

# 集體行動中的情緒、儀式與宗教： 一個涂爾幹社會學的分析\*

何明修

南華大學應用社會學系

**摘要** 長期以來，資源動員論試圖常態化社會運動，強調其理性、組織、策略等面向，使得社會運動的情緒、儀式與宗教分析受到壓抑。因此，本文的目的在於：(1)分析資源動員論的那些預設排除了這些非常態元素的討論，(2)整理晚近的相關研究作品，(3)使用涂爾幹觀點來整合上述的研究發現。相對於集體行為理論的宣稱，涂爾幹並沒有將社會運動視為是某種偏差行為。本文主張，涂爾幹的宗教研究提供了一套文化分析的策略，可以放在政治社會學的脈絡下思考。因此，涂爾幹的理論是解決當前集體行動研究困境的關鍵之一。

## 一 社會運動的“常態化”之後

在五、六〇年代，歐美主流的社會學家通常將社會抗議視為不理性的偏差行為。如果說自由民主體制容許不同意見的自由表達，為何要採取代議體系以外的方式？如果說社會的多元化使得豐富的組織生活成為可能，採取抗爭即是不明智的抉擇。如果說意識形態已經終結，那麼引導集體行為的價值觀很有可能是極端的烏托邦夢想，不可能有任何具體的作用。因此，社會學家將社會運動與風潮 (fad)、恐慌、災難等現象擺在一起，都是所謂的集體行為 (collective behavior)。集體行動理論的核心概念是相對剝奪



感、認知不協調、挫折、地位不一致、不滿、疏離、緊張等，都是屬於病態社會心理學的範疇。另一方面，行為是帶有行為主義的意義，它是指作為刺激後果的直接反應，而不是慎思熟慮後的、有責任感的行動。根據這種看法，研究者的任務只是在於說明在甚麼社會條件下，這種不符合常規的現象會產生。常見的解釋可能包括了群眾社會、社會解組、整合不足、急遽工業化與都市化等，換句話說，集體行為是現代化過程中的病態副作用。

隨著六〇年代各式各樣的新左派運動出現，這種將社會運動視為常規以外的觀點越來越難以被接受。更重要的，隨著新一批的學運分子進入學院體制，這種保守的說法被有系統的挑戰，取而代之的是一套將社會運動視為有組織、理性的、具有實際影響的說法。從七〇年代初，社會學家開始以資源動員論 (resource mobilization theory) 的名號來稱呼這種新觀點。到了八〇年代，新典範的基本立論點已經成為主流教科書的說法，雖然資源動員論的名稱並不一定被全面採用，而是以政治過程論、理性選擇論、議價理論等標籤出現。大致而言，這一套觀點反對將社會運動視為違反常規的不理性行為，其基本概念是組織、動員、資源、交換、策略、利益等。用這些概念來說，社會運動即是理性的動員過程，在其中，社運組織擬訂策略以從支持者累積資源，並且將這些資源與對手、權力菁英進行交換，而其最終的目標在於實現某種的集體利益。

同樣地，在六〇年代以降的社會史研究中，也可以發現類似的典範轉移趨勢。這些史學家強調，以往歷史上的群眾暴動、盜匪傳說、破壞機械、搶糧風潮等現象並不是盲目的，參與者是具有正當的反抗理由。史學家將這些抗爭視為不理性的，原因在於他們毫無批判地接受了統治者的觀點，忽略了這些暴力行為是當時低層民眾惟一能夠採取的形式。<sup>1</sup> 因此，到了八〇年代，一套將社會運動重新納入常規的典範已經宣稱成熟，並在各種研究領



域中取得優勢的主導地位，相對地，傳統的集體行為理論則是慢慢地被研究社群所淡忘。舉例而言，儘管面臨諸多的批判意見，查德 (Mayer Zald) 仍強調資源動員論核心命題的正確性，可以繼續擴充以納入更多面向的討論。<sup>2</sup> 批評者質疑資源動員論不夠重視文化因素，那麼就可以將文化視為一種有助於動員的資源，重新帶入分析中，而不需要徹底翻修基礎的分析架構。

儘管如此，到了九〇年代，越來越多的研究者開始不滿意資源動員論的社會運動圖像。彼文 (Frances Fox Piven) 和克勞華 (Richard Cloward) 提出了十分嚴厲的批判，他們認為資源動員論是犯了矯枉過正的錯誤。為了證明社會運動不是無組織的群眾行為，資源動員論過於強調組織化的面向，因此，社會運動是起於事先存在的動員網絡，抗議的過程是涉及組織領導與分工。<sup>3</sup> 同樣地，為了反駁將社會運動視為違背常態政治的指控，資源動員論所設想的社會運動是遵循利益政治的遊戲規則，試圖擴大政治聯盟，與政府部門談判協商。因此，在他們看來，資源動員論的關鍵問題在於將“集體抗議常態化” (normalizing collective protest)，而忽略了任何社會運動都具有破壞性 (disruptiveness) 與不可預期性。事實上，社會運動最重要的武器在於群眾抗命 (mass defiance)，正是由於這種違背主流政治期望的策略，社會運動才獲得政治菁英的重視與讓步，而達成了所追求的目標。<sup>4</sup>

在此，本文順著彼文和克勞華的批判，試圖將常態政治以外的元素帶進社會運動的分析。<sup>5</sup> 越來越多研究者發現，集體行動是涉及情緒、儀式與宗教這三個面向，而不只是單純的利益行動。簡單地說，集體行動不只是冷靜的利益計算，同時也包括了激昂的情緒抒發。社會抗議不只是一種議價的手段，同時也是儀式性的表演。最後，對於參與者而言，社會運動所追求的目標與價值也往往具有宗教的神聖性。從九〇年代中期以來，不少的研究作品試圖探討這些非常態性元素如何在集體行動中扮演一定程



度的角色。換言之，學者開始重視被既有研究典範所壓抑“吵鬧的沉默”(loud silences)<sup>6</sup>——情緒、儀式與宗教是沉默的，因為它們的意義一直沒有獲得適度的注意，它們同時也是吵鬧的，因為既有的研究典範是無法包容這些異質性的元素。因此，本文的第一項任務在於文獻回顧，試圖整理晚近的研究發現。

其次，對於特定的研究議題而言，社會學理論的助益在於定位具體的經驗發現與研究命題，使得具有高度脈絡性的知識都可以獲得更廣泛層面的理解。透過社會學理論的介入，跨領域的對話與交流才成為有意義的。因此，本文的第二項任務在於理論層次上重新定位情緒、儀式、宗教的意義。到底在甚麼理論的意義上，這些“非常態的”元素構成了集體行動？事實上，除了科恩(Jean Cohen)、賈斯帕(James Jasper)、提利(Charles Tilly)的少數例外，研究社會運動的學者很少將分析擺在如此抽象而普遍的層次。<sup>7</sup>然而，資源動員論所呈現出來的常態政治圖像而言，韋伯(Max Weber)的組織社會學、馬克思(Karl Marx)的階級鬥爭理論、托克維爾(Alexis de Tocqueville)的市民社會理論、新古典經濟學的個體理性預設等都是明顯可見的構成因素。本文試圖將晚近的研究發現整合在共同的理論觀點之下，筆者在此認為一個可以引援的理論源頭即是涂爾幹(Emile Durkheim)的宗教社會學。對於涂爾幹而言，(1) 社會整合是有賴於神聖性的共同信仰，(2) 儀式是維持個體與集體聯繫的重要媒介，(3) 共同情緒表達是團體動力的基本機制。筆者相信，這三個命題可以統整既有的研究發現，未來的集體行動研究也因此可以獲得更穩當的理論基礎。

簡而言之，本文的目的在於(1) 整理當前關於情緒、儀式、宗教與集體行動的研究作品，(2) 使用涂爾幹的社會學觀點來整合上述的研究發現。在章節安排上，第二節是探討資源動員論的預設與集體行動的模型，探討為何“非常態的”元素在其中被視而未見。第三節則關於情緒、儀式、宗教在晚近集體行動研究中的



討論。第四節是理論性的整理，涂爾幹的社會學洞見可以用來串連這些經驗層次的發現。最後在結論部分，本文將要展望未來的集體行動研究前景。

## 二 常態政治及其不滿：資源動員論的集體行動觀

資源動員論可以有狹義與廣義的定義。

就狹義而言，資源動員論是指一套分析途徑，強調社會運動是一種資源匯集與議價的過程。集體行為理論將社會運動貶為無組織的群眾行為，或者說是一群“發瘋的群眾”(madding crowd)。<sup>8</sup> 相對於此，資源動員論重視組織的因素，研究者強調當代社會即是由各種組織所主導的，社會運動亦不例外。<sup>9</sup> 社會運動組織的功能在於對內招募支持者、鼓勵參與、維持士氣，對外需要包裝訴求、談判交涉。組織也預設了領導者與追隨者的分工，資源動員論的學者通常是採取領導者菁英的觀點。因此，探討社會運動如何產生的解答關鍵在於成功的動員策略，使得潛在的民怨可以轉化為現實的參與。資源動員論學者拒絕集體行為理論的素樸看法，抗爭不代表社會的解組，缺乏抗爭也不意味著良好的社會整合。事實上，社會運動的出現是代表社運組織的成功動員，是涉及領導者能力與策略的問題，而不是直接來自於先前的結構條件。就這個觀點而言，狹義資源動員論的核心研究作品包括了費利曼 (Jo Freeman)、甘遜 (William Gamson)、麥卡錫 (John McCarthy)、奧巴斯查 (Anthony Oberschall)。<sup>10</sup>

另一方面，廣義的資源動員論則是泛指一種普遍存在的研究預設，將社會運動視為另類政治參與的形式。社會運動與體制內的政治遊說都是為了某一種的集體利益，也同樣是涉及了組織的協調工作；但是社會運動卻是由弱勢者 (the powerless) 所發動，



因為他們缺乏體制內的政治資源，只能透過抗議來作為他們實現目標的手段。<sup>11</sup> 廣義的資源動員論接受組織化命題，但是反對只將社會運動窄化為組織社會學的研究。批評者認為資源這個核心概念是糊模不清的，由於缺乏嚴格定義，在實際的研究作品中，資源經常泛指一切有助於運動動員的東西。<sup>12</sup> 另一方面，動員則是被視為匯集與累積資源的過程，因此，資源與動員的概念成為有問題的同義反覆。

大致上來說，廣義的資源動員論可以區分為政治的與文化的兩種支流。強調政治面向的研究作品通常是被稱為政治過程論 (political process theory)，亦即是將社會運動定義為一種抗議團體與政治菁英持續互動的分析途徑。<sup>13</sup> 政治過程論的核心概念是政治機會結構 (political structure of opportunity)，亦即是政治體制對於集體行動者的開放性程度。這一派學者主張，社會運動的興衰成敗可以視為一種政治過程，受到轉變中的政治機會結構所影響。<sup>14</sup> 事實上，政治過程論的突破是對於資源概念的重新詮釋。與其將資源視為一切有利的運動形成的條件，這一派學者強調起某些“資源”是與制度化的政治權威有關，並不能為社運組織所佔有，換言之，這即是政治機會的概念。<sup>15</sup>

另一方面，廣義的資源動員論另一派支流不滿意過度唯物論取向的資源觀，試圖將文化的面向重新納進來，他們要求將文化同樣視為一種有助於社會運動的資源。相對於人力、金錢等物質資源的匯流，這一派學者強調社運組織需要建構一套文化論述，以說服支持者的參與，並且形塑出共同的價值觀。這種文化的過程被稱為“共識動員” (consensus mobilization)、<sup>16</sup> 或者是“微觀動員” (micromobilization)。<sup>17</sup> 從這個觀點來看，社會運動也是涉及新意義的生產與傳播。要產生實際的社會影響力，社運組織需要正當化其訴求，獲得公共輿論的同情與支持。因此，文化資源的重要性並不下於物質資源。



在此，資源動員論的狹義與廣義劃分只具有純粹的說明 (heuristic) 作用，個別的研究者很有可能任意跨越這些界線，並不覺得有必要加以說明。釐清資源動員論的系譜是為了避免誤解與混淆，很不幸地這種現象時常在社會運動領域中出現。<sup>18</sup> 另一方面，狹義與廣義的資源動員論並不是邏輯上互相排斥的，而無法進一步整合。麥克亞當 (Doug McAdam)、塔羅 (Sidney Tarrow) 和提利即主張，政治機會、動員結構、構框過程 (framing process) 三個主要分析概念可以互補，共同形成一組研究社會抗爭的整合型典範。<sup>19</sup> 同樣地，麥克亞當、麥卡錫和查德也有類似的說法。後者認為政治機會、動員結構、策略性構框 (strategic framing) 可以綜合成為一種比較社會運動的研究架構。<sup>20</sup> 很明顯地，動員結構是狹義資源動員論的核心概念，政治機會是廣義的政治資源動員論，而構框過程 / 策略性構框則是廣義的文化資源動員論。

