

國立臺灣大學社會科學院政治學研究所

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Master Thesis

南方的中國學？

從費約翰到澳洲特色的中國學研究

China Studies of South Significance?

From John Fitzgerald to Australian China Studies

陳姿潔

Tzu-Chieh Chan

指導教授：石之瑜 博士

Advisor: Chih-Yu Shih, Ph.D.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

國立臺灣大學社會科學院政治所

碩士論文

Department of Political Science

College of Political Science

National Taiwan University

Master Thesis

南方的中國學？

從費約翰到澳洲特色的中國研究

China Studies of South Significance?

From John Fitzgerald to Australian China Studies

陳姿潔

Tzu-Chieh Chen

指導教授：石之瑜博士

Advisor: Chih-Yu Shih, Ph.D.

中華民國 98 年 7 月

July, 2009

目次

| | |
|----------------------------|----|
| 誌謝..... | iv |
| 中文摘要..... | v |
| Abstract..... | vi |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機..... | 1 |
| 第二節 研究背景..... | 4 |
| 第三節 澳洲中國學發展..... | 8 |
| 第四節 費約翰的生平與學術背景..... | 11 |
| 第五節 問題意識..... | 15 |
| 第六節 研究架構與章節安排..... | 18 |
| 第二章 中澳民族意識的建構..... | 20 |
| 第一節 澳洲民族的想像——文化論述與人種學..... | 20 |
| 一、澳大利亞排華背景..... | 20 |
| 二、澳洲文化論述與人種學..... | 23 |
| 第二節 中國民族的想像——西方的人種學..... | 27 |
| 一、「喚醒」的比喻..... | 28 |
| 二、西方人種學..... | 34 |
| 第三節 小結..... | 40 |
| 第三章 從傳統走向現代..... | 42 |
| 第一節 中國儒家內涵的轉變..... | 42 |
| 一、中國倫理的轉變..... | 42 |
| 二、中國「歷史主體」的形成..... | 46 |
| 第二節 華人儒家內涵的轉變..... | 49 |
| 一、華裔澳洲人儒家內涵的轉變..... | 49 |
| 二、華裔澳洲人的移情..... | 51 |
| 二、華人民族主義的興起..... | 53 |
| 第三節 小結..... | 56 |
| 第四章 紅色中國與白色澳洲..... | 58 |
| 第一節 黨治國家的產生..... | 58 |

| | |
|----------------------|----|
| 一、語言與政治..... | 58 |
| 二、政黨國家的誕生..... | 65 |
| 三、紅色中國..... | 69 |
| 第二節 白色澳洲與紅色中國..... | 73 |
| 第三節 小結..... | 76 |
| 第五章 費約翰的理論架構..... | 78 |
| 第一節 當代澳洲特色的中國研究..... | 78 |
| 第二節 費約翰的研究架構..... | 80 |
| 第三節 結論與展望..... | 87 |
| 參考文獻..... | 89 |



誌謝

不知不覺地渡過了三年的研究生涯，在三年的過程中最要感謝石之瑜老師的關心與鼓勵。猶記得兩年前第一次與石老師見面時，老師第一句話竟然是「妳在這邊還習慣嗎？」，我對於環境的陌生，心裡感激莫名，石老師的知遇之恩一點一滴在我的心中。每周末讀書會是「石門」子弟最開心的時光，除了吃吃喝喝之外，還可以不時聽到老師的妙語如珠。老師對於學術上的深刻洞悉時常令人驚艷，往往有一種當頭棒喝之感，以及跳脫思維常軌的創造力。在學術之外，每當我情感遇到挫折時，老師總是義不容辭的給予安慰，關懷學生的心永遠不餘遺力。碩士畢業即將，最大的感激與敬意還是要獻給一路上提攜我的石之瑜老師。

共同協助我論文完成的兩位口試委員：蔣淑貞與劉德海教授。蔣老師是位相當親切和藹的老師，給了我往後留學相當大的激勵，她告訴我求學之路的艱難，但也鼓勵我出國繼續攻讀博士，她說「真實」的生活不是在工作或是學術上，而是隱藏在辛苦努力的過程當中，此外，蔣老師在研究方面的細心與精準的用詞也是我需要效法的對象。劉老師是位相當直率的老師，在論文寫作其間邀請我到政大參加澳洲相關的研討會與演講，對於多元文化充滿濃厚興趣的劉老師，也給予我相當多的建議。還要感謝的是費約翰學者的大師氣度，與他面對面進行了長達四小時的深度訪談，他的親切與對於人類的關懷，以及學術上豐富的創作讓我深刻難忘。

還有許多共同在研究室的夥伴，儘管大家寫的論文題目與方法各不相同，但卻發現大家有共同的目標：趕走法福跳蚤。研究室裡共同熬過來的大夥在此一同感謝：對我關照有加的如薰學姐、微笑大使筱嬋學妹、把海德格當成飯後話題的唯中、古靈精怪的小魏、漂亮可愛的小芝、充滿道家氣息的全全、書架上最多書的慧慈、陪我散步聊天的美欣。以及石門的澳洲夥伴：活力朝氣的圭之學姐、貞伶對於 David Goodman 的洞見、彥中對於澳洲中國學的整理、宗翰對於中澳關係的見解、有形對於 Colin Mackerras 的初步研究、令名對於 provincial china 的分析，以及為愛牽線的威霖、直率大方的治中，在此也祝福大家順利畢業，還有許多一路上幫助我的同學及朋友，長興與咖比茶的秘密情懷、耀泰與花蓮的不解之緣，其餘無法具名備載，對於你們的鼓勵以及陪伴，其中有歡騰也有哀悲，於此獻上我最誠敬的謝意。最後，還是要感謝我的母親與父親，他們對於家裡日以繼晷的奉獻，讓我能夠專心的在論文寫作上，母親與父親的關心與鞭策，26 年以來從未停歇，今天也是我 26 歲的生日，以此論文謹獻於我的父母親。

陳姿潔 2009 年 7 月 27 日
法福二樓研究室

中文摘要

澳洲中國學家費約翰，探討 19 世紀末到 20 世紀初期，中國與澳洲的身分認同以及建構過程。不同於美國、歐洲、日本的中國知識學界，澳洲作為大英帝國的殖民地，面對華人的移民，害怕再度成為亞洲的殖民地。在澳洲這種認同的不確定之下，其建國過程伴隨著白澳政策的實施，並以科學人種學來論述中國。另一方面，由於華人在澳洲的歷史背景，也使得費約翰重新反思中國與澳洲的關係，利用中國傳統儒家的背景，探索中國建國及其現代身分認同的形成過程。本篇論文旨在介紹費約翰學者的研究及其貢獻，並將其放置在澳洲當前的中國研究發展及趨勢上。

關鍵字：費約翰、澳洲中國學、白澳政策、中國民族主義、華裔澳洲人、認同、儒家。



Abstract

Australian Sinologist John Fitzgerald has published numerous publications that link the quest for equality and dignity amongst Chinese Australians in the 19th century to the quest for nationhood in modern China. This unique connection has provided the possibility of a different research agenda on China that is not available in those other communities, such as Europe, Japan or North America, which never experienced in the kind of White Australia policy that reflected fear toward re-colonization by the yellow race. In addition, Fitzgerald has specifically thought about the identity of Australia in the production of knowledge concerning Asia and the Confucian ethics which constituted the modern China as well. The paper introduces Fitzgerald's major research propositions and discusses their implications to the development of an Australian sinology.

Key words: John Fitzgerald, Australian Sinology, White Australia policy, Chinese nationalism, Chinese Australian, Identity.



第一章 緒論

第一節 研究動機

亞太各國由於歷史、地緣與文化因素，向來都與中國有著相當緊密的關係。隨著中國近幾十年來經濟的發展，以及政治上的改革開放，中國的崛起似乎為許多國家帶來研究中國的動機。近代中國的研究在許多亞太國家都引成迴響，不同的國家、學者由於各種不同的原因，對於「中國」是什麼也有各自不同的解釋。早先黑格爾「東方專制主義」(oriental despotism)以及赫德「防腐的木乃伊」(embalmed mummy)的負面印象 (Mackerras, 1991: 110-115)，也隨著近年對中國的認識逐漸增加，而有愈來愈多傾向正面的轉變。

二十世紀中後期，澳大利亞便興起了眾所矚目的中國熱，許多學者開始專門研究「中國」，澳大利亞國立大學出版的 *The Australian Journal of Chinese Affairs* (1995年後改為 *The China Journal*) 是國際上最受歡迎的中國研究期刊之一。然而，炙熱中的澳洲中國學與澳洲對中國的不確定感，至今沒有充分的整理與介紹。則探討澳洲中國學專家自己的知識成長經驗，自為增進我們對於澳洲的中國認識所不可或缺的起點。澳洲有沒有與其他中國研究社群不同的問題意識，¹其中國學的參照點是否因為澳洲的歷史與地理環境、澳洲與中國的關係、澳洲知識界自身的判斷抉擇等等因素，而發展出具有特色的內涵？這些問題的探究是充分理解澳洲、澳洲中國學、澳中關係與中國的重要任務。

¹ 如日本的中國學研究，大部分的問題意識來自於日本認同的不確定性。如福澤諭吉提倡的脫亞入歐；白鳥庫吉代表東京學派的東洋史學，建立科學的普遍性，解構中國的古代三賢堯、舜、禹，強調日本比西方更能理解中國，進而超越歐洲。津田左右吉身為白鳥的學生，藉由對記紀的批判把日本文化從「漢文化圈」剝離出來，建立獨特的「日本文化」形象。又如竹內好，他希望現代東方所形成的普遍原理，是能超越和克服西方的。

本篇以下選擇澳洲中國學專家費約翰（John Fitzgerald, 1951-），²作為窺視澳洲中國學視野的一個起點，選擇費約翰並不是認為他代表了澳洲中國學，而是因為他在澳洲中國學界很醒目，著作受到重視，且在國際中國學界很活躍，並跨足學界與實務界。有興趣的讀者大可選擇其它具有代表性的中國學家，比如在澳洲自身關切少數民族的背景下專研中國民族問題的馬克林（Colin Mackerras）、從美國移民到澳洲的資深中國問題專家范乃思（Peter Van Ness）、主張中國應該像一塊如歐洲或澳洲大陸那樣分成各具特色的區域來研究的戈德曼（David Goodman）、在澳洲出身成長後移往印度主持國際知名的中國研究所的胡佩霞（Patricia Uberoi）。這些許許多多在澳洲中國學界發展的人物，他們各自的成長經歷共同構成世界中國學裡的澳洲特性。本文旨在藉用費約翰的研究呈現澳洲中國研究已經具體發展出一種可能性。

費約翰身為新一代重要的澳洲中國學者，近年在國際上的聲譽也愈來愈高（何培忠，2006：362）。透過訪談得知他於1976年畢業於雪梨大學，並在隨後幾年曾經參與過中澳學生交換計劃，親自來到中國研究歷史。1983年於王賡武（Wang Gungwu）教授的指導下，在澳洲國家大學拿到博士學位，並於同年在澳洲國立大學的當代中國中心（Contemporary China Centre of the ANU）展開工作生涯。1985年與夫人安東籬（Antonia Finnane）共同申請到墨爾本大學的歷史系任教。1988年在威斯康辛大學的麥迪遜分校拿到傅爾布萊特（Fulbright）博士後獎學金。1991年在澳洲國會擔任顧問為時一年。隔年他加入拉特比（La Trobe University）大學政治系。1995年被任命為亞洲研究的創辦教授。³2008年後被邀請到北京的福特基金會工作，擔任駐北京首席代表。他不僅對於中國的文化、倫理、文學、歷史、政治有著深刻瞭解，也在2002年為澳洲亞洲研究協會（Asian

² 參考網址：<http://news.eastday.com/epublish/big5/special/class000000148/1/hwz52463.htm>


³ 參考自 La Trobe University：<http://www.latrobe.edu.au/socsci/staff/fitzgerald/fitzgerald.html>。

Studies Association of Australia) 編撰《最大化澳洲的亞洲知識》(Maximizing Australia's Asia Knowledge: repositioning and renewal of a national asset), 其中提到許多當前亞洲的主要結構、發生的現象、主要趨勢等, 並提倡澳洲人民多加理解亞洲。

雖然當前關於中國民族主義、建國的歷史、民主、人權、等學術作品已經不佔少數, 對於「中國」這個概念也開展出了許多不同理解的方式, 然而在這些作品當中, 主要的前提無非仍是號稱為普世的自由主義或現代化線性史觀, 或揭露特殊性的「東方」集體主義或民族主義觀點居多。澳洲學者費約翰從移民身份與民族意識的連結出發, 則是從澳洲看到中國知識份子與華裔澳洲人「喚醒」了中國的能動性, 故既不純然是東方的民族主義反帝史觀, 也不照單全收普世的自由主義或現代化史觀, 這是否算是某種來自於「南方」的觀點, 有沒有這樣一種南方的可能性, 能在看待中國的民族主義與民主時, 同時回應了「西方」或「東方」的觀點?

然而, 從費約翰的 *Awakening China*、*Big White Lie* 以及其他文章之中, 並不足以直接觀察到在他的看法中是否暗含著一種以「南方」為中心的中國學。則從費約翰的中國學研究管窺澳洲的中國認識, 尋找某種澳洲中心的知識可能性, 其正當性何在? 從與費約翰的訪談中, 或許可以找出一些端倪。費約翰自己認為, 他真正的貢獻在於指出「中國革命最大的衝突在於國民黨、共產黨與中國舊社會之間的衝突」。這個概念上的突破, 針對著 50 年代以來「只看到國民黨與共產黨之間鬥爭」的國民黨研究。可見, 費約翰所指的國民黨研究不全然以澳洲學界的研究成果為對話, 反而是美國為中心的中國學研究。首先, 在 *Awakening China* 以及其他文章之中, 費約翰對中國的詮釋主要是透過第一手的中國文獻閱讀, 即

使利用了一些 Ernest Geller 的民族主義研究，甚至一些激進的批判理論，⁴然其作用頂多只是支持自己的論點，而非理論基礎。然而，費正清 (John K. Fairbank)、易勞逸 (Lloyd E. Eastman)、孔飛力 (Philip Alden Kuhn)、列文森 (Joseph R. Levenson)、杜贊奇 (Prasenjit Duara) 卻一直是費約翰援引或批判的對象。易勞逸為美國重要的中國歷史專家孔飛力的學生，而孔飛力又師承於二次戰後美國中國學開山祖費正清。另外，同屬於哈佛學派的列文森，同樣師承於費正清並影響了杜贊奇。也就是說，費約翰的對話對象其實是美國的中國學界。第二，費約翰在訪談中透露出受到美國學界圈內的承認，並且也為此感到自豪：「人們承認這是一個重要的貢獻。JAS 期刊也登出了我的文章，叫做“Misconceived Revolution”。JAS 是當時美國最有影響的雜誌」。



在此，無法以有限的篇幅說明美國中國學學術界，關於國民黨以及革命的研究，在多大程度上被費約翰修正。但可推測的是，費約翰自己在意識上沒有明確的自外於美國學界，然而他也不覺得自己的研究屬於一種新的「南方中國觀」。因此本論文所要找尋的，就是在處境中行動者（在此為費約翰）自身沒有意識到的一個研究位置或研究議程。換句話說，本論文的研究意義是透過對費約翰進行提問與閱讀，來創造針對研究者的意義：找出一個研究中國的不同位置。也就是從費約翰的文本中，反省西方觀點的假設，嘗試擺脫「以西方（戰後美國中國學）看中國框架」的初步結果。

第二節 研究背景

澳洲的現代歷史大約起源於 1788 年。從一開始，「脆弱性」(Vulnerability) 便成為澳洲面對世界的一種主要態度。澳大利亞是一個四面環海的國家，「脆弱


⁴ 如傅柯 (Michel Foucault)、鄂蘭 (Hannah Arendt)、阿圖色 (Louis Althusser) 等。

性」一方面來自於害怕海外攻擊的可能性，一方面來自於其人口的稀少薄弱，再加上澳洲的地緣位置遠離歐洲大陸，因此無法避免亞洲的影響力，同時也產生澳洲對於亞洲的焦慮感。亞洲的人口以及亞洲新興國家的崛起，更讓澳洲想像出亞洲對其覬覦的恐懼感。如今這種根植於歷史上的「脆弱性」儘管在形式上發生了改變，但似乎繼續深植於當前澳洲的對外態度與外交政策上（Dalrymple, 2003: 4-6）。

處於南半球的澳大利亞，一方面曾經歷過大英帝國近百年的統治，作為一個主要由西方移民墾殖的前殖民地，讓澳大利亞有著與西方脈絡下相同的文化背景，加上對其本身「脆弱性」的想像，因此長久以來與英美兩國的關係相當友好。但是又由於位處亞太位置上，使得澳洲各界經常自認不完全屬於西方。例如，自從基廷總理（Paul Keating, 1991-1996）上任以來，不斷想要融近亞洲世界，「成為亞太太平洋的國家之一」（Dalrymple, 2003: 97-98），於是澳洲內部產生澳洲是否是亞洲一部分的爭論。另一方面，隨著二十世紀的移民潮、政治、經濟的連繫，澳大利亞也無法避免與中國有著頻繁的接觸，但是由於有著西方的文化，使得他們也不屬於東方的文化背景。例如，澳洲外交部長杜拿（Alexander Downer）便曾批評基廷過於急著想要融入亞洲。

回溯澳洲與中國接觸的歷史發展，可以發現中澳從十九世紀便有官方接觸。1842年中國與英國簽訂《南京條約》後，原先不被清朝政府承認的海外活動，在與非天下體系的世界接觸後，無法再被當政者忽略（Wang, 1981: 121）。當時的百姓為了謀取生計，即使對海外的模糊印象已足以促使社會低層的人民前往海外發展，其中又以舊金山的淘金熱吸引了最大規模的中國人。跟隨舊金山的腳步，澳大利亞成為中國人淘金的第二大據點。

1851 年澳大利亞「新金山」出現後，廣大的中國人民前往開墾、發展，其中也有許多華人從此在澳大利亞定居下來。相對於澳洲人民的稀少，華人的移民人口數量對於澳大利亞造成巨大的影響，更改變了當地的人口結構。因此，澳大利亞爲了保護民族國家中種族的純粹性，從 1880 年之後開始出現限制華人移民法案。儘管時有澳洲華人的零星抵抗，但是卻無法受到澳洲政府的注視。在十九世紀的下半葉的五十年之間，澳大利亞的白人政府與華工產生了巨大的矛盾及衝突（Markus, 1979: 14-16）。在民族國家建立的潮流下，1901 年 1 月澳洲脫離大英國協的統治，成立澳大利亞聯邦，然而排華運動卻也更加加劇，爲了彰顯獨立後的國家主權，以保護民族國家中種族的純粹性爲由，開始對於華人移民施加更多限制，「白澳政策」的執行說明了澳大利亞聯邦對於華人的恐懼，以及主體建構中對某種「異己」的需要。



在澳洲的華人對於「白澳政策」感到相當忿怒與苦惱，並且時有零星的反對抗議事件產生。然而，這些事件引不起澳洲政府的重視，華人的無能爲力促使他們爲追求一個強大的中國而努力，他們相信唯有一個強大的中國，才能使他們從所遭受的屈辱和羞恥中拯救出來（楊進發，1988：23）。在當地中文報紙的宣傳下，澳洲華人將中國所受到的屈辱以及自身在澳洲所受到的不公平待遇連結起來。因此，當他們在 1901 年看到澳洲成爲獨立的聯邦國家時，華人讚嘆公民們所享有的權利，其冀求一個統一的中國也隨之而起。

在不平等對待下，澳洲華人向澳洲政府求助無門，只好轉而求助於清朝政府，有些澳洲華人上書中國政府，有些在海外秘密結社，如義興。有些加入海外的國民黨，想改善中國政府的窘境。但在同時中國也面對到民族國家建立的困境。十九世紀中國受到西方的壓迫，知識份子開始展開一連串的革新運動以及革

命，以「喚醒」人民，⁵試圖挽回中國於滅亡之途。1912年「民國」的建立卻沒有帶來和平、秩序與統一。相對於此，民國早期的特徵是道德淪落、君主復辟、軍閥割據、帝國主義的加劇（徐中約，2005：495）。中國傳統的儒家文化反而成爲阻礙民族國家的發展之因，在面對傳統與現代的掙扎下，中國人民以其特有的方式尋找到他們的「出路」。澳洲華人在中國主體的建構過程中也不遺餘力，他們認爲一旦中國政府獲得改善，他們在海外的地位便能獲得尊重。

十九世紀末到二十世紀初，在西方民族國家發展的歷史背景下，中國與澳洲共同面臨主體建構過程，在競相模仿西方的價值與文明下，中國與澳洲都找到解決矛盾的方式。由費約翰代表的與眾不同的一個觀點暗示，一方面「白澳政策」的反華情緒來自於主體建構對「他者」的想像；另一方面，他注意到中國的主體建構過程中充滿著不同於西方的政治選擇，同時也說明了當時中國的發展與其歷史連續性有密切關聯。另外，他特別提出在中澳建國的過程中，澳洲華人間接激發起中國人的民族主義，形成跨國共同體情感的聯繫。在他的這些論述中，海外華人的身份認同與澳洲學界的中國認識有所聯繫，是否這是費約翰乃至於澳洲學界對「中國」獨特的想像？費約翰用著其細膩的眼光，審視中國文化中不同於西方的建國策略與手法，並察覺出中國儘管呼喊著西方價值，卻有迥然不同於西方的目的與意義。在這樣的論述中，費約翰是否從澳洲的中國移民問題背景中，開拓出另一種認識中國的可能性，並回應西方長久以來對於中國的刻板印象與想像。

由於費約翰的研究焦點在於澳洲華人，因此在對費約翰文本做出討論之前，下一節將大略介紹澳洲從 70 年代以來關於華人研究的發展，可以發現澳洲對於華人移民有相當的興趣，從 80 年代以來華人研究開始轉以中國中心論爲主，90

⁵ 「喚醒」對於費約翰而言具有重要政治意涵，透過喚醒的比喻中國知識份子得以想像一種從未存在過的理想共同體，下一章將有較詳細的討論。

年代以來澳洲學界更開始反思中國華人與澳洲歷史的密切關係。費約翰身在這樣的潮流中，著手寫作 *Big White Lie: Chinese Australians in White Australia*，並於 2008 年獲得 Ernest Scott Prize，代表著澳洲學界對華人在澳洲歷史上的貢獻與發展已採取了正面的態度。在澳洲華人研究的趨勢下，則更能深入把握澳洲學界對於中國的想像，以及費約翰在澳洲中國學界的貢獻。

第三節 澳洲中國學發展

從 1918 年雪梨大學設立東方研究系起，到 1949 年中國人民共和國的建立是澳洲傳統漢學興起的階段。1949 年新中國的成立吸引了澳洲對中國政治、經濟、文化、社會等全方位的研究，特別是中華人民共和國史、中國革命史和中國文化史。1953 年費子智（Charles Patrick Fitzgerald）赴任太平洋研究院遠東歷史系主任，當時研究內容主要包括歷史、語言、文學，直到 1968 年王賡武接任，才確立以歷史學為中心來發展中國研究。1970 年後，澳洲國立大學設立當代中國研究中心，興起澳洲歷史、自身形象、文化以及自信問題的辯論，不再否認澳洲過去的原住民以及華人。1972 年中澳關係正常化，澳洲廢除白澳政策，並鼓勵華裔澳洲人加入澳洲國籍。造成 70 年代到 80 年代，澳大利亞大學紛紛設立中國研究中心的現象（胡再德，2005）。

從澳洲中國學的發展可以發現，在二次大戰以前，澳洲與西方分享相同的觀點，對中國有所輕蔑卻又感到威脅性，從而在外交關係的思考上是忽略中國人想法的。澳大利亞對中國的這種態度，與前所提及的歷史背景與集體心理層面有關。二次大戰結束後，由於地緣、政治、安全、經濟的關係，作為一個區域大國的澳大利亞意識到需要更加瞭解中國。1958 年以來，澳洲外交部部長 R. G Casey，在其書 *Friends and Neighbours* 開始對亞洲有較正面的回應，認為澳洲是

個太平洋國家，不能忽略與亞洲的關係（Dalrymple, 2003: 25）。不僅如此，澳洲政府公職身兼作家的 John Burton 也開始做出某些反省，包括思考澳洲的「脆弱性」是否過於誇大了，對於共產主義的擴張是否過於恐懼，對於西方的價值是否過於高估了（Rawdon Dalrymple, 2003: 26）。因此，澳洲以往對於中國的冷漠態度出現了轉變，對於中國的一舉一動日益敏感起來，這些都可以表現在近年來的中國研究。

