



國立臺灣大學文學院人類學系

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

功德的試煉：

泰國當代農業非政府組織的創新與實踐

The Trial of “Merits”:

Creative Practices of an Agriculture NGO

in Central Thailand

謝以萱

I-Hsuan Hsieh

指導教授：林開世 博士

Advisor: Kai-Shyh Lin, Ph. D.

中華民國 103 年 1 月

January 2014

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

功德的試煉：泰國當代農業非政府組織的創新與實踐

The Trial of “Merits” : Creative Practices of an Agriculture

NGO in Central Thailand

本論文係謝以萱君（學號R99125006）在國立臺灣大學人類學系完成之碩士學位論文，於民國102年12月30日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：林開世

（指導教授）

李宜輝

羅素玫

系主任

陳鴻玲



致謝

三年半的碩士求學過程，其實說長不長，說短也不短。在一次計劃中的旅行，讓來自同是熱帶國家的我意外地愛上泰國這另一個熱帶國家；並在一次偶然的機會下，我開始關注替代性農法的議題，這些偶然與非偶然，就這樣慢慢發展成我碩士論文的主題。現在回想起來，這樣一路走來我好像在相當多的未知中摸索，但卻又能感受到一股力量在冥冥中牽引，起初的瓶頸與困難，總能在最後關頭撥雲見日。生活在田野地的那段日子，我天天在雞鳴狗叫鄰居收音機聲中醒來，日間炎熱發燙田中央的大樹蒸騰晃動，雨後空氣中散著淡淡泥土青草香氣，窄細輪子的摩托車騎在根本說不上是馬路的石頭泥土路上，做田野總是得經歷一段小心翼翼生怕摔車、吃閉門羹的階段，在吃壞幾次肚子、生一場大病、掉過幾次眼淚、無數的蚊蟲叮咬之後，大抵也就撐完田野階段了。從無時無刻皆與田野地的人們、廣闊的田園相處的生活，迅速轉變為眼前只有電腦螢幕、密麻文字、多數時候只聽的見自己獨自敲打鍵盤的論文寫作階段。現在回想起那熬夜念書、上課、學習語言，長時間聽田野錄音檔打逐字稿，翻檢著密麻潦草田野筆記的時光，它們密實的不可思議，我自己都不太清楚是如何度過、又是如何將那些繁雜瑣碎的資料緩緩化做一些可讀的文字。那些都已過去，都通過挑戰了，雖然現在感覺一派輕鬆，但事實上那每一個當下，都是艱困異常，中間任何一個時刻都可能閃過想放棄的念頭；如今我能夠完成這本論文，實是仰賴許多人們的幫助。

我首先要感謝泰國田野地的朋友們，你們都是比我年長的長輩，卻相當寬容我不甚流利、文法出錯的泰文，忍受我長時間的叨擾。感謝 ลุงเดชา、พี่สุชสวรรค์ 一家、พี่รุ่ง (สุนทรีย์)、พี่อีด (วนิดา)、พี่เหรีญญ์、พี่หนึ่ง (ธนรัช)、พี่ซัง (พรชัย)、พี่กบ、พี่คูน、พี่เล็ก、พี่นกกบ、มาศ 等人，我從你們身上看到，對於生活、對於農業理念、夢想的熱情，對於土地與人無盡的付出，使我對自己長期以來對台灣這塊土地的疏忽感到相當慚愧。你們用我所無法想像的熱心與友善照顧來自台灣的我，พี่จิม (อณัญญา) 就像母親一樣，總是照料著一切，在我田野接近尾聲時得到的那場風寒，謝謝妳帶著我去醫院看病；待我親如姐妹的 พี่ชมพู่ (ภาลัญจน์) 一家和 พี่นิด (นิรินธน์)，讓我迅速的適應環境，並感到自在。如果沒有你／妳們的熱心協助，我不可能完成這篇論文。特別是與我年紀相仿的 พี่นิด，妳總是說我就像妳的妹妹一樣，在田野地的生活起居多虧妳的照顧，能夠突破語言、文化之間的距離，一見如故的我們，讓我願意開始相信有前世這回事；而當我說我要再次前往田野時，妳義無反顧地擱下忙碌的農事，從遙遠的 Isan 回到 Suphanburi，這份恩情我永遠感念在心。

碩班階段，我最需要感謝我的指導教授林開世老師。老師的課堂，總是帶給我不同的人類學視野；每一次的討論，總能提供我在思考論文上精闢的見解。開世老師您除了是我的指導教授之外，很多時候更像一位知心好友、一位心靈導師，無論在任何階段，皆毫無遲疑的給予我最適切的支持與協助，一步步耐心的引導，充分的空間與信任，讓我能夠有勇氣相信自己。您看世界的方式總是提醒我在顯著的表面下必定同時存在著其他更多的可能，您對學問、對生命的熱情與開放，持續激勵我永遠要對人性充滿希望。

我要感謝中研院民族所的陳文德老師，碩士班階段擔任老師的助理，對我而言是相當難能可貴



的經驗。即便我論文研究的區域與老師的研究不同，但三年以來，您總是持續關心我的學習狀況，以親身的經驗與豐厚的學識，慷慨地給予我支持與建議。

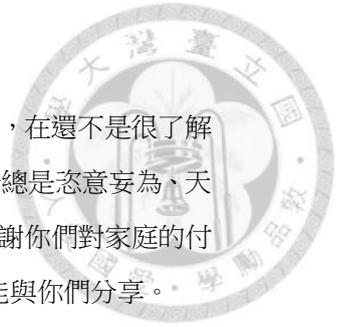
同時，也要感謝羅素玫老師與李宜澤老師，在還沒看過我論文的情況下便慨然同意擔任我的口試委員，感謝老師細心與耐心的閱讀，並在口試過程中給予我諸多寶貴且實際的建議，讓我獲益良多。

在人類學系求學的階段，我要感謝胡家瑜老師、林瑋嬪老師、陳瑪玲老師、顏學誠老師、趙綺芳老師、童元昭老師、王梅霞老師，是你們帶領我進入人類學的殿堂，在我求學階段奠定我對人類學的興趣。感謝黃應貴老師，您對待學問的態度，一直是我的榜樣。感謝謝世忠老師在東南亞區域研究相關課程的指導，幫助我奠定泰國研究的基礎知識。感謝陳伯楨老師日常的關心與鼓勵，您對於教學的熱忱與付出，一直是相當正面的力量。此外，還要感謝鈺錠助教、靜文助教、小王、陳先生、杜先生的各種協助，你們是人類學系最穩定的力量。

我要感謝一路走來陪伴我的同學、朋友們。總是一起在系館研究室、民族所助理室讀書寫論文，總是很照顧我的竹雯、以霖，早我好多步畢業的柔君、亭攸，還有即將要口試的理哲、孟蓁，以及從大學以來一直是我的好同學、好朋友、好夥伴、好姐妹的昱婷，我要特別謝謝妳，總以溫暖的姿態包容我的恣意妄為。謝謝你們對我的支持與幫助，我算是比較晚才加入在研究室讀書寫論文的行列，但你們總是寬容的接納我任意地參與與離開，拉著我一起吃飯；到了論文撰寫的後期，你們也一個個畢業了，但對我的關心依舊沒有少過，時不時會回到系上；每週三在中研院的午餐約會、傍晚前的河濱慢跑，或者私底下女孩們的聚集，即便已經在工作的你們平常相當忙碌，但卻不忘給予我生活上的舒緩與調劑。

林育生學長是我泰國研究的前輩，在我對泰國還模模糊糊的時候，謝謝你不吝給予協助，熱心的回覆我一個又一個的疑問，提供我在泰國研究、泰語學習、田野生活等有用的經驗分享與資訊。鄭依憶學姐，與妳在民族所的聊天總是讓我收穫良多，妳總是仔細地聆聽並回以相當細緻、溫暖的建議與鼓勵，謝謝妳，以及那些伴隨著熱呼呼咖啡茶點心的愉快談話。王乃雯學姐，謝謝妳，同樣對替代性農業感興趣的妳，總能以豐富的田野經驗提供我不一樣的思考方向，為期不長卻豐富的「農業讀書會」，為我在面對田野地的情況時打下一些基礎；在我求學的階段，妳也不忘以自身的經驗鼓勵我要勇於追尋自己的理想。還有許多在人類學系一起奮鬥、修課的學長姐、學弟妹們，謝謝你們，也許我們平常相處的時間並不多，但每一次接觸，都令人印象相當深刻。在泰語學習上，我要感謝語言交換的 Nuch（張麗婷）、泰國朱拉隆功大學泰語學習的朋友們、Jenny 對我泰文翻譯上的指正，以及政大公企中心泰語班的譚華德老師和泰語班的同學們，因為有你們，泰語學習的過程才能歡樂又充實。

我還要感謝我的老朋友們，請恕我無法一一點名。我們曾經在生命中的某些階段交會、激盪出美麗的火花，現今因為各種因素而各自在不同的位置、領域耕耘，儘管無法常常相聚見面，但我時常會想起你們，你們每一個人的形象在我腦海中是如此鮮明，你們積極求知求真的姿態，一直都是我繼續努力的動力。



我要感謝我的家人。謝謝爸爸、媽媽、妹妹一直以來對我的全力支持與信任，在還不是很了解人類學到底在做什麼的情況下，我無法想像你們是以多大的愛來試圖理解；對於總是恣意妄為、天馬行空的我，你們給予無盡的自由空間，包容我在生活與思考方式上的不同。謝謝你們對家庭的付出，讓我能無後顧之憂的情況下，盡可能的探索世界。論文完成的喜悅，願能與你們分享。

最後，我要感謝長期以來一直以各種形式陪伴我的欣潔。我們認識六年多，但卻好像是一輩子的事情了。妳讓我看見我的與眾不同，同時也讓我看見我的不足；我們一同吸取他人的思索，互相構築我們自己，一同走過幽谷也一同讚嘆過生命的美麗。一年多前，我們帶著各自的夢想踏上不同的道路，妳說我們像是並肩前行的旅人，在某個岔路口分向兩頭行進，各自體驗不同的風景，但在可預見的某一日，我們又將會握著相同的未來藍圖，並肩前行。

最後的最後，我要再一次感謝我的所有朋友們，感謝你們在平常的相處中給予我各式各樣多元的養分，我實在無法一一道盡我從你們身上得到的感動與學習有多麼豐富，在任何一個與你們談天吃飯喝下午茶散步走路的時光裡，讓我理解人生是充滿著各種跔跌與不順遂，但是也讓我更加願意相信，人與人之間的情感有多麼美好，生命是多麼的有意義。

在論文即將付梓之際，泰國正面臨此世紀以來最難解的社會危機，我衷心希望這個我所深愛的國度的人民能夠以無窮的智慧，面對與化解這困擾已久的問題。



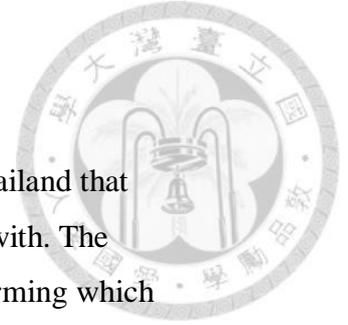
中文摘要

本論文以泰國中部的一個推廣替代性農法的非政府組織與其接觸的農民／農友為研究對象，指出此替代性農法作為一種不同於慣行農法的耕作方式，對綠色革命所造成的負面影響做出反省，但它亦不是驗證式有機農業，而是一種主張降低農民耕作成本，對環境友善的同時也對人友善的耕作方式，藉由實際的農法操作與試驗，建立起一套屬於農民自己的農耕知識。並且，這樣的耕作方式結合了過往普遍存在於泰國農業社會的米之神信仰，企圖吸引人們放棄慣行農法，轉而崇敬自然的力量；從米之神信仰的形塑過程中，亦能清楚的看見各種不同的力量在其中持續地互動、影響，呈現出泰國當代宗教信仰充滿活力的樣貌。

推行與認同這套替代性農耕理念的人們，視這樣的農耕實踐是種「做功德 (ทำบุญ *tham bun*)」，藉此鼓勵與肯認這樣的耕作型態，賦予其在文化中的道德倫理價值。本論文認為，要理解這套發生在當代的現象，功德概念提供我們很好的切入點，它提供泰國人理解自身所處的位置，以及轉換的可能，更是人與人、人與自然間關係的隱喻。就此而言，功德的內涵並非固定的，它會隨著當代的脈絡而有所轉變，同時亦反映出人們面對當代問題時的焦慮與解決之道。

然而這篇論文亦必須指出，這並非一種唯心論式的立場，這套農法與理念的實踐是奠基在相當具體且長時間的理性嘗試與知識建構上，同時也必須相當誠實地面對農民很根本的生計問題。面對依舊做為泰國農業發展主流的慣行農法，以及迅速崛起的驗證式有機農業，不服膺任何一方的替代性農法，可謂是一種相當另類的農業發展思維，這些參與者以開放的態度，靈活的姿態，持續地協助農民，試圖維持農業發展的多元樣貌。

關鍵字：泰國、替代性農法、稻米、做功德



Abstract

This study focuses on a non-government organization in center Thailand that conducts alternative agriculture and the group of farmers it cooperates with. The research tends to indicate an alternative path other than conventional farming which reflect the defects caused by Green Revolution. It is not organic farming, but a way to cost-down agriculture expenses, to befriend with the environment and the people, and to build a system of knowledge through practical conducts and experiment. In addition, this way of farming combines beliefs of *Mae Posop* (mother of rice), which commonly exists in Thai- society in order to draw people to give up conventional farming, and turn to respect the force of nature. Various power interact and affect each other endlessly in the making of the belief, revealing the energetic side of religion in contemporary Thailand.

The people who believe in this alternative agriculture and put the idea into action see this process as *tham bun*, so as to encourage and acknowledge this type of farming, and further assign cultural and moral values into it. This study considers that the notion of *tham bun* is a key point to understand the phenomenon happening in contemporary Thailand. It provides a way for Thai people to realize their position in life, the possibility to shift this position, and the connotation between men and nature. The notion of *tham bun* is not fixed. It changes throughout the context, and reflects the anxiety when facing contemporary problems and the solution being made afterwards.

However, the research would also like to point out that this idea is not a statement of Idealism. It is based on both a realistic rational attempt and a longtime knowlwdge building process. It also has to honestly deal with daily problems of the lives of the people. In face of the main stream of conventional farming and fast developing organic farming, it is unique to not comply with any kind of system. Nevertheless, these participants hold an open mind, stand in a flexible position, and continue to help the farmers to sustain a variable picture of the agriculture development.

Key word : Thailand, alternative agriculture, rice, *tham bun*



目錄

誌謝	i
中文摘要.....	iv
英文摘要.....	v
目錄.....	vi
圖表目錄.....	x
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
第二節 田野地介紹.....	2
1. KKF	5
2. Nong-Jan 村	7
第三節 研究方法	8
第四節 相關文獻回顧.....	9
1. 關於功德的討論.....	10
2. 宗教信仰.....	14
3. 替代性農法／有機農業的發展背景	21
第五節 論文章節介紹.....	28
第二章 奠基在實踐基礎上的「做功德」：KKF 與農夫學校	30
第一節 認識 KKF.....	30
1. KKF 員工的一天.....	30
2. Khao Khwan Foundation (KKF) 的創辦過程	32
3. KKF 的資金來源	34
4. 展現資助／庇護關係的組織運作	34
第二節 KKF 的替代性農法	40
1. 綠色革命帶來的後遺症	40
2. KKF 的農法.....	41
2-1. 病蟲害管理.....	42
2-2. 土壤管理	43
2-3. 稻種管理	45
3. 從 KKF 農法看其理念	46
第三節 KKF 農夫學校.....	48
1. 創立農夫學校的過程	48



2. Nong-Jan 村的農夫學校.....	49
2-1. 實踐的重要：從做中學.....	52
2-2. 農民如何從慣行農法轉型.....	52
2-3. 稻種基金.....	54
3. 農夫學校作為資助／庇護關係的展現；功德概念.....	55
3-1. 有付出就有回饋的幸福.....	56
3-2. 功德.....	58
第四節 KKF 農法作為一種做功德.....	60
1. 時代的變遷.....	60
2. KKF 農法衍伸出來的功德論述.....	62
2-1. 做不好的事，有壞評價.....	63
2-2. 非全部放棄慣行農法，但卻沒有壞評價.....	64
2-3. 中途放棄 KKF 農法，現施行慣行農法.....	66
2-4. 成功的例子.....	68
3. KKF 農法作為一種做功德.....	70
第五節 小結.....	71
第三章 結合替代性農法的米之神信仰.....	74
第一節 米之神信仰的內涵.....	74
1. 傳統米之神的儀式.....	74
2. KKF 教導農民祭拜米之神.....	76
3. KKF 日常生活的米之神祭拜.....	78
第二節 米之神信仰與知識管理.....	79
1. 米之神與知識管理.....	79
1-1. 稻草製的米之神像.....	81
1-2. 米之神儀式的重建.....	82
2. 象徵米之神儀式的 KKF 標誌.....	83
第三節 米之神的顯靈事蹟.....	85
1. 米之神顯靈.....	86
2. 外國靈媒與人們心中的米之神.....	87
第四節 兩次公開的米之神大型運動.....	92
1. 第一次的運動：「帶米之神回家」一向政府爭取「還種於農」.....	95
2. 事隔不到三個月的第二次運動：「歡迎米之神回家」.....	98
3. 兩個活動的政治經濟背景.....	99



4. 兩個活動的比較.....	103
5. 兩個活動產生的效果.....	106
第五節 米之神信仰與 KKF：沒有僧侶力量參與的米之神信仰.....	107
1. 泰北「保護森林」運動的例子.....	108
2. 米之神的性質.....	109
3. 佛教徒式的修行與 KKF 米之神信仰.....	110
4. KKF 的政治立場.....	110
第六節 小結.....	111
第四章 「新世代農友」崛起與 KKF 的轉向.....	114
第一節 泰國政府對農業政策的轉向：有機論述崛起.....	114
1. 泰國替代性農法的發展與政治經濟背景.....	114
2. 泰國有機驗證農業的發展.....	117
3. 泰國的有機驗證機構與制度.....	119
4. 政府對有機驗證農業發展的態度.....	122
第二節 不採取驗證有機的 KKF.....	124
1. 在慣行農法與驗證式有機之間的一條替代性道路.....	124
2. KKF 對農民的支持.....	126
2-1. 高於市價購買的稻種基金.....	128
2-2. KKF 保價收購.....	129
3. 泰皇的自給自足經濟.....	130
第三節 KKF 的轉向：新型態的農夫訓練課程與「新世代農友」.....	132
1. 新型態的農夫訓練課程.....	132
2. KKF 與學員的關係轉變.....	135
3. 「真正的農民」與「新世代農友」.....	137
3-1. Koy 和 Sang 的例子.....	138
3-2. Noo-Koo、Mes 和 P'Chom 合作的例子.....	139
第四節 KHAO KHWAN SUPHAN 計畫.....	140
1. Khao Khwan Suphan 品種挑選與生產.....	141
2. Khao Khwan Suphan 計畫的意涵.....	143
3. Khao Khwan Suphan 計畫執行上的困難.....	144
4. Khao Khwan Suphan 計畫第二年的修正.....	144
第五節 小結.....	145



第五章 持續形塑的米之神信仰：以 2013 年 KKF 舉辦之儀式活動為例	148
第一節 「復原」後的米之神儀式與轉變	148
第二節 2013 年的米之神儀式活動	151
1. 儀式前一天的準備	152
2. 米之神儀式當天——人們到來	154
3. 儀式開始	155
4. 頒發 KKF 訓練課程的修業證書	158
5. 午餐時間與農產品展銷會	160
6. 經驗分享	161
7. 稻米競賽	162
8. 活動結束	164
第三節 米之神儀式活動的分析	164
第四節 米之神儀式活動所展現的意涵	171
第五節 在當代宗教脈絡中的米之神信仰	172
第六節 小結	174
第六章 結論	177
引用書目	186
附錄一：泰文—中文對照	195
附錄二：慣行農法與 KKF 農法之耕作成本比較表	197
附錄三：KKF 大事記與泰國替代性農法發展進程對照表	200



圖表目錄

圖 1：泰國地圖與 Suphanburi 省位置.....	3
圖 2：Suphanburi 省稻米種植分布圖.....	3
圖 3：Suphanburi 行政區劃分圖.....	4
圖 4：KKF 週邊的道路圖與聯外道路.....	5
圖 5：KKF 範圍圖與週邊地區.....	6
圖 6：KKF 內部房舍分布圖.....	6
圖 7：KKF 辦公室正門.....	6
圖 8：KKF 後院.....	6
圖 9：KKF 辦公室後廳（半開放空間）.....	31
圖 10：KKF 的院子與穀倉.....	31
圖 11：Daycha 平日居住的樹屋.....	32
圖 12：KKF 培育各種稻米的育種室.....	42
圖 13：KKF 長期收集的稻種庫.....	42
圖 14：祭拜米之神後留在田中的小竹籃.....	75
圖 15：KKF 二樓供奉米之神的大教室；照片中著軍裝的是現任泰皇蒲美蓬年輕時的肖像。此為 KKF 新型態短期農夫學校的上課景況.....	81
圖 16：稻草製的米之神像.....	81
圖 17：Daycha 於市場找到的米之神圖片.....	81
圖 18：KKF 的標誌.....	84
圖 19：KKF 的實驗田。培育各種不同品種的稻米，作為稻種試驗與保留用.....	93
圖 20：泰國皇后詩麗吉為象徵米之神的稻株「上妝」.....	99
圖 21：農夫訓練課程——學習辨識昆蟲.....	134
圖 22：農夫訓練課程——挑米選種.....	134
圖 23：農夫訓練課程——辨識昆蟲.....	134
圖 24：農夫訓練課程——帶動唱.....	134
圖 25：米之神農夫訓練課程結訓證書.....	152
圖 26：搬到儀式場地，準備中的米之神.....	153
圖 27：米之神儀式.....	156
圖 28：穿白衣的靈媒在誦念米之神的故事.....	157
圖 29：KKF 農友們參與米之神儀式.....	158
圖 30：儀式上傳遞蠟燭祈福.....	158
圖 31：儀式過後頒發 KKF 修業證書與米之神圖片給農友.....	159



圖 32：參與米之神儀式活動的農友享用午餐.....	161
圖 33：農產品展銷會上的攤位.....	161
圖 34：參加稻米競賽的參賽者.....	163
圖 35：評審為各種稻米評分.....	163
表 1：2006-2009 年泰國稻米價格（整理自世界銀行的數據）.....	101
表 2：2000-2009 年間，第一季稻米（MR）和第二季稻米（SR）的單位（噸）生產總成本.....	103
表 3：不同有機驗證的耕作面積百分比（2009 / 2010）.....	121
表 4：不同有機驗證機構通過申請之生產者數量（2009 / 2010）.....	121
表 5：有機農業佔所有農業土地面積比例（2005-2009）.....	122



第一章 緒論

第一節 研究動機與問題意識

近十幾年，泰國國內有機農業的發展受到高度的重視，在各個非政府組織、農業團體、政府政策的推廣之下，有機農業作為一種農業升級、改善農民生活的發展策略。然而，我們可以看到，有機農業一方面作為自「綠色革命」以來，對資本主義、工業化農業發展的反動與抵抗，企求一種友善於環境與健康的「桃花源式理想」；但另一方面，有機農業的發展又掉入商品化農業的窠臼，為了申請有機農業的驗證，讓農民們再度陷入類似「綠色革命」帶來的困境——必須投入大量的資本，以符合有機農業的標準。在此脈絡下，本論文研究的對象：「泰國米之神基金會（Khao-Khwan Foundation มูลนิธิข้าวขวัญ，以下簡稱為 KKF）」，便是一個很特別的例子，其特別之處在於，它既不接受「綠色革命」以來的那套慣行農法，也不遵循逐漸成為泰國政府與非政府組織主流論述的有機驗證農業，這情況便引發筆者高度的好奇，到底 KKF 是如何在慣行農法與有機農業包夾之下，發展出一種另類的替代性農業生產方式，特別是在稻米生產高度仰賴外來生產資材例如種子、化學農藥、肥料與農業機械的泰國中部？

泰國中部省份，作為泰國國內稻米最重要的產區之一，灌溉系統完善、土地平坦廣闊，氣候亦適合耕作；收成時期，一整片金黃色的稻海搖曳，相當壯觀。由於泰國中部適合種植稻米，而農民為了增加收入，大多都一季一季接續著耕作，以追求高產量為目標。然而，在這樣的環境下，卻有這麼一批人，採取著與慣行農法截然不同的耕作方式與理念——以達到自給自足為最終目標，降低稻米耕作成本的同時卻又必須維持一定的產量，對自然環境友善的同時也主張對農人友善，以組織的力量扶持地方農民。這個組織所推動的理念與泰國中部慣行的耕作方式截然不同，農法操作上也相當耗時，需要農民透過日常一再的試驗來完成。甚而，這組織所推動的耕作方式亦不走當前正蓬勃發展的驗證有機，農夫學校的農民以此替代性農法耕種出來的稻米，與一般慣行農法的稻米相較起來，亦無價格上的區別；這樣的做法，與當前見到的許多有機農法組織很不相同，就本論文討論的例子而言，他們的農法理念並不是為了要提升稻米的價值，也不是為了滿足消費者的綠色飲食，而是希望能夠改善農民的生活並建立農民自主的能力，他們視這樣的耕作方式與推廣的工作為「做功德」，藉此鼓勵農民們轉型。並且重新帶入了泰國傳統的米之神信仰，將替代性農法與米之神信仰結合在一起，在重塑米之神信仰與組織發展的過程中，亦受到自身佛教信仰、泰國政府政策、泰皇理念與國際力量的影響。像 KKF 這種推廣替代性農法的非政府組織，到底如何在長期追求稻米高產量、依賴慣行農法的泰國中部存續？而這樣的農耕方式與理念又



是如何持續地吸引不同的人群與資源加入？

本文希望討論三個重點。首先，以泰國中部農村的一個推廣替代性農法之非政府組織為例，從這組織的運作理念與農法操作、其與地方農民／農友的互動，討論功德概念如何作為人們理解自身與外界的基礎，並成為人們行動的趨力；但同時，又得奠基在日常實踐的基礎上。其次，米之神信仰的象徵意涵與儀式形式如何被 KKF 再生產，在不同的情境脈絡中，得以與 KKF 員工、農民、靈媒、政府等不同的行動者進行互動，而在此互動過程中，更進一步形塑出米之神的性質與樣貌，並提供人與人、人與自然之間關係的隱喻。最後，筆者欲指出功德的內涵並非固定的，它會隨著當代的脈絡而有所轉變；我認為透過釐清人們對於 KKF 農法的看法與操作實踐，以及組織發展與米之神信仰的變遷過程，才能夠清楚解釋 KKF 這套替代性農法為何得以在高度追求稻米生產的泰國中部持續運作多年。

第二節 田野地介紹

本論文主要以一個由泰國當地人創立、組織的非政府組織 Khao Khwan Foundation (KKF) 以及與其接觸的農民／農友／碾米廠為主要的調查對象。該組織隸屬於泰國中部的 Suphanburi 省 (สุพรรณบุรี)，距離泰國首都曼谷約北方 120 公里，省的總面積約 5,358 平方公里，總人口約 85 萬人。¹是泰國主要的稻米產區之一，境內以平原地形為主，擁有許多自然河川、湖泊、人工池塘以及渠道，加上泰國政府陸續推動的十一項大型灌溉計畫，全省種植稻米的總土地面積約 1923.72 平方公里 (約 120 萬萊)，²稻米種植面積排名泰國各省第九名 (約佔全國稻米生產面積的 2.82%)，擁有得天獨厚的氣候、土壤以及水資源，是讓 Suphanburi 省成為稻米主要種植地區最主要的因素。

¹ Suphanburi 的土地面積是全泰國 77 個省份中 (包括首都曼谷)，排名第 40 大的省。而人口，則是 77 個省份中，排名第 24 多。數據來源：http://en.wikipedia.org/wiki/Suphanburi_Province。2013 年 9 月 29 日上網。泰國土地面積約 51.4 萬平方公里，全國農業土地面積約 21 萬平方公里，其中有 10.2 萬平方公里種植稻米，約有 4.7 萬平方公里的農地具有灌溉系統 (即灌溉系統約佔所有土地面積的 9.23%)；與農業相關的從業人口約佔全國人口的 52%。

<http://www.fao.org/countryprofiles/index/en/?iso3=THA>。2013 年 12 月 10 日上網。

² 萊 (ไร่) 泰國普遍使用的土地面積單位，本論文談及農地時皆會以此作為面積單位。1 萊 = 0.16 公頃 = 0.0016 平方公里。故 690 萬萊約等於 110.4 萬公頃。

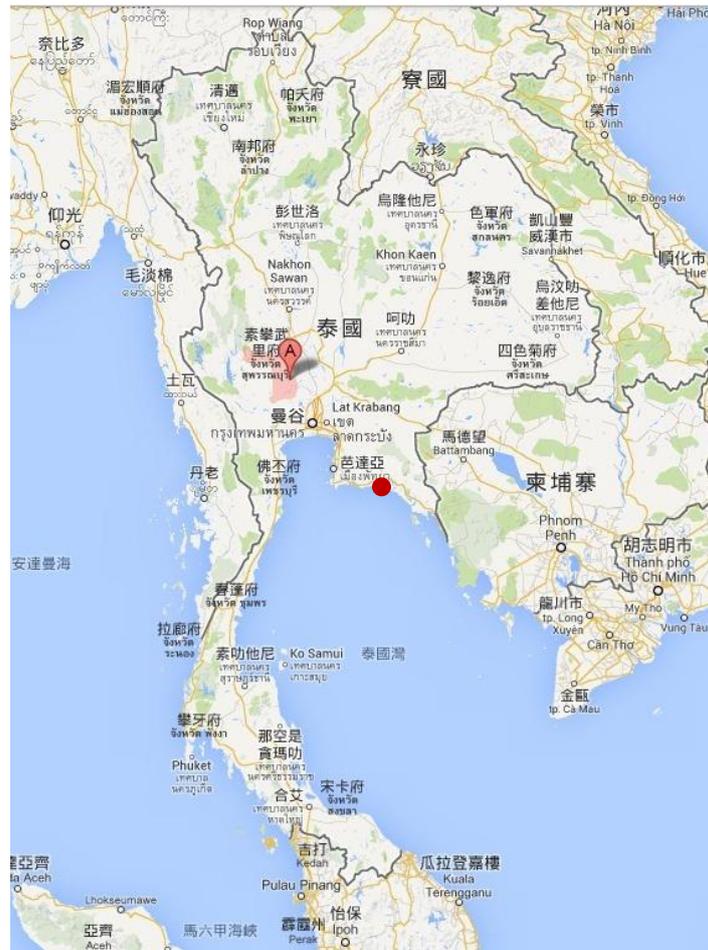


圖 1：泰國地圖與 Suphanburi 省位置

根據 Suphanburi Rice Research Center 統計，Suphanburi 省種植稻米的面積約 120 萬萊，大致分布如下圖綠色區塊。

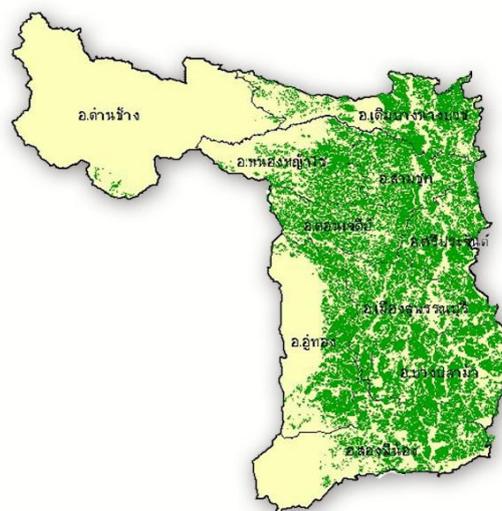


圖 2：Suphanburi 省稻米種植分布圖³

³ 圖片來源：<http://spr.brrd.in.th/web/>。Suphanburi Rice Research Center，2013 年 9 月 29 日上網。



除了農業相關產業以外，Suphanburi 也有不少工廠，例如成衣工廠、麵條工廠、汽車工廠等，於 2013 年開設了省內第一家擁有電影院的兩層樓購物中心（Robinson），嶄新的硬體設備與美食街，迅速成為當地居民假日最愛前往的逛街之地。

Suphanburi 共分成十個行政區（อำเภอ，*amphoe*），行政區下再分成 110 個次行政區（ตำบล，*tambon*），底下轄有 977 個村落（หมู่บ้าน，*muban*）。如下圖所示，KKF 位於編號 1 的 Mueang 區，而本論文另一個田野調查地點 Nong-Jan 村則位於編號 6 的 Don Chedi 區（อำเภอดอนเจดีย์）。



1	Mueang Suphanburi
2	Doem Bang Nang Buat
3	Dan Chang
4	Bang Pla Ma
5	Si Prachan
6	Don Chedi
7	Song Phi Nong
8	Sam Chuk
9	U Thong
10	Nong Ya Sai

圖 3：Suphanburi 行政區劃分圖⁴

空間上，田野調查的主要地點為 KKF 辦公室與其週邊，附近零星分布著幾戶農家，除此之外就是一大片一大片的稻田。田與田之間有條水泥鋪成的小徑，大約一台休旅車的寬度，將附近幾個農家串連起來，並且銜接至外頭的公路。綠色小房子處即為 KKF 辦公室，亦是筆者田野大半時間居住生活的地方。紅色和黃色的箭頭線為 KKF 通往馬路（市區）的道路，紅色那條會穿過一大片稻田，沿路經過兩三戶農家，便上到前往城內的公路 322 線，紅色箭頭方向即為城中區的中心（Suphanburi 省的市中心），沿途主要風景依舊是稻田，還有一些大型的工廠與碾米廠。而黃色的箭頭則是另一條通往市區的道路，沿著黃色箭頭為鄰近河川的水

⁴ 圖片來源：Wikipedia，http://en.wikipedia.org/wiki/Suphan_Buri_Province。2013 年 9 月 26 日上網。



圳，附近的稻田地租較高，因為離水源近。靠近路口銜接公路 322 處才開始有店家，有販售熟食、蔬果、稻米、衣服等日常用品的市場、雜貨店、小吃鋪等，接著是街上的聚落。



圖 4：KKF 週邊的道路圖與聯外道路⁵

1. KKF

如下圖所示，黃色區域是田野地的人們在空間上泛稱為「KKF」的區域，其中包括 KKF 兩層樓辦公室（圖 6 編號①）、辦公室後方的大草地（圖 6 編號②）、養了魚的水池（圖 6 編號③）、網架圈起來的稻米培育室（圖 6 編號④）、鴨寮（圖編號⑤）、四戶 KKF 員工的住家（圖 6 編號⑥、⑦、⑧、⑩）、Daycha 居住的樹屋（圖編號⑨）。基本上這整個區域是 KKF 員工們日常生活、工作的地方，也是當有外人來拜訪時，KKF 員工會帶人們參觀介紹的地方。⁶

而紅色區域則是 KKF 的實驗田和菜園，其中呈現綠色的區塊種植了各種品種的稻米，作為 KKF 累積稻種基因庫、觀察、培育新品種用。而左半邊顏色較為土黃的區域，則是剛規畫好的有機菜園，為 KKF 最新的有機蔬菜種植課程做準備。而橘色箭頭處，有一道鐵柵欄門，白天會開啟，讓人員自由進出，但到了夜晚便會由內部鎖起，等於整片農田與房舍都與外界隔絕，防止不肖之徒闖入，自成一個人小社區。

⁵ 圖片來源：Google map，紅、黃線為筆者繪製。2013 年 9 月 29 日上網。

⁶ 圖編號⑩的員工一家，他們的房子之所以劃分在黃色區域範圍外，是因為他們當初是將那塊地買下，所以地權已不屬於 KKF 所有，而當初修建 KKF 的入口植物拱門時，亦不包含圖編號⑩的房舍，圖編號⑩房舍有自己的大門。



圖 5：KKF 範圍圖與週邊地區⁷

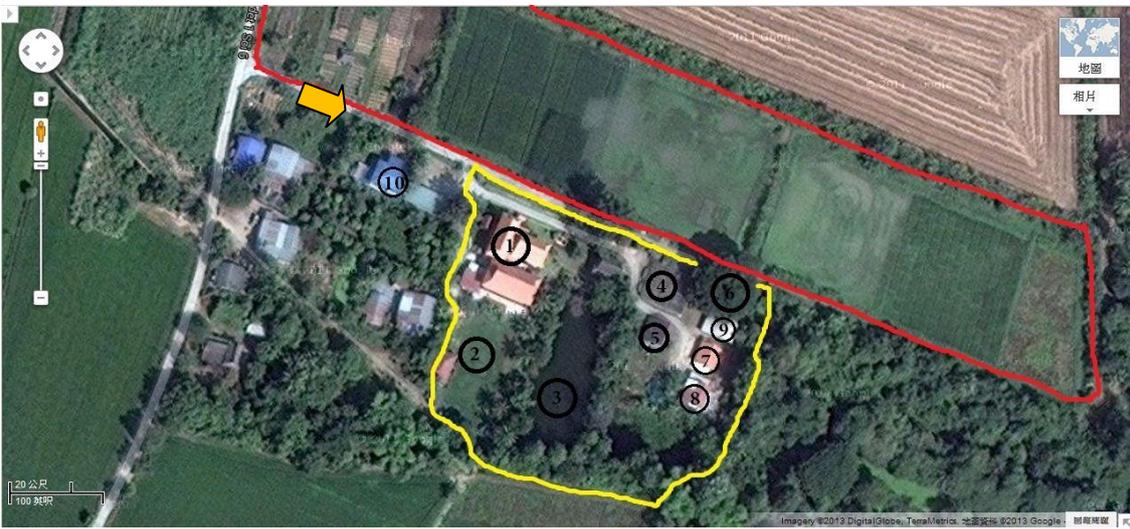


圖 6：KKF 內部房舍分布圖⁸



圖 7：KKF 辦公室正門



圖 8：KKF 後院

⁷ 圖片來源：Google map，紅、黃線為筆者繪製。2013 年 9 月 29 日上網。

⁸ 圖片來源：Google map，紅、黃線以及其他編號、符號為筆者繪製。2013 年 9 月 29 日上網。



田野調查期間，筆者接受 KKF 辦公室主任的安排，跟隨著 KKF 員工們一起工作，有的時候下田耕作、除草翻土種蔬菜，有的時候跟著 Daycha 製作與觀察微生物菌，跟著 KKF 員工處理行政上的事務、開會，透過這樣的方式實際參與並了解 KKF 員工們的一有機會就和 KKF 員工到農村拜訪，或者與前來拜訪的農民／農友閒聊；參與了兩梯在 KKF 舉辦的短期訓練課程，一次大型的米之神儀式。除此之外，並參與 KKF 員工們的個人與家庭生活，因為 KKF 有一半的員工就居住在辦公室旁，所以彼此之間關係緊密，除了是工作上的夥伴以外更是日常生活的朋友，假日常常會結伴出遊，亦會帶著我同行，因而得以參與觀察到 KKF 員工之間在工作以外的相處情況與樣貌。

初到田野的一個月，筆者住在 KKF 辦公室二樓的房間，三餐跟著 KKF 員工們一起搭伙；第二個月開始，與田野地的人們較為熟稔以後，筆者搬入其中一位單身女員工的家中，與其他三戶 KKF 員工家庭為鄰。田野後期，筆者為了能夠更加了解曾經與 KKF 合作過之農民的想法與他們日常的農耕生活，因而選擇離開 KKF，到 Suphanburi 的農村 Nong-Jan 的友人家住半個月。

2. Nong-Jan 村

Nong-Jan 村(หมู่บ้านหนองแจ้, *muban nong-jan*)，位於 Suphanburi 省的 Don Chedi 區，Rai-rot 次行政區，全村面積約 2,893.75 萊，有 199 戶家戶，人口約 827 人，其中有 420 人為男性，407 人為女性。全村有約 50.9% 的人口是農民，36.16% 的人口受僱於非農業部門，4.39% 受僱於農業部門，而 8.55% 則為其他。⁹

Nong-Jan 村是 Suphanburi 少數沒有灌溉系統的區域，一年約一到兩穫。農民們皆仰賴雨季耕作(雨季通常自五月一直延續到十月)，平均年雨量約 819.3 公厘。雨季之外，農民們使用池塘蓄水，儲存農業用水。村子裡主要的四個池塘分別為：Nong-jan 池(สระหนองแจ้)、Nam-koon 池(สระน้ำขุน)、Nong-yang (หนองยาง) 池和 Lampaireau 池(ลำพายเรือ)，其他還有將近九十個大大小小的私家蓄水池。然而，依舊是不足以供應全村一年的農業用水。

KKF 於 2005 年成立 Nong-Jan 村的農夫學校，算是 KKF 比較晚期成立的農夫學校之一。由於 Nong-Jan 村沒有完善的灌溉系統，所以基本上一年只能仰賴雨季種植一穫，¹⁰因此 Nong-Jan 村的農夫學校其上課時間與其他農夫學校多數的不一樣，其他村子的農夫學校可以一年二到三穫，因此學習農法的課程大約一年半左右便可以結束，然而 Nong-Jan 村的農夫學校卻因一年只能上一期，所以整套農

⁹ 此數據為筆者詢問 Nong-Jan 村長得來的。不過此為佛曆 2550 年(西元 2007 年)調查的結果，目前村莊裡居住的人數不斷的變動，特別是年輕一輩的人，常在曼谷與 Suphanburi 省間移動。

¹⁰ 但也有少數儲水足夠的農家會種植一些相對需水量較少的經濟作物。



夫學校的課程從開始到結束便歷時三年（第二章將會以 Nong-Jan 村幾戶農民的例子來說明農夫學校的開設情況，以及 KKF 與農民之間的互動）。

第三節 研究方法

一日，在瀏覽網站的過程中看到了 KKF 這個位在泰國的非政府組織，當時網路上對於這組織的資料不多，初步了解以後，筆者對 KKF 所推廣的理念以及耕作方式很感興趣，特別是對於 KKF 很早就開始推動替代性農法，並且帶有米之神信仰這件事十分好奇，再加上 KKF 推廣農法的地點在以出口稻米而聞名的泰國中部，這樣的反差更令筆者想理解到底什麼樣的推廣模式以及理念堅持，讓 KKF 能夠在地方帶領一批農民抵抗主流的農業發展模式。帶著這樣的疑惑，筆者便著手開始蒐集、閱讀關於 KKF 的資訊。搜尋資料的過程中發現，台灣當時與 KKF 有合作關係的是「浩然基金會」，¹¹閱讀浩然基金會的志工部落格的同時，也一面思考自己在田野地的身分，不希望自己到田野去被田野地的人們定位為和「台灣的浩然同一掛」的人，也考量到浩然基金會與 KKF 之間有的契約簽訂，不希望自己到田野受到浩然基金會的限制，因此便決定以個人研究者的身分直接寫電子郵件給 KKF 辦公室，說明筆者的來歷與意圖，詢問能否到組織拜訪。等待回信的同時，一面在構思田野研究計畫的預先調查申請，等待的時間超乎預期，但所幸最終得到 KKF 慷慨正面的回應。

因此，筆者於 2011 年 7 月至 8 月，約一個月的時間前往泰國進行田野預先調查計畫，至 Suphanburi 了解田野地周遭的生活環境，在 KKF 約住了三個禮拜，熟悉組織的員工與地方農民，那段時間接受 KKF 辦公室主任的安排，學習 KKF 的農法操作，參與微生物菌的實際培育情形，並與 KKF 員工們一同準備一年一次的傳統藥草博覽會，為期一周的博覽會，筆者協助 KKF 員工們準備他們在會場攤位上販售的餐點與農業相關的書籍與紀念品，在過程中逐步建立與田野地人們的關係。

結束田野預先調查計畫回到台灣後，便著手整理從田野地蒐集到的現象與資訊，評估其作為碩士論文田野的可行性與議題的發展性，並在過程中逐漸釐清自己的問題意識，經過與指導教授幾次的討論後，確定將以 KKF、農友與其推廣的替代性農法延伸出來的各種現象作為本碩士論文的研究對象。確定田野地與研究主題以後，便著手進行相關研究的研讀，透過修習大陸東南亞民族誌奠定筆者對東南亞區域與泰國的認識，並透過資料選讀，針對泰國研究做了一系列的文獻上的理解。同時，也開始泰語的學習、資料的蒐集，為一年後的論文田野進行準備。

¹¹ 浩然基金會於 2009 年開始，每年從台灣選派一位志工至 KKF 服務，學習 KKF 農法。此合作計畫於 2013 年年初中止。



2012年9月到11月，正式展開碩士論文的田野調查，其中第一個月於曼谷朱拉隆功大學進行語言學習，期間並固定與KKF的員工通信，了解他們的事務並商量後續到田野作調查等事宜。後兩個月，筆者回到Suphanburi，住進KKF辦公室，之後轉而搬入KKF其中一位女性員工的家中，參與他們每日的工作與生活，跟著員工們到農田勞動、挑選稻種、育種與培養微生物菌，並跟著他們不定時拜訪農家、開會討論事務，期間並參與了兩次農夫訓練課程（分別為基礎班與進階班），認識了一些對替代性農法感興趣的新世代農友與農民。

2012年12月回到台灣，便開始進行田野資料與筆記的整理，在整理資料的過程中，論文的架構便逐漸清晰。將手邊的田野材料整理告一段落後，覺得有再度前往田野地一次的必要，同時亦從田野地朋友們那裡得知，KKF將於2013年5月中舉辦祭拜米之神的儀式，規畫了一系列的活動，將廣邀各地農友來參加；此外，先前認識的田野地朋友也返回農村，剛好有一段時間能夠協助筆者進行農村裡的田野調查，因此我便決定於2013年5月第三度前往田野。

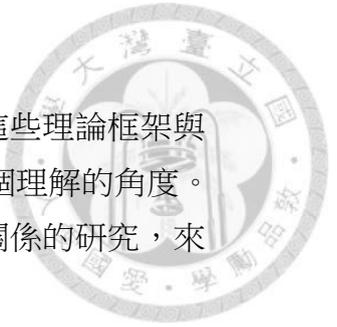
2013年5月，筆者回到KKF，完整的參與了他們一年一度的米之神儀式，從事前的準備工作到儀式當天，之後在KKF住了幾天以後，便轉而搬入Nong-Jan村。在Nong-Jan村進行研究的期間，所幸有朋友的協助，讓筆者得以更加貼近農民的角度來檢視KKF這套農法的實踐，與農民們對於這套耕作方式的詮釋和理解。

本論文為尊重被研究對象（包括KKF員工及農民農友）的意願，在文中所出現的受訪者部分採取匿名處理，以免閱讀者因不必要的情緒而模糊了本文所欲討論的焦點，或任意將之對號入座，造成該組織成員、農民等報導人不必要之困擾。

第四節 相關文獻回顧

本論文企圖回答的問題是KKF這個由泰國人成立、運作的非政府組織，是如何在普遍採取慣行農法、追逐稻米高產量的泰國中部，持續推廣替代性農法，至今長達二十多年，甚而發展出米之神信仰；而當有機驗證農業興起，被納入國家發展方針時，KKF依舊秉持著其替代性農法的做法，並沒有轉而投向有機驗證的行列。面對這樣特殊的例子，我們該如何理解？其農耕理念與做法呈現出什麼樣的思維邏輯，在泰國與全球的農業環境變遷的過程中，整個組織的發展以及組織和農民（學員）之間的互動產生什麼樣的改變；而佛教信仰與米之神崇拜之間的關係為何，傳統的米之神崇拜在地方產生了什麼樣的改變，農民又如何理解當代的米之神崇拜。

為了回答以上的問題，本論文將分別針對三個部份的文獻進行討論。首先，筆者將回顧人類學對泰國社會文化的研究，討論過往的研究提供了我們什麼樣的



視野，或提供了什麼樣的理論框架，幫助我們理解泰國社會。而這些理論框架與視野，在理解當代泰國社會時，存在了什麼樣的限制，是否有另一個理解的角度。

其次，將透過討論泰國地方神靈信仰與官方支持之佛教之間關係的研究，來幫助理解米之神崇拜在當代興起的樣式與脈絡。

第三部分，則將回顧世界有機農業／替代性農業在近半個世紀迅速發展的過程，以試圖釐清其發展迅速的原因、背景為何，並從世界有機農業的發展背景轉而聚焦於泰國有機農業／替代性農法／自給自足經濟的發展，進一步探究在泰國社會文化脈絡與政治經濟背景下，泰國的替代性農業型態具有什麼樣的特質。幫助我們理解本論文的研究對象是鑲嵌於什麼樣的脈絡之中，而其型態體現出什麼樣的社會性質。

1. 關於功德的討論

針對泰國社會文化的人類學研究，我們最早可追溯至 Ruth Benedict 對泰國文化物質的分析著作 (Embree 1950)；¹²John F. Embree 根據他幾次拜訪泰國的經驗觀察，提出了泰國為「鬆散結構 (loosely structure)」社會的觀點，雖然說 Embree 此觀點的分析與論證亦十分的「鬆散」，也受到相當多的批評 (參見 Evers 1969 et al.; Porter 1976)，但他確實點出了泰國社會一些顯而易見的特質 (Dessaint 1970)。¹³他所提出的觀點，基本上是奠基於他所研究之日本社會的相互比較，他發現相較於「緊密結構」的日本社會，泰國的社會結構是相對鬆散許多的，¹⁴然而他亦大膽的指出，泰國文化中個人行為的多元樣貌與放縱，不代表這個社會是低度整合的，反而，這鬆散整合其實是一種功能性的：允許多元的個人行為和國家行為。這是一種生存價值，很可能能夠追溯到早期泰國充滿不同族群之移入者的時期；也就是說，對 Embree 而言，泰國鬆散整合的結構，可以調整外來的文化影響，減少對自己激烈的影響與緊張。

我們可以這麼理解：相較於緊密編織的社會結構，Embree 對泰國中部農村「鬆

¹² Ruth Benedict (1952) *Thai Culture and Behavior: an unpublished war-time study dated September, 1943*.

¹³ 然而 Dessaint (1970) 亦指出，Embree 的觀點缺乏足夠的經驗材料佐證，應該更深入的去檢視泰國社會的各種面向，例如親屬關係、資助關係網絡、在不同情境下人們會作出什麼樣的選擇等。

¹⁴ 但他所提出的觀察理據從我們現今的角度來看，相當沒有論證上的說服力。他於文章中指出，人們個人化的行為 (individualistic behavior of the people)，在泰國越久，越能感受到人們是多麼缺乏規律一致性 (regularity)、規範 (discipline) 以及系統組織化 (regimentation)。相較於日本——人們的行為緊密地遵守社會規範和人群關係的模式，泰國完全缺乏整齊與紀律；相較於美國，泰國缺乏管理的規律與工業化的時間概念。兩三個泰國人走在一起時，幾乎步調不一致、沒有規律的節奏；走路步調一致或者遵守時間，乃是一個社會生活是否具有規律行為的指標。泰國這種「走路的個人主義 (individualism in walking)」和它的特徵滿吻合的，比如泰國雖然常年和附近的國家戰爭，但在 1920 年代以前，他們完全沒有固定編制的軍隊，不光是軍隊傳統薄弱，泰國的農民服兵役時也意興闌珊，他們不在乎紀律與規範，且對戰爭抗拒 (Embree 1950: 182-83)。



散結構」社會特性的看法，指的是文化認可個人行為的多樣——無論社會關係的緊密或鬆散，基本上都能夠在這一個「鬆散結構」的社會得到認可的可能。一九五〇至六〇年代，一批來自美國康乃爾大學的學者們，在泰國中部展開了一系列的研究計畫，¹⁵由 Lauriston Sharp 主持，基本上都是延續著 Embree 的觀點所進行的研究與討論（參見 Sharp 1953；Hanks 1962；Phillips 1965；Evers 1969 et al.）。

Jack Potter（1976）針對延續 Embree 概念的研究提出質疑，他藉由泰國北部的例子指出，¹⁶村莊的社會生活乃是緊密地編織在一起，且結構是複雜的，而非 Embree 等人所說的那般「鬆散」，個人在社會中的角色、地位，以及和他人的關係，各方面都非常地清楚、穩定，合作乃是村莊社會關係中主要的意識形態。Potter 的批評搭配他所蒐集到的民族誌材料，顯然相當具有說服力，然而，如同當初也參與康乃爾計畫的 Robert B. Textor（1977）所說，Shrap 等人與 Potter 面對的村莊性質截然不同：一九五〇年代的中部村莊正處於高度變遷的時期，其社會結構確實相對鬆散，而 Potter 的研究則是一九七〇年代泰國北部的村莊，¹⁷那是個長時間定居發展的村莊，人群居住型態密集，人與人之間的親屬連帶緊密；相較之下，泰國中部，人群居住型態鬆散，且經過移植墾荒、市場經濟快速發展的過程，傳統的村莊集體儀式已經不多見，原有的輪工互助體系也迅速地被薪水僱工取代（Tanabe 1994），因而兩者研究呈現出的差異便能夠被理解（Textor 1977）。同時這也突顯出泰國村莊存在的地區差異與發展脈絡的多樣性。

Lucien Hanks（1962、1975）的研究為理解泰國社會結構提出了較為動態的觀點，他指出由功德差異形成的階序（hierarchical order）組成了群體，社會的流動，一方面是個人的努力，另一方面則是向更有資源的人「借來再分配」，泰國社會即由功德階序形成的「資助／庇護關係（patron-client relationship）」所構成——資助者（patron）和被資助者（client）之間的關係是自願的，也可以任意地由單邊終止，擁有較多資源或能力者，必須分配給其他有需要的人，而接受資源的人必須有所回饋，基礎乃是互惠的。這樣的「資助／庇護關係」，能從功德概念得到很好的解釋（Hanks 1962、1975；Keyes 1977；Tambiah 1968）。功德（merit），可以說是泰

¹⁵ 當時此計畫調查的村子是 Bang Chan，位於曼谷附近，算是在泰國的第一個現代民族誌田野工作。1948年由 Lauriston Sharp 主持的 Cornell Thailand Project，聚集眾多學者，例如 Robert Textor（人類學者）、Lucien Hanks（心理學者）、Herbert Phillips（人類學者）等，在泰國中部 Bang Chan 進行調查。這次調查出了一本書 *Siamese Rice Village*（1953）以及各人陸續發表相關文章討論泰國社會結構。這樣的討論幾乎延續了二十年，從 1950-1970 年的泰國研究，幾乎都在回應 Embree（1950）所提出，關於「鬆散結構」（loosely structured social system）的問題（Potter 1976）。

¹⁶ Potter 的研究基本上以他 1971-1972 年在清邁村子裡的調查為基礎。

¹⁷ Jack Potter 於其研究中提出了他所分析出的十一項「結構性要素」，他認為那些是形成一個村莊的重要要素。包括：擴大的親屬圈（extended family cycle）、雙邊的親屬關係、親切友善以及正式的鄰里情誼、合作的勞力交換團體、長幼有序的關係、階級和地位的分化、隨從（entourages）、政治派系、行政管理的村莊（administrative hamlets）、村莊社群、村廟以及僧院制度（Potter 1976: 149）。



國社會的核心概念，在佛教信仰中，個人過去和現在的存在所累積的好／壞(บุญ *bun* / *bap*) 都會組成他的業 (กรรม *kam*)，今世的地位與遭遇是前世的業，因此泰國人相信要透過做功德 (ทำบุญ *tham bun*) 來累積好的業 (Keyes 1995[1977]; Van Esterik 2002)，生來的不平等乃是「自然」的，但並非宿命論，業除了可以解釋一個人現存的狀態、地位以外，也可以用來定義一個人應該盡的責任，以及為了要得到好的結果應該如何作為 (Keyes 1983)。功德的擁有，既是行為的原因也是結果，人們很常將事情的結果歸因於過去的功德。在此基礎上，做功德成為一種判斷個人或社會身分認同的顯著方式，也可以從一個人或群體的行為判斷功德 (Hanks 1962、1975)。Jasper Ingersoll (1975) 的研究亦直指，做功德的確提供泰國人一種關於他們是誰 (不論在個人或群體的層次) 的道德解釋，功德概念與實踐基本上形塑了泰國村莊中個人以及群體的身分認同，並透過日常生活強化，但這不代表泰國村民只以功德做為個人和群體認同的要素。

寺廟僧侶主持的年度集體儀式，是人們固定累積功德、做功德的場合，Tambiah (1968) 對泰國北部村莊的研究，讓我們清楚地看到村子裡各種大小儀式的進行，寺廟的儀式和村子的經濟活動交織在一起——特別是和稻米有關的循環週期；儀式活動，接合了社群內部僧侶與俗人雙邊，功德在僧侶與俗人之間轉換，關係是互惠的。然而 Tambiah 這樣的談論方式，幾乎把村莊視為一個封閉的社會整體，沒有其它外在力量的干擾和影響，忽略當時的政治經濟脈絡，過於簡化不同的人們對於功德的想像與實踐，沒有考慮到實際生活的複雜度。且本論文處理的泰國中部村莊情況與泰國北部很不一樣，如前所述，泰國中部人群居住型態鬆散，經過移植墾荒、綠色革命引入生產型態改變、市場經濟快速發展等現代化過程後，傳統的村莊集體儀式已經不多見 (Tanabe 1994)，再加上泰國佛教經過一連串的改革，村莊寺廟的功能早已脫離俗人日常所需，失去在地性 (O'Connor 1993: 335)，即便村子裡的人們依舊會到寺廟禮佛、佈施給僧侶、參與做功德儀式，但人們與村莊寺廟的關係不若 Tambiah 說的那般與日常世俗的事務緊密交織；且同村的人不見得會去同一間寺廟，有的人還會特地到其他村子、省份的知名寺廟參與功德儀式。

藉由回顧以上的研究，確實看到資助關係與功德概念對理解泰國社會的重要性，在本論文所要理解的田野中，亦觀察到田野地的人們，視其採行的替代性農法為一種做功德，因為這是一套對環境與人友善的耕作方式，並且這樣的詮釋，亦成為 KKF 在推廣其替代性農法時說服農民的論述。此時，功德並非只透過僧侶與寺廟儀式獲得 (參見 Tambiah 1968)，¹⁸從 KKF 與其合作的農民／農友之互動來

¹⁸ Tambiah 指出，俗人奉獻食物給僧侶是最普通的做功德，他並進一步排序出泰國東北部村民心中



看，功德的獲得與論述得以在日常的農耕實踐中體現，在個人與個人、個人與群體、個人與自然，甚至個人與超自然之間流轉。泰國東北部有機農民接受替代性農法的過程，提供我們一個很好的參照：農民們藉由參與有機肥料的製作，將自身與自然連結，並嚴格遵行佛教徒的五項戒律，以作為他們日常生活和農作的守則，功德與肥沃的土壤相互鑲嵌，對那些有機農民來說，永續的有機農業就是種佛教徒的實踐（Kaufman and Watanasak 2011）。

功德的論述，廣泛地在泰國人的日常生活中出現，在 Tambiah（1968）的研究中，他相當強調功德在僧侶和俗人之間流轉的重要性，僧侶作為一個中介，將具體的做功德行為轉換成象徵性的功德。然而，在日常的語境中，「做功德（ทำบุญ *tham bun*）」、「擁有功德（มีบุญ *mii bun*）」相當頻繁地出現在各個生活層面，人們不僅指稱與寺廟、僧侶相關的活動為做功德，更認為遵守佛教教義所倡導一切「為善的」皆是種功德，比如從市場買魚或鳥放生、對農田生態環境友善，而這樣的功德論述與當代蔚為風潮的替代性農法相結合，一方面，這突顯出奠基在佛教教義的基礎上，人們心中認為「為善的」會隨著社會脈絡而改變，並且會產生出一套論述邏輯；另一方面這也展現出，功德的意涵充滿彈性，且人們都成為一個得以生產出功德論述的個體，而透過日常生活實踐不斷地轉換與建立，那套論述便成為某種理解自己與他人的標準與依據（參見 Ingersoll 1975）。

本論文欲透過田野地人們的功德論述與資助／庇護關係，來理解 KKF 這組織以及其替代性農法是如何在地方上推動、持續。這套農法顯然結合了佛教的理念，以對環境與人友善作為農法的核心原則，功德論述在農耕實踐的過程中逐漸建立。然而，除了抽象的功德獲取以外，KKF 的作法亦奠基在具體且長時間的理性嘗試與知識建構上，但同時也蘊含了非理性的超自然力，從近幾年的發展，我們能夠清楚的看到，在這群「佛教徒」中間，一股超自然力量正崛起，而這股超自然力量如何被田野地的人們納入、理解，並轉化成一股相對容易操作的力量，亦是本論文欲探討的重要面向。

以下，將從泰國宗教研究的文獻，來檢視我們目前在泰國宗教的討論上已有甚麼樣的成果，而這些成果能夠提供什麼樣的基礎，來幫助我們理解目前所觀察到的現況。我試圖釐清由官方支持的 Thereavada 佛教與所謂大眾宗教之間的關係，並嘗試理解近幾十年來，各種新興宗教在泰國社會蓬勃發展所代表的意涵。

的功德排名（不是絕對），由高到低乃是：捐款建造整座廟宇、自己出家或兒子出家、捐款修建廟宇或送禮、每日奉獻食物給僧侶、參與佛日的禮佛、遵守五條戒律。每一種做功德都關係到家戶的經濟能力，功德的排序幾乎等同於財富付出的能力，而參與寺廟儀式和遵守戒律在村民們心中是功德最低的，透過禮物給予的方式做功德比起遵循佛教戒律作功德還要有價值。



2. 宗教信仰

佛教在泰國發展已有長遠的歷史，自素可泰王朝（Sukhothai，西元 1257-1317 年）弘揚斯里蘭卡佛教，建造寺廟供養僧團，至素可泰三世蘭甘亨王時期（西元 1277-1317 年）國民皆轉信 Thereavada 佛教；之後的阿育陀耶王朝（Ayutthaya，西元 1350-1766 年）、吞武里王朝（Thonburi，西元 1767-1783 年），以及現在的卻克里王朝（Chakri，西元 1782 年至今），Thereavada 佛教皆扮演著很重要的角色。Frank E. Reynolds（1977）藉由泰國佛教歷史指出，由於歷史上各東南亞王國對於地方社會的掌控與連繫十分有限，國家權力的穩定必須仰賴統治者的軍事權威，並在國家與人民之間建立聯繫關係，而擔任這個連繫社會各層面的機制便是佛教，它融合了各種象徵元素、活動和機制，將人們納入其中；統治者為了延續其政權，政治與宗教往往密不可分，其中最重要的是阿育陀耶王朝，其統治者整合了佛教、婆羅門教和地方元素，並參照婆羅門的行政原則建立了一個穩定的「國民宗教（civic religion）」（Reynolds 1977: 268-69）。

Reynolds（1977）關於「國民宗教」的研究是從 Robert Bellah¹⁹的「公民宗教（civil religion）」²⁰出發，他提出不同於「公民宗教」的「國民宗教（civic religion）」觀點，來理解宗教與政治在不同歷史時期的互動關係與變遷。Reynolds 批評 Bellah 的「公民宗教」作為現代國家產物的概念，以及主張前現代之宗教與現代宗教存在著不連續性，隱含從前一個階段「演化」至下一階段的發展形態。Reynolds 指出在那樣的立場下，「公民宗教」概念存在著解釋的局限性，他認為，國民宗教無論在傳統或者現代模式中都有所體現，是不斷持續變動的過程，而非如公民宗教那般只有在現代國家才能夠充分表現，更非某個宗教生活片斷的物化。從泰國的佛教歷史發展來看，傳統王權國家與現代國家都建立起複雜的宗教形式，不同群體在各個階段的互動，皆形塑、堆疊出豐富的宗教形態，政治與宗教間的關係持續不輟地互動與改變。

泰國國家改革佛教歷史的過程中，卻克里王朝的統治者拉瑪一世，透過建立僧團制度（Sangha）來獲得其統治的合法性，他改善僧團制度內部產生的結構矛盾，強化其階序結構，頒布僧團制度的法律來確保僧侶的行為符合秩序，並且禁絕神祕隱遁的修行，以及任何可能煽動群眾、擁有個人魅力的魔法僧侶；地區性的僧侶組織被國家的僧團給排除，他們被視為反抗的僧侶，必須被遺忘；而代表改革的那方——由國家支持的 Thereavada 佛教，則帶著行政組織式的階序進入地

¹⁹ Robert Bellah（1967）*Civil Religion in America*.

²⁰ 公民宗教具有兩個層面的意涵：第一，公民宗教為現代國家的產物，得以超越各種傳統信仰而產生更為廣泛的普遍認同；第二，公民宗教作為現代國家合法其統治權力的尺規，對和平、自由等價值觀的追求是公民宗教的根本精神（Bellah 1967）。



方社會 (Keyes 1971: 551-567; Tambiah 1977)。拉瑪四世 Mongkut (西元 1851-1868 年在位) 更將佛教教義嚴格化, 規定什麼樣的寺廟可作為一個合格的僧侶受戒儀式 (ordination) 地點, 以及誰擁有主持儀式的資格, 傳統意義上的寺廟住持不再是所有村莊儀式的核心。現在主持儀式者必須面對佛學教育水準的檢驗, 並且受戒儀式需要得到統治者的支持 (O'Connor 1993: 333-34); 此外, 拉瑪四世更壓制關於出現超自然現象的地方謠言, 企圖維持皇室支持之神職人員的治理, 以高舉佛教作為主導國家的宗教 (Kitiarsa 2012:4)。

當時在位的拉瑪五世朱拉隆功 (西元 1868-1910 年在位), 於 1902 年通過「僧團制度行政法 (Sangha Administration Act)」, 將僧團制度理性化與集權化, 建立了與國家政府組織平行的官僚式行政體系,²¹並設立佛教相關的教育體系, 和國家的僧侶標準, 強化並擴張了僧團制度階序結構的權威性 (Keyes 1971: 551-568; Kirsch 1977: 265)。拉瑪六世 (1910-1925 年在位) 即位時, 泰國面臨週邊殖民列強的威脅, 他必須維護整個泰國王國的完整, 凝聚全國人民的支持並建立認同, 因此, 拉瑪六世便重新形塑泰國的國民宗教, 他發展出泰國國民宗教的三個主要核心: 宗教 (*satsana*, 主要指佛教)、國家 (*chat*) 和王權 (*phra maha kasat*), 透過各種改革來強化這三個核心之間的相互連結。²²在泰國現代化的過程中, 國家引領之佛教改革的趨勢, 基本上也是遵循著「現代化」的走向, 「現代」這個詞在泰國宗教中指的是「跟隨教義理性化的路徑, 並伴隨有組織性的集權化和官僚化」(Jackson 1999)。泰國的僧團制度自 1962 年的「僧團制度法 (Sangha Act of 1962)」後, 其平行於地方行政體系的官僚式結構便大致底定, 例如省的層級有省長, 而僧團制度中相對應的便有省級的僧侶領袖 (*Chao Khana Jangwat*)。²³關於泰國現代化過程中泰國社會的變遷, 在許多學者的研究中有相當多的討論與描述, 本論文便不一一詳述 (可參照 Mulder 2000)。²⁴

我們可以看到, 過去一個半世紀, 由國家主導的佛教改革, 將佛教信仰迅速的捲入國家制度中, Richard A. O'Connor (1993) 的文章, 便討論了中央集權式的宗教改革如何將原有寺廟所具備的功能抽離地方, 大眾的儀式因而跟寺廟脫鉤, 轉而進入更為自由的「宗教市場」, 他指出, 過往的寺廟作為泰國社會之道德、社群的中心, 農民理所當然的認為一個村子必須有寺廟才算是完整, 經驗上的材料

²¹ 泰國僧團的一切都得依照國家頒布的「僧團制度行政法」處理, 僧團制度的最高職位僧王由泰皇欽點, 僧王是僧團的最高領導人, 另設有副僧王與僧務委員會, 負責管理僧侶界的事務。此外, 還有僧侶學位, 一種是巴利文佛法學位, 另一則是佛法學位; 僧侶學位是晉升僧銜、僧職的重要條件。(朱振明 2006)

²² 拉瑪六世的主要改革包括: 建立義務教育制度、設計泰國目前使用的三色國旗、制定姓氏法, 讓泰國一般國民也擁有姓氏、將泰國的紀元改採佛曆。

²³ 相關研究可參考 Somboon Suksamran (1982) 和 Kamala Tiyavanich (1997: 230)。

²⁴ Mulder 一書對泰國自十九世紀末期以來的現代化過程, 做了清楚的描述。



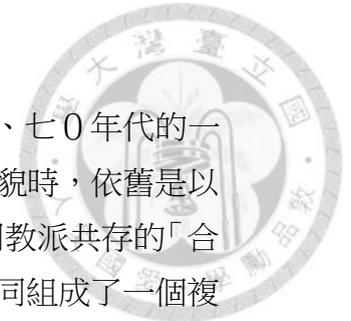
也都指出寺廟所具有之功能性和象徵性 (Keyes 1987; Tambiah 1970; Swearer 2010); 當時的寺廟必須仰賴地方大眾的捐助, 故必須考量地方的要求, 以吸引更多的信徒, 寺廟必須融入地方的活動例如耕作、婚禮等算是世俗世界的事情 (O'Connor 1993: 332), 因此僧侶便與地方大眾的生活緊密交織。經過幾世紀的適地發展後, 佛教不只相當普及 (popularization) 更是具備了地方差異與多樣性。

但經過十九世紀以來一系列由國家主導的宗教改革後, 那些改革讓今天的寺廟失去了在地色彩, 越來越具國家、佛教徒的成分, O'Connor (1993) 認為宗教的改革帶來了兩大改變, 一是, 為尋求佛教信仰上的純淨而犧牲寺廟的大眾性。另一個改變, 則是僧團制度的集權化, 打擊寺廟地方主義。Thomas Kirsch (1977) 稱此宗教變遷的結果為「佛教化 (Buddhaization)」, 曾經作為在地生活的中心的寺廟, 現在則趨向一個專業化的機構, 受到國家認可之規範的保護與制肘。他指出泰國社會接受 Theravada 佛教的長期「佛教化」過程, 同時存在著「普世化 (universalization)」與「地方鄉土化 (parochialization)」的雙重程序——原有的精靈信仰會受到佛教信仰的宇宙觀多方面的認定, 一個地方性的神靈很可能被指認為一個更為抽象的印度佛教實體。²⁵ 也就是將人們較為熟悉、親近的精靈 (spirit), 透過概念性的認定, 與一個更大、更複雜而抽象的神祇 (deity) 做連結, 而這個抽象的神祇與在地的信仰系統結合後, 變得更為具體, 因此這樣的指認, 同時捲入了普世化的過程。這個熟悉的地方精靈在歷經這樣抽象、普世化的宇宙觀基模指認過程後, 就升級成為一個相對於之前更為遙遠崇高的存在; 同時, 原本較為抽象的佛教宇宙觀便被地方鄉土化。Kirsch 認為, 普世化與地方鄉土化這兩個程序, 在泰國社會接受 Theravada 佛教的過程中, 相互交織形塑, 促進佛教的傳播, 並指出這過程會幫助泰國宗教「升級 (upgrading)」, 使原本存在泰國社會已久的民間婆羅門教式的儀式和萬靈信仰逐漸被磨損。

Kirsch (1977) 的觀點顯然只以國家支持的 Theravada 佛教為重, 即便我認為他提出的「佛教化」、「普世化」與「地方鄉土化」的雙重程序等概念確實解釋了某部份的宗教現象, 但整體而言, Kirsch 的觀點過於偏頗且不正確, 只單方面的看到 Theravada 佛教吸納地方信仰的過程, 卻完全忽略泰國社會的實際情況, 過於抽離的從概念邏輯來判斷, 因此無法解釋在 Theravada 佛教以外, 依舊活躍的精靈崇拜等地方信仰。

Kirsch 檢視的角度其實反映了一九七〇年代的泰國研究學者對於 Theravada 佛教和其他地方信仰之關係的理解。一九五〇至六〇年代, Anuman Rajadhon (1986) 便指稱地方靈媒與非官方的僧侶為「大眾佛教 (popular Buddhism)」之信仰與實踐

²⁵ Thomas Kirsch (1977: 263) 舉了 Mae-Thorani 土地女神為例。



的展演者，將他們視作反抗由官方支持的正統佛教者。一九六〇、七〇年代的一批學者，例如 Kirsch、Keyes 等，面對泰國社會相當多元的宗教樣貌時，依舊是以 Theravada 佛教為核心來討論，在此框架下，泰國的宗教樣貌是不同教派共存的「合成 (syncretism)」，Thereavada 佛教、民間婆羅門教和萬靈信仰共同組成了一個複雜但整合的宗教系統，是不同信仰同時並存且複雜的實體，²⁶而 Thereavada 佛教占據著核心位置，位於泰國宗教體系的頂端，構成泰國社會價值的核心部分，並且提供相互緊密連貫並整合的信仰、實踐體系(參照 Kirsch 1977; Keyes 1978; Tambiah 1970; Terwiel 1976、1979、1994)。意即，那些多元的宗教樣貌事實上並不存在於 Thereavada 佛教之宇宙觀和結構之外。

Pattana Kitiarsa (2005a) 針對那樣的「宗教合成 (religious syncretism)」立場提出批評。他指出這種曾經主宰泰國宗教研究的框架不只淹沒了大眾宗教信仰和儀式，更將大眾宗教信仰簡化並掩蓋至國家支持的 Thereavada 佛教之下，它概略地否定先前存在或者現在正發生之「國民宗教實踐」可見性，而只是將它們歸類為 Thereavada 佛教的延續與變遷(參照 Tambiah 1970: 374-77; Reynolds 1978: 194-203)。²⁷事實上，Theravada 佛教以外的宗教信仰與實踐從未消弭過。

一九八〇年代以後，許多研究注意到在官方支持的佛教信仰之外，依舊有各種方式長期存在於地方的「大眾宗教 (popular religion)」²⁸，它們持續地以各式各樣充滿生命力的姿態，既幽微又顯著的發展著；快速的都市化與農村變遷，使得地方的宗教樣貌也瞬息萬變(與地方精靈崇拜相關的研究可參考 Turton 1984; Morris 2000; Kitiarsa 2002; Tanabe 1991; Wijeyewardene 1986)。

近幾十年來，當代泰國宗教更展現出各種多元、活躍的樣貌，人們對「魔法僧侶 (magic monk)」²⁹、神靈靈媒、護身符、算命或者聖物的追求與狂熱更甚以

²⁶ Thomas Kirsch (1977) 認為泰國宗教系統由三個要素組成——Thereavada 佛教、民間婆羅門教、萬靈信仰，而非 Anuman Rajadhon (1981: 48-49) 說的由佛教和萬靈信仰組成。

²⁷ Tambiah 便認為在地方社群中的「佛教」是佛教宗教的折射 (Tambiah 1977)。

²⁸ 泰文中並沒有確切指稱「大眾宗教 (popular religion)」的字，最接近的描述應該是 *satsana baep chaoban ran talat*，意指民間宗教／一般大眾的信仰。田野地的人們會說他們的信仰是佛教 (*satsana phut*)，但佛教卻不包括地方精靈崇拜(例如祭拜房子的精靈、自然的精靈)、精靈靈媒 (*khon song*)、魔法僧侶 (*kechi achan*) 等，然而這些在田野地人們的日常生活中是與佛教交織存在的。這裡的大眾宗教採取 Kitiarsa (2005b) 的定義，指稱更為廣泛的宗教信仰與實踐，其中包含了大眾佛教 (popular Buddhism) 與其他各種精靈崇拜。

²⁹ 根據許多學者們的研究指出 (Tambiah 1984; Terwiel 1994; Jackson 1999a) 的定義，魔法僧侶 (*phra saksit*) 是那些具有高度個人魅力、擁有超自然力量的僧侶，他們擁有為數眾多的信眾。多數知名的魔法僧侶皆經歷過長時間在叢林進行的嚴格冥想修練，並且以超自然力量協助其信徒，展現過人的能力於大眾眼前，而那些超自然能力和儀式的特殊才能包括：誦念儀式禱詞、替護身符祝禱給予其神聖的保護力量。而他們的聲名透過現代的大眾媒體更為傳播，吸引許多來自都市的信眾，並因此賺進不少金錢，進而能夠修建寺廟或者參與公民之發展計畫。關於魔法僧侶的相關研究可進一步看 Kamala Tiyanich (1997) 和 Taylor (1993)。



往，社會大眾與佛教僧侶間發展出嶄新的關係，例如新興佛教運動 Santi Asoke³⁰和 Thammakai 運動、僧侶們除了佛學相關事務以外，也積極參與社會環境議題 (Darlington 1998)；更有一些研究指出，宗教信仰的商品化以及朝向資本主義消費的傾向 (Jackson 1999a、1999b)，這些蓬勃發展的宗教活動，顯然很難讓人單純將之歸結為 Thereavada 佛教的延續與變遷。面對當代泰國繽紛的宗教景況，Kitiarsa (2005a) 認為過往作為主導宗教研究的「宗教合成」模式，逐漸失去解釋泰國宗教快速變遷的效力，他並指出幾點原因：第一，持「宗教合成」立場者，傾向將 Thereavada 佛教擺放在一個固定、無需懷疑的首要位置上，但卻忽略其他更為寬廣、動態的泰國宗教圖像。第二，對 Kitiarsa 而言，「宗教合成」模式對解釋當代泰國宗教現況的限制是，它過於廣泛和包山包海；且沒有任何一個宗教要素（指「宗教合成」模式中組成泰國宗教的 Thereavada 佛教、民間婆羅門教、萬靈信仰）是固定不變且全然獨立的實體，彼此之間必定是雜揉而非分立共存。第三，「宗教合成」的模式，並沒有考慮正在浮現的關鍵因素，例如大眾媒體的影響和宗教商品化，社會現況完全超乎「宗教合成」所能涵蓋。

