政治科學論叢／第 97 期／民國 112 年 9 月／頁 79-108

日本象徵天皇的政治效應：與中國政治思想的對話*

安井伸介**

摘　要

自從 1946 年日本國憲法誕生以後，沒有權力的象徵天皇就成爲學界熱門討論的議題。日本國憲法將天皇定爲「日本國民統合的象徵」，故如何理解象徵天皇的政治效應，也就成爲討論焦點。沒有權力的君主爲何能產生政治效應？如何才能有效發揮政治效應？本文將中國政治思想有關「勢」的討論當作分析工具，探討這些圍繞象徵天皇政治效應的問題，進而提供在象徵天皇的理解上與以往的研究不同的視角。同時，本文也是中國政治思想研究的一種嘗試，將中國政治思想的討論應用到現代政治的議題上，以期揭示中國政治思想的重要性及有效性。

關鍵詞：象徵天皇、象徵君主制、勢、德治、無為

---

* DOI:10.6166/TJPS.202309_(97).0003
本文之研究與寫作，獲得科技部優秀年輕學者研究計畫（MOST 108-2628-H-002-006-MY3）以及國立臺灣大學學術研究生涯發展計畫－桂冠型研究計畫（NTU-CDP-109L7730）之補助，作者謹致謝忱。作者並感謝兩位匿名審查人以及編委會提供的寶貴意見。
** 國立臺灣大學政治學系副教授，E-mail: anjing@ntu.edu.tw。
收稿日期：111 年 10 月 17 日；通過日期：112 年 3 月 21 日

壹、導論

1945 年日本戰敗後，天皇成爲可公開討論的對象，出現無數的天皇論。尤其 1946 年發布的日本國憲法規定「天皇是日本國的象徵，是日本國民統合的象徵，其地位以主權所在的全體日本國民的意志爲依據。」（日本國憲法第 1 條）之後，如何理解並規範「象徵天皇」，就成爲重要的討論議題。在憲法的解釋上，「統合」的內涵是討論焦點之一，佐藤功認爲，天皇象徵的是國民已經在統合的「實然」狀態，象徵地位並不包含促進形成理想的「應然」作用，並非期待天皇統合國民的政治效應（1953：49-51）。相對地，也有學者從正面的角度理解象徵天皇的政治效應，例如，下條芳明觀察日本國憲法施行五十年以來的狀況，認爲可以積極肯定憲法第 1 條的統合效果（2005：124）。

在思想界，也針對天皇政治效應出現不同看法。津田左右吉指出：「具體而言，皇室是結合國民的中心，也是國民精神的具體象徵，皇室的存在意義就在此」（1963：471），積極肯定象徵天皇具備統合日本國民的政治效應。相較之下，自從丸山眞男批判以天皇爲核心的結構產生的政治效應之後（丸山眞男著，陳力衛譯，2018），天皇剝奪日本（人）的主體性，就成爲天皇的批判者常提及的論點。例如，菅孝行將丸山的觀點應用到象徵天皇的解釋上說：「爲了維持並保證這樣的關係，到底需要天皇的政治主權嗎？需要天皇主義的嘈雜狂熱嗎？答案應該是否定的」[1]（1975：24），進而主張象徵天皇是「天皇制的終極形態」（日文：最高形態），「不會意識到天皇的天皇制是高度組織的天皇制，它捨棄權威的顯性，是匿名化且內在化的天皇制」（1975：27）。

由此可見，日本憲法學界與思想界圍繞天皇政治效應的議題出現嚴重分歧。不過，我們也發現，這些學者實際上都同意其政治效應的存在，分歧點只在於政治效應的評價上，故容易反映學者本身的政治立場，「天皇研究」往往同時呈現「天皇論」的模樣。爲避免陷入政治立場之爭，我們該

臺大學術期刊資料庫

[1] 文中「這樣的關係」所指的是丸山眞男指出的結構。

如何研究天皇？石母田正的建議值得參考。石母田曾與藤田省三的對談中表示，過去的天皇研究過度重視天皇的特殊性，我們有必要從廣泛的君主制角度掌握天皇，將天皇從日本特殊性解放（藤田省三等，2006 : 197-199）。日本政治思想史研究的目的往往在於探討日本的特殊性，過去天皇研究也有同樣的傾向。爲突破這樣的研究限制，普遍性理論的關懷，確實是爲了進一步理解象徵天皇所需要的途徑。

實際上，在日本的憲法學界已經出現從「象徵君主制」的角度積極理解象徵天皇的嘗試。這是因爲沒有權力的君主已不是日本獨有的現象，瑞典於 1974 年發布的憲法也規定國王不擁有權力。這就表示，「沒有權力的君主」可成爲具有普遍性制度論的議題。佐藤功因而將象徵君主制定義爲：「承認君主存在的同時，君主不擁有有關國政的權能，而只具備在精神與心理上象徵國民統合與國家永久性的機能」（1981 : 160）。下條芳明繼承佐藤的觀點進一步拓展象徵君主制論，他借用羅文斯坦（Karl Loewenstein）《君主論》的論述提倡，君主制在經歷絕對君主制、君主立憲制以及議會主義君主制（廣義的英國式君主立憲制）的發展階段後，現已進入象徵君主制的階段（2005：iv）。有關象徵君主制的討論表明，象徵天皇已不僅是日本研究的議題，亦可成爲具有普遍性的政治學議題。[2]

如果我們能承認沒有權力的象徵君主，象徵君主與其政治效應的討論必須面對一個重要問題：爲何沒有權力的象徵君主能產生政治效應？假設象徵君主確實能產生政治效應，如何才能有效產生？這是相當抽象，卻具有實用性的重要問題。面對象徵君主制的出現，以象徵天皇爲例討論這些問題，應具重要意義。

那麼，我們該如何探析這些問題？其方法自然多元，可以從不同學科領域進行分析。目前日本憲法學積極討論象徵君主制，但象徵君主的政治效應可能不適合透過憲法學探討。爲了討論政治效應此一抽象問題，我們

---

2 在日本憲法學界，也有學者認爲日本的政治體制並非君主制。例如，橫田從法理學的角度主張大日本帝國憲法與日本國憲法的性質截然不同，日本國憲法的原則是主權在民，依據此基本原理，沒有權力的天皇稱不上君主，日本國的政治體制頂多是「具有世襲象徵天皇的共和制」（橫田耕一，1990：27-28）。雖然有這樣的主張，但本文依然將日本的政治制度視爲一種君主制，是因爲如本文所論，象徵天皇的政治效應依然存在。

臺灣學術期刊資訊網

還是需要回到思想研究。只是，過去有關天皇的思想研究往往採用歷史研究或文化研究的途徑，進而追求天皇的本質，這樣的研究依然將其研究目的放置於天皇特殊性的探索。本文的研究目的與此不同，亦即，在象徵君主制的關懷之下，以社會科學領域的政治思想研究爲研究途徑，探討圍繞天皇政治效應的問題。爲此，作爲分析工具，本文則借用中國政治思想有關「勢」的討論。爲了討論象徵天皇的政治效應，爲何利用中國政治思想的概念？乍看之下，象徵天皇與中國政治思想的距離遙遠。但是，我們不可忘記的是，古代中國政治思想基本上向君主提議最佳的統治方式，而無論儒家式「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」《論語．衛靈公》[3] 還是道家式「聖人處無爲之事，行不言之教。」《道德經．第二章》，古代中國政治思想往往展開「非權力導向的君主論」。在此意義上，中國政治思想可以適用於象徵天皇的討論上。本文認爲，中國政治思想能爲象徵天皇的討論提供不同的視野。[4]

另一方面，某種意義上，本文也是中國政治思想研究的一種嘗試。在政治學的領域中，西洋政治思想的一些概念時常被當作分析政治現象的理論工具，但中國政治思想對此方面的應用尚有發展空間。作爲政治學的分析工具，中國政治思想也能提供跟西洋政治思想不同的視野，尤其在「非權力導向的君主論」的議題上，中國政治思想的討論更具啓發性。

鑒於以上問題意識，本文借用中國政治思想的討論，探析圍繞象徵天皇政治效應的問題。下文首先於第貳節借用古代中國的「勢」概念探討沒有權力的君主能產生政治效應的理論；接著，於第參節討論象徵天皇爲產生政治效應所需要的規範性問題，而爲此提出兩種可能的模式：一種是儒家式道德模式，它利用道德型正當性的原理，產生政治效應；另一種是無爲模式，它認爲無爲才能有效發揮政治地位產生的政治效應。

