

# 價值多元式轉型正義理論： 一個政治哲學進路的嘗試

葉浩

國立中正大學政治學系

助理教授

## 摘要

自從二十世紀晚期許多政權相繼民主化之後，如何處理前朝政府系統性虐待人權等罪行的加害者與受害者，一直是這些國家的嚴峻挑戰，而「轉型正義」一詞乃泛指這些新興民主國家面對該挑戰時所採取的各種措施。今日，有關轉型正義的文獻已汗牛充棟，然而，絕大多數的學者卻都採取經驗實証路徑來進行研究，規避該議題的規範性層面，所以至今仍然缺乏一個宏觀的連貫論述，告訴我們轉型正義所欲矯正的歷史不義究竟錯在哪裡，同時指出我們今日應該如何妥善處理這種歷史遺緒。

本文試圖從以賽亞·柏林的價值多元論推導出一個轉型正義的規範性理論雛型。該理論建立在柏林所倡導的悲劇性政治觀點之上，一方面將轉型正義所涉及的歷史不義理解為悲劇性的價值衝

---

本文感謝國科會的贊助（96-2414-H-194-017），初稿以英文發表於2007 台灣政治學會年會，作者感謝政治大學社會學系顧志華教授的評論，之後受到政治大學政治系湯京平與郭承天兩位教授的鼓勵而改寫投稿本刊，此間亦感謝匿名審查人細心的閱讀與指正，本文的任何錯誤與不足之處，作者自負全責。電子信箱：polhy@ccu.edu.tw。

◎《台灣政治學刊》第十二卷第一期，頁 11-51，2008 年 6 月出版。

突，另一方面指出今日的挑戰也是一種價值衝突，必須同時正視加害者與受害者雙方的真實經驗，才能避免類似的歷史悲劇重演。本文也希望藉由此一理論雛型，嘗試證明政治哲學對公共事務的可能貢獻。

---

關鍵詞：轉型正義、報復性正義、回復性正義、價值多元論、價值衝突、悲劇性政治觀

同樣地，完全正義（誰能否認正義是人類最高尚的價值之一？）的世界和完全悲憫的世界並不相容。我無須再費力說明：若非由法律作出無情的處分，便是讓人們作出饒恕，偏偏這兩種價值就是無法同時實現。—以賽亞·柏林：《理念的力量》（Berlin 2001）

## 壹、尋求理論基礎的政治實踐

轉型正義之事關乎歷史遺緒，旨在妥善處理前朝政府系統性蹂躪人權等罪行的加害者與受害者。此種挑戰對政治而言已非鮮事，至少「和民主的歷史本身一樣悠久。」（Elster 2004）然而，自二十世紀晚期許多政權相繼轉型後，轉型正義就成了棘手的議題：1974 年的希臘轉型、1983 年阿根廷軍事政權的垮台與其它拉丁美洲專制統治的結束、1989 年東歐共產政權的瓦解以及南非民主的到臨等等。「轉型正義」（transitional justice）一詞最先由法理學者 Ruti G. Teitel 提出，指涉如何藉由法律手段抒解轉型時的緊張情勢（Luban 2006）。現今，該詞已成為政治論述中普遍使用的範疇，意指新興民主社會解決舊政權的政治過失所採取司法與非司法的各種項措施，包括起訴加害人、特赦加害人乃至刻意迴避此議題等手段皆有。

在現今汗牛充棟的轉型正義相關文獻之中，隱約可見一種知識分工的存在。絕大多數的學者都採取經驗實證路徑來進行研究，並且將此議題理解成「民主鞏固」（democratic consolidation）問題的一環（Huntington 1991），二十多年來已經累積了為數可觀的個案研究，清楚記載政府面對該議題的手段與方法，特別是在比較政治和區域研究等政治學次領域裡（De Brito et al. 2001; Elster 2006; Kritz 1995; McAdams 1997）。這種主流研究方法並不試圖對轉型正義之概念進行梳理，甚至盡可能避開轉型正義的規範性論述，不碰及其道德基礎（Linz and Stepan 1996）。當今著名的政治科學家 Jon Elster 所持的方法論立場正式如此，其影響甚巨的近著《結帳》（Closing the Books）一開始便揭示其任務乃純粹為「實證（positive）和解釋（explanatory）的工作。」（2004）該書收錄了大量轉型個案，從古雅典政權轉移到現今未竟的實例皆有，並且提供了一個稱之為「轉型正義結構」（the structure of transitional justice）的分析架構，用以區分轉型正義的類別以及解釋個案之間的差異。著作小心翼翼地避開了規範性議題，將「正義」理解為相關決策人士所實際採取的標準與考量，亦即讓原屬規範性的議題變成了純粹的經驗性問題，也就是可供實證調查和準確紀錄的事實。Elster 之所以避開民主轉型的規範性論述，原因是他認為轉型正義這種「現象的脈絡依存特性乃通則化所無法跨越的障礙。」（2004）然而可以確定的是，他並非未察覺到「眾多個案之間存在著許多共通的機制」，只不過這些共同點對他而言處於太低的抽象層次，無法作為普遍性理論的基礎（Elster 2004）。

對此，我們甚至可以補充一點：追求轉型正義的動機—即 Elster 所謂的正義追求者之「理由」—眾多繁複，因人而異，

且隨社會而有所不同，而這也意味著，任何替轉型正義找尋普遍的規範性理論之企圖都將受挫。

然而，民主轉型盤根錯雜的脈絡阻礙不了 Elster 將這些層次很低的共同點進行分類的強烈企圖。這些共同點被歸納成許多類別：如行為者（加害者、受害者、受益者、幫手、中立者、促進者、失事現場清理者）、動機（理性、利益和情感）、決策（立法、行政和法律）、在追求轉型正義時牽涉的制度（法律或者是政治制度）以及轉型正義可被追求的層次（個人、法人、民族國家、超國家制度）。Elster 將這些類別統稱為「轉型正義的結構」。不過，法理學家 David Luban 明確指出，這種歸類方法乃不涉及事件或行為的因果分析（causal consequences）之分類（taxonomic effort）（2006）。因此，我們往下讀便可發現，加害者又進一步被區分成機會主義者、輸家、懷恨於心者、順從者、狂熱份子、有原則者和無思想者，但是欠缺清楚的分類標準以及和其它類別行為者之間的關係。同樣地，被害者的遭遇又可分成物質的、個人的以及無形的三種類別。最終讀者所面對的其實只是一份角色目錄，雖然它告訴我們任何一個轉型個案中的相關人士都扮演著某種角色，但終究沒有詳細闡述我們到底該如何認定某一個人所扮演的角色，因為那必定得涉及規範性的評判，而這正是 Elster 所不願意做的事。

然而，採取經驗性路徑的轉型正義研究，無法滿足急需實踐方針以回應暴虐的政治過去的人。此一實際需要導致了規範性路徑的出現，且相關文獻也越來越多，用以為轉型正義的不同方法做辯護，以及評價其相對的優缺點。也許正是由於實際

需求和理論辯護間的密切關連，此種路徑主要聚焦在新興民主政權對待前朝政府官員的兩種方法之上；第一、起訴加害者的司法（judicial）回應，例如阿根廷所成立的全國失蹤者委員會（National Commission of the Disappeared）和「真相審判」（truth trial）；第二、尋求加害者與受害者之間和解的政治（political）回應，以現今廣受國際社會認可為轉型正義之「模範」的南非「真相及和解委員會」（Truth and Reconciliation Commission）為代表（Allen 2007）。

需要注意的是，推動轉型正義之司法回應本質上是報復性的（retributive），因其牽涉到審判過程、清除黨羽以及賠償（Deak et al. 2000）；反之，政治回應關切的則是新興民主國家脆弱的社會與政治條件，瞭解到受害者和加害者個別代表分裂社會中的衝突兩造，所以將社會和諧視為所有政治價值中的第一優先——也因而本質上具有回復性（restorative）或和解性（reconciliatory）色彩（Philpott 2006）。這兩種回應於是被普遍稱為「報復性正義」（retributive justice）和「回復性正義」（restorative justice）。任何人若對現有相關文獻有粗略的認識，必定會注意到當今的轉型正義具有「兩張面孔」：一張面向過去發生的不正義，另一張面向未來可能的社會和諧——兩者之間的差異，就如同政治思想家 John Gray 最近的觀念史考查所發現，自由主義思想傳統具有兩種面貌那樣，分別由兩套完全不同的政治哲學所支撐（Gray 2000）。瞭解這點，為何 Elster 那本標榜「科學實證」研究的著作裡，一開始會對西元前四世紀的雅典民主革命與十九世紀法國波旁王朝的復辟——分別代表報復性正義與回復性正義的追求——進行詳盡的描繪，似乎可

