
《傳播與社會創新》的課程實踐與摸索：以漢娜·鄂蘭思想為基礎探討共同體的公共性原理

林鴻亦*

摘要

《傳播與社會創新》這門專案實作課程出自於輔大傳播學院課程創新的實踐，但課程運作之初卻因缺乏理論思辨而方向不明。本文旨在描述課程歷經理論思辨與田野觀察之間交錯論證的過程。在釐清社會創新本質上有著追求共同體的公共性需求後，課程以龜山作為實踐的場域，並將教學目標設定在「為了社區營造的傳播創新」，試圖摸索傳播學門應扮演的角色。在場域與理論間持續對話後，課程最終摸索到漢娜·鄂蘭這個長期被傳播學門忽視的思想家，藉由其人的「多元性」思想反抗近代以來「認同」所帶來的全體主義，並在充滿偶然性的生活世界中，藉說故事來發現「創新」的契機以回應共同體的公共性原理。

關鍵詞：社會創新、共同體、偶然性、公共領域、多元性、全體主義、說故事

*林鴻亦為輔仁大學新聞傳播學系副教授。聯絡方式：075051@mail.fju.edu.tw

壹、傳播與社會創新的嘗試

101 學年度輔仁大學傳播學院的課程創新在學院甫成立之際的同儕交流下啟動。部分教師們決定 102 學年度於大眾傳播學研究所碩士在職專班開設具傳播方案規劃、社會設計 (social design) 特徵的專案實作課程「傳播與社會創新」, 希望課程理念能回應傳院在意的「公共性」原理, 且在教學上採取實驗性的「共教共學」以兼顧教師對課程創新的想像(陳順孝, 2013)。課程操作方式採輔大社會企業研究所教師講授社會創新基礎概念及運用案例, 經傳院三系部分專任教師提供傳播創新相關案例與知識背景, 並配合業師群專業意見、補強實作技能, 再由學生分組以網站架設、資訊圖像、企劃提案的方式模擬「傳播創新研發計畫」。

103 學年度下學期因課程分流, 原參與「傳播與社會創新」教師各自開發新課程後, 這門課在筆者主導下調整為: 傳播之於社會創新 (social innovation) 領域應扮演何種角色才能回應台灣公共領域衰弱的現況。同年新聞傳播學系大四生在搜尋社會創新案例之後提出數個田野觀察的要求, 最後由臨近輔大的桃園市龜山區 XX 里小農的案例勝出。這是因為該農家 A1¹長期參與社區營造、文史調查、生態導覽, 學生認為能當作致力社會創新、社區營造的觀察對象, 希望能藉此摸索傳播專業在該領域究竟應扮演什麼角色。而筆者則與 A1 約定今後的課程合作, 初步共識是先讓新聞系大四生以製作地區網頁為由訪問社區人士與耆老。從此 A1 受邀入班參與課程, 扮演在地諮詢、協調者的角色, 以確保課程與在地間暢通的溝通管道。在訪談中, 師生們也與致力茶作轉型, 且與龜山頗有分量的農家 A2 建立友情, A2 在接著幾年都為課程提供了人力、物力資源。

104 學年度起, 新聞傳播學系大四生、大眾傳播學研究所碩專生於課程中分頭梳理社會創新相關案例與研究², 試圖摸索「傳播」之於「社會創新」的意義。師生討論後發現, 多數社會創新的實踐者除了重視「解決社

¹課程參與者依序分為社區民眾、碩專生與大學部學生。在內文表記上, 社區民眾標記為 A, 依序為 A1, A2...。碩專生標記為 B, 依序為 B1, B2, B3...。大學生則標記為 C, 依序為 C1, C2, C3...。

²授課主要文獻請參考: <http://140.136.251.64/outlines/student/outline.aspx?dayngt=D&grono=IG&dptno=12&hy=104&ht=2&avano=D120421154%20&tchno=075051&isdone=True>

會問題的手段與方法上的創新」，更要緊的是如何「集結參與者」形成社群，培養社群持續參與社會創新的社群培力（community empowerment）。另外，如何讓社群的目標與成果呈現在眾人面前的社群可視化（community visualization）也是重要工作。而在媒體的使用上，除了網路社交媒體外，線下人與人的面對面溝通、說故事、實體展演等，也可視為重要的傳播實踐，這讓筆者深感社區營造（community building）與傳播（communication）之間緊密的關係。

也是於同年，課程方針定調以長期觀察、參與社區營造的方式來實踐傳播工作，進而摸索創新的可能，並與 A1 開始了人類學式的田野調查來理解社區，也從調查中試著挖掘故事。但筆者與當地既有政經勢力接觸後發現，身為「外來」的社區營造參與者應深思自己在社區中扮演的角色。在這種情況下，105 學年度筆者開始關注漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）的政治理論，反思台灣社區營造工作過度仰賴認同（identity）邏輯的現況。又因為受鄂蘭影響，筆者在理解田野時並不以抽象的理論作為操作性定義（operational definition），而是將龜山作為一邊思索、一邊又是帶領學生「耕耘³」的田野。105 學年度在走訪龜山一座著名洋樓時，我們與義務修復該洋樓、推動龜山青年創新活動的「桃園回龜山陣線」⁴成為共同推動社區營造與社會創新的夥伴。同年又與他們商討成立媒體的可能，106 學年度則以「社區記者培訓」為目標申請教育部教學卓越計劃，創辦了社區媒體《龜新視界》⁵。初試水溫後，107 學年度起筆者也開始讓碩專生研讀鄂蘭的政治思想⁶，盼學生能在企劃專案實作與相關活動時還原鄂蘭的優點，而這也確定了《龜新視界》成為地區故事的匯集點，讓今後的課程發展方向定調為擾動地區言說環境，使之自主形成「說故事的生態圈」。

³耕耘一詞引自張文強所指新聞場域的「農耕」模型，來自新聞工作者依照土地特性完成新聞工作的實用邏輯（張文強，2015）。

⁴相關資訊請參考：<https://medium.com/%E9%BE%9C%E5%B1%B1%E6%96%B0%E8%A6%96%E7%95%8C/%E5%BF%97%E5%B7%A5%E6%8E%A5%E5%8A%9B%E4%BF%AE%E5%BE%A9-%E9%BE%9C%E5%B1%B1%E6%9B%B9%E5%AE%B6%E6%B4%8B%E6%A8%93%E5%86%8D%E7%8F%BE%E7%94%9F%E6%A9%9F-ea4e0a54bf7d>

⁵<https://medium.com/@fjuc0g>

⁶學生研讀的是教師自製講義。

另外，從 103 學年度起，參與課程的學生除了大眾傳播學研究所碩士在職專班、新聞傳播學系大四生，105 學年度起又加入了進修部大眾傳播學士學位學程大三、大四生。106 學年則因本課程在龜山開辦「社區記者培力」課程後，包括農家、社區規劃師、志工、家庭主婦、政治工作者、中小學教師、里長等社區夥伴也參與了培訓課程（如表一），我們一齊在輔大、龜山、桃園等地上課、辦活動，甚至有人親赴輔大傳院與碩專生共同研讀文獻、參與討論。而在這個帶有共教共學色彩的課程中，筆者也常向學生說明本課程旨在摸索方向並未設定目標，亦經常提醒學生對整個課程安排與活動應以「俯瞰」的視角來觀察場域與行為者。而這個做法也是希望專案實作課程在面對社會的複雜性之際，應抱持對學說、場域、行動者的開放性想像。尤其社區夥伴們展現出的「民氣」更是不斷提醒師生專業主義（professionalism）在現實社會中的侷限。

表一：各年度之主要活動與參與者

學年	課程內容與活動	參與者
103	課程分流後，選定桃園市龜山區 XX 里為田野觀察對象。製作 XX 里社區網頁，並將課程定調為「為了社區營造的傳播創新」。	新聞傳播學系大四生、A1
104	進行「社區營造意識」、「推動友善農法之可能性」調查，並撰寫「XX 里休閒農業園區規劃之優劣勢分析」。舉辦里民大會公佈調查成果與分析，深化與地方對話的基礎。	新聞傳播學系大四生、大眾傳播學研究所碩專生、A1
105	遭遇地方上的排擠效應後，筆者開始從學理上探究共同體的公共性原理。在課程上則繼續優化 XX 里社區網頁，同時舉辦社區導覽活動，意圖擾動新遷入 XX	進修部大眾傳播學程大四生、大眾傳播學研究所碩專生、A1、A2

	里的居民成為參與地方活動的一份子。	
106	獲教育部教學卓越計劃補助，促成台日學生共同製作社區影片、舉辦社區記者培力課程、創辦社區網路媒體《龜新視界》。於著名洋樓舉辦媒體活動，並邀請龜山地方鄉紳與各大媒體記者與會。	進修部大眾傳播學程大三生、大眾傳播學研究所碩專生、日本神奈川大學中國語言學科師生、桃園回龜山陣線、A1、A2、XX 書屋、熱心社區民眾
107	獲教育部深耕計劃補助，除繼續舉辦社區記者培力課程、優化《龜新視界》外，也確定以「說故事的生態圈」作為今後課程的發展方向。大眾傳播學研究所碩專生與在地夥伴共同企劃專案實作《搓湯圓會》，並以在地美食為題讓社區參與者於會中發表《龜新視界》的最新故事。會後又啟動輔仁大學與壽山高中課程合作計劃，而 A1 也帶領學生於 XX 里里民集會所舉辦地區故事的大字報、影片發表會。	大眾傳播學研究所碩專生、進修部大眾傳播學程大三生、桃園回龜山陣線、A1、XX 書屋、A2、幸福國中、熱心社區民眾

