

# 在地道德世界觀與堅定型有機農民的農業實踐：

以新竹縣尖石鄉泰雅族石磊部落為例\*

日宏煜

台北醫學大學醫學人文研究所

羅恩加

國立政治大學民族學系

石磊為位於新竹縣尖石鄉玉峰村的泰雅族部落，目前實行有機農業的農民約佔部落農民總數的90%，為新竹縣有機作物最主要的生產地之一。本文的目的在於探討石磊部落居民轉作有機農業的動機與在地道德世界觀間的關係，主要分析的議題包括：(1) 形塑石磊部落在地道德世界觀的因子；(2) 在地道德世界觀如何影響堅定型有機農民的認知、行為與物質創造。研究結果顯示，基督教信仰、社會受苦的經驗及結構性暴力是形塑當代石磊部落在地道德世界觀的主要因子。在分析石磊部落在發展有機農業的歷程上，堅定型有機農民扮演十分重要的角色，是部落農民轉作有機農業的典範，由於具備穩固的在地道德世界觀做為實踐有機農業的各項生產及行銷計畫之參考標準，故堅定型有機農民具有十分強烈的動機持續施作有機農業。此外，石磊部落堅定型有機農民受到基督教信仰及個人社會受苦經驗的影響，視與部落農民分享有機農業相關知識、技術與工具為實踐在地道德世界觀的最高表現，是故成為晚近部落發展有機農業的重要推手。根據本研究的結果，建議未來政府在原住民族部落推動有機農業時，必需先側重建立一個對堅定型有機農民友善的政策，在尊重原住民族在地道德世界觀前提下，鼓勵原住民族農民研發具在地特色的有機農法，並協助建立有機農產品售銷管道，藉由部落內、外部力量，建立符合原住民族社會發展需求且具永續性的有機農業生產與消費文化。

關鍵字：泰雅族，基督教，堅定型有機農民，在地道德世界觀，有機農業

\* 感謝石磊部落的泰雅族朋友協助研究工作的進行及科技部補助本計畫之執行 (NSC 99-2621-M-320-001、NSC100-2621-M-320-001)。

## 一、前言

自二十世紀初開始，台灣原住民族的產食系統(subsistence system)受到日治時期殖民統治（1895至1945年）及第二次世界大戰後國民政府政策的影響，發生了劇烈的變化，產食的方式由過去的焚墾輪休之山田農業轉變為以定耕為主的水田農業。1970年代，受到台灣產業由農業經濟轉型至工業經濟及原住民保留地釋出之影響，原住民族的農業產值受到極大的衝擊，使得許多原本依賴農業為生的原住民家戶面臨生存的困境，導致山地農業經濟崩解，許多原住民被迫移居至大都會，並在「次級勞力市場」及「非正式就業部門」中尋求謀生的機會（藤井志津枝 2001）。雖然晚近原住民族社會因受到資本主義之影響，從事農業生產人口已大幅下降至10%，但在山地鄉，<sup>1</sup> 農業仍是原住民主要賴以為生的產業之一，值得注意的是，從事農業生產的原住民所得明顯較從事其他工作者低，且有很高的比例需在農閒時期打零工，賺取額外的收入補貼家用，故成為台灣社會中的經濟弱勢族群（行政院原住民族委員會 2011）。除經濟因素外，自1970年代開始，山地鄉開始引入慣行農業<sup>2</sup>技術，大量種植溫帶蔬果及茶樹等高經濟價值作物，且為提高這些作物於單位面積的產量，開始在農作上大量使用化學肥料、殺菌劑、殺草劑、殺蟲劑等進行田間管理，但長期使用這些化學物質的結果，不僅造成生態環境被嚴重的破壞，使原住民族之生存空間品質產生逐漸惡化之趨勢，亦引發許多健康問題，故在1990年代中期，部份的原住民族農民開始思考引入有機農業，希望藉由新的農業技術解決從事慣行農業所面臨經濟、環境及健康問題（顏愛靜等 2011）。

- 1 目前在台灣原住民族地方自治行政體系中，於山地原住民族聚集地區設有30個山地鄉，分別座落於台北縣、宜蘭縣、桃園縣、新竹縣、苗栗縣、台中市、南投縣、嘉義縣、高雄市、屏東縣、台東縣及花蓮縣，土地總面積為15,814平方公里，占台灣地區土地總面積的43.93%（張仰賢 2009）。
- 2 此所指的慣行農業為台灣自日治時間以來，以家庭為單位的精耕細作農業生產，亦有學者稱之為「科學主義導向的精耕小農制」，與在美、加、澳等國以大規模單一農產品生產、高度機械化、高度資本密集與工業產品投入、完全依市場供需求而生產的大農莊制慣行農業有所不同（黃樹民 2013）。

「有機農法」(organic farming)一詞是由英國農業學者Lord Northbourne在其1940年所出版*Look to the Land*一書首先被使用，受到德國學者Rudolf Steiner所提倡生物互動農法(bio-dynamic agriculture)的影響，Lord Northbourne認為有機農法和化學農法(chemical farming)最大的不同在於有機農法視耕地為一有機體，有如一完整的生物體，具有生命的本質，可透過特定的內在機制，使耕地中的土壤、微生物及植物彼此間的交互作用達到一個平衡和諧的狀態，就如同一個生物體的運作一般(Paull 2006)。相較於化學農法需仰賴各種化學肥料、殺菌劑、殺草劑及殺蟲劑來協助農作物的生長，有機農法視農作物的生長與耕地中的土壤及微生物是一體(wholeness)的，當三者交互作用達到一個平衡和諧的關係時，農作物的生長自然良好，故無需再使用各種化學合成的物質協助耕地上的農作物生長，換言之，這種利用耕地本身「自然力」協助農作物生長的模式，有助於減緩自「綠色革命」以來，因使用各種化學合成物質輔助作物生長對生態系統所造成的衝擊，對環境的保護及農業的永續發展具有正面的效果(Rigby and Cáceres 2001 ; Verhoog et al. 2002)。

有機農法除對生態環境的保護有其貢獻外，由於農作物生產過程中，沒有使用化學肥料、殺菌劑、殺草劑及殺蟲劑，故可避免農民在施作的過程中，因不慎吸(食)入殘留的化學物質所引發的農藥中毒情形。此外，針對有機及慣行農法所生產的農作物進行營養分析，亦有研究指出，雖然二種生產方式所生產出的農作物在蛋白質、糖類及礦物質的含量並沒有顯著性的差異，但以有機農法生產的農作物比慣行農法生產的農作物具有較高之含碳的酚類(phenolics)及萜類(terpenoids)二次代謝物，且這些二次代謝物對於癌症、心血管疾病及糖尿病又具有預防及治療的效果(Brandt and Mølgaard 2001)，故長期食用有益於人類健康的維持。而在研究台灣永續農業和原住民社區發展的關係中，顏愛靜(2013)亦指出，利用有機/自然農法所生產的農作物對人地的健康具有貢獻，因此不論是在生產過程及營養攝取上，有機農產品確實具有高安全性與促進人類健康的功能。

在生產的經濟效益上，有機農產品依其銷售市場、品質與生產過程等條

件，售價較慣行農業所生產之農產品高10%至200%，且亞洲市場對有機農產品的需求每年以15%至20%的速度成長；值得注意的是，市場需求增加最快的亞洲國家為台灣、馬來西亞及新加坡，而這種情形可在這三國快速增加的有機食品商店的數目上發現。為了滿足國內市場的需求，台灣的有機農業耕種面積自1990年代中期開始增加，至2007年止，台灣有機農產品總栽種面積為1747公頃，占台灣總農業用地的0.2%，且栽種面積仍持續成長中（Willer and Kilcher 2009）。為順應台灣有機農業發展的趨勢，行政院農業委員會於2007年頒布「有機農產品及有機農產加工品驗證管理辦法」，並於2009年8月開始施實，透過驗證機構之書面審查、實地查驗、產品檢驗及驗證決定程序，並輔以定期及不定期的追蹤查驗，促使有機農業法制化，藉以確保有機農產品的安全及品質，凡經過驗證且可穩定供貨的農場，可與通路商建立契約關係（謝順景 2010），一旦銷售通路建立，有機農戶在經濟的營收上往往高於施行慣行農業者（顏愛靜 2013）。

儘管有機農業對環境、人類健康及經濟發展有正面的影響，且世界各國對有機農產品的需求每年以15%至20%的速度成長，但在亞洲，除了斯里蘭卡以外，<sup>3</sup> 各國種植有機作物的耕地面積皆不到其國內總農耕地的1%，大部份的國家僅佔不到0.5%（Willer and Kilcher 2009），這樣的結果顯示有機農業在亞洲的發展仍受到若干內部因子及外部因子的影響。內部因子包括農民對轉型成為有機農業的態度及動機、社會支持網絡、個人價值觀及決策過程等（Lamine and Bellon 2009）。外部因子主要為農場特性，且生產有機作物相關的社會、生態環境及政治經濟等因子又決定農場的特性（Padel 2002）。上述的內外部因子亦會彼此相互影響，形塑出不同的有機農業文化，例如Ika Darnhofer等人（2005）在研究影響奧地利農民轉型有機農業的因子時，發現依農民決策的過程及進行決策所採用的標準，可將奧地利的有機農民分為二種不同的類型，分別被稱為堅定型有機農民（committed organic farmer）與務實型有機農民（pragmatic organic farmer），二者間最大的差異在於前者的

---

3 斯里蘭卡有機農業用地佔其國內總農耕地的7%（Willer and Kilcher 2009）。

經濟利益動機少於後者，且堅定型的有機農民嚴格遵守不使用化學合成之肥料和殺蟲劑的原則，強調利用土壤自然的養份循環（nutrient cycles）來維持農耕地的肥力與土壤健康。

人的參與是推廣有機農業的先決條件，其中又以農民的參與尤為重要，值得注意的是，有機農民確並不是一個性質均一的團體。事實上，由於決策過程與標準的差異，使得有機農民分屬不同的次文化團體，如同上述的堅定型與務實型的有機農民般，因二者對有機農業的認知、行為模式及所使用的物質文化皆有所差異，使得他們在一個社區或地區在發展有機農民的過程中分別扮演了不同的角色，包括創新者（innovator）、早期採行者（early adopter）、中後期採行者。在推動社區發展有機農業的過程中，堅定型的有機農民往往扮演著創新者及先趨者的角色，和中後期採用者比較起來，他們往往具有較高的所得收入、較大面積的農耕地、較少的商業利益取向、較易接受創新、年紀較輕、<sup>4</sup>較良好的社會關係與較高轉型有機農業的動機等；堅定型的有機農民除了是有機農業的創新者外，往往也是人智學（anthroposophy）與生態哲學論（ecosophy）的信仰者，強調生物互動農法的實踐及農業活動中人與環境之和諧關係的建立（Padel 2001）；換言之，堅定型有機農民的態度與行為深受其道德世界觀的影響，例如在研究愛爾蘭利用生物互動農法之有機農民的態度與行為時，Naomh McMahon（2005）發現這些農民較一般農民更注重追求精神層面的成長，他們視施行有機農業為一種信仰生活，並強調禁慾（asceticism）、反覆施作（repetition）及犧牲（sacrifice）等行為，並利用這些行為強化心靈的成長及純潔性與落實他們所追求的信仰生活模式，並以此區隔「我」與「他者」的不同，且這些農民認為「我」的生活模式可為「他者」的典範，是故願意與「他者」分享施行有機農業的經驗及協助在社區中推廣有機農業。

在研究台灣原住民族部落的農業發展時，顏愛靜等人（2012）指出有機／自然農法在新竹縣尖石鄉推廣與經營成功的原因在於規範性/理想性、社

4 由於年齡較中後期採用者低，故耕作經驗亦較中後期採用者少。

會性／社群性、功利性／物質性等誘因強化推廣者及從事有機／自然農法族人集團行動的依存，創造出有利於推廣有機／自然農法的環境所致。而在這三組誘因中，又以規範性及社會性誘因最為重要，因為規範性誘與泰雅族的傳統規範及當代宗教信仰相符，且推廣者成功的經驗，增加族人施行有機／自然農法的意願與動機；而在社會性誘因方面，因為推廣者與學習者多為同教會的教友，故在認知與理念上的溝通上較易達成共識，促成相關知識的傳遞與實踐。由於不論是規範性或社會性誘因皆與地方性的道德世界觀（local moral world）有密切的關係，故本文的目的在於探討：（1）形塑石磊部落當代在地道德世界觀的因子；（2）在地道德世界觀如何影響原住民族有機／自然農法創新者的認知、行為與物質創造。

## 二、在地道德世界觀

人類經驗的形成是一種社會化過程的結果，在這個過程中，特定人類社會空間中的組織和身體自我（body-self）不斷地產生互動，形成了一種地方性的社會媒介（local social medium），透過這個媒介聯結了規範與情感、社會意義與認知、社會關係與心理生物性的反應，且這些聯結本身具有流動性，因此形塑出多樣的人類社會經驗（Kleinman and Kleinman 1994）。而人類的社會經驗亦反應了地方性的道德世界，因為在人類生活的環境中，凡觸及到權力（power）、社會身份（social position）、名望（prestige）、生存（survival）等衝突行為，皆會對地方性社會的秩序產生巨大的威脅，並對社會成員的日常生活產生影響；為降低或解決上述衝突行為對日常生活的衝擊，社會成員常會訴諸於道德價值觀，來規訓人的認知及行為，藉此達成維持社會秩序的目的。值得注意的是，道德的規訓力量不只存在於個人的層次，其又會影響不同社會階層社會成員間的互動，成為這群人日常生活中的社會經驗，換言之，在地性的道德世界觀是存在於特定社會成員間的一種社會經驗，而形塑人類社會經驗的因子亦會影響在地道德世界觀對人的意義。

受苦（suffering）是引發人類訴諸地方性道德機制的主要社會經驗之一，

受苦經驗的產生常見於自然災難、政治衝突、非自願性的遷移、飢荒、疾病、犯罪及家庭暴力等，由於這些受苦經驗常在事件發生當時對受苦者身心造成負面的影響，是故受到地方性道德觀的影響，社會中其他成員會將這些受苦者為的社會角色及身份轉移成「受害者」，暫時免除他們的社會責任，並給予適當協助，直到這些被害者的心身由受苦的狀態恢復到正常的狀態。

