研究論文

傳遞共通感受：林合社區公共領域修辭模式的分析

吳介民
國立清華大學社會學研究所

李丁讚
國立清華大學社會學研究所

哈伯瑪斯式的公共領域概念，常被批評壓抑了「情感層面」和「身分認同的差異」。為了避免哈伯瑪斯之公共領域論述模式的分析困境，本文嘗試提出公共領域修辭模式的分析架構，以便從公民社會改革者與地方社區互動中的對話實踐，來探討公共領域的建構。當公共說理被視為修辭行動與互動的過程，所有構成公共性社會對話的面向（包括對話的場合、氛圍、時機、對象、語氣、姿態等）都需要詳細關照。本文從維科的 *sensus communis* 概念（解譯為共通感受與常識）得到靈感。民間社會之信任基礎的理念型，是基於情感召喚的信任（「搏感情」），而公民社會之信任基礎，則是基於說理論辯的信任（「講道理」）。一個公共領域的締造，需兼顧二者——動之以情，說之以理。情感性質的語彙與純粹說理的語彙，具有同等程度的重要性，兩者共同構成了一個公共對話的場域。因之，從修辭模式的角度來看，一個好的說理者，能夠融會情理的辯證，通過論辯技藝展演與身體行動，將社會內部存在的情感、價值、利益、和社會認同的矛盾或衝突，導向一個尋求共識的社會心理狀態。作為民主運動的實踐者，需要優游在這兩種信任場域之間，方能說服社區民眾走向一個現代型的公民社會。本文以林合社區的文史工作者與當地居民以及派系的互動經驗為例，說明公共修辭的技藝，在一個地方公共領域草創階段的重要性；尤其在台灣地方政治生活普遍被派系生態所穿透的環境中，共通感受的傳遞，更是建構公共領域的重要初始條件。

關鍵字：公共領域、修辭模式、共通感受、民主化、地方派系

台灣社會學第九期，頁 119-163，2005 年 6 月出版。
收稿：2004 年 10 月 4 日；接受：2005 年 3 月 25 日。

Channeling *Sensus Communis*: An Analysis of the Rhetorical Models in the Public Sphere of the Lin-he Community, Taiwan

Jieh-min Wu

Department of Sociology, National Tsing Hua University

Ding-tzann Lii

Department of Sociology, National Tsing Hua University

The Habermasian concept of public sphere has been criticized for its repression of "sentimental moments" and "differences in identities." To avoid the analytical predicament incurred by Habermas's discursive model, the author proposes a rhetorical model of public sphere in order to explore issues associated with the construction of a local public sphere from the perspective of conversational practices. When public reasoning is viewed as a process of rhetorical action and interaction, all aspects constituting public social conversation (including place, occasion, atmosphere, timing, tone, gesture and posture) should be carefully documented and analyzed. This idea is inspired by Giambattista Vico's concept of *sensus communis*, or "common sense," which plays a crucial role in channeling social trust--the sentimental pillar of the nascent public sphere. According to a rhetorical model, a good communicator should be able to integrate argument and public performance with "pure reasoning," thus being able to form a community's conflicting identities, interests, and opinions into a state of the "common mind" as expressed by Charles Taylor. The author uses a local community situation in Taiwan to illustrate the significance of the art of reasoning, especially for those who intend to put the public sphere into practice in a community marked by partisan competition.

Keywords: public sphere, rhetorical model, sensus communis, democratization, local faction.

Taiwanese Sociology Number 9 (June 2005): 119-163

台灣在政治民主化之後，困擾人們的一個議題是：爲什麼公共說理的溝通如此困難？爲什麼一個具有批判反省能力的公衆遲遲難以誕生？到底是哪些因素阻礙著公共領域(the public sphere)的建立？[1]

關於公共領域這個概念的理解，一般從哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的理念型定義出發。哈伯瑪斯基於近代歐洲政治文化史的考察，將現代公共領域的原型理解爲：由私人化的個體聚合而成的公衆，討論、批評被政府所規範的市民社會 (Habermas 1991: 27)。泰勒(Charles Taylor)進一步發展哈伯瑪斯的思想，提出一般化的公共領域概念：社會透過不受權力干涉的自主性公共論壇，討論涉及全體公衆的事務，以謀求解決方案(Taylor 1992)。這種理解方式，是將公共領域視爲一種論述模式(discursive model)：理性的個體可以經過自由、平等、開放的對話而獲致共識（參見 Benhabib 1992: 85-89；McCarthy 1992: 65-66）；也被稱爲理性論述模式(rational discourse model)（參見 Eley 1992: 331）。

那麼，公共領域在台灣爲何遲遲難以開展？既有文獻大都從論述模式尋求解答。以往一個通俗的理解是，威權統治的餘緒阻礙公開而眞誠的公衆溝通。然而，政治自由化啓動迄今將近二十年，普遍的公民自由權已經獲得相當高程度的保障，威權統治的影響力恐怕難以充分解釋這個難題。最近的提問，指向概念論述的內在局限：過去有關民間社會或公民社會的爭論中，公共領域的概念，在論述的起源中未獲正視，因而導致當前的困境（參見錢永祥 2003）。另外一種論點則指出，早在威權統治的晚期，即出現過文化界的公共領域，只不過是以一種衝突性的語言在從事歧異性的集體社會認同的溝通（參見吳介民 2004a）。這兩種說法就論述史的理解而言值得深究，但是在實踐的層面只能關照文人知識圈中的對話場域，對於民間社會之日常政治經驗的理解，則需要進一步釐清。另外的一種說法是，「國族／民粹／省籍身分認同」的召喚，妨礙到重大政策議題的公共化（參見台社

1 關於公共領域的發展在台灣所面臨的困境，請參見李丁讚(2004a)。

編委會 2003）；這個批判指向高層政治菁英的層次，對於草根社會的政治生活的實貌也缺乏說明。

假若我們相信眞實的社會民主生活，奠基於基層民衆的政治覺醒與自由解放，那麼就有必要把眼光投注到基層社會民衆政治對話與實踐的場域，觀察現代性公民社會的建構形貌，分析其實踐的樣態以及所遭逢的行動困境。[2] 緣於此，本文從公民社會改革者與地方社區互動中的對話實踐，來探討建構公共領域的難題，嘗試將此分析的角度，稱爲修辭模式(rhetorical model)的公共說理分析。以往的論述模式強調理性個體的公共說理能力，而此說理的能力乃是以某些條件嚴苛的理想語境爲必要的背景條件。在此語境中，情感性的語彙容易被貶抑爲「非理性」而無容身之處，且壓抑了表達社會差異與身分異質性的情感面向。相反的，當我們將公共說理的過程視爲修辭性質的社會對話互動，則對話的場合、氛圍、時機、對象、語氣、姿態等面向也需要詳細關照。情感性質的語彙與純粹說理的語彙，具有同等程度的重要性，兩者共同構成了一個公共對話的場域。因之，從修辭模式的角度來看，一個好的說理者，能夠融會情理的辯證，通過論辯技藝與身體展演，將社會內部存在的情感、價值、利益、和社會認同的矛盾或衝突，導向一個尋求共識的社會心理狀態。此言辭論辯交換以及身體展演的場域，在社會對話的空間中創造出公共的意象，對於一個民間社群通過公民社會的實踐而形成公共領域，有著關鍵的重要性。本文的理論意涵，下文的分析架構將會細緻界定；在個案描寫之後的結論部份，也會提出一個整全的理論說明。

本文以一個社區的文史工作者與當地居民以及派系的互動經驗爲例，說明地方公共領域難產的根本原因在於：實踐者以外鑠式的、抽象的說理方式推行文史工作，無法傳遞感同身受的情感需求，而難以在民間社會的情感場域中獲得普遍的認同，因此導致社區改革的中挫。

---

2 例如，李丁讚最近對於社區總體營造個案的比較考察(2004b)。

在詳細描繪實地調查個案之前，下文將先釐清幾個相關的概念。首先，在台灣民主化的文獻脈絡中，以往的研究，經常混淆了民間社會和公民社會二者在概念上的區別，因而相對地漠視了公民社會創建過程中，作爲民主改革實踐者的領導風格、修辭策略、對話風格、以及公共形象，對於轉化民間社會的重要性。接著，本文從維科(Giambattista Vico)的 *sensus communis*（共通感受）觀念得到靈感，提出兩種信任關係的對照：民間社會之信任基礎的理念型，乃是基於情感召喚的信任（「搏感情」）；而公民社會之信任基礎，則是基於說理論辯的信任（「講道理」）。一個公共領域的締造，需兼顧二者——動之以情，說之以理。作爲民主運動的實踐者，需要優游於此兩種信任場域，方能說服社區民衆走向一個現代型的公民社會。在澄清了這兩組概念上的區別之後，我們將以之考察這個地方文史工作者所面臨的行動困境。

一、民間社會 vs. 公民社會

這裡先剖析民間社會和公民社會二者在概念上的區分，以便下一節進一步說明兩種社會信任的區別。這兩個辭彙是台灣在 1980 年代反威權抗爭的高峰期間，反對運動論述圈中針對黨國體制(the party-state)所催生的孿生概念。民主化之前，國民黨的黨國機器在政體的分類上近似於列寧主義國家(quasi-Leninist state)。國家全面掌控公共資源，以高壓統治以及恩庇籠絡的方式從事資源分配。國家高度滲透到各個社會領域，以致於社會長期處於無力與被動的地位。這是所謂「政治力」壓過「社會力」的年代。如何破解國民黨的威權控制羅網？如何解構國民黨主導下的官商勾結？如何培育社會力以推動民主化？如何找到犀利的修辭與論述來批判國民黨？這些是反對團體急於回答的問題。當時蘇聯控制下的東歐集團開始出現自由化的縫隙，尤其是 1970 年代末期波蘭團結工聯對於共產黨國的挑戰，直接威脅到波共的統治正當性。而在思想場域，新左派當時在歐洲也方興未艾，

尤其是義大利共黨領袖Antonio Gramsci的思想遺產所發揮的影響力。值此因緣際會，civil society這個概念被引介到台灣。從實踐的角度來看，civil society在東歐作爲對抗列寧主義國家的實戰經驗，被平行地轉置到台灣的反對運動的論述場域，稱之爲「民間社會論」而成爲反對運動的一個核心行動方針，幾乎不受質疑地在反對團體論述圈中蔚爲流行，而且取得穩固的論述地位。[3]

Civil society這個英文辭彙，當時常被翻譯爲「民間社會」，有時則以「公民社會」或「市民社會」的面貌出現，與「國家」(the state)形成一組二元對立的概念。而且，民間社會與公民社會兩個辭彙，經常被當成同一概念來混用。將近二十年後，我們發現這樣的混淆頗需澄清。當然，將civil society理解成中文脈絡裡的「民間」或「民間社會」，一方面在當時確實有相當強的批判力，但另一方面卻窄化了此概念的內涵。它的批判力道在於簡單的兩分法，批判國民黨的威權壟斷，觀念直接簡單，容易激起反國民黨的情感訴求。它在概念上窄化，則是輕忽了現代西方民主實踐和論述中的豐富意涵，特別是在於civil society和civility, civic virtue, civic rhetoric等概念環節的扣連。[4] 誠如錢永祥所論證的，這個概念使用方式也使得公共領域遲遲難以現身，而形成所謂「沒有公共領域的民間社會」的窘境（錢永祥 2003: 6）。然而，事後回顧，以「民間社會」來涵納 civil society，確實存在著概念轉譯和政治實踐上的親和性，卻也爲下一階段的社會改革帶來難題，需要進一步說明。

首先，「民間」這個辭彙，在中文世界中具有深遠的政治文化意

---

3 參見當時刊登在《南方雜誌》上的許多文章，以及南方朔(1987)、蔡其達(1989)等人的論著。卡維波等人曾於稍後提出「人民民主論」，以之反對國家與社會二元對立的模式，但是錢永祥最近的論文(2003)則指出兩者之間的若干共同特質。

4 陳光興也指出：「在台灣的語境中，翻譯上的曖昧性其實透露出些許我們社會運作的機制。也就是說，翻譯的概念如公民社會或是公民權，在半強制的現代化過程中，並沒有很順利地被接合到政治生活的文化當中」(2003: 23)。「公民社會的確被翻譯及注入我們的社會當中，但是是相當有限地，更是以不同的方式來存活、發展、自我呈現。在同時，民間並沒有被消滅，依然持續在運作，有機地自我轉化在所謂現代社會中，我們不僅要發明像政治社會這樣『新的』分析範疇，同時要重新接合到『舊的』分析範疇，如民間」(2003: 28)。感謝陳歆怡提醒作者這篇論文與本文論題的相近性。

