

中央研究院近代史研究所集刊
第44期(民國93年6月), 155-168
©中央研究院近代史研究所

論中國史之傅柯化 ——評馮客(Frank Dikötter)

孫隆基*

The Discourse of Race in Modern China. By Frank Dikötter.

Stanford: Stanford University Press, 1992. xii+251pp.

楊立華譯,《近代中國之種族觀念》。南京:江蘇人民出版社,1999。229頁。

Sex, Culture and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican China. By Frank Dikötter.

Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1995. ix+233pp.

馮客自譯中文書名《性、文化和現代化:民國時期的醫學與性控制》

“Racial Discourse in China: Continuities and Permutations,” by Frank Dikötter, in Frank Dikötter, ed., *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives.*

Honolulu, HI: University of Hawaii Press, 1997. pp. 12-33.

Imperfect Conceptions: Medical Knowledge, Birth Defects and Eugenics in China. By Frank Dikötter.

New York: Columbia University Press, 1998. ix+226pp.

Crime, Punishment and the Prison in Modern China. By Frank Dikötter.

New York: Columbia University Press, 2002. xvi+441pp.

* 美國曼非斯大學歷史系教授

本文用馮克(Frank Dikötter)有關中國近現代史的近著來談論一個古舊問題：史學裡應用理論之分寸。實證主義無疑在正統的史學裡仍佔主導地位，但今日的史學界已少有人全面反對理論之應用，否則不啻暴露自身思想性之不足，而且實證主義也是一種「論」，它傾向於承認現狀，成為缺乏批判性的標籤。

處於國民黨統治下的台灣較難覺察到：馬克思主義從戰後到 1980 年代，無論在西方或日本的社會科學界，是具有龐大影響力的思潮。它不如共產國家的官學旗幟鮮明，但從階級分析批判社會不平等的立場則一致。進入 1980 年代，經濟決定論失去影響力，理論界開始偏重文化因素，而用來顛覆現狀的意識形態武器，也從馬克思主義轉移到後現代主義、後結構主義和後殖民主義。

馬克思主義的革命動力是工人無產階級，但在列寧時代已經看出它不能勝任，而必須由廣大非西方地區與帝國主義之間的矛盾替代，其中最重要的動力是農民。1970 年代中期以後，越戰結束而中越戰爭爆發，「第三世界」喪失歷史火車頭的地位。西方的理論界把這個動力轉移到發達社會裡的弱勢族群身上：婦女、黑人、同性戀者、愛滋病人、墮胎者、畸形人等等。

後馬克思的批判理論揚棄經濟決定論，把文化本身視作經濟一般，乃是生產與再生產(production and reproduction)的過程，而不是馬克思的生產方式之「上層建築」(superstructure)，資本變成「符號資本」(symbolic capital)，抗爭則採爭奪「話語」(discourse)的形式：主流族群視現行社會秩序為「自然」，弱勢族群必須將這種「本質論」(essentialism)解構。1970 年代中期以後，革命的動力從第三世界移至第一世界，後果是「反帝鬥爭」之沒落。在新的批判理論裡，非西方世界的反抗形式也只不過是「話語」的爭奪，亦即是把西方對非西方的話語性「霸佔」，一概視為「東方論」，把本土抗拒西方化的嘗試，稱為「後殖民地批判」，亦即是尋覓多元現代化的途徑。

我在此要特別指出：所謂「後殖民地批判」對中國人好處不多。因為西

方人只對黑人和印第安人有懷罪感，所以特別警惕，提防對他們施展「話語霸權」，但在面臨中國與伊斯蘭文明時，最多只是口頭上尊重它們的本土化，心裡總會認為在人權尺碼和性愛自由方面，西方遠為優越。事實上，任何「集體主義」的文化在人權與性愛方面都會顯得落後。

我特別指出這點，因為後馬克思主義的批判理論有一大部份是「無政府個人主義」(anarcho-individualism)。這個思潮源起於十九世紀的西方，在世紀末正式定名，並與尼采哲學和象徵主義(symbolism)文藝掛鉤；至二十世紀雖然不再用此名號，但在超現實主義(surrealism)和存在主義(existentialism)中仍有蛛絲馬跡可尋；在當代則演變為密歇·傅柯(Michel Foucault)的史學。他特別同情社會眼裡的「不正常者」，視社會對個人之宰制無孔不入。當社會越現代化、越趨理性化，這種宰制亦越為嚴密。無政府個人主義的知識分子——從中國的魯迅到法國的超現實主義派——都傾向成為共產黨的同路人，但兩者反抗現狀卻從全然相反的方向出發。馬克思主義沒落後，無政府個人主義遂升等為西方造反文化的主流。從它的角度看問題，不言可喻：東方社會自然比西方社會更「壓抑」個體。

