

# 生命、季節和不朽社會的建立： 論景頗、載瓦時間的建構與價值<sup>1</sup>

何翠萍

中央研究院民族學研究所

景頗與載瓦是中國 55 個少數民族中景頗族的兩個支系，他們多半居住在雲南西邊的德宏景頗族傣族自治州內，北、西、南皆與緬甸交界。<sup>2</sup> 德宏州位處東經 97°31' 到 98°43'，北緯 23°50' 到 25°20' 之間。大體上受印度洋向東北流動的高壓暖溼氣流影響，乾雨季分明。五月到九月是溼季，溼季中，雨量集中，降雨量占全年總量的 86~92% 之間；十月到第二年的四月是乾季。景頗族居住的地區大多在一千五百公尺左右的山地，屬於亞熱帶氣候區（海拔八百至一千五百公尺之間）及溫暖帶氣候區（海拔一千五百至二千五百公尺之間）之交錯地帶（龔慶進 1986:2；DHDZJPZZZGKBXZ 1986）。

<sup>1</sup> 在本文的研究與撰寫上，筆者必須感謝中國雲南省德宏州前文化局局長岳志明先生、德宏州語言文字委員會的 Mituq Nongbon 先生及潞西的 Muiho Luq, Muiho Sam 先生提供有關於景頗、載瓦年曆方面的知識及討論。最衷心感激的從 1988 年 12 月筆者開始作博士論文的研究以來，在漫長的研究過程中讓我分享他們生活的一部分的大伯 (awamo) Muiho Luq 先生全家。在有關載瓦文化的知識上，他們是我所有知識來源的「根」。同時筆者也感謝本文初稿在棲蘭山莊發表時，評論人及多位參與者所提出的問題與意見；以及本文二稿的兩位匿名審稿者的建議。他們提出的意見讓筆者瞭解到此文不夠清楚之處。

<sup>2</sup> 1985 年德宏州的主要人口，漢族占 49.7%，傣族占 31.4%，景頗族占 12.3%。另外，還有阿昌、德昂、傈僳族及少數其他族群的分布 (DHDZJPZZZGKBXZ 1986)。

在景頗與載瓦人的山居生活裡仍然明顯主宰他們時間的體驗和建構的，一是日出日落、乾季雨季、年復一年不斷重複的自然節奏；一是人從生到死不可逆轉的生命歷程。配合自然的律動，景頗與載瓦以同樣在雨季裡生產「做活」，在乾季裡忙著「做人」（結婚、聯姻、蓋房、喪葬、過節）的模式來建立時間的價值。<sup>3</sup> 但在超越人必有一死的生物事實上，他們卻發展出來了兩種不同的交換策略和時間價值來實現他們各自不朽社會的理想。景頗以竹為藍本，載瓦以榕為藍本。這兩種不同的藍本提供了不同的對於「源頭」的看法。以竹為藍本的時間策略在人群關係上強調彼此間所還不清的女人的債：討妻者永遠不會變成給妻者，女人的債永遠償還不了，給妻者永遠是討妻者生命的源頭，過去永遠是構成此刻的一部分。以榕樹為藍本的時間策略在人群關係上強調女人的債不是永遠的：給妻者曾經是討妻者生命的源頭，就像榕樹的枝是從它的根淵源的，但有一天這根枝也可以成為日後的根再抽出新枝來，而討妻者也可以成為給妻者。在這種時間的策略下，過去不一定是構成現在的一部分。從 L—S 聯姻模式的角度看來，前者是母方交表婚，後者則是由母方交表婚轉換到父方交表婚的模式，是兩種以交換的時間策略來安排人群分類及關係的模式。

本文的目的在既有人類學對時間本質討論的脈絡下，探討景頗、載瓦時間建構上與日常生活體驗及時間價值、策略和操弄間不可分離的特性，以及這種特性對於我們進一步瞭解景頗、載瓦社會有何幫助的議題。從景頗、載瓦時間的建構中，筆者論證其本質如何是緣於日常生活體驗和社會文化建構的不朽社會理想的共同塑模；同時說明人們如何經由「做人」及「做活」時間價值的引導與操弄來建立他們社會的理想。最後並經由景頗、載瓦進新房儀式中的慶賀活動來說明人們如何對於個別文化的時間建構進行反思，而指出時間建構本質上所