從 70 年代以來，在澳洲廢除白澳政策以及多元文化主義（multiculturalism）的發展下，可以發現在澳洲的主流中國學研究，⁶展開另一項新趨勢，澳洲學者如 Myra Willard、A.C Palfreeman、Sandy Yarwood、Arthur Huch 對於白澳政策下的中國移民、發展、行政開始有初期的研究。再者如 Ann Curthoys、Andrew Markus、Charles Price，從他們三者的著作中，可以看到較完整的華裔移民與社群的文獻。除此之外，70 年代開始 Wang Sing-Wu、Choi Ching-Yan、Yong Ching Fatt 中文寫作研究者也開始進入華裔澳洲人的研究（Chen, 2001: 2），展開澳洲華僑史的研究熱潮。

80 年後，後現代與多元文化主義漸興，這時關於華裔澳洲人的重要書籍主要包括：Kathryn Cronin 的 *Colonial Casualties*、Cathy May 的 *Topsawyers*、Eric Andrew 的 *Australia and China*。1984 年澳洲中國學研究出現重要轉折，Jennifer Cushman 在一篇名為“A colonial Casualty: the Chinese Communities in Australian historiography”的文章，重新對於澳洲歷史學作出反思，在澳洲華人研究領域產生重要的影響。Cushman 認為澳洲歷史太過於強調種族主義與白澳政策，把華人視為被動的受害者，而忽略了華人的能動性，因此應該更加深入的去理解華人社群以及華人的生活、社會組織（Chen, 2001: 3）。

⁶ 澳洲早期的中國學研究跟隨著歐洲的腳步，到了二次世界大戰後開始以美國的中國學研究作為軸心。

1990 年後，澳大利亞在研究建制方面更有重大的突破，如華裔澳洲歷史博物館（Museum on Chinese Australia History）的建立，保存了華人在澳洲的歷史，又如每年一次在墨爾本舉辦的「國際公開會議」(international public conference)。另外，澳洲歷史協會（Australasian Historical Association）、麥哥利大學（Macquarie University）、新南威爾斯大學（University of New South Wales）更紛紛開始舉辦關於華裔澳洲人的會議。葛林芬思大學（Griffith）也創辦澳洲歷史的亞洲工作坊（Workshop on Asians in Australia History）。澳洲國立大學（Australian National University）也著手研究與調查華人在澳洲散居的情況。除了研究建制方面的發展外，90 年代以來還有一些重要的趨勢，例如澳洲政府的補助計畫，其中包括找出華裔澳洲人後代的認同、紀錄與目標。例如 1993 年由華裔澳洲人歷史博物館發起的「中國歷史據點主題研究」(National Thematic Survey of Chinese Historic Sites)。1996 年由澳大利亞國協政府（Australian Commonwealth Government）所發起的「澳洲聯邦的華裔後代」(Chinese Heritage at Australia Federation) 計畫。⁷2000 年由澳洲研究協會（Australia Research Council）所發起的研究計畫則包括：「十九世紀維多利亞的金礦區」及「華裔澳洲人的跨國史」(Chen, 2001: 4)。

循著這些華人研究充分顯示出，澳洲中國研究從中國當代政治議題做為主軸，逐漸跨越國家邊界的限制，關懷到海外華人以及移民議題之上，並且逐漸承認澳洲華人對於澳洲歷史的貢獻。這也說明 Henry Chen 提倡新的澳洲歷史學，不僅需要澳洲人種學、澳洲中國學、紐西蘭歷史學的研究，同時也應該包括其他地區的華人殖民經驗，例如太平洋沿岸地區、加州舊金山與新金山的比較，以及中國本土文化對於移民的影響，特別是針對廣東省與福建省等移民人數眾多的地區。身為華人學者 Chen 代表的，不只是一種以地理上的中國作為中國研究主軸

⁷ 費約翰學者也曾經參與其中。參考網址：<http://www.latrobe.edu.au/socsci/staff/fitzgerald/fitzgerald-grants.html>。

的呼籲，他更進一步主張，華裔澳洲人研究不僅屬於澳洲研究的次領域，更是中國研究與中國歷史的次領域。在 Chen 的澳洲新歷史學下，中國歷史研究同時是澳洲與中國共享的歷史，形同澳洲與中國相互參與的共同歷史過程。而澳洲人、歐洲人以及澳大利亞原住民不僅發現而且也逐漸接受中國潛伏在他們的過去歷史中（2001: 7）。

在這種強調歷史共享的學術發展下，費約翰也呼籲澳洲的中國研究發展還相當不足，特別是關於白澳政策時期的「民族」議題，如澳洲民族價值與華裔澳洲人或歐裔澳洲人的文化衝突，以及澳洲身分認同的焦慮。除此之外，人類學背景的費約翰也認為，需要發展比較人類學的研究途徑，來連結中國與澳洲。在澳洲華人研究盛行的背景下，費約翰認為當中國人被放置在澳洲歷史正確的位置上時，社會歷史研究才算有所貢獻（Fitzgerald, 2007: 3-4）。費約翰的學術研究成果，一方面受當代澳洲潮流影響背景，另一方面來自於他的出身以及學術背景。

第四節 費約翰的生平與學術背景

透過與費約翰的訪談，我們得知費約翰出生於雪梨，其父母為英格蘭移民第二代，出生於大家庭的費約翰有著十一個兄弟姐妹。大學時代與夫人安東籬（Antonia Finance）共同在坎培拉大學唸書，時安東籬主修歷史，費約翰主修中文。到了 1985 年，兩人共同在墨爾本大學歷史系教書。費約翰對於華裔澳洲人的同情，來自於己身與華人的接觸。經由訪談得知大學時期中文系背景的他，有機會認識到共同學習中文的澳洲華人，經由華裔朋友的介紹，費約翰時常來到唐人街，並且加入了華裔中國人社團「僑青社」，也讓費約翰重新理解到原來「中國」不只是地理位置上的意義，澳洲國內就有一個小中國，而「中國」就是澳大利亞歷史的一部分。

在夫人安東籬的介紹下，費約翰的博士論文跟著王賡武學習，《喚醒中國》最後幾章便是他博士論文的一部分。從訪談中，可以發現費約翰的學思歷程與王賡武有相當關係，王賡武的華人研究開啓了費約翰對於「人」作為歷史主體的重視，而大多數西方學者注重的「國家」對於費約翰而言，只是在特定時期由人所創造的附產品，因此對於人類的重視形成費約翰早期處理中國以及後期處理澳洲研究的主要基礎。

1987 年費約翰來到中國留學，他說「來到中國才瞭解中國的近、現代史最有趣。不但最有趣，而且我認為要瞭解中國，不但要瞭解中國的歷史，而且要瞭解中國的現代情況。就是說要瞭解 76 年的中國，就要瞭解民國時期的中國。」。費約翰對於歷史的重視，構成了《喚醒中國》對於中國歷史的獨特解讀，並且也藉由他對中國的歷史解讀，消弭了中國作為一個主權國家的邊界，重新回到他所感興趣的主題，即對於「人」的研究，而這同樣也影響到他在 *Big White Lie* 裡面的書寫。

費約翰從中國歷史到澳洲華人的研究轉變，始於 1992 年費約翰前往拉特比大學政治系任教。由於霍華德（Howard）政府限制澳洲大學財政的因素，使得他無法繼續在歷史系教課，導致他從早期對於國民黨史的興趣，轉變為對於華裔澳洲人以及認同政治的研究。然而，不論是早期的國民黨史或後期的華裔澳洲人研究，都可以看出來王賡武對於費約翰的影響力。雖然在 *Big White Lie* 之中，費約翰相當明確的修正了王賡武所提出的研究模型，但是他依舊深深影響了費約翰，這可以從兩個例子來說明。

繼 1976 年費子智退休後，王賡武於 1968 年到澳洲坎培拉國立大學，前往赴任太平洋研究學院院長，透過研究中國海外移民模式，王賡武認識到華人移民

(sojourners) 的身分是相當困難的議題。當時清朝政府對移民的態度是以「僑」民來理解，認為這些海外華人只是暫時性的離開家園，因此無須給予特別的保障與管理，甚至視僑民為流亡的被驅逐者而已 (Wang, 1981: 251)。然而待列強入侵之後，清廷在面對歐洲國家宣稱對租界區的華人擁有管轄權之時，才驚覺有必要重申對海外華人的管轄權力。換句話說，王賡武的研究指出了華人移民的身分，不宜遠以「海外華人」視之，不論他們自身或中國政府都會隨著政治局勢的不同而調整 (Wang, 1981: 255)。作為王賡武的學生，費約翰進一步探討澳洲華裔者的移民模式，發現儘管澳洲移民者在歸國比率上高過於歐洲移民，但是並非因為華人落葉歸根的心態，而是對於歐洲人而言，澳洲與歐洲的距離太過遙遠，使得歐洲移民人口返國的比率較低。再者，華人移民以男性居多，其目的也非為了之後光榮返鄉，反而是為了獲得一定生活水準與安全保障之後，再將女性接過來澳洲 (Fitzgerald, 2007: 47-51)。

第二個例子是，王賡武在 1981 年出版的 *Community and Nation, essay on Southeast Asia and The Chinese* 之中，他指出海外華人針對中國民族主義運動具有一種兩難的情感，一方面海外華僑自詡為中國民族主義者，二方面卻又對中國的政治運動抱持著疏離的態度 (Wang: 1981: 255)。費約翰則看到華裔澳洲人對中國革命的貢獻以及與澳洲、中國共享的情感，如他在 *Big White Lie* 中引述華裔澳洲人 Vivian Chow，說明澳洲華人以同時身為中國人與澳洲人為榮。

可見，費約翰的理論正是王賡武南洋理論的繼承與深化。另外，透過與費約翰的訪談可以發現南洋學的蛛絲馬跡。費約翰指出，真正影響他的中國史研究大概有二，一是以人類學為方法的墨爾本學派，二是英國史學。雖然他沒有具體說明這兩者究竟帶給他什麼影響，但是他特別標舉出了幾個激賞的墨爾本學派代表人物：Greg Denning、Inga Cledinnen 以及 Rhys Issac。Denning 身為人類學博士，

而 Clendinnen 曾經受到 Denning 以及 Rhys Issac 的影響，前往 Princeton 大學接受著名的人類學家 Clifford Geertz 的指導。人類學的背景使得費約翰在《喚醒中國》以及 *Big White Lie* 裡面，重新反思人類學的論述以說明身分認同的形成。此外，費約翰相當讚賞的英國史學家 Arif Dirlik，同樣是人類學出身的 Dirlik 認為中國早期知識份子有一種「全球意識」的觀點，⁸他們以一種選擇的方式接受馬克思主義的詮釋，頗為費約翰所接受。

儘管如此，費約翰對中國歷史的研究與墨爾本學派之間還是有相當大的距離，因為墨爾本學派的歷史對象主要是南洋群島的歷史，例如 Denning 在 *Performance* 之中，透過南洋歷史的研究，發展出人類學歷史（Anthropological history）的概念。從 Denning 所代表的澳洲南洋歷史學之中，可以發現他與費約翰共享的澳洲經驗。與美國漢學學者相較，Denning 把自己與西方傳統作出區別，如他區分了南洋的自我認同與西方南洋史對於南洋的論述。這種方法學或許基於殖民地澳洲自身的認同需要，在面對「傳統—現代」的歷史性問題時，Denning 直指這根本是西方人的問題意識，是透過「創造殖民地存在」的西方力量才使這個「傳統—現代」的問題被提出。這種探究問題的「存在之可能性前提」，正是費約翰在《喚醒中國》之中所要挖掘出的研究對象。

影響費約翰中國史研究的第二個來源，是英國史學。根據深度訪談，他聲稱由於澳洲學界不像美國學界科際分明，因此澳洲的中國研究結合了許多歷史、文化、社會等背景，而這種研究方法或許可說是受到英國史學影響，在訪談中，費約翰表明：「英國史學研究非常具有深度（rich）」。根據英國史專家波考克（J. G. A. Pocock）的研究指出，美國學者列文森的 traditional 所指的是一個狀態，traditionalist 則說明了一種行動方式，所以表現出來像是傳統的，但其目的卻不

⁸ 見《喚醒中國》頁數 361，註釋 56。

是傳統。這種概念廣被英國史學研究者認可，因為這種概念在同一種概念框架下，透過不同的策略與行動而產生的多元性，正是英國史家們爲了理解英國大英國協（Commonwealth）而開展的方法。在《喚醒中國》中可以看出費約翰與列文森分享一種共同的觀點，如列文森區辨 traditional 與 traditionalist 的史學方法，使得政治行動者能夠透過共享的語言與形式，表達不同的思想與行動內容。費約翰雖不曾在文中特別提及英國史學，在文中許多例子中表達一種「透過單一而創造出來的多元」的形成過程，也就與英國史家共享了同樣的世界觀。

第五節 問題意識

本文對費約翰的閱讀，儘量根據費約翰自己的文本來歸納閱讀的角度。在這方面，費約翰對於中國人的主體性似乎尤其關注，不論是在澳洲的華裔中國人，或是在中國大陸的知識份子與革命黨人，這樣的主體意識相互穿透影響，時而個體，時而集體，也引發費約翰對於中國人與華裔澳洲人主體性的關注，不但關注集體的主體性有無獲得「喚醒」，也關切個別中國人的主體性能否獲得保障。本文檢討的是，費約翰的主體性關懷如何和歐美流行的自由主義與個人主義區隔或銜接，如何與中國民族主體性的覺醒彼此對話。

（一）澳洲聯邦的民族建構

「世界主義」（cosmopolitanism）的概念雖然從二十世紀才開始流行，但是這種現象自古早已存在。自從二十世紀以來，由於資本主義的散播與科技的發達，讓這些「四海爲家」者成爲「世界公民」（citizen of the world）。這些移民者往往被視爲他者，並且由於差異性而容易激起本國人的反感（antipathy）。移民者的歸屬感與忠誠感因爲其認同趨於複雜而產生變化。相對於此，跨國主義（transnationalism）則超越忠誠，暗示著能夠接受各種不同的人民。在擁有許多

移民的大城市中，移民者成爲了文化的混血兒，他們必須適應、實踐、經歷這些文化（Chan, 2005: 1-7）。

在這些跨國主義的大城市中，移民認同的雙重性（*doubleness*），不論是在經濟貿易方面，或是在跨國文化、跨國理解當中，都相當有用。澳洲的中國人也不例外，不過在十九、二十世紀初期，這些澳洲華人卻成爲受到歧視的「黃禍」。在「白澳政策」之下，中國移民者雖然無法取得公民身分，但是卻也因爲澳洲社會講求的平等與民主，因而親身經歷了這些西方價值。

當白澳政策落實在澳洲社會的每一個角落時，費約翰透過在澳洲華人的經歷，感受到了華人對於中國民族主義的移情。當澳大利亞在 1901 終於脫離帝國，建立一個獨立的澳大利亞聯邦時，華人也爲澳洲聯邦的誕生而歡呼，但是相對於此，也悲嘆中國的支離破碎。費約翰認爲，華人爲澳洲聯邦的誕生而歡呼，並非爲澳洲民族主義歡呼，而是種特別的情感。在費約翰敏銳的書寫裡，究竟他認爲澳洲的「白澳政策」對於澳洲華人與澳洲人民而言，開啓了什麼樣關於身份的意義？在費約翰對於「白澳政策」的理解下，如何反射出他自己的身分意識？如何與其學思歷程有所關聯？

（二）現代中國與民族的建構

關於「現代」中國的起源，其中一些西方學者與日本學者均偏好認爲西方是中國轉變的契機。如受蔣廷黻影響的美國學者費正清（John King Fairbank）在 *The Modern Transformation* 中，便認爲東亞國家在西方到來之前，他們的改變都僅只於「傳統內的改變」（*change within tradition*）（費正清，1996）。然而，也有許多學者並不認爲「現代」是來自於西方的衝擊。如澳洲學者 C. P. Fitzgerald 在其 *The Horizon history of China* 一書中，認爲中國現代的建構，並不完全依賴西

方的到來，畢竟中國的幅度太過廣大，而內部的紛歧又如此繁多，因此不必誇大西方對中國的影響（Fitzgerald, 1969）。另如美國學者柯保安（Cohen）與日本學者溝口雄三也有類似看法。費約翰對於中國的現代性也多所著墨，他究竟是如何來看待中國現代性的轉變呢？

在東方與西方文明接觸的情形下，費約翰透過平鋪直敘，以旁觀第三者的角度，寫出西方對於中國的喚醒作用，以及中國自己的「喚醒」與「被喚醒」。在他所描述的「被喚醒」與「喚醒」的過程中，西方論者看待中國的方式引導中國知識界學會用西方的眼光，來審視中國自己的「錯誤」。值得探討的是，在這樣一個知識界努力喚醒中國的敘事下，費約翰是否假定被喚醒的，是原來就已經存在的中國，還是一個因應當下政治需要所建構的中國？喚醒中國的主體最終是來自西方，或是中國知識界自己？在費約翰的文本中，有沒有既有的歐洲中心的觀點，或是一種從東方歷史文化傳承中汲取的觀點，或是有一種特殊的出自澳洲華裔的「南方」觀點呢？

除了探討中國現代性的轉變之外，許多中國學專家也研究中國民族的建構過程。新一代的中國學專家從許多不同的角度、方法來檢視中國民族的建構。而費約翰也看到中國從兩千多年的帝國，突然轉變成現代民族國家，面對這樣的情勢，中國知識份子如何建構出其歷史的連續性，成為當代中國主要問題。他又如何來看待中國民族認同建構的過程呢？

（三）費約翰的研究架構

處在十九世紀末連結二十世紀初的國際趨勢是一段國家封閉的年代，中國與澳大利亞同時先後建立民族國家，費約翰對於這段歷史的重視，說明了他對於當前中國與澳洲的觀點，必須奠基在歷史過程之中。究竟費約翰是否有一種特殊的

歷史研究架構，反映出澳洲作為一個太平洋權力的國際位置，形成一種不同於西方與東方的「南方觀點」來探討這個時期的民族建構過程？

第六節 研究架構與章節安排

「中國」一詞能夠以許多方式來解讀，可以意味著是一個地理上的實體、一個國家、一段歷史、一個社會、一群人民等（Mackerras, 1991: 4）。不同世紀的西方作家對於中國的想像經常有所差異，除了受到科技發展的影響之外，各個時代的時代精神與政治強權，也傾向於根據自己的需要建構中國的知識與想像。不可諱言的，當代對於中國的知識與想像，大部份是來自於美國知識界。而澳洲充其量只是一個區域性強權，影響所及，澳洲各界對於中國的想像，難以避免與一個南太平洋的區域利益以及一個中型國家的權力息息相關。費約翰的作品有沒有反應這樣的位置，或因為這樣的位置而開展出與中國特別的關係，是判斷存不存在一種「南方」或澳洲中心觀點的「中國」。

本文第二章著墨於費約翰對中國與澳洲主體建構過程的研究。在十九世紀初期，中國與澳洲先後建立民族國家，兩者採取不同的策略以形塑民族意識。第一節探討中國形塑民族意識的策略，費約翰認為「喚醒」作為一種象徵，提供了中國民族意識覺醒的語言，因而使中國革命運動成為可能；第二節探討澳大利亞形塑民族意識的策略，費約翰認為「白澳政策」反映的不是表面上的文化或種族衝突，而是一種來自身分認同的焦慮感，因此，在澳大利亞聯邦的建國過程中才會產生「白澳政策」，掩飾澳洲白種人對於自身認同的不確定之感。不論是在「喚醒」中國或澳洲「白澳政策」下，都反映著中國與澳大利亞身分認同的重新建構。

第三章勾勒出在中國與澳大利亞重新形塑民族意識的過程中，費約翰看到不

同價值的爭辯與主體建構的障礙，這些障礙與價值如何獲得解決與調合是本章的重心。第一節著重於中國受到西方的衝擊下，中國知識份子所做出來的反應，在哲學上如康有為與梁啟超轉變儒家的倫理內涵，企圖使儒家成為建構民族國家的基礎。在政治上，如孫中山與陳炯明的政治鬥爭，企圖以新的政治語言掩蓋不同的政治選擇，前者主張中央集權；後者主張聯邦主義。第二節描繪出澳洲對於華人的文化論述，這些文化論述認為華人的文化根源為中國，而中國的文化特徵就是奴性、階層、自私，因此澳洲價值無法與華人相容。費約翰認為澳洲利用排華的文化論述，形塑出澳洲的身分認同，但也揭露了澳洲建國初期身分認同的焦慮。

第四章承續上一章的主體建構過程，說明政治主體的範圍選定與政治選擇的關係。第一節從對費約翰的閱讀裡，將焦點放置在語言與政治的關係。⁹第二節說明中國政黨國家的形成過程，以及國民黨與共產黨之間的關係。第三節說明共產黨如何利用政治語言將國民革命擴大至社會革命。第四節說明費約翰的筆下，中國赤化與白澳政策之間的聯繫，反映出他對於「人」的重視。

本篇的研究架構根據費約翰的作品旨趣，由三個方面同時進行，一方面藉由「白澳政策」下的文化論述，找出澳洲民族的想像。一方面是藉由「喚醒」處理中國對於民族的想像。最後，從費約翰本身學術背景，來分析費約翰對於中國與澳洲的見解。以下寫作將包括對費約翰進行通信或面對面的實際訪談，並通過他對澳洲中國學發展的趨勢來界定他自己的位置，從而有助於理解他如何達成對於「中國」的論述。本文最後將總結前幾章關於費約翰的中國人與華裔澳洲人研究，企圖提出費約翰對於中國研究的架構，透過澳洲中國學的發展進程，挖掘費約翰對於中國與澳洲以及華裔澳洲人身分意識下的假設。

⁹ 費約翰對於語言的重視或許是受到人類學的啟發。

第二章 中澳民族意識的建構

將一位中國人送到美國，他會試圖成為一位壟斷商，
因為在他眼前是要做有野心的人的模範；把一位中國人送
到英屬新加坡，他會成為一位承包商；把一位中國人送到
澳洲，他會成為勞工領袖，將工人推往理想天堂。

---Vivian Chow

從十九世紀開始，帝國與王朝面臨崩解的危機，使得國際關係史上重新發展出民族國家的新世界秩序。隨著西方殖民國的歷史發展，民族主義的潮流也逐漸在非西方國家散播開來。在國際秩序轉換的過程中，澳大利亞與中國也建立起自身的民族國家，宣稱國家主權的獨立與平等。然而在國族建構的過程中，費約翰重新省視民族國家對於中國與澳大利亞的意義，費約翰的人種學背景讓他在探討近代中國與澳洲的認同建構時，重新對於科學的人種學進行反思，人種學以一種科學的形式現身，但卻反而更加遮蔽了華裔澳洲人與中國人的真實面貌，從而使得澳洲歷史無法接納華人與中國原本就是一個澳洲內部的存在。以下將在第一節初步探討澳洲民族意識的建構，第二節探討中國民族建構的意識，並以中國與澳大利亞互為主體性的民族建構過程作為本章的小結。

第一節 澳洲民族的想像---文化論述與人種學

一、澳大利亞排華背景

1788 年，英國派出由菲利浦提督（Arthur Phillip）率領的第一艦隊，載來首

批移民抵達澳洲，罪犯及軍人構成了澳洲這批最早移民的主要成員。在大英帝國的統治下，澳大利亞於是成為大英國協的殖民地。在殖民統治的歷史經驗下，澳大利亞對殖民母國的心態可以說是推崇卻又相形自卑，這使得他們早年不斷的在尋求英國的認同，並強調以身為不列顛人的身份為榮。¹⁰

1841 年澳洲維多利亞發現金礦，1845 年巴勒拉(Ballarat)與本迪哥(Bendigo)也陸續發現金礦(袁中明，1965：183)。1851 年消息傳出後，歐洲人與中國人紛紛前往澳洲，引起一股「新金山」的淘金熱潮。但由於中國移民遷入的數量以及速度，讓人口稀少的澳大利亞感受到相當大的衝擊，1857 年在勃蘭崗(Burrangong)的勃克蘭河(Buckland River)礦區邊，華人與當地發生了規模較大的衝突。次年，從澳大利亞聯邦之父亨利帕克斯(Sir Henry Parkes, 1815-1899)開始，¹¹主張大英國協對於亞洲移民不應漠視，認為中國的移民對於澳洲而言是個強大的威脅，或許會讓澳洲將成為亞洲下一個「殖民地」(Dalrymple, 2003: 4-6)。