---

3 本文所引古典文獻皆以中華書局出版《四部備要》爲據，以下不再贅引，請參照附錄。

4 在此需要進一步說明的是，本文利用中國政治思想討論天皇，並不是因爲天皇歷史上受到中國政治思想的影響。本文無意討論天皇與中國政治思想的影響關係，因爲假如從歷史影響關係來討論問題，就無法將由此得出的見解應用到瑞典等其他象徵君主制國家上。本文的意圖則在於，將中國政治思想的相關討論視作具有普遍性的討論，進而應用到象徵天皇上。

臺大學術期刊資料庫

最後，需要再度聲明的是，本文並不意圖支持或否定天皇以及君主制，雖然本文的討論涉及象徵君主的規範性問題，但本文並不站在特定立場提出規範性意見。本文的重點在於提供深入理解象徵天皇以及象徵君主的視角，以及揭示「作爲方法的中國政治思想」的有效性。

貳、象徵天皇為何產生政治效應？:「勢」理論

一、基本原理

象徵天皇失去大日本帝國憲法承認的天皇大權，「天皇只能行使本憲法所規定的有關國事行爲，並無關於國政的權能」（日本國憲法第 4 條），因而被認定爲沒有權力的君主。一般而言，廣義的權力意味著「去做某事的力量」（Heywood 著，蘇子喬譯，2009：34），可以進行自主的判斷。但天皇失去國政方面的決定權，即便是國事行爲，也「必須有內閣的建議和承認，由內閣負其責任」（日本國憲法第 3 條），確實不擁有自主判斷的權力。然而，我們不可忽略的是，天皇在憲法上依然擁有一定的「地位」，因爲「天皇根據國會的提名任命內閣總理大臣」（日本國憲法第 6 條），天皇也「公布憲法修正案、法律、政令及條約」（日本國憲法第 7 條）。這就表示，天皇在日本國家機構中佔有崇高的地位。美濃部達吉曾經將天皇的地位定爲「最高機關」而引起天皇機關說事件，如果沿用此觀點來理解象徵天皇，天皇依然是日本國的最高機關，即便是形式上，總理大臣的任命或條約的公布等，經過天皇此一機關才能進行。可見，雖然沒有權力，但象徵天皇的地位是崇高無上的。如此區分「權力」與「地位」之後，我們可以思考地位產生政治效應的可能性。而在先秦時期出現的「勢」理論，正是指出地位本身產生一種力量。因此，本文先釐清「勢」概念的原理，取得分析象徵天皇的基本分析工具。

「勢」此一概念至今廣泛使用，也常跟其他概念結合在一起，所以反而令人難以捉摸其核心意義。舘野正美認爲：「『勢』是『權勢』，亦即所謂『政治權力』」（2008：128），陳復說：「我認爲愼子說的『勢位』，用現在的話來說就是政權的意思」（2001：83）。由於「勢」概念有曖昧性，我們

臺灣期刊資料庫

常見這類「權勢」、「權力」等角度爲「勢」概念下的定義。但若是如此，「勢」概念沒有特別的內涵，也無法成爲解釋象徵天皇政治效應的分析工具。爲理解「勢」概念的核心定義，我們有必要進一步進行分析。

從概念史的角度來看，最早將「勢」當作理論性概念的是《孫子》。《孫子》有一篇專門討論「勢」的〈勢篇〉[5]，裡面提到：

> 善戰者，求之於勢，不責於人，故能擇人而任勢……故善戰人之勢，如轉圓石於千仞之山者，勢也。《孫子・勢篇》

我們發現，在此「勢」與「人」是相對立的概念。眾所周知，《孫子》將戰爭視爲「國之大事」，不僅戰爭危害人的生命，也關乎國家的存亡，因此《孫子》追求必勝的方法，「勢」也是在此脈絡下出現的概念。就《孫子》的觀點，假如戰爭的勝敗依賴指揮官或將軍等「人」的因素，那就風險太大，因爲我們實際交鋒前無法知道雙方能力上的優劣。或許一般認爲戰勝的關鍵在於優秀的指揮官或勇猛的將軍等人的因素，但是《孫子》否定這種觀點，認爲需要「求之於勢」。假如我們能製造「如轉圓石於千仞之山」的「勢」，敵方將軍再怎麼優秀也無法阻擋，也不需要依賴自方將軍的能力，這就是百戰百勝的訣竅之一。

從這樣的論述得知，「勢」概念的重要前提是，對人的不信任。盡量去除「人」的不確定因素，是《孫子》的「勢」論留給後代的重要思考方式。那麼，產生「勢」的原理是什麼？由於古代中國的典籍並沒有明確的論述此點，對「勢」概念的理解出現歧異。不過，過去專門研究「勢」概念的學者幾乎都達到類似的結論。朱利安（François Jullien）可能是首位全面分析「勢」概念的學者，他在 1992 年出版的《勢：中國的效力觀》中，從兵法、政治、藝術、歷史等角度探討「勢」概念的意涵。經過這些全面的檢討後，朱利安爲「勢」概念下的定義是：

> 效力並不來自人爲的積極主動，而是繫於事物本身的實況。
> （Jullien 著，卓立譯，2021：10）

臺灣學術期刊資料庫

5 《四部備要》的《孫子》使用「埶」字。但由於古代的「埶」與「勢」通用，故本文一律改爲「勢」字。關於「埶」與「勢」的字義，可參考盧瑞容（1999）。

在此翻譯爲「實況」的原文是disposition，在別處將之翻譯爲「布置」（Jullien 著，卓立譯，2021：22），以「布置」來理解「勢」可能更爲洽當。也就是，「勢」的力量並不來自「人」，而「布置」產生「勢」。其他學者也提出過類似的理解，例如，盧瑞容在〈中國古代兵家「勢」概念析探〉中，分析「勢」概念的源起以及各種書籍（尤其是兵家著作）的用例之後說：

> 在對「勢」的初期意義及兵家之「勢」義涵作深入探討的同時，吾人已可發現「相對關係」的基本思考一直貫穿其間。（1999：133）

「相對關係」在不同的兩者之間出現，有相對關係時，其間產生「勢」。朱利安所說的「布置」也有相同意義，布置等於安排相對關係，如何布置，就影響「勢」的力量。可見，此兩種定義從不同角度掌握「勢」概念的核心意義。如果現在將他們的觀點以更爲易懂的方式描述的話，可以說：「勢」是差異之間產生的力量。相對關係或布置的關鍵在於兩者之間有差異，「勢」即是在具有差異性的兩者之間產生的力量。本文將此原理稱爲「勢」理論。

「勢」理論的應用範圍極廣，如果將它套用到政治上，我們能獲得怎樣的見解？爲此，我們可以參考愼到的討論。由於愼到的著作殘缺嚴重，我們無法完整理解他的「勢」論，但《韓非子》引用愼到的論述而展開「勢」論，故愼到依然常被視爲提出「勢」理論的重要思想家。愼到說：

> 賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。《愼子・威德》

愼到在此也繼承「人的因素＝賢」與「勢」的對立觀點，而「勢」與「地位」結合在一起。愼到討論的是「服從」此一政治原理，對愼到而言，人的因素「賢」本身無法令人服從，正如聖人堯是老百姓的時候鄰居不會聽從他。相對地，政治地位必然產生逼人服從的力量。鑒於愼到的此觀點，政治上的「勢」概念可理解爲：

> 「勢」作爲法家的特定術語，可以被解釋爲「政治地位」（political purchase）……「勢」概念所表達的政治作用，揭示了君主的地位與其他階層之間的關係，這一關係可以用政治之差異或「勢」來形容。（Ames 著，滕復譯，2018：120）

臺大學術期刊資料庫

安樂哲（Roger Ames）也是很早就關注「勢」概念的學者，他於 1994 年出版《中國古代的統治藝術：《淮南子．主術》研究》，其中一個章節專門處理「勢」概念。安樂哲也注意到政治地位的「差異」是產生「勢」的關鍵，符合我們前面的定義。由「相對關係」的角度理解「勢」概念的盧瑞容，在〈戰國時代「勢」概念發展析探〉中進一步探討「勢」概念而說：