在接下來的部分，筆者採取廣義的資源動員論定義。對於本文所關切的“非常態的”集體行動面向，上述的各種資源動員論都無法妥當地處理情緒、儀式、宗教議題，反而壓抑這些干擾性的因素，使其無法在資源動員論所設想的社會運動圖像中存在。更進一步來說，資源動員論之所以無法有效處理這些議題，原因在於下列的三個相互關連的預設：

- (A1): 社會運動是理性的行動，因此不涉及情緒的過程。
- (B1): 現代的社會抗議形式是由策略所決定，因此缺乏儀式性的表演。
- (C1): 社會運動所追求的是世俗的目標，因此與宗教的神聖性無關。

關於 (A1): 傳統的集體行為理論過度借用有問題的社會心理學預設，個體的負面心理狀態被假定成為集體行為的導火線。為了對抗這種心理學的偏見，後續的資源動員論就完全拋棄了心理



學的討論，改採工具理性的行動預設。麥卡錫和查德指出，認為民怨 (grievance) 或信念導致集體行動的說法是沒有根據的，因為民怨是無所不在，但是卻沒有必然引發抗爭。<sup>21</sup> 事實上，所謂的不滿與民怨都是可以透過社運組織來定義、創造與操作的。早期資源動員論拋棄民怨概念的激進做法並沒有獲得普遍的支持，麥克斯 (Gary Marx) 和 伍德 (James Wood) 就指出用“超級理性主義的 (super-rationalistic) 模式取代非理性模型”的危險。<sup>22</sup> 同樣地，詹金斯 (J. Craig Jenkins) 認為，運動參與和價值的問題仍無法獲得解答。<sup>23</sup>

後續的資源動員論學者則是採取了新的途徑，民怨不再是被視為既定的或不重要的，而是可以透過認知方式的轉移而改變。麥克亞當指出，人們敢從事抗議，就是因為出現了一種樂觀的前景，可以克服行動的風險與畏懼。<sup>24</sup> 產生這種有能力的感覺 (sense of efficacy) 即是所謂的認知解放 (cognitive liberation)，人們開始對於情境採取不正義的定義，並且認為自己可以加以改變。同樣地，構框理論學者也強調社會情境是需要被詮釋的，意義並不是本身就存在的。只有在特定的集體行動框架 (collective action frame) 之下，人們才會發現現實的不合理性，也才會覺得可以改變現狀。<sup>25</sup> 史諾 (David Snow) 和 本福德 (Robert Benford) 主張，能夠發揮動員力量的框架是能夠與聽眾共鳴 (resonance)，從而發揮說服的效果。能否產生共鳴與否的判準在於客觀經驗的可信度 (empirical credibility)、主觀經驗的可共量性 (experiential commensurability)、敘事逼真性 (narrative fidelity)。<sup>26</sup>

十分類似地，甘遜認為，一個充分的框架是需要不正義、行動者、認同三個必要的成分。<sup>27</sup> 葛凱德 (Jürgen Gerhards) 的分析更進一步擴充了框架的內容。他強調，如果集體行動框架越能夠包括下列的五種面向，就越能產生動員的效果：(1) 尋找議題並且將它定義為一種社會問題；(2) 指認出問題的原因；(3) 詮釋目標





與成功的可能性；(4) 尋找並且定位抗議對象；(5) 正當化自身的行動。<sup>28</sup> 由此可知，框架的主要效果是存在於認知層面的，它幫助處於不利位置的人們重新認識自己的處境。從構框理論的觀點來看，社會運動出現的先前條件之一即是對於現實的重新定義，過去默默忍受的必然性開始被視為是任意的、人為的，可以透過自身的努力而有所轉變。換言之，政治過程論與構框理論都認為民怨是引發抗爭的重要媒介，但是兩種理論都接受了建構論式的民怨觀，而不是採取客觀主義的立場。

如果說早期資源動員論是以運動領導者的工具理性來取代群眾的心理狀態，那麼晚近的理论則是以認知理性來取代支配所引發的心理反應，同樣沒有被真正重視的，是不符合工具理性、也不屬於認知理性的情緒。因此，社會運動的參與被設想為一種不帶感情的過程，參與者只是在理智上被說服接受某一種故事版本，而不是被激起某種鼓勵參與的情感。因此，資源動員論所設想的運動參與是依循了奧森 (Mancur Olson) 所揭示個體經濟學的途徑。<sup>29</sup> 正因為參與的問題只是涉及了當事者本人的風險評估，<sup>30</sup> 框架的作用可以被設想是為一套更有利於參與的參數組，一旦框架能夠被當事者所接受，參與的動機無疑就受到強化了。資源動員論學者之所以接受這種冷冰冰的社會運動圖像，原因在於他們視集體行動是純粹為了追求集體財的手段。在這種功利主義的假定之下，社會運動只具有工具性的意義，而毫不帶有情緒性的投入。<sup>31</sup>

事實上，有些學者注意到認知理性與情緒兩者之間的潛在衝突。史諾和本福德強調，集體行動的框架必然包括了所謂的動機框架 (motivational frame)，亦即訴求聽眾的道德良知，將認知效果轉化為實際參與的動力。<sup>32</sup> 然而，史諾和本福德卻發現這樣的構框兩難：如果問題被描述成為後果太嚴重的、無能為力的，那麼會導致宿命論式的認命；反之，如果問題被描述成為太技術



性與專業性，公眾是無從參與的。在此，構框的困境其實反映出認知作用與情緒抒發的對立，如果只有純粹的認知功能，根本無法引燃參與的熱情。同樣的問題也存在於麥克亞當所謂的認知解放，如果這個機制的確能夠促進參與，那麼更應該注意其所附帶的情緒性作用。麥克亞當將有利於黑人的法院判定等重大事件視為某種的認知線索 (cognitive cueing)，事實上如果這些事件能夠產生動員效果，其原因也是在於所喚起的熱情與信心克服了恐懼感，積極性的情感獲得了發洩的機會。<sup>33</sup>

簡而言之，由於過度理性主義的設定，資源動員論所提出的分析工具並不能掌握情緒的動態。一旦社會運動被視為是工具理性的行動，參與是認知與啟發的後果，那麼豐富的情緒面向就無法獲得完整的重視。

關於 (B1)：紀爾茲 (Clifford Geertz) 將宗教定義為一套文化意義系統，在這個觀點下，儀式即是一種文化表演。透過高度符碼化的演出，儀式參與者不只是表達，更實現了他們的共同信仰。換言之，儀式行動是具有戲劇學式的 (dramaturgical) 色彩，重點在於表演與其象徵性的意義。<sup>34</sup> 因此，如果擺在“手段-目的”的工具理性思考邏輯之下，儀式本身就成為了缺乏意義的，或者說是不理性的。資源動員論的另一個理論盲點即是過於依賴策略行動的參考架構，排除了分析儀式所具有的豐富意涵之可能。

從很早以來，利普斯基 (Michael Lipsky) 就提出了資源動員論對於抗議活動的典型看法。他提出這樣的問題，抗議是甚麼樣的活動？為甚麼弱勢團體經常使用抗議來表達意願與爭取福祉？他的回答後來成為資源動員論學者所一致接受，抗議即是弱勢團體所使用的資源，目的在於取得政治經濟體系中的回報。由於弱勢團體缺乏體制內的政治資源，他們不得不訴諸於這種非傳統 (unconventional) 的資源。<sup>35</sup> 利普斯基強調，抗議具有雙重的性格，一方面使用負面誘因來迫使政府讓步，釋出所冀求的物質利



益，另一方面則是使用正面誘因以獲得參考公眾 (reference public) 的同情，製造間接的壓力。<sup>36</sup> 因此，抗議活動的本質即是用群眾的參與來換取對手的讓步，亦即是一種議價過程。<sup>37</sup>

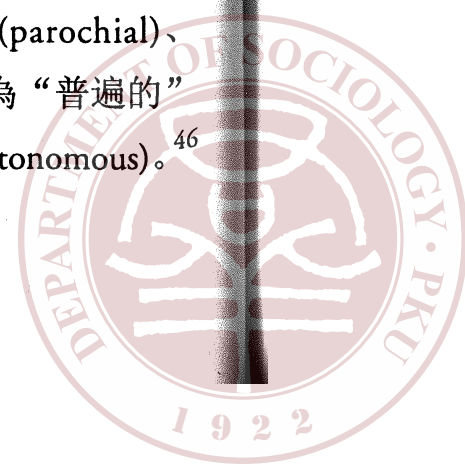
既然抗議是高度目的取向，社會運動組織就必得要思考何種的抗議策略能夠以最小的代價得到最大的收獲。對於甘遜和巴坎 (Steven Barkan) 而言，挑戰團體面臨了策略的兩難，到底是要採取溫和手段或是激進路線、要極大化運動目標抑或穩健的單一議題取向？<sup>38</sup> 另一方面，有研究者是從策略性互動的角色來探討抗議活動。麥卡錫和查德提到，社會運動的戰術 (tactic) 選擇是一種策略性的考量，受到社運組織間的競爭與合作所影響。借用經濟領域的產品分化類比，他們指出如果同一社會運動領域內部組織競爭激進，那麼各社會組織勢必要採取更狹窄的目標與策略，以壟斷某種資源匯入的立基 (niche)。<sup>39</sup>

麥克亞當是從社會運動與對手的互動來討論戰術創新 (tactical innovation) 的問題。他指出，每一波的戰術創新都能夠帶來新的亢爭風潮，在過了一段時間之後，對手也學會了化解新戰術的衝擊，使其喪失動員的效果。換言之，整個運動動態即是一種戰術創新與戰術適應的相互辯證過程。<sup>40</sup> 另一方面，麥克亞當和麥克新也注意到了民權運動所使用的抗議活動是具有高度的表演性各。<sup>41</sup> 一個常舉的例子即是馬丁·路德·金 (Martin Luther King) 在一九六三年特意選定在伯明翰 (Birmingham) 發動遊行，誘使殘暴的警長“蠻牛” “Bull O'Connor” 以暴力鎮壓。結果在媒體報導下，民權運動的非暴力和平主義與種族主義者的水龍、警棍、警犬呈現了鉅大的對比，也使得民權運動獲得了全國性的支持。在詮釋這個事件時，麥克亞當強調其有意識的策略面向，血腥衝突是事先規劃好的劇本，用他的話來說，這即是一種策略性戲劇表演 (strategic dramaturgy)。<sup>42</sup>



因此，資源動員論將抗議視為純粹策略考量的結果，儀式在其中是沒有重要性。即使是在一些具有高度表演性質的抗議活動中，參與者也只是被策略性的意圖所驅動，而不是為了呈現其文化意義。另一方面，在社會抗爭的歷史研究中，學者也發現儀式的元素是隨著社會現代化而逐步消失，最後只為了遙遠的回憶。

哈布斯邦 (Eric Hobsbawm) 探討的問題即在於社會運動的古樸形式 (archaic forms)，他企圖尋找並且指認出現代性初期的抗爭風格。在他看來，十九世紀的政治團體是充滿了神秘主義與宗教的色彩，一系列的入會式、暗語、誓言等儀式行動使得這些團體看起來比較像是秘密結社，而非當代的社運組織。<sup>43</sup> 哈布斯邦指出，複雜而神秘的儀式代表了“革命組織之早期的、不成熟的形式”，換言之，社會運動的成熟就是表現在去儀式化。<sup>44</sup> 同樣地，提利關切社會抗爭的長期演進過程，他創造了“集體行動的劇碼” (repertoires of collective action) 這個概念以掌握不同時期抗爭形式的可能。在他看來，任何一個時期中，抗爭者所能採取的抗爭形式總是有限的，因此，理解這些劇碼的演變就提供了一道歷史解答的線索。<sup>45</sup> 在現代性初期，抗爭是高度依附地方的風俗習慣，傾向於在公眾節慶時刻進行，而且是受到地方達官貴人 (notables) 的默許。在現代化的遊行、示威、靜坐出現之前，歐洲各地常見的“charivari”即是一個明顯的例子，群眾用粗俗不堪的喧嚷迫使違背團體道德的人讓步。一旦“charivari”從通行的劇碼中消失，現代人則是無法理解這種高度儀式化抗爭的意義。提利強調，造成集體行動劇碼演進的根本動力在於權力與資本的集中化，在現代國家與資本主義體制下，人民抗爭的形式出現了標準化的相應轉變。用他的話來說，亦即從“局部的” (parochial)、  
“特殊的” (particular)、  
“分裂的” (bifurcated) 轉變為“普遍的” (cosmopolitan)、  
“模組的” (modular)、  
“自主的” (autonomous)。<sup>46</sup>  
理所當然，這種演進也意味著儀式元素的消失。



總合來說，資源動員論是以策略的角度來思考社會抗議的問題，哈布斯邦與提利的研究則是提供了歷史的證明。如果說抗爭本身也有一種韋伯所謂的去除魔咒 (disenchantment) 的過程，那麼在儀式元素退位之後，人們就只能以單純的工具理性來審視他們的抗議活動。