在未進入「中國史之傅柯化」論題以前，先舉一些新批判理論應用到中國研究上所產生的柄鑿為例。筆者在1997年評唐小兵的《梁啟超史學思想研究》(*Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*)，就已指出他削梁啟超之足，去適眼下流行的「後殖民地批判」之履，把梁說成從西化論者演變成為今日的本土化論者，用與西方平行的中國「人類學空間」，去解構直線進化論的時間觀，因為直線進化論把西方置於最高的進化階段。我則指出梁一直服膺直線進化論，在歐戰後，他宣稱西方文明已經精神破產，中國則進升至比西方更高超的「東西文明調和」之世界文明階段。此乃歷史時期，而非地理空間。梁要用中國文化拯救全世界，並非提倡後殖民地的多元化「地方性」來抵抗西方中心論。在社會進化論仍掌霸權的二十世紀初期，並不是唐小兵所處的1990年代，不可

能出現後殖民地的「空間政治」（見本《集刊》，期 27，頁 283-286，筆者書評）。唐氏書名標題中所謂的「全球空間」(global space)，實為「全球時代」之誤，而其治史則不免淪於「以論代史」。

我在同一年也批評了王德威的《被壓抑的現代性：晚清小說新論》(*Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1849-1911*)。王氏應用「後殖民地批判」，為被五四新文藝壓抑的市井文學翻案：他一口咬定五四奉西方為「現代化」的圭臬，因此他的翻案具有克服現代化論的「後現代」意義，亦即是發掘本土化的現代化軌跡。筆者則指出：後現代主義取代現代主義乃建築學的發展軌跡，文藝裡的現代主義其實也是對抗現代化的，它用揭露現代生活的異化和荒謬來否認現代化是進步的。王氏在軌跡問題上當然不能說是全面錯亂，因為現代主義既然標榜異化，自然是強調菁英主義，與大眾文化對立，而後現代主義的確是推崇大眾文化的。然而，五四新文藝畢竟無法納入王氏簡單化的公式之內：它固然有菁英主義色彩，卻仍然歌頌鄉土性的民間文學，只不過排斥都市裡商品化的市井文學而已（見 *Journal of Oriental Studies*, vol. 23, pp. 99-101 拙評）。如果真的要將這類標籤當一回事，鄉土才是「本土」，那麼市井文學的產地上海，反倒是十里洋場，豈不奇怪？若把軌跡簡單化，也得兵分兩路：一路是五四新文藝至 1930 年代蛻變為左翼革命文學，並把先前理想化的民間文學政治化為無產階級文藝，而王氏的市井文學卻為戰後洋化地區或殖民地如台港等地之消費文學鋪路。提倡多元化理論的人，看這個問題時，為何又變成以單向軌跡切入呢？

筆者又在 2001 年評雷金慶(Kam Louie)等人的書時，揭露作者們用「S-意理」和「P-意理」去分析李安《喜宴》的不當。他們的 S 代表團結(Solidarity)，P 代表權力，認為男主角必須對父母隱瞞自身的同性戀，表面上為了維持家庭團結，但他的爸爸既是家長又是國民黨將軍，所謂團結的考慮，其實掩飾了權力宰制。筆者縱使贊同中國人社會該讓個人有更多的自由，這些作者們仍須交代一個方法學的問題：他們在任何場合裡都察覺到「P-意理」的運作，

到底是爲了說明中國人的社會？還是在宣揚自身的「S-意理」？——而這個 S 不是團結，而是「一拍兩散」(Split)，簡言之，是把西方人「分離——個體化」(separation-individuation)的行爲模式當作普世的準則（見 *The China Journal*, vol. 46, pp. 216-217 拙評）。