義。華人傳統並沒有現代西方語境中的「公民社會」與「國家」的概念。因此，當 civil society 被理解爲「民間」時，是用來和「官府」、「官方」產生對立的想像。這種轉譯方式，符合傳統政治秩序中善良無辜的「老百姓」，對抗腐敗「貪官汙吏」的圖像，因此易於召喚民衆反國民黨的素樸情感。民間社會論的說法，暗示著老百姓的「善」的能量，對立於官府的「惡」的傾向；前者有推動社會進步的潛力，而後者是阻礙進步的反動保守勢力，例如當時經常聽到的「民間總是走在政府前面」的說法。在此認知圖式中，民間社會的進步性是不被置疑、也不容置疑的。

第二，民間社會論既然強調國家的專制壟斷特質，則需要挖掘社會的自發改革力量，團結各方反對團體。這是一場「重新發現民間」的社會運動。在此號召之下，自然形成一種看法，認爲在威權政治的高壓之下，民間社會內部的衝突或潛在矛盾，乃是次要的、非急迫的議題。這個當時在反對團體深具說服力的說法，非但壓抑了各種團體的利益和認同上的多樣化與差異，也妨礙著社會內部對於改革方向公開而理性的辯論。因此，民間內部各個團體之間的價值信念上的一致性，其實是虛擬的、權宜的假定。

最後，民間社會論的批判力量，隨著國民黨黨國體制 1990 年代以來的瓦解而削弱。政治自由化、選舉民主化之後，多元政黨競爭局面出現，產生了一個介於民間社會和國家之間的政治社會 (political society)（參見 Stepan 1988）。政治社會是政黨與政治團體活動的場域，通過選舉競爭，以匯聚選票的形態，中介民間社會的利益。於是，民間社會的政治意義也產生變化，而顯示出「民間力量」這種說法的局限性。錢永祥指出：

> 「民間」一詞在台灣的意義轉折，正是這段歷史變化的產物。在一方面，激進知識分子提供了多少屬於社會意義之下的民間概念，但另一方面，政治力量以及本土派人士所動員的，卻是族群意義之下的民間力量。這兩種「民間」概念的

> 起源雖然迥異，卻在客觀現實所提供的河道裏迅速合流，族群意義的民間概念得勢，奪取了社會意義的民間概念所主張的反對正當性。（錢永祥 2003: 4；底線重點係原文所有）

我們大體上同意關於這段民間概念史的變化特徵。[5] 然而，這裡值得特別注意的是，台灣經過 2000 年與 2004 年兩次總統大選，以及隨之發生的大規模族群政治動員，可以發現族群意義的「民間」所具有的情感訴求威力，以及它在進步意義上的局限性。尚且，族群意義之下的民間力量，並非「本土派」所專享，「非本土派」、或「反本土派」同樣可以訴諸族群語言文化的情感來從事政治動員。不論泛綠泛藍，都同時在參加著「族群民粹動員」的政治遊戲。這是近年來幾次大選所揭露出來的台灣一個政治上的根本問題。[6]

族群政治迫使我們檢討民間社會此一概念在轉譯上的難題。民間社會與公民社會在分析與實踐的層次上，應分別屬於「社會」的兩個層次。因此，需要針對這兩個概念重新給予清晰的界定。最主要的，civil society 不應該翻譯爲民間社會，而應將之詮釋爲公民社會或市民社會。中文脈絡中對於民間的通俗理解，更接近於英文的 folk/folks，與之對應的衆多辭彙包括：老百姓、民衆、常民、俗民，以及衍生的非官方、非政府部門等說法。而民間社會則可以理解爲 folk society，或是複數的 folk societies。就分析上的意涵而言，民間社會是由私人利益、常識、情感、族群語言、文化慣行等日常經驗所構成的常民世界，本質上這是一個接近「搏感情」的生活世界。而公民社會則指

---

5 其實，早在 1983 年，當時黨外團體在檢討運動路線時，莫靜就曾如此寫道：「當台灣人民的基本自由還在政治禁忌下橫遭剝奪，當台灣人民還不能真實地了解自己血淚交織的歷史，還不能掌握自己飄搖不定的前途，當台灣人民還不能以『母親教的語言』，大聲說出自己的恐懼、悲哀和夢想時——我們都必須承認，當前黨外民主運動代表著台灣人民目前最熱切的渴望，它反映了台灣社會現階段最迫切的矛盾」（轉引自吳介民 2002: 185）。

6 在這個省思上，本文作者之一曾經將 2004 年大選之後泛藍的抗爭風潮，理解為「第二個民間社會」的宣告誕生（吳介民 2004b）。參見石之瑜(2004)的〈外省人的喜悅〉，以及顧爾德(2004)對該文的分析。其實，早在鄉土文學論戰期間，即有此第二個民間社會的發展跡象，例如朱西甯當時提出「回歸民族文化」的說法，就很類似後來與「本土論」對立的「另一個民間」的先聲。參見吳介民(2004a)。

向：民間領域的利益與情感，經過理性溝通的中介，所構成的一個「講道理」的公共生活。就此而論，公共領域是內建於公民社會的一個具有規範意義的集體行動環節。李丁讚申論此種狀況為：「沒有公共領域，市民社會只是一個私利與欲求的體系，它本身無法超越自己。因此，Taylor (1990: 98)就說，一個成熟的市民社會必然會出現一個公共面向，即我們所謂的公共領域。這也是 Habermas 為什麼會有『市民社會的公共領域』(the public sphere of civil society)這種說法」(2004a: 7)。

然而，在一個現代國家發展的歷程，民間社會向著公民社會邁進的過程，卻無法迴避兩者之間的必然關連，以及某種程度的斷裂。換言之，民間社會在性質上乃是「本然的」社群生活，是營造現代公民之公共／政治生活的基礎。但是，民間社會若未經轉化，並不會自動構成公民社會。缺乏公共性，就成為「沒有公共領域的民間社會」的狀態。在民間社會的生活基礎上創造公民社會，需要諸多制度、社會文化、物質條件為基礎，而其中一個重要的行動環節是，如何通過良性的公共修辭、政治領導，傳遞社群生活中的共通感受，將情感與理性交織在一起，形成可以被普遍接受的公共意見，指向政治社會和國家的公權力領域，並進而影響國家政策。

綜合以上的討論，我們可以得到關於台灣之國家與社會關係變化的兩個分析模式。在戒嚴時代與政治自由化的前夕（1980 年代中期以前），分析國家和社會關係，經常採取二元對立的簡單模型，亦即民間對國民黨之黨國機器的抗爭。在此階段，社會備受國家機器的滲透與壓制，可以說是一個沒有公民社會和政治社會的專制主義狀態。而民間社會在政治意義上的能動性與進步性，其實也是在自由化階段才出現的公共修辭的發明，亦即：反對運動者藉著轉譯現代西方的 civil society，而賦予民間這個辭彙反抗的能量。但是，隨著政治民主化的開展，尤其是幾次總統直選之後，國家與社會關係的認識圖像則發生了劇烈的變化（參見下圖）。

<table>
<tr><td colspan="2">社會場域</td><td>公權力場域</td></tr>
<tr><td rowspan="2">民間社會／社群生活
(folk societies/communities)</td><td>政治社會／政黨
(political society/parties)</td><td rowspan="2">國家
(the state)</td></tr>
<tr><td>公民社會／公共領域
(civil society/public sphere)</td></tr>
</table>

圖一　政治民主化之後民間、公民社會、政治社會與國家的想像圖式

首先是國家機器已不再由國民黨壟斷，通過自由選舉和責任政治，國家的透明性增加，官僚行政的合理性也增加。國民黨逐步轉化成選舉機器，在政治社會這個場域中與民進黨和其他政治力量展開競爭。選舉民主化同時爲公民社會與公共領域的誕生，營造了一個必要的條件。然而，由於種種原因（諸如轉型正義的匱乏、族群政治興起、政治派系支配、大衆媒體惡質化等因素），台灣在許多重要政治議題上的公共溝通舉步維艱。此外，最主要的變化是，民間社會內部價值理念的歧異被凸顯出來。諸多在民主化之前被壓抑的社會差異，例如族群議題，在未經過公共領域的公開而理性的溝通之下，被政治社會中不同政治團體所誘發、吸納、代理，而爆發出來，轉化成選票和集體抗爭的行動。在此局面下，政黨競爭不斷在僵固化民間內部的差異，阻礙民間內部社會歧異的溝通，益發將之隔閡化、蜂窩化。相反地，如果存在著一個促成良性溝通的公共領域，形成某種近乎「談話中心」的公共說理（錢永祥 2003: 12-14)，則有助於化解社會差異和衝突，並且迫使政黨採取更負責任的態度。

值得特別注意的是，族群議題經由政治人物的選舉操作和媒體的渲染報導，使得民間社會內部（或者各個民間社會之間）的族群差異與國族認同歧異顯得突出而棘手。這使人們誤以爲，族群政治或所謂族群民粹主義是妨礙公共領域發展的最主要、甚或唯一關鍵的因素。誠然，族群政治壓抑了其他社會差異的能見度，使之難以排上政治改革議程或媒體議程。但是，當我們將關照的眼光，從炫惑熙攘的高層菁英政治，移到基層民衆社群生活的層次，則會發現問題不僅是族群

因素，其他因素諸如地方派系政治、地方社會改革者、以及社區民衆之間的互動，對於建構一個由下而上的公民社會以及公共領域的成敗，其實有極爲關鍵的作用。許多民間的集體傳統信念和慣行，也是發展公民社會必須克服的困境。民間社會能否順利轉化爲公民社會，民主改革實踐者的領導風格、公衆形象、以及公共修辭能力，乃是不可忽視的面向。

二、社會信任：情理辯證的公共修辭

假如說公共領域是說理論辯的場域，民間社會則是常識與情感的場域。公共修辭或公民修辭(civic rhetoric)的作用，就是有機地聯繫這兩個場域，把常民世界的日常生活經驗，及其所承載的共通感受，轉化提升到公共說理的層面，融會常識語言和論辯語言，而有助於推動公共事務的改革。換言之，公共修辭是將一個社群中個體之間、或團體之間殊異的生活經驗召喚、串連起來，成爲某種共同經驗、集體記憶，以至形成某種公共感的重要行動環節。

上述關於公共修辭的觀念，是從維科得到啓發，因此先說明幾個相關的概念。義大利思想家維科(1668-1744)在談論青年文化與科學教養的脈絡中提出有關「研究方法」的問題（參見 Donald Phillip Verene 1990）。他對於當時逐漸取得主流地位的笛卡耳哲學方法提出異議，認爲不能過早地灌輸給年輕人關於自然科學的抽象知識系統，而偏廢了有關倫理學、公共生活、論辯口才、以及政治科學的訓練。由於過度著重自然科學「眞理」的追求，而使得年輕人「無法涉身社群的生活，沒有足夠的智慧以審時度勢，也無法在其言談通達人們的心理、或使其說詞充滿情感」(Vico 1990: 33-34)。因此，維科尤其關切公共修辭，以及與之息息相關的優良的治理能力。那麼，一個統治者善用公共修辭而有的雄辯才能，指的是什麼呢？一個政治家在判斷人的行爲時，不只是根據其實然面與應然面，也必須在*sensus communis*的層面，判斷其是否有足夠的辯才說服其聽衆，讓聽衆心領神會其說理的

內容(Shotter 1993: 55)。

所謂的 *sensus communis*，維科原本是指一個特定文化社群在其「原初階段」創造「語言」時所涉及的社會過程。這些社會過程，並非立基於任何已經預先確立的人們的觀念或其周遭環境，而是人們通過社會活動交流，自身所創造的社會共享的情感認同。人們對於一個對象事物的感知，最初並不是通過共同的「觀看」經驗（因爲某個對象物或周遭環境，可能早被個體或集體觀看過無數遍了），而是通過共同的「感受」與反應，產生了共通的經驗指涉，而集體地獲致某種「想像上的普同者」(imaginative universal)，賦予一個共享的意義(shared significance)。因此，這個共享的意義乃是不言而喻的心領神會，是先於明文語言(articulate language)存在的。[7] 雖然 *sensus communis* 一般翻譯爲英文的common sense，因此將之理解爲「常識」亦無不妥，但是爲求其脈絡上的精確與豐富，我們將這個概念轉譯爲「共通感受」，而具有多重意涵。

故而，作爲一個政治領導者，最重要的能力是通達常民世界的事理，以及論辯技藝(*ars topica* [the art of topics])的磨練，使其善用、愼選修辭，融會貫通「常識之理」，傳遞人們的「共通感受」，而達成其所欲的政治說服的目標。維科說得很微妙：