值得注意的是，費約翰提到在 1850 年之前，澳洲人對於中國移民並不感到特別焦慮，澳洲人對於華人的態度起初是感到好奇的，¹²而華人在澳洲也相當自在(Fitzgerald, 2007: 237)，他們學習澳洲人的生活方式以及澳洲倡導的平等價值。也就是說，在 1850 年後澳洲人產生的焦慮，以及對於華裔澳洲人的論述，可以視為主體意識形成的開端。文獻顯示 1855 年澳洲維多利亞首次出現了限制華人法案，在往後二十年間，澳洲華人地位每況愈下(袁中明，1965：169)，待不下去的華人便回到中國，留在澳洲的華人便進行抵抗。1840~1850 年來，澳洲

¹⁰ 感謝曾彥中的整理。

¹¹ 參考自 A. W. Martin, "Parkes, Sir Henry (1815 - 1896)", *Australian Dictionary of Biography*, Volume 5, Melbourne University Press, 1974, pp 399-406 : <http://www.adb.online.anu.edu.au/biogs/A050455b.htm>

¹² Andrew Markus 也提到，1850 之前澳洲人對於中國人的心態是好奇多過於敵視，他們對於中國人的習俗感到興趣並企圖去理解中國人的生活方式(Markus, 1979: 237)。

殖民各邦的自治呼聲漸高，甚至與大英國協發生衝突。1880 年以後，澳洲統一運動開始醞釀，提倡最力者當推亨利帕克斯、狄京（A. Deakin）、巴頓（E. Barton）、京士頓（C. Kingston）（袁中明，1965：39）。十九世紀末，由於國際情勢的變化，德國與日本逐漸強大，使得英國對澳政策改變，加上澳洲內部各種勢力的妥協，澳大利亞聯邦在 1901 年正式誕生。在總理巴頓（Sir Edmund Barton, 1901-1903）的「白澳政策」原則帶領下，幾乎所有澳洲國會議員都同意維持一個「白種人的澳大利亞」，並通過了「1901 年限制移民法案」，規定有色人種入境必須受到嚴格管制，以及通過語言測驗。¹³

十九世紀中國移民是個普遍的世界現象，對於中國移民的限制也是個普遍現象，美國在 1882 年國會通過排華法案（Chinese Exclusion Act），加拿大在 1885 年以人頭稅（poll tax）限制華人，隨後在 1923 年禁止華人進入加國（Fitzgerald, 2007: 2-3）。相對於這些國家，澳洲聯邦從來沒有特別只針對華人做出移民限制。因此費約翰認為澳洲移民政策與這些國家最大的不同在於，澳洲是在建立身分認同的過程中，針對亞洲移民做出限制，就像是華裔澳洲人在差異中，形塑出自己的身分認同一樣（2007: 2-3）。換句話說，澳洲聯邦的成立需要藉由「白澳政策」的實行，從而保障了對身分的自信，而華裔澳洲人在「白澳政策」下也形塑出身分認同，希望中國得以轉型為民族國家。

在十九世紀末到二十世紀，中國與澳洲先後建立民族國家的時期，對於費約翰而言，重要的是身分認同的議題，而「種族」歧視的視野不足以看到澳大利亞作為一個新興國家的遠景，也就是說，澳洲的「白澳政策」不只是排華而已，其目的在於彰顯澳大利亞國協已經不同於以往英國殖民下的澳洲，因此企圖以歧視華人的方法，展現作為獨立國家的主權權利。澳大利亞在民族建構的過程中同時

¹³ 楊進發《新金山》提及，在安排任何人接受測驗以前，主考官要相信應考者不會通過考試，嚴格的澳洲行政，使有色人種不可能進入澳洲。

建構身分認同，這才是費約翰認為「白澳政策」最為特別的地方。因此，他從身分認同的角度重新切入，探討「白澳政策」下白人對於華人的心理陰影，以及華裔澳洲人在排華的環境下所做出的努力。

二、澳洲文化論述與人種學

澳大利亞作為一個新興移民國家，身分認同難免出現焦慮之感。費約翰指出澳洲聯邦建國初期，不是以「種族主義」作為排斥華人的語言，而是以「文化論述」作為排華的基礎，以表示澳洲的排華態度是理性的證明。如 1920 年代，他引述 Myra Willard 認為中國人必須被驅逐的原因，是因為澳洲民族價值與中國價值不能相容。又如 1970 年代，他引述 Charles Price 以文化衝突論述為主，中國被描繪為古老、東方、穩定的文明，澳洲則被形容為求變與好奇。直到 1979 年 Andrew Markus 才又重省文化衝突的論述，認為這些論述作為一種文化主義（culturalism），只不過是種族主義的另一種形式，其與種族主義的功能相互一致。直到 1984 年，Jennifer Cushman 的文章，才開始逐漸對於澳洲華人社群有正面的態度，而費約翰也受到 Cushman 以來對於華人觀點的影響，在 *Big White Lie* 中的首頁，他寫道：「此書是為紀念 Cushman（1934-2006）」。

從 Cushman 的反思，費約翰指出，十九、二十世紀澳洲對於中國與中國人的論述，大部分來自於文化方面的描繪，而非「真正的」（Authentic）中澳關係接觸，從 1903 年 G. Lowes Dickinso 以來，直到 1960 年 JA Makepeace 所描繪的中國都不是一個地方，而是一種時間的概念，也就是說相對於西方的改變，中國是一種不會變動的文明（2007: 18-19）。巧合的是，費約翰觀察到在同樣的時期，中國也出現西方人種學的文本，如沈從文《阿麗思漫遊奇境記》，以外國的人種學研究反思中國人特質。關於中國人種學發展背景於下一節討論。

這種西方人種學的發展影響了澳洲對於中國的觀點，費約翰指出澳洲文化衝突的敘事在 1880-1960 年期間成爲澳洲排斥華人的主流，在 1970 年代後才有少數種族主義的敘事，以支持這種文化論述，如「澳洲是文明衝突的中心，一方面是來自於停滯帝國的奴隸、依賴、層級的人民；一方面是來自於對抗歐洲暴政的愛國、平等、個人主義的白人拓荒者」（2007: viii、220）。費約翰指出這種文化衝突的論述可以追溯到英國的統治歷史以及中國移民所處的苛刻條件，¹⁴使得澳洲人種學反而成爲支持文化衝突論述的基礎。費約翰指出這種文化論述指向的不只是中國以及華裔澳洲人，事實上指向的是澳洲民族的想像。當時的澳洲人認爲，澳洲作爲一個平等、自由、博愛的國家，卻存在著一群來自「停滯帝國」的華裔，他們依賴、奴性、階層的特性，根本不配擁有與澳洲人同樣享受這些權利的機會。¹⁵儘管這些澳洲人種學以及文化論述有某些粗略的觀察，但是他認爲這些事實上是種欺騙，畢竟中國人在澳洲不是奴隸、也非契約奴隸（indentured slaves）、也非無法理解澳洲的個人主義、平等主義與西方精神（2007: 5-8）。¹⁶

爲了探究這些文化論述的背景，費約翰從歷史中發現，自 1770 年澳洲殖民地成立以來，「奴隸」比喻指的是澳大利亞本身，直到 1778 年澳洲解放運動，澳洲歷經 17 年努力掙脫奴隸的地位。故澳洲對於華裔澳洲人的「奴隸」比喻，其實反映出澳洲害怕再度成爲「奴隸」，以及澳洲不願承認的歷史。因此，費約翰指出澳洲對於中國的文化論述，就像是澳洲努力在掙脫的過去一樣，換言之，澳洲利用華人，將其視爲是過去異己的想像，將華人定位在奴隸的身分認同中，以區別澳洲的自主性，但卻也因此使得澳洲的認同與華人脫離不了關係。對於費約

¹⁴ 華人在澳洲的勞工制度主要包括「契約勞工制」（indentured labour）與「賒票制」（credit-ticket system）兩種，澳洲對於華人的想像也來自於華人在澳洲社會中的不平等地位以及華人職業。

¹⁵ Russel Ward 認爲在淘金熱之前，澳洲人民沒有種族歧視的感覺，因爲澳洲價值中的平等使得澳洲人民認爲不應存在種族歧視（Markus 235）。

¹⁶ 對於費約翰而言，契約勞工是歐洲殖民的結果，而非反映中國的價值，而且事實上在澳洲，中國的契約勞工人數相當少。

翰而言，澳洲爲了建立起澳大利亞聯邦，將中國以及華裔澳洲人共同捲入澳洲民族主義的想像，並使中國以及華裔澳洲人成爲「奴隸」話語的主要對象。事實上，澳洲藉由「奴隸」話語描寫中國，來自於中澳之間政治與社會之間的衝突，而非來自於真正的理解與接觸（2007: 9）。巧合的是，在同一時期，中國民族主義者也將中國自身描述爲「奴隸」。¹⁷

費約翰強調在身分認同的重新建構中，不論是澳洲或中國境內，「奴隸」與「恥辱」的比喻，其背後蘊藏的都是人類的「尊嚴」，而有尊嚴才會有認同的渴望（2006: 93-114）。換言之，「奴隸」與「恥辱」本身作爲政治解放的語言，目的是要讓人理解什麼是奴隸、恥辱以遠離這種負面的形象，並渴望獲得他人的承認（Fitzgerald, 2007: 10）。費約翰認爲這在中國與在澳洲是同樣的道理，就像毛澤東的中國與白澳政策的澳洲，同樣都是渴望獲得承認的表現（2007: 11）。

不可否認的是，澳洲對於華人的奴隸論述也來自於某些澳洲經驗上的觀察，在十九世紀的移民潮裡，由於英國自由貿易的需要，澳洲的罪犯不足以承擔澳洲的勞工數量，華人移民因此取代了原先囚犯的工作，在「契約勞工制」(indentured labour) 與「賒票制」(credit-ticket system) 下，華人與華裔商人簽訂契約來到澳洲工作，表現出互助、互惠、互愛的精神，並且在澳洲建立共濟會，協助華人在澳洲的困境。然而，澳洲卻將華人甘願受苦的價值歸因於中國的奴性文化。對於費約翰而言，中國受到不平等對待並非源自於中國文化價值，而是源自大英國協的殖民政政策，而華人勞工反映的是來自於儒家文化中的不同價值（2007: 8）。

在澳洲多元種族的國家裡，「白澳政策」起源於對於非歐洲人的害怕，也起源於澳洲人對於自身的保護（Markus, 1979: xv）。儘管 70 年代以來，文化多元主

¹⁷ 梁啓超、老舍、毛澤東等人不一而足皆將中國人民比喻爲奴隸。關於奴隸的比喻，將於下一節的西方人種學有較詳細的討論。

義的訴求甚囂塵上，然而白澳政策的痕跡仍然存在，如費約翰提到 2004 年 Keith Windschuttle, *The White Australia Policy*，仍然以文化衝突為由防衛白澳政策的正當性。另外，2004 年，澳洲教育部長 Brendan Nelson 警告：「如果人們不想成為澳洲人，不想以澳洲價值來生活，便可以將他們趕出去。」(Fitzgerald, 2007: 26)。在澳洲日常生活中，白人還是以澳洲人稱呼自己，華裔澳洲人還是以中國人稱呼自己。故費約翰認為要挑戰這樣的界線唯有證明中國人也是澳洲人，如此一來，排華態度就不再是排華，反而是在反對澳洲人自身的價值 (2007: 5)。

費約翰暗示澳大利亞將華裔澳洲人以及中國視為澳洲的過去，實際上隱含了澳大利亞的身分建構無法輕易與華人的身分建構分開。¹⁸費約翰指出，白澳政策原本不針對華人，其主要目的只是種族淨化，企圖建立新的澳洲聯邦，展現作為民族國家的主權權力，因此利用西方人種學與文化論述作為建立身分認同的策略。而針對華人的文化論述主要來自於，澳洲需要一個異己做為建立自我的對照，華人恰好是最適當的異己，因為對於澳洲人而言，華人特徵在於不平等、專制與奴性。這些特徵恰好是過去大英國協統治下的澳洲本身反映，華人也因此成為澳洲建構身分認同的必須。

費約翰認識到白澳政策的論述只不過是澳洲人對於己身的欺騙，因為華人從

¹⁸ 或許在此，我們可以將日本與澳洲的中國研究做粗略的比較，日本知識界在明治維新之前，對於中華文化抱持著崇敬之情，承認中國為當時最進步的國家，大規模的學習與模仿中華文化，使得日本社會各階層對於中國有著崇外的情感。十九世紀末期，中國受到西方挑戰，西方建構出「進步/停滯」的二元話語，導致中國成為西方眼中的野蠻之邦。日本一方面必須處理自己成為落後的東方，一方面必須處理中日關係的窘境，因此將中國視為「他者」，以成就自身的認同。然而，現代化的日本仍然不被西方所接受，因而重回亞洲，企圖建立大東亞共榮圈，選擇「興亞」作為方法與西方競爭。換言之，日本無法拋棄中國，並且將中國涵蓋為日本的一部分，「大東亞」的概念也因此產生，亞洲成為日本的亞洲。日本知識界對中國他者認識便從「日本不是中國」演變為「日本比中國更接近西方」，再到最後目標「日本必須改造中國」。澳洲面臨民族建構的困境，在策略的選擇上變成排斥華人，澳洲為了脫離過去而產生的排華政策，成為建立一個新澳大利亞的手段。在這種意義上，白澳政策或許是另一種類似於日本「脫亞入歐」的策略，日本努力的擺脫學習中國的過去，澳洲努力的把華人作為過去的論述。關於日本與澳洲中國學比較學有待爾後的研究。關於日本的部分，參考李靜旻，2007，《一個中國，兩種威脅》，國立台灣大學政治所碩士論文。

來不是澳洲眼中的華人。相反的，華裔澳洲人學習與擁抱的價值，與澳洲自由、平等、博愛的價值相互一致（2007: 35-36），也因此華裔澳洲人揭露出澳大利亞聯邦反抗的其實不是華人本身的文化價值，反而是反抗過去舊有的澳大利亞（Fitzgerald, 2007: 22），然卻以排華政策的形式表現出來。在將華人作為澳洲異己的同時，澳洲無須掙扎於拋棄傳統與文明之間，英國文明對其而言仍是進步、值得模仿的對象，而拋棄的過去則成為不平等與奴性的中國特徵。

當二十世紀澳大利亞呼籲「澳洲是白種人的澳洲」時，費約翰指出華人作為澳洲歷史建構的一部分，然而卻被普遍排斥在澳洲歷史之外，揭露了澳洲認同的焦慮感。在文本中，費約翰指出華裔澳洲人本身就是澳洲歷史的一部分，而非在多元文化政策下，華人才成為澳洲人的一份子。費約翰企圖揭開「民族」想像的面紗，以歷史的角度重新打開民族邊界的限制，將華人社群的地位重新放置在澳洲主流歷史當中。在此，費約翰提供進一步的思考，認為華裔澳洲人也是澳洲人，從費約翰的觀點中，可以看出費約翰眼中的華人，似乎反映出 Henry Chen 提倡的主張，認為中國歷史應同時是澳洲與中國共享的歷史研究。

第二節 中國民族的想像---西方的人種學

從上述看來，費約翰認為澳洲對於華裔澳洲人的想像，一方面揭露出澳洲身分認同的懷疑，一方面藉由擺脫中國的負面形象，建立新的澳洲聯邦。同樣，再十九世紀末到二十世紀初期，中國也面臨身分認同建構的困境，然而不同於澳洲建國的身分策略，中國在建構身分的過程中，一方面將自身的傳統文化視為排斥的對象，一方面學習西方價值與文化。使得中國知識份子必須在傳統與西方之間另尋出路，而「喚醒」的比喻則提供了建立「新中國」（New China）的基礎。

一、「喚醒」的比喻

費約翰筆下的「喚醒」，一方面作為一種政治理想，提供近代中國的政治家尋找新的中國政治主體來對抗西方；二方面，「喚醒」作為一種達到政治理想之前的政治過程，政治家們得透過種種不同的政治動員手段，好讓中國的「喚醒」得以實現。對於費約翰而言，「喚醒」概念決定了近代中國最根本的政治主體的樣態，也就是一種處在「喚醒」時間觀之下的「歷史主體」(historical subject)，亦即中國知識份子心目中的理想共同體 (ideal of communities)。¹⁹

(一) 喚醒什麼？

在費約翰的筆下，中國從來就不是一個民族。清末民初知識份子建構民族主義的想像時，傳統儒家內涵已經無法滿足民族主義的需求，政治行為者必須另外尋找新的語言，以提供政治行動的基礎。在中國，這個語言與西方不謀而合，都稱之為「喚醒」。不同的是，前者的「喚醒」對象為自身；後者的「喚醒」對象為他者，但兩者皆指向失去主體性的「沉睡」者，認為需要靠已覺醒的主體加以「喚醒」。²⁰費約翰將焦點放在「喚醒」語境中，其作為民族國家建構的語言，反映出來的是一種反西方的論述力量，以及中國自身意識到的主體性，並點出「喚醒」的主體必須來自於中國人自身。儘管「喚醒」的比喻來自於歐洲，但也同時提供了中國改變的動機、比喻以及技術 (Fitzgerald, 1996: 40)。「喚醒」一方面說明中國受到西方的衝擊；二方面說明中國喚醒後將超越西方；三方面說明時間觀念的改變；四方面說明中國需要一位像拿破崙的偉大領袖；五方面說明國民黨將以「指導」的方式進行「喚醒」。

¹⁹ 費約翰所指的並非有一種具體的理想，而是意味著「中國」在知識份子心目中的想像，在此種定義下，也就使得理想共同體擁有不同的展現形式，其目的在於與西方競爭。

²⁰ 費約翰提到「喚醒」的比喻來自於西方的啟蒙，在拿破崙征服歐洲之後，「喚醒」意味著解放其他歐洲君主制國家體系。隨著歷史的過程，「喚醒」又以其他型態出現，意味著西方必須喚醒無法防衛自身主權的人民；或者原始與非理性的人民；或者區分不同的民族。「喚醒」包涵著西方普遍的理想，如啟蒙、進步、科學、個人的自主性、自我實現、國族統一與主權獨立(1996, 40-42)。

清末民初的中國社會以「喚醒」作為流行詞藻，不論是文學、藝術、建築、人種學都與「喚醒」有所關聯，²¹在文學上如老舍的《二馬》；在藝術上如高其風的〈醒獅圖〉；在建築上如國立博物館的設立，皆涉及「喚醒」的比喻。在社會普遍流行的「喚醒」語言下，費約翰發現政治也順水推舟進入了「喚醒」語境當中，例如孫中山借用西方「喚醒」比喻，說明中國歷史相較於西方更為優先與進步，如今中國作為一個尚未覺醒的「民族」，因而需要被「喚醒」（1996, 23），並且在覺醒之後超越西方。儘管大眾流行的「喚醒」與政治沒有直接相關，費約翰卻暗示，政治搭乘著大眾流行的「喚醒」，一方面使得政治的意義成為可見，也就是說，藉由「喚醒」政治得以介入社會，國民黨得以喚醒者的姿態「喚醒」社會；另一方面也使得政治成為不可見，也就是說「喚醒」比喻使得大眾政治成為一股流行，民族情感因而得以時尚的形式凝聚起來（Fitzgerald: 1996, 24- 25）。

在民族建構的過程中，由於「喚醒」的語言，使得中國民族主義者得以身在理想共同體之上，形成一種從未存在過的存在想像，實現一種從未實現過的真實（Fitzgerald, 1996: 28），就此而言「喚醒」的比喻無疑是最重要的根本。藉由「喚醒」的書寫，反映出費約翰眼中的「中國」，即「喚醒」的對象必定是歷史主體，但被喚醒後的中國主體，卻不一定以西方的民族現身，而是得以容納各種理想共同體的「中國」，意味著費約翰的「中國」是種有待填補的空缺，以致於不同的理想共同體形式在中國都有「實踐」的機會。對於費約翰而言，中國擁有著各種理想共同體的選項，如大同世界、世界主義、無政府主義。「民族」做為一個理想共同體的選擇只是由於一方面來自於與西方的競爭，一方面來自於中國內部的政治實踐。因此，在中國認同遭遇困境之下，「喚醒」的比喻使得中國知識份子

²¹ 費約翰大量的討論諸如中山裝以及裝飾藝術這種物件的歷史意義，這種人文議題，正是當代人類學界致力提倡的。除此之外，也來自於他接受歐洲歷史方法學的影響。關於人種學的部分將於下一小節討論。

擁有選擇理想共同體的可能性。就此而言，費約翰認為「中國」什麼也是，但也什麼都不是（1996: 32）。面對於理想藍圖如何實現，「喚醒」成為國民黨達成其遠景的主要策略，使政治行為者想像出中國的歷史目的。在歷史目的下，中國民族主義者彼此競爭，最終讓中國以一種特殊的「民族」姿態出現。

由於喚醒提供民族主義者對中國的想像，也就使原本不存在的「民族」認同成為早已存在，費約翰認為中國知識份子作為一批「新未來觀察家」（new future-watchers），使用舊中國在世界秩序位置的假設，以及他們對於未來世界的反思，推測出新中國的未來。換言之，「中國」幾乎是種回想（afterthought）（1997: 17-31）。如孫中山以「喚醒」的比喻，說明中國原本就存在「民族精神」，只是需要加以喚醒，一旦整個中國被喚醒，便能超越西方。費約翰認為中國人使用「喚醒」比喻不僅是為了證明西方的錯誤，洗清歷史上的恥辱。更重要的是，在以「喚醒」為主軸的時間中，想像著一種歷史「進步」的概念。較顯著的例子如歐洲傳教士在中國建立博物館，一方面展示西方的優越，一方面啓蒙中國人民。但費約翰強調西方此舉反而促成中國博物館的建立，中國人民藉由模仿西方，一方面證明西方的錯誤，一方面象徵將過去打入歷史。

在歷史進步的概念下，中國政治行為者認識到為了製造「新中國」，首先必須將自身的過去排斥成為異己，拋棄「舊中國」的傳統與價值，向西方的啓蒙學習。然而，費約翰也注意到中國的「進步」意識，在一定程度上仍然擺脫不了道德的秩序，中國知識份子重新將這些新價值與新語言放置在中國的脈絡當中，產生與西方不同的語言內涵，跨越了語言內容的門檻，並與西方主體性相互競爭。對於費約翰而言，中國作為新興民族國家，承續著儒家的傳統，形成特殊的倫理共同體（ethical communities）。

(二) 怎麼喚醒？

然而政治行為者該如何達成「喚醒」？費約翰認為，儘管在革命運動中，「儒家」、「固舊」、「封建」成爲知識份子攻擊的對象，但是中國儒家形式從來沒有被拋棄過（1996: 35）。清末民初的知識份子，不論是改革者或革命者都依附在康有爲的哲學與語言中，重新改變了儒家內涵，成爲建立民族國家的基礎。國民黨與共產黨並以「宣傳」作爲喚醒形式傳達儒家倫理，影響了中國民族主義的發展。在「喚醒」民族認同的過程中，費約翰認識到「舊中國」仍然活躍在「新中國」之內，「新中國」的焦慮來自於其無法與「舊中國」完全切割：



歷史學者與檔案管理者雖然努力的破壞「舊中國」的過去，「新中國」的認同還是顯得相當焦慮，儘管「新中國」處在一種更有活力的共同體中，然而，「新中國」卻還沒做好與傳統文化完全分開的準備。傳統文化仍然存在，但是卻無法成爲流行（1996, 55）。

在《喚醒中國》文本中，我們可以發現主體（新中國）與異己（舊中國）無法簡單的做出切割，異己一方面又是異於自己，一方面又同於自己（石之瑜，2002：10），異己與本體不可分割，使得模仿與抵抗西方並存於中國。在這個民族國家的轉型中，費約翰直指康有爲是中國革命最重要的思想家，關於康有爲的部分將於下一章討論。


除了改變儒家的內涵之外，費約翰也理解到喚醒任務沿著向西方學習的道路進行。從十七世紀開始，基督教傳教士抱持著改革者的心態來到中國，然而西方的傳教活動卻與中國既存的儒家社會產生衝突，因爲儒家體制有其自身的改革方

式。1860 年後，中西接觸增多，傳教士與中國士大夫的衝突逐漸增加，時有零星的反基督教衝突產生。不過基督教傳教士的組織能力使得他們得以在中國辦起學校、開設公共衛生診所、興建博物館，並且激發個人意識與婦女地位的喚醒（Fitzgerald: 1996, 38）。以孫中山為首的革命派同樣也在這些領域希冀有所改革，在某程度上傳教士與革命派成爲競爭對手，孫中山以語言的力量，將基督教被冠上「迷信」之名（Fitzgerald: 1996, 38），從而顯示革命派的正當性。