我在 2002 年出版的《中國國民性論述史》(*The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality*)專著中，對杜贊奇(Prasenjit Duara)在 *Rescuing History from the Nation* 書中提出解構中國「民族國家」之舉，也有所質疑。杜贊奇在今日流行的多元文化政治啓發下認爲，由西方傳入的民族國家話語，在中國造成大中央主義，壓抑了國家層次底下的各類局部性認同，例如軍閥們的「聯省自治」等等。筆者指出：總得樹立一個固定的「他者」作爲對立面之舉，是把「後結構主義」簡單化了，也把對立的雙方「本質化」(essentialized)。後結構主義該是發揮一個沒有固定意義的「意符」(signifier)和所有臨近意符之間的差異，而每次也只有有在雙方互相定義時，各自一方才有意義——簡言之，任何意符都不具一成不變的先天本質，而是一個語言現象，它的定義只浮現在和其他意符的對比上。因此，民族國家固然與「地方性」對立，也可以和「天下觀」對立，在後一組對立中，它有克服過了時的天下觀的「建國」作用。問題很簡單：以民初實況而論，並不是黎元洪和徐世昌兩位總統在「壓抑」軍閥們，而是地方軍閥們在「壓抑」中央的領導人呢！

我於 2003 年發表的另一篇書評，是針對女權分子凱絲(Victoria Cass)談明末的文學。她從婦女被父權社會邊緣化的前提出發，舉出一系列男性眼裡的「危險的女性」(Dangerous Women)。我不否定婦女被邊緣化，但舉證必須言之成理。例如，《金瓶梅》裡的王婆，而我則認爲王婆的「危險性」是老鴉和毒梟之類，似與性別無關。此外，她將《白蛇傳》裡的白娘子視爲「捕食者」(predator)；但民間的理解是：白娘子嫁給許仙乃報恩行爲，真正的壞人是法海和尚。凱絲女士又說女性退隱山林是一種「反抗」，而退隱不成，則

用潑婦的形式進行日常生活的反抗。我要質問的是，潑辣與道家的清靜無爲到底有何關連？而執著於個體權力的凱絲，是否懂得什麼是報恩？（見 *Journal of Asian and African Studies*, 38:1, pp. 139-140 拙評）

以上所述的新批判理論固然有異於馬克思主義，揚棄後者的歷史決定論，但它否定黑格爾、馬克思傳統的「宏大敘事」(grand narrative)，卻代之以「後設文本」(metatext)，同樣簡單化地預先設定歷史過程中的正反勢力。換而言之，在做研究之先，就設定了主體與他者、中央與邊緣、宰制與反抗、男與女、異性戀與同性戀、常規與不正常、理性與情慾(desire)的正負值。這套先入爲主又頭頭是道的說辭，也會像馬克思主義官學一般，淪爲「黨八股」(party line)。

此類「黨八股」的集大成於中國研究者，非馮客莫屬。他幾乎把傅柯研究過的題目，諸如性史、監獄、醫學話語、畸形人、瘋狂（優生學部份），全部移植到中國研究裡來。這類題目非傳統史學常見，固然有豐富中國史學研究的貢獻，但也不能流於「以論代史」。今日西方史學界已經無人應用費正清(John K. Fairbank)、李文蓀(Joseph Levenson)等人的「現代化」理論，也不再有人說西方提出挑戰，中國只有回應的份。目前「政治上正確」的觀點是現代化不等於西化。我們可以理解，馮客的研究都始自發掘中國本土因素。不過，他所說的中國人許多「現代」觀念並非全然外來，卻大有玄機，詳述如下。

馮客在 *The Discourse of Race in Modern China*(1992)一書中，指出種族主義在中國古已有之，尤其在國勢衰落時，對外族的仇視甚至超過文化優越論，例如，表現在排佛、抗滿、仇視白種人方面；又以唐朝輸入昆侖奴爲例，指責中國人歧視黑人早於西方人。到了近代，中國人不過把西方種族主義銜接到固有的觀念上。但傅柯並沒有研究過「種族」，後來的論者只是套用他的「話語」概念，馮客因而並無典範可循。我在此必須指出：把異族貶損至「非人化」的言論，在世界上任何時地都會發生，它與西方帝國主義的「種族科

學」以及依此而建立的行政制度，不可相提並論。這門「科學」，始於布倫巴哈(J. F. Blumenbach)在 1795 年創造「高加索族」一詞，並將它置於人種等級頂端，至 1816 與 1823 年間，又出現「印度歐羅巴」和「印度日耳曼」等相關的語言學範疇用詞。反觀中國，遲至 1897 年章太炎仍然以為亞洲全是黃種，1898 年張之洞則以為五大洲即是五大種族。首先弄清楚「種族科學」的是梁啟超的〈新史學〉(1902)和嚴復的〈政治講義〉(1906)。而馮客呢，卻將種族等級觀無限上綱，溯源至中國宗族的「世系」觀，而所謂「種戰」則是華南宗族械鬥的國際化！馮客從本土化的邏輯出發，認為現代中國人的「國」不過是傳統「家」的延伸，兩者都強調共同祖宗和血緣。

