現代自由主義、女性割禮， 及傳統的合理性

Jeffrey P. Bishop

摘要

寬容是西方自由主義的核心，它讓相互排斥的觀念與行為可以相互和平的共存，而不是讓這些觀念與行為的支持者們相互消滅。但是，在對寬容的挑戰方面，遜奈、女性割禮、陰蒂切除或生殖器殘害等帶來的挑戰可以說是獨一無二的。在這篇文章中，我對西方人對上述行為的批評進行了批判，這並非是要為它們作辯護，而是要指出，西方自由主義本身並沒有提供一個跨文化和永恆的原理，因為它的原理只是在自由主義傳統內部才獲得融貫的。西方人對於遜奈的批評經常將非洲婦女的身體象徵化為陰蒂，這是西方關於性和政治自由概念的象徵。遜奈實踐在其信仰、傳統的網絡之內是融貫的，施行者就是在這些網絡內實施它們的，並因此在這些傳統中得到合理性的辯護。麥金泰爾關於道德質詢的概念於不同傳統間的文化及道德對話這一複雜世界裏，給我提供了一個指導。

Jeffrey P. Bishop, Ethics in Science and Medicine Program, University of Texas Southwestern Medical Center, Dallas, TX, USA.

《中外醫學哲學》V：1（2007年5月）：頁5-34。

© Copyright 2007 by Global Scholarly Publications.

【關鍵詞】 女性割禮 女性生殖器毀傷 自由主義
多元文化主義 多元主義 原理主義 處理理由

一、導論

遜奈(*sunna* 伊斯蘭教規)對於西方自由主義及其與本土文化的關係方面的挑戰可以說是獨一無二的,其表現諸如女性割禮(*female circumcision*)、陰蒂切除(*clitorectomy*)或生殖器殘害(*genital mutilation*)等。儘管西方自由主義的確把寬容作為探詢事物的重要層面,但是對於它來說要寬容那些與西方的善之概念相對的事物還是困難的。在那些把這些行為視為自身文化一部分的人們看來,西方人試圖把這些行為加以根除的努力(儘管不是那麼露骨的、且更巧妙的)是一種帝國主義的形式。而 Robert Baker、Tom Beauchamp 和 Ruth Macklin 等人在 *Kennedy Institute of Ethics Journal* 上發表了一系列關於多元文化中道德共識理論的文章,它們揭示出西方自身實際上試圖按照自己的標準來區分道德。(Baker, 1988a, pp. 201-231, 1998b, pp. 233-273, 1998c, pp. 423-453; Beauchamp, 1998, pp. 389-401; Macklin, 1998, pp. 404-422) Baker 運用了尼采與福柯式的分析方法來分析道德標準,並得出結論說,道德基要主義乃是把道德性建基於固定的生命倫理上——諸如自主、正義和不為惡等,但是這樣的立場事實上很難逃過後現代主義的批判。而他在另一篇文章裏則呼籲,相互衝突的傳統需要人們能將多元文化的視野連接起來,並作出跨越不同時間維度和跨文化的道德判斷。(Baker, 1998c, pp. 423-453) Beauchamp 在他的文章中則指出, Baker 尋求建立一種社會契約的努力本身就是它所批評的道德基要主義的一種形式,因為他已經假定了 Beauchamp 所持的那些基本原理。而後者因此得出

結論說，最基本的道德原理仍是不可動搖的。這一立場在於，以這三位為代表的學者都設定了這樣的一個前提，西方為解決跨文化主義的問題提供了答案，這充分證明了他們自身仍局限於某一傳統中來討論問題。

在這篇論文中，我將通過對一些當代文本的評估來檢視女性割禮的問題，特別是著眼於這一行為怎樣被黨同伐異地貼標籤。我首先要從醫學上描述其過程，然後將描述其在實踐女性割禮的文化傳統中如何運作。我特別要提到上面提到的 Macklin 的文章和他的書《反對相對主義》(*Against Relativism*, 1999)。因為我是在對批評女性割禮的觀點進行反批評，有人可能會簡單化地得出結論，認為我是在支持這一行為。但我無論如何並非意在支持它。我想指明的首先在於，這些行為是與一信仰的網絡共生的，所以它們在其傳統內部是合理的，故而不需要根據自由個體主義的原理來對其加以評判。其次，我想揭示的是，Macklin 對於女性割禮的分析完全是在隔山打牛，毫無實際意義，這一行為至少並不像 Macklin 所想的那樣簡單。儘管自由主義傳統斷言自己乃是具有理性的評判尺度，並提供了超越歷史和超越具體環境的真理，因此可以應用於有關女性割禮的辯論，但我的看法是，自由主義傳統其實還遠未達到它所宣稱的這種境界。最後，我要提到麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)對於道德探尋的傳統模式的理解，這一理解包括了對於傳統的行為及儀式的評估，我認為它可以讓辯論的參與者超越目前的對話困境。簡而言之，這篇文章關於女性割禮的辯論為西方人提供了不同方式來看待同一問題。¹

(1) 我也正在考慮這一問題，即麥金泰爾關於道德質詢的視角是否對於所有這類討論都真的適用。首先必須得把我自己的思路整理出來。

二、過程與命名的問題

(一) 醫學描述

從一個純粹醫學的角度來看，這些過程是無法評判的。據估計，在 27 個非洲國家及 10 個非非洲國家中，大約有 8 千萬到 1.29 億名婦女接受了女性割禮。這一行為在非洲的流行程度估計介乎於從紮伊爾的 5% 到索馬里的 98%。多方面的材料都表明這一行為正在減少，但是這一減少發生於城市中受到了教育的上層和中層人士。(Gordon, 1991, pp. 3-14; Lane & Rubinstine, 1996, pp. 31-40)而在農村地區的貧困階層中，這一行為仍在持續。

儘管也有幾種其他的模式存在，關注健康的倡導者通常敘述了三類不同的過程。我也將會對這些過程作出簡單的描述，當然作為一個外科醫生，我承認它們是非常殘忍的。第一種也是最可取的行為是切除包皮(覆蓋著陰蒂的表皮)的作法，它在解剖學上與男性陰莖包皮的環切相類似。(Toubia, 1994, pp. 712-716)鑒於這一事實：經常沒有麻醉藥品可供使用，且實施這一手術的小孩可能由於疼痛而被鞭打，故而這一手術在局部的複雜解剖中很少實施。因此就實用的目標來說，通常實施的是第二種過程。在這一過程中，陰蒂本身被切除，並且這一過程可能還包括小陰唇(labia minora)的一部分被摘除。Asma El Dareer 暗示，在蘇丹，這一做法一般在於接生婆對那些實施更大範圍切除的折衷做法，英國的殖民地立法曾於 1946 年禁止了後面這種過於極端的行為。(El Dareer, 1982, p. 4)不過，考慮到這一折衷的過程的廣為流行和實施那種更大範圍切除的困難，折衷的做法可能在英國人的禁令之前就已經存在了。