「受害者」的受苦經驗往往並不會隨著時間而消逝，生理及心理上的創傷經驗會如同符碼一般存在於受苦者的記憶中，而當受苦事件再次發生時，生理及心理的創傷經驗會再次浮現，使受苦者可訴諸地方性道德觀的支持，合法轉化其社會角色及身份（Kleinman and Kleinman 1997）。例如在研究中國人對「神經衰弱症」（neurasthenia）疾病再現，Arthur Kleinman（1988）發現許多被診斷患有「神經衰弱症」的中國人，常抱怨頭暈、虛弱、失眠及精神倦怠等症狀，且都將病因歸於文化大革命時過度的勞動所致，此因在文化大革命期間，「神經衰弱症」診斷確立者，可獲得地方政府的許可，免於參加勞動工作並休息至症狀解除為止；然而在1980年代，中國經濟改革開放後，這些曾被診斷患有「神經衰弱症」者並沒有因為文化大革命的結束而停止抱怨生理上的症狀，Arthur Kleinman 認為這些「神經衰弱症」患者，由於受到改革後，資本主義對勞工身體上的規訓，使得文化大革命時期生理及心理創傷的經驗再度浮現，並成為其訴諸地方性道德觀取得社會角色及身份轉化的策略，藉此暫時逃脫資本主義對勞工身體的規訓。

雖然在地道德對特定人類族群成員的行為具有深遠的影響，但其本身亦受到政治及經濟因子的影響，由於這些因子反應了人類的社會經驗，觸及一個人類社會中成員間權力、社會身份、名望、生存等議題，所以當這些因子發生變化時，在地道德世界觀也會被重新形塑，這樣的結果也會使部份的人類行為及物質文化發生改變。例如在研究中國政治及經濟改革對中國人道德觀的影響，Yunxiang Yan（2011）指出，資本主義進入中國後，當代中國人的道德觀已跳脫獨裁主義（authoritarian）、責任感及自我犧牲之集體倫理觀（collective ethics of responsibilities and self-sacrifice），轉變為成一種嶄新且強調個人權利（individual rights）及自我發展（self-development）的道德觀，國家已無法掌控其年輕世代的思想及行為，尤其是在1990年代初期，受

到鄧小平在中國市場經濟改革之影響，許多原來為國家工作的科學家、藝術家、學者和政府高級官員放棄原有之工作，利用其人脈資源，大量建立私人企業，投入資本主義的商業活動，是故這種發展趨勢對中國固有以中央集權與親屬關係為核心的道德價值觀產生巨大的衝擊，也使當代的中國社會發展呈現出不同以往的新面貌。

宗教是另一個形塑地方性道德觀的重要因子，因為宗教是顯著的社會性事物，「是一種與神聖事物（即性質特殊的、禁止接觸的事物）有關的信仰與儀式組成的統一體系，這些信仰與儀式把所有對之贊同的人團結在一個叫做『教會』的道德社群內」（涂爾幹 2007：49），換言之，宗教具有規範集體意識與行為範疇（categories）的功能，是一群人的社會經驗，故可視信仰相同宗教者為一道德社群，而這個道德社群中成員的日常生活與其所信仰之宗教有密不可分的關係。例如十六世紀歐洲喀爾文教派的興起與中產階級資本主義的發展是宗教信仰對其道德社群成員影響的典型例子，因為按照喀爾文教派的思想，整個宇宙的秩序均服於上帝的光榮，強調經濟秩序應符合多數人及公共的利益，所有人類的職業是依上帝旨意而選派，就如馬太福音第二十五章中所記，<sup>5</sup> 上帝依各人的能力已為世人選定不同的職業，但唯有那可以彰顯上帝榮耀的工作者，才可獲得最後的救贖，而私人獲利（profitableness）的程度，則是這種道德標準的衡量尺度，換言之，對喀爾

---

5 馬太福音第二十五章十四至三十節：

天國又好比一個人要往外國去，就叫了僕人來，把他的家業交給他們。按著各人的才幹，給他們銀子。一個給了五千，一個給了二千，一個給了一千。就往外國去了。那領五千的，隨即拿去做買賣，另外賺了五千。那領二千的，也照樣另賺了二千。但那領一千的，去掘開地，把主人的銀子埋藏了。過了許久，那些僕人的主人來了，和他們算賬。那領五千銀子的，又帶著那另外的五千來，說，主阿，你交給我五千銀子，請看，我又賺了五千。主人說，好，你這又良善又忠心的僕人。你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理。可以進來享受你主人的快樂。那領二千的也來說，主阿，你交給我二千銀子，請看，我又賺了二千。主人說，好，你這又良善又忠心的僕人。你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理。可以進來享受你主人的快樂。那領一千的，也來說，主阿，我知道你是忍心的人，沒有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂。我就害怕，去把你的一千銀子埋藏在地裡。請看，你的原銀子在這裡。主人回答說，你這又惡又懶的僕人，你既知道我沒有種的地方要收割，沒有散的地方要聚斂。就當把我的銀子放給兌換銀錢的人，到我來的時候，可以連本帶利收回。奪過他這一千來，給那有一萬的。因為凡有的，還要加給他，叫他有餘。沒有的，連他所有的，也要奪過來。把這無用的僕人，丟在外面黑暗裡。在那裡必要哀哭切齒了。（聯合聖經公會1961）

教派的清教徒而言，不論社會地位及工作種類，人必需各司其職，辛勤勞作，並積累其財富，以便符合其道德社群的集體意識，而這種集體意識的出現，打破當時歐洲特權的、商業性的、借貸性的、殖民主義式的資本主義，讓原來的小資產階級和自耕農有機會翻轉成為新興的中產階級並參與近代經濟的發展（韋伯 2005 [1904/1905]）。

基督教的傳入對台灣原住民的認知、行為與物質文化等層面皆有很深的影響，尤其在歷經日本殖民統治五十年後，原住民族社會與文化幾乎崩解殆盡之時，基督教會及其傳道人的出現，對許多部落而言，為其信仰體系加入一種新的元素，特別是當「福音」的觀念與原有的地方性道德觀結合後，產生了一種具有原住民族文化色彩的基督教教義，重新形塑當代原住民族的宇宙觀與人觀，例如當基督教「上帝」與「魔鬼」的觀念被引入太魯閣族的信仰體系後，對*utux*（靈）性質的認知產生改變，連帶也影響太魯閣族人對於人與*utux*間關係的詮釋（邱韻芳 2013）。不僅是在信仰體系的改變，基督教會（特別是基督長老教會）亦在原住民族的經濟、政治及文化復振等議題上有極深的涉入。在經濟方面，為適應台灣市場經濟的發展，教會協助其會友建立儲蓄互助社、共同運銷、共同購買及生產合作互助隊等，解決原住民族部落資金、產銷及勞力不足等問題（黃應貴 1991）。在政治上，基督教強調「愛人如己」的精神，<sup>6</sup>使台灣各原住民族跨越了族群的邊界，形成一個「泛原住民族」的認同，並藉由社會運動，一方面向主流社會發聲控訴在國家體制下，原住民族所遭受的不公平待遇，另一方面則要求政府重視並解決原住民族權利剝奪或限制的問題（謝世忠 1987）。而在文化的復振上，基督教會為使傳道工作可在各原住民族部落順利展開，有計畫訓練及鼓勵傳道人使用各族族語進行各項教會事工，同時並積極編訂族語聖經及採集各族音樂用於編寫讚美詩歌，由於教會的投入，使得原住民族語言及音樂得以被保存下來，成為晚近推動原住民族文化復振的重要依據，例如當代太魯閣族辭典的

6 馬太福音第二十二章三十七節至四十節提到基督徒最大的誠命：  
耶穌對他說，你要盡心、盡力、盡性、盡意愛主你的神。這是誠命中的第一且是最大的。其次也相做，就是要愛人如己。這兩誠命是律法和先知一切道理的總綱。（聯合聖經公會1961）

編纂、祭儀復振及傳統樂舞的再現，長老教會的牧者即扮演十分重要的角色（杓日羿，吉宏，2011）。

### 三、田野地點：新竹縣尖石鄉玉峰村石磊部落

石磊部落位於新竹縣尖石鄉玉峰村第九、十鄰，泰雅語稱作「Quri」，意指兩山之間交界處的凹點或風口。石磊部落位於石門水庫上游集水區的馬里光溪，距離最近的城市新竹縣竹東鎮約48公里，由於山區道路狀況並不穩定，故單趟車程約需二個小時，且颱風或豪大雨發生時，山區道路時常發生崩坍，造成居民聯外交通中斷的情形。由於地處偏遠地區，並無公車行駛至石磊部落，居民大部份依賴私家汽車進出部落，自2011年起，鄉公所開始增設每日二班的「愛心巴士」，行駛於玉峰村與竹東鎮間，<sup>7</sup>部份解決後山交通不便利的問題。

石磊部落居民的組成主要為泰雅族賽考列克系統下的馬里光群，少部份為尖石鄉秀巒村鎮西堡所移入的基那吉群。根據石磊部落耆老的口述可知其祖先原居住於南投縣仁愛鄉瑞岩部落一帶，後因土地不敷使用，為尋找新的土地開墾，部落的祖先開始向北移動，並在遷移的過程中發生多次的分支，石磊部落的先祖最後在大霸尖山附近的思源啞口與其他族人分支後，即遷至現今玉峰村5鄰玉峰國小定居。嗣後，又因人口繁衍眾多，土地不敷使用，部落族人遂再往現在玉峰村9、10鄰遷移，形成石磊部落。在日治時期前，石磊部落的泰雅族人分佈較廣，但在日治時期，日本人為了便於管理及監控泰雅族人，強制將原本分散不集中的部落居民遷至目前的居住地點，遂造就了目前石磊部落的樣貌（羅恩加 2011）。目前常住於石磊部落的居民約有150位，以中老年人及小孩為主，居民多以務農為生，但因部落所處位置屬於石門水庫上游集水區，為保護水資源，故部落居民的耕作方式及地點受到國家法令的嚴格限制。

---

7 愛心公車起站位於玉峰村6鄰，距離石磊部落約4公里。

## 四、研究方法

本研究田野調查時間為2010年8月至2012年7月，為了解在地道德世界觀對石磊部落有機農業發展的影響，在研究期間，研究人員針對部落的居民及有機農民進行深度訪談，訪談內容包括：（1）過去五十年來部落宗教轉變的歷史，特別是1970年代開始至1980年代為止發生在新竹縣尖石鄉後山的靈恩運動歷史及其對當地居民信仰及道德觀的影響；（2）過去五十年來石磊部落的產業的演變，特別是1990年代開始至今的有機農業發展，訪談重點在了解部落居民及農民對有機農業的認知與態度、相關耕作技術的發展、有機農產品的銷售、個人生命史及宗教信仰對從事有機農業的影響等。所有的訪談在經過報導人書面或口頭的同意下，皆以數位式錄音筆進行錄音，並轉譯為文字稿後，提供研究者進行分析。

除深度訪談外，研究人員亦進入有機農場進行各項觀察，包括農場的分工、經營方式、農法的創新與使用、田間管理、農產品銷售等狀況。除針對農場進行觀察外，研究人員為了解目前石磊部落居民的宗教信仰狀況，亦參與各項教會活動，<sup>8</sup> 包括主日禮拜與禱告會等，同時並收集教會所發行的週報及歷史檔案資料。為便於研究及分析，在徵得報導人的書面或口頭同意下，研究人員以照像或攝影的方式記錄上述農場與教會的活動。

## 五、石磊部落泰雅族人的宗教生活及其轉變

目前石磊部落的居民90%為基督徒，八成居民為「台灣基督長老教會石磊教會」的教友，少部份則為天主教會和真耶穌教教友，由於本文所研究對象主要為前者，故以下所記教會活動皆指長老教會。主日禮拜為部落十分重要的教會聚會，參加人數約為90人，值得注意的是，不僅常住在部落的居民參加主日禮拜，許多平日在竹東與桃園工作及念書的青年人，每個星期日亦

---

8 主要是參與台灣基督長老教會石磊教會的活動。

會返回部落參加聚會。除主日禮拜外，教會於每週二舉行婦女關懷聚會，每週三舉行家庭禮拜，每週四牧者長執探訪生病的教友，每週五舉行讀經禱告會，星期六傍晚舉行摩西敬拜團聚會、晚上舉行青少年團契和深夜禱告會，婦女團契與兒童主日學則於每星期日早上主日禮拜開始前舉行。除了例行性的聚會外，教會每三個月邀請外賓舉行一次特會，同時教會亦會為在身體及心靈上有特別需要的教友舉行禱告會或醫治特會，聚會的地點除了在教會外，有時亦會在教會所屬的禱告山舉行。除了信仰方面的事工外，教會亦提供會友的子女獎學金，協助部落學子完成學業；在農業事工方面，教會教友於農忙時期會組織協助團體，協助部落農友種植或收穫作物。此外，教會自1980年起，於國內原住民族部落舉辦詩歌佈道會，影響各地原鄉教會深遠，並參與許多由基督教機構舉辦的大型的佈道會，如受邀到好消息電視台參與服事演唱詩歌。除了台灣外，教會也自1995年開始推動海外宣教工作，曾到日本、美國、韓國、印尼等國家舉辦詩歌佈道會。由於教會教友農業技術發達，目前教會以「農業傳教」為名，在國內推行以有機農業為主的宣教工作，並自2006年起，在中國進行結合推動有機農業和設置教會學校的事工，教會長老、執事及教友每三個月進入中國一次，協助推動有機農場工作，一方面教授有機農法，另一方面至農場進行宣教工作；此外，亦以教會為名設立教會學校，一方面改善中國農村的教育水準，另一方面對中國新生代宣揚基督教理念，而這樣的工作，從2010年起亦獲得多所台灣原住民族教會的認同，進而跟進及參與相關事工的推動。

雖然基督教已成為目前石磊部落最主要的信仰體系，對當地泰雅族人的日常生活有很深的影響，但早在1947年基督教傳入前，泰雅族人已發展出以「gaga」為中心的信仰體系，在此信仰體系下，泰雅族人成一個共作、共祭、共守禁忌與共負罪責的群體（余光弘 1981）。在泰雅族社會中，gaga的信仰體系聯結親屬關係與祖靈信仰，形成了泰雅族所特有的血族、狩獵、祭祀、犧牲及勞役團體（廖守臣 1998），換言之，gaga支配了泰雅族人日常生活中的認知、行為及物質創作等文化表現，使泰雅族人得以在所處在的生態系統中存活。然而傳統gaga的信仰體系及社會組織因為受到外來文化的衝擊，尤其是二十世紀初日本殖民統治及二次世界大戰後國家主義政府霸權的