Kitiarsa (2005a) 的研究指出「宗教合成」的模式用以理解當代泰國宗教現象的限制，認為此分析工具必須更新。他因而奠基在 Mikhail Bakhtin 和 Homi Bhabha 兩人的觀點之上，借用「混種性 (hybridity)」——一個後殖民論述的關鍵字，做為可能解釋當代泰國宗教變遷的概念；特別是延續 Bhabha 的「混種化」之核心論點：³¹混種化是一種反權威的形式，卻也正是殖民權威其自身實踐的產物與結果。早在 Ayutthaya 時期從泰國宗教現況，我們可以清楚地看到，傳統 Thereavada 佛教、國家和僧團制度等權威、多樣的宗教信仰和資本主義市場的物質動力，這些都同時存在，並生產出宗教變遷的「混種時刻」。當國家支持的佛教不斷被國家捲入、官僚化，它便失去了原有能夠滿足地方社會大眾需求的功能，那些無法從國家支持的佛教得到慰藉的人們，便轉入了其他更為自由的信仰領域，與在地方從未消失的地方信仰結合，亦或者勾連上更為廣闊的、流動的各種力量。混種化絕非只是簡單地指稱不同宗教元素間相互共存與容忍的狀態，而是歷時性的時間區段與精神意義和相關性的論辯場域 (Kitiarsa 2005a: 466-477)。

泰國的宗教研究自一九九〇年代開始，便逐漸遠離過去學者普遍使用之「宗教合成」的詮釋，不再討論 Thereavada 佛教在泰國社會的至高位置，也不再討論

³⁰ 關於 Santi Asoke 的研究可參見 Essen (2004、2011)。

³¹ Kitiarsa (2005: 467、2012: 15) 援引 Robert J. C. Young (1995: 21) 對 Homi Bhabha 的詮釋，指出殖民政權企圖壟斷知識和否認其他立場——特別是被殖民者的權威性與合法性，最終通常會落得失敗的下場，因為其他「被否決」的知識會進入主導的論述中，並在其中離間其威權的基礎。Bhabha 因而使用「混種化 (hybridization)」描述一種反威權的形式，而此反威權形式卻是殖民權威自身的產物與結果。



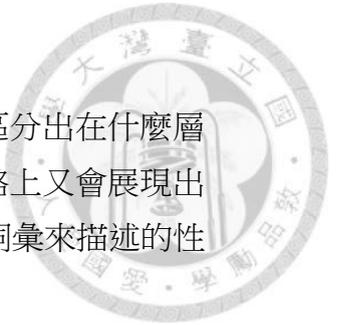
多樣宗教傳統中的和諧混合之變遷或者延續。以 J. L. Taylor (2001) 為例，他的研究檢視了兩個在當代泰國蓬勃發展的宗教政治鏈結，兩者皆反映了超脫道德與非個人(客觀)的全球化力量。第一個為打著拯救國家旗號的 *Luang Taa Mahaa Bua* 僧侶崇拜，即 *Thais help Thais*；第二個為超現代的都市宗教運動 *Thammakaai*。這些都是自 1997 年金融風暴後發起的新興宗教現象，是當代泰國社會，遭逢非個人力量所能控制之全球化經濟力量帶來之影響的反應。除了混種化以外，Peter Jackson (1999a) 以泰國宗教的「後現代化」來指涉當代的泰國宗教發展，後現代的特點是超自然主義的復甦，以及在國家控制邊陲之各種宗教現象的展現與全盛綻放，包含去中心化和宗教權威的在地化。Kitiarsa (2005a、2005b) 也抱持著類似的觀點，但他討論的範圍更推進至都市內部與都市外圍區域的精靈靈媒崇拜，他指出泰國宗教的混種化在近幾十年之所以能夠成長，是受到都市快速擴張以及人口的流動之影響。那些遷移到都市的人們感受到錯置、挫折、無助，過往以村莊為基礎的社群概念崩毀，因此轉而尋求性靈的避難所，崇拜那些混種的精靈與其靈媒 (Jackson 1989: 60–61)。相較於國家支持的 *Thereavada* 佛教，這些靈媒信仰與魔法僧侶等大眾宗教，能夠提供更多有效力且即時的方式來表達並解決人們面對生活時的緊張。

然而，在 *Thereavada* 佛教之外的信仰與實踐的展演者，例如地方靈媒與非官方的僧侶等，被 Anuman Rajadhon (1986) 視作反抗官方支持的正統佛教者；而 Bhabha 的「混種化」概念也直指其為一種反權威的形式，然而 Kitiarsa 的研究³²提醒我們，由官方主導的權威論述與其他「被否決」的論述並非如過往研究主張的那般對立劃分、排擠，從當代泰國的「大眾佛教」³³來看，這些現象同時雜揉著各種宗教元素的再製以及「抗拒」³⁴，這並非單純能用「抵抗 *Thereavada* 佛教」或者「*Thereavada* 佛教的再製」解釋清楚的。我同意 Kitiarsa (2005b) 的看法，若要進

³² 依照 Kitiarsa (2005b) 的研究指出，當代的魔法僧侶和都市精靈靈媒，他／她們其實在很大程度上會企圖呈現出自身所具有的「佛教徒元素」，以作為合法化自身行徑的策略，例如一些魔法僧侶或者俗人靈媒為了維繫自己的超自然力，也會嚴格限制自己跟著受戒的僧侶那樣遵守 227 條佛法戒律；又比如女性的靈媒，為了持續得到信徒的尊敬，也會嚴格遵守道德倫理與佛陀的教誨，並進行冥想修練，以增進超自然能力。

³³ Kitiarsa (2012: 1) 對大眾佛教 (popular Buddhism) 的定義，指的是：「由各個具有特殊能力和一般大眾等認為自己是泰國佛教社群者，所執行的各種日常生活中的信仰與實踐。使用『大眾 (popular)』這個字並非意味著它是較不嚴肅、較不嚴格、或者超脫傳統 *Thereavada* 佛教徒的道德概念準則，反而，大眾佛教是廣大、真實且具想像力的宗教社會空間 (religio-social space)，包含了僧侶、市場機制、媒體和私人的家戶祭壇等，其信仰與實踐橫跨古今，它的市場價值高度動態，參與的成員也是非常豐富多元。」這定義的使用，其實突顯出對 Kitiarsa 而言，「大眾佛教」的行動者並非如以往研究所認為的那樣，單純是股反對國家 (佛教) 威權、抗拒的力量，實際情況恐怕要比我們想像的複雜許多，那些「大眾佛教」的行動者們一方面在 *Thereavada* 佛教體制外行動者，另一方面也部份認同官方這套佛教，並帶有其色彩。

³⁴ 甚至我懷疑「抗拒」是不是一個適當的詞彙來形容。



一步釐清這些複雜的現象就勢必得從經驗材料上著手，從材料中區分出在什麼層次脈絡上，行為會展現出某些宗教元素的再製，而在什麼層次脈絡上又會展現出對某些威權的「抵抗」，或甚至是其它我們目前尚未能夠找到適切詞彙來描述的性質。

藉由上述泰國宗教研究的討論，我們可以看到過往研究框架所存在的限制，但同時也提供我們了解當代現象的基礎。當代泰國宗教的論述，已跳脫了此為「宗教合成」、*Thereavada* 佛教之延續與變遷的論調——特別是面對千禧年前後蓬勃發展的新興宗教，研究的取徑轉以探究各種多樣的媒介（agents），包含僧侶、靈媒、來自各種背景的一般俗人，他們是如何一同創造與塑模出泰國的宗教樣貌。Kitiarsa（2005a、2005b）的「混種化」，提供我們一個新的視角，視當代泰國宗教的繁榮多樣為混種化的結果，為多面向的意義生產及爭論的場域，把焦點轉向各種儀式等日常實踐中，它可以是個商品、政治意識形態、認同的標記、市場機器或者被崇拜之個體（Jackson 1999b；Morris 2000；Sparkes 2005）。因此我主張，泰國社會在現代化的過程中確實經歷了如 Kirsch 所說的「佛教化」過程，但那只是其中一個層面，我們不能夠忽略因著此佛教化過程而擠壓、衍生出來的力量所產生出來的廣泛效果，原有的大眾信仰並沒有因為佛教化的過程而被消弭、掩蓋，大眾信仰也並非是被官方支持的佛教給吸納，而是這些不同、多樣的要素在其中彼此相互碰撞、激盪，持續的再製、再現。

奠基於這樣的討論，可以幫助我們進一步理解由 KKF 所帶起的米之神信仰。米之神作為印度教—佛教神祇，普遍存在於東南亞各個栽種稻米的族群中，長久以來，農民早已淬煉出一系列對米之神崇拜的文化實踐，對泰國人來說，米之神的形象是個美麗的女性，泰國北部與東北部以 *Khwan Khao* 來稱呼米之神，而泰國中部則以 *Mae Posop* 來稱之，從字義上來看，*khwan khao* 是稻米的靈魂／精靈之意，*khwan* 的意思即為靈魂，是（生命）力量的來源；而 *Mae Posop* 字義上則是給予生命力量的母親，*Mae* 意指母親，人們相信她是來自天堂的女神，離開天堂化身為稻米，供應人們日常飲食，給予人們生命力。雖然不同地區的稱呼不太一樣，但其儀式概念是相同的（Solot Sirisai 2011）。³⁵

據田野地的人們描述，米之神是泰國中部農民的重要信仰，以前的農民會祭拜米之神，但因為現代化發展（包括宗教、政治與經濟的現代化）的緣故，在國家推動佛教改革的潮流下，如前面所討論：佛教教義嚴格化、「純淨化」，強調佛學教育、經典的重要性，社會推崇較高職位的佛教徒或者正統的僧侶，傾向認為民間的婆羅門教等神靈崇拜為具有神秘色彩的迷信，或者流於世俗（Kirsch 1977:

³⁵ 我在田野地時，兩種稱呼都有人使用，田野地的人們也指出這兩個名詞指稱的是一樣的神祇，不過比較常聽到人們以 *Mae Posop* 來稱呼米之神。



265)，因此米之神信仰自一九七〇年代開始在 Suphanburi 省逐漸式微。部分原因是國家宗教改革帶來的佛教化之影響，但更大的原因則是經濟生產方式迅速變遷，農民們的生產模式與過往的稻米生長周期大不相同，且對現代科學農業技術與知識的依賴，使得人們有一段時間不再祭拜米之神。

然而，這樣的情況在一九九〇年代後期有了重大的改變，我們可以看到米之神信仰在 KKF 的長期耕耘之下，重新在地方以一種幽微的姿態興起，近年來透過替代性農業相關活動與米之神祭拜儀式的結合，吸引了其他地區的農友前來參與。KKF 作為一個推廣替代性稻米耕作的地方性非政府組織，但他也開放性地接收來自世界各地的新知識概念、技術、資金；鑲嵌在持續與外界互動的泰國社會脈絡之中的同時，也不斷地與任何與之接觸的主體互動，相互形塑出彼此的樣貌。本論文企圖釐清，KKF 是如何運用各種力量，重新振興米之神信仰，以此作為吸引、凝聚農民們轉而耕作替代性農法的精神標的；而多多少少帶有「佛教徒成份」的所有行動者（包括 KKF 員工、農民農友們、國家政府的力量）又是如何理解、詮釋並再現米之神信仰。Kitiarsa 所提出之以「混種化」來理解泰國當代宗教現況之視野，提供我們一個很好的出發點，將所有與米之神雜揉的各種要素，其交織的過程與呈現出來的樣貌，視為彼此之間具精神意義與相關性的論辯場域。

以下我將回顧世界替代性農業／有機農業概念的發展過程，試圖理解泰國的替代性農業／有機農業是鑲嵌在什麼樣的世界脈絡之下，而泰國自身的社會文化與政治經濟背景，又對其替代性農法／有機農業產生了甚麼樣的影響。我認為，透過這樣的檢視，才能夠幫助我們了解本論文所要討論的對象，其展現出來的樣貌是受到哪些力量的形塑與影響。

3. 替代性農法／有機農業的發展背景

有機農業，或者廣泛稱作替代性農業的各種非慣行農法的耕作方式，在當代社會正以驚人的速度擴張著。回顧廣泛有機概念的發展，我們可以發現目前所認知的有機運動，可以追溯到一九三〇至四〇年代，當時主要幾個工業化國家——英國、德國、美國、日本，企圖對不斷密集化、工業化生產的農業——特別是合成氮肥的使用，提出替代性的做法 (Lotter 2003)。事實上，早在 1920 年代便已經展開先鋒性的有機土壤管理研究計畫，其中德國人 Rudolf Steiner 提出了生物機能農業 (Biodynamic Agriculture) 運作的原則，將農田視為一動態、獨立的體系，運用特殊的生物堆肥，強調應尊重與善用各種農田中的生物，並減少外來物質的投入；英國人 Albert Howard 被認為是有機農業之父，他在二十世紀初期便提出他的農耕理念，教導人們製作肥料、再利用農田裡的作物殘餘，並減少化學用藥以避



免破壞土壤的肥沃度，並出版相關著作，其作為影響了有機農業運動後續的發展，無化學藥劑的農業生產概念廣見於英國和瑞士的先驅（Peters 1979）。1935年，日本福岡正信（Masanobu Fukuoka）發展出「自然農法（Natural Farming）」，為一種類似有機農業的替代性農法，講求萬事會由萬物自我效力；一九四〇年代，美國人 J. I. Rodale 遵循著 Albert Howard 的理論，開設了有機實驗農場，並發行有機相關雜誌與書籍，推廣其關於食物健康與營養的理念（Guthman 2004；Lotter 2003）。

全球有機農業運動的歷史，在許多學者的研究中皆有相當清楚的爬梳（參見 Peters 1977；Guthman 2004），隨著各個國家的政治經濟環境不同，有機農業在全球的發展歷程亦相當多元。Julie Guthman（2004: 3）在其研究中指出，與有機運動相關的週邊概念受到另外四波社會運動思潮的影響，分別是：各式各樣聚焦於替代性生產技術的運動、注重健康和純淨飲食的革命、³⁶一九六〇年代反主流文化，³⁷以及當代的环境保護主義（Peters 1979 有前三個的討論），這四波運動皆與有機農業運動結合，相互提供彼此在成形的過程中所需的養分，針對工業化的現況提出嚴厲的批評與反思。雖然 Guthman 的研究是針對美國加州的有機農業發展，但她所提到的這幾波社會思潮，確實能夠幫助我們理解當前有機農業運動的發展歷程、內涵與理據。

我們可以看到，有機農業運動經過長時間的能量累積，起初是針對工業化式農業生產所帶來的影響提出質疑與批判，人們注意到了現代化發展過程中遺留下來的環境保育問題，有機農業強調尊重自然、減少人為干涉的原則因而與環境保育的議題相結合，開始受到關注。

若要討論泰國有機農業的發展，勢必將之區分為廣義的有機（即替代性農法）與驗證有機。回顧廣義有機的發展，可以追溯到一九七〇年代，人們對綠色革命、工業化農業帶來之影響的反省與批判。

綠色革命所代表的那套工業化農業生產體系於一九六〇年代引入泰國，當時泰國政府的發展政策是以農產品出口為導向，透過基因改革、化學藥劑，各種農耕技術與機械來提升作物的產量，然而，技術的改變與食物生產方式的改變也帶來不少問題，農民過度依賴外來的生產資材例如種子、化學農藥、肥料與農業機械，使得資本投入增加，農民負債情況嚴重，而過度使用化學藥劑，更加速了地

³⁶ 有機農業運動和健康食物運動的連結可參見 Belaso（1989）和 Peters（1979）的研究。他們指出，有機農業運動和健康食物的意識其最主要的連結乃是透過兩份刊物 *Organic Gardening and Farming* 和 *Prevention*，由 Rodale 發行。在那刊物中，相互鼓吹有機意味著「自然」和「整體（whole）」，這兩個字用來指稱最小程度的人為操作（Guthman 2004）。

³⁷ 1960 年代反主流文化運動，包含了對烏托邦的嘗試、自給自足的個人主義者（self-sufficiency individualists），以及「回到土地（back-to-the-land）」運動。整個反主流文化的思潮最早可追溯至 1930 年代中的一位重要人物：Scott Nearing。對主流文化的反對，（Guthman 2004）



力的衰退。一九七〇年代，各國的非政府組織擴展至泰國，幫助地方農民解決因綠色革命帶來的農耕型態造成之不斷高升的債務、土壤地力衰敗等問題，來自外國和泰國的替代性農學專家相互合作，在泰國北部和東北部等貧窮的農村地區擴展替代性農業發展計畫（Setboonsarng and Gilman 1999；Kaufman and Watanasak 2011），各個非政府組織也建立起合作聯盟，例如串連好幾個以推動替代性農法為目標的 Alternative Agriculture Network（AAN）。與此同時，由泰國皇家補助（Thai Royal Patronage）的中介者，也開始拓展其對永續經營農業的協助。

泰國替代性農法的發展脈絡很特殊的一點是，皇室成員在其中扮演了推波助瀾的重要角色，特別是泰皇拉瑪九世蒲美蓬與其二女兒泰國公主詩琳通。泰皇蒲美蓬曾經多次在公開的場合中闡述他自給自足的經濟理念，並且不遺餘力的設立皇家計劃基金，補助各項替代性農法、自給自足經濟計畫。其中 Agri-nature Foundation（簡稱為 AF）³⁸是泰國替代性農法運動的重要推手之一，其目標在於傳播泰皇蒲美蓬之「自給自足經濟原則（Sufficiency Economy）」，以及「新理論農業（New Theory Agriculture）」。³⁹泰皇的自給自足經濟鼓吹適度、自我免疫的、⁴⁰負責任式⁴¹的生產與消費，以佛教的「中道（Middle Path）」為理念核心，知識和倫理⁴²為基礎；而「新理論農業」則是農民必須妥善分配農田的生產方式：30%儲水、30%用於稻米種植、30%用於其他作物，最後的 10%則是養殖動物。泰皇所提倡的理念結合了佛教概念中的中道（Middle Path），以一種適度的方式發展，此理念持續影響著泰國社會，特別是都市裡的中產階級，並在 1997 年泰國發生嚴重的金融危機後，形成一股顯著且仍在逐步擴張的力量。

除此之外，泰國替代性農法發展脈絡的另一特色是：佛教的觀念與替代性農法的生產方式相結合，進一步發展出型態相當多元的農業社群。例如：以自給自足經濟和新理論農業為理念基礎之 AF 所訓練出來的小農組織、新興的佛教改革運

³⁸ Agri-nature Foundation 是個因泰皇的「新理論農業」而興起的組織，其運作資金來自人民自由捐款。主要目標在推廣泰皇蒲美蓬之「自給自足經濟原則」以及「新理論農業」，在各地提供有機農法的訓練課程，以推廣有機作物的生產、銷售，幫助農民建立其自給自足社群，並增進人類的福祉。（Eco Thai German Farm），

<http://camping-in-thailand.com/wp-content/uploads/EXPLORING-THE-ROOTS-OF-THAILAND%E2%80%99S-ECOLOGICAL-FOOD-NETWORKS.pdf>。2013 年 10 月 23 日上線。

³⁹ 新理論農業是泰皇蒲美蓬 1993 年提出的理念，其基本概念是自給自足，先滿足自身的需求以後，下一步才是將作物拿去市場販售；妥善分配農場的使用，這套理念對土地有限的農民是很合適的生產方式（Piyawan Suksri 2008）

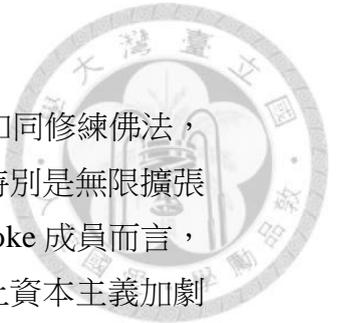
⁴⁰ 意指能夠自我保護，不受外界與內在之改變的侵擾。因此，由此延伸出來必須強化內在心靈，遵守佛教徒的倫理。Agri-nature Foundation，

<http://www.economics.psu.ac.th/sufficiency/Files/SuffiFile-Conceptual.pdf>。2013 年 10 月 23 日上線。

⁴¹ 即在作出決定之前，要仔細思考利與弊，要做出負責任的決定。Agri-nature Foundation，

<http://www.economics.psu.ac.th/sufficiency/Files/SuffiFile-Conceptual.pdf>。2013 年 10 月 23 日上線

⁴² 倫理在此強調是：誠實、正直、勤勞、耐心和慷慨。



動 **Santi Asoke** 也組織自給自足的農耕社群，強調每日的農作勞動如同修練佛法，採行不殺生的自然農法，嚴格實踐道德性，並且反對資本主義，特別是無限擴張的貪婪、競爭和剝削等那些根植泰國社會已久的問題。對 **Santi Asoke** 成員而言，當代社會出現的這些病徵，是受到西方文化的全球化影響，再加上資本主義加劇使得自然遭受嚴重破壞，為了抵抗這些力量，**Santi Asoke** 社群主張 *meritism* (*bun niyom*)，這是奠基於泰國佛教徒價值觀上的特殊發展形態 (Essen 2004)。還有例如泰國東北部一個由寺廟僧侶主持的有機農民社群 **Dharma Garden Temple Group**，該組織於 1972 年成立，它既作為一個性靈修練的中心，同時又是有機農業的訓練站，社群的成員們遵守著佛教徒的五項戒律，作為日常生活和農作的守則。

泰國的替代性農業發展，就這樣透過各種不同、非官方的力量持續發展著，大致上來說，我們可以看到佛教信仰，或者說是混種化的宗教信仰對替代性農業運動影響的痕跡，以上例子顯示了泰國替代性農業運動以佛教概念為基底的混種多元形式。

而本論文所要討論的對象 **KKF**，其替代性農法亦受到泰皇自己自足經濟理念和佛教概念的影響，除此之外，因著創辦人本身的個人經驗與特質，他廣泛吸取國外有機農業相關發展的知識，因而有些概念是奠基在日本福岡正信自然農法之上，⁴³最重要的是，**KKF** 非常強調透過實際操作而獲取到的農耕經驗，那些經驗累積起來便能成為個人獨一無二的知識，建立屬於自己的農耕知識體系，便是擺脫慣行農法的重要憑據。然而最有趣的地方——也是 **KKF** 與上述例子最不同的地方在於，它雖然隱含了佛教的倫理觀，但是卻不是走向如 **Santi Asoke** 和 **Dharma Garden Temple Group** 那般講求嚴格遵守佛法的耕作方式，它反而選擇與在地傳統的精靈崇拜結合，將早已被人們忽略許久的米之神崇拜拉到當代，與其推廣的替代性農法理念結合，重新賦予意義。

泰國替代性農業的發展一直要到一九九〇年代，才有泰國政府的力量參與，在此之前（自一九七〇年代始），泰國地方上發展替代性農法的力量持續運作著，⁴⁴然而卻從未受到泰國政府的重視。直到 1997 年，泰國發生前所未有的金融危機後，泰國政府才警覺國家的發展過於仰賴外來的力量，若要改善當前的困境，勢必得改變國家的發展政策。除了 1997 年的金融危機，是直接促成替代性農法（有

⁴³ 福岡正信 (Masanobu Fukuoka) 關於自然農法的著作於 1987 年出版泰文譯本，因而影響不少關係替代性農法的人，福岡先生本人更於 1990、1991 年連續兩年造訪泰國。然而，泰國的替代性農法雖參考了福岡正信的自然農法，但幾乎是理念上的吸收（特別是提高土壤肥沃度的部分），少有人實際採行福岡正信的自然農法作法。<http://www.solutions-site.org/node/47>。2013 年 10 月 24 日上網。

⁴⁴ 根據 IFOAM 於 1993 年的統計，泰國採行替代性農法的農業生產家戶只佔全部的 0.4%。



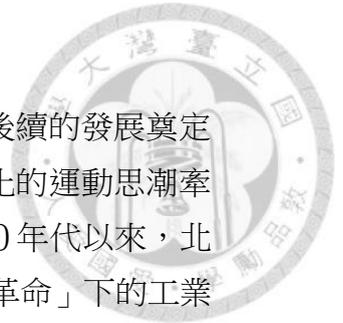
機驗證農業) 納入「泰國國家經濟社會發展計畫第八期計畫 (Thai Eight National Economic and Social Development Plan (1997-2002)) 的「最後一根稻草」以外, 當時還有幾項因素對替代性農業的發展有所施力: 第一, 持續發展替代性農法的非政府組織, 長期在地方推廣、運作, 為日後的發展奠定了基礎。1997 年 AAN 更加入了 Assembly of the Poor 的群眾抗議活動, 要求政府必須正視對替代性農業的支持, 包含各種保護的法令與對非政府部門的資金援助 (參見 Baker 2000)。

第二, 受到全球環境保護主義的影響, 泰國國內環境保護主義的聲浪崛起。這些以都市人民為基礎的環境保護主義者, 強調國家必須保護叢林、還田為林。⁴⁵ 因此, 為了追求稻米出口的產量, 過度密集使用農地的生產方式便遭到環境保護主義者的批評 (Hirsch 1997), 而在概念上主張友善環境、適度發展的替代性農業, 便得到環境保護主義者的支持。然而, Opart Panya 和 Solot Sirisai (2003) 的研究亦提醒我們, 環境保護主義不該被視為一套單一的知識, 也並非依照同一套理性來運作, 不同的「次文化群體」裡的成員皆運用其文化資源來詮釋並理解其所看到的世界, 以及所面臨的變遷, 從其研究泰國的例子可以看到, 都市的人們和農村的農民在理解環境保護主義上雖存在著顯著的差異, 但依舊有一些共通的元素能夠被指認, 比如泰國地方的有機農民們, 視生產出豐富稻米的肥沃土壤為營養的土壤, 因此他們透過維護土壤的肥沃度來建立自身與自然環境的連結。

第三, 不斷成長的「綠色消費者」也為替代性農法的發展帶來貢獻 (Raynolds 2000)。一九八〇年代, 在全球的趨勢上可以看到顯著的飲食健康習慣和口味的改變, 這起因於一些很複雜的因素, 例如高薪資階層的興起、營養科學的突破、高度的全球旅行與移民 (導向異國風情與民俗風味的飲食)、強化對身體健康與環境的關注等 (Levenstein 1993), 再加上對於傳統的全球化糧食產銷體系的反省, 各種替代性食物生產方式應運而生, 例如社群支持的食物生產體系、有機農業、縮短農食距離, 吃在地的食物等 (Feagan 2007)。有機作物以相對無汙染的方式生產, 越來越與健康食物勾連在一起。關於健康的議題, 另一個重要、從相反角度出發, 但同樣促使替代性農法發展的面向乃是: 農藥造成農民的死亡與傷害——這一直都是泰國社會嚴重的問題。根據統計, 1988 年內因化學藥劑使用而受傷的通報人數為 4,234 人, 死亡通報人數為 34 人, 主要的原因是農民缺乏足夠的知識, 防護措施亦相當簡陋。因此, 放棄極具危險性的化學藥劑便成為發展替代性農業一個重要的理念訴求 (Alternative Agriculture Forum 1992), 也因而吸引不少非政府組織投入其中。

我們可以看到, 早在驗證式有機引入以前, 泰國的替代性農法便已藉由皇室

⁴⁵ 根據統計, 1961-1989 年間, 泰國為了拓展農田種植面積、建造工廠, 開墾森林, 使得林地面積從 187.5 百萬萊縮減至 85 百萬萊 (Office of Agricultural Economics 1992)。



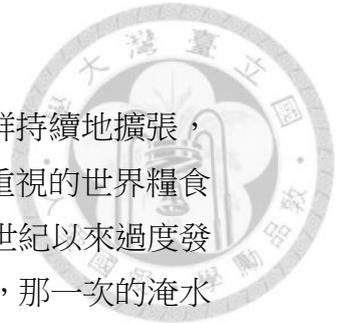
成員、非政府組織、佛教僧侶的推動，在地方社會發展多年，為後續的發展奠定了良好的基礎，並受到世界政治經濟結構的影響，以及幾波全球化的運動思潮牽動。而驗證式有機，則是因應北半球消費者的需求而生。一九八〇年代以來，北半球的消費者們對以「科學主義」⁴⁶掛帥，而發展出的那波「綠色革命」下的工業化農業生產與消費模式提出反省與批評，並尋求一個更加永續發展的世界糧食體系，有機驗證農業與公平貿易便是此一企圖的嘗試，兩者皆尋求一個最低限度社會、環境生態需求的生產、貿易方式，揭露在全球生產體系之下隱蔽已久的生態與社會情況 (Raynolds 2000)。泰國有機驗證農業的發展，是因應外國消費者的需求，而由國際非政府組織引領著泰國農民組織發展出通過國際有機驗證的稻米 (Chinsathit 2008)，隨後泰國國內一些長期推動替代性農法的組織，也跟著發展出一套有機驗證標準，並且帶動泰國政府的跟進，有機驗證農業的發展被納入了國家經濟社會發展計畫之中，成為國家農業發展政策方針之一。

近十幾年來，泰國有機驗證農業正以驚人的速度發展，⁴⁷然而，有機驗證農業在泰國的發展存在著幾個阻礙。第一，泰國國內的消費市場尚不足以妥善支撐有機驗證農業的發展。由於其發展是由國外消費者的需求而帶動的，在國內尚未培養完善、充足的消費者市場，因此泰國的有機農民的生產與銷售模式會受到國外需求端的牽制。第二，泰國政府的農業發展政策本質上的矛盾。泰國農業發展政策一向是以推動高產量的出口導向作物為主，糧食作物例如稻米的出口，對穩定泰國國家經濟發揮很大的效用，因此，政府一方面要發展國內工業，同時還得維持作物產量，平衡國內農業與工業發展，此外還得面對鄰近幾個稻米重要出口國的價格競爭。在這樣的情況下，有機驗證農業被泰國政府視為一種提高農作物價值、農業升級、從「世界的糧倉」進一步跨足成「世界的餐廳」之重要途徑。對地方的農民而言，有機驗證農業並沒有真正幫助他們抵抗慣行之糧食產銷體系，其發展的思維依舊是走向資本主義式的，以消費者為導向，正如 Guthman (2004) 所說的：「有機農業反而複製了其一開始要反對的模式。」

然而，我們亦不能忽略許多長期在地方推動替代性農法、自給自足經濟的非政府組織等各種力量，他們嘗試在工業化式的慣行農法與有機驗證農業之間開出一條非資本主義式的道路，即便難以立即撼動整個盤根錯節的世界糧食產銷體

⁴⁶ 科學主義在 Michael Shermer (2002) 的定義下，指的是一種科學式的世界觀，企圖用人們所能理解的自然來解釋所有的宇宙現象，但同時卻刻意避開超自然的言說，並將經驗主義和理性視為科學主義生命哲學中的兩大綱領。

⁴⁷ 1998 年通過 Organic Agriculture Certification Thailand (ACT) 有機驗證的農業生產單位共有 83 個，1999 年通過了 49 個，至 2000 年單年便有 159 個農業生產單位通過有機驗證，其中以稻米和蔬菜為大宗 (ACT Annual Report)。而種植有機農業的面積從 2001 年的 2,100 公頃，至 2005 年迅速擴張為 21,701 公頃 (Ellis et al. 2006)。



系，但我們依舊能夠看到，泰國國內的有機農業／替代性農業社群持續地擴張，無論是消費端或者是生產端，皆有長足的發展。近幾年受到高度重視的世界糧食危機，以及 2011 年震驚世界的曼谷大淹水，由於氣候變遷、前一世紀以來過度發展所帶來的各種天災人禍，⁴⁸使得當前身處的環境面臨極大的挑戰，那一次的淹水經驗，讓曼谷許多中產階級意識到了糧食穩定的重要性，過往那種發展模式所帶來的後遺症讓人們重新思考，未來到底要的是甚麼樣的生活形態。這波反省的思潮結合了健康、自給自足經濟等概念，許多都市中產階級轉而關注替代性農法的發展，因而為泰國農業注入了一股嶄新的力量。

透過以上的文獻回顧，可以提供我們對國際有機農業運動風潮，以及泰國替代性農法／有機驗證農業發展的背景與脈絡有個基本的認識，有助於理解本論文所討論的對象 **KKF**，其作為一個推廣替代性農法的非政府組織，鑲嵌在什麼樣的社會經濟脈絡中。

⁴⁸ 不到三十年（1961-1989 年）內，泰國林地面積便縮減了 54%，過度將林地開發為農田、工廠、城鎮的結果，使得水土保持惡化、土壤流失嚴重、淹水情況加劇、生物多樣性遭到破壞、原本仰賴森林採集維生的人群也受到影響（Suksawasdi 1996）。



第五節 論文章節介紹

除了本章「**導論**」以外，其他各章的安排如下：

第二章「**奠基在實踐基礎上的「做功德」：KKF 與農夫學校**」，闡述 KKF 組織的創建過程、組織和農夫學校的運作模式、替代性農法的內容——包括理念、操作方式、展現出來的樣貌，試圖呈現該組織的實踐方式與知識體系展現出什麼樣的泰國社會文化價值觀，以及長期以來面對的農業發展困境。我將奠基在過往泰國研究對功德概念與資助／庇護關係的討論上，試圖釐清 KKF 農法概念隱含的意義，透過實際農法操作的例子，來闡述農民如何理解 KKF 農法，並形塑對他人行為的解釋。在這樣一套論述中，KKF 農法為一種作功德，其運作邏輯體現了佛教的價值觀，然而在此我們看到的並非是現實與理念／慾望與宗教的對立，而是人們對日常生活的選擇與包容。

第三章「**結合替代性農法的米之神信仰**」，以討論米之神信仰為重點，分析當今的米之神信仰是在什麼樣的政治經濟背景、經過哪些力量形塑建構，而它與傳統的米之神崇拜有何不同；KKF 的替代性農法如何與米之神信仰結合、共構，形成一套有力的論述吸引／被農民接受；在 KKF 農法為一種作功德的論述底下，經過身體力行的農耕實踐，成功地將人與人、人與自然、人與超自然之間的關係重新連結與修補。米之神信仰的例子讓我們看到，帶有現代化理性色彩的知識建構原則，與超自然靈力展現相互結合的可能性。同時，我們也清楚的看到國家的力量亦在其中作用著，米之神信仰的性質在過程中持續調整與轉換。

第四章「**『新世代農友』崛起與 KKF 的轉向**」則將關注的視角放置在泰國社會經濟發展、替代性農業／有機驗證農業發展的脈絡之中，檢視泰國國內有機論述崛起的過程，以進一步理解 KKF 所推廣的知識體系與信仰實踐在其中的位置與特殊性。本章將以取代農夫學校的新型態短期訓練課程之開設，以及與地方政府的合作計畫 Khao Khwan Suphan 計劃為例，來闡述鑲嵌在其中的行動者，在面對變動快速的當代社會時，會產生什麼樣的轉變。藉此將能夠清楚的看到 KKF 的轉向，以及所謂「新世代農友」在此脈絡下扮演的角色與未來的可能性。

第五章「**持續形塑的米之神信仰：以 2013 年 KKF 舉辦之儀式活動為例**」。在了解近二十年來泰國替代性農業發展脈絡以及 KKF 的轉變以後，本章將焦點聚焦在 2013 年舉辦的米之神儀式活動，詳細地描述整個儀式的事前準備與活動經過，呈現出當代米之神信仰的形式與意涵。可以看到 2013 年的米之神儀式與過往有很大的不同，除了祭拜米之神外，還多了農產品產銷、稻米競賽等活動，祭拜米之神儀式內容也加入了不少符合當代需求的元素。透過與過往米之神儀式的比較，進一步討論米之神信仰的性質發生了什麼樣的改變。透過此章的討論與並置，更

能夠凸顯出參與在其中的人們，是如何在過程中不斷調整自身與米之神的關係。

第六章為「**結論**」，將總結本論文各章的主要論點，並提出本論文的限制與未來展望。





第二章 奠基在實踐基礎上的「做功德」：KKF 與農夫學校

第一節 認識 KKF

本章首先描述了 KKF 的組織結構，其成立農夫學校的過程、農法方式、理念，以及農夫學校之後的運作、在當地帶來的效果，透過 KKF 員工、農民等行動者的角度，來討論其中展現了什麼樣的泰國文化特質。當 KKF 宣稱其農法是種「做功德」，那麼此抽象的論述又是如何在實際日常中實踐？農民將 KKF 農法轉換以功德概念的方式理解，並形塑對自身與他人行為的解釋。並嘗試解釋，為什麼功德概念會一直出現在日常（談論替代性農業的論述情境）的論述中？而米之神在其中扮演什麼樣的角色，其與農夫學校、KKF 和農民們的關係是什麼？循環的關係。

1. KKF 員工的一天

每天清晨，大約四五點左右，KKF 放牧的雞群們便會開始鳴叫，雞群的鳴叫此起彼落，不時夾雜著看門狗的長吠。太陽漸露，附近的農家傳出了收音機的音樂聲響，周圍員工們的屋內開始有了動靜。七點左右，負責打掃 KKF 辦公室的 P'Porm 打開了辦公室的大門，將辦公室從裡到外清理得乾乾淨淨，排列好後院廚房的杯盤，打開熱水器的開關；八點多，摩托車的排氣管聲由遠而近，KKF 聘僱的農工們上工了。他們將摩托車停在院子的草地上，接著轉開灑水器的開關，清涼的水珠灑在那片種了各種花草樹木的草地上，接著打開一旁鴨舍的木頭門，肥胖的鴨子們一隻隻大搖大擺地沿著田邊走著，一有人靠近便撲通一聲跳入田裡水稻叢中。農工們坐在穀倉下，邊挑揀著稻穀，邊等待負責蔬菜園與水稻培育的 KKF 員工 P'Suksan 送孩子上學回來。說也奇怪，KKF 員工們居然都生女孩，平常日一早，他們便各自驅車載孩子到城裡的學校上學，假日的時候，這些年紀相仿的女孩兒會聚集在辦公室內外玩耍，不時會有某位爸媽帶著所有的孩子們一起出遊，像是到樂園玩耍或是逛百貨公司。九點多，送完孩子的員工們一一進到辦公室，各自做著自己的事情，看看報紙、翻翻雜誌、上個網瀏覽農業相關報導或影片，偶而接個電話，與農民們寒暄。一切都在辦公室主任進到辦公室後開始有個軸心，辦公室主任會簡單的詢問大家的狀況，手邊的計畫進行的進度，聊聊家庭聊聊農田，然後各自去執行自己的工作，有的人要到農村去拜訪農民，有的人要去某個機關組織開會，有的人可能去看看自己的田，或者幫創辦人 Daycha 跑跑腿。



圖 9：KKF 辦公室後廳（半開放空間）



圖 10：KKF 的院子與穀倉

Daycha 的一天十分規律，每天早上九點從他專屬的樹屋起床，簡單梳洗過後，便一如往常的穿著白色 polo 衫搭配藍色牛仔褲與形似 Crocos 的塑膠洞洞鞋來到辦公室後的廚房準備早餐。Daycha 的早餐相當簡單，他用藍灰色的古陶碗裝著當季稻米、芝麻、花生等一起磨成的五穀粉，加入跟附近養蜂人家買來的天然蜂蜜，一起拌勻成如臺灣麵茶那樣的糊狀物，這便是他稱之為相當營養的早餐，Daycha 持續每天這樣吃食已經好幾年了。早餐結束後，Daycha 會到辦公室裡翻翻報紙、雜誌，巡視一下他豢養的雞鴨們，然後便坐在後院挑揀著稻米、記錄微生物菌，有時要應付前來採訪的人們，接待來參訪的團體，有時也會有農民來 KKF 聊個天，諮詢一下農業問題。Daycha 沒有手機，但是他會使用平板電腦上網瀏覽資訊與影片，等到員工們四點都下班以後，便是他用平板電腦獲取新資訊的時間。Daycha 一天只吃兩餐，這是他年輕時出家養成的習慣，長期皆是如此，讓他覺得身體比起同年齡的人要健康沒負擔，即便今年已經六十五歲，氣色依舊很好，身材削瘦但硬朗。晚上，幾家住在 KKF 周邊的員工家庭雖然是各自煮食晚餐，但彼此會一起坐在屋外樹下聊天，偶而會交換各家的菜色；而 Daycha 目前已經當祖父了，但兒女都在國外定居，平日他都住在 KKF 的樹屋——一棵擁有百年以上歷史，據說有樹精靈的大樹上，只有假日才會回到他在曼谷附近的家陪伴妻子。



圖 11：Daycha 平日居住的樹屋

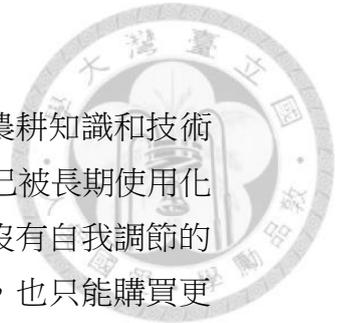
2. Khao Khwan Foundation (KKF) 的創辦過程

Khao Khwan Foundation (มูลนิธิข้าวขวัญ, 簡稱 KKF) 是泰國中部 Suphanburi 省的非政府組織 (Non-Government Organization, NGO), 成立至今已經二十三年。這個由泰國人組成的 NGO 以推廣替代性稻米種植為主, 希望能用簡單的方式, 幫助泰國農民有效地減少農耕的成本, 透過親自試驗與觀察, 讓農民能夠擺脫對「慣行農法 (conventional agriculture)」⁴⁹的依賴。

KKF 創辦人 Daycha Siripatra 出生並成長於 Suphanburi 省, 曾擔任過泰國中部農業發展中心的公務員, 負責推廣綠色革命, 長期接觸泰國農民的工作經驗, 使得 Daycha 深深了解農民的辛苦以及困境。自一九六〇年代以來, 綠色革命⁵⁰引入泰國, 為泰國農業社會帶來很大的影響, 過度依賴外來的生產資材例如種子、化學農藥、肥料與農業機械, 使得資本投入增加, 農民負債情況嚴重, 而過度使用化學藥劑, 更加速了地力的衰退 (Rigg and Ritchie 2002)。有感於此, Daycha 便毅然決然辭去了政府農業部門公務員的工作, 因為他認為擔任這個職務是在傷害農民, 每天的工作內容就是將有害的化學藥劑、化學農藥、基因改革的稻種推薦給

⁴⁹ 所謂慣行農法指的是以美國科學式農業為主, 所發展出的大規模農業商品化生產, 依賴科學實驗室的研究結果, 透過品種改良、投入大量化學產品 (例如農業、化學肥料、除草劑、殺蟲劑等), 並以機械化的耕作方式, 以提高並維持農作物的高產量。

⁵⁰ 泰國政府於一九六〇年代引入「綠色革命」, 推廣高產量的雜交種, 大量使用機器、燃料、化肥、除草劑和殺蟲劑, 伴隨著水利設施和機械化的結果, 農民把耕牛賣了, 傳統的稻種不用了, 稻米主產區也於 1970 年前後停止了傳統的育苗插秧技術, 而改為直播, 這樣的結果使得農民越來越倚賴市場, 生產成本日益增加, 健康也受到威脅。



農民，讓農民們耕種的成本日益增加，負擔越來越大，農民們的農耕知識和技術越來越受到跨國農業資材公司⁵¹的控制。此外，土地與自然環境早已被長期使用化學藥劑的耕作模式給破壞，一旦遇上突如其來的病蟲害時，土地沒有自我調節的能力；農民習慣直接購買化學藥劑與肥料，失去自主的應變能力，也只能購買更多的化學藥劑和肥料來企圖達到產量，但卻不必然有效，稻米很可能依舊被蟲害與傳染病侵襲，導致一整季的收成泡湯，這樣血本無歸的情況，在泰國中部時有耳聞，有的農民甚至因為欠下大筆債務無法償還，而走上自殺的絕路。

很顯然，綠色革命的結果雖然大幅提升了稻米產量，讓泰國一躍成為世界稻米最大出口國，為泰國帶來許多外匯收入，但綠色革命也徹底改變了原有的農業生產方式，為農村社會帶來許多負面的影響。Daycha 很清楚綠色革命帶來的惡果，無法忍受自己做著將農民拉入深淵的事，便毅然決然辭去了中部農業中心的工作，回家務農。Daycha 為地主的後代，他的家族在 Suphanburi 省擁有大片的田產，他嘗試做起養魚養豬的養殖生意，但經營不善虧了好幾百萬。直到他母親過世那年，為了替母親積功德，於是 Daycha 到泰國南部的一間寺廟出家，做了四個月的僧人，出家的這段期間，讓他的思想受了很大的變化，他告訴自己做人不能自私、不能有過多的貪念，開始重新思考人與人之間的關係以及人與自然的關係，他突然了解，自己好是沒有用的，應該要盡自己的力，讓農民們過好生活，得到幸福才行，人生在世，必須為自己與親人做好事累積功德，他認為自己過去做的事，不論是替政府推動綠色革命的農業部門公務員，或者販賣牲口的生意，都為他帶來了許多罪孽，於是，當他結束出家以後，便決定開始為泰國農民的權益努力。

1984 年，Daycha 加入了 Appropriate Technology Association (簡稱為 ATA) 於 1984 年在泰國東北 Isan 地區推廣的「魚米文化計畫」，其基本概念是建立一套魚米共生共存的生態圈。1980 年代正是泰國替代性農業在地方發展的時期，地方推廣的 NGO 視替代性農業為一種永續發展的農耕方式，可以突破當前的農業發展困境 (參見 Setboonsarng and Gilman 1999)。Daycha 在泰國東北部工作的期間，認識了許多志同道合的夥伴，他們有些人因此而成為日後 KKF 的員工，而有些人則各自在其他的 NGO 為泰國農業努力。

1989 年，Daycha 結束 ATA 的計畫，自己出來成立了 KKF 的前身：Technology for Rural and Ecological Enrichment (簡稱 TREE)，曾獲得德國及荷蘭的基金會資助，立志於解決泰國農民的貧窮問題。當時 TREE 包含 Daycha 只有四位成員，

⁵¹ 綠色革命帶來的基本上是由農業技術公司研發的「農耕工具包」，意即當農民購買了種子公司



P'Jim、P'Suksan、P'Ber，⁵²他們透過對稻米的研究，廣泛地閱讀攝取新的農業知識，秉持著對綠色革命和貪腐的泰國政府的反抗，靠著其他國外 NGO 的資助，長期在泰國 Suphanburi 協助農民們。他們與地方的農村合作，輔導農民們成立儲蓄互助社、成立農耕基金、教導農民如何記帳、控制成本開支等等，與農村接觸的同時，他們也持續研發稻米種植技術，致力於復育、保留在地的稻種，培育新的稻米。同時，Daycha 也研究開發草藥，並讓早已受到化學藥劑嚴重傷害的農民們試用，希望讓農民們能減少對化學藥劑的依賴，轉向有機的生產方式，然而，願意持續使用的農民並不多，因為草藥需要自行製作，且效果並不像化學藥劑可以迅速見效。

1998 年（佛曆 2541 年），Daycha 以 Khao Khwan Foundation（KKF）的名義登記註冊，成立的過程亦接受英國樂施會（Oxfam）贊助。致力於稻米研究、品種保育、推廣替代性農法，以減少農民的耕作負擔，恢復自然的生態圈。KKF 除了有自己的實驗田以外，還養鴨與雞，⁵³欲建立完整的農田生態圈。

3. KKF 的資金來源

作為一個非政府組織，KKF 的資金來源除了部分是販售稻米的收入、Daycha 的個人基金、農友們的捐款以外，其餘的便是向不同機構申請來的計畫。計畫，對 KKF 來說，意味著資金、資源的灌注，同時也是延伸、擴大其「觸角」的機會，比如 Oxfam 資助的農夫學校、泰國農業研究部門資助的化學藥劑使用調查計畫、泰國政府近年來推動的替代性農法研習計畫等，KKF 除了不斷進行的稻米品種研發與保存以外，便是藉由接下各式各樣的計畫來推動其農耕理念與維繫組織的運作。

4. 展現資助／庇護關係的組織運作

KKF 除了創辦人 Daycha 以外，目前有九位正職員工，一位負責打掃 KKF 環境等大小雜事的員工，四位固定聘雇的農工。九位正職員工的職位結構相當扁平，除了一位辦公室主任負責接計劃與分配計劃以外，其餘的八位員工基本上是處於相同的職位水平，各自負責不同的工作內容、⁵⁴村莊區域，不定時會負責不同的計

⁵² 前兩位至今還是 KKF 的員工，和 Daycha 一起從事推廣有機農業已經二十多年了，是 KKF 的元老級人物。

⁵³ 雞鴨們每天都自由自在的到處奔跑，每天白天，KKF 的員工會把鴨子從鴨舍中放到水田裡，讓鴨子們自己找食物吃，一方面可以吃掉害蟲，另一方面鴨子們的糞便可以為稻子施肥，每天都還有新鮮的有機鴨蛋可以吃；而養雞則是 Daycha 自己的興趣，KKF 大約有將近二十隻大大小小的雞自由自在的奔走，常常可以看到一群群由母雞帶領的小雞在地上搜尋人們遺落的稻米，而 KKF 的員工們也會把他們挑剩的稻米灑給那些雞吃。

⁵⁴ 主要由其中一位對稻米培育特別有研究的資深員工負責稻米研發、育種的工作，KKF 的實驗稻



畫，彼此之間沒有職權隸屬的關係，而是相互合作、協助的關係。之間沒有明顯的職位位階高低，比較顯著的差異是呈現在年資（年齡）上，組織內最年輕的員工很尊敬其它較她年長的同事，除了與長輩交談都用敬語以外，她在辦公室裡時，常會幫其他年長的同事跑腿、到農村傳遞消息。

KKF 的員工不完全是 Suphanburi 省的當地人，但是他們長期在 KKF 工作，⁵⁵也幾乎都在這裡成家立業。這是 KKF 做為一個 NGO 和其他非政府組織很不同的地方，KKF 的員工並不把他們工作的地點視為與家庭生活區分的地方，Daycha 認為很多 NGO 之所以沒辦法長期經營下去，就是因為內部成員出了問題，可能是個人的因素，比如個人心理狀態、家庭狀況，也可能是成員之間的因素，但基本上都是人與人之間的關係產生嫌隙。對 Daycha 來說，若一個 NGO 能夠有力的向外推動，勢必得先照料好內部的成員，因此他鼓勵來自外地的員工在當地成家立業，⁵⁶提供土地讓員工蓋房子，除了免除任何租金以外，還會為員工支付一半的建屋費用，另一半則由員工自行支付。因此，KKF 的辦公室週遭，就如同一個員工的小社區，有六個員工、五個家戶相互為鄰，而 Daycha 自己為了組織的事務方便，也在 KKF 辦公室外的一棵超過百年的大樹上建了座樹屋，週間都獨自住在樹屋上，到了週末才回到他在曼谷近郊的家，與妻子相聚。

KKF 員工們雖然聘雇於組織之下，有著基本的職權分工，⁵⁷領著月薪，對外人也以 KKF 員工自稱，但是個人依舊是具有獨立操作、主持計畫的能力與權力，甚至還可以有其他副業。⁵⁸而獨立主持計畫的權力因著員工在組織中的年齡／年資、對組織的不可替代性而異，此外，還有某些情況取決於和辦公室主任之間的交情與事件本身的特殊性。如前所述，組織內部的結構非常扁平，員工與員工之間的職權基本上是各自獨立或者是合作的關係，對獨立接計畫、執行計畫的員工來說，辦公室主任的角色比較像是最低限度的監督者與諮詢者，同時也是資訊的提供者與分配者。最低限度的監督與諮詢乃是指：給予執行計畫的員工極大的操作彈性，員工只需要向她回報進度即可，她不會干涉計畫的實行，當員工有需要時，她會

田與蔬菜田也是由此位員工帶領另外四位聘雇的農工負責；而其餘的員工主要是負責 KKF 對外的活動，比如與村莊的連繫、農夫學校、農夫訓練課程、接洽販售管道等。

⁵⁵ KKF 的正職員工，最資深的從草創時期就跟著 Daycha 至今已經二十三年，而最資淺的也待了六年，平均工作年資是十一年。

⁵⁶ KKF 的正職員工有五位是來自泰國東北 Isan 地區，但現在都在 Suphanburi 省以各種型態組成自己的家庭。

⁵⁷ 比如有一位女員工就是專門負責 KKF 的帳務，不太會參與對外或接手外來的計畫。而其他幾位員工則負責農夫學校的開設（過去）、農夫訓練課程的舉辦（現在）、稻米的收購與農民之間的關係聯繫、稻米研究等。

⁵⁸ 約一半的員工另外有自己的稻田，其中有一位員工將稻米的胚芽另外加工製成胚芽飲品，供應給城鎮裡的消費者或作為 KKF 活動場合上的商品；有另一位員工則另外經營販售五穀粉的生意，還有的經營景觀植物的網路生意。



提供意見上的諮詢與協助；而分配的權力行使，則因著被分配之計畫的重要性和議題相關性，以及員工獨立作業的能力／資歷而異。從 KKF 員工們目前執行的計畫中可以歸納出兩種模式：一是計畫資訊彙集至辦公室主任手邊，然後由她去分配。分配的過程充滿彈性與商量的空間，必定會先徵詢過員工意願，比如與 KKF 不是那麼相關的計畫——很可能是新領域的擴展，或者是執行起來得耗費較多成本的計畫，辦公室主任通常會在內部開會的場合上公布資訊給員工們，若有意願的員工即可自由參與，若沒人願意參與，這種計畫通常就不了了之。但假如是重要的計畫，也會先透過徵詢意願的方式，若沒有人自願參加，則她會運用溝通的技巧和人情來說服員工，也可說是「柔性地指派」員工負責，但都是雙方達成協議的結果。

第二種模式，則是員工自行獲得計畫資訊，自行接下計畫。KKF 員工長期在此領域耕耘，早已建立起屬於自己的資訊圈，計畫來源可能來自其他的 NGO、友人，或者是合作的農民，員工可以獨立從外界接取計畫執行，無需透過辦公室主任，辦公室主任在此情況下只扮演著諮詢者與從旁協助者的角色，意即需要動用到組織資源協助時，可以和辦公室主任商量，她會衡量情況給予建議。⁵⁹而資歷／年紀較輕的員工就較少有自行接計畫的情況，多是接受安排。

從 KKF 內部分配計畫的方式可以發現，辦公室主任和員工之間的關係不是那種上對下的絕對從屬關係，而是一種具有彈性、商量空間的資助／庇護關係（patron-client relation），而且這個關係很巧妙地在 KKF 創辦人、辦公室主任、員工之間流動。過去許多泰國研究（參閱 Potter 1976；Ingersoll 1975；Keyes 1977、1987）皆提到資助／庇護關係（patron-client relationship），比如 Keyes（1987）的研究提到，政客與中間人會和他們的支持者與消費者間建立資助關係；而在村莊中，資助關係會透過儀式活動得到穩固，比如僧侶齋戒月之後的 *bun kathin* (บุญกฐิน)，人們會到寺廟裡奉獻日用品、食物給僧侶。這些研究讓我們對資助關係有個概念式的簡單理解，即擁有較多資源或能力者，必須分配給資源較少者，並提供庇護和支援，而接受資源的人必須有所回饋，基礎乃是互惠的。資助者（patron）和被資助者（client）的關係建立是自願的，只有在資助者得以持續資助被資助者時才可能延續，但同時也可以任意地由單邊終止。資助關係提供人們在社會上有個相對的權力位置，但這關係並非永久的，是可以隨著關係改變而改變；此外，

⁵⁹ 比如 KKF 員工之一近幾個月與兩位來自曼谷的新世代農友以及村子裡的幾位農民合作，以 KKF 農法耕作，推出一個新的友善稻米品牌，並接受委託到泰國北部的農村推廣 KKF 農法。此計畫基本上是由那兩位新世代農友負責申請的，並非透過 KKF，所以這算是那位員工自行與他人的合作計畫。但是當辦公室主任知道他們要到泰國北部交流、推廣時，便主動提供協助，願意讓他們自由使用 KKF 等教學資源（例如影像檔、講義等），而負責其他課程的員工也願意一起到泰國北部協助教學進行。



一個人可以同時存在於不同的「資助關係」中，有擔任資助者的時候，也有擔任被資助者的時候。但 Keyes (1987) 也點出，資助／庇護關係漸漸受到國家教育體系，與當代的財富和權力分配給破壞。然而，在 KKF 的例子中，無論是 KKF 員工內部的關係、KKF 和農民之間的關係，都可以看到資助／庇護關係的展現。這在後續討論到 KKF 開設農夫學校與農民互動的過程中可以理解得更清楚。

回到 KKF 的例子，辦公室主任和其員工的關係正可以用資助／庇護關係來理解，在這段關係中，辦公室主任是擁有較多資源／資訊者，作為 KKF 的事務經理人，被期待要主理組織的資源（計畫）分配，這也是她對自己工作的理解。辦公室主任並非以上司的姿態來對待員工，她接收到新的計畫資訊後，通常是先徵詢員工的意願，經過溝通、討論的過程，最後才在雙方都能夠接受的基礎上執行計畫，那關係不是只有單方面的命令與接收命令。

而創辦人 Daycha 則做為此資助／庇護關係中的再上一層，相較於員工們與辦公室主任的關係，Daycha 與員工們的關係連結又更加擴大，涵蓋更多生活（非工作職責）的層面。他成立組織，並且一直以來都提供組織運作的資金和土地，對於 KKF 運作的方向以及一些關鍵性的計畫，他都擔任決策者的角色，但是平常組織運作的細節與行政上面的事務，他幾乎不過問，全數交給辦公室主任去處理。一些小計畫的進行，Daycha 只會了解情況但不會參與執行，但是例如農夫學校等課程的理念推廣，就會由 Daycha 親自向農民闡述，他很喜歡與農民談話。此外，與 Daycha 相關的私人活動，KKF 員工都會特地來協助，比如有一次假日，Daycha 在 KKF 辦公室舉辦大學同學會，即使和 KKF 的事務沒有關係，但員工們依舊在假日來「加班」幫忙準備，協助招呼來參與之 Daycha 的老同學們。對 KKF 的員工而言，Daycha 就像是他們的大家長，他不僅作為 KKF 的創辦人、KKF 的資助／庇護者，他更是這些員工們生命中的引路人，長期參與他們與其家庭生活，KKF 整個組織包括裡面的員工，就像是 Daycah 的孩子一樣，他關心他的員工以及員工的家庭。員工們曾經說過，Daycha 就像他們的父親，而辦公室主任就像是大姐，他們照顧著整個組織、員工，連帶員工的家庭。甚至當員工有家庭糾紛時，Daycha 都曾經出面當和事佬。

對於組織內部的和諧，Daycha 一直非常有意識的維持，他說 KKF 早期，曾經有一段時間因為人事問題，差點要拆夥，後來他發現原因，就是人關係不和諧。那些不和諧都是從個人開始的，個人內心煩雜、有煩惱，就容易引起不好的情緒，而那些不好的情緒可能會影響身邊的人，當然也可能是身邊的人造成個人內心煩惱，但總之就是人跟人之間的關係出了問題，所以要讓組織能夠長久和諧運作，就必須解決這個問題。因此他鼓勵員工在這裡定居，員工們大多來自泰國 Isan 地



區，與其在城裡租房子，倒不如住在 KKF 辦公室附近，由 Daycha 提供土地，並且幫忙出一半的建築費用，另外一半由員工自己負擔，到目前為止，KKF 辦公室附近住了五戶 KKF 員工家庭，九位正職員工中有六位員工住這裡，而 Daycha 自己也搭了個樹屋，彼此為鄰，儼然形成了個小社區。

此外，KKF 員工還會定期舉辦「檢討會議」，大概一年一次，在那場合，大家會互相坦承自己這一年所做的好與不好的事，同時也會指正對方的作為。一開始大家還會客氣不好意思指正他人，但是進行到後來就「罵開了」，這一年來對其他人有什麼不滿就直接說出來，員工們都認為這是一種很好的方式，在那樣的場合把問題公開釐清，雖然有的時候氣氛會很僵，會有人講到哭，但是經過溝通以後，都能得到解決。幾次以後，員工們也習慣有問題或意見不合就直接溝通，最大的好處就是把問題與誤會直接講開，不累積心結，否則心結累積多了，反而會造成更大的問題。

之所以說 Daycha 是整個 KKF 內部員工資助／庇護關係的最上層，其理由是他的資助／庇護範圍比辦公室主任更為廣泛，假設資助／庇護關係以同心圓來理解的話，KKF 員工在最裡圈，外面一層是辦公室主任，最外面則是 Daycha。Daycha 除了主宰組織的方向，供應組織和員工們的物質需求以外，他更是組織與員工心靈需求的供應者。KKF 的理念就是 Daycha 的人生哲學，員工們也都是因為認同他的理念才為他效力。而這個心靈的供給和物質的供給一樣，是不斷、持續進行的。Daycha 曾接受良好的大學教育，算是他同輩中的知識份子，能夠流暢的以英語溝通，平常，他會待在辦公室讀書，各式各樣的書都讀，包括宗教、文化、農業、植物學、生物等，上網閱讀文章與瀏覽他感興趣的國內外影片，觀察記錄他的微生物菌，巡視辦公室週遭的環境，看看他飼養的動物們，或眯著眼睛挑著米，過著簡單但自我滿足的生活，Daycha 本身的每日作息就是他這套 KKF 農法最佳示範。他不斷的吸收著新的資訊，一有什麼新發現，總是會興奮的和員工們分享，他是那種多數時候看起來很靜，但一聊起天就會滔滔不絕的長者。而他所吸收的新資訊，會展現在日常生活實踐上，KKF 理念的形塑與改變，有很大一部分是他個人心靈的展現。對員工和農民們來說，Daycha 就像個智庫，有什麼問題與人生困境都會來找他談談，並且他會依據不同的人給予不同的建議。

從 KKF 員工之間的關係，我們可以看到資助／庇護關係的展現與複雜度，不僅是物質層面的，更涵括了心靈層面，以及這關係帶出來的效果。Peter Vandergeest (1993) 的研究提醒我們，了解資助者之於，也要重視被資助者的能動性與理想，⁶⁰事實上從 KKF 員工接下計畫的過程，我們可以看到他們並不是被動的接受，然

⁶⁰ Vandergeest (1993) 主要是批評過去對泰國地方政治的研究，將資助／庇護關係的研究焦點放在



後做出反應與回饋，他們其實在過程中充分地展現了自主性，逐步構築並實踐理想，從中得到對自身工作的認同。

舉例來說，KKF 於 2011 年接下了由泰國農業研究部門和其他 NGO 主持的化學農藥使用調查計畫，這個計畫基本上對 KKF 的發展沒有直接的相關性與必要性，但因為這計畫的執行可以得到經費的補助，因此辦公室主任決定讓年輕員工 N 試試看，想說給她學習的機會，起初 N 沒有意願執行計畫，一方面是覺得自己無法獨力負擔，另一方面是對化學藥劑的議題沒有興趣。辦公室主任花了一些時間溝通後，N 才答應接下計畫。她花了三個多月的時間逐戶拜訪農家，一戶一戶問卷調查蒐集資料，辦公室主任在整個過程中只有從旁了解進度，計畫結案時和 N 一起到曼谷參加發表會。計畫執行的過程十分辛苦，N 說那三個月，她每天頂著豔陽騎著機車往農村跑，有時還會吃農民的閉門羹，真的有幾次想要放棄，但她還是撐了下來，因為想到這計畫是為了 KKF 這組織，而且從執行計畫的過程中，她藉由訪談農民而更加體會農民耕種時的辛苦，也開始思考農民一直需要購買化學農業的困境；也因為這次計畫的訪談，使得一些農民對 KKF 在做的事情感到好奇，甚至有幾位願意到 KKF 參與訓練課程。

（執行計畫時）我不會刻意向那些農民宣傳 KKF 農法，我只會說我是 KKF 的員工，要來請他們協助蒐集訪談資料，除非他們有興趣多了解，問我以後我才會跟他們多說。因為我覺得這是無法勉強的，只有自己有興趣來了解的才能夠持續得久。……但假如他們想要了解時，我都會非常高興。（N）

N 說執行這計畫除了辛苦以外，也帶給她很多成就感與快樂，特別是當她與那些長年使用化學藥劑的農民分享 KKF 是如何製作天然草藥驅蟲時，他們專心聆聽的表情。

其實有些農民知道某些藥草是有驅蟲的效用，只是他們太習慣直接去購買化學農藥了，所以當我講的時候，有的人會露出對耶怎麼沒想到的表情，還會很興奮的跟我說他以前小時候有看過祖父母使用。……當然也會遇到令人難過的事情，比如看到有的農民被化學農藥弄得身體很多傷口，會很想幫助他們，但也不能勉強。不過整個計畫讓我覺得能夠把我一些知識分享給農民們，是很開心的事情。（N）

從這過程中我們可以看到，KKF 員工 N 和農民之間也是以資助／庇護關係的邏輯在互動，對 N 來說，她不會強迫要農民接受 KKF 的做法，這個關係是雙方自願的，當農民主動問起時，她會很樂意與農民分享她的知識，並且樂於帶領農民到 KKF 參加訓練課程。資助／庇護關係顯然可以因著雙方的互動不斷擴大與延

普羅大眾與地方政治菁英的對比，因而劃分出「非政治」的群體，然而這樣的討論其實忽略雙方的互動，也忽略了被資助者的政治理想與能動性。



伸。下一節，筆者將闡述 KKF 的農法概念與農夫學校成立、運作的過程，一方面理解 KKF 是如何透過農夫學校來推廣其替代性農法，另一方面呈現出資助／庇護關係的擴大與延伸。

第二節 KKF 的替代性農法

上一節我們談了 KKF 的組織架構以及內部運作呈現出資助／庇護關係的特質，這一節，筆者將闡述 KKF 的替代性農法之理念與實踐方式，試圖探究這些 KKF 行動者透過這套知識體系展現出什麼樣的文化價值觀；這套耕作方式某種程度上反映出當前的農業困境，而 KKF 透過這套農法，展現了他們解決問題的企圖與實踐。

1. 綠色革命帶來的後遺症

1960 年代，泰國政府為了提高農業產量而引入「綠色革命」，運用現代科學的技術培育出高產量的作物品種，大量使用農耕機器、化學肥料、除草劑和殺蟲劑，伴隨著水利設施的興建和機械化的結果，雖然確實提高了稻米的產量，稻米成為泰國最主要的出口作物，泰國更成為全球最主要的稻米出口國之一，⁶¹為泰國賺進了許多外匯。從這一層面來說，「綠色革命」對泰國現代化發展的過程中不無貢獻，但是，它也徹底改變了農業生產的方式，為泰國中部農業社會帶來了許多無可彌補的影響。為了提高產量，農民投入更多的資金，增加化學農藥、肥料的使用量，生產成本日益增加；這樣的結果使得農民越來越倚賴外來的生產資材，土地更因為過度使用化學藥劑，生態環境遭受破壞，地力衰竭，產量下降；產量下降的結果一方面讓農民入不敷出，另一方面農民相信產量不足是化學藥劑用量不夠的緣故，於是又加重化學藥劑的劑量，不僅成本提高，健康也大受威脅。泰國的農民就在這樣成本／售價的雙重壓力下，負債情況普遍嚴重（Panyakul 2003）。

因為長期習慣性的購買現成的農業資材，遇到農耕上突如其來的問題，農民反而不曉得該如何以自己的力量解決。幾次的病蟲害，市面上販售的農藥沒辦法處理，農民們除了不斷加重劑量以外，也只能坐以待斃。眼看著泰國農民幾乎失去了做為農田擁有者的主體性與尊嚴，Daycha 便希望能夠找出解決農業生產困境的方式，一方面減少農耕成本，減緩農民負債的情況，另一方面欲達成「自給自足」⁶²的目標。這個「自給自足」，除了農民能夠自己種稻米自己食用以外，還希

⁶¹ 2011 年，泰國稻米的生產量為 34,588,355 公噸，出口量為 10,671,194 公噸，出口產值為 65 億美元，為世界稻米出口國排名第六。（FAOSTAT）

⁶² 「自給自足」是 KKF 農法中一向奉行的理念，這理念是由現任泰皇拉瑪九世蒲美蓬所提倡，泰皇因為有感於泰國做為一農業立國的國家，卻在現今全球化市場的衝擊下，農民的生活越來越艱困，因此他希望泰國的農民不須仰賴外界的物質生活，便能夠自給生產供應自己日常所需。



望農耕知識能夠回歸到農民手中，種子、肥料、驅蟲藥劑通通不仰賴農業資材公司，確實掌握農耕知識，才能夠擁有「遇到問題，解決問題」的能力。

2. KKF 的農法

十多年前，因為政府法規規定，TREE (Technology for Rural and Ecological Enrichment，KKF 的前身) 必須登記成為一個立案的非政府組織，創辦人 Daycha 便為了要為這組織取什麼名字而煩惱，後來他在一本記載了泰國傳統信仰的書籍上看到關於稻米女神的介紹，於是想起了兒時，家中長輩曾經提過稻米女神的事情。1998 年，Daycha 以 **Khao Khwan Foundation** (簡稱 KKF) 的名義登記註冊，**Khao Khwan** 的泰語意思即為「獻給神靈的稻米」。Daycha 認為這是個以稻米研究為主的非政府組織，那麼以「獻給神靈的稻米」作為組織的名稱不僅貼切，也符合他當初成立非政府組織時的初衷——希望能夠透過替代性農法幫助泰國農民改善生活、改善農業環境，讓農民放棄慣行農法的作法，重新以一種與自然和諧共處的方式，種植出讓神靈也會開心的稻米。Daycha 告訴我，泰國自古以來便有崇拜自然萬物的傳統，農民會敬拜稻米之神、水之神、土地之神來祈求豐收、風調雨順，然而，因為綠色革命引入了現代的農耕技術，使得這些傳統的信仰逐漸式微。「農民們崇拜的是金錢，是化學藥劑，不是米之神了」Daycha 感慨的說。以「獻給神靈的稻米」來作為這非政府組織的名稱，就是希望以種植出那樣的稻米自許，讓農民重拾崇敬自然之心，改變農民的信仰，將人們對市場、對金錢、對化學藥劑的「信仰」拉回傳統的、自然的事物上；減少耕作成本，改善農民生活。另一方面，以「獻給神靈的稻米」作為組織的名稱，也產生了某種「正當性」與「神聖性」，成為 KKF 在推行其替代性農法時的「招牌」、可操作的資源。關於米之神的信仰將於第三章討論。

KKF 自其前身 TREE 時期開始，便長期從事種植稻米的相關研究，經過十多年的嘗試與累積，發展出一套完整的替代性農法知識體系，希望能夠有效的減少農民的農耕成本，對人與環境友善，並且致力於稻種的蒐集，企圖在地方建立起稻米基因庫。⁶³KKF 的這套替代性農法，其核心目標便是「自給自足」，不僅由農民親自動手試驗，自行掌握農耕知識，更讓自然自行效力，進而減低耕作成本，解決當前的農耕困境，並最終達到「自給自足」的目標。其農法主要可分成三大

⁶³ KKF 長期蒐集、培育各種稻米品種，至今已累積了百餘種，Daycha 認為這是一項不可忽視的重要工作，因為我們生長的環境正面臨迅速的改變與破壞，許多古老、在地的品種已經絕種，再加上跨國種子公司和泰國政府對稻種基因的控制，使得稻米的基因多樣性正快速消滅。Daycha 認為基因多樣性的維持與人類未來的存亡息息相關，在世界的糧食競爭中，農民不可以失去自主控制權，不能永遠是被他人宰割的對象，因此他與他的員工長期致力於稻米品種的蒐集和復育，至今也小有成效。



部分：病蟲害管理、土壤管理、稻種管理，以下筆者將分別就這三部分的農法進行說明與討論。



圖 12：KKF 培育各種稻米的育種室



圖 13：KKF 長期收集的稻種庫

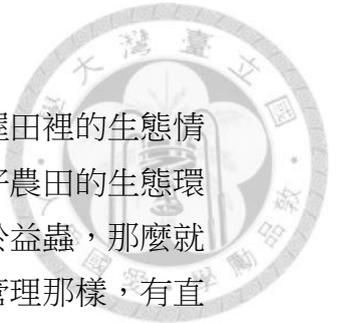
2-1. 病蟲害管理

病蟲害管理是 KKF 這套農法最基礎的部分，⁶⁴其中又可細分為蟲害管理與傳染病管理，但兩者的原理與目的是相通的，都是為了達到「自然的力量能夠恢復到能自我效力之程度」的目標。對農民們來說，病蟲害是種植稻米最頭痛的問題，也最具風險，充滿未知的變數。稻米傳染病的發生與流行是毫無預警的，一旦流行起來，整片農田將無一倖免，整季的辛勞與資本投入便會血本無歸。這問題追根究柢，就是稻米的品種過於單一，種子公司為了抵抗特定的稻米疾病，為了提高產量而培育出來的品種，這種品種單一種植的結果往往失去了基因的多樣性，對新的疾病完全沒有抵抗力，再加上鄰近的農民們幾乎種植同樣品種的稻米，因此，一旦一區塊的田得到傳染病，便會迅速地向四周擴散傳染。而長期仰賴化學藥劑的結果，也讓稻田的生態圈完全被破壞，沒有自行抵禦的能力。

Daycha 認為，只要稻米生長的環境具有好的生態循環，那麼依照自然界食物鏈循環的律則，生物之間，在沒有外力的干擾下，可以自行達到生態的平衡，不需要使用額外的藥劑來對付，然而，泰國中部的土地長期受到綠色革命的影響，大量使用化學藥劑，除去害蟲的同時也除去了益蟲，使得土地早已呈現「死亡」的狀態。因此，在農夫學校課程初期，KKF 員工會帶領農民去了解自己的土地，⁶⁵

⁶⁴ 以農夫學校來說，第一階段的課程就是要教農民辨識田裡有的所有昆蟲。

⁶⁵ KKF 的員工告訴筆者，不要以為所有的農民都對自己的土地很了解，有不少農民過度依賴農藥以及化學肥料，耕種時就是「按表操課」，時間到了就噴灑，照著農藥上的說明來噴灑，農田實際



記錄並且分類田間的昆蟲數量、種類，透過這樣的方式來初步掌握田裡的生態情況，若益蟲的數量多過於害蟲，那麼就不需要太擔心，只要維持好農田的生態環境即可，生物們自己會達到平衡的狀態；但假如害蟲的比例多過於益蟲，那麼就必須製作藥草驅蟲劑來對症下藥。至於傳染病管理，就不像蟲害管理那樣，有直接的藥方可以處理，要將傳染病的傷害減低就必須維持稻米基因的多樣性，而這正是 KKF 極力努力的事情，鼓勵農民自己留種，這樣就不需要向種子公司購買稻種，一方面可以達成農民自給自足的目標，減少農耕開支，另一方面又可維持基因的多樣性。

2-2. 土壤管理

病蟲害管理讓農民們認識了自己土地的情況以後，接著則是要想辦法活化土地，KKF 這套農法的第二部份就是土壤管理。土壤管理是 Daycha 長期試驗、研究出來的成果，他「活化」土壤最主要的方式是透過微生物菌，而這套微生物菌的製作方式，是經過大量閱讀國外自然農法的書籍，吸取他人的經驗，然後自己加以改良、量身打造的結果。Daycha 說：「其他自然的農法，使用由造價昂貴的科學實驗室培養出來的微生物菌，但我們培養微生物菌的材料是一般農民非常輕易就能夠取得的，而且成本很低，製作方式又簡單。」使用微生物菌的原理也是讓土壤（環境）恢復「自我效力之程度」，這是 KKF 農法中很重要的一部分，農民必須學習自己製作微生物菌，以提升土壤的肥沃度。微生物菌的作用在於「激活」土壤，KKF 的員工會帶領農民到某個地點採集土壤，那個地點並非固定，可以由農民自行選擇，但挑選的主要標準是「純淨、無汙染」的地方，可能是森林、山谷或者泉水的源頭。農民將自己心目中「純淨、無汙染」之地的土壤帶回，那些便是微生物菌的菌種來源，接下來要做的就是用 KKF 的方法來繁殖微生物菌。⁶⁶

Daycha 的微生物菌製作方式，就像是小時候在學校做的科學實驗，按照比例將材料一一混合，然後按日觀察記錄，農民們無需了解複雜的生物技術，容易操作，而且材料便宜易取得；相較於市面上販售的 EM（Effective Microorganism），一公升 90 銖的價格，自製的微生物菌一公升的成本只有 1 銖。此外，Daycha 指出，EM 並非為泰國的環境量身打造，所以效果不會有自己試驗來得好。

製作微生物菌算是 KKF 的日常工作中的大事，每隔一陣子，Daycha 就會請負

情況如何其實不見得清楚。

⁶⁶ 微生物菌的製作方式是 Daycha 自己試驗多年的成果，融合了部分生物科學的知識與一次次實驗精神的累積，只需要採集回來的泥土或枯葉（裡面自有天然的菌種）、米糠、糖蜜即可。KKF 長期試驗的結果，找出最合適的比例，不過 Daycha 在指導農民製作時，並不會要求各材料的比例必須精準，反而是告訴農民可以依照自己農地的需求自行調整，要長期觀察與試驗，找出最符合自己需求的微生物菌。



責土壤管理研究的員工為他安排一次「採集微生物菌」的旅行，通常是一天來回，地點每次都不太一樣，Daycha 只要聽說哪裡的环境很好，沒有被破壞，他就會想去看看，想去的人都可以跟著一起去。採集回來的土壤會依照不同的地點分類，分別製成不同桶的微生物菌，每一輪的製程需要兩個多禮拜，每天都要持續觀察微生物菌生長的情況，看菌種活不活躍，留下活躍的菌種使用，可以製成乾燥的微生物菌長時間保存，也可以繼續和其他桶的微生物菌混合，進行第二輪的製程。其製作方式的基本概念，其實就是塑造一個讓不同菌種生長、繁殖的環境，而兩種不同的菌種、環境混合以後，很可能會出現更強更活躍的菌種，也可能出現更弱、有害的菌種，這與一開始混合的菌種性質沒有必然的關係。⁶⁷當然也有製作失敗的時候，比如有其他雜質跑進去，造成整桶微生物菌發霉、酸掉。總之微生物菌的製作方式充滿了不確定性，在結果出來之前沒有人能夠預測會產生什麼樣的菌，情況會如何，即便製作完成，可以使用了，它還是會一直變化，直到把微生物菌乾燥保存為止。

