

# 要「超克過去」，不是「轉型正義」 ——對三篇評論的回應

汪宏倫

中央研究院社會學研究所研究員

拙作〈我們能和解共生嗎？——反思台灣的轉型正義與集體記憶〉（汪宏倫 2024b），發表之後幾度引發眾議，可謂毀譽參半。感謝《台灣社會學》以論壇形式，邀集三位學者評論拙作，並給予筆者回應機會，讓筆者釐清拙作可能遭受的誤解與批評。

三篇評論對拙作提出了不同層次的批評，雖然有一小部分彼此重複，但內容與性質也有顯著的差異。因此，以下行文將採取分篇、分段引述的方式，一一回應，這使得行文難免斷裂，前後論點也可能重複，請讀者諒察。三篇評論，分別依作者姓氏，以「陳文」、「林文」與「葉文」簡稱。

## 一、對陳文的回應

### （一）

陳文的標題，直接點出了筆者的核心關懷之一：當我們在談論轉型正義時，我們在談論什麼？這其實是一個非常簡單的集合問題。如果以拙作當中圖一的同心圓來說明，轉型正義（Transitional Justice）可能指涉的內容包含了司法追訴（Justice）、賠償（Reparation）、道歉（Apology）、溝通的歷史（Communicative History）及國族敘事（National Narrative）。準此，我們至少可以得到下面幾種不同的集合：

$$TJ_1 = \{J\}$$

$$TJ_2 = \{J, R\}$$

$$TJ_3 = \{J, R, A, C\}$$

$$TJ_4 = \{J, R, A, C, N\}$$

對於 John Torpey (2006)、Timothy Garton Ash (1998) 等學者來說，轉型正義應該僅被限縮在  $TJ_1$ ；Jon Elster (2004) 所談的轉型正義比較接近  $TJ_2$ ，但對於 Ruti Teitel (2000) 等許多轉型正義的提倡者來說，轉型正義同時包含了 JRAC，所以是  $TJ_3$ ——而且 Teitel (2000: 115) 強調，轉型正義不包含 N。然而，台灣的轉型正義卻包含了 N，把國族後設敘事 (N) 都置換了，所以是  $TJ_4$ 。

在上述狀況下，每一個人提到轉型正義，心中所想到的都不一樣。尤其，由於 TJ 包含了各種不同的情境，從戰犯審判 (War Trial, WT)、民主轉型 (Democratic Transition, DT)、後共產主義政權 (Post-Communist Regimes, PC)、分裂社會 (Divided Society, DS)、後衝突解決 (Post-Conflict Resolution, PR) 到內戰後的和平構築 (Peace-Building, PB) 等，每一種情境需要處理的問題、手段與目的都不一樣，因此上述  $TJ_1$  到  $TJ_3$  (暫不考慮台灣特有的  $TJ_4$ )，還可以區分成  $TJ_{1-WT}$ 、 $TJ_{1-DT}$ 、 $TJ_{1-PC}$ 、 $TJ_{1-DS}$ 、 $TJ_{1-PR}$ 、 $TJ_{1-PB}$ …… $TJ_{3-PB}$  等 18 種類型，每一種類型所需要處理的 JRAC 內容也不盡相同。在此情況下，假設某作者 A 評論轉型正義，心中所想的是  $TJ_{1-PC}$ ，作者 B 跳出來回應說，不，轉型正義不是你所說的那個樣子，而 B 所想的是  $TJ_{3-PB}$ ，那麼這樣的對話是沒有交集的。如果大家對轉型正義的界定與想像都大不相同，繼續討論下去等於是雞同鴨講，對話還能持續下去嗎？這個批評不只筆者有，國外不少學者也有類似看法。<sup>1</sup>

因此，筆者批評轉型正義，不是一竿子打翻一船人，而是基於幾個主要理由：第一，指涉對象與範疇的問題。轉型正義不是一個好的概念，我們永遠無法確定自己所談的轉型正義和別人所說的是不是

1 例如 Lundy and McGovern (2008)、Nagy (2014)、Sharp (2018) 等，都曾批評轉型正義存在「一體適用」(one-size-fits-all) 的問題。

同一回事。事實上，我們可以把牽涉到 J、R、A、C 等不同類型的案件與任務，一件一件分開處理，根本不需要 TJ 這個大集合。<sup>2</sup> 筆者過去已經指出，世界上用「轉型正義」當成政策法案及政府機構名稱的案例並不多（汪宏倫 2022），許多台灣引為仿效的案例如南非、南韓、東歐各國等，幾乎都不曾以「轉型正義」來命名。南韓與台灣例子最接近，他們所成立的機構「為了真相與和解的過去事整理委員會」，乃是將不同時期、不同性質的案子一個個分階段處理，而不是一攬子把某個時期定義成「威權統治時期」，把這個時期內的所有事情都打包成「轉型正義」、企圖「一步到位」來處理。這牽涉到第二個理由，也就是具體內容的問題。筆者批評台灣的轉型正義，是因為 JRAC 中的其中一部分是不適宜做的，而且 N 不應該被納入轉型正義的範圍。許多人誤以為筆者主張所有的事情都不應該做，但這並非筆者本意。筆者所主張的是，我們必須審慎區分：哪些「過去事」可以優先處理？哪些暫時先不必處理，或是還沒有到可以處理的階段？有些共識較高、或是具有指標意義的，例如對冤假錯案的補（賠）償、林宅血案、陳文成命案等，可以先做；有些共識較低、內外部的客觀條件並不成熟的（例如「移除威權象徵」），<sup>3</sup> 或是做法有待商榷的（例如以「加害 vs. 被害」的二元框架來詮釋過去的歷史等），則可以改變時程或做法。

第三，名稱與規範性預設的問題。拙作引述 Ash（1998）對轉型正義的批評，指出這是一個過於狹隘的概念。如果我們真的需要一個統稱來概括上述的 JRAC 等一連串相關但不相同的事情，筆者認為不妨採用 Ash 的建議，就用「超克過去」（Overcoming the Past，對應的德文是 *Vergangenheitsbewältigung*）這個詞。也許有人會說，把

---

2 事實上，林文與葉文對拙作的批評，恰好都為這個論點提供非常具體的例證。參見下文。

3 筆者絕不是肯認蔣介石的地位、或認為他不是威權象徵，而是因為缺乏充分的主客觀條件處理此事，拙作對此已有論述，另可參見汪宏倫（2022）、Wang（2024）。有些人因為筆者批評轉型正義，就認為筆者是在美化蔣介石、或是為威權體制說話，這是很大的誤解。

「轉型正義」換成「超克過去」，只是換一個名詞罷了，意義不大。其實不然。

在此，我們需要進一步釐清一般使用「轉型正義」一詞時所涉及的兩義性。一方面，它的描述性意涵，指的是「處理過去的事情」，沒有規範性的預設。另一方面，轉型正義有規範性意涵，預設了價值判斷，意味著過去是不義的，現在的處理才是正義。因此轉型正義代表著規範性的計畫（normative project），預設了「轉型期（或轉型後）的正義」。相較之下，「超克過去」是一個描述性的詞彙，只是一個鬆散的統稱，既不預設價值判斷，也不隱含一套計畫。<sup>4</sup> 轉型正義背後隱含的規範性計畫，給人一種道德優越感，但其實踐未必真正達成原所宣稱的正義，有時反而造成新的不正義，這也是筆者反對轉型正義的另一個理由，因為名實不符。事實上，正如 Michael Mann（2005: 528）所指出：“Justice should be blind to politics”，但轉型正義幾乎從頭到尾都是政治，實在無需冠上「正義」之名。再者，轉型正義中的「轉型」，被應用在各種不同的轉型，不僅民主轉型，還包括了非民主轉型、甚至無轉型的情境（汪宏倫 2024b: 105）。若是如此，為什麼我們非得執著在一個名實不符的「轉型正義」名稱上？相較之下，「超克過去」顯得更加適切。

## （二）

陳文引用聯合國的說法，認為「『促進真相』、『正義』、『賠償』與『保證不再發生』，是轉型正義的四大元素」，問題就在於：誰的真相？誰的正義？誰可以獲得賠償？如何保證不再發生？許多批評者對上面這「四大元素」都有所質疑，其中不乏轉型正義的實務工作者，因為他們發現，這四大元素在每一個不同脈絡案例中各有其間

---

4 有些人可能會主張，「超克過去」也隱含著價值判斷，意味著過去是「不好的」，所以才需要「超克」。要這麼說當然也可以，畢竟人類原本就不斷嘗試超克自己的弱點或過去的缺失，這裡面必然隱含著評價，但這種評價與「轉型正義」必須對特定的人物與事件做出「正義」與「不正義」的評價，意義完全不同。

題，有時不但無法達成目標，甚至造成反效果。此點將於下文詳論。

### (三)

陳文指出：「儘管汪文花了相當篇幅爬梳轉型正義的概念變遷，但並未明白指出蔡政府的轉型正義措施……與作者所提的綠色典範之間有何關聯？更無法得知促轉會的論述與作為，究竟導致哪些無法彌補的裂痕，造成哪些壓迫，侵蝕共同體的道德基礎？」（頁 150）拙作主要的論證分成兩部分，第一個部分是檢討轉型正義概念本身的問題，第二個部分是指出轉型正義的模式其實不適用於台灣，甚至可能帶來負面影響。具體評論蔡政府的轉型正義措施、評價促轉會作為，本來就不是拙作所設定的目標。單單是把一個界定不清、概念不明確的「轉型正義」當成是政策法案名稱、並成立機構來執行，本身就值得檢討。

再者，台灣的轉型正義打算用「一步到位」的方式，全面清算過去的歷史，但這個目標不適宜、手段也不恰當。何以我們的轉型正義只敢清算 1945-1992 年間的這段歷史？<sup>5</sup> 這種「一攬子」、「一刀切」的方式，只可能帶來更多的不正義。比較值得參考的模式，是南韓的「為了真相與和解的過去事整理委員會」（試想這個名稱的涵義和「促進轉型正義委員會」有多大不同！），把過去的案子一個一個分開來處理；一時處理不了的，可以暫時擱置，未來有機會再處理。

轉型正義一開始主要是由支持綠色典範（或立場偏綠）的學者與政治工作者所倡議的理念，民進黨 2016 年第二度重返執政之後，也將之化為具體的政策，筆者不知道為何這無法說明轉型正義與綠色典範的關係？關於侵蝕共同體的道德基礎，拙作的第七節（頁 137-147）已經詳細論證，此處不再重複。至於「裂痕」與「壓迫」，拙作〈後記〉也舉了幾個例子來加以說明。如果這些例子還不夠，也許