> 統治者應當關注的，不只是他們的行動是否正當、是否符合正義，他們更應當關注他們的行動看起來是否如此(*seem* to be so)…羅馬人是偉大的政治事務專家，他們特別留意事務之外觀(appearances)。羅馬法官和元老在提出一項意見時，總是習慣在開頭時先說「看起來」(It seems)。(Vico 1990: 36)

從社會建構論的角度來看，這種說理方式，不是政治家單憑一己之修辭能力所能完成，同時需要聽衆的主動參與。這是一種互動式的對話

---

7 這是根據 John Shotter 的分析而來的詮釋，見 Shotter (1993: 54-55)。

實踐(conversational practices)，在其間，談話者與聽者產生共鳴的效應。整個修辭推論的過程，是由所有的聽衆的聯合行動所共同完成的(Shotter 1993: 60)。因之，公共修辭的要義，乃是指向一個具有集體性質的情理辯證的社會過程。透過喚起共通感受，將分屬兩個不同社會場域的人情（特殊性）與事理（普遍性）聯繫起來。這是在一個特定文化活動場域中，政治行動所內蘊的集體互動的過程與結果。

藉由上述維科的理念，我們想進一步申論與本文論題相關的重點。轉化民間社會，使其學習、習慣公共溝通的生活方式，意味著更動社會的「常識之理」——包括民衆習以爲常的社會身分認同、生活秩序、符碼系統、以及日常慣行。[8] 這個常民世界的變革，必然會傷害到許多人的既有價值與利益，或至少產生矛盾與摩擦。因此，對於被說服、或被領導的民衆而言，接納一個改革者並非自然而然的事情。公私利益的調解，本質上乃是情理的辯證。在倫理意義上，一個好的政治家，需要理解常民世界的具體需求，包括利益、欲望、情感等面向；同時也要能夠堅持其公共實踐上的普遍價值。前者我們簡稱爲私人的情感世界，進入這個世界，需要的是傾聽、理解民間常識的能力。後者則是公共說理的領域，屬於公民社會的場域。政治家須在情感和說理的場域中來回穿梭，不斷辯證。而貫穿這兩個社會場域的一個核心環節，就是如何發揮*sensus communis*的能力，將民間社會內部的差異與衝突，在公民社會的場域予以調解。民間內部的價值矛盾與隔閡，如果未能通過公共領域的溝通而得到調解，則會粗糙而且粗暴地反映在政治社會的黨派鬥爭，這是我們在台灣民主化之後經常觀察到的選舉政治狀態。相反地，如果民間團體之間的利害衝突，藉由感同身受的體會與理解，並且通過公共說理的過程來折衝調解，則會比較貼近泰勒所說的「同理心」或「共通的心靈狀態」(common mind)：公衆在公共空間中，討論某一特定的政策議題，儘管討論伊始意見分歧對立，但卻能夠在開放性的討論過程中，達成同理心的狀

8 維科說：「常識是整個階級、人民、民族、甚至是整個人類之未經反思的判斷」(Vico 1948: 57)。

態，從而獲得某種「共同的解決方案」(Taylor 1992: 223-4)。共通感受作爲一個實踐性的概念，能夠幫助我們深入詮釋作爲規範性概念的同理心。在實踐上，私人利害與公衆利益之間的調解與平衡，其實並不容易獲致。其中一個關鍵困境是個體之間、或團體之間相互傾聽的能力和意願。最近，李丁讚(2004b)以親密關係的概念，來說明一些地方總體營造個案的失敗因素：在台灣社會，由於人際之間親密關係尚未建立，個人因此沒有能力進行情感的互動，無法將他人當成一個獨特而有個性的個人，因此在溝通過程中，便難以進入對方脈絡，去調和觀點上的差異。如果我們將民間社會與公民社會想像成兩個「領域」，前者代表「親密領域」，後者代表「公共領域」，那麼一個社會改革者的成敗關鍵，就是有無能力在這兩個空間的接壤地帶，傳遞共通感受，並且不斷地擴大深耕此公共空間。

如維科關於羅馬政治家的修辭能力所暗示的，「正義的外觀」和「正義的內涵」在實踐上同等重要。因此，一個社會改革者在論述、推動改革理念時，如何透過各種身體展演，包括語氣、表情、身態等各種「外觀」，來「包裝」其公共語言，並且呈現出社區民衆所能接受的公共形象，就不能等閒視之。他／她，必須具有雙重的能量，本質上是追尋正義的「英雄」，但在外顯的行爲氣質上，卻是善體人意的「凡人」。他／她不能以高高在上的正義觀，訴諸神聖使命，帶著優越感對著民衆說教，而應透過具體而微的生活細節的溝通與安頓，激發民衆的主動參與（李丁讚 2004b）。若是改革者以外鑠式的、抽象的說理方式推動變革，則無法傳遞切身的情感需求，也難以在民間社會的情感場域中獲得普遍的認同。改革者在此說理過程，爲自身建構了某種公共修辭的形象；這個公共形象一旦被民衆的集體認知所設定，便會出現鎖定的效應，而不斷地在社會溝通的過程中複製。

在社會溝通的過程，經由談話者與聽者之間的角色互換、以及對話實踐的累積，相互之間產生了社會信任(social trust)。因此，這種信任是從社會對話中產生，也是社會對話的結果。我們可以如此來理解這種信任的特質：在確定的證據尚未窮盡之前，一個參與社會對話的

主體，願意暫時地、但眞誠地接納某些言辭的眞實性(truthfulness)，並且在此狀態中，不置疑地持續進行這個社會對話。

接著，我們可以歸結出兩種社會信任的理念型：基於私人情感的信任，以及基於公共說理的信任；前者是民間社會的常態，後者則是公民社會的理想狀態。情感信任的心理運作基礎是：一個對話參與者覺得自己的利益（廣義的利益，包含情感、物質利益和精神價值）被這個對話場域關照到，因而產生的信任感。說理信任的心理基礎是：一個對話參與者覺得自己參與的社會對話中，的確是圍繞著公共利益的原則在討論，並且相信每個參與者都願意在接納公共利益的原則上對私人利益做出讓步，因而產生的信任感。

情感信任的互動，很接近這樣的心理狀態：你有在「挺我」，有在跟我「搏感情」。你在說服我接受某個公共政策（或提案）時，我的利益有被關照到。相反的心理狀態是：你這個道理我也懂，可是我感覺不到你願意傾聽我的需求的「誠意」——你對我的切身利害關係沒有感同身受，你只是在談一些與我無關的大道理。

說理信任的互動，則接近這樣的心理狀態：你在跟我闡述的道理，你自己眞心相信，而且也在實行。你說服我接受這個公共政策，不是爲了你自己的利益著想。你跟我講的道理，同樣的，也會跟其他人說。相反的心理狀態則是：你跟我講的道理，其實只是在爲了你自己的利益著想。

如果尋求公共政策的共識，必然會損及某些人、甚至所有人的利益，那麼一個眞實有效的公共領域的溝通，必然要同時包含這兩種社會信任的運作。僅有「相挺的誠意」，並不必然構成公共性，極可能淪爲私人黨派的徇私，如同我們經常觀察到的派系利益分贓。但是沒有誠意，只是訴求於抽象的公德，對於利害當事人，則可能造成「說理的暴力」，而導致對話的中斷。日常的經驗告訴我們，即使在最瑣碎的社會對話中，情感和說理這兩個元素總是同時並存。換言之，這兩種社會信任，並不必然衝突，反倒是相輔相成。至於兩者之間的搭配調和，則是屬於審時度勢的論辯技藝，是融合了情理辯證的公共修

辭。一個好的政治家，就是能夠穿透兩種社會信任場域的實踐者。他／她能夠同時掌握兩種信任的社會運作機制，而促成良性的公共溝通，催化公共德行的生活。反之，若是兩者割裂，那麼情感的信賴，會演變成派系結黨營私的工具——耽溺於純粹情感世界中公共事務的私人化；而公共的說理，則會退化成自詡社會改革者喃喃說教的語言遊戲——沒有公衆參與的公共修辭。

三、林合社區：建構地方公共領域的困境

現在，我們可以用林合社區的個案，來說明上述的概念。[9] 林合社區位於台灣北部某中型城市的郊區，在 1980 年代以前是個典型的鄉村聚落，人口構成主要是客家籍居民、一部份的眷村居民、以及外圍區域的閩南籍居民。由於屬於傳統農村，居民大都務農，兼家庭代工、小生意、臨時工等等。隨著周邊地區的工業化，新的外來移入者增加，商業活動也日漸活絡。林合社區地理範圍中最主要的林合里，長期由王石貴家族擔任里長，甚至可以追溯到日治末期的保正，一脈相承。王氏是林合里勢力最大的姓氏，也擁有最多的農地。直到 1980 年代，林合里仍然是典型的漢人農村社會結構，由長老頭人掌握著公共事務與宗教祭祀活動。王氏宗族長老王石貴，擔任將近四十年的里長，又從 1986 年開始，身兼當地最主要的公廟（靈泉宮）的管理委員會主委。[10] 王石貴與國民黨政府的關係良好，也是地方公職選舉期間的重要樁腳。因此，王石貴是當地村落「自然而然」的政治領袖。大部分的在地老居民，就像台灣許多鄉村地區與城鄉接壤地帶的基層社區一樣，並不熱中公共事務。而新的移入者，由於沒有與當地社區

9 本個案中的人名、地點都採取化名。

10 靈泉宮於 1985 年被內政部公告為三級古蹟。1987 年新的管理委員會改選，取代原來以鄰長組成的管理委員會，王石貴當選主委，管委會的成員完全為客籍人士（陳晉煦 2004: 22）。

生活形成有機的連帶，對社區事務更是普遍冷漠。

（一）反徵收抗爭與派系政治的誕生

1980 年代後期，由於鄰近高科技工業區的擴建計畫，農地被徵收，而使得社會結構與傳統鄰里關係面臨鉅大的轉變。整個社區長達十餘年的遷徙與重建，徹底改變了居民的生活空間與職業分布，也重組了當地的政治生活。土地徵收期間，社區居民隱約出現兩種立場。一種聲音是反對徵收，另一派意見則是有條件的贊成徵收。在政府執行徵收的前夕，反徵收的居民聯合起來採取集體抗爭行動，使得原本隱而未顯的派系政治浮現出來。當時許多年輕世代已經不滿宗族長老把持村中事務，懷疑王石貴家族想利用徵收賺取大批財富，因此動員居民展開集體抗爭。在此過程，反徵收的陣營組成非正式的「動員小組」。時值台灣政治民主化的啓動階段，「動員小組」也嘗試引進民進黨地方政治人物，對抗市政府與工業區管理單位。最後，政府做出部份讓步，提高徵收價格而使抗議運動無以爲繼。王石貴在徵收過程中，基本上態度溫和，也不參與抗爭，而被年輕世代認爲藉抗爭活動牟私利，並有放水之嫌。因此，反徵收行動中，也醞釀著反對王石貴的聲音。反王石貴的浪潮，是社區政治結構變化的催化劑，一位居民如此描述：

> 徵收前其實沒有什麼派系問題，只有像我知道的林合里王石貴當了很久的里長。後來因為徵收問題，派系才比較明顯一點。我們搬回後[從 1980 年代後期開始]，派系問題就更明顯了，因為政黨多了嘛！以前只有一個黨啊，哪有什麼派系，現在這麼多黨，派系當然就多了，大環境也改變了嘛。（訪談記錄　ZL_20020507）

這個說法明白點出內部的反徵收抗爭以及外部的民主化浪潮，乃是林合社區政治派系化、複雜化的關鍵時間點。反徵收運動以及其後一連

串的資源分配衝突、人際紛爭、與公共意見的對立，使林合社區產生具有現代意義的派系（參見 Boissevain 1977 的觀點）。抗爭活動帶動了部份居民參與公共事務的效益感，也催化了一定程度的公共參與熱情。受到這層鼓舞，1990 年，「動員小組」之一的王信維出面參選里長，與老里長王石貴競爭。王信維是王石貴的遠房親戚，比王石貴低一輩。王信維在反徵收抗爭中跟他的太太全力投入，受到許多居民的擁護，在組織上也得到原先「動員小組」成員的奧援，因此氣勢相當強。然而，選舉結果王信維依然不敵王石貴的傳統支持力量，以些微的差距落敗（參見表一）。敗選後，王信維夫婦表示對公共參與感到「心灰意冷」，也質疑「動員小組」中某些人的操守，而逐漸淡出社區事務，退回私人領域，專心經營自家的小生意，近年來並且當起收租的房東。[11] 王信維的落選，代表著一個比較可能具有公共性與批判性的在地新生「準派系」(quasi-faction)的胎死腹中。[12]