我曾指出馮客這種「本土化論」會導致張冠李戴的弊病，例如，李學曾的教科書用同心圓圈說明人類進化，把蒙古種放在內圈中央，把北歐種放在第二圈，黑人則在第四圈。馮客認為他的靈感來自《尚書·禹貢》——馮客是記錯了，古書裡中國居中的同心圓圖譜，該是《國語·周語》的五服制度——但我不排除李學曾受到澳洲地理學家格理斐夫·泰萊(Griffith Taylor)解說黃種人最晚成形的同心圓圖譜之影響（見 *Journal of Asian Studies*, 52:3, pp. 707-708 拙評）。馮客又把中國人的種族主義等同民族主義，全不顧十九世紀末已開始流行的「歷史民族」有異於「自然民族」之說，以及民族國家是「心理學品種」(psychological species)等社會心理學新論，也不理會民國時代論者多用「人種」觀來批判自身的國民性，而很少用於排外。但馮客卻認為中國人搞民族主義就是歧視外人，還在後序中把共產黨的反帝鬥爭也算作「種族主義」，這何異於抗戰時期白修德(Theodore H. White)之所謂毛澤東反對白種人那樣的理解水平？

馮客常喜引用康有為在《大同書》中要把黑人滅種的主張。試問當時中國境內有什麼黑人？康氏所反映的不是白種人的世界觀又是什麼？馮客強調「本土化」的意圖，在 1997 年的一文裡終於圖窮匕現。他談聞一多，卻節外生枝地扯到白種人方才是中國人種族偏見的受害者：

可以理解，有些中國學生在國外是真正受到種族歧視，雖然毫無疑問這類感覺裡也有自我加害(self-victimisation)和自我恥辱的成份(self-humiliation)。更重要的是，他們常從自身的文化戲目中去詮釋在國外的社交，並強化了把他者種族化(racialisation of Others)的作風(Dikötter 1997: 23)。

長期身受白人壓迫的黑人，對白人的種族仇視，該是最為強烈，似乎不應是中國人。但如把上列那段話的主體「中國人」改成「黑人」，並予以發表，馮客會吃不了兜著走吧。

馮客在 *Sex, Culture and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican China*(1995)一書裡，援用同樣的本土化策略，認為現代中國的「性話語」並非純粹來自西方，必須從「豐富多姿的中國傳統」裡尋覓根源(Dikötter 1995: 181)。但馮客對傳統房中術的知識並不豐富，只寥寥可數地列舉了幾項，皆為討好今日的性別政治而發。他說中國傳統醫學視男女身體構造類似，似乎暗示較西方的性別觀平等，但他認為從十世紀開始，中國婦科把女人的月經病態化，到了現代，更與西方歧視婦女的話語結合，把婦女較為情感化和智力低下的偏見一直延續到二次大戰後(Dikötter 1995: 41)。十世紀正值宋朝開端，也是漢族國勢衰落之始，馮客先有中國種族主義隨外族威脅加劇而高漲的論點，在這裡順理成章地轉用來貶低中國婦女。換言之，當中國窮於應付外族的挑戰時，中國父系社會對內部的統治亦呈現不安全感，在宰制發生動搖的情形下，「主體」有將「他者」惡魔化之傾向。新的批判理論看待一切都從權力的考慮出發，因此到了馮客手裡，問題就變成這麼簡單。

馮客又說：中國人到了民國仍以為唯有陰核是女性的快感中心，缺乏佛洛伊德學派之陰戶快感的概念，因此不像佛氏那樣，把男女當成迥異的性別(Dikötter 1995: 76)。佛氏的說法其實是一種規範，被診斷經由刺激陰核獲得快感的女子，有心身失調的傾向，多淪為不安於本身性別角色的「陽具型女

人」(phallic woman)，因為陰核被視為退化了的陰莖。中國人概念裡沒有這號人物不是很好嗎？不強調男女差別的本土特色，應該更對今日女性主義的胃口吧！但馮客不作此想，卻說中國人讓女性少了一個「製造快感」的重要部位，只視陰戶為男性精液和女性經血通過的「腔」。在馮克眼裡，中國人不免又沾上了把女性「被動化」的罪嫌。