基督教一方面提供了革命派改革的遠景與技巧，另一方面又成爲改革派的攻擊的標的（Fitzgerald: 1996, 38）。儘管孫中山自己也成爲基督教徒，讚賞基督教的大膽與成功，但他也宣稱基督教的宣傳方式與中國古代先賢的實踐方式相差不遠，例如費約翰引述孫中山，後者認爲孔子「周遊列國」事實上就是一種中國過去宣傳的先例（Fitzgerald: 1996, 38）。孫中山暗示了，中國的改革應該模仿西方傳教士的宣傳方式，以傳教士的手段「喚醒」中國人民政治上的信仰。但從另一個角度而言，若孫中山想要改變人民的信仰，讓人民服從於他的原則，他也就必須學習西方啓蒙時期以來的理性、科學、普遍原則（Fitzgerald: 1996, 39）。

除了儒家內涵的改變，以及向西方學習之外，「喚醒」提供了民族主義者以一種主動的姿態「喚醒」人民，從而使馬克思與列寧主義進入中國。費約翰提到康有爲哲學中的「仁」提供了大眾喚醒（mass awakening）的基礎，這種「同情」的政治，使得民族主義者認爲「喚醒」的事業需要普及到大眾身上，如此一來，「大眾喚醒」便成爲國民黨建立指導式政體（pedagogical polity）的根基。在政治衝突與實踐當中，國民黨決定了「民族」的內容與界線（boundaries）以及「國家」的形式，他們不願意讓社會主動覺醒，因而以「喚醒」人民的主動姿態，加以模仿基督教到中國傳教的模式，將宗教的「感化」轉變成政治的「黨化」，進行政治「改宗」（convert）（Fitzgerald, 1996: 38）。

在國民黨指導式政體當中，理想共同體從「喚醒」轉變成「被喚醒」，民族主義想像著人民需要政治領導者的指導與紀律，直到共同體擁有自我意識（self-consciousness）。因此，在國民黨的理想中「新中國」的政體形式就是中央政府（central state），而中央政府就是國民黨本身。在國民黨的定義裡，「民族」必須將一切奉獻於國家，這種「民族」的定義造成了國民黨與社會的廣大衝突，也導致國民黨革命的失敗，同時開啓中國共產黨掌權的契機。此後，共產黨依然沿續「喚醒」的語言，在社會利益與民族利益的衝突中重新定義「民族」，並以「階級」鬥爭作為社會衝突的解套，試圖「喚醒」他們心目中的理想共同體。始料未及的是，階級鬥爭作為「喚醒」手段卻帶來社會更大的矛盾。費約翰以歷史學的角度說明，中國民族主義者懷抱著同樣的理想共同體，在康有為架構中預設著透過「實踐」便能成功的方略，但卻在政治實踐的結果中，產生無法預期的後果。



在「實踐」政治理想的過程裡，不論是國民黨或是共產黨，都認為國家處於「意識」狀態而能夠「喚醒」理想共同體，另一方面，現實上的共同體則處於「無意識」狀態，有待國家來喚醒（Fitzgerald, 1996: 79）。因此，國民黨與共產黨兩者擁有「自我意識」而能夠「代表」尚在沉睡的民族。但是費約翰認為，與其說在他們的指導下「喚醒」共同體，不如說是他們倆者在排除政治行動下的障礙，如封建勢力、地方勢力、資產階級、地主、軍閥以及帝國主義（1996: 79），凡不願服從革命目標者，皆成為中國民族的敵人。故為了達成民族統一，指導式政體能夠做他們想做的任何事情，而不需考慮到社會其他衝突（Fitzgerald, 1996: 79）。透過訪談得知費約翰眼中的國民黨與共產黨的差距不大，反而像是雙胞胎政黨，共享著「喚醒」的語言以領導中國人民。

儘管如此，「喚醒」的工程仍然十分困難，因為中國存在著許多像孫中山一

樣的「喚醒」者 (Fitzgerald, 1996: 30)，他們彼此競爭，企圖「喚醒」他們心目中的理想共同體。直到 1925 年孫中山逝世，「喚醒」者之間不再彼此競爭，民族主義者承續著孫中山的語言，「民族」也成為中國人心目中共同理想共同體。孫中山的逝世使他進入象徵體系，成為民族精神的象徵，也成就了「喚醒」需要一位像拿破崙一樣偉大的英雄領袖比喻 (Fitzgerald, 1996: 63)。在孫中山逝世後，「民族」認同成為中國共同追求的共同體，整個中國社會都在創造「民族」喚醒的象徵，將西方的民族、進步、愛國的觀念放置於新的「共感」(common sense) 之下，共同製造中國與中國人民的「覺醒」。

在「民族」建構的過程中，隨著政治的情勢變化，可以將「喚醒」歸納為三種不同樣貌：其一、「喚醒」訴諸於傳統倫理，使得中國覺醒與個人覺醒不能分開；其二、「喚醒」將西方的啓蒙、科學、民主、進步等語彙輸入中國的政治語言當中，造成語言意義發生改變，並轉而對西方進行抵抗；其三、「喚醒」表現出馬克思列寧主義的路線，使得大眾覺醒以「教導」的方式進行，但也使得社會主體抵抗的範圍愈來愈大。這些「喚醒」的樣貌都與西方脫不了關係，從西方的人種學論述中，費約翰試圖揭開中國與西方真實的面貌。

二、西方人種學

西方的科學人種學反映出來的是論述力量，讓真實的東方成為「停滯的東方」，真實的西方成為「進步的西方」。啓蒙運動以來，西方作家以不同類型的文本，重複論述著中國帝國的停滯，從伏爾泰 (Voltaire)、孔多塞 (Condorcet) 一直到佩雷菲特 (Alain Peyrefitte)。「停滯的帝國」是西方現代性自我認同的需要，作為現代性語境的「他者」，以確立啓蒙主義以來西方所代表的進步的信念。啓蒙運動時期所帶來的進步觀念，意味著人類的歷史階段將從野蠻邁向文明，而中

國悠久的歷史卻顯得一成不變，西方語境的轉變使中國從進步的榮耀變成停滯的落後。²²在西方哲學、歷史學、文學內部邏輯的一致下，東方成爲神秘的論述。東方主義所描寫出的東方來自於想像與建構，西方不斷以一種錯誤的論述再現東方，藉由在論述上產生一個低劣的東方，強化西方文明優越的自我意象，有意識的造成一種僵硬的、東西有別的論述。《東方主義》的批判揭發的是對「他者」的文化再現模式從來脫離不了權力的展現；論述的力量將「真實的東方」轉換成「論述的東方」，甚至以後者取代前者（Gilbert, 2004: 64）。

在《喚醒中國》，費約翰從西方的科學人種學中，找尋歐洲國家對於中國的論述。相對於歐洲的文明與進步，中國成爲落後與野蠻的象徵。但同時中國知識份子也開始追尋歐洲人種學的脚步，來探索中國「真正」的特徵。在西方科學方法的競爭之下，中國人與西方人展開一場真正的對話，儘管這種對話站在不平等的平台上（1996: 106），但是東西方的對話彼此不再缺席，重新建構了東西雙方的身分認同。對於費約翰而言，中國模仿西方人種學是建構身分認同的重要過程，中國知識份子的策略在於，一方面承認中國的「沉睡」，以「喚醒」「民族」的理想共同體；一方面模仿西方科學人種學，以落後者的姿態現身，製造出更好的「新中國」。

在西方科學人種學的方法論下，費約翰發現歐洲與中國都重新建構出新的身分認同。歐洲藉由「知識／權力」的角度來論述中國人民，嘲諷中國的落後、野蠻，達成讚揚己身文化的進步、文明，並建構自身的身分認同；中國則藉由學習西方人種學，模仿西方的論述，承認歐洲眼下的中國缺失，以擺脫中國的弱勢，起而進行對西方的反抗，試圖突破西方對中國停滯的想像。費約翰引述梁啟超在〈中國積弱溯源論〉中，梁氏比較了中國人的罪惡以及歐洲民族的美德，提出「中

²² 參考自周寧，〈停滯／進步：西方的形象與中國的現實〉。參考網址：<http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=18673>。

國人怎麼了？」的問題，梁文中認為中國人民的缺點包括奴性、虛偽、爲我、愚昧、怯懦（Fitzgerald, 1996: 118），但在承認缺失的同時，也呼籲中國人民不要再成爲這樣的「中國人」。又如老舍的《二馬》，將中國人與「狗」相提並論，在接受西方看待中國的眼光同時，用改革者的眼光來看人性，希望改變中國人民的狀態（Fitzgerald, 1996: 126）。

對於費約翰而言，中國人必須要記取西方的眼光，不是爲了證明西方的正確，而是讓中國人說明自己的缺點，就像是竹內好在《近代的超克》中描寫，「抵抗」必須是一種超越自我與他者的關係，自己必須成爲自己的客體，而爲了使自己變成自己所說明的對象，自己必須首先不再是自己（竹內好：2005，177）。在費約翰的文本中，中國承認己身的落後，不斷提醒自己在上海租界地有一塊「中國與狗不得進入」的警示標誌，記取西方對中國人的羞辱，加上對自我的不斷否定，中國人將過去的自我變成異己，借用西方的「喚醒」比喻，將「沉睡」的意象投射在自身，進而超越自我與他者的關係。透過中國的模仿與承認，反而使得論述的東方成爲真實的東方，展現出中國的主體性，使之成爲西方競爭的對手。詳言之，當歐洲入侵伴隨著科學人種學，以及東方主義式的論述時，中國人民藉由模仿西方的科學人種學，透過成爲西方人眼中的樣子，在宣稱他們自己的落後時，也同時在傳統與現代的掙扎中找到「出路」（Fitzgerald, 1996: 104）。

中國藉由模仿而來的西方人種學，有著與西方不同的作用，費約翰注意到西方的人種學作用在於區分種族之間的差異性，中國仿效西方人種學的發展下，卻發展出「民族」的想像，不同種族的中國人民融爲一體，找到共同抵抗西方帝國主義的「出路」。如同種族主義之父者章炳麟所言，中國「五族」的區分是由於地理環境的不同，而非血緣、種族的不同（Fitzgerald, 1996: 122）。在西方人種學的衝擊下，中國人開始定義「民族」的界限，如孫中山以「種族」定義民族的範

圍 (Fitzgerald, 1996: 87)。換言之，由於中國與西方對於知識作用的理解不同，造成中西雙方對於知識有不同的解讀，這個解讀在西方稱之為知識與權力的關係；在中國則稱為民族主義者的「喚醒」。

中國知識份子透過人種學，找到了理想中的「民族」。費約翰觀察到在中國，「民族」與「國家」的建立同樣是透過與西方的對話、學習建構而成，然而由天下到主權的論述轉換中，中國「國家」的建立，難免有心理上的意義（石之瑜，2002：48）。就像梁啟超說中國沒有「國家」，甚至連「中國」的名稱都來自於國外；孫中山說中國人民像一盤散沙，需要「喚醒」人民並建立「國家」。因此在某程度上，中國「國家」的建立可以說是作為一種與西方的抵抗。然而，由於中國與歐洲分享著不同的「國家」概念，因此在中西國家相遇以及相競下，開展出表面上相似卻又不同的競爭目的。

中國受到西方帝國主義的壓迫，既要學習西方，又要抗拒西方，唯一的解決方式似乎就是，在中國建立一個西方式的主權以和西方相抗衡，成為一種「反國家」的國家（石之瑜，2001：15-19）。這種分析與費約翰的書寫相互輝映即以「國家」是中國人用來抵抗西方帝國主義的工具，然而中國人的仿效卻無可避免的帶來自卑，在這樣的緊張關係下，中國形成另一種不同於東方主義的「反身東方主義」(reflexive orientalism)，也就是說，中國人一方面接受東方主義者對中國的評價，一方面拒絕東方主義者想影響中國的企圖（石之瑜，2002：65）。

在中西雙方對於「國家」概念不同的認識中，才能解釋中國與西方為什麼會發展出相似而又相異的競爭行為。這種相競行為在西方表現出來的是薩伊德式的東方主義，利用西方的文明禮儀、女性地位、科學民主來檢視中國「文明」的缺失；在中國表現出的則是模仿西方後所進行的抵抗，並以一種病態式的「滅種論」

以及「亡國論」支撐著中央政府的威權，企圖建立強而有力的中央政府，站在與西方相同的立足點產生對話，並獲取承認（Fitzgerald, 2004: 21-58）。

晚清流行小說幾乎反映中國這個「反國家」與西方相遇的矛盾，如王德威在〈被壓抑的現代性〉提到，一般對晚清小說的認知是，它毫不保留地濫用中國的傳統，又漫無節制地借取西方的印象；它既傳統，又反傳統。王德威指出晚清狎邪豔情、科幻奇壇、公案俠義、譴責小說，這些作品在清代的最後二十年間大行其道，它們並沒有被貼上特許的「現代」標籤，但是卻是二十世紀許多政治觀念、行為準則、情感傾訴、以及知識觀念的溫床。當五四知識份子開始以啓蒙、理性、革命等角度來回顧他們的文學傳承時，王德威注意到，這些作品很快就被貶為瑣屑、頹廢、或是反動。這些小說不只被視為是落伍文學的殘渣，更是潛藏在現代論述的餘毒。啓蒙的中國知識份子將追求現代性的障礙歸入揚棄的傳統中，想由此「清理」現代性大計的門戶，因而以時間的錯置，將其納入一個即將結束的過去時代。他認為中國現代文學批評最顯著的特徵之一，便是褒揚任何與十九世紀歐洲寫實主義相類似的寫實主義創作，而貶損與歐洲寫實主義不同的中國寫實主義作品（王德威，2006）。

西方的人種學定義了中國民族特徵，形成「進步／落後」、「文明／野蠻」的二元話語。從清末民初的中國小說也可以發現中國模仿西方人種學的痕跡，費約翰指出像小說家李汝珍的《鏡花緣》、曾蒲的《孽海花》、老舍的《貓城記》（Fitzgerald, 1996: 130），都顯示出中國知識份子對於西方人眼中的中國人特徵不加反駁，相對於王德威的觀點，費約翰認為重要的是，中國知識份子對於西方人種學的模仿，是一種藉由承認中國人自己的弱點，進而能重新塑造民族主義者心目中「真正的」中國人（authentic Chinese）。在此，文學與政治不謀而合在「喚醒」語境下成為盟友，共同模仿西方語言，同時作為一種政治抵抗，其目標不是為了讓中

國人成爲外國人，而是在「喚醒」後成爲「真正的」中國人。換言之，中國晚清小說以一種戲謔的（mimicry）手法再現了西方眼中的中國，並從「被壓抑的現代性」中找到另一條不同於西方現代性的「出路」。

當中國與西方同時在找尋，誰是「真正的」中國人時，同時也揭露了西方殖民種族主義心態，即一種認爲中國人愚昧無知，故應由西方拯救中國的心態。在中國則爲表面模仿與深刻抵抗，如費約翰所言，中國人接觸帝國主義反而成了推翻帝國主義的一部份（1996: 104）。在尋找「真正」中國人的競爭下，西方找到的真正中國人是鄉村的、未受城市污染的農民。同時，中國民族主義份子也認爲真正的中國人爲鄉村、未受城市污染的農民。在此費約翰認識到，西方與中國雖然共同選擇農民作爲真正中國人，然卻有著不同的目的。對於西方人而言，選擇農民作爲真正的中國人在於農民容易接受新的事物，並且容易受到外來的影響；對於中國人而言，選擇農民則是由於在中國民族建構中，需要一群可以被「喚醒」的人民，來成就國民革命。在國民革命中農民運動成爲其主要核心（1996: 137）。

中國藉由對西方的臨摹，呈現出一種相同的形式卻迥然與西方不同的內容。中國在與外國相互競爭之下，面臨了什麼是中國的民族特徵，以及「真正的」中國人的設問，爲了對抗西方看待中國的方式，知識份子模仿西方人眼光以批評中國人的民族特徵，進而呼籲中國人民起而抵抗。儘管帶著自卑感、羞辱感，但模仿西方的過程中卻不同於全盤接受西化，反而是一種「反身東方主義」的姿態，也就是說中國知識份子與政治人物在接受了東方主義界定的國家現狀後，站在這個被界定好的位置中，發展出抗拒西方的一種依賴式的主體意識（石之瑜，2002：61-66），是一種爲了找到「出路」，而利用西方來凝聚出中國獨特的民族意識。

在中國民族建構的過程中，首先有歐洲的衝擊使得中國必須回應歐洲科學與進步的話語；接著是中國以落後者的姿態現身，承認中國過去的落後，檢視西方

眼中的中國特徵，將過去的中國論述為異己，以成就「新中國」認同的建構。

第三節 小結

澳洲學者費約翰從身分認同的角度，檢視澳大利亞白澳政策與民族建構的關聯。隨著二十世紀初民族國家保護主義的興起，以及大英國協的殖民歷史經驗與自卑感心態，使得作為一個移民國家的澳大利亞，對於身分認同有著不確定性。費約翰揭露澳洲文化論述背後隱藏的焦慮，並且說明在白澳政策下，華人追求著澳洲平等、自由、博愛的語言與價值，卻仍然無法成為澳大利亞的一分子，使得華人一方面反抗澳洲政府，二方面求助中國政府。費約翰關心的是，華人與澳洲人同樣作為一種主體性的表現，前者卻被澳洲當局所忽略，不僅說明這些論述背後事實上反映了身分認同的需要，更企圖將華人身分認同重新納入澳大利亞中。

另一方面，中國的民族建構過程與西方殖民脫離不了關係，但更進一步的是，費約翰看到中國在西方衝擊下所透露出來的主體性。事實上，中國知識份子建立「國家」與「民族」都只是反映出某種處境下，所選擇出來的理想共同體。中國與華裔澳洲人共同借用了西方語言，轉變中國傳統倫理思維，使儒家重新成為民族國家的倫理。在澳大利亞華裔澳洲人是追求平等、自由、博愛；而在中國知識份子則是追求平等、尊嚴以及身分認同的渴望。對於費約翰而言，「奴性」、「羞辱」的詞藻背後，隱藏著的是人類共同的「尊嚴」(2006: 1-22)，因此也解釋了為什麼在中國人的記憶中，選擇了「中國人與狗不得進入」的用語；澳大利亞為什麼以「奴性」來指稱澳洲華人，不論何者其主要目的都在於追求身分上的認同，以獲得他人的尊敬與尊嚴。

在民族共同體建立身分認同的過程中，不論是中國人、華裔澳洲人、澳洲人同樣都在西方的論述之下做出反抗，不同的是三者採取的策略。透過文本分析可以發現，在建立新主體的過程中，費約翰看到中國、澳洲、澳洲華人同樣模仿、

學習西方的語言與價值，在學習的過程中使得中國與澳洲獲得與西方平等的機會。然而，不論是中國、華裔澳洲人或者是澳洲人本身，對於模仿後所產生的「新中國」或是「新澳大利亞」都帶著矛盾存在，這種矛盾性體現在中國的是拋棄中國的傳統倫理；在澳大利亞的則是排華政策，前者主要處於對內的矛盾中，掙扎於過去的異己與現代的本體中；後者主要處於對外的矛盾中，利用華人作為澳洲過去異己的遮掩，而能夠擁有自身的主體性。

因此，儘管中國與澳洲都在建構新的主體，然而在澳洲由於將華人視為過去的異己，因此無須像中國人掙扎於傳統與現代之中；在中國由於將傳統視為異己，因此拋棄傳統使得主體產生焦慮感。可以發現費約翰的文本著重在新主體產生之前的政治過程，而政治過程的多變性使得中國與澳洲發展出不同於西方的出路，前者產生「喚醒」的政治；後者產生「白澳政策」。這種模仿所帶來的矛盾性，以及在民族國家身分認同建構過程進而產生的不同政治樣態，或許可以說是費約翰特有的理論架構。



第三章 從傳統走向現代

人類對抗權力的鬥爭，就是記憶與遺忘的鬥爭。

---米蘭·昆德拉

中國與澳洲從傳統走向現代的過程並非如西方國家如此順利，作為殖民地國家的中國與澳洲以不同的策略，達成渴望獲得西方承認的目標。以下將介紹中國與澳洲如何透過思想上的轉變以及政治路線的轉折，從而拋棄過去的自身，以學習或模仿西方的方式，並將傳統過渡到現代，充分顯示出人作為歷史行動者的能動性。



第一節 中國儒家內涵的轉變

一、中國倫理的轉變

中國轉向現代的過程無法與西方的啓蒙思想分開。上述提及費約翰認為中國走向現代化的特殊性在於，中國在「喚醒」的過程中，仍然無法放棄傳統倫理（ethics）形式。儘管儒家內涵已經遭到改變，中國「喚醒者」仍然企圖保存儒家倫理形式以邁向現代，也就是說，中國知識份子仍舊需要借重儒家傳統的形式，才使得學習外來文化成為可能。

費約翰的漢學背景，使他認識到中國近代的儒家倫理以不同的內涵重新出

現。在近代中國民族主義的覺醒裡，費約翰相當重視「倫理」的重要角色（1996: 70-71），「倫理」對於舊帝國的重要性在於一種「統一」中國的功能，費約翰引述了錢穆的想法，後者認為只有倫理能統一中國（1996: 71）。儘管儒家原有的倫理已經不再適合中國，但是康有為卻以儒家的語言寫出新的內涵。對於費約翰而言，康有為無疑是影響中國民族主義份子最深刻的思想家，康有為的重要性不在於「大同世界」的烏托邦理想，而是康有為思想對「中國」理想共同體以及未來歷史架構的想像。這種「中國」歷史主體的想像，影響到康有為之後的思想家、改革者、革命者、無政府主義者以及共產黨，他們共同追尋著康有為所遺留下來的歷史架構，儘管他們的理想共同體形式各有不同，但卻追求著同樣的理想共同體。在康有為激進的哲學中，可以發現「進步」、「實踐」與「理性」是以倫理的形式與功能取代了「倫理」本身，成為統一中國的「新倫理」，提供中國政治行為者的思想基礎，以完成理想共同體的夢想（Fitzgerald, 1996: 74）。對於費約翰而言，康有為替中國知識份子重新建立了一套「新」的倫理，與中國舊帝國的統一類似，新中國的統一同樣需要一套新倫理來完成（1996: 73）。

首先，費約翰提到康有為哲學中「進步」的觀念，在中國原有的《禮記》〈禮運〉篇，「大同世界」的烏托邦理想是對於過去的緬懷。1902年完成的《大同書》標示著中國哲學的轉變，「大同世界」一轉為對於未來的憧憬，以時間觀上的錯置滿足中國人民對於未來的心理寄託。²³費約翰認為康有為轉變了中國原有的時間觀，想像一種歷史的必然趨勢將由亂世走向小康、邁向大同，「大同世界」成為未來最終極的理想共同體。康有為的理想共同體超越中國之上，簡單來說，在康氏的普遍（universality）秩序裡，中國只是作為一個特殊性（particularity）而存在，因此中國必須努力的進入到普遍秩序中。在不傷害中國人民情感下，傳統「大同世界」改變了原有的內涵並與現代性接軌。康氏之後，中國知識份子同樣


²³ 康有為的哲學觀所導致的時間觀上的改變所導致的時間觀上的改變也使得馬克思---列寧主義在中國得以接受，見下章。

在康有為的歷史架構下，懷抱理想共同體，而以民族國家的形式作為過渡到「大同世界」的階段。

在邁向理想共同體的過程中，需要以「實踐」(practice)來調解中國與普遍秩序的緊張關係，費約翰認為「實踐」的意義不只意味著行動，還說明了邁向理想共同體的行動，因此有時「實踐」一詞也會用來解決國內之間的差異(1997: 17-31)。在費約翰的分析裡，康有為自認為是務實主義者，在他的歷史觀下「大同世界」的理想終究可以實現，只要人類不斷「實踐」(practice)便能夠達成理想共同體(1996: 74)。在費約翰紀錄的康有為思想中，「歷史」就是集體主體「實踐」的結果，因此個體註定要與集體主體綁在一起。儘管在邏輯上，個人覺醒總是先於集體的覺醒，但是繼康有為之後，中國知識份子開始接受將個人覺醒讓步給集體覺醒，認為唯有透過集體的解放才能成就個體的解放。也就是說，繼康有為倫理觀的轉變之後，「自我」覺醒(self-awakening)轉變成有賴於歷史主體(historical subject)的喚醒(Fitzgerald, 1996: 74-75)。費約翰點出，對於中國人而言，共同體是自我的延伸。政治領導者不論是國民黨還是共產黨，他們所「代表」的既是「自我」本身也是「共同體」本身(1997: 420-458)。如此，透過康有為思想，反映出費約翰呈現的中國不是在個體與集體之間做選擇，中國又是個體又是集體，個體需要集體來代表，而集體便是個體的「實踐」結果。

