

革命的節慶、節慶的革命：Mona Ozouf 對於集體行動研究的啟示

何明修

南華大學應用社會系助理教授

對於社會學家而言，法國大革命並不是一個陌生的主題。歷史社會學的大師 Barrington Moore, Charles Tilly, Theda Skocpol 等人都曾處理過這一段歷史，他們所開創的分析方式爲了後來的集體行動研究奠定了基礎。粗略地來說，這些研究所提出來的歷史社會學問題如下：在何種社會條件下，革命行動會產生？革命的成功與失敗又是受制於何種條件？革命所帶來的社會變遷又是如何？這些問題佔據了社會學的研究核心，也是目前學者對於社會運動的當前社會運動的提問重點，追根究底，「結構—行動者」是其最重要的問提問最能張題設定(problematic)。馬克思的著名顯這個問題設定的內容：爲何人類創造歷史，但是卻不是其選定的條件下進行？因此，這個問題設定要求研究者進行因果分析，在客觀的結構條件與主觀的行動者介入之間找尋線索，解釋集體行動的起源、發展與結果。

在此，我們並不否認這樣的提問是十分重要的，也是符合古典社會學的研究旨趣。然而，除了「結構—行動者」的問題設定以外，仍是有許多的議題可以在集體行動研究中探討。在此，「文化—行動者」就是一個可以提問的面向，在此我們所關心的問題包括：觀念、意識、思想的力量如何形塑了集體行動的展現？透過集體行動，人類又如何創造出新的文化形式？而集體行動者的努力又是如何地改造了社會的文化景觀？在本文中，我們將要探討 Mona Ozouf 的《節慶與法國大革命》^{1[1]}(以下簡稱 MO)文化史的經典研究，來探討社會運動文化分析的可能性。

在法國大革命的史學研究傳統中，馬克思主義發揮了十分深遠的影響，尤其是 Albert Soboul, Jean Jaurès, Georges Lefebvre 等人的作品。在此，馬克思主義是指一種重視經濟結構對於政治權力影響的研究方式，其核心的概念就是階級。研究者探討基於不同經濟利益的布爾喬亞、都市工人、貴族地主、農民等階級如何在這個革命舞台上進行政治鬥爭，而革命行動的結果又是如何視階級聯盟與衝突而轉變。然而，自從七〇年代以後，新一波的史學家開始重視革命與文化的關係，而不再只是從事單面向的階級分析。François Furet 就是一個典型代表，他抨擊馬克主義的分析，將法國大革命簡化爲布爾喬亞與封建貴族之間的對抗。事實上，階級分析無法解釋真正的革命起源與後續演變，因爲貴族地主從來不是一個統一的社會行動者，同樣地，反封建貴族的布爾喬亞主張並不是在革命之前就存在的，而是隨著革命的激進化才出現的。Furet 將階級分析放在次要的地位，並且要求將文化研究重新放入革命的研究議程之中。對於他而言，法國大革命的本質即

1[1] Mona Ozouf, 1988, *Festivals and the French Revolution*, trans. by Alan Sheridan, (Cambridge MA: Harvard University Press).

是「現實權力與象徵表現的辯證」，或者說，「革命就是一種權力的集體共享象徵影像(a collectively shared symbolic image of power)」^{2[2]}。

因此，Furet 所代表的新一代的史學家要求將文化分析放在更重要的位置，他們拒絕了粗糙了的經濟／政治、下層結構／上層結構的劃分，而將文化或是意識型態視為派生的、次要的或是被動的。革命作為一種極緻化的集體行動，固然是以權力為核心的衝突事件，但是文化領域的鬥爭並不是附屬於權力鬥爭的邏輯之下。政治對抗並不只是利用文化象徵作來為精神的武器，文化象徵本身就是一種充滿對抗的場域。Lynn Hunt 就如此指出，「法國大革命對於經濟發展與政治穩定的貢獻很少」，其真正的成就是在於「制度化一種煥然一新的政治文化」，也就是包括了「民族重生的語言、平等與博愛的姿勢、共和主義的儀式」等新文化^{3[3]}。

其次，「結構—行動者」問題意識所重視的在於兩者之間的相互依賴：行動者的介入扭轉了結構再生產的長期趨勢，然而結構本身也為起初行動設下了必然的起點與限制。同樣地，在「文化—行動者」的探討中，我們也是重視其兩者的相互作用：文化是起源於人類有意識的行動，但是文化領域也有其自身的邏輯，從而驅使行動者採取某種的行動。文化即是關於行動者的意識、觀念、甚至是整個生活世界，但是主觀的東西並不代表它就是隨意的，而缺乏現實性的基礎。革命作為一種集體行動者的介入，自然是要與舊文化採取對抗，並且建立一套新的語言與觀念。但是文化並不是具有百分之百的可塑性，任由當事者隨意安排而聽其使喚。因此，如果說某場革命因為種種的結構抗拒而宣告失敗，那麼我們應該也可以在文化的領域上找到相似的抵抗。