105 學年度起，筆者從學理出發的思辨歷經幾個階段，依序分佈在本文各節，以下簡要說明之。

1. 親密共同體內部的對話與傾聽是否能成為社區營造、社會創新的公共性基礎？從田野觀察得知並不容易。有必要探討共同體的公共性原理。（第貳節）
2. 社會創新的公共性原理來自於社群治理的需求。然而，社群治理應同時兼顧二個看似相對的特性，即共同體的排他性與公共領域的開放性。但深究共同體在本質上具備的公共性原理後發現，人際關係以偶然性作為連結彼此的前提，可視為一種「鬆散的連結與共識」，同時包容了共同體的排

他性與公共領域的開放性。但這個前提所帶來社會創新卻與多數社區營造所仰賴的「認同」邏輯相反。（第參節）

3. 因此，有必要進一步釐清共同體外部他者與社區在空間上的「地緣」關係性。首先，應理解近代以降的空間有逐漸朝向系統化編制，因而帶來「人」同質化的普遍現象，這削弱了作為空間概念的公共領域所具備的偶然性特徵。所以，有必要接著從學理上來理解人如何創造空間的偶然。（第肆節）

4. 藉著漢娜·鄂蘭接納「偶然性」的公共性理論，釐清「人的多元性」正是帶來空間偶然性，以及公共領域之所以存立的基礎。在這個基礎上才得以反抗近代以降「認同」政治（全體主義）所帶來的同質化生存環境。而人之所以受到多元性的眷顧則是來自人與人「言論」爭鋒的卓越性，具體來說正是鄂蘭所指：人在公共領域以言論實踐政治的「行動」能力。（第伍節）

5. 向人敘說故事的自覺與勇氣可說是擾動社區的「行動」。在此，將故事、言說間彼此交織而成的言論大綱，對照龜山在地農家致力推動的生態多元性，龜山就宛如多元物種（人與言說）棲息、交流的場域。在此，本文稱之為擁護偶然性與物種多元性的「說故事生態圈」。（第陸節）

貳、龜山田野的發現與挫折

如前所述，103 學年度課程分流後，筆者首先想釐清的是：社會創新對社群（community）⁷的關注應如何回應公共性原理，並試著摸索傳播學門在此可能扮演的角色。也因此，104 學年度起，筆者將社會學者李丁讚視為先驅，將其所編《公共領域在臺灣：困境與契機》中的〈公共領域中的親密關係：對新港與大溪兩個造街個案的探討〉（2004）視為重要文獻並要求學生研讀。該書雖以論文集形式出版，但內容圍繞在如何從學理理

⁷社群、社區、共同體這三個字彙的英文皆是 community，本文在此並不作定義上的區分，在使用上只是儘量符合前後文的語境。如關於鮑曼對 community 的使用在中文被翻譯為「共同體」是屬後設理論層次的用法。但在描述地理的共同性時，community 經常被稱作「社區」；而運用在後現代社會人際快速流動的語境或小單位人際群集時則又被稱作「社群」。也為了避免混淆，本文將 social media 譯為社交媒體而非社群媒體，而將看來應譯為社群媒體的 community media，依現行學門內慣例而譯為社區媒體。

解台灣深陷認同泥沼，而造就社會對立、公共領域消逝等議題。李丁讚以大溪與新港社區營造的參與觀察主張：面對公共領域形成的困境，應從個人層次出發，相互關照且細膩地對待他者，進而建立親密關係的對話與行動，方能建立參與社區營造的親密共同體、化解對立、成就公共利益。修課學生研讀後，普遍認為該文對本課程朝向專案實作的摸索具有參考價值。

雖然他不認為親密共同體是建構公共領域的保證，但至少能讓我們進入對方的脈絡相互理解與照會，唯有如此公共領域才有滋長茁壯的可能（李丁讚，2004：370）。但在研讀後碩專生 B1 卻提出單純明快的批判，認為用對話傾聽解決問題這點雖然難以辯駁，但又總覺得這個說法不太負責任。的確，李丁讚提出近似心理諮商的作法在實務操作上雖然難以反駁，但似乎忽略親密關係中，仍舊不容易化解區分你我的排他性動能以及情緒的不可控制性。譬如學生就從現今親密關係的維持幾乎仰賴網路社交媒體為例提出討論，網路對話的普及讓相互關照與傾聽愈發困難，不僅理性對話的難度提升，內容、平台的數據操作也常態地讓言論有如股票般急漲急跌。對此碩專生 B2 直率表達，以現今藍綠對決的社會現況來看，雖然對於理性溝通這點無法樂觀，但如果沒有了理性，那我們還能仰賴什麼？另外，早年因推動社區營造同時訴諸感性與理性對話，卻無法引起世代比鄰而居的親族、農家共鳴的 A1，以親身經歷提出親密關係的重建有實踐上的難度。

在討論「溝通」可能帶來的優缺點之後，本課程雖然認為建立親密共同體並不容易，但仍舊認為與社區農家進行對話應是好的開始，並且將策略定在找出輔大師生與 XX 里農家共同對話的基礎。在訪察後得知輔大全人教育課程中心於 2013 年有意與 XX 里採取友善耕作的稻農約定製作，但調查結果卻因只有一戶願意參與而停擺。所以，104 學年度田野觀察的重點就擺在訪察稻農為何無參與意願，再加上當時地方正醞釀是否成立休閒農業區一事，所以課程動員了大眾傳播學研究所碩專生進行「社區營造意識」與「友善農法可行性」的深度訪談，而新聞傳播學系大四生則做了「XX 里規劃休閒農業區的優劣勢分析」來相互對照。

當時師生討論後希望能於公開場合公佈訪談、分析結果，期望促成里民間對公共議題的關注與對話，且對輔大師生來說這也是與里民近距離對話的好機會。所以學生們提出 104 學年結束前於里民集會所召開「里民大會」的企劃，會中邀請了兩家地方茶廠獻上好茶，本課程也現場提供輔大自有品牌《一粒麥》鳳梨酥讓里民品嚐。筆者就近觀察的感想是，參與居民在乎的是「休閒農業園區」的規劃能否因輔大團隊進駐而更具體，尤其大四生藉由實習媒體《生命力新聞》的農村採訪經驗，進一步比較 XX 里與台灣其他村落的環境優劣勢後，為 XX 里規劃「產地小旅行」與「生態農業區之可能性」，受到里民關注。

但接下來比對碩專生訪談結果後卻可發現，XX 里數個聚落的農家，普遍對於政府強制徵收土地、農地工用而造成的共同體破碎、零碎化極為憂心，年輕人口過度流失的情況下，居民不僅對社區營造感到悲觀，也無暇、無心改變既有的慣行農法⁸（conventional agriculture），不少人甚至直接否定友善農法的可行性。訪談發現過去農法的生產程序、訓練根深蒂固不易改變，且從事農業的里民多半年事已高，已不像過去團結，居民彼此與都市人同樣處於孤立狀態。加上農村追求產量、社會充斥財產極度私有化的觀念，都是農民間對話減少的主因。雖然當地土地公信仰活動仍舊堅實，但政府補助相關活動卻不免有消化預算的疑慮，並未將現實生活妥善連結在地文史，反倒是社區農家、團體的自發性活動較具特色。

XX 里境內的農家們不要說是結成彼此協作的「共同體」，要達成部分農具的共享共有、協調整體環境維護都不容易。鄉村地緣共同體形成的契機往往與都市相似，主要是攸關爭取政府預算的利益共同體，偏向以籠統的文化認同企圖達成民生經濟的共同性。譬如近年當地休閒農業區的規劃，基本上就是希望能藉著鄉里、文化認同來獲取經濟利益，進而爭取政府預算協助相關建設，緊接著週邊大學也以「地方創生」為名，向教育部申請計劃投入預算、人力，而公關公司更是結合學有專精的學者向地方人士提出制度性建言等。不過，這股制度性計劃的運作也衍生出排擠效應。筆者雖然受當地民眾之邀參與休閒農業區規畫相關會議，卻同時也被民眾

⁸為求最大產量而使用化學農藥及肥料的工業化栽培方法。

以踩線為由請離相關活動。由此可見，從社區營造的現場來看，人與人之間親密關係在系統性、制度性思維的影響下，籠統追求的「在地認同」只是為了服務參與者追求數字的目標⁹。且從公關公司力圖以社群媒體建立地方相關人士間的親密關係來看，其內容不僅有公關公司的案例宣導，同時也混雜著選舉宣傳與常民間瑣碎的雜談，實質上和親密關係的建立相去甚遠。

不過在當時的制度性排擠效應下，在地農家 A2 的一席話倒是觸動筆者對親密關係的另類想像，也讓筆者體會課程操作應從共同體的本質來深化問題意識。A2 說雖然公關公司可能不歡迎筆者，但他依舊會支持輔大團隊的原因是，一位擔任航空機師的碩專生 B3 於里民大會中曾提到，每次降落前總會看到 XX 里山坡的茶園，沒想到現在我卻站在這裡向各位發表田野調查所得。這段話打動了他的心。A2 這份感動不僅讓筆者能有勇氣繼續投身田野觀察與教學工作，也讓筆者警覺應重新審視「話語的重量」，但如前述在此同時應留心：所謂良性溝通所建立的親密關係是否被過度評價，而因此未關注「共同體」本質上所存在的公共性原理。且外部團隊（他者）擾動在地共同體時，究竟應扮演什麼角色？又傳播學門應如何參與所謂「為了社區營造的傳播工作」？而這能帶出創新嗎？承接著這些授課討論與田野觀察，筆者對上述問題意識除了展開理論上的思辨，也同步思考在課程操作上應如何回應或實踐這些思辨？因此本文接下來將對照課程中師生對學理的討論與專案實作實況，試圖於文中還原自 2014 年起筆者思索課程方向與耕耘田野的過程。接下來，筆者先試著從理論層面釐清共同體的公共性原理究竟為何？且這個原理為何會跟「社會創新」這個詞彙有關？