不言而喻。的確，深度描繪這兩個歷史個案的內部發展邏輯，恰巧可分別推導出一套相關的辭彙與理據，以利討論二十世紀的諸多轉型正義個案。換言之，Elster 的實證研究其實借用了某些規範性研究的成果。

欲確切掌握報復性正義與回復性正義兩者之間的差異，簡單的方法是將轉型正義視為 Judith Shklar 所稱之為「正義的正常型」(normal model of justice) 以及我們可順勢稱為「正義的特殊型」之間的衝突 (Shklar 1990)。司法回應的提倡者經常將對加害者的處罰視為「正義」的核心基礎，意即若不處罰加害者—無論加害者在何種歷史脈絡下所進行的加害行為—將會導致另一種不正義，而且認為剛進行民主轉型為的社會最需要以這種方式來奠定法治 (the rule of law) 基礎。東羅馬帝國查士丁尼大帝 (Justinian) 重修羅馬法典時，將「正義」界定為一種「持續不斷的期許，旨在給予每個人所應得的事物」(the constant and perpetual wish to render to everyone his due) (Allen 2007)。倘若此一定義正確，我們只好接受「寬恕」(forgiveness) 並不符合正義的要求，因為它將讓受害者的所得少於原本應得的。與之相反，回復性正義的支持者認為修補破裂的關係 (restoration of broken relationship) 才是正義的真諦，也因此寬恕乃對加害者的適當態度。尼采 (Nietzsche) 的深層人性心理分析，曾將渴望正義的本源追溯至不甚高尚的意念：以牙還牙的報復意志 (Nietzsche 1969)。也許這些回復性正義論者會同意尼采這種看法，不過，那可能是他們與這位反基督思想家唯一共同之處—因為，正如以色列哲學家 Avishi Margalit 所指出，寬恕的觀念深植於宗教，回復性正義論者的思想更可能是

從猶太—基督神學中獲得啟發（2004）。

無論如何，根據英國猶太教首席拉比 Jonathan Sacks 爵士的解讀，猶太聖經（即基督教的《舊約聖經》）內含一齣五幕的寬恕戲劇，每一幕揭示此概念的一個新面向，層層深入核心：（1）寬恕可以是單方面（unilateral）行爲，諾亞方舟之後，上帝在世人並未主動道歉之下，自行決定以彩虹爲約，從此不再降下洪水；（2）寬恕是終結手足操戈（sibling rivalry）的方式，約瑟夫最終寬恕了早年把他賣作奴隸的兄弟這故事便是一例；（3）摩西爲以色列人全體代禱，獲得上帝的全面寬恕，教導我們一個「團體」如何可以得到寬恕以及如何進行和解；（4）根據摩西的曉諭，唯有放下仇恨與報復的慾望才能使一個人從記憶的囚籠中獲得自由，也就是說，寬恕具有療效（therapeutic）；（5）隨著贖罪日（Day of Atonement）的訂定，人與上帝之間以及人與人之間的和解變成了固定的儀式，寬恕最終成爲一種義務（duty）（Sacks 2002）。當然，對基督徒而言，也許上帝道成肉身，以耶穌身分降臨於世，才是上帝單方面寬恕的最高象徵。他們也可能會直指，耶穌所講的那個「不懂饒恕人的惡僕」的寓言（馬太福音 18, 28-35）才是我們學習寬恕的範本：該寓言中，有個主人在一個僕人懺悔且答應日後償還之後免卻了他的債，但是該僕人隨後卻拒絕以同樣方式寬恕欠他錢的夥伴，主人得知後馬上取消了原來的決定（Amstutz 2005）。無論如何，猶太—基督傳統中的寬恕指的是一種「移情代入」（empathy）的表現，且是有條件的，而最重要的是一放棄個人原本所應得的（forsaking one's due）。

上述最後一點，無疑對我們正在探討的議題有重大影響。

倘若寬恕必須放棄個人應有的，則必然和查士丁尼大帝所界定的「正義」概念相衝突。提及此一衝突，重點並非重述報復性正義論者和回復性正義論者在轉型正義的目的論上有歧見這一件事，而是此差異可深究至「正義」這概念本身該如何理解。這種最深層的觀念衝突是存在的，因為回復性正義原則上可分為兩種形式：第一種形式將寬恕視為民主轉型中唯一有待實現的價值，因此轉型「正義」即是「回復性正義」；第二種則認定政權轉型是個歷史特殊狀況，在此情形下，為了修補加害者和受害者間的破裂關係，（司法）正義的追求必須作出某種程度的犧牲，換言之，「轉型正義」必定是一種「回復性正義」。更進一步地說，「轉型正義」這觀念可被理解成：一、正義的一種（a species of justice），在此「正義」的意義則被重新定義成「和解」，旨在為了因應新興民主國家脆弱的政治條件；二、正義的應用（an application of justice），在此「正義」的司法意義雖獲得保留，但也意味著，正義的實踐必然包含相當大的犧牲，才可能讓早已不和諧的社會不至於更加分裂甚或瓦解。或許我們可將以上兩者分別理解為「回復型轉型正義」的強式版本與弱式版本，但不論是哪種版本，轉型正義在此都被認定為「正義」的特殊型（special model of justice），而這和報復性正義所認為，在任何情境底下，包括政權轉移時期，都要使每個人得到所應得的（尤其是處罰），相去甚遠。

從文獻中可判斷出，回復性正義論者在論證時傾向以強式版本為証成目標，但所提供之論據卻只能滿足弱式版本。此種證成落差（justificatory gap）原因在於：儘管「寬恕」和「移情代入」在基督教的思想框架中適切又有力，但離開此框架便

失去了觀念的核心意義，也因而減損了規範性的力道。另外，如果「寬恕」以明確的宗教語言來闡述，那麼此論點在世俗社會中也將無法得到重視，這也是為何南非聖公會大主教屠圖（Desmond Tutu）的觀點在非基督教社群中的影響力不大的原因（Tutu 1999）。實際上，在分裂的社會中，若信仰乃衝突的來源之一，伸揚基督教的寬容觀念將導致問題的產生，而非問題的解決。有鑑於此，將寬恕的概念進行世俗化，似乎是回復性正義論者無法推諉的責任，而許多學者也的確對此做了諸多努力。通常他們會訴諸寬恕的治療功能，而推導出來的寬恕之必要也就近似「醫療上的必要」（medical ought）：寬恕符合寬恕者自身的「利益」（Margalit 2004）。通常此種寬恕的觀念的闡述進行於隱喻的語言之中，例如，寬恕就是將一個人的自我從記憶的黑暗囚籠中釋放。不過也有例外，像 P. E. Digeser 則藉由政治寬恕和取消債務進行類比，然後推導出以「互惠」（reciprocity）為核心的政治寬恕理論：如同取消債務可以是資本主義社會中，促進債權人與債務人雙方的共同經濟利益之做法，寬恕可同時為加害者與受害者雙方帶來利益（Digeser 2001; Sacks 2002）。只不過，世俗化後的寬恕概念，無論披上何種語言當外衣，都不再是一種義務，不在是以康德（Kant）所謂的「定然律令」（categorical imperative），而只是一個通往某個目的之手段。

此種論述寬恕概念的方式是有問題的，因為，將寬恕的概念視為工具性的方式會扭曲我們平常將正義視為「本有價值」（intrinsic value）的理解，也使得立基於寬恕概念的回復性正義成為通往某種目標的工具，而順著工具化正義觀邏輯下去，