5 拙作所討論的主要是《促轉條例》與「促轉會」所處理的轉型正義，而關於原住民的「轉型正義」，民進黨另有專責機構處理，所涉及的是另一組問題，拙作與本文暫不處理。

近年來政治兩極對立激化、仇恨動員與仇恨言論的增加，可以當作參考指標。筆者在第二節回應林文時，還會進一步申論。

(四)

陳文對拙作的理解大致無誤，但下面這段描述不甚精確，且有誤導之虞，筆者有必要澄清：

汪文認為，台灣轉型正義的主要目的，在於重建國族後設敘事，……當前的民進黨政府所推動的轉型正義，是以綠色典範取代藍色典範，將損及台灣這個政治共同體的道德基礎……。

在筆者看來，「重建國族後設敘事」並非轉型正義的「目的」（就算是目的也是潛藏的，不是名義的），而比較像是「預設」或「前提」；再者，與其說「重建」，不如說「置換」。自從陳水扁以來，綠色典範從來沒有成功地重建國族敘事，即使蔡英文及賴清德也都沒有。原因很簡單：因為現實條件不允許。直到今天，我們還在慶祝十月十日的「雙十國慶」，而中華民國的國祚多長，蔡英文和賴清德的說法也有所不同。但是，透過推動轉型正義（以及其他的政治工程），綠色典範卻讓人誤以為「重建國族（敘事）」已經成功了（蔡英文時期的確如此，因為「中華民國台灣」只從 1949 年起算，前面的歷史都不算數，這也是為什麼拙作以「中華民國的建國時間」作為引子開始談起），但這其實並不符合歷史與政治現實。換言之，轉型正義是建立在不符現實的想像之上，也正因如此，才會損及共同體的道德基礎。

(五)

陳文同頁第二段指出「……由於文中對於何謂『轉化式的對話』語意不清……也無法得知，應該如何邁向和解的道路？」「轉化式對

話」是筆者在「代結語」中提出來的一個替代構想，由於拙作篇幅已經過長，自然無法清楚交代。筆者在後續研究已有進一步的申論（汪宏倫 2024c），惟必須說明的是：「轉化式對話」只是「超克過去」的一部分手段，但絕非全部。至於陳文中提到的各種問題，必須一個一個按照現實脈絡處理，而不是「全有」或「全無」。<sup>6</sup>

## （六）

倘若要以集體記憶的「共識」作為推動轉型正義的前提，既忽略「轉型」與「正義」的相互構成，也忽略作者在文中一再提出 Ruti Teitel 的建構主義式的提醒。

筆者並未主張「以集體記憶的共識作為前提」來推動轉型正義，因為：第一，在目前狀況下，集體記憶是不可能共有共識的。筆者所倡議的是一個超越藍綠典範的共同體論述，<sup>7</sup>不是集體記憶的共識。第二，筆者認為我們最好不要再談「轉型正義」了，而應該用別的概念與實作來取代。拙作特別引用 Teitel 的建構主義觀點，正是要指出：國內的轉型正義提倡者，從民間學者到促轉會，才是忽略「轉型與正義相互構成」這件事的（汪宏倫 2024b: 106）。也正是因為大家對轉型正義的理解與想像完全不同（至少與 Teitel 不同），筆者才會主張，從根本揚棄這個概念，用別的概念來取代。因此，「轉型」與「正義」是否相互構成，實在不是筆者的終極關心所在。<sup>8</sup>

## （七）

陳文批評拙作的討論是「去脈絡化」的，筆者恕難同意。拙作

6 參見本節（一）。

7 參見汪宏倫（2016）。

8 這裡還牽涉到另一個更根本的問題，即「何謂正義」。參見汪宏倫（2024c: 344-346）。

花了許多篇幅仔細爬梳轉型正義在國外及台灣出現的背景與流變，哪裡是「去脈絡化」？恰恰相反，在筆者看來，轉型正義才是去脈絡化的，而這正是拙作的批評重點，可以分為兩個部分來說明。首先，在概念與實作上，轉型正義把二戰之後對德國與日本的戰犯審判和戰後處理、拉丁美洲與東亞的獨裁政權之民主化、共產政權體制的崩解、南非種族隔離政策的結束、前南斯拉夫與非洲的內戰與種族屠殺、乃至 18 世紀歐洲殖民者在美洲與澳洲對原住民的殺戮迫害，統統當成「轉型正義」的案例，視之為「大規模的人權侵害」。任何對人類歷史稍有理解的人都可以看出，這些案例各有其特殊的歷史與政治社會脈絡，不加區隔地把它們都視為「人權侵害事件」，全部套用「轉型正義」的思考模式來討論，這才是真正的「去脈絡化」。尤有甚者，即使希臘時期的雅典、法國大革命之後的君主復辟，也都被當成轉型正義的案例（Elster 2004），也難怪有學者要批評，轉型正義存在時代錯置的問題（Arthur 2009）。人類歷史原本就充滿了各種暴力鬥爭，人權是極為晚近才出現的概念，現在被當成「普世價值」的唯一道德尺度，拿來丈量人類過去的歷史，這才是拙作所說的「以今非古」，是去脈絡化的。<sup>9</sup> 此點在對葉文的回應中會進一步討論。

其次，轉型正義只看小脈絡，不看大脈絡。所謂「人權侵害」有多種樣態，成因與後果也完全不同，轉型正義卻不加區別地把所有的行動者簡單區分成「加害者」與「受害者」，到底是誰在去脈絡化？答案應該很清楚了。用「加害 vs. 被害」的二元對立框架來處理過去的歷史，本來就是過分粗略（甚至「粗暴」）的做法。已有太多的案例顯示，加害與被害的界定十分複雜，許多受害者其實也是加害者。種族隔離期間，南非的 ANC 成員很多也是加害者；日本戰後瀰漫著

9 也許有人認為，筆者似乎在合理化過去的血腥暴力，是一種「成王敗寇的歷史邏輯」（葉虹靈語），其實不然。筆者所要強調的是，所有的歷史事件都有其脈絡與複雜性，轉型正義用「加害 vs. 被害」的二元框架道德判斷與倫理思考都太簡化了。推到極端來說，某些更加激進的學者甚至認為，法律本身也是一種暴力（參見 Butler 2020），轉型正義想要依據法律來恢復「正義」，背後也隱含著某種暴力。換句話說，在某個意義下，「暴力」幾乎無所不在，我們必須去謹慎思考和處理自身與暴力的關係，而不是處處指責他人「暴力」，標舉一個不切實際的「沒有暴力」的社會。

「受害者意識」，卻很少意識到自己同時也是加害者；台灣人的父祖輩很多是日本帝國主義與殖民體制的協力者，某種意義下也是「加害者」。<sup>10</sup> 轉型正義後來出現「整全式」（holistic）的提法，正好自曝其短，證明了一開始「轉型正義」是多麼局部片面，考慮的因素不夠全面，才有「整全式」的說法（Boraine 2006）。但即使「整全式」的取徑，仔細檢視之後還是不夠整全，因此又有人提出「轉化式正義」（transformative justice）來取代轉型正義（Gready and Robins 2019）。Dustin Sharp（2018: ix）更一針見血指出，轉型正義背後其實是新自由主義的意識形態與集中於少數領域的菁英在主導，因此對於暴力與正義的理解極為狹隘，視野也受到侷限。

再者，就台灣的轉型正義來說，其實也是「去脈絡化」的。台灣目前的轉型正義只處理 1945 年 8 月 15 日到 1992 年 11 月 6 日的「威權統治時期」，這可說是一種「鋸箭式療法」（汪宏倫 2024c），也完全印證了 Torpey 的批評：歷史彷彿是從昨天的前一天才開始，因此昨天之前的歷史，轉型正義是看不到也不處理的。問題就在於，在「昨天之前」，台灣作為日本帝國一部分，與中華民國乃不同國家、而且處於交戰敵對狀態，雙方有著相互對立的「戰爭之框」，這也是為什麼筆者要從綠色典範與藍色典範的「Y 型軸線歷史敘事」談起。<sup>11</sup> 二二八與二戰遺緒有關，白色恐怖與國共內戰遺緒及冷戰體制有關，這其實是幫轉型正義補足歷史脈絡，而不是去脈絡化。

最後，把統獨左右的政治犯不加區分地都當成遭受國民黨威權體制迫害的「受難者」，一視同仁地平反與補償，同樣也是去脈絡化的。這個問題，已經有不少藍色典範的支持者批評，筆者就不必贅述了。<sup>12</sup>

事實上，對轉型正義提出批評與質疑的，除了知名的歷史社會學

10 一部環繞台籍戰犯展開的紀錄片《由島至島》，嘗試從多視角的觀點呈現「超克過去」的複雜性與困難度，值得深思。

11 關於「戰爭之框」與「Y 型軸線的歷史敘事」，可分別參見汪宏倫（2014, 2024a）。

12 如黃年（2017）。

者（例如 Michael Mann, Jeffrey Olick, John Torpey）之外，也包含了不少轉型正義的參與者與研究者，筆者絕非特例，質疑轉型正義也和國籍或統獨藍綠的立場無關。台灣的政治人物與知識分子多喜將「進步價值」掛在嘴邊，「轉型正義」也是在這個背景下被引進到國內，但何以國外對轉型正義的質疑與批判越來越多，國內的學界與公共論述卻大多避而不談，或是充耳不聞？<sup>13</sup>

#### （八）

陳文特別提到受難者心中的不正義感，這也是筆者經常受到誤解的地方。再一次強調，拙作無意忽視受難者的不正義感，筆者也不是對無辜的受害者沒有同理心，認為不應該賠（補）償他們，平反他們的冤屈。筆者雖然批評轉型正義，但絕對沒有說「不要傾聽受難者的聲音」，更不是說什麼事都不要做。筆者在多次公開演講中都持續強調，對於冤假錯案的賠償，以及像陳案、林案這種高度指標性的案件，都必須追查真相並究責。

另一方面，我們固然要有悲天憫人之心，同理受難者的不義感，但也不能因此失去對歷史事實的冷靜態度。許多非受難者「過多的正義感」與「自以為義」，是轉型正義的另一個問題。如果我們對歷史的複雜、曲折、弔詭與反諷多一點理解，就不會輕易地把「正義」掛在嘴邊。這裡牽涉到另一個根本的問題：誰是「受難者」？筆者對轉型正義有所保留的另一個理由，是因為它弱化了人們的能動性與主體性，把每個人都當成無辜的「受難者」。在這點上，曾經坐過牢的楊碧川，比筆者更有資格說話。在一段公視的訪談中，楊碧川表示他不喜歡說自己是「政治受難者」，寧可自稱「戰犯」，因為他「鎖定的目標就是要與蔣介石父子決戰，戰輸就關在集中營裡」，「他們怎麼修理我，我認為都很正常的」。他公開宣示與國民黨作戰，也不會去