> 這個層級的相對關係，其相對立的兩端都是「人」。因此其「時間相對位差」即指「年齡差距」，其「空間相對位差」即指「社會地位之差」。（2000：78）

盧瑞容也提及「社會地位之差」，可見「差異之間產生的力量」應用到政治上時，「地位」就成爲產生「勢」的關鍵。

至此，我們可以理解爲何「勢」理論能應用到有關象徵天皇政治效應的討論上。象徵天皇雖然沒有權力，但是日本國憲法明定天皇崇高無上的地位，依據「勢」理論，此地位本身產生政治效應。在無數的天皇論當中，從文化或宗教的角度理解天皇是常見的觀點，但是就「勢」理論來說，純粹文化存在的天皇，無法產生令人服從的力量，或說其力量可能不如政治地位產生的「勢」。由以上的討論可知，象徵天皇的政治地位是產生政治效應的關鍵因素。

二、權力是否為產生「勢」的必要條件？

「勢」是差異之間產生的力量，故君主與臣民之間因政治地位的差異而產生令臣民服從君的力量，這是從「勢」理論思考政治效應的基本觀點。只是，如果要將此觀點應用到象徵天皇的政治效應上，就需要進一步釐清一個重要問題，即：「勢」理論所說的「政治地位」需不需要包含權力？如果具備權力的政治地位才能產生「勢」，就無法將此理論套用到象徵天皇上。其實，在日本憲法學界，也有人質疑沒有權力的象徵天皇能不能產生政治效應，黑田覺就是其代表。黑田認爲，就起草日本國憲法的本意來說，不讓天皇擁有國政權能（第 4 條）才是主要目的，而能否產生統合國民的象徵效應（第 1 條）反而是次要問題。當然，限制權力也有可能產生統合國民的政治效應，但其前提是，如英國般，君主至少擁有名義上的權力。

臺大法律期刊資料庫

日本國憲法規範天皇完全失去權力，黑田就質疑這樣的君主能否產生政治效應（黑田覚，1954）。爲了讓政治地位產生效應，到底需不需要權力？這是「勢」理論必須回答的重要問題。爲了進一步探討此問題，我們可以借用《韓非子》中有關「勢」的討論。

就既有的文獻來看，「勢」概念受到如此的重視，可能是因爲《韓非子》展開豐富的「勢」論。韓非子也繼承「人」與「勢」的對立觀點，與愼到同樣認爲政治地位才是逼人服從的關鍵：

> 夫有材而無勢，雖賢不能制不肖……桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。《韓非子．功名》

因此，韓非子探索的是不依賴「人」的統治模式。換言之，韓非子不期待賢能的君主，而普通的君主（中主）搭配「法」、「術」、「勢」等才是治理國家的常道：

> 吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也。《韓非子．難勢》

就「勢」理論來說，無論聖君還是「中主」，君主的政治地位必然產生令人服從的政治效應，故只要能發揮「勢」，「中主」也能好好治理國家。可見，韓非子吸收「勢」理論進一步展開論述。

不過，「中主」並非沒有權力的君主。反之，對韓非子來說，掌握權力是君主之所以是君主的絕對條件：

> 君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也。勢者，勝眾之資也。《韓非子．八經》

> 明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。《韓非子．二柄》

顯然，韓非子認爲君主掌握殺生的權力，才能令人服從，故安樂哲也說：

臺大學術期刊資料庫

「君主維護其勢的最重要手段是獨掌生殺大權」（Ames 著，滕復譯，2018：129）。如孫廣德所說，韓非子心中的君臣關係猶如戰爭狀態（1999：88），君主絕對不可以相信別人，[6] 假如將權力讓給臣，君主就面臨「主失勢而臣得國」《韓非子．孤憤》的局面。在韓非子看來，君主絕對不可以沒有權力，權力是君主逼人服從的重要條件。

只是，我們必須進一步思考的是，君主需要權力，與有權力的君主才能產生「勢」，並非一回事。我們在韓非子進一步討論「勢」的〈難勢〉篇中可見其一端。〈難勢〉篇將愼到有關「勢」的論述當作出發點，引用批判愼到的主張後，再提出韓非子自己對「勢」的見解。而韓非子反駁「勢」論的批判者時說：

> 夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無爲言於勢矣。吾所爲言勢者，言人之所設也。《韓非子．難勢》

韓非子認爲「勢」有很多種，而在此區分「自然之勢」與「人設之勢」。何謂「人設之勢」，是可以進一步討論的議題，韓非子說過：「無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯、舜戶說而人辯之，不能治三家」《韓非子．難勢》，因此王曉波認爲「人設之勢」意味著「賞罰」（1991：251）。盧瑞容則進一步認爲「人設之勢」所指的是「制度」（2000：71）。[7] 對韓非子來說，賞罰也應該是一種客觀制定的「法」，不該君主依據自己的主觀隨便改變賞罰標準，故賞罰也算是法治的一部分。就此意義而言，盧瑞容所說的制度可以是包含賞罰的法律制度。那麼，法律制度是怎麼建立的？建立法律制度的根源是權力者，故韓非子的主張可以如此理解：除了「自然之勢」之外，還需要動用權力建立的法律制度產生的「人設之勢」，如此才能有效統治國家。

---

6 「人主之患在於信人，信人則制於人。人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。」《韓非子．備內》

7 雖然韓非子使用「勢」概念，但是他所說的「人設之勢」有無符合「勢」原初的定義是值得商榷的，因爲「勢」概念的核心定義是差異之間產生的力量，法律制度（人設之勢）似乎無法從這個定義去理解。分析而言，由於將「勢」概念套用到政治時產生「令人服從」的意義，故韓非子抓住此點，主張設立法律制度才能令人服從。也就是，韓非子將「勢」概念的意涵轉變爲逼人服從的力量，猶如「權力」（power）。這或許在「勢」的概念史上具有重要意義。

那麼，何謂「自然之勢」？「君主的地位」產生的「勢」到底算「自然之勢」還是「人設之勢」？一般而言，君主的地位也是人爲建構的政治機構，就此意義上君主的地位應該是「人設之勢」的一部分。然而，在這裡的討論中，君主的地位產生的「勢」似乎被當作「自然之勢」，因爲批判者主張賢人統治的效果高於依賴「勢」的統治模式，而韓非子針對此點說批判者只注意到「自然之勢」。劉笑敢說過：「在先秦的典籍中，自然就是自然而然的意思，沒有大自然的意思」（1997：29），因此或許我們可以將韓非子所指的「自然之勢」理解爲政治地位自然而然產生的「勢」。這樣一來，我們可以如此總結他們的論點：君主地位產生令人服從的「勢」，此點韓非子與批判者都同意，但批判者主張爲了有效治理國家，還需要依賴賢人，而韓非子則同樣認爲不能只依賴政治地位產生的勢，但需要的並非賢人，而是運用權力建構的法律制度。換言之，如何進一步有效發揮君主地位產生的「勢」，是他們討論「勢」的關鍵所在。如此看來，韓非子也並不是認爲有權力的政治地位才能產生「勢」，他只是認爲運用權力來建立的法律制度，有助於補強「自然之勢」而已。由此可見，有沒有權力，並非政治地位產生「勢」的必要條件。

當然，我們可以推測，在古代中國，君主掌握權力是理所當然的前提，無論愼到還是韓非子，應該沒有預設沒有權力的君主。不過，如上述的討論所示，從理論的角度來看，即便沒有權力，政治地位本身能夠產生「勢」。故依據「勢」理論，在憲法上明定地位的象徵天皇，也能產生政治效應。關於此點，小林昭三的見解比較符合「勢」理論的觀點：

> 君主的象徵性有別於總統，似乎減弱權能後反而更加凸顯。依此傾向，刺激君主制象徵效果的可能不一定是權限。是不是只要憲法上明定象徵地位，或只要能夠確認象徵的作用，就足夠呢？（1986：21）

黑田認爲象徵天皇不算元首（黑田覚，1954：14），但小林認爲天皇是元首，有沒有權限已不是元首的絕對要件（小林昭三，1986：22）。也就是，小林注意到崇高的地位本身產生政治效應，權力並非必要條件。因此，依據「勢」理論，「統而不治」的君主沒有權力也能產生政治效應的。

臺灣學術期刊資料庫

參、象徵天皇「統而不治」的兩種模式

一、道德模式

正如韓非子所言，人類社會單靠政治地位產生的「勢」（自然之勢），也無法建立良好的秩序。這就表示，除了政治地位產生的「勢」之外，也需要配套方法。在此問題上，韓非子提出君主需要掌握生殺大權的見解，運用權力來建立法律制度，是進一步產生「人設之勢」的方法。這是「勢」論的一個重要見解。只是，就討論象徵天皇的角度而言，韓非子的見解無法適用，因爲雖然日本國也建立了法律制度，但天皇已不擁有生殺大權。因此我們需要從不同角度探討象徵天皇採取哪些模式，才能補強政治效應。