必然會導致轉型正義不再是個等待落實的道德義務。或許這根本不會困擾現有的報復性正義和回復性正義論者，因為實際的狀況是，轉型正義普遍被視為一種達到民主成熟的手段，也因此相關的主流文獻經常是出現於「民主鞏固」這議題的問討論之下。一般而言，提倡轉型正義者假定所有新興民主政體有一個共同宿命，即必然得走向現代自由主義式民主，而規範性相關研究所提供的只是從宗教或道德傳統中擷取元素來為此宿命做辯護。正如同 Jonathan Allen 所觀察到的，實際上用來推動轉型正義的各種措施，都不過是種政治的權宜之計，並非是立基於某種「哲學律令」(philosophical fiat)，也不是任何源自於某個政治價值所推演出來具有邏輯連貫性的政策(2007)。據此，我們最好還是把轉型正義理解成一個仍在尋求一般性規範理論基礎的政治實踐，而此一邏輯連貫的轉型正義理論不但要可以「解釋」過去的不正義如何以及為何發生，並且要能夠提出「政策方針」，指導現今該做什麼以及未來如何避免同樣過錯再犯。

從上一段可推導出，儘管現今的規範性研究闡明了我們的研究主題，並為特定路徑的部分面向提供辯護，用以處理歷史遺留下來的難題，但是，這些文獻所提供的嚴格說來只是洞見，尚未成為可供我們理解過去和指導該對舊政權的代理人採取何種行動及態度之連貫和邏輯一致的規範性理論。當然，基督徒回復論者肯定有機會建構上述之理論，但正如前面所述，此種作法較可能導向問題而非解決之道的產生。另一方面，報復性正義仍繼續主張單憑司法措施就可解決問題。但是，具有強烈歷史感或對於人類現實的複雜性有所體悟之人，肯定無法

接受此一觀點——畢竟，之所以有另類觀點的產生，正是源自於對純粹司法的途徑有所不滿。正如轉型正義的政治實踐所示，以轉型正義之名而進行的政治，其實所追求的並非只是正義，而是在脆弱的民主政治環境底下適當處理歷史遺緒的方法，包括如何對待舊政權時參與蹂躪人權的官員和黨羽。誠然，它含有促進民主成長的期待，也有對正義的真實追求，但其它的政治價值與現實環境——例如社會和諧、政治穩定、歷史真相等等——也都在考量的範圍之內。然而，真正重視此一政治實踐，就是將轉型正義理解為價值衝突的個案。此一理解意味著，轉型正義真正的任務不在於尋找新穎的方式來重新包裝「正義」的概念，也不是如何才能壟斷「轉型正義」這政治語彙的意思，而是一種尋求平衡點的藝術，即在政權轉移的特殊情境底下，尋求不同價值——包含預設價值（default values）如對個人的尊重與法治的追求（即民主制度之核心價值）——之間，甚至是政治現實與理想之間的妥協。

關於價值的衝突與妥協，二十世紀西方政治思想巨擘以賽亞·柏林（Isaiah Berlin）的價值多元論著墨良多，而本篇論文接下來正是要討論價值多元論對轉型正義的議題之啓示。不過，由於柏林的價值多元論現今有不同版本的解讀，除了最有影響力的 John Gray 版本，還有 George Crowder 最近的重新詮釋，而且兩者分別側重的思想要素之意涵，也與筆者自己所理解的柏林有所不同，所以筆者將於下一節藉由文本證據一方面指出現有的解讀之偏差，一方面提出筆者所解讀的柏林政治思想之輪廓，特別是對於轉型正義最有直接關聯的部份。

## 貳、柏林的價值多元論及其對真相及

### 和解委員會的可能意涵

在柏林著名的〈兩種自由概念〉(Two Concepts of Liberty)一文結尾，他提到：「人的目的有許多種，原則上它們無法和其它目的相容，就此，衝突和悲劇的可能性並無法從人類生活中完全抹滅，無論個人或社會」，因此，「在眾多絕對主張中做選擇是人類情境無可避免的特徵。」(Berlin 1969) 這段陳述，旨在對人類現實作出「更加真實」(truer)的描述，以及提出「更為人道」(more humane)的道德規範。就此，柏林闡釋如下：

多元論，及其必然伴隨的「消極自由」，在我看來是比那些恪守紀律的龐大威權體制底下，尋求讓某個階級、民族或全人類「積極」自我做主的理想，更加真實且更為人道的目標。更加真實，因為它至少認知到人的目標多樣繁複，無法完全彼此相容(commensurable)，而且永遠處於彼此敵對的狀態之中。假定所有價值都可以用同一尺度衡量，而我們只需審視便可以判定何者具有最高價值，對我而言猶如否定我們對人類乃自由行為者的認知，也讓道德決定淪為原則上只需一把滑尺便可解決的過程。藉由某種終極的、一切沒有衝突並且可以實現的綜合論述，來宣稱義務就是利益，個人自由等於純粹民主或威權體制，說穿了只是丟出一條形上學的大毛巾，掩蓋在自欺欺人的行為之上。更為人道，因它不會（像那些體系建構者那樣）以某些遙遠或不連貫的理想為名義，從不可預測且能改造自

我的人類身上，剝奪掉對他們的生命而言所不可或缺的事物（Berlin 1969）。<sup>1</sup>

在政治哲學的領域中，上述這一段話普遍被理解成「價值多元論」的基本論述，且此論述的中心思想為：價值或生活的目的之間可能會彼此衝突，因為它們彼此並不相容（incompatible），甚至是不可共量的（incommensurable）。

根據 John Gray 的解讀，價值多元論的應用層次有三個：第一、在任何道德或行為準則中，道德的最終價值之間會有衝突，無論是理論或實際推論都無法解決這樣的衝突；第二、每一種善或價值，都具有內在複雜與本質多元的屬性，包含互相衝突的成分，甚至是不可共量的成分；第三、不同的文化形式會產生不同的道德與價值，之中當然會有重疊的特徵，但之間對於何為「卓越」或「德行」，甚至是「良善」這基本概念，必然會存在相異或不可共量的認定（1995）。民主社會之中「正義」與「憐憫」之間所產生的衝突，是第一層價值衝突的例證。「自由」在基督教和佛教之中有不同的定義，乃屬於第二層的價值衝突。至於這兩種宗教之間所存在的系統性差異，則是第三層衝突的證據。整體而言，Gray 的論點仰賴他對「不可共量性」之觀念的理解，亦即我們在不同價值之間，邏輯上根本無法作出比較或排序。如果他的想法正確，價值多元論其實可以支持一種競爭式（agonistic）的自由主義，允許不同的價值同時存在，並且在各個層次上相互競爭—但絕不支持以「理性」概念為核心，或者預設了「正義」與「自由」之間的相容性

---

<sup>1</sup> 引號為筆者自己的強調。

(compatibility) 甚至是同一性 (identity) 的自由主義理論，例如 John Rawls 或 Ronald Dworkin 所提倡的版本 (Gray 1995)。

在此我們必須注意，對柏林而言，「多元論—即客觀價值的不可共量性或不可相容性—並不是相對主義」，因為這想法本身意味著客觀價值的存在，也就是說：「這些價值是客觀的—它們的性質，人們對它們的渴望，與人類存在的本質無法切割，因為這就是一種客觀的「給定」(given)。」(Berlin 1991; 2001) 另外，柏林也認為，這些價值在數量上是「有限的，不管這數目終究為何」，且正是這種客觀性的想法，使得他能保留在不可共量的價值之間「作出合理抉擇」(reasoned choice) 的可能性—即便抽象思維上無法如此，至少具體個案裡可以 (Berlin and Williams 1994)。George Crowder 相當看重上述有關價值的客觀性與數量有限的想法，於是他主張，柏林實際上視某些價值為「核心」(central core) 的普世價值，並且以此作為區分「文明」社會—或「最低限度的良好社會」(minimally decent society)—與「野蠻」社會之間的判準 (2004)。若 Crowder 所言為真，柏林心中的核心價值與西方自由民主社會所堅持的價值剛好相符。無論如何，「人類共同視域」(common human horizon) 的想法啟發了 Crowder 以亞里斯多德的「實踐理性」(phronesis) 概念來理解柏林的論點，並且主張所謂的「作出合理抉擇」其實是一種「情境化的理性抉擇」(contextualised rational choice)，或更具體地說，是由實踐理性所指導，在具體情況下所做出的選擇 (Crowder 2004)。在此理性架構下，Crowder 更進一步將悲劇性選擇的機會視為行為者培養個人自主性 (personal autonomy) 的機會。由此他歸結出，柏林有兩