關於派系問題，有幾個重要的觀察。第一，徵收過程激化了原先已經潛藏在地方上的各種矛盾力量。第二，世代政治差異；反徵收抗爭之際，正值政治自由化、以及社會自力救濟抗爭的高峰期。因此，外部的政治環境因素，提供了年輕世代挑戰長老權力的某種「正當性」的修辭。第三，在徵收抗爭之前，傳統反國民黨的黨外力量在當地並無組織基礎，民進黨的支持力量，隨著基層政治重組而浮現。然而，值得注意的是，「動員小組」中即使有親民進黨傾向者，仍不能視爲民進黨的基層組織。[13] 第四，林合社區傳統政治社會力量的派系

---

11 土地被徵收的居民，大都獲得工業區周邊重劃土地的承購權。有多餘土地房舍者，多出租給鄰近學校的學生或工業園區的上班族。

12 一位匿名評審者提問，王信維是否代表著理性改革的力量。在此，論證方式是採取一種 counterfactual argument，亦即，邏輯是：如果他當時當選里長，則一個比較具有公共性與批判性的在地新生力量可能因此產生。我們提出此點，是對照王石貴之私政治式傳統派系的經營方式。從田野觀察中發現，王信維一直到最近，其實對於社區公共事務仍然相當關心，例如最近工業園區建造一個新的焚化爐造成的爭議，王信維持續收集相關資料，並表示在時機成熟時將採取行動。

13 相反地，這個新生的地方政治力量，其實更像是政黨認同模糊的地方選舉樁腳。地方樁腳經常因為利益分配的問題，而改變效忠或支持的對象。例如，「動員小組」的一個成員曾經公開支持民進黨的市長候選人，可是在下一任的市長選舉中，又轉而支持國民黨的候選人。

表一　林合里 1978 年以來里長選舉的得票數統計

年	候選人	得票數	得票率(%)[a]
1978	王石貴[b]	1,671	94.57
1982	王石貴	--	--
1986	王石貴	--	--
1990	王石貴	1,154	55.59
	王信維	922	44.41
1994	張耿新	553	37.17
	金世源	479	33.40
	林華彥	422	29.43
1998	許財富	481	33.08
	朱彩娟	431	29.64
	張耿新	354	24.35
	林華彥	107	7.36
	莊經武	81	5.57
2002	許財富	1,020	59.44
	張耿新	696	40.56

[a] 得票率 = 得票數／總投票數
[b] 候選人名字劃底線者爲當選人

化，是與政治大環境的民主化亦步亦趨的。民主化同時帶動了基層社區的政治重組，也翻動了民間社會底層政治意識的地基。

王石貴雖然有驚無險地在 1990 年保住長期擔任的里長職位，也保住了他作爲宗族長老的顏面，但是這場激烈的選舉競爭，也給了他某種「震撼教育」，使他改變經營基層的方式。1994 年之後，王石貴不再競選里長，從此隱身幕後，以靈泉宮管理委員會主委的身分，開始培養自己的人馬，逐步形成一個地方派系，他則成爲派系的「共主」。1994 年，王石貴協助一位派系成員選上市議員。「林合派」首度有一個在市政層次的代言人，可爭取更多的公共資源提供分配，可說是派系化的雛形。同時，靈泉宮也歷經了商業化的過程，從地方公廟逐漸轉變爲一部由派系把持的生財機器。管委會的核心成員，在靈泉宮香火鼎盛之後，就不再熱中於傳統民間宗教的祭典儀式，例如迎

神、巡庄、做醮等活動；[14] 而是轉向於農曆初一、十五日固定的祭拜活動，以及以觀音信仰爲中心的各種相關節日的法會。前者具有學界過去通稱的「祭祀圈」形態的社區意義的活動（參見林美容 1987）；而後者則更像是新的宗教傳統的「發明」：以靈泉宮爲固定的活動空間，結合了「觀光化」的商業經營（外地香客和在地居民帶來可觀的香油錢）、[15] 以及「擬似巫術活動」（制化、制煞、點燈、點斗）而形成現代形態的「宗教治理機制」。[16] 初一、十五定期的祭拜活動，除了吸引香客的商業性質，也提供了一個社會場域，讓靈泉宮的管理者、義工、和信衆可以經常性的聚會，藉由宗教儀式、「共食」、聚餐等活動，反覆培養相互之間的情感信任。於是，靈泉宮由管委會、義工、信徒形成一張宗教動員的網絡，這個網絡由核心向外擴散編織，以「搏感情」的社會認同爲基礎，在平時扮演著派系內部資源分配的機能，選舉期間則可以轉化爲輔選與樁腳組織。[17]

林合派在形成的過程中，逐步收編了原先反對王石貴的「動員小組」中的重要成員，以及眷村的新興力量。原本林合社區中的眷村居民與當地客家社區的連帶並不深，雖然有一些外省籍軍人與當地客家婦女結婚並在眷村外落戶。然而，政治民主化啓動之後，眷村的年輕世代也開始尋求與社區的接觸與交流，尤其是有志於參與選舉者。朱彩娟就是一個代表性的人物，她熱心眷村公益，對參選公職有很高的興趣，曾經兩度參與地方選舉。1998 年，她和林合派推出的里長候選

---

14 近年來，每年元宵節的迎神（義民爺）活動，雖然不是由靈泉宮的核心成員主辦的，但還是必須由靈泉宮出面去請神。一位每年熱心參與的居民說：「都是我們這些伙伴啊，因為我們名單都有啊，時間快到了就互相聯絡一下。一定要我們去找人，他們[靈泉宮]才有可能辦啦，其實，每年都是我們去拜託他們，今年要不要辦，要看他們臉色。只是掛他們的名而已…其實我們做好多年了，我們也認為說，真的，要做，又要看他們臉色，不做，變成說大家都分散掉了嘛，停掉一年的話，今年如果停掉，明年你要再去找這些人找不到了」（訪談記錄 CM_20020515_1）。

15 靈泉宮管委會一位委員說：「基本上廟宇要靈才有人拜…宣傳很重要，像有遊覽車來時，導遊小姐我們也會招待茶水。之前一位管理委員能夠幫忙解簽什麼的，信徒就比較多…一年光賣香的錢就有兩百萬」（訪談記錄 CC_20021217）。還有一位老居民說：「現在去[靈泉宮]就像觀光，沒事比較不會去。老住戶還是去這邊〔拜〕土地公比較多」（訪談記錄 WL_20030108_1）。

16 關於靈泉宮的舊傳統與新發明，參見陳晉煦（2004：第三章）。

17 例如，有一年靈泉宮整建時，許多建材與物資都是直接向派系中人採購。而初一、十五例行活動需要大量的食材，也是分包給「自己人」。

人競爭失敗（參見表一）。之後與王石貴親近，成爲靈泉宮的義工，也接掌林合社區發展協會。朱彩娟以外省籍的背景，積極介入以客籍力量所形成的派系運作，特別值得一提。通過擔任靈泉宮的義工、以及許多非屬眷村範圍的社團活動，朱彩娟一方面成爲林合派在眷村中的大樁腳，另一方面也使她能夠將政治影響力踏出眷村之外。而在這種派系經營、宗教活動、以及社區與眷村生活交織互滲的過程，我們觀察到靈泉宮在其中發揮著強大的內聚作用。但是，對於許多老一輩社區居民而言，靈泉宮這種超越宗教場域的政治影響力，是相當「自然的」事情，不會去質疑。「動員小組」至今未被收編的王信維如此看待靈泉宮：

> 靈泉宮的問題，少壯世代對其印象都不好，因為財務不公佈，到現在都還不申請財團法人就是這個緣故。大家不是針對廟，廟還是會去拜，而是針對那些委員，就是「捧神打劫」，我常跟我老婆說「觀音佛祖旁邊沒有好人」。廟公換成王石貴以後，管理委員會加上信徒自成一個小圈圈，[18] 不是信徒的話，一般外人插不進去，你想想看，王石貴當了四十年里長，對老一輩影響力是很大的，當初里長一句話，我們都挺他。本來是沒有派系的問題，從徵收以後才爆發，他們那邊自成一體、互相利用[指王石貴、朱彩娟兩人]，選舉時他們還是會來拜票，我們也是表面上會說一定投，但我們要選的是清廉、真正會替地方上做事的人。反徵收抗爭期間產生的對立，我只能說是「立場」不同。派系問題一直到現在，表面上沒有，私底下還是會有。（訪談記錄 CLCS_20011226）

如王信維所言，林合社區現在「表面上」沒有派系問題，因爲這

18 這裡的「信徒」是指在政府相關單位登記有案的信徒，可以投票選舉寺廟的理監事。靈泉宮由管委會控制信徒的登記，登記信徒不到一百人。

個社區除了林合派之外，並沒有其他成形的派系力量足以跟它抗衡，大家表面上還能和諧相處。林合派是介於村里層次與鄉鎮層次的微型派系，與文獻中關注的鄉鎮級以上的派系結構有所差異（參見 Jacobs 1980；Wu 1987；蔡明惠 1987；Bosco 1992；陳明通 1995；周素卿、陳東升 1998；王金壽 2004）。由於觀察草根微觀的層次，我們得以發現這個派系的生成以及其具體而微的運作機制。我們暫且用「私政治」來稱呼這種微觀機制，其運作形態包含：恩庇從屬關係(clientelist relationships)、熱誠服務、利益分配共享、人情包圍、走後門、綁樁買票、耳語污名化、公共意識的弱化、公共議題的切割細瑣化等等。除此之外，派系核心成員之間還通過擬親關係（認乾爹、乾哥）的方式來增加凝聚力。林合派的私政治運作，構成其自我複製的社會網絡。這張網絡所傳遞的共通感受，是以人情連帶的情感信任爲基礎，「政治」（「公共」）性質的社會對話，被收納入私政治的黑洞，其中派系網絡內私人利益均沾的成份濃厚，而公共說理的元素則很稀薄。私政治，乃是日常生活的一種樣態。林合派以靈泉宮爲核心，涵蓋派系公職人員、傳統宗族力量、形形色色社區社團組織，[19] 以近乎隱形的方式，將「政治」滲透到日常生活中的每個枝尾末節，接近 Foucault 所說的力量(power)的微血管作用，流動於基層社區習而不察的「常識」之中。[20] 這種「生活世界的不透明性」(the nontransparency of the lifeworld)便是孕育派系政治的溫床。[21]

（二）社區營造者挑戰派系挫敗

林合社區反徵收抗爭落幕之後，王信維挑戰王石貴失敗，「動員小組」解散。當時居民由於土地被徵收，等待配地重建家園，於鄰近

---

19 例如「客屬會」、「宗親會」、「長壽會」、「獅子會」、「釣魚會」、「土風舞班」、「元極舞班」、「社區巡守隊」等社團組織。

20 「我們這裡沒有在分派系，當然我們同一輩的聚在一起也會聊誰怎樣誰怎樣，交換意見；我們看得比較清楚，也不會有人特別來說什麼，一投的話就是整批倒過去，一票也不會少」（訪談記錄 FM_20020917_1）。

21 本文在此借用 Nicholas Garnham (1992)的說法。

地區搬遷流離，但是年輕世代對於老一輩操控社區公務仍有許多抱怨。簡言之，許多居民仍然有股「氣」還沒有消散。張耿新是在這種社會氛圍，以及前節所述社區派系集結成形過程中，脫穎而出的異質聲音。張耿新經營一家小店舖，背景是國民黨籍，曾參加過國民黨的地方幹部訓練，1994 年出來競選里長。如王信維所言，「我們要選的是清廉、眞正會替地方上做事的人」，張耿新沒有派系背景，以清新的形象投身選舉，幾位「動員小組」成員替他公開站台或暗中贊助。當年有三人參選，張耿新以 37%的票數當選，僅以些微票數領先其他競爭者（參見表一）。

張耿新的勝選，爲社區的發展帶來一道曙光。當時台灣正在推行社區總體營造，張耿新除了有社區內部青壯世代的支持，也得到一些社運工作者以及鄰近大學的師生的協助，展開社區改造的工作。這些「外來者」的「社會學式的介入」，對於張耿新政治認同以及運動觀念的轉化與形塑有重要的影響。[22] 張耿新通過和他們的理念交流與實際投入，打出不同於派系作風的旗號，爲社區帶來相當好的改革勢頭。他以社區營造爲理念，成立林合社區發展協會，展開文史工作，採集書寫社區史，保護生態環境，推動全國性的觀摩交流。其中，從 1996 年開始推動的保護老樹運動，最後還促使一項全國性交通計畫改道（張毅欽 2003：第五章）。此外，在社區搬遷重建工作上面，張耿新也投入許多心力協助奔走。

