

研究論文

考古人類學刊・第 92 期・頁 31-70・2020

DOI: 10.6152/jaa.202006_(92).0003

蛻變的豬與死屍： 印尼清真驗證科學化與本體論轉向再反思

趙恩潔*

摘 要

人類學者 Mary Douglas 之經典著作 *Purity and Danger* (1996[1966]) 透過象徵分析指出在猶太律法中，因為豬無法同時符合「偶蹄類」與「反芻」的分類秩序，因而成為「範疇之外」的不潔食物。這個觀點本質上是靜態與單一的，無法說明構成儀式禁忌的豬與其他禁忌物如何經歷變遷，更無法說明禁忌物質如何以多重本體存在。本文將以印尼清真驗證科學化的發展為例，說明豬與死屍如何進入變遷的社會文化過程，透過不同的宗教知識、科學知識與實驗科技的實作而以多重真實存在。在此，「清真」並非僅是一種靜態的世界觀分類之既有觀念，而是一種在不同的人群、非人與物質狀態的動態連結與多重權威與利益的競合後所產生的存在狀態。換言之，儀式污染物的變遷不僅具有認識論上的意義，更有本體論上的意涵。同時，本文也反思行動者網絡理論之本體論，指出本體論轉向的政治有需要重新將混雜的權力關係與歷史建構過程拉回，以適切地回應「本體只是文化換個稱法、本體論誇大差異並忽視現實鬥爭」等嚴肅的指控。

關鍵詞：本體論轉向，儀式污染物，科學化，清真驗證，印尼

* 國立中山大學社會學系副教授。E-mail: zolachao2@g-mail.nsysu.edu.tw。

Ontologies of Food Taboos: The Evolving Pork and Carcass in the Scientification of Halal Authentication in Indonesia

En-chieh Chao*

ABSTRACT

In her masterpiece, *Purity and Danger*, Mary Douglas famously concludes that pork is prohibited and considered unclean because pigs do not fit the animal category of having cloven hooves and chewing the cud. Ritually prohibited things are unclean because they are outside of cultural classification. While maintaining its analytical value, this theory nonetheless treats a dietary code as a static and singular system, and hence is unable to aid much to reveal the ways in which forbidden things can change their modes of existence over time, and even exist with multiple ontologies. This essay tackles the question of multiple ontologies that pork and carcass entail in the scientification of halal authentication in Indonesia. In this changing socio-cultural process, what it means to be halal is a result of webs of interaction, in which multiple authorities, economic interests and animal corporeality negotiate to compete or collaborate. In this sense, a deeper understanding of ritually prohibited things involves an ontological investigation beyond the traditional epistemological question. Meanwhile, this article contributes to the debate of the ontological turn by arguing that ontological inquiries need to bring power relation and socio-historical construction back in, so that we can properly respond to the unresolved accusation that “ontology is just another word for culture, and ontology neglects realpolitik.”

Key words: the ontological turn, ritually prohibited things, scientification, halal authentication, Indonesia

* Associate Professor, Department of Sociology, National Sun Yat-sen University.
zolachao2@g-mail.nsysu.edu.tw.

印尼社會在過去三十年間歷經清真意識與相關制度的巨大轉變。1988年，著名的豬油案（isu lemak babi）引起強烈的社會不安與經濟損失。當時，為了平息社會動盪，伊斯蘭法學者組織透過媒體向社會大眾表明「清真驗證非屬必要，只需把食品中非清真者標示出來」，如當時現行法規所定。三十年後，於2019年十月正式生效的清真法，卻要求印尼境內流通的貨品，均一律必須經過清真驗證。這個從「萬物皆清真，除非另外標示」到「萬物需經過驗證，才可宣稱清真」的大轉變如何可能，牽涉到龐雜的人事物，我絕無意圖以一篇文章來全數概括。然而，本文可以就這段歷程的幾個重要發展來與人類學經典的儀式污染理論以及近年來的本體論轉向進行對話。我認為，清真驗證科學化過程可以幫助我們思考儀式潔淨與社會變遷之間的關係，提醒我們儀式污染的理論不能停留在一套固定不變的分類範疇下的殘餘，而應該注意不潔之物如何透過科學化思維、宗教權威的建立與政經利益的創造等因素，相應地改變其存在的形式，並以多重本體存在著。這個案例一方面能使我們理解看似衝突而造成不同真實的實作也有合作而非只有競爭的可能，另一方面則指出本體論政治有必要重新將權力與歷史拉回，以適當地回應「本體只是文化換個稱法、本體論誇大差異並忽視現實鬥爭」（Bessire and Bond 2014）等嚴肅的指控。以下我先談論經典的純淨理論，再進入到人類學與科技與社會研究的一支本體論轉向欠缺歷史建構與權力關係的問題，接著才進入清真科學化的世界。

文獻回顧：我們與他們如何在乎純淨

儀式純淨並非一種異文化宗教他者的專屬問題。即使對於自認世俗者，儀式純淨也存在於我們的日常生活之中。有鑑於筆者時常被各路人馬，包含社會科學家，問及「究竟為什麼穆斯林不能吃豬」，以下容我先簡潔地排解這個問題本身的我族中心主義內涵，以求更順暢地進入文章的核心。可能讀到這篇論文的讀者們，或許對於「有機、天然、友善耕作」或「基改危險」的論述與反論述都不陌生。我們處於一個食物生產過程仰賴高度分工，而生產尺度涉及跨國與跨物種治理的時代。被植入細菌基因產生抗蟲能力而長成的飼料作物、靠這些作物養肥而能提供出肉類食品的動物，以及生產肉品本身的環境成本，都是公民社會時常辯論的議題。尤其在食安風波爆發之際，如工業廢油精煉後變成的食用油等惡名昭彰的案例，更凸顯出全球在地食物生產鏈的複雜分工化，其實一直逼使我們去面對「純淨」的問題。在這樣的共通背景下，清真檢驗的科學化可說是現代各種追求「純淨」實踐中的一種伊斯蘭版本（表1），其與現代的食

物衛生標準是平行存在且不互斥的追求，本身並非一種怪異難解、或「走火入魔」的現象。這個現象無法只用宗教的「新保守主義」抬頭來簡單化約，因其牽涉了許多科技發展與宗教教義詮釋的遭逢，而這樣的遭逢在過去百年來並非第一次發生，只是從未進入過如此「科學化」的階段（容稍後定義）。

表 1 基改與混豬食品的比較

欲排除的物質	訴諸對象	反對的意義框架
基改食物，含基改作物當飼料後養成的肉或間接製成的食品，尤其跨國大企業所持有者	追求健康的人、 追求環境正義與 農業正義者	違反自然法則、違反公平 正義原則、破壞環境
豬衍生出的再製物質與其副產品、死屍、血與其他	追求虔敬的穆斯林	違反神的律法

「為什麼不能吃豬」是一個經典的人類學議題，以 Mary Douglas 針對猶太律法禁止吃肉的分析最為出名。Mary Douglas 之經典著作 *Purity and Danger* (1996[1966]) 利用象徵分析來闡明舊約聖經中的利未記章節，指出在猶太律法中，因為豬無法同時符合「偶蹄類」與「反芻」的既有分類，因而造成「難以歸類」，而成了「範疇之外」(ibid.: 36-37) 的不潔食物。這個分類是象徵的，也是社會的，而動物僅僅是在一個次要的邏輯中被整合進這套象徵分類與社會秩序中。

關於潔淨與不潔的肉類.....聖潔是個體與其所屬的群體之整體性、完整性，與完美性。飲食只是同樣的道理上發展出聖潔的譬喻。.....牲畜，如同居住地，雙雙領受來自神的祝福。土地與牲畜都因為神的祝福才能生育，而兩者都被收納於神聖秩序之中。.....牲畜必須被帶入社會秩序中，才能享受神的祝福。.....偶蹄的且反芻的有蹄類動物對於牧民而言是適當食物的典範。.....有些動物是偶蹄的，但不反芻，如豬與駱駝。這裡須注意，無法同時符合這兩個牛隻皆符合的標準，是舊約聖經提到的唯一的避免豬的原因；其他關於豬骯髒的覓食習慣，經文完全沒有提及。.....總體而言潔淨的基本原則在動物身上的運用就是牠們應該完全符合給予牠們的分類範疇。不潔的動物的不潔之處在於牠們是該分類範疇中不完美的成

員，或說牠們代表一種混淆了世界基礎秩序的範疇。（筆者翻譯，ibid.: 55-56）

這套象徵理論有一個重要支持，即神聖經典的支持，也就是以經文自身如何詮釋食物禁忌作為證據來進一步作人類學詮釋。Douglas 帶有強烈的反對以物質論來解釋象徵分類的傾向。她直言不諱地說明，凡是想要透過衛生或醫療的觀點來解釋宗教戒律，都是不恰當的（1996[1966]: 55），因為這樣的觀點沒有嚴肅地看待宗教經典對禁忌本身的詮釋。確實，物質論有些根本上的問題；比如 Marvin Harris（1974）利用生態觀點來推斷，在中東的乾旱地帶，豬比起其他家畜耗費更多資源，且無法產出乳製品，因此養豬或食豬對生態與存活都相當不利。有鑑於此，Harris 認為，猶太教與伊斯蘭禁止食豬的規範，只是中東地區披上宗教外衣的經濟考量；歸根究柢，宗教規範有理性的基礎，在此案例中即為生態利益。這樣的看法的問題在於，退一百步而言，就算最初訂立宗教規範時真的有這些理性的生態計算，也仍然無法解釋後世猶太人與穆斯林在遵守飲食戒律時清晰的宗教動機，乃至文化動機（如有人不禮拜，但保持不吃豬肉來維持基本的「文化猶太人」或「世俗的穆斯林」認同）。也就是說，在現今的時代，並不會因為可以引入進口食品（因此也不必養豬，也沒有生態利益問題），人們就會同意吃豬。

許多接續 Douglas 取徑的研究，均有助於我們更深層地認識物的分類。比如 Tambiah（1969）指出泰國社會的動物分類、家屋空間分類與婚姻規範之間，其實存在著一致的原則；Munn（1992）探討新幾內亞 Gawa 人如何在公開演講、巫術與政治、禮物交換等活動中，以物及其象徵性，來進行社會價值的轉換；林淑蓉（2004）分析個人對於物的分類、禁忌的實施乃至村寨之間「吃」與「被吃」的互惠關係，如何重現人群分類的概念。不過，由於研究關懷的不同，上述這些精彩的研究比較少著重在物的物質性本身，同時也比較傾向將物當成是社會分類乃至政經變遷的反映（黃應貴 2004），同時在論證上傾向凸顯原有文化的邏輯。相較之下，本文重視的是文化邏輯正在遭逢改變的問題，尤其是宗教知識與科學知識對遇的問題，並希望從此去反思本體論轉向的問題。

所謂的本體論轉向，本文側重的是由 Annemarie Mol 而來的多重身體論（2002），而不是強調極端差異（alterity）的其他種本體論人類學（如 de Castro 2004）。透過在荷蘭醫院所做的田野以及本身有的醫學背景，Mol 以動脈粥硬化（atherosclerosis）為例，認為這是一個說明身體如何是一種多重體（a multiple）的現象。當然，真正被分析作為

多重體的是這個疾病本身，但 Mol 很有自覺地將此延伸到人的身體之上。對 Mol 而言，問題不是社會建構論常問的「如何」，而是到底我們在談論「什麼」的政治（a politics-of-what）（2002: 174）。因此她問：「究竟什麼是動脈粥硬化呢？」Mol 指出，病理學對這個疾病的定義方式，是透過切片與顯微鏡的觀察，客體是動脈血管中不尋常的厚度；臨床診斷的醫師，則是看病人的症狀，如果有脈搏較弱且有相對較低的血壓，則可能是動脈硬化；至於對病人而言，動脈粥硬化的存在方式是行走時的疼痛。