更具解剖實踐的做法叫做陰部閉鎖(infibulation)——即將陰

部、小陰唇和大陰唇的部分或全部除去。在城市中，還有埃及和蘇丹的一些農村地區，這些被切除的邊緣部分有時被縫合在一起。在某些偏遠的農村地區，孩子或年輕婦女的腿也被縫在一起，以防止傷口重新打開。這一結果是兩邊最終長到一起，產生了一個覆蓋尿道和陰道口主要部分的皮膚層和傷疤組織。陰道的覆蓋程度在不同的種族中也有所不同。通常會有一個小刺狀的小口徑、圓柱形突出物嵌入後來生成的兩邊之中，以維持小便和女性青春經血的通暢。(El Dareer, 1982, pp. 1-20)在婦女的第一次性交中，這個小開口會被陰莖的插入所拉長，有時她甚至要用小刀切開，結果導致更多的出血和疼痛。在生孩子期間，接生婆將再次切割覆蓋陰道的表皮與傷疤組織，以擴大開口。在孩子出生之後，兩邊通常又要再被縫合以蓋住開口，然後同樣又只留下一個狹窄的開口。為了讓女方的丈夫滿意，這種再封鎖將會做得更嚴實。

陰蒂切除與其折衷措施將會導致許多併發症。在這一過程中及此之後，很明顯會有大出血現象，性交與生育也會導致這一後果。此外於此前後一般還會感染，包括嚴重的陰道與尿道感染。而更大範圍的切除則可能導致更為嚴重的併發症。在此割禮前後，還有以後的性交和生育都會導致更大範圍的大出血。而且，與那些更少涉入這一過程的器官比起來，尿道與尿管的感染，還有陰道和盆骨的感染率都要高得多。除了生理上的損傷外，還有性生活上的損傷，不過這二者迄今都還未得到充分研究。除僅僅實施了包皮手術者之外，那些實施了這一手術的婦女在此後都將不能再享受到陰蒂刺激的性樂趣，儘管也會有一些例外。(Gruenbaum, 2001, pp. 149-152)

而就生育而言，如果接生婆不割開覆蓋陰道口的傷疤組織，那小孩的頭就很難伸出來，這會更容易導致小孩頭部因缺氧而受傷，母親死亡等現象。此外，如果不準確切開封鎖陰道的開口，將會導致

Vesiculo-vaginal 及 Recto-vaginal Fistulas² 的更高機率，也會導致感染的高發率。很清楚，考慮到這一行為及由之產生的整體傷害所帶來的相應健康問題，任何一個西方人都很難把這一行為視為合理的，我也是如此。

（二）文化描述

不過，我前面只是用醫學的經驗術語來描述其過程。我們西方人很難由此看到這一行為是怎樣在一種文化裏長期存在。此行為一定是被賦予了某種文化價值，所以它才能如此流行。Baker 以一種西方式的角度來看待它，認為這一行為的價值在於它減少了性歡愉，所以也就成為一種控制生育的方式。(Baker, 1998a, pp. 441-442)但是這種解釋所持的立場乃是以其有用性來評估其價值的，這只是一種我們西方人認為很重要的價值觀。而女性主義者則持一種對它更為反感的解釋，她們試圖從中找出這種行為的根源在於父權社會的性傾向。不過，這一行為的持久性也不能僅僅用父權壓迫來解釋，因為它不僅僅來自於父系的壓力，同樣也來自共同體中年長婦女對年輕婦女的壓力。事實上，這一行為在共同體中是由婦女來實施的，通常是助產婆與意圖控制這些年輕婦女和女孩的那些女性一起。(Gruenbaum, 2001, p. 39)我並不是說男性對女性的壓迫不是這一行為得以長存的原因的一部分，而是想說在它的實施和導致它的壓迫之間的聯繫絕非單因的，而是很複雜的。

如果某個婦女沒有作割禮的話將會怎樣呢？對此有很多故事。一些部落宣稱如果女性不作割禮，她的陰蒂就會長成男性陽物的形狀，她會成為一個像男人的雜種。更為普遍的常識則是，不行割禮

(2) 這些是存在於膀胱和陰道、或直腸和陰道間的管狀連接。它們是某一部位受到嚴重損傷時所出現的自然的身體反應。之所以成為管狀，乃是因為可以有助於避免身體的感染。

的女性對男性是無吸引力的，她將會嫁不出去。很明顯這是一種來自男性的壓力，沒有男人會娶一個沒有行割禮的女子，因為許多人認為這一行為可以保護女子的貞操，並避免和糾正出現性行為上的偏差。(Toubia, 1995, p. 37)此外，一些部落也認為普通的陰道口是醜陋的，它沒有閉鎖後的那樣具有性吸引力。

但是，考察一下人類學的材料，人們會發現通過改變身體來作為成人儀式的做法在人類當中是相當普遍的，除了審美的要求以外。(Gruenbaum, 2001, p. 103)在許多世界文化當中，人們會看到女性割禮的行為及相關禁忌。此外，女性關於美的信念也和這些行為相聯繫，它們在概念上表明做一個女人意味著什麼。一些學者認為，這和女性隆胸手術及男性陰莖延長手術沒有什麼不同，後者旨在提升他／她的性認同，至少是美國文化中所理解的那種性認同。(Gruenbaum, 2001, pp. 71-75)不過，這種看法雖然消除了割禮在傳統儀式上所具有的象徵價值的重要性，但隆胸或陰莖延長在西方文化中也沒有什麼象徵價值。Gruenbaum 指出，一個行了割禮的婦女將“長幼尊卑、結婚能力、性別身份、社會地位、種族甚至是道德品質”都傳達給了那些參與了這一過程的人，就此而言，這一過程本身是獨立於它的結果的。(Gruenbaum, 2001, pp. 66-67)故而，這一過程的社會意義要比 Baker 所說的那種實用性更為重要，並且它也是和美、人格、還有個人在共同體中的地位這些社會所建構的概念相關聯的。

Nahid Toubia，一位女性割禮的猛烈批評者，他指出了一些對這種行為進行辯護的理由。

美麗／潔淨

- (1) 女性生殖器是污穢的，需要被潔淨
- (2) 女性生殖器是醜陋的，如果不加以切割的話會變得更糟糕
- (3) FGM (女性生殖器毀傷)對於成為一個真正的女人來說，是一件有吸引力的事情

男性的保護及贊同

- (1) FGM 是具有女性氣質和成為部落成員的開端
- (2) 未行割禮者不能結婚
- (3) FGM 提高丈夫的性樂趣
- (4) FGM 使得陰道性交要比陰蒂刺激來得更具有吸引力

健康

- (1) FGM 提高生育力，防止母親與嬰兒發生不幸
- (2) FGM 是為神所尊崇的

道德

- (1) FGM 保護貞操
- (2) FGM 治癒“性偏差”，例如性冷淡、同性戀以及淫亂(Toubia, 1995, p. 37)

也許某個人可以宣稱上述任何一個理由都有反例，不過這一行為的角色及其在所屬文化中的意義基本上還是可以成立的。關於這一行為的信仰存在於一個關於世界的信仰的網絡之中，它不可能獨立於這一網絡而存在。認為這一行為是為神所尊崇的信念並不是它得以合理存在的唯一理由。它也與他們所理解的一個人在世界中所處的位置相關，由此賦予了人的身份的重要性；這一位置界定著健康，它不僅是西方人所界定的狹義的健康，更是廣義的、作為整體而存在的精神。那種認為未行割禮的陰道口是醜陋的信念是與審美的信念網絡相關聯的，這一審美的信念與平衡與和諧的概念相聯繫，甚至包括在共同體內的平衡與和諧。上述每一種理由都不單是一種列舉出來的理由，而是與關於世界的信念網絡及人在其中所處的位置相一致的。