我們不該忽視，「性控制」是馮客這本書的重點，意在強調社會如何限制個人的性愛自由。在中國，又多了一重因「建國」的需要而干涉個人自由的因素(Dikötter 1995: 1-2, 9-10, 63, 95, 101, 102, 107-109, 182-183)。這種干涉自然又是特別針對婦女，她們縱使擺脫了傳統的三綱，仍然在現代化的異性戀中受制於男性(Dikötter 1995: 58-59)。這種宰制實乃東西方所共有，但在中國較為強烈的本土特色則為「性只是為了傳宗接代」。因此，女人對自己的身體失去控制，淪為父系社會生育的工具，她們沒有表現自身情慾的合法性。在這方面，東西方終究能分判出一個優劣來：西方在十九世紀已開始把性和生育分開，將其視為個人問題，並且還用「異性戀」、「同性戀」等範疇來定義人格，成為西方社會「民主化過程的一部份」；相形之下，中國人至今只有「性欲」，而欠缺「有性狀態」(sexuality)。「性欲」不過是單純的生理衝動，所謂有性狀態則是屬於人格範圍的內容，其形態可用來說明個體的人格特色。在1949年以後的大陸，即使為了生育之「性」，也只能透過「夫妻結合」這個「唯一合法」的形式。馮客用一份1992年的調查報告證明：中國人到了開放的今日，在性愛自由方面仍落後於西方。該報告透露：在城市裡仍然有太多中國人強調「夫妻之間的忠誠」(Dikötter 1995: 27, 43, 52, 63-64, 69, 143, 180, 184)。顯然，他把婚姻裡的「忠誠」等同於性愛自由觀念的不發達。

毋庸置疑，對性容忍尺度較寬的社會，必定較為民主化。但如果認真地提倡「後殖民地」的多元現代化論，就該否定馮客所說，唯有西方人那種明朗化的性別角色或性偏好的認同，才會擴充自由的單線邏輯。在一個強調「傳宗接代」的文化裡，同性戀者頂多受到「不孝有三」的壓力，不會由於動搖

他人的性別認同而成爲被施暴的對象。在被馮客認可爲「終於趕上了西方」的台灣社會，我們發現，在性事方面並沒有廣泛瀰漫著「受害——加害」的氛圍：既無同性戀恐懼症，更無「與敵同眠」式的異性戀恐懼症。台灣的大專網站上貼有同學選舉「欲共赴雲雨」的老師排名榜，這與美國的男教授因怕被構陷而不敢讓女學生單獨進入研究室，形成尖銳對比。在美國性別政治極左時期的 1990 年代，激進分子控訴「異性戀是父權社會男性宰制女性的制度」，把男女關係搞得風聲鶴唳，後來反而被基督教右派利用，幾乎整垮親女權的民主黨柯林頓總統。1998 年的白宮性醜聞案，標誌一個極左時代的猛然休止，其劃時代之意義不亞於 1976 年中國的四人幫垮臺。

馮客在 1998 年的有關畸胎和優生學的專著中，把壓抑婦女、歧視畸胎與國家侵犯人權連成一氣。既然這些現象是全球性的，馮客就必須找出一個「本土化」因素，讓這些弊端浮現中國特色——「整體主義」(holism)。因此，不同於批評中國人權紀錄之其他西方人只指責中國政府，馮客直搗中國文化。他說「整體主義」思考使中國人缺乏「超脫形體和自主的自我」(a disembodied and autonomous self)概念，既模糊了個人和社會、心與身的界線，也造成「對自由個人主義和多元化民主的不信任」(Dikötter 1998: 9-10, 118)。西方女性主義者一直誇耀，人我界線不明朗乃女性人格的特色，且因此攻擊男性自我疆界之絕對化和心身分裂。很不幸的，馮客在這裡把她們的西洋鏡拆穿了，因爲女權分子所謂「解放」，歸根究底亦是爲了建立「超脫形體和自主的自我」。馮客接二連三地批判中國社會要求個人爲生育下一代負責，使「責任」一詞在他筆下變成骯髒的字眼，配備有子宮的婦女在「責任」重壓之下，尤其喘息不已(Dikötter 1998: 10, 69, 91, 101, 103-104, 123, 125, 126, 186)。