有趣的是，這微生物菌製作結果的不確定性，竟成為農夫學校的農民之間比較與論述的空間。雖然大家是在農夫學校一起學習製作微生物菌，一起上山到同一個地方採集菌種，依照一樣的步驟操作，但並不是所有農民都能夠一次就成功，有可能在操作過程中，不小心有壞的菌種飛入其中，破壞了整桶的微生物菌，又或者是一些無從得知的原因，像這樣的情況，農民們總是會為自己與他人的失敗或成功找到解釋的理由。由於微生物菌生成的不穩定性，使得 KKF 員工與農民皆形塑出屬於自己的一套「採集邏輯」，比如去的日子必須經過挑選，採集的過程也講求必須平心靜氣，心情愉快，農民們總是會打趣的說：「採集時的心情會影響微生物菌的效果哦！」雖然是以一種輕鬆像是開玩笑的口吻說，但是可以明顯地感覺到，在採集微生物菌的過程中，大家都會保持心情愉悅，輕聲細語，有的農民還會在開始採集之前，先打坐冥想，讓心情平靜，屏除一切雜念後才開始。但當我問到「哪裡的微生物菌品質最好」時，Daycha 總是會說「沒有固定哪個地點是最好的，我們都會讓農民自己去選擇他們喜歡的地點，不需要跑太遠，一次不好下一次可以換個地點試試，一直試到效果最好的微生物菌，不過這也沒有永遠的答案，因為我們把兩種同樣都很好的微生物菌混合，可能會產生更好的效果，當然，也可能變得不好。」至於像農民 Na-Dam 第一次就成功製造出品質優良之微生物菌，其他農民都說他一定是前世就練習過，或者平常作功德累積的善果，不然壞菌為什麼都不會跑到他那邊去，一次就能成功。

也因為微生物菌的高度變異與充滿彈性，所以並沒有所謂「最好的」微生物

⁶⁷ 比如並不是兩個活躍的微生物菌混合後就一定產生活躍，或更活躍的菌，有可能反而變壞菌。



菌，它的好壞是相對的，雖然可以從微生物菌的外觀做出基本的判斷——泡沫綿密度、泡沫的顏色與氣味，但是真正的效果還是得灑到農田裡才知道，即便是同一桶微生物菌，也會因為使用在不同田地裡，而有不同的效果。對 Daycha 來說，微生物菌的培育是沒有最終的結果與永恆的答案，他總是會跟農民們說，製作微生物菌就像是佛教徒的修行，不斷的追尋與修練，沒有人知道最終的道路在哪裡，做各種嘗試與反覆操作，然後一次一次會傾向更好，但是也不一定會越來越好，隨時都有失敗的可能，然而最重要的是，要持續的進行，不能放棄。

2-3. 稻種管理

第三部分則是稻種管理，此部分又分成初階的選米，以及進階的稻米育種。KKF 的農法認為，如果能在種植前就先將稻種的品質篩選過，挑出符合自己理想中的稻米外觀，便能夠有較高的機會種出符合自己需求的稻米。普遍來說，泰國中部的人們喜歡吃細長、不帶有黏性的長米，以烹煮後不易斷裂、帶有香氣為佳，因此選米的時候就會特別挑細長、半透明沒有白色斷裂痕、胚乳完整、粒形飽滿的稻種。農民會從一批稻米中挑出他們想要的性狀，大約只要一百粒米，然後選一小塊地將這些米種下去，收成後，從這批稻穗中挑出長得最好、最符合自己想要之稻米性狀的稻穗，然後從這些稻穗中挑出性狀佳的稻米，再將它們種下去，只要確保稻種的品質優良，基本上便能夠種植出品質好的稻米。Daycha 認為，與其收成後再來選米，還不如一開始就先篩選稻種，只要多花一個步驟，就能夠讓收成的稻米品質提高。

而稻米育種則是難度比較高的部分，算是「選修」的課程，有興趣的農民再學。簡單來說，就是挑選自己理想中的稻米性狀，讓不同株的稻米雜交，比如稻桿為長株／短株、稻米的顏色、稻穗的多寡、根系的粗細，挑選好後，等待稻米花開花的時刻，取其雄蕊，將花粉灑在另一株的雌蕊上，然後以小紙袋封好，以免其他花粉影響雜交的結果，接著就等待稻米結穗，才能知道是否雜交育種成功。育種是個需要長時間投入的工作，一種品種若要性狀穩定，則必須花上八代的時間反覆地去蕪存菁。稻米育種是 KKF 很重要的工作之一，P'Suksan 就是專門作稻米育種、稻米研究的員工，長期以來，稻米育種的工作持續不懈。他花了將近二十年的時間，成功地復育出一些古老的在地品種，也研發出符合當代人飲食需求的新品種，例如帶有茉莉香氣與降血壓功效的紅茉莉米。而這些培育出來的品種，KKF 會免費讓有種植需求的農民索取，當然前提是以 KKF 農法種植。



3. 從 KKF 農法看其理念

從以上三種 KKF 主要的農法介紹，我們可以歸納出，這套農法是一種相當強調由農民自己操作、試驗，建立一套自己的農耕知識的作法，認同建立好的因，就會有好的果，從源頭改變起的方式；整套農法從稻種改變起，有好品質的稻種，肥沃的土壤，不受汙染的生長環境，如此慢慢建立完整的生態循環，有好的生態循環，奠定好的基礎以後，凡事才能往好的方向發展。事實上我們從 KKF 的土壤管理可以看出，他們非常強調讓自然以最無外界干擾的方式運作，添加的微生物菌也是自製，並且是經過自行選擇「適合」的材料，重覆試驗觀察選出效果最好的組合；與工業化農業所強調的「單一標準」截然不同，KKF 培養微生物菌的作法注重不同人的差異性，強調要因地制宜，強調每個農民要對自己的農田了解，掌握對自己生產之作物的控制權，透過病蟲害管理，學習製作藥草劑、土壤管理製作微生物菌、稻米育種挑選出自己理想中的稻種來擺脫種子公司的剝削，皆展現出不欲受到農業資材公司控制的企圖心。

「親自動手試驗」，強調農民在農耕過程的自主性，且這套替代性農法能降低農耕成本，從源頭嘗試解決農民貧窮、負債等問題。⁶⁸Daycha 認為，泰國中部的農民負債嚴重的情況其實是惡性循環，必須擺脫對農業資材公司的依賴，活化早已遭受「綠色革命」破壞的生態環境，讓自然萬物回歸到自我運作、自我效力、運用自然力量耕作，才能事半功倍有效改善目前的困境。

這些作法一點也不難，我們早就自己花了很多的時間試驗，確認真的有效以後才教給農民，我們找出對農民最方便最簡單的方式，我們教他們原理，以微生物菌來說，不會告訴他們一定要怎麼做、去哪裡找微生物菌，我們要農民們自己試驗，自己去試哪種方法好。它不難，而且的確效果很好，但花時間，只是看你願不願意去做，願不願意相信而已。…我們的農法到後來可以什麼都不做，由自然為你做。(Daycha)

KKF 的例子與 Alex Kaufman 和 Suriyapong Watanasak (2011) 在談的泰國東北部有機農民社群 The Dharma Garden Temple Group 的例子有很大的差異，但也有部分相同的元素。相同的是，兩者皆以佛教的價值觀為核心，且相當重視肥料的製作，藉由肥料的製作與自然建立關係，視讓土壤肥沃的行為是一種「美好的事情」，因而引領他們的價值觀轉向，進而將美德鑲嵌在「土地的美好」中。但不同的是，The Dharma Garden Temple Group 是由僧侶創辦，其社群裡的農民雖非出家僧人，但完全以佛教徒自居，嚴格遵守僧侶的 227 條戒律。這與 KKF 的情況相當不

⁶⁸ 以筆者田野地的情況來說，採行慣行農法的農民，一季一萊土地的耕作成本大約是四、五千銖，而採用 KKF 這套農法的耕作成本，一季一萊只要一、兩千銖，農耕成本降低了至少一半。詳細的成本列表見附錄。

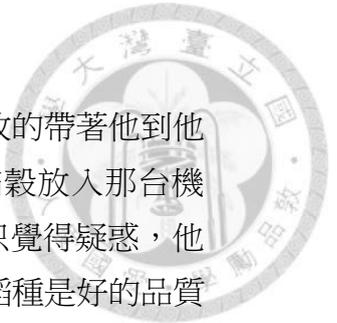


同，KKF 並沒有僧侶的力量介入，也沒有要求農民們遵循 227 條戒律，因為這對 KKF 來說太過於超脫實際生活情境，實際情況是農民必須得維持生計。但 Daycha 相當強調「要不斷試驗，找到最適合自己（稻田）的配方」，將這樣的態度比擬為如佛教徒修行，是積極且操作上充滿彈性的，並非死守著那些超脫實際生活的戒律；這也突顯出 KKF 與其他強調為佛教徒的有機／替代性農法組織的不同：即 KKF 追求的是更為普世、寬廣的廣義佛教理念，那理念牽涉到的是對於自然萬物、自然力的尊重與重視，一種認為人不過是整個宇宙循環之微小環節的謙卑，但也並非抽象的追求佛教經典說的「無我」、「脫離俗世」境界，那對 KKF 來說是很不實際的，他們在乎的是，人如何能在作為一個俗人的能力範圍內與自然共處。

KKF 農法不是一種抽象、過於理想型的農耕方式，相反的它具有很紮實的實作基礎，以及現代科學研究根據。Daycha 和 P'Suksan 研究稻米多年，對於稻米和生物科學等領域都有很深的涉略，他們將當代的科學知識，經過濃縮與簡單化，轉成一套農民能夠輕鬆理解並操作的農耕方式，它帶有當代的科學基礎，又蘊含了泰國佛教的價值觀。從 Daycha 決定投身改善農民生活的志業之心路歷程，到 KKF 這套農法，我們可以看到，佛教的功德概念在其中扮演了很重要的角色。為他人或其他生命帶來苦難，是惡行的一種，而解除他人的苦難，則是一位佛教徒努力追求的目標。從病蟲害管理的做法，可以看到 KKF 農法隱含了佛教不隨意殺生的道德觀，但並不是說殺生是種罪，而是應該讓一切回歸自然，大自然有其生命的循環，不該隨意破壞；驅蟲的藥草取材自然，也能夠減少對環境的破壞與干擾。土壤管理的微生物菌製作，就更清楚的看到回歸自然的理念，微生物菌主要的作用在於「激活」土壤，讓環境更利於稻米生長；而微生物菌製作過程，本質上存在著不確定性，因為農民是在自然的環境下操作，不是那種變因皆受到控制的現代科學實驗室，所以一切人為可以控制的變因都控制以後，還存在著人為無法控制的因素，而這些因素，形成了極大的差異性與個人獨特性，同時也提供了農民們論述的空間。

從這些不確定性形塑出來的彈性空間中，可以看到佛教信仰的軌跡，比如 Daycha 和農民會把到山上或叢林採集微生物菌的過程，比作一種修行，有的農民在上山採集前，會先打坐冥想，等到內心沉靜以後再開始採集；製作成功與否，農民會在檢討一切操作程序無誤以後，思考是否在過程中動了肝火、做不好的事。製作過程中，農民會強調要平心靜氣，否則做出來的微生物菌就會不好；這也體現了泰國人的佛教觀點——佛教徒應該要有好的修為，心情要保持平靜安穩，而不好的情緒會影響微生物菌的製作，所有事情都是會相互影響，因果循環。

稻米選種／育種更是能清楚的體現這觀念，Daycha 曾經說了一個他拜訪台灣



農民的經驗。2011 年，Daycha 到台灣參觀農村，有一位農民喜孜孜的帶著他到他的家中看一台耗資百萬的稻穀品質揀選機，只要把收割下來的稻穀放入那台機器，機器就會自動幫稻穀依照品質分級。Daycha 看到那台機器，只覺得疑惑，他就問那位台灣農民：「與其事後才來分類，為什麼不一開始就確保稻種是好的品質呢？」而 Daycha 的想法就確實的展現在 KKF 農法上，他十分注重稻米的選種工作，他告訴農民，只要稻種品質夠好，種出來的稻米品質就會好，如同做好事累積好的業報，就會有好的果一樣。

Daycha 曾說，他祖先三代都是地主，曾祖父以賣土地起家，累積到他這一代，不知道傷害了多少農民，他現在的所做所為都是「為了償還之前欠農民的，為之前種下的惡果還債。我現在有能力，就盡可能多做。我們家以前有很多田，把田租出去給農民耕種，而我現在有農耕方面的技術和知識，我應該要教給農民們。」然而，這套替代性農法一直苦無機會有系統地讓更多人知道，Daycha 一直希望能夠將這套他們長年累積的成果和農民們分享，直到 2003 年，KKF 接受 Oxfam 的計畫經費而開啟了在農村設立農夫學校 (farmer school) 的工作，農夫學校的計畫一共執行了六年，於 Suphanburi 省中與七個村子合作，陸續開設了七間農夫學校。⁶⁹直至 2009 年因為經濟不景氣的緣故，資金贊助者 Oxfam 刪減了計畫經費，使得開設農夫學校的計畫只好中止。

第三節 KKF 農夫學校

本節將闡述 KKF 農夫學校的成立過程與運作方式，農民們如何理解與實踐 KKF 農法。KKF 農法作為組織所有成員理念的具體展現，農夫學校可說是資助／庇護關係的延伸與擴大，這樣的關係從 KKF 組織內部繼續向農村吸納，同時以組織和個人的身分，與農民建立起資助／庇護關係。並進一步討論資助／庇護關係邏輯下的趨力為何，到底是什麼在此關係間流轉。這同時也將牽涉到泰國人是如何看待自己與他人的位置和關係。

1. 創立農夫學校的過程

農夫學校，在 KKF 發展的過程中扮演著相當重要的角色，是 Daycha 和 KKF 員工，花費十多年的時間研究替代性農法之後，傳播與輸出其農法的管道，是 KKF

⁶⁹ 七個農夫學校分別是 (按照開設年序)：โรงเรียนชาวนาบ้านโพธิ์ (Ban Poh village, Muang district)、โรงเรียนชาวนาบ้านดั่งจัน (Ban Talingchan village, Muang district)、โรงเรียนชาวนาบ้านหนองเต้ (Ban Nong Tae village, Donjedi district)、โรงเรียนชาวนาบ้านนิคมฯ (Ban Nikhomkaset village, Derm bang nang buad district)、โรงเรียนชาวนาบ้านดอน (Ban Don village, Uthong district)、โรงเรียนชาวนาบ้านหนองแจ้ (Ban Nong Jang village, Donjedi district)、โรงเรียนชาวนาบ้านรางแพบ (Ban Rang fab village, Donjedi district)。



推廣其替代性農法十分關鍵的一步，讓更多農民得以有系統地學習這套農耕方法，並在過程中不斷修正與證實這套農法是有用的、是好的，而讓 KKF 的理念有進一步實踐與發展的可能。藉由農夫學校的成立與施行，強化了 KKF 這組織的形象以及米之神的信仰。⁷⁰農夫學校，做為 KKF 推廣其替代性農法的前哨站，奠定 KKF 為一「推廣替代性農法之非政府組織」的形象；也成為如媒介般的場域，在此場合中，KKF 的員工、參與的農民，透過一次又一次的課程，彼此相互交換、學習。然而，農夫學校的設立與停擺，皆是受到外來資助者的影響，它的成立，與 KKF 得到 Oxfam 的計畫經費有密切的關係。在此我們也能夠看到作為一個非政府組織其本質上的限制，若是當初沒有接受資助者的資金，農夫學校也不會開展，KKF 也不會發展成目前的樣貌。

2003 年，KKF 申請到 Oxfam 的經費後，便開始著手規畫農夫學校。KKF 的員工說，當初農夫學校地點的挑選沒有固定一致的標準，一切都非常隨機而且依照負責員工之喜好，比如第一間開設的農夫學校，在 Lum-Bua 村，便是因為負責的員工 P'Rian 希望找一個離 KKF 辦公室近的村子，對當時還是單身女子的她，安全比較有保障。另一間農夫學校 Nong-Jan 則是因為一段巧合的經過而開成，⁷¹成為地方農民和 KKF 員工津津樂道的故事。這段故事之所以常被參與農夫學校的農民拿來當作茶餘飯後的話題，就我的觀察，主要是因為這段相遇的偶然性及戲劇性，比如農民們會強調一開始完全是看似毫不相關的事情，要不是農民 Biaw 多問了那一句，也不會開啟這話題，更不會認識 KKF 這套農法。農民 Biaw 回想起這段過程，會認為這一切是命中注定，是前世修來的福氣，他說他當時也沒想太多，只是覺得應該要讓村子裡的人們也都知道這套農法，所以就努力促成農夫學校的開辦。

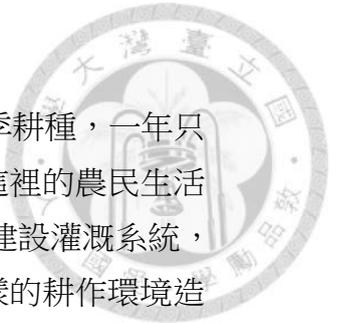
規劃農夫學校課程的過程中，KKF 的員工必須和村子裡的農民有良好的溝通，上課的內容雖然分成三大架構：病蟲害管理、土壤管理、育種選種，但細部的課程規劃還是由農民們與 KKF 的員工討論後決定，包括上課的時間、課程長度、要先學什麼、以什麼樣的方式進行等等，不同農夫學校的課程規劃都隨著負責規劃的員工以及各村子的情況而有些許差異。

2. Nong-Jan 村的農夫學校

Nong-Jan 村的農夫學校，是比較晚近成立的農夫學校之一，這個村子地勢較

⁷⁰ 米之神的信仰將在第三章討論。

⁷¹ KKF 和 Nong-Jan 的相遇起因於 KKF 員工 SK 想要訂製大陶甕來培育稻苗，於是就找到了 Nong-Jan 的一位農民 Biaw，Biaw 想說這個人要這麼大的甕做什麼，就好奇多問了幾句，SK 解釋 KKF 的農法給他聽以後，Biaw 非常感興趣，於是就主動想去 KKF 拜訪，SK 也為他安排，後來就真的在 Biaw 的幫忙下，於 Nong-Jan 開了農夫學校。



高，是 Suphanburi 省少數沒有完善灌溉系統的地區，只能仰賴雨季耕種，一年只有一穫，相較於泰國中部其他地方一年四季都可以種稻的環境，這裡的農民生活困難許多，年輕人口流失嚴重。村子也曾經一再地向泰國政府申請建設灌溉系統，但是屢屢因為政府的無效率，以及先天條件不佳而施工困難。這樣的耕作環境造成的困境，使得村子裡的意見領袖 Biaw 得知 KKF 這套可以減少耕作成本的有機種植方式時，便很感興趣，他覺得這方法也許可以解決村子裡農民們的困難。

負責 Nong-Jan 農夫學校的 KKF 員工是 P'Chom-phu，當初她帶農夫學校時非常年輕，還不到三十歲，到 KKF 工作才兩年左右，農業相關的知識很缺乏，接手 Nong-Jan 農夫學校對她來說是相當大的挑戰，特別是要面對那一群年紀幾乎都可以當她父母的農民長輩們，她非常擔心會得不到農民的尊敬與信任。準備的過程中，她非常用心的閱讀相關的稻米研究報告，也絞盡腦汁思考如何能夠引起農民們學習的興趣，P'Chom-phu 很清楚的知道，農夫學校不像一般的學校，一定要夠有趣 (สนุก, *sanuk*)，要真的對農民有助益，農民們才會想來參加。於是，她規劃課程時，便邀請所有感興趣的農民一起來開會，要大家分別舉出當前最令人困惱的農耕問題，最想學習什麼事情，然後一項一項地討論，看農夫學校能提供什麼課程來解決。農民們提出的問題顯然是綠色革命帶來的後遺症，包括過高的農業耕作成本、產量低落、化學藥劑帶來的傷害、農作物普遍低廉的收購價、農民工作辛苦但收入不佳、農村人口大量流失、農民失去了身為農民的自信與自尊等。

P'Chom-phu 跟著農民們一項項檢視他們所提出的困境，然後決定出農夫學校的課程。課程的規劃以 KKF 農法三大部分為主軸，每一部分都花大約一季的時間學習，由於 Nong-Jan 一年只能耕作一季，所以農夫課程也配合著可耕作的季節上課。其他村子一年就可以上完的課程，在 Nong-Jan 卻花了三年。⁷²每個禮拜天上午，P'Chom-phu 會到村子裡幫農民上課，教學過程著重讓農民實作，每一位參加的農民都必須將自己的田挪出一小塊來實驗，這是參加農夫學校的基本條件。

對那些初次接觸非慣行農法的農民們來說，KKF 這套替代性農法到底是什麼、會產生什麼效果，概念都還是很模糊，一開始其實都抱著半信半疑的態度參加，KKF 的員工其實非常清楚地知道，要讓這些長年使用慣行農法的農民們改變想法，勢必要讓他們親眼看到、體驗 KKF 農法的成效和益處。P'Chom-phu 當時為了證明微生物菌的效果和化學肥料的壞處，她把 Nong-Jan 的農民分成四組，四組採取不同的施肥方式耕種，有四種不同的土壤，分別是：施加化學肥料的土壤、施加一般肥料的土壤、施加一般肥料和微生物菌的土壤，以及什麼都不加的土壤。四組農民分別就這四種土壤種植稻米，種在 Biaw 製作的大陶甕裡，一種土壤種十

⁷² 每一年只有雨季（十月到隔年一月）的時候上課，因為必須搭配耕種的季節，好試驗有機種稻的方式。



六株稻米，每天都要記錄，每個禮拜上課時，P'Chom-phu 會請四組的農民分別拔起一株稻米，然後測量稻米的各個特徵，比如植株長度、葉面的長寬、根的長度、葉片數量；結穗以後，還要算它長出幾穗、一穗穀粒的數量多寡等等，比較四種土壤肥沃度對稻米生長的影響。

P'Chom-phu 採取的這種讓農民自己試驗，讓他們能夠親眼見到有機農法成效的方式，幫助農民建立了對 KKF 這套農法的信心，藉由每週的紀錄，農民們清楚地看到四種土壤肥沃度種植出來的稻株之差異，特別是化學肥料種植出來的稻株，收成時連根拔起的稻子根部都是黑色的，而且萎縮得非常嚴重，這表示這些稻子根本沒辦法自己吸收養分，土壤肥沃度很差，如果沒有施加化學肥料的話，稻子一定會死亡；相較之下，一般肥料加上微生物菌的稻株，則長得很好，根系又長又健壯，農民們看到這樣的結果都非常訝異，由於他們使用機械收割，收割下來的稻米會直接賣到碾米廠，而田裡的稻稈則是放一把火燒掉，灰燼作為下一次耕種的肥料，所以農民們根本沒有機會知道長期使用化學肥料的稻米根部會變成黑色，根系萎縮，化學肥料使用到後來，早已破壞掉植株吸收養分的能力。自從這一階段的課程結束以後，農民們對於 KKF 的農法有了更大的信心。

農夫學校的教學示範會輪流在不同農民的農田舉行，一方面是可以讓上課的農民們彼此分享自己試驗種植的成果，帶大家看自家的田，另一方面也連絡彼此的感情，大家上完課會輪流當主人，邀請來上課的農民與 KKF 員工一起吃午餐，就像是一起到寺廟參加功德儀式結束，大家一起用餐那樣。每週課程結束，P'Chom-phu 會安排「功課」讓大家回去做，比如這週教微生物菌的培育，那麼下一次上課就會檢查是不是有按日紀錄微生物菌的生長狀況；教辨認昆蟲時，農民們回家就要把自己田裡看到的昆蟲畫下來。

回憶起那段到村莊開設農夫學校的時間，每一位 KKF 員工都覺得很開心，雖然現在在 KKF 仍有短期的農夫訓練課程，可以接觸更多對 KKF 農法感興趣的人，但是那時候長時間與農民相處，彼此之間建立起一種信任與互相依賴的關係，更是讓 KKF 的員工難忘。

我們就像是家人一樣，每個禮拜去他們村子裡，農民們總是會很熱情的招待，大家一起學習完後一起吃飯聊天，因為是在禮拜天上課，所以大人們會帶著小孩一起來學，然後好多小朋友就在旁邊玩耍，我們大人在聊天。現在雖然結束課程，沒有再去教課了，但還是有好幾個農民會不定時來找我，他們的小孩我也都從小看到大，有的結婚了作生日什麼都也邀請我去。（KKF 員工，女，36 歲）



2-1. 實踐的重要：從做中學

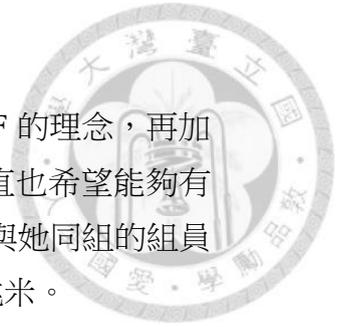
「從做中學」，是 KKF 農法中非常重要的精神，農夫學校教導的只是大原則，農民們必須要自己發現問題，自己思考問題，自己決定如何解決問題，持續地嘗試並思考，重要的是，農民們必須要發自內心願意做，想清楚為什麼要這樣做，唯有如此，才能夠堅持下去。農夫學校學到的是基本的原則，重要的還是自我的實踐。農民 Na-Dam 當初是被 Biaw 拉去參加農夫學校的，一開始他參與的意願並不高，只因為沒什麼事，又看在 Biaw 的面子上，所以才加入了農夫學校。KKF 的員工 P'Chom-phu 將農民們分成四個小組，Na-Dam 和他的組員們除了每週的課程以外，下課後還會留下來一起討論，彼此交換資訊和技術，Na-Dam 算是操作順利的農民，微生物菌的培育很成功，同組的農民就不是那麼順利了，有的人整桶壞掉臭掉，試了好幾次都還是不成功，Na-Dam 因為培育成功而產生了成就感，參與農夫學校的態度變得積極起來，熱心的協助其他農民，到其它農民家中看他們的微生物菌，並且提供建議。分組實踐的方式，讓農民在學習 KKF 農法初期，能夠團結合作，以小組的方式來協助彼此解決問題，互相了解對方的狀況，交換資訊，「現在做得怎麼樣啦」，「有沒有遇到什麼困難啊」之類的，遇到困難可以跟其他組員討論，然後大家一起想辦法解決問題。農民們在這過程中不斷學習，並將學到的東西回歸到自己的土地上實踐，進而發展出屬於自己的一套作法。

KKF 農法以團體的力量，輔助個人發展出一套自己的農耕知識，而這套農耕知識是奠基在自我實踐的基礎上，不依賴過往慣行農法的那套「化學實驗室農業」，農民從被動使用現成的農業資材，轉而嘗試主動建立自己的知識技術體系，每位農民談論起自己的耕作經驗都能夠滔滔不絕地講上個把鐘頭，比如挑米的技巧、微生物菌的配方與個人的偏執等。而這套個人的農耕知識體系又能夠與他人分享，成為聯繫人與人關係的橋樑，但它同時又具有個人的差異，同樣的做法換個人來操作，不會有相同的結果。

2-2. 農民如何從慣行農法轉型

其實要從慣行農法轉型為 KKF 農法並不是那麼簡單的一件事，儘管農法的操作並不難，但是要能夠持續運作勢必得花一番工夫。

Na-Thon 嬌是和 Biaw 與 Na-Dam 一起參加農夫學校的農民，今年 61 歲，家裡世代為農，父執輩算是地方的地主，曾經擁田百萊，但父親後來將土地捐給了附近的寺廟做功德，留給她和她弟弟大約 60 萊的土地，一人 30 萊，但目前都由她來種植茉莉米，她則付給弟弟產出的稻米做為田地的租金。她從小便幫忙家裡的農事，一直以來都是以慣行農法的方式耕作，直到 KKF 到村子裡開設農夫學校，



她才在 Biaw 的邀請下去參加。參加了幾次以後，覺得很認同 KKF 的理念，再加上自己曾經因為噴灑農藥被灼傷，知道化學藥劑的可怕，所以一直也希望能夠有取代慣行農法的方式。在農夫學校學習的那兩三年，Na-Thon 孀會與她同組的組員一起討論、分享彼此的農耕經驗，沒事的時候就一起坐在大樹下挑米。

試驗微生物菌的初期，Na-Thon 孀製作的微生物菌味道很重，她改試了好幾種材料，一直沒辦法解決這問題，僱用來幫忙噴灑微生物菌的農工，就因為微生物菌味道太重而不願意做，有好長一段時間，Na-Thon 孀都自己一個人施完幾十萊土地的肥，那段時間真的非常辛苦，Na-Thon 孀為此往返 KKF 諮詢了好多次，而 KKF 員工們也提供她建議，她也去找其他作成功的農民，但做法都沒有問題，就不知道為什麼一直不成功。Na-Thon 孀覺得非常奇怪，自己平常都會去寺廟作功德，父親還曾經把土地捐給寺廟作功德，她不覺得自己有哪裡不對。這件事就暫時擱了一陣子，但她沒有因此放棄轉種 KKF 農法，她改向其它農民購買微生物菌。一開始她採取一半慣行農法，一半 KKF 農法的方式，慢慢的增加採用 KKF 農法的土地面積，到後來就完全放棄慣行農法了。起初的收成並沒有特別的好，但是也沒有太糟，Na-Thon 孀本來還對 KKF 農法有些半信半疑，但執行的結果並沒有她想像中的壞，所以她也就繼續做下去。本來她的家人對她居然不灑農藥這件事感到非常不能理解，常常會因為這些事情爭執，Na-Thon 孀一開始會跟家人大吵，但是後來她就發現，要讓家人理解 KKF 的農法，就必須讓他們看到成果，讓他們感受到這真的比慣行農法好，她相信這是好的事情，而的確也慢慢的從收成中感受到結果，農耕的成本的確減少了一大半，稻米的品質也比以前好，賣給 KKF 又能夠得到比較高的價錢，最重要的是，他們現在能夠自己種稻米自己吃，而且沒有灑農藥的稻米絕對比外面賣的安全。家人看到這樣的成果，也漸漸能夠理解，Na-Thon 孀的堂哥也想要轉種 KKF 農法，最高興的就是 Na-Thon 孀了，她像小老師一樣教她堂哥挑米。她說她後來製作微生物菌就很成功，也不知道為什麼，可能是努力終於有了成果。

對 Na-Thon 孀來說，KKF 農法不僅幫她解決了農藥傷害的問題，而且她現在種出來的茉莉米常常被她弟弟稱讚好吃，堂哥也因此願意放棄慣行農法，家人之間的關係更緊密了，這是以前所沒有的。她被化學藥劑灼傷的那段時間，行動非常不便，她常常因為腳痛而心情不好，家裡的氣氛很僵。隨著年紀越來越大，Na-Thon 孀知道身體健康非常的重要，但不用化學藥劑也不行，不用的話就會很多蟲來吃稻米。然而自從去了農夫學校以後，Na-Thon 孀都用自己採集調製的藥草汁液驅蟲，效果一開始沒有很好，但慢慢的就改善很多，因為以前使用化學藥劑的做法是不論好蟲壞蟲都殺光，那樣的生態圈是完全失衡的狀態，針對壞蟲種類使



用藥草，能夠驅趕過多的壞蟲，讓農田的生態圈自行恢復平衡，現在 Na-Thon 孀就不使用化學藥劑了。

2-3. 稻種基金

KKF 為了鼓勵農民們以 KKF 農法種植稻米，便在農夫學校組織農民成立「稻種基金」，以高於市價的價格向農民收購沒有使用化學藥劑、化學肥料，插秧耕種的稻米，農民收成多少 KKF 就收購多少。而這些「稻種基金」的稻種，則販售給想要購買優質稻種的其他農民，銷售價格跟市價差不多，但品質比一般稻種優良，因此常常被搶購一空。對農民來說，他們種植的稻米，有了不同於以往直接販售給碾米廠的稻米不同的「任務」，他們以 KKF 農法、插秧種出來的稻米，不是單純作為人們日常吃食的稻米，而是成為「稻種基金」的一部分，這些稻種，將會被其他有心想要種植高品質稻米的農民買去，作為種子，繼續繁殖出更多的稻米。這對農民來說，是莫大的鼓舞，特別是當其它農民誇獎那些稻種品質優良，長出來的稻米飽滿豐碩時。

農民 Perb，以 KKF 農法種植已經六年了，他擁有 50 萊的土地，全數是自有，是世代流傳的家產，目前和他的孀孀以及姐姐一家相鄰而居，沒有結婚，膝下無子，50 萊的土地全部採行 KKF 農法，通通是他一人照顧。其中，有 6 萊左右的土地採取插秧的方式，供應「稻種基金」，剩下的土地通通種植茉莉香米稻米販售，一季約可收成三四十噸⁷³稻米，一噸市價約 13,000-14,000 泰銖，隨著稻米的濕度而有價格上的差異。Perb 和多數採行 KKF 農法的農民一樣，一部分土地採用插秧的方式，種植供應給「稻種基金」的稻米；剩下的則種植一般自用和販售用的稻米。稻米收成時，Perb 會先取出自家使用的部分，這些稻米主要是自家食用、分給親朋好友或者村子裡有需要的窮人，以及到寺廟布施用的。KKF 教導農民，稻米收成後，首先會把其中一部分送到寺廟裡佈施給僧侶，做功德；接著，和鄰居與親朋好友分享稻米，然後才是自己食用與保留下一季的稻種，最後剩下才拿去販售；這樣的做法是受到泰皇蒲美蓬的「自給自足經濟理念 (เศรษฐกิจพอเพียง, *sethakit phor-phiang*)」影響。⁷⁴Perb 一直以來都遵循這樣的方式，他說他日常的物質需求也不大，生活上夠用就好，其他的他願意和其他更需要的人分享，而這樣的分享讓他感到幸福與滿足。相較於此，採用慣行農法的農民往往一收割就全數販售給碾米廠，完全不留稻米自食，也完全不留種，自己要吃、下一季要種的都得另外到市場買。在此，可以清楚的看到，兩種農法的農民們對於稻米的態度有顯著的差異。

⁷³ 一噸等於 1,000 公斤

⁷⁴ 關於泰皇提出的「自給自足經濟理念」對 KKF 的影響，將於第四章第二節有詳細的說明。

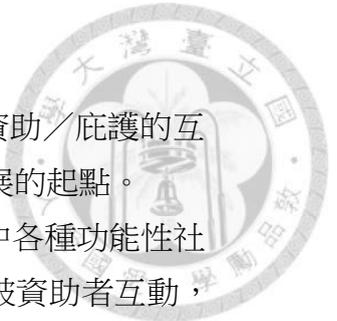


KKF 所提倡的做法，除了建立「自給自足」的生活以外，也很強調與他人分享的重要性，企圖重新喚醒傳統農村社會人與人之間緊密的關係。以前的農村社會，農業耕作與社會生活關係緊密，各農戶之間互相合作，存在著輪工互助體系，但隨著農業生產形態的改變，輪工互助迅速被薪水僱工給取代（Tanabe 1994），稻米也成為一種商品，所有的生產都以販售賺取現金為唯一目的，收成之後便立刻請碾米廠的人將稻米運走，換取一季的現金收入。Daycha 常常感慨的說：「身為農民，生活在稻米產量最豐的省份之一，卻還要花錢從市場買稻米來食用，甚至有農民自己種稻米，但卻吃不飽，這不是很令人難過嗎？」因此，KKF 農法的目的，希望農民自己動手，重新掌握農業生產的控制權，達到降低生產成本，自給自足的目標。並且懂得分享，將種植出來的稻米作為一種關係建立與傳遞的媒介，連結人與人、人與自然之間的關係；農民以稻米作功德，並且和親朋好友分享，作為連繫人際關係的媒介。此外，它也在某些時刻發揮了「社會保險」的效用，像 Perb 都會將一部分的稻米送給村子裡無人照顧的孤單老人，或者窮苦的人家，數量雖不多，但卻也提供了實質的幫助。

3. 農夫學校作為資助／庇護關係的展現；功德概念

過去的研究曾指出泰國的社會秩序乃是建立在資助／庇護關係之上，擁有較多資源或能力者，必須分配給其他有需要的人，而接受資源（庇護）的人必須有所回饋，基礎是互惠的，資助者（patron）和被資助者（client）之間的關係是自願的，也可以任意地由單邊終止，而這樣的資助／庇護關係能從功德概念得到很好的解釋（Hanks 1962、1975；Keyes 1977；Tambiah 1977）。

從農夫學校的推行過程，以及 KKF 農法的實踐邏輯中，我們可以看到以上研究提到的一些特質。比如前一節提到的農法所體現的價值觀；農民們參加農夫學校完全不需要付出任何費用成本，只要定時挪出時間上課，挪出一小塊田作為實驗田即可，而且農民們不需要跑到 KKF 的辦公室，KKF 的員工會到村子裡教學，整個過程是免費的，還會補助每週的午餐費用。對 Daycha 來說，他創辦 KKF 幫助農民，便是希望這些有利於農業生產環境的作為能改善泰國農業環境現況，自己有能力多付出多給予，就盡可能分配給有需要的人，同時也為自己與親人累積功德；而 KKF 的員工們，也是抱著相似的心情在做這一份工作，對這些員工來說，這份工作的意義並不只是為了薪水而已，論薪水，這份工作的薪資並不比其他工作多，工作內容也不比其他工作輕鬆，但這些員工一談起他們的工作，都充滿了喜悅的神情，而且這份工作一做就是十幾二十年。就我與這些員工一起到農村拜訪農民的經驗觀察來看，這些員工與農民的關係不僅僅是工作上推廣／學習替代



性農法的指導關係，藉由一起實踐替代性農法，彼此之間建立了資助／庇護的互惠關係，農夫學校可以說是 KKF 與農民之間，資助／庇護關係擴展的起點。

Neher (1972) 透過對泰國北部三個村莊的研究提出，村莊中各種功能性社團的興起，會改變地方的政治結構；社團的興起，將以組織形式與被資助者互動，取代資助者與被資助者之間的個人關係。然而，從田野地的例子可以看到，KKF 作為一個非政府組織，其一方面與組織形式和被資助者互動，另一方面也以個人的形式和被資助者建立關係。KKF 教導農民農法，提供他們農耕上的資源，而農民們給予 KKF 不使用化學藥劑的稻米；這裡指的不是 KKF 收購的稻米，而是會有農民在收成後，特地額外拿一批以替代性農法種植的稻米來，那些稻米便會成為 KKF 的「公糧」，員工們午餐或者有需要時皆可以自由取用。

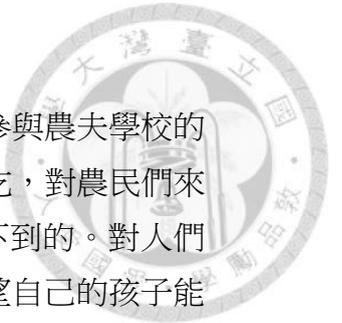
農夫學校在不同的村莊有不同的員工負責，這資助／庇護關係的建立除了以組織形式連結以外，還同時存在著 KKF 員工個人與農民們之間的關係，這關係隨著不同員工而有不同的差異，並且更延伸到日常生活之中，例如農民家中舉辦婚喪喜慶，都會邀請 KKF 員工參加。普遍來說，對農民和 KKF 員工而言，一起實踐替代性農法的過程像是在「一起作功德」，這是一種「生命中的夥伴」，有許多農民曾表達類似的意思：

我和他們（指 KKF 員工）學習這套農法，一起上課，試驗這樣的種稻方式，我感覺我們像在同一條船上，一起做好事，一起作功德。而現在可以一起種稻，在這裡相遇，那代表我們以前曾經一起做過功德，所以現在才又會成為夥伴。

而 KKF 的員工，也會在說服其他仍然使用慣行農法的農民改用替代性農法的場合上說：「希望你們能夠放棄這種對自然有害，也對自己與其他人有害的農業耕作方式（指慣行農法），一起加入我們，與我們一起作功德吧。」

3-1. 有付出就有回饋的幸福感

在田野地裡，常常會有農民好奇我到村子裡的目的，當我解釋完我為什麼要到泰國做田野後，人們很常會接著問我一個問題：「那妳來這裡覺得幸福嗎？」幸福（ความสุข *Khwan-suk*），中文大概可以理解為幸福、快樂的感覺、心靈獲得滿足，在泰文的使用中，它是用來描述因為內心得到滿足而產生的幸福感受，很常在日常生活中使用，比如某個人因為某件事而感到內心滿足快樂，人們會用「擁有幸福感（มีความสุข）」來描述；比如今天到廟裡作功德，因為布施食物給僧侶，而獲得功德的累積，內心感到滿足快樂，也會說「擁有幸福感」。基本上這個詞彙使用的範圍很廣，但並非指物質上的滿足與短暫的身體享受，它是指心靈的滿足，特別是在貢獻己力，從中獲得回饋的情況下。



KKF 的員工認為，幫助農民是一件「擁有幸福感」的事，而參與農夫學校的農民們，採行 KKF 農法，獲得好的收成，種出好的稻米給消費者吃，對農民們來說，也是一件「擁有幸福感」的事，這樣的幸福感，是用金錢買不到的。對人們來說，「擁有幸福感」是很重要的事，許多父母最大的願望就是希望自己的孩子能夠一輩子「擁有幸福感」。「擁有幸福」的人往往被人們視為較具有善報者，人們會為他感到開心，感到開心的同時也感染他的幸福。假如一個人賺了很多錢，很成功，但是他心靈不感到滿足，沒有幸福感的話，那對人們來說，這樣的人一點也不值得稱羨，甚至人們會同情他的遭遇，覺得這是過去累積的惡果。每個人幸福的來源不盡相同，普遍來說可以將「幸福」的來源分成兩種：一是必須透過他人和其他事物而得到，比如藉由幫助他人得到的幸福、作功德感到的幸福；二是不需要透過他人和其他事物即可以自己從內心製造出的幸福，有些人靜坐冥想、修習佛法出家就是為了讓自己「擁有幸福感」，能夠超脫物質上的享受，從心靈得到幸福，這樣的層次被人們認為是較高層次且不容易達成的。

Nid 是 KKF 最年輕、年資最淺的員工，在 KKF 工作已經五年，她提到一開始進入 KKF 工作時，對一切都很陌生，雖然在泰國北部的家裡有田，但是她從小在外求學，幾乎很少幫忙家裡的農事，當初接下 KKF 這工作時，一直很擔心自己的農業知識不夠豐富，無法教導農民，第一次到農夫學校教課時，前一晚緊張得睡不著覺，一上前講話就結巴，忘光原本要說的東西，但還好，農民們都很親切，沒有刻意为難她，還很樂意與她分享他們的農耕經驗，而 Nid 也常常聽農民們吐苦水，幫著農民解決大大小小的事情，諸如排水問題、灌溉水不足、突如其來的蟲害等，甚至是農民的家庭問題也會和 Nid 討論。到後來，Nid 和村子裡的農民建立起良好的關係，教課時也不會再緊張結巴，也更習慣和不同的人相處溝通，整個過程 Nid 覺得反而是自己學到非常多，那些經驗是超乎農耕技術之外的。

當農民們對於我們教給他們的農耕知識感到有興趣時，我就感到非常開心。我感覺到一種...好像有人給了妳力量，像充飽氣的氣球，感覺很幸福！因為我給予人們關於農業的知識。(P'Nid)

即使農夫學校結束以後，Nid 和村子裡的農民依舊保持良好的關係，農民收成的稻米，或者自家種植的香蕉芒果結果，都會特地送給 Nid 與其他 KKF 員工。而對成功轉型為 KKF 農法的農民而言，此農法不僅改善了他們的實際收入，同時也帶來心靈的幸福感，不少農民都提到類似的經驗，特別是當他們帶著以 KKF 農法種植出來的稻米給親朋好友時，內心更是覺得如同做功德一般的愉快滿足，這是他們採用慣行農法時所沒有的。



3-2. 功德

「功德 (merit)」是理解泰國社會的核心概念。在佛教信仰中，過去和現在所累積的好／壞 (บุญ, *bun* / บาป, *bap*) 都會構成個人的業 (กรรม, *kam*, 即 karma)，今世的地位與遭遇是前世的業，因此，泰國人相信要透過做功德來累積好的業；且功德的累積是可以打破人與自然、動物的藩籬的，在佛教的概念中，人的前世可能是動物也可能是植物，當然後世也可能從人變為動物或植物，這取決於個人的業 (Keyes 1995[1977]；Van Esterik 2000)。由功德差異形成的階序 (hierarchical order) 組成了群體，社會的流動，一方面是個人的努力，另一方面則是向更有資源的人「借來再分配」，泰國社會即由功德階序形成的資助／庇護關係所構成 (Hanks 1962、1975)。有較多資源者，人們會歸因於其較具有功德，因此存在的不平等會轉換成功德的概念合理化，而擁有較多資源者也會理所當然地被期待付出，這樣的付出會以資助／庇護關係呈現，因此也能夠減緩資源不平等可能產生的緊張。

顯然，KKF 在農民們眼中是擁有較多資源者，這個資源，從實質面向來看，可以理解為較多的農業知識、技術以及資金，同時它也能轉換成抽象的層面來看，即有較高的功德積累。農民們遇到問題或者有什麼農業方面的需求，都會期待 KKF 能夠幫忙解決，即便那不是農夫學校的事情。比如 Nong-Jan 村之前嚴重旱災，政府答應說要建造渠道但後來又說資金不足跳票，農民們求助政府機關無門之下，於是跑去找 KKF，而 Daycha 和 P'Suksan 和農民們開了好幾次會商討對策，後來還陪同農民一起探勘地下水。

P'Suksan 天生具有特殊的磁場，會使用一種獨特的道具做類似心電感應的事情。那道具是兩個呈 L 型的金屬棍，P'Suksan 曾經用這對金屬棍找到不少遺失的東西，探勘地下水時，他就帶著這對金屬棍。的確，讓他們找到了地下水，但是水量非常少，依舊無法解決村子的缺水問題，但這次的經歷，讓農民們益發感佩 KKF，有幾位農民還跟 P'Suksan 建立起非常友好的關係。而 Daycha 作為 KKF 的創辦人，對於地方農民的事務更是不遺餘力，農民們總是稱 Daycha 為「導師」，談論到他時，總是會用尊敬的口吻，感謝他為農民付出的一切：

我認識老師 (指 Daycha) 很久了，我每次看到他他總是在為農民服務，總是在幫助農民解決問題，有農業上的問題去找他，他都會義不容辭的給予幫助，老師也不是非常有錢的人，但是他總是不吝和別人分享他所知道的事，KKF 花了那麼多的時間在我們村子教我們好的農耕方式，完全不求回報，有一次我們村子乾旱，老師還出錢幫助我們挖地下水，而且他很謙虛。(農民 Yong, 57 歲)

對泰國的人們來說，所認知的世界乃是依照業的法則而運轉，因此每個人都



有不同的業，生來的不平等是「自然」的，但這並非宿命論（Molle 2003:250；Redmond 1998），業除了可以解釋一個人現存的身分、地位、狀態以外，也可以用來定義一個人應該盡的責任，以及為了要得到好的結果應該如何作為（Keyes 1983），人是可以透過現世的作為來改變個人未來的景況的。一般來說，富有、聰明、地位高、擁有知識、美貌等在人眼中視為好特質者，被人們認為是較具功德的人，因為累積了不少功德，所以今世才有好的環境和身分地位，比如泰國皇室貴族就被認為比一般平民老百姓更具功德，因而能夠有尊貴的出身（Ingersoll 1975；Keyes 1987）；但是取得財富的方式亦有其道德基礎，不能夠造成他人的痛苦（Keyes 1983）。然而，也正因為個人命運是前世功德的結果，所以人們對這樣的身份地位差異並不會過於怨懟和憤恨不平，但是，這不代表泰國人是毫無條件、無需努力的接受、享有這一切；過往研究（Embree 1950、1969；Hanks 1962；Phillips 1965；Sharp 1953）所提到的泰國社會之「鬆散結構」特性，其真義便在於此，整個社會是由功德概念所牽引的，形成功德階序，抽象的功德階序可以對應到實際生活中的景況，給予人們一套關於他人或自身遭遇的解釋；而這階序本身存在著變動的可能性，是能夠透過功德的累積而改變的。Jasper Ingersoll（1975）的研究便指出，功德概念與實踐形塑了個人以及群體的身分認同，人們可以透過一個人的業報來定義一個人，或透過一個人目前的地位與運氣來分辨一個人的業報，但兩者並非同義。一個人是什麼樣子基本上是因為他功德累積形成的業報，而他的業報是什麼樣子，則取決於他的作為。功德並非固定不變，它可以透過多種方式累積，進而改變未來的樣貌；前世的作為會影響今世與後世，是持續變動與積累的過程。

但是，這不代表富有、有權勢、地位高的人就必定受到人們的尊崇與愛戴，除了取得財富、地位的手段不得違背道德基礎、不得造成他人痛苦以外（Keyes 1983），同時還必須懂得分享、分配給他人。如 KKF 那般，擁有農耕的知識且樂於與農民們分享，讓農民實質感受到受益；這牽涉到 Hanks（1962、1975）所提出的由功德階序形成之資助／庇護關係，基礎乃是互惠的。其牽涉範圍十分廣泛，比如地主與佃農、僱主與員工、師長與學生、父母與孩子、國王與子民。一個人可以同時存在於不同的資助／庇護關係，有擔任資助者的時候，也有擔任被資助者的時候；此關係只有在資助者得以持續資助被資助者時才可能延續（Ingersoll 1975；Keyes 1977；Potter 1976）。

簡言之，與功德階序相對應的是一套資助／庇護的權利義務關係，人們尊重身份地位較高的人，因為他們被認為具有更多能力，擁有更多功德，而身份地位高的人，必須關心下屬的需要和疾苦，寬厚對待，如此才能獲得愛戴。相反地，若是一位有能力、有地位的人，他不願意付出，或者做出傷害他人的事，那麼人



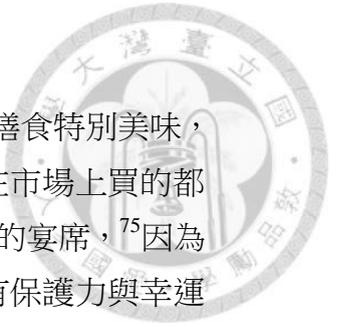
們便會給予輿論的譴責，並成為當他發生不如意之事的歸因；當然這之中依舊會就實際情況而有程度不同的彈性。

第四節 KKF 農法作為一種做功德

上一節描述了農夫學校作為 KKF 及其員工和農民之間資助／庇護關係的擴展點，藉由農民參與農夫學校的過程，以及和 KKF 的互動，可以看到這資助／庇護關係，吸納了參與農夫學校的農民們，彼此之間藉由替代性農法等相關資源的給予／獲取，稻米的生產／給予，產生互惠，且同時存在組織與個人的層次上。而藉由功德概念，能夠更清楚的看到這套資助／庇護關係的運作。身份地位高、擁有較多資源者，在功德概念下，被視為較具功德者，因此被期待要與人分享、付出，而擁有較多資源者，他之所以願意付出的誘因在於這是一件具有功德的事情，自己有能力幫助他人是件好事；而接受資助的人，藉由個人的實踐來為自己累積功德，並回報資助者，唯有雙方維持互惠的關係，這關係才能延續。本節，將進一步描述功德概念如何體現在農民日常的農耕實踐中，並呈現農民如何用功德概念來理解 KKF 農法，以及對他人行為的解釋；KKF 農法不僅提供農民新的農耕選擇、新的農耕技術、新的資源，同時更帶入新的思維以及價值觀，它們與功德概念結合，形塑出豐富的樣貌。

1. 時代的變遷

早在綠色革命引入之前，大約是 Biaw 祖父母那輩之時，那時 Biaw 家沒有自己的土地，他們是受僱於地主的佃農，每天下田耕種，日出而作，日落而息，地主每年會將收成的一部分分給他們，對 Biaw 家來說，他們的運氣很好，地主付給他們的糧食足以供應一家子溫飽。那時還是個以水牛耕田的時代，Biaw 記得他小時候總喜歡坐在水牛肩頭上，跟著爺爺下田，水牛在剛下過雨的泥土地上走出一條條深淺不一的溝渠，黑黑褐褐的泥土就這樣被翻了起來；那種大型的木犁具現在幾乎看不到了，也鮮有農家飼養水牛。以前，水牛可是家裡的寶，每天結束田裡工作後，爺爺都會仔細地替牠沖澡，給牠新鮮的草料；每一季收割和耕種前，還會把水牛打扮得漂漂亮亮，脖子圍上鮮花圈，披上彩色布條和美麗的垂綴裝飾，塗上白色的粉代表吉祥，在農田的開耕儀式中亮相。開耕儀式是過去祈求耕作順利、風調雨順的儀式，通常由農田的主人主持，他的佃農與親友都會參加。讓水牛在儀式中穿戴得漂亮，主要是感謝水牛一直以來的辛勞耕作。在開耕儀式與慶祝收穫的場合，地主會擺流水席宴請親朋好友、佃戶們以及村子裡的人，並邀請寺廟裡的僧侶前來舉辦功德儀式，供應僧侶們吃食，而地主也慷慨地讓大家隨意



吃喝；Biaw 說他小時候最喜歡這種熱鬧的場合了，特別是給僧侶的膳食特別美味，最道地好吃的泰式甜點只在記憶中的功德儀式場合中吃到，現在在市場上買的都不如以往好吃了，而且長輩們總是拉著孩子去參加這種有僧侶出席的宴席，⁷⁵因為人們相信那些飲食經過僧侶的「加持」與祝福，會更加美味，具有保護力與幸運的氣，而功德更可以透過這樣食物的共享，得到傳遞。

我們可以看到，過往的地主做為一位相對擁有較多資源的人，他若要得到其他人的尊重與支持勢必得懂得和他人分享，給予他人幫助。而過往農村社會的開耕與慶豐收的宴客，就是地主與他人分享成果，為他人奉獻的表現。地主奉獻金錢與田裡收穫的糧食，準備豐盛的飲食，邀請僧侶前來舉行功德儀式，並免費讓村民們共享。僧侶接受了這些膳食與金錢，該行為對地主來說，便是一種作功德，累積好的業報，而這些功德經由僧侶舉行的祈福與誦經儀式，轉換為得以和在場所有人分享的功德 (Tambiah 1977)。人們前來參與儀式與流水席，前者莊嚴平靜，後者氣氛歡愉，除了豐富的菜色以外，人們更相信這樣的場合有僧侶同來參與其意義更加不凡，能夠從參與的過程中得到祝福以及功德的積累，而準備給僧侶同享的食物，人們相信是特別準備過，經過仔細挑選與烹調，也會更注意飲食的衛生，因此這樣的宴席村民們都很樂意且積極參與。而過往，若辦得盛大一些還會邀請表演班來表演，會有許多攤販來擺攤，場面非常熱鬧。

綠色革命引入之後，農民們無不紛紛改用這種政府口中宣稱科學且現代化的耕作方式，迅速地提高了稻米的產量與品質，在那個舉國急欲現代化的氛圍下，傳統的耕作方式被視為落後、不文明的。收音機的廣播、政府的農業宣導車不斷廣告著「化學農藥、肥料是跨越時代的新發明」、「只要按照說明灑下去，就能夠輕鬆讓稻米長得又多又好」，⁷⁶那時候人人都使用化學藥劑，購買種子公司的新型種子播種；收割後就在田裡燃燒稻桿當作下一季的肥料，任由濃濃的黑煙蔓延，沒有人例外，一直以來就是以這樣的方式耕作著，也沒有人覺得有什麼不好，大家都很开心看到稻米產量確實大幅提升，泰國稻米出口量也穩定的成長，為國家帶來不少收入。但漸漸的，綠色革命帶來的負面影響開始浮現，農民必須花不少錢購買那些農業資材，且長期使用化學藥劑，一些前所未見的病變與人身意外開始出現，為了耕作，農民必須借貸好投資一季的耕作，而稻米的價格從來就不是農民可以控制的，有時價格一跌，或者乾旱水澇病蟲害，一季的辛勞便會一夜成空，血本無歸。

然而，依舊沒有人能夠脫離慣行農法的耕作方式，反而越陷越深，越來越依賴。八零年代以後，泰國國內替代性農法的意識抬頭，檢討綠色革命的聲音崛起，

⁷⁵ 比如各種寺廟舉辦的功德儀式、婚喪喜慶等。

⁷⁶ 村子裡不少農民的回憶皆提到那段政府推廣綠色革命的階段。

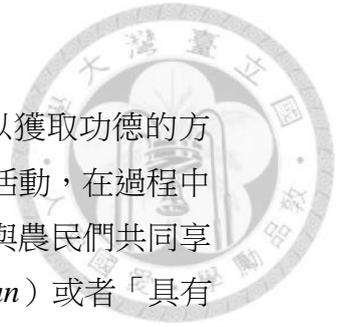


但那時村子裡的農民們依舊是繼續採用慣行農法耕作。對許多農民而言，從他們一接觸農業開始，就是用這樣的方式耕作了，除了慣行農法以外，他們不曉得還能怎麼辦，直到 **KKF** 到村子裡開設了農夫學校。對農民來說，**KKF** 是一個不同於國家農業部門、農業資材行、化學農藥公司的農耕知識來源，**KKF** 提供農民們嶄新的農耕選擇，而這選擇，宣稱能在維持相同產量的前提下有效降低耕作成本，主張這樣的耕作方式是種做功德，並且帶著稻米女神的信仰，以及對自然環境、對人的耕作倫理。在農夫學校的教學過程中，**KKF** 不會指責那些使用慣行農法的農民，他們並非帶著譴責的態度而來，而是站在盡量提供協助的立場，幫助那些農民解決農耕上的困境，並當農民願意嘗試 **KKF** 農法時，全力給予支持與鼓勵。即便 **KKF** 沒有對單一農民表達負面的評斷意思，但他們會對慣行農法、政府與企業支持的農業政策作出批評。

自從有了農夫學校以後，村子裡的農民除了慣行農法以外，便有了新的選擇——**KKF** 農法。雖然 **KKF** 在推廣這套農法時，並非刻意站在批判慣行農法的立場，但自然而然，**KKF** 農法在村民們心中，代表著相對「道德良善」的一方。主要是因為 **KKF** 透過農夫學校的成立，公開且直接的提供農民協助，確實用心的為農民著想，幫助農民解決許多問題，形象良好；並且參與之農民成功耕作的例子，正好做為 **KKF** 農法的見證，村子裡人們會相互打聽、傳講，因此即便不是每個人都參加農夫學校，但幾乎村子裡的村民都大概知道 **KKF** 是個什麼樣的組織。且 **KKF** 以「做功德」為號召，用一種貼近農民的方式來吸引他們參與。此外，**KKF** 創辦人 **Daycha** 以及其員工的形象優良，面對農民的問題總是熱心的協助，特別是 **Nong-Jan** 村之前乾旱的事，**KKF** 協助尋找地下水的行為，相較於無動於衷的地方政府，更贏得農民們的心。

2. **KKF** 農法衍伸出來的功德論述

Tambiah (1977) 根據其在泰國東北的社會研究主張，透過儀式交換而得的功德，比個人本身積累的功德來得高，也就是說，個人的財富與地位雖然具有功德的意涵，但是透過儀式交換依舊是重要的方式。例如新年 (ปีใหม่, *pī mai*) 守夏節 (เข้าพรรษา, *khao phansa*) 與解夏節 (ออกพรรษา, *org phansa*) 等各種年度儀式，村民們透過佈施給僧侶，到寺廟禮佛奉獻，透過參與儀式活動獲得功德。除了與僧侶直接相關的儀式性交換以外，各種生命儀禮例如婚禮、喪禮、或者搬新屋儀式等也能夠獲取功德，其重點在於主辦者與參與者之間的交換——即主辦者透過請客 (เลี้ยง, *liang*) 的方式來招待參與的人們，而參與者則會協助儀式的舉辦或者包點



小紅包作為回禮。⁷⁷這種透過請客、與參與者同樂共同分享事物以獲取功德的方式，在 KKF 的活動中相當常見，例如農夫學校基本上就是免費的活動，在過程中 KKF 免費提供農法教學與資源，並在每次的課程結束後安排餐點與農民們共同享用，類似像這樣的活動，⁷⁸KKF 員工稱之為做功德（ทำบุญ, *tham bun*）或者「具有功德的活動（งานบุญ, *ngaan bun*）」，普遍來說，指的是涉及獲取功德的活動。

而參與農夫學校的農民們在指稱 KKF 農法時，也認為那是一種「具有功德的活動（งานบุญ, *ngaan bun*）」，由於 KKF 農法是一套對農民友善，對土地環境也友善的生產方式，從中獲得日常所需的同時，並不會對他者造成傷害。然而，並非所有的人都認同 KKF 的做法，也並非所有農民都能夠放棄慣行農法，轉型為 KKF 農法。以下將用幾個例子，來試圖展現不同立場的農民是如何看待 KKF，如何看待彼此，而面對仍使用慣行農法的農民，KKF 是採取什麼樣的態度；透過不同例子的展現，更進一步的分析，KKF 農法在地方農村產生了甚麼樣的效果。

2-1. 做不好的事，有壞評價

N 村的前村長並不支持 KKF 開設農夫學校（他於 KKF 到村子裡開設農夫學校期間擔任村長），當時他警告村子裡的人們，要小心 KKF 這組織，因為地方政府官員說這種組織很可能背後有共產勢力在操作，但其實村子裡的人心裡都很清楚，前村長的親戚是賣肥料的，他怕 KKF 農法進來以後，會影響他們家的化學肥料生意，所以總是找機會為難，不願意出借村子裡的公共廣場給農夫學校使用。幾年以後，前村長親戚的化學肥料事業在擴展版圖的過程中投資失敗，賠了一大筆錢，做為股東之一的前村長也大受影響。即便做生意失敗並非前村長本身造成的，但是人們談論起這件事時，總是把他投資失敗的事情和之前他反對 KKF 的農夫學校的事勾連在一起，認為是他之前自私造成的惡果。甚而，對有些與 KKF 合作的農民來說，這位前村長做的「惡」還包括了投資化學肥料事業。

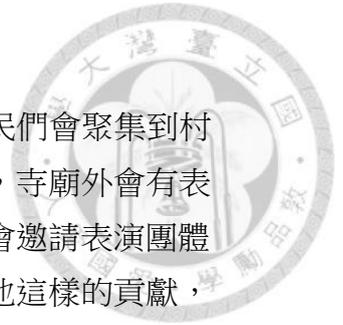
你看他作為一個村的村長，他應該要為農民們著想，可是他只顧自己的利益，已經很有錢了還貪心，你知道嗎，每次村裡的寺廟舉辦功德儀式時，他都捐不少錢耶，也捐錢蓋廟什麼的，可是喔，作那麼多功德，顯然也沒用啊，你看他後來做生意還不是失敗，他之前作的惡（*bup*）比他作功德累積的好（*bun*）還多。（農民水瓶，女，約 40 歲）

這 N 村的前村長在村莊每年舉辦的做功德儀式（บุญกฐิน, *bun kathin*）⁷⁹中總是

⁷⁷ 這種透過請客，與參與者共享喜悅、娛樂參與者以獲取功德的方式，並不必然涉及僧侶，但也有的人家會請僧侶或者知名的靈媒來主持，這因人而異。

⁷⁸ 指的是農夫學校，以及第四章會談到的新型農夫訓練課程和米之神儀式等相關活動。

⁷⁹ 每年的八月到十月，是泰國的雨季，這段時間是僧侶們的齋戒月，寺廟的僧侶會隱居修行



捐獻不少金錢和日用品給寺廟。做功德儀式為期約二到三天，村民們會聚集到村莊的寺廟裡，奉獻食物，並給僧侶禮物，僧侶會誦經為人們祈福，寺廟外會有表演活動。N 村的前村長，不僅會貢獻大筆的金錢給寺廟以外，還會邀請表演團體來表演，顯然這位前村長很積極地為村裡的功德儀式貢獻。但是他這樣的貢獻，有些農民其實不太領情，人們認為，前村長用傷害農民賺來的錢做功德，那些功德是不會累積的，不懂得幫助別人，自私的結果，是不會有好的業報。

2-2. 非全部放棄慣行農法，但卻沒有壞評價

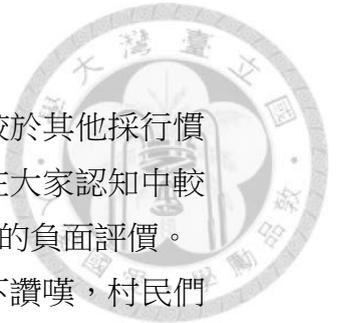
從投資化學農藥失敗，不得農民好感的前村長之例子，我們尚無法妄下論斷的說，所有跟慣行農法、化學藥劑有關的事情都會被村人們視為不好的，必須多檢視其他的例子，以突顯出其中細微的差異。村子中有一戶農戶，某一季稻作賺了百萬泰銖，他大肆宴請村子裡的農民與親朋好友，請來樂隊以及舞團在自家院子表演，並且晚上還放露天電影請大家觀賞，流水席整整延續了一天一夜。

這位賺進百萬的農民 Su-Lap 算是「半個」KKF 的學員，因為他部分的田地採取 KKF 教導的農法，多數的田地採取慣行農法。一共有土地 80 萊，其中 40 萊是自有，另外 40 萊是租的，租的土地分處兩地，其中有 20 萊從父親那代就租到現在，另外 20 萊則大約是十年前開始承租的。80 萊土地中，其中有 60 萊是慣行農法和 KKF 農法混種（約各佔 70% 和 30%），剩下的 20 萊通通是使用 KKF 農法，專門賣給稻米基金，採用插秧的方式種植；這塊土地是 Su-Lap 所有土地中品質最好、位置最好的，水份也充足。

起先，KKF 到村子裡開設農夫學校時，他一點興趣也沒有，後來是被他的姐夫好說歹說勸去參加的，被硬拉去上了幾次課以後，態度有些軟化，但他根據自己的耕種經驗，仍然沒有全部採取 KKF 的農法，只願意少部分的田地實行，一方面是他土地面積大，以一己之力無法全數採用 KKF 農法；另一方面，是因為他認為自己的耕作方式雖然使用化學藥劑，但用量不多，所以耕作成本本來就不高，KKF 農法能降低耕作成本的效果對他而言並不大。⁸⁰對於耕作成本以及耕種方式，Su-Lap 做了精密的計算與分配，使用 KKF 農法的田地，主要是用來種植收購價較高的茉莉米，賣給村子裡的稻米基金還可以取得更高的價格；而其他的田地，則使用慣行農法種植其他稻米，季與季之間有時還會交錯種植短期稻作。與他談話

(เจ้าพรหม, *Khaw Phansa*)，十月雨季結束，也意味著佛教齋戒結束，為了慶祝僧侶結束隱居 (ออกพรรษา, *Org Phansa*)，村莊會舉辦盛大的做功德儀式 (บุญกฐิน, *bun kathin*)，儀式舉辦之前，會有村民負責到村裡各戶收取舉辦儀式的費用，各家會依照情況捐獻。而捐獻的多寡，則會影響村民們對一個人地位的觀感，比如曾到外地工作回來的人，會捐獻較多金錢以凸顯自己的能力地位，一般來說，在村莊中擔任公家職位者，也會捐獻較多的錢。

⁸⁰ 關於採用 KKF 農法的成本估計列表請見附錄。



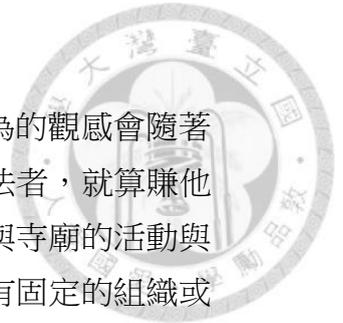
時可以清楚地感受到他的自信，得意於自己妥善的耕作分配。相較於其他採行慣行農法者，他鮮少受到村子裡其他農民的批評，即便他是以普遍在大家認知中較「不道德」的方式耕種，但因著他慷慨的分享，所以很少聽到對他的負面評價。

這一次的「慶豐收百萬流水席」辦得浩大，來參與的村民無不讚嘆，村民們皆表示吃得很豐盛而且表演節目很精彩，參與者眾，院子的桌椅擺不下必須輪流來吃。Su-Lap 談到他舉辦的流水席時也是眉飛色舞，之前村子裡其他農民豐收時也會請僧侶來舉辦功德儀式，擺流水席，但是 Su-Lap 的規模比起以往都要大上許多。舉辦這樣的宴席對 Su-Lap 來說是一種帶有感謝意味的分享，當然也有能力的展現，在準備的過程中會比較之前誰請了什麼樂隊不是很好，他要請更好的來，貴一點也沒關係；那些餘興節目的種類並沒有規定的模式，除了有樂隊演奏熱鬧音樂以外，⁸¹其他例如戲班子、雜耍、露天電影等娛樂就依照主辦農戶的個人喜好和預算而定。相較於種類不是很固定的餘興節目，一開始的功德儀式是每一個慶祝豐收的場合中不會缺席的，主辦的農戶會邀請僧侶前來主持功德祈福儀式，當然僧侶的人數以及儀式的規模會有大小的差異，而僧侶也不一定來自村子裡的寺廟，村民說有些比較「講究」的人還會特地從其他地區邀請有名的僧侶過來。這其中的差異基本上因著主辦農民的經濟狀況、該次收穫帶來的喜悅度與重要性而異。有很盛大的慶祝豐收，也有比較陽春的慶祝，一般來說，農民們會依照自家收成的情況來舉辦，並沒有一定的標準。

但村子裡也發生過有農戶收成很好，但卻沒有舉辦慶豐收活動而被他人說閒話的情況。人們說，那戶人家總是小氣，收穫好時也不會跟大家分享。然而，村民們認定「舉辦豐收儀式與否」的標準很不一致，甚至會牽涉對該農戶成員之日常生活行為的觀感，好比那戶被說小氣的農戶之妻，就因喜好打扮得花枝招展而在村子裡常被人說閒話，說她常常買新衣服、化妝品等，日常開銷很大，即便這些事情與田裡稻作收成好壞幾乎毫無關係，但當村子裡的人談起他們家收成好卻不宴客時，連帶的會提到他們日常生活的消費習慣，說他們賺來的錢都去買了東西穿在身上了。此外，認定「舉辦豐收儀式與否」的標準也牽涉到該農戶日常的待人處事，有一戶農家某季收穫頗豐，他們沒有舉辦慶豐收的功德儀式，卻沒有惹人非議，主要是因為他們平常待人就很慷慨，村子裡有人家需要協助或者有建設工程，他們都會樂於掏腰包幫忙，廣結善緣的結果使得他們得到村民輿論的諒解，說他們因為家中女兒要上大學，所以沒有多餘的時間與金錢來舉辦慶豐收。

我們可以看到，在村民們眼中為「好的」並不是單一行為／事件本身而已，同時還會考量這個人一直以來所積累的行事為人，與他人的關係。Charles Keyes

⁸¹ 當然現在也有一些農戶會選擇租用音響設備來播放流行音樂，而非聘雇真人西樂隊。



(1983) 的研究便曾指出，即便都是賺錢的事業，但村民對其作為的觀感會隨著當事人的風評而有不同看法，比如曾到寺廟出家擔任僧侶學習佛法者，就算賺他人的錢，也會被認為是具有功德的結果，若再加上他們加熱心參與寺廟的活動與捐贈的話，更能獲得村民的尊敬。基本上信仰佛教的村民們並沒有固定的組織或制度來懲戒那些違反道德的人們，頂多靠輿論的力量。過於追求財富者，會被村民認為為錢財所迷惑，甚至有時候會對他人造成傷害。那位賺進百萬的農民 Su-Lap，多數的農田採行慣行農法，但對地方的人來說，他目前至少是個成功且慷慨、樂於分享的人，雖然也有些全數採取 KKF 農法的農民對他的做法稍有微詞，認為他多數的土地還是使用化學藥劑，稱不上是作功德，但因為 Su-Lap 目前的狀況頗佳，沒有發生什麼不好的事，所以就不像前村長面臨的輿論那樣——因為他是投資化學藥劑又自私待人所累積的惡果。

面對村子裡多數使用慣行農法的農民，多數的情況，KKF 的員工以及採用 KKF 農法的農民並不會直接的批評，但他們會在言談中透露希望更多人能夠一起來作功德的心願，換言之，KKF 的員工與其農民將此農法視為一種更具道德良善、作功德的耕作方式，同時他們也知道，對於那些依舊使用慣行農法的農民來說，可能存在著一些現實上的限制，⁸²讓他們沒辦法採行 KKF 農法，對於這些限制，KKF 的員工與其追隨者通常採取一種諒解的寬容態度，在循序漸進的勸說無用以後，他們便會放棄鼓吹。

根據田野地人們的解釋，本來人就分成很多種，不是每一個人都能夠和其他人做一樣的事情，之所以現在會這樣做、有這樣的情況，都是一直以來累積下來的結果，無法強求，也無需強求。在佛教的經典中，人就像蓮花的四個部份一樣有四種，分別是在水面之上盛開的蓮花、蓮花之下的花萼、水中的蓮花莖桿，以及水底泥中的蓮花根，每一個部份都有其限制，在泥底下的蓮花根無法理解水面上盛開的蓮花，那些堅持採行慣行農法生活得很辛苦的農民，他們就像是泥底下，被人摀住雙眼，他沒有辦法看到 KKF 農法的好處也可能不願意看，或者看到了也不知道該怎麼辦，這是外人沒辦法強求的，也不是 KKF 能夠決定的，因為任何事情之所以如此都是有其原因，很可能是累積了很多世的結果。

2-3. 中途放棄 KKF 農法，現施行慣行農法

Ba-Ting 孀目前 62 歲，與丈夫和兒子一起種田，三人一起種植約 16 萊的土地，但這些土地都不是自有，都是承租來的。Ba-Ting 孀的父親留給她 5 萊的土地，但後來有商人買下她旁邊的田，然後在旁邊的田開挖砂土去販售，導致整個田陷了

⁸² 比如家人是否全力支持、家中農業勞動人力是否充足，各家面臨的限制因著不同的經濟、個人狀況而異。



一大個窟窿，害 Ba-Ting 孀的田存不住水，根本無法耕作，Ba-Ting 孀向那位商人要求賠償，要求商人幫她另尋其他的田地讓她耕作，但那商人找不到，於是乾脆花五十萬泰銖買下了 Ba-Ting 孀的地，Ba-Ting 孀拿那些錢買了大卡車和蓋了新房子給兒子。那台大卡車可以讓自家運載收成的稻米到碾米廠，而兒子也能夠用這台大卡車打零工，幫其他農民運送稻米到碾米廠，一噸的米可得到 1,000 銖，有的碾米廠為了搶生意，還會額外給紅利。⁸³

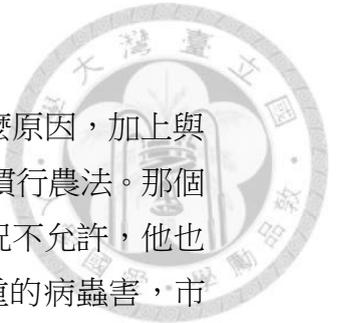
Ba-Ting 孀一開始參加過農夫學校，跟著大家學習病蟲害管理、製作微生物菌，但因為土地的糾紛，搞得心力交瘁，土地沒了，也無心去上課，當時 KKF 的員工也曾經到 Ba-Ting 孀家拜訪關心，但是也無能為力。土地的糾紛延續了兩年多，這段沒有土地耕作的日子，Ba-Ting 孀一家都靠打零工度過，日子很辛苦，也零星租了一些土地，但是地點不佳，太缺水以至於稻米都長不好。後來才租到了目前耕作的土地，雖然地點依舊不好，⁸⁴地勢較低，容易淹水，但還是能夠將就著種植短期稻米。Ba-Ting 孀曾經試著用 KKF 農法耕種，但因為她稻米會比鄰近的田地早成熟，所以那段時間會有許多昆蟲跑來，用藥草驅蟲劑也趕不走，她不得已只好用化學藥劑，並且一再強調她只有用一點點。

從 Ba-Ting 孀的例子我們可以看到，在當前的脈絡下，農民們其實都很清楚使用化學藥劑的慣行農法是相對不好的方式，因為農民們都見識過化學藥劑帶來的傷害，他們不諱言自己有使用，但是同時也會強調自己用得不多，並且會以回溯過往不順利的事情來談論，認為那是一系列的因果關係，自己努力過了但也無能為力。然而這裡又會看到另一種不同於 Ba-Ting 孀的情況。

Saa-Maa 是 KKF 一位農工的丈夫之弟弟，七年前曾經在 KKF 擔任農工，負責果樹的栽種。現在自有十萊的土地，種植稻米，他曾經參加農夫學校，並且完成課程，但是學習的過程一直不順利，其他農民用 KKF 的方式一萊土地可以平均可以收成八、九百公斤左右的稻米，但他只能收成六百多公斤，比他使用慣行農法時還糟，而且又花比較多的時間，Saa-Maa 的妻子對此非常不諒解，她不懂丈夫好好的慣行農法不用，跟人家學什麼 KKF 農法，都沒錢賺了，還管什麼是不是做功德，平常到寺廟也有做功德，應該要量力而為。夫妻倆為此爭吵了很多時日，Saa-Maa 好幾次想要放棄不去上課了，但他農夫學校的組員不斷的協助他，以低於市價的價格賣給他用 KKF 農法種植的稻種，讓他省下一筆購買稻種的費用。但成果不彰，Saa-Maa 後來也常常缺席農夫學校。農夫學校結束以後，Saa-Maa 依舊沒

⁸³ 假如你都固定把稻米送到他們那家碾米廠的話，就可以一擔再多得 100 銖，而若是幫忙運送一種相對稀少而且不太好種的 *Batoon* 米的話，不僅賣價較高，紅利也較多，一擔可以多得 300 銖。