關於 (C1)：在前現代的社群中，宗教觀念是維繫道德整合的重要媒介。一旦社群開始採取自我防衛，對抗外來的威脅，宗教不只是成為了鼓勵參與的精神武器，也定義了我群與他群的差異。在現代的民族主義與群眾意識形態興起之前，宗教往往界定了社群的邊界。紀爾茲指出，宗教信仰即是一種意義體系，它使得某種特定的世界觀成為可能，也因此，各種的偶發事件可以被賦與意義和理解。然而，資源動員論很顯然是接受某種的世俗化理論預設，將社會運動視為是現代的，而宗教則是前現代的，因此，兩者的關連性是被忽略了的。<sup>47</sup> 另外，史密夫 (Christian Smith) 也提出若干理由，以說明為何社會運動研究與宗教研究缺乏交流，包括世俗化理論的流行、宗教功能論的主導、學術研究過度分工、六〇年代的社會運動比較與宗教無關等。<sup>48</sup>

在此，筆者認為根本的關鍵在於資源動員論的僵化預設，無法處理宗教作為一種意義體系。一般流行的觀點是，宗教本身的出世性格即是阻礙世俗政治參與，<sup>49</sup> 即是在若干宗教發動的社會運動分析中，研究者也傾向於將宗教視為某種的物質資源，忽略了其文化的面向。

首先，在奧森將集體行動的目標定義為公共財 (public goods) 之後，<sup>50</sup> 資源動員論就以唯物論的、世俗的標準來定義社會運動的性質。因此，費利曼主張，社會運動即是一種重分配的政治，是涉及抗議者如何取得更多的資源與權力。<sup>51</sup> 因此，在她研究的美國婦女解放運動中，判定社會運動實際作用的關鍵即是政策影響。同樣地，甘遜認為挑戰團體是否成功的判準即是在於政府官



員的態度，官員有可能承認挑戰團體的正當性，也有可能給予挑戰團體成員新的利益。<sup>52</sup>

其次，早期資源動員論宣稱要以“政治經濟學”的研究途徑，一個明顯的意圖即是要將社會運動與信仰的問題割開。<sup>53</sup> 因此，在分析保守派教會與反墮胎運動的文章中，他們只重視教會的“成員基礎結構”(infrastructure of membership)與“資源提供”，<sup>54</sup> 至於信仰的問題則是完全沒有提到。

在民權運動的研究中，黑人教會的重要性是顯而易見的。但是在資源動員論的問題設定之下，宗教的因素經常被狹化成為純粹的資源。麥克亞當指出，在長期的種族隔離制度之下，教會是少數非裔美人所能掌握的自主組織(indigenous organization)之一。<sup>55</sup> 透過教會的組織網絡，民權運動者可以找到現在的參與群眾，理念的傳播也會更有效果。同時，教會領袖也成為了動員與號召的有力資源。這種工具觀忽略了宗教所具有的複雜意義，將宗教貶為運動者所操弄的手段。莫禮時(Aldon Morris)就強調，黑人教會傳統是賦與牧師卡理斯瑪(charisma)的魅力，正是這種對於神奇力量的信仰與忠誠，才激發出強烈的動員勁道。<sup>56</sup> 同樣地，帕迪路-麥高(Mary Pattillo-McCoy)也指出，非裔美人的宗教傳統是由一系列情緒高亢的儀式所組成，這些宗教性元素進一步影響了他們所認定的集體行動。<sup>57</sup> 古德溫(Jeff Goodwin)和賈斯帕更指出這種工具論思考的貧困，如果說馬丁·路德·金是“使用”基督教教義來動員教徒的參與，那麼也可以說，他“故意”用英文演講來喚起美國人的同情。<sup>58</sup> 換言之，在許多情況下，宗教並不一定只是外在於運動的資源，它有可能即是設定了運動的目標。

另一方面，這種工具觀也存在於文化取向的資源動員論。儘管承認文化因素的重要性，這些學者仍是強調宗教理念本身的可塑性，可以充當動員的號召。塔羅強調，構框是一種有意圖的策略行動，而不是源自於更廣大的政治文化。<sup>59</sup> 因此，波蘭的天主



教與美國南方的基督教都已經有相當的歷史，但是卻一直沒有促成激進政治的產生。到了團結工聯與民權運動的分子介入之後，宗教才成為社會運動的助力。同樣地，這種看法也是過度低估了宗教傳統的內在限制，過程的志願論預設將宗教視為一組可以任意挪用的文化資源。<sup>60</sup>

總之，在資源動員論的預設下，情緒、儀式、宗教的問題並沒有獲得妥善的探討。資源動員論不是將這些問題視為無關要緊的、過時的，便是將其貶為資源，而缺乏意義層面的理解。也因此，在九〇年代以來，越來越多集體行動研究是採取另類的研究途徑，試圖將這些非常態的元素重新帶進來。

### 三 情緒、儀式、宗教與集體行動的關係

制度化的政治生活是充滿官僚氣息的，一切都是按照規章行事，不帶有情感的好惡。但是在抗議現場，群眾的情緒總是高亢的，他們相信人多就是力量。抗爭群眾經常將他們責怪的對象具象化，並且透過各種方式表現出他們的不滿，因此，燒國旗與燒徵兵卡就像是傳統部落的驅魔儀式，唱抗議歌曲、呼口號看起來像是印第安人的宣戰。的確，多采多姿的運動文化並沒有辦法在資源動員論的概念緊身衣之下獲得應有的重視。在這一節中，筆者將要分別處理晚近研究中的情緒、儀式、宗教。

#### 1 熱情的社會運動參與

從很早以來，情緒社會學家就反對素樸的理性 / 感性的二元論。這種簡化的觀點將理性設想為有規則的、可預測的、社會的，而情緒則是其對立面。更重要的，理性的態度並不意味著缺



乏情緒，而是以某種的情緒狀態來面對自我與外在世界。當人們理智上接受了某一套的看法，他們也是充滿了信心、熱忱與期待。誠如社會心理學者所指出的，資源動員論所預設的理性人也是一種特殊的社會心理學範疇。<sup>61</sup> 因此，要探討運動的參與問題，除認知解放以外，更要將情緒解放一併帶進來討論。霍奇斯柴德 (Arlie Hochschild) 提到，社會結構不只是根據位置分配了不同的權力，也在於安排了不同的感覺規則 (feeling rule)。<sup>62</sup> 這也就是說，處於相異結構位置的行動者被要求不同的情感表達方式。因此，任何劇烈的社會變遷也就意味著原先的感覺規則被拋棄，行動者被迫學習一種新的情緒處理方式。

任何一種支配都是對人類自我尊嚴的傷害，支配者的趾高氣昂是以被支配者的自我為代價的。正如斯考特 (James Scott) 所指出的，“沒有支配體制不產生對於人類尊嚴的例行侮辱與傷害——勞動成果的佔有、公開的羞辱、鞭打、強暴、巴掌、猜疑、鄙視、儀式性污衊與其他”。<sup>63</sup> 因此，在承平時期的，被支配者學會如何在這種殘酷的體制中生存，他們將其不滿隱藏起來，外表卻表現出一副恭順的樣子。因此，公開的反對要成為可能的，首要的條件即是被支配者將他們壓抑的情緒公開的表達出來。

婦女運動的研究者就指出，情緒宣洩並不是不利於運動的產生，事實上，對於情緒的貶低與理性的頌揚往往是強化婦女從屬地位的方式。<sup>64</sup> 女性主義的研究強調，與其說婦女運動的集體認同是基於某種價值觀，不如說是共同的情感。婦女團體的功能是提供了某種的運動文化，使得以往被隱藏的情緒可以獲得自由表達的空間。<sup>65</sup> 同樣地，殘障者也要克服心理障礙，從自悲自憐提昇為正面自我印象，集體行動才能夠產生。<sup>66</sup> 研究同性戀運動的學者就指出，污名化認定是阻礙集體行動的原因之一。因此，運動的出現通常是伴隨著情緒的轉變，從羞恥轉變為驕傲、孤獨轉變為團結、恐懼轉變為憤慨、悲哀轉變為憤怒。<sup>67</sup> 換言之，這即是一種





改變感覺規則的集體努力，如果說以往的規則帶來無力感，改造後的規則就是帶來一種解放的感覺。事實上，許多運動團體的動員工作並不是在告訴受害者“真實”的世界到底是如何，反而是告訴他們如何大膽地表達被壓抑的情緒。所謂的“意識”提昇 (consciousness raising) 並不是在於提供一套正確意識，彷彿動員的對象完全不瞭解他們所處的世界，相對地，他們被提昇的部分是被壓迫的情緒。

從這個角度來看，運動領導者之所以能夠成功地說服人們參與社會運動，關鍵在於情緒的動員。<sup>68</sup> 在反核與動物權運動的研究中，賈斯帕和鮑爾森 (Jane Poulsen) 指出，構框所帶來的認知作用經常是附著於事先存在的網絡，因此，只能動員到同質性高的成員。<sup>69</sup> 要招募完全陌生的群體，只能透過道德震撼 (moral shock)，亦即是某種景象的強烈呈現，迫使觀看者的道德判準受到衝擊，從而激發出參與的熱情。舉例而言，當動物權的團體將實驗動物比擬成為美國人居生活的寵物，不舒服的感覺就油然而生。同樣地，當環境人士用死亡的景象來描述酸雨的影響，例如森林“死亡”或者是巴特農神殿的破壞，他們即是要喚起強烈的情緒反應，以普及化科學研究的結論。<sup>70</sup> 因此，情緒動員的方式之一即是將擴展感覺規則的適用範圍。可以得到這樣的命題 (A2)：激發情緒是社會運動參與的原因之一，因此動員者的任務在於改變或者延伸原有的感覺規則。

其次，誠如赫契曼 (Albert Hirschman) 所指出的，利益曾經是被視為用來馴服激情的手段，然而一個未預料的諄論在於，越是利益所主導的世界，越是驅使激情以強烈的方式爆發出來。<sup>71</sup> 政治參與亦是如此，隨著制度化的政治生活 (選舉、演講、辯論) 越來越不帶有情感，要求個人將時間與金錢花費在社會運動這種體制外的活動，則更需要情緒的投入。同樣的道理可以推論到社運組織的運動文化。古德溫認為，只憑利益的共享，社運組織的



維繫將會是薄弱的。<sup>72</sup> 除非能夠將運動成員之間的關係轉化為同理心、友誼、同志情誼等所謂的感情連帶 (affectual ties)，社運組織才能夠持續。另一方面，既然社運組織的存活是有賴於個人的忠誠，對於參與者而言，也等於要求一定程度的情緒管理。克傑斯 (Cheryl Hercus) 指出，維持女性主義的認同是一件要付出代價的事。<sup>73</sup> 主流社會對於激進性別認同的嘲諷與歧視存在於日常生活的每一個角落，女性主義者被迫要用自我克制或強硬態度來面對這個充滿敵意的環境，也因此，運動者之間的交流聚會成為不可或缺的週期性強心劑。

同樣地，在許多抗爭場合，鼓勵參與者挺身而出的心理因素經常是對於不正義的憤怒，然而這種情緒的過度宣洩則是有害的。在一項探討支持墮胎權運動的研究中，研究者發現，社運組織內部需要發展出適當的憤怒管理機制，因為如果沒有憤怒就沒有參與，但是過度的憤怒則是會傷害運動本身，使其被貼上暴力的負面標籤。<sup>74</sup> 一份研究極右派拯救行動 (Operation Rescue) 的作品也指出相同的情緒機制。當一項抗爭行動無法獲得媒體、政治人物與旁觀者的支持時，抗議的口號開始轉向內部團結，而不再是對外的控訴。受到敵意包圍的群眾開始退縮到其運動文化，心理的認同來維持群體的邊界。<sup>75</sup> 因此，(A3) 社運組織的維繫也是有賴於成員的情感依附。

## 2 作為儀式表演的集體行動

要使得情緒能夠有助於社會運動，儀式性的表演是一個重要的媒介。在一般人所講述的故事中，好人 / 壞人、英雄 / 惡棍、受害者 / 加害者是經常出現的構成元素。因此，說服人民參與社會運動，複雜的現實需要被敘事化，重新被演出來。

裴宜理 (Elizabeth Perry) 就曾指出，中國共產黨之所以擊敗



國民黨，原因之一即是前者能夠成功地動員民眾的情緒。<sup>76</sup> 在她的分析中，共產黨是透過一系列的政治儀式來掌握人民的情緒，包括“訴苦”、“控訴”、“整風”、“思想改造”、“自我批評”等。這些儀式使得參與者克服“溫情主義”的障礙，將怨恨與憤怒毫不保留地展現出來。此外，共產黨常使用的“批鬥大會”也是充滿儀式色彩的集體行動方式。蘇頓 (Donald Sutton) 就認為，批鬥大會可以被設想為多重的通過儀式 (rite of passage)，其中不同參與者需要扮演相應的角色，無論他們是自願的或是被迫的。<sup>77</sup> “壞分子”被迫要戴高帽登場，他們被憤怒的群眾訴苦與擱掌，最後是被囚禁或是打入“牛棚”。地主與反革命分子不只要戴高帽，還要遊街示眾，他們的儀式懲罰是更為嚴苛的，他們通常被毒打一頓之後立即處決，身後財產也被重新分配。很顯然，在中國的抗爭文化中，儀式是用來煽動群眾仇恨的武器。