在教科書上，這三者會被當成是同一個東西的不同面向，但 Mol 論證，這三者往往在現實中兜不起來，而是各自透過不同的實踐與技術物，才使得動脈粥硬化得以存在。有些病人可能動脈粥硬化相當嚴重，卻沒有疼痛，甚至在行走測試時表現良好；有些病人血壓正常，但仍有病症。Mol 認為，這並不只是同一件事情的不同觀點而已。這個疾病，乃至於身體本身，均是由不同的實踐所形成的不同的真實。有時候這些真實彼此互斥，並無法構成一個整合的圖像；在其他時候，它們則可能彼此合作，協作（collaboration）出同一個疾病的真實。比如，病人需要告訴醫生他們的症狀與抱怨，醫生才能有所憑藉去診斷，而醫生的診斷與療法，才讓病人知道自己患有的疾病是動脈粥硬化。但這樣的協作只是多種可能當中的一種而已。其他時候，每一種不同的實踐與工具（包含身體感本身），都會有其後果，而造就出不同的真實：「一個疾病的不同展演實現（enactments）牽涉到不同的本體」（ibid.: 176）。

這裡的現象訴諸本體論的原因，在於這並非「同一物件，不同觀點」的傳統相對論，因為後者仍然假定了有一個固定不變的最終真實，可以透過不同視角觀看。相反地，Mol 的企圖是將「同一物件」去穩定化，顯示出該物—疾病與身體—其實是個多重體，帶有多種現實。如此理論的其中一個目的，是更進一步去質疑現代主義的認識論。即便現代主義蘊含了科技企圖改變與控制自然，但其最終的假設基礎，仍是有一個固定穩定不變的永恆真實，而這些真實可以透過科學探究來發掘。Mol 與其他相關的行動者網絡理論家要做的事情，則是質疑這個穩定不變的永恆真實，進而希望我們能將注意力放在每次的實作是如何啟動不同的真實。

這樣的論點，如同 Mol 在 1999 年的〈本體論的政治〉一文中所言，無法輕易地與現代的多元視角論或歷史建構論並存（ibid.: 75-77）。畢竟，多元視角論並未真正質疑最終的單一真實。至於歷史建構論，對 Mol 來說，只是解釋一個事物如某個科技最終如何被產生，過程中如何排擠了其他種可能，最終仍然是只有一種被建構出來的真實。她認為，重點應該放在透過每次的展演而構成的多重的、可能同時存在的真實。

Mol 的多重身體論對於本文分析豬與死屍的多重本體有極大的助益，但是其對於歷史建構論的排斥卻不是本研究支持的。相反的，我認為這兩者不但不互斥，更能互補說明某些科技與觀點在歷史中促進了未來將被展演實現的多重真實。

在一篇發人深省的批判人類學本體論轉向的論文中，Bessire 與 Bond 將本體論人類學至少分成了兩派：強調極端差異的多重自然論者如 de Castro 與 Kohn，以及其他論及本體論的人類學者如 Mol、Bjornar Olsen 與 Strathern 等人。他們要批判的對象是前者，而非後者，因為前者「繞過了被組裝的多重世界們的歷史特殊性，也繞過了使這些世界得以調整的更寬廣的利益網絡」（Bessire and Bond 2014: 446）。他們認為，極端差異論者不但沒有正視原住民所遭遇的各種混雜的污染、工業化與現代的問題，反而在一種新的生態萬物有靈論的浪漫化之中，消滅了真實批判的可能。

在此，我無意進入這一系列的反本體論的論戰之中，而只想指出，Bessire 與 Bond 認為多重自然論者所逃避的歷史建構與現實政治問題，其實也出現在 Mol 大致所屬的行動者網絡理論的本體論研究之中（見 Aspers 2015）。後者將萬事萬物（包含動物與無生物）都當成可能平起平坐的透過各種關係與組裝而形成的行動者的傾向，是一種「扁平的本體論」（flat ontology）甚至是「萬物民主論」（Bryant 2011），因而可能使我們喪失掉了對於權力關係的檢視（Escobar 2007; Scott 2013）。同時，Mol（1999）對於歷史建構物的窄化，其實也忽視了她的多重本體論與社會史分析未必衝突，反而可能相得益彰。

我認為，清真驗證科學化正好是足以凸顯多重本體論如何與歷史建構論並存的例子。更細緻而言，本文的主要目標，即是展現出清真規範所欲排除掉的「儀式污染物」如何是一種道德社群、動物身體與科學技術在高度的結構限制與多種權力與利益關係下一次次協商運作的結果，而非一張既定不變的分類清單下的殘留物。污染物並非只是一種被固化的單一物件，而是在歷史過程累積之後，在不同案例之中，可能增減的多重真實。

必須提醒，由於本文篇幅有限，我將無法處理印尼清真驗證科學化的社會過程本身，也無法處理消費者的觀點，而只能著重在這段過程中儀式污染物其存在之本體論形式的幾個變化。我所關注的變化皆具有兩種特色，一是它們有深遠的社會與經濟影響，二是它們特別能說明儀式污染物的界定如何是一種妥協的後果，而非一種固定的物質；但同時，這些污染物又並非只是被動反映象徵秩序，而是能改變象徵秩序的「被啟動的行動者」（Law and Mol 2008）。

必須注意，本文將提到的三種污染物存在的方式彼此之間並不具有一種內在邏輯的線性發展模式，而是紛紛根據當時的宗教判斷、政治情勢、經濟利益以及不同物種之動物所具有的不可化約的生理特性而發展出來的。科學技術與宗教判斷必須圍繞該物質性的特定性而發展出來，進而生產出關於物件的知識。而這些知識與物一樣，都是不穩定的，端看它們如何透過不同知識與技術的組裝而展演實現（enact）出來。

在進入更詳細的探討以前，有必要說明一些基礎的定義與本文的研究取徑。所謂的清真驗證「科學化」，我指的是透過實驗室科技與自然科學方法，致力於建構、發現與應用可以有效偵測與判定非清真物或非清真程序在食物、藥物、化妝品中之存在的過程。而所謂的清真或 Halal 在阿拉伯語中意味著「可被允許的」，相對於 Haram，意即「被禁止的」。在伊斯蘭法的框架中，不同的伊斯蘭宗派、經典學派與個別學者對經文有著不同的詮釋，因此在伊斯蘭的傳統中有一內建的彈性與爭議性（Coulson 1964; Hallaq 1984; Weiss 1998; Zubaida 2005）。儘管如此，在遜尼派中，至少有四大基本的司法來源作為可靠意見的依據，分別是古蘭經，聖訓（先知的所言所行），Ijma（共識），以及 Qiyas（類比）。雖然從法源到教法乃至新的宗教釋令需要通過人的頭腦與多元的方法論，因此存在著差異的空間，但最基礎的伊斯蘭清真飲食禁忌可以大致整理如下（可參考 Regenstein et al. 2003）：

1. 豬肉以及其衍生物
2. 未誦真主之名而被屠宰的動物（包含那些用來祭拜過偶像的）
3. 動物死屍（自死者）、肉體被侵害、割除、絞死、打死、摔死，或是被猛禽猛獸類蹂躪過的動物
4. 血
5. 酒精類
6. 離水不死之兩棲動物（如鱷魚、青蛙）以及龜、鱉等爬蟲類為非法
7. 具有尖銳牙齒的捕獵性動物（如貓、熊、獅、虎等），或有長牙的動物（如象）等
8. 具有利爪的鳥類，如鷹、鷲等
9. 有害生物，如蛇、鼠、蜈蚣、蠍子等
10. 禁殺之益蟲，如蜜蜂、蜘蛛等
11. 可厭之動物，如蟲、蠅等

由於議題牽涉甚廣，本文只能討論第 1 點與第 3 點。

在所有的禁忌食物中，遜尼派四大學派略有不同意見，但在特定的情況下法學者可能會援用其他學派來放寬原則。比如，島嶼東南亞所盛行的 Shafi'i 學派不允許食用青蛙，因其離水卻不死，屬於範疇之外的不潔之物。但由於印尼民間社會有烹飪青蛙料理的習俗，因此印尼的穆斯林法學者早在二十世紀之初就利用了 Maliki 學派的意見合法化食用青蛙（Hooker 2003）。到了 1986 年，因為印尼政府在蘇門答臘推行養殖青蛙的政策，因此宗教法學者組織也發出了「Maliki 學派說可以吃，且養殖行為本身不算觸犯清真原則」等法律意見（Hosen 2004）。這是兩個相當重要的案例，也與本文的論證有相當大的關聯，即它清楚說明在地文化與政治情境很有可能左右宗教的詮釋，也說明宗教詮釋是法學者的一種道德與政治的選擇，即便這樣的選擇是有高度限制的。

本文另外一個必須定義的專有名詞是 fatwa。簡單來說，fatwa 是一種「法律意見」（legal opinion）或「法律建議」（legal advice），由具備資格的宗教學者，依據獨立思考的原則（ijtihad），根據社會發展需要從古蘭經與聖訓裡頭的基本原則，剖取符合時代精神的法律規範，來形成新的準則，以解決各種社會發展過程中產生的問題。畢竟，任何新科技與新食品，都早已超越了古蘭經與聖訓直接論及的範圍內，也因此，在歷史中 fatwa 已經處理過避孕藥、避孕器、抗生素、基因改造食品與器官移植是否可以使用、以及在何種情況下可以使用的議題（Alaro 2012; Atighetchi 2007; Brockopp and Eich 2008; Fadel 2012; Ghaly 2013; ten Have 2013; Hooker 2003; Inhorn 2011; Padela 2013）。

由於 fatwa 只是一種「法律意見」，而並非伊斯蘭法官的正式的審判結論或是伊斯蘭法庭司法系統的判決，因此坊間的尋常穆斯林長老或是宣教師即可頒發或給予諮商者 fatwa。同時，諮商者也可以尋求不同的法學者而獲取結論完全不同的 fatwa（Coulson 1964）。儘管如此，fatwa 也可能透過發出者的宗教權威，而成為對特定穆斯林群體具有集體號召動員力的伊斯蘭律令。綜觀這種「釋經」與「動員」的特色，我一律將 fatwa 翻為「宗教釋令」。最後，「宗教釋令」的社會影響力在不同時代與不同社群間均不相同。根據一份印尼的調查，約有 56% 的穆斯林認為，若是由印尼宗教理事會（Majelis Ulama Indonesia, MUI）所發出的 fatwa，則應該要遵守（Ni'am 2016）。換言之，有至少 44% 的穆斯林，清楚明白 fatwa 只是「僅供參考」用的。然而，在 2019 年十月之後，清真驗證即將變成強制性的規範，清真的宗教釋令將會具有實質法律效應。由於後續的問題十分龐雜，因此本文將只限制在新法上路以前的發展。

研究材料

本文所仰賴的經驗性資料來源包括檔案研究與訪談。檔案研究包含舊報紙與雜誌文獻等史料（印尼最大報紙 *Kompas*、獨立新聞雜誌 *Tempo*，與 *Republika* 等）、MUI 所發出過的二十多個清真相關的宗教釋令。訪談主要以印尼當今蓬勃發展的日惹大學（Universitas Gadjah Mada）清真科學研究群的七位教授為主。有必要指出，在既有相關印尼文獻中，清真驗證相關歷史的呈現常有許多錯誤之處。即使是 MUI 的官方歷史，對這段過程也相當簡化，只把事件與後果做出必然連結的合理化，而忽略了中間歷經許多斷裂與變化的環節。同時，由於印尼各知名大學的圖書館大多並未有保存舊報紙與舊雜誌的習慣，線上的資料庫也不完全，因此我與研究助理在雅加達的國家圖書館以及日惹各大學的圖書館及最大的國立圖書館尋找當年的報紙，以此獲得當年的報導資訊。透過爬梳與整理這些新聞報紙文獻而建構出來的歷史片段，屬於經驗研究的成果，因為截至目前為止尚未有任何詳細的清真驗證文化史的研究，而本文也只是這段歷史中幾個與本體論相關的片段。同時，東爪哇的布勞爪哇大學（Universitas Brawijaya）大學 1988 年的校內刊物 *Buletin Canopy* 雖然刊有一份開啟清真問題化的調查報告，如今校刊在該校卻屬於已經遺失的狀態。目前我仍然央求任職於該大學的友人們繼續詢問農業學院內部的食品科技相關科系是否還保有 1988 年的刊物。