個從價值多元論到自由主義的主要論點：一為在觀念和價值中優先選擇消極自由，二為棄絕政治完美主義，並且以「容納與管理人類生活之各種不完美的政治形式」取而代之。這兩點的共同指向則是：柏林的價值多元論支持以「理性」與「個人自主性」為基礎的啓蒙式自由主義（Enlightenment liberalism），而非 Gray 所提議的競爭式自由主義（Crowder 2004）。

就本文所處理的議題而言，作者無意捲入 Crowder 和 Gray 之間的論戰，只想在此指出，對柏林而言，價值多元論「必然指涉不同文明之間或同一文明之內不同階段之間的互不相容性」（Berlin 1991）。關鍵在於價值客觀性與「同情理解」（empathy）觀念之間的連結。用他自己的語言來講，相對主義是錯誤的，因為我們都能藉由充分想像和移情「進入他人的價值體系」（Berlin 2001）。無論是個人或集體所追求的價值，其客觀性（objectivity）之證據，在於這些價值可被人理解（intelligibility）的特性。換句話說，若某個價值本身是可以讓人同情理解的，那他他就是個客觀的價值。這種以行爲者為中心的（agent-centered）價值概念，不僅讓柏林能夠避開先驗性（a priori）的演繹或歸納性的通則化方式來證明價值客觀性，並且讓他重新奪回人在歷史上的自主性，真正成為歷史的製造者—人們於是再次成為生活形式的創造者，新（亦即歷史上未曾出現過）的人生意義之追求者，也就是「人類共同視域」的拓展者。

毫無疑問地，在此一價值概念中具有唯意志論（voluntarism）的成份，因為它隱含著：X 之所以可以被認定為一個「價值」，在於它被行爲者當作終極目標來追求—換句話說，由第

三者強壓在某人身上的，嚴格說並不是該受壓者的「價值」。此一自願主義對於如何理解柏林所謂的悲劇性價值衝突，具有關鍵重要性。假設 X 是某個行為者所追求以實現的價值，他必然已經感受到該價值的規範性力量；也就是說，除非他經歷過了價值觀上的全面性改變，即法政哲學家 Joseph Raz 所言之價值體系上的「類格式塔轉換」(Gestalt-like shift)，否則，就算他在某個價值衝突的情況底下選擇了犧牲該價值，他還是會受制於該價值的束縛(2003)。<sup>2</sup> 簡而言之，即令實際情況不容許兩個價值同時被落實而必得犧牲其中一個，被犧牲者的規範性力量仍依舊具有約束力，即其「價值」不會因此而不再。這正是人在犧牲某個價值以成就另一個與之衝突的價值時，會感受到悲劇性的原因。根據這種說法，價值衝突的悲劇性是不可能藉由一套理性的說法，講講便消失殆盡。或者說，悲劇性只能在某個「化解一切衝突的綜合論述」(all-reconciling synthesis)之中被排除開來，但對柏林而言，這種論述不過是在現實之上披一塊「形而上」的魔術方巾，而這種做法正是上世紀前半段一元論者所引進的策略，無數的生命已經死於這種新式的活人祭(new form of human sacrifice)裡，亦即將活生生的人犧牲於冷冰冰的「抽象祭壇」(altars of abstractions)之上(Berlin 1991)。

---

<sup>2</sup> 「類格式塔轉換」的概念得自於「格式塔心理學」(Gestalt psychology，也有人譯為「完形心理學」)，其重點在於人類望見一個圖案或文字時，無法同時感覺其整體與注意其構成元素，例如，我們撞見「Gestalt」的當下，只能想起它的意思或看成七個英文字母，而這兩者是完全不同的經驗；對於原本不識該字但後來懂了的人而言，瞭解的過程便是經歷了格式塔轉換，Raz 以這種全面性改變的經驗來說明人類價值觀的轉換。

此一對於價值衝突之悲劇性的理解方式，與那一段啓發了 Gray 與 Crowder 進行探索價值多元論與自由主義之「邏輯」關係那一句話（即上面所引用的長段之第一句話），有深切的關聯。柏林一直警惕我們，理念的力量是可怕的，而人類這歷史製造者所具有落實他們所信仰之理念的能力，更是可怕。此一警惕的背後，意味著政治一元論有可能被實現的可能，而且只需要取消一切的消極自由便可以實現。在之前所引用的那長段裡面，柏林開宗明義說，價值多元論隱含某種程度上的消極自由（a measure of 'negative' liberty）之存在。這也是為何柏林會繼 Vico 之後力促我們「正視生命所能容納多元價值的包容性」的主要原因（Berlin 1991）。也只有在這個時候，我們才能完全體會柏林為何力促讀者以移情方式來理解過去，因為唯有讀者如此做時，才可將人類史視為不同文化的板塊，進而接受價值多元論的真實性。柏林對 Vico 的方法論之解釋的確偏向移情概念的道德層面，而這也顯明，對柏林而言，不以同情理解的方式對待過去的人、事、物便是一種錯誤的對待方式，甚或是種「虐待」：更具體地說，若以自己的世界觀來評判別人，不但在知識上犯了方法錯誤，也在道德上作出不當的舉措。這兩種方式的共同點是強加自身價值在他人身上，錯在並未真正將他人當成「人」而予以適當的尊重。

以過去的價值觀來理解過去，並加上想像與移情，不但能擴展我們對世界的認識，也能培養我們更寬廣的心胸來寬容異己。對柏林而言，這正是自由主義式公民教育之真諦。他離開哲學去鑽研思想史，並且不斷地重述同情理解的重要性，並非真的如同廣為人知的一也是柏林自己喜歡散播的一小道消息

所指，無法在哲學領域上作出重大貢獻，其真正的原因是因為他想提醒我們，在追求自己所信仰的價值時，必須同時意識到其他生活方式的存在。事實上，他在《兩種自由概念》結尾時提到：

有位當代令人尊崇的作者說，「文明人和野蠻人的區分，在於信念的實踐必須止於相對正當性之上，並且不畏縮地為其辯護。」超過此範圍，便是屬於無可救要的更深層的形而上需求了，而允許其發生則是同等病態，但更加危險之道德與政治上不成熟的症狀（Berlin 1969）。<sup>3</sup>

由此可見，價值多元論與自由主義之間的連結，並非如 Gray 和 Crowder 所預設的純粹「邏輯」關係，而是柏林對人類歷史之解讀，將歷史視為一連串同樣正當的生活形式之更替過程。從此種解釋衍生出來的是：在柏林眼裡，一個人之所以可以稱之為「自由主義者」，並非在於其主張之內容為何，而是他能否真正體會到自己所選擇的生活方式，只是眾多形式中的一種——也就是價值多元論的真相。事實上，同樣的想法早已出現在他寫於 1949 年的文章，也就他首次系統性闡述價值多元論的時候；他說道，我們的時代所欠缺的不是「更多的信仰、更強的領導或更科學的組織」，而是：

少點救世主的熱忱，多點啟蒙式的懷疑主義，加上面對各種特立獨行之想法時的寬容，把目標設在近一點的未來，並且採取個案處理的方式（ad hoc measures）來落實，

---

<sup>3</sup> 引號為筆者自己的強調。

對於那些無法獲得大眾支持的品味與信念，仍然給予支持它們的小眾或個人多一點空間，讓他們也可以追尋自己的人生目標—至於對錯則不是那麼重要（Berlin 1969）。

這種個案處理方式的想法，其實預設了價值多元論的真實性，而根據這種政治觀：

作為一般性規則，我們所能做到最好的就是維持一種「不穩固平衡」(precarious equilibrium)，避免極端的狀況發生，也避免令人無法接受的選擇出現—這正是所謂「良善社會」的首要條件（Berlin 1991）。

由此可見，Crowder 之前所使用的「良善社會」一詞，放回柏林的思想脈絡來解讀時，指的並不是「自由主義社會」，而是一種願意以個別方式來處理政治事務的態度，即隨時願意互相衝突的價值之間尋求某種平衡的心態。