馮克認爲「整體主義」也令中國人模糊了人和自然環境的界線，使生育畸胎這個生物現象，在社會眼裡變成父母「行爲不檢點」的報應。這個「責任」壓抑婦女尤甚。從傳統的「胎教」到今日的「科學」生育指南，都在妨礙孕婦的人身自由：她舉止必須端正，生活要有規律，不能偏食，不沾煙酒，

甚至不該閱讀不良的讀物(Dikötter 1998: 50-51, 128, 130, 151)。到了這一步，我認為傅柯式「任何醫學話語都在『控制』個人」之命題，已淪於荒謬。難道總醫官在香煙盒子上所寫「吸煙會致癌」的警告，也是爲了對個體施展權力嗎？2000年一部美國電影《祝福聖嬰》(Blessed the Child)，描寫「基督第二次來臨」；但這第二次來臨的卻是一名女嬰，因她的生母性生活很亂，所以根本不知道生父是誰，甚至在懷孕期間吸毒，不顧及胎兒的安全。——像這類故事，很難在中國引起共鳴，正因為西方女權分子和基督教會的「內戰」，並不具普遍性意義。

馮客正用西方「個人重於集體」的價值觀作爲判斷中國人的標準。價值觀無所謂對錯，但一向擅長攻擊別人犯「本質論」(essentialism)錯誤的馮客，在此應該自我檢討：爲什麼用一個超歷史的絕對價值來處理中國歷史？被他否定的中國「整體主義」也是本質化的，並一再被他指責爲反現代、反科學(Dikötter 1998: 35, 58, 102, 128)。在這裡，馮克將「反現代」與前述種族主義的「排外」遙相呼應。西方又變成一元化的現代化楷模了！其實世界各地的傳統文化皆爲「整體主義」，西方的機械論世界觀和主客體對立的認知論方屬少見。然而馮客貶抑「整體主義」到了譏諷中國人癖好「有機」和「養生」之地步(Dikötter 1998: 127-130)。請問他敢這樣來談印第安人的文化嗎？

馮客這種論調是否「東方論」呢？這得看馮客本人是否擅長扣這頂帽子。他譴責中國人從優生學觀點貶損回民與維吾爾族的近親通婚，犯了類似「內部東方論」的罪狀(Dikötter 1998: 142-143)。馮客在此批判中國人「反現代」之餘，居然成爲中亞回教文化的維護者了！馮客砲火最集中的自然是中國政府，尤其是1995年訂定的優生法(Dikötter 1998: 1-2)，認爲與強制農村婦女墮胎之措施同爲侵犯人權之舉(Dikötter 1995: 184)。馮客至少在兩處把今日中國與戰前的納粹德國和法西斯意大利相提並論，頂替了日本成爲邪惡軸心的一員(Dikötter 1998: 70, 116-117)。他在另一處則說，今日中國的優生學思想水平和美國3K黨不相上下(Dikötter 1998: 165)，其論點之偏頗有如此！

我們不否認，今日中國政府的種種措施有其弊端；但談這個問題必須看客觀歷史條件。美國自從 1973 年墮胎合法化以來，至 1999 年墮胎數已達 4,000 萬件，中國自從 1970 年代初以來更不只此數。但中國是爲了控制人口以避免釀成巨災，而美國人則是在性歡愉後不想承擔後果。這固然是「個人主義」到家，卻說不上是「無政府」，蓋費用大部份由其他納稅人負擔。憑目前中國這個福利國家的資源，還達不到照顧這類個體權利的水平。馮客責備中國人，用的是法國王后瑪麗·安東妮(Marie Antoinette)的說詞，亦即在老百姓申訴沒有麵包吃的情形下，反問他們「爲何不吃蛋糕」！