⁸⁴ Ba-Ting 孀目前承租的土地是村子裡地勢較低的土地，所以比其他地方容易淹水，因此必須提早播種，趕在雨季前收割完畢，不然一整季的心血都會泡湯。



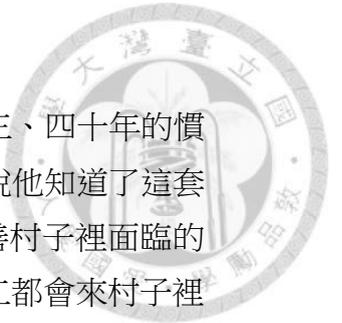
辦法從 KKF 農法中取得較好的結果，產量一直偏低，也找不出什麼原因，加上與妻子之間的意見不和越演越烈，Saa-Maa 最後選擇放棄，恢復採用慣行農法。那個過程對 Saa-Maa 來說很掙扎，他曉得慣行農法的壞處，但現實情況不允許，他也只能繼續噴灑著化學藥劑來維持一季的收入。後來又碰上幾次嚴重的病蟲害，市面上購買的殺蟲劑都沒辦法應付，連賠了好幾季。這兩三年，Saa-Maa 妻子的身體生病，常常會有頭暈的症狀。一連串的壞運降臨，Saa-Maa 能做的都做了，後來還跑去找附近有名的靈媒解運，靈媒告訴他，他所需要的東西其實就在身邊。Saa-Maa 百思不解，不曉得這是什麼意思；一日，他與鄰居 Perb 閒聊的時候，談到了靈媒告訴他的話，Perb 一直以來都知道他們家的情況，於是就跟 Saa-Maa 說：「你應該繼續做 KKF 農法，這是一件好事，當初就不該放棄，雖然我知道你是不得已的，但是你看，你老婆也病了，這一定是長期用那些化學藥劑害的，你還是跟著我做 KKF 農法吧。」Saa-Maa 看 Perb 成功的例子，想想妻子的情況，於是再度決定採用 KKF 農法。這一次他的妻子不再反對了，一方面是身體狀況不佳，無力多管，另一方面覺得反對也沒有好處，前幾次的經驗說明了化學藥劑不見得每次都有效，倒不如就讓 Saa-Maa 再試一次，就當作做功德吧。

現在，Saa-Maa 的農法試驗剛起步，一切都重新做起，包括微生物菌的培養、挑米、恢復農田的生態圈等，他也很努力的改掉收割後燒稻草當肥料的習慣，認真的和 Perb 學習 KKF 農法，等待下一季收成的結果。

從田野的例子可以看到，農民們談及自己使用慣行農法時，通常會伴隨談及農耕過程的與自身經歷的不順利，這其實隱含著「因為農耕過程與自身經歷不順利，所以使用慣行農法」、「因為使用慣行農法，所以農耕過程與自身經歷不順利」的雙向意涵，互為因果關係。儘管 Ba-Ting 孀和 Saa-Maa 並不諱言自己使用慣行農法，但從談論時的語氣，可以感受到他們其實很清楚慣行農法是相對不好的農耕方式，但是在現實情況之下，並非所有人都能夠承擔轉型帶來的改變與風險，人們相當清楚這點，普遍來說也都採取寬容的態度，Perb 曾說，KKF 農法就像是到寺廟做功德一樣，沒有人規定你一定要做，自己量力而為，是勉強不來的，假如能力沒辦法還硬要做，那也不會感到快樂，反而會為自己或其他人帶來痛苦。像 Ba-Ting 孀和 Saa-Maa 的情況便是如此，沒有人直接責怪他們採行慣行農法，因為他們的行為是情有可原，他們的景況讓他們只能做到某個程度；相較於此，受到譴責的前村長，他則是被認為有能力卻不願意去做，不符合人們對他的期待。

2-4. 成功的例子

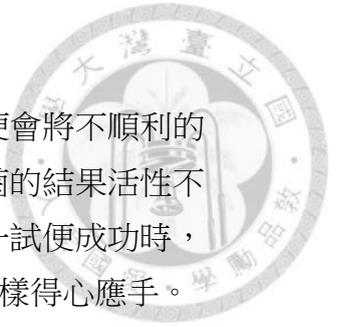
Biaw 是長期與 KKF 合作的農夫之一，合作至今已經十年了，以種植紅葉莉米



為主，收成的紅茉莉米則由 **KKF** 全數收購。事實上，要從使用了三、四十年的慣行農法改變成使用 **KKF** 這套替代性農法不是一件容易的事，**Biaw** 說他知道了這套農法以後，便希望讓村子裡的其他農夫也一起學習，看能不能改善村子裡面臨的農業困境，於是他召集了一些感興趣的農民，每個禮拜 **KKF** 的員工都會來村子裡授課，一起試驗這一套農法。一開始遭遇了很多問題，而 **Biaw** 也很勤奮地不斷從錯誤中嘗試。起初，村子裡的其他農民覺得他真是瘋了，好好的幹嘛把種田搞得這麼麻煩，很多人還笑他是個傻子，花那麼多時間去培養一桶桶散發發酵味道的微生物菌，還要每天觀察記錄，購買肥料僱人來噴灑省時又省力，不曉得為什麼 **Biaw** 願意花這麼多心力去做。從慣行農法改變至 **KKF** 農法不是短時間就可以成功的事情，**Biaw** 在過程中花了很多心思去調整他的方式，在農夫學校學的只是大原則而已，很多後續的功夫都是要自己回家嘗試與調整的。

Biaw 不斷地試著各種微生物菌的配方，一有機會就到處請教成功有經驗的農民，到後來，**Biaw** 培育出品質優良的微生物菌，稻米長得又多又好，附近的農民看了都想要跟他購買微生物菌，那些原本嘲笑他的農民也想要向他學習。現在，**Biaw** 自己買了一台大型的原料攪拌機放在自家院子，農耕之餘還做起了製造微生物菌的小生意，算是他的副業，因為品質優良而供不應求。其他人看到 **Biaw** 成功的例子，也都漸漸對 **KKF** 農法感興趣，他們不再覺得 **Biaw** 是個傻子，覺得他的耕作方式是件好事，對自然環境友善，勤奮的試驗與紀錄，並且能夠自我學習，他的成功是長期做好事累積的善果，**KKF** 的員工談到 **Biaw** 都很敬佩他，說他是一位很認真很用心的農民，年紀一大把了還這樣積極的學習新事物，做對人們有益的事，許多年輕的農民都不如他。而當初村子裡的農夫學校正是 **Biaw** 一手促成的，那是一次巧合機緣，碰上了 **KKF** 的員工想要訂製大型陶甕，而 **Biaw** 正是製造陶甕的能手，一探聽才知道，這些大型陶甕要用來培育稻苗，這更引發了 **Biaw** 的好奇心，他種稻一輩子，還沒聽過有人用大甕來種稻，於是又問了很多問題，**KKF** 員工也很有耐心地講解，**Biaw** 一聽之下，覺得這套方法也許能夠改善村子裡的農耕問題，於是便招集了其他感興趣的農民，一起邀請 **KKF** 到村子裡來開課。

對 **KKF** 和 **Biaw** 等參與農夫學校的農民們來說，一起學習 **KKF** 農法，一起為相同事情努力是很美好的事，他們常說，人和人能夠在一起工作，一起參與什麼完成什麼事情，都是非常不簡單的緣分，特別是一起學習 **KKF** 農法，一起實踐，這就像作功德，表示彼此之前就相遇過，而且關係很親密，這輩子才有辦法又遇到一起。一起參加農民學校的農民們，在課後都會互相交流討論，分享自己田裡種植的成果，在農耕上遇到什麼困難，比如微生物菌培育不成功、稻米雜交一直沒配出自己想要的品種等，農民之間會相互交換意見，討論到底哪裡出了問題，



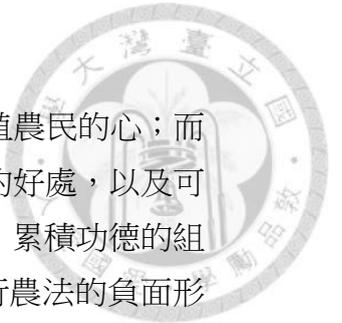
而假如排除一切技術、程序問題以後，還是不順利的話，農民們便會將不順利的理由歸因為個人修為不足，以功德概念來解釋，比如製作微生物菌的結果活性不佳，便會自我歸因為到山上採集微生物菌時心不誠；而當有農民一試便成功時，人們就會認為他一定是前世曾經練習過，所以現在操作起來才會這樣得心應手。

3. KKF 農法作為一種做功德

我們可以看到，KKF 的員工以及其農法追隨者，將實踐 KKF 農法視為一種作功德，他們會以「一起來作功德吧」這樣的說詞，來邀請其他農民放棄慣行農法；採集微生物菌前會淨身冥想；即便不是全部的土地改用 KKF 農法，也會以自己最好的土地來種植 KKF 農法的稻米，因為農民們認為，作功德的一切事物都要使用最好的。而這套農法施行方式呈現出愛護自然、順應自然的態度，也貼近佛教的教誨，相對容易讓農民們同意這樣的作法是件好事；強調農民要持續不懈的試驗觀察，從做中學，尋求越來越好的做法，並且減少生活中不必要的物質慾望，此與佛教的修行態度亦能相呼應，對部分農民還有 Daycha 來說，KKF 農法就像是種「在家修行」，每天都要持續進行，對人與自然友善，減少物質慾望，進而修養心靈。從成功的例子來看，那些成功轉型 KKF 農法的農民都具有某些共通點：能不斷精進自己、積極學習新東西、樂於分享、不輕易放棄、家庭給予支持。至於，是不是人人都能採行這樣的農耕方式「做好事」，就因人而異了，現實生活中可能會遇到各種限制。

雖然 KKF 農法在村子裡製造出新的道德評斷依據，即便是採行慣行農法的農民也同意這是比較「好」的事，是種作功德，但因為現實的限制，並非所有農民都能朝這方向去做，KKF 的員工與採用 KKF 農法的農民，並不會刻意以較高的姿態去譴責使用慣行農法的農民，但眾人心中的「道德尺規」其實都很清楚的知道，慣行農法相較於 KKF 農法，是較為不好的事；慣行農法對自然與人身帶來的傷害，綠色革命以來農民們遭遇的農耕困境，面對問題時地方政府消極的解決態度也令農民感到失望，而政府與農業資材公司的利益掛勾，更增添了農民對慣行農法的不良印象。

然而，人們評斷人事物時，不會單以採用什麼農法來下定論，同時還會考量許多因素與環境，好與惡，必須放到整個情境脈絡中理解，使用慣行農法的農民並非全惡，畢竟這還不到罪衍的程度，若農民為了養家活口，為了不與家人翻臉等原因而繼續採行慣行農法的話，這是可以得到諒解的。從功德概念的角度來看，KKF 農法，結合了功德概念，並透過日常農耕實踐一再地強化，成為一種判斷個人和社會身分的功德階序，加上 KKF 形象優良，作為擁有資源的資助者，他們樂



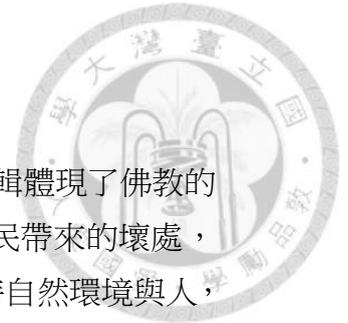
於幫助農民解決問題，且創辦人 Daycha 睿智長者般的風範，也深植農民的心；而成功轉型 KKF 農法的農民，更是活見證，讓其他農民看到這農法的好處，以及可能帶來的轉變。這些正面的元素，讓農民們覺得 KKF 是個做好事、累積功德的組織，其所展現的樣貌與所從事的行為，在在驗證這樣的觀感；慣行農法的負面形象，更加讓人們體認到 KKF 農法是較好的農耕方式，其貼近佛教推崇的理念，更讓人們認為 KKF 農法是種作功德，驅使有心的農民轉型。

同時，轉型成功與否，也會被人們以功德概念來解釋，容易成功的農民，往往被認為前世可能就已經學習過，較具有功德。轉型不成功、沒有轉型或者不容易轉型的農民，雖不會受到他人直接的道德批評，但是從自己或他人對沒有轉型成功的解釋中，可以看到人們會歸因於累積的功德不足。因為功德不足，所以會發生現實的限制與不順遂，因為功德不足，所以才會一再的失敗；因為這些之前累積下來的因果，導致現在的景況，人們明白這一點，因此也不會勉強，只要生活過得還可以，內心得到滿足，日子平順就好。

功德概念，作為泰國社會的核心概念，不僅提供泰國人理解自身所處的位置，並提供轉換的可能。而由 KKF 農夫學校傳入的 KKF 農法，提供了農民新的農耕選擇、新的農耕技術、新的資源，同時更帶來新的思維以及價值觀，它們與功德概念結合，形塑出豐富的樣貌。

第五節 小結

本章描述了 KKF 這組織，組織的理念、運作邏輯與結構，並討論了農夫學校作為 KKF 農法的推展點，連結地方農民與 KKF 的關係，此關係作為 KKF 組織內部向外之資助／庇護關係的延長，可以看到擁有較多資源者被期待付出與分享，而接受資源者必須有所回饋，這關係是互惠的，且可以不斷地向外擴張，一個人可以同時存在於多個資助關係中，既可以是資助者也可以是被資助者；且資助／庇護關係可以以個人為單位建立，也可以以組織為單位。若以同心圓來理解資助／庇護關係，從 KKF 內部出發，創辦人 Daycha 作為此關係的最外圈，接著是辦公室主任，接著則是員工，最外圈者包含了其它小圈，他是整個關係中擁有最多資源者，所以庇護的範圍也最大；而對外，KKF 則以組織為單位，外圍有來自其他國際組織的計畫資金，提供資源讓 KKF 得以開辦農夫學校等農業相關事務，而 KKF 則提供地方農民新的耕作方式，幫助農民解決當前面對的困境。從 KKF 與農民互動的過程可以看到，這資助／庇護關係並不受限於組織的形式，它同時存在著組織與個人的面向，KKF 員工代表著組織與農民建立關係的同時，也與農民建立起個人之間的關係，彼此之間因為一起施行 KKF 農法，發展出有如長期一起做



功德的「生命中的夥伴」。

經由農夫學校的推廣，KKF 農法成為一種做功德，其運作邏輯體現了佛教的思維，更為貼近泰國人的道德價值觀，而慣行農法長期以來對農民帶來的壞處，也對比出 KKF 農法相對的好。從心靈層面來看，KKF 農法友善對待自然環境與人，減少過多的物質慾望，鼓勵與他人分享，從這樣的過程中得到「幸福感」；從實質層面來看，此農法也的確藉由降低成本的農耕方式、組織支持性的收購，提高並確保農民的農耕收益；且成功轉型成 KKF 農法的農民，是最佳的見證，他在日常生活各個場合，透過日常的言談與行為，展現出此農法對他帶來的正面改變，而這樣的改變，也強化了 KKF 農法是善的、是好的，是種功德的印象。同時，人們看到農民的正向改變，也會認為這是他們（過往）的行為累積下來的善果，正因為有好的功德累積，所以才會有好的景況，這又再度的強化了 KKF 農法是件作功德的印象。

即便農民們普遍同意慣行農法是相對不好、有害，甚至是種惡的農耕方式，但對多數依舊是採行慣行農法的農民來說，這是現實生活的限制所產生的無奈。農法轉型並不是那麼輕易的事，那些造成限制的事件與因素，可能會成為農民停止試驗 KKF 農法的阻力，但也可能會成為農民更加努力轉型的助力，會有這樣截然不同的反應，除了牽涉到各農民不同的個人特質、家庭、經濟狀況以外，也牽涉到人們是如何理解一個人的成敗與際遇。成功／失敗，關係到個人之前累積的功德，而這「之前」，除了今世以外，更可上溯至前世；一個人之所以為目前的樣貌，都是過往累積的業報結果，生來便家境好的人，被人們認為是前世累積的功德所致，今世依舊有改變的可能，就是透過今世的作功德來為未來累積。這樣的業報功德概念，便會產生有的農民會無奈而相對消極地接受現實的限制，繼續採用慣行農法，⁸⁵而有的會繼續積極努力試驗 KKF 農法。同時也能夠理解，面對採行慣行農法的農民，人們普遍採取寬容的態度，即便會指出慣行農法是不好的耕作方式，但少有直接的譴責或批評，除非是當人們的所作所為不符合人們對他的期待時。⁸⁶即便佛教的價值觀、做功德為 KKF 推廣其農法時的理想憑據與助力，但在此我們看到的並非是現實與理念／慾望與宗教的對立，而是人們對日常生活的選擇與包容。

這一章，筆者從廣泛地在田野地人們日常生活中出現的功德論述出發，從功德概念與資助／庇護關係切入，檢視 KKF 這樣一個奠基在佛教價值觀基礎上的非政府組織，其推行的替代性農法樣貌；了解 KKF 員工與農夫學校的農民們之間的

⁸⁵ 但有的農民會轉而更加積極的參與寺廟的功德活動，或為家中兒子舉辦大型的出家儀式，以別的方式來累積功德。

⁸⁶ 前面章節提到的前村長之例。



互動是建立在什麼基礎上，也探究了這樣一套降低成本、對環境與人友善的替代性農法，其理念與實際實踐的情況。我們可以看到，除了抽象的功德獲取以外，**KKF** 的作法亦奠基在具體且長時間的理性嘗試與知識建構上，此外，它同時也蘊含了非理性的超自然力。下一章，筆者將進一步檢視，**KKF** 崇拜的米之神信仰，是在什麼脈絡下被重新塑造，並成為推動替代性農法時的重要信仰核心，而這股超自然力量，又是如何被人們所理解、吸納並轉化。



第三章 結合替代性農法的米之神信仰

上一章我們描述了 KKF 組織成立的過程與運作，並從資助／庇護關係來嘗試理解其員工之間與農民之間的互動，從 KKF 農法的理念探究了奠基在佛教價值觀上的功德論述，視替代性農法是一種做功德，以此鼓勵農民們轉型，並賦予道德上的價值。而本章，筆者將說明與 KKF 農法密不可分的米之神信仰之內涵、變遷；作為曾經中斷將近一世代傳統農民信仰，KKF 是如何將之重新放置到當代的位置上，藉由 KKF 的運作與農法的推廣等相關活動、力量，將米之神的信仰重新喚起，更加向外擴展出去。

第一節 米之神信仰的內涵

米之神是泰國傳統的信仰，人們普遍同意，自然萬物都有其靈魂，而其中以米之神、土地之神、水之神最得到泰國人的崇敬，她們被認為是萬物的根本，如母親一般，孕育生命。⁸⁷水與土地，供應各種生命和作物的生長，而稻米作為泰國人的主食，供應人們日常所需，這三者被認為是維繫生命所必須。另外還有火之神與風之神，這五種元素構成自然界的一切，她們是掌管大自然的女神。在農民的 understanding 與想像中，稻株結稻米，就像是女性成熟、懷孕一般，米之神像是母親，孕育出飽滿的稻米，而稻米就像是嬰孩。這樣的理解與想像，可以在農民描述其儀式內容得到很好的理解。

1. 傳統米之神的儀式

根據田野地人們的回憶，米之神的儀式主要可分為兩大部分，一個是稻米在結穗時祈求豐收的儀式，稱作 *เรียกขวัญท้องแม่โพสพ (riak-kwan-thong-mae-pho-sop)*，意指「呼喚米之女神的靈魂」，其意義在於「迎來即將懷孕的稻米之神」，儀式會選在禮拜五，因為禮拜五對泰國人來說是吉利的日子，⁸⁸農民認為這是祭拜米之神的好日子。儀式前必須準備供奉給米之神的祭品，祭品包括一面彩色的小旗子、⁸⁹一些水果、檳榔、⁹⁰女性裝扮用的化妝品，例如爽身粉、髮油、香膏、梳子、鏡子等等，農民們認為米之神是位美麗的女性，那些東西是給米之神梳妝打扮的，準

⁸⁷ 在泰文中，這些神靈都有個代表「母親 (แม่)」的字：米之神 (แม่โพสพ, *mae phosop*)、土地之神 (แม่ธรณี, *mae thorani*)、水之神 (น้ำแม่คงคา, *nam mae khong-kha*)。

⁸⁸ 禮拜五的泰語音為 *wan-suk* (วันศุกร์)，其中 *suk* 這個字音與「幸福快樂」的字音相似，因此泰國人取其音，認為禮拜五是吉利的日子。

⁸⁹ 此面儀式用的小旗子通常是家裡的人參加「慶祝僧侶齋戒結束」的寺廟儀式帶回來的，人們普遍相信，凡在寺廟儀式中受過僧侶念誦佛經的東西都是吉利，且具備傳遞功德之能力的。

⁹⁰ 傳統泰國女性有嚼食檳榔的習慣，但現在已非常少見，筆者在田野地看到的多為農村裡的老婦，她們有些人依舊會隨身攜帶檳榔袋，牙齒因為長期嚼食檳榔而變黑、鬆動磨損。



備的食物也都是女性喜歡吃的點心。這些祭品會被裝在一個小竹籃裡帶去田裡，農民們會在田裡插上一根竹竿，將小竹籃掛在竹竿上，接著眾人會點起香燭，拿著香跪坐在地上，將香高舉過頭朝向綠油油的稻田敬拜，接著說：「今天是好日子，米之神啊，請梳洗、妝扮整齊，迎接妳的孩子，請安心的享用我們為您準備的食物與衣妝，不要受到驚嚇，吃得飽飽的，妝扮得美美的，請您順順利利的生產吧。」祈禱完後，農民們會將準備好的爽身粉抹在稻葉上，就像是泰國人出門前一定會在身上擦上爽身粉一樣，接著抹上髮油香膏，為米之神打扮。農民說，米之神是愛漂亮的女性，所以要為她裝扮，這樣她才會開心，有好心情才能夠順利結出飽滿的稻穀。

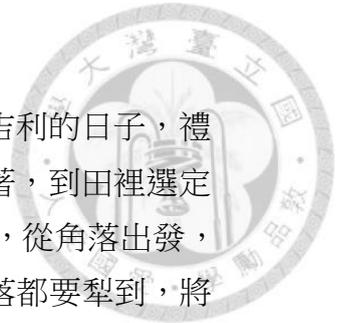


圖 14：祭拜米之神後留在田中的小竹籃

另一個敬拜米之神的儀式，則是收成過後的「迎回米之神儀式（*ทำขวัญข้าว*，*tham-kwan-khao*）」，一樣是要選在禮拜五。過往，農民在稻米收割後，會將稻米運至自家的穀倉收藏，除了供應自家人食用、作為下一季的稻種以外，也會等到有合適價格時拿到市場上販售，而這個迎米之神的儀式，便是在稻米收割以後，送至穀倉後舉行。農民將收割下來的稻穀運回自家穀倉後，⁹¹會帶著要給米之神的供品到田裡去，供品的內容主要是給米之神享用的點心與水果，接著點上香燭，向米之神念誦禱詞：「米之神啊，米之神，妳是日月星辰的神靈，妳是有福報的神靈，請妳到我們的穀倉，好讓我們的穀倉豐碩吧。」此儀式的目的在於，感謝米之神的辛勞，將米之神迎回自家的穀倉，並祈求來年依舊豐收。

除此之外，過去的泰國農民在耕作的過程中還有許多相關的儀式，有些儀式

⁹¹ 綠色革命以後，稻米生產講求效率，一季收割完畢，農民們往往立刻請人將收割下來的稻穀販售至碾米廠，幾乎沒有農家會將稻米儲存在穀倉中，穀倉也因為失去其使用的必要性而越來越少，目前少有農家還保留穀倉，就算有，也多作為堆放雜物和農耕器具使用，而非儲存稻米。



至今仍有部分農民持續進行。每季耕種前，農民會按照曆法挑選吉利的日子，禮拜一和禮拜四為佳，農民相信這兩天開始犁田可以帶來豐收。接著，到田裡選定吉利的方向，開始犁田，犁田必須來回執行三次，朝著吉利的方向，從角落出發，然後穿過中間到另一頭的角落，接著再犁到另一個角落，四個角落都要犁到，將整個田地犁上一圈，這樣算是完成了一趟，接著進行第二趟與第三趟。第一趟犁主要是把泥土們分開，好讓雨水可以滲入；第二趟犁則是將泥土裡的雜草翻除；第三趟犁則是將最後剩餘的雜草們通通斬盡。犁好地要播種時，也必須選定日子，確定好吉利的方向後，將要獻給米之神、土地之神以及水之神的祭品一一擺上，包含檳榔、水果、以芭蕉葉包裹的花與稻米，⁹²堆成一堆放在田邊，並且誦念禱詞，邀請米之神、土地之神一起來到田裡，祈求播種順利，祈求祂們保護田裡的作物都能夠順利成長，並保護家裡的牲畜與人。

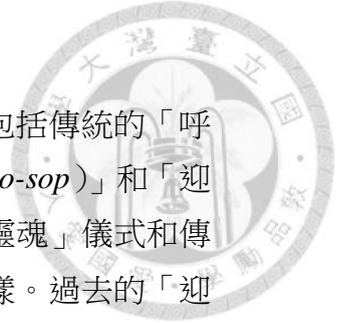
然而，現在的農民大多不舉辦祭拜米之神的儀式了。自綠色革命以來，化學藥劑與基因改革稻種的引入，人們仰賴那些農業資材，轉以機械化耕作，追求快節奏、有效率的生產方式，收割、脫穀、販售幾乎在一天內完成，農民請機器來收割後，便立刻將稻穀賣到碾米廠，人們不再使用穀倉存放稻米，也不再等待好的日子祭拜米之神；穀倉失去了實質的儲存功能，又失去了儀式的功能以後，多數農家選擇將穀倉拆除，轉而搭建其他存放農業機械的車庫，或者改建為家人居住的房子。傳統祭拜米之神的儀式消失，意味著農民們對自然力量的崇敬已逐漸被現代化農耕技術——包括化學藥劑、基因改革稻種、農耕機械所取代，相信那些科學的農耕技術能保證稻米的豐收。對綠色革命時期的農民來說，使用化學藥劑的那套農耕方式，便是一種現代化、科學的做法，在政府的鼓吹之下，農民們改變了生產的方式，傳統的農耕方式，包括祭拜米之神、土地之神等儀式，被認為是落伍的行為，對米之神的崇敬，因此而逐漸式微。祭拜米之神儀式之消逝，是傳統農業生產方式被現代科學取代的表徵，一方面是生產節奏與方式的改變，另一方面則是人們對自然力的信念被科學取代。⁹³KKF 的員工談及米之神的祭拜在現今農家已不常見時說：「沒辦法啊，現在的農民們是信仰化學藥劑，很少人在拜米之神了。」農業生產方式的轉變，改變了人與自然、人與人之間的關係，農民們也不再認為祭拜米之神是必要的事情，因此漸漸的，米之神的信仰便從泰國農村中消失。

2. KKF 教導農民祭拜米之神

有感於此，KKF 在農夫學校的課程中，便以一種建議與說服的方式，告訴農

⁹² 使用前一季收成時留下來的前三把稻穗。

⁹³ 但並非指農民們就不尋求其他超自然的力量。



民們米之神的重要性，同時也示範和教導農民如何祭拜米之神，包括傳統的「呼喚米之女神靈魂儀式（เรียกขวัญท้องแม่โพสพ, *riak-kwan-thong-mae-pho-sop*）」和「迎回米之神儀式（ทำขวัญข้าว, *tham-kwan-khao*）」。「呼喚米之女神的靈魂」儀式和傳統的做法一樣，但收成時的「迎回米之神儀式」則和過去不太一樣。過去的「迎回米之神儀式」是把收成的稻米全數運回穀倉收藏，除了自用以外，多餘的才拿到市場販售，但現在 KKF 在其實驗田⁹⁴的做法是：從收成的稻米中，取出前三把割下的稻穗，先放到一旁，待田裡所有的稻米都收割完畢，員工們會將不同品種的稻穀分別曬乾，然後收藏，以作日後試驗稻米品種和累積稻米基因庫之用。至於那三把稻穗，會由 Daycha 將帶回辦公室旁的穀倉，⁹⁵這穀倉是用來存放 KKF 蒐集的部分稻米品種，Daycha 會把剛收成的前三把稻穗放置在穀倉中，然後帶著供品⁹⁶到田裡去祭拜米之神，感謝米之神賜與豐收，並將米之神從田裡請回穀倉，代表著在米之神的保護下，這一季的糧食足以供應眾人日常所需，多餘的也足夠拿去給有需要的人。Daycha 和 KKF 的員工會在佛日到寺廟做功德的時候，將三把稻穗的其中一把，帶到寺廟作為供品，其餘的則一直放在穀倉中，直到下一季的播種，才會從麻布袋中取出，包在芭蕉葉中作為米之神的供品。

KKF 的農民們祭拜米之神的方式和 KKF 教導的大同小異，絕大多數的農民早已不清楚祭拜米之神的儀式如何進行，村子裡會祭拜米之神的都是曾參加過農夫學校的農民，他們按照 KKF 的做法來舉行儀式。基本上「呼喚米之女神靈魂儀式」和「迎回米之神儀式」是 KKF 的農民們都會舉行的，但有些農民除了這兩個儀式以外，還會另外在播種的時候祈求米之神，甚至是每天到田裡工作前都會在內心簡單的祈求。而播種前的祈求，也是 KKF 告訴農民的做法：第一把稻種，祈求這次的耕作可以為自己累積功德；第二把稻種，代表收穫的稻米足以給予那些有需要的人；第三把稻種，代表自己能夠從耕作中獲得收入。但播種時「三把稻種的祈求」並非所有 KKF 農民都會執行。每家農民的祭拜的次數會有所不同，但普遍來說，「呼喚米之女神靈魂儀式」和「迎回米之神儀式」是 KKF 農民們都會舉行

⁹⁴ KKF 自有一塊實驗田，主要用來試驗栽種各種不同性狀的稻米，以持續不斷的補充稻米基因庫，這是 KKF 長期努力的重要項目之一。那些稻米主要用來收藏和雜交新品種，並不作為日常的食用。KKF 員工食用的稻米，一方面是個人自家種植的稻米，另一方面則是農民贈與或者販售給 KKF 的稻米。

⁹⁵ KKF 的穀倉就在 KKF 辦公室旁邊，由木頭作為主要結構，屋頂由棕櫚葉、椰子葉以及乾稻草鋪成，是泰國典型的高腳屋式建築，通風防淹水。一樓用來擺放桌椅和雜物，還有一台老式木犁具，是老農民不要了被 Daycha 收購來的，在 KKF 對外開放的公開場合上會擺出來做展示；而二樓則儲藏了各式各樣的稻穀，依照品種於年份分別用麻布袋包裝，一旦農民們想要索取稻種，Daycha 都會樂於給予。但目前多數的農家都沒有穀倉了，據筆者在田野的觀察，採用 KKF 農法的農民們，極少數保有傳統的穀倉，大多數都另外在自家旁邊找地方作稻穀儲藏的空間，有的農民依照 KKF 的方式，將不同品種的稻穀分裝保存，建立屬於自己的稻穀基因庫。

⁹⁶ 供品一樣包含新衣服、爽身粉、髮油、水果等。



的。⁹⁷

3. KKF 日常生活的米之神祭拜

KKF 除了在特定的耕作時序（例如先前提到的播種前、結穗前、收割後）祭拜米之神以外，每個禮拜五，KKF 的員工都會準備鮮花水果放置在 KKF 辦公室外的穀倉裡，這是準備給米之神吃的食物。而 KKF 辦公室二樓供奉的米之神稻草像，也會擺放鮮花水果。在 KKF 員工開會或者舉辦任何活動前，都一定會敬拜在二樓大教室裡的米之神神像和佛陀像，比如舉辦短期農民訓練課程時，Daycha 會帶領農民們一起對米之神和佛陀獻上敬拜，誦念禱詞，祈求祂們賜與幸福平安、耕作順利。

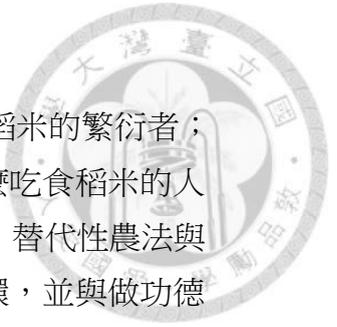
KKF 在播種時「三把稻種的祈求」，和他們處理收成之稻米的順序相呼應。KKF 在農夫學校時告訴農民，收成後的稻米要拿一部分去寺廟作功德，並分給親朋好友和村裡有需要的人，接著是保留自家食用與下季播種之稻穀，最後剩下的才是販售。⁹⁸KKF 實驗田裡的稻米主要用來維持稻米的基因庫，所以除了收割時的頭一把稻穗會拿到寺廟去做功德以外，其餘的皆保留在 KKF 的穀倉中；而 KKF 員工自家農田的稻米，也是按照這樣的方式實行。⁹⁹對於農民，KKF 並沒有強制規定他們，但 KKF 員工以身作則，並且此種做法，將稻米種植和泰國農民日常生活的作功德連結，讓農民們都能夠輕易接受。KKF 的農民們，對於能夠帶著無污染、無化學藥劑的稻米到寺廟布施給僧侶做功德感到非常高興。農民 Perb 的孀孀是典型虔誠的泰國佛教徒，高齡八十歲了還堅持每天起個大早準備布施給僧侶的食物，她都會煮上一大鍋白米飯，再烹調一兩道菜，清晨在家門口等待沿著村莊化緣的僧侶。Perb 的孀孀曾說過，大家都會拿最好的食物來作功德，有錢的人家會準備豐盛的山珍海味，而像她這樣的一般農家，就是準備簡單的日常飯菜，自從 Perb 轉型為 KKF 農法以後，她就改以無化學藥劑的稻米佈施給僧侶，對她來說，無化學藥劑的稻米比起慣行農法種出的稻米要好多了，「怎麼可以拿連自己都不敢吃的稻米給僧侶呢？」

KKF 認為，稻米具有（供應）營養的特質，並且這些營養不只是生物性的，還更是靈魂性的（spiritual），人們以稻米為主食，吃下的稻米便構成身體、靈魂的

⁹⁷ 像農民 Biaw 他在一季栽種中，便會舉行三次的米之神儀式，包括播種時的「三把稻種的祈求」、稻子要結穗時的「呼喚米之女神靈魂儀式」，以及收割後的「迎回米之神儀式」，對 Biaw 來說，這些儀式的用途是為了和米之神建立良好的關係。

⁹⁸ 這樣的做法與泰皇蒲美蓬倡導的自給自足經濟有所呼應。這部份我於第四章會詳加說明。

⁹⁹ KKF 九位正職員工中，自己種田的就有五位，除了 KKF 的工作以外，他們的副業就是農人；有的人是以種稻米為主要的收入來源（否則依照 KKF 不多的薪水不太容易養活整個家），而有的人種稻則是為了自食和作功德，不管是為了什麼目的種稻，這些員工都按照「一部分做功德，一部分分送親朋好友等有需要的人，一部分自食，多餘的才販售」這樣的做法。



一部分。米之神作為稻米的母親、稻米的靈魂，她是稻米自身又是稻米的繁衍者；若農民對稻田環境友善，那麼長出來的稻米就會好，稻米好，那麼吃食稻米的人也會跟著健康。透過這樣的論述，KKF 成功的將農民、耕作環境、替代性農法與米之神信仰連結在一起，彼此之間形成一種互相影響、積累的循環，並與做功德連結，以此說服農民們轉型。

第二節 米之神信仰與知識管理

KKF 這組織的名稱其意譯為「獻給神靈的稻米」，自許以對人與對環境友善方式，種植稻米，將此耕作方式視為做功德；KKF 員工都自認為自己是佛教徒，但他們同時也信仰米之神，辦公室二樓供奉著米之神的稻草像，米之神信仰作為 KKF 在推廣替代性農法時的理念核心與象徵，會定期舉辦米之神儀式，而員工們也都篤信米之神的存在，並且在農夫學校的課程中，傳授農民關於米之神的傳統知識與文化，企圖恢復早已佚失已久的祭拜米之神儀式，重新建立人對自然力的崇敬與感恩。

米之神的信仰其實早就存在於泰國農村社會中 (Smutkupt and Kitiarsa 2003)，只是歷經綠色革命帶來的現代化農業技術以後，人們不再仰賴傳統的農耕方式與節奏，也不再信仰這種在泰國現代化過程中被斥為迷信、落伍的精靈信仰。¹⁰⁰但現在，米之神作為 KKF 的信仰核心，KKF 的員工與農民們舉行儀式祭拜米之神，一方面相信米之神作為一種保護的力量，保護 KKF、農民以及稻作；另一方面米之神也作為 KKF 形象的彰顯與映照，期許組織能像米之神一樣，保護農民與稻田，在實際操作上也確實朝這樣的目標努力，研發農耕技術協助解決農耕問題、開設農夫學校免費讓農民前來學習、收購 KKF 農法稻米鼓勵農民轉型。經過長年的推動，確實有些令人稱許的成效，也確實吸引了一群信仰米之神的農民農友們，以下筆者將進一步論述米之神信仰的形塑過程。

1. 米之神與知識管理

KKF 以米之神信仰作為其農法與理念的核心，真正開始有系統的重塑米之神的形象與信仰，是在 2003 年受到泰國的半官方組織 Knowledge Management Institute (以下簡稱 KMI) 的影響。KMI 是個半官方的組織，它不在泰國政府的正規編制中，但是其運作經費卻源自 Thai Health Promotion Fund。Thai Health

¹⁰⁰ 田野地的人們曾跟我說過，以前有官員告訴他們，祭拜米之神是落伍、傳統 (*boran*) 的事情，相對於進步 (*than samai*)。Vanderveest (1993) 藉由皮影戲中神聖、超自然的力量與角色被削減，主張皮影戲的改變顯示了社會經濟生活很多層面的改變，比如商品化、家庭關係的改變、人與超自然關係的改變等，此外還可看到現代化與國族主義的論述改變了村民的思維。



Promotion Fund 是個公共基金，經費來自泰國國內的菸酒稅，該基金的任務為支持公民社會的社會發展計畫，以促進泰國公民的健康，並尋求某種傳播健康資訊和知識的方式與模型，因而 KMI 便是在 Thai Health Promotion Fund 的資金援助下成立，其成立者為 Vicharn Panich，他是個學者，同時也是 Thailand Research Fund (TRF)¹⁰¹ 的前執行長。Vicharn 認為，泰國應該要從 TRF 研究出來的知識中獲得益處，光研究還不夠，勢必要能實際的運用，將研究的成果落實到日常實踐中，他因而主張，知識管理 (Knowledge Management, KM) 作為一種提供概念、方式以及工具的取徑，使得知識得以產生、轉移、分享，然後創造出價值，透過知識的傳遞可以落實到一般大眾、農村社群、中小型企業、政府主體等社會各層面，以產生更多效益；以知識管理做為一個改變的媒介，好讓泰國社會得以發展為學習與知識的現代化社會。KMI 創辦人 Vicharn 受到泰國資深學者與社會運動者 Prawase Wasi 教授的啟發，根據 Prawase 的理念，他主張永續發展必須建立在三種事物的相互助力之上：知識和智慧、社會運動、公共政策，而改變的媒介必須想辦法讓此三種事物同時驅動 (Pasong 2011)。因而，KMI 的策略就是運用知識管理的做法來動員知識和地方智慧，以發展和強化社會運動，並且運用這些知識來影響公共政策。¹⁰²

知識管理的核心是實踐，人們從實踐中學習，並透過學習來實踐，彼此之間相互學習與分享，知識得以藉由這樣的過程在人群身上累積，並且對組織和社會的發展有所貢獻。KMI 認為，知識管理的實踐本身就是一種社會運動，這種社會運動是要進一步改變國家政策的。KMI 有十一位員工，並且接受十位由學者和公共政策官員組成的政策委員會提供意見，嚴格說來，KMI 是個外在於政府架構之外運作，但為國家媒介之一的組織 (Pasong 2011)。

KKF 創辦人 Daycha 受到 KMI 的影響，也認同他們的做法，因此 Daycha 與 KMI 合作，接受 KMI 的資金補助，依照知識管理的那套方式來設計 KKF 的農法與農夫學校的課程，強調農法的實踐與相互學習，知識透過參與者逐步累積，並且透過工作坊、訓練課程，甚至網路等方式廣為傳播。知識管理強調從「地方的智慧」中找尋運用至當代的可能，即發掘隱藏在地方農村社會中的在地知識資源，

¹⁰¹ TRF 乃是因著 1992 年的《研究資助法案》(Research Endowment Act) 而成立，並不屬於政府行政官僚體系之一，但卻是政府系統的一部分，而這樣的自由度使該機構得以有效率的資助研究計畫。該組織成立時的內閣 Anan Punyarachun 了解到研究計畫對國家發展的重要性，便招集科技環境部長、工業部長等首長共同協商促進泰國發展的研究計畫。而 TRF 的執行長由國家內閣所任命，並於 1993 年開始運作。<http://www.hsri.or.th/en/network/136>。2013 年 8 月 17 日上網。

¹⁰² 本章第四節談到 KKF 與 AAN 等非政府組織和農民社群公開舉辦之「帶米之神回家」的活動，其作法便是以 KMI 的策略為基礎，先動員知識和地方智慧以後，再來驅動社會運動以達到影響公共政策的目標。



進而淬煉出適合當代情境的知識系統。

1-1. 稻草製的米之神像

受到知識管理概念的影響以後，KKF 員工開始四處走訪農村，有系統地從長者的口中蒐集關於米之神的知識，農村裡的一些老婆婆們回想著以前祭拜米之神的情況，而 KKF 員工則將之記錄下來，Daycha 更請村子裡的農民，以稻草製作一尊幾乎與人等身高的米之神像。那尊稻草製的米之神像目前供奉在 KKF 辦公室的二樓大教室中，教室的一隅放著泰皇年輕時的照片，以黃銅裱框直立著，照片旁有張方形桌子，米之神就擺放其上，周圍放置了五、六尊大小不一的各式佛陀像、一尊象神與兩尊不同顏色的土地女神，稻草製的米之神腳前，立著一幅彩色的米之神畫像，這是 Daycha 在古物市集偶然看到而帶回來的，現在裱了框供奉著。



圖 15：KKF 二樓供奉米之神的大教室；照片中著軍裝的是現任泰皇蒲美蓬年輕時的肖像。此為 KKF 新型態短期農夫學校的上課景況



圖 16：稻草製的米之神像



圖 17：Daycha 於市場找到的米之神圖片



KKF 員工會定時更換鮮花水果。稻草紮成的米之神像沒有五官，頭部只有稻草垂下作為頭髮，臉部就是平坦一片，身軀亦是由稻草紮成，裡頭有細鋼架作為支撐，呈跪坐姿，右手舉起一束稻草往後靠在肩上，左手則自然下垂放在跪坐的腿上，左手與腿之間壓著一束上一季 KKF 收割下來的稻穗。稻草製的米之神像穿著傳統泰國女性的服裝，以粉紅色布圍起上半身，肩上斜披著一塊長型的蕾絲布，下半身則圍以泰式印花絲綢，腰間繫著黃銅的打製的腰帶，將下身的絲綢固定，胸前垂著黃金打造的首飾，上頭鑲著幾顆塑膠彩鑽；KKF 辦公室主任會在舉辦米之神儀式時幫她更換新衣服，平常很少會搬移米之神。

1-2. 米之神儀式的重建

藉由從農村長者蒐集來的知識，KKF 嘗試要恢復米之神的儀式，希望透過米之神的儀式，重新建立起農民對於自然力量的崇敬之心，在當時（2003 年），祭拜米之神的儀式已經非常少見，即便家中長者還記得如何舉辦儀式，但也早已停止祭拜了。從長者口述的內容，KKF「還原」出米之神儀式的執行方式，說「還原」倒也不是完全用傳統的作法，事實上，所謂的「傳統」的做法其實也意見十分紛歧。KKF 的員工回憶道，當時他們到附近的幾個農村尋訪年長的農民，到處打聽關於米之神的儀式，很多農民知道米之神，但是都不太清楚祭拜的儀式到底如何進行，只有幾個七十多歲的老農記得米之神的儀式，他們大多是兒時看過家中長輩祭拜，再憑著記憶口述給 KKF 員工聽。KKF 員工蒐集那些口述的資料，並整理記錄，那些老農的口述內容有些許差異，多數的老農都提到結穗前與收割後的祭拜儀式，記憶中的儀式流程大致上相同，但準備的供品與禱詞則隨各家習慣而不同，不過基本上是以女性的用品與女性愛吃的食物為主。至於播種前的儀式，則是 KKF 自己在自己的實驗田中行之多年的作法，而 KKF 員工會在農夫學校等和農民交流的場合中，告訴農民他們祭拜米之神的方式，並在 KKF 實驗田舉辦米之神儀式，¹⁰³邀請農民一起來參加。

2005 年時，KKF 第一次「復原」舉辦結穗前的「呼喚米之女神靈魂儀式」，儀式地點就在 KKF 的實驗田；他們邀請了附近的農民與農夫學校的農民們參加，並且請 Suphanburi 省當地一位知名農民的母親¹⁰⁴來主持儀式。過往的米之神儀式是由家中年長的女性主持，在自家的田邊和家中的穀倉舉行，但 KKF 以群體的方式舉辦米之神的儀式，某種程度來說，改變了儀式的意義，並且透過此儀式重新連結農民之間的關係。此外，這次儀式的重大意義乃是，KKF 第一次「復原」米

¹⁰³ 包括結穗前的「呼喚米之女神靈魂儀式」、收割後的「迎回米之神儀式」以及播種前的「三把稻種的祈求」。

¹⁰⁴ 她現在高齡九十多歲，是少數知道要如何做米之神儀式的長輩。



之神的祭拜方式，將員工們到農村蒐集而來的地方知識，加以實際運用，並依照組織所需加以改造、再現，充分發揮知識管理的理念。¹⁰⁵

由 KKF 舉辦的儀式發揮了兩種效果，其一是傳播與示範。藉由儀式過程的公開展示，讓參與的農民們得以看到米之神的祭拜是如何實際的進行，應該準備什麼東西，如何向米之神祈求，讓這中斷多年的信仰得以再現在農民面前，而農民亦能夠如法炮製在自家農田舉辦，讓米之神的信仰更加廣而傳之。其二，由 KKF 公開舉辦的米之神儀式更具有某種宣示性，宣示米之神崇拜的正當意義。KKF 作為一個在地方具有良好道德評價的非政府組織，如第二章所述，KKF 致力為農民解決農耕上的困境，其推廣的替代性農耕方式亦被認為是種做功德，就此而言，農民認為 KKF 是具有功德的團體，而這樣具有功德的團體，他們作的事情，說的話，自然容易得到農民的信任，且米之神的崇拜本身便具有良善的意圖，帶有對自然力與作物感恩的心，藉由儀式本身的效果重新確立了人與自然力量的關係。

2. 象徵米之神儀式的 KKF 標誌

KKF 登記為非政府組織後，需要一個專屬的標誌，Daycha 與 KKF 員工和幾位熟識已久的農民，開了幾次會議討論，最後決定出目前所使用的 KKF 標誌。那標誌呈現的畫面乃是稻米結穗前舉辦的「呼喚米之神靈魂」之儀式情景，為祭拜米之神所擺放的供品。儀式結束後，農民們會在田間插上一根竹竿，前端繫著紅色的旗幟，之所以選擇紅色乃是依照傳統的做法，為了要從遠方便能清楚的看到旗幟，旗竿上掛著有一小個用竹片編織的小籃子，裡面放著要給米之神的供品。KKF 辦公室門口的大木牌以及各種必須出現組織標誌的地方例如印刷品、網站 logo、KKF 員工和農民的上衣等，皆能夠看到此標誌的蹤影，它象徵著 KKF 這組織，同時也隱含了 KKF 組織名稱的涵義——即「獻給神靈的米」，重點在於「獻給神靈」這幾個字，那標誌的畫面呈現的便是「呼喚米之神靈魂」的儀式內涵。P'Chom 當初也參與標誌設計的討論，她說：「這個標誌就是要提醒農民，我們必須透過舉辦儀式來祭拜米之神，給予米之神帶有我們感謝之心的物件，以表達我們對她的崇敬。」

¹⁰⁵ 即前述的：知識管理核心是實踐，動員知識和地方智慧，人們從實踐中學習（Pasong 2011）。



圖 18：KKF 的標誌

米之神的女神／母親形象是種隱喻，從結穗前的儀式準備，便可以看到人們視米之神為懷孕的婦女，為她準備女性喜歡的物品與食物，好讓她能夠順利安心的產下後代——即稻米，稻米被比喻為米之神的子代，而人們日常飲食依賴稻米，且農民的生計也仰賴稻米的收成，可說是受到米之神的庇蔭。而這關係亦是互惠的，農民與米之神的關係能夠以資助／庇護關係來理解，米之神保護著稻田稻米，讓農田豐收，農民有好生活，但同樣的，農民也必須對稻田稻米友善，以 KKF 農法耕作，不使用化學藥劑與殺蟲劑，那些有毒的物質會傷害米之神的環境，對 KKF 的農民而言，使用化學農藥就像是在下毒傷害米之神，採取 KKF 農法是種做功德，在此，對抽象的「功德」積累會轉換成資助／庇護關係得以理解，農民們抱持著對米之神友善的心實踐 KKF 農法，同時也相信米之神能夠給予庇護。

KKF 以「獻給神靈的稻米」作為組織的名稱，創辦人 Daycha 其創辦理念便是希望藉由推動替代性農法，幫助地方農民解決農業問題，種植出具有功德的稻米。KKF 雖然信仰米之神，但並不是說 KKF 刻意塑造出米之神的形象來達成他們推廣替代性農業的目的，或許比較好的理解是，這些都是一步一步將元素慢慢吸聚的過程，並非一開始就有個清楚的藍圖，也許，期許自己作為農民農田的庇護者這樣的理念容易導向這樣的現況，但對 KKF 員工來說，他們都是踏踏實實的走在當下，遇到什麼可能可以使用的資源，他們不會輕易放棄試驗與實踐的機會。

Daycha 一直以來都對泰國傳統文化很感興趣，私底下收藏了許多他稱之為「考古文物」的東西，比如農民翻土時發掘到的陶製佛像、河床撿來的陶器殘片，還有許多從舊貨攤買來的各種雕像與書畫，對於米之神的傳說故事他也閱讀了不少，後來有機會接觸到 KMI，得知該組織有關於知識管理的相關補助計畫，Daycha 便借助這樣的計畫以知識管理的方式記錄農村老人對米之神的口述記憶，這對 KKF 來說是很自然的發展，「我們從來就是順其自然，有什麼計畫覺得可以去做就會嘗試，沒有人想到後來會發展成現在的結果，而假如妳問我未來會怎麼樣我也不會知道。」Daycha 這麼說。知識管理的概念，是 Daycha 在與其他非政府組織交



流的場合上學習到的經驗，但其實 KKF 早在接觸「知識管理」之前，就長期在做類似的工作了，KKF 的員工 P'Suksan 曾說：「我們作稻米研究很久了，長期下來都是不斷的實踐與記錄，KKF 農法就是經過這樣的過程才累積成一套操作方式的，但這不會（實踐）結束的，因為世界一直在改變，人也一直在改變，我們會一直做下去，沒有什麼是固定的知識，我們其實早就在做知識管理的東西了，只是那時候不知道這就叫做知識管理。」

本節描述 KKF 受到了 KMI 的知識管理影響，從農村蒐集了地方農民對米之神信仰的口述記憶，並且將這些口述記憶彙整成一套可以傳講、操作並展現給其他農民看的儀式。曾經是泰國農民篤信的米之神，在現代化的過程中被視為是「落伍」的做法而逐漸消逝，¹⁰⁶KKF 借助著知識管理計畫之力，欲讓農民們重新重視米之神信仰，將對米之神的崇敬投射到對農田環境、稻米的保護上，將採行 KKF 農法視為一種具有功德的行為，以說服農民轉型為 KKF 農法。知識管理挾帶著進步發展的計劃力量，其半官方的色彩，對農民而言它具有「現代」的成分，村子裡的老農民談到現在的米之神儀式時說：「現在這一點也不落伍了啦，很多都市人也相信米之神。」

此外，知識管理的這套原則——資料蒐集，成員間一再的實踐，相互學習、分享，整合出一套適合地方的農耕知識系統，透過各種方式例如工作坊、訓練課程、說故事等方式將這知識傳遞，如第二章所討論的農夫學校就是知識管理的另一運用。然而，由 KKF 透過 KMI 的概念重新形塑出來的米之神信仰，到底是如何讓那些相信的地方農民深信不疑？下一節我將說明，米之神信仰除了與替代性農法的實踐、做功德連結以外，更因為在實際生活中出現的超自然現象，使得人們得以解釋米之神信仰之真實性，並且進一步鞏固米之神信仰，以及與其相連結的農法理念。

第三節 米之神的顯靈事蹟

米之神的信仰，藉由 KKF 運用 KMI 知識管理的方式在地方復振，將原本被多數農民淡忘、不再施行，甚至被視為迷信的米之神崇拜，重新賦予價值。以「獻給神靈的稻米」為名的 KKF，供奉著稻草製的米之神像，舉辦米之神儀式，推行替代性農法幫助地方農民解決農業困境。地方農民原本對米之神的形象與儀式過程並不是那麼清楚，但經由 KKF 蒐集老農口述回憶的過程，請那些知悉米之神儀

¹⁰⁶ 國家的佛教改革賦予那些精靈崇拜低於佛教的位階，精靈崇拜被視為相對迷信、落後的事情，但實際上，地方的人們對於精靈、鬼魂等依舊是存在著許多傳說，而人們對此也都會抱著幾分敬意，只是那些拜精靈、求靈媒的行為會「私底下」進行。以求靈媒來說，雖說是「私底下」進行，但其實也是地方上眾所皆知的事，只是當我問起時，田野地的人都會故作神秘的說：「噓！妳想知道是吧…」然後確認身邊沒有不太熟的人以後，才會講。



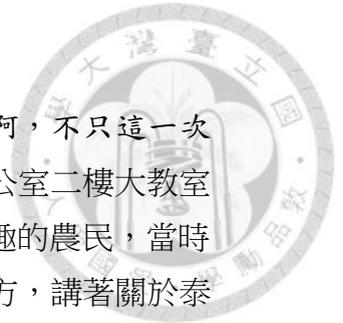
式過程的老婦人到農夫學校跟其它農民講述與分享，加上 **KKF** 公開舉辦米之神祭的祭拜儀式，使得米之神信仰得以重新在地方興起，並伴隨著 **KKF** 農法在地方傳播，雖說村子裡會崇拜米之神的農家多以參與過 **KKF** 農夫學校的農民為主，少見慣行農法的農民祭拜，以農民的比例來說依舊是少部分的人，但無可忽略的，米之神信仰的確在地方產生改變的力量與效果。

米之神信仰之所以能夠在地方，甚至是來自各地的農民農友之間廣而傳之，人們因此而深信不疑，除了以上提及的因素以外，很重要的一點乃是米之神顯靈事蹟的傳講。我在田野的時候，不只一次在談及米之神的場合中，聽到田野地的人們以一副「嘿我現在要跟妳說一件很神奇的事情，但是妳聽了不要吃驚，不管妳信不信，我都相信這是真的」的表情跟我講述關於他們所聽聞的米之神顯靈事蹟。

1. 米之神顯靈

其中最廣為人知的是 **KKF** 辦公室主任的女兒親眼見到米之神的經過，幾乎所有和 **KKF** 有點接觸的人都知道這件事情，而我也聽了不同的七、八個人跟我講了一樣的事情。那是一個炎熱的午後，正值學校放暑假的五月，當時辦公室主任的女兒 **Bern** 才國中，**Bern** 獨自一人在 **KKF** 辦公室的二樓玩耍，而 **KKF** 的員工們有的到農村拜訪農民，有的坐在辦公室裡看報紙或者使用電腦，突然，**Bern** 跑了下樓，到辦公室裡找她的母親，她母親——辦公室主任看她跑著下樓，便告誡她這樣下樓很危險，**Bern** 跟她的母親說，她剛剛在樓上的大教室裡看到了一位陌生的女子，那位女子穿著跟現在的人不同的衣服，樣子非常漂亮；因為是沒有看過的人，所以 **Bern** 趕忙下樓去問母親，後來辦公室主任和在場的幾位員工以及 **Bern** 一起上樓查看，但二樓大教室裡除了泰皇、皇室成員的照片以及供奉的米之神以外，什麼人也沒看到；當時二樓只有 **Bern** 一個人在，其他 **KKF** 員工們都在樓下，也不可能有其他外人，而 **KKF** 的員工們根據 **Bern** 的描述，認為極有可能是米之神。自此，「辦公室主任的女兒看到米之神」的經過便就此傳開，農民們熱烈的談論著這件事情，多數的人都深信不疑，人們認為，**Bern** 只是個孩子，是不會撒謊的，而且小孩子比較「純潔單純」，所以對於超自然的感應會比一般人要敏銳。**Bern** 自己也說，她當時一點也不害怕，只覺得那個女子好美麗，雖然說當下她沒有想到是米之神，但是也確實不可能有其他外人在大教室裡，後來想想 **Bern** 也覺得那應該就是米之神了。

除了這次以外，也傳出有農民在 **KKF** 舉辦的農夫訓練的場合上，看到米之神；人們通常會在講完 **Bern** 的經驗以後，接著講這次的事蹟。有好幾次，田野地的人



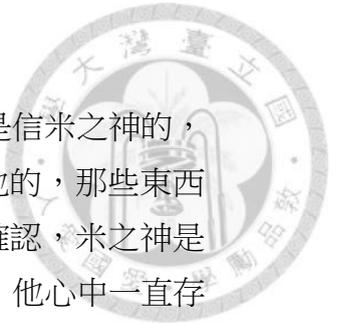
們在我聽完 Bern 的經驗，露出驚訝的表情後，緊接著說：「還有啊，不只這一次而已……」大約是 2008 年發生的事，那是農民們聚集在 KKF 辦公室二樓大教室聽 Daycha 講課的場合，在場大約有三、四十位對 KKF 農法感興趣的農民，當時是白天，一樣炎熱的午後，Daycha 坐在供奉著米之神的桌子斜前方，講著關於泰國農業的現況、他所擔憂的農業發展以及 KKF 的理念，而農民們則面對著 Daycha 隨意坐著，聽著他講話。這堂課告一段落的休息時間，有兩位年紀約四十多歲的女農民有些緊張但興奮地跟 KKF 員工 P'Chom 說，她們其中一位在 Daycha 講課的時候，看到一位穿著傳統服飾的女性，坐在 Daycha 的旁邊，微笑的看著大家，她本來以為是不是天氣太熱眼花了，但仔細一看，那位女性的樣子很漂亮，穿著也不是一般人會在這時候穿的衣服，於是轉頭問了坐在她身旁的女農，結果再轉頭回去時，便什麼也沒有了；另一位女農沒有看到，但她聽到這經過以後，兩人覺得應該是看到了米之神，於是便決定去跟 KKF 的員工講，那位目睹米之神的女農說，她本身就是那種比較容易看到精靈類等超自然現象的人，所以對於會看到一些其他人不會看到的東西已經很習慣了，但她很驚訝，想不到這裡真的有米之神的存在。而 P'Chom 跟她說了辦公室主任的女兒 Bern 也在大教室看到米之神的事情之後，那位女農對她剛剛的經驗就更深信不疑了，很快的，這件事情就在 KKF 員工間以及農民間傳開

這兩次米之神顯靈被人看到的事蹟，成為了 KKF 員工及農民們極愛傳講的事情，幾乎每一位來參與過 KKF 活動幾次，有心想要學習 KKF 農法的人，都會聽過米之神顯靈的經過，而農民們在這樣談論的過程中，對於米之神信仰的真實性得到了「真的有人親眼見到」的肯認，KKF 農法除了實際執行上顯現出的正向效果以外，米之神顯靈的事蹟更讓農民相信，這組織、這農法乃是受到米之神的認可與保護的，更增加了 KKF 與其農法的說服力。此外，透過農民間對於米之神顯靈樣貌的重複描述，一再地強化了米之神的造型——即穿著泰式傳統女性服裝的漂亮女子。相較於 KKF 大教室供奉的稻草製米之神像是沒有五官的，這顯靈的事蹟更提供人們談論米之神樣貌的空間與可能性，使米之神與農民們的關係，因為有人親眼看見的經驗，轉換成可用言語文字表述出來的樣貌而更加緊密親切。

至於，Daycha 和 KKF 員工們是如何對米之神深信不疑，那就得追溯到更早以前所發生的一次外國靈媒來訪的事件。

2. 外國靈媒與人們心中的米之神

在 KKF 剛以「獻給神靈的稻米」之名登記為一正式的非政府組織，運用 KMI 知識管理的方式復振出米之神的儀式與信仰之前，Daycha 對 KKF 未來的發展方向



感到徬徨，不是很確定自己努力的方式到底是不是對的。Daycha 是信米之神的，他認為他所有的農耕方式與知識都是來自米之神，是米之神告訴他的，那些東西就在某一天突然靈光一現，出現在他的腦海中，因此他一直想要確認，米之神是不是真的存在，KKF 目前運用米之神給的知識是不是正確的道路，他心中一直存在著困惑：「到底我們這樣的努力是不是有效的？米之神真的存在嗎？」他一直將這問題放在心上，即便一時無法得到答案，但 Daycha 依舊是不懈的進行稻米研究，關注農民的處境。一日，一通電話打進了 KKF 辦公室，是 Daycha 在曼谷的友人，在一個關心環境議題的非政府組織工作，那位友人跟 Daycha 說，這幾天會有一位來自加拿大的環境主義者要來泰國參訪，於是想問 Daycha 有沒有興趣讓她到 KKF 看看。那位來自加拿大的環境主義者名叫 Dorothy Maclean，對 Daycha 來說，她是位令人敬佩的年長女性，長期關注環境運動的發展，除此之外，她還是位有名的靈媒，能夠與超自然的力量溝通。於是，當 Daycha 得知 Dorothy Maclean 要來的消息時，立刻安排她來 KKF 參觀的事宜，而 Daycha 此舉最大的目的，是希望能夠藉助 Dorothy 特殊的能力，想要讓她來看看是否真的有米之神的存在。

時值 2002 年，Dorothy 來到了 KKF，在 Daycha 與 KKF 員工的帶領下，她參觀了 KKF 的辦公室與實驗田，當她從實驗田往 KKF 辦公室的方向走回去時，她轉頭對走在身旁的 Daycha 說：「恩，你們這裡真的有米之神的存在，我可以感受到她。」Daycha 一聽之下非常高興，便進一步希望 Dorothy 能夠教他與他的員工們跟米之神接觸的方式。於是，Dorothy 與 KKF 全體人員，以及兩位與 KKF 非常熟的農民一起來到辦公室二樓的大教室，大教室的窗簾通通拉了起來，陽光透著窗簾，微微有光，Dorothy 要求大家靜下心來打坐，整間大教室只聽得到細微的呼吸聲以及室外風吹樹葉搖動的聲音與蟬鳴，隔了很長一段時間，Dorothy 說，她看到米之神了，而且米之神告訴她，Daycha 與 KKF 的員工們做的事情是對的，是好事，應該要繼續堅持下去，她在這裡，她會幫助他們。

Dorothy 接著教大家如何跟米之神連結，她要在場所有的人通通閉上眼睛打坐，不交談，然後心中盡可能想著最令自己快樂幸福的事情，一直想著不要中斷。當時參加的每一個人回想起這段過程，都有著很不同的經驗，每個人看到的影像與感受不盡相同，能夠與米之神感應的程度也因人而異，但相同的是，每個人對這此次加拿大靈媒來訪的事情都印象非常深刻，談到這件事時總是洋溢著愉悅與感恩的心情。KKF 員工 P'Lian 說，她當時按照 Dorothy 的指示，閉著眼睛一直想著覺得開心幸福的事，後來，她看到一個影像，在稻田中，有個人，身體很熱，P'Lian 感覺那個人在向她的求救。P'Lian 說她知道她就是米之神，雖然沒有看到她的臉，因為距離有點遠，但是那人全身是紅色的形象，感覺很熱，似乎需要別人去解救

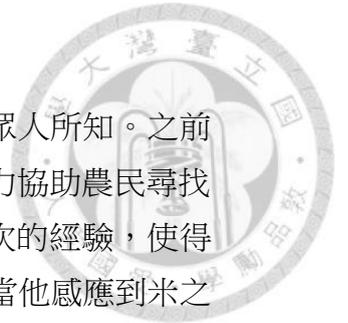


她；P'Lian 說，雖然米之神透過 Dorothy 讚許 KKF 的所作所為，但是她知道自己做得還不夠，對農民與泰國農業的付出還不足，還有很多必須繼續努力的地方。而像 Daycha、P'Neng 等多數的 KKF 員工並沒有直接「看到」米之神，對 Daycha 來說，自己雖然有些沮喪，但是他從這次的經驗，確信了自己對米之神的信仰，也對自己的農耕技術與知識來自米之神指示這件事深信不疑。而也有員工如 P'Is，她雖然什麼也沒看見，但是她一直想著快樂幸福的事情，使得她感覺到無比的開心幸福，這感覺甚至持續了好幾天；P'Is 跟我講起這段回憶的時候，她情緒有些激動，眼中閃耀著濕潤的光芒，可以感受得到，這經驗在她心中留下了極為深刻的印象。

這次的經驗，在參與之人的回憶裡，除了自己與米之神接觸的感受以外（無論有感應到還是沒感應到），大家必定會提到 KKF 員工 P'Suksan 的經驗。我第一次聽到時，是在 KKF 員工 P'Nid 的車上，當時我們正從農村拜訪農民回來，閒聊間談到了米之神的事情，P'Nid 說她相信有米之神，雖然說她沒看過米之神，也沒有參與過那次加拿大靈媒來的感應活動，但她提到了她從其他員工聽來的活動經過以及 P'Suksan 的經驗，但當我問她 P'Suksan 發生了甚麼事的時候，她只跟筆者說：「妳自己去問他吧，妳聽他說，妳就會相信了。」於是，在一次與 P'Suksan 閒聊的機會下，P'Suksan 與筆者聊了米之神的事情。

加拿大靈媒來的那次活動，對 P'Suksan 來說意義非常重大，他和 Daycha 是認識非常久的老朋友／老夥伴／老戰友，從當初 Daycha 草創 TREE 時期便一直合作至今，投入稻米研究至今已經三十餘年，一直以來，P'Suksan 都是 KKF 負責稻米研究的人，培育出許多新的稻米品種，復育地方的稻米，並且也投身於泰國國內 NGO 的農業相關運動，保護地方的農業發展。P'Suksan 為稻米研究投注了那麼多的心力，他內心一直存在著一個困惑他很久的問題，那就是「真的有米之神嗎？」他相信米之神的存在，但是他想要得到確認。加拿大靈媒 Dorothy 來的那次，P'Suksan 在冥想打坐時，便一直掛念著這問題，這是他一直想要問米之神的。結果，他真的感應到米之神，他看到一陣紅光，還有另一位農民，看到一個穿著紅色衣裳的女性。他心中的疑惑獲得了解答，而那答案就像是自己突然頓悟一般，P'Suksan 當場無法克制的流下淚來，他感應到米之神告訴他：「我就在你裡面，我就是你，你就是我，我們是合為一體的。」從此 P'Suksan 便全然相信了米之神的存在。

這件事情對 P'Suksan 來說，是他人生的轉捩點，自此之後，他比以前更加全心全意投入稻米研究工作，並且對於米之神信仰毫不懷疑；他本來就是一個容易感應到靈魂等超自然力量的人，聊天時常會聽他提到什麼時候又在回家的路上看



到了「魂」，他已經非常習慣這樣的情況，而這樣特殊的能力也為眾人所知。之前長期處於缺水狀態的 Nong-Jan 村就曾拜託 P'Suksan 用他的特殊能力協助農民尋找地下水，結果真的找到了地下水源，即便水量不足，但也因著那次的經驗，使得地方的農民們對於 P'Suksan 擁有特殊感應力這件事深信不疑。而當他感應到米之神的事情傳出時，人們同樣的也相信他所感應到的一切。P'Suksan 認為那是米之神給他的訊息「我就在你裡面，我就是你，你就是我，我們是合為一體的」，P'Suksan 解釋這句話時，他說：「米之神就是稻米的精靈，她就存在稻米裡，當我們每日飲食食用稻米時，就像是把米之神吃進身體裡，她因著我們的吃食而存在我們體內，與我們合為一體，供給身體所需的能量與養分，而我們所能作的，就是好好的照顧米之神的環境，不論是稻田還是我們身體；我想這是米之神想要透過我告訴大家的。」

其實這樣的想法不難被理解。在泰語中，*khwan* (ขวัญ) 的意思即為靈魂，是（生命）力量的來源，而這也隱喻了稻米和人類之間的關係，即稻米作為人類生命力量的來源，若沒有稻米，那人類就會失去生命而死亡。而 Solot Sirisai (2011) 亦從另一個角度解釋，但同樣指涉至相似意涵，他指出 *khwan* 這個字有三種意思：一是指人「頭頂的髮旋」，髮旋被認為是人力量集中的地方；¹⁰⁷ 二是指「靈魂」，進一步說就是人的活力與生命力量；第三種意思的用法多見於曼谷地區的方言，具有「鍾愛的」之意。¹⁰⁸ 因此若綜合來看，米之神 (*khwan khao*) 不只指稱稻米的精靈，它也意味著其所帶有的生命力量，此外，它更隱含了人們對於稻米給予其生命力量而表達之至深的愛。

加拿大靈媒確認米之神存在的這次經驗，讓 KKF 員工們一直以來關切的問題得到進一步釐清與理解的場域，而在那場域中，不同的人也各自發展出屬於自己與米之神之間的接觸經驗，而這經驗感受會進而影響其他人，使得知情的人對於米之神的信仰更為篤定，並影響自己未來在面對 KKF 相關工作與農業領域時的態度與選擇，對 KKF 員工來說，無疑是很大的鼓舞，自己長時間的努力得到了米之神的肯定，這在外人眼中看來是不可思議的事情，但在 KKF 員工眼中，卻像是打了一劑強心針，讓他們能夠繼續堅持為泰國農民努力的理念，並在信仰上得到依據。

而靈媒證實 KKF 真的存在著米之神的事情，也讓員工們與農民們在向他人談到米之神時有了可以證明其真實性的「證據」，包括米之神顯靈的事蹟，KKF 員工也因此用來解釋那尊稻草製的米之神像，說那尊稻草像就是因為有米之神存在，所以放了好幾年都不曾潮濕發霉。但也並非說人們一聽到米之神顯靈的事蹟便對

¹⁰⁷ 泰國人存在著一種說法：擁有越多髮旋的人可以娶越多老婆。

¹⁰⁸ 例如 *mia khwan*，意指摯愛的妻子，*luk khwan* 意指摯愛的子女。

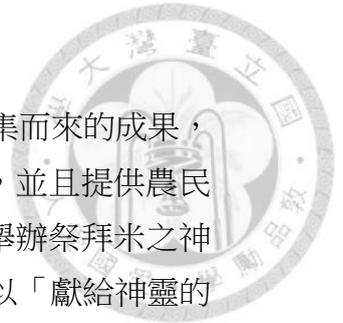


米之神深信不疑，在我看來，對那些信仰米之神的 **KKF** 員工或者農民們而言，米之神與 **KKF** 農法之間是互為助力。對願意接受 **KKF** 農法的人來說，米之神的存在提供了信念的憑藉與核心，並且將這些農民們連結在一起；但對無法或者不願意轉型的農民來說，就算米之神的顯靈事蹟再怎麼樣「像真的」，依舊是很難改變現況。米之神信仰與 **KKF** 農法兩者是互利共生，必須要相信米之神的存在，才有可能在轉型 **KKF** 農法的過程中堅持下去，但同時，也必須實際的經濟狀況有辦法撐過轉型的階段，才會出現信仰米之神的外顯作為。¹⁰⁹也許我們可以這麼說，祭拜米之神的儀式和 **KKF** 農法合而為一，它們是緊密相連的一套信念。

Daycha 在偶然的機會下得知 **KMI** 的知識管理計畫，因此便運用這樣的計畫有系統地至農村蒐集關於米之神的口述記憶，並且透過農夫學校的管道，向農民傳講，並且公開舉辦祭拜米之神的儀式。對地方的農民們來說，關於米之神的儀式與知識並非全然陌生的事情，但的確不少細節是透過 **KKF** 的傳講才「喚起回憶」或者知曉。然而地方農民並不覺得 **KKF** 告訴大家關於米之神的事情有什麼不妥之處，最主要原因乃是，**KKF** 是以半官方機構（**KMI**）之知識管理計畫之名到地方蒐集米之神的資訊，對農民們來說，這是一個政府的「發展計畫」，是進步的象徵。

從加拿大靈媒 **Dorothy** 至 **KKF** 確認米之神存在，到 **KKF** 在農夫學校傳講從地方蒐集整理來的米之神信仰，這段期間，**KKF** 並沒有針對米之神信仰做出什麼對外公開的具體行動，直到 2003 年透過 **KMI** 的知識管理計畫，**KKF** 才像是對外正式啟動了米之神復振運動般（在此之前都是對內的醞釀與累積），正因為 **KMI** 作為一個在政府體制外的公部門，其知識管理計畫提供了 **KKF** 在地方蒐集米之神相關資訊並運用的合理性與正當性，米之神的崇拜間接地被官方認可並非是種迷信，透過知識管理的途徑，米之神信仰成為可在當代發揮效用之有用的傳統知識；**KKF** 一方面仰賴 **KMI** 的力量，順利的蒐集與運用米之神信仰，另一方面，**KKF** 也因著長期以來對地方農民、稻米研究的努力，並經歷了加拿大靈媒確認米之神的存在，認可 **KKF** 的所作所為，以及 **P'Suksan** 與米之神的感應經驗，再加上後來有人在 **KKF** 看到米之神的事蹟，種種事情加起來，農民們認為，**KKF** 得到米之神的認可，**KKF** 就如同米之神一樣，保護著農民、農田甚至是泰國農業，因而當 **KKF** 運用知識管理蒐集米之神的資訊以後，擁有加以運用的這些知識的正當性，「復原」舉辦米之神儀式他們也是不二人選；即便傳統的米之神儀式其實是各家自行舉辦，通常會由家中年長的女性長輩來主持，但 **KKF** 於 2005 年第一次公開舉辦「復原」的米之神儀式，並且開放農民們自由參與，沒有人覺得奇怪或者懷疑他們為何能夠舉辦這樣的儀式，反而大家都很樂意參與。

¹⁰⁹ 例如在自家祭拜米之神，參與 **KKF** 舉辦的儀式等。也有部分的農民是相信米之神的存在，但是不會祭拜也不會到 **KKF** 參與儀式。



整個儀式起了展示與宣示的效果，展示 KKF 運用知識管理蒐集而來的成果，透過儀式的場合將關於米之神祭儀的一切充分地展現在農民面前，並且提供農民們日後自行在自家田裡祭祀米之神的儀式作法參照；同時，透過舉辦祭拜米之神的儀式，KKF 再度宣示其保護農民與泰國農業的決心，宣示這個以「獻給神靈的稻米」為名的組織立志照顧泰國農民的期許，立志生產出能夠獻給神靈的作物，更強化其作為地方人們眼中有如米之神信仰之傳承者與代言人應盡的角色與責任。

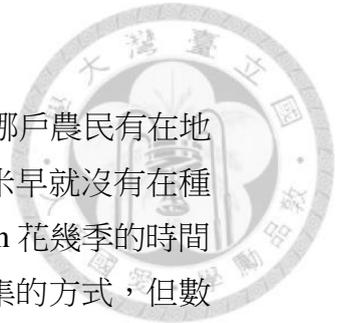
Kitiarsa (2005b、2012) 的研究中提到，當代的大眾崇拜基本上關心的是如何獲得財富、健康、有保障的生活，而非性靈上的救贖。他所研究的例子，例如 Luang Pho Khun¹¹⁰和 Chatukham-Rammathep¹¹¹的崇拜，皆反映了當代的人們對於超自然力的追求，而那些大眾宗教影響範圍之廣泛，則突顯了市場與媒體力量對大眾宗教的影響——不僅是透過大眾媒體傳播其神奇事蹟，更廣告販售宗教性的商品，可以說是人們面對國家一味追求現代化、快速的經濟成長所衍生出一系列高度不確定性而做出的回應。

第四節 兩次公開的米之神大型運動

KKF 長時間為儲存稻種、維繫稻米品種多樣性而努力，稻種對 Daycha 來說，是泰國農業問題必須面對與處理的根本問題。綠色革命以來，農民們選擇使用種子公司販售的高產量品種，品種過於單一的結果，使得農田失去自我調節的能力，農民們必須仰賴種子公司配套的化學藥劑才能維持產量，而在地品種的稻種，則較能適應當地的生態環境；就此，Daycha 一直有個理想，他希望能夠建立一個稻米品種的基因庫，並讓地方的農民，重新種植古老的在地品種。然而，許多古老

¹¹⁰ Luang Pho Khun 是當代泰國最知名的魔法僧侶，他祝福過的護身符等神聖物件受到社會大眾的廣大歡迎。Kitiarsa (2012) 認為他透過商品化與媒體大量傳播的方式，捕捉到大眾喜好的宗教象徵和訊息，他對他的信徒闡述人生的道理——無論是什麼樣的人最終都得面對生與死等生命最為基礎的事情，並鼓勵人們多做功德，以遠離邪惡的事物，對抗資本主義世界。

¹¹¹ Chatukham-Rammathep 是泰國當代相當流行的護身符崇拜，至今發展了約二十多年，於 2006-2007 達到高峰，估計有超過八千萬個護身符被製造。關於 Chatukham-Rammathep 的故事有相當多的版本，基本上與佛教婆羅門神話有關；而泰國 Chatukham-Rammathep 護身符崇拜則與 Nakhon Si Thammarats 這座城市的「城市之柱 (lak mueang)」建造有關。1980 年代中期，此城市的犯罪率是全泰國前五高，而該省的警察總長便認為是因為沒有城市之柱的關係，因此，依據傳說，便選擇了 Chatukham-Rammathep 作為該城的守護神，Chatukham-Rammathep 本是 Mahathat 寺佛塔的守護神，他們的超自然力經由靈媒的口傳而被肯認，其護身符的製造便成為建造城市之柱的資金。這種神聖化 (consecration)、大量製造、市場化的護身符來資助僧侶相關或者公民發展計畫，在泰國的佛教社群非常常見。對神聖護身符的崇拜很早便存在於泰國社會，但是 Chatukham-Rammathep 護身符崇拜之所以特別，是因為它廣泛影響的層面前所未見，藉由大量的廣告宣傳、活動策略推銷，估計約有超過七千萬泰銖投入其中，整個過程經過當代市場和大眾廣告而強化，同時亦突顯出當代的人們對國家之汙濁停滯的政治衝突和持續的經濟危機感到挫敗，因而尋求一種神聖的保護力與吉祥的物件，以解決道德、心靈上的擾動與不安。