Jonathan Allen 認真看待柏林所謂的「不穩固平衡」的概念。在一篇最近所寫的論文〈從自由多元主義立場為真相委員會辯護：得自以賽亞·柏林的教導〉(A Liberal-Pluralist Case for Truth Commissions: Lessons from Isaiah Berlin) 之中，他主張，價值多元論對尋求「真相及和解委員會」這種新制度的基礎論據，有相當實質的幫助（2007）。大多數的真相及和解委員會，旨在尋找過去有關蹂躪人權之事實，雖然有些也會提供賠償、修補和判刑等等有關如何落實轉型正義的建議。如果 Allen 所言為真，價值多元論與真相調查委員會的關連「主要是消極的：亦即讓我們避免將真相及和解委員會視作一種旨在促進社會和諧，所以必須犧牲正義的手段，或是單純為了落實回復性

正義的工具」(Allen 2007)。Allen 清楚指出，真相及和解委員會的存在依據可分為兩種類型。第一種為「簡單犧牲」型，它承認政治特赦必然包含著對於「正義」所要求之正當事物的否定，並且將「真相」、「妥協」、「社會宣洩」(social catharsis)、「國家團結」等等，視為比「正義」還重要的價值，至少在民主深化的脈絡底下是如此——換句話說，特殊的政治環境要求「正義」被完全犧牲，以利其它更重要的價值之實現。<sup>4</sup> 與之相反，「回復性正義」型的論點拒絕「非有即無」(all or nothing) 這種極端作法，而將注意力放在正義的「回復性」面向之上。其支持者宣稱，正義的落實不必然包含懲罰，而是旨在修復破裂的關係，亦即修補加害者與受害者間關係，才是正義的真正目的。

如果 Allen 的判斷正確，那麼簡單犧牲的說法有以下兩個缺陷：一、此說法並未提供實際的論點，證明和解比正義還重要；二、它無視妥協的重要性。若考慮其中隱含的價值衝突，有人可能會誤以為它是價值多元論的一種。不過，正如 Allen 所指出，柏林並未排除在特定的具體情況底下，我們仍可在兩相衝突的價值之間做出合理選擇，或是找到暫時的平衡點之可能性。就此而言，「簡單犧牲」這種作法只是價值多元論的假朋友，不可能真正獲得柏林的支持。無論如何，它並未提供我們為何必須犧牲「正義」而非其他價值的論據，而單憑價值乃多元繁複且可能互相衝突這事實，並不足以解釋這必要性。況

---

<sup>4</sup> 「宣洩」一詞為心理學用語，指將壓抑的情緒或深藏的痛苦回憶強烈地發洩出來的作法。有些學者認定轉型正義的落實可為社會帶來類似功用。

且，倘若這種說法假定某一特定價值為其核心依據，那它實際上是某種一元論（亦即價值多元論的敵對理論）—而這正是回復性正義的支持者的看法。一方面，它賦予「和解」或「社會安定」等價值特權；另一方面，它重新定義了「正義」的概念，使其符合真相及和解委員會的創立目的。然而，這種作法枉顧事物的本質（例如，正義就是正義，和解就是和解），反將「正義」與「和解」當作同一種東西的兩種名稱—而這意味著，它們並非在概念上邏輯相連，而是這兩概念指涉本體上的同一性（ontological identity）。對 Allen 而言，「正義」觀念的重構伴隨著消除了許多長期與正義相關的特徵，讓我們再也無法確認「正義」兩字所指為何（2007）。當然，回復性正義的支持者也許會說，此一概念本身就是規範性的用法，而非事實的陳述。然而，我們也可以代替 Allen 反駁，概念的重新定義，不該與歷史上與之關聯的意義相差太遠，否則將令人難以接受（Allen 2007; Williams 2005）。

根據 Allen 的想法，真相及和解委員會的真正任務，「並非旨在為了社會和諧而完全犧牲掉正義的價值，也不在於倡導重新定義過的回復性正義，而是在正義與社會和諧之間求得一個「複合性妥協」（complex compromise）（Allen 2007; Williams 2005）。毫無疑問，「複合性妥協」是從柏林的「不穩固平衡」之主張衍生出來的想法，而且剛好為本文開始的題詞作了適當的註解—在此，它所指涉的是一套兼顧社會和諧與正義的安排，儘可能同時落實該兩種價值。但需要注意的事，這裡的社會和諧並非等同於回復論者所言之「公共治療」（communal healing），而是有關法治原則與拒絕接受不公、不義等政治手

段的共識。按照此一說法，「正義」要求政權轉移時絕不能對任何行為者有所虧欠，無論是在物質層次上的賠償或補償，或者是在象徵層次上對犯罪或邪惡的譴責。此種脈絡化的查士丁尼式正義觀，允許我們在追求社會和諧的過程時毋須犧牲正義的所有面向。因此，儘管真相及和解委員會不得不犧牲掉某些正義的報復性層面（如以赦免的方式來增加加害者的參與），它可被理解成一種特殊的制度，藉由查明事實真相來落實轉型正義的物質面向，且讓審判過程發揮倫理層次上的功用，公開回復受害者的自尊，同時譴責犯罪。此外，揭露出的蹂躪人權事實，也可提供我們學習法治—即分裂的民主社會中最迫切需要的最小共識—之重要性的實體教學教材。總而言之，Allen 的論點似乎為真相及和解委員會提供了極有價值的辯護。

### 參、邁向轉型正義理論

如同上節所見，Allen 經由探索價值多元論的意涵，為真相及和解委員會作出一個有力的自由多元主義式（liberal-pluralist）辯護，使該政治實踐成爲一個由自由民主原則所引導，在「正義」與「社會和諧」兩政治價值之間達成一種複合性妥協（complex compromise）。然而，筆者此時必須指出，此一政治哲學辯護完全仰賴 Crowder 對於價值多元論的闡述（也就是先前所提，專注於理性選擇的可能性，因而脫離柏林的悲劇性政治觀點之闡述），因此並未道盡價值多元論在真相及和解委員會與轉型正義等議題的所有意涵。若想矯正此一現象，我們必須認真看待柏林的悲劇性政治觀點，即對於「無法達成平衡的衝突價值之間，仍須做出一項選擇」的認知—當此事件發生在個人心中時，個人將必得犧牲其中一種價值，並爲之感

到懊悔。如同下面將論述的，此種政治觀點對於轉型正義中最迫切的幾個議題都有重要關聯，例如既往的「歷史不正義」該如何被理解、歷史該如何書寫（或改寫）以及該如何呈現在中小學課本裡教育下一代，甚至是加害者與受害者雙方該如何對待彼此等議題。

探究柏林的悲劇性政治觀點在轉型正義之意涵，一個好的出發點是，根據真相及和解委員會的報告，某些加害者的確親身經歷過上述的悲劇性價值衝突，即以 Elster 的用詞來說，「脅迫」下的行爲（action under 'duress'）－他們的告白顯示，其所犯之惡行，乃因遵守高階官員的命令，不過是爲了保住工作甚至是生命的不得已選擇（2004）。我們或許可以正當地批評這些加害者的懦弱，不過，這其實意味著，他們在惡法與道德良善之間選擇了前者。換句話說，若他們果真爲其選擇感到悲痛與懊悔，他們就並非毫無道德良知（amoral），甚至我們不應該直接將他們的行爲冠上「不道德」（immoral）這類的形容詞，因爲他們的行爲畢竟沒有違法（其實是守法），而且更重要的是，他們這樣的行爲可能是出自於身爲丈夫或父親的責任感（Williams 1972）。這也暗示著，此類的悲劇性衝突實際上該歸咎於逼迫他們做出選擇的國家或政府，所以這些加害者其實也是政治體制下的「受害者」。當然，批評者馬上會指出，對於所作所爲完全不感到道德內疚或懊悔的加害者也大有人在，甚至他們之中有半深信那些今日被稱爲「錯誤」的行爲，實際上是對國家民族有利的必要手段（Elster 2004）。然而，這頂多是再一次確認他們絕非是一般法律意義上的「罪犯」，甚至證明了他們只是政治宣傳下、缺乏反思的粗糙產物。無論如