從外面來看，林合社區營造工作有聲有色，廣受媒體報導，成爲全國觀摩的對象。然而，在社區內部卻是暗潮洶湧。張耿新推動的變革，對於許多居民而言，乃是陌生的、甚至過於抽象的事物；靈泉宮的人馬，更是備感威脅。張耿新面臨的最大難題，就是如何改變社區民衆對於政治與公共事務的「常識」與思考行爲習慣。一開始，林合派想要拉攏他，遭到拒絕之後便使用各種方式對付他，包括耳語影射詆毀、賄選等等。事後回顧，他的「總體營造」並沒有成功，也沒有

22　張耿新自己追憶說，他是向這些人「一點一點學習」（訪談記錄 WJ_20030310_5）。

擴大他的「選票基礎」，他在四年後尋求連任時，敗給林合派推出的候選人許財富，得票數不僅低於四年前，甚至還少於眷村出身的朱彩娟（參見表一）。

張耿新清楚林合派之所以能夠掌控地方事務，跟靈泉宮的經營方式有很大的關係。他曾一度想聯合一位管理委員，取得靈泉宮的管理權，卻因消息走漏而起了嫌隙。張耿新和林合派之間衝突的公開化，始於「泥菩薩事件」。靈泉宮內祀奉的佛像原本是泥塑的珍貴古物，1996 年卻被棄置而換成木雕佛像。[23] 張耿新得知消息後便找專家學者與廟方理論。在靈泉宮，張耿新等人從古蹟保存的法律角度，提出對抗性的質問。當場，張耿新並沒有見到王石貴，反而與一些正在綁神轎的年輕人發生衝突，因爲這些年輕人以爲張耿新是來鬧場。事件之後，張耿新便在他出版的社區報上披露，並且嚴詞批判廟方許多不遵守靈泉宮傳統的「荒誕」行爲。泥菩薩事件使張耿新與林合派的衝突白熱化。之後選舉期間，張耿新被林合派描繪成「讓他選上就要抄靈泉宮」、要「拆廟」，這種耳語對於那些已經有刻板印象的居民，尤其是靈泉宮的信衆而言，的確會產生怨尤和驚惶的感覺。張耿新的太太說：「[選舉期間]他們除了買票之外，還帶著觀音菩薩的照片，說我們當選了，靈泉宮就會被拆掉。其實不用用到孫中山，只要亮出觀音菩薩的照片就夠了。他們心裡有鬼，怕我們去拆穿他們！」（訪談記錄 WJ_20021016_1）。

1998 年，張耿新競選連任失利，同場競選的朱彩娟也落敗。張耿新卸任里長不久，有人跟他說：「你現在不當里長了，那個[指社區發展協會]還不交出來？」（訪談記錄 WJ_20021016_1）。朱彩娟在林合

---

23 張耿新說：「他們的走向也越來越商業化，把這座廟宇弄得粗俗不堪。他們就什麼都不懂，廟裡面的觀音泥像，王石貴就認為祂不夠氣派，把祂給丟到溪裡頭，換來另一尊木刻的；這泥像也是古蹟，祂才是真正從大陸過來的歷史遺跡，受過多少的香火，工藝上的精緻也不是現在這尊可以比得上的，但這些人不識實，還好我在之前有留了張照片存檔（手指牆上的照片），否則這些歷史就完全消失了。他們不會經營，要是我來經營靈泉宮，今天絕對不只於此，這裡面有多少的珍貴歷史素材」（訪談記錄 WJ_20030310_5）。關於泥菩薩被棄置，另一位地方樁腳人物的說法是：「那時候泥菩薩頭歪了嘛，很難修理。現在師傅很難找，恐怕得花很多錢，你想想，要把泥土燒那麼硬，那可是要有很高的技術」（訪談記錄 FP_20040206）。

派和新任里長許財富的支持下，趁著社區發展協會理監事改選機會，當選了理事長。由於之前的選舉恩怨和理監事交接期間的摩擦，朱彩娟表示要「查帳」，張耿新與朱彩娟的關係便水火不容。從此之後，朱彩娟和靈泉宮便愈走愈近。此外，張耿新落選後幾天，他身兼伯公廟主委的職位也被逼退，由林合派的人馬接管。張耿新傾向把這些事件視爲林合派整他的謀略（陳晉煦 2004: 103-104）。不論眞正的動機如何，張耿新的落選，對於過去四年來苦心經營的社區工作乃是很大的打擊。從此，張耿新失去了在社區從事公共事務的幾個重要職位，社區內部也失去制衡林合派的政治力量。2002 年，張耿新又再度競選里長，結果仍然輸給林合派的許財富（參見表一）。從此，林合派一派獨大。

林合社區的派系政治，起源於反徵收抗爭，但是林合派可以稱作一個地方派系，最重要的階段，可以說是在反張耿新的過程中發展成熟的。張耿新強調文史工作和公共政策，與王石貴等傳統地方人物「搏感情」的經營方式格格不入，更威脅到靈泉宮利益均沾的政治生態。張耿新自己很清楚這一點：

> 我和我太太講，「我不出來他們就不會這麼墮落了嘛！我們一直在進步，他們就一直在墮落…勢力越集結」。我[現在]想搞一個『台灣林合文化協會』…超越地方性的組織…你看連新黨的市議員候選人都要墮落，她也跟葉英俊[林合派的市議員]搞在一起，這一次里長選舉她也挺許財富…反正政治就是「金錢、選舉、家族，和政治意識的對立」。我們做這些文史的紮根工作大家都看不到，婚喪喜慶大家都看得到。（訪談記錄　WJ_20021016_1）

的確，林合派在擊敗張耿新之後，勢力愈來愈大，更多的地方政治人物靠攏過去，先前「動員小組」的許多成員也成爲派系樁腳。但是，派系網絡中成員之間仍然存有芥蒂，也潛藏著一些矛盾。例如，

雖然在地方事務與日常經營上面，林合派的意識形態歧異比較淡，藍綠區分也相對模糊，但是在全國性的選舉中，就顯露出政黨認同的差異。此外，省籍差異也很微妙。例如，有一位靈泉宮的管理委員就懷疑朱彩娟參與靈泉宮的動機以及她對民間信仰的眞誠性：「她打得出來，我們打不進去 [眷村]…外省人不會拜靈泉宮」（訪談記錄 CC_20030113_4）。有些樁腳也不一定對王石貴的領導服服貼貼，認爲他會搶別人的功勞（陳晉煦 2004: 148）。此外，在是否經常性地舉辦神明繞境的問題上，王石貴和青壯世代的「轎班」也有衝突（陳晉煦 2004：註 34）。從這個角度觀察，張耿新作爲社區改革者，並非沒有改變派系生態的空間。轎班熱中迎神繞境活動，卻被靈泉宮長老們斥責爲「愛玩」，而張耿新自己也偏向同樣的看法（參見陳晉煦 2004: 113）。[24] 卻沒有從社區傳統祭典文化復甦的角度來看這個問題。「年輕人愛玩」的特質，可能將之引導爲促進社區團結的集體行動的傳統。張耿新看輕了這個可能性，也透露出他對日常生活價值的忽略和貶抑的態度。這可能是因爲他曾經在泥菩薩事件中與轎班年輕人發生齟齬而產生的印象。

多年之後，張耿新自己如此思考派系的問題：

> [派系]這種東西你說要避免也很難，有時候就是一些恩恩怨怨就造成了；比如說我跟程凡[專業社區工作者，非在地居民]親近，基本上我是他帶出來的… 一點一點學習，久了別人也認為我們跟他是一派的。比如說在社區營造學會，別人主政的時候，見到我們的案子就砍。等到我們當權的時候，對別人也是這樣。我們的理念相近，有時候反省到是否應該這樣做的時候，現實上卻很難跳脫出來。（訪談記錄 WJ_20030310_5）

24 張耿新說：「小伙子就愛湊熱鬧，辦繞境也純粹是好玩，這些人後來也都沒有進到靈泉宮的核心」（訪談記錄 WJ_20030708_7）。

張耿新自己也難免落入傳統派系黨同伐異的行爲模式。不論理念的內涵爲何，派系的聚合與人們的「習氣」有關。對於張耿新而言，最大的困難就是找到與他習氣相近的社區居民，聚合成爲一個具有改革志向的團體。

（三）領導、公共形象、修辭風格

張耿新 1998 年和 2002 年兩度競選里長失利，代表著以社區營造從事地方政治工作的困難。張耿新和他太太將選舉挫敗歸咎於派系的金錢攻勢（「輸給了孫中山、蔣中正」），以及社區新住民（工業區高科技員工、大學新城住戶）太過冷漠，沒有出來投票支持他。[25] 賄選的確是其中一個因素，然而，金錢的作用，不只是買票這件事，事實上即使是在鄰里這樣的基層社會，隨著民主化的腳步，買票的直接效用也是愈來愈差。買票之能夠奏效，不單單是金錢賄賂的因素，還跟人情網絡牽繫在一起。[26] 除了買票，林合派巨大的影響力，更在於善用靈泉宮的財力和人際網絡，以及派系所掌握的公職人員，將公共資源（包括物質性的和非物質性的資源）以各式各樣的形態，分配到整個網絡當中。因此，問題是爲何社區政治如此難以公共化？爲何私政治的運作機制如此頑強地盤據地方生活？改革者的著力點在哪裡？

一開始，張耿新就錯失了從社區內部爭取、培訓人才的時機。當然，在一個長期由傳統長老支配的舊結構中，本來就很難在一時之間找到志同道合的戰友，但是，事實上當時林合社區還有一股年輕世代反王石貴的「氣」。如果張耿新能夠凝聚這股民氣，將之組織起來，則局面可能很不一樣。回溯到 1994 年，張耿新當選後立即成立社區發展協會，自己身兼理事長，第一屆理監事許多是他兄弟的朋友。由於這些人只是「形式上的人頭」，並不清楚張的理念，因此社區工作

25　根據一位大學新城的退休教授表示：「大學新城是個封閉社區，門禁管理之故，與老社區間幾乎沒有來往」（談記錄 WM_ps_20030507_1）。

26　例如，一位靈泉宮的管理委員就提到，選舉還有人買票買到他那裡：「你不收也難做人，以後還要不要做朋友？」他意味收錢與投票給誰是兩回事（訪談記錄 CC_20030113_4）。

都由他一肩挑起（張毅欽 2003: 31-32）。這種組織資源一手抓的作風，也極可能是後來一些專業工作者離他而去的原因之一。一位居民對於一次環保抗爭事件的評論，頗可看出端倪：「[事件當時]我們那時候找葉英俊、許財富都沒用，後來找張耿新，他一個人抗議就夠了，他找報社記者，第二天記者就來了（訪談記錄 WL_20030108_1）。這一方面顯示張耿新動員媒體的能力，另一方面似乎也透露出他過於依賴媒體報導，而在動員社區居民參與上面缺乏著力點，而變成單槍匹馬搞運動。[27]

總的來說，張耿新面臨的困境是，媒體名聲響亮，內部組織經營卻嫌空虛，居民對他的文史理念了解不多，也沒有得到居民的普遍認同。[28] 他的居家兼雜貨店與文史工作室，常有文人、知識份子聚集，但是鄰里居民除了購物，不常去走動（張毅欽 2003: 35）。張耿新的家並沒有成爲社區居民自由進出的沙龍。根據張耿新自己的說法，鄰居到了選舉前甚至不敢到他的店舖買東西，因爲鄰居礙於人情，怕被看到與張家有任何瓜葛。張太太不只一次表達這樣的感慨：

> 我們的社區工作做得非常辛苦，犧牲時間、精力也就是為地方好。他當里長的時候我每天戰戰兢兢，只要里上有個電燈壞了，我就要擔心明天就會有人說話，這幾年來，我每天都睡不好。居民們不願意了解我們在作什麼，朱彩娟他們去吃吃喝喝、跳跳舞，每個人就都說好；張耿新辦研討會、講歷史，卻引來批評，說的很難聽，什麼「搞那個幹什麼？」…我們做這些事情是出於理念，我們已經付出這麼多了，為什麼地方上的人不願意主動來了解我們，而是要我們去吃吃喝

27 一位曾經是張耿新的支持者說：「[他有些活動]媒體宣傳太誇大」（訪談記錄 XM_ps_20021225_2）。

28 張太太說：「我對地方的人很失望，我覺得很不值得。這幾年來大家認為張耿新不管地方，只會自己出頭；因為張耿新出名了，他們就有人眼紅。但是我們的努力卻沒人看見，我為了讓張耿新能在外面跑，才配合他辦理退休，我是把張耿新給捐出去了，但居民卻不接受」（訪談記錄 WJ_20030310_5）。