---

13 相關的文獻其實不少，例如 David (2020)、Gensburger and Lefranc (2020)、Jamar (2019)、Turner (2017) 等。

領補償金，因為領補償金對他來說是一種侮辱。由於國民黨還在，他認為戰爭尚未結束，還在繼續進行中。<sup>14</sup>

楊碧川的觀點也許無法代表所有的「政治受難者」，但卻清楚點出一個問題：把所有的人都當成「受難者」，是把這些歷史上勇於抵抗威權、追求理想的仁人志士「矮小化」，也把抗爭乃至戰爭的複雜情境單純化、扁平化了。這是轉型正義另一個倫理上的問題，筆者在下面對林文的回應中會進一步討論。

### （九）

陳俊宏教授過去曾擔任國家人權博物館館長，對於人權工作投注大量心力，筆者十分感佩。雖然存在歧見，但陳文所提到的「打開論述與對話空間」，「有故事溫度的途徑」，筆者非常同意，過去也曾做過初步嘗試。<sup>15</sup> 因此，筆者在這方面與陳文並沒有太大分歧，而且頗有共識。

## 二、對林文的回應

### （一）

林文用「真相」與「和解」作為論述主軸，認為拙作關切的是兩者之間存在著「正關係」或「負關係」，而林文關切的則是「真相為何非要與和解綁在一起」。林文這樣的解讀不能說完全錯誤，但其實筆者真正在意的不是真相與和解的關係，而是類似 Hannah Arendt 所稱的「過去」與「未來」之間的關係：我們希望什麼樣的未來，影響到我們如何處理過去；反之，我們如何處理過去，則會影響到我們有

14 參見〈《毋但是思念》EP11 楊碧川〉，公視台語台，<https://youtu.be/ELw0evMCO4U?si=qgeNq87XcTmwQhPx&t=2286>。另一件相關的事例，則是前立委黃國書曾經擔任線民監控楊碧川。對於像楊碧川這樣的「戰士」而言，內賊比外敵更為可恨，因為其中牽涉到信任與背叛。這是戰爭或政治鬥爭中常見的狀況，也是「超克過去」需要面對的複雜問題，遠非用「轉型正義」的「加害 vs. 被害」模式可以簡單處理的。

15 筆者所做的是與林國明、葉欣怡等人合作，透過公民會議的方式來進行拙作所稱的「轉化式對話」。參見汪宏倫（2024c）。

什麼樣的未來。<sup>16</sup> 把真相與和解綁在一起的，其實不是筆者，而是很多「轉型正義」的倡議者——儘管有一部分倡議者認為轉型正義不見得需要和解。這使得我們再度面臨一個問題：轉型正義到底是什麼？和解是否包含在轉型正義中？林文提到「我也時常感覺『轉型正義』意義模糊，導致溝通困擾……我將『轉型正義』視為試圖統稱各種實踐的概念，有鬆散、存在多種競逐版本的特質……對我的實踐來說，其他更精準／狹隘的概念通常更有影響力。這十多年來，我在溝通中幾乎不會主動使用『轉型正義』一詞，這讓我反而更容易進入鄉鎮或社區對話。」（頁 166）

這段文字，豈不正是為拙作提供了非常好的例證嗎？要「超克過去」，有很多工作需要做，林文中所提到的真相調查、創傷療癒、司法除罪、歸還遺書等，都比較「精準」，不容易引起誤解。林文的註腳 4 甚至提供了非常具體的例證，說明儘管他在講座中分享的內容完全一樣，但是否使用「轉型正義」一詞，聽眾的感受與反應就完全不同。如果轉型正義容易引發誤解，造成溝通的障礙，為什麼我們非要這個詞不可？

## （二）

林文說「我不同意概念模糊，就可斷言實踐會隨之模糊」，這也是對拙作的誤解。拙作的主張是揚棄這個概念，而不是批評實踐模糊。「超克過去」有太多複雜的議題與細節，需要一件一件分開，小心細緻地處理；「轉型正義」用「1945-1992」或「加害 vs. 被害」這種「一刀切」的方式，才是筆者反對的。

林文在第 167 頁用了一段很長的文字，提到「唯名論陷阱」、  
「均質一體」與「時序」等問題，由於原文段落甚長，下面僅摘錄其

16 Arendt (1977) 的《過去與現在之間》，處理的是一個更加宏觀的問題：在過去的傳統及權威已經崩壞的現代，人們面對未來該如何行動？筆者所談的「過去」與「未來」，則是一個同樣也是現代人才會面對、但歷史脈絡更為具體的問題：即「過去」與「未來」，如何相互建構？前述公民會議的主題訂為「共創未來的記憶」，強調的即是這一點。參見汪宏倫 (2024c)。

中一部分文字：

……相對而言，我的理解較接近「多版本競逐」。……「概念」與「實踐」的關係有待釐清，絕非「概念→政策／制度」的單向關係。

有關實踐與概念之間的關聯，林文的描述與拙作所要論證的剛好相反。筆者想要指出的正是：所謂「轉型正義」是先有各種不同的實踐（戰犯審判、第三波民主化、南非種族隔離政策廢止），之後才出現這個概念。台灣卻是在 2000 年之後把分析的範疇拿來當作實踐的範疇，這才是問題所在。林文指出，台灣的轉型正義實踐從 1990 年代就已經開始，但當時「轉型正義」這個詞彙根本不存在，這其實正好印證了筆者的主張：我們根本不需要轉型正義這樣的概念與口號，就可以從事這些工作了，不是嗎？

問題就在於，當時台灣社會（甚至包括國外）根本沒有「轉型正義」這個概念，當事人也沒有自己正在從事「轉型正義」的自覺，事後卻把這些事例都當成「轉型正義」的一部分，然後再大張旗鼓地說要推行「轉型正義」，適當嗎？筆者再舉一個國外的例子：日本的東京審判與戰後處理，經常和德國的紐倫堡大審並列，被當成「轉型正義」的「第一階段」案例（Sharp 2018: 44-46）。然而，對於東京審判及日後衍生的「歷史認識問題」，過去數十年來在日本國內外不知歷經多少回合的爭辯論戰，卻從來不見「轉型正義」（日文譯為「移行期正義」）的概念進入討論。<sup>17</sup> 如果我們對一般的日本人說：「日本戰後民主體制的建立，是因為『轉型正義』做得很好」，或是說：「日本 1990 年代出現『新民族主義』，就是因為『轉型正義』做得不夠徹底」，日本人大概會覺得莫名其妙，不知所云。我們明明不需要「轉型正義」這個名詞，就可以把問題談清楚，為什麼非得需要這

---

17 參見汪宏倫（2010）。

個名詞不可？<sup>18</sup>

這裡還牽涉到另一個拙作所提到的「共業」問題：所謂的「轉型正義」工作，其實在李登輝主政的國民黨統治時期就已經開始了。換句話說，真要認真算起來，國民黨政權也做了一部分「轉型正義」的工作，只是當時沒有這個口號而已。下面也將提到，馬英九主政時期也做了一些與促進人權相關的工作，只是不用「轉型正義」的口號。這再度說明了兩件事：第一，不需要「轉型正義」這四個字，也可以做實質上相同的事情。第二，所謂的「轉型正義」，是綠色典範才使用的概念，而其背後有一個宏大的預設，就是要置換國族敘事。拙作也已經指出，綠色典範把「正義」攬在自己身上，卻無視先前乃至現在的「共業」，本身就是不正義。

再以王曉波為例，林文指出，王曉波雖然為文抨擊「民進黨版本的轉型正義」，但他自己也曾積極參與補償等活動。既然不同黨派立場的人可以在某些制度場域裡面尋求共識，<sup>19</sup> 我們為何需要一頂缺乏共識的「轉型正義」帽子，來讓王曉波等左派或統派的人攻擊？事實上，他們很清楚地知道，轉型正義背後隱含著一個更大的綠色典範議程，而這個議程是他們所無法接受的。<sup>20</sup>

生活在台灣的人，大多對名稱問題很有感。很多人希望這個共同體被稱作「台灣」，不是「中華台北」，也不是「中華民國」。護照上的 Republic of China，早年不知讓多少人經歷「被誤認為中國公民」的困擾。名不正則言不順，言不順則事不成，這不是什麼「唯名

18 這個論點同樣適用於德國。「轉型正義」對德國大眾來說是個陌生的概念，「超克過去」才是人們比較熟悉的詞彙。

19 關於此點，將在下一小節討論。

20 感謝林文指出拙作認為「王曉波並未積極尋求補償」的錯誤，拙作未來如果還有機會刊行，將會改正。不過，這個論證細節的錯誤，並不影響整體論證的有效性。此外，林文認為丘延亮並未如拙作所說對轉型正義「嗤之以鼻」，其實是有點「移花接木」，對筆者並不公允。拙作的原句是這麼寫的：「就算同樣遭到國民黨威權體制的迫害，左派與統派對轉型正義的追求與反應，就與獨派大不相同，有些甚至嗤之以鼻。」在這句之後，筆者才提到丘延亮的案例。換句話說，「嗤之以鼻」並不是直接拿來形容丘延亮（儘管他在某些情境下也有「嗤之以鼻」的時刻，例如下面將會提到他對景美人權園區事件的反應）。左統對轉型正義嗤之以鼻的案例其實不難找到，例如陳明忠即是具有代表性的案例（李娜、呂正惠 2014: 297-302）。

論陷阱」，而是我們必須清楚知道自己所用的詞彙，指涉的到底是什麼。轉型正義當然不是「均質一體」，這也是筆者反對轉型正義的原因之一。轉型正義不是個好概念、也不是個好名稱，筆者已經重複說很多次了。要說，就用「超克過去」吧！<sup>21</sup>

### (三)

林文提到拙作對集體記憶與典範之間的關係「論證似嫌不足」，導致論述有所矛盾，<sup>22</sup> 同時也提到筆者過去常用的幾個分析概念——包括「制度」與「框架」等，認為不如回歸這幾個概念，而不要談「典範」。筆者認為，這倒是一個很好的機會，讓筆者把這幾個概念的關聯性說清楚。

事實上，率先用「典範移轉」來討論「轉型正義」的，不是別人，正是自稱創造「轉型正義」概念的 Teitel (2000) 本人。不過，筆者既然主張不要再談轉型正義，此處也不再引用 Teitel 來作為論證根據，而直接引用孔恩 (Thomas Kuhn)。科學革命與政治革命有許多異曲同工之妙，也牽涉到典範的轉移。孔恩曾經用政治革命來類比科學革命，說明兩者的相似之處 (Kuhn 1970: 92-95)，或許我們可以顛倒過來，用孔恩的科學革命來思考政治革命與典範變遷。