在其他的抗爭現場中，儀式性的表演也能帶來不同的情緒作用。在臺灣的政治發展中，一九七九年高雄事件的鎮壓是對於反對運動的重大挫折。在隔年民意代表選舉中，美麗島受刑人的家屬紛紛“代夫出征”，她們在“人山人海的政見會臺上，以如泣如訴的感性音色，敘說高雄事件後的政治氣氛……，尤其以無奈又哀傷的口氣，敘述普受社會同情的二二八林家滅門血案，使得政見會場更加感性。無數男女民眾聽了忍不住傷感落淚”。<sup>78</sup> 很顯然，黨外運動分子也是透過儀式性的訴苦，從而激發同情與悲憫的情緒。到了八〇年代末期，反對黨開始轉向公然的民族主義立場，因此，演講會場上的儀式也有所不同，不再是訴說悲情，而是強化光榮的認同感。演講者開始使用台語，而非官方的“國語”，並且使用大量台語的俚語、歌謠、故事來強化民族意識。<sup>79</sup>

同樣地，社運組織的感情連帶也是需要透過例行的儀式來維持。在一份關於二十世紀初的國際婦女運動研究中，學者發現為了要克服國籍、種族與距離的障礙，婦女運動者發展出一套和解



的儀式 (rituals of reconciliation), 以強化跨國的集體認同。在國際會議上, 來自交戰國的婦女相互贈花、握手、擁抱, 她們強調戰爭是男人的事, 女人是支持和平的。<sup>80</sup> 另一方面, 儀式所帶來的情緒作用也是存在於所謂的私領域。研究二十世紀中葉芝加哥女性知識分子的學者指出, 婦女的書信往來也有可能成為強化小團體認同的工具。狄根 (Mary Jo Deegan) 指出, 這些充滿思慕、鼓勵與關懷之情的書信即是一種愛的儀式。<sup>81</sup> 盧蕙馨觀察台灣婦女團體的“談心聚會”, 共同的情緒抒發是有助於喪偶與離婚婦女走出悲情, 培養自信。<sup>82</sup> 對於工人階級而言, 日常生活提供了許多建構團體情感的儀式素材。在一項美國工廠女工的研究中, 學者發現, 女工們經由慶生會、嬰兒出生慶祝會 (baby shower)、交換自製糕點等活動聯絡感情, 並且可以跨越族群背景的差異。換言之, 這即是一種將她們在家庭生活中的照顧者角色帶到工廠廠房的策略。<sup>83</sup> 在筆者的台灣石化業工人研究中, 工廠休息室中的“泡茶開講”也是一種日常的儀式, 能夠維繫“有福同享、有難共當”的階級兄弟義氣。<sup>84</sup>

總之, 儀式性的表演可以激發出仇恨、同情、自尊、關懷、團結感等多種的情緒。因此, (B2) 儀式是維持參與士氣與情感依附的重要媒介。

另一方面, 儀式的功能不只是對於內部的情緒性支持, 也是在於對外的公共宣稱。文化取向的資源動員論強調, 社會運動不只是涉及到有形的權力分配, 價值與意義的爭奪更是必要的環節。然而, 文化的鬥爭並不只存在於文字論述的層次, 同時也涉及了非語言化的 (non-verbalized)、實行的 (performative) 儀式場域。

就中國的天安門民主運動而言, 艾修里克 (Joseph Esherick) 和華瑟斯屈姆 (Jeffery Wasserstrom) 十分具有說服力地指出, 學生抗議其實是一場精湛的政治劇場 (political theater), 充滿了各種的儀式表演元素。<sup>85</sup> 既然一九一九年的五四運動是共產黨所推崇的,



一九八九年的知識分子也試圖扮演愛國學生的角色，絕食抗議、寫遺書、要求官員表態等動作都是儀式的組成要素。很顯然，如果政府的正當性是來自於七十年前的學生運動，那麼學生就是先發制人地佔有了正當性，在道德上是無可置疑的。類似的儀式佔有可以在台灣的一場爭取幼教券運動(1998-2000)中發現。私立幼教業者發起幼教券運動，目的是為了取得政府的幼教資源，避免公立幼稚園排擠他們的經營機會。為了要掩飾自利的動機，儀式的模仿與學習成為了必要的。幼教業者模仿四年前的“四一〇為教育而走”的遊行，在一九九八年舉行一場“一〇一八為幼兒教育而走”遊行，同樣是使用天真無邪等學童與女教師來當先導隊伍。如此一來，私人利益團體也取得了改革的正當性。<sup>86</sup>

提利指出，在許多抗爭活動中，主事者必得要證明他們的訴求是“有價值的”(worthiness)、“團結的”(unity)、“人數眾多的”(number)、“專心致力的”(commitment)。<sup>87</sup>在此，儀式的作用也是在呈現這四個特點，更重要的，儀式的表現方式是眾所皆知的、甚至是不言而喻的。因此，為了爭取民族解放，阿爾及利亞婦女開始穿戴起回教律法規定的面紗，當面挑戰現代性的與世俗的法國殖民政權。<sup>88</sup>同樣地，阿根廷著名的“五月廣場母親”(Las Madres de Plaza de Mayo)也是有名的例子。為了抗議軍事獨裁者的濫捕與祕密綁架，受害者的母親公開地表達她們思念子女之情，每週例行的追悼儀式也就成為對於政府最嚴厲的道德控訴。<sup>89</sup>儀式的語言是需要加以解讀的，因為它所傳達的意義是被外顯的儀式動作所符碼化，也因此，儀式化的抗議經常帶有保護被支配者的功能。在一九八三年，波蘭政府宣稱戒嚴並且取締團結工聯的支持者，洛茲(Lodz)市民發動一場十分奇特的“抗議”。每當政府控制的媒體播放電視新聞，市民就開始在街頭“散步”，並且“不約而同”地將他們的帽子反穿。<sup>90</sup>



上述的例子有一個特點，它們多半是來自於非西方與非男性的社會運動。這並不意味著儀式化的抗議只存在於前現代的類型中，而現代化因而意味著儀式的消失。事實上，正由於跨文化與歷史取向的研究觀察，使得研究者更容易看到自己不熟悉的文化元素。在任何當代的遊行、示威、請願、罷工等抗爭劇碼中，領導者也要設法將群眾組織化，使得他們的訊息可以被公眾與政府重視。不可避免地，這種抗議的組織化即是意味著賦與儀式性表演的色彩，因為文化的意義只能透過這樣包裝才能夠被解讀。因此，(B3) 抗議活動的所傳達的訊息也是透過儀式性表演所達成的。

### 3 社會運動中的神聖性

宗教與社會運動之間有雙重的關係，第一，宗教信仰並不一定帶來保守的政治結論。在許多個案中，宗教反倒是驅使個人參與社會運動的動力。第二，涂爾幹宗教社會學所探討神聖性是可以帶進社會運動的分析中，許多運動文化即是呈現這種強烈的非世俗取向。

根據蒂爾傑奇恩 (Edward Tiryakian) 的說法，發生於七、八〇年代之交的伊朗、尼加拉瓜、波蘭的政治革命是具有深厚的社會學意義，因為這些政治事件迫使我們重新思考宗教與政治的關連性。<sup>91</sup> 如果說，宗教不能被簡單地視為麻痺人民的鴉片煙，那麼它會是令人亢奮的安非他命嗎？很顯然，兩種簡化的看法都無助於我們理解兩者複雜的可能組合。事實上，許多宗教的教義都具有多重的詮釋可能，分別導致不同的政治後果，<sup>92</sup> 因此真正的關鍵並不是在宗教信仰的本質差異。

一個解答這個問題的線索在於，蒂爾傑奇恩所謂的宗教去分化 (dedifferentiation) 過程，使得原本處於分離狀態的個體意識獲得重新的整合，個體重新發現了他者，並且共處於一個相同情境



中。<sup>93</sup> 在這個意義下，去分化即是神聖化 (sacralization)，亦即是日常價值的重新評價。在波蘭的例子中，奧沙 (Maryjane Osa) 強調早在團結工聯的政治動員之前，天主教教會早就成為了抵抗共產黨獨裁的重要障地。<sup>94</sup> 面對蘇聯扶持的無神論政權，波蘭人長期的天主教信仰更構成一種神學民族主義 (theological nationalism)。早在五〇年代，一種將教會認同為波蘭人民代表的觀點就浮現，形成高度對抗性的“我群 / 他群” 認知框架。<sup>95</sup> 因此，可以這樣說，如果宗教社群的邊界越是符合抵抗社群的邊界，那麼宗教的團結作用越是有可能形成社會運動。

在研究農民宗教信仰的作品中，斯考特指出，鄉民社會的信仰雖然在很大程度上是來自於都市統治菁英，但是卻形成一種截然不同的小傳統 (little tradition)。<sup>96</sup> 農民並沒有認同統治階層的宗教意識形態，他們的小傳統充滿了各種異端，在其中菁英所傳播的價值觀被嘲弄與顛覆。對於斯考特而言，這種宗教的褻瀆 (profanation) 即是農民的隱藏抗議。順著斯考特論證來看，一旦異端的小傳統被宗教領袖所煽動，被支配者的隱藏抗議就有可能轉化成為公然的造反。至少，在中美洲的解放神學運動<sup>97</sup> 與菲律賓的農民起義，<sup>98</sup> 我們都可以看到這種激進的宗教力量。

同樣地，在華人社會信仰的研究中，學者也越來越注意民間宗教 (popular religion) 作為底層人民抵抗國家權力的重要場域。<sup>99</sup> 在晚清的中國，許多農民起義事件就是與民間宗教有關，例如白蓮教、捻亂、太平天國、天地會等。也因此，統治者一向對於民間信仰抱持著猜疑與不信任的態度，深怕宗教所激發出來的造反力量。在民國初期，從北洋政府到國民黨時期，政府經常發動反迷信、反宗教的運動，企圖打擊民間宗教的力量，也借機奪取龐大的教產。<sup>100</sup> 在社會主義時期中國，反對五〇年代土地改革的農村暴力行動也往往是帶有宗教色彩，也迫使共產黨政府採取打壓的行動。<sup>101</sup> 一直到晚近的九〇年代，中國政府可以有條件支



持學生反美抗議，寬容對待農民與工人的集體請願，但是對於法輪功學員強力鎮壓。<sup>102</sup> 很顯然，真正使共產黨擔心的並不是愛國主義或經濟問題，而是宗教信仰。

在台灣，國家對於民間宗教的控制與監督一直是伴隨著威權主義。從三〇年代皇民化運動開始，殖民政府就開始有系統限制台灣人民的宗教自由，強迫人民改信日本的神道教。祭祀活動被要求停辦，神像被強制沒收，許多廟宇也被迫改為神道教的神社或是警察的派出所。<sup>103</sup> 戰後的國民政府也是基於政治控制、經濟儲蓄、省籍歧視等理由，強力限制民間宗教的活動。<sup>104</sup> 但是即使處於不利的威權控制局勢下，台灣的民間信仰仍是保持了某程度的對抗性格。在一份著名的研究中，學者指出台灣農民將被政府禁止的“殺豬公”儀式重新包裝，改以農會養豬比賽的名義進行。農民將“參賽”的豬公插上國旗，表面上是尊重法令，但是實際上卻是嘲笑外省人所主導的政府。<sup>105</sup> 學者將這種隱藏的抗議稱為儀式性的偽裝 (ritual disguise)，<sup>106</sup> 亦即是被用宗教包裝起來的政治異議。另一方面，這個事實也顯示台灣民間宗教的韌性，能夠在長期的威權統治下，仍保有局部的自主結社空間。因此，在八〇年代中期以後各地的反污染環境抗爭中，都可以看到強烈的宗教儀式色彩。<sup>107</sup> 基於同樣的理由，當柬埔寨布農人在八〇年代中期面臨了部落生存的經濟危機時，他們發動了一系列集體禱告的“新宗教”運動。根據黃應貴的解釋，一旦教會取代了原有的社會整合機制，成為了整個柬埔寨的象徵，切身的經濟問題就被視為是宗教問題，“教會自然被賦與解決社會問題的責任”。<sup>108</sup>

從波蘭的團結工聯到台灣的環境運動與原住民運動，可以看到宗教在社會運動中的重要角色。然而，這並不能夠證明宗教本身即是帶有強烈的政治批判，自動導致抗爭的出現。相對地，上述例子共同指出一點，信仰的力量可以建構出強大的主體性，即一個緊密整合的我群，以支撐社會運動的參與。因此，(C2) 一旦