影響，已幾近瓦解，取而代之的是政府組織、國家法律、資本主義生產模式及教會組織等。

基督教在第二次世界大戰後傳入新竹縣尖石鄉後山地區（玉峰村及秀巒村），所造成的集體改宗的現象，可歸於泰雅族人在改宗過程中的能動性與主動性，這樣的能動性及主動性又與泰雅族傳統gaga信仰與基督教信仰道德世界範疇的重疊有密切的關係。在泰雅族的文化中，靈魂（*utux*）是構成這個gaga信仰的核心，特別是具有「善」特質的靈魂（*blag-utux*），這種靈魂構成了泰雅族人的祖靈，成為泰雅族人祭祀主體。而*blag-utux*所體現的特質是勤勞、親愛、貞操、廉潔、誠實及為他人盡力，這些特質是泰雅族人道德世界中規範行為的重要範疇，一旦違反這些範疇，即是犯罪的行為，會遭受到祖靈的懲罰，常見的懲罰形式有作物欠收、無法狩獵到獵物、生病及子孫滅絕等，而為了解決犯罪的問題，泰雅族社會發展出和解（*sbalay*）和消災（*qmes*）的儀式，藉著這些儀式來重建祖靈與人的和諧關係，去除因犯罪所造成的不潔淨及避免各種的形式的懲罰。然而在歷經日治時期的殖民統治、定耕農業的引進及二次世界大戰後國家主義的霸權治理，以gaga為核心的律法及生產模式幾近瓦解，僅存倫理層面的gaga保留在泰雅族人的認知當中。在基督教傳入初期，教會傳道人為使泰雅族人了解聖經的意義，刻意將*blag-utux*的特質與十誡<sup>9</sup>結合，同時將*blag-utux*的特質疊置於上帝中，使上帝成為具有泰雅族特質的天神（*Utux Kayal*），<sup>10</sup>而這種以泰雅族文化符碼來詮釋基督教義的傳道策略，成功地將泰雅族gaga的道德世界觀與基督教義接合，不僅在認知層次上，教會傳道人又以具有gaga特質的*Utux Kayal*為名，在教會中進行禱告治病及趕鬼等儀式，使基督信仰與泰雅族人生活行為面接合，加上教會又有計畫地培育泰雅族的傳道人進行牧會工作，因此使得基督信仰在新

9 聖經的十誡記載於出埃及記第二十章一至十七節：「神吩咐這一切的話說，我是耶和華你的神，曾將你從埃及地為奴之家領出來。除了我以外，你不可有別的神，不可為自己雕刻偶像……不可妄稱耶和華你神的名……當記念安息日，守為聖日……當孝敬父母，使你的日子在耶和華神所賜你的地上得以長久。不可殺人。不可姦淫。不可偷盜。不可作假見證陷害人。不可貪戀人的房屋，也不可貪戀人的妻子、僕婢、牛驢、並他一切所有」（聯合聖經公會 1961）。粗體字部份為作者所加，用來標記十誡內容。

10 *kayal* 為泰雅族語「天」的意思。

竹縣尖石鄉玉峰及秀巒二村迅速地擴散（黃國超 2001）。

基督教在1947年傳入石磊後，在泰雅族傳道人積極推動宣教工作下，信徒人數快速增加，對部落影響力亦漸增，而教會對部落的影響力則在1972年靈恩運動開始至1980年代末期運動結束前達到巔峰。由地方教會的歷史檔案中可知，這波靈恩運動始於1972年7月7日，地點為尖石鄉秀巒村田埔部落，起因為四位泰雅族婦女被「聖靈觸摸」（黑代·瓦旦 2012）：

起初我們四個人正要開始禱告的時候，忽然有一股力量像電擊一樣，打在我頭上，然後我嚇得驚慌失措！當時我第一個反應，就驚叫起來，隨口喊叫泰雅爾語「agaiy」（痛的意思），同時順手往劉姐妹身上一指，剎那的時間，那種奇特的大能力就轉移到劉姐妹的身上，然後事情就這樣子的開始發生。（同上引：16）

那天偶然聽到隔壁鄰居好像有人爭吵！沒想到剛進入屋裡，在剎那的時間，我竟然被一種大能力抓住，使我無法脫身，禁不住的當場哭泣、流淚！（同上引：19）

在被「聖靈觸摸」後，這些泰雅族婦女共同的的經驗是認罪悔改，並且在心靈上得著慰藉，並感到有能力與勇氣向其他族人宣揚她們屬靈方面的經驗，並要求族人亦認罪悔改：

在我們四個婦女一起禱告的當中，自己內心中，早已有一種特別奇妙的感受，感到心中有一種罪惡感，促使我認罪、悔改，並且痛哭流泣；然後，又有一種感覺，好像自己的罪已經得蒙赦免了，覺得從罪的壓制與捆綁解脫，得釋放，重得自由，心中充滿喜樂和平安；這種感覺真好；然後感覺身上有一種信心所帶來的能力和勇氣，可以面對任何人，促使我叫人悔改認罪。（同上引：16）

聖靈光照我們內心的屬靈光景，我們深感自己的卑微和軟弱，看見

自己的罪行和敗壞；因此，禁不住的痛哭流涕，認罪悔改；然後，有一種新的感覺，覺得一切的罪蒙神赦免了，自己完全得釋放，心中有平安；然後，覺得我身上，有一種能力和勇氣，面對其他的人，指責他們的罪，勸他們認罪悔改。（同上引：17）

隨著「聖靈觸摸」而來的宗教經驗在田埔部落快速地散播開來，對當時的泰雅族部落造成極大的震撼，也對部落的道德世界觀造成重大的影響，特別是在人的行為方面，菸與酒的使用被視為違反基督教道德的行為；此外，「認罪」亦成為靈恩運動中，泰雅族人訴諸個人回復符合基督教信仰對人類思想及行為要求範疇的儀式性行為，目的在於使個人在「靈魂」與「身體」的層次上獲得潔淨：

凡是到聖靈工作現場的人，不論是男或女的，不管是長老教會或天主教會友，都一個一個被點名，並說穿了他們的來意。尤其那些身帶醉意、煙味的人，未進門前，因聖靈所使用的人大部份都躺在地上倒下閉著眼睛，還看不見人，卻能從遠的地方叫出他們的名字來，並拆穿他們衣袋裡裝的是什麼東西。更奇妙的是聖靈所使用的人，能指出人心裡的隱情，使當事人不得不屈服，並存敬畏的心。有些人是因被聖靈光照而不顧自己的面子，自動把過去的罪行當眾承認，悔改痛哭，而這種情況誰也無法攔阻得住。如同大風吹來，骨牌效應般，通行無阻的自由運行，所到之處，造成很大的震撼，也影響了當時的泰雅爾部落。（同上引：24）

1972年8月初，靈恩運動在田埔開始後的一個月，田埔教會派出約二十位的教友拜訪石磊教會的教友，並舉辦臨時佈道特會。這場佈道會總共持續三天，這場聚會帶給石磊教友不同於傳統聚會的經驗，主要是因為田埔教會的婦女在聖靈啟示下，指出部落每一位族人的過錯，甚至將教友不為人知的行為如偷竊、淫亂等，在當下一一揭露，由於這是自基督教傳入石磊部落以來未曾有的聚會經驗，因此在部落族人間造成極大的震撼。除指出石磊部落教

友的過錯及不為人知的行為外，田埔教會的教友亦在聚會中要求石磊部落的基督徒要認罪悔改，因此類似在田埔教會所發生的宗教經驗亦發生在石磊教會的教友身上，此因透過田埔教會的婦女所舉行的佈道特會，石磊教會教友對基督教信仰的道德範疇被強化，尤其是對聖靈救贖人類的能力方面，石磊的教友相信「聖靈進入人的生命裏作光照、更新與改變，使人認罪悔改，信耶穌得到救恩與新生命，成為新造的人，有新生的樣式，過聖潔的新生活」（黑代·瓦旦 2012：52）。換言之，田埔教會的教友透過佈道特會將「聖靈觸摸」的宗教經驗傳遞至石磊部落，並強調聖靈可藉由人的認罪悔改轉化及更新人類生命；同時聖靈也是聯結人類與耶穌（上帝）的橋樑，接受聖靈的引導，可以恢復在創世紀中上帝造人時的完美樣式，並擺脫自亞當所遺傳下來的舊人本性（肉體情慾）及缺乏良善與不順服神律的原罪，成為一個過著合神心意的新造之人，歸入基督做神的兒女：

田埔教會首訪石磊教會，那時石磊教會是在Bnay（現在的九鄰）部落聚會。當田埔教會到訪，已經下午的時間，就向當地的弟兄姐妹說：「我們要聚會。」那時刻誰也不知會發生什麼事。而這件事發生是從未見過的事。當聚會時先唱詩，禱告後，田埔教會的一些婦女就倒下來躺在地上；就這樣開始說話，第一句話說：「你們要悔改。」……就在第三天時，在部落裏賣菸酒的商人，因悔改就自動請教會年青人把一切菸、酒全都丟掉。就因為這樣情形，讓聖靈的能力造訪，沒有一個說我沒罪的；有的是菸、酒不離身，當聖靈進到人的心，觸摸的時候，就好像一股力量強迫他放棄。這是我們每一個基督徒沒有辦法做到的。但聖靈造訪時，每個基督徒都自動悔改、流淚，放棄不好的習慣，而一心歸向神（徐正義 2009：11）。

隨著靈恩運動進入石磊部落，基督教信仰對石磊教會信徒的認知及行為發生很深的影響，特別是因為受到「聖靈觸摸」的宗教經驗後，聖靈的澆灌使一部份的教友得到「聖靈恩賜」成為具有預言與醫治能力的「先知」性人

物。<sup>11</sup> 而在石磊部落中，最典型者為Taru Hetay及Yayut Temu，由於他們在靈恩運動期間，分別做過被部落視為「神蹟」的預言與醫治工作，因此對晚近部落族人在基督教信仰道德觀與個人的人格形塑影響至深。

Taru Hetay 出生即患有「先天性耳道閉鎖」，從臉部的外觀可明顯地看出，他缺乏二個外耳及耳道，故自小即為聾啞人，他的母親在分娩後，曾擔心他無法在窮困的部落生存下來，一度想要棄養他，但在家人的支持下仍扶養他長大。由於先天的聾啞，也導致Taru自幼即受到部落族人的嘲笑，因此養成他偏激暴躁的性格，對於他人的冷嘲熱諷，他會毫不猶豫地進行反擊，常引起部落的衝突，故被視為部落中的問題人物；但另一方面，由於長期處於孤立與瞋怒的狀態下，也養成他孤僻與桀驁不馴的個性。1972年靈恩運動發生時，當時Taru正值十七歲，宗教經驗卻對Taru的生理與心理狀況產生極大的影響：

我感覺到一股力量推著我往佈道台前進，我想扭頭而出卻使不上力，快到講壇的時候，突然一股雷擊般的力量自空而降，擊中我的天靈蓋，有一個奇妙的聲音對我用泰雅語說：Taru，你要悔改！當下我立即不由自主地跪下，以如雷的音量吼出：感謝上帝！（徐正義 2009：61）

從那時候三天那時候神改變他，就聽到聲音的時候，他聽到聲音他就，那時候我們就，我們信徒啦，教會所有的長老，就嚇到，怎麼

11 「聖靈恩賜」意指基督徒從聖靈所領受的各種不同程度與形式的屬靈能力和才幹，最早聖靈澆灌出現在舊約聖經中，神為完成祂在以色列民身上的計畫與心意，要求摩西召聚70位長老，將降於摩西身上的靈分賜給他們，要這70位長老按著所領受的能力分擔摩西的工作。而在新約聖經中亦記載，當耶穌升天後，到了五旬節的日子，當門徒起聚同心禱告，聖靈大澆灌於門徒身上，他們在得著聖靈所賜的恩賜與能力後，開始為上帝作見證並傳揚福音。而這些恩賜與能力種類諸多，大致包括五大職事（使徒、先知、傳福音、牧師及教師）、九種恩賜（智慧言語、知識言語、信心恩賜、醫病、行異能、作先知、辨別諸靈、說方言及翻方語）與一般服務性的恩賜（執事、教導、勸慰、施捨、憐憫人、領導及幫助人），大部份的神學家認為每一位基督徒皆擁有一樣恩賜，個人所領受的恩賜並不相同，亦不能互相比較，必需要彼此尊重與接納，善用自已的恩賜於教會的建立及榮耀基督上（司雄 1994；黑代·瓦旦2012）。

完全怎麼會改變一個人會講話，他以前講話完全是好像這樣完全聽不懂，有出聲，有出聲那個，又聽不到，好像跟我雞同鴨講那樣，他講話就是聽不懂他講什麼，就是我們平常通話就是比較說就是簡單的手語這樣，神改變他的，他就是神開始給他工作，那個就聖靈就降在他身上。（LobaSiyat, Taru之妻）

「聖靈」不僅讓Taru聽力恢復，亦改變他的性格，使他由一個原本孤僻且暴躁易怒的人轉變為一個和善親切的人，他的轉變被部落族人視為神蹟。此外，「神開始給他工作」讓他具有預言的能力，使他成為被教會信徒公認的先知性人物，而他的預言能力對部落族人的行為產生很深的影響：

我們教會長老已經老了，就是還是賣那個公賣局那個酒，那時候他，他從上方那邊，搬那個酒，那因為我們部落都在喝酒嘛，很多好幾箱的酒，就聖靈透過他（Taru）說，叫把你們的酒丟掉，結果他（教會長老）也是悔改，所有的酒還有菸，結果我們教會年輕人把那個酒都打破，丟在山谷裡面。（LobaSiyat, Taru之妻）

Yayut Temu與Taru有類似的宗教經驗，而與Taru不同的地方在於Yayut有「聖靈進入」的現象，在超自然體（supernatural being）附身的情境下，Yayut進入一種恍惚的意識狀態（trance state），成為一位具「醫治」能力的先知：

我發生的時候我的那個，那個感覺呀不一樣，要開始禱告的時候，就開始禱告，就很正常，禱告一半就不知道，你到底在作什麼，我也不知道，在講什麼我也不知道，對呀，不知道，那個情況是，是要怎麼講，我也不清楚ㄟ，其實，在那邊講話，自言自語的在那邊講話……就是有一種力量，有一種很大的力量，就是身體有一點開始發熱，發熱的時候就開始有一點，好像那個打雷的聲音，打雷的那個力量呀，這樣就神的那個聖靈就進入……有一個是他的小

孩子，生病，很像那個生病，羊癲癇會發作，他帶他的小孩子來禱告，那時候我們在巴陵，因為他那個小孩子，也是病很久了，他那個病很久了，有時候他生病的時候，他會把舌頭，會出來嘛，舌頭呀會出來，結果我們在那邊禱告，禱告的時候，上帝跟他講說，你要用你自己的時間去抑制這個小孩子，上帝跟他講說，你要每一天早上，每一天晚上，你要按時禱告，他就真的用這樣的時間去禱告，然後他禱告禱告很多，上帝跟他講應該有三個月的時間給他，結果，他真的實行這樣的禱告的時間，結果到了三個月，那個小孩子，完全好了，也沒有去給醫生看，完全好了，他那個羊癲癇。

(Yayut Temu, 女)