參、共同體的公共性原理

本課程的關鍵字「社會創新」，一般來說是「用創新的方法來解決社會問題」，這個說了等於沒說的定義關注的其實是創新的方法。在此先不

⁹譬如台灣上至「敵我型的認同政治」造成的國族認同（national identity）分裂對立，下有台灣市民社會以為認同才是形成公共領域、推動社區營造、地方創生的關鍵邏輯。又近年台灣就出現不乏地區性文化認同具備發展公共領域的關注，主張在政治本土化下「社區認同」、「個人認同（私人性，親密性的領域）」常與公共參與有關（容邵武，2013）。

從手法上的創新來著眼，而以參與「社會創新」的行為者動機、實踐手段與最終目的進行全面性關照，可以發現有的「社會創新」是為了滿足社會工作（social work）無法碰觸、圓滿的社會需求；有的則是伴隨社會企業、分享經濟與企業社會責任（corporate social responsibility）等詞彙，意圖以營利方式在資本獨大的市場現況下維持共同體的存續；又有的在大眾社會下試圖創造宛如烏托邦的社會實踐。這似乎都能感受到一股公共性原理，其運作特徵指向一種訴求正義、公平，並以社群（community）為出發的治理（governance）需求，進而面對當代資本主義與國家壓力下的社會危機。

雖然「共同體」原本具備的封閉性、內部同質性、認同情感的同一性、排他性特徵，與「公共性」在本質上相異（齊藤純一，2000：6-7），但從參與社會創新的行動者具有強互惠（strong reciprocity）與考量公共利益的特質來說，其形成之共同體間的協作與共榮確實能補足國家層級治理的缺失，增進公眾積極參與公共事務和政策討論（陳東升，2012：22-23）。由此似乎可以推敲，共同體（排他）與公共性（開放）的並存正是「創新」動能的源頭。

再從共同體的語源找尋社區營造是否具備創新線索。拉丁文的共同體 *communitas* 與其形容詞 *communis* 是與「固有」相異的意涵，所謂的共同既非固有，也不是私有的，而是屬於多人的、不斷變動的群居狀態。從字義上來看，共同體包括職務 *officium*、負擔 *onus*、贈與 *conum* 這三個意涵，足見共同體內部本質上具有相互協作、有機連帶的特徵。又從現象學角度觀之，生存在共同體內部的人，本質上必須不斷面對無法預期的偶然性（contingency），這也讓人普遍認為生存本身對人而言就是一種贈與，也因此接受人的存在就會發生永遠無法免除的回贈義務。而這也是為何人們總會抱著對共同體、他者仍應盡些義務才是的想法（菅香子，2017：176-177）。

人與人之間的「偶然性」以東方的說法就是「緣份」。一般來說，緣份是補足人與人之間關係不可預期性的邏輯，而這是相對於西方以「理性」為基礎所追求的「必然性」思維。所以「有緣」就是同意人本質上是相互依存且無法脫離共同體存在的，但是否這就意味著人本質上處於不自由的

狀態呢？如前述，由於人處在無盡的欠缺之下，所以人與人之間彼此連結的關係（緣分）就是為了補足欠缺狀態，也因此共同體的基本特徵就是人們為了補足這個缺陷，而讓人以「鬆散的方式連結彼此」的方法。因為太緊密的話，溝通的必然性就會宛如系統化、制度化的溝通；人更像是宛如身處塊狀共同體中原子化的存在¹⁰，失去對生存偶然性的理解與追求。雖然鬆散的連結會產出補足欠缺的認同邏輯，但人們也將認知到共同體中的人們並非只是一個單獨主體，共同體的成員是因為其他人的存在才得以成立的（菅香子，2017：173-179）。

不過人在建構自我認同之際，容易仰賴社會中各種層次的共同體，且共同體又有許多種類，一般是以族群、性別、階級、地理範圍來進行區分，同時彼此處於相互交錯重疊的狀態。而人在建構認同之際會出現什麼想像呢？譬如人以他者作為鏡子來形成自己之際，也會藉由這個鏡子讓各種共同體融入自己內部的想像。這基本上是承認我們的存在是來自共同體脈絡，因此個人認同的建構無法完全從自我出發，而是同時仰賴著與他者之間的關係，並是持續與不同種類的共同體互相遭遇，而處於變動的偶然狀況（仲正昌樹，2003：182；細見和之，1999：8-9）。

換言之，人無法脫離共同體，且共同體中人與他者「鬆散的共存」，的確讓人在生存的偶然性中由他者來形成自己（建構認同），進而得到個人的滿足與安心。但共同體的消逝，以及相對於此的共同體再造動能一直都是當代社會的重要議題。只是這些議題多半被導向為：認同的建立才是共同體成立的基礎。這種論述多半忽略了生存的偶然性，以及與相異的他者對話這兩個原初性問題，也忽略個人的脆弱建立在想像的共同體中也容易產生保守、排他的意識形態，進而加劇共同體的毀滅（Bauman, 2001／奧井智之譯，2008：138）。倒是現代社會無數個共同體中，人、人與人之間本質上的欠缺被貨幣、法律、媒介言說所追求的「必然性」所補足，彼此間就不那麼在乎人與人之間鬆散的共存，以及生存的「偶然性」了。

進一步綜上所述，如果共同體並不過度追求認同邏輯，反而是從共同體中看似隨意的「鬆散的連結與共識」作為人之所以存在的先決條件，應

¹⁰原子（atom）一詞源自希臘語，意指小到「不可分割」的存在。

能讓共同體內部的個人藉由對話不斷向生活世界爭取、思索生存的偶然性，讓自己與他者間的對話不致落入必然性的邏輯。這個推論也讓筆者反思：XX 里在成立休閒農業園區之際，以鄉里認同作為行銷手段的常規俗套，雖不免出現制度性排擠，但作為擾動社區的外來者 B3 偶然的一席話，卻也成功挽回有意棄守的筆者提煉課程的問題意識，進一步投身田野觀察。也許接著可以探討：為什麼外來的擾動有其必要？身為外來者（他者）如何、為何參與社會實踐？話語的重量究竟代表什麼意涵？釐清前述問題才能理解鬆散的偶然性如何成為共同體的公共性原理，以及為何鬆散的偶然性會是社會得以創新、公共領域得以形成的基礎。

肆、公共領域的偶然

首先從擾動社區的外來者與龜山「地緣」之間的關係性談起。所謂地方上的緣分本質上應是與主流文化相對的文化現象，但從人存於場域的角度來說，強調同質性、共同感覺的地緣看似是無法選擇的緣份，卻也是不證自明的「認同」（吉原直樹，2011：224）。關於這點，筆者在每學期課程開始前親訪社區居民閒聊之際，某獨立書店老闆對「地緣」的言談令人印象深刻。她表示龜山是新莊往來桃園必經之處，境內工業區不少，從外地來上班，或是因工作遷居此地者也不在少數，近年更有大量移工出現在我們生活周遭的景況。龜山的往來特徵比起前述論及的地緣，更像是「無緣」的路過；地緣似乎有著從有緣朝向無緣的狀態。

對於「場所」的無緣性，與德國現象學有深厚交流的京都學派學者西田幾多郎的看法值得參考。西田對「人在場所的存在」強調的是人存於場所中的「相異性」，因為場所本質上是開放的，並沒有一種一開始就存有的構造，所以應預先期待進到這個空間的人本身就存在差異性，而空間也會在人與人「相遇」後隨之改變。不過也因為地緣的開放性原理本質上也算是一種「空無的」，容易受到權力、制度化的影響。譬如台灣地方鄉鎮常會看到自治組織將居民共同生活的倫常¹¹、在地資源進行制度化，再賦予其「在地認同」的涵義，加上近年不少公關公司參與社區營造，他們不

¹¹比起一般使用的「文化」一詞，作為行為依據的倫理觀會較為精確。

斷向社區提出一般認為成功的社區營造案例，來補足人在面對偶然性的不安。但這種再疆域化的認同不僅忽視社會本來就存在人與人之間共同生活的倫常，也否定了這倫常本就處於一種不斷更新的狀態（吉原直樹，2011：216-228）。終究，以「偶然性」或是「鬆散的連結與共識」為基礎的社區營造（社會創新）逐漸受到了限縮，呼應了前述筆者遭遇的排擠效應。