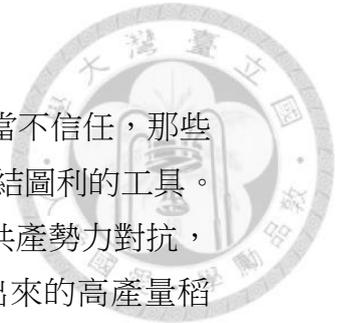
的在地品種早已佚失，KKF 長期以來四處向各地農民打聽，知道哪戶農民有在地品種的稻米便前去拜訪，索取一些回來復育，因為那些品種的稻米早就沒有在種植了，所以數量極為稀少，KKF 跟農民索取以後，必須由 P'Suksan 花幾季的時間培植，產量穩定後才算是復育成功。即便可以透過向各地農民蒐集的方式，但數量依舊有限，絕大多數的稻米品種是掌握在政府的稻米研究中心下的種子銀行裡。



圖 19：KKF 的實驗田。培育各種不同品種的稻米，作為稻種試驗與保留用

好幾年前開始，KKF 就不斷嘗試跟官方稻米研究中心的人員交涉，希望能夠從他們那邊得到在地的稻種，但種子銀行的人只願意給少量的品種，而且資訊完全不公開，外界的人根本無法得知種子銀行裡有哪些品種的稻米，也不知道數量有多少，而農民若想跟種子銀行索取稻種會受到百般刁難，那些官員以「農民根本種不出來，會浪費那些珍貴的稻種」為理由拒絕，要求農民必須撰寫申請書，遞交給稻米研究中心的種子銀行，經過審核，拿到種子後，還必須定期書寫報告書，並接受稻米研究中心的官員檢視，確保真的有運用那些稻種。KKF 數度向稻米中心提交申請書，但是都在審核的階段便被退回，Daycha 和 P'Suksan 好幾次直接到稻米中心找負責的人員洽談，一再的保證他們申請到稻種以後會按時的繳交報告書回報狀況，也絕對歡迎政府官員來查驗，總算是讓 KKF 申請到幾次的在地稻種，而 KKF 按時回報狀況，也積極的邀請地方官員來視察，但是最近幾年卻越來越難申請，官員總用各種理由搪塞。P'Suksan 語帶無奈與氣憤的說：「其實政府他們根本不想給我們，我們按照他們的規定申請、回報，但他們其實一點也不想來視察。說好聽這種子銀行是屬於全泰國國民的，但其實根本被國家控制住，裡面牽涉到許多和企業之間的利益問題，政府不願意給那些種子，怕給了農民以後大家會不購買種子公司的種子。」

但也有一些認同 KKF 理念的組織會協助累積稻種基因庫的工作，交流稻種的知識與培育的技術，甚至有幾位稻米研究中心的人會私底下幫助 KKF，不過整體



而言，KKF 對於政府所作的維護稻種多樣性之種子銀行的工作相當不信任，那些應該公開、共享的資訊卻被刻意隱瞞，甚而作為政府官員與商人勾結圖利的工具。在綠色革命時期，正值二戰過後，美國急欲在亞洲佈署其勢力與共產勢力對抗，他們指出泰國的糧食產量不足，必須改種由美國農業專家改良出來的高產量稻種，並派遣農業專家到泰國掌管農業技術擴展事宜，並且借錢給泰國政府，說服泰國政府制定相關的農業政策，並建築農林漁業相關工程，例如修築水壩、發展農業機械製造等。政府官員用新研發的高產量稻種和農民交換在地的品種，以高產量品種可以一年耕作好幾季為誘因，讓農民樂於與政府交換，放棄在地的品種，改種高產量的稻種。

高產量的稻種確實在泰國農業發展的過程中，帶來生活上的改善，泰國稻米產量穩定成長且豐碩，成為國家主要的出口作物之一，為農村帶來財富，但隨之而來的問題也漸漸浮上檯面，包括綠色革命帶來的一切破壞，農田生態系統出了問題、農民健康受到影響，常會生一些奇怪的病，農業生產方式的改變也帶來農村傳統文化信仰的消逝，而經濟發展帶來的利益並非平均分配到每個人身上，貧富差距變大，即使整個泰國的稻米產增長了好幾倍，但依舊有人會餓死。

這種種問題，讓 KKF 和其他為替代性農法而努力的非政府組織們決定作出一些行動，讓社會大眾以及政府能夠正視這樣的農業現況。KKF 與其他 AAN 的組織們召開了好幾次的會議商討，眾人聚在一起討論到底問題的核心在哪裡，這活動應該以什麼為主要的訴求才有辦法激起最大的效應。重新檢視泰國農業面臨的問題以後，參與的組織們同意這些農業問題的根源可追溯到稻種，若每一位農民都能夠自己掌握自己田裡的稻種，種植在地的品種，培育出適合這區域的稻種，自己留種自己耕作，就無須向種子公司購買稻種，也因而不需要購買那一整套化學藥劑與肥料。因此，KKF 和 AAN 以及其他相關的農業、環境保護團體，便決議發起一個要求政府「還種於農」的運動，其最主要的訴求乃是告訴社會大眾與政府應重視稻種的基因多樣性，不該一味的朝稻種單一化的路徑走，若繼續往這樣的方向走，一旦發生什麼大型的作物傳染病或者病蟲害，其農田的生態環境將無以調適，會導致大規模的糧災與生態危機。此外，另一個主要的訴求乃是強調農民應掌有農業生產的主導權，而非政府，亦非企業財團，並重申泰國傳統農業文化信仰的價值，而米之神信仰便在此運動中扮演了非常重要的角色。



1. 第一次的運動：「帶米之神回家」一向政府爭取「還種於農」¹¹²

2008 年 5 月 28 日

2008 年，KKF 與其他 AAN 的組織和關心環境農業議題的團體，共同決議舉辦一次要求政府「還種於農」的大型運動，強調稻米基因多樣性的重要，強調農民應該享有稻種的掌控權，要求政府開放本應屬於泰國人民共有的稻米研究中心之種子銀行。整個運動以米之神信仰作為精神上的號召與象徵，以「帶米之神回家 (พาแม่โพสพกลับบ้าน)」作為運動的口號。米之神作為稻米的精靈，稻米的母親，其象徵性的與稻種連結在一起。

2008 年 5 月 28 日，由「永續發展農業基金會 (Sustainable Agricultural Foundation)」以及「替代性農法網絡 (Alternative Agricultural Network, AAN)」所主辦的「帶米之神回家」的運動於 Kasetsart 大學的稻米研究發展中心舉辦。當時，Daycha 擔任 AAN 的顧問。活動當天，有非常多來自泰國各地的非政府組織、農民團體、農業相關研究者共襄盛舉，也有不少年輕志工協助場地秩序的維持，讓活動順利進行。KKF 也號召了 Suphanburi 省一帶的農民參與，那些曾經參與過 KKF 農夫學校的農民，紛紛組團包車前往，去了好幾村的農民，農夫學校的部分農民們還組成了表演團，展演米之神的儀式。

活動當日，一大早便有許多滿載著農民的遊覽車聚集在 Kasetsart 大學，進到校園，有泰國傳統的鼓樂表演迎接著人們的到來，這表演由地方的農民組成，他們的表演成功的提振參與者的精神。上午九點半，開幕儀式開始，由此運動的主席 Prapat Panyachatraksa 先生上台致詞，並且象徵性的贈與稻種給來自各地的農民社群代表，作為一種此次活動能夠完滿達到訴求的期許與吉兆。開幕儀式結束後，接下來就是各個區塊的展演活動，會場氣氛變得比較輕鬆，沒有開幕儀式時那樣莊重肅穆。有人朗誦關於米之神對泰國農民之重要性的詩，一旁有農民彈奏著吉他與傳統的笛子跟著詩的韻律伴奏，整個會場瀰漫著閒適愉悅的氣氛。

大約十一點左右，就是這次活動「帶米之神回家」的重頭戲「召喚米之神儀式」。請了分別來自泰國四大區域——中部地區、北部地區、東北地區以及南部地區的四位祭司來帶領眾人進行祭拜儀式，主會場中央有個大型的米之神畫像，祭司們則按所屬地區分別站立東西南北四個方位，而所有參與的農民們也按照四大地區分區塊站立，由祭司領頭唱誦召喚米之神的祭詞，四大區域的農民代表獻上給米之神的祭品，包括各式水果、女性的服裝以及梳子、香膏等。農民們回憶起儀式的氣氛，都說整個儀式過程充滿了神祕的氣息，現場人非常多，還有很多媒

¹¹² 此運動的描述部分根據田野地人們的口述，部分根據網路文章。ข้าวคืนนา พาแม่โพสพกลับบ้าน (Homecoming: The Return Home of Mae Posob)。 <http://goo.gl/IX7gkG>。2013 年 8 月 7 日上網。



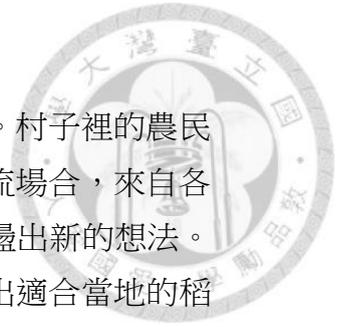
體採訪，但是除了祭司們的念誦聲音以外，沒有其他聲音，大家都屏氣凝神的注視著儀式的進行。對現場不少農民來說，這是他們第一次參與米之神儀式，畢竟這儀式在泰國農村已經絕跡多年。

「召喚米之神儀式」結束，意味著米之神已經來到會場，接著由農民協會的代表 Ubon Uwa 先生上台致詞，他上台前，就先向場地中央的米之神畫像行三叩頭跪拜禮，然後才開始致詞，他說：「米之神／稻米母親，稻米的女神，被凍結了太久了。今天，我們迎接米之神回家，回到她所歸屬的田地裡。」致詞的主要內容關於今日活動的目的與重要性，並向政府提出他們的訴求，希望政府要「還種於農」，農業部門能夠正視稻種多樣性與農民自主掌控稻種的問題，也要求政府開放種子銀行讓農民自由運用。

下午，待眾人用過午餐以後，便開始宣示訴求的遊行，遊行隊伍從活動主場地 Kasetsart 大學內的「稻米研究中心」出發，沿著校園內部行進，在那樣的正午艷陽下，農民們持續走了將近一個小時，忍耐著酷熱的天氣，但沒有人抱怨，農民們都以鄭重的態度，舉著寫著訴求的標語，安靜地跟著隊伍最前方的巨大米之神畫像前進；有的農民捧著各式各樣在地的稻米，拿著綠底有著金色稻穗的旗子，象徵著此次遊行的訴求：稻米基因多元保存與環境的重要性。遊行隊伍兩旁，則有許多農民、研究者以及人群圍觀。

遊行結束以後，則由稻米部門（Rice Department）的代表 Anan 先生、Manus 先生以及農民社群的代表 Prasong 先生、稻米專家 Songkran Jintakorn 先生（即 P'Suksan）、KKF 的創辦人 Daycha 先生，以及儀式的表演者 Vitoon Lianjamroon 先生共同主持「在地稻種與永續飲食」的論壇。他們輪流發表自己的看法，向在場的人們解釋，品種多元的稻米基因如何能幫助維繫食物的永續發展與其糧食生產的穩定性。稻米是世界上極為重要的糧食作物之一，是許多國家的人們賴以維生的主食，泰國也不例外，稻米作為人們能量與營養的來源，因此極有必要要求國家政府來鼓勵農民持續耕作稻米，並且使用適合當地土壤生長的稻米品種，以因應不同區域的環境差異性。論壇的成員強烈建議政府，必須要採取適當的稻米碾米程序，以及永續的稻米生產方式，並且應該開放稻種銀行給所有的農民自由運用。政府與農民都應該致力於維繫稻種多樣性的工作；當農民培育出新的稻米品種後，就能夠通知政府部門，向政府的稻種銀行登記，並保存在稻種銀行中，作為樣本，好提供未來有需要時使用。政府與農民必須像個夥伴一樣合作，這是勢在必行的事情，雙方必須共同為泰國的永續農業努力，維繫稻米品種的多樣性，並開放使用。

同時現場也有許多攤位展示著各個非政府組織的理念與農產品，像個大型的



農業博覽會，農民們聚在一起分享彼此的經驗，與學習新的知識。村子裡的農民們回想起這次的參與經驗，都覺得備受鼓舞，這是一個很好的交流場合，來自各地的農民帶來在地的稻種，聚集在一起彼此交流分享、討論，激盪出新的想法。團結合作對農民來說是重要的，各區域的農民必須團結起來，找出適合當地的稻種多樣性保存方式。

之所以採取這樣的運動方式，以「還種於農」作為主訴求，其實是權衡之下的結果，當然，稻種基因的多樣性與稻種的掌控權的確是非常關鍵的部分，但是若要真正解決到泰國農民處境的核心，並非「還種於農」便能夠解決的，更關鍵的還有農業產銷與市場的問題，稻米市場的銷售關係與結構非常複雜，而作為生產者的農民則是這結構最為弱勢與最受箝制的一環，市場的價格從來不是他們能夠決定的事情，就算農民重新掌握對生產資材的控制權，但依舊得面臨市場銷售的問題。

市場結構難以輕易撼動，KKF 和其他組織都相當清楚這樣的問題，要在一個單日的運動中提出那樣的訴求並且產生效應，對他們來說不是一件容易的事情，甚而不容易引起社會大眾的共鳴，相較之下，以稻種基因的多樣性，和整個泰國農業生態環境勾連在一起，容易吸引社會大眾，特別是都市人民的關心，而對政府以及既得利益階層來說，這樣的訴求比較「軟性」，相較於要打倒資本主義下的市場結構，這樣的議題比較不會引起反彈。

2008 年 5 月的那次由 AAN 等各個關心農業的非政府組織主辦的「帶米之神回家」活動產生了某些效應，活動受到媒體的報導，引起人們的關注，因此政府確實針對在地稻種「還種於農」的部分做出了回應，釋出了一些稻種給地方農民。以 Nong-Jan 村為例，他們拿到了兩種在地的稻種，但因為數量稀少，而且種子保存得不好，所以根本種不出來，現在也沒有人繼續種植；而農民若要自己去申請取得稻種，依舊是不容易申請，就活動訴求的成效來看，政府並沒有誠意要做出改變。

但因為這一次「帶米之神回家」的活動，使得米之神成為可被人挪用的文化符碼，P'Suksan 就說，其他地方有人去參加了在 Kasetsart 大學的那次「帶米之神回家」的活動以後，便用米之神的名義販售產品，然而 Daycha 也覺得無所謂，反正米之神本來就是泰國農民的信仰，更何況這樣反倒能夠增加曝光率，讓更多人知道米之神。但，挪用米之神的不只有地方農民而已，連政府部門也舉辦了跟米之神相關的活動。



2. 事隔不到三個月的第二次運動：「歡迎米之神回家」

2008 年 8 月 9 日

距離 AAN 與農業相關之非政府組織舉辦的「帶米之神回家」活動不到三個月，泰國政府的農業合作部門（Ministry of Agriculture and Cooperatives, MOAC）便宣布要在皇后詩麗吉生日期間，¹¹³舉辦「歡迎米之神回家」的活動，來為皇后慶祝其七十六歲生日，農業部門要代表泰國農民們向皇室表示其敬意與感謝。這活動於皇家農業計畫¹¹⁴的場地之一 Klangyang House 舉辦，位於 Ang Thong 省，整個場地面積約 74 萊，邀請了泰國各地與稻米文化、信仰相關的組織共同參與。在此「歡迎米之神回家」的活動上，將會展示稻米培育知識與技術，以及碾米的技術，表現出泰國稻米種植的長足發展，以及泰國農民積極進取的態度，企圖向社會大眾呈現，政府長久以來持續的對泰國稻米生產與農民的重視。當時的農業部長 Somsak 先生在接受媒體訪問時便指出，泰國擁有悠久的稻米種植歷史，稻米生產與泰國的社會、文化息息相關，稻米的儀式也一代傳一代，泰國的稻米種植不僅是作為食物的來源與商業貿易的機會，它更孕育出泰國文化，而此稻米文化更讓泰國稻米得以聞名世界。由於世界市場對泰國稻米的大量需求，2008 年，泰國生產的稻米售價更創造歷史上的新高，因此，這是一個很好的時機，也是一個值得驕傲的時刻，應共同為泰國農民的成功感到驕傲。¹¹⁵

這「歡迎米之神回家」的活動被政府定調為展示泰國稻米技術、生產成果，並且藉由文化與儀式的展演，來展現對泰國傳統文化的保存與重視。活動會場設置大型模型，展示與模擬農村的樣貌，好讓每一位參觀者都能夠感受稻農的生活——這對都市的人們來說不是那麼容易看到的。活動場地分成四部分，有兩個舞台，概括了四個敘事主題，分別由不同的組織負責設計：1) 重現過往的泰國農民生活——由 Agricultural Development Department and Department of Agricultural Extension 負責。2) 泰國農民在泰國稻米培育上的復興——由 Bio Thai Foundation 負責。3) 稻米的發展與面臨世界糧食短缺——由 Earth Net Foundation 負責。4) 稻米文化：泰國農民的靈魂——由 Mahidol University Language and Culture Centre 負責。這些主題場地都布置成農村景象，並營造自然氛圍的環境，現場有志工與研究者幫忙，協助一般大眾能更加的理解稻米種植與農村文化。

¹¹³ 8 月 12 日為泰國皇后生日，亦是泰國的母親節，為泰國的國定假日。皇后做為「一國之母」，全國上下都會舉辦為她慶祝祈福的活動，此外，也會舉辦感謝母親一年辛勞的活動。

¹¹⁴ 泰國皇家計畫起源於 1950 年代，泰皇蒲美蓬及皇室成員為了振興農村，而發展農業、漁業、林業、酪農業、教育、醫療等領域的營利及半營利計畫，目前仍有 2,000 多個計畫持續運行。

¹¹⁵ กระทรวงเกษตรฯ จัดงาน "อัญเชิญแม่โพสพคืนนา เถลิงพระเกียรติฯ" สมเด็จพระนางเจ้าฯ (Agriculture Department hosted the event "Welcome home Mother Posob to Celebrate the Royal Highness Queen Sirikit's Official Birthday")，佛曆 2551 年 8 月 6 日。 <http://goo.gl/200cwr>。2013 年 8 月 15 日上網。



整個活動的重頭戲，當然是由皇后詩麗吉偕同政府官員參與的向米之神祈福的儀式，皇后詩麗吉在儀式上親手奉上給米之神的女性服飾與梳子，參與的人們跟著祭司與皇后、政府官員一同祭拜米之神。在主場地的中央，搭建了一座穀倉，並請農民團體來表演慶豐收時所歡唱的歌曲。這些與農業相關的儀式是自 1961 年在 Chitlada Palace 的活動以後，睽違三十七年才再度在皇后詩麗吉面前展示。皇后在儀式上將不同的稻米品種賜予來自泰國四大區域的農民代表，並且致贈米之神的雕像。



圖 20：泰國皇后詩麗吉為象徵米之神的稻株「上妝」¹¹⁶

在主場地的展示區，展出了泰皇蒲美蓬的生平事蹟，特別是他對泰國農業的關心，例如設置皇家稻田計畫、到各地巡視的照片等。此外，也展示出泰皇捐獻出他的土地給農民的善舉、泰國傳統稻米耕作的歷史與儀式，以及稻米種植文化與儀式的五個階段：祈求、播種、照顧、收割、慶祝。此外，也展示稻米本身具有的營養價值，碾米過程的技術、稻米的益處、稻米種植到稻米加工到銷售，以及泰國稻米在世界市場和國內市場的販售情況也能在展覽中看到。整個展覽意圖呈現出稻米耕作與泰國文化本質的關聯性，強調稻米種植歷史與文化的傳承，同時也強調政府對農業的重視以及泰國稻米在世界市場的重要性。整個活動將這個皇家農耕計畫的場地變成泰國政府的稻米文化、儀式展示中心。當日的活動吸引了將近萬人參與。

3. 兩個活動的政治經濟背景

這兩個不同訴求、由不同主辦方主辦的活動，卻都同樣挪用了米之神和農業

¹¹⁶ 圖片來源：<http://goo.gl/Y2ehV1>。



相關儀式作為活動的內容，且兩者都發生在 2008 年，前後相隔不到三個月。我認為，這實乃當時政治經濟脈絡下的結果。

繼泰國前總理塔克辛（Thaksin Shinawatra）於 2006 年被政變下台以後，軍政府掌權了一段時間，直到 2007 年 12 月國會大選，由人民力量黨¹¹⁷獲得了 228 席次，為國會最大黨，得以組閣。2008 年 1 月底，人民力量黨的黨魁沙馬•順達衛（Samak Sundaravej）當選為泰國總理，因其親近前泰國總理塔克辛的政治立場，被反對黨人民民主聯盟（People's Alliance for Democracy, PAD）指為是前總理塔克辛的「代理人」，從 2008 年年初就任以來，反對陣營的反對聲浪不斷。

沙馬政府的農業政策大多沿續前總理塔克辛的做法，其所屬的政黨與內閣便是靠著廣大農村人民的支持才得以在 2008 年掌權，為了繼續延續來自農村的擁護力量，沙馬政府重啟了「稻米價格保證（Rice price guarantee policy）」政策。「稻米價格保證」政策始自 2001 年塔克辛執政時期，政策保障稻米售價的最低價格，以抵押的方式，讓農民將自己的稻米抵押給政府，並自政府那邊獲取低利率的貸款，待稻米收成後，再將稻米賣給政府，作為還款。除此之外，塔克辛政府也以國家對國家的形式出口稻米，並提供出口的補貼。稻米抵押的政策對政府產生龐大的開銷，前總理塔克辛下台以後，這計畫停止了兩年（2006 – 2008 年），而沙馬政府上任後又再度採用這政策。「稻米價格保證」政策於 2008 年的補貼價乃是一噸稻米 10,000 銖，到 2008 年 6 月，政府打算繼續補貼第二季的收成，將提高至 14,000 銖／噸。這政策由 Bank of Agriculture and Agricultural Cooperatives（BAAC）負責執行，並由政府財政部門監管。由於政府提供的保證價格高於國內市場價格，因此農民們紛紛想加入這計畫，致使政府囤積了龐大的稻米儲量（Forsell 2009: 28）。

由於政府力量的介入，很大程度上破壞了市場機制，政府保障的價格比市場價格高，擠壓到沒有參與其中的碾米廠收入，且出口商也會因為稻米高價格而失去世界市場的競爭力；龐大的補貼支出，亦對政府造成沉重的財政負擔。然而，這樣的政策卻深得生活困苦的農民支持，特別是泰國北部、東北地區的農民，更將塔克辛和沙馬政府視為慷慨的資助者。沙馬政府推行此政策的一大目的便是要藉此討好他的選民。

與此同時，世界糧食市場正遭遇前所未有的危機，世界稻米價格最高漲到 1,000

¹¹⁷ 於 1998 年成立的政黨，政治勢力微弱。2006 年塔克辛下台，其所屬的泰愛泰黨遭到憲法法庭勒令解散，2007 年舉辦國會大選時，原泰愛泰黨的國會議員宣佈加入人民力量黨角逐新的國會大選。因而，此黨被認為是泰愛泰黨的殘餘勢力，黨的政策綱領明顯繼承泰愛泰黨。2007 年年底被選為黨主席的沙馬•順達衛，於 2008 年在眾議院獲選為泰國總理，而反對陣營人民民主聯盟在指由沙馬組成的政府根本是被控貪汙、潛逃在外的前總理塔克辛的「傀儡」，而且還試圖修憲法幫助塔克辛返國。



美元一噸（約 33,000 銖），泰國國內也受到這波糧食危機嚴重影響。造成自 2006 年開始，於 2008 年達到高峰的世界糧食危機之原因非常複雜，從遠因來看，與全球氣候異常、天災頻仍，糧食儲量下降，以及石油價格上漲有關。因為石油上漲，歐洲、美國等生產小麥的大國，將本來種植小麥的土地轉而改種可作為生質能源之用的玉米，小麥價格因為產量減少而上漲，人們開始尋求其他糧食作為小麥的替代品，因此不少國家對稻米的需求大為增加，特別是非洲、中東等本來非以稻米為主食的地區。而石油燃料的缺乏，使得人們轉而尋求替代能源，生質能源就是其中之一。此外，石油價格上漲，也連帶的會影響農業耕作的成本，因為農業機械的驅動、農業相關的運輸都必須仰賴石油燃料。因此，綜合這些情況——油價上漲，農業成本也上漲，糧價上漲，世界市場對稻米的需求增加，因而導致稻米價格上漲。

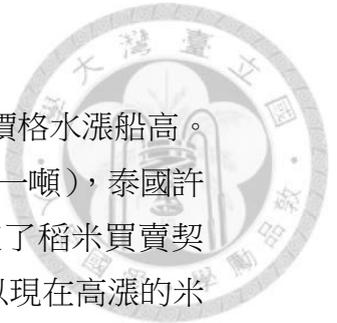
年份	每噸價格 (USD) ¹¹⁸	USD/THB ¹¹⁹
Feb 2006	296.40	39.5695
May 2006	301.26	37.5996
Aug 2006	313.39	37.57
Nov 2006	300.59	36.63
Feb 2007	316.05	33.6202
May 2007	320.61	32.6701
Aug 2007	331.48	31.0001
Nov 2007	356.50	31.5996
Feb 2008	481.14	31.4001
May 2008	1,009.32	31.7501
Aug 2008	737.00	33.7804
Nov 2008	563.25	34.9406
Feb 2009	634.00	35.0103

表 1：2006-2009 年泰國稻米價格（整理自世界銀行的數據）

在世界稻米價格上漲的情況下，一些國家例如泰國、印度、越南（分別為當時世界第一、第二和第三大的稻米出口國），企圖對國內通膨的情況拉出防護線，2008 年年初，這三個國家紛紛宣布限制出口，希望能夠保護國內的稻米價格不會上漲。但事與願違的是，當時世界市場的價格已迅速竄起，而國內的商人早已放

¹¹⁸ White Rice 5% Broken，稻米市價數據來源：World Bank。 <http://goo.gl/FsPx0N>。2013 年 12 月 7 日上網。

¹¹⁹ 美元兌泰銖匯率數據來源：Yahoo Finance。 <http://goo.gl/v77yXN>。2013 年 12 月 7 日上網。



出風聲讓國內人民產生糧食缺乏的恐慌，紛紛搶購糧食囤積，市場價格水漲船高。

當世界米價漲到 1,000 美元一噸時（2007 年年底約為 350 美元一噸），泰國許多出口商面臨慘賠的情況，因為他們早在好幾個月前就已經簽定了稻米買賣契約，當時簽訂的賣價是好幾個月前的價格，這意味著那些出口商以現在高漲的米價買來稻米，然後以幾個月前的米價賣出，中間價差達兩三倍。因此那些出口商必須重新協商，或者毀約。由於出口價格的大漲，使得 2008 年第二季的出口量下跌了 20%-25%。

世界稻米價格上漲影響到了泰國國內市場。2008 年 5 月初，人民走上街頭抗議米價上漲，政府甚至派軍隊鎮守糧倉；人們普遍擔心農民想出口稻米換取高額現金，如此一來國內便會面臨糧食供應短缺問題。泰國商業部因而投入國家儲備用米，以平抑急速上升的國內米價；為了確保國內的糧食安全，抑制通貨膨脹，泰國政府進而限制稻米的出口量。出口國限制出口量的情況下，使得稻米進口國對於稻米需求加劇，情況更形惡化。同時，泰國政府為了不傷害農民的利益，因此直接採取稻米補貼的方式來抑制糧價，這樣的政策做法，無可避免的加重了國家的財政負擔。

根據農業資訊中心（Centre for Agriculture Information）2010 公布的統計數據顯示，稻米耕作的單位成本自 2001 年起逐年增加，2007 - 2008 年主要生長季的稻米生產成本更急速暴增，成本上漲的原因與世界油價上漲有絕對的關係。就算 2008 年的稻米價格高漲，但是在耕作成本也高漲的情況下，其實農民作為此生產鏈最底層的一群，其獲得的利潤非常低，售出的稻米價格中，成本約佔了七至九成左右，換言之，農民平均只賺了稻米售出價格的一至二成，甚至有的情況是賠錢。而稻米一路經過碾米廠、裝配廠、批發商、零售商或者出口商之後，其售價又幾乎翻了三至四成左右，若以淨利潤來看，整個產銷過程以農民利潤最低，而碾米廠獲得的利潤比例最高。因此，若政府持續以稻米保護價格的方式補貼農民，直接向農民購買稻米的話，便會直接壓縮到碾米廠商人的利益。

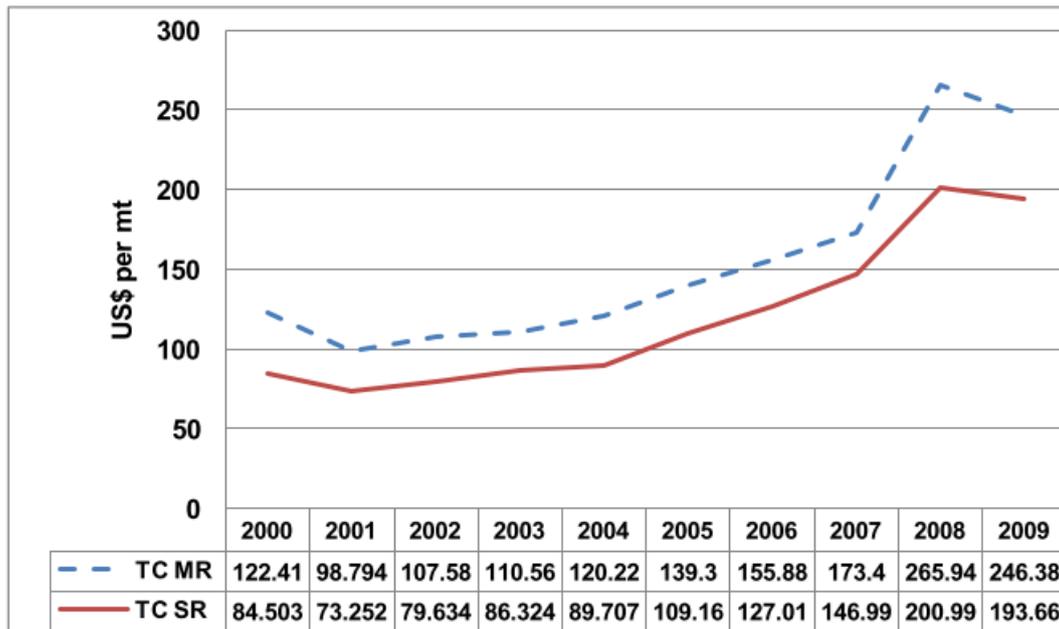
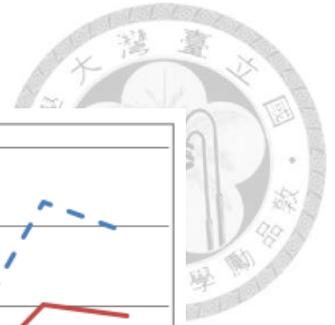


表 2：2000-2009 年間，第一季稻米（MR）和第二季稻米（SR）的單位（噸）生產總成本¹²⁰

4. 兩個活動的比較

以上為 2008 年前後，泰國國內外的政治與農業經濟背景。而兩次與米之神相關的大型活動，皆發生在 2008 年，不同的主辦單位，不同的訴求，然而兩者皆以米之神作為活動的主題。第一個活動，主要是農民、農業組織用來向政府爭取自主性，對內則用來凝聚農民之間的力量。對 KKF 與其他主辦者來說，選擇「還種於農」這樣的主訴求，其實牽涉到他們對於「稻種」和米之神本質上的理解與關聯性。稻種，在 KKF 農法裡面無疑是最為核心的部分，若農民能夠自己握有稻種的自主權，那麼就無需受到種子公司等農業資材公司的左右。一旦稻種好，那麼稻米生長出來就會好，一旦稻種適應土地，那麼不需要多添加其他外力（例如肥料、藥劑），稻米也會長得很好。因此，KKF 在農夫學校時，教農民要花時間挑揀品質優良的稻米、稻種雜交培育新的品種；Daycha 也說過他希望農民能夠花 70% 的時間在培育稻米，花 30% 的時間在稻米的施肥、病蟲害管理。而 KKF 這樣對稻種的重視，正是與米之神的信仰緊密相關。米之神是稻米的母親，稻米的精靈，她守護著稻米、農民、農田，她也繁衍稻米，甚至她本身就是稻米；對以稻米為主食的人們來說，稻米構成了人日常所需，供應營養與力量，使人得以維持生命，稻米與人的生命是緊密相關的。2007-2008 年期間世界糧食危機，更讓 KKF 與其他非政府組織、農民社群們深深感受到稻種的重要性，以及自給自足的重要性。

除此之外，這是一個相對柔性向政府提出訴求的方式——儀式舉辦、論壇、

¹²⁰ 表格來源：Centre for Agriculture Information 2010。

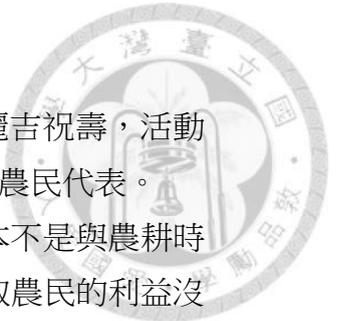


博覽會式的攤位展演、和平遊行，透過與傳統泰國稻米文化與信仰的連結，容易引起社會大眾的共鳴與認可；根據曾參與過的人們回憶道：「現場的人很多，很熱鬧，但是不是那種娛樂綜藝性的喧嘩，農民們聚在一起很開心，大家去那邊參加米之神的儀式，向政府表達我們的心聲，看到其他地方還有這麼多農民一樣關心這樣的問題，覺得備受鼓舞，大家交換經驗學到很多，而且都知道我們還需要更加努力才行。」對 KKF 來說，這是個超脫政黨派系的聚集，當時執政的沙馬政府其政策普遍被認為是延續塔克辛照顧農民的做法，但實際上無論政府補助再多，農民面臨的問題依舊沒有改善，諸如對農民極為不利的稻米產銷結構、被大企業控制的生產要素，對 Daycha 來說，那些問題若不追溯到源頭是沒有辦法被解決的，農業補助只能短暫的醫治表面的病症，更根本的問題依舊沒辦法處理。

米之神在這場要求政府「還種於農」的活動中，扮演著非常關鍵的角色，她作為整場活動精神象徵的號召，「帶米之神回家」，無疑想說的是，那些本來歸屬於人民們的稻種，應該要回歸到人民手中；藉由米之神信仰，與傳統泰國農業社會做出精神上的連結，那時的農業社會是綠色革命進入以前，人們相互合作，自給自足，稻米生產並非為了金錢，透過對米之神的崇拜，這些活動參與者象徵性的宣示他們的理念與想望，同時，此聚集與訴求的正當性，也因為米之神信仰而得以成立——他們是具有泰國文化傳統傳承的農民，而非只是政治上反對政府的示威，他們意圖代表的是全泰國農民，是超越黨派，是關心泰國農業和農民的一群人，以米之神信仰將這些人連繫在一起。

就活動內容而言，這是一次向社會大眾與各地農民宣揚理念的絕佳機會，也是讓農民之間相互交流的場合。前來參與的農民來自泰國各地，不盡然都是施行替代性農法，其中許多依舊是採行慣行農法的農民，或者是正處於轉型階段的農民。Nong-Jan 的農民 Na-Dam 曾說，他就是因為去參加了這次的「帶米之神回家」活動，在與其它農民交流的過程中收穫良多，才更加篤定要轉型 KKF 農法。在那場合，看到這麼多人在為農業、農民努力，知道自己並不是孤獨的，還有很多人在做類似的事情。而米之神儀式，也透過這運動重現在大眾面前，多數四五十歲以下的泰國人，從沒看過米之神的儀式，對主辦單位來說，這次的活動另一件重要的貢獻便是將米之神儀式重現在大眾面前。

而第二次的活動「歡迎米之神回家」，則由沙馬政府的農業部主辦，距離第一次的「帶米之神回家」相隔不到三個月。兩個活動皆以米之神作為號召，但其主辦單位、活動意圖、活動訴求非常的不同。沙馬政府主辦的活動，地點選在皇家農業計畫的場地，會場規劃成幾個主要展區，內容包含泰國傳統稻米耕作的歷史與儀式、現代的農業發展成就，以及泰皇蒲美蓬和皇室成員對泰國農業的貢獻。



並且，整個活動的目的乃是藉由舉辦米之神儀式，為泰國皇后詩麗吉祝壽，活動當天后更賦予祭品給米之神，也贈送稻種與米之神雕像給各地的農民代表。

沙馬政府舉辦「歡迎米之神回家」的活動，時值八月初，根本不是與農耕時節相關的祭拜活動（比如稻米結穗或者收割感謝米之神），也與爭取農民的利益沒什麼關係，整個活動可以說是政治考量的結果。當時，社會上不滿沙馬政府的聲浪四起，除了受到世界糧食危機的影響、國內稻米價格飆漲以外，反對沙馬政府的人民民主聯盟，譴責總理沙馬根本就是前總理塔克辛的傀儡，要求總理沙馬下台的輿論不時出現。在此節骨眼上，沙馬政府舉辦「歡迎米之神回家」的活動，其主要的目的就是「歡迎米之神回家」為名，拉攏皇室的力量，討好那些反對的聲音，¹²¹同時也企圖討好農民。展覽內容強調泰國傳統的農耕文化與歷史，官方舉辦米之神儀式無非是要向社會大眾強調，這個政府具有泰國傳統文化的正統性與延續性，而米之神——這個農民所崇拜的神祇，她不僅是政府承認的信仰（由政府舉辦儀式），活動以「回家」為名，更強調政府與米之神是「同家人」，政府是與農民站在同一陣營的。拉攏農民的同時，活動地點選在皇家農業計畫，邀請皇后參與，幫皇后慶生，展覽內容亦強調泰皇的事蹟，以及泰國農業現代化發展的耀眼成績，皆表示了沙馬政府欲與皇室建立良好關係的立場，與對泰國農業的貢獻；而皇后在儀式中賦予米之神祭品，使米之神信仰和沙馬政府得到皇室成員的認可。種種行為，皆展現政府欲增添其政權正當性的意圖；米之神在此成為政府達成其政治目的的媒介。

由於皇后詩麗吉的出席，吸引了大批媒體前來報導，從後續的局勢發展，我們知道沙馬政府的目的並沒有順利達成，2008年8月底，人民民主聯盟發動大型示威抗議，雙方僵持十天以後，最終總理沙馬下台。¹²²但「歡迎米之神回家」這

¹²¹人民民主聯盟（พันธมิตรประชาชนเพื่อประชาธิปไตย；People's Alliance for Democracy，簡稱 PAD），主要由曼谷和泰國南部的中產階級組成，其領導人包括泰國媒體大亨、退伍軍官、政治人物等，政治立場反對塔克辛，並宣稱擁護泰皇，著黃上衣表示對泰皇的擁護與支持，俗稱黃衫軍。

¹²² 人民民主聯盟的支持者於 2008 年 8 月 26 日發動大型示威抗議，號召了十萬人到曼谷街頭，聚集在政府部門門口要求總理沙馬下台，示威者企圖癱瘓公家部門，潛入總理府，警民發生激烈衝突，場面有些失控，總理沙馬欲求助於軍方，然而軍方表態不會介入政治。示威的第五日，人民民主聯盟將示威的範圍擴張到泰國南部，五千名反對總理沙馬的群眾封鎖了出入普吉機場的公路，以及南部的另外兩個機場——合艾（Hat Yai）、喀比（Krabi），最後這三個機場被迫關閉；泰國北部清邁與清萊的機場也因為示威群眾聚集，警戒級別提高到三級。到了第六日，泰國鐵路工人響應人民民主聯盟的號召，發動罷工，癱瘓了泰國鐵路，而其他國家部門例如電力局和水務局也醞釀罷工，情況越演越烈，但軍方依舊不願意干涉。第八日，支持沙馬政府的群眾與反對的群眾發生激烈的武裝衝突，造成死傷，軍方不得已只好派出軍力維持，將聚集人群驅逐，但反政府示威者的領袖呼籲約五千人的示威者繼續留守政府部門。曼谷電力局亦向軍方提出三項要求，包括要求總理沙馬下台、解散國會、軍方接管政府，否則將在翌日停止向國防部供電；然而軍方回應示威者，表示不會驅逐，也不會武力政變。到了第十日，情況依舊僵持不下，總理沙馬發表全國演說，強調自己是民主選出的總理，不會輕易下台。但不久之後，內閣官員在軍方總部召開緊急會議，最後決議沙馬以下台作結。執政的人民力量黨，便推舉塔克辛的妹夫頌猜·旺沙瓦接任總理，而人民民主聯盟繼續抗爭；



活動，無疑是和五月的「帶米之神回家」儀式一樣，將米之神信仰呈現在社會大眾面前，並且，這次更得到了皇后與政府的認可與「加持」。

5. 兩個活動產生的效果

若說這兩次活動帶來什麼樣的效果，其實不是那麼容易將兩次不同的活動分別而論，這就像在湖面上投入一顆小石子，激起了漣漪，而湖邊有人看到了這漣漪，也跟著投了另一顆石子，同樣的也激起了漣漪，第一個漣漪與第二個漣漪交疊，無論對湖面外邊或者湖水內部，都會產生不同程度的影響。第一個活動的主訴求，便是要當時執政的沙馬政府開放種子銀行的稻種使用權，活動的主辦者當然希望能夠藉由這活動來改變政府的作為，但這就與任何和政府爭取權利／權益的運動一樣，沒有那麼容易達到目的，然而，這並非意味著此活動失敗或成功，後續要去注意的是它帶來的效果。

第一個活動結束以後，政府確實給了地方農民幾款在地的稻種作為回應，但那些稻種卻無法順利生長，而政府後續的作為也沒有展現出欲開放種子銀行的意願，這對 KKF 的人們而言，一點也不意外，這政府早已失信於民已久，Daycha 和 P'Suksan 多次向政府爭取稻種開放，但都是得到沒有誠意的回應。反而，讓 KKF 的人們驚訝的是：政府在不到三個月內舉辦了同樣以米之神為號召的第二個活動。在第二個活動中，沙馬政府藉著米之神與農業議題來拉攏皇室的勢力，同時更再度向泰國農民表示「政府跟你們是站在同一邊的」，而米之神信仰也得到了政府官方以及皇室的「背書」。不論這兩個活動主辦的群體、訴求是多麼不同，但這兩個活動，製造了讓 KKF 與其他非政府組織的農耕理念，直接／間接傳播的場域，也為米之神信仰製造了曝光的機會，將睽違已久的米之神儀式展現在社會大眾面前，並且提供信仰的內容、儀式的進行與米之神形象，一個可供參考索驥的藍圖。

此外，政府與皇室的認可，更強化了米之神信仰的正當性。日後當政府農業政策開始推廣替代性農法，KKF 推出短期培訓課程時，我們可以看到那兩次活動的效果便展現在此層面上——許多來自都市的中產階級紛紛來報名，並且有許多電視節目、報章雜誌等媒體要求採訪，甚至有已經息影遷居美國多年的知名泰國女星，要求學習 KKF 農法，並在 KKF 辦公室附近買了塊田，在田旁邊蓋了一棟講求簡約生活的小屋，以 KKF 農法種植稻米，自給自足，整個過程還由電視台拍成一系列好幾集的節目，在電視上播出，並且發行 DVD 和出書。¹²³這也為 KKF

2008 年 11 月，人民民主聯盟佔領了曼谷兩個主要的機場，整件事情嚴重影響泰國國際形象。到了年底，泰國憲法法院判決人民力量黨必須解散，總理頌猜下台。2008 年 12 月 15 日，由民主黨的阿披實·威差奇瓦 (Abhisit Vejjajiva) 當選為總理。

¹²³ 節目名稱就叫做：「我想要當農夫 (ฉันอยากเป็นชาวนา)」



達到一定程度的宣傳效果，即便這不是 **KKF** 一開始的目的，但結果確實是有更多的人慕名而來。

而這些來自都市的中產階級們，他們來學習替代性農法的態度與目的，和早先 **KKF** 農夫學校時接觸的地方農民很不同，兩群不同的人群所面臨的問題與需求也大不相同。因此，**KKF** 面臨了新的挑戰，他們必須想辦法調整他們的上課方式，以及如何更加適切的傳達他們的農耕理念。同時，這些變化也與泰國的政治經濟背景有很大的關係，包括世界有機農業風潮的影響、政府政策的改變、人民對糧食安全與穩定性的重視，以及年輕一代農友對於回歸農村的想望等，這都將於第四章仔細分析。

第五節 米之神信仰與 **KKF**：沒有僧侶力量參與的米之神信仰

以上我檢視了米之神信仰內涵，以及 **KKF** 運用知識管理（**KMI**）的概念重塑米之神信仰，並將之與 **KKF** 農法結合的論述與過程。我認為，米之神信仰之所以能夠說服 **KKF** 員工與農民農友，便是因為她既是現代知識管理的產物，同時又具有曾經顯靈的超自然現象，再加上 **KKF** 成功地將米之神與其替代性農法的實踐與論述結合在一起，以做功德來連結人、自然與超自然力之間的關係，且在實際操作上，**KKF** 農法確實幫助一些農民解決了與他們切身相關的農耕困境，並非只是抽象的理念而已。

此外，2008 年的兩個與米之神相關的大型公開活動，對米之神信仰與 **KKF** 農法也產生了推波助瀾的效果，一方面我們看到非政府組織、農民們訴諸一個超脫於國家政府之上的超自然力量，來作為他們向國家爭取農業相關權益的後盾，同時也強化了彼此對於米之神的信仰；另一方面，這樣的活動吸引了媒體的報導，使得米之神信仰開始發酵，當然我們難以明確的指出到底產生了多大程度的效應，但從同一年泰國農業部門也採用了米之神作為政府拉攏農民與皇室成員的元素這樣的舉動來看，米之神確實又成為了與泰國農業密切相關的重要角色。¹²⁴

然而很有趣的是，在 **KKF** 推動的米之神信仰與替代性農法中，雖然涵括著佛教的價值觀，**KKF** 的員工們也都毫無疑問的認為自己是佛教徒，但是僧侶的角色在其中卻是缺席的。這相較於九零年代於泰國各地興起的反對政府之經濟發展方向的生態環境運動有很顯著的不同。以下我將探究 **KKF** 米之神信仰不見僧侶力量的原因。

¹²⁴ 之所以說「又」，是因為米之神信仰曾經沉寂過好一陣子，據田野地人們的說法，有近乎一代的泰國農民沒有祭拜米之神，而如今米之神信仰又再度浮上檯面。



1. 泰北「保護森林」運動的例子

若檢視九零年代以後，反對政府經濟發展方向的社會運動——特別是與生態資源保護有關的議題，我們會發現，有不少例子除了國內外非政府組織和地方人民推動以外，還有僧侶的加入。佛教的信仰結合在地的精靈信仰，在地方培育生態倫理，以佛教的理念或者僧侶作為抵抗政府、財團的助力（Darlington 1998）。相關研究指出，佛教之所以作為生態環境問題的解方有四個主要的原因：一，它包含了環境建構的倫理，或者說，一種道德生態的要素。二，佛教部份的原則和生態環境運動者所強調的理念平行。三，佛教信仰和大自然有長遠的互利共生關係（比如佛教相關的壁畫有很多叢林的意象、佛陀常會坐在樹下）。四，佛教和泰國文化關係是正向且彼此互相強化的（Sponsel 1995）。

以泰國北部的「保護森林」運動為例，Darlington（1998）便指出這運動因為支持環境保護的行動者僧侶加入，他們稱自己為「環境保護僧侶」，因著他們結合佛教與地方人民精靈崇拜的信仰，喚起了人們對保護叢林的重視。透過僧侶為樹木舉行「受戒儀式」，以建立某種神聖性來保護這棵樹。而在舉辦受戒儀式之前，村人們舉辦儀式詢問村子裡的守護精靈，詢問他對於這樣處理這棵樹的意願，並且為這棵即將要受戒的樹建立了一座神龕。在此可以看到，佛教僧侶與地方的精靈信仰兩者結合，僧侶為樹舉辦受戒儀式，並建立神龕給守護的精靈，將佛陀的像放置其中，對村民們來說，精靈的力量是會讓人產生畏懼的，比如村子裡有人遭遇不幸，人們便會認為可能是精靈對冒犯他之人的懲罰，而佛像放在神龕中，則能夠發揮保護人民的作用，一方面是以佛像來鎮壓精靈，另一方面又能夠讓想要砍伐樹木的人因為尊敬佛陀而不砍伐。這裡便同時有兩種力量——對佛陀的尊敬與對精靈的畏懼，尊敬與畏懼並存；因此沒有人敢砍那棵樹。對村民來說，這是精靈與佛陀聯手保護這棵樹。

KKF 的作為與那些推動環境生態運動的行動者相似，其替代性農法蘊含了佛教對自然生態保護的價值觀，並且結合了功德概念吸引農民參與，且立場亦是站在反對泰國政府對經濟發展、農業政策的態度，但不同的是，KKF 在推行其農法的過程中卻沒有僧侶的力量介入；向政府呼籲維持稻種多樣性、要求政府歸還稻種自由取用權等農業相關議題時，不會像其他環境生態運動那樣，動用佛教僧侶的力量，但會強調 KKF 農法是種做功德，並認同自己是佛教徒。我認為這除了牽涉到米之神信仰本身的性質、KKF 的理念與立場以外，還涉及 KKF 認知的僧侶與政府之間的關係



2. 米之神的性質

若依據 Mulder (2000: 38-39) 的分類，人們和精靈之間的關係是商業邏輯般的契約關係，基本上是與道德無關的——精靈的力量／超自然的力量 (*saksit*)，無關乎好與惡，它牽涉到的是個人與精靈之間的「契約」，人們向精靈祈求什麼，應允以什麼為回報，若沒有確實回報的話，就會遭受到不幸。而米之神信仰在 Mulder 的分類架構中被歸類於「具有道德良善的母親形象象徵」的神祇，不同於一般的精靈信仰。Mulder 指出，兩者之間在 Mulder 之論述下的差別乃是：精靈的力量是短暫的，是要透過祈求、給予、建立如契約般的關係有條件的獲得，若沒做到約定的條件的話便會遭遇不幸；但米之神是以母親良善、無條件付出的形象出現，其對人們的庇蔭是持續的，不需要透過「條件交換」便能獲得，人們也無須擔心受到神祇的報復，若冒犯米之神則是轉換成業報積累及罪惡感，而非即時的不幸，¹²⁵故不需要像 Darlington (1998) 談「森林保育」運動那般，動用僧侶的力量來壓制樹木經靈的力量。

稻米和米之神之間的關係密不可分，米之神作為稻米的精靈，又是孕育稻米的母親，她既是其自身又是其繁衍者；而人們日常飲食食用稻米，稻米供應著人們日常所需，這意味著米之神構成了人們，包括身體與靈魂，而這關係對 KKF 與其農民來說是互惠的，一旦人們對稻米生長的環境友善，那麼稻米就會長得好，稻米長得好，食用稻米的人們也會身體健康，而這些健康的稻米，無論是販售給消費者、自食，或者佈施到寺廟中，都是做功德，都是一種善業。這互惠關係就展現在——對稻米好，那麼她也會回饋到人們自身。正因為稻米、米之神與人這樣本質上特殊的關係，對 KKF 而言，人們每日食用稻米，米之神得以某種形式進入人的體內，構成每個人的一部分。

因此，崇拜米之神是所有人都可以做的事情，可以集體在一起舉辦儀式，也可以在自家中舉辦儀式，沒有祭司領唱也能夠祭拜米之神；就 KKF 請祭司領唱頌詞的情況來看，其最主要的目的是要透過儀式的誦念來傳講米之神的故事給參與者聽，讓參與的人都能夠知道米之神的事蹟。人們也不會像畏懼森林裡的精靈那樣畏懼米之神，相對於森林裡的萬靈來說，米之神並不那麼具有危險性，因此農民們對她的情感大多是崇敬與感恩。米之神不具有懲處的力量，對農民們來說，米之神不像其他精靈，若沒有達到祈求時的承諾的話，便會降下懲處；米之神不會直接懲處人，與她相關的危害是以惡業報的方式展現，例如發生乾旱、水災、稻米生病產量大減，農民會認為這是人們對米之神做出不適當行為所累積的業報。因此，面對這樣的情況，KKF 並不會如 Darlington (1998) 研究的例子所呈現

¹²⁵ 然而從實際情況來看，人們並非不對米之神有所祈求，只是祈求的方式不是如向精靈祈求那般談條件式的，而是建立在功德累積能夠帶來好的業報上。



的那樣，要借助僧侶的力量來「鎮壓」；KKF 認為，只要農民改善對待土地與稻米的方式，對米之神好，自然就能夠避免這樣的業報。

3. 佛教徒式的修行與 KKF 米之神信仰

對田野地的人們來說，佛教信仰和米之神信仰是在概念上可以區分的事，但兩者在現實生活中的實踐卻是相互融合、緊密相關。¹²⁶即便在泰國現代化過程中，對泰國宗教進行改革：將僧侶納入國家官僚體系中，以佛教作為國家認同的象徵，政府藉由僧侶來合法化其政權，確立 Theravada 佛教與傳統神靈崇拜之間的階序關係，教導人民在祭拜所有的神靈前必須念誦一段皈依佛陀的經文，並將佛法課程列入國民教育中，將佛教信仰更擴及其整個社會與少數民族地區（Keyes 1983；Mulder 2000）等，經歷了 Kirsch（1977）所說的「佛教化（Buddhaization）」過程，然而，長期存在於地方的「大眾宗教（popular religion）」，它們顯然持續地以各式各樣充滿生命力的樣態，既幽微又顯著的發展著。並以 Kitiarsa（2005a、2005b、2012）所說「混種化」這樣的姿態存續著，當代的泰國宗教信仰樣貌相當繁榮多元，我們應當將之視為多面向的意義生產及爭論的場域，各式各樣的文化要素在其中相互碰撞、激盪，持續的再製、再現，而 KKF 農法與米之神信仰的結合便是其一。

我們可以看到，KKF 農法結合了佛教信仰和米之神信仰，提供了人們一套理解農業、環境與人之間關係的邏輯思維，可說是種處事哲學與倫理觀點，決定人們如何看待環境，應該如何保護人與環境。而採行 KKF 農法耕作，對 KKF 與採行的農民來說，是一件具功德的事，是由個人透過實踐而累積的，如同佛教的修行，可以藉由不斷練習而達到掌握自然的境界（即邏輯類似於僧侶透過不斷的修行，進而能夠學習控制「野蠻」與恐懼，例如叢林裡的精靈），累積好的業報，無須透過僧侶才能夠獲得功德。在此，KKF 強調每個人的自主能力，個人能夠透過自己的農法試驗來累積屬於自己田地的一套耕作知識，也能夠自行祭拜米之神，最終能達到自給自足的目標，無須依賴他人的力量。

4. KKF 的政治立場

此外，這也與 KKF 反對政府政策與威權的立場相關。Sponsel（1995）的研究中指出，九〇年代以來，可以看到泰國的環境生態運動有尋求佛教僧侶領導的趨勢，這樣的情形帶來了運動的成功，但同時也造成某些阻礙與失敗，而主要的障

¹²⁶ 佛教並不反對精靈信仰，也沒有指出精靈信仰是不存在的，反而，它強調發展個人的能力以掌握恐懼，例如對精靈、鬼魂的恐懼，這是可以學習的事情，是可以透過對佛教的修行來控制的（Darlington 2003）。



礙來自於更高階層的僧侶體系和政府之間的密切關連；過往的經驗告訴 KKF，這兩者勢力皆傾向於守舊地面對社會和環境的問題。

在發展現代化的過程中，有很長一段時間（1957-1988 年），泰國政府運用僧侶的力量來達到經濟發展的目的，當時執政的軍政府總理 Sarit Thanarat 最為典型，他於 1958 年靠著軍事政變掌權，接著便積極的推動泰國經濟發展，為了要將泰國帶入全球經濟之列。Sarit 主張透過農作物的密集耕作，並以出口為導向，將更多的林地轉為農地，轉而種植現金作物，主張「文明化」叢林，讓叢林對人類有益。同時，Sarit 也主張運用傳統的文化價值，來推動他的發展進程。他相信國家的整合必定能夠帶動國家的發展，為了達到這樣的目的，他透過強化泰國傳統價值，例如君主制度、佛教，來激起人們的國家情感（Ishii 1968）。Sarit 的經濟發展計畫便結合了僧侶的力量，讓僧侶加入發展的任務中（Keyes 1971；Tambiah 1976: 434-471），這計畫包括了文化傳播的部分（*wathanatham*），將僧侶們視為「特務」，送到政治敏感、經濟狀況不佳的省份，或者將僧侶送往少數族群居住的山區，企圖將地方人們的萬靈信仰轉換成「文明的」佛教，同時也是為了抵抗共產主義的入侵，並試圖將他們納入國家的政治、經濟體系中；而這群體式發展計畫則由國家的兩所佛教大學所資助。此外，這種由僧侶領頭的發展計畫也鼓勵一般俗人參與，為國家的經濟成長帶來不少貢獻，然而，這些僧侶的作為，無意中成為了伴隨而來的環境惡化之因素，改變了原有自然環境的平衡。

綜合以上三個因素，KKF 在推動其替代性農法與米之神信仰時，不打算借助僧侶的力量，對他們而言也毫無必要，簡言之，便是因為米之神的神性性質、KKF 理念上強調農民的自主能力、個人做功德式的農耕實踐，以及正規僧侶體系和政府之間關係緊密的立場與 KKF 相扞格，使得 KKF 相較於其他非政府組織與環境保護運動傾向借助僧侶的力量，他們更主張出自農民自身的力量。

此外，還有另外一個重要的因素乃是，KKF 的創辦人 Daycha 本身就是一個曾經出家過、極具個人魅力的領袖，¹²⁷相當以身作則的力行 KKF 的理念，飽讀詩書，並且慷慨樂於為農民解決問題，就筆者在田野地接觸的人而言，還沒有見到一個是不敬佩 Daycha 的。雖說這與 KKF 不動用僧侶的力量沒有必然的關係，但也確實因為 Daycha 的個人魅力為 KKF 的發展提供了許多助力。

第六節 小結

米之神作為 KKF 這組織的理念核心象徵，他們以「獻給神靈的稻米」為組織

¹²⁷ 不少研究皆提到，一些新興宗教、反抗政府運動、地方上的領導人物，甚至是泰皇，都是一些為眾人公認具有個人魅力的人物，人們願意聽從他們的領導，崇敬他們（Keyes 1977；Johnson 2013）。



名稱，透過泰國政府所支持、推廣的知識管理來搜集與重振傳統的米之神信仰，並且舉辦祭拜儀式，目的是要讓農民能夠重新尊敬米之神，進而希望將他們領向對稻田、稻米、人友善的耕作方式。知識管理是泰國在現代化的過程中推行的發展概念，目的是藉用傳統文化的力量，重新在當代塑造新的可能與運用，而 KKF 運用這樣的發展政策，塑造出一套雜揉傳統與當代的米之神信仰，米之神雖然是古老的信仰，但她經過 KKF 的推廣以後，與替代性農法的理念結合——稻米結穗是懷孕的稻米精靈、稻米之母的形象，因此要好好的對待米之神生產的環境，就像是照顧人類的孕婦一樣，這樣才能夠生出好的稻米，而好的稻米也會回饋到人身上，構成人的身體與靈魂，形成一種好的循環；而這些又與泰國佛教的功德概念結合，對環境友善，就是對米之神友善，也是對自己與吃食的人友善，這些被認為是種做功德，是能夠累積善業的。從米之神信仰復振的過程中，可以清楚的看到國家政策、KKF 與地方農民的力量相互交織。

而 KKF 藉由知識管理復振出來的米之神信仰，透過儀式的舉辦，讓農民們能夠「學習」祭拜米之神的方式，透過地方人們看到米之神顯靈事蹟的傳講，更增添了其神秘性與存在感，在地方與替代性農法界打響了名聲。米之神更成為了由 AAN（替代性農法陣線）、KKF 與其他農業組織向泰國政府要求「還種於農」之活動的主題——「帶米之神回家」，米之神在此活動中扮演著象徵性的角色，用以對抗政府長久以來對農民訴求的忽視、長期放任大企業對農民予取予求的作為。米之神在此活動中，意味著被政府種子銀行長期控管的稻種，「帶米之神回家」即農民們欲把原本屬於人民的稻種要回來。來自泰國各地的農民代表，透過「召喚米之神」儀式，象徵性的將米之神引回來，米之神自此從政府手中獲得了「自由」，她是屬於全泰國農民的。

不論「帶米之神回家」最後是否成功達到訴求，從政府的知識管理政策開始，我們便可以看到這些國家作為產生的一系列效果。過往的米之神崇拜，在泰國現代化的過程中早已式微，但經過知識管理的計畫，讓米之神信仰得以以另一個嶄新的面貌重現，成為 KKF 推廣替代性農法的策略，也是他們的信仰依據；KKF 農法的作為與佛教的功德概念連結，在這過程中顯露出國家宗教教育的痕跡，人們對於人的作為如何是具有功德的評斷，以及一個好的佛教徒應該如何的價值觀，皆受到國家教育、參與寺廟活動、聽僧侶講道、傳說故事、寺廟壁畫等影響，佛教的概念在日常生活中潛移默化的結果，使得每個人都能夠「說」出一套具有功德的行為法則，並且因為人人皆能夠了解這套價值觀，故容易被挪用與接受。

這套藉助國家政策之力復振出來的米之神信仰，乘載了 KKF 農法的理念與改變泰國農業環境的想望，作為突破政府農業政策限制的人群號召與信仰象徵，但



同時又存在著國家宗教的鑿刻痕跡。然而，我們從中又能清楚的看到 **KKF** 選擇性的與佛教僧侶力量保持距離，與同時期之其他自然環境保育議題很不相同的是：**KKF** 在結合佛教道德觀的同時並沒有將僧侶的力量納入，反而是強調農民之間的團結與個人的力量。這裡亦凸顯出 **KKF** 作為一個不滿意政府主流農業發展的非政府組織，其欲與和政府關係緊密的僧侶做出某種程度的切割，高度自覺且巧妙的選擇了一個立場，但同時，也無可避免地以佛教的道德觀來思考事情，並接受了政府的發展架構——以知識管理的方式來復振米之神信仰。

而在米之神信仰被復振以後，它亦被政府給挪用，舉辦了「歡迎米之神回家」的活動，做為當時執政的沙馬政府攏絡皇室支持者勢力與鞏固農民勢力的策略。米之神信仰雖被兩股立場不同的陣營挪用，甚至是兩個可說是對相反的立場——「歡迎米之神回家」的主辦方沙馬政府，就是第一場活動 **KKF** 與其他農業組織要對抗的對象，但雙方皆毫不猶豫、毫無矛盾的運用米之神信仰，在過程中各取所需，達到各自的目的。兩者產生出來的效果都再度強化了米之神信仰，賦予此種精靈信仰正當性，並且讓米之神的儀式展現在更多人面前，更間接地打響了 **KKF** 的知名度，使替代性農法的理念更加廣為傳播。從後設的角度來看，**KKF** 其實受益於沙馬政府舉辦的活動之力，因為該次活動邀請了泰國皇后參與，吸引了大批媒體報導，讓泰國人們更加認識米之神信仰。此次活動帶來的效果讓 **KKF** 聲名遠播，雖然這並非 **KKF** 意料中的事情，可說是政府作為的「副作用」，促使許多來自都市的人們表示有意願學習 **KKF** 農法，進而讓 **KKF** 重新思考其推廣替代性農法的對象、方式與意義。當然，這樣的轉變同時也受到當代政治經濟環境的影響，接下來的章節，將會試圖理解當代變遷帶來的轉變。



第四章 「新世代農友」崛起與 KKF 的轉向

第一節 泰國政府對農業政策的轉向：有機論述崛起

九〇年代後期，有機農業成為泰國農業發展的政策軸線之一，有機農業成為國家發展重要的進程，起初是為了促進安全、無毒的糧食作物、食品出口，後來因應歐美國家對有機作物的需求，因而持續蓬勃發展。政府部門開始推動有關有機農法的計劃與行動，然而，對泰國農民而言，有機農法並非全新的概念，不少農民們早已施行替代性農法等永續經營、對環境友善的農耕方式多年，透過在地的農業知識與維護生態永續發展的理念來豐富其內涵。替代性農法（เกษตรกรรมทางเลือก, *kesattrakam thang leuk*），顧名思義，便是採取另一種不同於綠色革命以來慣行農法的耕作型態，試圖解決綠色革命帶來的負面影響。減少化學藥劑用量或者不使用化學藥劑，向日本自然農法¹²⁸取經，主張恢復完善的農田生態體系，讓生態圈能夠自行運作，相互效力，以減少化學藥劑帶來的環境汙染與高成本投入。此外，泰國佛教的觀念，相對容易引導農民採取一種愛護自然環境的生產模式，佛教信仰尋求和諧、平衡與無欲念的價值觀，萬物因果循環，與泰國政府主張的主流發展價值，以出口市場為導向的不同。這一節，我將描述泰國國內農業發展政策的轉向，勾勒出替代性農法／有機驗證農業崛起的背景。

1. 泰國替代性農法的發展與政治經濟背景

泰國替代性農業的興起，除了抗拒「綠色革命」帶來的負面影響以外，若檢視當時的社會氛圍，七〇年代末期，八〇年代初期，正是泰國國內衝突不斷，學生、工人紛紛組織運動的時代，彼此共同合作，農民組織也企圖向政府施壓，要求政府對土地政策和土地租賃做出改革（Haberkorn 2007）。然而，抗議政府的運動越演越烈，在一九七〇年代發生了幾次嚴重的武力鎮壓，鎮壓過後，許多活動者四散、流亡至農村，部分則加入了反抗政府的 Community Party of Thailand（泰國共產黨，CPT）。但泰國共產黨的勢力於八〇年代被泰國政府強力打壓、幾近瓦解，當年許多參與過反抗政府活動的行動份子、知識份子，便轉而加入各個非政府組織，為不同的議題與群體效力。一九八〇年代，是泰國非政府組織如雨後春筍成立的年代（Bowie 1997）。其興起與活躍可視為一九七〇年代學生運動、工農運動的遺緒，非政府組織以社會運動的姿態運作（Hweison 1993:1705；Van Esterik

¹²⁸ 日本自然農法大師福岡正信（Masanobu Fukuoka）其主張的自然農法提供了一套奠基在生態體系上的耕作方式，他的著作 *One Straw Revolution* 於 1987 年翻譯成泰文，更於 1990 年和 1991 年親自拜訪泰國的 NGO，並啟發了泰國的農民成立 Natural Farming Network，幫助泰國的農民學習自然農法，並傳授、分享經驗。



2000)，因為政府對於反政府勢力的掃蕩，許多活動者都轉移至「非關政治議題」的替代性農業非政府組織，將對抗的矛頭轉向「綠色革命」與資本主義帶來的負面影響。他們與國際環境主義的論述合流，在地方逐漸發展勢力（Delcore 2003）。因此，在這政經脈絡下，替代性農業的發展就不單只是為了抗拒「綠色革命」，一方面抗拒「綠色革命」，為農業的發展找尋新的出路，但另一方面，它也成為當年反抗政府的活動分子隱遁至政治檯面下的一個避難所或緩衝區。

推動泰國國內替代性農業發展的主要推手乃是「เครือข่ายเกษตรกรรมทางเลือก (Alternative Agriculture Network, AAN)」，它是 1978 年成立的泰國非政府組織，由來自泰國各區域關心替代性農法發展的組織組成，依照勢力較大的區域又可分为 AAN – ESAN（泰國東北地區）和 SAAN（Southern Alternative Agriculture Network，泰國南部）彼此串連，與各地的小農團體合作，協助他們理解替代性農法。它的作用在於，凝聚與動員各地替代性農業的非政府組織，AAN 的成員會不定時聚集，舉辦各式各樣的活動，例如論壇、研討會、會員大會等，作為一個提供經驗分享的討論場域，並藉此場合討論與推廣替代性農法。AAN 第一次會員大會，於 1982 年舉行，此次聚會定義出替代性農業的三種類型，分別是：整合型農法、¹²⁹有機農法、自然農法（Witoon eds. 1982）。定義什麼是「替代性農業」可視為對當時存在著許多爭論之「替代性農業」意義的一種回應（Taotawin 2008）。

根據 Natedao Taotawin（2008）的文章指出，七〇年代末期，八〇年代初期，關於替代性農業的論述藉由政府的再製呈現出激增的情況，例如關於混合型農法的論述，由許多政府機構擁護。那時對於一些農法概念的定義使用十分模糊，在 AAN 的定義中，混合式農法（mixed farming）和整合式農法（integrated farming，เกษตรกรรมแบบผสมผสาน *kesattrakam baab phasom phasan*）是不同的，兩者最大的差別乃是整合式農法中重要的原則：「生態的全貌觀」，在混合式農法中是被忽略的。

AAN¹³⁰主導的這波替代性農業運動，被視為對主流綠色革命式農業發展思維的反動與反應。綠色革命帶來之負面影響包括：農業生產過於密集，追求高產量，單一種植高產量的品種，使用化學藥劑，造成農民增加生產成本，甚至負債，並且對生態產生嚴重的破壞，影響人體健康，農田也喪失生物多樣性（Pingali 1997）。在 AAN 的推動之下，這些關心替代性農法的非政府組織推出農法技術訓練課程，或者協助農民社群參與公平貿易的計畫。1997 年，AAN 加入了 Assembly of the Poor 的群眾抗議活動，¹³¹要求政府必須正視對替代性農業的支持，包含各種保護的法令與對非政府部門的資金援助（Baker 2000）。

¹²⁹ 混合了稻米耕作、游耕、漁牧等方式，算是一種革新式的農法，確保經濟效益以及環境永續。

¹³⁰ Daycha 擔任 AAN 在中部推廣計劃的顧問，於 2013 年八月底退休（2003-2013）。

¹³¹ 此時，泰國正面臨嚴重的金融危機。後續將會詳細的討論。



經過長期的努力，替代性農業（包含認證有機）於 1997 年被泰國政府納入「泰國國家經濟社會發展計畫第八期計畫（The Eighth National Economic and Social Development Plan (1997-2002)）」，¹³²這意味著泰國政府正式的重視替代性農業的發展，將之納入為國家發展的目標之一，標誌著泰國政府開始願意展開計畫上的支持，資助者的角色不再只有國際捐贈者，更包含了泰國政府。

自六 0 年代綠色革命引入開始，七 0、八 0 年代政府政策皆以農業工業化與農產品出口導向為發展主軸，一直到第六期（1987-1991 年）的「泰國國家經濟社會發展計畫」依舊是以此為政策方針，泰國政府的農業發展政策，在第八期國家發展計畫的轉變，絕非一蹴可及，端賴整個社會長時間的孕育。檢視當時的泰國社會，除了 AAN 持續努力推動替代性農法以外，還有幾個因素促成了替代性農業的茁壯發展：其一是泰國國內環境主義的聲浪促進了替代性農法的成長（Hirsch 1997）。這些以都市人民為基礎的環境主義強調國家必須保護叢林、還田為林，為了追求稻米出口的產量，過度密集使用農地，也遭到環境主義者的批評。相較之下，主張友善環境的替代性農業，便得到環境主義者的支持。其二，不斷成長的綠色消費者也為替代性農法的成長帶來不少貢獻（Raynolds 2000）。一些消費者開始關心他們所吃食的食物是否安全、健康，對不使用化學藥劑培育出來的糧食需求逐漸增加。

然而，上述的那些因素，只能算是孕育替代性農業成長的社會環境條件。讓替代性農法一舉納入國家經濟社會發展計畫第八期計畫的「最後一根稻草」乃是 1997 年泰國遭遇的金融危機（Taotawin 2008）。1997 年，泰國面臨嚴重的金融危機，起因乃是泰國國家經濟政策失誤，金融方面的政策過度開放，使資金進出變得過於自由，但與此同時，卻實行了與自由金融政策不相符合的固定匯率制度，擴大金融自由化的結果，為外國投機客製造了很大的泰銖炒作空間。另一個原因乃是，自國外大量的貸款。在自由金融政策的制度下，不少泰國人透過各式途徑自國外大額貸款，並在國內放貸謀利或用於不理智的投資，大量的資金流入其實早有泡沫化趨勢的房地產和股市，再加上當時政府赤字不斷提高，且政治不穩定，當泰國政府於 1997 年七月宣布要放棄固定匯率制，改為浮動匯率時，當天泰銖對美金的匯率便下降了 17%，隨後便迅速波及亞洲其他國家和地區，外匯及其它金融市場一片混亂，泰國國內經濟也一蹶不振。泰國政府認定替代性農法能夠對頹敗的經濟帶來轉機與貢獻，一方面它可以減少對化學農藥、肥料的進口，另一方面，替代性農法中的認證有機，又可作為一種高產值的農產品經營（Taotawin 2008）。

¹³² 此第八期的發展計畫將「以人為本」作為發展理念的核心。
<http://www.esri.go.jp/en/archive/wor/abstract/wor64-e.html#toc02>。2013 年 10 月 24 日上網。



除了替代性農業正式被政府納入國家社會經濟發展計畫以外，1997 年的金融危機，促使泰國全國上下——無論政府官員還是人民，開始重新思考經濟發展的方向，人們意識到，不能夠過度依賴外資的力量，勢必自己打好穩健的發展基礎。泰皇蒲美蓬在此扮演了相當重要的角色，他多次在公開的場合上，向全泰國人民發表演說，闡述「自給自足經濟（เศรษฐกิจพอเพียง，*sethakit phor-phiang*）」的重要性，並積極推動，希望能夠增強泰國人民的「抵抗力」，減少對外力的依賴，如此才可能將 1997 年金融危機帶來的傷害減到最低。泰皇提出的自給自足經濟概念，影響泰國國內替代性農法的發展，而 KKF 的替代性農法論述，也受到此概念很大的啟發。

2. 泰國有機驗證農業的發展

八 0 年代後期開始，泰國的替代性農法依據其發展的背景與生產方式，大致可劃分為兩種不同的走向，一是自給自足導向，二是有機認證導向（Chinsathit 2008）。自給自足導向就是 KKF 所主張的那種，結合自然農法，不使用化學藥劑的方式耕作，讓農田恢復其自然生態圈，自我效力，此農法的目標是希望能減少農民在成本上的負擔，並且能夠不過度被市場所牽引，最終以達到能自給自足為目標。至於，有機驗證導向，則是我們相對較為熟悉的有機農業。四 0 年代，有機農業的概念便開始在歐美國家發展，1972 年，國際有機農業運動組織（International Federation of Organic Agriculture Movements，簡稱 IFOAM）於法國成立，由各地有機農業組織組合而成的國際組織聯盟，這些組織包括農民、消費者、加工業者、貿易商等組成之協會，以及研究、推廣、訓練等機構。致力於散播有機農業的理念與實務。¹³³

泰國的有機農業（organic agriculture，เกษตรอินทรีย์ *kesat-insii*）作為一種替代性農業的論述，是到 1982 年的 AAN 會員大會才有比較明確的定義。在此之前，「有機（organic）」¹³⁴這詞彙的使用定義很鬆散，被 AAN 的成員用來指稱那些不使用化學藥劑，改使用有機物質的農作物，常會和替代性農業中的其他農法混為一談。直至九 0 年代，認證有機的概念透過歐洲消費者的力量引入，泰國於 1992 年出口

¹³³ 根據 IFOAM 的定義：有機農業是一個無論是土壤、生態體系及人類三者的健康均能夠維持永續（可持續發展）的生產系統。這系統有賴生態上的過程、多元性及適應當地環境的循環，用以克服各種發展上的困難，而不是仰賴外界的介入。它是一種混合傳統、創新及科學發展的科學，俾使共享的環境得益，促進公平交易關係，令相關的生命保持高質素。

http://www.ifoam.org/growing_organic/definitions/doa/index.html (IFOAM), 2012 年 11 月 10 日上網。

¹³⁴ KKF 的替代性農法雖然不是驗證有機，但他們依舊是以有機農業（เกษตรอินทรีย์，*kasat insii*）來指稱。



了第一件經過有機驗證¹³⁵的稻米，由 The Natural Agricultural Group 生產，這農民群體是由泰國東北 Surin 省的 85 個家戶組成 (Chinsathit 2008)。起初，農民們不使用化學藥劑種植稻米只是為了減少綠色革命帶來的汙染，但因著義大利進口商的要求，故促使稻米通過義大利的 Bioagricert 有機驗證，泰國的農業部門協助這次的認驗工作 (ACT)。轉型有機農業的初期，稻米產量比慣行農法還少，但是農民們滿足於售價比一般市場的價格高出兩成 (Chinsathit 2008)，因此有不少農民對轉種感興趣，許多國際性的有機驗證單位也進入泰國農業生產領域。同樣在 1992 年，AAN 舉辦第一次全國性的替代性農法會議，以推動永續經營農法和有機農法。AAN 看到有機驗證市場的發展性與重要性，希望在消費者與環境運動的議題間建立連結，喚起人們對有機農業的注重，進一步推動制定泰國自己的有機驗證系統。

136

1995 年，泰國國內也發展出自己的驗證標準，稱為 Alternative Agriculture Certification Thailand，由 AAN、非政府組織、學術機構、消費者組織、媒體和一些綠色商店網絡等共同為永續經營農業努力的人們推動成立。起初，它提供的服務乃是，驗證任何經過安全無毒之替代性農業方式生產出來的作物。1998 年，名稱被改為 Organic Agriculture Certification Thailand (簡稱 ACT，สำนักงานมาตรฐานเกษตรอินทรีย์)，是推動泰國有機驗證非常重要的組織之一。其驗證標準以 IFOAM 的國際基礎標準為參考。1999 年，第一份有機標準起草，不久之後 ACT 便啟動其有機檢驗與驗證的服務，是泰國國內獨立運作的私人認證組織，並於 2001 年通過 IFOAM 的認證核可，自此，ACT 有機驗證通過的作物便具有 IFOAM 認證通過的效力，往後又陸續通過多項國內外有機組織的認證核可，¹³⁷轉向以滿足歐洲和北美的消