值得注意的是，Taru和Yayut視使用先知性的能力為一種恩賜，是聖靈啟示的結果，因此必需依照教會的體制進行服事的工作，亦即在教會牧師、長老及執事陪伴下，以教會的儀式為族人進行預言及醫治，且這些預言及醫治的行為必需在教會情境下進行，否則執行者會遭到不幸。<sup>12</sup> 換言之，透過石磊部落泰雅族先知性人物、牧師、長老及執事不斷重覆展演之基督教的宗教儀式，強化了泰雅族人對基督教教義的認同，亦增加教會本身對族人在認知與行為上的規訓力量，故對晚近石磊部落泰雅族人的道德世界觀之形塑產生重要的影響力：

他（Taru）就是通常如果說我們教會需要那個教導的時候，那牧師會跟他講，或跟我們長老信徒說，今天我們為Taru長老禱告，或是有聖靈的啟示在我們的教會，在我們每一個家庭這樣，結果聖靈工

12 事實上，當時在石磊具「先知」性的代表人物除了有Yayut與Taru以外，教會還有其他教友擁有類似的經驗，例如其中有一位已沒落的代表人物，曾是靈恩運動時期的重要代表，其靈力到今令許多教友無法忘記。根據多位石磊教友的说法，這位「先知」在服事眾人時會離地飛起，因此造成當時許多人因她而歸依基督教。但由於部份「先知」經常私下服事，並藉由醫療與預言之名圖利自己，因為這些「先知」沒有在教會牧者的規範和支持下服事，導致靈力漸漸削弱而沒落。而類似的經驗對當時教會造成莫大之衝擊，例如引發教會分裂等問題，以致於後來許多教會相當謹慎進行這一類的服事工作。

作就教導。(LobaSiyat, Taru 之妻)

我從來都沒有去，我有這個恩賜，我自己一個人要去教會，到哪裡，去醫治別人，沒有。我從來沒有這樣，我是要，我的心就是說要按照教會的體制，按照教會的那個原則要做。你看呀，有一個那羅那邊也是像我這樣，類似像我有恩賜的工作，結果前面是很好，就按照教會的原則這樣做，最後就是他自己個別做，到哪裡到哪裡做，醫治這樣，醫治病人，結果到最後，他的下場不好。

(YayutTemu, 女)

## 六、石磊部落有機農業的發展歷程

石磊部落的農業發展在過去一百年來大致可分為四個階段：游耕時期、水田定耕時期、慣行農業時期、有機農業時期，而這四個不同的農業時期體現四種不同的土地利用模式及不同土地資源利用下的土地倫理、權利關係及土地健康的因果關係(顏愛靜等 2011)。有機農業在石磊部落的發展反應了慣行農業土地使用模式對部落的衝擊，特別是生態環境、家戶經濟及個人健康上的危機，故為尋求解決上述危機之道，部落族人於1988年開始發展有機／自然農業，希望藉由發展永續性農業，達到維護生態環境、改善家戶經濟條件與促進個人健康等目的：

那時候也不是說想朝有機，只是想說換個工作方式，常常噴農藥有沒有，一直一直土壤破壞掉，對身體也沒有辦法……其實我們一定要去思考很多的問題，也不一定說我們今天要把價格抬高，而是作有機農業第一個，我們一定要讓土壤好，我們的生活好、環境好，消費者吃得更健康……你只要種得好，有收成的時候，一定會賣到錢，那你賣到錢，你的小孩子的學雜費，小孩子要吃的、生活用品就有了。(YuminHayum, 男, 有機農友)

儘管在泰雅族人的認知上，有機農業對個人健康、家戶經濟及生態環境的改善有所助益，但發展初期因為缺乏市場通路，並沒有獲得石磊部落大部份泰雅族農民的認同，雖有少部份的農民持續以有機方式耕種，但這其中不乏在慣行與有機農法中擺動者，主要的原因是，有機農業必需整合一地區的農地共同耕作，一方面可生產足夠的農作物滿足市場的需求，另一方不會因少部份的農地因使用化學肥料與農藥污染有機田，由於石磊部落在發展有機農業之初並沒有先建立產品的行銷通路，在誘因不足的情形下，降低了農民生產有機作物的意願，導致有機田地零星分佈在非有機田中的情況：

整合在一起做有機，很多人會討論，本來是石磊跟抬耀，後來那個到最後就是我們一家就對了，後來做一做好像覺得因為那時候，十幾年前有機不是很盛行，然後也沒有賺錢……像很多人還不太接受有機，我們做了幾年就沒有做了，又轉那個一般（化學農業）的。

（CiwasSilan，女，有機農友）

雖然在發展初期遇到瓶頸，但是石磊部落的有機農業發展並未因此而停滯，探究其主要原因為堅定型的有機農民持續發展更適合地方生態條件的有機農業技術，並極積尋求建立穩定的農產品銷售通路，除了上述的努力外，堅定型的有機農民結合基督教的教義「向信徒傳授有機農業知識，並親自帶著教會信徒一起耕作、學習，讓他們也同享經營收益……在歷經幾年的努力後，有信徒也能成功的開展自己的事業，也因此連帶吸引了外地的失業信徒回到家鄉從事有機農業相關工作」（顏愛靜等 2012：63），隨著成功轉型有機農業的農民人數增加，也連帶提高部落內未轉型者對轉做有機農業的意願：

最後一次那個Taru老師又來了，可能也是上帝心意吧，這很奇妙……他說我想跟你們合作種菜，然後送到主婦聯盟這樣……我們一起合作種菜，再做有機的，然後我就再轉回來。（CiwasSilan，女，有機農友）

三年之前也都是用化學，三年前開始我就在想說來試試看.....我慢慢減量去用化學肥料，去年就開始真的化學肥料沒有放了.....今年完全都沒有放，都是用我們自己製作的酵素跟漢方，<sup>13</sup> 我們都一直在上課，有去跟Watan的爸爸學這樣。（LawaMiqwiy, 女，有機農友）

故由上述可知，在石磊部落有機農業發展的歷程中，堅定型的有機農民扮演十分重要的角色，而受訪者口中的「Taru老師」與「Watan的爸爸」即是此類的有機農民，亦是石磊部落公認的促成有機農業發展的重要推手，為了解堅定型的有機農民的特質，故以下將對「Taru老師」與「Watan的爸爸」-- TaruBehuy傳道轉做及發展有機農業的動機與歷程做進一步的分析。

## 七、TaruBehuy傳道與石磊的有機農業發展

目前石磊有十五位泰雅族人從事有機農業，佔該部落從事農業工作者的90%，和非有機農民相比，這些從事有機業的農民有較穩定的收入及較高的生活品質，有能力讓其家中的孩子完成大學學業，甚至是進入博士班就讀，由於這些有機農民在經濟及社會階層顯著地提升，他們已成為部落及周邊地區學習的典範。而在石磊發展有機農業的歷史上，TaruBehuy傳道被所有的有機農民公認為最早實行有機農法者，<sup>14</sup> 他不僅引入有機農法的概念與技術於自家的農場進行耕作，亦投入大量的時間、人力及財力於有機農法的技術改良，同時並教導部落族人相關的概念與技術，協助部落族人由慣行農業轉型為有機農業。有鑑於Taru利用在地生態知識發展出一套具有永續性的森林資

13 2007年透過韓國基督教牧師的協助，韓國趙式自然農業創辦人趙漢珪老師到石磊教授自然農業的觀念與作法，推廣基礎漢方肥料的製作與用途。推廣課程結束後，同年11月及2008年3月數位石磊長老教會長老前往韓國濟州島，學習製作漢方的技術，並將所習之技術帶回石磊應用於作物的栽培上。漢方的主要配方包括數種的中藥，經發醱的程序後，粹出液可作為植物營養液及天然的殺菌劑。

14 Taru 的農場由1989年開始以有機農法種植各種蔬菜。

材用於耕種作物的農法上，使石磊部落發展出具有自然與健康特色的農業，因此他於2010年榮獲農業創新獎。此外，媒體亦曾以「會跳舞的蔬菜」比喻石磊部落農民自行以酒與當地素材製作漢方與酵素取代肥料，生產出高品質的蔬菜，因此石磊部落的有機／自然農業發展在台灣社會已被視為原住民族部落產業發展的成功典範（羅恩加 2010）。

近年來，Taru的農場已不僅已成為新竹縣尖石鄉發展及教授有機農業技術的中心，在2009至2013年間他亦在自己的農場辦理超過二百場的講習會，教導來自台灣各地區的原住民族農民有機／自然農法，而他自己也常受邀至許多部落進行概念及技術的分享，因此在當代台灣原住民族山地有機農業的發展上，Taru扮演十分重要的角色，故本文以下的篇幅，將針對Taru的生命史進行分析，試圖找出原住民族堅定型的有機農民轉作有機農業的動機及影響其轉作動機的因子。

## （一）轉作有機農業的動機

在從事有機農業之前，Taru使用慣行農業耕作已有九年的時間，在這九年中，他不僅接受專業慣行農業的訓練，同時應用在農業改良場所學的知識，發展出一套有效的病蟲害防治的策略，雖然這些慣行農業的知識，讓Taru成為一位成功的農民，但由於大量地使用化學合成的殺菌劑，導致他與太太的健康出現問題，故為解決健康上的問題，開始在自己的農地上使用有機農法栽種蔬菜：

在有機之前，我已做化學九年，我告訴你，我真的是玩化學喔，沒有人贏我，尖石鄉裡面沒有人贏我，因為我是農林廳，那時候農林廳時代，就是培訓出來的，就是中北部的這些農改場我都去過，我都在那邊訓練，然後也到了台大附設這個農場，有去那邊就是學習啦，所以要引用這個化學，我真的很會玩，尤其是殺菌劑，我不會按照就是農藥行直接給我去用，我自己又再調配，那是很毒，因為我們要對付這些病蟲害，所以我們自己又再重新做調配，所以就是

因為這樣我們的身體就出狀況，所以在北部的這個果菜市場，就是台北果菜市場，我是頂呱呱的，那時候我玩化學……大概八十年左右開始，所以那個時候我，我是真的不知道是叫有機，因為我的師母生病，我自己肝也出問題，我兩次就是差一點猛暴性肝炎，哇！那個時候是急性肝炎，我得了兩次，因為那個主治醫生跟我講說你不能再得第三次，第三次你就要走了，所以從那時候我就很謹慎，為什麼，就是因為我本來不該得這個病，是因為過去是噴藥的關係。

Taru轉作有機農業的第二個動機為經濟考量，雖然以慣行農法耕作，可收穫符合市場品質需求的蔬菜，但由於需投入的化學農藥及肥料的成本過高，使得農民可獲得的淨利相對減少，為提高投資報酬率，故Taru決定轉向有機農業：

所以那時候我玩化學，我們賺的錢十塊錢，我告訴你，用在資材，農藥跟那個化學，大概是六塊錢，甚至到我手上是四塊，包括我的工錢喔，那六塊錢去哪裡，都給那個農藥行賺了，因為農藥行或是農會就是肥料，那有沒有賺，真的沒有，可是到了有機以後，大概我們是，到我們手上是差不多六塊錢，四塊錢是給廠商，那還可以我們有六塊錢。

除了實行有機農業投資報酬率高於慣行農業外，由於穩定銷售通路的建立，將Taru（生產端）所生產的有機蔬菜與消費端結合，因此在符合供需兩端期待的原則下，Taru願意持續生產有機蔬菜，甚至投入資源進行生產技術改良，藉以提高產品的品質，達到消費端的要求：

當我開始來這邊，就是重新開墾的時候，因為那時候我爸爸還強壯的時候，所以我們兩個人就是一起砍草，然後就把它燒，就開始種青椒，但是我是用有機的方式，但是那時候我不知道有機，但我是那時候因為我沒有肥料的來源，我就去買牛糞、雞糞自己堆肥，我

就在這邊做一堆一堆，然後就把它丟在田間，就是因為這樣，中興大學的一個教授就來這邊玩，因為朋友的邀約，他就來了，看到我這樣，所以他就從那時候啟發我的心說，原來這個就是叫有機，但是那時候已經五年了……那時候我已經做了五年以後，我才進到主婦聯盟，台中的，然後在那邊送了兩年以後，他就把我介紹到台北，因為台北的會員比較多，所以從那時候兩地都跑，因為主婦聯盟的要求，非常的嚴格，因為他要驗那個硝酸鹽，每一批的菜都要驗，硝酸鹽的來源就是，他的來源就是氮肥過量的時候會造成硝酸鹽，因為他們就限制在一千五百的ppm，蔬菜喔，他就是規定在一千五百，然後就是根莖類的部分就是降到五百，根莖類的，那果類的東西也是訂在這個一千以下，所以就是因為這樣，你的種的東西，不會產生硝酸鹽，那就是表示你放的氮肥少了，可是就因為這樣，我們的蔬菜氮肥不夠的很快就壞了，黃化，黃掉呀，可是就是我們在不得已的當中，就是我們不斷的求新求變……我做了七、八年，大概十年的這個有機產品，到台北以後，我的技術就慢慢提升，我是使用一些外面的資材。<sup>15</sup>

Taru與主婦聯盟的合作肇始於「中興大學的一個教授」，透過這位教授的引介，Taru所生產的有機蔬菜得以進入主婦聯盟的台中及台北銷售據點，因此開啟一個穩定的銷售通路。但這位教授的出現並不能歸因於偶然，因為他的出現乃是出自Taru的另一位朋友的邀約，換言之，Taru的人際網絡是促成銷售通路形成的主因，而這種人際網絡的形成則與Taru早年在外地的生活與工作經驗有密切的關係。<sup>16</sup>

Taru與主婦聯盟的合作不僅為Taru帶來一個價格穩定的銷售通路，為了

15 Taru為使其所生產的蔬菜一方面達到主婦聯盟所設定的有機蔬菜檢驗標準，另一方面增加倉儲的保存期限，開始使用商品化的有機資材用於促進植物的生長，儘管這些有機資材的使用有助於提升Taru的有機農法技術，但由於購買商品化的有機資材的成本仍過高，故亦引發Taru開始研發自製有機資材之動機。

16 有關Taru在外地的生活與工作經驗請參考本文第55-56頁。

確保農友供貨的穩定性，主婦聯盟也提供資金給合作的農友，透過財務上的協助，使農友可獲得足夠的資本，創造一個永續生產有機作物的環境，避免因人為或天然因素造成有機作物的生產中斷：

因為有機真的是有一個好處就是，他的價錢是固定的。再來，就是如果我的錢不夠的時候，我可以向主婦聯盟去借錢，可是他是無息，有一次他給我調度六十萬，那時候艾莉颱風，我們有八個月沒有種菜，沒有收入，所以他就大概借給我六十萬，然後我用兩年的時間還給他，就是一批載出去扣一次，他沒有全部扣，你如果多一點他就多扣一點，少一點他就給你少扣一點。