在此問題上，我們可以參考《韓非子．難勢》裡面批判者的見解。批判者一開頭就說：「夫釋賢而專任勢，足以爲治乎？」《韓非子．難勢》，這就表示批判者也承認「勢」的存在，但認爲只靠「勢」無法建立良好秩序，還需要搭配另一種因素「賢」。這是因爲：

> 夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之，則天下治。不肖者用之，則天下亂。《韓非子．難勢》

「勢」只不過是政治地位產生的客觀力量，重點就在於哪一種人利用「勢」。賢者使用就可以治理好天下，但暴君利用天下就亂。也就是，雖然「勢」理論爲了去除「人」的不確定因素而探索不依賴「人」的力量，但是，在此批判者承認「勢」存在的同時，再度回到最根本的問題，強調「人」才是治亂的關鍵。順著此見解，我們亦可從「人」的角度分析象徵天皇的政治效應。

在象徵天皇與「人」的問題上，儒家思想最爲值得參照，[8] 因爲一方面

---

8 由於《韓非子．難勢》中的批判者將堯舜當作理想的君主，所以其立場往往被視爲儒家（盧瑞容，2000：67）。但批判者是否採取儒家的立場，是值得商榷的問題。批判者在文中舉著名的馬夫王良的例子說明「人」的因素之重要性，在此「賢」的意涵是「能力」。但是，對儒家而言，「賢」與「能」不一定是重疊的，例如《孟子．公孫丑上》中有一句：「賢者在位，能者在職」，朱熹則註解說：「賢，有德者。使之在位，則足以正

事實上天皇歷來閱讀儒家經典，另一方面儒家思想的統治模式也基本上是「非權力導向」的。眾所周知，「德治」是儒家的核心主張。有德性的君主，爲何有助於建構良好的秩序？「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」《論語．顏淵》這一句最爲扼要表達道德的效果：感化。爲感化他人，需要修身，修身的最高境界就是「修己以安百姓」《論語．憲問》。也就是，透過修身，君主能產生感化人民的效應。芬格萊特（Herbert Fingarette）將之形容爲「神奇魅力的力量」（magical powers）：

> 我所謂的『神奇魅力』（magic），是指一個具體的人通過「禮儀」（ritual）、「姿態」（gesture）和「咒語」（incantation），獲得不可思議的力量，自然無爲地直接實現他的意志。（Fingarette 著，彭國翔、張華譯，2002：3）

這就表示，產生感化力量的根源不在於權力，而符合「禮」的言行才能產生感化效應。一言以蔽之，「人格」是產生感化效應的關鍵。可見，與「勢」理論同樣，「德化」理論也不將權力當作產生感化效應的依據，這就是象徵天皇和儒家思想具有親和性的地方。

在象徵天皇的討論中，大石義雄提及過象徵與人格的關係。大石認爲，「天皇是日本國民統合的象徵」意味著，天皇是將日本國民的結合狀態具體化的人格（1964：144）。換句話說，「象徵」本來就意味著透過某一符號來象徵某一對象，同樣，象徵天皇是以人格象徵日本國民的結合狀態。大石只表達象徵與人格之間這樣的關係，但實際上這個討論產生延伸的重要問題：人格透過言行顯現，故天皇的言行必須獲得國民的認可，因爲天皇的象徵地位是「全體日本國民的意志爲依據」（日本國憲法第 1 條）。如此一來，將活人當作象徵的結果，象徵天皇的規定產生人格上的規範性意味。也就是，就儒家的觀點來看，君主的良好人格會產生感化的效應，但另一方面，良好的人格也是君主獲得國民認可（即正當性）的方法。這種「感

君而善俗。能有才者。使之在職，則足以脩政而立事」《孟子集注》。顯然，對儒家而言，「德」才是「賢」的核心因素。本文並非認定《韓非子．難勢》中的批判者是儒者而借用儒家的論述，而是由於儒家也重視「人」的因素，將批判者的論述當作出發點而已。

臺大學術期刊資料庫

化的政治效應」與「正當性」之間表裡一體的關係極爲重要，這就表示德治並非如「生殺大權」單方面逼人服從，而是「由上而下的感化」與「由下而上的認可」雙向互動的統治模式。因此，從正當性的角度分析，也就成爲了解道德政治效應的重要途徑。

葉仁昌則從正當性的角度關注儒家思想，他將儒家正當性理論與韋伯（Max Weber）的三種理念型做比較，進而提倡「道德型正當性」的觀點。葉仁昌列舉道德型正當性的五點特徵，其中第二點提及「支配者的權威來自於道德人格的感召」（2009：144），頗爲符合本文的討論。他進一步說：

> 這也充分表明了在服從上眞正的最終權威，其實是道德本身，而非統治者。此一本質的轉變，爲服從帶來了巨大的正當性。（2009：149）

只是，將儒家的道德型正當性理論與韋伯的三種正當性類型相提並論，可能遭受「類比謬誤」的質疑，因爲韋伯依據現實經驗抽離出正當性類型，這些類型並非「理想」，但相對於此，儒家的道德型正當性卻是思想層次上的規範性主張，是一種理想。面對此質疑，葉仁昌反駁說：「『實然』與『應然』只是層次不同，未必存在著矛盾」（2009：122）。關於此點，每位學者可能有不同的見解。不過，就本文的角度來說，道德型正當性可成爲象徵天皇的規範性理論的同時，象徵天皇亦有可能成爲道德型正當性的實例。

歷史上天皇與儒家思想之間有一定程度的關聯性，這是無庸置疑的。當然，如小島毅所指出，近代以來的天皇與儒家思想之間也有「被發明的傳統」（the invention of tradition）的一面（2018）。但是，反過來說，要發明這樣的傳統，正是因爲有人想要從儒家思想角度規範天皇。例如，明治時期元田永孚推動的「天皇親政」運動是一個例子。元田是熊本藩出身的儒者，自從 1871 年開始陪伴明治天皇講授儒學相關課程。元田認爲堯舜等古代聖王是理想的君主，德治才是天皇該追求的統治模式。他面對自從明治維新以來道德的衰退，深感必須培養天皇的德性，由此救濟日本社會的敗壞現象。1878 年提拔元田的大久保利通被暗殺後，元田推動天皇親政運動，企圖重建眞正以天皇爲最終決定者的機制以及德治的統治模式。然而，元田的天皇親政運動遭受政府的反對，最終失敗。雖然如此，元田依然堅

持儒者的立場，擬定深具儒學理想的《教學聖旨》，也參與《教育敕語》的起草，深深影響到近代日本。

元田的例子表示，即便是近代時期，有些人依然從儒家思想的角度規範天皇的統治模式。而實際上，《論語》等儒家經典一直以來是太子教育的必讀文獻，天皇的素養深受儒家思想的影響。這就意味著，儒家思想深深影響天皇身爲君主的自覺，成爲天皇「統而不治」的一種模式。由於德治本來就不是權力導向的，所以失去權力的象徵天皇也繼承德治的觀點。明仁在皇太子時期講過以下的話，就證明此點：

> 有一個我喜歡的語句是「忠恕」。《論語》有一句「夫子之道，忠恕而已矣」，這意味著對自己的良心忠實，將別人的心當作自己的心體貼的精神。此精神對每個人都非常重要，甚至我覺得，對日本國來說，忠恕的生活方式很重要。（山本雅人，2014：39）

明仁身爲天皇於 1992 年首次訪問中華人民共和國，當時他也提及「忠恕」概念，可見明仁確實將「忠恕」當作座右銘（明仁，1992）。明仁是首位繼位時被規範爲象徵的天皇，他一生思考的問題是，何謂象徵天皇。在這個問題上，亦可見儒家思想的痕跡。明仁天皇於 2016 年 8 月 8 日發表言說，暗示生前退位的願望。當時他提到：

> 自從繼位以來，我進行國事行爲的同時，每天摸索日本國憲法規範爲象徵的天皇該有的模樣……作爲天皇的工作，我最爲優先的是爲國民的安寧與幸福祈禱，但也同時認爲，有時靠近人民、傾聽其聲音、體會人民，也是很重要的。（明仁，2016）