¹³⁵ 給予驗證的單位是義大利的有機驗證組織 Bioagricert，1984 年成立，1985 年成為 IFOAM 成員之一，為國際定義有機標準的驗證單位。至今，Bioagricert 依舊是泰國最主要的有機驗證者，經常與政府合作擴展有機農法。根據 2010 年的統計資料顯示，有 655 戶農家得到 Bioagricert 的有機驗證，約有 41,864 萊農地。

¹³⁶ 闡述有機驗證系統前，必須先釐清兩個在有機農業常看到的詞彙，即認證 (accredited) 與驗證 (certified) 的差別。依據國際標準組織 (International Organization for Standard, 簡稱 ISO) 定義，驗證指「對某一項產品、過程或服務能符合規定要求，由第三者出具書面保證之程序」；認證係指「主管機構對某人或某機構給予正式認可，證明其有能力執行某特定工作之程序」。以 IFOAM 和 ACT 與有機小農的關係為例，認證 (accredited) 指的是 IFOAM 作為一個審核有機標準的單位，它核可 ACT 擁有完成驗證 (certified) 有機作物，賦予有機標章的能力。而驗證就是 ACT 作為一個受到 IFOAM 核可的驗證機構，它對針對農產品，其生產、加工及行銷過程符合有機驗證規範所做之證明；比如有機小農若要得到有機標章，就必須通過 ACT 的驗證 (certification)。

¹³⁷ ACT 於 2005 年得到泰國國內 National Bureau of Agriculture Commodity and Food Standards (ACFS, สำนักงานมาตรฐานสินค้าเกษตรและอาหารแห่งชาติ) 的泰國有機檢驗標準的認可，ACFS 作為泰國官方的認證機構，具有決定哪個組織機構可以成為驗證機構的權力。2009 年七月透過 Canadian Food Inspection Agency (CFIA) 的認可，得到 Canadian Organic Regime (COR)，其有機作物得以出口至加拿大。2011 年十月得到歐盟的認證，成為歐盟認可的有機驗證機構，通過 ACT 檢驗的有機作物，可以出口至歐盟國家。2012 年成為瑞士政府認可的有機驗證單位，允許得到 ACT 驗證的有機作物出口至瑞士。



費者需求，專職於有機驗證，近幾年也開始往泰國國內有機市場的需求發展。至今依舊是泰國唯一一個提供國際有機核可的驗證機構（其餘皆為外國有機驗證機構）。至 2010 年十一月為止，共有 1,335 戶農家通過 ACT 的驗證，33,466 萊土地為 ACT 驗證之有機作物土地（Chinsathit 2008；ACT）。

3. 泰國的有機驗證機構與制度

泰國的有機驗證機構可分為三類，一是屬於泰國政府的機構，二是泰國國內私人機構，三是國外私人機構；根據統計目前約有 50% 左右的有機農地接受國外檢驗機構的驗證（Chinsathit 2008）。

第一類，隸屬於泰國政府的驗證機構。為了要確保國際對泰國生產之農作物的接受與認可，泰國政府發展了國家有機產品標準，以與國際的標準接軌。此標準起草於 1999 年，由 Thailand Institute of Science and Technology Research (TISTR) 和商業部的 Department of Export Promotion 制定，其最終版本於 2000 年十月公布。2002 年，泰國農業部門 (Department of Agriculture, DOA) 成立 Institute of Organic Crops 作為國家驗證作業機關，並支持有機作物的研究和發展，創立「Organic Thailand」作為其品牌標誌，並且設立五項推廣有機農業的「領航計畫」，和農民、專家、私人部門、消費者群體合作。然而，泰國政府的有機驗證標章目前只能在國內的有機市場銷售，還不能夠出口至國外的有機市場，但其優點在於，DOA 提供免費的驗證服務；現階段，泰國國內也沒有特定的政府單位負責有機農業的所有事務。¹³⁸至 2010 年十一月，泰國有將近 5,360 座接受 DOA 認證的農場，涵括 80,296 萊農地 (Chinsathit 2008)。以泰國相當常見的整合型農場為例，一個整合型農場得要分開申請三種不同的認證，包括有機作物、有機牲畜、有機漁產，這些機構都隸屬於 Ministry of Agriculture and Cooperatives (MOAC) 之下，但分別由以下三個主管單位負責：DOA (Department of Agriculture)、DOL (Department of Livestock) 與 DOF (Department of Fisheries)。

第二類是泰國國內的私人驗證機構，就是前文談到的 ACT。它是泰國目前唯一一家同時具有國際（例如 IFOAM）與泰國國內有機認證機構 ACFS¹³⁹核可的驗

¹³⁸ <http://www.orca-research.org/864.html#c4289>。Organic Research Centers Alliance。2013 年 10 月 1 日上網

¹³⁹ ACFS，即 National Bureau of Agricultural Commodity and Food Standards 是個隸屬於泰國 Ministry of Agriculture and Cooperatives 之下的食物、糧食檢驗組織。制定國家有機作物的產品流程指南，初步把關農作物的品質，並且給予認證。其服務對象包括食物生產至消費者層面，以確保對雙方而言是公平且合理的實行。該機構於 2003 年通過 *Organic Agriculture Standard, Part 1: The Production, Processing, Labelling and Marketing of Organic Agriculture*，針對有機生產做出定義，以作為管理有機產品生產、銷售的標準；2010 年通過 *Organic Agriculture Standard, Part 4: Organic Rice*，更進一步規範有機稻米的標準。此外，ACFS 還得與國外的貿易夥伴協商，以減少商業貿易上的技術限制，



證組織，意味著 ACT 可以檢驗欲在泰國有機市場販售的有機作物，也可驗證欲出口至國外有機市場的作物。

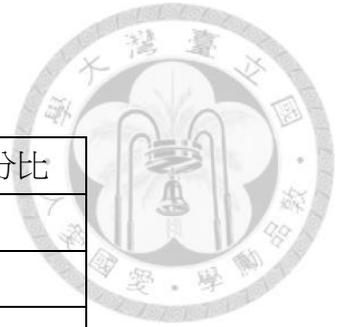
第三類有機驗證機構則是國外私人機構，多數來自歐盟，例如義大利的驗證單位 Bioagricert、英國的 Soil Association、德國的 BCS；主要負責那些出口到歐洲市場的有機作物。

這些機構都有各式各樣不同的檢驗標準，也有不同的驗證收費方式，農民必須依照自己的需求、市場定位來決定要委託哪個驗證機構。以隸屬於泰國政府的 DOA 來說，他們提供的驗證服務是免費的，但是因為缺乏國際其他有機標章的認可，因此只能銷往國內的市場。而 ACT 的驗證則是需要收費，但 ACT 是泰國擁有最多有機認可項目的有機驗證組織，提供各種不同規模和計畫的驗證服務，以符合申請者欲打進各種市場的需求。若農民想要將自己的有機作物銷往亞太地區，例如澳洲、紐西蘭，則可以申請 IFOAM 的驗證方案；若想要銷往歐盟國家，則必須申請歐盟的驗證方案，總之不同的有機作物銷售市場會有不同的檢驗標準，收費也會不同。¹⁴⁰ACT 會在農民繳交申請表時，提供事前的評估來衡量農民在申請前需要準備的事物，協助農民們選擇採取哪一種有機耕作方式以符合該方案要求的標準，並提供生產群體相關的訓練服務。選定申請的方案後，ACT 便會和農民約期檢驗，檢驗過後會提出檢驗報告，看有否需要改善的地方，通過了就會給予證明，農民便可以使用有機驗證的標章於其有機作物上，而驗證單位也會定期抽檢。

而至於外國的有機驗證機構，又會有另一套收費與認證標準。要選擇哪一種有機標章，牽涉到生產者對其生產狀況與產品市場的評估。農民必須尋找能夠處理有機稻米的碾米廠，有的碾米廠會負責碾米、包裝、運送稻米到地方、世界市場販售，但有的要由農民自行尋找負責銷售通路的廠商，或者自己去與有機商店、願意購買的客戶洽談，但對一般農民來說，不太容易自己找到合適的有機稻米通路，除非是透過了解世界有機市場者（例如非政府組織）從旁協助，或者就單純申請泰國官方的 DOA 驗證，在泰國國內市場販售。

促進與強化泰國農產品、食品外銷的水準。ACT 於 2004 年通過 ACFS 的有機認證機構驗證核可。
<http://www.acfs.go.th/eng/index.php>。2013 年 10 月 1 日上網。

¹⁴⁰ IFOAM 方案和歐盟的方案，以及瑞士的方案在檢驗必須達到的條件很相似，但是也有些微的不同；而加拿大和美國的標準則比較相近，但依舊有些微的差異。ACT 同時提供加拿大與美國的驗證計畫，兩者一起無須加收額外費用。



有機驗證機構	有機驗證之耕作面積百分比
DOA (泰國政府的機構)	52%
ACT (泰國國內私人機構)	21%
國外私人機構	27%

表 3：不同有機驗證的耕作面積百分比 (2009 / 2010) ¹⁴¹

有機驗證單位	DOA		ACT		外國驗證組織	
	申請數	農地面積	申請數	農地面積	申請數	農地面積
生產者 (個人數)	5,360	80,296	37	5,208	621	7,794
生產者 (組織數)	—	—	17 (1,270)*	28,258	34**	34,070
總數 (人數)	5,360	80,296	1,307	33,466	—	41,864

表 4：不同有機驗證機構通過申請之生產者數量 (2009 / 2010) ¹⁴²

農地面積單位為：萊

*此數量為十七個申請組織中的總生產者人數。

**沒有相關資料可以得知這三十四個申請組織的總生產者人數。

主導泰國有機驗證農業的發展主要有兩股力量，一是農村發展導向的力量，二是商業導向的力量。第一股力量的主要行動者有地方農民、非政府組織、地方的研究者等，他們的目標在於支持小規模的農民轉型有機耕作，促進地方發展與農耕知識和技術。轉做有機的新興農場大多是受到政府政策的宣導，農民們期待著轉型成功後其作物能夠有較好的市場價格，且有機的耕作方式也減少化學藥劑對農民、消費者健康的傷害。九零年代，一些非政府組織、地方研究者與欲轉型的農民合作，透過有機驗證組織提供的資訊與驗證服務，確保這些有機農產品能夠進入有機市場。

第二股力量乃是那些掌握世界市場管道的地方企業家，他們看到世界有機市場的崛起，因此視之為商業機會，由於他們通常不具備相關的農業知識，因此會與地方的研究者、地方政府等中介者合作，透過他們來跟地方農民交涉。這些農企業掌握世界有機市場的資訊，通常會選擇國外的認證系統，以求直接打入出口

¹⁴¹ 資料來源：The Annual Report of The Green Net Cooperatives (2009)

¹⁴² 資料來源：The Annual Report of The Green Net Cooperatives (2009)



市場。¹⁴³

4. 政府對有機驗證農業發展的態度

泰國替代性農法自八〇年代便開始經由地方非政府組織推動，九〇年代更加入了有機驗證農業的論述，在國外市場對有機作物的需求下，使得有機驗證也開始在泰國蓬勃發展，有機稻米的產量（值）也迅速增長。¹⁴⁴有機認證農業近年來的成長令人驚艷，其原因包含國際有機貿易的迅速成長、國內有機市場也逐漸成形，而泰國政府面對替代性農法／有機驗證農業的態度，也從不支持的立場逐漸轉向支持（FAO 2013:3），於九零年代後期更將有機驗證農業納入國家社會經濟發展階段性計畫中，並官方設置有機驗證機構與制度，展現對有機農業的關注。¹⁴⁵從泰國近十幾年來有機作物銷售的情況來看，多數有機產品以出口為主，其中以歐盟為主，其次是日本、美國和新加坡。有機稻米最主要的品種為來自泰國東北的茉莉香米，接著是蔬菜（多來自泰國中部和清邁）和藥草、水果。

	2005	2006	2007	2008	2009
有機農業佔所有農業面積比例	0.11	0.11	0.12	0.11	0.14

表 5：有機農業佔所有農業土地面積比例（2005-2009）¹⁴⁶

根據 FAO（Food and Agriculture Organization 2005）的報告顯示，泰國有機作物以出口為大宗，極少部分供應國內市場。主要是因為有機作物認證的成本較高，使得其市場售價也高，因此國內的消費者比較難以負擔，但近年來消費者逐漸意識到飲食健康的重要性，泰國國內的有機認證制度也漸趨於完善，使得標有有機產品的可信度提高，消費者也開始願意花比較多的錢購買，政府的宣導與購買有機作物這行為背後代表的象徵意涵——較注重自然環境保護、有能力注重飲食健康、一種來自西方意味著先進流行的飲食態度等，都讓大都市的消費者願意逛有機商店，購買有機產品。

¹⁴³ http://classic.ifoam.org/growing_organic/2_policy/case_studies/thailand_early_development.php。

Thailand Case Studies for Organic Agricultural Development，IFOAM。2013 年 9 月 20 日上網。

¹⁴⁴ 2003 年，有機稻米市場的產值為 375.13 百萬銖，到 2006 年為 948.03 百萬銖，成長了約一點五倍；2003 年有機作物的產量約 9,756 噸，到了 2005 年，為 29,415 噸。

¹⁴⁵ 實質推動的政策比如 *The National Agenda's Organic Agriculture*，此為泰國政府於 2005 年啟動的計畫，這是五年的計畫，目標預計支持四百二十五萬的農民（於 2006 年達到八十五萬）轉而使用有機的農耕方式，減少 50% 對化學藥劑的使用。達到計畫目標的主要策略乃是透過市場支持，特別是出口市場，因此需要藉由各種媒介來輔助，比如舉辦各種訓練課程、論壇，以推廣有機農法，成立有機肥料的工廠。整個計畫一共有六個政府部會加入，約 26 個部門，主要是由 Land Development Department 統籌。

http://classic.ifoam.org/growing_organic/2_policy/case_studies/thailand_regs_policy.php。 *Thailand Case Studies for Organic Agricultural Development*，IFOAM。2013 年 9 月 20 日上網。

¹⁴⁶ 資料來源：FAO



有機驗證農法納入國家政策中推行，從第八期國家經濟社會發展計畫（1997年-2001年）開始關注替代性農法與有機農法，直到第十期（2007年-2011年）有機農業的發展依舊在國家的發展計畫中。從實際的有機稻米產量來看，確實呈現明顯的增長，泰國的有機農業雖算是剛起步，但也蓬勃發展充滿活力，都市裡新開了標榜有機作物、公平貿易的小店，都市的年輕人也開始關心有機農業的發展，返鄉當農夫或者在都市佈置個「都市有機菜園」。儘管泰國政府也確實投注了不少資金資源在開發有機農業的市場，但有機農法的農地比例目前只佔所有耕地的0.18%，面積約34,829公頃，¹⁴⁷比起慣行農法所佔的耕地比例，有機農法只能說是才剛起步而已。從近十幾年泰國有機農業相關政策的走向來看，泰國政府對於有機農業的態度是有好感的，但是並沒有直接給予有機農法補助——例如提供農民在轉型期間經濟上的支持、有機產品收購保證等，泰國政府則是將焦點放在發展國家有機農產品的檢驗標準、認證認可。

即便我們看到泰國替代性農法／有機驗證農業長足的發展，但整體而言，泰國的農業政策主流依舊是傾向慣行農法。政府對慣行農法進行投資，對一般稻米的收購價進行補助，也降低農業資材的進口稅，甚至在發生突如其來的病蟲害時地方政府會免費發送殺蟲劑，讓農民能夠簡單而快速的解決病蟲害問題，但同時也讓農民習慣在面對問題時仰賴這些化學藥劑。泰國政府更與GM公司合作，開發GMO作物（Woranoot 2009）。政府的這些作為，基本上，都是對慣行農法作為泰國農業發展主流方向的肯認，並對其採取直接與間接的補貼。稻米做為泰國最主要的出口作物之一，每年為泰國帶來驚人的外匯收入，¹⁴⁸政府顯然難以放棄追求高產量——基因改革之高產量品種的稻米，中部灌溉地區一年可以最多可以收成三次，正是這樣的密集耕作造就了泰國稻米的產量。在政府追求經濟成長與出口為導向的發展邏輯下，慣行農法依舊是主流的農耕方式，而政府提倡的替代性農法，則是能夠獲得較高市場價格的驗證有機農法，而非自給自足式的農耕方式。

本節敘述了泰國替代性農法到驗證有機農業的發展脈絡，以及泰國有機驗證制度的現況，呈現了三種不同的驗證機構（泰國政府、國內非政府組織、國外組織）、泰國政府、非政府組織與地方農民在其中扮演的角色，勾勒出泰國有機驗證農業的樣貌。下一節，我將藉由KKF的例子，來呈現他們為何堅持著替代性農法原初的理想，拒絕有機驗證的做法，走出一條不同於主流市場思維的道路。

¹⁴⁷ FiBL & IFOAM (2013): The World of Organic Agriculture - Annex.

¹⁴⁸ 根據 Thai Rice Exporters Association 2012 年的數據，泰國稻米（包含 Thai Pathumthani Fragrant Rice 和 Thai Hom Mali Rice）出口一共 6,929,656 噸，總值約 1,466 億銖。
http://www.thairiceexporters.or.th/statistic_2012.html。2013 年 10 月 2 日上網。



第二節 不採取驗證有機的 KKF

驗證式的有機農業，對推廣替代性農法多年的 Daycha 而言，其實只「愛護」了環境、消費者的健康與有機商人的口袋，但是對地方農民來說，卻不見得是容易的事情，因為有機驗證的手續繁複，需要達到的標準與規矩對一般地方的小型農戶來說，是一種資訊上與操作上的負擔，各式各樣的認證有不同的標準，而且還得付出額外的檢驗費用，雖然說得到有機標章的作物可以得到較高的市價，但是為了得到有機標章必須付出的成本便高出了不少；就算申請泰國政府的有機驗證制度 DOA 是免費的，但產品只能在泰國國內銷售，而泰國國內有機市場不大的情況下，對生產者而言獲利的機會也極為有限。因此，對 Daycha 來說，KKF 農法所要採取的立場便是，在慣行農法與驗證式有機之間的一條替代性道路。

1. 在慣行農法與驗證式有機之間的一條替代性道路

2003 年 KKF 正式開始農夫學校，教導地方農民以替代性農法種植稻米以後，參與農夫學校的農民們便紛紛嘗試轉型。那是一個需要長時間堅持，且循序漸進的過程，有的農民跟著 KKF 教導的農耕方式，在兩、三季之間，一點一點減少化學藥劑用量，減少慣行農法種植的面積，漸漸轉型成功，比如農民 Biaw；但也有的農民一試再試，花了一兩年的時間才成功，也有的農民最後選擇放棄，繼續採用慣行農法。轉型的確不是一件容易的事情，KKF 農法雖然原理簡單，操作起來也不複雜，但是必須花時間靠自己試驗。

KKF 員工 P'Chom 認為，在教導農民轉型的過程中，最難的是要改變農民們的農耕習慣。地方的農民很習慣用金錢購買一切所需的農業資材，包括稻種、殺蟲劑、除草劑、化學肥料等，要什麼就通通都能夠在農業資材行買到，而且農業資材行可以賒帳，多數的農民就以賒帳的方式，等這一季收成領到錢以後，再來還款，但下一季的投入又再度賒帳，許多農民就在這樣一次又一次的反覆借錢還款的循環中，其實真正盈餘根本不多。正是因為地方農民習慣購買現成的農業資材，使得農民喪失面對突如其來之農耕問題的應變能力，比如病蟲害、稻米傳染病等，無法解決的時候就會直接花錢去買現成的化學藥劑，若噴灑了依舊沒有效，就只能坐以待斃認賠。而稻米的收購價又受到市場價格的控制，若遇上連續一兩季的歉收，農民們往往只能負債耕作。KKF 對地方農民長期的觀察發現，其農耕問題的根源乃是過度仰賴外來的技術、資材與市場，一旦那些要素被不肖商人控制以後，農民立刻會失去任何優勢，只能任憑商人宰割。因此，KKF 農夫學校最主要的目的便是要讓農民能夠重拾對農業知識與技術的掌控權，當這些東西掌握在自己手中時，便不需要擔心會受到外在力量的控制，但若要達到這樣的目標，則



勢必得改變農民的耕作習慣。

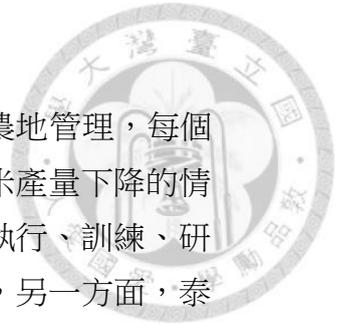
KKF 農法是很基本的概念架構與執行的方式，但一些操作上的細節，則必須由農民們自己花時間嘗試、摸索。P'Chom 說：「KKF 農法一點也不難，難的是要農民們每天記錄，不斷調整原本的方式。農民們習慣用現成的方式太久了，殺蟲劑、除草劑買來，只要按照說明上指示的時間去噴灑，或者聘人來噴灑就可以了，非常輕鬆。所以一開始教大家要記錄微生物菌時，常常會有人一天有記錄，下一天忘了記錄。或者遇到操作上的瓶頸沒辦法自己想辦法解決，但假如你很確實的每天記錄觀察，慢慢的你會發現你對自己的田和作物更了解了一些，也慢慢會知道怎麼做對它們是最好的，遇到突如其來的問題也會開始自己想辦法解決。」我們可以看到，KKF 的核心理念是讓農民能夠獨自尋找並解決問題的農耕方式，要盡可能的減少對外在力量的依賴。

KKF 的耕作理念，受到泰皇提倡的自給自足經濟理念影響很深，¹⁴⁹Daycha 認為，無論是慣行農法或者是當前蓬勃發展的認證有機農業都不是他理想中的做法，慣行農法與有機驗證雖然兩者的耕作理念與方式非常不同，但皆是以市場為導向。以市場為導向的結果，會使得生產者在產銷的過程中沒有太多選擇的餘地，獲利比例也會很低，必須承擔價格變動帶來的影響，同時也必須承擔生產風險，而農民往往是整個生產結構中最為弱勢的一環，面對負面的影響時，其能夠承受的彈性限度很低，很可能幾次歉收就會負債累累。有機驗證農法雖然是種友善環境、顧到健康的耕作方式，但是卻不一定真正對農民有利。由於有機市場是種特殊的市場，因為有機驗證而勾勒出一套有機的標準，為了達到這樣的標準得付出一定程度的成本（包括資金、技術、時間、人力成本），這成本會反映在其市場價格上，有機作物的價格通常會比一般作物的價格高上五、六成至一倍不等；¹⁵⁰因著較高的售價與認證的標準，而塑造出一個不同於一般市場的「特殊市場」，它擁有另外一群消費者，而這些消費者是基於例如環境保育、飲食安全、對有機農業的支持與鼓勵、認為購買有機作物意味著對人與環境友善，是具有道德的行為等原因，而願意花較多的錢購買有機產品。若想要在這樣的特殊市場上販售產品，就必須具備找到那市場管道的能力，並且符合進入那市場的標準。對地方個體小農而言，這不是一件容易的事。

無論是有機驗證農法或者是 KKF 農法，對一般地方農民而言，兩者在轉型階

¹⁴⁹ 在 KKF 辦公室的空間擺設中，能夠清楚的看到 Daycha 極為尊敬泰皇蒲美蓬與二公主詩琳通，在一樓會客室與二樓大教室的牆上，皆懸掛了兩人的照片，除了泰皇年輕時的軍裝照以外，還有二公主詩琳通在十幾年前鑑定 KKF 培育出的新品種稻米時，來訪 KKF 並與 Daycha 合照的照片。除此之外，泰皇的「自給自足經濟」概念也常被 KKF 員工們／學員們掛在嘴邊提及。

¹⁵⁰ 以泰國人平日的主食稻米來說，在普通菜市場一公斤賣 30 銖，但有機稻米一公斤就要 70-100 銖，甚至在曼谷的一些有機超市一公斤高達 150 銖。



段都必然會遇到一些障礙。第一，必須面對長時間學習、計畫和農地管理，每個農民轉型的期程不定，需花費的時間長短不一，且通常會碰到稻米產量下降的情況，影響收入。第二個障礙，是缺乏有系統的支持，也缺乏政策執行、訓練、研究、市場資訊等協助。一方面，這些資訊農民不一定有管道得知，另一方面，泰國政府提供的資源也很缺乏，不符合一般小農的需求，KKF 的農民們便認為，有機驗證的模式只對那些有錢、有資源的農企業有利，一般農民要申請其實很困難，特別在轉型期的階段，農民對有機耕作的資訊與技術不足，政府亦沒有對轉型階段的作物提供補助，農民們很難在沒有其他支持的情況下轉型成功。

除了以上兩個主要障礙以外，針對有機驗證的部分，還包括驗證標準與規範對一般農民來說過於複雜也難以達成，所需的成本（包括資金成本、資訊能力的要求也相對提高），且就算通過了有機驗證，若是選擇免費的泰國官方認證 DOA 則必須面臨在地有機市場很小的困境，而選擇 ACT 或者其他外國的有機驗證，則必須面對是否擁有將產品出口國外市場的管道問題。換句話說，有機驗證市場的人口是個「高門檻的窄門」，對地方農民而言，若沒有了解這些情況的組織或者政府給予協助，其實不容易轉型並且經營下去。

2. KKF 對農民的支持

KKF 在地方運作多年，深深了解農民從慣行農法轉型到替代性農法時會遭遇的困難，因此農夫學校提供的訓練是完全免費，在學習的階段（約一年半到三年不等），也盡可能協助農民，在農民嘗試以 KKF 農法耕作的過程中，雙方保持密切的關係。以農民 Biaw 來說，他試驗微生物菌的過程非常順利，第一次培育就成功，這增添他不少信心。於是新的一季耕作，Biaw 便依循 KKF 的教導，挪出一小塊田地以 KKF 農法種植，其餘多數的田依舊採行慣行農法，以維持轉型期間基本的收入。Biaw 說那段時間，除了每周定期到農夫學校以外，自己一遇到問題就會騎著摩托車跑到 KKF 辦公室去諮詢。一季一季下來，也累積了 KKF 農法上的實際操作經驗，Biaw 也自己摸索出一套做法，他依照 KKF 教導的微生物菌配方再加以改良，添加自己試驗過後覺得效果更好的材料，例如米糠、椰漿、椰渣等，這樣階段性，而非一次全然改變的做法，慢慢減少使用化學藥劑的用量，減少慣行農法種植的面積，大約兩年的時間（約三季左右），Biaw 轉型成功。¹⁵¹Biaw 說一開始嘗試轉型時，產量沒有那麼好，但是也不會太差，主要是因為土壤一直以來都仰賴化學肥料給予養分，加上長期使用化學藥劑的緣故，田裡的益蟲也被殺光，停止使用化學肥料時，土壤本身的肥沃度很低，後來是慢慢使用微生物菌後才有

¹⁵¹ 在轉型的過程，Biaw 依舊繼續他的副業——製作陶甕販售，這能夠增加他一些額外的收入。



所改善，到現在只要加一點點就效果很好。改用 **KKF** 農法以後，**Biaw** 的耕作成本減少了許多，原本一萊的土地一季約需要三千銖，甚至更高的成本¹⁵²，除了化學肥料以外還有殺蟲劑、聘雇人力操作機器、施肥打藥等支出；轉型成 **KKF** 農法以後，雖然依舊得聘雇人力操作機器，但是減少了化學肥料、殺蟲劑等開銷，**Biaw** 目前一萊土地的耕作成本不到兩千銖，比起慣行農法將近減少了一半。

另一位成功轉型的農民 **Na-Dam** 也是類似的情況，他一開始培育微生物菌沒有 **Biaw** 那樣順利，於是常常去請教 **Biaw** 和 **KKF** 員工，一次一次的改良，後來品質也慢慢穩定，**Na-Dam** 的秘訣則是挑種，他在耕作前花很多時間挑選品質優良的稻種，按照農夫學校學到的，在自己田裡另外闢一小塊專門培育稻種，從中挑出結穗最為豐碩、強壯的稻株，然後將這些稻米做為下一季的稻種。確實轉型初期需要花較多的時間試驗與記錄，循序漸進的減少化學用藥，**Na-Dam** 說他有時還是會忍不住想要灑藥，有一次真的揹起了農藥噴灑器，走到田邊的時候，看著那片綠油油的稻株，他覺得好漂亮，內心一陣感動想著自己好不容易努力了那麼久，要是放棄了就可惜了，於是就轉頭又揹著農藥噴灑器回家去。**Na-Dam** 說他的訣竅就是：「結果不如預期時，不要太在意得失，但是必須去找出問題，然後一定要解決。久了以後便能夠累積出一套自己的方式，也能慢慢習慣這樣的農耕方式，遇到新問題產生時，也知道該如何調整。」**Na-Dam** 轉型成功後一季的成本也都能維持在一千五百銖／萊左右，相較於未轉型前，減少了許多。

當然這是轉型成功的例子，農夫學校的學員最終成功轉型的並非多數，如第二章所述，不同的農民有不同的因素。轉型期間最大的困難就是產量不如預期，稻米長不好收穫很差，影響到農民家中經濟，**KKF** 雖然沒辦法全然支持農民轉型的過程，但他們會盡可能的提供協助，除了學習過程中農法操作上的協助以外，**KKF** 員工也會私底下協助農民，但協助的程度則會因人而異，牽涉到農民與 **KKF** 員工之間的個人交情。像是稻種的挑選與培育上，有的農民在轉型的過程中產量一直偏低，有的 **KKF** 員工會在農民前來求助時，給予農民 **KKF** 自己培育的稻種，讓他們帶回去試種看看，效果不錯的話就可以大量種植。或者也有 **KKF** 的員工會以個人的身分，向正在轉型期的農民以略高於市價的價格購買稻米，希望能夠幫助農民的收入穩定一些。除此之外，**KKF** 亦提供農民信仰上的協助，農民 **Na-Thong** 嬭回憶道，轉型的過程她一直失敗，也找不出原因，後來是 **KKF** 員工 **Nid** 告訴她到 **KKF** 參加米之神儀式，要相信米之神，說也奇怪，稻田的情況就越來越好，家

¹⁵² 村子裡販售的化學肥料，五十公斤一袋裝，要價八百銖到一千銖，而 **Biaw** 說他以前一袋可以施兩萊左右的土地，但也有的農民一萊就要一袋，甚至兩袋，取決於農民的耕作習慣以及施肥的次數多寡，基本上來說，以化學肥料的開銷，**Biaw** 在轉型前一萊土地施一次肥的成本便要四、五百銖，而一季通常會施上兩三次左右的肥不等，所以一萊土地光施肥的部分，就要花上一千銖到一千五百銖左右。



人間因為耕作而牽扯出來的爭執也逐漸平緩，自此之後，Na-Thon 對於轉型這件事也變得有信心。在農民轉型期，KKF 給予的幫助除了農法知識、技術與資訊方面的提供外，還包括了信念的支持。

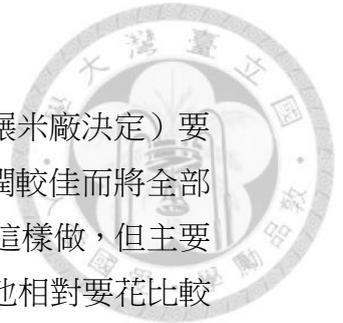
而對轉型成功的農民，KKF 會展現全然的支持，一般來說，採用 KKF 農法的農民其稻米有幾種銷售管道，第一種是將稻米賣給由 KKF 協助籌組的「稻種基金」，其基本用意是鼓勵農民留種，並維持地方稻米的多樣性，這「稻種基金」於農夫學校的過程中成立，以農夫學校為單位，一間農夫學校一個，¹⁵³起初由 KKF 員工協助運作，後來便交由農民自行運作。

2-1. 高於市價購買的稻種基金

以 Nong-Jan 村為例，「稻種基金」有三十幾位會員，但並非所有會員都是以 KKF 農法種植，也有不少農民是採行慣行農法，所有會員都可以從稻種基金購買稻種，入會時必須繳一些費用作為押金，之後便能夠享有購買「稻種基金」稻米的權利。其稻種售價跟市面上差不多，但是農民們普遍認為其品質比較好，因為只有採行 KKF 農法，且以插秧方式種植出來的稻米才能夠販售給「稻種基金」，是精挑細選出來的高產量稻米。這其實牽涉到農民們如何看待 KKF 農法，即便是採行慣行農法的農民也會傾向選擇「稻種基金」的稻種。一位曾加入農夫學校，但後來放棄採用 KKF 農法的農民 Tong，他耕種的稻種都是從「稻種基金」買的。「因為我學過 KKF 農法，我知道用這種方式種出來的米一定很好，所以我都會跟他們購買稻種，只是有的時候很多人都要買，買到的量就不會太多，就必須再從其他地方買稻種來。」購買的農民覺得，用好的方式種植出來的稻米作為稻種，必定能讓下一季也長出好的稻米，所以目前負責村子裡「稻種基金」的 Perb 說：「這些稻種很受農民們的歡迎，想要的話得要早點來預定噢！」

「稻種基金」會以高於市價的價格向農民收購稻米作為販售的稻種，以農民 Seng 為例，他和母親同住，家裡共有田將近二十萊，母親年紀大了，所以家裡的田都是 Seng 在照顧。他種的稻田中，約有十萊的土地是專門種植賣給「稻種基金」的稻米，這塊土地必須以 KKF 農法種植，且須以插秧的方式，在秧苗開始抽高以及稻米結穗後，KKF 員工會到田裡檢查，確認 Seng 是否真的沒有使用化學藥劑，這對經驗豐富的 KKF 員工來說，他們只要走到田裡，四處看看觀察一圈以後，就能夠判斷，且雙方長期合作下來，也建立了良好的默契與信任關係，通過檢查者才能夠將稻米賣到「稻種基金」。Seng 一季約有七噸左右的稻種販售至「稻種基金」，一噸可以賣到 14,000-15,000 銖左右的價錢，相較於賣給碾米廠的價格

¹⁵³ KKF 開設的農夫學校基本上都是以村為單位，但是其中有兩所農夫學校涵括了不只一個村的農民，也有鄰近村莊的農民來參加。



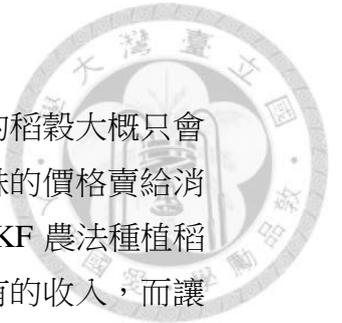
10,000-13,000 銖／噸（價格高低取決於稻米的濕度、品質等，由碾米廠決定）要高出許多。但農民也不能因為「稻種基金」的收購價格較高，利潤較佳而將全部的稻米收成通通賣給「稻種基金」，Seng 說他要是有的辦法的話也想這樣做，但主要是他一個人種田忙不過來，「稻種基金」對稻米的品質比較要求，他相對要花比較多時間去照顧（比如人工插秧、除草），不過對他來說，他其餘的稻米是直接賣給碾米廠，雖然說是一般的市價，但是因為採用 KKF 農法能夠減少成本，所以 Seng 的利潤比轉型前高上許多。

而這也是 KKF 農法相當特殊的地方，和驗證有機的做法很不同，他們雖以替代性農法的方式種植稻米，但其目的並不是為了獲得更高的市場價格，而是為了降低成本，同時便能提高農民的利潤。與其耗費多餘的資本搶進有機認證的窄門，KKF 這樣的做法對地方農民來說反而比較合適，農民不需要去煩惱如何通過有機認證，也不用煩惱有機市場在哪裡，他們只要採用 KKF 的方式，降低自己的耕作成本，將稻米以一般市價賣到他們熟悉的碾米廠即可。對 KKF 而言，他們能夠吸引農民願意轉作 KKF 農法，慢慢的依靠自己的力量耕作，並且能夠提高利潤，維持經濟、自己身心都很滿足那就足夠了。

2-2. KKF 保價收購

至於另一種銷售方式，乃是由 KKF 全數收購，但這僅限於以 KKF 農法種植出來的紅茉莉香米。紅茉莉香米是 KKF 員工 P'Suksan 培育出來的品種，適合當地的生長環境，有著茉莉香米的香氣，米粒細長呈淡粉紅色，食用據說有降血壓的療效，因此頗受消費者的歡迎。這款稻米跟普通茉莉香米一樣，一年只能生長一季，因此數量稀少，價位也較高。願意種植這款紅茉莉香米的農民可以與 KKF 簽約，KKF 會提供他們稻種，然後無論產量多少，KKF 都會全數收購。KKF 員工 Nid 說：「當然農民們也能夠自己去尋找有意願購買的市場，不一定要賣給我們，假如有其他人想以更高的價格購買 KKF 農法種植的紅茉莉香米，農民當然可以直接賣給他們。紅茉莉香米的市場比較特殊，因為它數量稀少，單價高，而且具有療效，一般市場上不容易看到，通常我們是賣給熟客。他們是來自各地的消費者，透過輾轉得知的方式知道 KKF 有賣這款特殊的稻米，試吃了以後很喜歡，就一直固定跟我們訂購稻米。」

農民 Na-Thon 孀除了種植一般的茉莉香米以外就是種植紅茉莉香米，大約十六萊的土地，一季約可收成八到十噸左右，時多時少，但不論多少 KKF 都會全部買下來，然後送去碾米廠碾米，農民們不需要付任何錢，KKF 會負擔運輸費用與碾米費用。以上一季的紅茉莉香米的價格來說，KKF 以一噸 18,000 銖的價格跟農



民購買，送到碾米廠後經過碾壓的手續，原本一噸（一千公斤）的稻穀大概只會剩下六百公斤，然後再請人來負責包裝運送，最後以一公斤七十銖的價格賣給消費者。對 KKF 來說，他們這樣做主要是希望能鼓勵這些農民以 KKF 農法種植稻米，希望農民能夠為環境為人做好事，希望確保農民真的得到應有的收入，而讓他們相信這套農法是可行的。而對 Na-Thon、Biaw 等生產者來說，他們種植的紅茉莉香米得到消費者熱烈的喜愛，也讓他們感到很驕傲與開心，每一季的紅茉莉香米往往還尚未收割就被訂購一空。

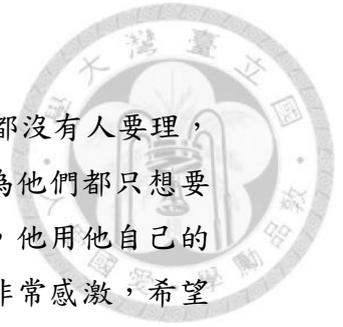
「稻種基金」與保證收購紅茉莉香米，確實幫助轉型後的農民在實質經濟上獲得保障，採取對環境友善的農耕方式的同時也對生產者友善，申請有機認證對地方農民來說很不容易，一方面必須要搞懂各式各樣的認證標準，還需要額外的認證費用，「對多數只上完小學四年的農民們來說是很困難的事情，不少農村的農民是不太識字的。」KKF 員工這樣說。農民 Biaw 也直言，他去聽過政府辦的有機認證農法研習課程，且發現申請的過程很複雜，而且常常在變換標準，一旦變換檢驗標準，就必須請檢驗員再來檢驗一次，而每來一次就要多花一次檢驗費用，「這要是沒有錢是玩不起的。」Biaw 這樣說。

KKF 的做法，從耕作到銷售都希望站在一個與農民相互合作、協助的立場，幫助他們從原本過於依賴慣行農法的狀態轉變為能夠更加依靠自己的力量，讓農民在生產的過程中不再只是被動的角色，農民能夠掌有屬於自己的農耕知識與技術，無須受到外界的控制，並在農民尚未建立起完善的銷售管道時，給予切實的協助。且「稻種基金」的設立，不僅讓採用 KKF 農法的農民受益，任何人都可以加入「稻種基金」，購買與市價差不多但品質優良的稻種，Perb 說有一些其他村子的農民，看到他田裡稻穀的產量豐碩，便問他那是哪裡買的稻種，要怎麼種才會長得那麼好，Perb 便介紹他們跟「稻種基金」購買，並且告訴他們 KKF 農法的事情。很多對替代性農法或者有機農業感興趣的人會問 KKF：「你們有政府的有機認證嗎？」Daycha 都會說：「沒有，我們並不想要申請。因為我們不想要用其他人告訴我們的方式去種東西，我們種的是因為我們想要這樣種，不是因為今天政府支持有機，或者是消費者喜歡吃有機。我們會這樣做，是因為我們相信這樣是好的。」

3. 泰皇的自給自足經濟

KKF 的作法受到泰皇蒲美蓬提倡 New Theory (ทฤษฎีใหม่, *thrisidi mai*) 中的「自給自足經濟 (เศรษฐกิจพอเพียง, *sethakit pho-phiang*)」¹⁵⁴影響，對於這點，KKF 的員

¹⁵⁴ 泰皇的自給自足經濟乃是以佛教概念中的中道 (middle path) 為基本原則。中道為佛教術語，是佛陀釋迦牟尼的核心教義之一。它相對於二邊，包括有與無、苦與樂、生與滅等，中道主張應遠離二邊。佛陀在論及中道時，通常用來闡明無我、空的道理。泰皇在中道的基礎上，主張要減少物



工直言道：「泰皇很早便提出了自給自足的概念，但是提倡了好久都沒有人要理，雖然還是有部分的人願意去做，但是政府的政策根本不支持，因為他們都只想要從政策中獲利，政治人物與大公司都一樣，而泰皇本身有基金會，他用他自己的錢來支持與研究農業方面的事。我們對泰皇為泰國人民做的事情非常感激，希望能夠盡自己一份力去幫助他。」

泰皇提倡「自給自足經濟」概念，強調這是一種適合泰國的發展方式，並運用佛教價值觀對泰國社會的影響力來擴張與實踐。早在 1974 年，泰皇蒲美蓬便開始強調經濟自我依賴的重要性，其基本價值奠基在佛教信仰之上，做為一種中道以克服生活上的貧困問題(Woranoot 2009)；他曾在 1974 年的皇家演說中提到：「若我們只關注在快速的經濟擴張，而沒有確定這樣的計畫與方式是不是適合我們人民和國家的話，那樣將會無可避免地帶來許多不平衡的事情，並且最終將會以失敗作結或者為我們的國家帶來危機。」

長久以來，泰皇蒲美蓬奉行著自己的經濟哲學，推動許多支持自給自足經濟的皇家計畫，幫助偏鄉地區改善貧窮情況，但泰皇的經濟哲學一直未受到泰國政府重視，從五 0 年代末期到九 0 年代，泰國政府的經濟社會發展政策一直是以現代化、讓泰國經濟更具有競爭力的目標發展，直到 1997 年金融危機泰銖大貶值之後，才讓許多泰國人學到教訓，讓泰國政府重新思考國家過往的發展策略是否恰當，特別是追求某種國際競爭力(Chalapati 2008)。自此之後，泰皇自給自足的哲學更加受到重視，¹⁵⁵且反映在政府發展的政策上，作為一種引導個體、家庭、社群與國家前進的方式，強調管理的重要性，以減緩 1997 年金融危機帶來的衰敗。而這樣的自給自足經濟哲學，被政府整合進第十期的國家經濟社會發展計畫中(10th National Economic and Social Development Plan, 2006-2011 年)(Chalapati 2008; Dayley 2011)。泰國國家經濟社會發展委員會(National Economic and Social Development Board)於 2006 年發表政策時表示：「自給自足經濟強調佛教概念中的中道(middle path)作為一種壓倒性的原則，適切地透過各階層的社會大眾，將

質的欲望，強調適度並負責任的消費與生活態度。要有系統做資料研究、價值最大化與化繁為簡、強調從微觀處著手，以解決人民的日常生活為優先、強調人民的廣泛參與、因地制宜，不要盲目崇信國外的理論和技術、快樂工作。以上六點是泰皇為人所知的工作處事態度，Daycha 從泰皇的處世哲學中獲益良多，KKF 許多精神都是由此出發。

¹⁵⁵ 1997 年泰國遭遇金融危機後，泰皇蒲美蓬於其生日演說時對全國人民說：「……我常說，這自給自足經濟並非要每個人、每個家戶都能夠自己生產自己吃的食物，自己縫製衣服，這太誇張了。但我指的是，在村莊或者鄉鎮裡，都必須有某些事物是能夠自給自足的，要能夠依照地方的需求生產並且銷售，不需要長途跋涉的跨區域販賣，這可以減少運輸的成本……若我們能改變生活，重新回到自給自足經濟，不需要全部，甚至也不需要達到一半，也許只要四分之一就好，那我們就能夠很好的存活下去。作為一頭老虎不是重要的，重要的乃是我們如何能夠自給自足，意思就是，能夠擁有足夠生存的事物。」<http://thailand.prd.go.th/ebook/communication/part3.php?s=3>。泰皇生日演說，1997 年 12 月 4 日。2013 年 1 月 24 日上網。



之運用、實踐至個體、家庭、社群等層面，同時做為平衡發展的策略選擇，並符合現代化與全球化的需求，同時能夠對無可避免突如其來的衝擊有屏蔽的能力。自給自足意味著現代化，但同時適當考量所有行徑，能夠應付內外突如其來的震盪；為了要達到這樣的目標，審慎的知識運用是必要的。」而這種自給自足／自我依賴的概念是具有彈性的，取決於個人如何運用，沒有任何既定的方法或者評估方式來達到它。這是種個人在面對正在進行之地方與全球變遷時的處理與發展方式。

「自給自足經濟」並非要反抗全球化經濟，而是在全球化與地方經濟發展間找到一個平衡的中間路線。對 KKF 來說，他們並不是要反對市場機制，而是希望能夠建立起一種更為公平的交易關係，讓生產者能夠得到應有的報酬與尊重。生產本身不是只為了獲利，除了賺取現金以外，還希望能夠建立起人與人之間、人與自然之間良善的關係，彼此相互合作，互利共生，有良好的互惠關係。

第三節 KKF 的轉向：新型態的農夫訓練課程與「新世代農友」

2008 年農夫學校因為 Oxfam 經費刪減而停止後，KKF 便一直思考該如何改變其教學管道與對象，他們檢視過往幾年的成果，覺得農夫學校那種長期驻村教學的模式雖然很好，也滿有成效，但是來學習的成員受限於上課時間、地點，多是地方的農民，那些農民確實是 KKF 想要幫助與傳講的對象，只是長期來看，KKF 的員工們覺得農夫學校這樣長期在地方耕耘，與農民們相處的雖然很好，但是接觸的對象卻有限，只會是當地的農民，而且那些農民不見得每一個都非常有心想學，也不見得能夠有動力持續下去。2008 年 Oxfam 的經費終止後，KKF 面臨必須改變做法的時刻。隨著泰國政府發展方針的調整，社會大眾對替代性農法／有機認證農業／自給自足經濟的逐漸重視，政府對替代性農法／有機農法的政策也有了相對積極的作為，相關的公私部門紛紛編列預算，在那些政策軸線之下，推出一個又一個的相關計畫。¹⁵⁶

1. 新型態的農夫訓練課程

KKF 當時才剛結束農夫學校的計畫，Daycha 與員工們正思考著組織該往哪個方向調整。2008 年的那次大型公開的「歡迎米之神回家」的活動，打響了 KKF 的知名度，知名退休女星的農耕生活紀錄片，其浪漫唯美的田野風光，簡單質樸的農村生活，更增添了都市人們對於這類反璞歸真的田園生活的嚮往。於是開始有一些來自都市的人們找上門來，他們通常在曼谷、清邁等城市成長，有一份薪水

¹⁵⁶ 泰國政府關於有機農業項目的執行進程於 2005 年底定，並編列預算四年十二億泰銖（USDA 2006）。



穩定的工作，多數的人從來沒有下過田，但他們因為種種原因，例如厭煩了城市繁忙的生活、對現行的市場制度感到失望、擔心食物安全、糧食危機等因素而來，他們希望能夠學習 KKF 農法，當然每個人對 KKF 的期待與學習農法的動機非常不同，但基本上皆認同泰皇「自給自足經濟」理念，認同 KKF 農法這種耕作是種做功德的生產哲學，對於米之神也有一定程度的認識與好奇。隨著這些來自都市，對 KKF 農法好奇的人們越來越多，Daycha 和 KKF 的員工們認為這是一次改變的機會，因此經過幾次開會討論，最後決定要申請政府推廣替代性農法的補助計畫（Cognitive Development and the Sufficiency Economy）——此計畫由政府提供補助，讓農業相關組織教授與替代性農法有關的技術和知識，這些課程開放給全泰國的人民參與，可以自由報名，唯一的規定就是每個人一年只能參與同一個組織的課程一次，課程費用由政府補助，參與的學員全程免費，課程的設計與安排則由申請的組織規劃。

KKF 著手規劃新的課程，以符合政府補助的計畫規定。由於政府補助的計畫是短期訓練課程，受限於補助的經費上限，與參與之學員的性質（多來自其他省份，有一大半都另有其他職業），所以沒辦法像過往的農夫學校那樣長時間學習，只能開設五天四夜的短期課程。招生的對象不限於地方的農民，更擴及泰國各地農村以及都市的人們，上課的地點也不再像農夫學校那樣，到村子裡教學，而是改為參與的人們至 KKF 辦公室上課，政府按參與人數補助經費：3,000 銖／一人，其中 2,500 銖是補助給 KKF，而 500 銖則是給學員的車馬費。由政府按照申請組織的規模，分配可報名的學員名額，KKF 每期能夠收 200 名學員，一年有兩期，可再分為不同梯次舉辦。而這兩期課程分別為基礎班（五天四夜）與進階班（三天兩夜），課程內容一樣是農夫學校的三大課程——病蟲害管理、土壤管理、稻種管理；基礎班教授辨識昆蟲、挑米、土壤管理、製作微生物菌；而進階班則是稻種雜交與育種。這些課程就是當初農夫學校課程的濃縮簡化版，KKF 員工都覺得這是個很大的挑戰，因為要將原本為期一年半到三年才教完的課程縮減到只有五天四夜，其實只能教大原則而已，KKF 員工沒辦法一步一步帶著學員實際操作，很多細節是需要學員們回去自己實踐、試驗的。這個計畫從 2010 下半年開始，開放報名不到幾天的時間，所有開放的時段都被登記完畢，會有這麼多來自都市的人們對種田感興趣，這是 KKF 員工們始料未及的事情。

新的農夫訓練課程，其上課的地點就在 KKF 的辦公室，二樓供奉米之神的大教室成為學員們聽課的場所，搭配著課程，帶學員們到 KKF 實驗田，或者附近的農田實際探查。KKF 所有員工大動員，每個人都有不同的事務要負責，有的人負責教授病蟲害管理，有的則負責向大家示範微生物菌的製作，還有個性活潑開朗



的員工負責帶領參與的學員作課前的暖身——玩些簡單的團康遊戲、帶動唱暖身等，而 Daycha 當然擔任著講述米之神信仰、KKF 農法理念、自給自足經濟哲學的人。基本上一期兩百個名額又會拆成三個梯次，一次約六十多位學員，這些來自泰國各省的人們，生長背景、工作環境各異，在這五天內必須住在 KKF 辦公室這裡，在辦公室二樓，還有另外一間更大的教室是作為來參訪的農民／農友住宿用，被褥、枕頭、蚊帳一應俱全；每日的三餐也是由 KKF 準備，會固定聘請一對夫妻來協助烹煮食物。

農夫訓練課程辦了幾次以後，人們參與的情況踴躍，報名額滿以後還會有一些人打電話到 KKF 排候補。一年兩期課程，每一期分成三梯，大約是一個多月舉辦一梯，先參與基礎班後再來參與進階班。但政府的計畫規定每個人一年只能參加一次同組織的訓練課程，這樣規定的目的是希望鼓勵更多不同的人嘗試不同組織的農法訓練，一方面也不希望政府的資源被重複的人佔住，然而這也表示，參加了基礎班的學員，若想要接著上進階班，就必須等到明年。這規定讓許多來參加的學員抱怨不已，但 KKF 礙於計畫的規定，也愛莫能助。



圖 21：農夫訓練課程——學習辨識昆蟲



圖 22：農夫訓練課程——挑米選種



圖 23：農夫訓練課程——辨識昆蟲



圖 24：農夫訓練課程——上課前的帶動唱



2. KKF 與學員的關係轉變

這農夫訓練課程一期一期的舉辦，漸漸的 KKF 也調整好教學的步調，越來越得心應手。有的學員，在結束基礎班與進階班課程之後，開始試著買田耕作，有的人規畫著以後要離開都市到農村開闢自己的稻田。KKF 也漸漸地和一些學員們建立起緊密的關係，這關係與當初農夫學校的農民們和 KKF 之間的不太一樣。農夫學校的農民們和 KKF 有稻米產銷的合作，長時間合作的結果，彼此之間建立起一種革命、恩待情誼，且農夫學校的農民都住在 Suphanburi，有時候家裡種的水果收成，還會特地拿到 KKF 跟大家分享，而農民家裡有什麼婚喪喜慶，也都會邀請 KKF 員工們去參加。但相較之下，新的農夫訓練課程的學員與 KKF 的關係就比較「浮動」一些，一方面是一起上課學習的時間不長，且課程結束後大家就都各自回到自己的生活圈，平常罕於相互拜訪，也沒有產銷的合作關係，有的學員可能只參加一次，下一次就沒有繼續，對那些只是想試試看、先了解一下再說的學員來說，他們不一定學了便得種田，有一部分的人只是因為關心、好奇，所以想要透過短期的課程來了解。

自從 KKF 於 2011 年年底開始使用網路社群媒介以後，其員工與訓練課程學員之間的聯繫方式就變得不太一樣，而且互動更為密切、複雜。那些學員平常都有使用臉書與智慧型手機的習慣，其實 KKF 會申請臉書粉絲頁是因應這些學員的要求，方便在上面公布資訊與互相聯絡，學員可以透過臉書向 KKF 提問，詢問課程的情況，分享自己回家後試驗的成果，而負責管理臉書的 KKF 員工，會不定時發表一些與保護農業環境、飲食安全、佛教功德相關的文章或圖片和大家分享，透過臉書這個媒介呈現出組織的價值觀，以及他們所期盼的未來樣貌，此外，也會在粉絲頁放上每一次訓練課程的活動資訊和照片，而學員們會在粉絲頁上留言與 KKF 互動，回應 KKF 的文章，闡述個人的想法、經驗等，不時也提供關於課程設計的建議。對於新學員的疑問，一些與 KKF 熟識的老學員也會充當「助教」般的角色，幫忙回覆、給予意見。而當實際在訓練課程上見面時，那些在臉書上互動頻繁的學員們也會將網路空間中的討論帶進來，有時候還會像「認親大會」一般，互相見面時說：「啊原來你就是那個 XXX！」原本素未謀面的人們就因為曾經在臉書上的互動而開始熱絡起來。固定會在臉書粉絲頁上跟 KKF 互動的學員們，也會私底下打聽負責 KKF 臉書的員工是哪位，打聽到後會因著曾經在臉書上的互動而有較親近的感覺，上課的氣氛也不會那麼嚴肅。不過這只是一部分學員的情況，還有不少學員並非臉書使用者，也並非所有學員都相互不認識，有的學員是其他省份的農民社群組團來參加，也有的是三兩好友一起來參加；學員之間的異質性很高，但大致上來說，對 KKF 員工而言，使用網路媒介以後，確實促進



了他們與這些報名參加的學員之間的互動，也是讓雙方「檢驗」、相互調整對對方認知的管道。

其實在開設這短期訓練課程時 KKF 員工們都有些緊張，因為來報名的形形色色什麼人都有，每個人的情況也都不一樣，KKF 員工們不知道到底大家是不是能夠接受這樣的做法，也不知道這樣的教學方式到底合不合適、有不有趣；¹⁵⁷以前的農夫學校，在開設之前 KKF 會花不少時間與當地農民建立關係，認識彼此，是在雙方都合意的狀況下才開設，而且相處的時間很多，不像現在的農夫訓練課程，到底是什麼樣的人報名、為什麼想報名，KKF 一開始其實都不是很清楚。但舉辦了幾次以後，KKF 漸漸的不那麼緊張，因為他們發現，基本上來報名參加的學員都事先了解過 KKF 農法在做什麼，也都聽過米之神信仰且願意接受，那些人因為是主動報名，所以學習的意願都很高，態度也很積極，即便有不少人從來沒有種過田，甚至沒有到過農村，但他們都對替代性農法有著熱忱，這是讓 KKF 員工感到欣慰的事情；有的員工會拿以前農夫學校的情況比較，認為：「農夫學校是到人家村子裡拜託別人學習 KKF 農法，但都還不見得願意學，或者是學一學後就放棄，雖然也有不少農民願意跟著我們一起做 KKF 農法，後來我們也都變成很好的朋友，但畢竟在整個村子裡是少數，所以到後來也滿沮喪的，但現在這個訓練課程不一樣，來報名參加的都是對替代性農法感興趣，很有學習熱忱，雖然他們多數都還不是真的農夫，很多也沒有種田的經驗，但是每一位都是對 KKF 農法非常感興趣，而且也都願意花時間努力的。而且有的學員來一次兩次還不夠，還想要一直報名參加，但因為政府規定所以我們也辦法。」

每一次訓練課程結束，KKF 都會開會檢討當次舉辦的情況，並且按照情況調整課程的教學與安排。就在 2012 年的一次會議，有員工建議，是否除了政府補助的計畫以外，也加開收費的課程，而這收費的課程要讓那些有意願報名，但是政府補助的計畫名額已滿，或者是不願意等一年的時間才能上下一期的學員參加，課程內容與時間規畫一樣，皆是五天四夜的課程，分成基礎班與進階班，但這課程完全由學員自費，每一次訓練為 3,700 銖一人，包含住宿與三餐。儘管要收費，但 KKF 的課程依舊是受到熱烈的歡迎，原本的一年兩期六個梯次，到 2012 年年中，增加了三個梯次（兩次基礎班，一次進階班）¹⁵⁸，每梯次的人數依舊是四十到六十人不等。農夫學校停止以後，這種短期的訓練課程成了 KKF 主要的教學方式，幾乎是每個月都有一梯次的訓練課程，而那五天也是 KKF 員工們最為忙碌的

¹⁵⁷ 課程「有不有趣」對 KKF 員工來說非常重要，他們認為即便是嚴肅的知識，也必須讓它變得好玩有趣 (สนุก, *Snuk*)，大家才願意來，才學得開心。

¹⁵⁸ 但 KKF 員工表示，這會依情況而定，可以自由調整基礎班與進階班的班數，假如想學的人多一些，那麼就會加開。



時候。

2013 年八月，KKF 應學員之要求，多開設了「有機蔬菜班」，在 2013 年年中才新開闢好的菜園裡教學員們以 KKF 農法種植蔬菜。P'Suksan 的妻子 P'Buu 長期與幾位女農民研究有機蔬菜種子，頗有成效，後來還開始在網路、博覽會等場合販售有機蔬菜種子，很受歡迎，這次她也打算在新開設的「有機蔬菜班」販售。「有機蔬菜班」才剛開始不久，KKF 目前都還在調整教學方式，但基本上未來的規劃會是「稻米基礎／進階班」和「有機蔬菜班」輪流開課——這個月是「稻米班」，下個月就是「有機蔬菜班」，而「有機蔬菜班」的收費一樣是一次 3,700 銖一人。

3. 「真正的農民」與「新世代農友」

對 KKF 來說，農夫學校時期的農民們是「真正的農民（*ชาวนาจริง ๆ, chao-na jing-jing*）」或者「傳統古老的農民（*ชาวนาโบราณ, chao-na bo-ran*）」¹⁵⁹，這些來參加農夫訓練課程的學員則是「新世代農友（*ชาวนาใหม่, chao-na mâi*）」，兩者之間存在著顯著的不同，那些「真正的農民」是以農耕作為主要的經濟來源，長期務農，多數的他們住在非城市地區，沒有受過很高的教育，年紀大概都四、五十歲以上，對於網路的使用與新知識、技能的獲取沒有那麼在行，但他們擁有在地的農業知識，例如有哪些在地的藥草可以除蟲、哪些野菜可以種植、比「新世代農友」更知道如何祭拜米之神；而「新世代農友」則是近十年來，國內外環境影響下（包括金融危機、糧食危機、天災人禍的恐懼，¹⁶⁰對食品安全、環境議題的關注等），替代性農法／有機農業／自給自足經濟受到政府重視，相關了解途徑增加而產生的一群人，他們大多是受過較高教育的都市人，在城市有固定的工作，種植作物在目前為止只能是他們的興趣與副業（因為還有工作，還沒有田地），「新世代農友」對替代性農法的想像是一種拯救自己、親朋好友與國家的方式，認為是一種重新擁抱泰國傳統文化的美好事情，小規模、自給自足的生產方式是這些「新世代農友」理想中的農村生活圖像，而非過去幾十年以來，國家一味以資本主義掛帥，以進入世界市場為目標的發展型態；替代性農法對「新世代農友」而言，是成就自己夢想、心靈修養的方式——以一種簡單樸實，對環境與人友善的道德方式過生活，許多學員的未來夢想都是辭掉工作到農村買塊土地當農夫，以 KKF 農法自己種稻種菜給自己和親友食用，健康安全又是功德一件。

¹⁵⁹ โบราณ (*bo-ran*) 這詞可理解為古老、傳統，但其意涵較偏向相對於「現代（ทันสมัย, *than-să-mai*）」的「落後」之意。

¹⁶⁰ 有不少學員表示，2011 年泰國曼谷發生的大水災，水災持續一個月才退，後續引發的食物大搶購——所有超市、賣場的食物都被恐慌的人民搶購一空，當時有錢也買不到食物的經驗，讓許多人開始思考自給自足的重要性。而且不少人認為，這樣的大水災以後還很有可能再度出現，該如何在那之前做好準備，是許多到 KKF 參加農夫訓練課程的學員們的動機之一。

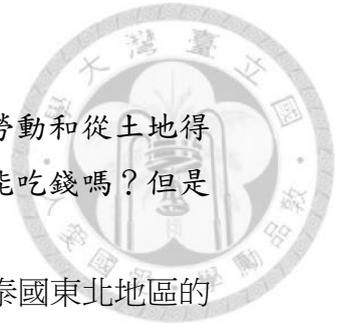


3-1. Koy 和 Sang 的例子

P’Koy 和 P’Sang 是一對年輕夫妻，他們從小在泰國成長，一直到求學階段前往美國念書，之後便留在美國工作，一個從事餐飲業，另一個擔任會計，在美國生活了好幾年後，因為實在無法適應那樣的工作與生活環境，夫妻倆決定辭掉工作，回到泰國來種田。這樣的舉動，在許多人眼中是很不可思議的事情，但夫妻倆體認到生活不該只是為了金錢，若只為了金錢，將會失去許多更加美好的事物；農業，特別是生產人們日常吃食的稻米，是相當重要的事情。P’Koy 和 P’Sang 回到泰國以後，便居住在曼谷，2011 年經歷了那次大水災，更讓他們深刻的體會到糧食的重要性，而工業化的農業生產方式，讓夫妻倆相當的不安，那樣的糧食生產與他們的價值觀相違背，不僅破壞環境，又喪失對糧食生產的掌控力，只能夠仰賴那些農業資材公司。P’Koy 和 P’Sang 認為泰皇提倡的自給自足經濟理念很符合夫妻倆對於生活與農業生產的態度，一切都適度發展，維持人生命完好的需求，不需要過多的物質生活。

P’Koy 說：「現在是一個消費的時代，任何東西都得用金錢才能買，如果不透過購買，我們好像什麼事都做不來一樣，想想真的是滿可怕的，隨著地球暖化整個世界的環境都在變，我們不曉得哪一天會沒有（安全的）食物，而糧食皆被大公司掌控著，我們無法保證以後會發生什麼事，而且美國現在物價越來越貴，每個國家都一樣，都被資本主義掌控著，所以我和 Sang 便決定回泰國吧！我們的生活需求不高，目前希望能夠自己種米種菜，當然給家人吃是優先，因為我也不那麼在乎收入，假如有多餘的也許可以拿去賣；當初放棄工作時所有朋友的覺得我瘋了，但也是有一些朋友有興趣，但是他們都有孩子在美國所以也無法輕易移動，所以她們都說讓我先做，之後再加入。因為我們沒有孩子，所以相對來說能夠這樣回來泰國。」

除了對糧食危機、人對於外在世界的依賴度越來越深而產生的焦慮以外，P’Koy 也提到他們夫妻倆對於泰皇自給自足經濟的支持，以及身為一個都市知識份子希望能夠對國家盡到的責任：「……泰皇也提倡自給自足經濟，但是提倡了好久都沒有人要理，雖然還是有部分的人願意去做，但是像政府的政策根本不支持，因為他們都只想要從政策中獲利，政治人物與大公司都一樣，而泰皇本身有基金會，他用他自己的錢來支持與研究農業方面的事，從他年輕的時候就開始了，也許是他一直都有冥想與修習佛法的關係，我之所以會想要離開城市當農夫，一方面也是想要救我們的國家，幫助泰皇，雖然個人的力量很小，但是我覺得自己開始做，也許可以改變一些人，當然我沒有要譴責西方國家，但我覺得東方文化的藥草與傳統療法是很好的，越來越覺得我們生活的世界很虛幻，金錢虛幻、資本



主義虛幻、西方的醫療我也覺得很虛幻，只有這種透過自己身體勞動和從土地得來的才是最真實的。妳看要是沒食物吃的話，有錢有什麼用？人能吃錢嗎？但是有稻米，就算沒錢，人也不會餓死。」

為了實現這樣的目標，P'Sang 說服家裡的親戚們，將家族在泰國東北地區的土地清出來，讓他和他的妻子 P'Koy 種植有機稻米與蔬菜。但夫妻倆對於耕作是一點經驗與概念都沒有，因此便上網找尋相關的資訊，尋找資訊的過程中，無意間看到 KKF 這組織，並對他們的理念深感同意，對米之神的信仰也於是夫妻倆便決定參加農夫訓練課程，學習 KKF 的耕作方式。他們非常的積極認真，在短期課程結束以後，還自願請求 Daycha 讓他們留宿在 KKF 繼續學習，那陣子夫妻倆就常常 KKF—曼谷往返，平日都住在 KKF 學習耕作，假日才回到曼谷的家。學習的過程，兩人的夢想逐漸成形，他們希望能夠在家鄉的土地上自己搭建農舍，自己種植稻米、蔬菜，分享給自己的親戚朋友，不需要到市場上購買。夢想要實現並非不可能，可是也不是那麼容易。P'Sang 家的土地因為地力貧瘠，必須先用微生物菌花一段時間活化土壤，現階段能耕作的面積只有一小塊，夫妻倆忙那一小塊土地的作物，每天都辛苦的下田耕作、照顧蔬菜，前一陣子夫妻倆又忙著搭建屋舍、監工，不過所幸 P'Koy 和 P'Sang 意志力相當堅定，目前已經小有成果，房子外觀已經差不多完成，可以搬進去住了，而田裡的作物也漸入佳境，夫妻倆長時間在田裡工作，曬了一身健康的黝黑，還養了一隻小狗；他們現在正在規畫著要教家附近的其它農民製作微生物菌，明年度希望能夠試種從 KKF 取得的稻米。從 KKF 的學員變成可以跟更多的人分享替代性農法，這讓他們非常有成就感。

3-2. Noo-Koo、Mes 和 P'Chom 合作的例子

Noo-Koo 和 Mes 是兩位年紀約二十多歲的都市女孩，兩人於大學階段到日本交換學生時認識，是學姐學妹的關係。之後 Noo-Koo 到義大利米蘭學習室內設計，現在是個自由工作者，到處接不同的設計案子；而 Mes 則在曼谷和 Suphanburi 兩地各開了家珍珠奶茶飲料店。這兩位女孩都對替代性農法很感興趣，雖然成長過程與所學皆與農業無關，但是同樣是受到泰皇自給自足經濟理念與當代各種天災人禍頻仍的影響，而開始關心泰國農業的發展，並且嚮往著反璞歸真的田園生活；特別是 Noo-Koo，從她的穿著——棉布衫、寬鬆泰式長褲，喜歡各種自然風格的事物，便可以看出她的生活態度。Noo-Koo 和 Mas 是在 KKF 短期訓練課程上認識 KKF 員工 P'Chom 的，因為三人年紀與理念相近，因此很快便成為了談得來的朋友，P'Chom 知道 Noo-Koo 有設計、規劃的才能，又對替代性農業感興趣，因此就詢問 Noo-Koo 有沒有合作計畫的意願，而 Noo-Koo 剛好又得知有一筆經費可以申



請用來補助農民轉型，因此就與 P'Chom 合作，由 Noo-Koo 負責計畫申請的部分，而 P'Chom 則負責找到願意合作的農民與提供 KKF 的農法。於是，三個人便和 Suphanburi 的農民合作，那些農民也是曾經參加過 KKF 農夫學校的人，但轉型過程並不是那麼順利，所以就停擺了好一陣子，直到 Nob-Kob 她們的計畫，才又重新組織了六位農民，一起成立了稻米品牌「Ploen Khao Baan」。

這個計畫不隸屬於 KKF，而是由 KKF 的一位員工與曾在 KKF 學習過的農友合作執行的，基本上便是 P'Chom 輔助農民採行 KKF 農法生產稻米，然後由 Noo-Koo 設計包裝並銷售。整個品牌才剛開始，目前只收穫了一季，產量還不多，銷售的管道也很有限，目前只在 KKF 的商店和與 KKF 相關的活動上，或者其他綠色農產品博覽會上販售，有一部分的買主則是 Noo-Koo 在曼谷的親戚朋友們。

以上兩個例子其實顯示出 KKF 農法未來可能的發展樣貌，即那些在 KKF 學習的新世代農友，他們帶著不同的理念與夢想前來學習，並運用個人的人際網絡與資源將那些農法以各種不同的方式實踐，甚至是向外擴張，呈現出不同於過往農夫學校之農民們的發展樣貌。同時這也顯示出，KKF 的人們樂於分享，並不會限制農友對 KKF 農法的運用，反而相當樂於看到 KKF 農法能在各地有更多的發展與變化，在各地開枝散葉；而那些農友們，在一年一度的米之神儀式時，也會從各地聚集，一同共襄盛舉。

自從 Oxfam 刪減經費，停止農夫學校後，KKF 除了開設新型態的訓練課程以外，也持續協助地方農民銷售稻米，此外還會接一些基金會或政府補助的計畫，例如農村化學藥劑使用情況調查計畫、泰國東北地區契約稻作等計畫。而其中最為重要的，則是 2010 年開始推動的 **Khao Khwan Suphan 計畫**，這是以泰國國家經濟社會計畫為基礎延伸出來的地方發展計畫，由 Suphanburi 地方政府資助，希望能夠發展出以替代性農法的方式種植的在地稻米品牌。KKF、碾米廠和農民相互簽訂契約，由 KKF 負責培育稻米品種，招募有意願參與的農民負責種植，然後農民收成後可以直接賣給合作的碾米廠，碾米廠處理成包裝米以後，由 KKF 以 Khao Khwan Suphan 的牌子出售，地方政府的農業產銷部門也會協助推廣這款稻米。

第四節 **Khao Khwan Suphan 計畫**

2010 年，KKF 申請了地方政府的補助計畫，將創造屬於 Suphanburi 在地的稻米品牌 Khao Khwan Suphan，以替代性農法的方式耕作。整個計畫花了兩、三年的時間規畫，KKF 辦公室主任四處尋找願意合作的碾米廠老闆，但多數的碾米廠聽到這樣的計畫都不願意配合，因為計畫生產的稻米數量並不多，而碾米廠必須特



別挪出獨立的空間碾米和儲藏（不得與其他慣行農法種植的稻米混合），且多數碾米廠老闆都認為這是個不賺錢的計畫，要以較高的價格收購稻米，到底能不能賣出都還不知道，在這樣的情況下，多數碾米廠都不願意參加。經過 KKF 長時間的遊說後，靠著 Daycha 的人脈以及他在地方的聲望，終於說服了 Suphanburi 碾米廠協會的前任主席，他願意幫忙遊說現任的碾米廠協會的主席 Ma-Nan 先生，而 Ma-Nan 先生在前任主席的遊說下，也願意試著參與這個計畫。Ma-Nan 先生一開始只是抱著好奇的態度，想看看這個組織到底想要做什麼，他之前也知道 KKF 在做的事，只是一直沒有直接的接觸。經過 Daycha 和 KKF 辦公室主任幾次拜訪後，Ma-Nan 決定接受 KKF 的邀請，加入 Khao Khwan Suphan 計畫，他覺得雖然風險高了點，但是他認同政府和 KKF 推行在地稻米品牌的用心，也覺得替代性農法種植的稻米會是未來的生產趨勢，因此便連同協會裡另外兩家碾米廠老闆一起加入（包括 Ma-Nan 先生自己的碾米廠）。

1. Khao Khwan Suphan 品種挑選與生產

確定了願意合作的碾米廠以後，KKF 得負責培育出 Khao Khwan Suphan 這品牌要推廣的稻米品種，Daycha 希望品牌推出的稻米必須能夠代表 Suphanburi 這個地方，且他認為保留與繁衍在地的稻米品種是對整個農業環境、文化很重要的事，因此便決定 Khao Khwan Suphan 的稻米必須是在地的品種。由於綠色革命引進高產量稻種的緣故，在地傳統的稻種已經停止種植多年，KKF 一直以來都四處蒐集、保存那些在地的品種，花好幾年的時間，讓在地的稻米品種與新品種的稻米雜交，最後挑出了一百七十八種稻米樣本，KKF 將那些稻米樣本種植在大甕中，之後便邀請一百二十七位農民來挑選，根據稻株生長的情況，例如稻株高度、葉片長度、結穗多寡、植株是否強壯、沒有疾病、不容易有病蟲害等因素來評選，每人選出自己心目中覺得優良的樣本。那些農民有一部分是 KKF 農夫學校的學員，有一部分是來自其他省份的農民，但基本上都是 KKF 的學員。農民們從一百七十八種樣本中選出了三十種，這三十種將由 KKF 繼續花一季的時間培育，讓性狀更加穩定，並讓它們能夠適應當前的耕作環境，適應替代性農法的耕作方式，並且維持高產量。這三十種稻米樣本結穗時，KKF 又再度邀請農民們到實驗田裡評選，選出最為健壯、產量較多的十種樣本。

十種稻米樣本收成以後，KKF 廣邀地方農民、消費者、碾米廠老闆一共一百一十七人前來試吃，將那十種稻米炊熟成飯以後，讓眾人就米飯的品質與味道來評分。每人都有一張評分表，上面有著香氣、米粒長度、寬度、柔軟度、色澤等評選項目，各人揣摩消費者的喜好與自己的喜好來評分，最後選出了三種評選最



高分的稻米品種，分別是 *Khao ta-kluaeb 37* (ชาวตาเคลือบ, 預計目標種植 150 萊)、*Jek-chey-bao 21* (แจ็กเชยเบา, 預計目標種植 200 萊)、*Leung-aon 13* (เหลืองอ่อน, 預計目標種植 200 萊)，這三款將會成為 *Khao Khwan Suphan* 這牌子的稻米，未來將會階段性的推出販售。決定出這三個品種後，KKF 便將稻種分給參與計劃的十四位農民，委託他們種植；這十四位農民都是 *Suphanburi* 的農民，是 KKF 農夫學校的學員，一直以來都維持著合作關係，當 *Khao Khwan Suphan* 計畫推出時，KKF 員工便分別聯繫那些農民，詢問他們是否有意願合作，並請有意願的農民到 KKF 來開會討論計畫細節，參與後續跟碾米廠老闆的討論。加入此計劃的農民都必須挪出至少五萊的土地，必須以 KKF 農法種植，不得使用化學藥劑，這是加入此計畫的基本條件。最終有十四位農民加入，共有土地一百萊左右，第一季先種植其中一款稻米——即評選獲得最高分的 *Khao ta-kluaeb 37*。

第一季(2012年)種植的成果約有八十噸左右，這產量比 KKF 當初預期的低，因為有部分的稻米受到周圍其他稻田的化學藥劑汙染，沒有通過 KKF 的檢驗。稻米收成後，由 KKF 向農民收購；農民在播種前與 KKF 簽訂契約，講定收購價格，約一噸(一千公斤) 14,000 至 16,000 銖，價格遠高於政府當時推行的稻米津貼，且無論產量多少都全數收購，合作的碾米廠會負責將稻米送去碾壓，碾壓好的稻米會送回 KKF，由 KKF 僱人來包裝成一袋一公斤的包裝米，然後擺放在 KKF 於 2012 年八月成立的商店¹⁶¹出售，同時地方政府也會協助推廣行銷。

第一次收成的時候，所有人都非常興奮，但也非常忙碌，因為有將近五十噸剛碾好新鮮白米需要包裝。周六周日，KKF 員工還得加班趕工，將稻米裝成一袋袋，用真空機抽掉空氣以後密封，貼上印有 *Khao Khwan Suphan* 字樣的標籤貼紙，從一大早忙到半夜才回家。

這款稻米推出以後，有不少 KKF 的學員購買，也有不少其他省份的消費者看到網路上的介紹而打電話到 KKF 詢問。大致上看來，消費者對於這種用替代性農法種植出來的「在地品種」稻米很感興趣，但是，有部分消費者反應，這款稻米的口感很硬，跟一般的稻米差很多，剛煮好時很香很好吃，但是無法隔餐，一旦放隔餐後便會變得很硬無法下嚥。當初在品嚐米飯時，因為是現炊現吃，沒有人想到隔餐後口感會改變。消費者的負面反應讓 KKF 與合作的夥伴們很錯愕，因為這畢竟不是小規模的合作計畫，且產品的好壞會影響到合作夥伴的收益，稻米品