簡而言之，新的文化史學者試圖對抗馬克主義的化約論，反對革命史簡化成為階級鬥爭的邏輯。Mona Ozouf 的革命節慶研究即是這種新文化史的代表作，試圖將以往被忽略的文化要素重新納入集體行動的分析中。接下來，我們就來說明 Ozouf 的觀點。

根據涂爾幹學派的定義，節慶(festivals)是一種社會時間的制度性安排，以區隔出日常的生活作息。節慶與日常時間的對立是根源於人類生活的二元性格，一方面是屬於神聖的、集體的領域，另一方面則是世俗的、個人的領域。透過節慶的集體活動，所有的參與者喚起了沈睡中的集體連帶，重新體驗了共同生活所需要的認同與投入。節慶本身就帶有踰越的性格，它是日常生活的顛倒，在平等所禁止的事反而成為可以做、或是必須做的事。另一方面，節慶也是感性的，除非透過共同的情緒宣洩、飲食享樂與身體經驗等外在的感官刺激，一般人很難理解到彼此之間所存在的社會連繫。

2[2] François Furet, 1981, *Interpreting the French Revolution*, trans. by Elborg Forster, (Cambridge: Cambridge University Press), p.78.

3[3] Lynn Hunt, 1984, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, (London: Methuen& Co. Ltd), p.15.

因此，節慶的雙重性格，即踰越日常規則與感性表現，即是與集體行動緊密相連。在此，所謂的集體行動是指一種「由具有共同目的與彼此團結人民所發動的集體挑戰，持續地與精英、對手與權威從事互動」4[4]。集體行動要求參與者打破平常的角色認定，從而開始挑戰既定的權力關係，因此，它就是一種日常規則的踰越。在這一點上，Ozouf 引用了史學家 Michelet 的著名說法：「革命就是一種節慶」。法國大革命打破了過去森嚴的等級劃分，所有人都獲得了政治參與的機會。其次，要說服群眾為共同的目的獻身，則是需要訴諸於彼此之間的團結感，而這種集體情感的助成則是透過感性文化表現、象徵符號、共同儀式。因此，革命不只是在政治上要推翻舊政權，更是要在文化上建立新的制度。

在《節慶與革命》中，Ozouf 一開始就駁斥了傳統以階級鬥爭為主的法國大革命詮釋。Aulard, Taine, Duruy, Jaurès, Cabet 等研究者傾向於，將革命節慶視革命者的政治手段。某個節慶的舉行常被視為敵對的派系之間的鬥爭，群眾只是動員進來政治領域中，成為政爭的工具。她指出，儘管革命者內部鬥爭嚴重，但是節慶仍是指出了他們之間的想法，甚至是一種「集體需要」(MO25)。在這個意義上，節慶是「超越於政黨之上的」(MO: ch. 3)另一方面，她也拒絕了保守主義的解釋，後者將革命時期的反天主教政策，包括以革命聖人來取代宗教聖人、「至高存在」(the Supreme Being)的崇拜來取代上帝崇拜、革命曆法來取代基督教曆法等，視為一種過激主義的表現，破壞了社會的道德基礎。相對這種支持宗教的右翼觀點，Ozouf 反而認為，革命節慶是建立新社會秩序的初步，因為「透過節慶，新的社會連繫成為顯著的、永恆的、不可動搖的」(MO9)。換言之，革命行動是起源於舊制度的崩解，而其本身則是指向未來的社會圖像，因此，革命時期的廣泛節慶動員就是要建立並且強化新的道德秩序。

在《節慶與革命》一書中，Ozouf 仔細地分析了節慶形式在整個革命過程中的演變。在革命的初期，隨著舊政權的倒台，各地民眾開始自發性採取一些富有象徵色彩的集體暴力，例如種植代表革命的自由樹、穿戴三色帽章(tricolor cockade)、將貴族城堡上的風向雞移至城鎮廣場、在教堂中放肆飲酒等(MO37-9)。這些集體行動的重點並不是在於對於人身與財產造成損害，而是在象徵意義上推翻了教士與貴族的統治秩序。節慶式的狂熱侵犯了封建主義的禁地，支持革命的群眾從事的是一種文化的抗議。