用孔恩的話來說，典範是一個科學社群所共享的世界觀，是一種團體信念的集合體，包含共享的範例、默會的知識與直覺等 (Kuhn 1970: 176-191)。從這個角度看，集體記憶的典範也可以視為是某個社群 (國族) 所共享的世界觀——在此意義下，典範比較像是涂爾幹所稱的集體意識，也就是組織個人與群體生命經驗的社會架構。孔恩提到典範的三大權威來源：教科書、建立其上的科普作品與哲學著

21 參見本文一之(一)。

22 林文註腳 16 對拙作的邏輯一致性提出質疑，但其實這是一個非常簡單的理則學問題。「民進黨支持台獨」無法推導出「支持台獨的人都是民進黨」，因此「民進黨動員了綠色典範」無法讓我們推論「採取綠色典範的都是民進黨支持者」。轉型正義 (TJ) 是綠色典範 (GP) 的產物 (TJ 是 GP 的「充分非必要條件」)，但這並不表示綠色典範的支持者都支持轉型正義。拙作的論述並無矛盾之處。

作。在國族政治或集體記憶的脈絡中，我們也可以找到相對應之物：歷史（公民）教科書、科普（通俗歷史和集體記憶寫作）與哲學（意識形態）著作。

藍色典範與綠色典範，就好比兩套不同的「學說」，用來解釋常民的生活世界。<sup>23</sup> 根據孔恩的說法，異例的大量出現，為舊的典範帶來危機，而新的典範可能浮現，產生科學革命。在台灣，異例頻繁發生，危機也的確存在，但典範的取代卻不曾真正出現，因此也沒有「革命」發生。在過去（1970 年代以前），藍色典範基本上占了上風，位居霸權主導地位，因為在冷戰體制之下，中華民國仍被視為代表中國的合法政府，是聯合國的創始會員國，也在安理會享有一席之地。但從 1970 年代開始，中華民國就逐漸深陷正當性危機，而且這個危機來自兩個方面，一是來自外部（缺乏國際承認），一則來自內部（缺乏統治基礎）。1971 年，聯合國改承認北京的中華人民共和國為中國的合法代表，中華民國的國際地位一落千丈，藍色典範開始出現危機，因為它無法解釋許多「異例」，與政治現實越來越脫節，並衍生種種荒謬現象（如缺乏外交承認、萬年國代、不知伊於胡底的戒嚴與「動員戡亂時期」等）。另一方面，伴隨台灣的民主化與本土化而興起的綠色典範，比起藍色典範，對現實的解釋力與反應力要好得多。因為中華民國畢竟號稱是個自由民主的憲政國家，而其實際統轄範圍又僅限於台澎金馬，所以提倡民主、強調本土的綠色典範，比起藍色典範無疑更符合現實。<sup>24</sup>

在這個脈絡下，藍綠典範出現了消長。然而，典範革命畢竟不曾發生，因此綠色典範並未完全取代藍色典範，仍舊必須與中華民國共存，所以綠色典範也充滿不少異例與危機，只是相較於藍色典範來說，這個典範目前看起來比較合理，也逐漸獲得比較多人的支持。

---

23 這種立基於國族的素樸世界觀，也可稱為「國族觀」或「凡常民族主義」。參見汪宏倫（2001）。

24 金門與馬祖則是綠色典範的例外，對許多綠色典範的支持者來說也是個難以處理的「異例」。

半個世紀以來，台灣內部的正當性危機，很大一部分隨著民主化的過程而解除，但外部的正當性危機依然存在，並且隨著台灣涉入全球化的進程而加深（Wang 2000）。即使如此，內部的正當性危機也沒有完全解除，反而「中華民國」的含義與正當性，進一步受到考驗。對深綠來說，中華民國是缺乏正當性的存在，非要替換成「台灣共和國」不可；對深藍來說，「中華民國」被綠營拿去「借殼上市」，成為宣稱「台灣已經是主權獨立國家」的制度基礎，同樣也缺乏正當性。由於革命不曾發生，典範的轉移也沒有出現，目前只能說是多典範並存而且競逐的狀態（就這點來說，林文的描述是正確的）。然而，轉型正義卻是企圖用新典範來取代舊典範，彷彿綠色典範已經大獲全勝，但現實遠非如此。

由於承繼了中華民國的「共業」（包含憲法、國號、國旗、國歌等各種制度），綠色典範和藍色典範一樣，都無法解決「異例」，都還是深陷危機之中，所以台灣的邦交國越來越少，而我們仍舊日復一日辯論著中華人民共和國是否為外國、兩岸關係是否為國與國關係、陸配是否具有參政權等形形色色且難以處理的異例。即使換了民進黨執政，中華民國仍舊保持著「陸委會」這個機關，專門處理這些「異例」。撇開政治不提，直到今天，人們仍在日常生活中為了「中華隊」、「台灣隊」或「中華台北／中國台北／Chinese Taipei」的名稱吵鬧不休。即使出身台灣的選手已經獲得了夢寐以求的世界冠軍，但我們連「如何讓別人根據我們想要的名稱稱呼自己」都做不到——我們甚至連自己要叫什麼，內部可能都難以產生共識。

也許有人認為，台灣現在處在一個「過渡期」，從一個典範過渡到另一個新的典範，但這未必是正確的描述。台灣現在處於一個「典範並存」或「典範混雜」的狀態，但卻不是「過渡」。無論是建立台灣共和國、或是成立「中華民國第二共和」（無論何者，都必須同時獲得普遍的國內支持與國際承認），在可預見的未來似乎都不太可能發生——除非中共武力犯台，而且台灣能夠戰勝並宣布獨立。換句話說，筆者所說的「關鍵時刻」短期之內或許不會到來，我們也沒有處

在「過渡期」的階段。

在知識與真理的追求上，不恰當的典範會導致不恰當的提問，最後可能被證明是白忙一場。<sup>25</sup> 類似地，不恰當的政治典範可能導致不恰當的政治行動，轉型正義便是一例。它預設綠色典範已經取代藍色典範，但實際上並沒有——事實上，綠色典範是在藍色典範所建立的制度（中華民國）上運作，使得「轉型正義」顯得更不正義。

孔恩原來是物理學家，但《科學革命的結構》研究的對象卻不是物理，而是科學社群，因此他可以在亞里斯多德的物理學、牛頓物理學與量子物理學之外看出各種不同的典範，並提出一套解釋科學革命的「後設敘事」。如果有人要說，孔恩的後設敘事也是一種「典範」，當然也可以，但此時孔恩的典範已經是屬於科學史與科學哲學的範疇，和牛頓力學、量子力學不是在同一個分析層次上。同理，筆者對藍色典範與綠色典範的分析，的確是「孔恩式的」，受到孔恩的諸多影響與啟發，但筆者的論述卻不是國族的，也不是要取代藍色或綠色典範。換言之，筆者所做的是「後設一步」，對現有的國族典範做出描述與分析。筆者認為台灣必須做而且也可以做的，是建構一個「非國族」或是「後設於國族」的共同體論述。<sup>26</sup> 林文認為筆者有矛盾，葉文也批評筆者「立場搖擺」，其實是無法想像一個「非國族」或「後設於國族」的共同體敘事。<sup>27</sup>

25 孔恩書中提到的經典案例是關於燃燒的理論。在拉瓦節之前，科學界認為物質之所以會燃燒，是因為物質當中含有「燃素」，於是科學家們設計了各種各樣的實驗來證明「燃素」存在，計算與比較各種不同物質之間的燃素含量有多少，甚至提出「燃素的質量可能為負數」這種今天看起來怪異可笑的理論。然而，一旦科學家們理解燃燒的原因是因為氧氣、不是因為「燃素」之後，整個典範（世界觀）被改變，過去種種尋找「燃素」的實驗設計與努力，證明全是一場空。

26 筆者避用「後國族」（post-national）這個詞，是因為這個詞已經有不少人倡議使用（例如 Habermas 2001），但和筆者的主張與描述不盡相同，因此不用此詞以避免誤解——這和筆者主張不用「轉型正義」的理由是相近的。

27 關於這個共同體敘事的初步構想，參見汪宏倫（2016）。嚴格說起來，這個共同體敘事和藍綠的國族敘事是有競爭關係的，因為這個「非國族」或「超國族」的共同體敘事，最終仍是希望用來涵攝乃至取代藍綠的國族敘事，但這不代表筆者的邏輯有自相矛盾之處。

## (四)

另一個課題是同心圓概念模型（頁 147-150）。我認為它將一系列起源、軌跡、效應各異的多種制度，錯誤地歸結為一種「外圈」套疊「內圈」，皆受同一概念影響、全都根基於國族敘事的狀態。

拙作已經清楚標示，同心圓的圖式其實來自 Torpey（2006: 50），筆者所做的只是在 Torpey 的同心圓外面加上一個國族敘事的外框而已。林文並沒有具體說出這個同心圓模型哪裡「錯誤」，但 Torpey（2006: 49-51）對這個同心圓倒是提出非常具體且邏輯清楚的說明，此處限於篇幅無法完整重述，讀者有興趣可自行參考。

林文認為同心圓「錯誤」，可能因為作者在現實經驗中，發現不同典範的支持者可以在同一套制度中運作對話，甚至達成某種程度的共識，所以認為這個以國族敘事為最外層框架的同心圓不合理。這可以分幾個層次說明。首先是方法論層次的問題：Torpey（2006: 50）說得很清楚，這些同心圓只能說是理念型（ideal types），現實中可能會發現彼此交錯堆疊的情形。我們很容易在經驗觀察中發現與理念型不符的現象，但這不代表理念型本身是「錯誤」的，否則我們無法進行任何分析，因為幾乎所有的理念型都存在例外。

其次，就經驗的層次來說，不同典範的支持者可能在某些制度當中對話，甚至達成某種程度的「共識」，這的確是可能的，但這並沒有推翻上述同心圓的「理念型」。國民黨政權打擊的對象，用當年的話來說，包含了「台獨／黨外／共匪」的「三合一敵人」。因此，這三種政治議程不同的人，的確可能在「對抗國民黨」（過去）乃至於「獲得補／賠償」（現在）這些事情上取得某種程度的共識。然而，這三種國民黨政權的「敵人」原本就不是合一，如果認為他們可以達成共識，也只會是局部的共識，不會是在典範層次的共識。這就像吳乃德（2006）認為本省與外省族群因為都有對抗國民黨威權統治的經

驗、就可以譜寫共同的歷史一樣，實在過於一廂情願。在對抗國民黨之前，他們分別有不同的歷史記憶與族群系譜（Y 型軸線的歷史敘事），不同典範的敘事不可能斷在 1945 年，也不可能從 1949 年重新開始。下文也將提到，越往同心圓外側移動，不可共量的程度越高，越是難以達成共識。