Gruenbaum 以蘇丹的一個小村莊為例，在細節上談了儀式的意義。割禮具有公共的重要性，並給群體帶來和諧。婦女們聚在一起支持通過這種過程而產生的孩子和母親。在實施這一過程的這天晚

上，有訪客帶著給女孩子的禮物駐足於此。這些女孩子在此前後穿著很華麗。對蘇丹的這些村民來說，這與其說是在施行一種必要的儀式，倒不如說是在施行一種為整個群體所珍視的價值的象徵。不過，在肯尼亞的某些群體中，如 Maasai 及 Gikuyu，這一儀式更是成人期的象徵，因此它要直到結婚年齡才會實行。就這許多實施的儀式而言，它們標誌著整個群體對一個成年人的確認。特別是在 Gikuyu，它還與結婚儀式本身聯繫起來，因為它發生在婚姻協議期間和婚禮前的幾個星期，這標誌著年輕女性最終完成了向成年人的轉化。在這一過程和這些實施的儀式中，道德、審美和共同體相互關聯。

(Gruenbaum, 2001, pp. 48-69)

故而，人們甚至可以這樣問，如果割禮行為在不同的群體中指稱或表達了某些不同的事物，那它們是否還可以被視為同一種行為。之所以把它們看成是具有相同涵義的東西，是因為它們發生在身體的同一解剖學區域或同一地理區域，但是這就誤解了這一行為中重要的東西，因為對於每一個不同的群體來說，它們是在特定群體的信念網絡中得到理解的。這就是說，西方人很容易把一系列理由看作是僅僅是事實而已，因為我們沒有進入到與這些行為相一致的信念網絡中去。而正是由於我們對於這種關係的無知，使得我們容易把它們僅僅看作是生殖器的切割。簡而言之，不能僅僅因為這些生殖器切割的行為發生在身體的同一解剖區域，我們就認為自己已經在一個簡單的名號下掌握了它。為了理解這一點，西方科學思維的純粹肉體意識為了把自身加諸於非洲婦女的身體上，粗暴地對待她們關於世界信念網絡的一致性。在後面我將回到這問題上來。

(三) 命名的問題

作為一個西方的外科醫生，一想到這一行為我就怕，最初在這篇文章中我用了純粹醫學的術語來談這一過程，這引起了一個命名的

問題。這些在同一名號下的行為在不同群體中傳達著不同的意義，為了能夠把握它們，我們需要有命名的權力。很明顯，當這些行為的本質被置於醫學術語的解釋下時，它也承擔了自身的權力。我們就用割禮來指稱它們嗎？Gordon 認為，用割禮來指稱它們不過是一種婉轉的說法，應該用另一個術語——殘害。(Gordon, 1991, p. 4) 要麼，我們僅僅把它們看成是一種手術，就像兔唇修補和隆胸手術那樣？或者就像 Gordon 那樣把它看成是對身體的殘害？(Hosken, 1982; Rahman & Toubia, 2000; Toubia, 1995) 還是用它們自身所屬的傳統來看待它們呢？

關於這一問題最少爭議的一個術語是“遜奈”(sunna)，阿拉伯語意為“責任”(Gordon, 1991, p. 4) 或“傳統”(Gruenbaum, 2001, pp. 2-3)。儘管這一行為並非只在伊斯蘭教中才有，許多施行女性割禮的人都認為這是《古蘭經》的教誨，或者至少是伊斯蘭教所贊同的；但實際上伊斯蘭教是否認可這種行為完全是難以說清楚的。³ 雖然對於伊斯蘭信徒來說，這一行為是否可以算作伊斯蘭的一部分是有爭議的，問題在於，就像我前面所指出的，這一行為的涵義遠比西方人的界定和命名要複雜得多。以最複雜的閉鎖術來說，它承擔了 *tahara farowniyya* (阿拉伯人的法老割禮) 傳統之名，這一傳統建基於共同體的古老傳說中的埃及法老時代。(Gordon, 1991, p. 5) 因此這一行為的重要性要追述到傳統的連續性，它把實施割禮的人與她們的先人聯繫起來。

麥金泰爾這樣說，“每一種傳統都體現了一套特定的話語，並從而以某些具體的語言和文化的特徵來表達。”(MacIntyre, 1988, p. 371) 這就意味著，這種行為乃是組成整個文化傳統的一套信念之網的一部分，它的意義和重要性不能被抽象為失去了它(本身)某些

(3) 這一實踐行為不限於穆斯林。非洲本土某些信仰基督教、猶太教和萬物有靈論宗教的部落也實施女性割禮。

重要性的行為，尤其在把它翻譯成現代語言的時候。麥金泰爾指出了傳統文化的基本語言在命名事物時，有兩個特別重要的特徵：(1)同地圖上的單個地方的位置或被指稱的單個人比起來，對複數的人與地方的命名更重要；(2)名稱所表述的要比一個人實際所說的更多。(MacIntyer, 1988, p. 378) 麥金泰爾舉了一個例子，一個傳統愛爾蘭名稱 Londonderry，對於一個說英語的新教徒來說，它指的是倫敦德里郡；而對於一個愛爾蘭天主教徒來說，它則指 Doire Columcille —— 天鵝座橡樹墓穴的正式名稱。如果採納了其中一個名稱的話，那就會否定掉另一個的合法性。

遜奈，就其作為一種特殊實踐的名稱而言，它不僅表示一種實踐，還表達了 Maasai 或 Gikuyu 的人所實施的這種實踐的意義，或是蘇丹的某個群體所珍視的價值具體體現。當然，這一名稱也暗示了婦女有責任去實施這種與傳統相關的儀式，並且這一責任的概念本身就與特殊的實踐相聯繫。而實施這一行為所帶來的痛楚則表達了這一責任是屬於一個共同體的。在這一實踐與其傳統內的責任之概念乃是一種辯證的關係，它們通過超越了這一實踐本身的信念和導致它們長存的那些理由而聯繫起來。

如果有人用在解剖學上位於女性身體上的醫學概念來命名這些實踐，甚或是把它們視為手術過程，並且單以西方醫學所界定的術語和健康後果來理解它們的話，那他就是把治療的內在屬性變為了一種操控制度，一種命名和界定的正式機構。(Foucault, 1994, pp. 88-106) 通過使用像身體殘害這樣的詞，割禮行為失去了合法性，它被西方醫學機構劃分了等級，而任何外在於這種合法性授權機構的行為都變成了非法的。Loretta Kopelman 認為，醫學價值對於任何文化來說都是具有概括性或普遍化的。(Kopelman, 1994, pp. 55-71, 1997, pp. 221-237, 1998, pp. 249-259) 對他來說，醫學法案作為一種共同的焦點，不管是在哪一種文化(無論是發達國家還是發展中世界)

都是可以達成共識的。因為我們都想擁有健康的身體。但是，什麼是健康真的是可以為我們所有人達成共識嗎？這一點不過是個假設，Kopelman 並未證明它。但要證明這一點似乎是不可能的。健康本身只是生活的一個方面，而對生活的看法則與一系列的信念網絡相關聯，此外還有對於整體性、人性、善，及人在世界中的地位等傳統概念等。在前現代的文化和社會中，健康承擔了一種比它在美國所承擔的要更為整體性和精神性的框架，而在美國，我們看到心臟健康、胸部健康、腦部健康和克隆健康等都是從西方的機械論模式來進行理解的。所以要把西方的健康概念應用於對割禮實踐的理解上去，並對其進行相應的命名是錯誤的，它沒有注意到命名的適當性。