在整個革命過程中，節慶一開始是群眾自發性的集體行動，後來則是成為革命政權的動員。從 1790 年之後，新政府舉行了一連串的政治節慶活動，以紀念某位革命先烈(如瑞士人 Chateaufort、Simoneau 等)或慶祝某項政治主題(聯盟、至高存在等)。針對這些官方的節慶，Ozouf 進行了十分精彩的文化分析。就以 1790 年 9 月 20 日在巴黎 Champ-de-Mars 所舉行的聯盟節慶(the festival of federation)為例，她指出節慶活動特意邀請全國各省的代表到首都來集會。一方面，這種安排強化了新生的跨區域團結，而「舊的破碎法國則是消失了」(MO56)。因此，革命後的法國不再是被種種的封建特權，例如自治城市、行會組織、等級劃分等撕裂而零碎化。另一方面，從各省前來參與首都的節慶，就是一種法國領土的朝聖之旅(pilgrimage)，誠如 Ozouf 所指出的，

4[4] 引自於 Sidney Tarrow, 1994, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics*, (Cambridge: Cambridge University Press), p.4.

這即是「巴黎對於外省的洗禮，一種對於同質性法國領土的肯定」(MO57)。換言之，革命節慶是具有高度的象徵意義，而這些意義的傳達則是透過實際的感官經驗，使得所有參與者留下深刻的印象。事實上，節慶的公開性格也更彰顯了革命的敵對者，即是那些拒人於千里之外、躲在陰暗角落、從事反革命密謀(conspiracy)、勾結外國勢力的貴族。貴族是在這些共同聚會中是缺席，而他們的不在場則加強了所有出席者的團結感(MO59)。

要了解革命節慶文化意義，Ozouf 進一步探討這些集體行動的美學形式，尤其是涉及了空間與時間素材的運用。在空間方面，革命節慶需要一個公開、戶外的空間，這是相對於傳統貴族的「封閉的、分開的、孤立的」聚會方式(MO128)。在場地上，革命節慶偏好半圓劇場，因為圓圈代表了民族的團結，可以不斷地向外拓展(MO130-1)。革命空間要被具體表明，指出其共同聚集的特性。因此節慶安排者偏好使用鉅大的圓柱，以標誌出共同空間的範圍，而置於中央的祭壇則是代表所有參與者的誓言(MO133)。即使是動態的遊行活動中，路線的選擇也反映了新政權的觀點。在有些節慶中，遊行故意安排跨越城市邊界的遊行，這是代表跨越舊體制的關稅限制，反對將城鄉分隔開(MO143)。這些討論指出了這一點：集體行動是透過文化表現的共同體驗而強化的，對於空間的集體感覺培養出參與者之間的團結感。

除了分析節慶文化的表現形式，Ozouf 進一步處理了官方政策與俗民態度的辯證。從一開始，革命者就知道其統治正當性與天主教的傳威相對立的，因此，政權的持續是有賴於成功地推行改宗政策。因此，革命政府廢除基督教曆法、改行新的革命曆法，這就是試圖建立一種新的社會時間，並且使得俗民生活能與基督教教義脫勾。然而，Ozouf 指出，負責推行新曆法的官員在法國各地都面臨了民眾的抵制。民眾對於紀念革命先烈的節日不感興趣，但是仍舊維持各種聖人節的傳統。儘管政府廢除了一週七日的星期制，改採十日為一單位的新曆法，但是民眾仍是在基督教的安息日穿上最體面的衣服，而不是在革命曆法第十日(décadi) (MO228-9)。在此，革命官員扮演起啓蒙者的角色，他們試圖教育民眾，要求他們放棄古老的迷信，而改採理性的態度。那些尋常百姓的反對卻顯示了一點：「曆法是一種遠比支持它的意識型態更能抗拒改變的制度」(MO231)。換言之，革命政府試圖推動一場徹底的文化大革命，主事者認為要根據宗教的影響力，就是要在日常生活上完全根除與其有關的時間安排。但是他們所忽略正是，基督教曆法已經成為一種習以為常的生活方式，民眾並不是因為宗教情操而遵守這套作習規律，而是因為這已經成為一種共同的社會制度。到後來，革命政府所動的新曆法是隨著反革命勢上台而消失，而這些熱心革命者的最大錯誤則是在於相信人類的完全可塑性。誠如 Ozouf 所評論的，「他們所意圖的是自發性，但是他們卻採取由謹慎與強制混合而成的手段」(MO11)，這也是為何革命政權的文化政策最後宣告失敗的主因。