宗教社群的界限是符合了政治分歧的軸線，宗教就有可能成為抗爭的精神武器。

其次，神聖性的概念可以幫助我們重新思考社會運動的文化。從奧森功利主義角度來看，運動參與是個人的權利，受他們的成本效益分析決定。<sup>109</sup>但是在許多熱情洋溢的社會運動中，並沒有所謂的不參與的權利，相對地，參與者的熱情即是建立在他們的責任感，他們認為自己有義務要為集體目標貢獻。

在一篇著名的文章中，學者探討了一小群美國婦女運動者如何透過緊密連結的運動社群共同過渡戰後的保守氣氛，並且在六〇年代重新喚起新一波的抗爭行動。<sup>110</sup> 泰萊 (Verta Taylor) 強調，所謂的“暫緩結構” (structure of abeyance) 是可以避免不利的政治機會之影響，維持參與者的認同感。但是進一步來看，暫緩結構不外乎是一種神聖性的建構，包括了神話 (以往的運動回憶)、卡理斯瑪 (Alice Paul)、儀式場所 (華府的Alva Belmont House) 等元素。因此，可以說這一群婦運人士是依靠近似宗教的信念，來維持運動參與。

事實上，越是處於有敵意的環境中，運動文化越是需要這種神聖性的氣氛。沃斯 (Kim Voss) 比較十九世紀美國與英國工人運動的歷史命運，她發現美國勞工騎士 (Knights of Labor) 缺乏一種“壯膽的迷思” (fortifying myth)，無法解釋與面對國家的打壓與運動的挫折。<sup>111</sup> 相對地，英國工會運動雖然也是受制於不利的環境，但是其領導者卻有能力提出解釋，例如宣稱道德勝利、強調失敗只是暫時性的、重申必然的勝利、解釋失敗原因作為未來的教訓。事實上，所謂壯膽的迷思不外乎是關於神聖性的信仰。韋伯學派學者也得到相近的結論：社會主義者相信歷史的必然性，這種信念也是基於某種的“卡理斯瑪式的理性” (charismatic reason)。<sup>112</sup> 在一九六四年的自由之夏 (Freedom Summer) 運動中，美國北方大學生參與協助非裔美人的選民登記，面對白人種族主



義者隨時隨地的暴力威脅，參與者之間形成一種生死與共“親愛共同體”(beloved community)。麥克亞當指出，在這種非尋常的氣氛中，傳統拘謹的性愛關係被有意識地揚棄，恐懼與刺激都混合在一起。<sup>113</sup>

在激烈參與的社會運動經驗中，世俗的與神聖的邊界開始變得模糊不清。<sup>114</sup> 世俗性的運動目標被賦於神聖性的期待，個體有時更是冒著生命危險來實現一個超越個體的理念。正是由於這種高度的情緒動員，才使得許多社會運動的參與帶有濃厚的宗教色彩。即使是一些相對上比較和平的社會運動中，參與者也將他們所要維護的對象賦與某種特定的價值。舉例而言，在一場加州反核電廠的運動中，反對者也透過唱歌、跳舞、露營等儀式化的工地佔領(site occupation)，阻止能源公司的開發計劃。這些儀式表演也透露出一個訊息，預定地代艾伯洛峽谷(Diablo Canyon)是神聖的地方，世俗的經濟利益是不容許入侵的。<sup>115</sup> 同樣地，在黃金麟的研究中，民國初年的新文化運動也是一種重新塑造神聖性的論述行動，他們一方面攻訐傳統的儒教文化，另一方面則是提出白話文、科學、民主等新的價值理念。<sup>116</sup>

誠如涂爾幹所指出的，宗教現象不只是神聖性與世俗性的劃分，更是要求後者對於前者的無條件服從。同樣地，如果說社會運動所揭櫫的價值與理想是神聖性的話，那麼參與者的個體性是世俗性的。在這個意義上，(C3)社會運動在某種程度上都是神聖化的集體經驗。

#### 四 一個涂爾幹社會學的觀點

藉由上述的討論，筆者試圖整理晚近社會運動研究如何分析情緒、儀式與宗教這些非常態的元素。在接下來的部分，筆者將



試圖以涂爾幹的社會學理論進一步整合上節所歸納而得的六個命題。

對於許多社會運動研究者而言，涂爾幹社會學似乎並不是一個可以值得借鏡的理論典範。主要的原因在於，涂爾幹被視為是集體行為理論的始祖，因此一旦這個理論被推翻了，涂爾幹的社會學也就跟著垮台。

首先，許多資源動員論學者將涂爾幹的觀點簡化成為所謂的解組模型，認為集體行動是來自於人際關係的崩潰。在涂爾幹的自殺行為研究中，這種觀點似乎可以找到論證的根據。所謂的利己型自殺 (egoistic suicide) 即是起源於社會整合的失敗，使得個人喪失了超越個人層次的關懷，退縮到純粹的自我之中。涂爾幹形容這種狀態的嚴重後果，個人只剩下了“某種變化不定的幻影，一思考即消失，沒有任何行動的目標”。<sup>117</sup> 相對地，資源動員論者主張整合模型才能夠正確地解釋集體行動的起源，因為社會運動是透過組織網絡進行動員，而不是一群臨時湊合的暴民。<sup>118</sup>

另一方面，集體行為理論也常借助所謂的相對剝奪感 (relative deprivation) 以解釋參與者的動機。根據戴維斯 (James Davies) 的說法，相對剝奪感即是起源於實際回報與預期回報的落差，一旦這個落差在短期間內急遽擴大，革命就容易發生。<sup>119</sup> 基於同樣的理由，亨廷頓 (Samuel Huntington) 認定現代化過程是不穩定的。<sup>120</sup> 現代化激發出上昇的期待，但是執政者卻不一定能夠滿足這些期待，因此，“如果說窮國看起來是不穩定的，並不是因為他們是貧窮的，而是因為他們想要努力成為富有的”。很顯然，涂爾幹所謂的失範型自殺 (anomic suicide) 又提供了這個命題的理論基礎。所謂的失範狀態即是社會約束力的不足，造成個人的行為缺乏道德的指引，流為任意的欲望發洩。涂爾幹指出，在現代經濟形態下，個人的財富與生活水準經常出現暴起暴落



的現象，因此舊有的道德力量往往無法適時發揮作用，失範型自殺也就跟著出現。<sup>121</sup>

事實上，涂爾幹也明確指出，利己型自殺與失範型自殺是晚近以來常見的類型，因為更細緻的分工即是意味著社會整合與約束的減弱。這樣看起來，涂爾幹的確是啟發了後來集體行為理論。然而，這種觀點卻忽略了一點，涂爾幹從沒有認為社會運動與自殺是屬於同一性質的社會事實，而可以適用同一套的分析方式。涂爾幹指責“無政府主義者、唯美派、神祕主義者、社會主義革命派”，原因並不是在於他們批判社會，而是因為他們只是病態社會的反應，“對於現存秩序的單獨憎恨厭惡，想要摧毀與逃避現實的單獨渴望”。<sup>122</sup> 與其說這些現象是集體行動，不如說是個別的心理狀態。因此，主張將集體行動視為某種偏差行為的並不是涂爾幹，而是集體行為理論學者。

對於本文而言，涂爾幹能夠提供社會運動研究者的理論啟發之著作並不是在於《自殺論》，而是《宗教生活的基本形式》，其原因有二。首先，誠如亞歷山大 (Jeffrey Alexander) 所指出的，涂爾幹的宗教研究揭示了一個文化社會學的重要原則，文化符號是有其運作上的自主性，形成一個獨特的領域。<sup>123</sup> 並非因為物質性的元素是需要文化的包裝，文化才顯得重要的，相反地，文化符號具有獨立的因果規則，能夠產生實際的社會作用。在社會運動研究的領域，亞歷山大所指出的文化社會學想像也是重要的，“意義是需要被認真看待” (taking meaning seriously)，因為它不能只被當成組織、利益、策略的附屬品。<sup>124</sup> 其次，蒂爾傑奇恩也提到《宗教生活的基本形式》可以被當成政治社會學來解讀，這也就是說，初民社會建構其神聖性的方式亦即是政治權力的分配法則。<sup>125</sup> 亨特 (Lynn Hunt) 亦指出，涂爾幹用來分析初民宗教的概念是有其當代的政治意涵。<sup>126</sup> 由於研究題材是相對簡單的社會



形態，因此涂爾幹傾向於強調宗教的整合功能，但是他所謂的神聖性其實也是一種產生“衝突、變遷與暴力的潛在領域”。

因此，從文化的與政治的雙重角度來看，涂爾幹的宗教社會學可以重新詮釋。在此，上節所歸納的六個命題可以進一步的闡釋。

(A2) 命題指出感覺規則的重要性，情緒動員往往是運動參與的首要條件。初民宗教的儀式經常是涉及強大的情緒表現，參與者需要經驗與表達出不同於日常生活的情緒，無論是追悼儀式中的悲慟、自我施加的痛苦或是節慶的愉悅。如果說日常生活中的情緒是受到功利動機的壓制，人們總是要努力維持生計，那麼宗教節日則是意味著情緒的解放，一個不同的感覺規則佔主導的地位。在神聖性的氣氛中，被壓制的、被視為羞恥的、造成罪惡感的元素獲得自由表現的契機。正是藉由這種強烈的情緒性格，儀式才能夠發揮其鉅大的動員力量。涂爾幹用來描述這種初民儀式的話，其實也可以用來形容社運組織的動員效果，“人們並不是自我欺騙，當他們在這時感受到外在的重生事物，再度充滿的力量、再被喚起的生命”。<sup>127</sup>

(A3) 命題視情感聯繫為社運組織持續的關鍵。在分析追悼儀式的段落中，涂爾幹強調這不只是單純個人心理的反應，彷彿哭泣只是一種內在思念的外顯表現。事實上，哭泣往往是一種社會責任，種種的社會輿論與集體壓力要求社群成員要採取這種情緒表達。惟有透過這種方式，個別成員的不幸遭遇才會轉化成為公共的事務，整個團體也才能夠一次又一次經得起個體的損失。同樣的道理可以知道，如果某個團體喪失了向心力，那麼其成員也會認為自己沒有必要對於同伴的不幸有所表示。正如涂爾幹所說的，“家庭如果容許其成員死亡，卻沒有人為其哭泣，那麼這個事實就顯示它缺乏道德統一與凝聚力，家不再是家，它放棄了自己的存在”。<sup>128</sup> 對於社運組織而言，參與成員是需要花費個人



的時間、金錢、生涯的成立，有時他們更需要面臨社會的不諒解與敵視。面對未可知的結果以及漫長的等待，純粹的理智是無法支持持續性的參與。葛蘭西 (Antonio Gramsci) 經常提到的格言，“情感上的樂觀主義、理智上的悲觀主義”即是表達了相近的意涵。事實上，“每當社會情感受到痛苦的傷害，它以比平常更強大的力量回應”。<sup>129</sup> 同樣的道理，越是不利的環境，越是艱困的參與，社運組織的情感依附便是越需要的。

(B2) 儀式是維持參與士氣與情感依附的重要媒介。涂爾幹指出，儀式能夠發揮重大的社會整合作用，原因即是因為儀式使得參與者共同經歷了集體情感 (collective sentiment)，親身體驗了共同依附於某一種集體力量的感覺。涂爾幹重視這種儀式中的情緒作用，相對地，他認為初民社會用來解釋儀式的信仰與說法是比較不重要的，甚至是偶然的或附屬的。<sup>130</sup> 儀式的作用並不是在於它告訴人們甚麼，而是它要求人們做了甚麼。儀式並不只是信仰的外在表現，並不是因為有了信仰，才有了儀式。而是透過了共同的儀式，信仰才發揮作用。就如同巴斯噶 (Blaise Pascal) 所說，下跪禱告的儀式才造就虔誠的基督教徒，同樣地，共同參與小組討論、抗爭等活動才形塑出有信念的運動分子。在社會運動的動員過程中，除了必要的運動理念傳播以外，更重要的任務在於提供參與者一種可以共同感覺到信心、熱情與希望的可能性，使得他們願意投身於運動，並且寄望未來的實現。

(B3) 抗議活動所傳達的訊息也是透過儀式性表演所達成的。涂爾幹強調，宗教儀式的作用在於強化初民社會的部落團結，但是這個訊息是無法直接使用“客觀的”、“科學的”語言來傳遞，而是需要透過圖騰神話的包裝。在此，原因並不在於落後民族缺乏邏輯思考能力，而現代社會則是因為有了社會學可以免除儀式。社會學可以指認出這個事實，但是並不能直接取代儀式的社會功能。涂爾幹所謂宗教的永恆面向，即是意味著儀式性元素



不可能被完全拋棄或否定，整合機制永遠是在被各式各樣的文化符號所包裝。涂爾幹強調，儀式是具有創造性的，透過人們的集體聚會 (collective gathering)，一種新穎的鉅大力量沛然而生。集體意識中的認知、評價與鑑賞面向是可以在初民儀式中找到最早的表現，而後才各自分化成為不同的意義領域。涂爾幹評估當時的社會道德危機，即是表現在於人們再也無法理解儀式包涵的“創造性亢奮” (creative effervescence)，因此他期待未來社會能夠重建新的整合形態，並且建構出一套適切的儀式文化。<sup>131</sup> 在此，涂爾幹的評斷是針對整個社會而言，但是如果我們能將考察的規模縮小為個別的社運組織，那麼我們將會發現，許多社會運動其實已經創造出新的文化。如果沒有六〇年代的嬉皮運動，更自主的生活風格、更平等的人際關係是不可能產生的。這亦即是說，儀式的創造性一直是在社會運動的動態中上演。