#### （五）

林文在第二節「對象」的部分，花了不少篇幅討論不同典範或政治立場的人，在某些補償或賠償的制度之下，其實不見得無法共量，有時這些制度反而促成了彼此溝通、甚至形成默契，因此筆者的「難以共存」似乎過度誇大，而且有些制度「去單一國族」的效果可能比「建構單一國族」的效果更鮮明。

對於這些觀察與案例，筆者過去並非完全一無所知，也同意林文所稱，某些制度有助於彼此的溝通，甚至形成某種程度的局部共識，但這和筆者的論證並不相悖。筆者過去研究已指出，制度容許達成共識，框架可以相互採借（汪宏倫 2001, 2014）。藍色典範與綠色典範對過去的詮釋與未來的想像完全不同，但目前的中華民國倒是雙方暫時都可以接受的制度，也都勉強在此制度下共存。

林文希望筆者回歸到過去常用的「制度」與「框架」來取代「典範」，其實典範與制度及框架並不衝突，只是後兩者是位階較低的分析概念。制度可以被不同的典範利用，框架也可以相互轉借挪用，但典範卻很難、甚至不可能，否則就不會「不可共量」。在這一點上，拙作圖一中的同心圓，也具有啟示意義。越往同心圓的中心部分移動，能夠共享的制度或挪用的框架就越多，因此官方補／賠償作為一種「制度」，「加害」與「被害」作為一種框架，這都是比較容易共享重疊的。然而，越往同心圓的外圍移動，能夠共享或挪用的可能性就越小，也就越「不可共量」，例如紀念儀式／場館，歷史教科書、博物館等。至於國族敘事，那就更不可共量了。

統獨藍綠可能在某個意義上「不可共量」，但它們在現實中的

確共存於當前的台灣社會，因此筆者強調它們「難以共存」，似乎過於誇大。其實不然。台灣當前這些典範之所以可以「共存」，原因正是在於我們並沒有經歷一個真正的「革命」，典範也沒有完全轉換，因此目前還處在一個多典範共存或混雜的狀態。然而，一旦「關鍵時刻」到來，這些典範只能有一個留下，其他的都會被清除。事實上，無需等到「關鍵時刻」，當前藍綠惡鬥的激化，幾乎已經到了「有你無我」的地步。「共存」是暫時的表象，衝突並沒有消失或減少，只是潛藏在看不見的地方。<sup>28</sup> 此點將於第（九）小節詳論。

#### （六）

林文提到：「我懷疑中國國族（舊國族）認同者都同樣尊崇蔣介石而未存在多元詮釋」，這點筆者非常清楚，在過去的著作中也已經提到（Wang 2024: 82）。筆者在每一次的演講中都會再三強調，不是藍色典範的支持者都崇拜蔣介石，對其恨之入骨者也所在多有；但移除銅像或是紀念堂，對綠色典範來說，叫做「清除威權象徵」，對藍色典範來說，卻是「斬斷台灣與中國的連結」（去中國化）。

#### （七）

前已指出，轉型正義具有兩重意義，在描述性的意義下，我們可以用「超克過去」來取代；在規範性的意義下，筆者則提出「轉化式對話」作為一種可能的替代方案，但不是唯一選項。林文認為「若真是典範之爭，真正意義的『對話』就不可能發生，他期望的『能同時包容兩種典範的更大的後設敘事』（頁 139）也不可能誕生。」（頁 172）筆者要論證的正好相反：正是因為是不可共量的典範，所以才需要「轉化式對話」——這裡的重點在於透過對話產生轉化，如果雙

---

28 再以最近的「大罷免」為例，有些人看到「中華民國國旗」與「台獨旗」同框，便認為筆者所說「難以共存」不成立，其實也是見樹未見林。「反共」與「反侵略」的戰爭之框可以結合挪用（汪宏倫 2014），但一旦「關鍵時刻」到來，這兩面旗幟只能擇一，無法並立。

方原先固有的典範沒有被超越，根本談不上「轉化式」對話。透過這樣的對話，一個能夠包容兩種典範的更大的後設敘事，當然也是有可能誕生的。轉型正義經常談到創傷療癒，其實心理學裡面很多理論與實踐也可以用在社會層次，「轉化式對話」可算是其中一種。轉化式對話不是一般的對話，也不是把兩個群體找來對話就一定會發生轉化，而需要相當縝密的規劃與安排。<sup>29</sup>

### (八)

林文第三節「對替代方案的回應」中，提到不少例子，認為日常生活的微觀互動可以促進共感與連結，這部分筆者十分贊同，也知道類似的案例其實不少。互相傾聽、理解對方的創傷與苦難，本來就是筆者一向的主張 (Wang 2015)。不過，林文認為「衝突當然存在，但恐非大多數人的日常」，筆者則有所保留。

順著「政治正確」風向而行的人，可能覺得順風順水，不覺得有太多衝突；但逆風而行的人，可能覺得處處格格不入，卻怒不敢言。筆者不是要刻意放大少數案例，但伴隨著政治的兩極激化，仇恨言論與仇恨犯罪在台灣的確是個新興的現象，值得重視。<sup>30</sup> 拙作在後記中提到加州台人教會的槍擊案，不可等閒視之，因為這是首件基於認同差異而出現的無差別殺人事件。在銅像政治中，我們只是看到銅像被砍頭，但現在被砍頭（槍殺）的，已經是活生生的人、不再是象徵物了。也許有人認為這只是隨機偶發事件，不必過分解讀。然而，我們所不知道的是，這個社會內部還潛藏著多少像這樣的孤狼。將近 20 年前，筆者曾在〈怨恨的共同體，台灣〉 (汪宏倫 2006) 中分析台

29 參見汪宏倫 (2024c)。

30 一個可以觀察到的現象是：藍綠雙方對彼此的「仇恨值」，近年來不斷升高，不管是在政治場域還是在日常互動中，都是如此。兩極對立激化的可能結果之一，是把藍營更加推向台灣外部，與對岸結盟 (所謂「親中賣台」)，使得彼此的仇恨對立更加嚴重，造成惡性循環。事實上，根據筆者所接觸到的藍營支持者的說法，許多人「由藍轉紅」，正是從民進黨政府推動轉型正義之後才開始，因為這讓他們對於未來感到絕望。這對台灣這個共同體的存續來說，反而更加不利。這是一個值得另文分析的課題。

灣社會對「外來政權」及中國的怨恨；曾幾何時，這股怨恨也蔓延到被認為是「既得利益」或「優勢群體」的藍色典範支持者身上，變成藍色典範在怨恨掌握國家機器的綠色典範了。事實上，這種「（用武力）教訓台灣人」的心態，普遍存在於許多藍營乃至統派的支持者中，而這也是兩岸關係不斷惡化的原因之一。衝突可能不存在於「大多數人的日常」，那是因為人們隱忍不發，而且現在的人們越來越生活在同溫層的舒適圈裡，感受不到衝突的存在。<sup>31</sup> 然而，一旦衝突檯面化，付出的代價恐怕不是「大多數人的日常」所能預料——誰能夠想得到，一個原本應該充滿感恩讚美的禮拜聚會，會成為一場駭人聽聞的血腥屠殺？

#### （九）

汪文批判「轉型正義」的核心理由在於未有共同認同。國族是制度唯一且根基的前提嗎？當前無論認同或國籍為何，只要在戰後遭受政治暴力就有平反資格。至於受平反者要紀念抗戰、中共建國、金馬解嚴、鄭南榕自焚、支持藍／綠／白／黃營等，都是個人自由。……若綠色典範是相關制度的普遍前提，就很難解釋這樣的設計如何發生。（底線為筆者所加）

這段敘述，筆者是無法同意的。首先，筆者批評轉型正義的核心理由不是因為沒有共同的認同，而是因為綠色典範的論述缺乏正當性。其次，關於「政治暴力」一段話，也凸顯出筆者與轉型正義的價值差異。首先，什麼叫「政治暴力」？暴力幾乎無所不在（例如立院打架、強行通過法案，某種意義都是「政治暴力」），我們暫且假設

---

31 與此相對的是，許多人小心翼翼，避免在日常生活中觸碰敏感話題而產生衝突，這種情形尤其常見於政治立場不同的家族成員之間。但避而不談，並不代表衝突不存在。

這裡指的是「威權體制的壓迫」好了。<sup>32</sup> 接下來，什麼叫「平反」？根據《教育部重編國語辭典修訂版》，平反意味著「推翻錯判，洗雪冤情」。但誰被錯判？誰有冤情？白色恐怖時期的確有許多冤假錯案，但也有許多不是。

對於前面提到的楊碧川，「平反」可能反而是一種羞辱。像他這樣的反抗者的最理想願景，應該是打倒國民黨，根據社會主義的精神建立台灣共和國，甚至成為建國英雄受到後世的尊崇景仰，而不是當個需要「平反」的「受難者」。在國民黨的威權統治下，的確有眾多無辜的人民遭受壓迫，尊嚴遭到無情的踐踏、身家財產遭到剝奪，甚至失去生命，這些人當然值得平反。但所謂的「政治受難者」當中，可能也包含了不少英雄與烈士，不是每一位都是「受難者」（稱之為「殉道者」、「殉國者」或許更為貼切），也不見得每一位都需要「平反」。<sup>33</sup> 在一段有關景美人權園區爭議的採訪中，丘延亮曾有如下的發言：

「我覺得我應該被關！」丘延亮說，國民黨沒有冤枉他，他真的想搞「叛亂組織」，只是沒搞出什麼東西出來，這是一場政治鬥爭，圍繞著所有政治犯的，也都是一場場的政治鬥爭，「今天不是我失敗了被你關起來，就是你失敗了被我關起來，要是我成功了，我也把蔣經國關起來。」這穿透了「人權」、「和解」這些大符號，而一語道破了「政治犯」的本質；當然不是每個人都是這樣的，「這些政治犯都那麼不一樣，但是現在只有『美麗島』的這些人可以在這裡哀哀

32 這是筆者反對轉型正義的另一個理由，因為轉型正義把暴力「例外化」，認為遭受「政治暴力」就必須平反。拙作已經嘗試指出，這種對「非暴力」或「無暴力」狀態的預設，既不切實際也不符合人類社會歷史發展常態。當然，筆者並不是正當化暴力，或把暴力所帶來的壓迫與損害視為理所當然。這是兩回事。

33 例如中共在北京西山設立的「無名英雄廣場」，便是將一部分在台灣從事「敵後工作」的地下黨員當成「烈士」來加以紀念。台灣把這些人當成「白色恐怖受難者」並加以平反，形成強烈對比。