如麥金泰爾所指出的，“命名已經和命名的對象和所指相分離，名稱與其所命名的對象的關係可以歸結為，在任何一種被成功使用的身份標籤和被使用的對象之間，都存在控制的關係。”⁴ (MacIntyre, 1998, p. 379) 麥金泰爾把那種具有醫學正當性的語言稱為現代性的國際化語言，如果用這種語言來命名割禮的話，這些行為的傳統價值就無法再在對它們的理解和正當性上的中心意義上得到確定。因為這些傳統價值，即文化的凝聚力，表達了它們在其文化傳統中對婦女意味著什麼，以及婦女在社會中處於怎樣的地位。故而，割禮的涵義超越了其行為本身，如果把它翻譯成現代語言（指它的醫學意義）的話，這些涵義就會失去。通過這些行為，我們得以瞭解一個共同體（至少部分的）如何界定它自己，並如何使其行為具有正當性。就此而言，用西方術語來重新命名這些行為只不過是滿足了西方人試圖操控它們的慾望。

(4) 麥金泰爾進一步認為，這種關於命名的誤解造成了一些語義理論學家錯誤地認為，存在著“所指與對象的單一本質聯繫”。

當然就哲學上來說，Macklin 和 Beauchamp 可能會認為，割禮和它所體現的意義沒有什麼正當性，因為割禮侵犯了人權，而其意義則是從對於責任的壓迫性概念中提升出來的。就此而言，他們是硬性推行他們的那一套理論而無視割禮在其傳統中的重要性的，他們宣稱他們尊重人和正義，而這兩者都是和他們的合理化概念相關聯的，他們認為所有的文化都要經過他們的標準的評判。Macklin 可能認為，我不過是解釋了這些割禮行為是如何長久存在的，但卻並沒有給出它們是如何獲得正當性的。下面我將會涉及到這些問題。

三、解釋與辯護

當一個共同體在其內部為婦女建立起意義時，許多西方思想家都將其視為一種壓迫性的過時意義，它使婦女無法改變她們的地位，這些看法無疑部分是真實的，但也僅僅是部分而已。(Macklin, 1999, p. 10) 從哲學上來看，Macklin 不理解為什麼這種殘害婦女生殖器的行為會被賦予原理上的正當性，並成為“尊重傳統”的誡命，她自己 also 看到這一問題。“‘尊重傳統’在許多社會裏都是一個習慣性的標準，並且作為一種維護現狀的保守力量而存在。”(Macklin, 1999, p. 10) Macklin 深陷於西方哲學的傳統中，尤其是西方的自由主義傳統，因此她僅僅把傳統視為一個負面因素。對她而言，傳統往往將人們(尤其是婦女)“陷於”特定文化的風俗習慣中。傳統通常阻礙了我們看到倫理上的純粹原理。照她的意見，就像啓蒙思想家的自由主義知性尋求所描繪的那樣，傳統可能使人們偏離真理，也可能不會，但是它們總是維持壓迫性的現狀。

很明顯，Macklin 覺得一種文化事件獲得正當性的唯一道路就是獲得某種普遍道德原理的支持，儘管這並不等於道德上的絕對性。

她的問題是有實質性的：現代非洲人如何才能使像女性生殖器傷殘這樣的儀式獲得正當性？這個問題也意味著，只有當一個傳統社會的這一行為不再與信仰網絡交織在一起時（也就是說這種實踐確實發生了改變，在特定的傳統中被放棄了），或者當它與另一種不實施這種行為的傳統相遇的時候，這個傳統社會才會發生變化。如麥金泰爾在《誰之正義？何種合理性？》（*Whose Justice? Which Rationality*, 1998）中所清楚闡釋的那樣，在發生內在的挑戰或遭遇外部問題之前，傳統的擁護者在面對任何挑戰時，僅僅需要把這個傳統置於由它自身所界定的合理化視角中去就是了。而用不著作更進一步的辯護。此外 G.E.M. Anscombe 指出了，在關於善、美，或實踐理性等的文化範例之外，是否還存在著一個獨立的道德正當性的領域，這種看法只是一種現代觀念。（Anscombe, 1958, pp. 1-19）故而，在歷史和文化背景之外所作的正當性辯護本身只是一種現代哲學的產物。Macklin 把割禮行為置於現代自由主義所建立的原理之下，按照這一原理，除了她所用的那一套具有普遍化和可被普遍翻譯的現代語言之外，傳統社會的人甚至不能用他們自己的語言來表述自己的意義。（MacIntyre, 1988, pp. 370- 388）Macklin 這樣斷言，“在那些實施女性生殖器殘害行為的國家，這一行為已經或明或暗地在其傳統內得到辯護了。”（Macklin, 1999, p. 65）但是，這一看法把發生在特定傳統內的辯護過分簡單化了。一個生活在傳統內的人是不會這樣說的：“我打算為我的孩子行割禮，因為我尊重傳統。”在遭遇外來文化的問題之前，這一行為對此有著準確的辯護，因為它部分地意味著在這個文化裏，女人是怎樣成為女人的。

儘管不是完全相類似，其實舞會在我們的社會也是被同樣辯護。舞會是一種人生階段的儀式，這一行為體現了美國人關於性徵和自立的價值規範。在這個獨一無二的美國傳統內，也發生了許多傷害的事件：約會強姦、酒醉開車、有時候甚至是死亡。儘管如此，它

仍然成為了一個人生必經階段的儀式。因為在美國，它部分地意味著一個人已經長大了；但並不是像有些參與者所認為的那樣，“我尊敬我們的傳統，所以我打算開一個這樣的舞會。”這並不是說，在美國，這一行為就沒有批評。不過，對於一種行為來說，“好”暗示了行為者所持的立場，對於他來說在其傳統中這一行為就是合理的，而並不是要根據什麼諸如“尊重傳統”這樣的原理。我不是一個蘇丹人或是 Maasai 和 Gikuyu 人。我無法對於屬於他們信仰網絡中的東西做出有力的辯護，使得它們能為我們西方人所欣賞。這可能需要幾乎能用另一種母語來瞭解這種文化的人類學家，或是在那個文化中有這樣的人，他能把它用西方思維的術語清晰表達出來。我並不試圖作這種工作；我所能做的只是讓別人明白，在這些傳統的框架之內它們是得到了正當性的，因為是傳統本身、而非超越所有文化現象的標準提供了它自身的合理性辯護。

Macklin 堅持要使用那種原理性的進路來評估傳統，她這樣說：“尊重傳統”對於那些掌握權力的人（通常是現狀的維護者）來說，是一個可以使他們的權力制度不受觸及的便利手段。有一個行為的準則，“尊重傳統”可能是從事田野調查的人類學家所持的價值。那些沒有堅持這一準則的研究者將會被所研究的文化驅逐，或是將來無法為它所接納。他們作為社會科學家的角色是描述，而非評價。但是“尊重傳統”不應成為對某種行為、習慣或實踐的倫理辯護。它的功能是解釋性的：為什麼人一直在做他們幾個世紀以來都在作的。（Macklin, 1999, p. 59 斜體部分是她本人加的）

Macklin 所看到的是一個原理或統治方式下的傳統。在這個傳統中的人並不會把“尊重傳統”作為一種原理，因為事實總是如此：在一個社會或文化的傳統所處的複雜背景中它必然會受到尊重，而在此之外才是一般性的規則與原理；即使某個人是這一傳統的批評者