前述提到，在康有為的烏托邦理想中，中國從原本的普遍性地位降低至特殊性地位，中國作為一個特殊性主體的存在，如何重新進入普遍性，成為康有為必須解決的問題。康有為反省認為，「情感」的人民無法達成這樣的期望，唯有「理性」的人民才能成就《大同書》的理想共同體。在此，費約翰看到中國的理性不同於西方，中國作為理性的「國家」有著兩種主要特徵：其一、國家主義式的社會觀(statist conception of society)，對康有為而言，最好的國家就是將社會都

收納到國家底下；其二、理性的倫理觀（*rationalist ethics*），從帝國轉型到民族國家中，知識份子必須克服地理與文化上的障礙。對於康有為而言，不論是地理或文化上這些障礙都是「界」（*boundaries*），而只有消除各種「界」才能成就「大同世界」，因此「界」本身便是中國痛苦的來源。²⁴康氏分析理性的人才能夠使得「界」（民族、家庭、階級、地方）不再受到重視。康有為之後、無政府主義者、列寧主義以及國民革命運動都企圖消弭界線所形成的障礙，他們皆認為「界」是重建理性社會與政治的桎梏。唯有透過國家權力的掌握以去除各種界，才能達成「大同世界」。爲了要達成這樣的階段，中國必須採行中央集權政府，並建立新的制度，如政黨、軍隊、代表機關（*Fitzgerald, 1996: 81*），因爲理想須要藉由「實力」來達成，一旦中國建立中央集權政府，合併其他小的國家，離「大同世界」的理想便接近了。




因此，費約翰認為在民族國家轉型的過程中，康有為除了成功拯救儒家的關鍵思想之外，康有為「倫理」的重要意義不在於倫理本身的內容，而在於他一方面改變了傳統中國時間觀，轉變倫理所代表的歷史意義，²⁵將中國寄託於未來的「大同世界」；另一方面重新考察儒家內涵，使儒家成爲民族國家的統一倫理，利用「倫理」去統合舊帝國的分歧性。更重要的是，當康有為改變儒家內涵的同時，也移除了最後的倫理障礙，讓中國知識份子在建構身分認同的需要時，可以接受無政府主義、列寧主義、科學、民主（*Fitzgerald, 1996: 75*）。

²⁴ 譚若思在《一中帝國大夢》提及中國帝國沒有「界」的困擾，中國的文化是流動性的，因爲文化的共同性而產生認同。中國本來就不是國家（*state*），中國（*china*）意味著中國（*middle king*）。

²⁵ 費約翰提到過去中國歷史上，「倫理」向來是舊帝國政權獲取「正統」的判準，經過宋代學者歐陽修所著的《正統論》之後，政治上的「大一統」取代了「倫理」而成爲「正統」原則，並在之後成爲中國歷朝正當性的基準。在舊帝國轉型成民族國家的過程中，中國民族主義者尷尬的發現，過去政治上「大一統」的概念必須轉爲當代民族的統一（2004: 21-58）。

二、中國「歷史主體」的形成

費約翰指出在康有為哲學後，中國知識份子規循著康有為的架構，思考他們心中不同的理想共同體。換言之，中國的理想共同體範圍起初並非以民族國家的面貌出現，而是一段歷史過程（1996: 81）但是中國應該成為何種民族，如何民族？對於從未出現過的民族，費約翰認為中國「民族」的形成是經過思想上的爭辯，以及政治鬥爭建構出的理想共同體。前者體現在康有為、梁啟超的辯論中，他們爭辯著理想共同體的範圍（boundaries），同時也造就了中國歷史主體不同的想像；後者體現在孫中山與陳炯明的政治鬥爭之中，孫中山懷抱著中央集權政府的遠景，而陳炯明懷抱著聯邦自治政府的夢想。兩造在政治鬥爭之中製造了新的語言，再度造就中國歷史主體形式上的改變，關於語言的部分將於下一章節討論。



康有為與梁啟超的辯論反映出中國面臨的困境，在這種處境下，費約翰說明中國民族國家的形成從一開始便是理性選擇，而非對於民族的情感聯繫，故國家的地位與功能才是中國知識份子首先注重的，例如康有為與章炳麟都只算計國家的地位與功能，不在乎國家本身（Fitzgerald, 1996: 83）。另外，不論是康有為或是梁啟超都考慮到實踐（practice）的問題，也就是說中國歷史主體的選擇必須考量到「工具理性」（instrumental reason）的限制，亦即以政治「實踐」的可能性作為理想共同體的範圍選擇（Fitzgerald, 1996: 82-83）。在這種「工具理性」觀的思維下，中國最後以民族國家的型態向西方展現。

透過思想上的辯論反映出民族主義不同的改革途徑，在民族國家形成過程中，這些改革途徑主要反映了下列不同理想的衝突：其一、如何建立民族意識的象徵與迷思，以連結地方忠誠與國家忠誠；其二、如何連結被解放的「自我」與「共同體」之間的關係（Fitzgerald, 1996: 84）。前者將於第四章討論。

關於連結被解放的「自我」與「共同體」之間的關係，費約翰認為康氏的貢獻相當重要，而梁啟超作為康有為的學生，也同樣認同康氏對於「自我」與「共同體」的看法，主要的差別只在於梁啟超的理想共同體與孫中山一樣，以民族國家作為選擇，梁啟超認為「大同世界」無法在國民革命期間達成，因此他選擇以民族國家作為適當的理想共同體。在同樣「理性」的考量下，梁氏在看待「自我」與「共同體」的關係時，認為「自我」一旦被喚醒便直接成為愛國者，換言之，群眾（mass）應該與民族國家分享著相同的範圍（Fitzgerald, 1996: 82）。

根據費約翰的比較，這些關於「自我」與「共同體」關係的爭論，揭露了「民族」的不同想像。在康有為看來，「天民」（citizen of Heaven）才是理想的，民族根本不重要；孫中山則以血緣定義民族的認同，認為個人的情感聯繫經由家庭、氏族、而到民族，地方的忠誠不會妨礙對民族的忠誠；梁啟超另以歷史、科學探索民族的認同，提倡「大民族主義」喚醒個人，並由國家直接授予「公民」身分，被喚醒的「新民」應該瓦解對地方的忠誠（Fitzgerald, 1996: 85）。但是無論如何爭辯，孫中山與梁啟超彷彿共享著康有為以來同樣的假設，即一旦「自我」被喚醒，「自我」便與共同體相連，直接成為公民以及愛國主義者。

由於理想共同體不是作為具體的存在，新文化運動後，費約翰指出理想共同體的範圍又再度產生變化（1996: 87）。新文學運動也同樣從康有為哲學出發，強調自我喚醒後的疏離感、個人內在價值以及民主與科學。民族國家不再只是唯一的、首要的共同體，青年、女性、階級成為新的共同體形式。五四潮流下，個人面對的共同體不再只有民族本身，更擴至宇宙、世界而產生新的世界秩序。但值得注意的是，費約翰認為中國人對於五四運動的記憶只有凡爾賽條約的失望以及喚醒「民族」的渴望（1996: 93-94）。

民族以外的理想共同體無法在中國形成，是因為在凡爾賽條約後，中國知識份子不再對於民主有所冀望，因而五四運動所產生的新世界秩序不再為中國人民所記憶（Fitzgerald, 1996: 93）。根據費約翰的閱讀，孫中山在五四運動之後，看到了群眾的力量，而凡爾賽條約所帶來的「羞辱」使得政治行動者重新思考中國革命的路線（1996: 87），希冀以國民黨來「指導」大眾喚醒的工作，從而開啓了國民黨與共產主義相互合作的前提，馬克思與列寧主義也趁機進入中國。在共產黨「階級鬥爭」策略下，中國再一次改變歷史主體的形式。在康有為哲學的影響下以及在個人與民族都遇到束縛的時間點上，可以理解的是，中國人民選擇將民族認同與個人相互結合（1996: 94）。

五四運動之後，文學論述幾乎成為革命宣傳的藍圖。中國知識份子重新連結自我與民族的關係，個人自由與民族獨立成為一致的道路，費約翰注意到中國在政治上的受挫，提供五四新文學對於喚醒「民族」的想像空間。中國文學革命不僅帶來了自我覺醒，並使得個人情感延伸到國家。在國民革命中，浪漫的愛情革命文學成為國民黨的政治宣傳，並造就了中國以情感共同體（affective community）的方式出現（1996: 94）。如1926年，上海《民國日報》「覺悟」副刊登出題為〈戀愛與革命〉一首短詩（呂芳上，2003：86）：

戀愛嗎？世界還不曾打平！

看春花是那樣的殷紅，看秋月是那樣的朦朧。

世界上已開始了階級的鬥爭，兄弟們已開始了血淚的犧牲；

愛者啊！暫勞相忘吧，我所需要的已經不是愛情！

國民革命時期，民族不僅作為忠誠的對象，也作為情感的對象（Fitzgerald, 1996: 95）。費約翰認識到從中國文學革命的浪漫愛才能帶出來中國民族主義的強

大情感，進而帶來人民羞辱、憤怒、仇恨的感受與銘刻。在真實世界當中，「新」文學訴說著另一個世界，等待另一個世界在歷史中實現。現實主義新文學找到了一個比現在世界更加真實的世界，提供了政治行動的藍圖與民族主義相互共謀建構「新中國」。

中國傳統「倫理」經過康有為的重新反思，產生概念上的轉變並與民族主義相互結合，成為中國的「新」倫理（Fitzgerald, 1996: 86）。「倫理」成為替政治服務的客體，並成為建構中國民族的工具之一，同時也奠基了政治行動的基礎。在「倫理」發生概念轉換的過程中，康有為、梁啟超、孫中山、無政府主義者、共產主義者皆轉換了中國傳統的「倫理」觀，將「倫理」納入政治的層次下，他們或者提倡大同世界、或者主張民族國家、或者主張種族、或者主張階級，重新選擇他們所認定的理想共同體範圍。但不論如何，在費約翰的筆下，他們共享著「喚醒」理想共同體的目標。在這種以「倫理」做為理想共同體的內容中，可以看到中國的「國」(quo)是一種倫理共同體下的「國」，而從來就不是西方的國家(state)（Fitzgerald, 2004: 21-58）。

第二節 華人儒家內涵的轉變

一、華裔澳洲人儒家內涵的轉變

面臨清末民初的混亂局面，費約翰認為中國選擇轉變儒家思想內涵以因應，在同樣有著儒家思想的澳洲華人社群，費約翰也發現了類似的倫理轉變，他認為在舊中國「平等」倫理不太受到重視，帝國的國際關係是透過朝貢體系，猶如儒家規定每個社會關係的層級。但是從十九世紀起，平等倫理開始挑戰中國社會與

政治的層級關係。²⁶

當華人來到澳洲之後，費約翰在 *Big White Lie* 中提及澳洲民族主義中有兩個不證自明的公理 (axiom)，其一、不同民族擁有自身不同的文化與價值，這些文化與價值將人民連結在一起，如德國、英國。其二、民族的宗教信仰鼓舞人民建造自己的生活方式。因此，在這些不證自明的公理下，華裔澳洲人如果無法證明自己擁有獨特的文化以及宗教，將難以為澳洲人所接受 (2007: 101)。在這樣的條件下，二十世紀初期，華裔澳洲人對於儒家傳統的想像也有了新的意義，儒家歷經轉變重新在華裔澳洲人心中展現，孔子成為令人尊敬的宗教家，使華裔澳洲人能夠將中國的過去以及文化遺產，轉變為統一民族的文化。儒家不再是舊中國的儒家，中國也不再是舊中國 (Fitzgerald, 2007: 101)。

華人儒家倫理的轉變與康有為息息相關，康有為在海外為保皇會的募款而奔波勞走，也影響到華裔澳洲社群，華裔澳洲人隨著康有為哲學以來的腳步，使儒家成為中國建立民族國家的基礎。在澳洲儒家的轉型主要有兩方面的改變，一方面澳洲華人將儒家重新理解為「平等」的倫理，擁抱個人自由、友愛，如同康有為在中國重新定義儒家內涵，以傳統的語言接受現代的價值，挑戰傳統儒家的層級制度 (hierarchy)，重新思考民族國家所需要的平等價值與治國策。另一方面，澳洲華人將儒家重新組織為宗教體系，如同日本的神道以及西方的基督教。華人開始慶祝孔子的誕辰紀念日，如同西方慶祝耶穌的誕辰 (Fitzgerald, 2007: 102)。但是華裔澳洲人的平等以及康有為提倡的平等是否有因果關係，透過訪談費約翰坦言尚無充分證據可以說明，儘管如此，他認為其中必定有某些關係存在。

²⁶ 透過 *Big White Lie* 以及訪談得知，十九世紀中國的「太平天國」以基督教之名，強調人與人之間的平等，其後由於受到中國的鎮壓，太平天國信徒有些來到澳洲避難，如在澳洲本迪哥附近出現一座「致公堂」的廟宇，費約翰提及致公堂其實就是「洪門」，也就是太平天國。他試圖以這樣的歷史痕跡說明中國其實原本就有「平等」倫理，只是在中國，平等倫理一直未受到重視。

爲了因應孫中山革命派的挑戰，康有爲將孔子重新變成民族救星，²⁷於是而有 1989 年百日維新，康有爲請求光緒皇帝改變舊法，進行政治體制的變革，希望中國走上君主立憲的現代化道路，鼓吹改良，反對革命。百日維新失敗後康有爲與梁啓超共同組織「保皇會」爭取海外華人的支持，創辦《清議報》、《新民叢報》、《新小說》等雜誌介紹西方的理論和思想，批判中國的封建主義和倫理道德。²⁸1901 年，澳大利亞建國時期，康有爲派梁啓超出訪澳大利亞，爭取海外華人組織的支持。在梁啓超的寫作以及演說中特別強調「平等」的概念，他提到在澳大利亞的普通百姓因爲種族歧視而排斥華人；而菁英份子則認爲華人無法理解澳洲價值而排華，不論是何種論述都無法讓華裔澳洲人得到澳洲平等的對待（Fitzgerald, 1996: 103）。1901 年梁啓超在澳洲的經驗，除了說明中國情勢的轉變，同時也親眼見識到澳大利亞所提倡的平等、自由與博愛，並加深梁啓超的平等思想。²⁹



二、華裔澳洲人的移情

儘管在「白澳政策」下，華人受到歧視與不平等對待，但在澳洲聯邦日當天，卻共享澳洲人的歡欣，爲了說明其間的矛盾，費約翰重新檢視華裔澳洲人對於澳洲聯邦建立的看法。從華人的報章雜誌中，費約翰認爲華人誤解了聯邦建立的事實，他們將聯邦的建立視爲是大英國協長期以來的帝國政策，也就是說，華人誤以爲澳洲建立聯邦的目的，是爲了讓大英帝國更加鞏固力量。費約翰引述澳洲中文報紙，行文中流露出澳洲聯邦只是英國長期的政治策略，「英國的殖民地散佈在世界各地，但是到目前爲止，仍沒有統一殖民地的方法。……對於澳洲的行動，也是英國帝國政策的一個階段，這樣的目的是爲了防止類似於美國的獨立戰

²⁷ 1886-1889 年康有爲著手寫作《孔子改制考》，點出儒家原典本就相信變革有其必要。康氏作如是解讀，其用意指出，西方列強帶來的新制度以及科學，倒不必爲了保有中國的純粹而排斥在外。參考史景遷，2007 年，《天安門：中國的知識份子與革命》。

²⁸ 參考網址：<http://ayzx.xznu.edu.cn/onews.asp?id=114>。

²⁹ 從訪談得知費約翰認爲澳洲的平等價值對於梁啓超產生深刻的影響。

爭.....甚者，最近的波爾戰爭.....（因此）新的澳洲聯邦憲法獲得英國的批准。」
（Fitzgerald, 2004: 59-74）。

華人社群似乎將澳大利亞民族運動當作帝國計劃，視作英國帝國對於地方行政上的調整，如他們認為澳洲聯邦每個姿態都在向帝國致敬；澳大利亞的憲法、主權、慶典、情感，全都基於英國的主權與議會。費約翰點出，華裔澳洲人誤解了澳大利亞的民族主義，卻分享了澳大利亞建國的歡騰，在聯邦建立的當日華人開心的受邀參予聯邦建立的慶典。在華人誤解澳洲民族主義下，華裔澳洲人分享的情感並非來自於澳洲的民族主義，而是另一種情感的共享。費約翰引述 John Hirst 在 *Sentimental Nation* 中所提到的觀念，Hirst 認為歷史學家過於工具性尋找澳洲聯邦的動機，「對於聯邦主義者而言，各個權力讓渡給共同體無法讓聯邦神聖，而是說建造『民族』本身就是神聖的。建造民族的觀念讓這些社群暫時放棄他們的差異，分享同樣的經濟、國旗、希望、甚至是命運」。因此，對於澳洲人而言，聯邦本身就是好的。費約翰贊成 Hirst 的見解，並將此延伸到華人身上，他認為華人對於澳洲的參與也是種價值與情感的取向（2007: 223）。華裔澳洲人分享著康有為的歷史架構，站在「進步」的想像中，使得華裔澳洲人也認為聯邦本身就是好的，他們透過公開辯論參與澳洲民族建構，希望成為澳洲的一份子。對費約翰而言，華裔澳洲人是夢想家的成員，不僅想像澳洲將成為世紀之鋒，也想像自己能夠成為「現代」的或「世界主義」的公民，而華人之所以想成為澳洲的一份子，是因為透過成為大英國協下的澳洲人，好讓華人自身實現他們「世界一家」（family of man）的夢想（2007: 224）。

華裔澳洲人對於澳大利亞聯邦的移情，來自於澳洲民族建構的情感，即拋棄過去殖民地偏見與不平等的情感，同時擁抱平等、正義的情感。對於費約翰而言，華人社群正是分享了澳大利亞這種情感，由 *Big White Lie* 的書寫中透露了費約翰

認為華人超越了白澳政策的限制，共享著一種康有為以來「普遍進步」的假設，這種進步將個人連結到家庭、民族以至於全球社群。自康有為以來的哲學轉變，使得華人能將認同情感移到澳洲，甚至是全世界。也就是說，時間上的情感移情，使得華人能夠跨越地理疆界，想像自己是澳洲的一份子，而華人中國人的身分不再影響他們成為澳洲人的一份子。

華裔澳洲人對於澳洲的情感移情，使得費約翰認為，澳洲的民族建立應該奠基於不同社群的組合之上，而不只是英國、愛爾蘭社群。澳洲的歷史不應該忽略華人對於澳洲實質與抽象的貢獻。整體而言，澳洲的移民社群儘管跨越邊界，但仍然共同形塑成澳大利亞民族國家（2007: 215-216）。這些跨國社群讓澳洲與世界文化、經濟、社會相互連結，特別是華人透過家庭聯繫、商業貿易、社群組織的網絡，將澳洲連結到太平洋沿岸、南中國、加州。然而，他們的歷史卻長期受到忽略，只放在對於澳大利亞實質上的貢獻。費約翰在此呼籲，華裔澳洲人的歷史地位應該重新被放置到共同組成澳大利亞民族共同體之上（2007: 215-216）。



二、華人民族主義的興起

費約翰的見解反映了他從歷史上找到中澳民族的連結及民族主義的形成。他認為民族主義的基礎在於認同政治（politics of recognition），其一方面強調公民之間的平等性；一方面重視國家之間的平等性。故澳洲不僅希望成為自主國家，也希望組成的民族之間共享著平等。認同政治激起澳洲聯邦的民族建造，使澳洲人設法丟棄殖民母國的偏見、不平等，並擁抱公平、平等、自然正義。中國社群不僅有能力分享這些情感，並能將這些價值帶向中國。費約翰提醒了不論是大英帝國、西方民族國家、似乎都不明白他們在澳洲或中國人民身上，培育平等價值的工具性角色。「平等」的觀念激勵了澳洲聯邦，也驅動了中國民族主義；白澳


政策以及中國對外的情勢變化，也同樣在中國人與華人之間興起民族主義的思想。

麥孔（Adam McKeown）與杜贊奇（Prasenjit Duara）都認為在中國知識份子尚未來前往海外之前，華裔散居者（diaspora）不會產生民族主義的情感，是中國這個身份的創建才帶來「家」（home）以及民族主義的概念（Fitzgerald, 2006: 13-24）。費約翰反對上述說法，認為華裔澳洲人在中國菁英來到澳洲之前，已經受到澳大利亞的影響，早已產生民族主義的觀念，如孫中山在鼓勵海外華人之之前，華裔澳洲人已經擁有政治能力。又如 1878 年墨爾本僑商劉光明、雷亞妹以及華人牧師張卓雄合寫《澳大利亞華人問題》，主張殖民政府應尊重 1860 年的《北京條約》，允許華人移民不受限制地進入英國殖民地（楊進發，1988：18）。再者如 1888 年 Lowe Kong Meng、Cheok Hong Cheong 等華裔澳洲人以平等、正義的價值為基礎，對於人頭稅以及移民限制向大英當局提出請願，認為這些限制違反國際法與國際慣例。說明了華裔澳洲人已經學會了以澳洲的民族價值以及國際法與條約，來反駁澳洲對於華人的不正義與不平等。然而殖民地當局和英國政府對於華人的抗議與努力，仍然充耳不聞，對於移民與稅收的限制依然如故（Fitzgerald, 2007: 114-115）。

另外，從 1880 年起，華裔澳洲人之間便有在澳洲建立中國總領事館的想法，中國的澳洲特派員王榮也支持華裔澳洲人的想法，1895 年澳洲《廣益華報》宣傳華人需要祖國政府的支持，以解決他們在澳洲的問題（楊進發，1988：31）。又如 1899 年康有為寫信給華裔領袖梅光達，敦促他成立拯救中國的組織，隔年澳洲保皇會在雪梨成立，並在 1900 年 11 月到 1901 年 5 月邀請梁啟超訪澳。華人相信透過梁啟超的政治演說以及光緒皇帝的改革，中國能走向現代化（楊進發，1988：31）。這些資料都顯示，華人在澳洲耳濡目染之下，早已學習了澳洲

的價值，並將其傳播到澳洲之外。

梁啓超來到澳洲之後，不僅影響澳洲華人，同時梁氏本身也受到澳洲價值影響（Fitzgerald, 2007: 112），並將這些價值帶回中國。如當時澳洲的英文報章對梁啓超相當感興趣，他們報導梁啓超對於中國的看法，強調梁啓超將西方的價值介紹到中國（Fitzgerald, 2007: 119）。訪澳之後，梁啓超開始著手寫作〈中國積弱溯源論〉處理儒家的層級以及平等問題，在文中批評澳洲對於華人的歧視與不平等，以及違反歷史潮流與人類平等的基本倫理（Fitzgerald, 1996: 119）。費約翰贊同梁啓超的見解，認為澳洲內部不論是支持或反對華人的立場，都不是基於種族主義，而是一種「傳統」與「現代」之間的普遍鬥爭（2007: 119）。除了嚴厲批評澳洲政府，梁氏也嚴厲批評中國的錯誤，感嘆中國人尚未成為被喚醒為公民，不足以擁有愛國心。



1895 年中日戰爭後，中國的戰敗使得華裔澳洲人的地位更為低下（Fitzgerald, 2007: 123）。《東華日報》主編鄭祿抱怨華裔澳洲人在澳洲的地位低下是因為中國是個奴役文化的國家，因此經常鼓吹「一個強大的帝國是能夠解決澳洲華人問題的唯一辦法」以及「強國能產生堅強的民族，弱國則產生懦弱的民族，如果中國覺醒起來，……則五萬萬炎黃子孫就成為世界上最強大的民族。」（楊進發，1988：23）。費約翰注意到，對於鄭祿等澳洲華人而言，梁啓超以及康有為為首的保皇派能夠幫助中國逃脫出奴隸的命運（1996: 121）。在白澳政策下，華裔澳洲人個人的解放因此也與集體解放相互結合，華裔澳洲人一方面共享著澳洲的認同政治；另一方面共享著中國民族主義的情感。

身為華裔澳洲人的楊進發，任教於南澳大利亞福林德斯大學歷史學系，他的著作《新金山》也提到，「華人的無能為力促使他們為一個強大和獨立的中國而

努力，他們決心要在中國的命運中起重要的作用，這也許是白澳政策得一個間接效果。」這些觀點與費約翰在 *Big White Lie* 的看法彼此輝印。除此之外，楊進發也認為華裔澳洲人所致力的是尊嚴、正義和人權，並為受到澳洲政府較好的待遇而奮鬥（1988：23-24）。