> 喝、說東說西？他們如果願意走進來，我們都很願意和他們談這個地方的歷史。（訪談記錄 WJ_20030310_5）

對比張耿新的社區文史工作，許財富在當選里長之後，就表現出截然不同的行事風格。許財富以「服務」爲志向，掃街、除草、修路燈、社區消毒、跑婚喪喜慶，這些活動符合居民對於地方政治人物的刻板印象。這種服務方式可以提高他的能見度，建立一種熱心社區公益的「外觀」，是一種相當有效的身體展演，也因此能夠得到社區居民的信任和認同。[29] 迫於這種社會認知，張耿新在幾次文史活動中，也只好準備紀念品來吸引居民參加。[30]

從張耿新與許財富的對比中，我們觀察到改革者的目標與實踐過程之間的落差，以及改革者和傳統派系之間在習氣上的扞格不入。社區居民對張耿新的評價呈現兩極化，一些人很欣賞他的文史工作，覺得他有公共關懷，視野比派系人物寬廣許多。一位老居民如此論到：

> [許財富]撿垃圾吧！他平常會來看一看，東看西看…對地方、社區，是張耿新的力量比較大，像工業區[污染]的事情該講話，他就會講話，他不收錢。每個人管的不一樣啦！張耿新管比較寬。王石貴做四十幾年，做得久就皮皮的。（訪談記錄 WL_ps20030108_1）

另外一位眷村出身的中生代居民做出很有趣的比較：

29　張太太說：「我個人對於許財富沒有太多的意見，比如說他勤於打掃，這些事情我們沒有辦法做的像他這樣好，這點我承認」（訪談記錄 WJ_20030708_7）。

30　「居民覺得有吃有喝、有紀念品可以拿，才是社區發展協會該做的事。我們有辦過一次健行，去看牛，我們有準備紀念品，這樣才會有很多人，而且一定要在終點發。居民都這樣，連國小老師也認為這才是社區發展協會做的事。張耿新只會做事，不會做人情、搞關係…當然我知道這樣可以讓人變多，但是這很花時間，我做這些工作都很花時間，哪有時間再去搞這些東西。而且做關係還要花錢耶，不花錢哪有樁腳」（訪談記錄 WJ_20021216_2）。

> 許財富和張耿新說起來各有各的好處…我看來張先生是比較大格局的，許先生是對地方上細小的事認真。張先生在這邊做社區發展，把這裡弄起來，常上報紙新聞上電視；許先生是讓地方上非常乾淨，花草綠地什麼都做得很好，每天除草，照顧整個社區不間斷。張先生只是沒有讓地方上的人直接受惠，他們兩個綜合在一起就非常完美了。（訪談記錄 ZT_ps20030512_1）

但是，也有許多居民覺得張耿新不容易親近、火爆、高傲、獨行獨斷、不跟人打招呼。這種看似矛盾的公共形象，其實有內在的一致性。張耿新在具有敵意的氛圍中推動社區營造工作，在心情和做法上，常常感覺是在「抵抗」整個社區盤根錯節的人際網絡。他採取的高標準社區營造理念、公共說理的姿態，對生活在傳統人際圈和派系人物而言，便是「高傲的說教」。因此，問題的癥結點是：他是否能夠善用公共修辭，從社區民衆既有的生活習氣、生活價值上，去尋求理解與溝通，一點一滴累積居民對他的信賴，從情感性的信任出發，逐步轉化到說理性的信任。也就是在這個過程，民間社會才能轉化爲公民社會。泥菩薩事件時，他在社區的政治力量尚未鞏固，就採取對抗性的姿態，用法律語言來和靈泉宮「說理」，而且在語氣、姿態等身體語言上展現出一種咄咄逼人的氣息，缺少活潑、鮮明、而可親的身體展演，不容易進入民衆的情感世界，也很難建立與社區居民的信任關係。這是公共修辭上的失策。而他找人與廟方理論的場合與時機也不對，當時轎班等年輕人正在準備繞境祭典，張耿新與這些人斡旋，講文物保存的道理，恐怕也是找錯了對象。

另一次與居民的價值觀產生衝突的事件，是關於林合社區街道命名的爭議。居民在配地之後重建的社區，是一個全新的地理空間。張耿新想利用這個機會，用原傳統地域的名稱來命名街道。這個尊重傳統文化的理念立意良善，卻遭到部份居民的抗議。原因是有些地名觸犯了居民的禁忌，例如台灣習俗中對於「九」這個字的避諱。另外一

個原因是，他在推動這個理念時，並沒有先和居民充分溝通，而直接透過行政系統來運作（訪談記錄 CC_20021217_3；CC_20030113_4）。在居民的反對下，這個理念終歸失敗。幾次的對立事件之後，張耿新還被耳語傳播成不懂傳統習俗的「非土生土長的在地人」。這種說法，對於他努力推動的社區文史工作是很大的傷害。[31] 而張耿新則在正式出版的刊物上，責備反對者沒有知識、不了解地方史（陳晉煦 2004:128）。

在幾個關鍵時刻，張耿新錯失了與居民溝通的良機，沒有能夠將居民匯聚在一起，將社區營造的議題與居民的日常關懷聯繫在一起，形成持續不斷的社會對話實踐，而慢慢轉化爲具有公共說理、開放辯論的論壇。他的說理方式，傾向單向的談論，較少傾聽居民的意見，有著道德上和知性上的優越感，而壓抑了居民公共對話的機會。他的這種風格，使他在社區居民之間普遍留下了一種「冷」的感覺，被塑造成威脅民俗信仰、民間價值的形象，這個公共形象隨著這些年幾次衝突事件而變成刻板印象。

隨著張耿新在社區政治影響力的下降，朱彩娟逐漸浮出臺面。朱彩娟精力充沛，發起、參與的團體非常多，除了經常性的政治活動之外，還涵蓋社區服務（巡守隊、老人照顧）、社團活動（土風舞班、太極拳班）、宗教活動（靈泉宮義工）、以及婚喪喜慶。朱彩娟善體人意，事必躬親，在公衆活動中充分展演了細膩周到的身體語言。她採取「全方位的經營」，將社區日常生活的「服務」與政治活動緊密地編織在一起，做得相當徹底。一位眷村居民說：「她對政治和服務都很有興趣，也不分族群的照顧。老榮民死了只有她願意去處理，這是她優秀的地方（訪談記錄 ZT_ps20030512_1）。因此眷村居民對她的認同度很高。而她與張耿新的選舉恩怨，也讓她從歷次的參選經驗

31　「我們當然知道張耿新很有心，對外一些學術單位什麼的都做很多事情，介紹之類；但關於林合社區，我們知道的不會比張耿新少，有些他不知道的我們也都知道，所以我們對他的努力就比較沒什麼感覺…張耿新忘了經營地方，忘了什麼才是我們最需要的。像這裡的街名，我們要「九 X 街」幹什麼呢？林合社區才是我們的地方啊」（訪談記錄 FM_20020917_1）。

中得知必須擴大活動的範圍，而靠向林合派，與之結盟。和張耿新一樣，朱彩娟也善用媒體宣傳、透過政治關係向政府單位申請經費辦社區福利和表演活動。但是她並不認同社區營造的理念，認爲「文史工作是死的，故作清高，只有解說牌也需要人的參與啊，文史和人沒關係，社區要造人，改變功利、冷漠的關係」（訪談記錄 DF_20040211）。

朱彩娟加入林合派，使派系政治生態產生微妙的變化。她的服務範圍，遠比里長許財富來得廣泛而深入。許財富的活動形態是人們極爲熟悉的派系活動方式。雖然朱彩娟也依循恩庇主義式的經營模式，但是她更著重基層團體組織，多了一點「現代性」的意味，但是她對團體紀律的嚴格要求則帶有威權的風格。作爲女性與眷村出身背景，使得她的義工組織，與靈泉宮頭人們的客家籍男性班底很不一樣。她的義工群以中老年的女性爲主，一半是眷村居民，其他主要是客家籍，以及少數的閩南籍和原住民。她跨出了眷村的範圍，同時關照原本習性差異的社群（兩種俗民生態），這需要努力維持族群關係的均衡，小心翼翼拿捏省籍界限。她在一次義工會議上說：

> 我今天來不是跟你談政治，我來是來談我的社區，我的老人關懷，我們老人服務沒有分你是客家人還是外省人，我們不會說你是外省人我才服務，本省人我就不服務，對不對？…不要在活動中談政治，要談在活動外再談，照顧老人家時不要分…強調大家都是好鄰居，服務不分黨派。（田野觀察記錄 VM_20040408）

朱彩娟對義工的講話，體現了一種去政治化的政治治理技藝。在田野觀察中我們經常發現，除了「政治」是義工們不能談論的，她的強勢領導風格也不容置疑。在她和義工以及服務對象的對話中，少有開放性討論的成份，而比較像是一種封閉的迴路，一個口令一個動作地操演。政治性的話題，被收納在對她私人信任的囊袋之中，在團體生活中只有她可以定義「政治」的範圍。如果說張耿新的政治風格是

不具情感基礎的、抽離的公共說理，那麼朱彩娟的風格則是在公衆場域刻意迴避公共說理，只強調情感說服的修辭策略。兩人因而擁有了風格迥異的公共形象。然而，值得注意的是，兩人各自以不同的方式阻礙了公共領域的發展。朱彩娟用熱絡的私人情感語言將政治（公共性）遮蔽起來，而張耿新則是以生冷的理性論述淹沒了私人情感的連帶。至於現任里長許財富，與朱彩娟和張耿新對照來看，則呈現了一種傳統派系的「服務掛帥」形象。掃街、除草、修路燈等身體展演是他的標記，被居民看成最主要溝通方式。他給人熱絡和誠心服務的意象，但是在公共事務的說理層次上幾乎沒有表現——經常現身街頭撿垃圾，卻在工業區污染的議題上噤聲。

「冷」與「熱」構成了林合社區中各種公衆人物代表形態，在居民、派系、信衆之間透過公開言說、耳語傳播、刻板化等社會機制而成爲自我複製的公衆形象。[32] 表二扼要綜述了林合社區三個公衆代表人物的形象與修辭風格。

四、結語：理論意義的再探討

本文以一個基層社區的政治生態爲例，說明社區改革者在政治民主化階段，如何與居民以及地方派系人物展開公共對話。可以這樣概括描述，林合社區雖然經過了反徵地抗爭、激烈的里長選舉競爭、以及社區總體營造運動的洗禮，它在社會性質上，仍然是一個公共說理貧乏的民間社會，欠缺厚實的公共溝通，也因此稱不上是健全的公民社會。造成這種情況的原因很多，例如地方角頭人物把持公共資源，將之私人化、派系化；由於快速的工業化進程，舊社區居民經過遷

32　謝國雄最近的茶鄉社區研究，已經指出派系區辨之人格化的結構特質：「派系的區辨也被結構化為『人格特質』，如一派比較直、比較『野』（對方派系的勾繪是『比較流氓』）、信守承諾；另一派比較會算計、有心機（凡事放在心底，比較會『報』）、『口未透心』。這些人格特質是因為長期的社會互動而來的」(2003: 106)。林合社區居民以刻板化的人格觀念來理解、定位地方派系與政治人物的傾向，也可以呼應謝國雄對於茶鄉政治生活的重要發現。

表二　林合社區代表性領導人物的修辭風格

	張耿新	許財富	朱彩娟
修辭技巧	公共議題導向；政治化的修辭；營造改革話題	去政治化的公共議題切割、私人化	去政治化的政治論辯；突出女性參與、跨越省籍的形象
公共活動展演形態	社區文史工作；保護老樹、古蹟；環保抗爭行動；媒體文宣	服務：掃街、除草、修路燈、社區消毒、跑婚喪喜慶	全方位的服務與社團活動：巡守隊、老人照顧、土風舞班、太極拳班、靈泉宮義工、跑婚喪喜慶；媒體宣傳
行事風格	冷而強勢領導	熱而弱勢領導	熱而強勢領導
說理形態	欠缺情感基礎的、抽離的公共說理	單純的服務與情感認同，欠缺說理的成份	遮蔽公共說理的情感說服與認同
公共形象	理性、耿直、冷淡：「大格局」、「不收錢」、「見面不打招呼」、「想要抄靈泉宮」	熱絡、親和：「讓地方上非常乾淨，花草綠地做得很好，照顧整個社區不間斷」	熱絡、細膩、強勢：「對政治和服務都很有興趣，也不分族群的照顧」