何，這類的反駁將只會強化這類加害者本身亦是一種「受害者」說法，即國家意識型態的受害者，而他們該承受責難的程度也將因此降低。

相當有可能，被稱作「加害者」的那些人會傾向認為，在遵守上級命令與接受軍法審判之間，其實是個沒得選擇的情況。不過，同樣肯定的是，受害者將視加害者的決定為與撒旦站在同一陣線的行為，且只會當加害者的告解是一種為了脫罪的藉口。至於真相及和解委員會，他們的興趣似乎集中在對於找出加害者究竟是否、如何、且在哪種程度上違反了人權之上。必須承認，受害者對於加害者的告白有所懷疑，並非毫無根據，而且轉型正義事件中的不同「角色」有不同看待歷史的觀點這事實，我們也不可視而不見。對於認真看待行為者親身經驗的價值多元主義者來說，對於不同觀點的故事版本都予以適當的尊重，才是最妥當的做法，換句話說，進行瞭解既往事實時，沒有任何角色的聲音可以被忽視，沒有任何一方的故事該被消音或排除在外。如同之前所指出，對柏林而言，若未以同情理解的方式來瞭解過去的人們，在知識上與道德上都是一種不當的對待方式，同理類推，在尋求評價過去的正确方式時，我們必須認真地看待這些被控訴為加害者的悲劇性個人經驗，否則我們就同時犯了知識上與道德上錯誤。的確，如果真相及和解委員會所真正尋求的是過去發生的事實，這些委員就該扛起責任以同情的角度，公平看待加害者與受害者的親身經歷，亦即我們不該僅僅專注在加害者的行為之上，鉅細靡遺地檢視，也必須正視他們作出行為的動機與理由。

然而，正視加害者的悲劇性價值衝突，必然會修正傳統上

對於「歷史不正義」—即轉型正義所欲糾正或平反之人、事、物—相關想法的理解。根據轉型正義的文獻來判斷，加害者所犯的「過錯」一般被定義為「違反人權」，而且通常被當作是一種「集體罪行」。我們對於加害者的同情卻提醒了我們一件事實，那就是政權並非個人的放大版本，而是由許多獨立的個人所組成，之中的成員分別扮演著不同的角色，有時甚至與他們自身的意願相違背。單單因為這個理由，我們就不應把所有此類政權中的官方代表人員全都視為單一共犯結構，而接受柏林的方法論個人主義（methodological individualism）觀點的人，則會多一個理由來採取上述說法。除此之外，追隨柏林的價值多元主義者，必然不會忘記〈兩種自由的概念〉對於二十世紀政治暴行所分析：一元論的政治思維成就了多少威權政治體制，卻讓無數人的寶貴性命成為抽象思想祭壇上的犧牲品。當價值多元論者在考量轉型正義的議題時，將會惦記著，於今面臨著轉型正義的困境的新民主國家，正是那些威權政治體制的後繼者。這也意味著，造成某社會多數人民處於悲劇性衝突之痛苦與意識型態之控制的元兇，其實是極少數的政治菁英份子。順此邏輯往下推，我們甚至可以說，這些新民主政體的「歷史不正義」之根本因素，最終可追至政治一元論這種思維模式。若照上述柏林的自由主義之核心原則來講，這些新興民主國家的政治悲劇，乃源自於他們的前朝政府逾越了他們政治信仰的「相對正當性」（relative validity），亦即上述柏林用以區分文明與野蠻的判準，換句話說，他們的所作所為遠遠超過了其政治理想所持有的正當性—而此類的政治錯誤唯有放棄一元論思維，改而採取容許悲劇性價值衝突與犧牲的觀點，並且回

歸政治「現實感」，正視「他者」的存在時，方可避免（Berlin 1996）。<sup>5</sup>

在此必須強調的是，對柏林學派的價值多元主義者而言，將過去的不義歸咎於「政治一元論」，用意並非替那些將自己世界觀強加在他人身上的政治精英解套，讓他們可以脫罪於歷史過錯之外，而稱前朝政府官員為「受害者」，亦非旨在一筆勾銷他們的道德責任。正如柏林所一再強調，「理解並非等同接受」，而「原諒」也絕非是種必要——也就是說，正確的理解只是正當批判的第一步（Berlin 1969; 1991）。對任何掙扎於轉型正義困境之中的社會來說，歷史應該如何書寫與歷史教育應該如何進行，是相當迫切且爭議性的問題，上述的修正後「歷史不正義」觀點，對此二議題有重大意涵。透過正義感的引導（當然不排除某些情況下只是報復感作祟），一個剛從不民主體制走出的國家，很可能會重新撰寫或至少重新評價前朝政府所訂定的「標準」歷史。<sup>6</sup> 這當然是個棘手且需要小心處理的問題。無可避免地，這將會傷害某些過去體制下的政府官員或行政官僚，因為他們所接受的先前意識型態教育照理說應該是最成功，且對民主的態度與看法，很可能尚未經歷過類似「格式塔轉換」的改變。

上述最後一點，正好也可說明為何轉型正義議題為何會總令人情緒激昂：任何一個剛走向民主的社會中，必然有許多人

---

<sup>5</sup> 有關「現實意識」的闡述，見 Berlin 1996。

<sup>6</sup> 報復並非是一無可取的情緒，甚至有可能是忠誠的展現方式，為的是要完成先人的遺志。有關此論述，參見 Ignatieff 1997（188）。

仍秉持舊時不民主的心態來過日子，以及做價值判斷。此議題關乎每個前朝政府的行為者在道德上如何被評價，然後跟著這評價走入史書。截至目前為止，我們的討論指向事實的「真相」不應呈現一面倒的形式，亦即對價值多元主義者而言，歷史不該忽略失敗者的親身經歷，包含悲劇性的內心衝突，否則將淪為勝利者的單邊故事－諷刺的是，轉型正義這議題之中，那舊時的「加害者」於今是新興民主社會裡的「失敗者」，但這角色意味不代表我們可以順應「敗者為寇」的想法。原則上，這些悲劇性經驗可以延伸到其它的價值考量，像是「國家安全」，甚至是他們自認為「犧牲小我，完成大我」的真實感受。若柏林所言屬實，任何對過往事件的理解免不了要作道德判斷，轉型正義所涉及的歷史真相也是如此，也就是說，對於前朝政府的行為者所作之道德判斷，我們不可蓄意低估他們的貢獻，更不該竭盡所能來妖魔化他們。如同本文第二部份所論述過的，柏林的價值多元論乃基於對於人類歷史的同情解讀，且這種歷史進路途徑是從康德學派對於個人的尊重所延伸出來的。此一道德原則，可用以檢測自稱為多元主義者的真偽，並可作為追求轉型正義的「消極原則」：倘若柏林學派的價值多元論者的邏輯連貫，他將不能僅僅以今日自由民主國家的標準來評斷不民主的前朝政府，也不該以此來衡量其行政官員的道德責任，因為這些行為者可能毫無民主的概念與知識，而這麼做也只是以今論古－此舉與政治一元論者在上個世紀所犯下的罪行，本質上其實無異，都是將自己的價值強加在他人之上，而這正是價值多元論所反對的！

除了隱藏於柏林方法論中的消極原則之外，他的價值多元

論的構想中亦可推出一個「積極原則」，可以作為追究前朝政府可責性的判準：「信念的實踐必須止於相對正當性之上」(to realize the relative validity of one's convictions)。先前已經論述過，此一規範性原則不只為價值多元論者在追求其價值理想時設限，也定義了柏林眼中真正的自由主義者之心態。此時必須指出的是，對柏林而言，當代一元論者所犯的「道德」錯誤，在於他們違反了此一原則。當然，一元論者也錯誤地相信唯有他們的世界觀是正確的，而這種錯誤正是不去瞭解自身信仰之相對正當性的典型案例，但嚴格來說，這並非是種道德錯誤，而是種知識上的錯誤 (epistemic mistake)。當應用於轉型正義這議題時，此原則意味著：第一、倘若前朝政府的行為者在追求價值理想時，超越了其相對正當性所容許之範圍，那麼他們就是犯了道德上的錯誤；第二、任一行為者的錯誤都必須當作個案來檢視，因為唯有掌握個案的細節，才能界定其「相對正當性」之容許範圍。