第三節 小結

透過大英帝國的殖民，澳洲接觸到西方的平等、自由、博愛價值，在 20 世紀建國時期，澳洲將這些普世價值限縮到民族價值的層次，使得唯有白種人才得以享有這些西方遺留下來的大英帝國傳統。澳洲身分認同的不確定，加上對於華人的想像，導致澳洲以「白澳政策」作為身分認同的策略，並以人種學支持文化論述的基礎，利用理性的托詞證明華人無法理解澳洲的價值，以排斥中國以及華人的落後與奴性。費約翰藉由揭開歷史過程，一方面批評澳洲高舉的民族價值事實上就是普遍價值，而應該適用於所有澳洲組成分子身上；一方面重新認識華裔澳洲人與澳洲同樣追求平等、自由與博愛的真實面貌。

在華人方面，他們轉變儒家的倫理內涵，使儒家成為平等倫理的根基，以建立民族國家的基礎；又模仿西方使儒家成為類似基督教的宗教體系。儘管如此，華裔澳洲人的地位仍然沒有獲得改善，他們開始以平等、正義等價值抗議澳洲政府的歧視，卻無法得到澳洲政府的正視。也因此發現中國的地位必須上升，一旦中國變得強大，華人的地位才能獲得改善，並且開始投入中國革命的事業中。

同樣的，中國儒家也改變了原有的倫理內涵，1902 年康有為的《大同書》以儒家的語言寫作，改變了中國傳統的時間觀（據亂、昇平、太平），並且成為平等倫理基礎。康有為以後的知識份子想像一種從未實現過的烏托邦理想，藉由

「實踐」調和現實與理想的差距，儘管孫中山革命派與梁啟超改革派有著不同的政治策略，但皆以民族國家作為中國新主體的誕生。

從費約翰的文本中可以看到，不論是澳洲人、華裔澳洲人、中國知識份子追求平等、自由與博愛都帶有不同動機，對於澳洲人而言，梁啟超的到訪顯示澳洲民族價值的驕傲；對於華裔澳洲人而言，投身於革命是希望中國強大而得以改善自身地位；對於梁啟超而言，則是為了爭取華裔澳洲人對於保皇黨的支持。在這三者當中，無法判定其中是否有因果關係存在，但是對於費約翰而言，不論是中國知識份子或是華裔澳洲人都在共同追求承認的政治，希望獲得國家、公民之間平等的對待。



第四章 紅色中國與白色澳洲

人類總是嚮往著牧歌，嚮往這片夜鶯歌聲繚繞的田園，嚮往這個和諧的國度。在這個國度裡，人類不會遭到陌生世界的侵擾，人與人之間也不會扞格不入，世界和每一個人都是用同一種材料捏造出來的。……他們要把十幾萬人的生命從牧歌中抹去，好讓無暇的田園牧歌永恆無暇。

---米蘭·昆德拉



中國與澳洲民族主義的起源，部分來自於西方的不平等對待，部分來自於中國與澳洲內部情勢的發展。以下將介紹國民黨政權轉移到共產黨的經過以及華裔澳洲人對於中國黨治政府的貢獻。透過費約翰的反思，我們將看到「民族」與「國家」的邊界不再具有固定性。

第一節 黨治國家的產生

一、語言與政治

《喚醒中國》提及康有為的思想裡，「界」(boundaries)是最令他感到痛苦的障礙，妨礙了「大同世界」的實現，關於「界」應該加以移除的觀點，使得康有為哲學能夠與列寧主義、無政府主義相互結合(Fitzgerald, 1996: 76)。康氏提供了中國「歷史主體」的想像，在陳炯明與孫中山的政治鬥爭之間，語言再次改

變了中國的歷史主體。語言對於費約翰之所以重要，在於他認為中國人利用語言改變了整個「中國」主體的內涵與範圍。如五四運動時期中國知識份子對於「傳統」與「現代」的矛盾，用「進步」與「落後」的語言重新理解，使得「現代」成爲「進步」；「傳統」成爲「落後」。因此，對於費約翰，「中國」之所以成爲中國，不可忽略由政治力量所產生的「政治語言」，同時在政治語言的反映下，可以發現中國民族主義份子爲了追求同一種理想共同體而呈現出的政治鬥爭。

從上述的西方人種學論述，中國知識份子開始懂得「中國怎麼了」，但是卻無法以實際行動拯救中國。³⁰國民革命中，出現了另一種論述，費約翰稱爲「政治語言」以告訴中國知識份子如何救國（1996: 155）。然而這種政治語言會隨著革命情勢的需要而轉變，一方面以論述方式形塑出不同的「中國」以及「民族」內涵；再方面藉由政治語言釐清政治目標，以語言做爲政治行動的基礎，確立國民革命的對象（1996: 154）。費約翰指出，從國民革命的例子中，可以發現政治所創造出來的語言與「民族」共享著同樣的範圍，中國民族主義者傾向以語言描繪出他們心中「民族」的樣子（1996: 155-158），語言成爲定義民族範圍的工具，反映出革命者的理想，同時也確定了中國「民族」的敵人，如陳炯明身爲一位最進步、最成功的軍閥，卻被國民黨與共產黨同時視爲是「封建主義」與「落後」的象徵。

早在清末民初，聯邦主義在中國就產生了支持者。梁啓超在 1897 年籲請湖南巡撫陳寶箴實行自立自保，並施行地方改革。鄒容的《革命軍》和章太炎的《革命軍序》也主張採取類似美國的聯邦主義。到了辛亥革命時，聯邦主義的呼聲日漲。南京革命臨時政府也明白表示，「美利堅合眾國之制，當爲吾國他日之模範」。

³⁰ 孫中山原本以種族認同來團結民族，但是「省」對於「地方自治」的支持，卻與孫中山的中央集權夢想有了出入，也就是說「種族」認同已經無法成爲統一中國的語言。國民革命領導者因此提供新的語言，以「封建主義」來醜化另一種不同的夢想。

辛亥之後，袁世凱在 1914 年頒佈《地方自治章程》，推行地方行政試驗制度。袁世凱與孫中山，甚至北洋軍政府對地方自治均有所承諾或至少在口頭上容忍。

31

1922 年，聯省自治運動獲得不少自由主義者的支持，許多進步的軍閥也都支持聯邦主義（Fitzgerald, 1996: 150）。如陳炯明是聯省自治派裡徹底的聯邦主義者，他心目中的理想政體是像美國、加拿大、瑞士實行的聯邦主義政體。然而，對孫中山而言，「軍政」、「訓政」才是當務之急，人民則要被「喚醒」之後才能夠實踐「憲政」，故主張「中央集權」政體。

基於孫中山與陳炯明的不同理想，共產黨內部進行了一場「中央集權」與「聯邦主義」孰優孰劣的辯論。費約翰指出中國共產黨對於聯邦主義的敵視並非針對制度本身，而是以中國當時的政治樣貌，作為國家體制的選擇基礎。如中國共產主義者認為，中國分裂來自於軍閥之間的鬥爭，而採取聯邦制度將會使中國的情況更加惡化，因此若聯邦主義是中國的問題所在，軍閥就是中國混亂的根源，也就是國民革命的敵人（1996: 153），而共產主義者為了「喚醒」心目中的理想共同體，進而使得「聯邦主義」成為「封建主義」的同義詞。從這方面來看，國民黨與共產黨的理想相互一致。


1923 年，由於護法運動失敗，³²提供了陳炯明將孫中山趕出廣東的藉口，由於不同的理想，陳炯明與孫中山最後分道揚鑣，前者被國民黨以及共產黨冠上叛徒之名，而「封建主義」的政治語言成為陳炯明的烙印，後者則為國共合作開啓

³¹ 參考網址：http://news.ifeng.com/history/special/wusiyundong/juewangdeniandai/200904/0423_6259_11211121.shtml。

³² 費約翰提及 1924 年南北政府分裂時期，以孫中山為主的南方政府以「護法」作為獲得政治正當性的基礎，打著自由民國憲法的名義，展開北伐的「護法運動」；另一方面，以徐世昌為主的北方政府，則採取相同的「護法」之名，公開昭示著南方政府的不必要，同時維護了北方政權統一中國的「正統」（1996: 201）。「護法」之名成為南北政府共享的政治語言，也顛覆了南北政府的差異性，孫中山不得不放棄「護法」，重新思考中國統一的政治路線。

了大門，而中央集權也成爲「喚醒」中國的唯一制度。自此，自治政府成爲「落後」的；中央集權則成爲「進步」的。

事實上，聯邦主義與封建主義兩者之間沒有直接的關連，使他們成爲同義詞的反而是政治需求。透過費約翰分析指出，能將「聯邦主義」與「封建主義」快速結合起來的原因，不是具體的事實證明，而是一種「政治語言」的力量，但卻足以改變整個中國政治發展的走向。面臨孫中山與陳炯明兩者的矛盾，革命份子努力創造出新的政治語言，以化解「中央集權」與「聯邦主義」之間的衝突，「封建主義」從歷史中重新被挖掘出來，以標示聯邦主義的落後，與帝國主義共同提供中國人一個全新的世界觀，建立新的政治基礎，重而活躍了國民革命的政治行動（1996: 154）。



五四運動之後，「帝國主義」、「封建主義」成爲理解世界的新方式。語言的改變不僅造成喚醒主體（民族）內涵的改變，如地方士紳與軍閥成爲民族的敵人；同樣也使得政治體制發生改變，如排斥聯邦主義在中國發展的可能性。在國民革命時期，「封建主義」與「帝國主義」作爲特殊的「政治語言」，重新定義了「中國」的內涵。在語言的改變下，「中國」的內涵不斷發生改變，如費約翰認爲從「封建主義」與「帝國主義」拯救出來的「中國」，不同於從「軍閥」與「列強」拯救出來的「中國」，更不同於從「進步」與「野蠻」對比中拯救出來的「中國」（1996: 154）。

從歷史的轉變可以發現，費約翰認爲中國知識份子對於什麼是「中國」，似乎是踩在政治策略的思維上，說明了「中國」沒有固定的實質內容。儘管喚醒的主體同樣是民族，但在不同的處境下卻產生喚醒主體內涵的改變。如在費約翰眼中，「聯邦主義」與「中央集權」都在追求中國的統一，然而在政治統一的需要

下，地方語言被視為是反動的，妨礙世界主義的進展。中國政治行為者為了達成共同的理想，而產生許多不同的實踐方式，或許可說是費約翰傳承英國史觀以看待「中國」建構的主要架構。

英國史學家列文森（Joseph. R Levenson）在 *Modern China and its Confucian Past: the problem of intellectual continuity* 中，寫到當國家在面對全面入侵時，客觀上語言的改變作為一種新的選擇，當現代與傳統發生緊張關係時，主觀上語言的改變也可以做為一種新選擇（1964: 207）。這樣的觀點與費約翰相較有些雷同，例如他認為帝國時期「封建」意味著貴族反抗君主的集權，作為一種「反中央」的思想，以西方的話語來說象徵著進步。然而，到了國民革命時期，「封建」反而成為落後、父權、迷信的詞藻（1996: 159）。³³

就如同康有為的《孔子改制考》及《大同書》主觀的改變了儒家語言，中國追求中央集權可以追溯至康有為。自康有為以後，中國的倫理觀便將集權集體與個人聯繫在一塊。西方民族國家的侵略，讓中國人認為唯有摹仿西方建立統一的民族國家，才能與之共享平等的立場，並產生對話的空間。由於這樣的理念，讓中國改革者以及革命分子都認為，中國需要一個強而有力的中央集權國家，而不論是追求中央集權或是聯邦主義，都不反對有一個強而有力的中央政府。中國這種「反國家」的國家，對於國家的作用不在於保護人民權利、領土，反而是一種情感連繫的作用，讓中國人支持中央集權政府，企圖使之強大到足以抗拒西方民族國家（石之瑜，2002：50）。因此，從康有為以來對於理想共同體的想像，使孫中山、陳獨秀都認為民族國家只是階段性的目標，在這樣的價值觀下「中國」作為民族國家的形式，成為可以操縱的概念，「民族主義」、「階級鬥爭」成為抵

³³ 日本學者溝口雄三則認為，地方勢力本來就與社會是分不開的，但中國的近代化得以開展，靠的恰恰是所謂的地方封建勢力，可見，在中國的經驗中，將封建與近代對立起來是不恰當的。這可說是與費約翰迥異的分析。

抗西方的工具性策略。對照於西方革命的目的，中國國民革命追求的不是自由，而在於統一。

在中國聯邦主義與中央集權的爭論下，背後隱藏的是傳統中國人固有的心態，意即一種「大一統」的「天下觀」(Fitzgerald, 1994: 21-58)。現代性思潮的聯邦主義，敵不過傳統的「大一統」觀念，中國內部一方面有著自由主義者提倡聯邦主義，企圖模仿西方文明與制度；另一方面在傳統的拉扯下，中央集權仍獲得多數人的青睞，以進行對西方的對抗。中國「大一統」觀念的根深蒂固，使得聯邦主義倒過來成爲「封建主義」的代名詞。對於費約翰而言，這些「政治語言」都不是事實，而只是一種論述，爲了使人們相信他們所言正確無誤。費約翰認爲「聯邦主義」不是不希望中國統一，只是對於中國歷史有不同看法，如聯邦主義者也相信，「省」不是最終目的，只是中國統一的前奏曲。但是由於中國歷史「大一統」的傳統，害怕聯邦主義將造成中國的分裂，使得中國產生另一種新的語言與之抗衡。費約翰直指國民革命的「封建主義」敵人是中國傳統，而非聯邦主義本身 (1996: 160)。

在同樣追求統一的分析架構中，費約翰重新詮釋聯邦主義與中央集權的關係，他認爲由於中國知識份子，對於民族國家的歷史有不同的解讀，所以產生對聯邦主義的支持者及反對者。支持者如李大釗，他看到當今世界上不同社會、種族共組國家的例子，而聯邦主義若在中國採行恰好可以解決國內的紛歧，並帶來中國的統一。聯省自治派一再表明，他們所追求的只是自治，不是割據，更不是國家的分裂，幾乎所有地方軍閥都在形式上保持了對於文官傳統的尊敬和對中央政府的承認；反對者如陳獨秀，他認爲中國國內沒有根本上的分歧，中國即使面臨南北分裂的局面，但是南北政府的差異不大，頂多只是反映了「階級鬥爭」的需要，在「階級鬥爭」的政治策略下將帶來國家統一 (Fitzgerald, 1996: 160)。

在中國統一的理想下，不論是國民黨或共產黨都將其敵人指向「聯邦主義」，而「聯邦主義」就是「封建主義」，更就是「落後」。除此之外「封建主義」還擴展到其他社會範圍，民族主義者爲了達成孫中山的理想，重新製造「封建主義」的內涵，以移除妨礙革命的敵人，將地方語言、地方習慣、省、軍閥、聯邦主義全部放到「封建主義」的內涵下，使這些名詞全部成爲「落後」的象徵。另如陳獨秀、瞿秋白以「封建」指責父權體制，以及中國破碎的經濟結構，使得「聯邦主義」也指向了中國政經結構的破碎，國民黨與中國共產黨共同利用政治語言，重新找到社會利益爲民族利益服務的政治行動標準。

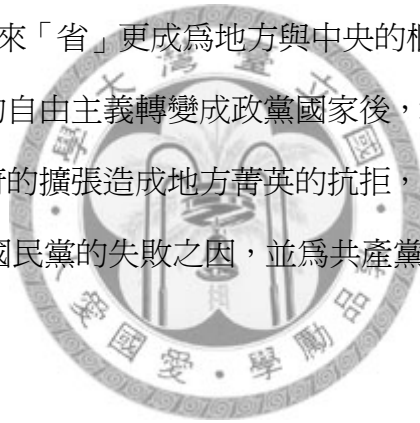
國民黨人懷抱著民族利益等同於社會利益的理想，以掌控社會利益對於民族利益的奉獻。國民黨一方面將社會利益貼上「封建主義」的政治語言，使得民族利益凌駕於社會利益之上，另一方面卻也排除了真正的「社會利益」(1996: 177)，而正是此種烏托邦的理想，埋下了國民黨失敗的根源。³⁴在政治語言的發展下，國民革命製造了龐大的社會敵人，一場政治革命也因此發展成一場社會革命，這是孫中山始料未及的 (Fitzgerald, 1996: 179)。

孫中山以中央集權來凝聚中國社會，反而造成社會的抵抗，國家權力的擴張卻造成地方自主性的犧牲。在費約翰的書寫中，國民革命過程裡，社會菁英的抵抗使得中國歷史主體的「敵人」定義再度發生改變，「封建主義」一詞的意義延伸到商人、士紳、罷工者，凡爲抗拒國民革命的人民，皆成爲民族主義的敵人。在面對社會精英的抵抗後，國民黨遇到了革命的窘境，而共產黨的「階級鬥爭」恰好彌補了國民黨的不足，提供另一種新的政治語言，重新建構社會與國家的關係。在共產黨看來，儘管中國面臨分裂的處境中，但「中國」做爲統一的國家，

³⁴從民族利益的觀點來看，國民黨與共產黨的差距其實不大 (Fitzgerald, 1996: 175-176)，前者以「代表」之名，將社會利益拉到國家層次來討論；後者以「階級鬥爭」將社會利益視爲民族利益的敵人。

南北政府體現的只是「階級鬥爭」的現象，而「階級鬥爭」的策略則可以剷除地區性的紛歧，並帶來中國的統一。費約翰認為中國人由於「害怕分裂」的心態，拒絕了「聯邦主義」的發展，並深信「階級鬥爭」終將帶來統一，使得軍閥、地主、商人從「封建主義」的標籤上，轉變成「階級」的標識（1996, 254）。

對於費約翰而言，「政治語言」作為統一中國的工具，也反映民族主義者對理想共同體的想像。政治語言的作用可以分為兩種層面，第一是藉由消除地方方言，以達到民族語言的統一，其次是以政治語言霸佔中國「喚醒」的政府體制。陳炯明與孫中山之間的衝突反映了國民革命期間的主要拉扯：其一、各「省」在政體的地位；其二、「士紳」在地方政府的角色。在帝國晚期，「省」是士紳主要的政治場域，「民國」以來「省」更成為地方與中央的樞紐（1996: 164）。但是在孫中山決定將「民國」的自由主義轉變成政黨國家後，地方利益開始與中央產生衝突，換言之，中央政府的擴張造成地方菁英的抗拒，國民革命也因此製造了龐大的社會敵人，而種下國民黨的失敗之因，並為共產黨的「階級鬥爭」鋪下一條道路（1996: 166）。



二、政黨國家的誕生

伴隨著凡爾賽條約的「羞辱」，以及大眾對於自由民主政府的失望，讓孫中山重新思考政治路線，1922年孫中山聯俄容共，允許共產主義以個人身分加入國民黨。五四運動讓孫中山一方面認識到，知識份子對於民主自由政府的懷疑，一方面也認識到群眾的力量，並企圖利用群眾力量達成國民革命的成就。巧合的氏，群眾力量也是共產黨的策略，政黨行動使得孫中山與共產黨的關係更為緊密。在孫中山死後，共產黨移花接木的完成階級革命的民族解放。


需要注意的是，費約翰認為康有為哲學容許了列寧主義與無政府主義進入中國。在康氏激進的儒學之中，同意著一種大眾政治行動（mass political action）的需要（1996: 76-77）。然而，不論在民族主義者、共產主義者、無政府主義者的想像中，理想共同體與「現實」共同體總是有著落差，也就是說，普通的、情感的人民無法達成理想，其必須是一群公民、愛國者、無產階級或是被喚醒的人（Fitzgerald, 1996: 77）。為了解決這樣的差異性，便必須有指導者或是官僚以「喚醒」這群情感的人民。這些政治領導者彼此共享著對於理想共同體的共感，同時也分享著以一種「指導者」(instructors)的方式來進行民族主義的操作（Fitzgerald, 1996: 78），從而降低現實與理想共同體的差距。對於中國的無政府主義者言，其策略是教育；對於國民黨而言是訓政；對於共產黨而言是群眾路線。儘管手段的不同，但都標示著「群眾」喚醒（mass-awakening）成為國民革命的共同特徵（Fitzgerald, 1996: 77）。

1923年，在自由主義的低潮下，孫中山區分了「政治行動」(political activity) 與「政黨行動」(party activity)（Fitzgerald, 1996: 185），前者是民國體制下自由主義的政治行動；後者則標示著「以黨建國」的原則。1924年國民黨改組，政黨國家（Party-state）雛型的出現埋下國民黨派系之間的緊張關係，以及共產黨加入國民黨的契機。

1924年，孫中山重新建立民族意識的象徵，連結地方忠誠與民族忠誠，藉由國民黨黨旗取代民國以來的五色旗，以重新連結「自我」與「共同體」的關係，使人民將忠誠放在政黨之上；將民族與政黨命運擺在一起。民族的「喚醒」以一種公開展覽的形式出現，反映政治人物心目中理想的喚醒主體。政治符號的改變象徵著自由主義不再瀰漫於中國的氛圍，大眾文化在國民黨象徵下重新產生統一，不僅反映出國家的獨裁，也反映出大眾的偏好。因此，對於費約翰而言「喚

醒」與「被喚醒」難以區分（1996: 34）。

在對自由民主放棄之餘，孫中山企圖將「訓政」加於「憲政」之前，認為「訓政」是「喚醒」群眾的必要前提，此種政治路線的改變埋下國民黨派系之間的紛爭，以政黨國家取代自由政府的舉動，引起國會中多數自由派議員的不滿，多數議員仍然支持民國時期的自由主義以及自由民主憲法。對孫中山而言，「訓政」階段成爲建立自由民主體制的必然，而「重新建設」廣東省的企圖，即是「訓政」過程之一。儘管如此，孫中山個人魅力仍敵不過國會多數力量，建國過程的「訓政」階段仍然得不到自由派國會議員的支持，直到 1924 年政黨改組之後（Fitzgerald, 1996: 197），自由派的勢力再也敵不過以孫中山爲首的其他黨派力量。



1924 年一月國民黨第一次全國代表大會，大會在是否通過「比例選舉制」爲大會政綱的議案時，發生了激烈爭論。以自由主義代表爲主的黃季陸提議比例代表制，提供少數代表在國會發言的機會。然而，在毛澤東警告比例代表制將帶來革命精神的破壞後，³⁵多數決成爲國會主要的選舉制度。在費約翰的眼中，中國憲法與制度的產生，反映政治的鬥爭，在政治過程產生的政治語言裡，「比例代表制」被指責爲「破壞革命精神」。而毛澤東在會上的表現，受到孫中山和陳獨秀的賞識和注意，大會結束後，毛澤東被派往上海參加國民黨上海執行部的工作。³⁶

在「以黨建國」的思考路線下，孫中山企圖以政治實踐取代政治宣傳。廣東省成爲孫中山建立模範省份的第一個先例，提供其他省分「效仿」的對象

³⁵ 毛澤東：「比例選舉制雖然爲各國社會黨所採用，但只限於在沒有當權時是如此。若在取得政權後，便擱置不用。因此一制度實有害於革命之本身。如此自由給予反對黨，革命事業便十分危險。」。

³⁶ 參考網址：<http://www.mzx.cn/newchina/dageming/32.htm>。

(Fitzgerald, 1996: 194)。在廣東省的實踐中，孫中山主張的「黨人治粵」與陳炯明的「粵人治粵」發生了嚴重爭執，也埋下了中央與省份彼此權力拉扯的緊張關係 (Fitzgerald, 1996: 198)。而 1924 年「護法運動」的失敗，孫中山抗拒人民要求下野的聲浪，提供了陳炯明一個進攻廣東國民黨總部的機會。從費約翰的觀點來看，陳炯明不是為了叛變，而是以攻擊孫中山為名義，躲避中央對於廣東省的控制。就如同 30 年代，由國家發起的農村合作運動，陳濟堂以攻擊共產黨為名，事實上企圖規避中央的控制一樣。換言之，費約翰認為省份與中央仍然分享著一種共同對於國家的忠誠，只是當中央的權力過度滲透到省份，省的自主性將對中央做出反擊 (1997: 420-458)。