## （二）基督信仰與有機農業的發展

實行有機農業涉及十分複雜的人類認知、行為及物質創造等活動，故需要具備特定的文化要素方可支持人類完成上述的各項活動。在認知層面，對Taru而言，基督教信仰的道德觀形塑他對實行有機農業的態度，因為透過實行有機農業可以體現個人對基督信仰道德規範遵循的程度，他相信人對信仰的堅持將會得到神的祝福與拯救，而這樣的祝福與拯救會反應在良好的有機農業發展結果上：

有了信仰，加上你真的是遵循神的話語，你就是按照他的話，他說，你把你的事交託給我，他說，我必定會為你拯救，就像耶穌講的，他說你祈求，我就給你，你敲門我就給你開門，所以，我們有了點知識，加上無限量的神的幫助，你看你會不會創做更好的東西，所以這個自然的東西自然的農業，一定會越來越好，那新的東西會越來越好。

值得注意的是，Taru提到除了信仰之外，在發展有機農業之初，他已具備相關的基礎知識，而這些基礎知識來自於泰雅族的傳統耕作方式，Taru稱

之為「老人的方法」，這些方法主要包括以牛糞製作堆肥及秸稈<sup>17</sup>的使用，而這些「老人的方法」確實滿足作物生長時所需的氮、磷、鉀肥，是故在實行有機農業最初的五年，雖然沒有外來技術的支援，但以「老人的方法」所種植的蔬菜仍然獲得主婦聯盟的認可，得以進入有機市場銷售，所以基督信仰及泰雅族傳統耕作知識的結合，開啟了有機農業在石磊部落發展的門：

那時候我已經開始就是做有機了，但是那時候不是叫有機，因為那時候我不知道那些，我是用那個老人的方法，就是過去我們農耕的方法，不用那個化學啦，也不用化學肥料，不用化學合成的藥劑，所以我的土地就是幸運在這裡……因為過去老人就是用那個牛糞啦，蒐集牛糞，然後就去丟到他的田，然後再去把它攪和，這是他們那個肥料的來源，再來一個就是我始終沒有忘記，因為旁邊很多那個草，種稻完了以後，插秧完以後，差不多他們的那個稻田是這麼高的時候，他們就把那個周邊的這個草，砍一砍，然後就一直砍一直砍，然後就他們就抓起來放到那個，就是他們種稻的一些中間，就一直放一直放，我說這個是幹嘛的，因為那時候我小孩子，我以為他們是說擋那個草，原來久而久之它不會腐爛，可是它會滲出一個好像油，油油的東西，那個水一層又一層，一點好像油，有油的東西，我說這個是幹嘛的，後來我就是我在做有機的時候，我才曉得那時候，原來老人家也知道這個用草的方法。

在行為層面，Taru認為有機農民對基督信仰的力行與虔敬程度，是決定了一個有機農民在耕作上是否成功的關鍵，唯有與神有穩定關係並遵守信仰規範者，才能成為一位成功的有機農民。換言之，由Taru的觀點來看，意念與行為上符合基督信仰道德觀將有助於一個有機農民在高度競爭的市場經濟

17 Taru於泰雅族人在種植水稻的過程中觀察到田間雜草具有類似秸稈的功用，亦即將砍除的雜草堆置於田間，其滲出液有助於水稻的生長。而後來在學習及研發有機農法的過程中，Taru發現這些雜草含有豐富的碳及氮元素，且碳和氮的組成比例很適合用於製成堆肥，故透過發酵的程序，將這些雜草製成液肥，並命名為青草營養液。

中成功地佔有一席之地：

因為他們很多人做這個，就是你看我們教會裡面，因為他這信仰不是說，就是很穩定的跟天父關係，是靠他自己的方法到現在你看，他們所做的，雖然是做有機的工作，可是都沒有甚至達到我孩子彌迦這樣規模，沒有人達到這樣，因為神的智慧就是給這些願意尋求他的人。

符合基督信仰道德觀的意念及行為對Taru而言，如同實踐有機農業工作的模板，由於使用有機農法耕作需要有成熟的技術（知識、技巧及工具）支持，方可在正確的時間使用適當的策略確保作物的生長及預防病蟲害的發生，故農民必需發展一套嚴謹的耕作計畫，並嚴格依循這套工作計畫，進行各種農業活動。換言之，有機農民的生產行為是在嚴格的身體規訓下所進行，而這又與基督信仰要求信徒對神的順服與接受神的管教，人的生命方可得到救贖的精神相互契合，因此Taru認為對信仰虔敬者，可在發展有機農業上獲致成功：

因為神，神也會提醒他說，既然你做這個，所以他會給他一個感動說，要被他管理，就像那個拾耀教會的長老，那他是一個禱告的人，所以我告訴他，他做了，結果他就是按我的方法，所以你看他也是很成功，可是有一些人不是這樣，我怎麼教導，哇，我跑了很多地方，就是因為他們做不來，結果他們就掛了一堆藉口，說沒辦法……既然方法告訴你，他就是因為沒有用心，就是因為他沒有好好的禱告。

在與有機農業相關的物質創造方面，由教會所延伸出來的社會網絡扮演十分重要的角色，特別是韓國教會派駐台灣，協助推動原住民族地區教會宣教事工的傳道人，在與這些韓國傳道人的互動過程中，不僅是宣教事工的交流，亦開啟了Taru對韓國有機／自然農法的認識，並透過這些傳道人的人際

網絡聯結，Taru得以在2007年3月到韓國的有機農場進行為期一個月的參訪，同時並學習新的有機農業概念及技術，特別是酵素與漢方的製作：

十七年前的時候，就是碰到了徐珠源牧師，<sup>18</sup>因為他就來這邊通宵禱告四十天，我的師母就我們就陪他，然後就照顧他的生活，就是幫他煮飯……就是因為這樣他就告訴我說，現在做的，不是最好的，他說還有一個更自然，所以就是因為這樣，他就帶我們去韓國觀摩，觀摩以後我就從那邊就真的是看到他們作法，我就想說對呀，有機農業不是很好，不是頂尖的，而是完全自然是頂尖的，但是好在就是因為是之前已經做有機，所以這個觀念概念，很快就可以改變，然後就可以融入。

在韓國學習期間，Taru將其學習的重點放在製作酵素及漢方的素材選取、發酵技術及其在田間管理上的調劑配方等。但值得注意的是，由於語言上的隔閡、韓國農場在部份關鍵技術的教學上有所保留及台韓生態系統的差異等因素，Taru自韓國回台灣後發現其在韓國所學的農法並無法完全應用在石磊的農作物生產上，在反覆試驗後，Taru意識到如要在石磊應用韓國自然農法，則必需經過若干技術改良（特別是發酵的步驟與條件控制，如發酵所需的糖份比例、溫度及時間等），因此他開始嘗試利用石磊在地的素材及知識結合韓式自然農法的概念及改良過的發酵技術研發真正適合用在石磊有機農作物生產上的天然殺菌劑（表一），而對於這些植物素材的選擇亦對應著泰雅族民族醫學（ethnomedicine）知識。<sup>19</sup>在這些天然殺菌劑的調劑配方上，不僅是單方使用於植物病害防治上，Taru亦將他們與其他素材依一定的比例混合（如黃柏發酵粹出液、肉桂發酵粹出液、辣椒及生薑）製成漢方使用，藉此增加天然殺菌劑在植物病害防治上的效果。

18 徐珠源牧師為韓國籍牧師，長期致力於台灣原住民族之宣教工作。

19 事實上，Taru所製造出的天然殺菌劑不僅用在植物病害防治上，這些植物發酵粹出液也依循著泰雅族的民族醫學知識用在治療人體的外傷及若干疾病上（如感冒、腸胃不適等）。

除了天然殺菌劑外，Taru發現韓國農法善於利用不同的發酵營養液（酵素）提供植物生長所需的氮肥、磷肥及鉀肥，而常用來發酵的素材則包括了青草、竹筍、木瓜、李子及香蕉等，然而與製作天然殺菌劑一樣，Taru需要克服發酵營養液的技术瓶頸，是故在經過多次實驗後，他找出一套適合用於石磊製作酵素的發酵步驟與條件，並使用自製的各式酵素粹出液於各種蔬菜的生長上（表二）。綜而言之，經過應用改良的韓國農法所製造出的天然殺菌劑及營養液，不但符合在石磊生態系統下農作物生長的需求，更重要的是技術研發及應用完全由泰雅族人（即Taru）主導，而這樣的結果則體現在Taru所生產農作物的品質提升及生產成本顯著降低等面向上。

表一 Taru常用之天然殺菌劑及其功用<sup>20</sup>

植物中文名	紅豆杉	黃柏	肉桂	珠蔥
植物泰雅族名	<i>gamin</i>	<i>hebum</i>	<i>hom</i>	<i>qemu tumaw</i>
傳統功用	殺菌	消炎、鎮痛、解熱、治療肚子痛	解毒、消炎	殺菌、預防感冒
植物病害防治	疫病、銹病、露菌病、灰黴病	疫病、銹病、露菌病、灰黴病、白粉病	疫病、銹病、露菌病、灰黴病、白粉病	疫病、白粉病
田間管理對象	果樹、蔬菜			

資料整理：日宏煜、羅恩加

表二 Taru常用之酵素營養液及其功用

植物生長所需養份	氮（尿素類）	磷（過磷酸鈣）	鉀（氯化鉀）
酵素名稱	木瓜酵素 青草營養液	竹筍酵素 李子酵素+檸檬葉 +山肉桂葉 青草營養液	木瓜酵素 香蕉酵素 青草營養液

資料整理：日宏煜、羅恩加

基督教信仰除了促成個人技術的提升，基督徒的身份認同對有機農業在石磊部落的發展亦有推波助瀾的效果。受到靈恩運動的影響，基督徒的「利他」的精神被強化，使石磊部落中的人際關係發生轉變，在教會成員同屬一

20 Taru為了解各項天然殺菌劑的特性與功能，會於其農場的特定區域進行田間試驗。

個「弟兄姐妹」的範疇下，Taru開始教授部落的教會成員有機農法，並希望以「農業宣教」的方式，一方面宣揚上帝的福音，一方面協助部落成員利用有機農業來改善家戶生計，而這也說明為何目前有機農業已成為石磊部落的主要農業生產方式：

即使我對這個農業的神，每一天當然我現在是開始按照神的心意，就是為了眾人禱告，為國家、為社會，為所有的人禱告，但是最後，我會把我的工作，交託在聖經，所以當你這樣做的時候，他們都可以做的來，所以我只有我所教導的只有對面的女長老，石磊教會的那個，就是黃長老，因為他就是每天跟著我，沒事他就打電話，有問題他就打電話說，老師，因為我是他的表哥，表哥這個怎麼辦，要怎麼去搭，怎麼去用，用什麼去管理，他隨時都會問我，就是因為常常跟我們一起禱告，所以聖靈就提醒他說，他不知道就在再打電話，一下就可以告訴他，那我抬耀教會的長老也是一樣，他不知道他就打電話，因為我去家庭禮拜或是禱告會他就會問，所以我就在那邊教導他。

### （三）推動部落有機農業與個人社會受苦經驗

過去十年間，Taru建了一套以「農業宣教」為核心的價值，在部落中推動有機農業的模式。在推動的對象方面，除了自己的兒子外，<sup>21</sup> 他所牧會的教會成員是他教授有機農法的優先對象，<sup>22</sup> 再則為其親屬，最後才為在其他地區慕名而來的學習者：

- 
- 21 Taru有四個兒子，其中二兒子受其影響，在他的指導下，成為一位有機農民。目前Taru的二兒子與妻子是專職的有機農民，因他們所生產的有機作物品質優良，且產量穩定，深獲主婦聯盟的信任，所生產的有機作物主要供給主婦聯盟台中及台北分社。
- 22 Taru因曾於神學院就讀，雖未完成學位取得神學士的資格，但他因長期擔任石磊教會的長老，故當石磊附近的抬耀教會無法聘任到正式傳道人時，Taru自願接受短期信徒學分班的培訓課程，結訓後取得囑託傳道人的身份至抬耀教會牧會與服事，直到教會聘任到正式傳道人或牧師為止。

最先是，當然我是第一個優先教抬耀教會，再來就是我表妹.....再來就是泰岡的，就是我媳婦的媽媽.....第三，遠的地方是南投南豐，他們自己跑到這邊來學兩次。

而在教授有機農法的內容方面，則多以漢方與酵素的製作與田間使用方式為主（表一及表二），甚至部份農民亦會直接向Taru購買其所製作的漢方與酵素用於有機耕作上，而為推廣有機農業，Taru也往往以成本價將自家所生產的有機資材賣部落的農民：

就像許長老他的老婆，她就直接買一桶一桶，因為我就算成本，我的師母<sup>23</sup>就跟他講說，我不賺你的錢，成本就好了。

儘管Taru的農場在2009至2013間舉行超過二百場的有機農業講習，但在此之前，他在部落推廣有機農業卻舉步維艱。Taru自1998年起便在石磊推動有機農業，但由於當時部落大部份的農民皆以慣行農業為主要生產方式，要轉作有機農業需經歷三至五年幾近沒有穩定作物收成及收入的轉型期，加上相較於慣行農業，操作有機農業需要投入更多的人力進行田間管理的工作，因此在2000年以前，除了自己的二兒子外，石磊部落並無任何農民轉作有機農業，因此他將重心轉往他所牧養教會所在的抬耀部落，但直至2008年為止，該部落亦只有二戶農民完全轉型為有機農業。

Taru在石磊部落推廣有機農業的轉捩點在於其三兒子（Watan）的投入，在Taru的支持下，Watan在完成其碩士班的學位後，得以繼續在國立大學的民族系攻讀博士學位，並以石磊部落的有機農業發展為其博士論文研究的主題。Watan於2007年開始協助父親在石磊推動有機農業，在此之前他曾參與部落多項社區營造工作，並協助多個社區（部落）發展協會撰寫計畫，爭取經費發展部落的經濟產業：

反正我在那邊基本上都做了那些義務的總幹事，幫忙寫很多計畫，

---

23 教會男性牧師及傳道人對其妻子的稱呼。

其實寫了很多東西，後來在2005年我發現，我去回顧過去寫過三千多萬的錢，可是不同協會，也有其他地方，基本上都是玉峰村。

(Watan, 男, Taru的三兒子)

在2007年之前，雖然Watan積極投入社區營造工作，但其所參與的計畫案並不含推廣有機農業，當2004年艾莉颱風重創尖石，造成社區營造與產業發展蒙受重大的損失，許多族人因此而失業，加上過去在申請計畫經費時，族人間常為了資源的分配產生內部衝突，因此當Watan重新思考部落永續發展的策略時，他發現從未依賴政府的經費長年從事有機農業的父親及二哥，即使是在天災發生後，仍可以很穩定從事農作生產，並藉此獲得穩定的收入，所以開始轉向與父親合作，在石磊部落推廣有機農業：