由於 MUI 在本文中占有相當的角色，有必要簡單介紹其組織的性質。MUI 於 1975 年成立，是一個半官方的機構。從蘇哈托總統的「新秩序」政權的觀點來看，政府要求成立 MUI 的主要原因是為了更有效率地治理數個具有社會影響力且彼此不時對立的穆斯林團體。因而 MUI 的設計就是由各個穆斯林組織中的領導階層派出代表而組成，其領導者也由最大的兩個穆斯林組織的領袖輪流擔任。這種現象是一種典型的新秩序時代的產物，在政治場域中類似的情況也可見於蘇哈托總統於 1973 年強迫四個伊斯蘭政黨合併成為團結發展黨（Partai Persatuan Pembangunan）。

儘管有如此的起源，這並不代表 MUI 只是一個聽命於威權政府而沒有自己聲音的團體。事實上，若檢視過去 MUI 曾經發出的宗教釋令，可以發現有些宗教釋令確實有用來合理化政府欲推行之政策的企圖，但也有一些是不相關的，甚至可能被視為是與政府政策背道而馳的宗教釋令（Hosen 2004; Ichwan 2005）。一些學者將 MUI 視為一股宗教保守勢力，同時也有學者分析在民主化時代 MUI 對於其他主流的民間穆斯林團體產生了一些集體「保守化」的不預期影響（Ichwan 2013）。

由於篇幅有限，在此要給與 MUI 領導階層與各個政權、政黨乃至不同社會群體之關係一個公平的評價是不可能的。因而在本文中，我大幅限縮其內部的異質性，而只將 MUI 當成是一種內部異質、但在效應上有一體性的一個有影響力的行動者。

朝向以科學形式存在的豬

儘管穆斯林不吃豬與其他禁止物已經存在於伊斯蘭歷史中好幾百年，然而一直到 80 年代晚期，尚未有利用實驗室技術來全面性地檢驗加工食品是否清真的現象。使這個現象開始成為可能的一個根本的原因之一是食品工業的發展。因為食品科技使得食物的來源、成分與加工過程變得神祕，許多不同的物質都可能在食品或是藥品的製作過程中出現而不為人知。如清真驗證的印尼專家 Aisjah Girindra 教授所言：

在古蘭經裡頭的確有討論，但是關於禁止的範疇只提到一點點，提到很多的是關於哪些是清真的。然而根據原則，現在禁止項目的數量越來越多，是因為有了科技。比如冰淇淋好了。原本的食材是清真的，但是現在我們不知道添加物比如讓食材軟化的凝膠是否清真。（筆者翻譯，*Republika* 2008/12/19）

在 60 年代以前，穆斯林主體國（Muslim-majority countries）沒有特殊認證，儀式屠宰後的牛羊等肉品即為清真，如有疑義，則可以尋求宗教學者，獲取宗教認可。相對而言，活在非穆斯林主體國的穆斯林少數（al-Aqalliyyat）往往會有需要特別尋找清真認證的需求。最早的類似於現代清真徽章的清真標記之一是在遷居阿根廷的黎巴嫩移民（1968 年）所設置的阿根廷清真外燴（The Halal Catering Argentina）。此時，清真的認證標記只是一種國內的少數宗教群體的地實踐。雖然當時已有清真認證的需求，但基礎的清真認定原則仍然是社會信任與宗教認可。至於最早透過結合政策、穆斯林組織與獸醫科學家而大量生產「冷凍清真肉品」的國家，是在 80 年代就開發中東市場的紐西蘭，其清真認證主要限於符合清真屠宰的肉品，尚未推廣到所有加工食品之上。最後這一波的加工食品清真驗證，其實要等到 90 年代才有具體的官方或半官方單位形成。其中，又以馬來西亞與印尼為重要的開拓者。

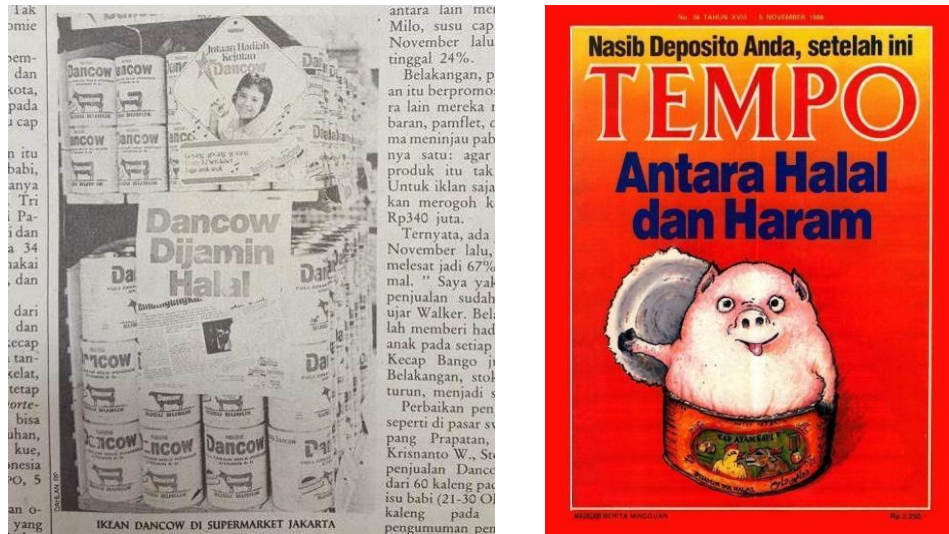
相較於馬來西亞政府有意收編民間蓬勃發展的各種伊斯蘭運動，因而轉向權威式地主導推動清真驗證的制度化（Fischer 2015），印尼政府與清真驗證制度化的濫觴說起來算是一個意外，但必須強調，意外之後的發展是仰賴著許多人的努力。這個意外，

就是曾經一時轟動全國，使清真議題不得不被問題化的 1988 年豬油事件 (isu lemak babi)。

事情從位於東爪哇瑪朗 (Malang) 的布勞爪哇大學開始。該校食品科技學系的教授 Tri Susanto 與學生做了一系列的調查，指出市面上的許多食品可能含有豬肉萃取物 (如明膠 gelatin 與起酥油 shortening) 或酒精，並列出特定品牌的泡麵、甜醬油、牛奶、麵條等等一共 34 種產品。這個調查報告於年初登在由該大學出版的刊物 *Buletin Canopy* 上，平靜地度過大半年。不料，半年後，事情開始擦槍走火。該調查報告流入坊間，被不具名人士竄改，從「可能有問題」的 34 種產品變成了「不清真的 64 種產品」。十月，一家泗水的報紙刊登了相關新聞，雅加達的兩間報紙也陸續跟進。調查報告的謠言版本引發了全國性的民眾恐慌，致使更多的謠言：營多泡麵 (Indomie)、高露潔牙膏、佳美 (Camay) 肥皂、ABC 甜醬油等全被說成是非清真 Haram 的。民眾的杯葛行動開始，兩個星期內，ABC 甜醬油銷售下降 25%、Bango 甜醬油銷售量下降 75%、Siong Hoe 餅乾下修產量為原有三分之一、而位於 Palembang 的 Indomie 泡麵工廠則暫時關閉，並暫時遣返了兩百位員工 (*Kompas* 1988/11/9)。同時許多廠商被迫刊登上千萬廣告澄清，強調自己的產品絕對清真 (圖一) 所示。

整個豬油之亂的騷動程度，使得獨立調查媒體 *Tempo* 將該年該月的雜誌封面放了一個食物罐頭，罐頭本身標記的是一隻雞與一隻牛，但打開來冒出的卻是一隻豬 (圖二)。該期的新聞雜誌也有許多公民團體與知識分子投書，表達應該要聯合消費者聯盟來促使政府介入廣告不實或冒用清真標章的問題。

豬油事件導致的社會與經濟動盪使得政府不得不採取行動。但大部分的政府部門在事發之初，其實對於公部門介入清真事務興趣缺缺。宗教部的發言人表示，他們無法為不實的清真標章負責，「因為我們沒有實驗室來進行驗證。」(*Tempo* 1988/11/5) 健康部則表示他們的主要任務是確保民眾的健康，至於食品的清真性，民眾應該詢問宗教部門。健康部旗下的食藥署發言人則說他們的工作是觀察「微生物狀況」，而不是清真狀況，而且清真標章基本上是不必要的，因為真正需要的是標上警語「內含豬肉」，但這個已經有既有法條規範了 (ibid.)。換言之，當時沒有任何政府機構對於清真驗證標準化有任何興趣。事實上，即使是後來被交付清真驗證職責的 MUI，在當時也抱持著一種希望平息事件的態度。當時的 fatwa 委員會的主席，Ibrahim 教授，連續數天都有媒體採訪。如十一月八日 *Kompas* 的頭版新聞就如此提到：



圖一（左）「Dancow 牛奶保證是清真的」（1988 年 *Tempo* 雜誌十一月第一期周刊）；圖二（右）1988 年 *Tempo* 雜誌十一月第一期周刊封面，是一個外觀畫有雞與牛的罐頭，打開來裡頭卻是一隻豬

MUI 認為，關於特定食材含有豬肉萃取物的風波，仍然是屬於尚未被確切證實的控訴（*tuduhan yang belum dibuktikan dengan pasti*）。因此，先前的判定仍然適用於上述食物，也就是說被認為是清真的就是清真的，反之亦然，.....

「在可以證明這些產品含有豬油的研究結果出現以前，MUI 跟隨伊斯蘭的教導，判令一樣是清真的因為先前就是清真的。如果研究結果表明它們含有豬油，那麼很清楚地判令必須是非清真的。」Ibrahim 強調。（筆者翻譯，*Kompas* 1988/11/8）

從上述報導所引用的話語中可清楚看出，政府官員與國內伊斯蘭法權威即 MUI 的領導人物在當時對清真驗證的態度跟今日我們已知的印尼的制度化清真驗證是天差地別的。今日，除非經過檢驗，任何產品都不應擅自宣稱為清真。然而在 1988 年時，清真運作的社會邏輯卻是恰恰相反的：如果不能證明是非清真的，那麼就應該被視為是清真的。正因為這種邏輯，所以當時的頭版新聞的標題才會是「是清真的，在尚未證實含有豬油前」（*Kompas* 1988/11/8）（圖三）。

Ibrahim 當年認為「一項食品若沒有被證實是非清真的，那麼就應該被預設為是清

真」的這種態度，其實必須要放在當時的政治與社會脈絡裡來看，才能獲得理解。在伊斯蘭法裡頭，除了清真與非清真的劃分之外，還有可疑的範疇，而宗教學者有許多情況下會建議不吃可疑的範疇，幾乎不太可能在沒有援引經典的情況下篤定地說有疑問者為清真。因此，這樣的回應本質上是政治的，雖然表面上看來是一種宗教意見。十一月八日 Ibrahim 被蘇哈托本人召見，之後與其他部會首長交換意見。Ibrahim 的態度，與當時蘇哈托軍事政權對於社會穩定的要求，認為當務之急是安撫民心等等，可說是口徑一致。除此之外，剛出爐的實驗室報告已經證明先前被懷疑的 Dancow 奶粉是沒有混雜豬油的。換言之，我們必須將這則評論放在政治力量的要求與科學證據的脈絡之下，Ibrahim 的評論才可以獲得合理的解釋。



圖三（左） 1988 年十一月八日 Kompas 的頭版；圖三（右）該版報導 MUI 的 fatwa 委員會主席說：「尚未確認是非清真以前，判決為清真」（Kompas 1988/11/8）