作爲象徵天皇該有的樣子，明仁認爲親近人民很重要，這令人聯想孟子與梁惠王的對話。孟子不斷說服梁惠王的是，必須「與民同樂」《孟子．梁惠王下》，「君子遠庖廚」《孟子．梁惠王上》的故事也表示，親近人民就能產生情感，捨不得讓人民過痛苦的生活。其實，「親近人民」可能是區分近代天皇與象徵天皇的重要差異，明治天皇的巡幸主要是爲了提升天皇的威嚴，但明仁天皇還會跪著面對老百姓，不採取高壓的態度，人民深深感受到明仁天皇與民同在的模樣。

二戰後誕生的象徵天皇親民和藹，議論天皇也已不是禁忌，面對這樣

臺灣學術期刊資料庫

的變化，丸山眞男的學生松下圭一曾將戰後天皇的特質形容爲「大眾天皇制」。象徵天皇失去戰前的嚴肅尊嚴，皇室的戀愛等話題還會成爲八卦雜誌的報導對象，透過大眾媒體出現了天皇的「明星化」現象。面對這種變化，松下指出象徵天皇的正當性由「皇祖皇宗」轉爲「大眾的同意」（1994：69）。那麼，爲了獲得大眾的同意，天皇需要什麼？松下認爲，「家庭」的形象成爲重要因素。擺脫家父長制，透過戀愛成立家庭，呈現現代平民家庭的模樣，就成爲皇室政治上的存在理由（1994：90）。[9] 也就是，天皇一家表現爲模範家庭的樣子，就是獲得大眾同意的重要方法。因此，大眾關心天皇一家的八卦，其實也可視爲對天皇一家的期待之另一種表現。如此看來，天皇的人格無疑是能不能獲得大眾同意的關鍵因素。失去權力並親近國民的象徵天皇必須展現優良的人格，如此才能獲得大眾的擁戴。雖然松下沒有明白指出道德因素的重要性，但是，就模範家庭的觀點來看，實際上松下的指點與道德型正當性理論之間具有異曲同工之妙，在開放的現代日本，陶冶人格是天皇取得道德型正當性的方法。而實際上，明仁以及德仁也有意無意採取了此模式。依 NHK（日本放送協會）於 2019 年 9 月進行的輿論調查，對皇室感到親切感（親しみ）的有 71%，77% 的人對天皇持有正面觀感，可見象徵天皇的親民路線有效，明仁與德仁的人格也受到日本國民的肯定（荒牧央，2020：22-24）。

以上透過天皇的例子，我們得知道德模式是一種可行的方式。天皇在儒家思想的影響之下採取了道德模式，但是這並不意味著只有在儒家的影響之下才能實現道德模式，理論上所有的象徵君主透過人格的陶冶都是可以實踐道德模式的。只是，道德模式並非完美無瑕，從「勢」理論的角度檢視這樣的道德模式，就不得不對依賴人格的道德模式提出質疑的眼光。《孫子》提出「勢」理論的目的是，從危害國家戰爭中，盡量去除「人」此

9 松下圭一爲了強調近代天皇與戰後天皇的差異，提出「大眾天皇制」的概念。針對於此，右田裕規指出，實際上戰前時期已經有過類似天皇一家的明星化現象，大眾天皇制並非戰後才出現。右田強調民間大眾媒體對於近代天皇的形象起了積極作用，甚至認爲大眾媒體與政府的絕對天皇制政策之間具有對抗關係（2002）。有趣的是，依右田的論述，近代大眾媒體也透過天皇一家的家庭形象，增強了國民對天皇的親切感。模範家庭在近代時期似乎也是獲得大眾認可的重要因素之一。

一不確定因素。將此觀點套用到政治上的愼到，亦繼承不信任「人」的觀點。具體而言，愼到批判依賴君主的統治模式：

> 君之智，未必最賢於眾也，以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。若使君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復反於不贍之道也。《愼子．民雜》

在世襲制度下，無法保證君主是「最賢」的，假設君是「最賢」的，什麼都要由他來決定，這樣最終疲憊到導致失政。目前採取道德模式的象徵天皇似乎是成功的，但誰能保證未來的天皇都能有令人尊敬的人格？天皇的人格出現問題時，不僅無法建立道德型正當性，連政治地位產生的「勢」也受損，可能無法產生正面的政治效應。依愼到的指點來看，採取親民路線而拼命追求道德型正當性的明仁，也最後疲憊到提出生前退位的意願。提倡「勢」理論的愼到或韓非子，都批判依賴「人」的統治模式，就「勢」理論來說，道德模式有其侷限性。那麼，象徵天皇還能採取哪些模式？我們需要重新回歸「勢」理論探討。

二、無為模式

在無數的天皇論當中，最早系統性地討論天皇的地位、政治效應等的可能是福澤諭吉於 1882 年發表的〈帝室論〉。福澤開宗明義地說，天皇是政治世界之外的存在。前一年天皇已發布「國會開設之詔」，可預測未來日本國採取君主立憲的政黨政治，在此前提之下，福澤認爲，天皇不該支持某一政黨，這樣會引起對天皇的怨恨，故需要扮演超越政治的角色。不過，這並不意味著天皇是虛位，因爲天皇依然是收攬日本國民的精神之中心，也就是，天皇要「統而不治」（1959：261-263）。可見，福澤的討論早已點出圍繞天皇的重要論點，雖然福澤應該沒有預設過沒有權力的天皇，但他的見解可直接套用到象徵天皇上。福澤天皇論的一個重點是，爲了產生統合國民的政治效應，必須避免民眾對天皇的不滿，爲此天皇必須超越政治。其實，提出「勢」概念的思想家愼到也同樣注意到「怨」的問題，對他而言，依賴人的政治容易引起「怨」：

臺大學術期刊資料庫

> 君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出矣……君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所以由生也。《愼子．君人》

假設每次賞罰都由君主來決定，其裁決必然受君主的喜好、心情等不確定因素，因而會出現「同功殊賞」、「同罪殊罰」等情形，故必須依賴「至公大定之制」《愼子．逸文》的「法」。爲了有效產生政治地位的「勢」，愼到主張法治，此用意無非是建構不依賴人的統治模式。不過，雖然愼到提倡法治，但與韓非子之間亦有重要的差異。如上述，韓非子將生殺大權視爲君主增強「勢」的重要條件，因此不受控制的人最終被排除。[10] 這可能是韓非子的法治令人害怕之處。與此相比，愼到提倡的是包容的法治：

> 民雜處而各有所能，所能者不同，此民之情也……盡包而畜之，無能去取焉。《愼子．民雜》

君主不應該依據某種標準（如賢能與否）做取捨，民眾都有不同的能力，讓大家發揮自己的能力，才是法治的目的。也就是，法治能建構「任自然」《愼子．逸文》的統治模式，如此「聖人無事」《愼子．威德》（許雅棠，2003）。可見，愼到結合道家的理念與法的原理，故郭沫若說：「愼到、田駢的一派是把道家的理論向法理一方面發展了的。嚴格地說，只有這一派或愼到一人才眞正是法家」（1956：163-164）。相較於韓非子強調刑法意義的法，愼到則掌握法的規律性一面，所以能夠與「道」相結合，郭沫若因而認爲愼到才是眞正的法家。

愼到的思想讓我們思考從道家的角度討論象徵天皇的可能性。愼到並不是主張只靠「自然之勢」即可，他構想的是，搭配「法」而實現「無爲之治」。當然，「無爲」的內涵總引起討論，愼到則如此說過：

> 昔者，天子手能衣而宰夫設服，足能行而相者導進，口能言而行人稱辭，故無失言失禮也。《愼子．逸文》

明明自己可以做事或講話，但是故意讓別人做或講話，是爲了避免不妥當

臺大學術期刊資料庫

10 「賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則其除之。」《韓非子．外儲說右上》

的言行出現。換言之，之所以要無爲，是因爲「失言」、「失禮」破壞「勢」的威力。《老子》裡面也有一句：

多言數窮，不如守中。《老子．第五章》

言說必然涉及對於事物的價值判斷，老子指出這種價值具有相對性，如果君主持有某一價值，必定與他人衝突，故統治者應該超越價值，表現虛無狀態（守中）。如此不會失言，也不會引起民眾的怨恨，能夠維持「勢」的力量。如此看來，如何看待君主的言行，就成爲「勢」理論必須討論的問題。