關於空間的偶然性與開放性，日本中世史家網野善彥的《無緣、公界、樂：中世的自由與和平》（1996）也啟發筆者對空間的偶然性想像。這本描述日本中世時期「公共領域」的先驅之作，常讓日本學界聯想哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所說近代西歐「公共領域」形成之初的空間樣態。研究描述日本中世曾經依附在「封建制」的特定階級，在神佛面前「斬斷」一切社會關係，脫離武士、豪族掌握的親族、地緣共同體後，再以人皆平等的「無緣者」參與這個「以多數決」為運作機制的共同體。這種塵世緣分已盡的「無緣」吸引許多無主之人嚮往並逐漸形成自治的「公界」。公界裡的人們並非被土地綁住的農民，也不是被俸祿、身份框限的武士，而是依照自己的職能與才藝（日文標記為「樂」）來獲得「自由」。這些人時而棲身自治都市、寺廟等無緣之地，形成新的生活共同體，又藉著跨地緣的經歷在文學、宗教、美術、音樂及藝能領域大放異彩¹²。

這些「樂」就是立基在無緣社會中對於生活的感知、描述與理解，以現在的說法就是說故事（storytelling）的能力，而這些「故事」也經常成為向天皇家貢納的風雅文化而登上主流。公界中雖然沒有階級，卻是以年齡作為維持秩序的依據，且在平等原則下以私有制進行交易，比起身份、財富相對固定的武士階級，公界倒是提供無緣者致富的環境。換言之，公界雖是被主流政治勢力排除之地，卻隱藏著巨大的文化與資本能量。不過，雖說無緣者享有自由，但他們的生活也是依憑著寺廟、土地與人際關係等，很難說有絕對的自由。又從這些人如果被武士階級斬殺時大多無法伸冤，且以女性無緣者居多的情況來看，公界的確是被主流政治社群排除，卻也同時具備強化其統治能量的場域。從龜山的田野觀察也可看出，不僅是輔大師生，在地試圖破除地緣疆域化的無緣者所創造的文化與知能，其實本

¹²這些無緣者也形成了超越地理限制的閱讀共同體。

就容易為當地政經勢力收割，甚至成為營造「在地認同」的能量。

這個現象正是人對自由的追求與本質上處於不自由狀況的拉鋸。譬如日本在 19 世紀末發生的「自由民權運動」，正是封建制度瓦解後「無緣之人」所發動的市民革命，象徵近代公共領域形成的新媒體（報業）在市民階級興起下蓬勃發展，而過往以封建家國作為權利基本單位的慣習被打破後，也並非代表日本從此就邁向無主的社會，天皇制的維持與高度服從國家的認同邏輯與無緣、無主社會之間仍延續著對立、共存的傳統，而形成具日本特色的「公共領域」。

所以，公共領域有著共同體意圖遠離宰制，提出自由與創新的契機，但另一方面又處於隨時可能遭遇權力而面臨瓦解的命運。雖然公共領域的偶然性給了人們一時性的自由，但近代的哲學、科學立基在反偶然性、追求必然性的系統化思維本質上就限制了自由。哈伯瑪斯在《公共領域的結構轉型》（Habermas, 1962／細谷貞雄譯，1973）中所陳述的近代西歐身份制瓦解，中產階級崛起邁入大眾社會的景況正可說明前述「公共領域」的兩面性。又剛邁入大眾社會之初，私有財、消費行為作為公平原理而成為資本主義動能之際，中產階級彼此理性的對話則被視為公共領域形成的契機。不過哈伯瑪斯理論的盲點在於，他提出以西歐作為公共領域的應然面，卻忽略了包括英國咖啡屋內市民高談闊論而形成的批判性社群，其成立前提有著近代大眾社會下個人的無根、去共同體的匿名性特徵，以及讓人與人保有一定程度距離感的偶然性條件。這點就宛如大眾社會下的個人被蓋上一層約翰·羅爾斯（John Rawls）在《正義論》（Rawls, 1999／川本隆史、福間聰、神島裕子譯，2010）所言的「無知之幕¹³」（veil of ignorance），人們對彼此狀況一概不知的情況下，而在分配社會資源與討論社會正義之際去除私利，才足以達成批判性的討論。而這也正是本文不斷強調社會創新必然有其偶然性條件。

換言之，哈伯瑪斯所言公共領域形成之初的確有宛如「公界」的無緣色彩，但緊接著出現了生活世界殖民、時空間規範化等系統性制約，而哈伯瑪斯卻以理性作為公共領域的溝通基礎來對抗，試圖完成「未完成的近

¹³不過也應注意無知之幕也有隱蔽意識形態霸權的危險性。

代 (the unfinished project of modernity) 」這個偉大的社會實驗 (共和國)，這就不禁讓人懷疑，無緣社會形成之初的「公共領域」是否應仰賴溝通理性 (communicative rationality) 作為其成立基礎。所以在討論哈伯瑪斯的批判性公共領域誕生之際，應同時關注「大眾社會中的無緣性、偶然性創造了多元價值與理性批判」。就如同網野善彥認為在無緣社會中具有追求自由、平等、和平的可能性，也是一種在乎他者的可能性。但也正如同羅爾斯所說，「原初狀態」 (original position) 下的無知之幕只是一時性現象，現實中人與人的距離感、匿名性並非永續不變，緊接著又如同哈伯瑪斯所言，系統對生活世界的殖民卻在過度強調工具合理性的近代社會中展開。他雖然認為溝通理性是與之對抗的處方，但我們從傳播科技演變所歷經的媒體轉型中卻能看出，溝通理性雖然一向被視為追求的目標，但也能清楚看出生活世界遭到系統殖民後，大眾社會中的人們真的普遍具備理性溝通能力，並得以參與批判性公共領域的言論活動嗎？還是在國家、企業、政黨的介入下，這種無緣空間只是強制參與者同質化，或是無視他者的空間而已呢？

所以，理性言說並非帶來創新的條件，畢竟發話的人是否能理性對話，還是理性中摻雜了感性訴求或策略，我們都無從判斷。關鍵應是包括 (非) 理性的所有言說，是否無法跳脫系統化言說空間，而造成無知之幕被去除、被宰制。為處理這個問題，筆者接著仰賴了漢娜·鄂蘭對於「公共領域」的論述，這不僅是因為鄂蘭描述人與人溝通生成的權力想像啟發了哈伯瑪斯，更是因為她所理解的公共領域是「接受偶然性的公共領域」；這可呼應前述一再強調，偶然性下鬆散的連結與共識所隱含的創新能量。以鄂蘭的說法是，共同體的最小單元「個人」內部上具有他者們所賦予的「多元性」 (plurality) ，而這就是偶然性之所以發生的源頭。這個擁抱偶然性的看法，與哈伯瑪斯重視溝通理性與言說系統間的辯證關係全然相對，也因此學界多有鄂蘭思想不具「實用價值」的批判 (管中祥，2002；飯島祐介，2007)。但筆者對照田野觀察後發現，鄂蘭對多元性與全體主義在本質上的相對關係討論，不僅對深究共同體形成之初的公共性原理 (鬆散的連結與共識) 有所幫助，更能從形塑公共領域的觀點為龜山的課程實踐謀求出

路。

伍、人的多元性與全體主義

鄂蘭基本上反對公私領域模糊的狀況¹⁴，她所說的「公共領域」就是相對於滿足食衣住與生殖需求的私領域¹⁵，相關論點的形成是受卡爾·雅斯培（Karl Jaspers）、馬丁·海德格（Martin Heidegger）所影響。雅思培對於溝通行為的重視，讓鄂蘭發展出人可以藉由與生俱來的溝通能力編織出權力大綱的論述（石田雅樹，2009：43）。而受海德格的現象學影響，鄂蘭又將這張大綱描述為，同時具有顯示相互差異的「顯露空間」（space of appearance），以及政治實存的「共同世界」（common world），這兩種既分離又相通的空間形態。

所謂「顯露空間」指的是，個人和他者間共有現實感覺（reality）、認識彼此差異的開放性場所¹⁶。簡單來說，就是和誰見了面、說了話，一起看了、聽了什麼的面對面空間，是形成人類生活現實感覺的一時性空間。在此，言語的使用不僅被自己所理解，也在被他者理解後而加以判斷。換言之，自己與世界的現實是要仰賴人們的「相互主觀（intersubjectivity）」才得以成立（杉浦敏子，2002：62）。而「共同世界」指的是超越一時性，是從過去傳遞而來，而未來也會存續在人類歷史文明當中的公共領域，是在更寬廣的時空間中經由人與人相連結後，形成人們共有所想、所感的諸般事物總和。

不過公共領域的存在有個必要條件，就是鄂蘭在《人的條件》一書開頭就挑明主張的「人的多元性」。這個多元性概念是取自尼采（Friedrich Nietzsche）強烈批判近代自我觀的論述，否定將多元的自我統合成一個完

¹⁴鄂蘭明確區分公私領域的做法雖有區分過於僵化的問題，但鄂蘭也認為在社會領域不斷擴大、變化下，公、私領域的區分也會持續被重新界定。

¹⁵對私領域，鄂蘭直指這就是家中的領域，在此會依據暴力而非言語來行使支配行為。支配者通常是具有市民權的成年男子（家長），女性與奴隸們則在家中勞動以滿足人的物理性需求。也因此在這個條件下，家長才得以從個人的利害中解放而走進公共領域。

¹⁶以鄂蘭獨特的表現來說，顯露空間是被光線照到而顯露的領域。但這個公共領域同時也包括未被照射到的地方，譬如私領域的暴力雖未被顯露出來，但卻同時也是有機會被照射、被討論的地方。