村，居家空間與鄰里關係經過重組之後，原先人際聯繫的網絡遭到破壞；新移入的居民對於地方公共事務的冷漠等等。但是，除此之外，我們仍不能忽略改革者之領導能力和公共修辭等面向的重要性。這個故事中，社區改革者的挫敗，亦即其政治影響力的式微，並不表示地方派系私政治的運作形態是無法滲透的；更可能的原因之一是，改革者在關鍵時刻，未能掌握住帶動社區公共溝通風潮的歷史機會。

過去在探討台灣形成公共領域的困境時，往往採取理性論述模式來分析，也常被當成實踐上的典範。本文則指出：公共說理——作爲一種政治生活的形態——的誕生，需要扎根於一個社區內部成員互相信任的基礎，而社會信任中的情感面向在人們的溝通對話之中產生著關鍵的作用。改革者在處理政治議題時，沒有情感層面上的信任，就難以傳遞對於公共事務的共通感受，喚起人們的共同心靈，對於社會進步的訴求，便容易流於抽象的說理、道德的說教。因此，改革者除了需要在理念上堅持，也需要具備審時度勢的公共修辭能力，能夠在

社會變動的關鍵時間點上發揮論辯的技藝，展現具有親和力的公共形象，將民間社會一般性意見的「常識」，通過公衆的持續對話，而形成公共說理。[33] 這種說理方式，不是政治家以高高在上的正義觀，單向地理念灌輸，而是需要公民的積極參與。在對話實踐中產生共鳴的效應，透過喚起共通感受，將人情與事理聯繫起來。前文強調過，改革者必須融合雙重能量，既是在心志上追尋正義的「英雄」，也是在行爲氣質上善體人意的「凡人」。這裡的「英雄」和「凡人」乃是人格氣質與行事風格的隱喻。這兩種氣質正是社會推動改革所亟需。

從這個角度出發，本文提出修辭模式來分析公共領域的構成。理性論述模式設定了理性的個體可以經過自由、平等、開放的對話而獲致共識。這個哈伯瑪斯式的定義，側重的是已然成熟的、規範性質的公共領域的樣貌。這個設定作爲實踐上的理想目標，當然是可欲的。然而，在實際的政治生活中，公共領域的價值，在於其社會對話的過程。在這個過程中，各種社會差異能夠以開放的態度從事溝通，而不是停留在民間社會領域中既定立場的自我複製。如泰勒所言，公衆經過討論之後形成同理心的狀態，是一個社會就某個議題獲得共同解決方案的前提(Taylor 1992: 223-224)。但是，人們在追求同理心的過程，對於議題所涉及社會範疇（不論是空間性的、或非空間性的），必然帶有各種情感上的投射與想像。需要先理解常民的情感世界，才可能將之轉化超越，進入公共說理的境界。共通感受作爲一個實踐性的概念，能夠幫助我們深入詮釋作爲規範性概念的同理心的社會狀態。忽略了這個層次，就會如 Geoff Eley 所說的，公共領域變成：以一種理念化而且抽象的方式，在運作著理性的政治對話（參見 Eley 1992）。因此，本文對於公共領域修辭模式的定義，乃是側重在公共領域的初始創生條件：人們如何能夠脫離日常態度、利益、與偏見，而進入自由、平等、開放對話的公共狀態。

---

33 關於一般性的意見，參見李丁讚：「…一般性意見 (common opinion) 就是泛指這種沒有經過轉化的俗民意見。這種意見通常反應社會文化的立場，包括社會普遍存在的行為態度或文化價值」(2004a: 6)。

修辭模式的觀點，將公共領域視爲一個意義爭辯與價值衝突的場域。公共論壇的參與者，經由溝通而超越與他者之間因政治、社會差異所引起的價值與情感的糾結。Craig Calhoun 認爲，身分差異本身即是社會溝通與社會建構的過程和結果。[34] 好的公共修辭，能夠幫助妥善處理公民社會作爲一個政治社群的內在矛盾，尤其是各種差異身分之間的相互理解、承認與調和。壞的公共修辭非但不能穿透生活世界的不透明性，還掩蓋了公共事務的政治性質，繼續複製民間社會內部的隔閡和敵意。從這個觀點，對於困擾台灣社會的族群議題與族群政治，或許能夠帶來一些新的體察。然而，我們也必須強調，公共修辭品質的好壞，雖然與個人領導風格或實踐能量有關，但是背後也反映台灣社會發展史的一些結構性問題。當前青壯以上的人口，絕大多數都在威權體制下長大、接受教育，各種不平等的關係，存在於親子、夫妻、師生、雇傭、甚至政治等場域。不平等關係阻礙著人與人之間親密關係的培育。因此，台灣人普遍缺乏細膩的表達能力，也不擅長於情感的互動與溝通（李丁讚 2004b）。情感溝通的貧乏，也導致人際之間社會信任的脆弱。如同前文在分析架構中所定義的，社會信任包含情感信任與說理信任兩個環節。而情感性質的語彙與純粹說理的語彙，具有同等程度的重要性，兩者共構了公共對話的場域。因之，從修辭模式的角度來看，一個好的說理者，能夠融會情理的辯證，通過論辯技藝與身體展演，將社會內部存在的情感、價值、利益、和社會認同的矛盾或衝突，導向一個尋求共識的社會心理狀態。此言辭論辯交換以及身體展演的場域，在社會對話的空間中創造出公共的意象，對於一個民間社群通過公民社會的實踐而形成公共領域，有著關鍵的重要性。

然而，如同林合社區的張耿新一樣，我們社會中許多人都很會抵抗體制，也善於道德說教或理念灌輸，但細緻的對話與修辭工夫卻很

34 參見 Calhoun (1993: 62-63，中譯本)，以及他對於哈伯瑪斯忽視差異的批評，特別是關於公共領域的界定(Calhoun 1994: 23, 35-36, note 21)。

欠缺。相反的，朱彩娟雖然體現了細膩而深入的服務技巧，卻未能在此種熱絡親近的社會關係中開展出良性的公共說理。這正是當前社區總體營造所面臨的普遍問題，也是台灣公共領域難以開展的重要原因。從這個角度來看，平等、自由、剝除威權性格的私密領域，包括家庭、鄰里、社區、學校、工作場所等，正是培養社會信任，創建一個健全公共領域的基礎。

最後，本文也試圖回應一組攸關台灣社會研究特色的理論議題：公共領域的修辭模式分析，和地方派系生態這個分析對象之間，是否可以並存不悖？在什麼樣的理論與實踐意義下，地方政治領導者和社區居民的互動，可以當作公共領域的範疇來分析？好的公共修辭的展演，如何能夠促發一個良性公共溝通的創生？[35]

地方公共領域之遲遲難產，無論在理論的層次、或是實存的社會生活中，派系政治生態的阻撓，乃是不能迴避的課題。當台灣從民間社會與國家之間的對抗關係中產生民主化的動力，而在政治民主化實踐的過程中，卻逐漸浮現一個難題：民間社會中根深蒂固的思考、生活習慣、人際情感關係糾葛，導致現代性的公民社會以及優質的公共領域遲遲未能誕生。在這盤根錯節的「傳統生活」中，地方派系以及私政治的運作模式，乃是最大的結構性箝制力量。因此，我們在探討公共領域的創始問題，不得不首先回應這個理論以及實踐上的挑戰。創造一個兼顧情理的公共說理空間所亟需突破的第一層障礙，不正是派系生態環境本身？人們要能進入「公共溝通的狀態」，首先需要越過派系力量對於日常生活的滲透性。這種無所不在、卻又隱而不顯的「生活世界的不透明性」，是本研究的一個重點。因此，我們的分析側重在改革者、派系人物，與社區居民的互動與對話。我們在林合社區的個案中觀察到，地方派系極力以私政治的機制，將公共議題（或潛在公共議題）予以私人化、服務化，帶回到個人情感連帶的層面來

35　這個說明，主要針對兩位匿名審查者所提的關於派系政治與公共領域之相關性，以及是否涉及「菁英／群眾二元對立分析」等一組問題。另外，也同時回應編委會提出的問題：為何政治領導者和社區居民的互動可以當作公共領域的範疇來分析。

運作，而遮掩了社區事務的公共性質。改革者則試圖從客觀說理的角度，去揭露派系對於公共生活的把持，但偏重抽象的說理方式無法與居民之間建立情感上的信任，也輕忽了安頓居民具體生活細節的重要性，而難以在公共改革的議題上產生共鳴。我們從林合社區居民對於改革者與派系人物的認知與評價中，可以清楚看到這個問題的癥結。本文的分析方法，並不預先排除，一個已經成熟的公共領域，乃是在表徵著「自由平等公民之間的公共理性論辯」。但是，我們也不能否定，這個理想境界，在我們的社會仍然等待被創造、實踐出來，而不是已經普遍存在那裡。以上的說明，旨在提出派系政治人物與社區居民的互動，是分析台灣公共領域中不可或缺的環節。

最近，李丁讚(2004b)在討論大溪老街保存案（「大溪之寶」活動）時，引用曾梓峰(1997)的研究，明確指出派系生態對於公共改革議題的阻力，並非毫無突破的空間。在大溪推動老街保存的團隊，「並沒有訴之於任何大道理或神聖使命，只是透過具體的生活細節的安排，讓居民們能在日常生活中有機會重新認識甚至了解自己先人遺留下來的寶貝…行動過程所重視和堅持的，並非所設定目標的理性執行，而是著重於過程所呈顯的『意義』」（李丁讚 2004b: 384-385）。結果，許多居民在「大溪之寶」的活動過程中，從抗拒慢慢轉變爲認同、主動參與的態度。大溪的成功個案，恰好可以和林合社區改革運動的挫敗形成對比，也提供本文分析概念上一個正面的案例。第一，工作團隊成功地化解派系力量對於社區居民政治生活的滲透，在公共溝通的初始階段，創造一個讓老宅財產擁有者的私人居民，匯聚成公衆的機會。第二，在關鍵過程，工作團隊善用公共修辭的力量，同時誠懇傾聽居民的聲音，而不是訴諸道德口吻來譴責居民的自私，因此能夠慢慢誘發出居民的共通感受與主動性。老街保存的意義，乃是在公私利益平衡與情理兼顧的社會對話中實踐出來，公共性於焉誕生（李丁讚 2004b: 387-390）。在此意義發生的脈絡中，值得我們特別注意的是，此處之意義，乃是通過共同的「感受」與反應，產生了共通的經驗指涉，而集體地獲致某種「想像上的普同者」，而賦予一個

共享的意義。第三，我們從大溪的個案中，觀察到一個原本偏向於傳統性質的民間社會，如何通過細膩的公共溝通過程，產生一個兼具情理之現代性質公民社會的可能性。

由於領會到修辭在公共說理中的重要性，本文借用並且重新詮釋了維科的公共修辭概念。在當時義大利的政治文化脈絡中，他的呼籲誠然指向貴族或「有教養的階級」，而其中有相當大的部份將成爲社會政治的領導者，但是我們並沒有預設或接受我們分析的對象必然區分成菁英和群衆兩群人，而且這兩群人當中存在著不可跨越的鴻溝。相反的，在民主社會，正是通過公共議題的參與，菁英和群衆的區分才可能被打破。而首先挺身而出參與公共事務者，作者也沒有預設其必然代表著公共理性的力量。其實，張耿新的實踐經驗，正告訴我們，抽象說理的傾向，非但未能在情感層面引起社會信任，反而有「說理暴力」之虞。

不論是社區的領導人物或一般公民，公共修辭的行動，本身即具有展演 (performance)的性質，必然帶有「包裝」、「表演」的成份。本文所著意的分析焦點是廣義的修辭技巧(rhetorical tactics)，這與被詬病之哈伯瑪斯的理性論述模型，有很重要的差異。理性論述是公共領域一個本質上的規範定義，不能輕易拋棄，事實上，本文也沒有此意圖，而是以這個出發點提出補充性的修正模式。哈伯瑪斯所稱之策略行動(strategic action)，易於產生溝通上的扭曲與操縱。若此，則近於「政治動員」。本文提出的分析觀點，是用來詮釋、解析溝通行動者的修辭技巧，如何將其所主張之正義的「內涵」，與正義的「外觀」，有機地融合。這是一個對話實踐的互動過程。我們的故事中，張耿新的不足之處就是在這裡。在說理的修辭過程，從展演中（包含著人物性格特質的示範作用）喚起人們的同理心，從實踐倫理的層面說，乃是正當且必要之行動。這不等同於滑落到扭曲溝通的策略行動層次。