如何詮釋象徵天皇的行爲，也是過去日本憲法學界熱烈討論的主題之一。憲法規定：「天皇只能行使本憲法所規定的有關國事行爲」（日本國憲法第 4 條），第 7 條就列舉根據內閣的建議與承認可行使的十種國事行爲。[11] 但是，實際上天皇還會巡幸、參加活動、舉辦園遊會等，也會發表「言說」（お言葉），這些行爲被稱爲「公務行爲」（日文：公的行爲）或「象徵行爲」。天皇的公務行爲並非憲法所列的國事行爲，故如果按照憲法的規定理解，公務行爲是違反憲法的，天皇只能行使「國事行爲」與「私人行爲」才對。橫田耕一支持這樣的「二行爲說」，因爲對他而言，公務行爲的目的是提升天皇的權威，頗有危險性（1990：92-93）。[12] 然而，也有支持公務行爲的憲法學者。例如，清宮四郎區分天皇作爲國家機關的地位與象徵地位，從而引導出「國事行爲」與「象徵行爲」的差異，支持「三行爲說」（1979：152-155）。下條芳明也認爲公務行爲符合象徵天皇理念，可給予肯定的評

11 一、公布憲法修正案、法律、政令及條約；二、召集國會；三、解散眾議院；四、公告舉行國會議員的選舉；五、認證國務大臣和法律規定其他官吏的任免、全權證書以及大使、公使的國書；六、認證大赦、特赦、減刑、免除執行刑罰以及恢復權利；七、授與榮譽稱號；八、認證批准書以及法律規定的其他外交文書；九、接受外國大使及公使；十、舉行儀式。

12 橫田列舉加強天皇權威的十二個項目：一、國事行爲產生的權威；二、實質上的元首化；三、廣泛展開公務行爲；四、受最高禮遇的地方旅行；五、優越於行政、立法首長的天皇；六、活用象徵；七、培養對天皇的敬愛之學校教育；八、與自衛隊的結合；九、利用神道將天皇權威化；十、強化天皇權威的大眾媒體；十一、給予天皇特別待遇的法院；十二、「右翼」的恐嚇（橫田耕一，1990：77-168）。

臺大學術期刊資料庫

價（2005：160-161）。我們從以上有關天皇行爲的討論可見，雖然雙方的立場不同，但都認爲公務行爲與象徵天皇的政治效應有關。而清宮的見解相當符合明仁的問題意識，一直以來探索何謂象徵天皇的明仁，也認爲除了憲法規定的國事行爲之外，爲扮演象徵天皇的角色，需要象徵行爲：

> 就此意義上，我認爲作爲天皇的象徵行爲，前往日本各地，尤其是偏鄉地區或島嶼的旅遊，也是重要的。（明仁，2016）

對於將德治當作典範而採取親民路線的明仁來說，光靠國事行爲就無法扮演象徵的角色，必須要有公務行爲，才能符合象徵天皇的規定。但是，隨著高齡化，明仁認爲未來可能無法如期實踐公務行爲，故明仁表達生前退位的意願。依道德模式來說，君主的言行確實影響正當性，言行要符合國民的期待。明仁深知言行的重要性，故極爲重視公務行爲的。

然而，從無爲模式的角度來看，公務行爲有可能導致「勢」的減損。我們可以從天皇的言論檢視此點。昭和天皇於 1975 年首次訪問美國，回國後在記者會上被詢問有關戰爭責任的問題，結果昭和天皇就回答說：

> 關於這種曖昧不清的問題，我對這種文學方面沒什麼研究，不是很了解，所以無法回答。[13]（高橋紘，1988：226-227）

聽起來對於戰爭沒有反省的回答引起了爭議。就其他紀錄來看，昭和天皇並不是對於戰爭沒有反省，[14] 但昭和天皇在記者會上的表現沒能呈現受大家尊敬的德性，反而損害他的形象。

與昭和天皇相比，明仁的言行更爲謹慎，但偶爾也出現可能會引起爭議的言論。例如，在 70 歲生日記者會中，被問及對於沖繩的情感時說到：

---

13 「曖昧不清的問題」的原文是「言葉のアヤ」。

14 於 1952 年 5 月 3 日舉行「和平條約生效並日本國憲法施行五週年紀念典禮」（平和条約発効並びに日本国憲法施行五周年記念式典），爲此典禮昭和天皇發表言說。在擬定言說內容的反覆過程中，昭和天皇表達放進「反省」一詞的意見（田島道治，2022：55）。不過，由於吉田茂首相擔憂「天皇退位論」再起，故從言說中刪除涉及反省的文句。

> 我覺得如果在因戰爭而幾乎喪失文化財的沖繩縣，能夠建設可以跳「組踊」的劇場多好，我跟幾個人提起過這件事。這次這個劇場迎接開場紀念公演，眞的感慨很深。（山本雅人，2014：23）

明仁特別心疼成爲戰場的沖繩，因而特別關心沖繩，在此明仁舉劇場的例子，表達對沖繩的深厚情感。不過，問題就在於，從前只有東京和大阪有國立劇場，下一個建設地的選定是一種政治問題，假設明仁私底下支持沖繩而影響結果，這可能產生干涉政治的嫌疑。而且，如果其他縣市也爭取國立劇場的建設的話，天皇的言論可能引起其他縣市的不滿。就結果而言，這個發言似乎沒有引起任何爭議，也得到沖繩縣民的肯定（山本雅人，2014：23-25）。但是，極爲謹愼的明仁也無法克制表達自己的情感，就無爲模式而言，「聖人不仁，以百姓爲芻狗」《老子．第五章》，才是君主的原則，君主表達情感是禁忌。韓非子從很現實的角度解釋其理由：

> 凡姦臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也。是以主有所善，臣從而譽之。主有所憎，臣因而毀之。凡人之大體，取舍同者則相是也，取舍異者則相非也……此人臣之所以取信幸之道也。《韓非子．姦劫弒臣》

如果君主表現出價值偏好，奸臣就可利用此點討好君主。這就是君主需要超越政治的理由之一，君主必須切記「君無見其所欲」《韓非子．主道》的道理。就此觀點而言，明仁不該表達對沖繩的深厚的感情，即便主觀上是沒有邪念的純粹情感，這樣也會容易被有心人利用。佐藤功從憲法學者角度提出類似的觀點。他認爲，如果天皇積極扮演象徵角色，因其影響力而可能反被有心人利用，故必須壓抑發表天皇意志等發揮人格的作法，否則天皇變成「分裂」的象徵（1976：28-31）。佐藤與無爲模式的觀點相當符合，從「勢」理論的角度說，政治地位已產生不具價值偏好的無色政治效應，爲保持其效應，君主不該表現個人的價值偏好。

然而，道德模式是目前象徵天皇所採取的典範，德仁也繼承明仁的路線，認爲關心老百姓是重要的象徵行爲，致力於呈現仁君的模樣。但這種做法有時無法避免引起政治問題。例如，延後一年的東京奧運快要舉辦之際，日本國內依然面對嚴重的疫情，在日本國內引起該不該舉辦奧運的爭

臺灣期刊資料庫

論。此時，宮內廳的西村泰彥長官於開幕一個月前的 2021 年 6 月 24 日，透露天皇擔憂舉辦奧運擴大疫情的消息。雖然西村馬上說天皇沒有這樣明講，是他「觀察到」（日文：拜察），而內閣官房長官加藤勝信也說，這是西村個人的想法，否定這是天皇自己的意見（杉浦達朗，2021）。但是，他們強調這不是天皇個人的意見，是因爲深知此意見可能被視爲天皇干涉政治，所以必須否定，但這顯然是天皇個人對奧運爭議表達的意見。對德仁天皇而言，親民的象徵天皇應該擔憂人們的健康，主觀上沒有任何政治意涵，是依據良心的判斷。但是，此意見必定與主張舉辦奧運者衝突，這些人對天皇的觀感可能因而受損，亦即「勢」的力量減弱。如福澤諭吉所說，如果天皇被政治立場的爭議捲入，無法維持超越的立場，無法產生統合國民的政治效應。《老子》有一句：

太上，下知有之。其次，親而譽之。《老子．第十七章》

就無爲模式而言，親民路線無法維持象徵天皇的超越性地位，天皇應該拋棄親民路線，成爲「無」的存在才對。

在日本的思想界，明確表達天皇該扮演「無」的角色的是田邊元。田邊是京都學派的思想家之一，戰敗後馬上出版《政治哲學的急務》（政治哲学の急務），主張揚棄舊的自由主義哲學，並建構社會民主主義的哲學（1946：4）。而田邊在此書的最後一章討論到天皇的問題。他認爲，民主主義的缺點在於分化對立，故需要可化解分化對立的超越性存在，而天皇就該扮演此角色。這種見解與福澤相似，但身爲京都學派的思想家，田邊進一步主張：天皇的統一原理必須是「無」，因爲「無」才能統一矛盾對立（1946：82-84）。因此，依此原理主張，天皇不應該直接表達自己的意志（1946：91）。[15]