在政府與宗教學者都希望民眾可以排解疑慮之際，政府也表達出對此案的強烈不滿。穩定性是蘇哈托的新秩序政權所引以為傲的政績，豬油事件卻一舉挑戰了社會穩定性。在政府高層下達整肅的治理氛圍中，調查與歸咎的行動於焉展開。一方面，宗教部偕同 MUI 在報紙上呼籲民眾不要輕易被謠言給蠱惑。另一方面，蘇哈托總統早於十月時就下令檢察官 Soekartono Marmosoedjono 進行調查。檢察官並對於間接開啟這場

風波之濫觴的食品科學教授相當不客氣。他先是逼使 Susanto 承認自己的研究是沒有根據的 (ceroboh) (*Kompas* 1988/11/17)，接著甚至表示這位教授應該要為了整個社會動盪不安負起部分責任，因為他的學術資格給予了他的調查有了公信力，一定會引來普遍大眾的恐慌：「一個人願意創作與出版這樣的議題可以被歸類為是有造反嫌疑的 (subversive)」(*UCA news* 1988/11/30)。

可以確定的是，當時的政治氛圍是高壓而保守的。新秩序政府面對使人心慌恐的豬油醜聞事件，他們能做的事情一方面是找具有宗教權威的半官方團體來安撫人心，另外一方面又譴責引起事端的科學家。

不過，這次事件所引起的社會風波引來了消費團體的高度關注，國會議員當中也有許多人開始要求希望 MUI 與消費者團體可以擁有自己的實驗室。由於先前的措施並未能真正平息疑慮，民眾對於眾多品牌仍然抵制，媒體依舊鋪天蓋地持續發問，蘇哈托政府終於決定採取更積極的行動。政府央求 MUI 出面解決，後者則向波勾爾農業學院 (IPB) 尋求合作，隔年 (1989) 創立了半官方的印尼專門發行清真認證的機構，即隸屬於 MUI 旗下的食藥妝研究部 (LPPOM MUI)。這是印尼國土上第一次將科學實驗室正式納入宗教釋令解釋新物質之清真定義的考量之中。

其實，在豬油風波延燒的當下，實驗室與科學檢驗儼然成為許多新聞採訪與社論中常出現的關鍵字。畢竟，在還沒有常態化的科學機構來進行科學的清真驗證以前，首要之務仍然是將民間謠傳含有豬油的食品送進實驗室進行檢驗。最初的實驗檢測方式考慮過高效液相層析 (HPLC，70 年代以來常用來檢測與分離物質，應用在化工、食品科學、環境監測、商檢和法檢領域上)，以及常用來檢測油類的氣相層析 (GC)。兩者檢測的依據，都是透過各種食物個別所含的脂肪酸組合來分辨食物 (見圖四)。然而，因為某種食物裡頭的多重脂肪酸相當混雜，而且碳結構比例的範圍偏大，不同食物種類之間重疊性高，辨識度不高。為了解決這個辨識度不高的問題，IPB 食品營養系的成員表示，可以先將三酸甘油酯加入酯酶 (enzim lapse) 以獲得水解，使三酸甘油酯變成單酸甘油酯與二酸甘油酯。接著，再使用膠體過濾法 (gel filtration)，完成不同重量分子的分離，如此可以幫助辨識豬油特異的棕櫚酸結構。

到了 90 年代，DNA 聚合酶反應 (PCR) 技術被引入印尼，使得短時間內欲得知一混雜物內是否含有極小的各物種獨有的基因片段成為可能，也使得 PCR 成為 LPPOM 的實驗室中最常用的檢驗技術之一。所謂的 PCR 是一種複製特定基因片段的技術，透過短時間內如兩個小時內放大核酸片段的量，使其 DNA 的特徵片段特別明顯、容易辨

認。這相較於過去複製核酸需要曠日費時而言，有極大的差別。使用 PCR 的步驟是首先必須要知道目標物種一段特定的由鹼基對構成的基因片段，接著再根據 DNA 複製的原理，設計能嵌合於該段基因的片段，稱為「引子」(primer)。基因的雙螺旋在特定高溫後，雙螺旋會分離，接著冷卻後，再加入聚合酶與引子，便能獲取加倍的基因片段。PCR 機器的設定可以一次性地反覆操作上述過程，最終獲得大量的目標基因片段，使其在電泳中浮現（電泳的原理是分子大小受到極性的影響會聚集在不同位置）。簡言之，因為有了 PCR，只要設計出各種特定豬肉才擁有的獨特的鹼基對的引子，再加上電泳染色實驗，即可在短時間內看出一份印尼人常吃的牛肉丸是否含有豬肉成分。這使得大量檢驗食品成為可能。PCR 與其他檢測技術的大量使用讓一些研究發現，其實印尼市面上的牛肉產品可能含有豬肉 (Fibriana et al. 2012)。

Tabel 1. Komposisi Asam Lemak Pada Lemak Susu, Lemak Babi, dan Lemak Sapi

Jumlah Atom C	Jenis Asam Lemak	Lemak susu ^{a)}	% Lemak babi ^{b)}	Lemak sapi ^{c)}
C4:0	Butirat	3.6		
C6:0	Kaproat	2.2		
C8:0	Kaprilat	1.1	< 0.5	< 2.5
C10:0	Kaprat	1.9		
C12:0	Laurat	3.0		
C14:0	Miristat	11.2	0.5-2.5	1.4-1.8
C16:0	Palmitat	25.2	20-32	17-37
C18:0	Stearat	11.9	5.0-24	6.0-40
C16:1	Palmitoleat	1.8	1.7-5.0	0.7-8.8
C18:1	Oleat	25.5	36-62	26-50
C18:2	Linoleat	2.1	3.0-16	1.5-5.0

a) Jensen et al, yang dikutip Swaisgood **di dalam** Fennema (1985)
 b) FAO/WHO Codex Alimentarius Committee on Fats and Oils **di dalam** Swern (1979)
 c) Egan et al (1981)

Tabel 2. Standar Codex untuk Lemak Babi dan Lemak Sapi^{a)}

Parameter	Lemak Babi	Lemak Sapi
Densitas relatif	0.896-0.904	0.893-0.904
Indeks refraksi pd 40°C	1.448-1.460	1.448-1.460
Titer (°C)	32-45	40-49
Bilangan Penyabuban (mg KOH/g)	192-203	190-202
Bilangan iod	45-70	32-50
Bahan tak tersabunkan (g/kg)	≤ 10	≤ 12
Bilangan asam (mg KOH/g)	≤ 1.3	≤ 2.5
Bilangan peroksida (mEq/kg)	≤ 10	≤ 16
Komponen volatil pd 105°C (% m/m)	≤ 0.3	≤ 0.3

a) Egan et al (1981)

圖四 不同食物的脂肪酸結構有很多雷同處，因此辨識度不高 (Kompas 1988/11/20)

如果說科學化以前的關於肉品的清真性之確認所依賴的是社會信任與宗教認可，那麼科學化之後的肉品的清真驗證則是透過技術儀器中介而產生的圖表繼而建立的知識。在前者，豬以豬肉、豬油以及豬皮等可見的形式存在；在後者，豬是被預設為「看不見的豬」，必須透過實驗室裡的科學儀器觀察其油脂結構或基因結構來判斷清真性。

以日惹大學清真研究團隊中的生物科技博士 O 教授的話來說：

我們必須瞭解如何知道某些東西是否含有豬肉的方法。這需要特殊知識。特別是分析知道這含不含豬肉。例如牛肉丸 (bakso)，bakso 含不含豬肉，需要從肉丸中萃取 DNA，然後我們用引子來做 PCR，然後我們可以檢測它是否包含豬。我們知道這樣不容易，而且我們需要一種特別的科學，特別是宣稱這到底是不是清真，這需要科技，知識和技術。去學校學習知識後，我們才會分析，並分辨這是清真與否。但是從一開始我們只能區分這豬，這不是豬，這是牛、牛清真而豬非清真。但現在豬肉可以與各種不同食物或傳統食物混合。例如，在分析牛肉丸之前我們不知道是 halal 或 haram，儘管在過去我們只知道豬 haram，老虎 haram、噁心的動物 haram，但現在這些動物混合在食物中，因此我們必須分析是否包含老鷹，豬，狗之類的。我們需要特殊知識，需要新知識，瞭解如何分析和區分清真與否。在過去，我們從宗教知識中瞭解 halal 和 haram，但現在我們結合宗教知識和科技知識，以獲得新的知識，也許是關於清真科學的先進技術。……

在過去沒有 PCR，我們只知道這是來自賣家的肉，賣家告訴你這是豬肉，我們才知道它是 haram 所以不能吃。但是現在賣家並沒有說這是不是豬肉，或牛肉和豬肉的混合，所以我們無法區分。在瞭解 PCR 等新儀器後，我們可以區分是不是豬肉，因為我們可以萃取 DNA 出來。（田野筆記 2019/6/17）

在此，豬作為儀式污染物有了蛻變，先以脂類形式，接著以 DNA 片段形式而存在。在這個變遷的歷程中，豬並不是一個固定不變的物件，而是由於種種技術與分工，而被隱藏起來的看不見之物，或是可經由操作與修正而可以被放大以「現形」的物。

不過，開始以 DNA 片段形式存在的豬，還會持續遭逢不同的本體論問題。雖然 PCR 技術一直發展與改良，今日已可以偵測到小於 0.1% 的混雜豬肉，但這也意味著少於那份量的極微量豬將會逃過核酸複製與電泳，而被視為是清真的。換言之，是技術的特性（包含其限制）一部分關鍵性地決定真實的面貌。在一個最危言聳聽的假想情況中，一個混雜肉可能在科學化以前是不清真的。比如有人加了一小塊豬肉進到一大鍋的牛肉裡，整鍋的豬肉含量少於 0.1%。有人看到這個舉動，依照科學化以前的邏輯，必然知道這鍋肉不清真。但若將這鍋肉送進清真實驗室裡頭，出來的結果將會是「清

真」。

這個荒謬的例子重點不在於危言聳聽，也不是在督促科技快點發展到可以百分百捕捉到最微小的物質，而是為了強調所謂的「真實」，必須仰賴特定知識與技術的操作才有可能存在。從科學化以前到科學化之後，並不只是從不同角度去看同一個豬而已，而是牽涉到了「什麼是豬」的問題。如果豬變成了以基因片段的方式存在，那麼偵測不到那些基因片段的物，將會被視為「不含豬」。也就是說，整套人與豬的關係隨著各種技術與分工而改變，穆斯林對於豬之知識的掌握也隨之改變，而儀式污染物也因此以不同形式存在，並可能因為技術的改變而創造出不同的真實。

事實上，新的技術還在發展，不只是 DNA，也有蛋白質上的研究，一切都繼續往「科學化地思考豬」方向前進。比如日惹大學的 D 教授就說：

我學的是醫療化學以及微生物學，當我在 LPPT UGM（校園實驗中心）時清真鑑定的方法是 FTIR（遠紅外線），但因為我對微生物學有專門知識，我們便嘗試用更微觀的分析方法。我們有從大學第一學期到研究生一起合作。我們發現分辨不同物種（豬、雞、羊）的方法，並偵測食物中成分……PCR 是在 DNA 的層級上做觀測，而 ELISA 是在蛋白質的層級上做觀測。我們嘗試開發試紙辨識，所以人們要做辨別時不會那麼複雜。（田野筆記 2018/8/20）

這裡的研究是希望未來可以研發出如驗孕棒的快篩試紙，放入食物中如果呈現一條線，那就是沒有豬，兩條線，就代表中獎。雖然這個研究還在進行中，但整個思維是一致地往分子結構化的方向去界定豬。

不過，清真的意義還不只是一個單一靜止的物的分子結構而已。下列的味精案，將會更清楚地說明污染物的多重真實：同一個物件，在某種真實之中，是不含豬且清真的；但在另外一種真實中，雖然豬已經不在（或說從來不在，而是豬的萃取物曾經存在），但污染還在，因而是不清真的。