「省」自治政府起初是爲了防範鄰省的入侵，或其他軍閥的入侵，而非對抗中央，但國民黨企圖建立強而有力的中央政府卻成爲「省」的主要敵人。對於「省」的認同，費約翰提出不同於 John Fincher 的假設，³⁷ Fincher 認爲中國的「省化」並非反民族主義，只是一種民族主義的過渡期。費約翰則認爲「省化」不是民族主義的過渡階段，而是說中國存在著「忠誠的層級」(hierarchy relationship of loyalties)，在這樣的層級下，「省」儘管有其各自的認同，但同時也指向另一個更高層次國家忠誠，也就是說不論軍閥、聯邦主義份子都對中國統一感到渴望 (1995: 165)。然而，在中國「喚醒」的過程中，省政府卻受到國民黨的任命與監督，「省自治」成爲國民黨「黨治」的同義詞。

由於護法運動的失敗，加上陳炯明的「叛變」，使得孫中山與多數國會議員同樣體會到「羞辱」的情感。1924 年的政黨改組，允許共產黨人以個人身分加入，自此孫中山與蘇維埃、中國共產黨的合作更加密切，雙方彼此合作以組織、動員群眾。自由主義者在國會中的生存愈益困難，其不但相悖於孫中山的「以黨

³⁷ 見《喚醒中國》，頁數 373，註釋 71。

治國」原則，也不符合共產黨分子的列寧主義精神。聯俄容共後，孫中山改變了「喚醒」策略，以「大眾指導」(mass pedagogy) 取代自由民主憲法 (Fitzgerald, 1996: 197)。

三、紅色中國

「喚醒」提供了中國需要一位像拿破崙一般的民族英雄，1925 年孫中山逝世後，填補了中國沒有民族英雄的空缺。國民黨認為只有紀律能夠確保孫中山的存在，其遺留下來的夢想成為唯一提供訓導的來源。民國初期，國民黨原來歡迎自由言論，但是一旦轉型，便開始要求言論統一與權威，宣傳部的地位也因此愈來愈重要。費約翰於是指出，中國革命的關鍵在於該由誰來領導中央宣傳部？國民黨內部的紛爭從廣東、上海宣傳部的競爭，以及國民黨派系的競爭中，反映出國民黨的鬥爭涉及意識形態與非意識形態，後者包括制度上的競爭、個人的差異性，其不亞於意識形態的紛歧 (1996: 218)。

首先，制度競爭可以從上海與廣東的權力轉移來看，上海辦事處主要是國民黨保守派與西山會議派的聚集地，其工作內容主要針對海外華人進行革命宣傳。

³⁸1923 年國民黨中央總部從上海移到廣東，孫中山的舉動不僅侵犯上海的自主性，同時也違反了黨章。但是他卻決定在廣東另建一個政黨機關，在其軍政府名

³⁸ 西山會議派指 1925 年 11 月 23 日，中國國民黨部分中央執行委員、中央監察委員和候補中央執行委員在中國北京西山碧雲寺召開的國民黨一屆四中全會，參加這一全會的國民黨政治人物，被視為國民黨內部的一個政治派別「西山會議派」。出席西山會議的主要人員有林森、居正、鄒魯、葉楚傖、張繼、戴季陶、謝持、覃政、沈定一、茅祖權、張知本、傅汝霖、石瑛、石青陽等 14 人。西山會議通過決議，宣佈中國共產黨非法，並通過了〈取消共產黨員在國民黨中之黨籍〉、〈開除國民黨中央執行委員會中的共產黨員〉、〈解僱顧問鮑羅廷〉等反蘇、反共、反對國共合作等議案。會後，此派人士在上海成立國民黨中央黨部，與廣州國民黨中央相對抗。由此可見，西山會議派的主要政治綱領是反共。因此，在共產黨內部，西山會議派亦被稱為國民黨黨內的右派勢力。西山會議派反對汪兆銘的容共，與長期與支持聯俄容共的國民黨左派不合，左派以廖仲愷、鄧演達為首。參考網址：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%A5%BF%E5%B1%B1%E4%BC%9A%E8%AE%AE%E6%B4%BE>。

義下，成立黨務局，並在事後才通知上海辦事處將有重大的政黨改組。1924 年廣州成立中央執行委員會，主要工作內容針對中國內部進行組織與動員，而上海辦事處則成爲區域執行機關之一。孫中山的政治轉變，成爲廣州、上海分裂最主要的原因（Fitzgerald, 1996: 221-224）。

其次，在意識形態上的競爭，孫中山逝世後，國民黨與共產黨的敵對愈演愈烈。國民黨原本不承認黨內有任何派系的紛歧，更沒有所謂的「反革命派」。然而在 1925 年廖仲愷遇刺後，汪精衛開始宣稱國民黨出現左右兩派，毛澤東則順水推舟進一步將左派定義爲「革命派」，將右派定義爲「反革命派」。毛澤東之後，共產黨人開始將「反革命派」的標籤貼在保守派與溫和派國民黨人身上；而國民黨內的派系衝突也開始將「革命」與「反革命」的政治語言扣在「左派」與「右派」上。上海控訴廣東的「赤化」，上海被廣東貼上「反革命」的標籤。制度上的競爭開始彰顯出意識形態的差異。孫中山逝世後，國民黨內每個派系都認爲自己最能夠保留孫中山的真義。這並非是對於上海或廣東對於區域的忠誠感所造成，而是政治路線轉變後的策略轉變（Fitzgerald, 1996: 225）。

第三、宣傳部人員的差異性可以看出宣傳部的轉向。第一階段由戴季陶爲中央宣傳部部長，當 1922 年孫中山決定「聯俄容共」之後，戴季陶開始感到不安，之後他決定辭掉中央宣傳部部長；彭素民接任戴季陶成爲中央宣傳部部長，服膺於孫中山的原則之下，但五個月之後過世。劉隱盧成爲宣傳部秘書長，也是孫中山三民主義的熱心宣傳者，劉隱盧、彭素民與戴季陶三者相當類似，同樣厭惡共產黨，認爲國民黨主要目標在於透過大眾指導執行國民革命，同時遠離階級鬥爭（Fitzgerald, 1996: 230）。費約翰的第二階段始於汪精衛 1924 年成爲宣傳部部長。隔年孫中山去世，國民黨另一位重要人物廖仲愷也被刺殺，汪精衛尋求俄國與中國共產黨的協助，使他能更加控制國民黨。陳孚木、陳秋霖、陳揚煊取代了

劉隱廬與周佛海的位置，開始對於「革命派」採取較為妥協的態度（1996: 232-233）。在這個階段中央宣傳部的重要性仍然不高。第三階段從 1925 年算起，毛澤東取代汪精衛成為國民黨宣傳部部長，毛澤東擔任宣傳部部長發揮了「黨紀」的作用，不僅規訓國民黨黨內的紛歧，更規訓中國社會內部的階級分裂。言論與宣傳的統一成為宣傳部的主要工作。在毛澤東的掌控之下，黨內瀰漫著要將「黨紀」帶入「宣傳」之內的氣氛，並讓共產黨與國民黨共同監督宣傳的運作，其包括共產黨人于樹德、張國焘、譚平山，與國民黨人戴季陶、郎原衝、沈定一，彼此形成平衡（Fitzgerald, 1996: 233）。

新中國的建立以新倫理來統一，然而毛澤東以來「宣傳」逐漸取代了「倫理」的功能，以言論的統一鏟除中國社會的紛歧。費約翰認為，知識份子從「倫理」的反思到革命「宣傳」的轉變不會有太大的困難，如他引述孫中山，後者認為在儒家的倫理反思中也需要藉由「宣傳」放棄私利以追求共善（1996: 78）。在共產黨以「階級鬥爭」統一中國的策略下，「宣傳」的重要性不亞於「倫理」。然而，「倫理」還是有它的作用，費約翰認為「大眾喚醒」（mass-awakening）是國民革命中最具特色的一環，其可以追溯至康有為對於「同情」的概念，讓中國的「喚醒」不同於列寧主義式的群眾路線（mass line）政治。³⁹中國人民分享著一種傳統倫理下的「共感」（common sense），使得中國的建國過程，不論是國民黨或共產黨必須以「喚醒」最大多數人民為目的（Fitzgerald, 1996: 327）。

1925 年，戴季陶起草〈接受總理遺囑宣言〉及〈關於接受遺囑之訓令〉，形成「黨紀」的基本原則，理論上是建立純粹三民主義的中心思想，實際上是反對階級鬥爭以及共產黨的跨黨；⁴⁰沈定一也隨著發起〈宣傳工作上對於階級鬥爭應

³⁹ 在列寧主義中，「宣傳」只是給予少數知識份子，「煽動」才是針對多數人民。

⁴⁰ 參考網址：http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2004-11/16/content_2223818.htm。

取的態度)，認為宣傳作用是改善社會階級的分裂，國民革命不是「階級鬥爭」，只是政黨內部「喚醒」程度多寡的鬥爭，也就是說「革命」與「反革命」之間的區別不在於階級背景，而在於「喚醒」的程度（Fitzgerald, 1996: 234-235）。

自此，「喚醒」有了新的意義，共產黨找到契機以「喚醒程度」的多寡來決定誰為革命的敵人，而「政黨分裂」與「社會分裂」同時可以用這種標準來判定敵人（Fitzgerald, 1996: 234-235）。當「政黨分裂」與「社會分裂」開始結合在一起時，共產黨開始將「階級鬥爭」同時運用在黨內以及黨外。毛澤東在國民革命軍《革命》第四期上，發表《中國社會各階級的分析》，文章劈頭就說：「誰是我們的敵人？誰是我們的朋友？分不清敵人與朋友，必不是個革命分子。」⁴¹這種「敵」、「友」區分的標準來自於革命意識的多寡。換言之，國民黨人出身的階級背景不是唯一評判敵友的標準，費約翰認為這種判定標準表示中國的階級鬥爭實際上只是藉口，其理想仍然在於以「民族」作為共同體。費約翰認為毛澤東用了一種相當粗略但是有效的方式進行分類，區分出不同的社會階級利益，並將這些社會利益拉到政治差異的層面上進行鬥爭。在這樣的區分下，毛澤東將國民黨的鬥爭延伸到了社會，凡不想加入革命的階級一律視為敵人，人民沒有真正的選擇（Fitzgerald, 1996: 249）。

中國革命的特殊性使得費約翰認為，毛澤東的「階級」革命本質上與孫中山想喚醒的「民族」共同體相同，兩者的差別只在於選擇另一條不同的策略。「階級鬥爭」與國民黨的「喚醒」同樣用來剷除社會利益的紛歧，但是卻反而加速惡化社會階級的分裂。費約翰指出，在中國，「喚醒」的訊息同時傳達到「民族」與「階級」身上（1996: 315）。二十世紀初期，「民族」與「階級」意識都只有雛形，但在中國革命中，知識份子開始認為透過「階級」比「民族」更容易達到「喚

⁴¹ 參考網址：<http://www.globalview.cn/ReadNews.asp?NewsID=12544>。

醒」，似乎與列寧主義不謀而合。但是費約翰指出，中國的「階級鬥爭」不同於布爾什維克，前者來自於社會利益與民族利益的衝突。因此，不論是孫中山的「民族」意識或是毛澤東的「階級」意識，事實上其背後都懷抱著喚醒「民族」共同體的渴望。

在面對西方的衝擊下，拋棄傳統的知識份子無可避免的產生焦慮感，而康有為哲學卻以儒家語言轉變了原有的時間觀，使中國知識份子對未來懷抱期望，在國民黨革命失敗後，知識份子將希望寄託在共產黨革命身上，馬克思與列寧主義成爲中國政治領導人物的另一項選擇，其進步的時間觀提供了滿足中國理想烏托邦實現的方法，一方面拒絕傳統，一方面又拒絕西方。在馬克思與列寧主義中，中國知識份子找到另一條「出路」。「階級鬥爭」則成爲比「民族」更加有效的統一策略，提供了一個手段以實現中國人民的期望。

費約翰觀察中國建國的過程，認爲中國最大的問題不在於國民黨與共產黨之間的鬥爭，而在於國民黨、共產黨這兩個政黨與整個社會之間的鬥爭，不論是國民黨的「指導式」政體抑或是共產黨的「階級鬥爭」，都造成社會與國家產生巨大的衝突。或許費約翰暗示了中央應該放鬆對於「省」或地方的監控，不用太過於擔心「省」對於中央的忠誠，畢竟「省」需要中央的幫助，而中央也需要「省」的協助，而這樣的暗示不可避免地反映了澳洲中國學家對於個體解放與集體解放可以相互結合的歷史經驗。

第二節 白色澳洲與紅色中國

然而，中國的赤化不能只歸因於中國人民的歷史經驗與對西方對抗的心態，費約翰直指「白澳政策」的推行，使得華裔澳洲人得不到平等的對待，在這種處

境下華裔澳洲人轉而求助於中國，促成華裔澳洲人對於共產黨革命的奉獻。基本上，澳大利亞保皇派的政治思想很少受到華人嚴重的挑戰（楊進發，1988：182）。1901年鄭祿放棄「保皇會」，離開《東華日報》的編輯，轉而支持革命黨，隔年重新創辦《愛國報》，⁴²促進「民國」的宣傳。1908年以後，革命派買下《愛國報》在墨爾本重新成立《警東日報》，革命派勢力伸入澳大利亞華人社群（楊進發，1988：182-183）。華裔澳洲人開始徘徊在改革黨與革命黨之間，墨爾本洪門多為支持革命黨；雪梨洪門多為支持改革黨。1912年後雪梨也轉向支持孫中山的革命黨，成為國民黨在澳洲的總部，向澳洲招募政黨的會員以及募款款項（Fitzgerald, 2007: 126-127）。

1920年後，雪梨成為國民黨在澳洲的主要黨部，掌握中澳之間的主要網絡，除了鞏固澳洲的國民黨分支之外，也在中國廣東省建立澳洲的政黨俱樂部（Party clubhouse），歡迎澳洲人的到來。費約翰的分析是，國民黨的跨國性讓澳洲的網絡觸及到太平洋各地（2007: 127），如斐濟、新幾內亞、諾魯等。澳大利亞的國民黨成員，主要包括華裔澳洲商人、勞工、貿易家等，因此，對於費約翰而言，澳洲國民黨的特色在於，跨國流動性密集的華人政黨，並且藉由國民黨的海外發展也將澳洲推向世界。

不過在國民黨建立總部之前，澳洲原本存在許多華人秘密組織，第一個秘密組織稱為「義興」，當時由於中國面臨太平天國起義，許多人為了政治原因從廣東移居海外，成立反清秘密會社。1912年後，義興總部在澳洲開幕從零散的組織，轉變為正式的公開組織，同時名稱也轉變為「華人共濟會」。澳洲共濟會原

⁴² 《愛國報》（Chinese Times）創刊於1902年，其創辦人鄭祿雖然是新南威爾士保皇會的主要領導之一，但因在政治觀點上與保守派領導人劉汝興、任尊樓有分歧而辭職遷居墨爾本。鄭祿思想激進，主張變革和推翻清政權。他在《愛國報》上大量刊登鼓吹革命的文章和詩歌。如從1903年12月9日至1904年4月4日，《愛國報》曾連載了鄒容的著名政論文《革命軍》，以激發澳洲僑胞的愛國熱情與政治覺醒。1905年，鄭祿因無足夠的廣告來維持開支，面臨財政困難，只好將《愛國報》賣給墨爾本「新民啓智會」，改名為《警東新報》繼續出版。參考網址：<http://ayzx.xznu.edu.cn/oneews.asp?id=101>。

本是華人最大的組織，1922 年後，由於陳炯明事件，使得澳洲共濟會與國民黨發生嚴重的分裂，⁴³在後來中國情勢的發展中，國民黨轉而成爲澳洲華人最多的組織。

費約翰從中國情勢解釋澳洲華人組織的興跌。⁴⁴如他認爲 1924 年孫中山改組政黨，一方面導致國民黨內部的分裂，如廣東與上海國民黨的爭執；二方面導致海外國民黨的政治行動產生變化。廣東國民黨在技術與財政上受第三國際的支持，因此，美國國民黨害怕中國國民黨將受到「赤化」，從此不再同情中國革命；而雪梨國民黨則剛好相反，他們樂見國民黨重組農民、工人、學生等組織，恰好與澳洲擁抱的平等以及工黨路線相互一致。⁴⁵因此，廣東與雪梨國民黨的關係日益密切，後者並爲國民黨招募新血以及奉獻。又如費約翰認爲，澳洲國民黨員迅速下滑的原因，不是白澳政策的影響，而是 1927 年後，蔣介石在澳洲的肅清黨員政策的結果所致（2007: 142-143）。

然而，中國國內政治情勢的轉變，費約翰認爲與澳洲有相當密切的關連。在第一次世界大戰後，澳洲總理休斯（William Morris Hughes）反對國際聯盟憲章中加入種族平等的條款，使得當時提出建議的日本感到相當羞辱。而美國爲了補償日本的面子，暗中與日本秘密協議，將德國在中國的殖民地青島暗予日本。中國代表在巴黎條約抗議無效，面對國際上的不公平，中國的尊嚴受到恥辱，在國內爆發了五四運動，大批群眾要求移除民主政府，從而造成中國從民主政體走向

⁴³ 陳炯明與孫中山兩人同是國民黨以及澳洲共濟會的黨員與成員，陳炯明身爲澳洲共濟會的主要人物 1923 年被驅逐出國民黨，而同年共濟會也將孫中山驅逐出會外。（Fitzgerald, 1996:131-132）


⁴⁴ 楊進發則從白澳政策與澳洲華人本身來解釋，忽略中國政治情勢的發展。

⁴⁵ 單就澳洲國民黨不足以突顯出變化，費約翰引用美國國民黨的資料，顯示出澳洲對於紅色中國產生的支持。資料顯示 1922 年以前，澳洲的國民黨遠輸給美國國民黨的發展，後者提供給中國革命的金援以及物資遠超過澳洲國民黨的十倍之多。1923 年後，澳洲華人角色開始變得比美國華人更爲重要，美華的金援反而一路下滑。1923-1924 年的轉變主要在於，中國國內政治情勢的發展。孫中山一方面從民主逐漸走向黨治國家；一方面從華人對革命的重要性，轉變到大眾動員與組織與革命的關係（2007: 134-135）。

黨治國家的發展道路。

而澳洲國民黨對於中國革命的貢獻使得中國向共產主義更邁進一步，不僅如此費約翰認為，由於澳洲公開的反對種族平等，紅色中國因此也與白色澳洲有關（2007: 228-231）。對於澳洲歷史學者 Keith Windschuttle 而言，毛澤東政權的殘忍證明了中國文化的落後與奴性；相對於此，費約翰則認為毛澤東雖然是列寧政權，但卻秉持著現代價值，而毛澤東的掌權是為了收復中國的統一與尊嚴，並在國際體系上建立平等、自主的中國（2007: 228）。

第三節 小結



在馬克思思想中，作為喚醒單位的是「階級」，但卻因為某些原因反而成就了西方國家的「民族」（Fitzgerald, 1996: 315）。費約翰提到最特別的是，中國建國過程中「階級」同時包含了「民族」的目的，說明了「階級」只是完成「民族」的一種策略。從效益上來看，「階級」在喚醒大眾的成就上比起「民族」更加顯著，共產黨企圖喚醒「所有」階級，就如同國民黨企圖喚醒「民族」一般（Fitzgerald, 1996: 315-316）。換言之，中國的階級革命蘊含在民族主義之內，「階級」與「民族」並非相對的兩造，也非能夠輕易的分開。在費約翰的行文中可以認識到，階級革命的目的是民族統一，而民族統一則是國民黨與共產黨的共同目的。同樣的，可以大略描繪出費約翰的研究架構，一方面以康有為哲學為基礎，二方面對人種學做出反思，三方面重視政治語言，在他書寫下，中國以政治語言形塑出民族範圍。

在中國民族國家轉型的過程中，「民族」的定義以及「國家」的意義都不同於西方，一方面「喚醒主體」愈來愈小，而反抗的主體卻愈來愈大，從而顯示出

中國「民族」的定義是在「喚醒」理想共同體之前的政治鬥爭結果。藉此，費約翰因而消弭了中國的民族界線，說明民族認同的不斷改變，藉以認識民族的模糊性。另一方面，費約翰強調不能過於誇大馬克思主義與列寧主義在中國革命中所扮演的角色，不論是孫中山或是毛澤東都不曾企圖放棄傳統或倫理，尤其是革命初期，倫理共同體的觀念特別重要，而且中國政治領導者不太願意去接受「民族」之外的喚醒手段（Fitzgerald, 1996: 347）。

在費約翰的筆下，中國人有被排除在民族之外的可能性，在同樣的民族想像中，澳洲華人也有被納入澳洲民族的可能性。費約翰藉由揭開華人對於澳大利亞歷史貢獻，使得澳大利亞成爲一個世界性的場域，以及移民者進出的樞紐，從而解開民族邊界的限制。這種世界觀反映出費約翰對於「人」本身以及人類歷史的重視，中國與澳洲因此也成爲主體之間相互穿透的地理位置。



第五章 費約翰的理論架構

第一節 當代澳洲特色的中國研究

「中國」一向是政治學家相當棘手的名詞，由於後殖民主體的異質性逐漸受到當代政治學的關注，不同國家的學術界對於國家概念各有差異，故重新反省「中國」作為一個國家的意義，有助於理解中國近現代化的過程。對於「中國」究竟是否是個「國家」，政治學界常有不同的答案，這樣的困惑肇因於爭議的「國家」定義，以及政治學者本身方法論、知識論、情感取向的不同（石之瑜，2001：3）。

「國家」從來都不是一個空泛的概念，經由歷史的實踐，國家的概念是一個意義豐富的論述（石之瑜，2001：5）。然而，當政治學者研究中國與中國學者研究政治時，雖然兩者共同關切的是中國，可是在分析中國現象時，鮮少有學者會討論兩者的「中國」是否為同一個概念（石之瑜，2001：15）。

澳大利亞作為一個晚近才成立的年輕國家，早期的中國學研究跟隨著英美國家，無可避免受到西方中心的思想，影響澳洲中國研究的早期英美的學者包括：出生於英國的費子智、英國第二代移民者莫理循（George Ernest Morrison）、英國的瑞納（William Henry Donald）、英國漢學家戴維斯（A.R Davis）、來自美國的泰維斯（Frederick Teiwes）（胡再德，2005）。近年澳大利亞知識界開始重新思考自己的身份定位，鼓勵以多元開放來取代西方中心的思維。澳大利亞早期的殖民地文化，使其文化主體沒有強烈的基本元素，淘金熱的潮流使華人、歐洲人在

其中往返穿梭，各種外來文化直接構成澳洲的文化，⁴⁶在這種寬鬆開放的文化主體下，費約翰強調華裔澳洲人在澳洲歷史扮演的重要角色，華人的往返以及澳洲國民黨在全世界的網絡，將澳大利亞帶向世界各地，使澳大利亞展現出一種「世界性」的理想特質。澳洲以及中國的國界都在華人的往返穿梭中消失。

90年代澳洲學者白杰明（Geremie R. Barmé）也同樣展現出一種多元文化世界觀，他針對澳大利亞中國研究的發展，提倡「新中國學」。白杰明認為「新中國學」是以一種開放的心胸的態度，從世界的角度關懷人類。白杰明提出「文化交疊」的思維做為一種新的身分思考方式，各種世界文化都影響著人們，每個人受到複數文化的影響，中華文化也是如此。白杰明暗示非漢人、各國的漢學家以及澳大利亞的居民都是某種意義下的「華人」。也就是說，一個澳大利亞的白種人可以同時也是西方人和華人，澳洲因此可以加入中國的範疇，成為構成中國的一部分。⁴⁷

另外，從90年代以來以戈德曼為主的 Provincial China 研究，抑或以研究中國少數民族為主的馬克林，同樣不以國家的角度來研究中國，不將中國看成是密閉且完整的整體，而是嘗試以「省」或少數民族作為研究中國的單位，探查中國內部呈現的文化多樣性。換言之，在澳洲中國學界似乎分享著一種對中國邊界質疑的假設，顯示出澳洲作為一個區域性大國，企圖進入亞洲地區的中國研究模式，澳洲特色的中國研究不將中國作為整體來研究，而是透過華人、少數民族、省、地方政治來探討「中國」。在這種學術界的帶領下，或可假定澳洲特色的中國研究正是以非主權國家的思維來想像中國，澳洲學術界穿透國家疆界的限制，將澳大利亞放在世界的位置上，從而開放身分認同的多元性，讓澳大利亞成為一個開放性、世界性的中國研究中心。