可見，超越價值判斷，是天皇被期待的重要角色。丸山眞男分析近代天皇的論理與心理時，指出以天皇爲核心的國家成爲「倫理的載體」（日

[15] 田邊發表此言論時日本國憲法尚未發布，故田邊似乎預設天皇有間接表達自己意志的空間，文中提及透過諮詢機關表達意志（田邊元，1946：91）。不知田邊會不會同意，制度上完全剝奪天皇表達意志的空間，更能貼近「無」的存在？

臺北醫學大學圖書館期刊資料庫

文：倫理的実体）（丸山眞男著，陳力衛譯，2018：7），教育敕語是其具體表現。這就意味著，近代時期的天皇掉入特定價值內，沒能超越價值，因而形成「超國家主義」（ultra-nationalism）。雖然象徵天皇已不是倫理的載體，但也容易無意中呈現特定價值，因而無法成爲完全超越對立的存在，也有機會被有心人利用。就無爲模式來說，象徵天皇應該避免多餘的言行，頂多縮回憲法規定的國事行爲，才是最佳的方法。否則象徵天皇的政治地位產生的「勢」受損，無法產生統合國民的政治效應。

無論田邊還是福澤諭吉，他們並非在中國政治思想的影響之下形成自身思想，但是他們最終達到的結論都與無爲模式之間具有異曲同工之妙。在不同思想脈絡下出現類似的政治主張，這就表示無爲是象徵天皇可採取的一種模式，它能避免道德模式的缺點，也能有效產生統合的政治效應。然而，盡量去除「人」的因素而建構的「勢」理論與無爲模式，眞能避免「人」的因素？田邊提倡天皇該扮演「無」的角色後，進一步說，雖然理論上天皇要成爲「無」的存在，但是天皇是實際存在的「有」，所以現實上只能說，天皇是扮演「無的象徵」角色的「有」，故天皇本身需要有「無的統一原理的自覺」，也爲此需要開導君主自覺的指導機關（田邊元，1946：84、93-94）。此構想又相當符合古代中國的無爲論，畢竟提倡無爲的思想家需要指導君主，才能實現無爲之治。因此，無爲模式最終也必須回到「人」的問題，至少象徵君主需要有實踐「無」的能力。[16] 如此看來，無爲模式也無法完全避免「人」的因素，構想不依賴人的「勢」理論，最終依然陷入此窘境。

肆、結論

自從沒有權力的象徵天皇誕生之後，日本的思想界與憲法學界展開圍繞象徵天皇的討論。其中，象徵天皇的政治效應是熱門議題之一，支持者

[16] 袁承維分析《韓非子》的聖人論指出：「《韓非子》試圖傳達中主只要能夠採用三根支柱，便可天下大治。然而以『術』爲例，『藏之於胸中』便透露必須繫於君主的內在算計，此一類型的中主恐怕也非『常人之資』」（2014：138），能夠接受並實踐「無」的原理，實爲不簡單。

臺大學術期刊論文資料庫

強調正面的統合效應，批判者則指出其效應的危險性。雖然雙方的立場不同，但其實都承認象徵天皇的政治效應確實存在。沒有權力的象徵天皇到底爲何能產生政治效應？爲回答此問題，本文利用古代中國政治思想中出現的「勢」理論進行分析，指出政治地位本身能產生令人服從的政治效應，權力並非產生政治效應的必要條件。

在古代中國，圍繞「勢」理論出現過君主採用哪種統治模式才能有效運用「勢」的討論。本文就應用此討論，從道德與無爲的角度探討象徵天皇可採取的模式。天皇歷來深受儒家思想的影響，明仁、德仁等象徵天皇亦在實踐陶冶人格、親民路線的道德模式。就目前的情況來看，象徵天皇的道德模式似乎相當成功。但是，道德模式的缺點在於，世襲制的前提之下，無法保證每任天皇都能具備理想的德性。而且，道德模式需要透過大眾的同意取得道德型正當性，這就導致天皇的言行必然呈現配合大眾的某種價值，但人的價值是多元的，故可能引起持有不同價值者的負面觀感。因此，「無爲」就成爲象徵天皇可採取的另一種模式。

無爲是「勢」理論的主要搭配模式，就「勢」理論來說，君主的失言等導致「勢」的減損，所以無爲才是最能發揮「勢」的方法。君主無爲意味著，象徵天皇應該扮演超越性的角色，故不該表達自己的見解，這樣才能產生統合國民的效應。國民是抽象的整體，具體的價值無法涵蓋抽象，故假如天皇透過言行不愼表達某一價值，就無法成爲統合國民的存在。因此，從象徵天皇被期待的政治效應而言，搭配無爲的「勢」理論，才是最佳方法。但是，無爲模式也有致命的缺點。君主扮演「無」的角色並不容易，無爲模式也需要依賴君主的資質。就此意義上，無爲模式與道德模式同樣最終面對「人」的問題。

本文在象徵君主制的普遍性理論關懷之下，將中國政治思想當作分析工具，對於象徵天皇進行分析。最後想回應本文的研究方法可能遭受的質疑。雖然本文提供了理解象徵天皇的一種視角，但由於最終關懷的是普遍性理論，研究的終極目的並非探析天皇的本質，故難免與以往天皇研究有不同之處。例如，爲了理解天皇，不可或缺的是對宗教因素的論述，連接到神話的萬世一系體系以及祭祀因素，無疑是理解天皇的關鍵。然而，本文並沒有論及這些因素，一方面是因爲這些並非古代中國「勢」理論的分

臺大學術期刊資料庫

析對象，另一方面本文的目的本來就不是探討天皇的「本質」。如導論中所介紹，脫離天皇特殊論是研究天皇的一種可能方式，雖然這樣的研究不見得能呈現本質，但是可以開展以往研究無法提供的視野。

本文在研究方法上的另外一種特色是，將中國政治思想當作分析工具。就君主制的脈絡而言，沒有權力的君主是二戰後出現的新穎議題。但是，在古代中國政治思想的討論中，時常出現非權力導向的君主論。鑒於此，本文利用中國政治思想的討論針對象徵天皇的政治效應進行分析。如本文所引用，過去象徵天皇論只零散地出現過涉及道德或無爲內涵的言論，並沒有從此角度展開系統性的論述。本文是其一種嘗試，期望本文的分析有助於進一步了解象徵天皇的同時，中國政治思想也能受到政治學界的重視。

參考書目

一、中文部分

Ames, R. 著，滕復譯，2018，《中國古代的統治藝術：《淮南子．主術》研究》，南京：江蘇鳳凰文藝。譯自 *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press. 1994. Ames, Roger T. Teng, Fu. trans. 2018. *Zhongguo gudai de tongzhi shu: huainanzi zhushu yanjiu* [*The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought*]. Nanjing: Jiangsu Phoenix Literature and Art Publishing. Translated from *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press. 1994.

Fingarette, H. 著，彭國翔、張華譯，2002，《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社。譯自 *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row. 1972. Fingarette, Herbert. Peng, Guo-xiang & Hua Zhang. trans. 2002. *Kongzi: ji fan er sheng* [*Confucius: The Secular as Sacred*]. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House. Translated from *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row. 1972.

Heywood, A. 著，蘇子喬譯，2009，《政治學的關鍵概念》，臺北：五南。譯自 *Key Concepts in Politics*. New York: Palgrave Macmillan. 2000. Heywood, Andrew. Su, Tzu-chiao. trans. 2009. *Zhengzhi xue de guanjian gainian* [*Key Concepts in Politics*]. Taipei: Wu-Nan Books. Translated from *Key Concepts*

臺灣學術期刊資料庫

in Politics. New York: Palgrave Macmillan. 2000.

Jullien, F. 著，卓立譯，2021，《勢：效力論》，臺北：開學文化。譯自 *La propension des choses*. Paris: Éditions du Seuil. 1992. Jullien, François. Zhuo, Li. trans. 2021. *Shi: Xiaoli lun* [*La propension des choses*]. Taipei: Open Learning. Translated from *La propension des choses*. Paris: Éditions du Seuil. 1992.