艾利風災那時候就開始反思，那個反思也是一個問題說，我看到在災害後大家都沒有工作，光靠政府的經費嗎？那申請又在爭執，可是雖然我爸爸都沒有那，我從來沒有幫個我家人申請什麼經費這樣，沒有，可是我看我爸爸也是穩穩的在做啊，可是我看到我哥哥他們作，也不是賺很多錢，但是我覺得很穩定的收入，我去反省，就是說那我應該要去做有機農業的推廣工作這樣。(Watan, 男, Taru的三兒子)

不同於Taru的「農業宣教」模式，Watan以引入社區營造的「經濟需求」模式在石磊部落推動有機農業，他開始尋求外部資源支持Taru開設有機農法課程，培力部落中在經濟上處於劣勢的單親媽媽及中老年婦女參與生產有機農作物，希望藉此來改善這些婦女的經濟狀況：

2007年的時候我就開始想要推廣了，就是反正剛好我們部落有單親媽媽，我剛開始是針對女人想要轉作有機農業，我就號召部落婦女要不要組個組織這樣子，2008年我就開始推動.....可是沒有錢啊，要怎麼辦活動，就想那時候不是有那個信義房屋，2008年的時候就申請.....他支持我們二十萬去辦了一系列的課程，辦了幾場活動在這

裏 (Taru的農場) ……從這個很簡單的育苗, 那這個育苗是有技術的, 我爸爸教他們一天就會了, 可是我爸花了四年學會……還有那麼麼做基礎肥, 怎麼堆肥, 我們怎麼去病蟲害管理。(Watan, 男, Taru的三兒子)

值得注意的是, Watan在部落推廣有機農業時, 亦受到基督教的影響, 他將施行有機農業與基督教對土地的「善治」連結在一起, 說服部落族人轉作有機農業乃是符合創世紀上帝造人治理土地的旨意:<sup>24</sup>

就是透過這件事情傳遞我的信仰, 神跟農業之間的關係, 我常講說為什麼上帝不會祝福我們, 我就說請你們思考, 如果今天你們是上帝的時候, 那你的孩子是噴化學, 你會怎麼想這樣子, 你會祝福他把他的事業擴大嗎? 去造那個更多的人嗎? 受到傷害嗎? 一定不會, 如果今天你是作有機的, 或作無毒的或自然的, 上帝會不會支持? 會, 因為你做到了創世紀講的, 亞當就是農夫, 好好管理土地的那個農夫……所以我們要這樣做, 才能去呵護上帝。(Watan, 男, Taru的三兒子)

在Watan的協助下, Taru藉由培力部落婦女的經驗中, 逐漸發展出一套兼顧農業宣教及社區營造的模式推廣有機農業, 並且系統性地設計初階到進階的訓練課程, 藉以提升部落族人有機農法的技術, 所以在2009年後, Taru的農場儼然成為石磊部落發展及推廣有機農業的中心, 同時亦吸引許多其他部落的原住民族農民, 甚至是非原住民到他的農場學習有機農法:

24 創世紀第一章二十七節至三十節、第二章七節至八節及十五節:

神就照著自己的形像造人, 乃是照著他的形像造男造女。神就賜福給他們, 又對他們說, 要生養眾多, 遍滿地面, 治理這地, 也要管理海裏的魚、空中的鳥和地上各樣行動的活物。神說, 看哪, 我將遍地上一切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子全賜給你們作食物。至於地上的走獸和空中的飛鳥, 並各樣爬在地上有生命的物, 我將青草賜給他們作食物, 事就這樣成了……耶和華用地上的塵土造人, 將生氣吹在他鼻孔裏, 他就成了有靈的活人, 名叫亞當。耶和華神在東方的伊甸立了一個園子, 把所造的人安置在那裏……耶和華神將那人安置在伊甸園, 使他修理看守(聯合聖經公會1961)。

那我開始真正就是把農業推廣得很順利的話，就是從2009年，一直到2010年，特別在2010年的時候，越來越多的風聲說在作有機農業，很多人打電話來，都是教會的，很多都是教會的，甚至平地人。（Watan，男，Taru的三兒子）

事實上，「農業宣教」是Taru推動有機農業的核心價值，且深受基督信仰道德觀的影響，進一步分析Taru的生命史可發現，受苦經驗在他的基督信仰道德觀的形塑上扮演十分重要的角色。要了解Taru的受苦經驗，必需回溯到他的家族遷移史中討論。Taru的祖父原來居住於尖石鄉秀巒村鎮西堡一帶，後來因為尋找可耕種之土地，遂遷移至石磊部落，但由於當時石磊大部份的可耕之地皆已被部落中的成員使用，故Taru的祖父只能利用海拔較高且較貧瘠的土地耕種，由於家戶所生產的食物並不充足，常常短缺，故被部落的成員視為貧窮之人家，因而產生經濟弱勢的受苦經驗：

我的祖父是從另外隔壁村就是移民到這裡來，所以好的土地比較下面的，比較熱帶的地方，那就已經這邊的人都已經耕種了，所以我的祖父不得已就退到上面，所以從那時候，我祖父說，他是一個很勤勞，一方面種小米，小米比較不會受颱風的影響，他收割完了就颱風就來，因為以前的颱風最快差不多七月二十多號就來了，所以小米早就已經收割，然後他就是不斷地種地瓜、芋頭，就是能夠種的雜糧，他全部都種，所以我們都是常常吃那個小米呀、雜糧呀、就是地瓜，所以真正的白米，我們是很少，所以部落的人常常叫我們說窮鬼窮鬼，我們常常被冠一個說很窮，所以當我們真的是窮到這裡，我們也沒有辦法。

為了解決家中的經濟問題，青少年時期的Taru放棄神學院的學業，進入台灣電力公司工作，後因入伍當兵而未繼續這份工作，退伍後則擔任卡車司機，但因不習慣漢人老闆管理的方式，故選擇自行購買一台計程車，在玉峰村擔任計程車司機，專門載送部落居民，由於當時玉峰村道路建設落後，故

Taru的計程車成為當時部落對外十分重要的交通工具之一；1980年代因台灣香菇價錢攀升，Taru始轉向種植香菇，但也在一次上山種植香菇的途中，他跌落山谷，造成腦部受傷，使他經歷十八年的頭痛：

從那一年開始，我的頭痛就是二十四個小時沒停，你看你怎麼生活，頭痛有時候可能可以受得了，他就是一直痛，一直痛到就是大概四十七，四十五、四十六歲，才會停一下，一個禮拜，一個禮拜停個一天或是兩天，又是繼續痛，但是有一天我們在禱告的時候，那時候透過我大嫂，聖靈透過她說話，他說有一天我會讓我的身體恢復過來，再來他說你頭痛了，他說我會幫你拿掉，他說有一天會消失掉，可是一等，等了十八年，頭痛就消失，我四十二歲去拾耀教會牧會，然後在牧會也是在頭痛，然後一直到我進入五十二、五十三自然而然就消失，然後我說奇怪我怎麼一個禮拜沒有頭痛，那後來兩個禮拜，我說頭痛去哪裡了，從那時候，真的沒有頭痛那個感覺非常好，所以我聽到人家說頭痛的時候，真的感受到說頭痛不是一個普通的頭痛，但是他們頭痛都是也許一點，他們吃止痛藥就好，就是因為我二十四個小時頭痛，一直吃那個止痛藥，一吃一邊耳朵聽不到，完全聽不到，就是靠這一邊。

對Taru而言，「頭痛」不僅是生理上的不舒適，長時間經歷這種不舒適的情況下，Taru的日常生活作息與人際關係，因為受到疼痛的影響而被扭曲，換言之，Taru的頭痛不只發生在其個體的層次，他的疼痛的經驗溢出了身體，成為他與所處空間中的社會組織接觸時之感知，這種感知不僅中斷Taru原有的生活步調，亦隔絕了他與社會中其他成員的互動，故當Taru生理疼痛的經驗與其社會經驗連結後，成為了一種身心受苦的現象：

我以前頭痛的時候，脾氣很不好，因為在痛的時候，小孩自一直吵，那時候瓦旦喜歡把那個吉他彈得很大聲，然後他們在開那個就是電視機開得很大聲，非常不舒服，我就常生氣，我師母很有耐

性，只要我一睡覺的時候，有人來找我，他就衝出去，就在外面擋，不要讓他們來講話，因為我睡覺被吵醒了以後，我就沒辦法入睡，然後一直痛一直痛，只要我睡覺，我就忘記，忘記頭痛。

Taru的頭部受傷後，因家庭的經濟困境，並沒有馬上就醫進行治療，反而只服用止痛藥減緩頭痛的狀況，因為長期使用止痛劑的結果，導致他使用止痛藥的劑量越來越高，但這樣的結果對解決Taru所面臨的身心受苦並無任何幫助，因此Taru開始訴諸於基督教療癒儀式，希望透過禱告可以舒緩身心受苦的狀態，而在一次禱告的過程中，他發生昏迷的情形，同時亦經歷「靈魂帶上去」的過程：

就是因為我生病了以後沒有食慾，再怎麼好吃的東西，就是吃一點，那是因為那時候我去禱告，也是那時候是我就禱告神說，給我十一年的時間，因為我算那個路加的年歲，大概差不多他，如果十年的話，他的年歲就已經到了二十幾歲，我們就可以顧到他的弟弟妹妹，就要求十年，就說天父給我十年的時間。因為有一次我真的死了，然後就被帶走，然後我靈裏面就一直說話，給我一次機會，給我一次機會，所以我才知道，人家說，死裡復活的人，我真的相信，因為我也死過一次，而且把我的靈魂帶上去，這個屋頂擋不住你，他直接給你穿過，然後就在外面也擋不住你，然後你的眼睛一直，就可以看到家裡的人，所以我說天父給我一次機會，給我一次機會，到了不知道多少高的時候，會有一個聲音，就是靈裡面的對話很清楚，你不講話，可是祂不講，可是祂知道靈裡面在說什麼，就可以知道，祂說讓他走，結果祂說讓他走，祂把我推的時候，瞬間就到了底下，就到我身上，我就從山上這樣，掉在地上，就小孩子，就把我扶起來，所以整個靈魂是真的有，而且我們有不相信說，那是不是真的有天堂，只是我沒有去天堂，祂只是把我帶到這邊來，天堂與這個地面的空中，可是我的感覺好像飛得很快又很高。

生命面臨危險狀態時的宗教經驗，不但強化了Taru在意識上對基督教信仰的道德範疇之認同，在行為上，他開始擔任抬耀教會的囑託傳道，並透過擔任傳道人擺脫其受苦者的身份，此因他在參與教會事工的過程中，合法取得一個被部落成員認同社會角色及身份，藉此重新建立（甚至強化）與部落中其他成員的關係所致。

Taru的社會受苦經驗的轉化不僅強化了他在認知及行為上對基督信仰的認同，也啟發Taru對有類似受苦經驗者的同理心，而這種同理心的出現則與他在生病的經驗中，曾接受到其他基督徒的協助有關：

因為一下子昏一下子醒一下，因為那個時候痛得非常不得了，她（Taru之妻）把我送到馬偕醫院……就是因為有一個朋友，也是漢族的，我家人我自己家人就不支持，就不幫助我，可是神就興起他在那邊等，我師母說我們一到院，是他全部辦理了以後，他說他留錢給我，他說我的生活費，他說吃飯用的……第九天我就出院了，結果我一出院，我也沒有錢怎麼辦？就是那個朋友就是把所有的醫藥費，就是住院費用醫藥費用全部他包辦，那不知道有幾萬塊，我老婆說好幾萬塊，結果他又開車把我送到竹東，他把我送到竹東，然後因為我是不知道原因在頭痛，我師母說他還給我一個月的生活費，神就是調動他……從那時候，我就開始思考一件事，當一個人發生了一些患難或是疾病，當他完全無助的時候，看那個就像我一樣的心情……原來是神的心意故意試驗我的心，所以那時候，祂為什麼試驗我的心，祂說以後當人有這樣跟你的情況一樣的時候，你還是要不要袖手旁觀，就是因為從那時候我才知道說怎麼去幫助人，然後怎麼去關心人，所以天父你的計畫太太好了。

而這種以同理心為基礎的利他行為，使Taru跨越「我」與「他者」的界限，成為晚近他開始在石磊部落教授有機農法的動機之一，也促使部落90%的農民轉型為有機農業。

## 八、結論與討論

自二十世紀以降，石磊部落泰雅族人社會經驗的形成深受日本殖民統治、國家行政管理、資本主義生產模式引進及基督教傳入的影響，而其在認知、行為及物質文化等面向的變革體現了現代化對泰雅族社會所造成的衝擊。因傳統以gaga及utux為核心的道德世界觀在不斷與外來的社會組織（如殖民政府及教會等）互動中被弱化，甚至被取代，以親屬為骨幹的社會組織（niqan）亦因原有道德世界觀的喪失而幾近崩解，這樣的結果無可避免地導致部落結構解體，人口大量外流，部落產業發展被邊緣化，導致結構性貧窮成為石磊部落泰雅族人的社會受苦經驗，而成癮性物質（酒與菸）的使用及族人健康狀況惡化，尤其是肝病及肺結核的罹患率居高不下則體現了結構性暴力對泰雅族社會的衝擊結果。

基督教在1940年代末期傳入尖石鄉後山後，在泰雅族傳道人刻意以傳統信仰<sup>25</sup>中的gaga與utux為符碼詮釋基督教義，並以教會為實踐治病與趕鬼等儀式的場域下，基督教得以接合泰雅族人原有的道德世界觀，成為晚近泰雅族人行為範疇的規範。而1970年代發生於尖石鄉後山的靈恩運動，可被視為泰雅族人為強化這種道德世界觀的宗教運動，其結果緩解結構性暴力對泰雅族個人在身、心、靈所造成的衝擊及促成一個相對穩定的泰雅族社會秩序。在靈恩運動的過程中，「聖靈觸摸」的集體經驗成為泰雅族人訴諸道德世界緩解社會受苦的途徑，這種以基督教教義為核心的道德世界觀在傳統泰雅族道德世界觀崩解後，提供泰雅族人一個新的認知及行為範疇，在此範疇中，「聖靈」成為泰雅族人所認同的符碼，亦是受苦者在訴諸解釋及解決苦難經驗的對象，是故訴諸「聖靈」開啟泰雅族人對基督教意識及行為規範的集體認同。在意識的認同上，泰雅族人將受苦經驗的發生歸於個人的原罪，而上帝具有赦免人罪性的能力，所以訴諸聖靈提供泰雅族人對受苦的發生一個基本（ultimate）詮釋，而這樣的詮釋舒緩了泰雅族人因經歷結構性暴力所