¹⁶¹ KKF 的商店本來在 *Suphanburi* 城中心租了一個店面，我 2012 年到田野時去參觀過，但後來因為地段不太好，且沒有多餘的人手長期顧店，在經營成本與營收無打平的情況下，2013 年 5 月便將商店收了起來。之後則將 KKF 辦公室一樓後院改裝，加裝了門與隔間，將原本開放的後院隔出一個室內空間做為商店，販售 KKF 的產品以及合作農民／農友的商品，同時也節省人力和成本。商店名稱為 *ร้านป่าตัน* (*ran pa ton*, 大樹的店)



種的問題讓 KKF 倍感壓力，為此 KKF 員工們開了好幾次會議商討對策，討論到底該如何跟消費者說明；稻米必定得繼續販售，但得要改變銷售的策略。在 KKF 與合作夥伴們（包括碾米廠老闆、農民們）開會討論過後，眾人最後決定要將這款稻米的特殊口感，作為這款稻米的特色與宣傳的要點之一，主打這款是 Suphanburi 傳統在地的品種，所以口感會跟人們現代吃改良種稻米很不同；KKF 決定一開始就跟消費者說明清楚，讓他們有心理準備，才不會買回去吃了以後才發現跟想像中的不同而不喜歡，銷售時，強調這是沒有使用任何化學藥劑種植出來的米，所以吃起來很健康，而且這款 *Khao ta-kluaeb 37* 是傳統泰國中部農民喜歡吃的稻米種類，因為它含有豐富的營養，能夠應付農民大量勞動所需的能量。KKF 藉由塑造稻米特殊性的方式，來吸引消費者，讓消費者因為這款稻米的「在地性」、「特別」而購買。

2. Khao Khwan Suphan 計畫的意涵

對 Daycha 來說，Khao Khwan Suphan 這牌子的推出具有很重要的意義，他一直都希望能夠改善地方農民受制於世界市場的情況，他不解的表示：「Suphanburi 的農民們種植稻米，但他們卻只能將自己的稻米賣給碾米廠，經過包裝以後賣到其他地方，然後再從其他省份甚至是其他國家¹⁶²買進稻米，自己就是種稻米的大省，卻還得從其他地方買進稻米，這不是很不合理嗎？」此外 Daycha 還表示，農民無法負擔有機認證稻米的價格，有機認證稻米對一般農民的日常消費來說太貴了，因此 Khao Khwan Suphan 計畫希望開發出讓地方農民有能力購買，而且又符合地方農民口味的在地稻米，¹⁶³以 KKF 農法耕作，完全不使用化學藥劑，價錢也合理，雖然比市面上一般稻米貴，但不會像有機認證稻米那麼貴。¹⁶⁴

透過 Khao Khwan Suphan 計畫，KKF 希望一改過往只改變生產端的做法（即農夫學校向農民推廣替代性農法），轉而同時從消費端和生產端改變起，以種植在地品種為主，一方面從消費者端改變消費者食用稻米的口味，讓人們可以嘗試不同於當前市面上販售的稻米品種，感受「傳統地方農民喜歡的稻米」是什麼味道，且也讓消費者知道，這些稻米是地方農民以替代性農法的方式種植出來，購買這產品，便是對他們的支持。

¹⁶² 例如有不少不肖商人從越南進口價格較低的稻米，標榜是泰國米在泰國國內市場販售。

¹⁶³ 當然這已經成為了人們想像中的口味，帶有某種對過往的緬懷以及對未來的期待而選出的口味。

¹⁶⁴ 有機認證的茉莉米一公斤約 120 銖，是 Khao Khwan Suphan 的 1.7 倍，一般市面上稻米的 3-4 倍。Green Net <http://www.greennet.or.th/en>。2013 年 10 月 8 日上線。



3. Khao Khwan Suphan 計畫執行上的困難

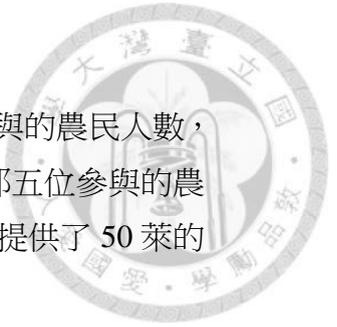
這計畫的立意也是站在一個支持地方農民的立場，生產者以低成本的 KKF 農法耕作，不使用任何化學藥劑，對環境對人都友善，此外，契約約定價格，讓農民的收入不會因著市場價格而波動，且能夠保障農民有較好的收入。但是，第一季的收成成果卻不如預料中的好，除了消費者反應稻米的口感差異以外，產量也不如預期。追究其原因，是有部分農民的稻田接觸到週邊其他慣行農法農田的化學藥劑，沒有通過檢驗，無法被收購；此外，由於是第一次執行此計畫，計畫構思與實際執行間的細節沒有考量清楚，中間的溝通過程出現一些缺失，再加上農田位處地區的差異，¹⁶⁵有農民的田水源不足，播種的日期不一，有的人太早播種，有的人太晚播種，導致參與之農民們的收割期間拉得很長，最早收割的農民與最後一個收割的農民時間相差了一個月。這樣的時間差距影響了後續碾壓、銷售的處理工作，也延誤了計畫的交期。碾米廠沒有辦法等待這樣時間差距，因為這將使得這批稻米佔用倉儲的時間增加，且必須分成好幾梯次碾壓處理，會影響其他稻米的處理進度。最令參與者感到沮喪與困擾的是：Khao Khwan Suphan 的銷售並不如預期，一方面是價格偏高，一般農民家庭根本不會購買，另一方面是消費者對於稻米口感的反應。

這計畫其實帶出了 KKF 與地方農民之間的矛盾與掙扎，也突顯出，若是以完成計畫目標為導向的執行策略，常會使得計畫結果不如預期。當計畫規劃者 KKF 他同時作為計畫的執行者，在將理念化整為文字計畫之時，便已經發生了與來自官方，帶有官僚作風的計畫條件之間的妥協與摩擦。那些來自政府發展計畫的規定，其本身就隱含了官方的意圖與對地方發展的想像，而這樣的假設，不見得會跟 KKF 最初的理念全然吻合，兩者之間存在的空隙，就需要一次又一次以執行來累積經驗的磨合。

4. Khao Khwan Suphan 計畫第二年的修正

儘管第一年的執行並不是很順遂，但第二年的 Khao Khwan Suphan 計畫依舊繼續進行，不過，經過參與成員的討論評估下，第二年的計畫在執行策略上做了不少調整。首先是必須解決收割期拖太長的問題，否則計畫將無法在規定期限完成，而碾米廠也不願意像第一年那樣承擔時間的影響。因此眾人最後決定要重新評估參與之農民的資格，以能夠完全配合計畫之進度的農民為優先，田地不得差距太遠，這意味著土地不能過於零碎、分散，假如參與者能夠擁有較大的土地面積，那會是比較理想的情況；而無法確保遵守化學藥劑規範者自然是優先被排除

¹⁶⁵ 雖然參與的農民都種植在 Suphanburi 的其中三區，但整個區域幅員廣大，依舊有耕作條件上的差異。



在外的對象。因此第二年的計畫(預計為 2013-2014 年)¹⁶⁶將減少參與的農民人數，最後重新選了五人，但是總參與土地面積增加為 150 萊，意味著那五位參與的農民每個人提供的土地面積都大為增加，其中有一位地方公認的富農提供了 50 萊的土地。

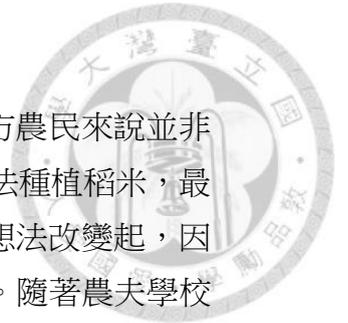
從 Khao Khwan Suphan 計畫第一年和第二年執行策略的轉變，我們可以清楚的看到，KKF 在計畫中考量的因素會受到碾米廠以及政府計畫規範的影響與牽制，必須挑選出能夠符合計畫要求並順利完成計畫的農民，即便計畫書上並沒有清楚的白紙黑字的明列條件，但計畫執行上的限制與其他合夥人之間的合意，自然會形塑出一面無形但確實存在的「篩選網」，將無法達到期望成果的農民從成員中剔除。在 Khao Khwan Suphan 計畫第一年發生問題以後，第二年做出的修正可以看出，有些農民在此情況下被犧牲、被排除在計畫之外，而有些符合資格／經濟情況許可的農民被納入，即便他們本來不是 KKF 農夫學校的學員，並非完全採行 KKF 農法的耕作方式；而那些長期與 KKF 合作的農民，他們不一定能夠被納入新的計畫中，因為他們的土地過於零碎、分散，或者因為第一年的失誤，而失去了繼續參與此計畫的資格。整個 Khao Khwan Suphan 計畫牽涉到許多不同領域的人，包括地方政府的農業部門、碾米廠、參與的農民、相對特定的消費者，故要考量的面向與受到的牽制也與過往單純和農民之間的產銷合作很不同。負責此計畫的 KKF 員工說：「我們要負責的人多更多了，必須考量這些稻米到底賺不賺錢，不然一直讓碾米廠老闆虧錢他也很為難。而且也得考慮銷售的成果，不然情況太差，政府也不願意補助。」由此可以看到，Khao Khwan Suphan 計畫產生的限制，以及它可能排除掉什麼樣的人、納入什麼樣的人，受限於計畫的規定與實際施行的狀況，使得 KKF 不得不做出改變，盡可能在計畫執行的效益與組織的理念之間取得平衡。

第五節 小結

本章談及了泰國近十幾年來的社會氛圍、農業相關政策的轉變，泰國政府開始注意到替代性農法的發展性，¹⁶⁷而這些改變連帶的影響了 KKF 運作的軸向，特別是當泰國政府看到了有機認證農業可能帶來的商機，設立了國內的有機認證標準，許多與此相關的計畫皆因應而生，但 KKF 並不打算採取有機認證的方式，因為他們認為有機認證對地方農民的實際幫助並不大，不僅得先花上更多的耕作成本，獲得認證以後還得定期花錢檢驗，而那些有機的耕作方式，並沒有減少農民

¹⁶⁶ 筆者 2013 年 5 月離開田野時尚未開始執行，因為還得解決稻米口感的問題，必須重新培育稻種。

¹⁶⁷ 但非指國家農業政策便以替代性農法／有機農業為主流，依舊是慣行農法、稻米出口導向作為泰國稻米政策的主要發展方向，但政府的部分作為的確開始關注替代性農法的發展。



的負擔，且銷售管道也不是那麼明確，有機認證農業現階段對地方農民來說並非解決其農耕困境的最佳方式。因而 **KKF** 以自己長期以來試驗的農法種植稻米，最主要目的就是減低農民的農耕成本，另一方面也從他們的觀念、想法改變起，因此舉辦米之神儀式，希望能喚起農民們對於自然神祇的崇敬之心。隨著農夫學校的停辦，泰國政府對短期農業訓練課程的補助，**KKF** 接觸的人從「真正的農民」轉為以「新世代農友」為主要對象，而「新世代農友」的產生也牽涉到整個泰國社會的脈動與氛圍——九零年代末期的金融危機、泰皇鼓吹自給自足經濟、佛教組織對於自給自足經濟的實踐、農業困境必須找到新的出路，國外市場對有機認證農產品的需求帶動了泰國國內有機農業的發展，因而國家經濟社會發展計畫將替代性農法／有機認證農業放入了計畫方針中，種種改變使得 **KKF** 在那樣的情境下做出了選擇。

作為一個需要申請計畫經費的非政府組織，**KKF** 將長期累積的農業經驗與技能濃縮、規整化、原則化成能夠傳述、教學、以文字呈現的農業操作步驟，如「小學自然實驗般」讓農民容易學習、理解，但在實際操作的層面，同時強調那些農法知識都是原則，每個人必須透過實踐與試驗來建立一套屬於自己的農法知識，而那些幽微的經驗結果，是沒辦法透過文字或者傳講來輕易傳遞的，甚至有的還會牽涉到不同的人與米之神之間的關係。我們可以說，**KKF** 的農業知識性質其實分成了兩大塊，一塊是能夠原則化成一個個操作步驟，以文字呈現的歸整型態，另一塊則是存在個人經驗之中，難以被他人輕易學習的「幽微經驗」知識型態，這兩種截然不同的知識型態同時構成了 **KKF** 農法，並且 **KKF** 農法與組織的延續，兩種知識型態缺一不可。

正因為 **KKF** 長期以來申請各組織機構的計畫，使得他們的農法知識能夠調整、嵌合入那些計畫框架中，並由於目前 **KKF** 為人所知的農法知識在知識管理的架構下形塑，並經過一次又一次計畫申請過程的洗禮，因此具備了官僚性知識的性質——即能夠原則化成一個個操作步驟，以文字呈現的歸整型態，而這種知識性質，讓 **KKF** 能夠相對容易的適應新的改變，能夠迅速的將自己「嵌合」入政府推出的相關計畫中，而在執行那些計畫的過程中，**KKF** 其實也不斷的受到那些計畫的限制，逐步的調整自己以符合計畫的要求。那些農法知識具有科學性的客觀中性特質，能夠以不參入個人經驗差異的方式傳遞，因此能夠在無論是農夫學校的階段、短期農法訓練課程階段，皆得以廣為傳播、讓人們學習、操作。甚而在近年來，替代性農法開始漸漸被社會主流注意時，**KKF** 的理念也以出版物的形式出現。

從本章第三節談到的政府補助舉辦之短期農夫課程訓練，以及第四節談到的



Khao Khwan Suphan 計畫，我們可以看到在履行這些計畫的過程中，KKF 逐漸趨向一種樣板式的計畫執行方式——符合官僚式作風的操作，必須撰寫符合格式的計畫申請書、報告書，受到計畫期程的限制，最為幽微但或許最重要的是，要通過計畫申請意味著必須符合官方審查的「胃口」，即必須在理念上趨近政府對替代性農法發展之期待，改變自己以合乎計畫的框架。但也並非意指 KKF 在其中完全失去其自主性和能動性，他們依舊有相當程度的自主性，依舊秉持著替代性的耕作方式，持續讓更多人認識 KKF 農法，接觸米之神的信仰，組織的知名度與受歡迎程度更甚以往；因為那些政府的計畫，讓他們接觸到更多原本不曾接觸的人群——那些在農夫學校時期根本不在其推廣農法範圍內的「新世代農友」，他們成功的受到當前社會氛圍的刺激與感召（包括前幾節提及的因為金融風暴、糧食危機、環境破壞、自然災害加劇、對食物安全、糧食穩定度的憂慮轉為關注、泰皇鼓吹自給自足經濟、與佛教的功德概念結合、政府發展政策的轉變、個人生活理念的實踐等），開始關注替代性農業等相關議題。這些「新世代農友」形成一股新興力量，在泰國各地蓬勃發展。



第五章 持續形塑的米之神信仰：

以 2013 年 KKF 舉辦之儀式活動為例

第四章曾提及，政府吸納了替代性農法與自給自足經濟的發展路徑，各政府部門推出相關的計畫、政策，KKF 經歷了申請政府補助計畫與執行的過程，越來越趨向樣板式的計畫執行方式——符合官僚式的操作；加上泰國國內外情勢氛圍影響，吸引了一批追求自給自足經濟、夢想著能過著田園美好生活的「新世代農友」，這群人生長的背景與接觸 KKF 農法的理由和過往「真正的農民」不同；我們明顯能夠看到一個趨勢，因著計畫經費的牽引，KKF 的作為（例如訓練課程的舉辦、合作的對象、米之神儀式的舉辦）都隨之改變。本章，將先回顧一 KKF 舉辦之米之神儀式，並藉由 2013 年筆者參與米之神儀式的經驗，來仔細地描繪出當代米之神儀式的形式、意義為何，產生了甚麼樣的變化。

第一節 「復原」後的米之神儀式與轉變

自 2005 年 KKF 公開「復原」米之神儀式那年開始，每年都會在 KKF 實驗田即將結穗前，舉辦祭拜米之神的儀式，並讓農民們共同參與，而多數農民¹⁶⁸在參與完以後，會在自家的稻米將要結穗前再自行祭拜一次，收割後也會自行祭拜。但接下來幾年，並非所有的農民都會到 KKF 參加共同的米之神儀式，對那些於 2005 年、2006 年前往參與 KKF 舉辦之米之神儀式，而後幾年只自行在自家田中祭拜的農民們來說，他們之所以沒有繼續前往參與的原因乃是：儀式的過程都一樣。有時候自家農忙沒有時間過去，而且已經學會了儀式的進行方式，所以自己也可以自己祭拜了。但事實上原因沒有那麼單純，那其實牽涉接下來所談到的，近幾年來泰國農業發展的影響以及 KKF 訴求對象的轉變。

而從 KKF 舉辦米之神儀式的轉變來看，我們可將之分為幾個不同的階段與型態，2005 年的第一次「復原」米之神儀式其帶有的展示與宣示意味較高，然而其展示與宣式的對象乃是以曾參加過農夫學校的農民與地方農民為主，目標與帶來的效果在於樹立一個消逝已久之儀式的典範，當時幾乎所有參加農夫學校的農民都來參加，而儀式的進行由地方一位年長的老農婦主持，¹⁶⁹Daycha 和 KKF 員工們以及農民們一起，選在 KKF 實驗田將要結穗前的期間，在驗田邊進行祭拜，祭拜完後 KKF 會請眾人一起用餐，如同當初農夫學校下課後大家一起用餐的模式，這

¹⁶⁸ 來參與者大多是參加過 KKF 農夫學校的農民，其中絕大多數至今依舊採行 KKF 農法，少部分是一半慣行一半 KKF 農法，通常中途放棄試驗 KKF 農法的農民不會來參加米之神儀式，自家也不會祭拜。

¹⁶⁹ 她是當時唯一知道米之神的祭辭如何念誦的人



是 KKF 各種活動／儀式活動相當重要的要素之一，如同 Tambiah (1977) 談論泰國東北的村莊儀式時提到，各種生命儀禮例如婚禮、喪禮、或者搬新屋儀式等也能夠獲取功德，其重點在於主辦者與參與者之間的交換——即主辦者透過請客（เลี้ยง, *liang*）的方式來招待參與的人們，人們稱之為「佈施膳食（ทำทาน, *tham than*）」，透過這樣的宴請，與參與者同樂共同分享事物以獲取功德；而 KKF 為農民們準備的飯食，都是從農夫學校收購而來的稻米、農民自己種植的蔬菜水果，由 KKF 出資聘請廚師烹調，供給大家享用，用餐結束後大家便各自回家。在過程中，供應食物的人、出資的人，因著付出而獲得功德與幸福感；享用的人因著吃到以 KKF 農法種植出來的健康糧食，而感到滿足。整個祭拜米之神的儀式，KKF 員工稱之為做功德（ทำบุญ, *tham bun*）或者「具有功德的活動（งานบุญ, *ngaan bun*）」，普遍來說，指的是涉及獲取功德的活動。

2006 年和 2007 年也是採取類似的方式，只是這兩年的儀式沒有像第一次舉辦那樣具有宣示的意味，反而比較類似「KKF 自己人」舉辦的儀式，參與的人沒有第一次多，KKF 也沒有刻意的廣邀農民，來參加的除了 KKF 員工以外，就是跟 KKF 認識、合作很久的農民。雖然這舉辦的消息依舊是向外公開，想參加的農民都可以隨意來參與，但相較於第一次（2005 年）——幾乎所有農夫學校的農民都來參與，甚至還有一些附近並沒參加過農夫學校的農民也來參加，2006 年與 2007 年參與的人數便少了許多。

2008 年則是第三章所討論的大型公開的米之神儀式活動。

2009 年和 2010 年依舊是採取那種公開舉辦，但是卻沒有那麼多展示、宣示意義的儀式，據 KKF 員工回憶，那時候的儀式主要是 KKF 員工（家庭）、關係緊密的農夫學校成員參與，不過到了 2010 年，開始有來自其他地方的人來參觀。直到 2011 年開始，KKF 舉辦的米之神儀式有了顯著的轉變，來參與的人有了很大的不同，而這轉變則和 KKF 農夫（學校）訓練課程的性質與形式改變有很大的關係。

KKF 的農夫學校自 2003 年接受 Oxfam 的計畫經費起，一直執行到 2008 年因為世界經濟不景氣 Oxfam 刪減經費而中止。如第四章所述，之後隨著泰國國內對於替代性農法／有機農業的發展與政策轉變，整體社會氛圍的推波助瀾，使得 KKF 對外的農法教學產生了形式與對象的轉變。因著 KKF 農法傳播方式與對象的改變，使得他們舉辦的米之神儀式也跟著產生了轉變，從這些改變，我們也更能夠清楚的看到，米之神儀式對 KKF 而言意義為何，以及儀式本身所扮演的角色與產生的效果。

自 2011 年起，KKF 的米之神儀式在舉辦時間、地點、參與對象、儀式內容產生了改變。就儀式的舉辦時間來說，KKF 不再像過往那樣，於其實驗田之稻米結



穗前舉辦，而改至與泰國國家舉辦的春耕節（วันพืชมงคล，wan-phuan-mong-korn）同時，¹⁷⁰對 KKF 而言，更改儀式舉辦時間主要有兩個原因：一是春耕節為國定假日，全國放假，選在這天舉辦儀式可以讓平常在都市工作，但對 KKF 農法感興趣的人們有空參加。二則是為了提高這儀式舉辦日的識別度。過往的米之神儀式，是稻米結穗前的某日舉辦，每一年都會不同，對 KKF 來說，若要讓更多的人們記得這天會舉辦米之神儀式，就勢必選擇人們容易記憶的日期，因此，屬於國定假日的春耕節對 KKF 來說是理想的選擇。Daycha 說：「我們選擇春耕節這天舉辦米之神儀式，最主要就是希望以後人們聽到春耕節，就同時想到啊在 KKF 會舉辦米之神儀式，等於就讓政府幫我們宣傳舉辦的日期，才不會像以前一樣，每一年的日期都沒什麼關係，這樣參與的農民也不容易記得。這兩三年我們都跟著國家的春耕節一起舉辦，春耕節是泰國歷史悠久的國家節日，過往都是由泰皇與皇室成員主持的，祈禱來年風調雨順，百姓豐收，所以對農民來說是很重要的日子，而我們祭拜米之神也跟農業有關，所以意義上來說，除了感謝米之神以外，也是在為農民與農業祈福。」

KKF 舉辦米之神儀式的地點，則從過往會聚集在實驗田邊，改到 KKF 辦公室二樓的大教室——即供奉稻草製米之神像之處，由於參與的人逐年增加，故需要一個寬敞且能夠讓容納所有人的空間；並且在過往的米之神儀式中，其神像並沒有扮演特別重要的角色，傳統的祭拜過程並沒有神像，2005-2007 年的儀式中也沒有特別凸顯米之神神像的重要性，KKF 員工與農民們在負責主持儀式的老農婦的帶領下，聚集在實驗田邊祭拜，而稻草製的米之神神像則依舊擺放在 KKF 辦公室二樓的大教室裡，但 2011 年以後的儀式，便轉移場地，參與的人們聚集在 KKF 辦公室二樓，且米之神的稻草像漸漸扮演重要的角色，在儀式過程中，人們會向她敬拜。這樣的改變對 Daycha 來說，是策略性的改變，為了符合 KKF 對米之神儀式應扮演之角色與功能的想像與需求。

2011 年之後，參與 KKF 舉辦之米之神儀式的成員有了顯著的改變，在此之前，前來參與的人以地方的農民為主，大多是曾經參與過 KKF 農夫學校的學員，但在 2011 年以後，來參與的以來自其他省份的人為主，廣泛來說都是對 KKF 農法或者種植稻米感興趣的人；有的是已經有田在耕作的農民，想要從慣行農法轉型至 KKF 農法，有的是新買了田，但沒有實際耕作經驗的人，還有為數不少的是對農業與 KKF 農法感興趣，但是沒有田可以種的都市農友，這些人不論有沒有實際的耕種

¹⁷⁰ 時間約於每年的五月，確切日期每年不同，會根據曆法擇日，並由泰國政府宣布今年舉辦春耕節的確切日期。始於素可泰王朝，各朝代均隆重舉行，一直延續至今。這是一個祈禱風調雨順、農業豐收的節日，對以農立國的泰國而言，春耕節是極為重要的節日，為國定假日。在春耕節的前一天，會先由泰王偕同王室成員至曼谷的玉佛寺主持禮佛儀式，由高僧誦念吉祥經，然後泰王贈聖水、御戒指及御劍給農業部部長，作隔日春耕儀式之用。



經驗，每個人都關切著不同的議題，例如環境、飲食安全、糧食危機等，各自擁有不同的工作與生活，但其共通點都是希望學習 KKF 的農法，因認同 KKF 的理念慕名而來。這些學員對 KKF 來說，是「新世代農友」，這「世代」無關乎年紀，並非專指年輕人，¹⁷¹而是擁有新的想法，擁有接受與獲取新知識的能力，並且願意接受改變，關心泰國農業現況的人，通常用來指涉原本不是以農業維生者。¹⁷²而 2011 年後的米之神儀式之所以會吸引這批「新世代農友」來參加，有很大一部分是跟短期的農法訓練接觸了更多其他來自各地關心替代性農法的農友有關，此外，還加上了社群網站使用的影響。對 KKF 員工來說，那些會來參加短期訓練課程的人，基本上就是擁有「新世代農友」的條件與特質，他們關心泰國農業的發展，希望找到一種不同於慣行農法的耕作方式，懂得從網路獲取新的知識，因此才有辦法得知 KKF 開設這短期訓練課程的消息，¹⁷³而且這些「新世代農友」懂得運用社群網站分享訊息，間接增加了 KKF 資訊的曝光率。

而儀式內容的改變，亦與泰國國內對於替代性農法／有機農業之蓬勃發展、社會環境氛圍改變息息相關，當然也直接牽涉到以上所提的三件事情——舉辦時間、舉辦地點、參與成員的改變。以下，我將以 2013 年於田野地實際參與的一次米之神儀式來進一步分析。

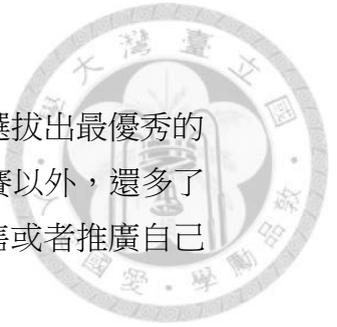
第二節 2013 年的米之神儀式活動

2013 年的米之神儀式跟前兩年（2011 年和 2012 年）一樣，都是選在泰國的春耕節當日舉辦，而 2013 年儀式的日期為五月十三日星期一。早在兩三個月前，KKF 的員工便已經開始規畫這天的活動，並廣為向他們的學員宣傳，透過口耳相傳、電話聯絡、網路社群等方式，將這消息讓那些曾經參加過農夫學校、參加過短期訓練課程的農友們知道；KKF 內部也開了許多次會議，商討這次活動的內容、參與成員住宿問題、場地、飲食等細節的安排。P'Chom 是這次儀式的主要聯絡與策畫人之一，她早在活動前一個多月，便興奮的跟筆者說這次的儀式活動跟以往很不一樣，很好玩，要筆者一定要來參加。2011 年第一次改變舉辦型態時，只有米之神儀式，KKF 學員一起參加儀式，儀式結束後大家一起吃喝，就跟去寺廟參加做功德一樣。2012 年，除了上午的米之神儀式以外，多了稻米競賽，想要參加

¹⁷¹ 據筆者的觀察，KKF 口中的「新世代農夫」年齡層分布極廣，從二十出頭到五六十歲都有，雖然說其中不乏年輕的世代，但也有為數不少是中年農夫，跟台灣的有機／替代性小農有明顯的青年「回歸田園」的現象不太一樣。

¹⁷² 對於農夫學校轉型成功的農民例如 Biaw、Perb 等，他們在 KKF 的範疇中並不是「新世代農友」，他們是「真正的農民」，但是又與採行慣行農法的農民不同，相對於採行慣行農法的農民，他們是「擁有幸福快樂的農民 (ชาวนามีความสุข)」。

¹⁷³ 短期訓練課程基本上是透過地方政府網站的公布，或者社群網站的消息傳遞。



的農民可以帶著自己上一季收成的稻米，自由報名，由 **KKF** 員工選拔出最優秀的稻米。2013 年，除了一開始的祭拜米之神儀式，與下午的稻米競賽以外，還多了戶外的農產品展銷會，參與的農民們可以事前登記擺攤，自由販售或者推廣自己的產品。

1. 儀式前一天的準備

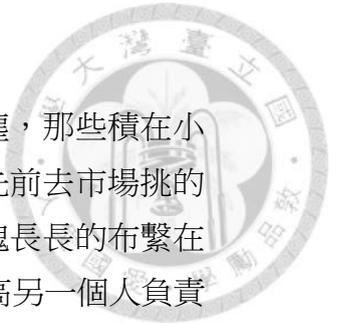
從禮拜天（五月十二日）上午開始，**KKF** 的員工們便陸續到辦公室來準備，**P'Porm** 將辦公室裡裡外外打掃得乾乾淨淨，將需要用到的桌椅擺放整齊。**P'Chom** 一大早就進城去拿了印刷好的訓練課程證書回來，這是曾經參與過短期訓練課程的學員要求 **KKF** 頒發的。¹⁷⁴



圖 25：米之神農夫訓練課程結訓證書。由 **KKF** 農友設計，經過網路票選的結果。

接近中午的時候，**KKF** 辦公室主任要為擺放在二樓大教室的稻草製米之神像更換衣物，因為米之神身上的衣服已經穿了一整年，明天的儀式是大日子，必須打扮得乾乾淨淨。辦公室主任吩咐筆者把供桌上的大小佛像們一一移開，將佛像們放到一旁的地上擺好，然後把擺放鮮花素果的容器拿去清洗，接著再將那尊稻草製的米之神抱起，放至一旁地上，待桌子淨空以後，再將桌子擦抹乾淨；其實桌子沒什麼灰塵，這是因為 **KKF** 的員工每個禮拜會定期打掃、更換花果的緣故。但米之神像因為將近一整年沒有移動，身後沾黏了一些蜘蛛網，衣服上也有薄薄一層灰，辦公室主任將米之神身上戴的首飾、腰帶解了開來，將顏色略微褪色的舊衣服脫下，露出稻草紮成的身軀，細瘦呈坐跪姿；合金打造的腰帶與首飾必須

¹⁷⁴ **KKF** 的短期訓練課程是政府機關下的培訓計畫，結束訓練的人會由政府頒發結訓證書，但是 **KKF** 的學員們不想要領政府頒發的證書，希望 **KKF** 能夠另行設計、印製 **KKF** 專屬的證書給他們。於是 **KKF** 便公開徵稿，請農友們設計版面，然後放在臉書上由大家投票競選，最後選出一個版本做為 **KKF** 日後頒發的結訓證書。在此我們亦能看到，**KKF** 的農友普遍抗拒政府發展政策的立場。



以肥皂水清洗、風乾，戴了一整年，縷刻花紋的縫隙也堆積了灰塵，那些積在小縫隙的灰塵必須以小牙刷輕輕清理。辦公室主任從塑膠袋中拿出先前去市場挑的一塊布，用來作為米之神的神裙——如泰國婦女的傳統服飾，一塊長長的布繫在腰間。米之神呈坐姿時將近 130 公分高，必須一個人將米之神抬高另一個人負責更衣，辦公室主任邊替米之神圍上長布邊說：「你看這布多漂亮，是泰國傳統的那種花色，也是泰國女性會喜歡的顏色。」更換好新的長布以後，將洗得發亮的合金腰帶重新繫上，上半身換上新的粉紅色緞面布，外頭再罩上一件長型的蕾絲鑲金絲披肩。替米之神更換好新的衣服以後，幾個人便將供奉米之神的方桌搬到二樓另一間更大的教室，¹⁷⁵由於 2013 年報名參與的人員眾多，KKF 員工們覺得二樓的大教室空間不夠，因此決定把舉辦儀式的場地改至辦公室二樓另一間更大的教室。

那間教室呈長方形，供奉米之神的桌子放在教室較短的一邊，將穿著新衣服的米之神擺上以後，再一一放上原先擺放在一起的土地女神像、佛陀像等，托盤與花瓶分別放置新鮮的水果與鮮花，擺了幾盤花串，此外，還放上了那張 Daycha 在舊貨市場找到的米之神圖片；那圖片被 KKF 廣為印刷贈送給農民農友們。



圖 26：搬到儀式場地，準備中的米之神

¹⁷⁵ 這間教室本來作為短期農夫訓練時供參與學員住宿之用，是個寬敞的大通鋪，平常只用來堆放棉被枕頭。



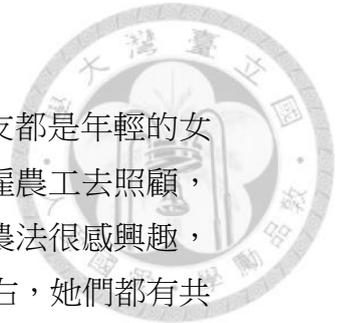
到了下午，陸續有農友來到 KKF，他們大多是從較遠的省份過來的農民團體，提早來是因為可在這裡過夜，避免搭夜車舟車勞頓，有的人還自己帶了帳篷睡袋過來；而有的農友則與 KKF 熟稔，一向都很熱心參與 KKF 舉辦的活動，提早來是為了協助 KKF 員工們事前準備的工作，幫忙拍照上傳到社群網頁上。一整天所有的人都忙進忙出，有的要布置場地，有的要準備眾人的飲食，有的要招呼前來的農友，應付響個不停的詢問電話。而 Daycha 和 P'Song 則一早就到附近的寺廟參拜禮佛，接著到附近農村跟合作的農民收購稻米，那些稻米是為了隔日的米之神儀式做功德而準備的。

整個米之神祭拜活動的飲食都由 KKF 免費供應給參與的人，對於這樣舉辦大型活動他們算是很有經驗，有固定合作的廚師，他們是一對住在附近村子裡的夫妻，每當 KKF 舉辦類似的活動比如農夫訓練課程、儀式時，都會聘請他們負責準備食物，活動期間都會看到夫妻倆在廚房忙進忙出，張羅眾人的飲食。當日晚餐過後，提早到來的農友們聚在半開放式的後院聊天，彼此交流，交換意見；他們也許本來互不認識，有的因著之前一起參加同梯的訓練課程而認識，不管如何，都藉由這樣的場合而將彼此的距離拉近。

2. 米之神儀式當天——人們到來

大清早昨晚住在這裡的農友們便起床更衣梳洗，到一樓後院享用 KKF 為大家準備的早餐，傳統的泰式鹹粥與油條，人們三三兩兩的坐著聊天吃食。來參與的農友們紛紛抵達，車子停滿了整個後院與前院；2013 年因為政府遲遲不放水，¹⁷⁶附近一帶的農民們都沒有充足的灌溉水可以種稻，因而田裡荒廢，KKF 的實驗田也不例外，在前院的實驗田空蕩蕩一片，此時正好作為眾人的停車場。來自各地的農友們進到 KKF 後院，無不開心的跟旁人打招呼，有的人當初一同參加訓練課程，課程結束後便各自回到自己的省份去，平常少有機會見面，久沒見面的他們就是像是老同學一般，一看見彼此就興奮得又摟又抱，吱吱喳喳的聊起天來。而 KKF 的員工們難得都穿著一樣的「制服」——繡有米之神圖樣的藍色丹寧布短衫，這種藍色丹寧布是泰國農村常見的衣服；每一個員工都忙著招呼大家，農友們見到 KKF 的人們也開心的老師長老師短，有的農友更拿出相機，當場與眾人分享他回家後在自己田裡試驗 KKF 農法的成果，有的農友還帶來他使用 KKF 農法種植出來的稻米要與大家分享，在場的每個人都沉浸在喜悅之中。

¹⁷⁶ 根據田野報導人的說法，政府因為稻米儲量過多，穀倉們放不下，因此遲遲不放水，希望減少中部農民耕種的季數；但我想，更大的原因乃是穎拉政府的「稻米收購政策」，大量收購與補貼的結果，為國家帶來龐大的債務，但政策覆水難收，因而採用這樣的理由來企圖搪塞。



P'Chom 看到幾位她熟識的農友，開心的迎了上去，那些農友都是年輕的女性，以前都沒有耕作的經驗，有的家裡有田，但一直以來都是聘雇農工去照顧，自己從來沒有下過田，而有的則是家裡沒有田，但因為對替代性農法很感興趣，因此決定到 KKF 來學習。這些年輕的女性，年紀都不過三十歲左右，她們都有共通的特徵，即都關心情況越來越惡劣的糧食、環境問題，對於泰國農民的處境，也都念茲在茲的想要盡一份心力，她們在曼谷、清邁等城市裡都有自己的工作，但持續地與 P'Chom 保持聯絡，關心 KKF 與農業方面的問題。這一次是她們第一次參與米之神儀式，對她們來說都非常期待與興奮。

隨著儀式開始的預定時間越來越近，來到 KKF 的農友也越來越多，男女老少都有，有些是整團農夫社群一同前來，有些則是獨自零星的到來，現場也來了電視台的攝影記者，他們為了製作與 KKF 相關的節目而特地全程記錄、參與。人到得差不多以後，距離儀式開始也剩不到二十分鐘，P'Chom 請大家用完餐後就可以準備上樓。

3. 儀式開始

舉行儀式的場地早在前一天便已由 KKF 員工布置完畢，長型教室的一端放置著稻草製的米之神神像與桌子，神像背後以粉紅色的布為背景，桌子周圍除了大小佛像以外、幾幅不同的米之神畫像、大量的鮮花與各式水果等供奉給米之神吃的食物、香燭以外，兩旁還擺了一對高至天花板的花架，一層一層像蛋糕一般往上疊加的黃色菊花，將整個場地點綴得非常豐富亮麗。人們魚貫進入長型教室，隨意席地而坐，輕聲的與身邊的人交談。負責主持儀式的靈媒已經來到現場，這是 KKF 第一次聘請這位靈媒，往年都是由那位少數能背誦米之神祭詞的在地老農婦主持，但因為她年事已高，身體不太好，所以 KKF 便決定另外請靈媒代勞。這靈媒是年約五十多歲的男子，來自泰國南部的省份，被人認為是「很會做儀式的人」，這意思是指他容易跟神靈接觸，能夠接收神靈的指示與傳達人們的祈求，人們稱他為 *khon song*，即靈媒。靈媒身穿全白的套裝，衣服樣式類似軍裝，端正的跪坐在米之神的右側，一旁還跪坐著 Daycha、辦公室主任、P'Suksan 等 KKF 員工，P'Chom 忙著走動招呼眾人入內就坐，待所有人都找到位子坐下以後，P'Chom 便向大家說，儀式將要開始，現在要請 KKF 創辦人 Daycha 說話。Daycha 便在眾人的掌聲中站起，簡短的說明：「今天儀式是為了要感謝米之神，祈求米之神照顧著泰國的農業，泰國的稻米，感謝米之神照顧農民與農田。要讓 KKF 的學員們知道如何祭拜米之神，了解米之神的故事與其貢獻。」語畢並感謝大家的參與，接著宣布米之神儀式正式開始。



圖 27：米之神儀式

靈媒接過麥克風，拿起一把香，就著祭桌前的燭火點燃，然後面向米之神神像拜了三拜，將香插在祭桌上的香爐裡。然後遞了一把香給 Daycha 和 P'Suksan，Daycha 也用祭桌上的燭火將香點燃，同樣拜了三拜以後，將香插在香爐上；P'Suksan 也重複著同樣的動作。Daycha 和 P'Suksan 上完香以後，便回到原位跪坐著，接著靈媒開始拿著麥克風念唱，內容是關於米之神的歷史故事，以及儀式當日的歷史——即春耕日。當他在念唱的時候，在場所有的人都跪坐著雙手在下巴前方合十，聆聽。念唱米之神歷史故事的時間非常冗長，靈媒的聲音平穩而低沉，迴轉悠長，念到某些段落的時候，他會起身拿著三支點著火的白蠟燭在米之神像前比劃。接著有一個段落，會穿插著幾聲高亢的呼嘯，靈媒聲音會刻意拉抬高，在這段落開始前，靈媒先停止念唱，與眾人解釋待會要做的事情，才開始進行。這一段重複了三輪，每一次會有三次的高聲誦唱，其音類似「荷鳴——荷鳴——荷」，然後台下眾人同聲高聲呼嘯「呼——」，那呼嘯是種把聲音由自己身體拋出去的感覺。這段有高聲呼嘯的經文其主旨是在召喚米之神，而人們發出的高聲呼嘯乃是為了將呼喚傳得長遠，好讓米之神聽到人們的祈求。



圖 28：穿白衣的靈媒在誦念米之神的故事

這段呼嘯結束後，靈媒要求大家改變坐的位置，本來人們是隨意跪坐面對前方的米之神，但現在要改圍成三大圈同心的圓圈。「三圈」本身沒有特殊的意義，主要是因為場地大小的限制與參與人數眾多，必須在教室內同心圍三圈才能把所有人都納入圓圈內；在大家移動身軀改變位置的同時，現場傳出了音響播放的音樂聲，那音樂是泰國傳統樂曲，P'Chom 拿著麥克風指示大家移動座位，等大家移動得差不多後，靈媒開始念唱祈福的經文，背景音樂持續播放著。P'Chom 解釋著接下來要做的事情——傳遞點燃的蠟燭，KKF 員工們分頭分發舊報紙給坐在最內圈的人，讓大家鋪在自己前方的地板上，防止傳遞的過程中蠟燭油滴落在地板上。大家拿了報紙以後，分工合作將報紙在最內圈鋪了一圈，彼此稍微調整位置，好讓這個橢圓圈像個圈。接著，靈媒帶領大家誦念關於米之神的禱文，靈媒念一句，眾人跟著重覆一句，內容是向米之神說明：這些崇敬她的人們聚集在這裡，要感謝她的恩賜，願意好好的照顧她，請她安心，賜與大家豐盛的收穫，風調雨順。接著，靈媒開始獨自念誦起一小段經文，¹⁷⁷然後用米之神面前的燭火將手中的三根白蠟燭點燃，然後右手拿著那三根白蠟燭，向右側往上斜揮，像是往外撥開拋出的動作，蠟燭火被撥出帶動的氣流打滅。接著，靈媒再將那三根白蠟燭重新點燃，P'Chom 說明現在要開始傳遞蠟燭，從靈媒開始，接著是 Daycha，然後順時針的方向從最內圈的人們一個個傳遞。三根白蠟燭一根一根的傳遞，拿到的人必須

¹⁷⁷ 據田野地的人們表示，他們都聽不懂靈媒唸誦的經文，那是一種古老的語言，很可能是婆羅門儀式中使用的語言，也可能是梵文。而靈媒自己不願意透露，只說那是儀式的語言。



雙手持著蠟燭，手臂平舉在胸前，然後順時針畫圓三圈，接著左手拿著蠟燭，右手在燭火上方朝右向外輕揮，這手勢跟之前靈媒手揮蠟燭的動作相似，用意在於將個人對米之神的祈求與祝禱送達她可以知曉的地方。有三根蠟燭，所以同樣的動作每個人會重複三次，手勢揮完的同時就將蠟燭傳給左邊一位農友，接著等待下一根蠟燭。內圈大約三十位的農友通通傳完後，便和第二圈的農友交換座位，第二圈的農友坐到最內圈，一樣是每個人要輪過三支蠟燭，第二圈輪完以後，再換第三圈的農友坐到最內圈，直到最後所有參與者都輪過為止。整個過程持續了約半個多小時，過程不算短，但每個人都極有耐心等待，神態平靜，音響依舊播放著泰國傳統樂曲，整間教室瀰漫著一股和緩、平穩的氣氛。



圖 29：KKF 農友們參與米之神儀式



圖 30：儀式上傳遞蠟燭祈福

蠟燭傳遞結束後，靈媒跟大家說要來一起呼喚米之神，於是開始像之前那樣的呼嘯念唱，一樣是靈媒念唱一段經文，但這次的高聲誦唱則是當場徵求聲音高亢的女性來領唱，結果眾人拱了以歌聲優美著稱的 P'Chom，她負責了連續三次的高聲誦唱「荷鳴——荷鳴——荷」，然後台下眾人同聲高聲呼嘯「呼——」。一開始 P'Chom 有些生澀，呼嘯的聲音沒有放開，但後兩次 P'Chom 便找到了發聲訣竅，順利的發出高亢且悠長的聲音；三次以後，麥克風轉交到 Daycha 手上，他也領頭高聲誦唱了三次，眾人也隨之高呼。最後靈媒徵求在場的參與者領頭誦唱，一樣是在靈媒念誦一段經文之後，由領唱的人高聲誦唱「荷鳴——荷鳴——荷」，台下眾人接著同聲高聲呼嘯「呼——」作為附和。麥克風傳遞了幾個農友以後，整個米之神祭拜儀式就在眾人高聲呼嘯聲中結束。

4. 頒發 KKF 訓練課程的修業證書

祭拜米之神的儀式結束之後，便由 P'Chom 主持接下來的活動。她請 Daycha 起身，跪坐到台前米之神旁，面對眾人，接著宣布要頒發 KKF 訓練課程的修業證書，在場的農友們都熱烈的鼓掌。Daycha 端坐在前方笑容和藹的看著眾人，他前方放著一個金色的托盆，托盆上放著一份要給農民的證書，而一旁的 P'Song 會不



斷放置新的一份證書到托盆上；P'Chom 一個一個唱名，被叫到名字的農友就走上前來，呈跪坐姿，從 Daycha 手中接過那屬於他的證書。除了證書以外，Daycha 還頒給每位農友一張彩色印刷的米之神護貝圖片，大約 A4 大小，那張圖片便是 Daycha 在舊貨市場找到的圖片彩色複製的，原版的圖片則錶框供奉在米之神旁邊。Daycha 輕聲說恭喜，農友們從 Daycha 手上接過這兩樣東西，臉上都是開心愉悅的表情，不少農民都要求拿著照片和證書與 Daycha 合影。在場的所有人都會領到證書與照片，因為今天來參與的農友們基本上都是 KKF 的學員，都是完成基礎課程與進階課程者。但是，也有少數幾個農友，並不在受獎名單內，他們是第一次來到 KKF，是泰國中部另一個省份的小農群體，目前正嘗試著使用替代性農法耕作，這次來 KKF 是希望能夠觀摩與學習。雖然他們沒有上過 KKF 的課程，但是他們的代表還是上去接受 Daycha 頒發的證書與圖片。事後我問 KKF 員工為什麼也要給他們證書，那農民社群又不是 KKF 的學員，但 KKF 員工反而疑惑的看著我說：「為什麼不給呢？他們特地來參加，我們以證書回禮，很好呀。」我們可以看到，那證書對 KKF 來說，不是只是一個「學習完 KKF 農法」的認證與證明而已，它在此脈絡下亦做為一種關係建立的媒介與互惠的橋梁。



圖 31：儀式過後頒發 KKF 修業證書與米之神圖片給農友

待一百多份的證書頒發完畢以後，P'Chom 向眾人宣布護貝的米之神圖片前方有「販售」，這個「販售」並沒有定價，而是可以自由樂捐，最低十銖，最高無上限，語畢就有不少農友上前去，取了米之神圖片後將錢放入白色信封袋，投入米之神旁的箱子裡；農友說，這就是在做功德，是自願的沒有勉強。有的農友「買了」好多張，說要回去掛在家裡，還要送給親朋好友。那些「販售」的收入，就



像是農友們捐款給 KKF 一樣，表達對這組織的認同與支持。

上午的儀式就這樣告一段落，眾人準備下樓吃午餐，在離開教室之前，許多農友跪坐在米之神像前敬拜，行三磕頭禮，雙手合十後才離開；也有不少農友走到米之神的身旁仔細端詳。

這整個儀式對許多農友們來說是很新奇的，他們從來沒有參與過祭拜米之神的儀式，甚至對曾經參加過 KKF 農夫學校的農民（他們參加過過往 KKF 舉辦的米之神儀式）來說，這一次的儀式也是全新的東西。前幾次的儀式並不是請這次的靈媒來主持，也沒有讓參與的人們領頭呼嘯，而傳遞蠟燭的活動也是這次儀式才有的。

5. 午餐時間與農產品展銷會

KKF 請來的廚師早已為眾人準備好豐盛的午餐，四樣菜色兩種湯，還有三種不同的米飯，其中有兩種是來參與的農友們帶來的，是自家種植剛收成不久的稻米，想要與大家分享。眾人各自取菜，然後隨意找座位坐下。大家邊吃邊聊天，談論自己的作物，談論試驗 KKF 農法的成果，彼此之間交換意見，而遇到耕作問題的農友也得以透過這樣的談話，向他人吐吐苦水，聽取他人的建議。

午餐過後，農友們有足夠的時間自由參觀前門戶外的農產品展銷會，KKF 員工前一天就已經在前門外搭好了一整個走道的棚子，一大早就有農民開始擺攤，不同的小農社群販售著他們的產品，有其他省份的農民社群，也有在地的農民社群，KKF 自己也有有一個攤位，KKF 員工們也販售自己的產品。¹⁷⁸展銷的場合上，每個攤位無不使盡渾身解數地試圖吸引農友們的注意，有的攤位沒有販售產品，而是製作了一些大型看板，印上農耕的理念，向大家介紹這是一個怎麼樣的農民社群；有農民自己搭建了一個農村的模型，有稻田、圍籬、水牛，企圖吸引眾人的目光；也有農民擺出自己種植的稻米販售。現場購買的情況踴躍，KKF 販售的稻米以及自製的微生物菌很快就銷售一空，除此之外，KKF 與其他機構合作出版的書籍，內容關於 Daycha 的理念與 KKF 農法，也賣得很好。四處買買東西，和農友聊天，逛累了，就可以回到後院坐著休息。中午休息時間結束後，緊接著是下午的活動，P'Chom 招呼大家回到二樓的長型教室，將會有農民向大家分享他的

¹⁷⁸ KKF 的員工幾乎每個人都有自己的「副業」，比如 P'Lian 和 P'Neng 經營稻米胚乳磨製而成的飲品，自有一群固定會訂購的客人，他們今年改變以往的經營模式，包括飲品的包裝與飲品的製造，以前是使用塑膠瓶，由 P'Lian 和 P'Neng 自行在家中倉庫製造，但因為這飲品頗受歡迎，自行製造實在是供不應求，兩個人還得照顧小孩沒有那麼多時間，於是現在就和附近的食品加工工廠合作，P'Lian 和 P'Neng 只要提供原料，由工廠製造與包裝（包裝改成了玻璃瓶，鼓勵訂戶回收），但必須付工廠加工的費用。而 P'Chom 的「副業」則是販售穀粉，她自行在家中將糙米磨成粉末，然後裝袋包裝；穀粉可以沖熱水加蜂蜜或糖等飲用，味道類似不那麼甜的麵茶。此外 Daycha 的姪子也販售他運用 KKF 農法自製的微生物菌、藥草藥劑等，頗受農友們的歡迎。

農耕經驗。



圖 32：參與米之神儀式活動的農友享用午餐



圖 33：農產品展銷會上的攤位

6. 經驗分享

下午的第一個活動是在二樓的長型教室舉行，眾人自由入座，KKF 安排了三位農民與大家分享他們的耕作經驗，這三位農民嚴格說來其實只有一位是一路跟著 KKF 農夫學校合作至今的農民 P，其他兩位一個是地方上有名的富農 C，其母親便是村子裡唯一會念誦米之神祭詞的老農婦，過往都會找她來主持儀式；而另一位 O 則是來自隔壁省份 Ayutthaya，參加過 KKF 的短期訓練課程，擁有自己的稻米品牌，非常擅長產品的包裝與銷售通路。這三位農民分別上台跟大家分享他們的耕作方式。

第一位農民談了他加入 KKF 農夫學校的過程，以及後來轉型的經過，他算是很努力的農民，過程中經過了很多阻礙，數度放棄，但後來親身體驗到化學藥劑的危險，因此下定決心放棄慣行農法。轉型過程他受到 KKF 很大的幫助，特別是當他家裡經濟遇到難關時，KKF 員工提供充分的協助。在分享的場合上，P 特別感謝了 Daycha 和 P'Suksan，他說若不是他們的幫忙，很可能現在他就不會站在這裡與大家分享了。

第二位分享的農民 C 是地方有名的富農，外型不太像泰國中部常見的農民，戴著一副金屬眼鏡，身軀高大微胖，皮膚曬得黝黑，眼睛圓圓大大的，笑起來有些靦腆。他目前三十多歲，在曼谷念了機械碩士，但後來決定回家鄉協助母親務農。他的耕作方式並非全然採用 KKF 農法，百萊的土地，有一大半都是使用慣行農法，少部分才是 KKF 農法。由於農民 C 擅長精細地規劃每一塊土地的種植情況，運用縝密的紀錄與成本計算，再加上機械工程的背景，使得他連農耕機械都自己設計，設計得方便操作以及適用自己的土地，節省時間又達到效果，因此他的農田生產效益極佳，每一季都能夠有將近百萬銖的收入；當地的農民提到他都會說：「噢他是百萬富翁，非常非常有錢。」知道他的人通常對他抱持著兩種不同的看



法，一種會用欣羨的口吻稱讚他的聰明與會賺錢，而另一種則是語帶保留的認為他是用慣行農法的方式賺錢，沒有多少面積是用 KKF 的農法。農民 C 跟眾人分享他是如何規劃他的作物，最重要的就是了解這塊土地的屬性，最適合在什麼時候種什麼作物；像這種大面積農田，在人力有限的情況下，如何做到最有效率的分配是非常關鍵的事。農民 C 站在前方分享其經驗的時候，眾人都聚精會神的聽，有的農友還拿出筆記本抄寫下農民 C 在白板上書寫的東西，與第一位農民 P 在分享時的感人氣氛大不相同。

第三位分享的是 O，他皮膚白皙光潤，穿著麻襯衫，很擅長說話，語氣長相都很斯文，看外表的樣子就知道他不是一個每日在田裡勞動的人。O 來自 Suphanburi 隔壁省份 Ayutthaya，是位地主，雇用當地的農民在他的田裡耕作，他為自己的稻米設計包裝，樣式精美，產品主打城市小家庭的小包裝米，此外還推出稻米禮盒；參加過 KKF 的短期訓練課程，目前正是剛轉型的階段，上一季部分田地採行 KKF 農法，成效很不錯，因此他打算新的一季全數改用 KKF 農法耕作。在回家鄉種稻之前，他在曼谷的貿易公司工作，深諳城市中產階級的消費習慣與美感喜好，在城市裡也有熟悉的通路，因此他的包裝稻米銷售成果頗佳。這一次來參加 KKF 的米之神儀式，還特地帶了一百盒的稻米禮盒，要給所有來參加的農友們當作禮物，一人一分，其餘的則捐給 KKF 販售，販售的價格則給 KKF 作功德用。

這三位被安排經驗分享的農民／農友，事實上只有一位是農夫學校的農民，其他兩位基本上只參加過 KKF 的短期農夫訓練課程，而且也並不是全然採行 KKF 農法。在此我們可以看到，對 KKF 而言，值得站出來與其他人分享的農耕經驗早已不限於他們農夫學校所教出來的，他們面對當代其他新穎的農耕方式與經驗，採取一個開放的態度，讓不同的方式能夠相互交流，學習對方所擅長的，而非死守著自己的那一套作法。但當然 KKF 的核心概念並沒有動搖，只是在操作上，他們能夠容許更多樣的方式。

7. 稻米競賽

經驗分享結束以後，眾人回到一樓享用 KKF 準備的點心——泰式涼糕以及水果，這些是上午祭拜米之神使用的供品。用完點心以後，緊接著就是這次米之神祭拜活動新增的——稻米競賽。好幾天前，要參賽的農民們便透過電話或者臉書報名登記，儀式當天也可以登記，一共有十六組稻米參賽，這些稻米在賽前便都交給 KKF 的員工亂數編號，以確保競賽的匿名與公正性。競賽的場地在 KKF 的穀倉，穀倉旁已經架好了遮陽棚，裡面也整齊排好了塑膠椅，農民們一一就座。



參賽的十六組稻米，已經分別擺放到方形塑膠盤，整齊地按照編號陳列在桌上。參賽的農民來自各省，男女老少都有，比賽的稻米都是採行 KKF 農法種植出來的，這是基本的參賽條件。

評分標準一共分成三部分，分別是：稻米的色澤（是否有光澤、半透明可微微透光、淺白色的折線越少越好）、稻米的形狀完整度（粒型是否飽滿、長度是否夠長、形狀是否為紡錘型）、稻米的口感香氣（評審會將米粒放到口中咬斷品嚐，從咬斷的口感與咀嚼的氣味便可以判斷），評審會一一觀看與品嚐檯面上的稻米，選出他們心中最符合標準的前五名。P'Chom 說明完畢以後，便請今天的評審到台前來，評審一共有五位，分別是：Daycha、KKF 負責稻米研究的 P'Suksan、KKF 負責檢驗農民稻米的 P'Lian、碾米廠的老闆（Daycha 的姪子）以及沒有參加比賽的富農 C。

經過一番評比以後，評審們討論出結果，由 Daycha 宣布稻米競賽的名次。頒完獎後，Daycha 繼續站在台前談了他對泰國農業現況的擔憂，談他認為稻米品種的保留與多樣化是很重要的事情，是 KKF 一直以來努力的目標，而他很高興看到今天的活動有這麼多人來參加，稻米競賽的報名也很踴躍，這一切都讓他感到開心與欣慰。Daycha 並勉勵大家，希望能夠繼續為泰國農業盡份心力，無論稻米競賽結果如何，都很肯定所有人的努力。Daycha 一席話獲得了眾農友熱烈的掌聲。

稻米競賽結束，一整天的活動也即將結束。台上參賽的稻米，則開放給眾農友們自由索取，得獎的稻米當然最受歡迎，第一名的稻米一會兒就被搶光，人們都想要帶點「KKF 冠軍稻米」回去種看看，其他第二到五名的稻米也非常受歡迎，當然每個人都有不同的喜好，農友們圍在桌邊對那些稻米品頭論足、交換意見，有的人反而比較喜歡沒有得獎的稻米，眾人各取所需。得獎的農民也受到眾人包圍，大家七嘴八舌的討論，詢問那稻米是如何培育出來的，要如何種植與照顧等。



圖 34：參加稻米競賽的參賽者



圖 35：評審為各種稻米評分



8. 活動結束

一整日的活動進入尾聲，農友們陸續收拾，互道再見後，各自驅車離去。每位農友臨走前，還得到 KKF 致贈的一包 2.5 公斤重的白米，那是 KKF 跟合作的農民收購來的。KKF 的員工與幾位留下來比較晚走的農友開始收拾場地，將桌椅疊好收好，戶外搭的棚架則等隔日會有人來收。收拾完畢後天色已黑，忙碌了一整天大家都累了，員工們也各自回家休息。

第三節 米之神儀式活動的分析

從 2013 年儀式活動的情況，我們可以看出幾點轉變所呈現出的重要意涵。首先，是來參與的成員改變，不同於以往是農夫學校裡「真正的農民」，這次儀式來參與者多是 KKF 短期農夫訓練的「新世代農友」。這與 KKF 近幾年積極開設短期農夫訓練相關，那些「新世代農友」很少有機會參與米之神的祭拜儀式，幾乎是第一次參加，當 KKF 要舉辦儀式的時候，不少人是抱著「朝聖」、「觀摩」的心態來參加，這對他們來說是很新鮮的經驗。這些參與的人都有一些共通點，他們都知道 KKF，知道米之神，但卻還沒那麼確定要怎麼執行，要怎麼祭拜米之神，要不要轉型，他們其實都站在某個要做出選擇的岔路口上，算是剛開始接受 KKF 農法的新手（即便有的人認識 KKF 已經很久）；反而是那些長期與 KKF 合作的地方農民，例如 Biaw 伯伯、Na-Dam 大叔、Perb 大叔，他們都沒有來參加 2013 年（2013 年）春耕節舉辦的米之神儀式，¹⁷⁹對這些轉型用 KKF 農法耕作五六年以上的農民們來說，他們覺得已經參加過這麼多次 KKF 舉辦的儀式了，這次應該也差不多，況且 2013 年儀式舉辦的時候，田裡還是一片荒蕪，五月早該是播種結束的季節了，但因為政府 2013 年遲遲不放水庫的水，使得附近的田沒有足夠的灌溉水根本無法耕作，¹⁸⁰因此此時祭拜米之神的意義對他們來說也不大。這些 KKF 的老學員已經能夠獨立施行 KKF 農法，並且也會固定祭拜米之神，每個人也有自己的方式。但是對 KKF 的員工來說，那些第一次來參與的人們，每一個都充滿了改變的可能。P'Nid 跟我說：「這些來參加的農友，其實很多是內心還沒有打定主意的，很多人都是剛開始試驗的階段，或者還沒開始，所以我們希望能夠將這些人捉住，將大家連結在一起，讓更多人知道 KKF 農法，讓更多人能尊敬米之神，然後拋棄慣行農法。」

參與者的改變，其實是儀式舉辦前 KKF 預期的情況，他們起初在儀式規畫上

¹⁷⁹ Biaw 伯伯是說他身體不好，腳行動不方便才沒有來。

¹⁸⁰ 田野地裡的人對此都議論紛紛，但同時也感到十分無奈。大家不是很確定原因，但是依照政府的說詞，乃是目前國家的穀倉儲量已經達到極限，國內生產的稻米數量過多，但出口的量卻沒有那麼多，供過於求的情況下，政府決定延後耕作的日期，目的是要減少農民耕作的季數，以減少稻米的產量。但也有農民說，



便以那些「新世代農友」為主要對象，因此在整個儀式活動的設計便連帶的受到影響，包括儀式活動資訊的宣傳管道（除了口耳相傳邀請農夫學校的舊學員以外，多透過臉書等網路社群公布訊息）與措辭等，而以下幾點轉變也都與此相關。

第二，是儀式舉辦之日的改變，特地選在與泰國的國定假日春耕節同一天。如前所述，此米之神儀式活動最表層的目的是方便那些平常需要工作的「新世代農友」參與，選在一個得以讓全泰國人都能記得的日子舉辦，而非如過往那樣，舉辦在稻米結穗的時節。在此我們更清楚的看到米之神儀式舉辦意義上很大的轉變，它並非如傳統的做法，在自家稻田結穗前選定日子祭拜米之神，以往的做法會是各家各自祭拜，而且具有稻田祈求收穫豐碩的實質用意，而非 KKF 這樣邀請眾人來參加，且與稻田結穗的確實日子無關。此外，從另一層面來看，儀式的舉辦與政府春耕節同一天，等於是借用政府春耕節的高辨識度來突顯米之神儀式與農業農民之間的連結，一方面讓知道的人產生「想到春耕節就會想到 KKF 的米之神儀式」之效果，另一方面也呈現出兩者的差異。當我詢問農友為什麼想要來參加這次的儀式時他說：「參加了 KKF 的課程以後，認識了米之神，就會想要來看看米之神的儀式到底是怎麼樣，因為以前從來沒有參加過。小時候春耕節會跟家人在家裡看電視轉播於皇家田舉辦的插秧儀式，但後來家裡沒有種田也都沒有看了，這天就像一般的假日一樣。」那位農友甚至說：「這天幾乎所有的電視台都會轉播春耕節的插秧儀式，與其在家看電視，來參加米之神儀式還比較好。」

對這位「新世代農友」而言，政府舉辦的插秧儀式代表著農業主流政策的一方，他選擇來參加 KKF 的米之神儀式意味著他選擇了不同於政府的價值觀。相較之下，地方農村的農民例如 Biaw、Perb 等人沒有到 KKF 參加米之神儀式（不代表他們不認同 KKF，他們認為之前已經參加過，也知道如何祭拜米之神），就突顯出「新世代農友」和「真正的農民」之間的差異，這差異除了接觸 KKF 和米之神儀式經驗上的不同以外，還有生活經驗的差異。Biaw、Perb 等「真正的農民」會在家中收看電視轉播的插秧儀式，¹⁸¹而且每年都看，對他們來說，春耕節儀式上的「2013 年農業運勢占卜」¹⁸²具有相當重要的參考性，農民普遍會參考占卜結果播種，比如 Biaw 就說 2013 年占卜的結果指出禮拜四是耕種的好日子，所以他打

¹⁸¹ 基本上電視都會轉播，若沒有特別事情的話，村子裡的農民普遍會在家中收看儀式過程。

¹⁸² 插秧日的儀式主要由皇室成員主持，會請皇家計畫中豢養的白牛來「抓週」做占卜。有七樣東西，分別是：水、酒、米、草、豆子、芝麻、玉米，分別擺放在牛面前，看牛吃了什麼，則占卜師則會評斷今年國家的農業運勢。田野地的農民 Na-Thon 嬌悄悄的告訴筆者，今年牛吃了水與草，占卜師認為，這樣的結果代表著在高地的稻米會長得好，Na-Thon 嬌很高興，因為她的田就是在高地；而去年牛吃了酒，那代表米價會上漲，結果筆者問她準不準，她說滿準的，去年的確米價上漲。她每年都會觀看這儀式的轉播，從一開始是聽收音機，到後來開始有了電視，占卜得幾乎都很正確，她非常相信占卜的結果，但是一直到村子裡修路以後（約 1990 年），就開始不那麼準了，她也漸漸的不是那麼相信，但依舊會收看，不過就是半信半疑參考看看。



算下一季的播種選在禮拜四進行。雖然說占卜的結果並不是完全準確，但多數的農民依舊認為春耕節儀式上的占卜具有極大的參考價值。

第三，則是儀式舉行地點的改變——從在稻田邊轉變為在 KKF 辦公室二樓的大教室，且能夠依照參與人數增加而搬動位置。過往的米之神儀式都是在田邊舉行，因為人們認為要在稻株結穗前將米之神召喚過來，好讓她懷孕（即象徵稻株結穗），安心待產，但顯然當代的米之神儀式，已經脫離這樣的情境，除了前述的舉辦時間與稻株結穗的時間無關以外，地點也無須在田邊。這與 KKF 訴求之活動參與成員有直接的關係，面對那些才剛接觸 KKF 農法、米之神信仰不久的「新世代農民」，其首要之務是讓他們透過儀式來認識米之神，因此儀式的象徵性與展示效果大過於實際的用意，就此而言，儀式的地點在哪裡就不是那麼的重要，只要讓參與的人們聚集在一起、看到米之神神像、知道為什麼要祭拜她即可。

第四，則是儀式主持者的改變——從地方懂得如何誦唸禱詞的老農婦轉變成其他省份有名的靈媒 (*khon song*)。KKF 過往的米之神儀式都是邀請地方的老農婦主持，但 2013 年的儀式首度邀請了來自泰國南部省份的男性靈媒，而誦念的禱詞除了為農業現況、稻米收成祈福以外，增加了講述關於米之神的傳說故事。這樣的轉變一方面是老農婦年事已高，身體狀況不佳無法擔負主持儀式的任務。但另一方面，這也顯示出 KKF 需要選擇一個更能夠引起眾人共鳴的人來帶領儀式的進行。而被邀請來的靈媒是 KKF 員工向人打聽來的知名靈媒，懂得古老的儀式語言，有豐富的做儀式經驗。參與的農友表示，雖然自己是第一次參加米之神的儀式，但覺得這位靈媒「儀式做得滿好的」，而我進一步問什麼是「儀式做得滿好的」，農友回答說：「就是能夠掌握儀式的節奏，讓大家覺得心情很好，很愉快。」隨後那位農友便舉了他常去寺廟聽講道的一位僧侶為例，說那位僧侶講道時很生動有趣，讓人覺得聽完以後很開心，所以每次講道都非常多人，他說好的儀式就應該要讓所有參與的人都感到開心、幸福。

第五，儀式形式的改變——增加了米之神傳說故事的誦唸、眾人祈福傳遞蠟燭、捐款做功德送照片、儀式結束後的稻米競賽與農產品產銷會。儀式的形式從過往舉辦的目的：讓米之神能夠安心的「懷孕待產」，祈求自家稻田能夠豐收，改變為讓那些沒參加過、不是很清楚米之神傳說的「新世代農友」更了解米之神信仰，透過靈媒誦念米之神的傳說，讓「新世代農友」知道米之神的故事。而讓眾人傳遞蠟燭祈福的部分，對在場的參與者而言都是全新的經驗，KKF 的員工是在 2013 年討論儀式的會議上提出這樣的建議，希望能透過這樣的活動，將在場所有來自不同地方的農友凝聚在一起，讓大家都能夠有「公開祈福的機會」，實際「操作」到儀式，而非只是坐在那裏看前面的靈媒而已。對參與的農友來說，從他人

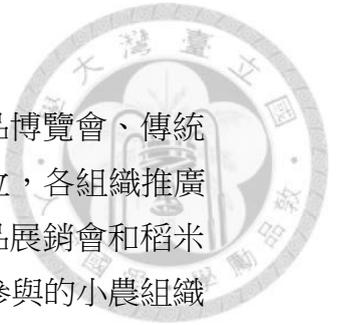


手中接過蠟燭然後祝禱後傳遞給下一位，這行為象徵著眾人共享著某些事物，彼此之間相互支持，一同做好事、累積福報，就像寺廟的功德儀式結束後眾人共享著受僧侶祝禱食物一樣。而 KKF 在儀式結束後發送米之神的圖片給任何捐款的農友，此舉在農友和 KKF 員工的理解中，都是種做功德，捐款付出（不論金額）就能夠獲得具有「功德」的事物，透過捐款（做好事）換來的米之神圖片，是具有功德的意涵的。這在農友如何處理那換來的圖片上有更清楚的理解。

如來自泰國清邁的一位女農友告訴筆者，她要將這捐款得到的米之神圖片帶回去掛在她家大廳的中柱上，這樣能夠保護她的農田，她的田將要捨棄慣行農法，轉以 KKF 農法種植，她希望米之神能夠讓她順利度過轉型期。筆者問她：「以前有就知道米之神嗎？」她說知道，而且還曾經在書本上看過米之神的樣貌。筆者又問：「那為什麼不將書上的米之神圖片掛在牆上呢？」女農友說：「但那樣就沒有累積功德，KKF 是擁有功德的組織，他們以替代性農法耕作，敬拜米之神，只有經過我這樣給予而換來的才有福報。」這裡的思維邏輯和人們參加寺廟功德儀式很喜歡享用布施給僧侶食用剩下來的食物類似，那些食物被認為「擁有福報」，是經過僧侶的祝福的，但那關係是必須自身先給予才會成立。捐款給 KKF 換取照片，被農友理解為自己的給予會轉換成福報的形式，這裡顯示出兩種意義，一是 KKF 在農友們的眼中是米之神的中介角色，如同僧侶是神聖的中介一樣，人們透過捐獻給僧侶/KKF 而換取福報。類似的情況在泰國當代新興宗教中很常見到，人們透過「付費（捐款）」給魔法僧侶或者靈媒，以換得他們的祝福，加持過的護身符、物件等（參見 Kitiarsa 2012）。

二則是，這又再一次顯示出，無論是 KKF 員工或者是農友，皆受到佛教思維的影響，他們傾向以理解佛教的方式來理解米之神信仰，並且以相似的行為模式來面對新的現象。同樣的模式，也呈現在「今日活動結束時，每一位參與者都能夠得到以 KKF 農法種植的稻米兩公斤」這件事情上，對 KKF 的員工們而言，這贈予是在做功德，他們將以「具有功德之方式」種植的稻米贈與農友，「贈予他人所需之物，讓收到的人開心」這件事情本身便是種有功德的行為，甚至更廣泛的來看，整個米之神儀式活動的舉辦，就是一個大型累積功德的行為，而前來參與的農友和 KKF 之間在此場合中，共同經驗了儀式活動，因而產生如同「一起做功德」之夥伴關係的事實，那種關係對人們來說，是難得修來的福份。我印象非常深刻的是，儀式結束以後，有一位女農友在離開前對筆者說：「很高興，我們今天能夠一起參加這個活動真的很高興，更何況妳還是從台灣來，這表示我們前世一定曾經一起做功德，一起做好事，現在才有辦法又一起參與米之神儀式。」

至於祭拜儀式結束後的經驗分享、農產品展銷會、稻米競賽，就完全是跟以

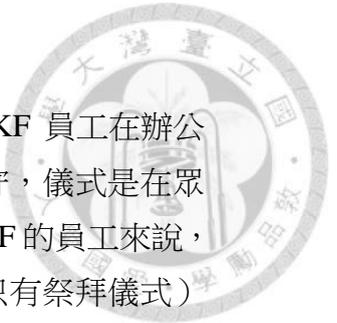


往米之神儀式不同的思維，其做法跟政府近年來舉辦的有機農產品博覽會、傳統藥草應用博覽會¹⁸³的活動模式類似——現場如園遊會般有許多攤位，各組織推廣著自己的理念以及產品，每年都會吸引很多民眾來參加。而農產品展銷會和稻米競賽是在這樣的經驗下被挪用進 KKF 的米之神儀式活動中，讓來參與的小農組織和 KKF 有機會販售推廣他們的產品，銷售情況非常不錯。

而稻米競賽是 2013 年新加入的活動，主要是鼓勵那些正嘗試轉型的農友們，報名參賽的農友共十六組，值得注意的是，其中有十三組是來自其他省份的「新世代農友」，只有三組是 KKF 農夫學校時期的學員，顯然農夫學校時期的學員幾乎沒有報名稻米競賽，也少有人參加 2013 年的米之神儀式。又一次的突顯出，整個儀式的轉變方向與產生的效果，確實從「真正的農民」轉向了以「新世代農友」為主，並且少了與傳統米之神儀式緊密相關的儀式意涵——在稻米結穗前，招喚米之神安心前來自己稻田裡「待產」，反而多了更多展演、示範等無關乎稻田實際生產情況的元素。但來參與的「新世代農友」習慣參與這種類似博覽會形式的活動，至少我接觸過的農友對於這次活動的印象都很良好，覺得收穫豐富而且有趣；負責舉辦的 KKF 與來參與的農友雙方都將這次的米之神儀式視為一種大型的「做功德活動」，這從筆者與 KKF 員工的談話可以清楚的看到。活動結束後，大家剛忙碌完疲憊地要離開辦公室前，筆者半開玩笑的問 P'Nid 說：「今天辛苦了一整天，明天有補休假嗎？」P'Nid 回答筆者說：「不用補休假呀，這又不是工作，這是作功德。」

2013 年的米之神儀式活動主要由上午的米之神祭拜儀式，以及下午的農耕經驗分享、農產品展銷會與稻米競賽組成。在儀式的前一天，稻草製的米之神像便由 KKF 的員工更衣，從平日擺放的二樓教室搬移到隔壁更大的一個空間——此為儀式進行的主場地。活動當天上午，參與的農友們在 KKF 員工的指示下，紛紛走進二樓的大教室，米之神被擺放在該空間中參與會眾的正前方，主持儀式的靈媒跪坐在米之神像的右邊，而靈媒的旁邊則依序是 Daycha、KKF 辦公室主任、P'Suksan、P'Chom 等人。多數的參與成員皆面對米之神跪坐著，但也有少數幾個擠不進會場的分別跪坐在米之神像的後方以及站在窗外觀禮。基本上我們可以看到，米之神稻草像在祭拜儀式中，是會場中眾人的目光中心，祭拜儀式的參與人員包含邀請來主持儀式的男性靈媒、KKF 全體員工、新世代農友以及地方農民，

¹⁸³ KKF 連續四年都去參加由政府農業部門舉辦的傳統藥草推廣博覽會，販售藥草製作的飲品、餐點等，同時也藉由參與博覽會的機會，增加組織和農法理念的曝光率，攤會販售餐點以外，還會張貼 KKF 農法的說明海報等，讓來參觀的社會大眾更加認識 KKF。除此之外也有其他零星的替代性農法博覽會。

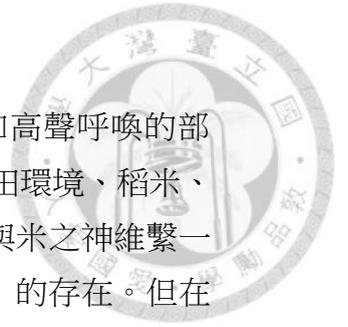


其中新世代農友佔絕大多數。祭拜儀式開始的時間並非如表訂，KKF 員工在辦公室一樓張貼了整日活動的時間流程，但是實際運作卻沒有嚴格遵守，儀式是在眾人皆到齊坐定後才開始，比預定開始的時間晚了半個多小時，對 KKF 的員工來說，是否準時開始並不比所有人到齊重要，而活動流程的規劃（上午只有祭拜儀式）也讓人們有足夠的時間。儀式的進行由靈媒執行，但是儀式流程的引導則是由 KKF 員工負責，儀式中眾人圍圈傳遞蠟燭祈福，是 KKF 員工與靈媒事先討論出的流程。

眾人圍圈傳遞蠟燭向米之神祈福是整場儀式的高潮，一反先前靈媒誦念經文時的肅穆氣氛，KKF 員工引導眾人圍成圓圈，緩慢傳遞蠟燭，接著由靈媒帶領眾人高聲呼喚米之神，並讓在場參與的農友們領頭誦唱，儀式就在眾人高亢呼喚聲中結束。在呼喚的過程中，人們的臉上因高聲呼喚而流露出興奮的神情，和身邊的人因為共同經歷儀式的過程而拉近本來的距離。KKF 所舉辦的米之神儀式，除了讓那些新世代農友們認識米之神、親身參與祭拜米之神以外，儀式本身更發揮了凝聚眾人的效果，在那兩個半小時的時間裡，來自各個省份的農友們聚在一起，彼此之間可能互不認識，來 KKF 學習農法的目的不盡相同，自身的社會、經濟背景有所差異，但是在那樣的時間空間裡，卻能夠共同經歷與完成一件事情。對 KKF 而言，這祭拜米之神儀式之所以重要，是因為他們能夠透過這樣的儀式舉辦、靈媒的在場，來突顯與肯認米之神與 KKF 農法的關係，做為 KKF 農法的背書，但這樣的肯認得以成立，依舊得建立在農法實踐的基礎上。