丸山眞男著，陳力衛譯，2018，《現代政治的思想與行動》，北京：商務印書館。譯自 *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Tokyo: Miraisha. 1964. Maruyama, Masao. Chen, Li-wei. trans. 2018. *Xiandai zhengzhi de sixiang yu xingdong* [*Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*]. Beijing: The Commercial Press. Translated from *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*. Tokyo: Miraisha. 1964.

王曉波，1991，《先秦法家思想史論》，臺北：聯經。Wang, Hsiao-po. 1991. *Xianqin fajia sixiang shi lun* [*On the History of Legalism in the Pre-Qin Period*]. Taipei: Linking Books.

孫廣德，1999，《中國政治思想專題研究集》，臺北：桂冠。Sun, Kuang-teh. 1999. *Zhongguo zhengzhi sixiang zhuanti yanjiu ji* [*The Collected Works of Thematic Studies on Chinese Political Thought*]. Taipei: Laureate Book.

袁承維，2014，〈《韓非子》中的聖人論－從黃老學的角度切入〉，《國家發展研究》，13(2): 115-146。Yuan, Cheng-wei. 2014. “Hanfeizi zhong de shengren lun:cong huanglaoxue de jiaodu qieru” [The Sage Theory in Hanfeizi]. *Journal of National Development Studies* 13(2): 115-146.

許雅棠，2003，〈聖人無事－愼到政治思想試說〉，《政治科學論叢》，19: 35-56。Hsu, Ta-tang. 2003. “Shengren wushi: shendao zhengzhi sixiang shishuo” [The Easy Governing of the Sage Ruler-On the Political Thoughts of Shen Tao]. *Political Science Review* 19: 35-56.

郭沫若，1956，《十批判書》，北京：科學出版社。Guo, Mo-ruo. 1956. *Shi pipan shu* [*Ten Critiques*]. Beijing: Science Publishing.

陳　復，2001，《愼子的思想》，臺北：唐山。Chen, Fu. 2001. *Shenzi de sixiang* [*The Thought of Shan Tze*]. Taipei: Tosan Books.

葉仁昌，2009，〈先秦儒家支配理論的類型：道德型正當性的試擬〉，《行政暨政策學報》，49: 119-156。Yeh, Jen-chang. 2009. “Xianqin rujia zhipei lilun de leixing: daode xing zhengdang xing de shini” [The Type of Confucian

臺大學術期刊資料庫

Domination Theory in the Pre-Ch'in Period: A Draft of Moral Legitimacy]. *Public Administration & Policy* 49: 119-156.

劉笑敢，1997，〈老子之自然與無爲——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，10: 25-58。Liu, Xiaogan. 1997. "Laozi zhi ziran yu wuwei: gudian yihan yu xiandai yiyi" [Naturalness (Tzu-jan) and Non-Action (Wu-wei): Their Ancient Meaning and Significance Today]. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy* 10: 25-58.

盧瑞容，1999，〈中國古代兵家「勢」概念析探〉，《清華學報》，29(2): 113-136。Lu, Ruei-rong. 1999. "Zhongguo gudai bingjia 'shi' gainian xitan" [The Notion of Shih in the Military School of Ancient China]. *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 29(2): 113-136.

盧瑞容，2000，〈戰國時代「勢」概念發展析探〉，《臺大歷史學報》，25: 53-83。Lu, Ruei-rong. 2000. "Zhanguo shidai "shi" gainian fazhan xitan [The Development of the Notion of Shi in Ancient China, 403-222 B. C.]. *Historical Inquiry* 25: 53-83.

二、日文部分

下條芳明，2005，《象徵君主制憲法の 20 世紀的展開－日本とスウェーデンとの比較研究》，東京：東信堂。

大石義雄，1964，《日本国憲法入門》，東京：有信堂。

小林昭三，1986，《日本国憲法の条件》，東京：成文堂。

小島毅，2018，《天皇と儒教思想：伝統はいかに創られたのか？》，東京：光文社。

山本雅人，2014，《天皇陛下の本心：25 万字の「おことば」を読む》，東京：新潮社。

右田裕規，2002，〈戦前期「大衆天皇制」の形成過程－近代天皇制における民間マスメディアの機能の再評価〉，《ソシオロジ》，47(2): 37-53。

田島道治，2022，《昭和天皇拝謁記 3 昭和二六年十一月～二七年六月》（初代宮内庁長官田島道治の記錄第 3 巻），東京：岩波書店。

田邊元，1946，《政治哲學の急務》，東京：筑摩書房。

佐藤功，1953，《憲法解釈の諸問題》，東京：有斐閣。

佐藤功，1976，《日本国憲法の課題》，東京：學陽書房。

臺灣期刊資料庫

佐藤功，1981，〈スウェーデンの象徴君主制：一つの覚え書〉，《上智法學論集》，24(3): 139-163。

杉浦達朗，2021，〈「陛下は開催で感染拡大しないか懸念と拝察」宮内庁長官〉，朝日新聞 web ページ，https://www.asahi.com/articles/ASP6S54Z2P6SUTIL02L.html，2022/10/13。

明　仁，1992，〈中華人民共和国ご訪問に際し〉，宮内庁 web ページ，https://www.kunaicho.go.jp/okotoba/01/gaikoku/gaikoku-h04-china.html，2022/10/13。

明　仁，2016，〈象徴としてのお務めについての天皇陛下のおことば〉，宮内庁 web ページ，https://www.kunaicho.go.jp/page/okotoba/detail/12#41，2022/10/13。

松下圭一，1994，〈大衆天皇制論〉，松下圭一（編），《戦後政治の歴史と思想》，東京：筑摩書房，頁 61-112。

津田左右吉，1963，〈日本の国家形成の過程と皇室の恒久性に関する思想の由来〉，津田左右吉全集編集室（編），《津田左右吉全集第三巻》，東京：岩波書店，頁 439-473。

荒牧央，2020，〈新時代の皇室観：「皇室に関する意識調査」から〉，《放送研究と調査》，70(3): 22-29。

高橋紘，1988，《陛下、お尋ね申し上げます》，東京：文藝春秋。

清宮四郎，1979，《憲法 I》（第三版），東京：有斐閣。

菅孝行，1975，《天皇論ノート：天皇制の最高形態とは何か》，東京：田畑書店。

黒田覚，1954，〈天皇の憲法上の地位〉，《公法研究》，10: 1-19。

福澤諭吉，1959，〈帝室論〉，慶應義塾（編），《福澤諭吉全集第 5 巻》，東京：岩波書店，頁 257-292。

横田耕一，1990，《憲法と天皇制》，東京：岩波書店。

舘野正美，2008，《中国古代思想窺見》，東京：汲古書院。

藤田省三、石母田正、大江志乃夫、遠山茂樹，2006，〈天皇制について〉，無（編），《藤田省三対話集成1》，東京：みすず書房，頁 189-219。

臺大學術期刊資料庫

附錄

古典文獻

《老子》，2016，《四部備要．子部》，臺北：臺灣中華書局。
《孟子集注》，2016，《四部備要．經部》，臺北：臺灣中華書局
《孫子》，2016，《四部備要．子部》，臺北：臺灣中華書局。
《愼子》，2016，《四部備要．子部》，臺北：臺灣中華書局。
《論語何氏等集解》，2016，《四部備要．經部》，臺北：臺灣中華書局。
《韓非子》，2016，《四部備要．子部》，臺北：臺灣中華書局。

臺大學術期刊資料庫

The Political Effects of the Symbolic Emperor of Japan:
An Approach Using Chinese Political Thought*

*Shinsuke Yasui***

Abstract

The symbolic Emperor of Japan, a monarch without power, has emerged as a prominent subject of academic discourse since the Constitution of Japan was promulgated in 1946. The Constitution of Japan regulated the power of the Tenno (the Emperor of Japan) and defined his position as "the symbol of the unity of the people." Therefore, a key point of discussion is how to recognize the political effects of the symbolic Tenno. How can a monarch without power produce political effects? How can these effects be maximized? This essay examines these questions using the theory of shi (勢), which was built in the realm of Chinese political thought, providing an unprecedented viewpoint for understanding the political power of the symbolic Tenno. Furthermore, since this study applies Chinese political thought to an issue of modern politics, the importance and validity of Chinese political thought is verified.

Keywords: Symbolic Emperor of Japan, Symbolic Monarchy, Shi, Rule of Morality, Wuwei (Inaction)

* DOI:10.6166/TJPS.202309_(97).0003
** Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University. E-mail: anjing@ntu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