25 在此所指之「傳統信仰」乃是對基督教的相對指涉。

引起的情緒不安、緊張、焦慮及不確定感，這也說明為何泰雅族婦女在受到「聖靈觸摸」後，會有「覺得從罪的壓制與捆綁解脫，得釋放，重得自由，心中充滿喜樂和平安」（黑代，瓦旦 2012：16）的感覺；在行為規範上，由於泰雅族人認同基督教中的「認罪悔改」是獲得救贖的前提，而聖經所記載各類身、心、靈獲得醫治的案例則體現了「認罪悔改」的結果，所以「認罪悔改」提供受苦者一個反轉其劣勢社會角色及地位的途徑，而為符合基督教「認罪悔改」的標準，泰雅族人必需遵守聖經所記載的各項戒律（亦即行為規範），石磊部落的泰雅族人在靈恩運動期間停止使用成癮性物質（菸與酒）的現象具體反應了「認罪悔改」行為。值得注意的是，在石磊部落具有預言及醫治能力的「先知性人物」之出現，一方面強化泰雅族人對基督教意識及行為規範的集體認同，另一方面亦增強教會對泰雅族人認知及行為的影響力，確立了基督教教義成為石磊部落當代的地方性道德觀的一部份。綜而言之，石磊部落當代地方性道德觀的主要範疇組成包括泰雅族人傳統信仰、所面臨的結構性暴力（含括政治、經濟及制度等面向）、社會受苦經驗及基督教教義等。

晚近石磊部落有機／自然農業發展的現象，突顯自1970年代以來飲食文化（foodways）轉變對泰雅族個人及社會發展的衝擊，特別是引入慣行農業的生產及消費模式，造成石磊部落的泰雅族農民面臨經濟的困境與嚴重的健康問題，故自1990年代初起，部份的泰雅族農民開始發展有機／自然農業，希望可以藉由改變飲食文化解決部落經濟與個人健康問題。然而發展有機／自然農業涉及許多複雜的技術，農民本身必需具備相關知識、技巧、生產工具及資金才有辦法執行有機／自然農法的各項耕種計畫，且這些條件又受到政治、經濟及制度性因子的限制，所以對於一個泰雅族農民而言，由慣行農業轉做成有機／自然農業是極具挑戰性，亦只有在所需條件皆具備下，才有辦法轉型成功。由本文的分析可知，石磊部落發展有機／自然農業成功的經驗，其關鍵在於具有堅定型的有機農民的出現，這類型的農民不僅是部落其他農民的典範，更由於他們在生產技術上的研發與創新、農產品銷售通路的建立及相關知識的教授等面向的努力，克服部份在部落發展有機／自然農業的瓶頸，促成了有機／自然農業在石磊部落的發展，而石磊部落由堅定型的

有機農民帶領務實型的有機農民之發展模式，確實與歐洲在發展有機農業上有部份相似之處。

進一步分析泰雅族堅定型有機農民的特質可發現，在轉型動機上，主要以個人及家人健康、改善家戶經濟條件為主要因子。然而為克服發展有機／自然農業所面臨的技術及資金問題，這些堅定型有機農民必需具備特定認知與行為範疇，亦即本文所稱之「地方性的道德世界觀」，方可在進行各項決定時，特別是在涉及作物生產、技術研發及教授其他農民施行有機／自然農業相關知識等認知及行為上，提供堅定型有機農民一個可依循的標準，使整個有機／自然農業的生產過程可按部就班的進行。值得注意的是，基督教的認知與行為範疇在形塑石磊部落涉及有機／自然農業生產及發展的在地道德世界觀上扮演十分重要的角色，探究其原因，主要是由於發生在1970年至1980年代間新竹尖石鄉後山的靈恩運動，強化了石磊部落泰雅族人對基督教認知及行為規範的集體認同，而這也影響泰雅族堅定型的有機農民（如TaruBehuy）在發展有機／自然農業的各項認知與行為，特別是當堅定型的有機農民視從事有機／自然農業為實踐與傳揚基督教信仰與生活的途徑，而這也呼應了顏愛靜等人（2012）所指規範性及社會性誘因是決定原住民族是否成功地發展有機／自然農業的最重要因素。

由各種社會組織所構成的「地方社群網絡」在堅定型有機農民社會經驗的累積上扮演十分重要的角色，因在與地方社群網絡的互動中，形塑了堅定型有機農民的在地道德世界觀，強化堅定型有機農民轉作、持續實踐及推廣有機農業（法）的動機與意願。以TaruBehuy為例，基督教信仰對他在從事有機農業耕作及推廣的認知、行為及物質創造上有極深的影響，尤其在靈恩運動期間，教會組織（田埔教會）透過佈道儀式強化尖石鄉後山地區泰雅族人對「認罪悔改」、「救贖」及「新生命」等基督教義的認同，同時亦促成TaruBehuy於靈恩運動期間投身於教會的佈道工作，奠定了TaruBehuy以基督教信仰為核心的道德世界觀；基督教信仰不僅成為TaruBehuy在1990年代發展有機農業的道德範疇，由地方教會（石磊教會）所延伸出來的社群網絡亦成為支持TaruBehuy從事有機農法改良的重要資源，特別是透過韓國教會傳道人的引介，TaruBehuy得到韓國學習實踐自然農法的知識、技巧及工具，

並以在韓國所學為基礎，進一步發展出一套適合於石磊生態環境的自然/有機農法；而在推廣自然/有機農業方面，TaruBehuy透過其所屬的教會網絡實踐其「農業宣教」的理念，在他的三兒子Watan的協助下，以「伊甸園」及「亞當」做為符碼，將基督教信仰與自然/有機農業的理念結合，教授石磊教會及其他原住民族教會中的「兄弟姐妹」自然/有機農業的技術，而在TaruBehuy與Watan的推波助瀾下，石磊部落的自然/有機農業生產網絡已逐漸成形。

除了基督教信仰所形成的地方社群網絡外，TaruBehuy的原生家庭及外地職場網絡亦對他在轉作與建立自然/有機作物行銷通路上扮演十分重要的角色。TaruBehuy早年與父親及祖父在石磊的耕作經驗，使他得以學習到在慣行農業引進前，泰雅族人應用自然綠肥耕作的技術，而這樣技術則成為TaruBehuy在轉作有機農業初期，形塑他認知、行為及物質創造十分重要的在地因子，而這些在地的知識亦成為他晚近結合韓國自然農法，發展屬於石磊生態系統的自然/有機農法之重要基礎。而TaruBehuy在外地就業時所建立的人際網絡則串聯起他和主婦聯盟的銷售管道，同時再藉由主婦聯盟聯結到販賣商品化有機資材的機構，<sup>26</sup> 換言之，這一系列的社群網絡不僅聯結有機農業生產端與消費端，在互動的同時，也促成有機農業技術面的交流，使商品化的有機資材進入到TaruBehuy的有機農業實踐範疇中，透過這些物質的使用，TaruBehuy得以提升所生產有機農作物的品質，又強化他與消費端的聯結，甚至引發他為追求生產更高品質的有機農作物而學習韓國自然農法的動機。綜而言之，堅定型有機農民與地方社群網絡互動結果有助於個人社會資本的累積與建立一個從事有機農業的穩固道德範疇，這也呼應了Padel (2001) 在研究創新型有機農民的特質中所指出，具有良好社會關係者有較高實踐有機農業動機的結論。

儘管在政府政策的引導下，台灣在生產及消費有機/自然農產品上在過去十年間有成長的趨勢（謝順景2010），但相較於仰賴以化學肥料及農藥所生產出的農產品，有機/自然農產品在市場的佔有率仍屬小宗，這樣的情

26 這樣的社群網絡串聯過程詳見本文第44-45頁及註解15。

況反應出台灣在發展有機／自然農業上仍存在若干的限制，造成農民轉作意願低落。在分析台灣有機農業發展的困境，黃樹民（2013）指出最主要的問題徵結在於新的有機農業知識及技術在引進台灣時，因為「忽略或無法解決本地的社會文化與結構性問題」（同上引：25），因此導致推廣轉型有機農業的過程中出現困難，而這些社會文化與結構性的問題包含了台灣農村人口結構、農地分佈零碎、農作物生產及行銷方式等。事實上，上述台灣發展有機農業的困境亦可在石磊部落發現，羅恩加（2008）針對石磊部落進行的研究評估指出，石磊部落族人對於轉型有機農業躊躇不前的主要原因包括成本考量、市場通路、認證機制、勞力提高等。儘管要解決台灣目前在轉型有機農業的困境並非一蹴可幾，但值得注意的是有機農民並不是一個單一的文化群體，以石磊部落為例，依農民進行決策所使用的標準（在地道德世界觀）來分類，有機農民可大致分為堅定型與務實型有機農民，而二者最大的差異在於前者具有一個穩固的在地道德世界觀範疇支持其執行有機農業的各項生產與行銷計畫、研發適合在地的耕作策略及協助部落轉型有機農業等，所以在解決有機農業生產轉型及市場行銷等問題，堅定型有機農民扮演了舉足輕重的角色，而他們成功的典範亦有助於帶動部落內務實型有機農民群體的形成。在本研究中，TaruBehuy即為堅定型有機農民的典型例子，他以基督教教義為核心的在地道德世界觀帶領石磊部落克服部份結構性限制，成功地將部落所生產的有機農產品打進台灣的消費市場，可謂是近年來原住民族部落發展有機農業的典範。

為克服長久以來原住民族部落在國家發展脈絡下所面臨被邊緣化的困境，有機農業已成為許多原住民族部落反轉經濟弱勢的策略，然而近年來台灣政府在推動有機農業的趨勢，使得這個原本對以資本主義生產及消費為核心的慣行農業有高度批評及反思性的農業概念與實踐反而被資本主義吸收，成為所謂的「有機慣行農業」，亦即只是在農民生產的過程中，引進有機資材取代化學肥料與農藥，但在其他生產與行銷模式上仍延用慣行農業的概念，換言之，台灣有機農業發展的結果形成了一套「綠色資本主義」的知識系統與生產／管理法則，然而這種知識系統與生產／管理法則，因與原住民族在地飲食文化的知識論、生產行為、消費行為及相關的物質創造方式有明顯

的不同，故導致許多部落農民無法成功轉作有機農業（張瑋琦2012）。在石磊部落發展有機農業的歷程可發現，在堅定型有機農民的帶領下，部落中有90%的農民轉作有機農業，分析有機農業獲得泰雅族農民高度認同的主要原因在於決定實踐有機農業所參考在地道德世界觀中包括了「老人的方法」，亦即在地知識系統，堅定型有機農民在研發有機耕作的技術時，結合了在地的生態知識及韓國有機／自然農法，創造出一套屬於石磊部落特有的有機農法，減少了對外來有機資材的依賴度。此外，因受到在地道德世界觀中所含基督教教義及個人受苦經驗的影響，堅定型有機農民開始透過技術及資源分享等方式向部落推廣有機農業，協助部落農民擺脫「綠色資本主義」生產模式對其身體的規訓，促成部落農民有高度意願轉作有機農業。此外，在農產品行銷管道的建立上，透過各種媒體及網路，強調由基督教教義為核心的農業生產概念，確實獲得消費者的認同，除實體有機農產品販售商店（如主婦聯盟）外，在農民本身及非實體有機農產品販售商所架設的網路平台上，常見泰雅族農民以基督徒的身份為其生產有機農產品進行見證（testimony），這些具有真實性（authenticity）的故事順理成章成為有機農產品的包裝並且吸引消費者的注意力，提升消費者購買有機商品動機，具有穩定有機農產品銷售通路的功能。綜而言之，雖然石磊部落在有機農業的發展上無法完全擺脫資本主義的色彩及影響，但其以基督教教義為核心並結合在地生態知識的生產及行銷模式，確實有助於減緩「綠色資本主義」的知識系統與生產／管理法則對泰雅族有機農民身體的規訓，使有機／自然農業朝符合地方社會文化與結構的方向發展。

由研究石磊部落發展有機／自然農業的歷程可知，穩固的在地道德世界觀是原住民族發展有機農業不可或缺的因子，因為它可以做為原住民族農民在進行各項關於執行有機／自然農業的決策時之參考標準，然而由於台灣原住民族的文化與政治生態歧異度高，故未來有必要針對當代原住民族的在地道德世界觀的範疇進行系統性的調查與研究，而這將有助於協助部落評估發展有機農業的潛力。此外，由本研究可知，堅定型有機農民在部落發展有機農業的過程中扮演十分關鍵的角色，是故未來台灣原住民族在發展這方面的產業時，必需由培養堅定型的有機農民著手，再藉由堅定型的有機

農民帶領務實型的有機農民發展部落的有機／自然農業。在培養堅定型有機農民則必需考量地方性的道德世界觀，由內部觀點（*emic*）的觀點進行濡化（*enculturation*），強化此類型農民在發展有機／自然農業的認知與行為範疇。最後，在政府的政策上，則必需首先側重於建立一個對堅定型有機農民友善的環境，例如提供資金協助此類型農民完成依其認知範疇所形成的行為，包括技術研發、農產品售銷管道之建立及相關知識的分享等，期盼藉由上述部落內、外部力量，得以建立符合原住民族社會發展需求且兼具永續性的有機／自然農業生產與消費文化。

## 引用書目

司雄 Si, Xiong

- 1994 論聖靈的恩賜：探討原住民族教會靈恩運動之問題 *lun sheng ling de en si: tan tao yuan zhu min zu jiao hui ling en yun dong zhi wen ti* [The gifts of the holy spirit: studying the problems of indigenous charismatic movement]。玉山神學院學報 *Yu shan shen xue yuan xue bao* [Yu-Shan Theological Journal] 3: 43-55。

晷日羿·吉宏 Gariyi·Jihong

- 2011 太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記 *tailuge zu buluoshi yu jiyi yuewu zhuanji* [The tribal history and ritual performances of the Truku]。台北市：山海文化雜誌 *Taibei: Shanhai wenhua zazhi*。

行政院原住民族委員會 *Xingzheng yuan yuanzhumin zu weiyuan hui*

- 2011 99年原住民就業狀況調查 *jiushijiu nian yuanzhu min jiyuye zhuangkuang diaocha* [The investigation of indigenous employment in 2010]。台北：行政院原住民族委員會 *Taibei: Xingzheng yuan yuanzhumin zu weiyuan hui* [Taipei: Council of Indigenous Peoples]。

余光弘 Yu, Guang-hongf

- 1981 泰雅族東賽德克群的部落組織 *taiya zu dong saidedeke qun de buluo zuzhi* [Tribe of the East Sedek Atayal]。中央研究院民族學研究所集刊 *Zhongyang yanjiu yuan minzuxue yanjiusuo jikan* [Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica] 50: 91-110。