最後，讓我們來討論《節慶與革命》能對於集體行動的研究提供何種的洞見。上面曾提到，新的文化史研究者試圖對抗一種階級分析為主的史學研究，反對將文化現象附屬於政治鬥爭的邏輯。相對於馬克思主義的「結構—行動者」的問題設定，他們提出了關於文化與行動者之間種種有趣而複雜的問題。

首先，沒有社會衝突是「文化零度」的情境下進行的，衝突的標的物除了物質的利益以外，也包括了種種的文化表現形式。而這些文化抗議不能只視為政治手段而延伸，在若干情形下，它們本身就是社會運動的目標。在社會學中，七〇年代以來的資源動員論(Resource Mobilization Theory)試圖將社會運動的研究與社會心理學脫勾，重析將集體行動定位為一種針對群體利益的組織動員。這種主流的分析策略並沒有認真看待運動所表現出來的文化層面，而將探討重點擺在實際的利益政治。如此一來，文化就成為了一種殘餘範疇，研究者也不再重視運動參與者是透過何種的集體感性形式獲得團結。另一方面，源自於歐陸的新社會運動理論(Theory of New Social Movement)則是看到了利益政治以外的面向，他們將晚近以來的社會運動定位為一種文化抗議，也就是以建立新的認同為志。在溝通行動理論的影響下，許多研究者(如 Claus Offe, Jean Cohen, Klaus Eder)將女性、生態、反戰抗議視為一種追求新文化認定的集體企圖，他們所要求的是自主的生活世界，而不是受制官僚體制與資本主義扭曲的文化。在新社會運動理論中，文化的重要性固然獲得了重視，但是溝通行動理論的觀點卻將認同的討論窄化成為「自主的」／「被殖民的」，而忽略了其他種種的文化表現形式。我們認為，新社會運動理論預設一種過度理性主義的(rationalistic)觀點，不只將言談共識(consensus)視為集體行動的最終目標，同時也是運動團結性的源頭。

因此，無論是資源動員論的利益政治模型，或新社會運動論的溝通行動模型，都無法掌握這一點：透過共有的文化生活，集體的認同與團結才能塑造出來。關於這一點，Ozouf 在《節慶與革命》導言中就曾提到，從十八世紀的理性啟蒙觀點來看，「傳統的節慶活動已經成為一種謎」(MO3)。啟蒙哲學家認為俗民節慶是迷信的表現，而且在過節時慶祝時，一般民眾都行為不檢點，社會角色混淆，他們沈溺於賭博、酗酒、鬥毆、遊手好閒等。離群索居的哲學家不太需要強烈的共同生活，他們自然無法理解，為何社會連繫要不斷地透過儀式性的節慶而強化。平時的俗民生活是如此，從事集體行動的時候更是如此。因此，共同的文化形式是集體行動所不可或缺的要求，而這一點則是過度理性主義的社會學分析往往忽略的。

其次，Ozouf 深入的分析也指出了文化領域的慣性，無法透過有組織的強制力而加以任意改造。誠如她所指出的，但是革命者的錯誤在於烏托邦主義的心態，自我盲目地認為可以透過強制動員與國家介入，來創造自發性的民眾信仰。他們過於理性主義，認為人類可以透過這們方式來改變(MO11)。關於這一點，也能重新讓我們思考什麼是社會運動的文化。正如很多運動組織者所發現的，要說服群眾起身反抗，很難用以一種外來的、陌生的論述來加以灌輸。在這個意義上，列寧對於「歸諸的意識」(imputed consciousness)之堅持是有其困難的。革命先鋒要向工人階級說明科學馬克思主義的語言，並且成為他們的信仰，通常會面臨極大的抗拒。追根究底，舊文化的強韌生命力是根源於集體生活的社會事實。這個涂爾幹的洞見能我們更進一步探討運動與文化的關連性。因此，成功的運動動員往往不是由於組織者試圖割裂舊文化的牽絆，而是有技巧地將「舊酒新裝」，將過去的文化元去重新組裝，成為一種可以說服群眾參與的運動論述。因此，正如 Sidney Tarrow 針對美國民權運動與波蘭團結工聯所評論的，「美國的權利[觀念]與波蘭的天主教已經存在好幾個世代，但是沒有明顯地幫助非裔美國人與波蘭工人擺脫他們的壓制。正是由於將

新的文化元素織入文化母體之中，才創造了集體行動的框架(frames)」^{5[5]}。因此，新的而且是成功的運動文化並不是「無中生有」(*ex nihilo*)，而對於舊文化的重新詮釋與運用。

總而言之，我們認為社會運動的研究可以更重新其文化的面向，而晚近以來的法國大革命文化史研究則是提供了另一套的構思可能。

^{5[5]} *ibid.*, p.134.