毫無疑問，這種個案處理方式 (ad hoc approach) 與柏林的方法論原則一致，旨在避免不當地對待過去的人們，並且也可落實先前所闡述過，價值多元論對於政治這回事的一般看法。這種測量前朝行為者道德可責性的方式，不但改進了 Elster 的分類，也為如何界定行為者的「角色」扮演提供了明確的依據。舉例來說，若一個行為者完全地瞭解人權標準，且在沒有外部脅迫之下仍然違反人權，那麼該行為者的罪行確鑿。相反地，如果他違反人道只因選擇遵守惡法，而不敢挑戰惡法，那麼我們可以苛責他是道德上的懦弱，卻不能因以違反人權法為由來責難他。但如果他違反人權而完全不了解其行為的錯誤為

何，他則該因其無知而受批評——而若此無知是由於國家教育所致，那麼該國政府就應該擔負此種道德責任。或許，我們也該對於在「誤信」(false belief) 與「惡信」(bad faith) 之下的行為者做出區分。對價值多元論者來說，那些相信自己的世界觀是唯一正確，並認為強加於他人之上純粹是爲了他人好，可被稱之爲是在錯誤信念下的行爲，這是犯了知識上的錯誤，當然也可能帶來可怕的政治後果。而對於提倡連他們本身都不相信的特定意識型態之人，我們則可批判他們的假裝相信其實是惡意欺騙，並且把他人視爲一種手段而不是一種目的，因此在道德上與政治上都是錯誤的。然而，這種「相對正當性」的判准在使用上仍須加上一條但書：有些行爲者可能在思想或價值觀上曾經歷過格式塔轉換（例如從深信共產主義轉向自由主義），我們必須把這種轉變也納入考量中，再來對他過去的過錯做出判斷。無論如何，從威權轉向民主的社會，必然有許多內部成員經歷過價值翻轉，不管是對於法治的想法，或者對人權或人類尊嚴的看法，而今日我們認定爲「加害者」的人，可能親身經歷這種轉變，甚至因而在歷史中扮演過不同的角色，換句話說，他們的道德可責性有了相當程度的變化，個案處理方式必須得正視這一點。

可確定的是，任何有關行爲者可責性的正確判定，需要對於其行爲者當時所持的價值觀有足夠的掌握，包括其決策過程的動機與理由，而這必須仰賴對行爲者同情的理解。原則上，同情理解既往事件，通常得對行爲者的所處情境作出分析，甚至加上想像力來解讀。然而在轉型正義之中，許多加害者仍然在世，公開審訊倒是一種方便的管道，直接讓「歷史」清楚地

發聲。當然，這是柏林所提倡的「同情」概念在公領域的實際運用，但更重要的是，這種應用還體現了 Stuart Hampshire 所倡導的「傾聽反方聲音」（*audi alteram partem*）原則（1999）。基本上，這是任何程序正義概念中都得承認的原則，也是現代「法治」概念裡不可或缺的要素（Harlow 2002）。換句話說，落實柏林所提的同情理解之建議，也就等同為自由民主的核心概念背書，而這似乎也同時驗證了 Allen 認為價值多元論支持真相及和解委員會這種看法。然而，如同前面所述，柏林的「同情理解」旨在擴展以同理心對待他人者的心胸，同時確定自己價值信仰的「相對正當性」，進而藉此避免犯下一元論者的錯誤，把自己的觀念強加於他人之上。嚴格來說，與其將柏林理解成民主制度的支持者，但不如說他所提的同情原則之中，儼然含有一種「公民教育」的理念，旨在培養一種自由主義精神來面對異己的存在。這種公民教育的核心，就是要透過瞭解他者的存在，從彼此差異中互相學習，一方面更瞭解自己，另一方面在待人處事上更加包容。無論是法院上的公聽會或是真相及和解委員會裡的告白，都是傾聽加害者親身經歷的可行方式，但其它的做法並未被排除，因為重點在於尊重加害者的人格與觀點，願意給他們的平等的發聲機會，但這並不意味著價值多元論邏輯上必然支持「自由主義模式」的民主或是真相及和解委員會。<sup>7</sup>

事實上，價值多元論邏輯上支持自由主義式民主這種說法，是一種誤解，而且會模糊掉柏林政治思想在轉型正義這議

---

<sup>7</sup> 有關不同的民主模式之差異與優缺，參見 Held 2006。

題上的真正意涵。正如稍早所提及，轉型正義通常被當作是民主鞏固的手段，或走向成熟民主的必經之路。這種工具式觀點預先假定，民主的發展有個最後終點，而轉型正義的落實式促進新興民主社會走向這終點的方法。然而，這種「目的論進路」（teleological approach）正是價值多元論所反對的，因為如果價值多元論正確，那麼我們不該預設社會發展的最終階段，然後再藉此界定現今階段的意義以及需要，也不該認定新興民主社會必然得走往特定的方向。整體而言，這種方向感與民主隱含的「未來不確定性」恰好矛盾。的確，儘管民主社會有特定的「預設價值」且會在某種程度上型塑該社會的發展，但這些價值並不能「決定」（determine）其民主的發展路線。一方面，這些價值容許不同的組合方式；另一方面，任何民主社會必然會認同其它價值或政治理想。換句話說，這些社會所預設的民主價值必須得和其它價值競爭，而這也意味著這些預設價值本身並不足以構成特定的民主發展「模式」。事實上，柏林對於當代的多數決民主政治，心存的戒慎恐懼與古典自由主義者約翰·密爾（John Stuart Mill）相較，有過之而無不及，深怕民主將會危及少數者的生活方式。John Gray 主張，價值多元論邏輯上與現行的英美自由主義式民主抵觸，而真正能落實價值多元論精神的唯有他所謂的「競爭式自由主義」（agonistic liberalism）（1995）。鑒於新興民主社會中免不了仍有著價值觀上未經格式塔轉換的公民，依然生活在不民主的心態之中，採取競爭式民主模式似乎是較可行的作法。但這並不代表，同質性較高或分歧較小的社會，不能採行共和式（republican）或審議式（deliberative）民主作為發展路線。認知到政治價值有多

種可能的組合，亦或柏林所謂的「不穩定的平衡」，價值多元論者容許不同的社會在民主的框架底下——當然也受制於文化或宗教的影響——追求不同的價值組合，而且將最後的組合與排序留待給新興民主國家內的公民來決定。

上述最後一點也意味著，真相及和解委員會並非是價值多元論者必然會開給面臨轉型正義問題之社會的唯一處方。的確，如同柏林的悲劇性政治觀所示，奠基於自願主義之上的價值多元論強調行為者的意願，並且高度重視「選擇」，不論是個人或集體的，而這正代表著「和解」這個政治價值並不享有特權，若非出自於當事人的意願不該優先選擇。然而，價值多元論倒是賦予「政治原諒」概念一個特別的論據。既然加害者亦被視為國家意識型態的受害者，甚至極權主義統治者也能被理解為政治假象的受害者，我們有理由去原諒他們的過錯。再者，既然加害者仍可能是個好丈夫或負責任的父親，他們就非十惡不赦的壞人，更確切的說，他們只是曾在過去（而誰有沒有？）犯下某個錯誤的人。如同基督教信仰總區別「邪惡」(evil)與「行惡之人」(evildoer)來原諒後者，我們其實也可以譴責過去的政治暴行但原諒加害者，而價值多元論正提供了一個特別的論據讓我們可作如此選擇，也就是譴責一元論思維模式但原諒誤信一元論者——倘若後者承認他們的錯誤並且道歉的話。相對於基督教的和解概念立基於上帝完美的愛與人類不完美的本性，柏林的詮釋性 (interpretative) 政治理論提供了一個世俗的理據來與加害者和解，亦即在價值多元論的真理之中和解。然而，在此觀點之中，受害者並沒有原諒的「義務」，換句話說，要求他們在沒有得到加害者的道歉之前主動原諒，

嚴格說是種超義務（supererogatory）的道德要求。照著價值多元論的自願主義邏輯，若受害者並未選擇原諒，而加害者也未承認錯誤，那他們是自願選擇成為「拒絕和解」的人。就像沒有一個醫生可以宣稱其病人有保持身心健康的義務，頂多只能告訴他們怎麼做才得以健康，價值多元者不會強加和解的價值於受害者或加害者之上，只能將那些決定不原諒/不道歉的人如實看待，視他們為「不肯原諒/不肯道歉」的人—當事人可以自由選擇當哪一種人，然後接受之後的道德評價。