或反對者，她也能看到它是怎樣與別的文化相一致的，這樣她也就能有很好的機會來改變這一行為。生活在一個傳統中的人可能有他們的規則或原理，但是它們都是從傳統本身中生發出來的，除此之外並無別的東西。一個傳統提供了一個背景及環境，某些行為的決定就是在此背景下作出的。一個傳統就是信仰的網絡。一個傳統給人們提供了“目標”(*telos*)的概念，諸如人權、正義和理性；這裡有一些這樣的前提：人們可以對某些行為做出判斷，或是當出現這一傳統無法適用的原理時做出相應判斷。(MacIntyre, 1988, pp. 349-369) 如果麥金泰爾是對的(我相信他是對的)，那麼 Macklin 所使用的關於傳統的概念實際上是沒有現實意義的。

Macklin 還宣稱人類學家僅僅解釋了在一個特定的文化中，傳統是怎樣得以繼續的。她認為這種解釋並不等於辯護。這二者確實並非同一回事，而且當在特定的傳統內探討問題時這一差別是很重要的。人類學家對於這些行為可能做出解釋，但他們並沒有試圖去替它辯護。在這一點上 Macklin 是對的，尤其是當人類學家操著西方人類學科的科學術語來對此進行解釋時。依照 Macklin 對於它可以成為某種統治方式的看法，解釋是不能視為正當性意義上的辯護的。不過，由傳統出發，對於割禮行為在一個文化內扮演的角色所作出的解釋也就是對這種行為的辯護，而這種文化的意義也就是它的參與支持者所賦予的，共同體的凝聚力也由它而得到提升。因此 Macklin 從西方的社會科學視角出發，看到從傳統出發，對於某種行為的解釋就是對它的正當性的辯護。前面已經指出了，Toubia 曾列舉出割禮行為能夠一直存在的一些理由，但是對於 Macklin 來說，Toubia 所指出的只是在一個傳統(也即信仰的網絡)的整體中，這些理由是如何被聚合到一起的。但它們並不單單是被列舉出來的理由本身。

Macklin 當然也會指出，這些理由存在於關於世界本質的信念和神話中，而不是在經驗科學當中(Macklin, 1999, p. 708)，這一點 Kopelman 前面也指出了。此外，她還斷言，那些在這個文化當中被視為神聖的，並因而超越了各種文化考驗的東西是經不起她的基本原理的攻擊的。對於 Macklin 來說，為什麼與這些信仰網絡相關聯的理由必須要經受現代自由主義原理的檢驗，並且還非得如此不可。這一點她並沒有澄清。她並沒有說明，這些傳統的支持者所給出的理由為什麼就可以被她的審查所否定呢？她甚至還給出了現代自由主義的四個原則對於女性割禮行為的譴責是如何具有正當性的，這四個原則分別是：尊重個人、善行、不為惡和正義。不過，對於她自己關於什麼是好及其根據的那些信念，她卻沒有質疑；她的這些信念被應用於不同的人，還有關於什麼是尊重或正義，可是這些她所接受的東西也是從自由主義內部獲得正當性的。⁵(MacIntyre, 1988, pp. 326-341) 就像她所批評的那些基於所在傳統的理由一樣，Macklin 為她自己那些所謂的基本原理所作的辯護也是來自於她本人的自由主義傳統的。

只有當一種文化或傳統把 Macklin 的原理視為可以與之對話的對象時，它們才能用來評價該文化中的傳統行為，Macklin 並沒有這樣做，我也不清楚是否有某些文化願意這樣做。Macklin 必須認識到這個問題，因為她在《反對相對主義》中敘述了世界各地的不同故事。在這些故事中，人們都不能意識到她所使用的那些概念；此外，她的原理所能理解的唯一對象是那樣一些人，他們與 Macklin 及其現代自由主義擁有共同的目標並且為之而努力。如果人們持某種傳統及由其所生的原理，並且很重要的，在某種程度上，使用的語言

(5) 這是指麥金泰爾所描述的自由主義傳統。(Alasdair MacIntyre, *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee: Marquette University Press, 1990, pp. 326-341.)

也與那些生活在行使這些傳統文化中的人相關聯，那麼 Macklin 對此的評價當然就是對的。(MacIntyre, 1998, pp. 370-388)而且同樣重要的是，那些實施這些行為的部落成員就很可能是這樣一些人，他們理解 Macklin 所談論的並且他們不僅僅是一些普通非洲本土抗議者。他們嘗試用自己的術語來理解某種文化的語言，還有屬於這種文化的行為，這種努力對於上述翻譯能否成立是一種考驗。如麥金泰爾所指出的，對於不同傳統的對話者來說，這種語言要成為一種“第二母語”。就此而言，我們目前所作的就是正在沒有太多對話可能的傳統之間努力，因為這些傳統很少有相似之處，特別是因為從自由主義立場來的那些“標準”斷言來看更是如此。(MacIntyre, 1984, pp. 6-22)

四、傳統行為與傳統間的對話

到目前為止我所說明的是，在這些文化背景內，女性割禮的行為是與一個關於世界的信仰網絡相融貫的，因此在這個傳統之內它是合理的。我也指出了，這些行為不能僅僅因為它們發生在同一身體部位就可以被歸於同一行為，因為它們所傳達的內容要比現代醫學語言所翻譯出來的多得多。我還指出自由主義對這些行為的批評是缺乏倫理上的正當性的，因為這些行為的執行者並不接受現代自由主義的普遍原理，因此這些基於傳統的行為與自由主義的理論是沒有關係的。此外我也斷定，即便有某種道德正當性的辯護的話，那也只是自由主義的產物，因為這種正當性成為了一個孤立的社會領域，它獨立於那些行為的實行者的其他社會特質之外。那些得到肯定的行為所傳達的是關於世界、責任、善、還有共同體成員所理解的意義，因此它們只有在信仰的網絡中才能獲得正當性。我現在想

在道德和理性探求的傳統之間尋找一種對話的可能性，而所持的方法論則是麥金泰爾的學說（在一個更具協調性的意義上是如此）。

根據麥金泰爾的看法，一個傳統起於一套前提，如關於人性、人之善或是人的目標的看法。這些界定只是在一個文化、歷史和語言背景下才是可能的。這意味著，它關於合理性的看法是受它的這些前提、理解的目標以及其背景的限制的。麥金泰爾如是說：

不同的個體與群體都用他們自己的術語來表達他們的觀點與立場，不管這些術語是什麼。個體或群體屬於不同的教會，猶太教、基督教或是伊斯蘭教，他們都有關於自己的神的觀點。有的在人性理論上則可能是持非宗教立場的，如亞里士多德主義者或半阿奎拿主義者。而有的人則可能贊成某種原理為最根本性的東西，如普遍人權。上述每一種看法所提供的都是一套前提，由這些前提出發，它們的支持者得出結論說什麼是該作的、什麼又是不該作的，不過這些結論經常與其他群體的立場相左。（MacIntyre, 1988, p. 342）

故而，來自於某個傳統的人有充分的理由得出對事物自己的結論，它與來自其他傳統的結論往往是不同的，可是從屬於來自自己傳統的合理性來看，它們各自都是令人滿意的原理，而且也各被自己的傳統認為是正當的。