(C2) 命題指出，宗教社群的邊界越是符合政治分歧的軸線，宗教越是有可能涉入社會運動。對於涂爾幹而言，宗教的分析必然是從宗教社群開始，亦即是一個有相同信仰與儀式的道德社群。他強調個人主義式的信仰，尤其是那種重視內心的宗教情操而非外在規則的準則，是晚近發展的產物，因此並不是最本質的元素。<sup>132</sup> 在《宗教生活的基本形式》中，涂爾幹探討的對象是個別的圖騰部落，他所關切的問題是宗教在這個社群之內的作用，因此，他的問題設定排除了探討宗教在社群之間衝突的角色。但是這並非意味著涂爾幹的宗教社會學無法處理這個問題，或者說是否認了這種可能性。事實上，(C2) 命題是可以從他的觀點演繹而來，如果說宗教在過去曾經是社群之內道德整合的重要媒介，那麼一旦社群之間產生了對抗，宗教也必然介入其中，成為強化對抗雙方的社群團結。

雖然涂爾幹並沒有提供直接分析，但是我們仍可以從他對於愛國主義的評論得到一些啟發。涂爾幹是生在一個充滿民族主義



衝突的年代，在一次世界大戰期間，他也寫了一些愛國主義的宣傳文章。<sup>133</sup> 涂爾幹認為，所有的宗教都是要求個人提昇其關注，接受一個超越個人以上的權威與一個比個人更廣大的群體。<sup>134</sup> 但是隨著宗教的必然沒落，現代社會出現了道德危機，缺乏一個能夠被普遍接受的信仰。在此，涂爾幹提到現代社會的兩種可能的認同，一是世界主義，另一則是愛國主義。<sup>135</sup> 涂爾幹承認，超越國家層次的世界主義是在道德上佔有優位的。道德發展的趨勢是朝向抽象的、非個人的方向。道德不斷地與特定族群、地區脫離，因為社會演變的結果就是邁向更大的群體。<sup>136</sup> 儘管如此，涂爾幹強調目前的世界主義只能作為一種理性主義的信仰，而不是一種短期內可以實現的理想。也許未來有可能邁向一個更普遍的世界國家，在當時他所看到的可能是愛國主義。<sup>137</sup> 涂爾幹深知，這種愛國主義的情緒雖然有助於國內的道德整合，但是也有可能墮落成為國際戰爭的幫兇。涂爾幹評論歐洲人對於落後民族諸多的暴行，他如此提問為何這些歐洲人在國內接受一定的道德約束，不會以暴力對待弱者，為何到了殖民地卻是如此嗜血殘暴？<sup>138</sup> 很顯然，某種病態的愛國主義是鼓勵向外侵略，拒絕以道德的態度來對待外國人。因此，涂爾幹鼓吹一種和平的愛國主義，對內承認所有公民的平等，推廣社會正義，而不是對外侵略。如此一來，他認為愛國主義與世界主義的衝突才能獲得解決。<sup>139</sup>

因此，對於涂爾幹而言，(1) 民族主義作為一種意識形態，即是宗教的世俗替代物；(2) 民族主義除強化國內團結之外，更有可能是引發國際衝突的源頭。他所沒有真正設想的是，世俗化的潮流並沒有如此全面性的，傳統宗教的力量仍是推動許多當前國內與國際對抗的主要力量。儘管如此，我們仍可以從他的觀點建構出一套宗教與社會運動的理論。

(C3) 命題指出神聖性與社會運動的關連性。對於涂爾幹而言，神聖性的事物是被禁止的與被隔離的，因而與世俗性的事物





相對立。更重要的，神聖性是要求世俗性的尊敬與服從，它被設想為具有某種神奇的力量，能夠施加懲罰於違反者。在當代的許多社會運動中，運動理念與目標也是被提昇到神聖性的層次，使得參與者願意放棄自身的世俗性的生涯、收入，以投身於運動的行列中。

涂爾幹認為神聖性是宗教現象的必要條件，但是並不是充分條件，換言之，神聖性也有可能存於非宗教的領域。涂爾幹並不是第一個將法國大革命比喻成宗教的學者，有許多反革命的史學家是採取這種論述策略，以駁斥革命的正當性。但是涂爾幹卻是站在支持革命的進步派立場，認為大革命將“祖國、自由、理性”等世俗的理念提昇為神聖性的事物。<sup>140</sup> 涂爾幹強調，雖然大革命並沒有完全成功，但是將人類共同價值神聖化的嘗試卻是永恆的，“沒有理由相信人類無法再發明新的 [神祇]”。<sup>141</sup> 同樣地，在《分工論》的結尾部分，涂爾幹批評了私有財產、契約、遺產、階級等資本主義制度的不合理，他強調社會平等的重要性。他提到，“正如古代人特別需要一種共同信仰來過活，我們則是需要正義”。<sup>142</sup> 涂爾幹也是將社會正義視為某種神聖性的事物，並且期待這個理念的道德約束力來實現更公平的社會。在此，暫時不論涂爾幹的道德社會主義是否具有實踐的可能性，很明顯地，他的理論架構同意下列的可能性：純粹世俗性的社會運動神聖化其目標，並且要求其追隨者無條件地信服。

總而言之，涂爾幹的宗教社會學提供了一套重新構思集體行動的參考座標。相對於資源動員論，他的貢獻在於拒絕了簡化的功利主義行動模型，強調社會生活總是充滿了道德、神聖性、象徵等文化因素，<sup>143</sup> 即使是涉及物質分配的政治鬥爭亦是如此。也因此，對於探討集體行動中的情緒、儀式與宗教的研究者而言，涂爾幹的著作即是豐富的知識寶庫。



## 五 結論

長期以來，資源動員論主導了社會運動的研究進程。基本上，資源動員論將社會運動視為是一種有組織的、利益導向的、運用策略的集體行動。組織、利益與策略的核心預設也存在於一些其他的研究途徑，儘管這些理論並不一定採取資源動員論的名稱，例如政治過程論、構框理論、行動動員論等。無論是哪一種版本的資源動員論，一個明顯的理論化意圖即是將社會運動視為常態政治的延伸，亦即是弱勢者“另類從事政治的方式”(politics by other means)。由於這種理論性突破，社會運動不需要再與偏差行為被放在一起研究，而獨立發展成為一個研究領域，專門探討這種充滿抗爭的政治現象。

然而，也由於矯枉過正，資源動員論所呈現的社會運動模型是太常態的，缺乏激情的面向。任何經常參與社會運動的人都知道，許多遊行被裝扮成為嘉年華會，他們有意識地顛倒日常秩序，以玩世不恭的態度嘲弄當權者，也因此遊行者的的心情是高亢而激昂的。抗議現場總是充滿了受傷者的悲情控訴，憤憤不平的群眾也往往是領導者所無法控制的。同樣地，許多運動積極分子將他們自己理念落實在日常生活，他們建構一套個人政治，他們的言語、衣著、交友、休閒、找工作、擇偶、教養下一代等活動構成了實踐場域，就像是虔誠教徒一樣的遵守教訓。資源動員論將研究的焦點放在理性的與有組織的面向，對於這些非常態的元素則是視而不見，形成了一種有學問的無知(learned ignorance)。資源動員論學者拒絕承認這些面向有任何的重要性，他們似乎深怕萬一這道防線撤守了，集體行為理論的幽靈就會復活。更進一步來說，資源動員論主張，(1) 社會運動是工具理性的行動，(2) 社會抗議是由策略所決定，(3) 社會運動追求的是世俗的目標。因



此，情緒、儀式、宗教三個面向是無法在這個狹窄的分析架構下處理。

越是到了晚近，研究者開始將注意力放在這些問題，他們的作品呈現出另一種的社會運動風貌。在本文中，筆者回顧這些研究文獻，試圖整理出下列的六個命題：

- (1) 動員的任務在於改變或者延伸原有的感覺規則，以激發情感 (A2)。
- (2) 社運組織的維繫是有賴於成員的情感依附 (A3)。
- (3) 儀式是維持參與士氣與情感依附的重要媒介 (B2)。
- (4) 抗議活動所傳達的訊息是透過儀式性表演所達成的 (B3)。
- (5) 宗教社群界限越是符合了政治分歧的軸線，宗教越可能涉入抗爭 (C2)。
- (6) 社會運動在某種程度上都是神聖化的集體經驗 (C3)。

這份命題清單是暫時的歸納，只是作為研究的參考用途。筆者相信，隨著經驗研究的累積，越來越多的研究命題會出現，更豐富我們對於社會運動的理解。

為了使這些發現不至於過度零散，本文更進一步用涂爾幹的宗教社會學來加以整合。對於主流的社會運動研究者而言，涂爾幹是參考價值很低的理論學者，因為他被當成集體行為理論的始祖，也是要批判的對象。這一點是十分奇特的，資源動員論幾乎拒絕每一項集體行為理論的觀點，但是兩種理論對於涂爾幹的認定幾乎是完全一致。很顯然，資源動員論毫無批判地就接受了這樣的涂爾幹的形象：他是保守反動的，因此將集體行動視為偏差行為。

相對於此，本文試圖提出，涂爾幹的理論觀點有助於我們構思另一種的社會運動圖像。為了解決當代的道德危機，涂爾幹寄



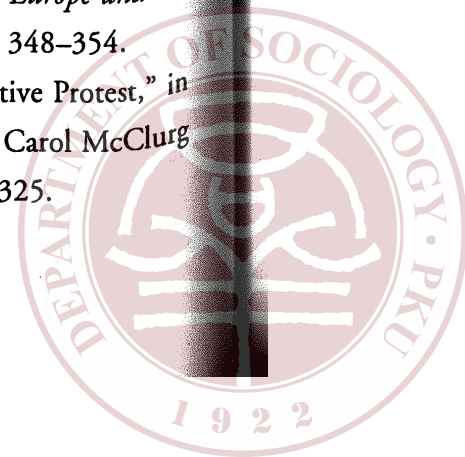
望於第二次的法國大革命，在其中社會正義將會被視為神聖的，重新塑造一種新的社會形態。在《宗教生活的基本形式》中，涂爾幹雖然主要是分析澳洲的土著信仰，但是當代法國仍是他所關切的。也因此，他所提出來的概念，例如神聖性、集體意識、儀式等，都是具有當代的意涵與指涉性。相對於功利主義的宣稱，涂爾幹不厭其煩地指出，社會生活必然是道德生活。文化符號並不能被貶為行動者所任意操弄的資源，因為集體意識是具有本體論上的優位性。此外，在某種意義上，宗教也是構成社會的必要成分，因為沒有社會是可以免於某種超越性的價值，也沒有社會不提醒其成員要遵守共同的規則。當所有的功利主義者將情緒視為某種殘餘類屬，或者說是人類不幸的原罪時，作為理性主義傳人的涂爾幹卻發現了情緒的社會意義。集體情感即是使得集體意識能夠生氣勃勃的重要媒介，也是維繫團體生活不可或缺的要素。當傳統儀式越來越不被人們所遵守時，涂爾幹卻宣稱儀式是不可或缺的，也是社會生活建構神聖性的必要手段。

總之，涂爾幹的洞見不僅可以釐清情緒、儀式、宗教在集體行動中的意義，更提供了一個重新思考社會運動的參考指標。

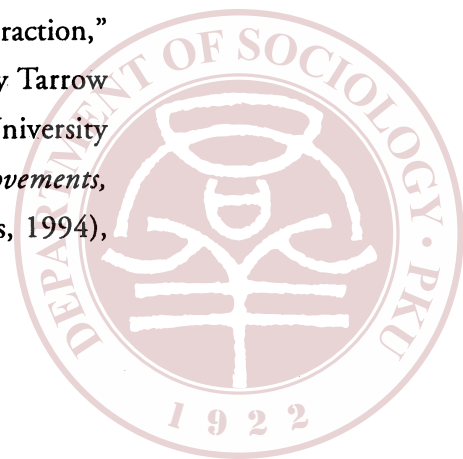
## 注釋

\* 筆者感謝陳麗如的編輯協助與鄭力軒的指教意見。

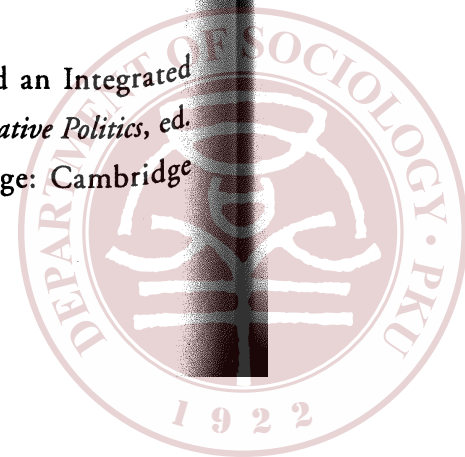
- 1 參看 Jeffrey Wasserstrom, "Civilization and its Discontents: The Boxers and Luddites as Hero and Villains," *Theory and Society* 16 (1987), 689-694 的整理。
- 2 Mayer N. Zald, "The Continuing Vitality of Resource Mobilization Theory," in *Research on Social Movements: the State of the Art in Western Europe and the USA*, ed. Dieter Rucht (Boulder, CO: Westview Press, 1991), 348-354.
- 3 Frances Fox Piven and Richard Cloward, "Normalizing Collective Protest," in *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), 301-325.