<sup>3</sup> 從前還有打仗、結盟、稱王等各種政治性的活動。

具有的過程性。全文分為三部分。第一部分乾季、雨季及年曆敘述景頗及載瓦山居日常生活中如何配合自然的律動，而形成在雨季裡生產「做活」，在乾季裡經由女人的交換而「做人」的模式以及傾聽自然訊息以「做活」來完成「做人」，為「做人」而「做活」的時間價值。同時由載瓦如何使用外來曆法的方式及概念，筆者論證是由於其繫於人的再生產，而不是純粹生產做活的時間價值而導致他們對於週邊族群曆的選擇性吸收。第二部分人必有一死的事實與故事描述說明景頗、載瓦如何通過不朽社會理想的建構來超越不可逆轉的生命時間而完成其社會的再生產。這個理想是通過他們在社會再生產的交換時間策略所創造的，其中最重要的一環就是對於「源頭」的事的解釋。同時筆者進一步由進新房慶典中的吟唱及作戲的內容討論人們在「做人」、「做活」及「源頭」的時間價值間不同意見的折衝。筆者以為，景頗、載瓦不朽社會的理想是通過儀式展演中的討論而逐漸成形，傳遞的。這是他們社會再生產上的一個特色。最後結論中，筆者討論人類學有關時間本質議題並總結景頗、載瓦時間建構的特性。筆者以為景頗、載瓦基於做人與做活、再生產與生產、生命與工作、社會與日常生活（及自然律動）的時間價值策略性的操弄以及由此操弄所造成在不同時間價值間的平衡或緊張關係是瞭解其社會最重要的切入點。當前中國對少數民族的國家化過程對景頗、載瓦社會所產生的巨大衝擊，相當程度地是由於其所造成既有時間價值改變的結果。

## 一、乾季、雨季和年曆

景頗是跨中緬邊界的中國景頗族或緬甸克欽族（Kachin）中人口最多的支系，載瓦是中國景頗族中人口最多的一個支系。中國的景頗族包括景頗、載瓦、勒其、浪峨及博洛不同自稱的支系（徐悉艱、徐

桂珍 1984:1)。<sup>4</sup> 緬甸的克欽目前包括景頗 (Jinghpaw)、載瓦 (Atsi, or Szi)、勒其 (Lashi)、浪峨 (Maru or Lawngwaw)、Lisu (中國的傈僳族) 及 Rawang (中國劃分在怒族者) 支系。<sup>5</sup> 分布地點主要在緬甸的克欽邦，往東進入中國雲南的西南角，往南進入緬甸的撣邦，往西南進入阿薩姆的東北角；總人口大約有一百萬以上 (Lehman 1993:114)。本文主要處理的是在中國境內德宏州的景頗族，人口有 114,366 (DHDZIPZZRMZF 1993:8)，其中載瓦人大約占 70% 至 75% 之間 (徐悉艱、徐桂珍 1984:1, 王筑生 1995:84)。

在語言系統上，所有景頗／克欽族都屬於藏緬語族，但載瓦、浪峨、勒其及博洛語屬緬語支，而景頗語則屬於景頗語支 (戴慶廈 1990: 434, 徐悉艱、徐桂珍 1984:1-2)。本文主要有關景頗的材料來源來自盈江縣銅壁關鄉的景頗，載瓦的材料則來自潞西縣紅丘河流域兩旁的載瓦。

不知道從哪一年開始，雲南民族出版社固定出版景頗族月曆。<sup>6</sup> 據我所知，此類月曆較普及於昆明及德宏各縣、市、鄉政府的景頗族幹部家中，而居住在山上的景頗村寨，除了與政府有關的村公所及合作社之外，在一般人家很少見。從 1989 年的月曆看來，此月曆除了有每頁所附的短文及短句是以景頗文書寫之外，包括很少的景頗傳統季節的訊息，但卻有相當足夠的中國節氣、年曆及節日的訊息。整體而言，這個月曆所包括的訊息有以中國官定的景頗文書寫的農曆月份（與漢

<sup>4</sup> 照 Bradley 的說法，在中國境內的景頗族包括 Atsi (Zaiwa), Maru (Lawngwaw), Lashi, Bola, Chintau 和 Jingpaw (Bradley 1992:179)。