叫。」<sup>34</sup>

換一個角度來說，這是一場你死我活的鬥爭，而這場鬥爭在某個意義下，到現在都還在持續當中。歷史尚未抵達終點，但轉型正義卻急著扮演起歷史裁判者的角色，甚至把為了「歷史終點」而犧牲奮鬥的血性之人都當成缺乏血性、沒有能動性的末人，作為「受難者」加以「平反」補償，這不僅昧於歷史，恐怕也是對血性之人的一種不敬吧（如果不是「污蔑」的話）？<sup>35</sup>

#### （十）

林文提到一個反事實的猜想：

若 1990 年代「不」處理政治暴力，所謂「政治轉型之『關鍵時刻』」（頁 101）會不會較易發生？能否化解 1980 年代「已經」出現的認同歧異？衝突有無可能更嚴重？

筆者不確定林文是否理解拙作的「關鍵時刻」指的是什麼。若筆者的理解無誤，林文此處似乎暗示：如果 1990 年代沒有處理「政治暴力」，那麼台灣內部的衝突可能會更嚴重。筆者基本上同意這樣的推論，而且筆者從未反對 1990 年代對「政治暴力」的處理（這也是筆者最易被誤解之處）。至於「關鍵時刻」會不會比較容易發生？恐怕不然。用最淺白的話來說，關鍵時刻的可能性之一是獨立建國，但此事受到外部因素與地緣政治制約的程度，遠遠大過內部政治動態的影響。

#### （十一）

34 〈丘延亮：我是政治犯，應該被關〉，苦勞網，<https://www.cooloud.org.tw/node/49295>

35 關於「血性之人」與「末人」，筆者這裡是借用福山（Fukuyama 1992）的說法。關於轉型正義與「歷史終點」的關係，參見註腳 40。

林文中有幾段陳述都涉及國族主義的問題，筆者有必要澄清：

汪文似乎太快戴上「國族眼鏡」，才斷言「台灣轉型正義以『新國族敘事』來取代『舊國族敘事』的做法，甚至已經超出廣義的轉型正義範圍。」

這也是對筆者立場的誤解。戴上國族眼鏡的是眾多轉型正義的支持者，筆者只是要揭露這個事實而已。同樣地，「汪文所謂『國共內戰是否該包括在台灣的集體記憶裡，被當成集體記憶的一部分』……（頁 176），這個「國族式提問」是針對綠色典範，不是筆者的。筆者必須提國共內戰，背後有幾個用意。第一，綠色典範是不願意承認國共內戰的。第二，轉型正義不考慮國共內戰的歷史脈絡，只在意「是否違反人權」、「行政不法」、「司法不法」、「抵抗權」，這才是真正的「去脈絡化」。第三，直到今天，我們還是無法擺脫國共內戰的遺緒，所以才有前一節提到種種難以解決的「異例」，以及有兩岸是否發生戰爭的問題。轉型正義完全不願也無法處理這些問題。過去與未來是關聯的，我們如何處理過去影響著我們的未來，反之亦然。林文繼續說：「在我看來，汪文的書寫中，他與他批判對象的論爭，反倒像是一場同樣擁護民族建構（無論是哪個版本）的支持者對建構進程的內部爭論……。」（頁 177）

這大概是林文對筆者的最大誤解。筆者並非國族主義者，所關切的不是未來的國族建構，而是當下的共同體守護。筆者對共同體的想像，是必須超越國族藍綠的「非國族共同體」。<sup>36</sup> 林文最後說：

我尊重追求「和解」的善意，但和解未必都要是國族式的，當前也有認為「真相」與「和解」未必綁定的路線。

---

36 這種「非國族的共同體想像」也許被認為不切實際、癡人說夢，但筆者認為只有超脫國族的新想像，才可能找到新的出路。參見汪宏倫（2016）。

這段話筆者基本上也同意。在台灣，和解不可能是「國族式的」，一旦牽涉國族就不可能和解。真相與和解未必需要綁定，但「如何處理過去」與「如何面對未來」是無法切割的。

### 三、對葉文的回應

#### (一)

和另外兩篇評論相較，葉文對拙作的批評最嚴厲，但理解卻最膚淺，行文用語最輕率，曝露出的問題也最嚴重，因此筆者放到最後回應。葉文作者為前促轉會代理主委，拙作批評轉型正義，作為轉型正義領頭機關的促轉會似乎首當其衝，因此葉文充滿了防衛性乃至攻擊性，不難理解，筆者也只好以「直球對決」奉陪。

葉文對拙作的批評主要有兩點，一是筆者「誤識了集體記憶本質」，二是要筆者討論轉型正義時必須「看見國家」，偏偏這兩個批評都是無的放矢，而且反倒是自曝其短。葉文開門見山地說筆者「誤識了集體記憶本質」，筆者倒是想要反問：集體記憶的「本質」是什麼？拙作已經清楚闡明，集體記憶有多種不同的界定與討論方式，哪一種才算集體記憶的「本質」？拙作言明採取集體記憶研究開山祖師 Maurice Halbwachs (1992) 的說法，也就是一個群體共享的記憶架構。在此意義下，以典範來研究集體記憶，並無不當，相關說明在前一節已闡述，此處不再重複。

再者，拙作強調的是集體記憶典範的「不可共量」而非「斷裂」，而這個不可共量來自兩個不同記憶群體在 1945 年之後的相遇碰撞，尤其在 1949 年之後被綁定在中華民國這個共同體之下。集體記憶與歷史當然不是憑空出現的，但真正讓集體記憶與歷史產生斷裂的，是促轉會推動的轉型正義，而不是筆者。由於轉型正義不看 1945 年以前的歷史，拙作才要把時間軸拉到 1945 年以前，讓大家看清楚為什麼這兩個典範無法共量。

葉文提到「路徑依賴」，典範當然也有路徑依賴。拙作為什麼要談二戰記憶？因為，第一，暴力與戰爭經常和集體記憶有關，必

須納入分析；第二，1945 年之前，藍綠兩邊的集體記憶非但湊不到一塊，而且還相互對立。然而，轉型正義卻忽略戰爭，也不看 1945 年以前的歷史。讓我們做一個反事實的推演：假設國民黨 1949 年退據的基地不是台灣，而是海南島，此地未曾遭受日本 51 年的殖民統治，不曾歷經皇民化運動，1945 年之前也未有將「支那」視為敵國的交戰經驗。在此情況下，我們幾乎可以斷定，「國民黨威權統治下的海南島」的集體記憶光景，絕對和今天我們在台灣所看到的非常不同。忽略集體記憶的歷史累積與路徑依賴的，其實正是轉型正義。說筆者「誤識了集體記憶本質」，實在是無的放矢。

## (二)

馬英九雖然並未使用「轉型正義」一詞，但他擔任國家元首時鮮少缺席儀式，更不用說綠島與景美園區整合升格開始籌備國家人權博物館，也是在他任內完成。這不是說兩黨的政策立場完全一致，而是要說單純訴諸政黨間零合式的記憶典範對立，恐與現實有所出入。

這段文字其實恰恰為拙作提供了很好的論據。第一，為什麼包含馬英九在內的眾多藍色典範支持者，抗拒使用「轉型正義」這個詞，甚至加以批評？拙作（以及前文）已經加以解釋了，讀者可自行回味。第二，不用「轉型正義」這個詞，藍綠其實是可以找到一些交集，一起做一些事情的（必須加上但書：只要不涉及國族典範的改變，而且不是所有的事情）。那麼，為什麼非要用「轉型正義」這個缺乏共識且充滿爭議的詞，讓許多人從一開始就心生抗拒呢？<sup>37</sup>

## (三)

---

37 參見本文二之（一）。

強調典範間的「不可共量」，使汪文有走向極端相對主義的危險。汪文對既有社會現象幾乎都未加問題化地接受，認為藍綠都是各取所需地遺忘歷史，無分高低。彷彿不同的情感、理念、價值、記憶與道德觀，無法也不應該被評判。

這段話背後的含義似乎是：藍綠的情感、理念、價值、記憶與道德觀，必須評判高低，而沒有說出來的潛台詞是：相較於藍，綠更具有道德高度，所以才有立場推行轉型正義。但筆者要說的是：第一，拙作的目的不是要評價藍綠，因為那並非筆者的主要意圖；第二，根據筆者的分析，綠色典範因為不願（而且無法）處理中華民國的共業，使得轉型正義缺乏正當性，甚至可能帶來新的不義。因此，拙作並非完全不做評價，當然也不是什麼「極端相對主義」。不過，這種評價是根據文章的論證分析而來，而不是因為拙作的出發點是要對藍綠兩種典範做道德評價。<sup>38</sup>

#### （四）

葉文以法律來駁斥筆者「以今非古」的說法，也是畫錯重點。筆者引用 Olick (2007) 來批評轉型正義的「以今非古」，指的不是用新的法律來審判舊的行為（雖然這種情形並非完全沒有），<sup>39</sup> 而是指，以晚近出現的道德標準來衡量過去的一切歷史（例如「普世人

38 筆者在前一節關於「典範」的討論中，對藍綠兩種典範已經做了某種評價，明眼人自然看得出來。不過，這種評價與正當性有關，卻與道德無關。轉型正義的問題在於它過分強調「道德評價」，但政治中最核心的問題其實是正當性，而不是正義與道德 (Larmore 2020)。另外，葉文在一個註腳中引用維基百科，認為李承龍斬首八田與一銅像是為了表達對吳敦義舉辦紀念儀式的不滿，並質疑筆者所稱藍綠典範不可共量的說法。筆者認為，這樣的質疑可謂「明察秋毫而不見與薪」。曾經有一段時間，台灣內部的蔣介石、孫中山銅像及日治時期的遺產接連遭到破壞而引發社會議論，這是不爭的事實，而且李承龍自己也提到，破壞八田與一銅像是「想透過與蔣介石銅像作對比，顯現民進黨的荒謬、『台灣民主是個笑話』」。參見：〈八田與一銅像遭斷頭 李承龍透露斬首動機...〉，《自由時報》，2017年4月19日，<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/2040763>

39 例如紐倫堡大審與東京審判出現具爭議性的「破壞和平罪」與「反人類罪」，被一部分人認為違反了法律「不溯及既往」的原則，最有名的例子就是參與東京審判的印度籍法官帕爾 (Radha Binod Pal)。