我們可以看到，當代米之神祭拜儀式中的靈媒角色，其權威性在於他是一位身穿白色制服的「知名靈媒」，他理所當然要帶領眾人進行儀式、以眾人聽不懂的古老語言誦念經文，但是儀式內容為何的主導權則是在 KKF 員工手上，他們交代靈媒要念唱米之神的故事，讓大家圍圈傳遞蠟燭祈福。KKF 的規劃，展現出他們想讓參與的農友們都有與米之神接觸機會的意圖。米之神的神性產生了相當有趣的拉鋸；米之神的形塑經歷了如 Kitiarsa (2012) 所指出的「神性化 (deification)」過程，經過收集、指認而生產出一個神祇。KKF 透過知識管理的方式將已經中斷很久的米之神信仰重新塑造出來，在過程中透過顯靈的事蹟、民間和官方主辦之公開展現的活動、KKF 舉辦的祭拜儀式，並結合替代性農法的實踐，將米之神信仰的內涵勾勒得更加清楚；製作稻草像，將原本只是存在人們心中的精靈予以具象化，成為當代米之神儀式祭拜的中心，賦予米之神在當代的神性。從這次的儀式中，我們看到米之神像在前方佈置成一個神壇，受眾人膜拜，並透過靈媒做為儀式的中介，相對於過往祂變得「遙遠崇高」，而非人們能夠親暱的為她「梳妝打扮」。

但米之神逐漸「遙遠崇高」的同時，KKF 員工又相當有意識的要讓農友們都



能夠與她接觸——因此在祭拜儀式中加入了眾人圍圈傳遞蠟燭和高聲呼喚的部分。這事實上牽涉到 **KKF** 農法的理念與米之神之間的關係——農田環境、稻米、米之神、農友之間是友善的循環，農友必須在農耕的過程中想像與米之神維繫一個良善緊密的關係，因此米之神不可能全然成為一個「遙遠崇高」的存在。但在當代脈絡下的米之神卻又必須具備某種普同性的性質，才能作為 **KKF** 在推廣其替代性農法時的信仰核心，讓來自各地、各社會階層的農友們接受，將異質性的人群融合在「同是信仰米之神的 **KKF** 農友」的群體之下，成為眾人崇拜祈福的神祇，因此，米之神的稻草像、當代米之神儀式舉辦的形式，就有其存在的必要性。

上午的祭拜米之神儀式結束以後，就進入整日活動的另一階段——農耕經驗分享、農產品展銷會、稻米競賽。這些活動是 **KKF** 在最近三年舉辦米之神儀式的經驗累積下，逐年調整、增加的，看似與上午的米之神祭拜儀式基調相當不同，但卻意外的廣為人們接受，且這些活動為上午的祭拜米之神儀式增添與農法學習直接相關的元素，不少剛轉型 **KKF** 農法的農友帶著自己種植出來的稻米來參加競賽，得名的農友們從競賽中獲得正向的肯定，而其他農友也會紛紛向得名的農友請教稻米育種上的問題。

整日的活動中，以上午的米之神祭拜儀式參與的人最多，而下午的活動人們會依照需求參與，**KKF** 員工並不會強制規定，活動進行的中間可以看到部分農友坐在院子裡聊天。整日的活動同時具備較具宗教信仰意味的祭拜儀式，以及具實質農耕學習性質的下午的活動，看似衝突，但卻是相當鬆散即興的組合，農友們能夠在短短的一天之間，見證關於 **KKF** 農法的一切，神聖與世俗都能各取所需、得到滿足。若說上午的祭拜米之神儀式是圍繞著神靈、以米之神為中心拉攏超自然力量，藉此來攏聚、「撫平」眾人的差異，塑造某種團結一體的象徵；下午的活動則是圍繞著人，將農友個人的能力、資源、地位的差異，以經驗分享、競賽的方式鋪展出來，一些較為成功的農友則成為眾人稱讚、學習的對象。**KKF** 舉辦這些活動讓那些散居各地的農友們有齊聚一堂的場合，彼此之間能夠透過這些活動有良性的交流，從當天活動的景況來看，確實達到這樣的目標。

我認為整個米之神儀式活動的重要性在於它向那些新世代農友傳遞了重要的訊息——讓這些才剛接觸耕作/**KKF** 農法，沒看過米之神的新世代農友們見證、見識了結合米之神信仰的 **KKF** 農法到底是怎麼一回事，上午和下午的活動缺一不可，兩者事實上是互補並相互支持的，這正切合 **KKF** 農法與組織的性質，即我們無法將米之神信仰與 **KKF** 農法實踐分離，它並非是單純的農法技術，也並非只是宗教信仰而已，兩者是相互補充的。此外，整日的儀式活動也展現出功德概念的雙元性，人們透過參與儀式活動來做功德、共享這集體創造出來的功德，同時，

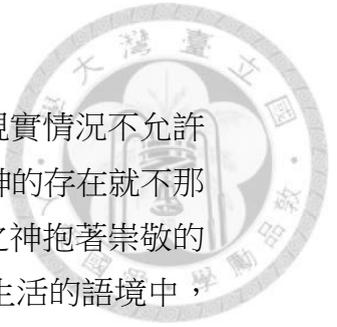


農友的能力表現也意味著個人功德的展現。**KKF** 藉由這樣的活動，讓來自泰國各地的農友們聚集在一起，他們彼此之間很可能有很深的生活習慣、能力資源、階級之間的差異，但是在這樣的儀式活動場合上，這些差異都能夠在「我們都關心泰國農業，相信這套替代性農法，相信米之神」這樣的最大公因數下得以並置在一起，並在短暫的祭拜儀式過程中達到「共融」的狀態；在祭拜儀式結束後的經驗分享、農產品展銷會、稻米競賽等場合，農友之間在能力資源的差異性就又被凸顯出來，但因著對 **KKF** 農法與米之神信仰的「最大公因數」以及先前儀式時的「共融」經驗，使得那些差異性雖然存在，但能夠以一種較為和緩、善意、正向的方式化解、理解，甚至轉化成激勵自己繼續努力的力量。

第四節 米之神儀式活動所展現的意涵

泰國人對佛教的認識大多不是來自佛經原典，而是透過寺廟儀式、戲劇展演、雕刻、壁畫藝術等 (Keyes 1987)，類似的方式也展現在 **KKF** 要讓農民們認識米之神的活動上。儀式的進行除了透過靈媒傳講米之神的歷史故事，讓許多不太知道米之神故事的參與者聆聽以外，也透過米之神圖片、顯靈的事蹟，提供參與者對米之神的想像，並透過集體參與的祈福將在場的人都連結在一起，此意圖在這次 (2013 年) 春耕日舉辦的米之神儀式很清楚的展現。不同於到寺廟做功德，人們必須透過僧侶這媒介將佈施、聽誦經佛法換成可累積的業報；**KKF** 農法的實踐，對人們來說就是一種能累積功德、有倫理的作為——愛護生態環境、愛護稻米、對米之神有益的同時也對人自身有益。個人要與環境有良善的互動，甚至 **KKF** 鼓勵農民們遠離物質生活，減低生活欲望，但這並非是種苦行僧的修行，而是滿足日常所需即足夠的生活，一種自給自足的生活。這裡的做功德意義突破了過往的認知，做功德不侷限於寺廟儀式，或者與僧侶有關的行為，這裡所指的做功德無非是滿足一種符合現今社會倫理道德的行為，它會隨著社會的變遷而改變，不斷產生新的內涵。

而米之神信仰之所以輕易的為人所接受、運用，就是因為她儀式與信仰本身對任何使用者而言都是友善的，從 2003-2013 年，各個不同主辦者、不同時間舉辦的米之神儀式來看，其形式充滿彈性，沒有什麼明確的規範，也沒有過於形式化的守則，其與稻米和農業相連結的母親形象、守護精靈形象，具有得以普同運用的元素，也可以自行加入新的元素。**KKF** 將對環境、對人友善的替代性農法與米之神和佛教功德概念連結在一起，極容易讓不同參與者接受這樣的信仰與價值，對農民而言，採行對環境、對人 (包括消費者與自身)、對米之神友善的 **KKF** 農法，是種做功德的行為，而這樣的概念隱隱的牽引著農民的信念，讓他們能夠繼



續堅持下去；當然，這是對願意／能夠相信米之神的人而言。對現實情況不允許轉型為 KKF 農法，或者自己也不願意轉型的多數農民來說，米之神的存在就不那麼具有影響力，但也並非認為米之神是無稽之談，他們依舊對米之神抱著崇敬的態度，即便沒有實際祭拜她，也不會隨意冒犯、否決她，但在日常生活的語境中，他們論及的做功德大多與寺廟、僧侶相關。¹⁸⁴

第五節 在當代宗教脈絡中的米之神信仰

在 Mulder (2000: 38-39) 的分類中，人們和精靈之間的關係是商業邏輯般的契約關係，基本上是與道德無關的，精靈的力量／超自然的力量 (*saksit*) 無關乎好與惡，它牽涉到的是個人與精靈之間的「契約」，人們向精靈祈求什麼，應允以什麼為回報，若沒有確實回報的話，就會遭受到不幸。而米之神信仰在 Mulder 的分類架構中被歸類於道德良善的母親形象象徵的神祇，不同於一般的精靈信仰，Mulder 指出，兩者之間在 Mulder 之論述下的差別乃是：精靈的力量是短暫的，是要透過祈求、給予、建立如契約般的關係有條件的獲得，但若沒做到約定的條件的話便會遭遇不幸；但米之神是以母親良善、無條件付出的形象出現，其對人們的庇蔭是持續的，不需要祈求便能夠獲得，人們也無須擔心受到神祇的報復，若冒犯米之神則是轉換成業報積累及罪惡感，而非即時的不幸。奠基在 Mulder 的分類架構上，我們可以進一步檢視 KKF 的米之神信仰在當地的性質，這樣做的用意並非為了印證米之神信仰屬於什麼樣的類型，我並不打算完全採用 Mulder 的分類框架來套用檢視，而是希望透過他所提出的類型特質，來理解在什麼程度上的差異是具有意義，可能代表什麼樣的意義，分辨出過往的米之神崇拜和當代的有何不同，期能呈現出當代米之神信仰經歷的動態形塑過程，而什麼樣的力量在其中相互運作。

顯然 KKF 與農民們的當代米之神信仰與 Mulder 提到的不盡相同，在日常的實踐中，米之神與人的關係並非是「不需祈求、付出便能獲得庇蔭」，在 KKF 的論述中，對環境與稻米友善，是一件具有道德的事情，而這些良善道德的行為會反映在與米之神的關係上，對米之神作良善的事情，便能得到好的業報，即時一些，便會直接展現在稻米的收成上；換句話說，若要得到米之神的庇蔭是必須付出努力的。田野地的人們與米之神的關係，並非是 Mulder 說的與精靈之間的那般

¹⁸⁴ 田野地有一位採行慣行農法的女農民 Ba-Thon，她三年前（2010 年）花了七萬銖請人來找地下水，想要抽地下水灌溉農田，後來確實找到了地下水，但水量不多，而且每季都要花五千銖的電費抽水，結果有了水以後，卻連續兩三季都歉收，試了許多辦法，也找不出原因，她覺得應該是稻種還不適應土地，Ba-Thon 的兒子於 2012 年到寺廟出家四十天，她花了三十萬銖舉辦盛大的出家儀式，宴請親朋好友。Ba-Thon 跟筆者提到這件事時，神情相當喜悅，對於兒子出家的事情感到很欣慰，並覺得最近生活都很順遂愜意，稻作情況也都不錯。



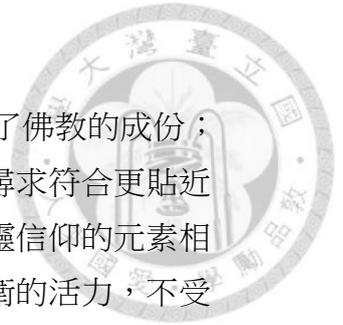
無關道德良善之契約關係，也並非是 Mulder 架構下「無須祈求、付出便能獲得庇蔭」，而是與功德概念以及農耕實踐緊密相關。人們視採行 KKF 農法為做功德，視破壞農田環境、使用化學藥劑為不好的事情，會累積惡的業報，佛教的功德概念、善待生態的倫理道德觀與替代性農法的思維相鏈結，兩者雖然是不同的知識體系，但在人與自然之間的關係上卻擁有某些共通點——皆強調減少對自然造成損害，以舒緩因自然受到傷害而對人產生的苦難，而這些共通點便讓雙方得以輕易的挪用與採借。¹⁸⁵

在 2013 年的米之神儀式中，KKF 另外聘請了靈媒主持儀式，而非如傳統那般由家中老年女性主持，這當然牽涉到由 KKF 主辦的米之神儀式早已不是以家戶為單位，也脫離了稻米結穗前祈求豐收的實質作用，訴求的對象也並非全部是有稻田耕作的農民，因此儀式舉辦的意義已不再單為個人的稻田豐收祈福，甚至轉向了更為廣泛與超脫個人的泰國農業景況。米之神稻草像在儀式中具有重要的地位，人們跪坐著敬拜具體的米之神像，而非傳統那樣在田邊面對廣邈的稻田祭拜；而過往儀式中象徵性為稻株葉片「梳妝打扮」的動作也不在當代米之神儀式中展現，米之神似乎成為一個相對「遙遠崇高」的存在，人們與米之神之間的關係不如過往那般親密——在當代米之神儀式場合上，人們並不將米之神視為前來待產的婦女，為她梳妝打扮。眾人傳遞蠟燭的部分也並非米之神儀式中原有的部分，反而有點類似童軍活動中的集體祈福。此外，米之神的照片成為某種能夠掛在家裡保護農田的物件，KKF 大量印刷讓那些捐款做功德的農友們免費領取。

過往的研究將 Thereavada 佛教之外的信仰與實踐的展演者視為反抗、反對官方威權的力量 (Rajadhon 1986; O'Connor 1993)，但顯然當代米之神信仰所呈現出來的現象卻不是如此對立、二分的力量，當代米之神的信徒們（即 KKF 的員工與來參與的農友們），皆認為自己是佛教徒，在祭拜米之神前，還會集體由靈媒帶領誦念皈依佛陀的經文，接受佛教倡導的做功德，KKF 更將佛教價值觀、做功德與替代性農法的論述結合，但人們同時也接受靈媒（而非僧侶）在儀式中扮演的角色。

傳統的米之神儀式，人們將米之神視為一位需要被保護的待產婦女，需要悉心的呵護與取悅，當代的米之神，顯然在意義上產生了轉變，人們將米之神視為一位能夠向她祈求的神祇，是必須受人崇拜尊敬的；儀式的實踐也加入了許多符合現代需求的元素，我認為這其實反映了人們長期以來受到佛教教育潛移默化的

¹⁸⁵ Kabilsingh (1990) 指出，佛教的觀點認為人性是自然的一部分，所以當自然受到損害時，人們最終會感到苦難，當人類文化和自然疏離時，會有負面的結果，我們傷害自然，就等於在傷害自己。佛教的本質是種生活（生命）的哲學，它可以因著不同的實踐者而有各式各樣宗教的連結，它的目的是解除人們的苦難，透過個人的領悟、愛、慈悲促進幸福。而替代性農法則是以一種非慣行農法的方式耕作，檢討與反省因綠色革命帶來的各種負面影響。



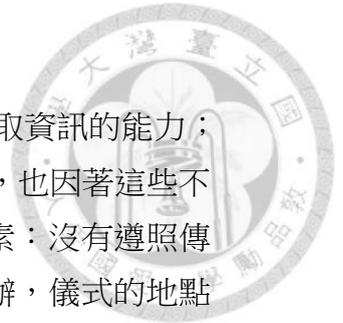
影響，在當代創造出新的、符合現代需求的精靈崇拜時，自然帶入了佛教的成份；而那些在官僚化的佛教中無法滿足其所需的地方大眾們，他們在尋求符合更貼近自身現狀的大眾宗教時，其自身帶有的佛教價值觀也熱烈的與精靈信仰的元素相互形塑、影響，彼此之間是個動態的辯證過程，具有某些實驗前衛的活力，不受任何一方的規範，在不同脈絡下有不同程度的調整，以滿足人們的需求。

米之神儀式的參與者則既有地方農民，也有都市菁英階級，之間的共通點為：都對替代性農業、自給自足經濟感興趣，不若一般精靈靈媒、魔法僧侶崇拜那樣，有明顯的信眾階級差異（參見 Kitiarsa 2005b、2012），¹⁸⁶這樣的情況，與 KKF 農法以及米之神信仰的性質與開放性有關，且過去可能存在的農村和都市的差異，因著近幾年來替代性／有機農業意識、泰皇自給自足經濟理念崛起而打破，再加上 KKF 在經營方向上的轉變，使得這套農法與信仰同時能夠吸引不同群人關注。想要學習 KKF 農法的人，基本上就是認同 KKF 的理念，關心泰國農業的發展、對泰皇提倡之自給自足經濟感興趣，同意這是一種好的、作功德的方式；對以種植稻米維生的農民而言，他們更關心 KKF 農法能夠降低生產成本，而對來自都市的農友而言，他們學習 KKF 農法算是對未來的理想做準備。米之神信仰的延展與包容性，使不同人群的需求都能夠在其中得到滿足，且能夠共同訴諸一個較為普世、超脫個人利益的理念——即這樣的耕作方式能夠帶來一個更加永續、美好的未來，讓人們生存的環境得以適度的發展，這不光是為了自己與其他人，對 KKF 與新世代農友而言，這更是為了整個泰國、後代子孫，甚至是全人類。

第六節 小結

本章針對 2013 年的米之神儀式活動，詳細地描述了從儀式的準備、儀式進行到整個活動結束，並分析當代的米之神儀式與過往的差異，試圖理解該儀式活動與米之神信仰在當代的意義。我們可以看到，因著如第四章所闡述的政治經濟背景，泰國社會大眾與政府面對農業發展之思維逐漸改變，KKF 短期農法訓練課程的開設，吸引了一批來自曼谷、清邁等對替代性農法感興趣的都市人——即 KKF 員工口中的「新世代農友」；或者是三、四十歲中壯年的農民（來自不同省份）——他們通常都較具有組織性，在自己的村子就是幾個志同道合者組成一個小社

¹⁸⁶ 例如 Pattana Kitiarsa 在其研究中指出，那些精靈靈媒的信眾多以較低階層的社會大眾為主——相對於由菁英階層、官員、知識份子所擁護的正統 Theravada 佛教；那些前去尋求精靈靈媒的大眾，大多是希望靈媒協助解決日常生活的不順遂，例如病痛、錢賺不多、不快樂等，而靈媒通常會給予來詢問的信徒一些普同性的診斷與建議，比如要去做功德以紓緩惡運帶來的不順遂等。而前去尋求知名魔法僧侶者，多為商人、中產階級、官員等，少有地方的村民；那些信徒，大多希望魔法僧侶能為他們的問題指點迷津，幫助他們度過難關，例如修建房屋時為屋子祈福、買新車時為車子祈福，灑聖水、給予護身符、算命。

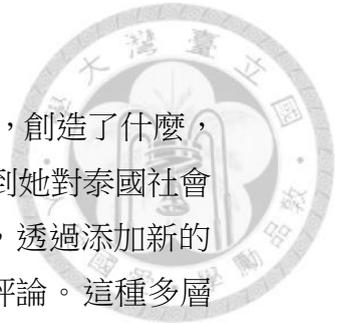


群，並且相較於年長的農民，他們擁有較高的教育水平與從網路獲取資訊的能力；當然也有原本就參與 KKF 農夫學校的地方農民。米之神儀式活動，也因著這些不同於以往農夫學校時期的參與者的加入，而跟著改變添加新的元素：沒有遵照傳統儀式舉辦的時間與空間——選在泰國的國家節日春耕節當天舉辦，儀式的地點也從自家田邊改為室內可以容納眾人的大教室。看似機能取向的舉辦方式，沒有嚴格的傳統、規範要遵守，但這並不意味著儀式的效力減少，參與的人們並非是以展演／看展演的方式在參加，每一個人都以自己的方式在理解這儀式，也以自己的方式來接觸米之神、理解米之神，與米之神互動的場域因著 KKF 農法與農耕理念，更擴及儀式活動的時空之外，涉及做功德般的農耕實踐以及自給自足的生活哲學。

在此儀式活動的場合中，參與的人都是 KKF 的農友，沒有政治人物或者地方官員介入，除了筆者與攝影記者以外，沒有其他「看熱鬧」的外人。當靈媒念誦米之神的故事與經文時，在場的人都聚精會神，態度莊嚴慎重，即便整個念誦時間長達四十多分鐘，但眾人依舊維持跪坐姿，雙手合十在胸前；到儀式後半部分的眾人傳蠟燭祈福，氣氛雖然輕鬆許多，但是依舊是莊重平靜。儀式結束以後，有不少農友紛紛走到米之神的祭壇前，向她行三跪拜禮，嘴裡喃喃禱唸著。祭拜儀式結束後還有農耕經驗分享、農產品展銷與稻米競賽等推廣 KKF 農法的相關活動，讓來參與的農友們不僅在性靈上祭拜了米之神，實質上也獲取了農業相關資訊。上午的米之神祭拜儀式，與下午的農業相關活動，兩者在當代的情境中缺一不可；神聖嚴肅的儀式和世俗趣味的活動，看似相當混搭與衝突，但對來參與的人們來說，他們相當習慣這樣的方式，許多與寺廟相關的功德儀式，也展現了這樣神聖儀式與世俗趣味活動的組合（參見 Tambiah 1977）。¹⁸⁷

整個米之神儀式活動的重要性在於它向那些新世代農友傳遞了重要的訊息——讓這些才剛接觸耕作／KKF 農法，沒看過米之神的新世代農友們見證、見識了結合米之神信仰的 KKF 農法到底是怎麼一回事，上午和下午的活動缺一不可，兩者事實上是互補並相互支持的，這正切合 KKF 農法與組織的性質，即我們無法將米之神信仰與 KKF 農法實踐分離，它並非是單純的農法技術，也並非只是宗教信仰而已，兩者是相互補充的。我認為，米之神信仰在當代與過去之間最重要的連結並不是在儀式形式、象徵符碼、意義的複製，而是人們如何在其中不斷的調整自身與米之神之間的關係。因應不同時代氛圍、環境的變化，並將此關係與位置呈現出來，產生出不同的效果，進而達成不同的目的。儀式傳不傳統，是否符合過往的樣貌，對 KKF 與參與的農友們來說都不是最重要的事情，他們也不會因為

¹⁸⁷ Tambiah 提到集體做功德的情境具有某種慶典、有趣和娛樂的特徵，例如會有類似園遊會的攤子、皮影戲班等。



與傳統的樣貌不同而感到不安，重要的是在此過程中一起做了什麼，創造了什麼，產生了什麼樣的意義。Penny Van Esterik（2000）曾在其研究中提到她對泰國社會長期的觀察發現，她指出，泰國社會中舊的意識形態會重新發生，透過添加新的意義來影響之後的意識形態，而新的詮釋成為對此改變的註腳或評論。這種多層次的泰國文化意象 Van Esterik 喻之為 *palimpsest*（即「可不斷重複塗抹、覆蓋、重寫的素材」），舊的東西可以因為添加了新事物以後創造出新的意義，但舊的東西並沒有消失，它只是稍微被清理然後掩蓋、複寫。甚至 Van Esterik 指出，對泰國人而言，（傳統文化的）真實性可以是古老的東西，但是換了新的地點；古老的零件，然後將之重建。若按照這樣的說法，就不難理解 KKF 的米之神儀式活動每年都在改變，每一年都加入了新的元素，而這些元素之間，卻一點也不衝突。重要的是，這些舊的元素如何在添加了新元素之後，產生新的意義與效果。



第六章 結論

本論文企圖回答，像 **KKF** 這樣一種推廣替代性農法的非政府組織，如何在長期追求稻米高產量的泰國中部存續？而這樣的農耕方式與理念如何持續地吸引不同的人群與資源加入。基於這樣的問題意識，本論文從常在當地人們日常語境中出現的「做功德」切入，指出功德的獲取不僅僅是在俗人與僧侶之間透過儀式參與、分享而獲得，它更擴及日常生活許多層面，奠基在切身相關、實際操作的替代性農法與自給自足經濟哲學上。甚而，功德概念作為人們理解與評斷他人之行為差異的理據，亦牽引著人們的作為；做功德並不單只為了追求個人的救贖與解脫，在當代它更牽涉到人們對泰國農業發展、人類未來等更為普世的關懷。**KKF** 主張其替代性農法與理念是種做功德，藉此鼓勵與肯認這樣的耕作方式，賦予其在文化中的道德倫理價值。然而，這不僅僅是一套稻米耕作技術而已，它事實上是套生活哲學，是種人們憑藉著其生活、行為的價值觀。**KKF** 農法結合了功德概念、米之神信仰與自給自足經濟理念，它並非是種抽象空泛的想望而已；我們可以透過本論文研究看到，**KKF** 與其農友直接地碰觸，並試圖實際面對與解決當代的困境。

以下將簡單彙整前面各章節，說明結合了功德概念、米之神信仰與自給自足經濟理念的 **KKF** 農法，是如何一步步發展，形塑成現在的樣貌。並試圖回答，這樣的一套替代性農法與其理念，是如何持續吸引不同人群與資源的加入，在長期追求稻米高產量的泰國中部存續。

第二章詳細的說明了 **KKF** 的理念與組織架構，檢視農夫學校的成立過程、運作方式及產生的效果。農夫學校作為 **KKF** 理念的實踐與延伸，透過農夫學校傳播替代性農法給地方農民，協助地方農民解決因綠色革命帶來的負面影響，彼此建立起資助／庇護關係，這樣的關係能夠以功德概念來理解——即擁有較多資源者必須懂得分享與付出，而接受庇護者要給予回報，同時這樣的關係也是透過不斷的實踐而確認。**KKF** 的農法以佛教對自然萬物友善的價值觀為基礎，結合了自然農法活化土壤與生態圈的概念，以及泰皇蒲美蓬提倡的自給自足經濟理念，並本著創辦人 **Daycha** 作為一個擁有能力資源的知識份子／地主後代／具有個人魅力的長者之使命感：希望能夠幫助農民降低生產成本，減少對外界農耕知識、資材的依賴。「**KKF** 農法是種做功德」這樣的論述是在實踐中所成立的，它並不是一套抽象的理念哲學，它是奠基在相當具體且長時間的理性嘗試與知識建構上，並且，透過實際的例子，我們可以看到，這樣一套農法理念並不是訴諸一種超然的宗教道德標準，反而必須相當誠實的面對根本的農民生計問題，而在此，功德概念提供了一種趨力與彈性，它讓人們產生願意改變與付出的動力，但同時也給予那些



採行慣行農法的人們，其他的選擇與包容的可能。

第三章延續第二章的討論，談到「KKF 農法是一種做功德」這樣的論述結合了米之神信仰，希望透過這樣的方式，吸引人們放棄慣行農法，轉而崇敬自然的力量。KKF 農法與其所崇拜的米之神信仰受到許多不同力量的影響，來自其他組織機構例如知識管理、Oxfam 的做法與資金，影響著農夫學校的規劃與米之神信仰的重塑；幾次公開的大型活動與儀式的舉辦，從不同的立場、角度勾勒出米之神信仰的樣貌，並提升米之神與 KKF 的知名度；而米之神顯靈事蹟等超自然現象，更強化了米之神的真實性與神性。佛教的功德論述之所以能夠引起人們共鳴，這牽涉到佛教概念在日常生活中潛移默化的結果，經由國家教育、參與寺廟活動、聽僧侶講道、傳說故事等管道，使得每個人都能夠「說」出一套具有功德的行為法則，並且因為人人皆能夠了解這套價值邏輯，故容易被挪用與接受。此外，我們亦能清楚的看到 KKF 選擇性的與佛教僧侶力量保持距離，凸顯出 KKF 作為一個不滿意政府主流農業發展的非政府組織，其欲與和政府關係緊密的寺廟僧侶做出某種程度的切割，高度自覺且巧妙的選擇了另一種立場。

第四章起，則呈現了近十幾年來泰國國內農業相關政策的轉變，因著九零年代末期的金融危機、泰皇鼓吹自給自足經濟、佛教組織對於自給自足經濟的實踐、農業困境必須找到新的出路，國外市場對有機認證農產品的需求帶動了泰國國內有機農業的發展等因素，泰國政府開始注意到替代性農法的發展性，轉而將之納入國家社會經濟發展計畫中，泰國國內的驗證式有機農業開始蓬勃發展，一群關心農業未來的新世代農民崛起。隨著農夫學校的停辦，泰國政府對短期農業訓練課程的補助，KKF 也改變了其農業訓練課程的型態，轉以「新世代農友」為主要的推廣對象。KKF 作為一個需要申請計畫經費的非政府組織，早已適應了將農業經驗與技能濃縮、規整化、原則化成能夠傳述、教學、以文字呈現的農業操作方式，因此，KKF 的農業知識性質同時存在著能夠原則化成一個個操作步驟，以文字呈現的歸整型態；以及存在個人經驗之中，難以被他人輕易學習之「幽微經驗」的知識型態。這兩種截然不同的知識型態同時構成了 KKF 農法，並且 KKF 農法與組織的延續，兩種知識型態缺一不可。

第五章針對 2013 年 KKF 舉辦的米之神儀式活動，詳細地描述了儀式事前的準備、當天的祭拜祈福、農產品產銷、稻米競賽等活動過程，相較於過往的米之神儀式，我們可以看到米之神信仰意義上的轉變，加入了許多符合人們當代需求的元素，並反映了人們在尋求更貼近、符合自身現狀的大眾宗教時，其自身帶有的佛教價值觀也熱烈的與精靈信仰的元素相互形塑、影響，彼此之間是個動態的辯證過程。且我們也能夠清楚的在此儀式活動與新世代農友的身上看到，功德概



念的內涵不只是個人對於救贖的追求與善業的積累，它擴及至更為普世的層次，即人們認為，藉由採行 **KKF** 農法與其發展理念能夠帶來一個更為美好的農業未來，對米之神的祈求不光是求個人稻田的豐收，更強調希冀泰國農業發展與國家未來能夠度過難關，某種程度顯示出人們面臨當代各種困境時的焦慮，並找尋解決之方的渴望。

奠基在農耕實踐基礎上的「做功德」

因著 **KKF** 的運作與農法的推廣等相關活動，米之神信仰在當代的脈絡中重新形塑，使得米之神不再只是單純的「稻米的靈魂」，她被納入了 **KKF** 農法做功德論述中的一環——以對稻米生長環境友善、對生產者與消費者友善的方式耕作，是種做功德；能夠提供良好的稻米生長環境，不會對米之神造成傷害，能夠有好的業報累積，並反應在稻米的收成上，當人們吃進健康的稻米，也構成健康的身體。然而此概念性的理想是具有其實際的農耕實踐作為根基，**KKF** 長期投入於稻米研究和農法試驗，其農法在操作上相當簡單易學，且每一個人都能夠透過自己的力量而建立一套屬於自己的農耕知識，因此功德累積的抽象理念，便擁有實踐的層面，且因為此實踐的層面而開創出人們道德論述的空間。

同時，也突顯出經過知識管理規整過後的農法概念與實際操作上的差異，而那差異則顯示在每一位採行 **KKF** 農法之農民的日常嘗試與實踐上。即便農民們一分不差的依照 **KKF** 農法的操作，但不同的人依舊會產生不同的結果，同樣的人，也不見得每一次都有一樣的收穫，而這樣的差異，卻是 **KKF** 所鼓勵的，他們相當清楚農業的知識是奠基在自然環境與個人身體力行上，而運用知識管理的方式將農耕知識規整化是種權宜之計，是 **KKF** 用來申請計畫經費、用以傳播擴張的策略，但是他們並不會受制於農法的操作，反而相當強調農夫學校教導的只是原則，重點在於農民們自己實際實踐。規整化的農法與實際實踐的農法之間的差異，在土壤管理的微生物菌製作上看得最明顯，雖然在農法教學時，**KKF** 的員工會告訴農民們製作微生物菌的步驟與要領，但是實際操作上卻會有相當大的變異性，在取菌的過程中，不可能有人能取得完全一樣的微生物菌，加上製作的方式又充滿彈性，**KKF** 傳授的配方數據基本上是參考用，重點在於農民們得自行判斷微生物菌的好壞，自行做出配方上的調整，因此，每一個人都有不同的製作方式，且不同批製作的微生物菌也會有不同的結果。這樣的彈性空間，產生了農民們論述的可能，使得農民們相當容易將農耕成果的好壞與個人的功德累積做連結。

Tambiah (1968: 50) 曾在其研究中強調：「村子裡的做功德看似對個人產生影響，但做功德的單位卻不必然是個人，而可能是家庭、親屬群體，甚至整個村



莊。雖然功德會累積在行動者身上，但個人卻可能作為其他個人或團體的代表，或為他人累積功德。」對田野地的人們而言，KKF 可謂當代的「做功德」群體，共同參與米之神儀式的人為「一起做功德的夥伴」。對環境友善的同時也意味著提供米之神良好的環境，而生長出來的稻米亦能夠對食用的人們友善，而這樣的行為得以累積好的業報。功德的獲得與論述得以在日常的農耕實踐中體現，在個人與個人、個人與群體、個人與自然，甚至個人與超自然之間流轉。

KKF 這套替代性農法並不單只是一套農耕技術，它帶著一套完整的價值觀，筆者認為若只從分析其農耕技術、知識的角度切入，會沒辦法適當的理解這群人們為什麼願意採取這樣的耕作方式與理念；同樣地，我們面對當代的米之神信仰亦不能夠單純的把她當作純粹的宗教儀式，因米之神信仰與 KKF 這套替代性農法的實踐是相互緊密扣連；而功德概念在其中扮演著相當關鍵與核心的角色。

功德概念的再檢視

本論文指出了在泰國社會研究中扮演核心角色的功德概念，其使用範疇有顯著的擴張，並隨著時代的脈動而有所轉變，更具有彈性。

關於功德概念的討論，早已在過往的泰國研究中看到其重要性。「功德差異」形成的階序構成了社會與社會的流動 (Hanks 1962)，由此可提供個人或群體在身分認同上的道德解釋 (Hanks 1962、1975；Ingersoll 1975；Keyes 1987)，特別是在寺廟儀式、佛教僧侶與俗人之間關係的討論著墨甚多 (Tambiah 1977)，他們的研究提供這篇論文認識功德概念的基礎。然而，功德概念顯然已超出過往研究所討論的使用範疇，過往討論功德概念的研究，並沒辦法充分解釋筆者田野地中「做功德」的內涵。在田野地人們的使用脈絡下，功德的累積、具有功德的行為所涉及的領域相當廣泛，廣義來說，所有符合佛教價值觀善行都能獲取功德，從日常佛教行為的角度來看，人們獲得功德的主要形式有三：守戒¹⁸⁸、入定禪坐和佈施或參與寺廟儀式。對多數的人們而言，佈施、參與寺廟儀式是相當普遍且重要的「做功德」，人們透過寺廟僧侶為媒介，而獲取功德。在寺廟的儀式上，人們會在儀式當中行跪拜禮，聆聽僧侶的佈道，並在佈道結束以後，貢獻佈施品給僧侶。佈施品包含食衣住行各方面的日用品，僧侶在接受佈施品後，會誦念一段經文，以表示祈福，人們透過佈施而獲得的功德，並可由個人在心中默念一段經文將功德分享給親朋好友。此外，佈施又可分為「做功德 (*tham bun*)」和施捨 (*hai than*) 兩種，前者是奉獻給僧侶，而後者是施捨給任何有需要的人，兩者雖然不盡相同，但都能夠從行為中獲取功德。人們談論功德時，不只在與寺廟僧侶相關的行為，

¹⁸⁸ 一般指遵守佛教的五戒，即不殺生、不姦淫、不偷盜、不說謊和不飲酒。

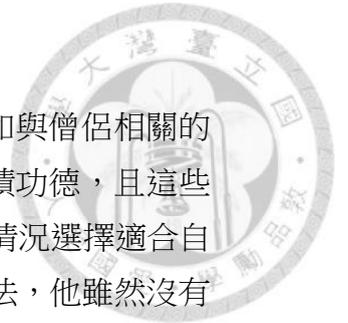


舉凡奠基在佛教教義所倡導一切「為善的」作為——例如 **KKF** 農法的實踐、熱心助人不求回報、請客與他人分享事物、農業知識等都是涉及功德獲取的行為。一方面，這突顯出奠基在佛教教義的基礎上，人們心中認為「為善的」會隨著社會脈絡而改變，並且會產生出一套論述邏輯；另一方面這也展現出，功德的意涵充滿彈性，且人們都成為一個得以生產出功德論述的個體，而透過日常生活實踐不斷地轉換與建立，那套論述便成為某種理解自己與他人的標準與依據。

人們認可這樣的作為能夠累積功德，而持續地在他們所認為是善的事情上努力，例如 **Daycha** 抱持著希冀協助農民、拯救泰國農業的志願而長期為替代性農法的推廣效力；**KKF** 的員工們也都各自帶著為農民、農業付出的心願而願意長期留在 **KKF** 工作；農民們在轉型的過程中，也都會以「這是一種做功德」來激勵自己要堅持下去，新世代農友們也因為認同這樣一套耕作理念而被吸引至 **KKF**，並進而付出實踐。然而，我們沒有辦法說，就是因為人們認為 **KKF** 農法是種做功德，而願意如此實踐、轉型，在此並非要強調一種唯心論的立場，這絕對不是我從田野地的例子中看到的。但我認為我們可以這麼說：若要了解 **KKF** 這樣的非政府組織之所以能在泰國中部長期持續運作，就不能夠忽略功德概念，若不透過功德概念，就沒辦法適切地理解這群認同 **KKF** 農法理念與米之神信仰的人們。

做功德的前提是必須在自身能夠負擔的範圍內，意即即便農民們認同 **KKF** 農法是一套對環境與人皆友善的做法、是種做功德，但依舊必須考量實際的經濟狀況，實際實踐操作的可行；並不是所有學習 **KKF** 農法的農民都能夠順利轉型，能夠持續以 **KKF** 農法耕作的農民依然是地方的少數。對那些無法轉型的農民們，功德概念亦提供他們與他人一套解釋——自身會體認到之所以無法順利轉型是因為業報積累的結果，一方面會相對消極地給予不作為一種說詞，但另一方面並不會停止做功德，但這裡的做功德之面向便會十分廣泛，比如透過佈施給僧侶、參與寺廟活動、捐款、放生等。

從本論文中，亦可以看到功德概念的內部緊張性。人們之所以持續地累積功德，就是因為功德的累積是無上限且無法確知累積多少是足夠的，甚至我們可以說，功德的累積是沒有終止的一天，因此人們會有意欲累積功德的傾向，並且會忌憚可能產生惡障的事；但是，功德概念它的另一特性便是提供人們理解其自身所處情境的一種解釋，人們認為現在的景況是過往業報的積累，因此能夠試著接受、理解與包容。就一個希望轉型 **KKF** 農法的農民而言，他認同這樣的農耕方式，視之為能夠獲取功德的行為，因而願意為此而努力，但當他的現實情況不允許，無法順利轉型時，他累積功德的傾向與透過功德概念對自身情況的理解，便會相互拉鋸。



必須要注意的是，過往研究所提及的「做功德」行為——例如與僧侶相關的宗教行為、佈施、捐錢修建寺廟、幫助他人等方式，依舊能夠累積功德，且這些「做功德」與 KKF 農法的「做功德」互不衝突，人們能夠依照其情況選擇適合自己的功德累積方式。例如在田野地裡有農民選擇性的採取 KKF 農法，他雖然沒有完全放棄慣行農法，但因著他會大方的與村人分享他的農耕成果，人們普遍認同他的行為能夠累積功德；但為了累積個人功德而捐錢修建寺廟的前村長，卻因為平日的舉止對農民造成傷害，人們不認可他「累積功德」的行為，常被奚落捐錢蓋寺廟卻還壞事連連的遭遇，是功德沒有累積的明證。我們可以這麼說，即便在佛教教義下視為善的事情，皆是「做功德」的行為，但很重要的前提乃是，只有在不對他人造成傷害的情況下，那功德的獲取才能夠被認可。

「混種化」的當代米之神信仰

本論文透過 KKF 米之神信仰塑造的過程與其相關論述，檢視當代米之神信仰的性質，我認為 KKF 的米之神早已不是傳統的精靈信仰，也並非 Thomas Kirsch (1977) 討論框架下的「佛教化」可以解釋的；米之神不只是稻米精靈而已，在此她更代表一個較為崇高、抽象的母親女神形象，人們能夠向她祈求，透過 KKF 農法做功德，而累積的功德得以透過健康的稻米在人、自然與超自然間轉換。

過往許多針對泰國宗教的研究都奠基在「宗教合成」的立場上（參見 Kirsch 1967、1977；Keyes 1978；Tambiah 1970；Terwiel 1976、1979、1994），面對泰國社會相當多元的宗教樣貌時，依舊是以 Theravada 佛教為核心來討論，認為其他的大眾宗教是 Thereavada 佛教的延續與變遷。然而本論文認為，要了解泰國當代多元的宗教現象，應當採取 Pattana Kitiarsa (2005a、2012) 的「混種化」立場，即各種多樣的宗教實踐在快速成長的資本主義經濟、大眾媒體大量繁增的脈絡下彼此互動，且其實踐與信念是跨越社會光譜的，當代泰國宗教的繁榮多樣為混種化的結果，是多面向的意義生產及爭論的場域。

我認為我們在面對如 KKF 的米之神信仰時，實在難以將之與日常實踐的 KKF 農法區分，亦難指稱其為挪用了佛教概念的精靈信仰，或者吸納了精靈信仰的「佛教」；米之神信仰與 KKF 農法的論述結合，透過知識管理的架構重塑，並且經歷了 KKF、農民與政府等不同立場之行動者的詮釋與挪用，從 KKF 舉辦之米之神儀式活動，可以看到此信仰屬性的改變。一方面 KKF 員工及農友們認同對稻米生長環境友善，便是對人以及米之神友善，而這善行是種做功德，能夠累積好的業報；但同時，人們也認同米之神其超自然的庇護能力，因而藉由儀式來崇敬米之神，與她接觸。米之神的信仰與儀式在過程中自由的被不同角色、位置的人給詮釋、



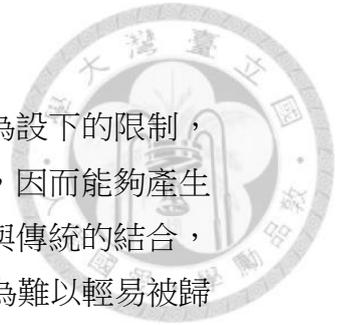
再現——包括 **KKF** 和國家政府，而每一次都是對米之神信仰的定義與再形塑。顯然，當代的米之神信仰已經難以用過往的精靈信仰來理解，它同時雜揉著各種力量、各種宗教元素的再製以及「抗拒」¹⁸⁹，這符合當前一些研究所說的 (Taylor 2001; Kitiarsa 2012)，新興宗教之所以蓬勃發展的原因，是為了舒緩大眾面對迅速變動之當代社會而產生的焦慮、無助。若宗教的存在是為了滿足人們的心靈需求，那麼一個能夠持續得到人們支持的信仰，勢必是能夠隨著環境與脈絡而不斷調整的，至少神靈自身必須強化自己的力量，以吸引更多的信眾。

即便泰國國家經過一個多世紀以來的佛教改革，其所產生的效果當然相當顯著，但我們不能夠單純的以佛教改革產生了更多佛教徒／佛教化（參見 Kirsch 1977）、將其他非 Theravada 佛教的宗教信徒擠壓至其他領域來理解當代的宗教現況（參見 O'Conner 1993），顯然這不是單向單一的過程，也並非全然的對抗與對立，在時間的軸向中，不同要素之間是持續的互動與辯證，相互融合、吸納、挪用、轉借。泰國佛教改革至今，並沒有讓全國人民通通成為國家眼中模範的佛教徒，反而是各種新興宗教、精靈崇拜正以充滿活力的姿態在各地發展，嘗試更加貼近一般大眾的日常需求，以企圖解決當代的焦慮。當然，我們也不能夠忽略，國家主導的佛教價值觀對人們的影響力，那些佛教價值是廣泛地散佈在日常生活各個層面，包括國家主導的佛學教育、僧團制度、官方與大眾媒體展現出來的儀式樣貌、各種作為佛教徒應有的道德價值觀等，透過日常生活的身體力行而滲入人們的認知當中，我們或許可以說，無論是 **KKF** 員工或者是地方農民與新世代農友，他們多多少少帶有不同程度的「佛教徒成份」，而這些成份便成為他們面對新的現象與新的變化時，相互鏈結的基礎。

KKF 農法作為一種另類的可能

KKF 這種既現代又傳統的結合，皆具體展現在它的信仰以及與信仰相結合的農法上——其農法強調農民透過實際的農耕實踐，土法煉鋼的方式來累積並發展其農業知識，這種看似回到前現代時期的農耕方式，實則隱含了現代的生物生態知識，**KKF** 將那樣的現代生物生態知識內化，轉換成讓農民輕易能夠接受操作的原則做法，並且這樣的作法，隱含了極為前衛的抵抗理念，抵抗資本主義下受到宰制的農業生產體系，以及逐漸被資本主義邏輯侵蝕的驗證式有機農業（參見 Guthman 2004）；而其信仰，轉而訴諸一個古老、傳統、普世的稻米女神崇拜，正

¹⁸⁹ 「抗拒」並非是明顯的做出主動的反抗，它在本論文的可能性是一種「不去選擇」的選擇——保持距離式的，當人們不選擇某些元素時，意味著他選擇不去選擇。就此而言，**KKF** 不選擇其替代性農法與寺廟僧侶掛勾，便意味著他們有意識地與寺廟僧侶的力量保持距離。但這樣的情況並不能被解釋為對佛教的「抗拒」，因為顯然在本論文所處理的田野地中，佛教的概念與影響早已滲入已久，而人們也將某些佛教價值觀內化為自身的行為準則。



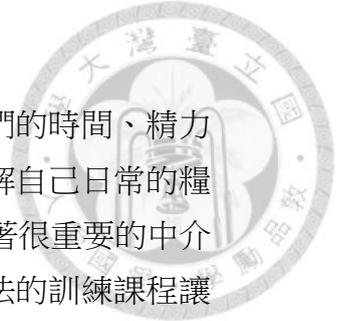
因為稻米女神在傳統意義上單純且普世的母親形象，沒有太多人為設下的限制，使得她相對容易的與當代新的論述結合，並且充滿想像的延展性，因而能夠產生極為有活力、充滿可能性的樣貌。我認為，正是因為這樣既現代與傳統的結合，為 **KKF** 開創出一個極為前衛、獨特的空間，而這樣一個空間，因為難以輕易被歸類，所以不容易被任何一方勢力給吸納。

面對依舊做為泰國農業發展主流的慣行農法，以及迅速崛起的驗證式有機農業，**KKF** 的這套不服膺任何一方的替代性農法可謂是一種相當另類的農業發展思維，這樣的發展思維奠基在適度自給自足之上，它不會像一些嚴格遵循宗教道德教條的人們，主張不得殺生的範圍包括田裡的昆蟲，對 **KKF** 來說，若為了不殺生而放任昆蟲破壞作物，反而影響了農民的收成，那是種不知輕重緩急的死守教條，並不是一種做功德；具有功德的行為是要在行為者能力所及，並對他者有益的情況下，因此強迫農民轉型替代性農法，對 **KKF** 來說亦不是具有功德的行為。而雖然 **Julie Guthman** (2004) 批判了有機驗證農業再度複製了資本主義的模式，成為有機農業一開始所要反對的敵人樣貌；她的批評與反省，相當發人省思，但是這樣的觀察卻忽略了如 **KKF** 這般試圖在慣行農法與有機驗證農業之間尋找第三條出路的人們。

在此意義上，本論文所討論的這些人們，長期在地方努力，以開放的態度，靈活且持續的協助農民，試圖維持農業發展的多元樣貌，讓我們看到在慣行農法與有機驗證農業之間另一種可能的發展型態。伴隨著泰國農業政策對有機農業的重視、都市中產階級的有機作物消費圈慢慢成形、逐漸增多的新世代農友，這些新興的力量，將會對 **KKF** 帶來什麼樣的改變，其後續的發展與走向，相當值得繼續關注。

但我們必須警醒的是，資本主義市場與政府的力量依舊強大，當政府或者有能力分配資源的人採取、吸納非主流的做法，挾帶著龐大的資源以及權力時，讓 **KKF** 這樣的組織因為選擇了來自官方的計畫，有了一些限制，漸漸的行為模式產生改變，其知識性質也變得適應官僚化的型式。當然這如同雙面刃，官僚化的知識型態提供 **KKF** 迅速適應政府推出之計畫、因應社會趨勢的能力，但同時，也產生了組織在運作上的限制、很可能逐漸遠離本來的關懷對象。

從本論文提到之 **Khao Khwan Suphan** 計劃來看，在過程中首先被排除的，便是一般地方真正的農民，他們的情況並沒有如我們想像般，搭上這股自給自足經濟／替代性農法／有機驗證農業的風潮，若說重一些，或許得有些遺憾的說，這恐怕越來越趨向中產階級的歸園田居想像；但也並非批評這樣的發展和那些關心替代性農法的都市中產階級，這批人帶來的影響也不容小覷，他們確實對泰國替



代性農法的推廣帶來正向的效果——越來越多都市人願意投注他們的時間、精力與金錢，願意回鄉種田，願意關心這塊土地發生的事情，願意了解自己日常的糧食是如何生產，願意關心生產者的困境；KKF 在其中無疑是扮演著很重要的中介傳播角色。他們申請政府或其他機構的補助計畫，提供替代性農法的訓練課程讓更多的人參與，協助地方農民面對農耕問題的同時，也吸引更多新世代農友參與，農法訓練課程與米之神儀式活動等場合，讓兩群人有了相互接觸、互相溝通的機會與平台；彼此相互映照，進而產生各自對未來的想像與夢想。也正因為這些人們的堅持與存在，讓我們得以看見更多發展的可能性。



引用書目

Baker, Chris

- 2000 Thailand's Assembly of the Poor: Background, Drama, Reaction. *South East Asia Research* (8)1: 5–29.

Belasco, Warren J.

- 1989 *Appetite for Change*. New York: Pantheon.

Bellah, Robert N.

- 1967 Civil Religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96(1): 1-21.

Bowie, Katherine A.

- 1997 *Rituals of National Loyalty: An Anthropology of the State and the Village Scout Movement in Thailand*. New York: Columbia University Press.

Chalapati, Supaporn

- 2008 Sufficiency Economy as a Response to The Problem of Poverty in Thailand. *Asian Social Science* 4(7): 3-6.

Chinsathit, Sali

- 2008 *Organic Agriculture in Thailand*. Office of Agricultural Research and Development Region 6 Department of Agriculture of Thailand.

Darlington, Susan M.

- 1998 The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand. *Ethnology* 37(1):1-15.
- 2003 Practical Spirituality and Community Forests: Monks, Ritual, and Radical Conservationism in Thailand. *In Nature in the Global South: Environmental Projects in South and Southeast Asia*. Paul Greenough and Anna Lowenhaupt Tsing, eds. Durham, NC: Duke University Press.

Dayley, Robert

- 2011 Thailand's Agrarian Myth and Its Proponents. *Journal of Asian and African Studies* 46(4): 342 –360.

Delcore, Henry D.

- 2003 Nongovernmental Organizations and the Work of Memory in Northern Thailand. *American Ethnologist* 30(1):61-84.

Dessaint, William Y.

- 1970 Book review: *Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative*



- Perspective. *Man*, New Series(5) 3: 553-54.
- Ellis W, Panyakul, W, Vildoza, D, and Kasterine, A.
2006 Strengthening the Export Capacity of Thailand's Organic Agriculture: Final Report, August 2006. An EU-International Trade Centre Asia Trust Fund Technical Assistance Project.
- Embree, John F
1950 Thailand, A Loosely Structured Social System. *American Anthropologist* (52): 181-93
- Essen, Juliana M.
2004 Santi Asoke Buddhist Reform Movement: Building Individuals, Community, and Thai Society. *Journal of Buddhist Ethics*
2011 Economic Sufficiency and Santi Asoke. *In Ethical Principles and Economic Transformation- A Buddhist Approach*, L. Zsolnai, ed. Springer.
- Evers, Han-Dieter and John F. Embree, eds
1969 Loosely Structured Social Systems: Thailand in Comparative Perspective. New Haven: Yale University.
- FAO
2013 Organic Supply Chains for Small Farmer Income Generation in Developing Countries.
- Feagan, Robert
2007 The Place of Food: Mapping Out the 'Local' in Local Food Systems. *Progress in Human Geography* 31(1): 23-42.
- Falvey, Lindsay
2000 Thai Agriculture: Golden Cradle of Millennia. Bangkok : Kasetsart University Press.
- Forssell, Sara
2009 Rice Price Policy in Thailand: Policy Making and Recent Developments. M.A. Thesis Dissertation, Department of Economics, University of Lund.
- Guthman, Julie
2004 Agrarian Dreams: The Paradox of Organic Farming in California. University of California Press.
- Haberkorn, Tyrell Caroline
2007 States of Transgression: Politics, Violence, and Agrarian Transformation in



Northern Thailand. Ph.D. Dissertation. Cornell University.

Hanks, Lucien M. Jr.

1962 Merit and Power in the Thai Social Order. *American Anthropologist* 64(6):1247- 1261.

1975 The Social Order as Entourage and Circle. *In Change and Persistence in Thai Society: Essays in Honor of Lauriston Sharp*. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp, eds. Pp.197-219. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Hirsch, Philip, ed.

1997 Seeing Forests For Trees: Environment and Environmentalism in Thailand. A joint project of the National Thai Studies Centre, Australian National University and the Asia Research Centre on Social, Political and Economic Change, Murdoch University. Chiang Mai: Silkworm.

Hweison, Kevin

1993 Nongovernmental Organizations and the Cultural Development Perspective in Thailand: A Comment on Rigg (1991). *World Development* 21(10): 1699-1708.

Ingersoll, Jasper

1975 Merit and Identity in Village Thailand. *In Change and persistence in Thai Society: essays in honor of Lauriston Sharp*. G.W. Skinner, A.T. Kirsch, and L. Sharp, eds. Pp. 219-251. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

Ishii, Yoneo

1968 Church and State in Thailand. *Asian Survey* 8(10): 865-866.

Jackson, Peter A.

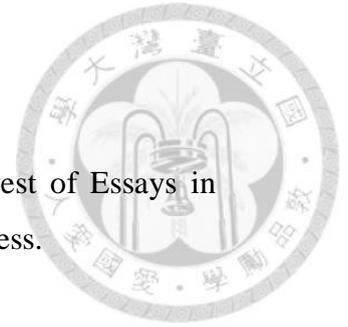
1989 Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

1999a The Enchanting Spirit of Thai Capitalism: The Cult of Luang Phor Khoon and the Post-modernization of Thai Buddhism. *South East Asia Research* 7(1): 5–60.

1999b Royal Spirits, Chinese Gods, and Magic Monks: Thailand's Boom-time Religions of Prosperity. *South East Asia Research* 7(3): 245-320.

Johnson, Andrew Alan

2013 Moral Knowledge and its Enemies: Conspiracy and Kingship in Thailand. *Anthropological Quarterly* 86(4): 1059-1086.



Kabilsingh, Chatsumarn

- 1990 Early Buddhist Views on Nature. *In* Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology. A. Badiner, ed. Berkeley: Parallax Press.

Kaufman, Alex and Suriyapong Watanasak

- 2011 Farmers and Fertilizers: A Socio-ecological Exploration of the Alternative Agriculture Movement in Northeastern Thailand. *Environment and Natural Resources Journal* (9)3: 1-11.

Keyes, Charles F.

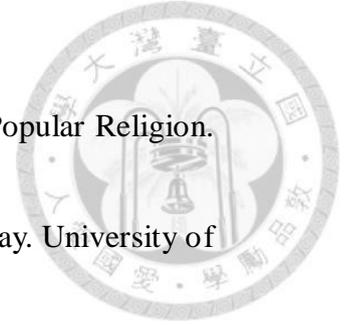
- 1971 Buddhism and National Integration. *The Journal of Asian Studies* 30(3): 551-567.
- 1977 Millennialism, Theravada Buddhism, and Thai Society. *The Journal of Asian Studies* 36(2):283-302.
- 1995 [1977] *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1978 Ethnography and anthropological interpretation in the study of Thailand. *In* *The study of Thailand: Analyses of Knowledge, Approaches, and Prospects in Anthropology, Art History, Economics, History, and Political Science*. Pp. 1-66. Eliezer B. Ayal, ed. Athens, OH: Ohio University Center for International Studies.
- 1983 Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village. *Journal of Asian Studies* 42(4): 851-868.
- 1987 *Thailand: Buddhist kingdom as modern nation-state*. Boulder : Westview Press.

Kirsch, Thomas

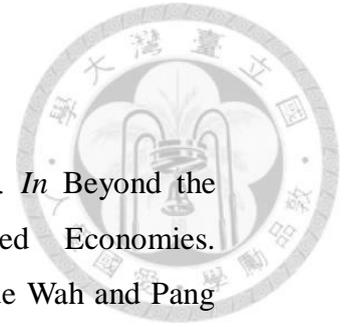
- 1977 Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation. *Journal of Asian Studies* 36(2): 241-266.

Kitiarsa, Pattana

- 2002 You May Not Believe, But Never Offend the Spirits: Spirit-medium Cults and Popular Media in Modern Thailand. *In* *Global Goes Local: Popular Culture in Asia*. Pp. 160-176. Timothy J. Craig and Richard King, eds. Vancouver: University of British Columbia Press.
- 2005a Beyond Syncretism: Hybridization of Popular Religion in Contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies* 36(3): 461-478.



- 2005b Magic Monks and Spirit Mediums in the Politics of Thai Popular Religion. *Inter-Asia Cultural Studies* 6(2): 209-225.
- 2012 *Mediums, Monks, and Amulets : Thai Popular Buddhism Today*. University of Washington Press.
- Levenstein, Harvey
- 1993 *Paradox of Plenty: A Social History of Eating in Modern America*. New York: Oxford University Press.
- Lotter, Donald. W.
- 2003 Organic Agriculture. *Journal of Sustain Agriculture* 21(4): 1-63.
- Molle, François
- 2003 Knowledge in the Making: A Brief Retrospective of Village-Level Studies in the Chao Phraya Delta During the 20th Century. *In Thailand's Rice Bowl: Perspectives on Agricultural and Social Change in the Chao Phraya Delta*. François Molle and Thippawal Srijantr, eds. Bangkok: White Lotus.
- Morris, Rosalind C.
- 2000 *In the Place of Origins: Modernity and Its Mediums in Northern Thailand*, Durham: Duke University Press.
- Mulder, Niels
- 2000 *Inside Thai Society: Religion, Everyday Life, Change*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Neher, Clark D.
- 1972 The Politics of Change in Rural Thailand. *Comparative Politics* 4(2)201-216.
- O'Connor, Richard A.
- 1993 Interpreting Thai Religious Change: Temples, Sangha Reform and Social Change. *Journal of Southeast Asian Studies* 24(2): 330-339.
- Panya, Opart and Solot Sirisai
- 2003 Environmental Consciousness in Thailand: Contesting Maps of Eco-Conscious Minds. *Southeast Asian Studies* 41(1)
- Panyakul, Vitoon
- 2003 Organic agriculture in Thailand. *Proceedings of the Seminar on the Production and Export of Organic Fruit and Vegetables in Asia: Establishing an Organic Export Sector*. FAO, IFOAM and EarthNet Foundation, Bangkok, Thailand.



Pasong, Suparb

- 2011 Practicing Knowledge Management: Thailand's Experience. *In Beyond the Knowledge Trap: Developing Asia's Knowledge-Based Economies*. Pp.211-237. Thomas Menkhoff, Hans-Dieter Evers, Chay Yue Wah and Pang Eng Fong, eds.

Peters, Suzanne

- 1979 The Land in Trust : A Social History of the Organic Farming Movement. Ph. D. Dissertation. Department of Sociology. McGill University. Ottawa : National Library of Canada.

Phillips, Herbert

- 1965 Thai Peasant Personality: The Patterning of Interpersonal Behaviour in the Village of Bang Chan. Berkeley: University of California Press.

Pingali, Prabhu L., Roberta V. Gerpacio and Mahabub Hossain

- 1997 Asian Rice Bowls: The Returning Crisis? Cabinternational and International Rice Research Insitute (IRRI), New York and Manila.

Piyawan Suksri, Yue Moriizumi, Hiroki Hondo and Yoko Wake

- 2008 Sustainable Agriculture in Thailand: An Evaluation on the Sustainability in Ethanol Production. Digital Asia Regional Strategy Research Center.

Potter, Jack M

- 1976 Thai Peasant Social Structure. Chicago: University of Chicago Press.

Rajadhon, Anuman

- 1986 Popular Buddhism in Siam and other Essays on Thai Studies. Bangkok: Sathirakoses-Nagapradipa Foundation.

Raynolds, Laura T.

- 2000 Re-embedding Global Agriculture: The International Organic and Fair Trade Movements. *Agriculture and Human* 17: 297-309.

Reynolds, Frank E.

- 1977 Civic Religion and National Community in Thailand. *The Journal of Asian Studies* 36(2): 267-282.
- 1978 Buddhism as Universal and as Civic Religion: Some Observations on a Recent Tour of Buddhist centers in Central Thailand. *In Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Pp. 194-203. Bardwell L. Smitm, ed. Anima Books.



Redmond, Mont

1998 *Wondering into Thai Culture*. Bangkok: Redmondian Insight Enterprises.

Rigg, Jonathan and Mark Ritchie

2002 Production, consumption and imagination in rural Thailand. *Journal of Rural Studies* 18(4): 359-371.

Setboonsarng, Sununtar and Jonathan Gilman

1999 *Alternative Agriculture in Thailand and Japan*. Asian Institute of Technology.

Sharp, Lauriston, Hazel M. Hauck, Kamol Janlekha and Robert B. Textor

1953 *Siamese Rice Village: A Preliminary Study of Bang Chan*. Bangkok: Cornell Research Center.

Shermer, Michael

2002 The Shamans of Scientism. *Scientific American*. 286: 35.

Sirisai, Solot

2011 *Rice Culture of Thai People: Viewed from Myth, Legend and Ritual Practice*. The Research Center of Southeast Asian Cultures. Institute of Languages and Cultures for Rural Development. Mahidol University.

Smutkupt, Suriya, and Pattana Kitiarsa

2003 Rice festivals in Northeast Thailand. *In The Art of Rice : Spirit and Sustenance in Asia*. Roy W. Hamilton et al. Los Angeles : UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Sparkes, Stephen

2005 *Spirits and Souls : Gender and Cosmology in an Isan Village in Northeast Thailand*. Bangkok: White Lotus Press.

Sponsel, Leslie E. and Poranee Natadecha-Sponsel

1995 The Role of Buddhism in Creating A More Sustainable Society in Thailand. *In Counting the Costs: Economic Growth and Environmental Change in Thailand*. Jonathan Rigg ed.

Suksamran, Somboon

1982 *Buddhism and Politics in Thailand: A Study of Socio-political Change and Political Activism of the Thai Sangha*. Institute of Southeast Asian Studies.

Suksawasdi, Ruang

1996 *Alternative Agriculture: Act Now!* Thai Development Newsletter 30: 24-26.

Swearer, Donald K.



- 2010 The Buddhist world of Southeast Asia. Albany : State University of New York Press.
- Tambiah, Stanley J.
- 1968 The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village. *In* Dialectic in Practical Religion. E.R. Leach, ed. Pp. 41-121. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1970 Buddhism and the spirit cults in North-east Thailand. Cambridge University Press.
- 1977 World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background. Cambridge University Press.
- 1984 The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tanabe, Shigeharu
- 1991 Spirits, Power, and the Discourse of Female Gender: Phi Meng Cult of Northern Thailand. *In* Thai Constructions of Knowledge. Manas Chitakasem and Andrew Turton, eds. Pp.183-212. London: School of Oriental and African Studies.
- 1994 Ecology and Practical Technology: Peasant Farming Systems in Thailand. Bangkok: White Lotus.
- Taotawin, Natedao
- 2008 Contesting Meanings in Organic Agriculture And Shifting Identities of Organic Growers in Thailand. Paper presented at Regional Academic Seminar "Changes and Challenges in Greater Mekong Subregion", Cambodia, January, 17-19.
- Taylor, J.L.
- 1993 Forest Monks and the Nation-State: An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- 2001 Embodiment, nation, and religio-politics in Thailand. *South East Asia Research* 9(2): 129-147.
- Terwiel, B.J.
- 1976 A model for the study of Thai Buddhism. *Journal of Asian Studies* 35(3): 391-403.
- 1979 Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand,



Second Edition. London: Curzon Press.

1994 *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*,
Third Revised Edition. Bangkok: White Lotus.

Textor, Robert B.

1977 *Review of Thai Peasant Social Structure*. *Pacific Affairs* 50(3): 467-472.

Tiyavanich, Kamala

1997 *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*.
Honolulu: University of Hawaii Press.

Turton, Andrew

1984 *People of the Same Spirit: Local Matrikin Groups and Their Cults*. *Mankind*
14(4): 272-285.

USDA.

2006 *Thailand Organic Products: Thailand's Organic Outlook 2006*. Global
Agriculture Information Network Report. No. TH6007. USDA Foreign
Agricultural Service.

Vandergeest, Peter

1993 *Constructing Thailand: Regulation, Everyday Resistance, and Citizenship*.
Comparative Studies in Society and History 35(1): 133-158.

Van Esterik

2000 *Materializing Thailand*. New York: Berg.

Witoon Panyakul

1982 *Concepts and Meanings of Alternative Agriculture*. In *Alternative Agriculture:
Meaning, History, and Technique of Production*. Witoon Learnchamroon, ed.
Pp.63-79. Bangkok: Alternative Agriculture Network.

Wijeyewardene, Gehan

1986 *Place and Emotion in Northern Thai Ritual Behavior*. Bangkok: Pandora.

Woranoot , Itthiphon

2009 *Implications of Organic Farming in Development: Experiences from Organic
Rice Farms in Northeastern Thailand*. Institute of Social Studies.

Young, Robert J. C.

1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. Routledge

朱振明

2006 *泰國：獨特的君主立憲制國家*。香港城市大學



附錄

附錄一：泰文—中文對照

<i>amphoe</i>	อำเภอ	省之下的行政區
<i>bun</i>	บุญ	功德
<i>bun kathin</i>	บุญกฐิน	齋戒月之後，人們到寺廟奉獻食物、日用品給僧侶
<i>chat</i>	ชาติ	國家
<i>chumchon</i>	ชุมชน	社群、社區
<i>chumchon chonabot</i>	ชุมชนชนบท	農村社群
<i>jai dii</i>	ใจดี	好心
<i>kaam</i>	กรรม	業
<i>kesat-insii</i>	เกษตรอินทรีย์	有機農業
<i>kesattrakam baab phasom phasan</i>	เกษตรกรรมแบบผสมผสาน	整合式農法
<i>kesattrakam thang leuk</i>	เกษตรกรรมทางเลือก	替代性農法
<i>khao phansa</i>	เข้าพรรษา	守夏節
<i>khruue khai kasettakam thangleueak</i>	เครือข่ายเกษตรกรรมทางเลือก	Alternative Agriculture Network (AAN)
<i>khon mii bun</i>	คนมีบุญ	具功德的人
<i>khon song</i>	คนสงฆ์	精靈靈媒
<i>lam pai reau</i>	ลำพวยเรือ	Nong-Jan 村的池塘名
<i>mii bun</i>	มีบุญ	擁有功德
<i>muban</i>	หมู่บ้าน	地方最小的行政單位，即村莊
<i>munniithi khao khwan</i>	มูลนิธิข้าวขวัญ	Khao Khwan Foundation (KKF)
<i>nam koon</i>	สระน้ำขุ่น	Nong-Jan 村的池塘名
<i>ngaan bun</i>	งานบุญ	功德儀式
<i>nong yang</i>	หนองยาง	Nong-Jan 村的池塘名
<i>org phansa</i>	ออกพรรษา	解夏節
<i>phiti</i>	พิธี	儀式行為
<i>phra maha kasat</i>	พระมหากษัตริย์	王權
<i>phu-yai ban</i>	ผู้ใหญ่บ้าน	村長
<i>pii mai</i>	ปีใหม่	新年
<i>rak kan muan yat</i>	รักกันเหมือนญาติ	像親戚一樣相親相愛
<i>rap chang</i>	รับจ้าง	合約雇工



samnakngan matrathan kaset insii สำนักงานมาตรฐานเกษตรอินทรีย์

Organic Agriculture Certification Thailand (ACT)

sanuk สนุก 好玩

sa nong chaeng สระหนองแจง Nong-Jan 村的池塘名

satsana ศาสนา 宗教

satsana phut ศาสนาพุทธ 佛教

sethakit phor-phiang เศรษฐกิจพอเพียง 自足經濟 (泰皇蒲美蓬提出的概念)

sukhwan สุขขวัญ 喚魂

Suphanburi สุพรรณบุรี 泰國中部省份名

tambon ตำบล 省之下兩級的次行政區

tham bun ทำบุญ 做功德

than samai ทันสมัย 現代

thrisidi mai ทฤษฎีใหม่ New Theory

wan phuan mong korn วันพืชมงคล 春耕節

watthanatham วัฒนธรรม 文化



附錄二：慣行農法與 KKF 農法之耕作成本比較表

採行慣行農法的耕作成本估計

	慣行農法
稻種	種一般白色稻米，一年一到三季不等，因種植條件而異。稻種向農業資材行購買，一萊土地約用 20-25 公斤的稻種；一般白色稻米一公斤約 20-30 銖
肥料	化學肥料一袋 50 公斤，約 800-1,000 銖。一袋約可施用 1-2 萊土地，不同農民用量不一定。
除草劑	一瓶一公升約 250-500 銖，可稀釋使用。用量不一。
殺蟲劑	種類價格差異性大，用量不一。
租用農機	收割：500 銖／萊
聘僱農工	一天一人 300 銖，聘僱人數不定，耕作期間需要聘僱農工協助灑藥和肥料

案例一

農民：Biaw，男性，70 歲。沒有小孩，與妻子和姪女一起住。接觸 KKF 農法約 10 年，是農夫學校的學員。目前自有田地共 32 萊，自己耕作 20 萊。

在轉型 KKF 農法之前，**Biaw** 種植一般的白色長米，因為土地地勢較高，灌溉水不足以使用，得仰賴雨季耕作，一年只能一季。接觸 KKF 農法後，便轉而種植單價較高的紅茉莉米（一年一季）。除了稻米的收入以外，另有製作陶甕與販售自製微生物菌的收入來源

（一季成本）

	慣行農法	轉種 KKF 農法後	備註
稻種	向農業資材行購買，一萊土地約用 25 公斤的稻種，一公斤約 25 銖。 $20 \times 25 \times 25 = 12,500$	種紅茉莉米，一年一季。自己留種，免費 20 萊土地約用 350 公斤稻種。	Biaw 轉型 KKF 農法後採取機器插秧的模式，所以對稻種的用量更為精確。
肥料	約 2 萊的土地用一袋肥料。一袋肥料 1000 銖。 $20 / 2 \times 1000 = 10,000$ （一次） Biaw 一季約施 2-3 次肥，共約 2-3 萬銖。	自製微生物菌 材料：糖蜜、乾稻草、米糠、天然採集的微生物菌、水 成本極低	Biaw 因為自製微生物菌的效果良好，還可另外賣錢，不過產量不定，一公升約售價 50 銖，有時也會贈送
除草劑	估計 2000 銖	以水量來控制雜草量	
殺蟲劑	估計 3000 銖	經過一段時間對於環境和稻種的培育後，現在都以藥草控制。	每季的狀況會很不一樣，遇上嚴重病蟲害時此開支會相當大。
租用農機	收割：500 銖／萊	收割：500 銖／萊	



	共 500 X 20 = 10,000 銖	插秧：700 銖／萊 共 24,000 銖	
聘僱農工	一天一人 300 銖，聘僱人數不定 不定量聘僱農工協助灑藥和肥 料。Biaw 一季大約得花 15,000 銖 人力成本。	一天一人 300 銖，聘 僱人數不定，最近一 季大概花 10,000 銖人 力成本。	轉型 KKF 後會減少灑藥 的人力成本。
成本小計	約 72,500 銖	約 34,000 銖	

採行慣行農法：20 萊的一般白色稻米約可收穫 16 噸，賣給碾米廠的價格一噸是 10,000-13,000 銖，Biaw 採行慣行農法時，一季大概可收入 16-20 萬；扣除約 7 萬多的成本，約賺 7-13 萬。但這是沒有發生任何天然災害的情況下。

轉種 KKF 農法：20 萊的紅茉莉米約可收穫 12 噸，賣給 KKF 的價格是一噸 18,000 銖。Biaw 將上一季收穫的紅茉莉米賣約 11 噸給 KKF（剩下 1 噸為自家食用、留種），收入約 19.8 萬；扣除成本約 3.4 萬，約賺 16.4 萬。此外，Biaw 還有販售微生物菌與陶甕的收入，一年大約有額外 2-3 萬的進帳。

案例二

農民 II：Perb，男性，46 歲，和他的孀孀以及姐姐一家相鄰而居，沒有結婚。

以 KKF 農法種植已經六年了，他擁有 50 萊的土地，全數是自有。其中，有 6 萊左右的土地採取插秧的方式，種植一般白色長米，供應「稻種基金」，一年約可一至兩穫。剩下的 44 萊土地通通種植茉莉香米稻米販售，一年一穫，一穫約可收成 24-35 噸稻米，一噸市價約 13,000-14,000 泰銖，賣給碾米廠。

(一季成本)

	慣行農法	轉種 KKF 農法	備註
稻種	向農業資材行購買，種植茉莉香米，一年一季，一萊土地約用 24 公斤的稻種，一公斤約 28 銖。 $50 \times 24 \times 28 = 33,600$	種茉莉香米和白色長米，一年一季。自己留種，免費。50 萊土地約用 650-800 公斤稻種。	
肥料	Perb 一袋肥料約可施用 1.5 萊土地，一袋肥料 1000 銖。 $50 / 1.5 \times 1000 = 33,333$ (一次) 一季約施 2-3 次肥，共約 6-9 萬銖。	自製微生物菌 材料：糖蜜、乾稻草、米糠、天然採集的微生物菌、水 成本極低	
除草劑	估計 6000 銖	以水量來控制雜草量	



殺蟲劑	估計 8000 銖	經過一段時間對於環境和稻種的培育後，現在都以藥草控制。	
租用農機	收割：500 銖／萊 50 X 500 = 25,000 銖	收割：500 銖／萊 插秧：900 銖／萊 50 X 500 + 900 X 6 = 30,400 銖	只有 6 萊土地採取插秧的方式
聘僱農工	一天一人 300 銖，聘僱人數不定 不定量聘雇農工協助灑藥和肥料。Perb 一季大約得花 25,000 銖人力成本。	一天一人 300 銖，聘僱人數不定。會減少灑藥的人力成本。最近一季大概花 22,000 銖人力成本。	
成本小計	約 187,600 銖	約 51,200 銖	

採行慣行農法：50 萊的茉莉香米約可收穫 30 噸，賣給碾米廠的價格一噸是 13,000 銖，一季大概可收入 39 萬；扣除約 19 萬的成本，約賺 20 萬。

轉型 KKF 農法：50 萊的土地其中有 6 萊是以插秧的方式種植一般白色長米，賣給「稻種基金」，一季約可販售 4 噸給「稻種基金」，上一季一噸的收購價格為 14,000 銖，Perb 收入 6.4 萬銖（6 萊的白色長米一年約可一至兩穫）。其他 44 萊是種茉莉香米，上一季約收穫 24 噸，賣給碾米廠，一噸售價為 13,000 銖，收入 31.2 萬銖。Perb 上一季的收入共約 37.6 萬，扣掉成本約 5.1 萬，約賺 32.5 萬。



附錄三：KKF 大事記與泰國替代性農法發展進程對照表

- 1974 → 泰皇蒲美蓬於公開的皇家演說中強調經濟自我依賴的重要性
- 1978 → Alternative Agriculture Network (AAN) 成立
- 1982 → AAN 舉辦第一次會員大會；定義出替代性農業三種類型：整合性農法、有機農法、自然農法
- KKF 的前身 TREE 成立 ←1989
- 1992 → AAN 舉辦第一次全泰國的替代性農法會議，以推動永續經營農法理念。透過義大利有機驗證機構的協助，泰國出口第一件有機驗證稻米
- 1995 → 泰國國內發展出自己的替代性農法驗證標準：
Alternative Agriculture Certification Thailand
- 1997 → 泰國政府將替代性農法（包括認證有機）納入「泰國國家經濟社會發展計畫第八期計畫 1997-2002 年）」
- TREE 正式改名登記為 KKF ←1998 → Alternative Agriculture Certification Thailand 改為
Organic Agriculture Certification Thailand (ACT)
- 2000 → 泰國政府公佈國家有機農產品標準
- 2001 → ACT 通過 IFOAM 有機認證核可，成為具備國際有機標準認可之驗證機構
- 加拿大靈媒來訪，教導 KKF 員工感應米之神 ← 2002 → 泰國農業部門（Department of Agriculture, DOA）成立 Institute of Organic Crops 作為國家驗證作業機關，並支持有機作物的研究和發展。
- KKF 運用知識管理計畫將米之神信仰與農法結合
獲得 Oxfam 的資金補助開設農夫學校 ←2003
- KKF 在稻米結穗前舉辦「呼喚米之神靈魂儀式」← 2005 → 泰國政府啟動 The National Agenda's Organic Agriculture，為期五年，目標預計支持四百二十五萬的農民轉型有機耕作。
- 5 月「帶米之神回家」：向政府爭取「還種於農」
- 8 月 泰國農業部（Ministry of Agriculture and Cooperatives）主辦「歡迎米之神回家」 ←2008
- KKF 開始新型態的短期農夫訓練課程 ← 2010
- KKF 申請地方政府的補助，推動 Khao Khwan Suphan 計畫，歷經兩年籌備
- KKF 首度於春耕節舉辦米之神儀式，有顯著的轉變 ← 2011
- 第一季 Khao Khwan Suphan 計畫收成 ← 2012
- 針對第一季 Khao Khwan Suphan 計畫的結果做出修正 ← 2013