<sup>5</sup> 此為中國德宏景頗族人的講法，他們的根據是來自個人的知識及參加緬甸克欽木瑙 (*manau*) 慶祝時其所排出的支系陣容而來。但 Lehman 所定義克欽的範圍還包括住在緬北撣邦的 Achang (中國住在德宏的阿昌族) (Lehman 1993:114)。Atsi/Szi 和 Maru 是景頗對載瓦及浪峨的他稱。

<sup>6</sup> 我所收到最早的一年是 1984 年。

人農曆同),<sup>7</sup> 以阿拉伯數字書寫的國曆的年、月、日及星期幾，漢人農曆的年、月、日，以及以中國字書寫的國定假日，漢人的二十四節氣；最後還以圖形畫出每個日子所屬的動物生肖。但周日及國定假日，如元旦、漢人農曆春節、勞動節、建軍節、兒童節、及國慶皆以紅色標示並以漢字說明。<sup>8</sup> 全年中唯一以紅色標明的景頗節日就是自 1983 年訂定的景頗民族節日——*Manau poi*（木瑙縱歌節）。

這樣的一份月曆就像它被使用的場合一般，到底反應或創造了多少中國景頗族的現狀及未來，是值得深思的。它是只適用於中國國家體制的影響範圍之內工作的成人及上學的年輕人嗎？在現在，的確是如此。但在目前，即便在中國相當嚴格的人口移動政策之下，年輕人嚮往都市的心情與日劇增卻是不爭的事實。無論是合法或不合法的居留，在農村青年人口不斷有外移傾向的狀況之下，這樣的一份與國家或政府都市人口作息脈動一致的月曆對於目前常來往於都市與鄉村之間，或滯留在都市裡、或打算未來移往都市居住的人而言，必然有規律他們生活起居的重要意義。<sup>9</sup> 但從另一個角度看來，對另外一群以山田燒墾和水田耕種為生的大多數景頗、載瓦的人口而言，這個由德宏出版社從「中國景頗族」的角度所製作的月曆有什麼意義？與從前他

<sup>7</sup> 由一月至十二月是：*Hkru ta, Ra ta, Wu ta, Shala ta, Jahtum ta, Sangan ta, Shimari ta, Gupshi ta, Guptung ta, Kala ta, Maji ta, Maga ta*。此標音方式乃是根據中國官定之景頗文拼音。可是在 O Hanson 的字典中，這些月份所標示的卻是相當於陽曆的一至十二月。各別月份的意義請見下文。

<sup>8</sup> 從 1995 年 7 月開始，中國改行周休二日的曆法，後來的月曆，星期六也以紅色標示了。

<sup>9</sup> 從筆者 1988 年開始到德宏做田野時，青年人或幹部想方設法往都市遷移的風氣就已經很蓬勃了。這種風氣應該有相當程度的是，少數民族政策下晉用少數民族幹部、各少數民族地區設立縣、州等各級黨校以及省級的黨校和民族學院等儲備少數民族幹部等國家化的結果 (Y NMZGZSSNBXZ 1994:322-350; G YNSWZZB & YNSMZSWWYH 1990) 從 1990 年 6 月德宏在經濟改革開放的政策之下正式成為對外開放地區之後，處於緬甸、中國交會處進出口經濟上的蓬勃發展所造成都市與農村的差距，使得嚮往都市的人口更為明顯。

們原有的由經驗累積的、沒有固定日期的掌握節令的方式、和在傳統的生活方式、文化設計和社會理想上所發展出來的只有季、季度的曆相比（見下文），有什麼不同？<sup>10</sup> 人類學對曆法的研究可以讓我們瞭解到什麼？

以下筆者將敘述景頗及載瓦山居日常生活中如何配合自然的律動，而形成在雨季裡生產「做活」，在乾季裡經由女人的交換而「做人」的模式。筆者以為景頗、載瓦時間的價值是建立在隨著自然的律動而「做人」、「做活」的循環模式之上的。區域內週邊族群的曆與國家的曆，以及與他們日常生活一向有關的非農業的「找錢」與市集的活動在 80 年代中國經濟政策開放以前，豐富了景頗、載瓦在談論時間上的辭彙，但並沒有改變他們本有將時間價值建構在傾聽自然訊息以「做活」來完成「做人」，為「做人」而「做活」的原則。也就是說，景頗、載瓦的時間價值主要繫於人的再生產，而不是「曆」的時間建構上。