權」)。這牽涉到另一個問題，就是轉型正義太容易讓人誤以為自己可以當起歷史的裁判官，用今日的標準來對過去的歷史做出「最後的審判」——包含已逝去的人物。<sup>40</sup> 必須再次強調，筆者並非合理化暴力的使用，但對近現代歷史稍有理解的人都知道，現代民族國家的形成充滿了形形色色的暴力，要用「違反人權」來追究過去的歷史責任，這筆帳是永遠算不完的。這使得很多人感嘆：我們究竟要回溯多遠 (Torpey 2006: 14)？國外的研究也已經指出，以人權之名來清算過去，其實無助於療癒現在的我們 (David 2020)。

知名的歷史社會學家 Michael Mann (2005) 曾以《民主的陰暗面》一書，剖析種族清洗如何伴隨現代民主體制的建立而出現在歷史舞台上。在這本鉅著中，他從未以一種道德的高姿態來譴責那些歷史上犯下種族屠殺錯誤的人，而是謙卑地提醒：我們每個人都有可能成為那個十惡不赦、犯下同樣罪愆的人。他也不會像轉型正義倡議者一般喊出「永不再犯」(Never Again!) 的激情口號，因為作為冷靜的分析者，他很清楚：只要結構條件不變，種族清洗的暴行仍會繼續在還沒清洗完成的全球南方出現——而當前的轉型正義，很大一部分正是全球北方的菁英對全球南方「民主後進國」的政治重建下指導棋 (Sharp 2018: 105-106)。<sup>41</sup> 當年的「白種人的負擔」、或是「文明開化論」，都曾被認為是肩負著偉大時代使命的「進步信念」，卻也都造成災難性的後果。歷史尚未抵達終點，我們都還是滾滾歷史洪流中的行動者，誰能夠保證，五十年或一百年後，我們的後代子孫們不會來算這筆帳，說現在的普世人權與轉型正義其實是源自自認抵達「歷史終點」這一代人的自大、傲慢與自以為義，反而造成更多不正義的結果？

---

40 轉型正義出現的背景，其實與 1990 年代「歷史的終點」的時代氛圍有關，人們開始對過往的歷史提出「最終的審判」。相關討論見汪宏倫 (2024c: 344-346)。

41 事實上，當前全球南方所面臨的許多問題，包括貧窮與種族衝突，都是當年全球北方所留下來的負面遺產 (資本主義與殖民主義)，現在全球北方又再度透過「轉型正義」對全球南方下指導棋，也引起不少批評與反彈。參見 Nagy (2014)。

## (五)

筆者認為汪宏倫對現象的掌握、分類與歸因都頗值商榷，根本原因是他援引的孔恩典範，儘管立場搖擺，仍使他誤識了不同群體所集體記憶的性質並非不同典範間的革命式斷裂，而是具備歷史積累的競爭關係。

與其說筆者「立場搖擺」，不如說葉文理解貧弱。國族敘事可以說是一種宏大敘事或後設敘事，在這個後設敘事之外要再「後設」一次，提供一個非國族典範的後設敘事，絕對是有可能的，跟「立場搖擺」一點關係也沒有。這就好比孔恩在各種科學典範之外，可以提供一個關於不同典範興替的科學革命後設敘事一樣。<sup>42</sup> 葉文批評筆者「很不孔恩」，筆者只能說：葉文恐怕沒讀懂孔恩、更沒讀懂拙作。

藍綠典範處在競爭關係，台灣並不存在革命，典範之間並非革命性的斷裂，也有歷史的累積，這些拙作都已經交代過，也在上一節再次說明了。也正因為如此，筆者所要論證的正是：以當前的方式推動轉型正義，會侵蝕共同體的道德基礎。筆者已經說得很明白了，葉文沒有讀懂，筆者也莫可奈何。

## (六)

葉文引述 Mutua 說「不要把嬰兒跟洗澡水一起倒掉」，暗喻筆者不該全盤否定轉型正義。筆者批評轉型正義，常被說成「一竿子打翻一船人」，但其實筆者的意思恰恰是說：這些「人」（包含案件、事例、處置方式等），根本就不應該一視同仁被放在一條叫做「轉型正義」的船上。如果用葉文的「洗澡水」比喻來說，這些嬰兒應該分別放在不同的澡盆裡，一個一個小心翼翼地洗乾淨，而不是一攬子全部丟到一個叫做「轉型正義」的大盆裡攪和，因為這樣彼此會相互污

---

42 參見本文二之（三）。

染，永遠洗不乾淨。筆者的主張是分門別類把他們放在不同的澡盆裡，有些能洗的，就小心地洗乾淨，有些現在不適合洗、洗不乾淨的，就慢慢洗，或是晚一點再洗。既然不存在「轉型正義」這個大澡盆，當然也就不會有「倒洗澡水連嬰兒一起倒掉」的問題。筆者反對的是這個無所不包的大澡盆（因為這樣反而洗不乾淨），不是反對把嬰兒清洗乾淨。這樣的比喻雖然不是很精確，但意思應該夠清楚了。

(七)

汪文中的許多描述，似乎既不歷史也不社會學，沒有時間性也看不見權力與結構。

上述批評如果是針對一篇歷史社會學的研究，或許算得上適切。然而，這個看似犀利的批評卻完全用錯了地方。筆者只是借用歷史社會學的洞見來評論轉型正義這件事，從來沒有宣稱拙作是一篇歷史社會學的研究。任何明眼人也都看得出，拙作不是也不可能是一篇歷史社會學研究。拙作可以看成是一篇建立在經驗研究基礎上的理論思辨與現實分析，關切的核心既不是歷史問題、也不是社會學問題，而是實踐問題與倫理問題。批評拙作「既不歷史也不社會學，沒有時間性也看不見權力與結構」，只能說完全錯置拙作的定位，胡亂批評一通。<sup>43</sup>更糟的是，葉文所稱「看不見權力與結構」，彷彿像個迴力鏢一樣，不偏不倚打在作者自己身上。何以故？我們先來看看下面這段文字：

在轉型正義已然從民間倡議進入國家政策體制之際，關注公共資源配置的方向及其影響，去分析龐大公務體系與各級教

---

43 讀者要是對「轉型正義的社會學分析」有興趣，可以參考筆者另一篇論文（汪宏倫 2022）。

育對於政策的反饋，乃至梳理不同的歷史論述如何反應群體對未來的想像，對當下政治行動的指引等，都是亟待投入的領域。

這段文字可以看出，葉文完全沒讀懂拙作的論旨。筆者所批評反對的，正是將概念不明確、實作不恰當的轉型正義納入國家政策體制加以推行。成為國家政策就必須加以支持，不能質疑甚至反對？這完全就是站在國家權力的立場說話，很難令人相信出自轉型正義推動者口中。「在 X 已然從民間倡議成為國家政策體制之際，A、B、C、D 等，都是亟待投入的領域」這個句型，可以套用在很多事情上面。葉文提到「龐大公務體系與各級教育」，更是不小心洩露天機。如果把上述句型中的 X 代入「反猶主義」（antisemitism），那麼 A、B、C、D 就有可能是「種族主義教育」、「最終解決方案」（Final Solution）、集中營、毒氣室等，於是舉國上下，從「龐大公務體系到各級教育」，都不知不覺成了納粹大屠殺的參與者或協力者，這不就是二戰期間德國曾經發生過的事情，也正是 Arendt 所警告的「惡之庸常」嗎？能不令人毛骨悚然嗎？這套看似義正詞嚴的轉型正義政策，挾「龐大公務體系與各級教育」推行，不容許批評質疑，會不會哪天也成了另一種「平庸之惡」？<sup>44</sup>

葉文批評拙作對轉型正義「誤解」，筆者也想反問：根據本文一開始列舉的至少 18 種組合（加上台灣的特殊案例有 19 種），哪一種才算是轉型正義的「正解」？跟著促轉會與當權者的腳步亦步亦趨，當個唯唯諾諾的應聲蟲，才算沒有誤解嗎？我們再來看看下面這段文

---

44 Arendt (1963) 著名的副標題 The Banality of Evil，比較理想的翻譯應該是「惡的平庸性」，但台灣多翻為「平庸之惡」。儘管 Arendt 的這本書引發諸多批評與爭議，許多人認為她被艾希曼在法庭上的演技所矇騙，但無論如何，反猶主義在納粹統治下的德國社會，的確是一種不容置疑的「政治正確」，無論是聽命行事、欠缺思考的公務員，還是熱血推動、積極參與的「志願執行者」（Goldhagen 1996），德國社會上上下下都曾經參與了這場在外人看來匪夷所思的殘酷暴行。類似的狀況，其實也出現在二戰時期的日本，因此戰時有「一億總玉碎」，戰後有「一億總懺悔」。這些都是值得反省借鏡的例子。

字：

不去分析這些典範生成的歷史過程與評價論述正當性，研究者看似客觀中立地皆視之以歷史循環的報應觀來「警惕」當權者，這種成王敗寇的歷史邏輯，真的有利於作者所看重的團結嗎？相對之下，試圖重建共同體倫理判準的「轉型正義」卻被斥如倒行逆施。（底線為筆者所加）

首先，權力使人腐化，因此需要監督；所以，警惕當權者，何錯之有？轉型正義主張要對「加害者」究責，不正是為了警惕當權者，不要犯下同樣的錯誤嗎？過去的當權者必須當成「加害者」加以清算，現在的當權者不必也不可以警惕，這就是以國家權力推動轉型正義者的心態與邏輯？研究者「客觀中立」也不行，所以一定要選邊站，沒有不站隊的自由？<sup>45</sup>再者，轉型正義非但無法重建倫理判準，反而侵蝕了共同體的道德基礎，因為綠色典範不願也無法面對中華民國的「共業」，論述缺乏正當性，這正是拙作的要旨；葉文顯然完全沒讀懂拙作的論證。尤有甚者，拙作從來不曾「斥責」轉型正義是「倒行逆施」，筆者行文更不會使用戒嚴時期國民黨「詆斥共匪」才會用的這種殺氣騰騰的詞彙，看來「威權統治遺緒」果然深植人心，即使幫民進黨政府推動轉型正義的主事者也不例外。

上面引述的幾段文字與用語，可說讓權力的傲慢與威權遺緒原形畢露。說到底，「轉型正義」如果有任何值得肯定之處的話，在於對過去的國家權力與暴力濫用進行糾錯與改正，但我們卻從上面引文的字裡行間看到，即使是曾經掌握權力推動「轉型正義」的前促轉會代理主委，對國家權力似乎也毫無警覺與反省，甚至以近乎政令宣導

---

45 筆者當然不是「假清高」，以「客觀中立」為名，「藍綠各打五十大板」。這是對拙作常見的錯誤解讀。拙作並非沒有立場，明眼人自然讀得出來，但筆者的立場卻又無法被歸類到藍綠任何一邊，因此也遭受不少誤解，被錯誤地歸到藍綠的其中一邊。對此，筆者在上面回應林文時已有澄清。