全獨立的自我，進而接受自己內部的對立、抗爭與緊張。鄂蘭藉尼采論點反對人們在他者面前顯露（appearance）自我的實體性或統一性認同，反過來認為應重視自我內部（存在多元的他者）的對話與辯證。由於自己與他者不同，所以藉由言語、說故事的方式來相互理解，人才得以「思考」進而讓自己內部的良心運作¹⁷。也就是說，個人雖然處於共同體，但卻不需要與共同體合而為一，反倒是人在共同體中自處時應可承認、培養人類內部存在的多元他者，並讓他者持續還原、再現至內心之中。總之，公共領域存立的基本條件來自於「人的多元性」¹⁸。

對於鄂蘭所說的「人的多元性」，碩專生 B4 給了一個極為簡明的回應：是不是有同理心就好？這個提問雖然類似，但也許應說是「自我」本質上就是由多元、複數的他者所構成，而且是我們和這些相異他者間不斷彼此對話、共存的狀況¹⁹。也因此，鄂蘭把對話放在人類活動中最高位置。《人的條件》德文版名為《行動的生活（vita activa）》原本是譯自蘇格拉底的「政治的生活（bios politikos）」一詞，是相對於以「思考」為主的「觀察的生活（vita contemplativa）」。這是因為鄂蘭主張要帶來真理與知識並非經由哲學，而是以溝通所形成的「行動」而來（Arendt, 1958／林宏濤譯，2016：64-67）。

也因此鄂蘭批判卡爾·馬克思（Karl Marx）將人於世界的活動形態限定在勞動（Arendt, 1958／林宏濤譯，2016：164-171），而將人的活動力細分為勞動、工作與行動。所謂「勞動」為的是運用身體能力以獲得維持自己生命的必要物；而「工作」所創造出來的事物必須有耐久性、永續性特徵，這是對自然物進行主動加工，創造符合人類生存的行為。所以勞動與工作被視為成就人類世界的物質性基礎。最後，鄂蘭則是將「行動」對應在「人的多元性」，並將之視為最具優勢的活動力。因為行動仰賴的並非物理性動能，而是經由言論與說服來顯露自己、影響他人。人們藉由言論

¹⁷從鄂蘭在《平凡的邪惡：艾希曼耶路撒冷大審紀實》一書的描述也可看出，艾希曼只是在組織當中不斷重複做著日常的規定，就成了失去思考能力而造就極度暴力的屠夫。

¹⁸人與自己內部具有的多元性對話也能形成公共領域。

¹⁹她的意思並非要人放棄認同，而是將認同定位為私領域，但私領域的認同也非不能放在公領域討論的。

相互影響，便可創造人與人之間的空間，減少直接與對方的接觸與摩擦，而這個相互主觀的空間就是承認彼此差異與共同感覺的公共領域，也是「政治」之所以成立的基礎（仲正昌樹，2003：44）。所以公共領域是以行動的形式將自己公開在他人面前的空間，且人與人之間、人與自然之間不僅是相互主體的關係，也是相互客體的共生關係。人更是存於知覺他者也被他者之覺的相互性當中。在這個情況下，人與人的共識與連結必然是鬆散的，人與人之間溝通的可能性是有「間隔」（距離）的空間狀態，而人們在間隔中以溝通編織出言說的大綱就是鄂蘭所認為的「公共領域」。

針對鄂蘭將人類的活動力分為勞動、工作、行動，107 學年度修課的碩專生議論紛紛。他們試著將自己的生活處境對應到這三點，發現大多人似乎停留在勞動的層次，但也有三者分界模糊的狀況。他們也認同鄂蘭所言，大眾社會的現實生活中，勞動與工作的區別逐漸消失，尤其現在生產力已遠遠超越個人消費能力的情況，不僅讓工作創造出物質本來的有用性呈現被異化的狀況，也造成勞動與生存分離而呈現勞動意義的空虛化。學生們對於行動的意義是肯定的，但隨之而來的意見則是，現實中能接觸行動層次的人有限，而這些人並非社會菁英，有的甚至是脫離主流社會的邊緣人。這些討論倒是讓學生們理解，走訪龜山鄉里間的確看到許多一邊從事勞動維持生活，一邊以工作創造世界，又在特定條件下以行動提出主義、主張的人們。但這群抱有理想的行動者在現代社會面對的壓力是，多數市民懷抱著個人利益出現在公共領域相互影響，讓經濟上的利害關係調整成為市民社會當中公共討論（政治）的主題。在此，人們關注的事物已經從實現政治的共善（common good）逐漸轉變成調整經濟上的共同利益，而這也造成所有討論變質的情況（仲正昌樹，2003：51-52）。

鄂蘭之所以提出「人的多元性」不僅有其學術背景，更重要的是來自她經歷過納粹的全體主義，二戰後她試圖找出人類存有的希望，才提出了與之相對的多元性概念。在帶有絕望感的《極權主義的起源》卷末提到，所幸「人」並非單獨存在的 man，而是「複數²⁰」的 men 共同生活在地球的群居狀態，算是為之後《人的條件》一書埋下伏筆。雖然台灣譯本將“The

²⁰日本的漢字中雖然也有「多元性」一詞，但鄂蘭所言的 plurality 則是被譯為強調數量的「複數性」。

Origins of Totalitarianism”譯為《極權主義的起源》，但本文認為將「極權主義」譯為「全體主義」比較能夠相對於她之後在《人的條件》中所提出的多元性。畢竟鄂蘭強調的並非權力的集中，而是人成為塊狀的整體後，失去人與人之間「間隔」出的空間想像（公共領域）²¹。且譯為極權主義也容易讓台灣讀者誤以為民主國家就沒有成為「極權主義」的條件，忽略了大眾社會本就潛存「全體主義」發展的環境。

全體主義誕生的條件首先要有傳統共同體瓦解、個人處於極度不安，親密關係不易形成的狀態。個人從公共行動中退縮可說是全體主義的時代特徵，人們相互孤立而封閉在自我意識的甲殼中，在生活上有著不希望他者干涉的隱私權意識，也不在乎自己是否應具備顧慮他者的倫常與責任感（杉浦敏子，2002：40）。總之，個人的存在宛如獨立的原子狀態，加上產業社會下「人」成為得以互換的個體，過去政黨代表的階級利益消失的同時，失去階級歸屬感的大眾又無法獲得自己到底是誰的解答，而感受到隨時都會被放棄的狀態。

當時全體主義政黨就是利用宣傳與說服，賦予人們共同的理念與非現實的世界觀，塑造大眾成為巨變社會下一場運動的主角；運動超越了階級，集結大眾成為巨大的共同體藉以獲得支配性能量。而全體主義政黨也藉著宣傳重建每個人的共同利益來擴大群眾對運動的參與，因為比起自己孤獨的追求個人利益，追求全體利益似乎令人安心。人的個性在集體認同²²驅力下被包容在全體中，造就人們停止獨自判斷而自主地與全體目標合作，一旦個人與全體同化後，他人的苦痛就與自己無關而成為只關心自己的「動物性人類」（仲正昌樹，2009：40-42）。此時人無法做出「行動」，當然「政治」也就停止運作了。

針對全體主義概念，筆者與學生有些討論。首先碩專生 B5 質疑：現在社會這麼多元，會有宛如二戰時期的全體主義嗎？從這個問題可看出，鄂蘭所說的「人的多元性」其實容易被誤解為多元主義（pluralism），但

²¹這個描述有著來自海德格的現象學色彩。

²²她也不否認自身的猶太認同，但鄂蘭認為這個以民族歸屬作為基礎而成立的集體認同，只能算是私領域的事情。

多元主義的政治實踐通常會有意無意抹去社會原本就存在的歧異，意圖達成一定程度的社會統合。另外，也如鄂蘭所言，全體主義陷阱就是以「非現實的世界觀」讓我們以為要共同重建失去的世界。這似乎與現今台灣藍綠對決、美國民主共和兩黨意識形態相爭下民眾搖旗吶喊頗有相似之處，個人以為自己在公共領域參與政治，但實際上人們對於政治的主體性參與餘地卻是不斷消失。加上消費社會中的商品、政策行銷、新興宗教的心靈啟發，我們似乎早已習慣全體主義現在看起來並不那麼極權的面貌了。碩專生 B6 則是提出頗為務實的問題：要如何增加人的多元性呢？順著鄂蘭思想脈絡來說，答案也許有些古典，具體來說就是藉文學、戲劇、歷史²³向公共領域的眾人說故事，以幫助我們在全體主義運作下維持自己的多元性。也因此，筆者認為將課程發展方向定調在和傳播學有關的「說故事」應不是太大問題，倒是要如何藉由鄂蘭的觀點在公共領域說故事，也是如第一節所述的，如何讓言說、社群可視化才是接下來課程的重點。

陸、說故事的生態圈

參與課程的在地農民 A1 也為我們提出關鍵性問題：農業生產無法脫離過度使用農藥、肥料的慣行農法，小農被迫種植特定物種的大量生產邏輯，是否也是一種全體主義呢？的確，在 A1 提出這個問題前，筆者也警覺到與在地政經勢力保持距離的必要性。另一位在地農家 A2 也曾跟筆者表示無法理解農村與公關公司合作的意義，家戶本來就要做好自己的本分，預算固然重要，但不是一味地爭取，軟體才是今後生存的關鍵。這其實一定程度回應了 A1 對全體主義的質疑，尤其台灣農村充斥經濟導向思維、農地重劃的增值效應等早已不是新聞。然而，105 學年度課程與 A1 合作，共同導覽生態、人文多元性的實踐過程也觸動筆者進一步想像，立基在傳播學的我們是否能以在當地體驗到的「友善農法」為師，將龜山視為耕耘「傳播生態」多元性的教學場域？