這就導致了不同傳統之間的不一致。要想解決這種不一致，唯一的辦法就是尋求找出是哪一個前提有問題，但是這要在不同傳統間的語言親近性上來尋求，而問題是可能並不存在那種親近性。（MacIntyre, 1988, p. 343）在《誰的正義？何種合理性？》中，麥金泰爾勾勒了三種不同知性傳統的敘事史：亞里士多德主義、奧古斯丁主義和休謨主義，然後他描繪了第四種，自由主義的主要觀點。對於

合理的正當性、權威文本以及對此文本之解釋則不討論，每一種傳統都有它自己的一套標準。對於德性立場、自我的概念、還有形而上學的宇宙論，它們都各不相同。每一傳統在其自身之內，都有它自己的對話和討論的歷史。不僅如此，它的這種對話和討論的歷史還包括應對來自其他傳統的挑戰。(MacIntyre, 1988, pp. 349-350) 麥金泰爾進一步認為：

在一個傳統的每一發展階段，它都有對屬於自己的中心論題的理性辯護，而它所使用的概念和標準則是由自己界定的，但是在相互衝突的傳統之間應如何判斷的問題上，可能並不存在一套獨立的理性辯護的標準。(MacIntyre, 1988, p. 351)

在一個傳統之外，不存在我們能夠客觀評估此傳統的地方。

在那些必須相互交往的群體之間，如何突破這種困局呢？Macklin 認為，我們要麼必須接受後現代的挑戰，承認沒有超越所有文化的原理，要麼就認為有這樣的原理。(Macklin, 1998, p. 419) 她的結論當然是後者，不過她自己並沒有找到可以超越任何時間和地點而適用的原理。在對女性割禮的評價方面，她所能最終提供的是現代自由主義的原理，諸如自主、正義、善行和不為惡，但是卻永遠不能告訴我們，為什麼這些原理可以被運用於肯定女性割禮的傳統。只有在那些與自由主義知性傳統的評判相聯繫的地方，她的看法才是適用的。可她卻斷言，關於合理性的自由主義形式的那四個超越性原理是可被翻譯的，它們能被轉換為所有文化的語言，因而是可以在任何時間和地點都適用。

就理性化辯護而言，究竟是取相對主義還是西方的形式，這兩種選擇並非獨一無二的。但是麥金泰爾指出的是一個更困難的問題，他確信這一問題先於現代性的出現而存在，在迄今為止的前現代文化中都存在，在 Macklin 所否定的自由主義中也存在(甚至包括自由

主義的個人主義)；不過麥金泰爾並不是要探討一種“元問題”，因為他充分肯定此問題是與某種質詢的傳統共生的，這種質詢對自中世紀後期以來學術討論者的各種辯護加以評判。

就此而言，這種質詢在某處是適用的，可是當這一特定的傳統遇到上述挑戰時，情況就不同了。首先，來自此傳統的人會對此權威性的信念或文本加以質疑，會讓它們的支持者對相應的反應作出理性上質疑。很明顯，新的形式會讓人們對這些行為做出新的看法，或是以一種不同的方式加以理解。對許多非洲的文化和實踐來說，Nussbaum 和 Sen 對於印度哲學的看法無疑也是真的。(Nussbaum & Sen, 1987, pp. 29-30)在這些文化及其實踐之間，並沒有西方人所假定的那樣多的相似性。此外，如 Uma Narayan 所指出的，不同群體之間內部的概念資源也是不同的，這讓對話或多或少也有些困難。(Narayan, 1993, pp. 186-199)

即便在群體內部，也完全可能有不同意見。這些來自內部的挑戰會給這些行為帶來一些新的問題，甚至可能導致這些行為被拋棄。但這並不是說，非洲人一般的看法就一定會對這些行為進行批判，因為在同一地域內，不同的部落間也有巨大的不同，除非把它放在整個大陸來看。與一個中非或北非的人相比，一個南非人可能實際上擁有完全不同的價值和道德觀念。在 Gikuyu 和 Maasai 這樣的部落之間的差異也很大，這導致他們在文化觀念上並不一致。所以，由 Gikuyu 部族來的人肯定會發現，他們的實踐與 Maasai 的人是不同的。內部的差異性並不等於說，南非人在這些問題上是處在對東非人批判的立場上的，而是說就是擁有共同文化觀念的人彼此也會有不同的看法。

除了來自內部的挑戰之外還有一種挑戰，當一個傳統與另一個傳統相遇時，它們各自會給對方帶來新的問題。因此，每一種傳統都要做出適當的發展，以面對來自另一傳統的挑戰性問題。這種現象

在任何時候都可能出現，當某個群體移居到另一個群體的居住區域時，不管是通過帝國主義／殖民主義的形式這樣做，還是源於政治壓力，或是通過聯合國非政府組織的援助而如此的，它都會使不同的群體有更多對話的機會。(Nussbaum & Sen, 2000, pp. 197-227)這裡 Macklin 提出的問題是存在的；不過不是以一種超越性的原理而起作用。她所涉及的只是當一種傳統反對或挑戰另一種傳統的情況，她的挑戰對於她所挑戰的對象來說，並不一定有意義。換言之，可以挑戰地方性行為的規範性的生物倫理的挑戰理由並不是跨文化或跨歷史的，而僅僅是因為它們擁有某種特殊的價值，可以質疑這些地方性行為。但是這必然也應該是雙向的，即參與了這些行為的文化同時也要質疑來自 Macklin 傳統的那些規範性。

麥金泰爾將在傳統內部的發展劃分為三個階段：

在第一階段中，相關的信念、文本和權威等尚未受到質疑；到了第二階段，開始發現這些東西是有不同的傳統種類的，它們本身不充分，但是並未將其矯正過來；第三階段，對於這些不充分的意識導致了變化，出現了一套新規範、新評價和再規範、再評價，這些東西被用於矯正那些不充分性、克服有限性。(MacIntyre, 1988, p. 355)

此外還有一個傳統的變化特徵，在其中由歷史的偶然性、與其他傳統和社會背景的結合在共同參與。儘管如此，這一討論並不僅僅限於知性方面的發展，因為“信仰是由並通過種種儀式和戲劇來得到表達的，故對其的再規範就不能考慮只以知識術語來表達；但是由此，思維著的不同個體得以讓自身獲得相互聯繫。”(MacIntyre, 1988, p. 355) 這就是說，隨著社會環境的變動和轉化，儀式性實踐(傳統就是通過它們來得到清晰傳達的)也隨之發生變化。再者，如前所述，這些挑戰是在兩個不同方向上發生的。一個傳統會對另一個傳

統作出挑戰。當麥金泰爾證明西方傳統也是經過了一系列發展的時候，他的分析可能超越了西方理性質詢水平的層次，進入了那些與西方很少或無關聯的傳統實踐，不過我們再一次承認麥金泰爾仍然是西方的產物。

此外，麥金泰爾拒絕由現代性所建構的關於真理的相應理論，而更贊同在這一質詢傳統的術語中去建立對錯的標準。(MacIntyre, 1988, pp. 356-358) 真理和謬誤並不是這樣形成的：我們通過評估針對一個事實的判斷來區分它們。在傳統中做出的道德質詢是這樣的：我們總是在對一個判斷進行回溯時認為它是錯誤的。在任何一个傳統中都認為，人們可以在作出一個判斷時就知道其對錯，這是不可能的。只有對此傳統作出質疑和回應，人們才可能向前追溯，並意識到自己以前所下的某個判斷是錯誤的。另一方面，對真理的檢驗意味著——要對最具可能性的東西提出質疑，做出否定；可以被理所當然視為真理的東西必須是能夠充分接受住這些質疑和否定的檢驗的。這裡充分又意味著什麼？這一問題的答案必須要有，並且還有諸多不同的答案出現。這些答案將理性地進行競爭，就如他們所經受的檢驗那樣，這樣才能發現究竟哪一個答案是最好的。(MacIntyre, 1988, p. 358)