的口吻呼籲大家投入更多努力，並以權威的語氣指責批評政策、警惕當權者的筆者「誤解了轉型正義」。這種本身不脫威權遺緒的轉型正義，能不叫人細思極恐嗎？<sup>46</sup>

#### 四、綜合回應與總結

陳文與林文經常提到拙作對某些議題討論過於簡略籠統，沒有談到這個、沒有談到那個。實情是：轉型正義所牽涉到的議題與層面本來就過多過雜，要在一篇論文中把所有的問題一網打盡，而且還要提出替代方案並做詳盡說明，實在強人所難。拙作的篇幅其實已經超出一般期刊或專書論文的限制（合計四萬餘字），所要論證的無非就是兩個重點：第一，對「轉型正義」的概念流變提出考察與商榷，第二，指出在台灣當前的情境下，以現行方式推動轉型正義，對這個共同體的存續未必有幫助，並對可能造成的問題提出警告。正是因為筆者理解「轉型正義」所涉及的議題與層面過於複雜，因此拙作幾乎不曾涉及轉型正義的任何實作。轉型正義也許立意良善，但熟悉政治現實的人都知道，好的意圖不一定帶來好的結果。用韋伯的話來說，轉型正義或許是遵循著某種「信念倫理」，但對筆者來說，當前的台灣更需要的是「責任倫理」。除了現實考量之外，轉型正義還牽涉到許多值得進一步探究的道德與倫理問題，不過限於篇幅，此處已經無法再繼續討論了。

最後，請容筆者以個人親身經歷來驗證拙作的論點，並提出進一步的省思。

國外檢討與批評轉型正義的文獻，其實已經不少，筆者絕非唯

---

46 一個類似但不同性質的案例，是發生在2024年12月的「挺南韓戒嚴」貼文事件。雖然民進黨團很快下架貼文，但從網友的留言與反應看來，以國家安全之名，運用權力來應付「特殊緊急狀態」，甚至藉此打擊政敵，這種思維方式其實也出現在不少綠色典範（乃至轉型正義）的支持者身上。當年造成促轉會喪失公信力的「東廠事件」是另一個活生生的案例。這裡牽涉到另一個轉型正義的問題，就是把「威權」與「民主」當成是截然二分的不同政體。如果深入考察一下近代政治變遷的過程，我們很容易會發現，威權主義其實存在於各種不同體制中，即使號稱自由民主的體制亦然，只是程度不同而已。轉型正義將兩者「一刀切」，其實並不恰當（Torpey 2006: 53）。

一，也不是標新立異，故意唱反調。然而，台灣在引介或討論轉型正義時，對國外這些批評檢討的聲音，幾乎絕口不提。更重要的是，筆者對轉型正義的批評，並不僅止於學術興趣，而是出自對現實的關懷與倫理的考量。然而，令筆者感到憂心的是，轉型正義已經成了完全不容批評、不許質疑的「政治正確」。去年（2024）五月間，筆者應邀至中山大學與台灣師範大學演講，講題是：「可以不要再談轉型正義了嗎？」這是一個謙遜而且小心翼翼的提問，任何人都可以根據自己的判斷回答「可以」或「不可以」。詎料，這個講題一出，網路上各種冷嘲熱諷的謾罵污衊紛至沓來，有人說這是「非常高明的反動修辭」，有人認為這是「非常陰險的寫作手法」，還有人將筆者比擬為替國民黨及納粹開脫。這裡面大多數的批評者，恐怕並未真正讀過筆者的論文，遑論聽過演講，僅憑演講標題、或是看到他人不準確的轉述側記，就忙不迭對筆者進行人格謀殺，其中不乏知名的學者、網紅等。

這起「炎上風波」，正好印證了拙作的論點：轉型正義乃綠色典範的產物，而筆者僅是批評了轉型正義，就被認為是「反動派」，在幫藍色典範開脫，因此必須立刻加以大力撻伐；這也恰恰印證了兩個典範之間的「不可共量」與「難以共存」。曾幾何時，發表與「政治正確」不同的言論主張，必須遭受許多潛在的社會壓力與批評，使得許多人心懷恐懼而噤聲不語。所謂「暴力」不再是（或不僅限於）國家暴力，而是群眾暴力、言語暴力及象徵暴力。在筆者所共同主持的公民會議上，藍營的支持者基本上缺乏參與的動機，即使來了也因為壓力太大而不敢暢所欲言。<sup>47</sup>而「不識相」如筆者，居然公開批評轉型正義，被眾人丟石頭辱罵，可能也只是「剛好」而已。然而，這樣的轉型正義，真的是當前台灣所需要的嗎？

一個共同體之所以會進步，在於它有自我反省、自我改正的能力，這也是為什麼即使民主制度在歷史的實踐過程中千瘡百孔，我

---

47 參見汪宏倫（2024c）。

們還是認為民主是「所有爛蘋果中比較不爛的那個」。如果「轉型正義」成為不容質疑、不許批評的政治正確，那麼，這個共同體的民主前途與自我改正能力，著實令人深感憂慮——尤其在這個共同體正面臨巨大的生存危機之際。

曾經有人問筆者，為何如此不識時務，明知批評轉型正義可能會「犯眾怒」，卻仍然要背負罵名，做這種螳臂當車、看似徒勞無功的事情？請容筆者最後借用一位「在歷史的終點成長」的阿爾巴尼亞學者 Lea Ypi (2022: 264) 自傳中的一段話來回應：筆者必須寫下這些不討喜的諍言，目的是「為了闡釋、為了和解、也是為了繼續鬥爭」——為了共同體。

## 參考文獻

- 吳乃德，2006，〈轉型正義和歷史記憶：台灣民主化的未竟之業〉。《思想》2: 1-34。
- 汪宏倫，2001，〈制度脈絡、外部因素與台灣之「national question」的特殊性：一個理論與經驗的反省〉。《台灣社會學》1: 183-239。
- ，2006，〈怨恨的共同體，台灣〉。《思想》1: 17-47。
- ，2010，〈從《戰爭論》到《新歷史教科書》：試論日本當代民族主義的怨恨心態及其制度成因〉。《台灣社會學》19: 147-202。
- ，2014，〈東亞的戰爭之框與國族問題：對日本、中國、台灣的考察〉。頁 157-225，收入汪宏倫編，《戰爭與社會：理論、歷史、主體經驗》。聯經。
- ，2016，〈走出認同困境，重建共同體論述〉。頁 85-107，收入聯經出版公司編，《廿年民主路，台灣向前行》。聯經。
- ，2022，〈轉型正義的社會基礎〉。《台灣社會學刊》71: 91-135。
- ，2024a，〈中華民國作為「共業」：「轉化式對話」與和解共生的可能〉。《中山人文學報》56: 143-152。
- ，2024b，〈我們能和解共生嗎？——反思台灣的轉型正義與集體記憶〉。頁 95-165，收入許家馨編，《歷史記憶的倫理：從轉型正義到超克過去》。台大出版中心。
- ，2024c，〈「轉型正義」、轉化式對話與公民審議：探索和緩共生的可能性〉。頁 303-352，收入林國明、葉欣怡編，《台灣審議民主的進化時代》。台大出版中心。

- 李娜、呂正惠，2014，《無悔：陳明忠回憶錄》。人間。
- 黃年，2017，〈從馬場町銘文看轉型正義〉。聯合報，12月24日。
- Arendt, Hannah. 1963. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. The Viking Press.
- . 1977. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Books.
- Arthur, Paige. 2009. “How ‘Transitions’ Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice.” *Human Rights Quarterly* 31(2): 321-367.
- Ash, Timothy Garton. 1998. “The Truth about Dictatorship.” *The New York Review of Books* 45(3): 35-40.
- Boraine, Alexander L. 2006. “Transitional Justice: A Holistic Interpretation.” *Journal of International Affairs* 60(1): 17-27.
- Butler, Judith. 2020. *The Force of Non-Violence: An Ethico-Political Bind*. Verso.
- David, Lea. 2020. *The Past Can't Heal Us: The Dangers of Mandating Memory in the Name of Human Rights*. Cambridge University Press.
- Elster, Jon. 2004. *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge University Press.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. Free Press.
- Gensburger, Sarah and Sandrine Lefranc. 2020. *Beyond Memory: Can We Really Learn From the Past?* Palgrave MacMillan.
- Goldhagen, Daniel. 1996. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. Alfred A. Knopf.
- Gready, Paul and Simon Robins. 2019. *From Transitional to Transformative Justice*. Cambridge University Press.
- Habermas, Jurgen. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. The MIT Press.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Jamar, Astrid. 2019. “The Crusade of Transitional Justice: Tracing the Journeys of Hegemonic Claims.” Pp. 53-59 in *Violence and Democracy*, edited by The British Academy. The British Academy.
- Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions (Second Edition)*. University of Chicago Press.
- Larmore, Charles E. 2020. *What Is Political Philosophy?* Princeton University Press.
- Lundy, Patricia and Mark McGovern. 2008. “Whose Justice? Rethinking Transitional

- Justice from the Bottom Up.” *Journal of Law and Society* 35(2): 265-292.
- Mann, Michael. 2005. *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge University Press.
- Nagy, Rosemary. 2014. “Transitional Justice as Global Project: Critical Reflections.” Pp. 215-226 in *Law in Transition: Human Rights, Development and Transitional Justice*, edited by Ruth Buchanan and Peer Zumbansen. Hart Publishing.
- Olick, Jeffrey K. 2007. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge.
- Sharp, Dustin N. 2018. *Rethinking Transitional Justice for the Twenty-First Century: Beyond the End of History*. Cambridge University Press.
- Teitel, Ruti G. 2000. *Transitional Justice*. Oxford University Press.
- Torpey, John C. 2006. *Making Whole What Has Been Smashed: On Reparation Politics*. Harvard University Press.
- Turner, Catherine. 2017. *Violence, Law and the Impossibility of Transitional Justice*. Routledge.
- Wang, Horng-luen. 2000. “Rethinking the Global and the National: Reflections on National Imaginations in Taiwan.” *Theory, Culture & Society* 17(4): 93-117.
- . 2015. “Comparison for Com-passion: Exploring the Structures of Feeling in East Asia.” Pp. 59-79 in *Comparatizing Taiwan*, edited by Shu-mei Shih and Ping-hui Liao. Routledge.
- . 2024. “Can We Live Together? Collective Memory and Its Discontents in Taiwan.” Pp. 61-89 in *Les Liens de la Mémoire: Itinéraires Taïwanais*, edited by Samia Ferhat and A-Chin Hsiau. Presses de l'Inalco.
- Ypi, Lea. 2022. *Free: Coming of Age at the End of History*. W. W. Norton & Company.