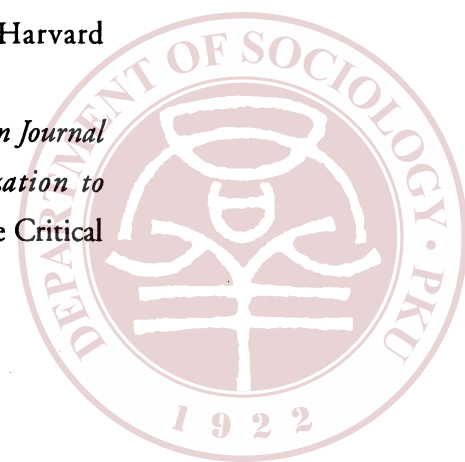
- 4 Frances Fox Piven and Richard Cloward, *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail* (New York: Vintage Books, 1977), 23–32.
- 5 Piven and Cloward, “Normalizing Collective Protest”.
- 6 Sidney Tarrow, “Silence and Voice in the Study of Contentious Politics,” in *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, by Ronald R. Aminzade *et al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 4.
- 7 Jean L. Cohen, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigm and Contemporary Social Movements,” *Social Research* 52 (1985), 663–716; James M. Jasper, *The Art of Moral Protest* (Chicago: Chicago University Press, 1997); Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1978), 12–51.
- 8 Clark McPhail, *The Myth of the Madding Crowd* (New York: Aldine de Gruyter, 1991).
- 9 Gary T. Marx and Douglas McAdam, *Collective Behavior and Social Movements* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994), 13.
- 10 Jo Freeman, *The Politics of Women's Liberation* (New York: David McKay, 1975); William A. Gamson, *The Strategy of Social Protest* (Homewood, IL: The Dorsey Press, 1975); John D. McCarthy and Mayer N. Zald, *Social Movement in an Organizational Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1987); Anthony Oberschall, *Social Movements: Ideologies, Interests, and Identities* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1993); Mayer N. Zald and John D. McCarthy, eds., *The Dynamics of Social Movements: Resource Mobilization, Social Control and Tactics* (Cambridge, MA: Winthrop Publishers, 1979).
- 11 Michael Lipsky, “Protest as Political Resource,” *American Political Science Review* 62 (1968), 1144–1158; J. Craig Jenkins and Charles Perrow, “Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movement (1946–1972),” *American Sociological Review* 42 (1977), 249–268.
- 12 Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970* (Chicago: Chicago University Press, 1982), 32; Herbert Kitschelt, “Resource Mobilization Theory: A Critique,” in *Research on Social Movements*, ed. Rucht, 336.
- 13 Doug McAdam and Sidney Tarrow, “Nonviolence as Contentious Interaction,” *Political Science and Politics* 33 (2000), 149; Doug McAdam, Sidney Tarrow and Charles Tilly, *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 72–74; Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994),



- 4; Sidney Tarrow, "Social Movements in Contentious Politics: A Review Article," *American Political Science Review* 90 (1996), 874.
- 14 Peter K. Eisinger, "The Conditions of Protest Behavior in American Cities," *American Political Science Review* 67 (1973), 11–28; Herbert Kitschelt, "Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies," *British Journal of Political Science* 16 (1986), 57–85; McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*; Sidney Tarrow, *Democracy and Disorder: Protest and Politics in Italy 1965–75* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*.
- 15 何明修, 〈政治機會結構與社會運動研究〉, 發表於台灣社會學會年會, 2003年11月29-30日, 台北: 政治大學, 11。
- 16 Bert Klandermans, "Mobilization and Participation: Social Psychological Expansion of Resource Mobilization Theory," *American Sociological Review* 49 (1984), 583–600; Bert Klandermans, "The Formation and Mobilization of Consensus," in *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures*, ed. Bert Klandermans et al. (Greenwich, CT: JAI Press, 1988), 173–196; 王甫昌, 〈台灣反對運動的共識動員: 一九七九至一九八九年兩次挑戰高峰的比較〉, 《台灣政治學刊》第一期 (1996), 129–209。
- 17 David A. Snow, Louis A. Zurcher Jr. and Sheldon Ekland-Olson, "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment," *American Sociological Review* 45 (1980), 787–801; David A. Snow, E. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden and Robert D. Benford, "Frame Alignment Process, Micromobilization, and Movement Participation," *American Sociological Review* 51 (1986), 464–481.
- 18 舉例而言, Piven and Cloward (參看Piven and Cloward, "Normalizing Collective Protest," 321–322) 認為McAdam是屬於“資源動員論”。在解釋民權運動之所以獲得政治菁英的重視, 由於過度重視運動聯盟的勢力, 也同樣犯過了常態化的謬誤。然而, McAdam (參看McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, chap. 2) 卻也認為“資源動員論”是有重大的缺陷, 因為它忽略了草根組織與民怨的重要性。藉由本文的分類可知, 上述段落中的第一個“資源動員論”是廣義的, 第二個“資源動員論”是狹義的。
- 19 Doug McAdam, Sidney Tarrow and Charles Tilly, "Toward an Integrated Perspective on Social Movements and Revolutions," in *Comparative Politics*, ed. Mark Irving Lichbach and Alan S. Zuckerman (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 152–159.



- 20 Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald, "Introduction: Opportunities, Mobilizing Structures, and Framing Process: Toward a Synthetic, Comparative Perspective on Social Movements," in *Comparative Perspectives on Social Movements*, ed. Doug McAdam et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 1-17.
- 21 McCarthy and Zald, *Social Movement in an Organizational Society*, 17-18.
- 22 Gary T. Marx and James L. Wood, "Strands of Theory and Research in Collective Behavior," *Annual Review of Sociology* 1 (1975), 387.
- 23 J. Craig Jenkins, "Resource Mobilization Theory and The Study of Social Movements," *Annual Review of Sociology* 9 (1983), 535.
- 24 McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, 34, 48-51.
- 25 Robert D. Benford and David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology* 26 (2000), 611-639; Scott A. Hunt, Robert D. Benford and David A. Snow, "Identity Field: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identity," in *New Social Movements*, ed. Enrique Laraña et al. (Philadelphia: Temple University Press, 1994), 185-208; Snow, Rochford Jr., Worden and Benford, "Frame Alignment Process, Micromobilization, and Movement Participation," 464-481; David A. Snow and Robert D. Benford, "Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization," in *From Structure to Action*, ed. Klandermans et al., 197-218; David A. Snow and Robert D. Benford, "Master Frames and Cycles of Protest," in *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. Morris and Mueller, 133-155.
- 26 Snow and Benford, "Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization," 207-210.
- 27 William A. Gamson, "Constructing Social Protest," in *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston and Bert Klandermans (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), 90.
- 28 Jürgen Gerhards, "Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Idea- and Real-type Frames," *Social Science Information* 34 (1995), 227.
- 29 Mancur Olson, *The Logic of Collective Action* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).
- 30 Mark Granovetter, "Threshold Models of Collective Behavior," *American Journal of Sociology* 83 (1978), 1420-1443; Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, 87-90; Pamela Oliver and Gerald Marwell, "A Theory of the Critical

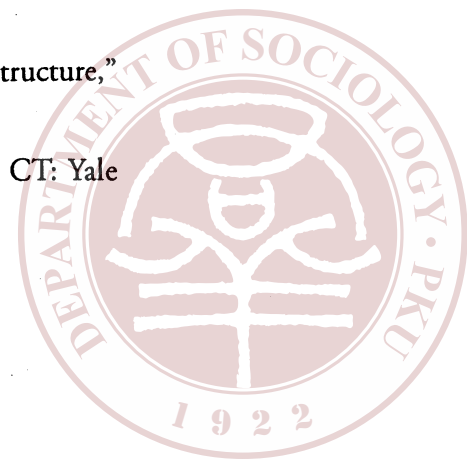


- Mass. I: Interdependence, Group Heterogeneity, and the Production of Collective Action,” *American Journal of Sociology* 91 (1985), 522–556.
- 31 Myra Marx Ferree, “The Political Context of Rationality: Rational Choice Theory and Resource Mobilization,” in *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. Morris and Mueller, 29–53; Bruce Fireman and William A. Gamson, “Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective,” in *The Dynamics of Social Movements*, ed. Zald and McCarthy, 8–44; 何明修, 〈奧森、涂爾幹與集體行動的邏輯〉, 《國立政治大學社會學刊》第三十二期(2002), 115–149。
- 32 Snow and Benford, “Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization,” 203–204.
- 33 McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*, 50.
- 34 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic, 1973), 113–114.
- 35 Lipsky, “Protest as Political Resource,” 1144–1158.
- 36 同上注, 1145–1147。
- 37 Paul Burstein, “Social Movement and Public Policy,” in *How Social Movement Matter*, ed. Macro Giugni *et al.* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), 3–21; Paul Burstein, Rachel L. Einwohner and Jocelyn A. Hollander, “The Success of Political Movements: A Bargaining Perspective,” in *The Politics of Social Protest*, ed. J. Craig Jenkins and B. Klandermans (London: University of London Press, 1995), 275–295.
- 38 Gamson, *The Strategy of Social Protest*; Steven E. Barkan, “Strategic, Tactical and Organizational Dilemmas of the Protest Movement Against Nuclear Power,” *Social Problems* 27 (1979), 19–37.
- 39 McCarthy and Zald, *Social Movement in an Organizational Society*, 19, 35.
- 40 Doug McAdam, “Tactical Innovation and the Pace of Insurgency,” *American Sociological Review* 48 (1983), 735–754.
- 41 Marx and McAdam, *Collective Behavior and Social Movements*, 106; McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*, 178; McAdam, “Tactical Innovation and the Pace of Insurgency,” 479.
- 42 Doug McAdam, “The Framing Function of Movement Tactics: Strategic Dramaturgy in the American Civil Rights Movement,” in *Comparative Perspectives on Social Movements*, ed. McAdam *et al.*, 348–349.
- 43 Eric J. Hobsbawm, 《原始的叛亂》, 楊德睿譯 (台北: 麥田, 1999)。
- 44 同上注, 280。





- 45 Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution*, 151–159; Charles Tilly, 《法國人民抗爭史》，劉絮愷譯（台北：麥田，1999）。
- 46 Charles Tilly, “Political Identities,” in *Challenging Authority*, ed. Michael Hanagan *et al.* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), 12–13.
- 47 Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 27–125.
- 48 Christian Smith, “Correcting a Curious Neglect, or Bringing Religion Back In,” in *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, ed. Christian Smith (New York: Routledge, 1996), 2–5.
- 49 Gary T. Marx, “Religion: Opiate or Inspiration of Civil Right Militancy Among Negroes?” *American Sociological Review* 32 (1967), 64–72.
- 50 Olson, *The Logic of Collective Action*.
- 51 Freeman, *The Politics of Women’s Liberation*, 171–173.
- 52 Gamson, *The Strategy of Social Protest*, 28–37.
- 53 McCarthy and Zald, *Social Movement in an Organizational Society*, 80–81.
- 54 同上注，54，70–76。
- 55 McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*, 43–48, 98–100.
- 56 Aldon Morris, “The Black Church in the Civil Rights Movement: The SCLC as Decentralized, Radical Arm of the Black Church,” in *Disruptive Religion*, ed. Smith, 31–32.
- 57 Mary Pattillo-McCoy, “Church Culture as a Strategy of Action in the Black Community,” *American Sociological Review* 63 (1998), 768–769.
- 58 Jeff Goodwin and James M. Jasper, “Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory,” *Sociological Forum* 14 (1999), 49.
- 59 Tarrow, *Power in Movement*, 134.
- 60 Stephen Hart, “The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Assessment and Literature Review,” *Sociology of Religion* 57 (1996), 87–90.
- 61 Sheldon Stryker, Timothy J. Owens and Robert W. White, “Introduction: Social Psychology and Social Movement,” in *Self, Identity, and Social Movements*, ed. Sheldon Stryker *et al.* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000), 3.
- 62 Arlie Russell Hochschild, “Emotion Work, Feeling Rule, and Social Structure,” *American Journal of Sociology* 85 (1979), 567–578.
- 63 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), 37.