絕不含豬但豬還在的味精

在 1988 年豬油事件爆發時，食品製造業者必須要打廣告澄清，或是調整製造量，否則被大量抵制。當時尚未有一個機構具有公信力可以處理清真認證，政府也並未下

令廠商停止生產與販賣。然而，即使在 1989 年 MUI 旗下的食藥妝研究部 (LPPOM) 成立後，絕大部分的業者還是不願意申請清真認證，因為他們認為自家的產品本來就是清真的，何必需要花錢做認證？我在其他地方已分析了清真驗證初期所隱含的族群道德意涵 (Chao In press)，說明了大部分的豬油風波受災戶，均為華商及外商公司。換言之，一方面社會上普遍認為豬油的摻雜是相當令人恐懼的，但另外一方面，又認為只有某些特定團體特別需要清真驗證。因此，科學化的過程完全不是一翻兩瞪眼，一下子就改變了過去的作風，而是新的與舊的方式同時存在，不同社會團體之間也承受不同的衝擊。

到了 2000 年，又多了一種污染物之真實性的新界定。由上述年表可知，早在 1980 年 MUI 就判定，摻雜了不潔之物的食物與飲料，即便原來的食物與飲料是清真的，也會變得不清真。不過，當時這個污染原則，並未詳述食品工業中一系列出現的生產過程在何種條件下應被視為污染。這個過去沒有如此探討過的議題，在九月的味之素 (Ajinomoto) 爭議中拉開序幕。

味之素是世界味精占有率高達三分之一的日本公司。該公司生產的味精在印尼有很大的銷量。味之素的味精產品有 MUI 的清真標章，顯示該產品通過清真驗證。然而，2000 年正當 LPPOM 的稽核人員，在每兩年清真認證即將過期時，進行現場稽核，卻發現味之素公司在東爪哇廠房裡的製造過程中，並未事先向 LPPOM 通報，便擅自汰換了先前使用的材料，而改換成了一種成本較低的黃豆培養菌 (bacto soytone)，來培養之後將用在製造味精的細菌。這種黃豆培養菌，是由一種豬肉酵素分解黃豆的蛋白質而來的。

這時候問題來了：如果味精產品本身並沒有含有豬肉萃取物，但製造過程中所使用的催化劑 (非原料本身) 涉及豬肉萃取物，那麼該味精是否還清真？這個問題已經牽涉到清真的過程性原則，到底從哪個環節開始算起？



圖五 *Tempo* 2001/1/15 封面

當時印尼有許多科學家紛紛跳出來解釋（Mochammad 2011），指出：第一，不只是味精本身沒有任何豬的衍生物，其實也不含黃豆培養菌。事實上，就是黃豆培養菌本身，也都沒有含豬肉酵素，因為豬肉酵素只是製造出黃豆培養菌時的水解催化劑，完全不會進入到菌的分子結構裡頭。第二，這每一環節的生產過程都是分開的。第一階段黃豆培養菌已經製成後，第二階段培養出來的細菌，會再進入第三階段發酵過程中。第三，這個黃豆培養菌並非味之素公司製造的，而是販售給各種有需要的商家來購買。這個商品的製造過程距離利用這個商品來製作其他物品的成品非常遙遠。

上述這些敘述，其實夾雜了數種科學的與清真污染的觀點，也指向不同的真實。如果我們純粹只看最終產品的分子結構，比如將它們送入 PCR 裡頭做檢驗，毫無疑問地這個產品是清真的。但是，這只是一種從分子觀點出發的真實，一種物體有明確邊界、可以由分子結構完全界定的真實。而儀式污染的概念，卻完全不是這種分子結構可以定義的。這是否意味著，科學檢驗與伊斯蘭認識論之間，產生了一種衝突關係？我的答案是否定的。為了讓讀者更清晰地掌握為何如此，以下我簡扼地闡述兩點：第一點是關於伊斯蘭法理學處理禁忌物時的「轉化論」；第二點是關於科學檢驗與宗教認

識論之間的關係。

污染物的轉化論

在伊斯蘭法中，不潔之物會造成污染一事已有好幾百年的時間，關於淨化的方法以及淨化的原則與限制，也有各派學說。新的科技不可能出現在幾百年前的宗教經典之中，因此宗教釋令也一直扮演建議如何面對新科技的角色。

為了更清楚地瞭解這個問題的複雜性，差異的維度必須分成時間上的與空間上的。首先，在科學化的清真驗證成為今日世界的無限商機的趨勢形成以前，遜尼派伊斯蘭中的四大法學派對於豬等不潔之物的「淨化論」有不同的看法。所謂淨化的規範與方法，指的是碰觸到不潔之儀式污染物之後，如何用水與土來淨化身體等。在此我將只探討 *istihala*，基於便利與能清楚說明之理由，在此簡稱為「轉化」的淨化論。經典的轉化論根據穆斯林的聖典而來，最清楚的例子是酒放置久了會變成醋，以及糞便作為肥料滋養後的農作物。原來是非清真的不潔之物，但經由轉化，成為可食用的。基本上，Hanafi 與 Maliki 學派可以接受「轉化論」應用在各種事物之中，包含豬與死屍。但 Hanbali 與 Shafi'i 學派則認為只有經典曾經提過的案例才能夠使用。

不過，一直以來都有很多跨越學派的援引先例，學派之間的壁壘並非固定的。比如，1995 年在科威特舉行的伊斯蘭法理與醫療大會就有許多來自各地的伊斯蘭法學者以及當地的世界衛生組織與醫療科學家參與，而他們最重要的貢獻即為建議廣大的穆斯林社群，即使是豬肉明膠所作成的膠囊或其他醫療器材，也都可以使用，理由是他們已經經過了「轉化」(Padela et al. 2014)。在此，雖然例子是應用在醫療之上，而非飲食之上，但膠囊作為可吞食之物，相較於根本沒有含有豬肉萃取物的味精，是否可以說，是更加倍地經過了好幾道「轉化」？

現在，我們可能會認為，因為印尼絕大部分的伊斯蘭法學者都是 Shafi'i 學派的，因此應該不會同意這種看法。但在這裡，還有另外一個需要考量的點，那就是 MUI 從來就不只是依從 Shafi'i 學派來進行判斷，而是在不同的案例上採用不同的學派 (Ni'am 2016; Hosen 2004)。更複雜的是，如果從過去到現在他們所使用的法源均不相同的情況來看，幾乎很難預料到底他們會如何判斷這個案例的清真性。

無論如何，在清楚明白地知道該產品的分子結構中確實沒有含有豬，但在生產過

程中使用了豬肉酵素作為催化劑而產生的培養菌一事，MUI 於十二月六日所發出的判決是該產品不清真。MUI 表示：

我們發現〔東爪哇摩鳩葛多的味之素工廠〕在 1999 年六月到 2000 年之間使用了 bacto soytone 當作催化劑，而製造 bacto soytone 的過程使用了一種從豬萃取而來的酵素。..... 為了製造味精而培養細菌，污染（percampuran）..... 已經發生。（筆者翻譯，MUI 2000）

這份宗教釋令最後以下列應用要點作結：

第一，印尼味之素調味品在製造過程中使用了 bacto soytone，是 haram 的。

第二，伊斯蘭社群中的任何人在不知情的狀況下食用了該味精不必感到罪惡。

第三，伊斯蘭社群在消費時，應該謹慎小心，注意那些宗教上禁止或是有疑義（syubhat）的產品。

第四，這次的決議從 2000 年十二月十六日（伊斯蘭曆 1421 年九月二十日）生效，並肯認如果未來此決議是錯誤的，將會盡所有知識之能予以改善。（筆者翻譯，MUI 2000）

此宗教釋令一公開後，立刻引起全國公憤，味之素被印尼政府下令回收三千公噸的味精，工廠也被暫時歇業，直到重新獲得清真驗證以前不得出貨。而該公司的印尼副總理，甚至在當時被控告了相當於五年牢獄的罪行。

這份宗教判決建議書，就我所知，是 MUI 第一次清楚地將一個產品的化工製作過程當中的所有前置作業也都納入的一次討論。這次，MUI 還在宗教釋令上清楚地援引有疑義的東西屬於 syubhat（即有疑義的項目）之聖訓章節，可說是與 1988 年的回應天差地別。當然，這樣的判斷也必須放回當時的政治脈絡來理解。此案發生的時間點，正好是印尼好幾個省分發生了宗教或族群衝突的時間。而原本被視為是清高神聖的伊斯蘭導師，在各種權力關係協調中不小心當了總統後的瓦希德（Abdurrahman Wahid）更是不斷地面對著彈劾的威脅，在多黨國會中近乎眾叛親離。也無怪乎，有人說此案被過度放大炒作，其實是為了要加速把總統拉下臺。無奈當時瓦希德對此案的回應只是讓事情惡化，甚至導致更多的街頭抗議與味精的焚燒（*Kompas* 2001/1/10）。當時，瓦希德說，由於味精本身並沒有真正含有豬肉成分，因此在他讀了相關的實驗室報告

後，認定該味精仍然清真。這樣的認定，是建立在「萃取物並不等於該物本身，催化劑也不等同於出產物」的預設上。或者，我們可以說，這就是建立在一種分子結構的科學觀點之上。這樣的觀點，也可見於日惹大學清真研究團隊中的清真油品驗證專家 A 教授以及 DNA 專家 U 教授，兩人在 A 教授的研究室曾對我異口同聲地表示：

A 教授：「味之素那個產品，如果是我來看的話，完全沒有問題。對，是清真的。」U 教授：「因為如果你把那個產品放入 PCR 去檢測，絕對不會有任何的豬的 DNA 在裡頭。」（田野筆記 2017/7/24）

A 教授與 U 教授在味精案的立場很清楚，他們對於污染物的界定有一種重視物的分子結構大於微不足道的多重間接污染可能的判斷。但是，這並不表示他們不能理解 MUI 的判決。比如，A 教授本身深諳伊斯蘭法理學，自幼到中學時受過許多伊斯蘭法理學的訓練。他告訴我：「Shafi'i 學派看重的是過程，但 Maliki 看重的是結果」（田野筆記 2017/7/24），顯現出他博學的伊斯蘭知識。異曲同工的是，前總統瓦希德也曾對媒體表示他的詮釋與 MUI 的詮釋雙雙都是正確的，因為伊斯蘭法理詮釋本來就是多元的。在同樣一個研究群的 B 教授則認為味精案確實應該被判為不清真。B 教授的研究重視的是研發偵測保養品的製作與來源的方法，因此特別看重產品的製造過程中，完全不使用有豬衍生物成分的過程本身。但對於 A 教授與 U 教授而言，重點是在於偵測最終生產物的分子結構，而不是生產過程。同時，藥學系 T 教授與 R 教授認為這純屬伊斯蘭法學者的判斷領域，而他們身為科學家只需研發更精良的檢驗即可，無法插手宗教判斷。至於專長生物醫療的 N 教授，則認為味精事件過於政治化。

不論意見為何，清真研究群的科學家都肯認了一件事：一個清真驗證「科學化」的過程已然發生。相較於味精之清真性的多元觀點，另外一件事情他們有一致立場：他們認為最理想的狀態是「萬物皆清真，非清真者標示即可」。也就是說，雖然他們對於清真驗證有著科學上的興趣，但他們對於清真驗證被政治化、商業化感到不自在。專長生物醫療的 N 教授告訴我，當萬事萬物都要清真驗證，幾乎就是一種「擾民」。

科學檢驗與宗教觀點之間的加乘關係

2000 年這一次，當時 LPPOM 的主管 Aisjah Girindra 很清楚地告訴媒體，他們知道味精產品裡頭沒有含有豬，但是必須尊重 MUI 宗教釋令委員會的意見。結局是，大部分媒體都抨擊瓦希德總統混淆視聽，而 MUI 則意外獲取了一種前所未有的宗教正當