採取友善農法的農家雖有其重點耕作項目，但基本上追求的並非特定

²³鄂蘭的背景雖然是哲學，但他對哲學卻是毫不留情地批判。他在意的不是知識的吸取與論述框架，而是對話與行動的實踐。

物種的產量，而是強調在多元物種前提下，與既有生態共生共存的農法。以這個觀念來思考龜山的傳播環境，或許能在鄂蘭思想基礎上接受「人」的多元性，以及人作為媒介的可能性，且人本來就有運用科技（包括言語）營造其生存條件，並與之相處共存，進而影響他人的能力。本課程師生們走訪龜山時，除了發現龜山地區保有多元的地景、產業、文化、族群，在拜訪數個地方上熱心社區事務的民眾後也發現，有人憑一己之力，有的結伴成群發起活動影響他人，甚至有人實踐著與行政邏輯保持距離的社區營造。他們在場域的存在，的確成為「媒介」人與人彼此交流「故事」最重要的動能之一。

鄂蘭認為要將人的活動力提升至行動層次的主要做法就是「說故事」，而這應仰賴人參與宛如「戲劇」般的行動：包括敘說故事的能力，以及主動傾聽、回應他人故事的能力。從實踐層面來看就是如何創造鄂蘭所說的「顯露空間」。與現今社會中不斷再現、消費的故事相比，鄂蘭所指的顯露空間是在政治運作實況中發展出來的演出。於顯露空間說故事雖然是以希臘戲劇為範本，但這些取自歷史、神話故事的內容並非只讓讀者孤獨的閱讀，而是藉由在觀眾面前的演出，讓創作戲劇的「工作」與在人們面前演出的「行動」得以交互影響。且戴上面具的演員與公眾之間的區隔並不明確，政治參與度極高的市民也可能是公眾演員，或是成為站在公眾面前的演說者。所以參與劇場可說是一種政治言論的訓練，不僅在劇場當下，也是在劇場作為樣板的公共領域中，相互鍛鍊人類溝通的技能（石田雅樹，2009：116-117）。

不過，大部份人在說故事時會先從私人經歷談起，這是一種把私領域放到「共同世界」來理解自身相對位置的做法。這同時包括「自覺」自己內部的「他者」，以及「自覺」自己作為「他者」的處境，而將問題顯露在公共領域²⁴，作出決定的勇氣。從個人層次來說，就是拿出勇氣顯露自己的獨一無二性、多元性在他者面前，並於公共領域發表意見說服他人的

²⁴但鄂蘭對私領域有著暴力性、動物性解讀，看似她承認古代政治歧視女性、奴隸制等非人道的犧牲下而成立的「行動」。但即便是在私領域內部運作的權力結構與暴力，以鄂蘭所言只要能在公共場所中敘述，並向人們傳達、相互共有後就開始可以成為現實經驗來看，這是有改變、協調「共同世界」的契機。

能力。鄂蘭說這種展現說故事卓越 (excellence) 能力的行動就是「政治」。在此，個人在他者面前的呈現會處於不斷被更新的狀態 (森川輝一，2010：302)，鄂蘭以極為特別的表現方式來詮釋這種生命的更新狀態，顯露自己是誰並非是獲得名聲，而是爭取人以肉體型態誕生之外的「第二的誕生」 (a second birth)，是藉由重生²⁵來除去社會領域不斷定義個人身份的做法 (森川輝一，2010：305-307)。

這個觀點觸動筆者思考，課程著力的重點也許可以朝向如何藉由說故事來「擾動」社區，進而形成複數且多元的鬆散連結與共識。如果是這樣的話，應提醒人們可以藉由與生具備的多元性來顯露自己的獨一無二性，並自覺身處處境。又社區中人與人之間的「顯露空間」要如何以現代方式呈現？更重要的是，這張故事大綱所形成的「共同世界」究竟要如何回應鄂蘭所言的多元性？尤其在受到 A1 啟發後，本課程所想像的言說生態、物種多元性，在龜山這個場域中應如何實現？

當初求助鄂蘭思想其實是為了思索如何從在地政經結構限制的場域突圍。但 105 學年度筆者其實就在未經深思下匆忙帶領進修部大傳學程大四生進入社區，舉辦了名為《說書趴趴 GO》的說故事活動，學生走訪 XX 里訪談居民、耆老，收集資料後，以「說書人」之姿，帶領新遷入的居民 (多為新建社區大樓住戶) 走訪自家後院的秘密花園。這個結合小型演出的活動為居民導覽了多處人文風采、歷史建築、生態地景。106 年暑假則邀請日本神奈川大學中國語學科師生與進修部大三生合宿一家茶廠，體驗製茶生活與茶會，並在走訪龜山在地人文史地風俗後，與輔大學生共同參與影片製作。同一時間也媒合輔大歷史系學生與龜山區公所進行地方史料爬梳、訪談。而最關鍵的是走訪當地一所歷史性洋樓時，接觸了參與洋樓修復工作的「桃園回龜山陣線」成員，以及其他以洋樓為活動據點的社區夥伴。總之，課程採取周邊包圍中央的策略，我們如同無緣者一樣遊走龜山各地試著遭遇有能力說故事的人 (內容創作者、社區參與者)，進而與這些夥伴在社區營造議題上逐漸形成一種鬆散的共識與連結。

經歷上述活動中的田野觀察後，筆者認為今後課程重點在於，龜山是

²⁵當然，我們也不可否認這種重生也是展現自己在共同體中成為「英雄」的認同政治 (行動)。

否能如同現今生態學流行的「群落生境」(biotope)一般,雖然在地有著許多制度性、文化性的制約,但仍存有在地行動者、新進無緣者、潛在行動者等足以棲息、相互交流、互通的場域(水越伸,2005:66-79)。所以本課程就是試圖為他們創造這樣的場域,課程有如與環境合作的農夫,不僅創造、發現作為顯現空間的場域,更下田耕作場域以期言說與行動成為跨越時空(留在歷史)的「共同世界」。我們也擾動作為說故事主體(媒介)的各種行為者,讓他們之間產生互動、協作,甚至希望未來能讓「故事」相互競爭,盼能藉此形成物種多元的言說生態圈。當然說故事的主體不應是輔大師生而是當地居民,且擾動在地的重點應放在我們接觸的這些人是否自覺自己與他者的關係性?是否願意參與活動,並在活動中有說出故事的勇氣?又他們在說故事前究竟是否具備溝通的能力才是重點。

而正如鄂蘭所說,過去被敘說的話語於結束後必定消失,所以一旦成為被人們記憶、喜愛的作品,就會像古代希臘悲劇一樣因為成為藝術品而保留下來,顯露空間同樣有著演出後就匆忙結束的狀況,這導致影響他人的時間非常短。在此「工作」對應的作品扮演的角色就極為重要,像是藝術家、詩人、歷史編撰者、紀念碑建設者、作家等,以現在來說,新聞記者、學者也算此列。如果沒有他們的幫忙,這些偉大行動的產物、演出與敘說的故事就無法轉變為公共領域層次,然後在共同世界永遠存續下來。這是將曾經存在的精神、感受以詩歌、故事這種「死去的文字」加以「物化」(可視化)保存的方法。但歷史紀錄仍舊無法完全保存行動的臨場感,所以再次活化過去歷史故事中的行動,再現共同體記憶中行動與言論的現實經驗,也正是今日政治存在的真正意義(中山元,2017:104)。這啟發筆者思考,在言說高度可視化的現今社會,「顯現空間的創造」與「言論的物化」應有同時進行的必要。

柒、社區媒體《龜新視界》的創設

也因此師生與社區居民商討後於106學年度試著創辦了《龜新視界》這個說故事網路平台。創立前,筆者與碩專生共同討論後決定先以教育部教學卓越計劃為名,為地方規劃一系列「在地記者培力」課程。由於書寫

的主體是社區居民，筆者向傳院同仁陳順孝諮詢後決定以社群媒體 medium 作為書寫平台，因為 medium 具有書寫協作後作者可以各自發布，又可共同集結的「有機」特性。而為了讓參與者能提出社區議題，成為說故事的主體進而順利寫作，我們邀請的業師包括旅遊、休閒領域的資深記者、圖文編輯、駐桃園的報社記者，以及全台各地致力於社區書寫、影像創作與社會實踐的達人。課程同時參考全台社區媒體的運作與書寫範例，共同研討後認為並不需要採取專業新聞的書寫格式，而應著重如何梳理線索、善用道具並寫順自己關心的故事即可。另外，在邀請公視《Peopo 公民新聞》培訓講師分享公視推動公民記者的經驗後，筆者也意識到我們與《Peopo 公民新聞》最大的差異在於，《龜新視界》專注於龜山未來如何形成一個擁護偶然性，且具有「鬆散的連結與共識」特徵的說故事生態圈，進而在這個基礎上讓社區出現追求社會創新的可能。而計劃中賦予社區夥伴「記者」之名是因為這能給予社區居民參與發掘故事的角色，未來更希望能藉著他們主動來「擾動」龜山這個屬於創作者、表現者的言說生態圈。