⁴⁶ 感謝曾彥中的整理。

⁴⁷ 同上。

第二節 費約翰的研究架構

在當代澳洲特色的中國研究下，費約翰學者從歷史的角度，重新理解近代「中國」的形成，並將中國與澳洲想像成爲一個開放的歷史場域。他藉由反思殖民地「國家」被創造出來的政治過程，試圖揭開殖民地「國家」被創造的這段歷史，讓歷史學研究的焦點再度放在人類身上。在十九世紀中國民族建構的過程中，費約翰強調的是，中國知識份子在西方形衝擊下的政治過程與政治選擇，而非無法事先預先決定的政治結果。中國知識份子接受並模仿著西方的價值與文明，以成爲更好的「中國人」，暗示著中國不是要成爲西方的一份子，而是要超越西方的文明與地位，如此中國才能找回歷史上的身分認同。然而，由於這個理想的「中國」共同體與現實不符，使得知識份子心目中的中國，必須在與西方進行政治上一較長短的鬥爭之前，被「喚醒」過來。簡而言之，在與西方並駕齊驅之前，新的中國得被「創造」出來。

費約翰筆下的「喚醒」在這個意義上，呈現出一種類似於西方，但卻不同於西方的目的。從「喚醒」本身的隱喻來看，中國知識份子對於中國主體並未有真實的認識，他們想像著理想共同體的烏托邦，但是對於理想共同體卻沒有真實的範圍，以致於「喚醒」之後的理想共同體可以以許多不同的形式現身，如康有爲的大同、梁啓超的民族、毛澤東的階級。換言之，「中國」這個主體的意義本身，對於民族建構過程中的知識份子而言，並不具固定的意涵，使得「中國」可以容納不同的理想共同體在其中各自運作。

儘管如此，「喚醒」理想共同體的形式卻又因爲有不同的種類，使得它們在創造可以與西方鬥爭的中國主體之前，必須透過鬥爭的過程來決定誰可以做爲中

國主體的真正形式。《喚醒中國》的特色，就是在於以歷史描繪的方式，呈現「雙重鬥爭」的理論框架，透露了費約翰的世界觀。費約翰在《喚醒中國》中詳述了這些「爲了要創造與西方鬥爭的主體」而發生的鬥爭，如改革派與革命派的爭執；中央集權與聯邦自治的衝突；國民黨左派與右派的分裂；國民黨與共產黨的矛盾；國家與社會的分歧。不論這些政治鬥爭的成敗爲何，無論最後是誰勝出，訴說著「喚醒」語言的中國知識份子都在追求一種可與西方「鬥爭」的身分認同，從而超越西方。

費約翰以康有爲的哲學做爲貫穿「喚醒」的歷史之基。雖然西方的文明價值挑戰了中國兩千年以來的儒家倫理傳統，但是 1902 年康有爲的《大同書》，卻讓儒家倫理以一種不同於傳統目的，但卻類似傳統的方式重新現身，呼應列文森所提出的 traditional 以及 traditionalist 的解釋框架。費約翰認爲《大同書》的意義，在於透過一種針對未來的想像，顛覆了原有的儒家時間觀，使得舊知識份子對傳統的憧憬，逐漸變成了對於未來的期待，將希望寄託於「喚醒」之後的理想共同體。從康有爲重新調整儒家思想之後，中國能夠保留傳統並接納西方，知識份子開始模仿西方價值，提倡西方的禮儀、鼓吹民主與科學、提升婦女的地位，以西方文明的標準來檢視自己的「落後」，將過去的中國作爲近代中國指責的對象，以擺脫傳統文明對現代化的束縛。「進步」的觀念使得近代中國知識份子得到了共同的語言基礎，以一種歷史哲學的角度來定位中國，認爲新中國歷史的可能性，將透過「歷史主體」所實現的理想共同體來達成。也就是說，康有爲哲學提供了一個被近代中國知識份子默認（或者說以爭辯或是傾軋的方式來確認）的任務，亦即創造新的中國主體（理想的共同體）。

如此可以大致描繪出費約翰對於中國革命的架構，他一方面堅持康有爲哲學思想對中國知識份子的影響；二方面檢視康氏提出的歷史任務所帶來的政治後

果：不同的政治家因為各自的理想而產生了政治鬥爭。如梁啟超改革派與孫中山之間的鬥爭，雖然改革派與革命派都意識到政權的危機，但對於費約翰而言更重要的是他們共享著康有為哲學以降的儒家思想，讓「中國」能夠以新的方式出現，而「喚醒」的語言恰好能夠以一種「容許鬥爭」的方式，推動理想共同體的成形，彌補理想共同體與現實的落差。

費約翰以同樣的架構說明國民革命，政府體系的選擇出現重要的政治鬥爭，即孫中山與陳炯明。對於費約翰而言，孫中山與陳炯明其實仍然共享著康有為以來的歷史架構，並且也同樣擁抱「民族」共同體的目標。然而卻因為彼此對於歷史解讀的不同，兩人之間產生了嚴重的分歧並且引爆了政爭。費約翰認為，兩人的鬥爭雖然你死我活，但卻又弔詭的建立了另一種共識，也就是延續了康有為歷史主體史觀，認為新中國需要特別的理想共同體。另一方面，在政治鬥爭之中，陳炯明的聯邦主義被共產黨冠上「封建主義」的名號，使得陳炯明從「進步」的軍閥的形象一轉成為「落後」的封建份子，也就使得陳炯明在歷史書寫上，不是另一個具有推進「康氏歷史觀」的孫中山，而是背叛孫中山的封建軍閥。政治語言，也就不只是推進現代中國的喚醒媒介，也在同時掩蓋了喚醒計劃有另一種可能的選項，從而無法第一眼就看出，喚醒的過程充滿不同的「喚醒計畫」在彼此競爭。

可見，費約翰對中國歷史進行重新詮釋的「雙重鬥爭」的框架，在根本上與「喚醒」密不可分。事實上，費約翰的書寫架構沒有形成固定的理論或模型，而是以文本詮釋歷史的方式，告訴讀者政治的不可捉摸，在其中「人」的重要性不可忽略，如中國主體、政治、制度都藏在歷史行動者之中，而政治行動卻往往產生行為者無法預測的後果。

從上述這些例子當中，不只看到康有為對費約翰的影響，也可以發現費約翰對於中國作為一個「國家」或「民族」的獨特觀點。費約翰認為從康有為以來，中國知識份子不斷爭辯理想共同體的範圍，「民族」作為一個暫時的理想共同體，其範圍應該止於何處，因知識份子辯論以及政治鬥爭的影響而有不同，如孫中山的血緣關係、梁啟超的愛國公民、毛澤東的革命意識，說明了中國知識份子心目中「民族」是一種無意識的共同體，而需要有意識的政黨或國家來「代表」民族，直到「民族」被國家或政黨「喚醒」。一旦喚醒之後，民族將等同於國家以及政黨，以便於與西方進行鬥爭。

因此，費約翰重新理解中國作為一個「國家」的意義，他認為中國人建構出來的「國家」只是形式（form），理想共同體才是真正重要的實體（substance）。中國國民黨與共產黨將自己想像成是「代表」一群無意識的人民，而康有為思想以來的「仁」或是說「同情」，便成為中國「代表」政治的基礎，使革命者以同情心來「代表」人民。中國的「代表」是本質與形式聯繫起來的中介，也就是踩在「已喚醒」與「被喚醒」的主體之間。中國的「代表」並非西方政治中的正式委任，而是指政治或非政治行動者站在沉睡的主體上，幫助主體做決定與選擇。中國之所以能夠由政治人物以「代表」的方式說話，與傳統倫理無法切割開來。先秦儒家思想中，假設著「仁」的概念，將個人的道德臻於完善，之後才能進一步齊家、治國、平天下，在這樣的倫理關係中，馬克思與列寧主義對中國的影響不應被過度誇大。


「國家」的建立只是為了代表未被喚醒的或無意識的「民族」，一旦民族被喚醒後，民族將等同於國家。由於中國知識份子對於國家的想法，使得國家可以創造出其所想要的社會，也因此「民族」的組成可以由社會利益與民族利益的衝突所決定。中國人民不是「國家」所要保護的「民族」，反而是在國共兩黨與社

會的政治鬥爭之中，才界定出「民族」的組成。在此「兩種鬥爭」的架構又重新出現，一方面中國「民族」與「國家」的形成是為了因應西方的挑戰；一方面是塑造出「民族」與「國家」之前，中國內部必須進行政治鬥爭。就如同列文森認為，在中國不論是傳統維護者或是進步論者，都企圖建立與西方的平等關係，中國知識份子在與西方相遇的處境下有許多選擇，但是其選擇的條件並非智識上的決定，反而是以所有中國人都可以「接受」的決定為主要選擇（Levenson: 1964, xxiii），這意味著中國政治行動著儘管引用的西方詞彙（vocabulary）與詞意（syntax），然而在處境改變下意義也隨之轉變（Levenson: 1964, xx），這需要從中國擺盪在傳統倫理與西方價值之間來理解。

透過這樣的史觀，費約翰等於是顛覆了西方政治學中的「民族」與「國家」的定義。他認為：「國家建構過程中，『民族』的定義難與取決，『民族』沒有什麼特定的原理，它是在國際關係體制下才發展出來的單位，也是西方組織世界下的一個副產品」（2007: 218）。1920年代後，國民革命引入「階級」革命的思想，讓民族主義與列寧主義匯集在一道，因此，中國的「民族」與「階級」意識無法全然分開，若從大眾喚醒的態度來看，這兩者其實相差不遠（Fitzgerald, 1996: 346）。換句話說，在費約翰「中國」的想像裡，階級意識與民族意識所要喚醒的理想主體一致，都是「民族」以因應中國的現代化以及身分認同的追求。「中國」的轉型可以說是一種掙扎，擺盪在西方、傳統、馬列主義思想當中。民族建構的策略選擇來自於中國傳統之外，在操弄政治同時必須以傳統的倫理思想作為掩護。

費約翰告訴讀者，應該從歷史的角度來探詢現代中國，只有將「中國」解讀為一個歷史場域時，才能解釋中國人民如何找尋其身分認同。於是，「中國」成為了一個開放所有種族、民族、文化的歷史場域（place）（1996: 107）。換言之，

「中國」不只是個作為領土、主權國家而存在，而是個歷史性的開放空間，因而使得在其中生存的人，不論是在地人、華人都得以找到其身分認同。由於「中國」成爲了一種可供不同主體進入的場域或空間，澳洲也就與中國並沒有實質上的差別，兩者之間是流動互通的。一般而言，澳洲的中國研究與澳洲無關，澳洲學術圈通常只將澳洲作為居住地，但費約翰則重新將澳洲的中國學研究拉回來澳洲本身的歷史，以澳洲華人出發將澳洲聯結到世界各地。華人成爲建構澳洲民族的一份子，澳洲歷史也就必須重新重視華人的角色，同時也使得中國成爲澳洲歷史建構過程的一部分。從文本中透露出來的是，澳大利亞與中國共同分享著一種進步史觀，如澳大利亞把建立「聯邦」認爲是「好」的，而把過去的被殖民狀態認爲是「奴隸」的。在這種進步史觀下，澳大利亞人以巧妙的文化論述將華人轉變爲澳大利亞的過去，如澳大利亞在「白澳政策」中，呼籲「我們（澳大利亞）不想要有奴隸階級」。



另一方面，費約翰認爲由於澳洲華人與澳洲人也共享了進步史觀，使得前者也想成爲澳大利亞聯邦的一份子。但基於澳大利亞的民族想像，華裔澳洲人無法進入澳洲的民族夢想。費約翰從身分認同的觀點，解開澳洲對於華裔澳洲人的歧視根源，認爲白澳政策主要目的不是表面上對於華人的歧視，而是有更深層的原因：建構澳大利亞民族，並爭取西方的認同。他重新反省白澳政策下的華人，強調中國就像其他國家一樣是流動的（dynamic），中國文化與其他文化同樣活躍並具有適應性，中國人民也與其他人民一樣樂於擁抱當代的平等價值（Fitzgerald: 2007, 23），也就使得華人進入澳洲民族建構的歷史。因此，對他而言，不論是中國或是澳洲民族主義，皆在追求平等主體性的認同。澳洲與中國之間的差別，一方面透過中國的「場域化」與開放性而被取消了，一方面透過進步史觀的共感，使得澳洲華人與中國，中國人與澳洲因此可以交互穿梭，澳大利亞成爲這些華人進出的樞紐，而民族邊界不再具有重要性。在此，費約翰也將澳洲提升到一種世


界性的國家，移民者的到來使得澳洲能夠成為全球化下的一個民族共同體。

不論是「民族」、「國家」、「階級」、「白澳政策」對於費約翰而言都不是重要的，重要的是在這些詞藻背後，隱含出來一種身分認同的追求。這種身分認同是中國知識份子以及澳洲共同追求的目標，而在達成共同的目標之前，發展出許多不同的政治策略。費約翰站在身分認同的模式下，看到中國與澳洲為了追求承認而發展出來的多元性策略，這樣的多元性恰好能夠與英國史學的國協（Commonwealth）式多元性世界觀相互呼應，而成為費約翰澳洲中國學獨有的特色。與自由主義的多元性不同，費約翰所標舉的多元，不是相互競爭的人們彼此之間有不同目標，而需要加以寬容，而是在同一的目標、理想或是世界觀中，內部產生的多元性，透過行為者身處不同的社會經濟與政治位置，使得在追求共同目標下，產生不同的結果。一反自由主義的多元性假設，費約翰也就不是在討論追求目標時，個體與個體之間的多元性，而是要指出即使在單一的追求當中，也會有目標與結果的差距。這個理想與現實的差距，也就是多元性產生的空間。

歷史中的多元性，能讓人們認識到自己的身分認同，瞭解自己未來的可能作為。就如同費約翰在文章中提到，神經科學者 Oliver Sacks 發現病患無法回憶起從前的過去，就像是一位停滯在時間不斷變動的人，而病患失去的不只是回憶，更是病患自身（1994: 21-58）。毛澤東說：「中國就像一張白紙，沒有負擔，好寫最新最美的文字，好畫最新最美的圖畫。」費約翰認為這反而使得中國人無法理解自己的身分認同，從他的文本中可以發現，若沒有考慮歷史的因素將無法理解當代中國政治的多元現象、無法理解中國黨國體制的形成、無法理解共產黨與國民黨之間的相似性、無法理解中國的「國家」概念、無法理解中國民族主義的情感、無法理解中國民族的定義、無法理解華人對於中國的情感聯繫。

能讓中國找回自己的方法，是得透過這種類似於英國史觀中的多元性認識才有可能。然而，從上述的討論中，我們又看到這種單一之下的多元性，是建立在一種「兩種鬥爭」的歷史詮釋之上。換句話說，這個框架使得費約翰能夠發現這種多元性，並且進一步讓中國發現具有不同可能性的前提。也就是說，「兩種鬥爭」的歷史框架，使得費約翰能夠將澳洲進入中國之中，重塑中國歷史。從訪談中可以發現，中澳共享歷史的經驗以及學術研究，並非為了對於政策上有所貢獻，也非呼應從基廷到路克文以來的正面態度，對於費約翰而言，這反而是學術上一種理想性的呼籲，試圖將華人放置到澳洲歷史學的主流，並對澳洲及中國歷史學界有所貢獻。

第三節 結論與展望



由費約翰所呈現出來的「澳洲」與「中國」的想像，「中國」似乎是一種重視精神、傳承、認同的中國，而無法僅以西方主權國家所注重的權力、資源、疆域來理解。同理，「澳洲」也一樣是個注重平等、自由與博愛的澳洲，而沒有真正的「白澳民族」存在。中國與澳洲的國家形成相當類似，前者透過理想的共同體想像；後者透過理想澳大利亞聯邦的想像。中國與澳大利亞建國後，國界更是由於華人的來往穿梭而消弭。華人游移在中澳之間，揭露了澳大利亞焦慮的身分認同，同時也開啓中國的民族意識，而跨地域的事實也將中國與澳洲共同推向世界，使自身能與世界結合。費約翰將中國與華人當作澳洲自身歷史在研究，也就不同於美國學術界，將「中國」視為是外於自己的對象。

本篇最後提出反思，在未來整理澳洲中國學的研究時，如何可以根據費約翰的作品旨趣，發展出三個方面同時進行的研究議程，一方面是分析澳洲學界如何想像中國；二方面根據澳洲對於中國的想像，探究澳洲進入亞洲的合理化藉口；

第三，根據澳洲中國學界的反思，聯繫澳洲自身的認同建構與澳洲學界對中國的認識。費約翰從中國知識界追求西方價值的過程中，似乎看到中國知識界在西方價值的追求中與西方知識界有著不同的動機，這個動機的解讀可以提供費約翰想像「中國」的基礎，並在中國發現類似「國協」精神的知識視野，成為足與歐美學者相互比較的南方觀點。

本論文的中心，在於挖掘費約翰在針對海外華人以及中國知識份子兩種政治運動型態進行詮釋的時候，預設了一種以「模仿」為中心的主體形成過程，暗示了在不同地理空間之中的華人、中國人、澳洲人都是利用模仿來建構自身的政治主體，並且在此過程之中，因為不同的行為者針對理想主體的不同構想，使得建構主體的過程本身就是一種政治過程。然而，在政治過程中卻產生無法事先決定政治結果以及抗拒形式，因而使得當代的中國成為可能。馬克思主義或是自由平等的政治理論，也就無法完整解釋中國人以及華人的政治行為以及結果。換句話說，本文旨在點出費約翰對中國的理解，奠基在一種主體政治過程中的多元論之上。而這種多元論，一方面是不列顛史學中的論述終點，二方面又是南洋人類學史的理论起點，費約翰既然以此多元論作為核心，也就同時受到了這兩種典範的影響，至於在多大的程度上可以說明澳洲中國研究的位置，是否真確的處在南洋移民研究以及不列顛史學之間，就有待爾後的研究。

參考文獻

中文文獻 (按作者姓名筆畫排列)

Bart Moore-Gilbert，《後殖民理論》，2004，台北市：聯經。

John Fitzgerald 李霞等譯，2004，《喚醒中國：國民革命中的政治、文化與階級》，北京市：三聯書店。

Terril Ross，楊明偉、潘勛、王嘉源等譯，2004，《一中帝國大夢》，臺北市：雅言文化。

史景遷，2007，《天安門：中國的知識份子與革命》，台北市：時報文化。

石之瑜，2001，《政治學的知識脈絡》，台北市：五南圖書出版公司。

石之瑜，2002，《後現代的政治知識》，台北市：元照出版。

呂芳上，2006，《近代中國的婦女與國家，1600-1950》，台北市：中研院近史所。

何培忠主編，2006，《當代國外中國學研究》，北京：商務印書館。

李靜旻，2007，《一個中國，兩種威脅》，國立台灣大學政治學研究所論文。

胡再德，2005，《澳大利亞中國學研究》，華東師範學院歷史學研究所博士論文。

袁中明，1965，《澳洲文化論集》，台北市：商務印書館。

徐中約，2005，《中國近代史》，香港：中文大學出版。

楊進發著，姚南、陳立貴譯，1988，《新金山：澳大利亞華人，1901-1921年》，上海市：上海譯文。

英文文獻 (按作者英文順序排列)

Chan, H., Curthoys, A., Chiang, N., Guo li Taiwan da xue. Aozhou yan jiu xiao zu, & Australian National University. Centre for the Study of the Chinese Southern Diaspora. 2001. *The overseas chinese in australasia: History, settlement and interactions: Proceedings*. Taipei, Taiwan; Australia: Interdisciplinary Group for Australian Studies IGAS, National Taiwan University; Centre for the Study of the Chinese Southern Diaspora, Australian National University.

Chan Lwok bun. 2005. *Chinese identities, ethnicity and cosmopolitanism*. London ; New York : Routledge.

Dalrymple, Rawdon. 2003. *Continental Drift: Australia's Search for a Regional Identity*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, Vt. : Ashgate.

Fitzgerald, Charles Patrick. 1969. *The Horizon history of China*. New York : American Heritage Pub. Co.

Fitzgerald, John. 1996. *Awakening China : politics, culture, and class in the Nationalist Revolution*, Stanford, Calif : Stanford University Press.

Fitzgerald, John. 2007. *Big White Lie: Chinese Australians and White Australia*. UNSW: University of New South Wales Press.

Fitzgerald, John, Sophie Couchman and Paul Macgregor. 2004. *After the Rush:*

regulation, participation and Chinese communities in Australia, 1860-1940, Otherland Literary Journal, no9. Dec.

Fitzgerald, John, Jeffrey, R. and Morris-Suzuki, T. 2002. *Maximizing Australia's Asia Knowledge: Repositioning and Renewal of a National Asset*. Melbourne: Asian Studies Association of Australia.

Fitzgerald, John, Ch'ien Yung-Xiang. 2006. *The Dignity of Nations: Honour, Equality and Competition in East Asian Nationalism*. Hong-Kong: Hong Kong University Press.

Fitzgerald, John. Billy KL So, Huang Jianli and James K. Chin. 2003. *Power and Identity in the Chinese World Order: Festschrift in Honour of Professor Wang Gungw*. Hong Kong University Press.

Fitzgerald, John. 2006 "Transnational Networks and National Identities in the Australian Commonwealth: The Chinese-Australasian Kuomintang 1923-1937," *Australian Historical Studies*, vol.37, no.127, April.

Fitzgerald, John. 2006. "Revolution and Respectability: Chinese Masons in Australian History." In Ann Curthoys and Marilyn Lake (eds) *Connected Worlds: History in Transnational Perspective*, Canberra: Australian National University E-Press.

Fitzgerald, John. 2006. "The Dignity of Nations." In John Fitzgerald and Chien Yung-Xiang (eds) *The Dignity of Nations: Honour, Equality and Competition in East Asian Nationalism*, Hong Kong: Hong Kong University Press.

Fitzgerald, John. 2006. "Nationalism, Democracy and Dignity in 20th Century China." In John Fitzgerald and Chien Yung-Xiang (eds) *The Dignity of Nations: Honour, Equality and Competition in East Asian Nationalism*, Hong Kong: Hong Kong University Press.

Fitzgerald, John. 2004. "Advance Australia Fairly: Chinese Voices at Federation." In Sophie Couchman, John Fitzgerald and Paul Macgregor (eds) *After the Rush*, Melbourne: *Otherland* Special edition.

Fitzgerald, John. 2004. "Who Cares What They Think? John Winston Howard, William Morris Hughes and the Pragmatic Vision of Australian National Sovereignty." In Alison Broinowski (ed.) *Double Vision: Asian Accounts of Australia*, Canberra: Pandanus Books.

Fitzgerald, John. 2001. "Visions of Australian Federation: The View from the Chinese Press Gallery." In Henry Chan, Ann Curthoys, and Nora Chiang (eds) *The Overseas Chinese in Australasia: History, Settlement and Interactions*, Taipei and Canberra: IGAS, National University of Taiwan & CSCSD Australian National University.

Fitzgerald, John. 2001 "Diaspora and Discourse: Transnationalism and the Subject of Modern History." In Manying Ip. (ed.) *Re-Examining Chinese Transnationalism in Australia-New Zealand*, Canberra: ANU Centre for the Study of the Chinese Southern Diaspora.



Levenson, Joseph. R. 1970. *Modern china and its Confucian Past*. New York: Anchor.

Mackerras, Colin. 1991. *Western images of China*. Hong-Kong: Oxford University Press.

Markus, Andrew. 1979. *Fear and Hatred: Purifying Australia and California 1850-1901*. Sydney: Hale & Iremonger.

Peerenboom, Randall. 2007. *China modernizes : threat to the West or model for the rest?* New York : Oxford University, Press.

網路資料

A. W. Martin, “Parkes, Sir Henry (1815 - 1896)”, *Australian Dictionary of Biography*, Volume 5, Melbourne University Press, 1974. 檢索網址：[http://www.adb.online .anu .edu.au/biogs/A050455b.html](http://www.adb.online.anu.edu.au/biogs/A050455b.html)。

Fitzgerald, John. 2002. “Maximizing Australia's Asia Knowledge: repositioning and renewal of a national asset”, 檢索網址：<http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASAA/asia-knowledge-book-v70.pdf>。

La Trobe University, 檢索網址：
<http://www.latrobe.edu.au/socsci/staff/fitzgerald/fitzgerald.html>。以及 [http://www.latrobe .edu.au/socsci/staff/fitzgerald/fitzgerald-grants.html](http://www.latrobe.edu.au/socsci/staff/fitzgerald/fitzgerald-grants.html)。



王德威,〈被壓抑的現代性〉, 檢索網址：
<http://www.tecn.cn/data/22141.html>。

周寧,〈停滯／進步：西方的中國形象與中國現實〉, 檢索網址：
<http://www.tecn.cn/data/detail.php?id=18673>。

趙昌、張秋生,〈梁啓超與澳洲保皇會〉, 檢索網址：
<http://ayzx.xznu.edu.cn/onevs.asp?id=1>