性。味之素公司旋即汰換掉有問題的催化劑，並改回原本被認可的催化劑。翌年二月，他們重新接受 LPPOM 稽核，最終換回清真的名聲。

同一包味精，為何 MUI 認定有豬，科學家卻認定無豬？這樣的結果，一定代表著宗教與科學的衝突嗎？事實上，不論是豬油案或味精案，也不論是科學家或宗教法學者，關於物品的科學檢驗都是前所未有地重要。豬油案面對的是原本可見的豬變成了看不見的豬，因而需要科學介入來檢視分子結構；在味精案中，科學家們與部分宗教學者認定從分子結構而言該味精不含豬，但 MUI 除了化工過程之外，更將宗教污染觀點套用在製造過程中，超越了最終產品的分子結構。也就是說，即使是味精案裡頭整個對於工業產品的生成系譜追溯，依然是延續了先前的使看不見的變為可見的科學原則。差別只是在於豬油案裡物的定義是一種固定結構的檢視，但在味精案裡是一種跨時限性的過程檢視。產品的清真性仍然繫於其物質性，但透過不同的技術與分工，如基因複製技術或催化劑技術，則會創造出不同的真實。換個角度來說，味精案使 MUI 面臨的問題不只是舊宗教觀點對污染的界定或新科學觀點對分子結構的凝視而已，而是要處理一種「看不見的化工過程中的污染」，因而決定同時考量產品製作的過程，再根據法源給予宗教上的法律建議。也就是說，多重豬之所以是多重豬並非因為人們以不同觀點來看一隻豬，而是因為在上述這一宗教結合化工知識所產生的判斷的展演實現中，豬出現了不同的本體形式。有別於單純以分子結構存在的形式，或是肉眼可見之污染的形式，在此豬是以一種「無法被多種化工製造過程淨化的科技衍生物之接觸」的本體存在。正如一隻羊其實是「多重羊」(a sheep multiple) (Law and Mol 2008: 65)，這裡的豬是一隻「多重豬」，在不同的經濟脈絡、政治脈絡以及宗教脈絡的組合中，以不同的真實存在。

換言之，這並不是一個科學檢驗與宗教觀點衝突的例子，雖然表面上這個案例很可能被如此解讀。事實上，我們發現深諳伊斯蘭法理學的前總統瓦希德與 A 教授，均認為只需要看分子結構，不需要看過程，但他們也表示，其他法理的詮釋也是可能的。換言之，宗教觀點與科學分子觀點在此所處理的是事物存在的不同面向，而非同一事物的不同觀點。更重要的是，MUI 所採取的立場，也就是決定將化工過程算入污染的這個決定，並非直接由伊斯蘭而來，因為過去不曾有過這樣的判決先例。這個新的判決是由化工科學與宗教詮釋共同實踐出來的，是科學與宗教協作的可能結果之一。

即將死去的同時也即將復甦

我們已經說明了清真驗證的科學化並未因此而產生出一種單一的真實。而且，豬的多重真實之所以存在，並不是因為宗教觀點與科學觀點不同，也不是因為宗教觀點在清真事務上比科學觀點更重要。事實上，宗教與科學兩者都不是同質單一的整體，而是在不同的社會、文化與生物等既有條件下而展開的異質多重實踐。兩者的某些元素在某些情況下能夠合作，卻在其他情況下衝突。因而在豬油案中，實驗室技術的介入使得關於豬的知識有了全然不同的面貌，而「豬」究竟存在與否與其存在樣態必須靠技術的中介才成立。到了味精案，我已經說明，這並不是宗教觀點對立於科學的例證。首先，伊斯蘭法所允許存在的法律意見本身就是多重的，許多穆斯林科學家完全明白製造味精化學原理，也認為該味精清真。同時，MUI 同樣清楚明白整個製造過程，但以跨時性的污染原則以及污染物之衍生物無法在多重化工製作過程中被淨化的判斷，宣布該味精不清真。換言之，同樣一包味精，對前者而言無豬，對後者有豬，是因為我們面對的是不同的本體論。

必須指出，這些本體論並非無辜地彼此共存。顯然，現實的權力關係大大地影響 MUI 要發出何種宗教釋令，也影響印尼國境內的經濟活動。1988 年豬油案中最後占上風的是民怨與經濟考量，2000 年味精案中最後占上風的是伊斯蘭法學者，但兩次都有大量的關於食品製作技術或偵測食品成分技術的討論，而每一次的權力關係都有不同的重要行動者涉入其中。在接下來我要談的屠宰前擊暈案裡，牽涉到紐西蘭動物科學家、澳洲畜牧業者、澳洲動保團體與政府、印尼政府，以及印尼屠宰場。如果僅從 MUI 最後發出的宗教釋令來看的話，這一次，動物科學家與動保團體似乎占了上風。然而，就整體屠宰模式而言，舊有的屠宰模式仍然盛行，差別只是在於清真屠宰的多元性被開啟了，而使得未來的變遷成為可能。此清真屠宰的多元性，則必須建立在其他種多重本體，尤其是在動物知覺以及死屍的多重本體之上。以下讓我依序說明。

動物知覺的多重本質

「純清真屠宰」的基本原則是動物死前無損、讚神之名、一刀斃命、徹底放血。跨國穆斯林法學者與紐西蘭獸醫科學家曾經在 90 年代合作，而成功定義出一套符合「屠宰前不傷害動物，如要屠宰前電擊，則該電擊必須是可逆轉的、若不屠宰則動物可完全復原的電擊」標準。重點在於避免屠宰前已經造成死屍禁忌。澳洲方面則亦有類似原

則，只是用的是機械致暈，而非電擊。大體而言，這是紐澳為了同時滿足動物科學家與動保團體、紐澳的屠宰法規一定要屠宰前致暈，以及外銷到中東諸國肉品而產生出的技術。該致暈技術的重點在於它必須是 (a) 人道的 (頭部電擊後屠宰，動物不可逆轉地無知覺)，且同時又是 (b) 清真的 (頭部電擊後若不屠宰，動物可逆轉地醒過來，恢復知覺)。

所謂的「可逆轉式電擊」，其宗教正當性被確認是在 1986 年的一場會議，由穆斯林世界聯盟與世界衛生組織主持，目的是確認電擊真的不會對動物造成永久性傷害或致死 (趙恩潔 2018)。與會者在六月三十日到七月三日於 Berlin Institute of Veterinary Medicine 開會，對 35 公斤的成年羊以及 18 公斤的小羊做了實驗，施以 3 秒鐘的 300 伏特與 1.25 安培的電流。結果兩隻動物都呈現了癲癇，之後完全恢復 (WHO-ROEM 1997[1986]: 18)。與會者也看了紐西蘭肉類工業研究中心 (MIRINZ) 寄過來的錄影帶，錄影帶中播放的是一隻體重不超過 450 公斤的牛隻受電擊而後復甦 (recover)。穆斯林世界聯盟最後在會議擬出的宗教釋令書中指出：

在已開發國家中，尤其是紐西蘭，完整的研究已經顯示出，只要使用侷限於頭部的電擊，對動物的致暈電擊不會造成死亡，因為這是一種可逆轉的 (reversible) 且可復原的 (recoverable) 的致暈狀態。只要不被屠宰的話，被擊暈的動物將可以完全復原 (make a full recovery)。(筆者翻譯，WHO-ROEM 1997[1986]: 20)

不過，雖然伊斯蘭法學者們同意了屠宰前致暈的原則，動物福利科學家們還尚未滿意，理由是可逆轉的電擊往往讓動物暈得不夠，可能在屠宰前醒來，因此打破了死前無知覺的福利原則。1986 年，MIRINZ 有許多實驗都是為了解決這個問題。在一組實驗中 (Devine et al. 1987)，MIRINZ 對 34 隻小牛隻以較輕微的侷限頭部電擊 (1.0 安培) 設計了三種對照組，其中兩種是「使用侷限頭部電擊並讓〔小牛〕恢復 (recover)」，以及「使用侷限頭部電擊接著屠宰」的實驗 (ibid.: 107)。該實驗的結果：「我們相信無知覺可以被假設為從一開始〔頭部〕電擊致暈起到割喉，一直延續到腦波圖降到 10 μ V 以下……根據此標準，小牛被電擊後又快速地放血，牠們會一直永恆地且不可逆轉地 (irreversibly) 無知覺」(ibid.: 107-108)。而被電擊卻沒有屠宰的小牛，則恢復意識。在此「清真電擊」的實驗似乎在小牛身上成功了。

但那是小牛。小牛與成牛不同，也與其他物種不同。以成牛來說，即使採用清真電擊後立刻割斷喉嚨，若牛腦仍然有足夠的血液，到死之前可能都仍存某部分知覺 (未

必包含痛覺），至少，從腦波圖來看可能是有知覺的（Gregory 1994; Gregory and Temple 1998）。MIRINZ 當時還無法完全解決牛的這個問題。他們只能藉由上述提及包含牛羊的實驗說明，透過四組實驗對照（Devine, Gilbert, et al. 1986），直接屠宰的羊隻在 8 至 22 秒內就失去知覺，但是頭部電擊的羊要等 50 秒其腦波圖才降到 10 μV ，而頭部至背部電擊的羊甚至要等到 52 秒。這是詭異的實驗結果，因為頭部至背部照理說應該會更快速地造成不可逆轉的無知覺，但腦波圖卻仍然顯示有知覺。於是 MIRINZ 團隊發想，單靠腦波圖不能夠當成評斷知覺有無的標準（ibid: 267）。

到了 1993 年，MIRINZ 與 Blackmore 教授聯手合作，發現若以 400 伏特與 1.5 安培的頭部電擊牛羊後，只要在 10 秒內屠宰，電擊與失血兩者會加乘地加速腦死的速度，可以確保無知覺的狀態延長到死亡。而這次的無知覺不再是用腦波圖來看，而是使用微透析探針（microdialysis probe）測量在大腦的體覺皮質區的抑制性神經傳導物質 GABA（gamma-aminobutyric acid）的濃度，來證明無知覺狀態確實存在。先前在 1986 年的實驗中，遭頭部電擊的羊以腦波圖來看，仍然是有知覺的。但這次，因為採用了神經傳導物質來證明知覺的有無，無知覺與清真電擊的關係終於被確認。而且，實驗中的 9 隻牛、6 隻羊都是全部使用過頭部電擊，失去知覺後而復甦，過了三天之後才進行下一次實驗。換言之，該電擊只要沒有搭配屠宰，動物還是會甦醒，因此該電擊的設定同時符合了清真屠宰與人道屠宰的標準（Cook et al. 1996: 256）。

這個案例清楚地說明了不同的技術如何造就了知覺的多重本體。以體型大的成牛來說，即使採用頭部電擊後立刻進行屠宰而割斷喉嚨，從腦波圖來看牛可能依然會呈現出被解讀為有知覺的圖像。這主要的原因是腦波圖只有在尚未被電擊過的動物身上才有準確的指標性，若是經過電擊的動物，電擊本身會大幅度地干擾腦波圖，而使得腦波圖呈現有知覺的狀態，而我們無法百分百確定動物到底有無知覺。但在同樣電擊後的條件下，若用神經傳導學的微透析探針來界定，則牛所呈現的是可以被解讀為沒有知覺的狀態。因而，這隻臨死前的牛，牠有知覺，或沒有知覺，其實必須要看讓這個動物身體可以被展演實現的技術為何。換言之，是因為不同技術的特定效應都構成了這個牛—技術網絡的一部分，一隻牛才成為有知覺或無知覺的牛，甚至可能是一隻同時有知覺又無知覺的牛。

死屍的多重本質

但死屍的多重本體不只體現於動物瀕臨死亡前的知覺有無，而更體現在經過屠宰前致暈的動物被合法化為清真的原理上。這裡的多重本體的形成與貿易有極大關聯，而它被應用的時機，也需要放在更寬廣的政經脈絡中來看。