這就意味著，真理的斷言總是不斷受到挑戰的。在某些問題上，它們變得制度化和權威化了，但是只有經受住種種論辯的挑戰才能持久，無論這些挑戰是來自內部還是外部。如果某些觀點被認為是神聖的因而不可侵犯的，那麼為了維持傳統的合理性，這些神聖的文本還是要通過認識到以前解讀的不充分性，從而不斷地重新加以解讀。

這裡，像 Macklin 和其他反割禮的積極分子的立場是站不住腳的。他們的真理是由一些原理的應用而得出的，而這些原理僅僅是

從西方自由主義的個人主義傳統中得出的，可是他們卻認為它們是跨文化和超越歷史的。他們也可能會訴諸於西方的科學解釋及法律標準，但所有這些都只在西方自由主義傳統內部才是可以理解的。所以，我們看到他們想了很多辦法，試圖應用他們僅只來自於西方傳統的真理斷言來改變女性割禮的實踐，但是都歸於失敗。

早在 1906 年，在非洲的幾個殖民地宗主國就試圖用立法的形式來控制女性割禮。但是不管怎麼樣，這些禁令實際上並未導致割禮行為的中止。(Gruenbaum, 2001, pp. 202-209) 利用法律來強制實施是困難的。有一個例子，英國官員曾逮捕了一個行割禮的接生婆。結果本地民衆起來反抗，並搗毀了那個婦女被押的監獄。直到今天，在藍尼羅河上一個鎮子 Rufa 的人民還把這次事件視為“我們的革命”。(Gruenbaum, 2001, pp. 206-207) 殖民地政府此後很少再立這樣的法律。因為這種立法是由殖民地政府進口的，而不是產生於一場真正的文化運動，所以禁止這類行為的努力歸於失敗。(Gruenbaum, 2001, p. 207) 這些法令條款在本地的傳統中是毫無意義的，它們只是來自於殖民者所贊同的不同前提假設和合理性的條件的。

在七十年代，幾個女性主義社會活動家也捲入了對這些實踐的譴責。Sandra Lane 和 Robert Rubinstine 做出了一個有意思的論斷。美國的婦女解放運動曾出於自身的原因行過割禮，於是她們暗示，這一運動部分地根源於 1966 年在美國發生的一個文化現象，它是以 Masters 和 Johnson 的書 *Human Sexual Response* 的出版為開端的，這本書建立了陰蒂在女性性高潮中的中心地位。(Gruenbaum, 2001, p. 139; Lane & Rubinstine, 1996, p. 35) 她們斷言，美國的女性主義者“將她們對於自主和自決的渴望與控制它們的性聯繫起來了”。(Lane & Rubinstine, 1996, p. 35) 她們還指出了幾個文化現象，如婦女全國組織在 1973 年的一次會議中，Betty Dodson 展示了將女性陰道口封閉的

照片的幻燈，她的這一舉動贏得了長時間的喝彩。此外，也製造了一個叫做“晚宴”的作品，她在那裏面製造了 39 個陶瓷餐具，上面描繪了歷史上一些著名女性的生殖器。不同的例子是，七十年代的文化環境催生了像 Fran Hoskens 這樣的女性主義積極分子，她在 1973 年遊說世界衛生組織譴責女性割禮，這使她成為了最出名的反割禮積極分子。(Lane & Rubinstine, 1996, p. 35) Hoskens 把這一行為稱之為“性閹割”。(Gruenbaum, 2001, p. 22)

我認為，這些美國和西方的女性主義活動家在七十和八十年代之所以反對女性割禮，這乃是她們所持立場的結果，陰蒂對於她們來說是教育、解放、闡釋女性和反映女性社會性的象徵性價值。陰蒂乃是她們自己對性自由和顛覆男性統治的渴望之象徵，她們也依此而行動。陰蒂代表了女性主義哲學的果實，它是從自由主義知識傳統中生發出來的，甚至對它的批評也是如此。(Gruenbaum, 2000, pp. 197-222)考慮到身體是對西方思想進行理解的一個象徵，人們不得不對美國女性主義思想作一些簡化處理，可以把它看成對凌駕於非洲婦女身體之上的身體的思考。美國活動家的反割禮舉動不僅是針對非洲文化實踐的，也是針對西方內部的文化潮流的。就像麥金泰爾所指出的，在自由主義現代性的實踐理性(閱讀倫理理性)中，“個體是作為有理性的個體而存在的”。(MacIntyre, 1988, p. 339)故而，西方的活動家們沒有意識到，她們自己的文化傳統是由自由主義知識傳統所構成的，她們除了斷言自身文化的成就之外，其他做得很少。

她們最近的批判語言有所放緩，並把他們的關注轉向了對婦女健康的關注。

不過就如我前面所指出的，她們對於健康的西方概念可能仍然避開了關於此的傳統部落概念。事實上，許多受過教育的非洲婦女

也明確做出了相類似的結論。她們生活在許多非洲以外婦女的立場之陰影下，那些人之所以譴責割禮行為乃是因為，她們的批判來自於對非洲文化的理解之外，但卻並不外在於西方自由主義的意義體系。(Gruenbaum, 2001, p. 25)就如 Gruenbaum 所指出的，許多非洲婦女被那些試圖消滅這些行為的美國活動家們搞得暈頭轉向，但是這些活動家卻很少去關注行了割禮的婦女的那些飢餓的孩子。就健康問題而言，這些非洲婦女所關注的乃是她們的孩子的溫飽，而非自己的身體。畢竟，身體和健康的概念也是某個傳統的產品。當然，我們在某些方面是有共識的，但是對於我們來說重要的議題，對於非洲婦女則未必；它們可能對非洲婦女沒有太多關係，而對於我們則正相反。

我被 Ellen Gruenbaum 最近的著作所鼓舞，她為了學會蘇丹的語言和在文化上理解在其傳統中的實踐行為，到那兒呆了好幾年。Gruenbaum 是受到西方人類學的社會科學訓練的，她也理解蘇丹的這些傳統的正當性所在，並且也能以其自身的方式尊重它們。此外她還舉了一些例子來加以舉證，如有一個遵守遜奈的部落雖然自己不做生殖器閉鎖手術，但是和另一個實施這一實踐的部落相處很融洽。她以此來說明不同部落的行為、還有這些行為的意義是如何開始發生轉化的。Gruenbaum 仍然是一個徹底的西方人，她不可能從自己的文化出發對這些行為進行辯護，認為它們就應該那樣。她並不是要肯定這一點，即認為關於權利的概念是鑲嵌於某個特定的文化傳統之中的，她在書的最後兩章中還是在無批判的接受關於人權的基本立場。不過，她也做到了麥金泰爾所倡導的，即從一個傳統中去進行道德質詢。她明白，當西方人繼續與那些具有不同的善之概念的衆多文化實踐相遇，那麼也就會對在那些傳統中的人提出種種質疑。這些人將會質疑替這些行為辯護的理由，發現新的方法去