邱韻芳 Qiu, Yun-fang

- 2013 祖靈與上帝：花蓮太魯閣人的宗教變遷與復振運動 *zuling yu shangdi: hualian tailuge ren de zongjiao bianqian yu fuzhen* [Ancestral spirit and

god: The religious transformation and revitalization]。新北市：華藝學術出版社 Xinbeishi: Huayi xueshu chubanshe [New Taipei City: Airiti Press Inc.]。

徐正義 Xu, Zheng-yi

2009 石磊基督長老教會六十週年紀念特刊 Shilei jidu zhanglao jiaohui liushi zhoushian jinian tekan [The sixtieth anniversary of Shilei presbyterian church]。新竹：台灣基督長老教會石磊教會 Xinshu: Taiwan jidu zhanglao jiaohui shilei jiaohui [Xinshu: Shilei Presbyterian Church]。

韋伯馬克斯 Weber, Max

2005 [1904/1905] 新教倫理與資本主義精神 xinjiao lunli yu ziben zhuyi jingshen [The protestant ethic and the spirit of capitalism]。于曉譯 Yuxiao yi [Yu, Xia, trans.]。台北：左岸文化出版社 Taibei: Zuoan wenhua chuban she。

涂爾幹艾彌爾 Durkheim, Emile

2007 [1912] 宗教生活的基本形式 zongjiao shenghuo de jiben xingshi [The elementary forms of the religious life]。芮傳明與趙學元譯 Rui, Chuan-ming yu Zhao, Xue-yuan yi [Rui, Chuan-Ming and Zhao, Yuan-Yi trans.]。台北：桂冠出版社 Taibei: Guiguan chuban she。

張仰賢 Zhang, Yang-xian

2009 山地鄉 shandi xiang [Mountain District]。台灣大百科全書 Taiwan dabaikē quanshu [Encyclopedia of Taiwan]。台北：文化部 Taibei: Wenhua bu [Taipei: the department of culture]。網路資源 [Internet information], <http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=11006#>, 2014年3月21日 [March 21, 2014]。

張瑋琦 Zhang, We-qi

2012 原住民成為有機專業農歷程的省思：知識、食物主權與身體規訓 yuanzhumin chengwei youjinong licheng de xingsi: zhishi、shiwu zhuquan yu shenti guiwun [Rethinking the career of becoming an indigenous organic farmer: knowledge, food sovereign and body discipline]。台灣原住民研究論叢 Taiwan yuanjumin yanjiu luncong [Journal of Taiwan Indigenous Professor Society] 12: 245-290。

黑代·瓦旦 Heidai · Wadan

2012 認識聖靈更新運動在泰雅爾教會 renshi shingling gengxin yundong zai taiyaer jiaohui [The revitalization movement of holy spirit in Atayal church]。新竹：台灣基督長老教會泰雅爾中會田埔教會 Xinshu: Taiwan jidu zhanglao jiaohui taiyaer zhonghui tianpu jiaohui [Xinshu: Tianpu Presbyterian Church]。

黃國超 Huang, Kao-chau

- 2001 「神聖」的瓦解與重建-鎮西堡泰雅族人的宗教變遷 「shen sheng」 de wajie yu chongjian-zhenxibao taiya zuren de xongjiao bianqian [The destruction and re-creation of “the holy” : religious change among the Cinsbu Atayal (in Taiwan)]. 清華大學人類學研究所碩士論文 qinghua daxue renleixue yanjiusho shuoshi lunwen [Master Thesis. Institute of Anthropology, National Tsing Hua University].
- 黃樹民 Huang, Shu-min  
2013 台灣有機農業的發展及其限制：一個技術轉變簡史 taiwan youji nongye de fazhan ji qi xianzhi: yige jishu zhuanaiian jianshi [The development of organic farming in Taiwan: a hisotry of scientific paradigm shifts]. 台灣人類學刊 Taiwan renlei xuekan [Taiwan Journal of Anthropology] 11(1): 9-34.
- 黃應貴 Huang, Ying-gui  
1991 Dehanin與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討 Dehanin yu shehui weji: dongpushe bunongren zongjiao bianqian de zaitantao [Dehanin and social crisis: rethinking the religious conversion of the Bunun in Dongpu]。考古人類學刊 Kaogu renleixue kan [Journal of Archaeology and Anthropology] 47: 105-126.
- 聯合聖經公會編 lianhe shengjing gong hui, ed.  
1961 聖經（和合本） shengjing (hehe ben) [The holy Bible (Chinese Union Version)]. 香港：香港聖經公會 Xianggang: Xianggang shengjing gong hui [Hong Kong: Hong Kong Bible Society]。
- 廖守臣 Liao, Shou-chen  
1998 泰雅族的社會組織 taiyazu de shehui zuzhi [The Atayal social organization]。花蓮：私立慈濟醫學暨人文社會學院 Hualian: Sili ciji yixue ji renwen shehui xueyuan [Hualien: Tzu-Chi Medical and Humanities College].
- 謝世忠 Xie, Shi-zhong  
1987 認同的污名-臺灣原住民的族群變遷 rentong de wuming: Taiwan yuan zhumin de zuqun bianqian [The discrimination of the identity: the changes of indigenous society in Taiwan]。台北：自立晚報社 Taibei: Zili wanbao she。
- 謝順景 Xie, Shun-jing  
2010 臺灣一百多年來的有機農業發之歷史回顧 Taiwan yibai duonianlai de youji nongye fazhi lishi huigu [Historical review of development of organic farming in Taiwan]。臺中農業改良場研究彙報 Taizhong nongye gailiangchang hunjiuhui bao [Research Reports of Taichung Agricultural Experimental Station] 107: 1-12。

顏愛靜 Yan, Ai-jing

- 2013 永續農業和原住民社區發展：來自台灣的經驗 yongxu nongye han yuanzhuming shequ fazhan: laizi Taiwan de jingyan [Sustainable agriculture and the development of indigenous community: the experiences from Taiwan]。 (未出版) [Unpublished]。

顏愛靜、傅小芝、何欣芳 Yan, Ai-jing, Xiao-zhi Fu, and Xin-fang he

- 2011 原住民社區永續農業發展之實踐—以新竹縣尖石鄉石磊部落自然農法為例 yuanzhumin shequ yongxu nongye fazhan zhi shijian—yi xinzhuxian jianshixiang shilei buluo ziran nongfa weili [The practice of sustainable agricultural development in indigenous community— a case study in Shi-Lei indigenous community, Jienshih Township, Hsinchu County, Taiwan]。 台灣土地研究 Taiwan tude yanjiu [Journal of Taiwan Land Research] 14 (2): 67-97。

顏愛靜、羅恩加、陳胤安 Yan, Ai-jing, En-jia Luo and Yin-an Chen

- 2012 誘因排擠與原住民部落農業之發展：以台灣新竹尖石鄉石磊部落為例 youyin paiji yu yuanzhumin buluo nongye zhi fazhan: yi taiwan xinzhu jianshixiang shilei buluo weili [Incentives crowding out effect and the agricultural development of indigenous community: a case study in Quri Community, Jienshih Township, Hsinchu County, Taiwan]。 地理學報 Deli Xuebao [Journal of Geographical Science] 65: 53-78。

藤井志津枝 Fujii, Shizue

- 2001 台灣原住民史：政策篇（三） Taiwan yuanzhuminhi: zjemgce pian (三) [The history of Formosan aborigines: policy formulation (III)]。 南投：台灣省文獻委員會 Nantou: Taiwan sheng wenxian weiyuanhui [Nantou: Historical Research Commission of Taiwan Province]。

羅恩加 Luo, En-jia

- 2008 原住民發展有機農業遭遇的若干問題—以新竹縣尖石鄉石磊部落為例 yuanzhumin fazhan youji nongye zaoyu de ruogan wenti—yi xinzhuxian jianshixiang shilei buluo weili [The problems of developing organic farming in indigenous community—a case study from Shilei, Jienshih Township, Xinzhu]。 發表[Presented]於「2008生物產業推廣暨經營學系學術研討會」 2008 shengwu chanye tuiguang ji jingying xuexi xueshu yantaohui [2008 Symposium on bio-industry extension and management], 國立中興大學 guoli zhongxing daxue [National Chung Hsing University] 主辦 [held], 台中 Taizhong [Taichung], 11月14日 [November 14]。
- 2010 會跳舞的蔬菜：泰雅族石磊部落自然農業發展歷程之研究 huitiaowu de shucai: taiyazu shilei buluo zirannongye fazhan licheng zhi yanjiu

- [Dancing vegetable: the development of the Atayl natural farming in Shilei]。發表[Presented]於「一年過後：原住民族災後重建與永續發展國際學術研討會」 yimian guohou: yuanzhuminzu zaihou chongjian yu yongxu fazhan guoji xueshu yantaohui [A year after: Taiwan indigenous people's post-disaster reconstruction and sustainable development], 國立師範大學原住民族發展研究中心 guoli shifan daxue yuanzhuminzu fazhan yanjiu zhongxin [Indigenous research and development center, National Taiwan Normal University] 主辦 [held], 台北 Taipei [Taipei], 11月12-13日 [November 12-13]。
- 2011 石磊部落 Shilei buluo [Shilei tribe]。新竹：谷立部落文化觀光生態產業發展協會 Xinzhu: guli buluo wenhua guanguang shengtai chanye fazhan xiehui。
- Brandt, Kirsten, and Peter Mølgaard
- 2001 Organic Agriculture: Does It Enhance or Reduce the Nutritional Value of Plant Foods? *Journal of the Science of Food and Agriculture* 81: 924-931.
- Darnhofer, Ika, Walter Schneeberger, and Bernhard Freyer
- 2005 Coverting or Not Coverting to Organic Farming in Austria: Farmer Types and Their Rationale. *Agriculture and Human Values* 22:39-52.
- John Paull
- 2006 The Farm as Organism: The Foundational Ideal of Organic Agriculture. *Journal of Bio-Dynamic Tasmania* 83: 14-18.
- Kleinman, Arthur
- 1988 *The Illness Narratives: Suffering Healing & The Human Condition*. New York: Basic Books.
- Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman
- 1994 How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation Following China's Cultural Revolution. *New Literary History* 25:707-723.
- 1997 The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. *In* *Social Suffering*. Klenman, Arthur, V. Das, and M. Lock, eds. Pp. 1- 24. Berkeley: University of California Press.
- Lamine, Claire, and Stephane Bellon
- 2009 Conversion to Organic Farming: A Multidimensional Research Object at the Crossroads of Agricultural and Social Science. A Review. *Agronomy for Sustainable Development* 29:97-112.
- McMahon, Naoimh

- 2005 Biodynamic Farmers in Ireland. Transforming Society Through Purity, Solitude and Bearing Witness? *Sociologia Ruralis* 45(Number 1/2): 98-114.
- Padel, Susanne
- 2001 Conversion to Organic Farming: A Typical Example of the Diffusion of an Innovation? *Sociologia Ruralis* 41(1):40-61.
- 2002 Studying Conversion as a Human Activity System. In *The Colloquium of Organic Researchers (COR) Conference*. J. Powell, ed. Pp. 101-104. Aberystwyth: UK.
- Rigby, D., and D. Cáceres
- 2001 Organic Farming and the Sustainability of Agricultural Systems. *Agricultural Systems* 68: 21-40.
- Verhoog, Henk, Mirjam Matze, Edith Lammerts Van Bueren and Ton Baars
- 2002 The Role of the Concept of the Natural (Naturalness) in Organic Farming. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 16: 29-49.
- Willer, Helga, and Lukas Kilcher, eds.
- 2009 *The World of Organic Agriculture: Statistics & Emerging Trends 2009*. Bonn: International Federation of Organic Agriculture Movement (IFOAM), and Frick: Research Institute of Organic Agriculture (FiBL)
- Yan, Yunxiang
- 2011 *The Changing Moral Landscape*. In *Deep China: The Moral Life of the Person*. What Anthropology and Psychiatry Tell Us about China Today. Kleinman, Arthur et al., eds. Pp.36-77. Berkeley: University of California Press.

日宏煜

台北醫學大學醫學人文研究所  
110 台北市信義區吳興街250號  
uminru@tmu.edu.tw

# The Local Moral World and Agricultural Activities of the Committed Organic Farmer:

A Case Study from an Atayal Community in Shilei, Jianshi Township, Xinzhu

Hung-yu Ru

*Graduate Institute of Humanities in Medicine, Taipei Medical University*

En-chia Lo

*Department of Ethnology, National Chengchi University*

---

Shilei is an important community producing organic crops in Xinzhu County in northern Taiwan. The Atayal, one of the indigenous peoples in Taiwan, make up the main population of the community. Currently, ninety percent of the Atayal farmers are engaging in organic farming in Shilei. The purpose of this study is to explore the relationships between the motivations for converting to organic from conventional farming and the local moral world of the Atayal community. Special attention is given to: (1) the factors that contribute to shaping the local moral world of the Atayal in Shilei; and (2) how the local moral world influences the cognitive processes, behaviors, and material creations of committed organic farmers when they engage in organic farming. Two years of fieldwork were carried out between 2010 and 2012. In-depth interviews and participant observation took place in the contexts of the Atayal households, organic farms and churches to study the Atayal foodways related to organic farming during the fieldwork. In addition, a number of church archives were collected for studying the history of the Charismatic Movement that took place in Shilei between the 1970s and the 1980s. Our study results show that the motivations of converting to organic farming include deteriorated health status, the degradation of the local eco-system and a poor economic condition in general. And yet, the organic farmers

are not a homogenous group in terms of their attitudes, preferences, and goals of practicing organic farming. The local moral world, shaped by Christianity, the experiences of social suffering, and structural violence, has a great influence on converting to and practicing organic farming among the Atayal. Notably, the norms and values of the local moral world guide the committed organic farmers' behaviors and material creations related to the production and marketing of organic crops, and lead this type of organic farmer to a strong motivation to produce organic crops continuously. Since the committed organic farmer has successfully created new organic technologies by adopting both the local and the Korean knowledge and skills of organic farming, and effective and efficient marketing strategies of selling organic crops, s/he has become a model for those who plan to convert to organic farming. In addition, due to her/his Christian identity and experiences of social suffering, the committed organic farmer possesses the spirit of altruism and becomes a promoter of organic farming by sharing the organic technologies s/he created with the other farmers in the community. Consequently, the committed organic farmer within a strong local moral world plays a significant role in the promotion of organic farming in Shilei. According to this study, supporting the committed organic farmer is the priority for the development of sustainable agriculture in the indigenous community. We suggest that the government should create a friendly policy with respect to the local moral world for facilitating the committed organic farmer to create the knowledge and skills of organic farming by adopting the local and modern knowledge. Also, the government should help sell the organic crops produced by the committed organic farmer on the market. With these measures, sustainable development of organic farming may be expected to take place in the indigenous community in the near future.

Keywords: Atayal, Christianity, committed organic farmer, local moral world, organic farming

---