書寫的非專業性換來的是內容多元性。譬如課程邀請聯合報桃園市地方記者許政榆、時報週刊旅遊線記者謝禮仲為在地寫手修稿、提出建議，相對地，農家寫手黃曉君、社區規劃師黃榮昌父女也指出專業記者對農業問題的誤解。而參與課程的學生與社區行動者在溝通後共同決定主題、切入角度等，都讓輔大師生認知新聞專業在面對社會複雜性時的不足。《龜新視界》的成立看似輔大傳院在社區輔導成立網站，並將社區營造、農村發展等議題扎根於新聞傳播教育而已。但課程方向抵定後，將目標設定為促成（企劃與執行）人與多元的對話，過程中讓學生、居民、專家等「顯露」於社區的對話空間，也是讓居民、學生顯露在除了家庭與學校（職場）之外的學習方式，近似於鄂蘭所提希臘成年男子（市民）參與「廣場」的政治實踐。

所以接下來就是如何創造顯露空間了。雖然社區培力中的對話也可視為一種顯露空間，但之於龜山社區整體，應可試著將顯露空間擴大成為一個言說、故事的生態圈，進而形成鄂蘭所言的「共同世界」。具體操作方式就是回過頭將文字故事藉由「辦活動」的方式再現、演出於廣場，讓所

謂的「死去的文字」再次活化起來，而舉辦活動的地點與參與者的選定則是依故事主題與緣分而定。尤其參與《龜新視界》籌劃的社區記者們過去就有發起行動的經驗，不僅是先前提到的 A1，當時身為桃園市議員參選人的牛煦庭就意圖打破過去選舉文化，他走進社區面對面與居民溝通政策的作法令人印象深刻。而一位同時是國會助理、裝潢設計師的義工自發學習紀錄片製作，正持續拍攝前述知名洋樓子孫的家族史，他雖然不是在地人卻主導洋樓修繕，並以洋樓作為在地文化基地策劃了多場展演與講座。一家獨立書店老闆無償向社區居民、孩童提供閱讀、說書、繪本導讀的服務，並就社會關注議題舉辦相應的讀書會。這些社區夥伴都讓我們察覺台灣除了全體主義的悲觀現況外，仍有不少來自於個人展現卓越行動，且極具「人性」的傳播工作。

106 年底為了跟龜山區仕紳告知《龜新視界》平台計劃啟動，我們邀請了與社區營造業務相關的各級公務人員、國高中老師、民意代表、地方記者、作家、農民、一般上班族，以及對這個議題有興趣的碩士生、社區大學成員參與活動。由於當時碩專生 B7 提案邀請同在龜山出生、成長的音樂創作家方文山來訪，希望能夠藉由方文山的知名度匯集地方上的人氣，本次活動發通知邀請新聞媒體駐桃園記者前來採訪²⁶，而地點則選定於當地具指標性的歷史洋樓。當時「桃園回龜山陣線」剛說服屋主代表們，由志工無償修繕日益殘破的洋樓，以活動本身來說，洋樓參訪與古蹟保留的討論是活動一大亮點。而方文山到訪後對於洋樓建築、家族史的細節十分關注，不僅對古蹟保存議題做了功課，也抱著學習新知的心態前來。他分享了兒時至今收集的照片、物品以及成長點滴，這個宛如「時空膠囊」的分享雖然是極為個人的物品與私事，但他說的故事卻深深打動了與會者。

隨後，與輔大師生共同參與「在地記者培力」課程的社區夥伴們也一一分享故事，其中一位代表為解救過度開發下瀕死的老楓香樹，寫下了自己籌辦的「百年楓香救樹行動」一文，受到參與者的關注。他們與同是使用友善農法的一家茶廠都帶來自己的產品，雖然會前學生對於是否讓商品進入活動有些討論，不過飲食文化與態度本來就是社會高度關注的議題，

²⁶相關報導請參考 <https://www.chinatimes.com/newspapers/20180820000538-260107?chdtv>

這也就不完全是私領域的事物了。學員發表完畢後，這群鄉里代表與社區夥伴、輔大師生在茶廠老闆的招待下，品嚐了北台灣最好的「東方美人茶」。茶會中大家圍繞的話題是龜山、林口臺地的茶園在台塑集團進駐後逐漸凋零，農地不種茶米，而是種下鐵皮屋的景況。而知名洋樓的屋主代表，也一同喝茶，聽到大家要以這裡為基地辦「報紙」，他也敘說自己短暫擔任報社記者的經歷，並提及洋樓也是不少黨外人士討論時局的場所。而正以洋樓為題拍攝紀錄片的義工也補充了二二八事件中此家成員犧牲的故事。

107 學年度除了發表《龜新視界》的新故事之外，學生們也在研讀鄂蘭思想概要後，希望能舉辦一場讓參與者能同時體驗鄂蘭所言「勞動」、「工作」、「行動」的活動（顯現空間）。由於幾天後就是冬至，為了緩和九合一大選後地方鄉紳間的緊張，學生提案舉辦「搓湯圓會²⁷」，並決定將活動主題定在社區飲食文化。如此安排是因為社區夥伴中有位米食專家與一位「主婦聯盟」成員，共同寫了一篇關於在地米食文化的專題，而這些都可說是促成我們在知名洋樓辦桌搓湯圓的「緣分」。我們安排的湯圓會是希望將食物料理這個原屬「勞動」層次的活動力提升至撰寫料理故事、建立生活世界的「工作」層次，而藉由這個顯露空間的再現來活化文字，讓與會者參與討論「飲食」作為精神活動的可能性，進一步將之提升為鄂蘭所言的「行動」層次。會場空間規劃為公、私兩大領域，私領域是參與者共同「搓湯圓」的親密空間，公領域則是安排了發表《龜新視界》文字、影音作品的演出、口說故事的演說空間。

開場時筆者首先向大家說明輔大團隊到訪的緣由，告知鄉紳《龜新視界》將於輔大進修部大傳學程的課程編組後正式啟動。接著與龜山區幸福國中一位教師共同呼籲鄉土教學與社區導覽（行走、交通）的重要性。隨後搓湯圓間的話語多為閒話家常、湯圓煮法、調味與個人對湯圓的經驗分享。一邊搓湯圓，洋樓志工也一邊為社區居民導覽洋樓風采，而湯圓下鍋後與會者則各自分享在地美食的故事。譬如新科桃園市議員同樣也是社區夥伴的牛煦庭雖然剛打完一場艱辛的選戰，但他卻在《龜新視界》為我們說了地方足球、棒球及眷村發展的故事，當天他也請了二姑做了幾道傳自

²⁷同台語諧音，有選後和解的意涵。

母親的眷村菜與大家分享，牛奶奶養活了一家子人的「好菜」可說是當天最感人的故事。而一位地方社團代表除了分享煮湯圓的祕訣外，也為我們說明在地食材洛神花入菜的緣由。接著，無法到場的書店老闆也透過影片向大家說明獨立書店向社區小朋友敘說繪本故事的計劃。一些路過的社區人士順道進來參觀洋樓、吃湯圓，附近兩位剛當選的里長也到場分享兒時記憶中的洋樓，甚至選民服務處在洋樓對面的立委鄭運鵬也悄悄前來旁聽。這些私人記憶不再是區分彼此認同的工具，相對的是在爭取多元性在個人心中滋長的機會。而以鄂蘭的說法，這些私人記憶也在成為「顯露空間」之後化作公共領域的一部份。

會後數日，龜山區壽山高中一位公民老師找上我們，希望《龜新視界》也能成為高中生公民課程的媒體平台。而輔大進修部大傳學程的「進階採訪寫作」由長期撰寫旅遊、藝文、文史報導的資深記者負責指導，已開始帶領學生撰寫具時效性的即時訊息，未來將讓大學生與壽山高中學生合作撰稿、刊登。而筆者 107 學年度也邀請 A1 共同經營進修部的「傳播與社會創新」課程，希望能以環境永續的角度為龜山的社區營造提案，學期末並於 XX 里里民集會所以大字報、影片的方式向里民敘說在地生活小故事。這些課程的目標都是先以報導與故事撰寫作為基礎，再輔以辦活動的方式讓文字再次活化起來，無論是《龜新視界》與社區活動都能成為參與者發揮個人卓越性的場域。

就現況觀察，這個散漫計畫下隨機選擇、發掘行動者的做法的確有超越台灣藍綠認同邏輯的能力。本課程推論，這個偶然性下的「鬆散連結與共識」應可說是近年政府力推「地方創生」的動能所在，但同時筆者也認知這種課程操作邏輯與國家治理的現況相反，今後本課程如何與地方創生下的認同邏輯相處將是重要課題。

捌、暫定的結論與反思

如開頭所述，這篇文章是筆者從 2014 年起在經營「傳播與社會創新」課程時邊想邊做的過程，坦白說，是想得多做的少，在課程發展上也的確過度仰賴鄂蘭思想的理解及吟味，因為並未明確設定任何操作型定義而顯

得有些鬆散，充其量只能算是篇中途報告而已。

不過本課程觀察、擾動的田野似乎能為傳播學門帶來一些反思教學、研究的契機。在龜山這個被本課程視為無緣（偶然）的公界中，每個行動者作為說故事的主體，其經營的活動場域可被視為正在發芽的種子或小樹，輔大師生在此雖然是進入公界中學習的新進無緣者、活動參與者，但同時也是為社區培養「說故事」的夥伴，或是將故事主題化進而舉辦活動的田野耕耘者。我們藉此順利「擾動」了地方上的言說生態，更讓行動者的故事彼此交流、共生而形成一種鬆散的連結與共識。這個被本課程稱之為說故事的生態圈不僅讓學生、社區居民自覺身為行動主體的可能性，也讓人們以參與說故事的方式重拾人類具備的多元本質，而人的多元性也正是本研究主張「世間」的偶然性之所以存在的原理（共同體的公共性原理）。