2009 年末，MUI 發出了合法化屠宰前致暈的宗教釋令。這個釋令與 1976 年合法化機械擊暈之宗教釋令的不同點在於它較為詳盡，有一系列規定，且明確說出動物應當是「可恢復」才是清真的致暈原則。頒布這條宗教釋令的時機點，與印尼政府當時的貿易政策有密切關聯。長期以來，因為國內畜牧業的產量供不應求，印尼從澳洲運來大量的活體牛，因運費還是比冷凍肉便宜。然而，即使老早在 1976 年，印尼伊斯蘭法學者就已經合法化機械擊暈，但真正願意使用屠宰前致暈的印尼屠宰場少之又少。調查發現，許多穆斯林仍然認為屠宰前的電擊或擊暈本身是比自然屠宰還要痛苦的（EBLEX 2010; HMC 2014; Nakyinsige et al. 2013）。目前，在約 750 間有登記的印尼屠宰場中，僅 4 間有進行致暈技術的執照。同時，澳洲一直有動物保護團體抗議，認為「印尼人虐待『澳洲牛』」。為了捍衛「澳洲牛」在印尼的動物福利，澳洲政府、澳洲肉類畜牧協會（MLA）與澳洲牲畜出口公司（LiveCorp）從 2001 年到 2010 年投資了大量金錢希望提升擁有澳洲牛的印尼屠宰場的設備，當初的目標是在 2009 年正式引入機械擊暈技術（Jones et al. 2011）。

這個希望目前是被擱置了。澳洲方面自評，他們所推廣的一種屠宰前限制動物移動的「箱子」（其實看起來比較像籠子），並沒有真的改善動物福利，而且等到澳洲投資的屠宰技術工作坊結束而澳洲人也走了，印尼的屠宰場就紛紛回到原有的屠宰模式（Jones 2011）。2009 年，印尼政府婉拒了 MLA 與 LiveCorp 想要推行機械擊暈技術的願望。結果，澳洲動保團體持續抗議，以至於印尼在 2011 年被迫暫停了進口澳洲活體牛兩個月。之後，政府溫和地推廣屠宰前的致暈技術，而 MUI 則是在宣導其宗教屠宰法的新釋令時以傳統的純清真屠宰為主，而致暈技術僅僅是一個被限定為「被允許」的項目。

這項推廣仍然是進行式，而死屍的多重本體是讓推廣得以在社會意識與宗教文化層次上獲得正當性的關鍵。究竟 MUI 如何定義清真的致暈，而避免屠宰前造成死屍或傷害動物的難題？在 2009 年 12 號的宗教釋令中，MUI 說明不致死、不讓動物受傷而殘（cedera）、沒有涉及虐待（penyiksaan），而暈眩後可以復原的屠宰前致暈

(pemingsanan)，才是清真的致暈：

致暈若是為了使屠宰更容易，在以下條件下是可被允許的。擊暈只造成暫時性的昏厥 (pingsan)，不會造成死亡或永久性傷害 (cedera permanen)。擊暈是為了動物之福利 (ihsan)，不是為了要虐待動物。擊暈工具必須符合上述標準且不得沾染到非清真動物。執行致暈時，其種類與技術，必須要有專家監督以確保符合上述標準。(筆者翻譯，MUI 2009)

顯然，這裡的致暈原則與 1986 年穆斯林世界聯盟與世界衛生組織的建議是如出一轍的。對於 MUI 的伊斯蘭法學者而言，這個死屍是清真的，因為原先不清真的致暈技術並非永久性的傷害，若不屠宰則可能甦醒，如此可避免了「屠宰前已成為死屍」的禁忌，也避免了屠宰前傷害動物的禁忌。換言之，經過此特殊致暈技術後而成的死屍，其清真性來自於一種特定的真實，也就是以**並未發生，但以科學實驗的理論而言，可能發生的真實**。透過「並未發生，但理論上可能發生」這種「經實驗證實為可能」、且實驗的目的就是為了同時符合現有的科學動物福利觀與清真動物福利觀的混雜存在模式，MUI 將屠宰前的致暈技術定義為清真。當然，要讓不同物種在不同年齡達到「失去知覺，若不屠宰可復原，若屠宰則不可逆轉地失去知覺後死亡」的狀態，所需要的機械擊暈或電擊力道也都是不同的。不過，基礎的原則是一貫的。

在可逆轉的致暈技術下，死屍的多重本體浮現：待宰的動物經過清真的擊暈後，理論上如果不屠宰，也不會變成死屍，反而會甦醒；然而，在屠宰的實踐中，經過致暈後屠宰，動物即將死去。也就是說，動物的死屍之所以清真，是因為動物即將死去的同時，也即將甦醒。

蛻變的多重豬與多重死屍

讓我再回過頭來回應本文最初用以開場的 Douglas 的純淨理論。我們已經提過，此一理論本質上是一種靜態的象徵觀點，無法處理在變遷的社會與文化中，污染物的存在模式也一直在變遷的情形。一方面，這種象徵論未必能受到當事人感知或承認（即便其有神聖經典的支持），另一方面，當事人更有可能在科學化思維中，走向 Douglas 所反對的物質醫療衛生論。比如，同樣在日惹大學清真研究群之中的 O 教授，就是以某種醫療衛生論，來重新詮釋豬的禁忌：

宗教有其科學方面，人們過去不知道，只是遵循指導方針。現在我們有高科技，所以我們知道。就像我們現在知道的那樣，豬包含不潔淨的東西，許多寄生蟲。我們穆斯林是乾淨的人，不吃這樣的東西。（田野筆記 2018/8/23）

對 O 教授而言，清真驗證科學化可能是一種「透過科學恢復了宗教的真相」的過程（如牛頓式地透過萬有引力更接近神）。但 O 教授在先前也提過，這確實是因為食物科技，才使得偵測的技術與知識變得必要。也就是說，O 教授也肯認過去曾有一段時間是「這是豬、那是牛，這是顯而易見之事實」以及建立在社會信任（「賣家跟你說這是牛」）的污染物存在形式。但現在不是了。在某些層次或場合，污染物必須要靠檢驗與實驗，才能確認其地位。污染物的存在形式確實經歷了轉變。

由於科學開始介入清真事務而構成新的真實，不少穆斯林科學家重新思考禁忌物的科學意義。雖然這些思考均與物質存在的形式息息相關，這些思考卻仍然是多元的。比如，從小就是虔誠穆斯林的 A 教授，他對類似問題的回應提供了一方面更為後設的思考，但另一方面更無縫接軌地接受豬的分子結構等同於豬肉的科學觀點。他說：

以前有一位叫做阿布杜·穆罕默德的印尼人到法國留學，去到那裡後有人問他，究竟不能吃豬肉，是宗教問題（masalah agama），還是健康問題（masalah kesehatan）？這時候阿布杜回答：這個問題，是這樣的。公豬與母豬之間：如果公豬與許多母豬交配，母豬也覺得無所謂。但是如果公雞與其他母雞交配，母雞就會感到嫉妒。哪，你不要誤會，我會講這個故事，並不是代表我認同阿布杜這個故事的意見。我的意思是說，這個問題很多人在問，常常被問，但是人們有不同的想法，有人說是有科學的理由，有人說是道德的理由。哪，現在，我的任務不是去判斷神這樣禁止的理由為何，神的意思或許沒有人類可以知曉，所以我只能說的是，這個不吃豬肉背後的真正的理由是什麼，我不知道。我的工作，就只是「將古蘭經科學化」（saintifikasi Al-Qur'an）。（田野筆記 2017/7/24）

A 教授的這個故事可以說是這份研究的一個縮影。首先，這個故事重現了人類學關於儀式污染物的解釋中，經典的象徵論與物質衛生論之間一直存在著一種長期的張力。故事裡的印尼留學生去到了法國，遇到一個大哉問的挑戰，而必須試圖轉譯文化之間的差異。奇妙地是，他回答問題的方式，卻是一種跨物種的回應。這位印尼學生

透過其他動物的道德性差異來解答這個問題，而將人與有配偶道德性邊界的雞當成同樣社群，豬則是在這個道德社群之外的不潔之物。因此，印尼留學生採取了一種似乎較為接近象徵論的說法，只是（人—雞 vs. 豬）社群邊界的畫劃法大不尋常。A 教授並未完全接受這個說辭，反而接著是肯認人們對於儀式禁忌物為何被禁止，其實存在著截然不同的看法，比如除了道德論、象徵論之外，還有科學論，以及放置在科學論底下的健康論。而他自己，其實並不認為從「原因」下手是一件必要的事情或是人類可能達到的境地，因為神意難以揣測。但是，他的「不可知論」並不妨礙他投入透過科技研發來界定污染物之分子結構的立場，因為他認定他的工作就是將古蘭經的教誨科學化，不論神意的終極原因為何。

對於這個熟悉的命題，即使在相近領域中研究的科學家之間往往有不同看法，這些多元性也幾乎全都肯認了科學化的過程已然發生。科學化的過程將物的分子結構（或神經傳導結構）與其生成（或死去）的物質過程，轉變為定義污染物的關鍵環節之一。不論是豬油案、味精案與死屍案，深入物質性的變化與科學化思維的特質成為必要，儘管那不是唯一決定儀式污染存在與否的關鍵。這種重視物質生成的科學思維與實作，構成了蛻變的多重豬與多重死屍的必要條件。也就是說，純淨的定義一直在改變，並涉及了本體論的層次。

綜合全篇，我們呈現了三個知名清真公案內在可能涉及的本體論意涵。第一，1988 年由於豬油風波，實驗室檢驗首度介入清真驗證。在這之前，儀式污染物是以宗教權威認可與社會信任的形式存在。在這之後，儀式污染物開始部分以科學知識的形式存在：先是透過氣相層析的油脂結構形式存在，然後在分子生物學知識與技術更成熟後，以分子複製及電泳染色等技術而以特定基因片段的形式存在。豬的多重體之間彼此可能互斥，也可能合作，端看偵測技術的特性。

第二，2000 年以降因為日本味精爭議案所引發的風波中，豬首次作為一培養菌種的催化劑之來源而被拒絕，即便該催化劑不含豬，而催化劑促成的細菌與最終的味精也都不含豬；物作為一種歷時性的互動過程的效應，尤其包含了對化工製作過程與衍生物的儀式性污染之判斷，而非僅以其最終的分子結構來定義。同一包味精，沒有豬，但也有豬，因為豬是以「無法被多種化工製造過程淨化的科技衍生物之接觸」的本體而存在。

第三，2009 年以降，印尼與澳洲畜牧業者合作，試圖符合澳洲對於動物福利的要求，透過宗教權威機構正式合法化屠宰前擊暈技術，在宗教釋令上產生出一種以「並未

發生，但就科學理論而言是可能發生的」存在模式，進而能定義出「即將死去，但也即將復甦」的死屍多重體。

若將這三個案例置入 Mol 的本體論理論架構來看，可以發現，當我們重視「展演實現」之後形成的後果，以及與之相應而生的行動與制度安排時，我們便能更加明白何謂「本體論政治」。上述的豬油案與味精案所涉及的儀式污染物多重體之展演實現，其實有很多間接的後果，最終衍生出的清真驗證制度規範不是只有在印尼國境內有影響力，而是在全世界都有影響力。畢竟，90 年代時，穆斯林法學者原本在理論上可能可以繼續使用「轉化」原則來放寬污染物能被淨化的範圍，但經過了味精案以及過去二十年來 Shafi'i 學派所主導的馬來西亞與印尼的清真驗證標準在世界各國各組織通行並成為世界清真驗證聯盟的雙龍頭之後 (Farouk 2013)，中東與北非等地區的其他學派也開始跟進採取相似的標準，而使得轉化論在所有地區幾乎都被大幅度限制住。這些新的制度現實以及後來研發清真疫苗與發展清真化妝品等等公共衛生、美學與經濟等真實，正是來自於界定「什麼是豬及其污染」等本體論問題之後所產生之後果的延伸。同樣的，在屠宰前致暈技術的清真化中，是死屍（或即將成為死屍的動物）的多重本體，或說界定「什麼是死屍」及「什麼是傷害」，才開啟了澳洲進入印尼推廣屠宰前擊暈技術的大門，以防止澳洲動福團體對兩國間活體牛貿易的抗議。雖然短期內澳洲方面的目標尚未達成，但 MUI 所發出的宗教釋令本身確實有助於合法化欲移植印尼的澳洲屠宰實作。

從豬油案、味精案到死屍案，我認為有三點可以幫助我們再反思本體論轉向所面臨的批評，尤其是「本體只是文化換個稱法、本體論忽視現實鬥爭」等嚴肅的指控。第一，本體論不等於文化。即使在同一個文化社群中，甚至在同一個人或同一隻動物身上，我們也能察覺到多重本體的存在、結合或互斥。本體論轉向有助於我們更深刻地探討物與物質性對文化構成的深刻影響。第二，本體論的關注不意味著我們需要排除歷史建構論。對於歷史建構的關注反而可能在特定案例中讓我們更加理解物之多重本體的生成系譜。第三，本體論的關注不表示我們需要排除對權力關係的檢視。物的多重本體在本文中，既是特定權力關係結構的結果，但也是讓新的權力關係得以運作的關鍵。這些物的多重本體深深影響著各種團體的利益，因而與現實鬥爭有密切的關聯。

參考書目

林淑蓉

- 2004 〈物/食物與交換：中國貴州侗族的人群關係與社會價值〉。《物與物質文化》。黃應貴編，頁 211-260。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃應貴

- 2004 《物與物質文化》。臺北：中央研究院民族學研究所。

趙恩潔

- 2018 〈清真的電擊：關於動物福利與伊斯蘭屠宰的一段道德技術史〉。《科技醫療與社會》26：7-54。

Alaro, Abdul-Razzaq A.