在這層意義上，本文的發現也呼應作家余秋雨最近從表演人類學，提出對於政治人的觀察：

> …一個活生生的形象，他的眼神、眉毛的挑動、嘴角，以及講話的語氣、語調都出現的時候，就完全不一樣了。當這個觀點感性化、人格化，這對人的接受或排拒產生極大的作用…即使智者也要有某種表演性…他有人類的終極標準，有極好的說服力和極有魅力的智者形象。（余秋雨 2005）[36]

一個好的公共領域在創建之初，如同一個學院之建立，需要好的創始者扮演推手的角色一般。這樣說，並非主張推手的角色將固化爲恆久的菁英身分，使社區成員無法企及。改革推手的角色，是一個歷史階段性的需求，既不可或缺、又不能對之長期依賴。一旦民衆參與公共事務的能動性發展起來，此種角色的重要性即相對減低、甚而隱退。總之，我們是採取一個歷史動態的觀點來分析公共領域創建的難題。尤其在草創階段，「修辭人」的行動能量，需要調和「論述人」以及「情感人」這兩種我們原先習慣的原型。修辭人能夠以人格化的性格展演，來融會貫通公民社會與民間社群生活這兩個場域。這就是本文借用維科之公共修辭概念的理論用意。

誌謝：本文初稿發表於殷海光基金會主辦的「自由主義與新世紀台灣」學術研討會，2004 年 9 月 16-17 日，台北。作者們感謝清大社會所同事宋文里引介 John Shotter 的著作；吳乃德在研討會上的評論，以及其他與會者的提問；《台灣社會學》兩位匿名評審以及編委會的修改意見；梁秋虹、蕭伶伶、孫銘燐、陳馥瑋、吳仁鴻、張毅欽、陳晉煦、陳歆怡、林偉華、曾鈺琪、王秀萍、郭瑞坤、蔡明傑等研究助理的協助，尤其是梁秋虹在論文修改階段，提醒從公共展演的面向來詮釋、拓深修辭分析模式的豐富意涵；感謝廖美幾度仔細閱讀文稿，並提出修改建議。最後，特別感謝《台灣社會學》謝麗玲專業而細膩的編輯協助。

36 感謝梁秋虹提供這則余秋雨的訪談報導。

參考文獻

王金壽(2004)瓦解中的地方派系：以屏東爲例。台灣社會學 7: 177-207。

台社編委會(2003)邁向公共化、超克後威權——民主左派論述的初構。

石之瑜(2004)外省人的喜悅。蘋果日報，4 月 17 日。

余秋雨(2005) 余秋雨笑看模仿秀，幽政治鬧劇一默。中國時報，2 月 28 日，A8 版。

吳介民(2002)解除克勞塞維茲的魔咒：分析台灣當前社會改革運動的困境。台灣社會學 4: 159-198。

——(2004a)鄉土文學論戰中的社會想像：文化界公共領域的集體認同形塑。見李丁讚等人著，公共領域在台灣：困境與契機，頁 299-355。台北：桂冠。

——(2004b)「第二個民間社會」的誕生。新新聞週報，第 891 期，3 月。

李丁讚(2004a)導論：市民社會與公共領域在台灣的發展。見李丁讚等人著，公共領域在台灣：困境與契機，頁 1-62。台北：桂冠。

——(2004b)公共領域中的親密關係：對新港和大溪兩個造街個案的探討。見李丁讚等人著，公共領域在台灣：困境與契機，頁 357-395。台北：桂冠。

林美容(1987)由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中研院民族學研究所集刊 62: 53-114。

周素卿、陳東升(1998)基層選舉下的地方政治與經濟利益。見陳明通、鄭永年編，兩岸基層選舉與政治社會變遷，頁 71-126。台北：月旦。

南方朔(1987)國家、資本、人民：八十年代台灣的社會力場。見許津橋、蔡詩萍編，一九八六年台灣年度評論，頁 63-87。台北：圓神。

張毅欽(2003)從林合社區看台灣公民社會發展的困境與契機。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

陳光興(2003)亞洲作爲方法。發表於「《台灣社會研究季刊》十五週年學術研討會」，10 月 14-15 日，台北。

陳明通(1995)派系政治與台灣政治變遷。台北：月旦。

陳晉煦(2004)神轎——試析林合成的宗教與政治。國立清華大學社會學研究所碩士論文。

曾梓峰(1997)草根運動作爲台灣歷史聚落保存的策略——大溪模式經驗的探討。未出版手稿。

蔡其達(1989)打開「民間社會」史：一個反宰制論述的考察。中國論壇 336: 23-29。

蔡明惠(1987)現行台灣地方自治實施下之地方權力結構——河口地方派系個案分析。中山大學中山學術研究所碩士論文。

錢永祥(2003)公共領域在台灣：一頁論述史的解讀與借鑑。見李丁讚等人著，公共領域在台灣：困境與契機，頁 111-146。台北：桂冠。

謝國雄(2003)茶鄉社會誌：工資、政府與整體社會範疇。台北：中央研究院社會學研究所。

顧爾德(2004)石之瑜的預言。新新聞週報，第 894 期，4 月。

Benhabib, Seyla (1992) Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. Pp. 73-98 in Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Boissevain, Jeremy (1977) Factions, Parties and Politics in a Maltese Village. In Stiffen W. Schmidt eds., *Friends, Followers, and Factions*. Berkeley: University of California Press.

Bosco, Joseph (1992) Taiwan Factions: Guanxi, Patronage, and the State in Local Politics. *Ethnology* 31(2):157-183. Reprinted in Murray A. Rubinstein, ed., (1994) *The Other Taiwan, 1945 to the Present*. pp. 114-144. Armonk, N.Y.: ME Sharpe.

Calhoun, Craig (1993) Civil Society and Public Culture. *Public Culture* 5: 267-80.中譯本見陳清僑編，身份認同與公共文化，頁 47-64，香港：牛津大學出版社。

——(1994) Social Theory and the Politics of Identity. Pp. 9-36 in Craig Calhoun ed., *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

Eley, Geoff (1992) Nations, Publics, and Political Culture: Placing Habermas in the Nineteenth Century. Pp. 289-339 in Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Garnham, Nicholas (1992) The Media and the Public Sphere. Pp. 359-376 in Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Habermas, Jürgen (1991 [1962]) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press.

Jacobs, Bruce J. (1980) *Local Politics in a Rural Chinese Cultural Setting: A Field Study of Mazu Township, Taiwan*. Canberra: Contemporary China Center, Australia National University.

McCarthy, Thomas (1992) Practical Discourse: On the Relations of Morality to Politics. Pp. 51-72 in Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Shotter, John (1993) *Conversational Realities: Constructing Life through Language*.

London: Sage Publications.

Stepan, Alfred C. (1988) *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Taylor, Charles (1990) Modes of Civil Society. *Pubic Culture* 3 (1): 95-118.

——(1992) Modernity and the Rise of the Public Sphere. In The Tanner Lecture On Human Values, delivered at Stanford University, February 25. http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/Taylor93.pdf

Verene, Donald Phillip (1990) Preface. Pp. ix-xix in Giambattista Vico ed., *On the Study Methods of Our Time*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Vico, Giambattista (1948 [1744]) *The New Science of Giambattista Vico*. Translated from the third edition by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca and London: Cornell University Press.

Vico, Giambattista, 1990 [1709] *On the Study Methods of Our Time*. Translated by Elio Gianturco. Ithaca and London: Cornell University Press.

Wu, Nai-Teh (1987) *The Politics of A Regime Patronage: Mobilization and Control within an Authoritarian Regime*. Ph.D. dissertation. University of Chicago.

知性憂思的轉向

吳介民、李丁讚

這篇論文作為集體努力的成果，過程漫長而曲折。兩位作者長期關心台灣民主運動的進展，除了學術本位工作，也經常在報章雜誌提筆評論政治社會。台灣在過去二十年間，經歷了從威權戒嚴到政治開放、從開放到民主化的階段。這段歷程從世界史的比較眼光來看，似乎相當平順有序，因而有「寧靜革命」之說。然而，身處當前的政治局勢，細賞這民主改革的實際成果，甜美仍不免摻雜苦澀。族群政治與國族認同的紛爭，通過政黨選舉競爭的激化，讓人憂心難以收拾。我們和許許多多的知識人、學術工作者一樣，憂慮地探問，為什麼我們的社會在政治民主化之後，公共說理的溝通方式依然如此匱乏？目前有幾種互相加強的見解。一種強調威權餘緒對於人們相互信任基礎的折損，人們因而怯於以開放的心態展開公共議題的討論；一種強調族群政治對於社會的割裂作用；另一種則歸咎於政治領導人物之不負責任的激情召喚，並在大眾媒體的推波助瀾之下益形惡化。這些看法雖然言之成理，也離通俗性的理解不遠，但卻沒有將觀察的眼光放在地方層次的民間社會與公民社會的日常生活上。換言之，雖然台灣的政治、社會學界不乏分析地方社會以及派系生態的研究，但是罕見（若非空白一片）將此研究焦點與公共溝通的議題結合起來討論。本文的目的，就是嘗試著以公共修辭的觀點，將地方公共領域的搭建、地方派系政治、以及社區民眾生活研究扣連起來。此拋磚引玉之作，不敢侈言新研究疆界的開拓，在心態上倒近乎知性憂思的轉向。我們期待這個可能的轉向，能夠引發更多的研究與討論，將眼光移到地方社會的層次，共同努力尋找公共領域難產的原因。

為什麼選擇林合社區？為什麼聚焦於公共修辭？為什麼援引維科的概念？為什麼從傳統研究角度看來是派系的問題，我們卻將之轉向到公共領域的分析？這一組背景動機的提問，可以揭顯我們（包括作者、研究助理們、學院同事、以及作為潛在作者的論文審查、提問者）在各自學術與實踐關懷路途上的巧遇。李丁讚關心林合社區的社會政治史，已經十年有餘。之前已經帶領學生做過訪談調查，並出版了一本社區史。四、五年前，李丁讚有心帶動林合社區史的全面性研究，邀請吳介民參與這個研究計畫，同時也前後邀請了十餘位研究生的投入。對於李丁讚來說，從「社會學式的介入」，到社區史的重

建，這個歷程也同時具現對於心物辯證關係以及親密領域在現代生活中之關鍵性的深度關懷。幾年前，殷海光基金會邀請李丁讚主持「公共領域在台灣」編書計畫，也契合我們在本文中的核心關懷。

也是在幾年前，我們在清大社會所的同事宋文里，送了一本John Shotter的書給吳介民，提到：「你在教政治修辭，這本書你應該有興趣。」吳介民這個大學部的課程，當成「進階公民課」來教，其主要用意是在為清大側重理工訓練的學生補課（就像我們其他幾門社會研究學程的課一樣）。在講課時解析台灣政治社群的言論，經常存在一個反事實的假設：「假使我們的政治人物的公共修辭品質更好一些，那麼…。」Shotter的書在書架上擱了好一陣子，直到開始林合社區的寫作計畫時，頓然醒覺他分析維科之修辭概念，與我們在林合社區所發現的現象，有著高度的相關。原來，我們可以，也應該從社會建構之對話實踐的角度，來分析公共溝通。原來，林合社區中我們發現的「冷」與「熱」這兩種扞格的公共人物氣質，可以對應到「論述人」與「情感人」這兩個範疇，而這兩種看似難以調和的元素，在維科的sensus communis觀念啟發之下，是可能通過「修辭人」來搏撚搓和。而維科強調的政治說服過程必須兼顧「正義的外觀」和「正義的內涵」，也映照到我們對於「情感信任」與「說理信任」的區分。於是，一時豁然開朗。回頭一瞧，原來哈伯瑪斯之論述模式的公共領域分析，之所以在許多場合難以應用，癥結在於其膠著在過冷的論述分析上面。修辭人這個人格模型，值得我們大力開發，我們可以放心主張，人在公共溝通場合中的展演，是公共說服互動中不可或缺的元素，而且不會也不應該與說理過程構成矛盾。

我們在這幾年的訪談討論中，助理們勇於利用各種修辭方式，提出疑惑與發人深思的想像，經常點燃討論會的火花，更經常讓研究夥伴們困頓沈默良久。在論文最後修改階段，梁秋虹適時提醒了從表演人類學看台灣政治的觀點，協助催生了本文最後的面貌。

我們認為，未來持續在公共修辭面向上的工筆細描，對於理解公共領域誕生的難題，將會帶來新的視域。也是這個分析觀點上的轉折，使我們對於融合派系政治生活分析與地方公共領域分析，產生較強的信心。於此，我們特別感謝評審者的詰問，以及《台灣社會學》編委會窮追不捨的精神。是你們的質疑，逼出了我們努力說明知性憂思轉向的原委。

乍看是學術殊途上的巧遇，其實有關懷上的必然。