所以本課程並不推崇限縮了偶然性的溝通理性²⁸。借鄂蘭的說法，言說不論是否具備理性溝通的條件，只要能藉著說故事不斷地自覺、理解自己與他者之間的關係性，就能喚醒你我內心多元的他者，這不僅能在警覺認同暴力、全體主義的前提下讓人說出感動、說服他人的故事，更重要的是能夠讓人在面對生存的偶然性之際，體驗公共領域形成的契機。但本課程這種探索未知（他者）、接納偶然性的操作方式除了要面對各種制度上的限制外，從小在教育體制制約下成長的學生們在參與課程時卻明顯有著缺乏探討未知、遭遇偶然的耐心與雅量。

加上我們正身處在一個自認以科學掌握一切，且人類即將邁入人工智慧的高度必然性時代中，究竟要如何再次定義人類的存在，也許就誠如鄂蘭所提，以言論、演出與說故事的方式再次重拾身為人的卓越性吧。而將這張言論編織出的大綱與龜山這片田野相結合也許是這堂課試圖企及之處，卻也在實踐中充分體會納入「空間向度」的課程實驗有其難度。其中最不容易的就是破除專業邏輯帶給我們的限制。課程就有位在報社任職的學生 B7 認為這只是個撰寫「新聞報導」的作業，希望老師能告訴他應負責什麼部分，而他只想完成自己的部分就好，對筆者多次提醒應該「俯瞰」計劃整體這件事並沒有太大的興趣。而來自農村，家裡種稻的大學生 C1 也坦

²⁸有效的溝通理性應有其系統化言說環境的條件。

言：老師，也許我們沒那麼喜歡農村。不少學生的心聲也與大學生 C2 相同：為什麼我們要為社區做事？甚至碩專生 B8 也會誤認為：是要以我們的傳播專業為社區服務。筆者也因此得一再說明：我們沒有那麼偉大，我們只是在參與，我們要感謝社區夥伴讓我們參與他們的生活經驗，進而找出公共性與社會創新的契機而已。畢竟與社區人士談論共同議題是為了喚醒你我在全體主義下被壓縮的多元性而已。

這些學生們的聲音反映了社會要求年輕學子應習得特定能力的必然性邏輯，而忽視立基於土地之上的場域本來就存在多元的他者，且就是這些他者為我們帶來源源不絕的偶然。學生普遍缺乏土地作為生存場域的感知，他們的生活似乎只在家庭、職場與學校間擺盪，而近年則是由脫離物理性制約的網際網路逐漸佔據生存場域。個人內心缺乏接觸土地以及對初入場域的「空無」想像，反而習慣在系統、身份制約下的空間邏輯中對話，本文主張這無形中會縮減人們「多元」對話的想像，當然也就缺乏摸索生活的偶然，並進而為生活提出創新思維的能力。不少學生甚至在訪談里民時遭遇無法以台語溝通，以及因為對常民知識極度欠缺而陷入彼此平行時空的窘境。

大多數學生一直要到課程結束前與社區夥伴共同舉辦活動，參與社區導覽而體驗說故事之際，才開始了解這門課正提醒我們，在成為傳播專業人士前應該先體認身為一個人的意義。譬如我們接觸的社區夥伴在活動中所強調的生活知識、土地脈動與人際互動，都隱含著強勢的在地生活動能。也因此共同上課時適當拋開「專業主義」，且教師、學生與社區夥伴間在心態上維持平行的關係有其必要。譬如 106 學年有位投入頗深的碩專生 B1 就以他獨特的反諷式口吻告訴筆者表示，在廣告界工作近 20 年，以我的角色來看，客戶是捧著錢來找我做廣告，我根本不需要思考在地或社區的面向。而行銷、公關工作經驗豐富的碩專生 B2、B8 在造訪一家獨立書店時，滔滔不絕地提出行銷該獨立書店的建議也的確讓書屋有些無福消受。

這些教學狀況都讓筆者再次反思從過去對媒介環境中意識型態的理解、行為態度的測量、傳播途徑的掌握，再到近年情緒動員的分析，都能隱約覺察傳播學作為一門追求必然性的溝通科學，其主流似乎站在擁護全體主

義運作的學術位置。而這正是我們長期忽略共同體中的公共性原理，以及這個原理必然擁護溝通的偶然性；即便是學界中的批判左派，也長期在溝通理性的外衣下，忽視人的多元性正面臨全體主義空前的壓力。最後，從筆者日常經驗的教學現場來看，傳播教育需要注意的是是否從未關注學生在特定場域中如何發揮「人的多元性」，進而理解、接受他者；最後也許培養一名記者不應僅是讓他在理性溝通的旗幟下身為報導勞動、工作的客體，也應是參與、促成多元聲音、對話的行動主體才是。

參考文獻

- 李丁讚等著(2004)。《公共領域在臺灣：困境與契機》。臺北縣新店市：桂冠。
- 川本隆史、福間聡、神島裕子譯(2010)。《正義論》。東京：紀伊國屋書店。(原書 Rawls, J. [1999]. *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press.)
- 水越伸(2005)。《メディア・ヒオトープ：メディアの生態系をデザインする》。東京：紀伊國屋書店。
- 中山元(2017)。《アレント入門》。東京：筑摩書房。
- 石田雅樹(2009)。《公共性への冒険：ハンナ・アーレントと《祝祭》の政治学》。東京：勁草書房。
- 吉原直樹(2011)。《コミュニティ・スタディーズ：災害と復興、無縁化、ポスト成長の中で、新たな共生社会を展望する》。東京：作品社。
- 仲正昌樹(2003)。《不自由論：「何でも自己決定」の限界》。東京：筑摩書房。
- 仲正昌樹(2009)。《今こそアレントを読み直す》。東京：講談社。
- 杉浦敏子(2002)。《ハンナ・アーレント入門》。東京：藤原書店。
- 林驥華譯(2009)。《極權主義的起源》。新北市：左岸文化出版。(原書 Arendt, H. [1979]. *The origins of totalitarianism*. NY: Harcourt.)
- 林宏濤譯(2016)。《人的條件》。臺北市：商周出版。(原書 Arendt, H. [1958]. *The human condition, 2nd ed.* Chicago : University of Chicago Press.)
- 施奕如譯(2013)。《平凡的邪惡：艾希曼耶路撒冷大審紀實》。臺北：玉山社。(原書 Arendt, H. [2006]. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. USA: Penguin Books.)
- 容邵武(2013)。〈文化親密性與社區營造：在地公共性的民族誌研究〉，《臺灣社會學刊》，53：55-102。

- 細谷貞雄譯(1973)。《公共性の構造轉換》。東京：未來社。(原書 Habermas, J. [1962]. *Strukturwandel der Öffentlichkeit : Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin : Luchterhand.)
- 細見和之(1999)。《アイデンティティ：他者性》。東京：岩波書店。
- 飯島祐介(2007)。〈間主觀的に創出される権力とその現実性：アレントとの対決におけるハーバーマス〉《年報社会学論集》，20:37-48。
- 陳東升(2012)。〈社群治理與社會創新〉，《臺灣社會學刊》，49:1-40。
- 陳順孝(2013年2月19日)。〈老師結伴探險 追尋傳播新路〉，《阿孝札記》。取自 <https://reurl.cc/gvYM47>
- 張文強(2015)。《新聞工作的實用邏輯：兩種模型的實務考察》。臺北：五南。
- 奥井智之譯(2008)。《コミュニティ 安全と自由の戦場》。東京：筑摩書房。(原書 Bauman, Z. [2001]. *Community : Seeking safety in an insecure world*. Cambridge : Polity Press,)
- 森川輝一(2010)。《始まり》のアーレント：「出生」の思想の誕生》。東京：岩波書店。
- 菅香子(2017)。《共同体のかたち イメージと人々の存在をめぐる》。東京：講談社。
- 綱野善彦(1996)。《無縁・公界・樂 増補》。東京：平凡社。
- 管中祥(2002)。「從 Habermas 的溝通觀再思考媒體傳播過程的權力意義」，《中華傳播學刊》，2：185-220。
- 蔡佩君譯(1996)。《共和危機》。臺北市：時報文化。(原書 Arendt, H. [1972]. *Crises of the Republic*. NY: Harcourt.)
- 齋藤純一(2000)。《公共性》。東京：岩波書店。
- 蘇友貞譯(2007)。《心智生命》。臺北縣新店市：立緒文化。(原書 Arendt, H. [1971]. *The life of the mind*. NY: Harcourt.)
- 顧遠、周賢(2014年12月31日)。〈社會創新，到底是創什麼？(一)：我們創造的是一種新的社會影響〉。取自：<https://www.seinsights.asia/story/1434/795/2760>

Experimental Course of Communication and Social Innovation Based on the Political Thought of Hannah Arendt

Hungyi Lin

Abstract

After recognizing the public demand of seeking community during social innovation, this study devised a course called Communication and Social Innovation and arranged for it to be taught at a school in the Guishan District of Taoyuan City in Taiwan. To investigate the role that communication studies plays, an instructional goal of creating communication innovation for community building was established. This study incorporated theory into practice, employing the thought of Hannah Arendt, a philosopher who has long been ignored by communication studies, as a theoretical base; specifically, we engaged with her theory of humanity's pluralism that opposed the totalitarianism brought about by modern identity. The theory was applied in this study to enable human beings to discover opportunities for innovation through storytelling in this highly contingent world.

Keywords: social innovation, community, contingency, public sphere, plurality, totalitarianism, storytelling