## 肆、結論

本文主張轉型正義的核心應該被理解為一個價值衝突的問題，而非如何提出一個新穎的「正義」概念來建構特定的「轉型正義」論述。處理這問題必得嘗試在預設的民主價值（例如「法治」與「尊重個人」）與其他價值（例如「真相」、「正義」與「政治穩定」）之間作出妥協，也就是取得暫時的平衡。柏林的價值多元論基本上是一個詮釋性政治理論，其根基在於對諸多思想家以及人類文化史的同情理解。這理論不但可提供我們重新理解歷史不義的理據，亦即將過往的政治悲劇視作一元論思維的後果，還可以提供積極與消極的原則來處理歷史遺緒，讓我們可以邏輯一致且概念連貫地對待前朝政府的官員與黨羽、重新書寫歷史、制定公民教育政策—更重要的是讓我們在追求轉型正義的過程中，得以避免犯下與先前那些加害者同樣的錯誤。必須承認，對於一個決定要賠償受害者或者懲罰加害者的社會而言，一個完備的轉型正義理論必須涵蓋世代間正義原則（intergenerational justice）與重新分配原則（redistributive justice）。不過，追隨柏林的價值多元論者在這些問題上必須保

持開放態度，且無論是真相委員會、和解或賠償，都應該視為可能的選項，將最後的決定留待給當事人。換句話說，對價值多元論而言唯一被排除在選項之外的是，賦予特定的價值特權，將它當成可壓倒其它一切價值的王牌，並且稱之為轉型「正義」的唯一訴求——然後犯下與前朝政權底下之加害者同樣的錯誤。

筆者必須再次指出，柏林對於現代民主發展，除了上述之心存戒慎恐懼之外，並無著墨，更未直接處理轉型正義，本文所提出的價值多元式轉型正義理論雛型，乃根據筆者個人對柏林的解讀。嘗試從過往思想家的思想元素之中，建構一套邏輯連貫的政治哲學，甚至用以回應當前時代的問題，是政治思想領域的「牛津學派」傳統，與著重於透過分析語言和龐雜史料，來重建思想家書寫時的真正原意之「劍橋學派」政治思想史治學傳統有所不同。<sup>8</sup> 筆者勾勒柏林的政治思想，試圖從價值多元論中推導出對於轉型正義的意涵，然這只是牛津學派政治理論治學傳統的一個嘗試，有其方法論上的侷限性。據此筆者也必須強調，政治哲學畢竟不是個案研究，前者關乎抽象原則，後者著重具體實踐，欲將一套邏輯連貫的規範性論述化為一套適用於台灣的政策，必得對於台灣的歷史脈絡與政治的特殊情境有足夠的掌握才行，然此非筆者現今能力所及，也非政治哲學層次的探討主旨。正如本文所指出，轉型正義涉及道德、政治、歷史、法律甚至是經濟等等層面，即令社會將某一規範性論述是為共識，仍得依賴諸多領域的學者共同對話與努力才得

---

<sup>8</sup> 關於政治思想領域的幾種不同的英國治學傳統，見 Kelly 1999 (37-62)。

以形成一套具體政策。本文以轉型正義為題討論，是一個以政治哲學進路 (approach) 來探討公共議題的政治方法論之嘗試，而文中所提供的價值多元式規範性架構，也只是筆者在為轉型正義找尋合理論述的嘗試，皆旨在拋磚引玉。

(收稿日期：2007 年 12 月 29 日，最後修改日期：2008 年 3 月 28 日，接受刊登日期：2008 年 4 月 2 日)

## 參考文獻

- 《聖經·馬太福音》(和合本), 第十八章 21 到 35 節。
- Allen, Jonathan. 2007. "A Liberal-Pluralist Case for Truth Commissions: Lessons from Isaiah Berlin." In *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, eds. George Crowder and Henry Hardy. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Amstutz, Mark R. 2005. *The Healing of Nations*. Oxford, England: Rowan & Littlefield.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 1991. *The Crooked Timber of Humanity*. London, England: Fontana Press.
- Berlin, Isaiah, and Bernard Williams. 1994. "Pluralism and Liberalism: A Reply." *Political Studies* 42: 306-9.
- Berlin, Isaiah. 1996. *The Sense of Reality*. London, England: Pimlico.
- Berlin, Isaiah. 2001. *The Power of Ideas*. London, England: Pimlico.
- Crowder, George. 2004. *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*. Cambridge, England: Polity Press.
- Deák, István, Jan T. Gross, and Tony Judt. 2000. *The Politics of Retribution in Europe: World War II and its Aftermath*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- De Brito, Alexandra Barhona, Carmen Gonzalez-Enriquez, and Paloma Aguilar. 2001. *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies*. Oxford, England: Oxford

- University Press.
- Digester, P. E. 2001. *Political Forgiveness*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Elster, Jon. 2004. *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Elster, Jon, ed. 2006. *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Gray, John. 1995. *Isaiah Berlin*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. Cambridge, England: Polity Press.
- Hampshire, Stuart. 1999. *Justice as Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harlow, Carol. 2002. "Voices of Difference in a Plural Community." *The American Journal of Comparative Law* 50 (2): 339-67.
- Held, David. 2006. *Models of Democracy*. Cambridge, England: Polity Press.
- Huntington, Samuel P. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Ignatieff, Michael. 1997. *The Warrior's Honor*. New York, NY: Metropolitan Books.
- Kelly, P. J. 1999. "Contextual and Non-Contextual Histories of Political Thought." In *The British Study of Politics in the*

- Twentieth Century*, eds. Jack Hayward, Brian Barry and Archie Brown. Oxford, England: Oxford University Press.
- Kritz, Neil J. 1995. *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace.
- Linz, Juan J., and Alfred Stepan. 1996. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. London, England: The Johns Hopkins University Press.
- Luban, David. 2006. "Review of Jon Elster, *Closing the Books*." *Ethics* 116 (2): 409-12.
- McAdams, A. James. 1997. *Transitional Justice and the Rule of Law in New Democracies*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Margalit, Avishai. 2004. *The Ethics of Memory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nietzsche, Frederick. 1969. *Thus Spoke Zarathustra*. London, England: Penguin.
- Philpott, Daniel. 2006. *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation, and the Dilemmas of Transitional Justice*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Raz, Joseph. 2003. *The Practice of Value*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Sacks, Jonathan. 2002. *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London, England: Continuum.
- Shklar, Judith N. 1990. *The Faces of Injustice*. New Haven, CT: Yale University Press.

Tutu, Desmond M. 1999. *No Future without Forgiveness*. New York, NY: Doubleday.

Williams, Bernard. 1972. *Morality and the Limits of Philosophy*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Williams, Bernard. 2005. *In the Beginning Was the Deed*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

# **Towards A Theory of Transitional Justice: A Value Pluralistic Approach**

Hao Yeh

Assistant Professor  
Dept. of Political Science  
National Chung Cheng University

## **Abstract**

Transitional justice pertains to the challenge of reckoning with legacies of widespread or systematic abuses of human rights committed by agents of predecessor regimes. It has become a troubling political issue after a spectacular series of regime transitions in the late twentieth century, and the phrase ‘transitional justice’ today generally refers to a range of measures that new democracies implement to address the issue. There is a vast literature on the subject of transitional justice. However, the majority of research adopts the empirical approach and deliberately eschews the normative issues, and therefore questions concerning the nature of the wrongs that measures of transitional justice are meant to rectify as well as which measures we should adopt in order to adequately address this issue are not answered satisfactorily. In response to this absence of a coherent theory that can address both the past injustice and today’s needs to justify the pursuit of transitional justice, this article attempts to outline a normative theory of this kind by way of an interpretation of Isaiah Berlin’s value pluralism at the core of which is a tragic vision of politics. This theory understands the historical wrongs as a case of tragic value conflict and argues that if the same mistakes were to be avoided in today’s pursuit of transitional justice, we should take seriously the tragic experiences of both the alleged perpetrators and the victims. This value pluralistic theory of transitional justice is of significance to issues like civic education, the implementation of the rule

of law and the re-writing of history in the newly-democratized societies. Furthermore, through this attempt this article also hopes to demonstrate that political philosophy is of valuable use to public affairs.

**Keywords: transitional justice, retributive justice, restorative justice, value pluralism, value conflict, tragic vision of politics**