- 2012 Assisted Reproductive Technology (ART): The Islamic Law Perspective. *In Islam and Bioethics*. Berna Arda and Vardit Rispler-Chaim, eds. Pp. 95-108. Turkey: Ankara University.

Aspers, Patrik

- 2015 Performing Ontology. *Social Studies of Science* 45(3): 449-453. doi: 10.1177/0306312714548610

Atighetchi, Dariusch

- 2007 Islamic Bioethics: Problems and Perspectives. *International Library of Ethics, Law, and the New Medicine* (31). New York: Springer. doi: 10.1007/978-1-4020-4962-0

Bessire, Lucas, and David Bond

- 2014 Ontological Anthropology and the Deferral of Critique. *American Ethnologist* 41(3): 440-456. doi: 10.1111/amet.12083

Brockopp, Jonathan E., and Thomas Eich (eds.)

- 2008 Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice. Columbia: University of South Carolina Press.

Bryant, Levi R.

2011 The Democracy of Objects. Ann Arbor: Open Humanities Press. doi: 10.3998/ohp.9750134.0001.001

de Castro, Eduardo Viveiros

2004 Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1): 3-22.

Chao, En-chieh In press

Science, Politics, and Islam: The Other Origin Story of Halal Authentication in Indonesia. *In Rethinking Halal: Genealogy, Current Trends, and New Interpretations*. Ayang U. Yakin, Baudouin Dupret, and Louis-Léon Christians, eds. Leiden: Brill.

Cook, Christian J., Carrick E. Devine, Kevin V. Gilbert, Drummond D. Smith, and Sara A. Maasland

1996 Changes in the Release of Amino Acid Neurotransmitters in the Brains of Calves and Sheep after Head-Only Electrical Stunning and Throat Cutting. *Research in Veterinary Science* 60: 255-61. doi: 10.1016/S0034-5288(96)90050-8

Coulson, Noel J.

1964 A History of Islamic Law. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Devine, Carrick E., Kevin V. Gilbert, Areno E. Graafhuis, A. Tavener, H. Reed, and P. Leigh

1986 The Effect of Electrical Stunning and Slaughter on the Electroencephalogram of Sheep and Calves. *Meat Science* 17: 267-81. doi: 10.1016/0309-1740(86)90045-8

Devine, Carrick E., A. Tavener, Areno E. Graafhuis, and Kevin V. Gilbert

1987 Electroencephalographic of Calves Associated with Electrical Stunning, Throat Cutting and Carcass Electro-Immobilisation. *New Zealand Veterinary Journal* 35: 107-12. doi: 10.1080/00480169.1987.35400

Douglas, Mary

1996[1966] Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge.

EBLEX

- 2010 Report on the Halal Meat Market: Specialist Supply Chain Structures and Consumer Purchase and Consumption Profiles in England by the English Beef and Lamb Executive. www.qsmbeefandlamb.co.uk/halal, accessed June 15, 2015.

Escobar, Arturo

- 2007 The “Ontological Turn” in Social Theory. A Commentary on “Human Geography without Scale”, by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers* 32(1): 106-111. doi: 10.1111/j.1475-5661.2007.00243.x

Fadel, Hossam E.

- 2012 Developments in Stem Cell Research and Therapeutic Cloning: Islamic Ethical Positions, a Review. *Bioethics* 26(3): 128-135. doi: 10.1111/j.1467-8519.2010.01840.x

Farouk, Mustafa M.

- 2013 Advances in the Industrial Production of Halal and Kosher Red Meat. *Meat Science* 95(4): 805-820. doi: 10.1016/j.meatsci.2013.04.028

Fischer, Johan

- 2015 *Islam, Standards, and Technoscience: In Global Halal Zones*. London: Routledge. doi: 10.4324/9781315667065

Ghaly, Mohammed

- 2013 Islamic Bioethics in the Twenty-first Century. *Zygon*® 48(3): 592-599. doi: 10.1111/zygo.12021

Gregory, Neville G.

- 1994 Preslaughter Handling, Stunning and Slaughter. *Meat Science* 36(1-2): 45-56. doi: 10.1016/0309-1740(94)90032-9

Gregory, Neville G., and Temple Grandin

1998 *Animal Welfare and Meat Science*. New York: CABI Publishing.

Hallaq, Wael B.

1984 Was the Gate of Ijtihad Closed?. *International Journal of Middle East Studies* 16(1): 3-41. doi: 10.1017/S0020743800027598

Harris, Marvin

1974 *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House.

ten Have, Henk

2013 Global Bioethics: Transnational Experiences and Islamic Bioethics. *Zygon®* 48(3): 600-617. doi: 10.1111/zygo.12035

HMC (Halal Monitoring Committee)

2014 www.halalhmc.org, accessed June 15, 2015.

Hooker, Michael B.

2003 *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Hosen, Nadirsyah

2004 Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998). *Journal of Islamic Studies* 15(2): 147-179. doi: 10.1093/jis/15.2.147

Ichwan, Moch Nur

2005 "Ulamā", State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto. *Islamic Law and Society* 12(1): 45-72. doi: 10.1163/1568519053123867

2013 Towards a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy. *In Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"*. Martin van Bruinessen, ed. Pp. 60-104. Singapore: ISEAS Publishing. doi: 10.1355/9789814414579-007

Inhorn, Marcia C.

2011 Globalization and Gametes: Reproductive "Tourism," Islamic Bioethics, and Middle

Eastern Modernity. *Anthropology and Medicine* 18(1): 87-103. doi: 10.1080/13648470.2010.525876

Jones, Bidida

2011 *The Slaughter of Australian Cattle in Indonesia: An Observational Study*. Canberra: RSPCA Australia.

Law, John, and Annemarie Mol

2008 *The Actor-Enacted: Cumbrian Sheep in 2001*. In *Material Agency*. Carl Knappett and Malafouris Lambros, eds. Pp. 57-77. New York: Springer. doi: 10.1007/978-0-387-74711-8_4

Mol, Annemarie

1999 *Ontological Politics. A Word and Some Questions*. *The Sociological Review* 47(S1): 74-89. doi: 10.1111/j.1467-954X.1999.tb03483.x

2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press. doi: 10.1215/9780822384151

Munn, Nancy D.

1992 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham: Duke University Press.

Nakyinsige, Khadijah, Yaakob bin Che Man, Zeiad A. Aghwan, and Idrus Zulkifli et al.

2013 *Stunning and Animal Welfare from Islamic and Scientific Perspectives*. *Meat Science* 95(2): 352-361. doi: 10.1016/j.meatsci.2013.04.006

Padela, Aasim I.

2013 *Islamic Verdicts in Health Policy Discourse: Porcine-Based Vaccines as a Case Study*. *Zygon®* 48(3): 655-670. doi: 10.1111/zygo.12036

Padela, Aasim I., Steven W. Furber, Mohammad A. Kholwadia, and Ebrahim Moosa

2014 *Dire Necessity and Transformation: Entry-Points for Modern Science in Islamic Bioethical Assessment of Porcine Products in Vaccines*. *Bioethics* 28(2): 59-66. doi:

10.1111/bioe.12016

Regenstein, Joe M., Muhammad M. Chaudry, and Carrie E. Regenstein

2003 The Kosher and Halal Food Laws. *Comprehensive Reviews in Food Science and Food Safety* 2(3): 111-127. doi: 10.1111/j.1541-4337.2003.tb00018.x

Scott, Michael W.

2013 The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19(4): 859-872. doi: 10.1111/1467-9655.12067

Tambiah, Stanley J.

1969 Animals Are Good to Think and Good to Prohibit. *Ethnology* 8(4): 423-459. doi: 10.2307/3772910

Weiss, Bernard G.

1997[1986] *Islamic Ruling on Animal Slaughter*. World Health Organization, Regional Office for the Eastern Mediterranean (WHO-ROEM).

1998 *The Spirit of Islamic Law*. Athens: University of Georgia Press.

Zubaida, Sami

2005 *Law and Power in the Islamic World*. New York: I.B. Tauris. doi: 10.5040/9780755612208

印尼語文獻與新聞

Fatwa MUI

2000 Produk Penyedap Rasa (Monosodium Glutamate, Msg) Dari Pt. Ajinomoto Indonesia Yang Menggunakan bacto Soytone. Fatwa MUI, December 16.

2009 Standar Sertifikasi Penjualan Halal. Fatwa MUI, December 2.

Fibriana, Fidia, Tuti Widiyanti, Amin Retnoningsih, and Susanti

2012 Deteksi Daging Babi Pada Produk Bakso di Pusat Kota Salatiga Menggunakan Teknik Polymerase Chain Reaction. *Biosaintifika: Journal of Biology & Biology*

Education 4(2):106-112.

Kompas

- 1988a Halal, Sebelum Dipastikan Mengandung Lemak Babi. Kompas, November 8: H1, H7, H8.
- 1988b PT Sanmaru Rumahkan 200 Karyawan. Kompas, November 9: H1.
- 1988c Isu Lemak Babi dalam Makanan Semua Balai POM Adakan Penelitian. Kompas, November 17: H1, H7.
- 1988d Penambahan Lemak Babi pada Susu Bubuk tidak Menguntungkan Semua Pihak. Kompas, November 20: H3.
- 2001 Presiden: Ajinomodo Halal. Kompas, Januari 10: H10.

Mochammad Agus Krisno Budiyanto

- 2011 Proses Produksi MSG (Monosodium Glutamat) in Kajian Mikrobiologi Industri. Pondok Ilmu (blog), <https://aguskrisnoblog.wordpress.com/2011/01/07/proses-produksi-msg-monosodium-glutamat/>, accessed January 5, 2018.

Ni'am, Sholeh Asrorun

- 2016 Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia. Jakarta: Emir.

Republika

- 2008 Prof Dr Aisjah Girindra: "Agar Umat tidak Ragu Lagi". Republika, December 19.

Tempo

- 1988 Antara Halal dan Garam. Tempo, November 5.
- 2001 Ajinomoto: Halal atau Haram?. Tempo, Januari 15.

UCA news

- 1988 Government Claims Subversives Responsible For Reported Lard In Food. https://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1988/11/30/government-claims-subversives-responsible-for-reported-lard-in-food&post_id=37299#. UCA, November 29, accessed January 5, 2018.