馮客在 2002 年出版有關民國監獄的研究中，其反華論調在表面上有所收斂，甚至肯定該時期獄政改革的成就。他說該時期的獄政思想也是本土與外來因素的混雜(Dikötter 2002: 6)。但波根(Jerome Bourgon)所寫的書評指出：馮客筆下的土洋連接性多爲想像之詞(見 *American Historical Review*, 108: 4, pp. 1120-1121)。馮克扯出本土性似乎又只是爲了予以否定。不管本土思想如何多樣，在馮客眼裡，中國人之間終歸「存有一個統一的外觀」，亦即是孟子式的「人性本善並極端容易塑造」的命題。馮客在這裡基本上重彈唐諾·門羅(Donald Munro)在《當代中國的人觀》(*The Concept of Man in Contemporary China*)一書中的舊調：中國人總是從「社會效果」規範個人行爲，視個人具有無窮的可塑性，並允許國家進行這項任務。馮客所要強調者是，中國犯罪學過份地把「道德上的責任」歸咎於個人。(這又是傅柯思想在作祟！)他認爲這種把監獄當作道德改造所的思想，要比西方落後半個世紀(Dikötter 2002: 142, 184, 189, 198)。說到這裡，哪裡還有什麼多元現代化可言呢？在他看來，中國人硬是趕不上現代！在民國時代，不論左派或右派，「從保守的典獄學家到左傾的社會學家，都共同具有對現代性的廣泛不信任感，……」(Dikötter 2002: 192)。中國人既不能面對現代，又常對它作出泛道德主義的判斷，遂拱手把監護權讓給了國家。於是馮客不斷指出中國人的獄政思想是家長式的：「模範的典獄長對待囚犯，猶如慈父對待聽話的兒子一般」。不過，

他彈的又是白魯恂(Lucian Pye)和所羅門(Richard Solomon)的中國權威主義人格論舊調。這舊調修正了傅柯把監獄當作學校和工廠原型的看法，馮客則說道德教育思想影響了中國的監獄(Dikötter 2002: 25, 147, 199, 372)。綜觀上述，馮客認為中國人的個體，尤其是婦女，受到諸般壓抑，大有把儒家教育思想「監獄化」之嫌。

頗耐人尋味者，馮客從後殖民主義的理論出發，怎會達到西方優越論這般「形左實右」的田地呢？西方人的優越感也許的確無可抑制。一百年前的西方社會進化論曾有「人種越進化，個人越個體化，性別也越分化」之說，至少還依據所謂「客觀」的科學立論，也無需狼披羊衣。今日馮客說中國人個體不發達，兩性分化不明朗，則是用一個超歷史的絕對化標準立論，並且打出「本土化」的旗子。正是這類前衛式的修辭，掩飾了老式西方優越論。在馮客的書裡，我們繼續看到：中國人由於理性不發達（整體主義）與兒童化（家長統治），因而現代化不徹底這類「殖民者的世界模式」(the colonizer's model of the world)。但有鑒於此一模式如今被詬病為「西方中心論」，也被視為「男性中心論」，馮客遂將重點移到中國人的情慾不如西方人完整上頭來。女性用「情慾」顛覆男性「理性」控制之命題，正是今日女性主義的「黨八股」。理性與情慾二元對立觀的有效性只能侷限於西方這個「人類學空間」，將之普世化，不正好製造了女性主義的「東方論」嗎？

須知在全球範圍內提倡排除異性戀婚配裡的「傳宗接代」，以便推廣所有其他性愛形式，其實也像西方基督教的傳教行爲（基督教曾禁止中國人敬祖，改奉私人得救的信仰）。這是比舊的現代化論更徹底的「全盤西化論」，也是比馬列主義化更深刻的革命：它要求非西方人更具「有性狀態」，同時也如西式個體一般把自我疆界絕對化了，於是性事越雜，性侵害越頻繁，傳統親密關係則被轉化為兩性間的殺戮戰場，兩代之間也全盤「有性狀態化」以及「泛侵害化」。的確，人與人接近的定義同時是「性」和「侵犯疆界」的話，首先受到腐蝕的正是不由個人選擇之兩代間的人際關係。

傅柯的信徒若果真服膺他們的祖師爺，就該醒悟在「話語」籠罩下的個體，根本沒有絕對意義的「解放」可言。傅柯在《性史》(*The History of Sexuality*)中說：自十六世紀末以來，西方「性之被話語化」已經遠離對性加以限制，而是「越來越訴諸鼓動的機制」(subjected to a mechanism of increasing incitement)，權力對性的控制技巧是透過「散佈和灌輸多樣相的有性狀態」。傅柯又認為，唯有西方人將有性狀態當作一個欲望的詮釋學，亦即是個體揭開自身最隱秘真相的解碼學(1990, 1: 12; 2: 254)。因此，到底誰在性方面最發達——繁殖了最多人口的中國人？熱情的拉丁民族？還是把性「獨白化」(monologized)，並置之於濃厚的被害妄想氛圍裡的西方人？恐怕也不過是一個話語學的問題。