規範它們的文化重要性，並且找到新的可以傳達相同的文化重要性的實踐，或乾脆將它們都扔到一邊。

一方面，這些實踐的參與者可能會拒絕西方人提出的某些問題。他們可能會指出，西方人對傳統非洲行為問問題的方式是錯誤的。如果不同傳統間的對話要成為真實的對話，它們也可以向西方傳統問一系列問題，以挑戰西方自由主義傳統本身。傳統 Maasai 或 Gikuyu 部落的人坐成一個圈子向 Hoskens 或 Macklin 提出種種難題，這樣的情況會發生嗎？Gruenbaum 肯定這樣的對話是需要的。她勾畫了一些西方人也得接受的問題。她開始闡釋這些問題，但不僅僅是要非洲的傳統文化對此為自己作出正當性辯護，也同樣要求自己所屬的西方自由主義知識傳統作出辯護，尤其是在源於啓蒙主義的政治經濟體系方面更應當如此。(Gruenbaum, 2001, p. 202) 非洲婦女正在努力為割禮行為在自己傳統中的地位作出重新勾畫，同時她們也對所謂的西方啓蒙主義提出了質疑，並要求西方人為自身的實踐、概念和傳統作出辯護；Gruenbaum，一位西方社會科學家，她也明白這些問題和西方是相關的。

我們目前在生命倫理的傳統對話領域中所作的還是反對，由來自西方啓蒙主義傳統的積極分子所領導的反對，他們以此來反對其他的文化傳統，而對現代自由主義的傳統卻沒有意識。⁶ 麥金泰爾從哲學角度所提供的，Gruenbaum 從人類學角度所提供的，它們都是突破目前的僵局，從而嘗試在共存的傳統之間建立嚴肅的對話上努力。對於那些想把女性割禮消滅的西方人來說，麥金泰爾關於道德質詢的敘述並沒有提供什麼現成的答案，可是就某些傳統規範在面對新的境況時，它們是否還能夠保持自身的道德框架、正當性理由

(6) 在《德性之後》(1984)一書中，麥金泰爾斷言，現代性的後果並不是對話，而是通過反對來作出純粹的斷言，而這些斷言只有對於那些本身也在表達反對的人，才能聽懂這些反對者在說什麼。

和發展而言，麥金泰爾是提供了一條進路的。對於那些瀕臨消失的行為來說，他們可能不會再從其傳統中去尋求可能的正當性了，但是這並非是因為某些啓蒙主義者應用了合理性和理性的道德探尋的普遍價值原理的緣故。如果一些行為要消失了，它會要求自己的傳統作出重新評估，這當然需要經過一段時間。但是到了那個時候，傳統本身也有可能轉而用自己的語言獲得合理的正當性，一種由傳統自己所描繪的合理性。這並不是說，所有的傳統在其話語系統中都是具有合理的融貫性的。甚至合理性本身，如麥金泰爾所指出的，它也是對自身傳統和其他傳統之間的對話開放的。

我在這裡所作的分析當然是根據麥金泰爾關於傳統的概念而來的，我把這些概念看得和原理一樣重要；這種廣義上的傳統確實在我的分析中佔有一個超越性的地位。這一評估當然是對的；因為我並不否認，我充分和徹底地佔有了一個傳統——西方的知性傳統。我不否認我使用了關於傳統的西方概念作為一面鏡子，透過它我可以看待和理解外在於西方知性傳統的信念網絡。所以，就前述關於女性割禮實踐(遜奈)的每一件事情而言，當它們在應用時，根本是不會去訴諸於在其信念網絡中尋求辯護的；只有行為者是處在一種判斷的位置上的。但是對於遜奈的執行者來說，我的這一分析也並不會讓他們去面對西方人為自己作出辯護。相反，它所提供的是對西方自由主義的批評；如此，我才可以展示這些行為在自身傳統內獲得正當性的可能性，而不是要顯示這種正當性是如何面對內在與外在批評時自我調整的，即便這些傳統行為受到了內外攻擊也是如此。如果那樣的話，可能是對我有太高的期望了。自由主義完全是一種西方產物，我已從西方知性傳統內出發，對其做出了不同的批評。簡而言之，我的論斷是，關於女性割禮的話題給我們提供了一個機會，讓我們能評估自己的某些東西。

參考文獻

- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33, 1–19.
- Baker, R. (1998a). A Theory of International Bioethics: Multiculturalism, Postmodernism, and the Bankruptcy of Moral Fundamentalism. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 201–231.
- Baker, R. (1998b). A Theory of International Bioethics: The Negotiable and the Non-negotiable. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 233–273.
- Baker, R. (1998c). Negotiating International Bioethics: A Response to Tom Beauchamp and Ruth Macklin. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 423–453.
- Beauchamp, T.L. (1998). The Mettle of Moral Fundamentalism: A Reply to Robert Baker. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 389–401.
- El Dareer, A. (1982). *Women, Why Do You Weep?* London: Zed Press.
- Foucault, M. (1994). *The Birth of the Clinic* (A.M. Sheridan Smith, Trans.). New York: Vintage Books. Originally published under the title *Naissance de la clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- Gordon, D. (1991). Female Circumcision and Genital Operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 5, 3–14.
- Gruenbaum, E. (2001). *The Female Circumcision Controversy*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Hoskens, F.P. (1982). *The Hosken Report: Genital and Sexual Mutilation of Females*. Lexington, MA: Women's International Network News.
- Kopelman, L.M. (1994). Female Circumcision/Genital Mutilation and Ethical Relativism. *Second Opinion*, 20, 55–71.
- Kopelman, L.M. (1997). Medicine's Challenge to Relativism: The Case of Female Genital Mutilation. In: R.A. Carson and C.R. Burns (Eds.), *Philosophy of Medicine and Bioethics: A Twenty Year Retrospective* (pp. 221–237). The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Kopelman, L.M. (1998). Female Circumcision and Genital Mutilation. In: D. Callahan, P. Singer, and R. Chadwick (Eds.), *Encyclopedia of Applied Ethics* (Vol. 2, pp. 249–259). Burlington, MA: Academic Publishers.
- Lane, S.D., & Rubinstine, R.A. (1996). Judging the Other: Responding to Traditional Female Genital Surgeries. *The Hastings Center Report*, 26, 31–40.
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue* (2nd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose justice? Which rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Macklin, R. (1998). A Defense of Fundamental Principles and Human Rights: A Reply to Robert Baker. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 8, 404–422.
- Macklin, R. (1999). *Against Relativism*. New York: Oxford University Press.
- Narayan, U. (1993). What Do Rights Have to Do with It? *Journal of Social Philosophy*, 24, 186–199.
- Nussbaum, M., & Sen, A. (1987). Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions. *WIDER Working Papers*, WP30. Helsinki, Finland: UNU/WIDER Publications.
- Nussbaum, M., & Sen, A. (2000). Women and Cultural Universals. In: M. Baghramian and A. Ingram (Eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (pp. 197–227). London: Routledge.
- Rahman, A., & Toubia, N. (2000). *Female Genital Mutilation: A Guide to Laws and Policies Worldwide*. London: Zed Press.
- Toubia, N. (1994). Female Circumcision as Public Health Issue. *New England Journal of Medicine*, 331, 712–716.
- Toubia, N. (1995). *Female Genital Mutilation: A Call to Action*. New York: Rainbow.