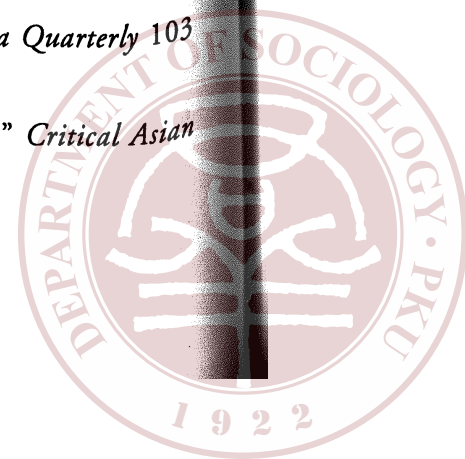
- 64 Ferree, "The Political Context of Rationality," 42.
- 65 Verta Taylor and Nancy E. Whittier, "Collective Identity in Social Movement Communities: Lesbian Feminist Mobilization," in *Frontiers in Social Movement Theory*, ed. Morris and Mueller, 104–129; Verta Taylor and Nancy E. Whittier, "Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement," in *Social Movement and Culture*, ed. Hank Johnston and Bert Klandermans (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), 163–187.
- 66 Roberta Ann Johnson, "Mobilizing the Disabled," in *Waves of Protest*, ed. Jo Freeman and Victoria Johnson (New York: Rowman & Littlefield, 1999), 35.
- 67 Lory Britt and David Heise, "From Shame to Pride in Identity Politics," in *Self, Identity, and Social Movements*, ed. Stryker *et al.*, 239–251; Deborah B. Gould, "Life During Wartime: Emotion and the Development of ACT UP," *Mobilization* 7 (2002), 177–200.
- 68 Ron Aminzade and Doug McAdam, "Emotion and Contentious Politics," in *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, by Aminzade *et al.*, 33.
- 69 James M. Jasper and Jane D. Poulsen, "Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks and Social Network in Animal Rights and Anti-Nuclear Movement," *Social Problems* 42 (1995), 496; James M. Jasper, "Recruiting Intimates, Recruiting Strangers: Building the Contemporary Animal Rights Movement," in *Waves of Protest*, ed. Freeman and Johnson, 69.
- 70 John A. Hannigan, *Environmental Sociology* (London: Routledge, 1995), 132–133.
- 71 Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), 126.
- 72 Jeff Goodwin, "The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement: Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954," *American Sociological Review* 62 (1997), 55.
- 73 Cheryl Hercus, "Identity, Emotion, and Feminist Collective Action," *Gender and Society* 13 (1999), 41–46.
- 74 Judith Dilorio and Michael R. Nusbaumer, "Securing Our Sanity: Anger Management Among Abortion Escorts," *Journal of Contemporary Ethnography* 21 (1993), 411–438.
- 75 Nicole Youngman, "When Frame Extension Fails: Operation Rescue and the 'Triple Gates of Hell' in Orlando," *Journal of Contemporary Ethnography* 32 (2003), 521–554.



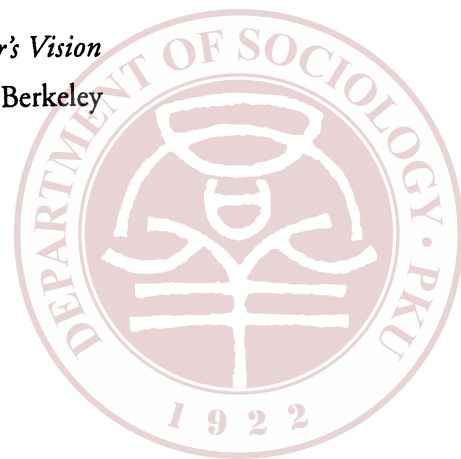
- 76 Elizabeth Perry, "Moving the Mass: Emotion Work in the Chinese Revolution," *Mobilization* 7 (2002), 111-128.
- 77 Donald S. Sutton, "Consuming Counterrevolution: The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guanxi, China, May to July 1968," *Comparative Studies in Society and History* 37 (1995), 164.
- 78 李筱峰, 《台灣民主運動四〇年》(台北: 自立晚報, 1987), 167。
- 79 王甫昌, 〈台灣反對運動的共識動員〉, 185。
- 80 Verta Taylor and Leila J. Rupp, "Loving Internationalism: The Emotion Culture of Transnational Women's Organizations, 1888-1945," *Mobilization* 7 (2002), 145-147.
- 81 Mary Jo Deegan, "'Dear Love, Dear Love' Feminist Pragmatism and the Chicago Female World of Love and Ritual," *Gender and Society* 10 (1996), 590-607.
- 82 盧蕙馨, 〈兩個婦女團體的“談心”聚會: 挑戰男性霸權的儀式表演〉, 《中央研究院民族所集刊》第七十二期(1991), 183-222。
- 83 Louise Lamphere, "Bringing the Family to Work: Women's Culture on the Shop Floor," *Feminist Studies* 11 (1985), 519-540.
- 84 何明修, 〈工廠內的階級團結: 連結石化工人的工作現場與集體行動〉, 《台灣社會學》第六期(2003), 1-59。
- 85 Joseph W. Esherick and Jeffrey N. Wasserstrom, "Acting Out Democracy: Political Theater in Modern China," in *Popular Protest and Political Culture in Modern China*, ed. Jeffrey N. Wasserstrom and Elizabeth J. Perry. (Boulder, CO: Westview, 1994), 21-70.
- 86 何明修, 〈台灣幼兒教育券的政治邏輯: 政策、選票與集體行動〉, 發表於第三屆市場、國家與教育研討會, 2003年11月14日, 嘉義: 南華大學。
- 87 Charles Tilly, *Stories, Identities and Political Change* (New York: Rowman & Littlefield, 2002), 120.
- 88 Rick Fantasia and Eric L. Hirsch, "Culture in Rebellion: The Appropriation and Transformation of the Veil in the Algerian Revolution," in *Social Movements and Culture*, ed. Johnston and Klandermans, 144-159.
- 89 Marysa Navarro, "The Personal Is Political: Las Madres de Plaza Mayo," in *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*, ed. Susan Eckstein. (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), 251.
- 90 Scott, *Domination and the Arts of Resistance*, 140.



- 91 Edward A. Tiryakian, "From Durkheim to Managua: Revolutions as Religious Revivals," in *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. Jeffrey C. Alexander (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 45–46.
- 92 Smith, "Correcting a Curious Neglect, or Bringing Religion Back In," 13.
- 93 Tiryakian, "From Durkheim to Managua," 45.
- 94 Maryjane Osa, "Pastoral Mobilization and Contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland," in *Disruptive Religion*, ed. Smith, 67–86.
- 95 與其相比較，歐洲新社會運動理論的代表之一Touraine，則是抱持左派傳統的理性主義，反對將教會視為被支配的波蘭社會之象徵。參看 Alain Touraine, *et al.*, *Solidarity: The Analysis of a Social Movement: Poland 1980–81* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 46–47。
- 96 James C. Scott, "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, part I," *Theory and Society* 4 (1977), 1–38; "Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition, part II," *Theory and Society* 4 (1977), 211–246.
- 97 Sharon Erickson Nepstad, "Popular Religion, Protest, and Revolt: The Emergence of Political Insurgency in the Nicaraguan and Salvadoran Churches of the 1960s–80s," in *Disruptive Religion*, ed. Smith, 105–124.
- 98 Kathy Nadeau, "Peasant Resistance and Religious Protest in Early Philippine Society: Turing Friars Against the Grain," *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (2002), 75–85.
- 99 Hill Gates and Robert P. Weller, "Hegemony and Folk Ideologies," *Modern China* 13 (1987), 3–16; Stephan Teiser, "Popular Religion," *Journal of Asian Studies* 54 (1995), 378–395; Robert P. Weller, "Sectarian Religion and Political Action in China," *Modern China* 8 (1982), 463–483; Robert P. Weller, "Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan," *American Ethnologist* 12 (1985), 46–61.
- 100 Prasenjit Duara, "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth Century China," *Journal of Asian Studies* 50 (1991), 67–83.
- 101 Elizabeth Perry, "Rural Violence in Socialist China," *China Quarterly* 103 (1985), 414–440.
- 102 Elizabeth Perry, "Challenging the Mandate of the Heaven." *Critical Asian Studies* 33 (2001), 163–180.



- 103 Stephan Feuchtwang, "City Temples in Taipei Under Three Regimes," in *The Chinese Cities Between Two Worlds*, ed. Mark Elvin and G. William Skinner (Stanford: Stanford University Press, 1974), 283; Robert P. Weller, "The Politics of Ritual Disguise: Repression and Response in Taiwanese Popular Religion," *Modern China* 13 (1987), 17-39.
- 104 David Jordan, "Changes in Postwar Taiwan and Their Impact on the Popular Practice of Religion," in *Cultural Change in Postwar Taiwan*, ed. Stevan Harrell and Huang Chun-chieh (New York Westview, 1994), 150-151; Hill Gates, *China's Motor: A Thousand Years of Petty Capitalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 231-236.
- 105 Emily Martin Ahren, "The Thai Ti Kong Festival," in *The Anthropology of Taiwanese Society*, ed. Emily Martin Ahern and Hill Gates (Stanford: Stanford University Press, 1981), 397-425.
- 106 Weller, "The Politics of Ritual Disguise," 17-39.
- 107 蕭新煌, 《七〇年代反污染自力救濟的結構與過程分析》, (台北: 行政院環境保護署報告, 1988), 133; Ming-sho Ho, "Protest as Community Revival: Folk Religion and Emotion in a Taiwanese Anti-Pollution Movement," Conference on Social Classes and Social Movements Meetings, of the International Sociological Association (ISA). July 3-4, 2003. Tokyo: Hitotsubashi University; Robert P. Weller, *Alternative Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan* (Boulder, CO: Westview, 1999), 115-121.
- 108 黃應貴, 〈東埔社布農人的新宗教運動: 兼當前台灣社會運動的研究〉, 《台灣社會研究季刊》第三期 (1991), 26-27。
- 109 Olson, *The Logic of Collective Action*.
- 110 Verta Taylor, "Social Movement Continuity: The Women's Movement in Abeyance," *American Sociological Review* 54 (1989), 761-775.
- 111 Kim Voss, "The Collapse of a Social Movement: The Interplay of Mobilizing Structures, Framing, and Political Opportunity in the Knights of Labor," in *Comparative Perspectives on Social Movements*, ed. McAdam et al., 227-258; Kim Voss, "Claim Making and the Framing of Defeats: the Interpretation of Loss by American and British Labor Activists," in *Challenging Authority*, ed. Hanagan et al., 136-148.
- 112 Guenther Roth, "Religion and Revolutionary Beliefs," in *Max Weber's Vision of History*, by Guenther Roth and Wolfgang Schluchter (Berkeley, CA: Berkeley University Press, 1979), 148-152.



- 113 Doug McAdam, *Freedom Summer* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 93–96.
- 114 Ron Aminzade and Elizabeth J. Perry, “The Scared, Religious, and Secular in Contentious Politics: Blurring Boundaries,” in *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, by Aminzade et al., 169.
- 115 Jasper, *The Art of Moral Protest*, 183–184.
- 116 Jinlin L. Hwang, “Contesting the Sacred: A Discourse-Centered Approach to the May Fourth Culture Movement,” *Chinese Journal of Sociology* 18 (1995), 193–242.
- 117 Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson (New York: Free Press, 1951), 213.
- 118 Charles Tilly, *As Sociology Meets History* (New York: Academic Press, 1981), 95–108; Bert Useem, “Solidarity Model, Breakdown Model, and the Boston Anti-busing Movement,” *American Sociological Review* 45 (1980), 357–369.
- 119 James C. Davies, “Toward a Theory of Revolution,” *American Sociological Review* 27 (1962), 5–18.
- 120 Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University, 1968), 41.
- 121 Durkheim, *Suicide*, 252.
- 122 同上注, 370。
- 123 Jeffrey C. Alexander, “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today,” in *Durkheimian Sociology*, ed. Alexander, 1–21.
- 124 Jeffrey C. Alexander, “The Computer as Sacred and Profane,” in *The New American Cultural Sociology*, ed. Philip Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 30–32.
- 125 Tiryakian, “From Durkheim to Managua,” 44.
- 126 Lynn Hunt, “The Sacred and the French Revolution,” in *Durkheimian Sociology*, ed. Alexander, 39.
- 127 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: Free Press, 1965), 390.
- 128 同上注, 446。
- 129 同上注, 448。
- 130 同上注, 423。
- 131 同上注, 475。
- 132 同上注, 62; Durkheim, *Suicide*, 169。



- 133 Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work* (London: Penguin Books, 1973), 553.
- 134 Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 461.
- 135 Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, trans. Everett K Wilson and Herman Schnurer (New York: Free Press, 1963), 289.
- 136 同上注, 75。
- 137 同上注, 76。
- 138 同上注, 192-193。
- 139 同上注, 77。
- 140 Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, 244-245.
- 141 同上注, 476。
- 142 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1997), 322.
- 143 何明修, 〈奧森、涂爾幹與集體行動的邏輯〉。