## (一) 日常生活與自然的律動

從文獻資料中，我們早已知道人們對自然季節變換的體驗是構成他們生活律動的最重要來源。

卡場景頗族還有根據自然特徵掌握節令的豐富經驗。例如，當山林間傳來「古墩墩」的鳥鳴聲，那就該砍樹了；三月初，山坡河畔綻出無數粉紅和雪白的杜鵑花，這是燒地季節的標誌；燒地之後是不能鬆懈的，必須趕在水冬瓜樹落葉之前把地整好；桃花和梨花盛開之時，最適於種蕎；聽到布穀鳥的

<sup>10</sup> 但我必須要說明的是，景頗、載瓦文化及社會內部並不只奉行一種曆法。據我所知，除了某些常常進出於景頗、漢人地區或緬甸的祭儀專家，他們具有漢人的風水、天干、地支的知識及緬曆的知識之外，景頗及載瓦的男人由於打獵所需，也發展出其特有的算各地區獵物出沒日期的曆。但筆者對此曆的狀況仍相當無知，所以無法介紹。

高鳴，那是在催促人們播種陸稻；而陸稻播種，卻不能延遲到楊梅成熟之後（尹紹亭 1994:58）。<sup>11</sup>

在日常生活的體驗中，對於一個外來的人類學者而言，最深浸我心的也是這些天天環繞在我周圍的，配合著天亮天黑、日出而作、日入而息的自然節奏而製造的聲音。<sup>12</sup>

山上的早晨凍冷的出奇。太陽出來的時候，才是人們出門上工做活的時候，沒有日照的時候，就是人們收工回家的時候，也是屋裡又開始生火的時候。還沒等天亮的曙光穿過籬笆進到屋裡，每天早上提醒我起床的是養在與我的睡處僅有一道竹笆牆之隔公雞一聲聲的叫鳴，一次又一次；等到它們此起彼落的叫了三、四回之後，小雞和大豬、小豬都開始了它們喚主人餵食的叫聲。早上的火還沒有生旺以前，沒有人想要起身，除了這個家裡負責生火煮飯的主婦或女兒之外。任何人的一舉一動踩在竹籬笆編的地板上都是很響的。主婦們儘管再輕聲，前後進出拿柴火、生火、取水的聲音仍是很大的。廚房的火生起了，昨晚就煮好的豬食也熱過了。加上一些糠，主婦們提著去餵豬、餵雞。它們的叫聲早已持續不斷好久好久了。一個有生氣的家，如果再加上嬰兒的哭聲，一早起來，是很吵、很吵的。它還是有氣味的。因為火煙剛生起時常常

<sup>11</sup> 就人們如何由日常生活中的自然現象來認知時間的積累，王鈞對於獨龍族以竹的生命循環來做認知依據的說法有相當的參考價值：「獨龍族……有的家族長者說，他們搬出岩洞之後竹子已經開過四次花，董棕已經成熟過八次（竹子六十年開花結實，董棕二十年熟透成粉）；有的家族老人則說，其祖先是在一百五十年前才從岩洞搬出來的」（尹 1994:14 引自王鈞 1983）。在中國，獨龍族是中國雲南的另一少數民族，主要分布在怒江上游的怒江怒族獨龍族自治州。在 Leach 的書中，獨龍亦被視為他廣義定義的克欽之一。

<sup>12</sup> 此處所記錄的是筆者在冬天（12月到2月間）的載瓦山居的體驗。

是很薰人的。天微亮了，躲在被窩裡的人們也開始蠢蠢欲動了。一翻身起來，除了必須急急忙忙的去解手之外，唯一要做的就是趕忙奔回火邊取暖。山上清晨的僵冷，代表生氣的人聲與家畜聲，直到我從山上回到壩子上幾天，起床前似乎等得都是那些吱喳、哼嚕及起火的聲音；我的身體也還記得那起床的剎那間滲骨的冰冷。

如果我住的房間裡有火塘就好了。那麼我就可以一起身，還沒離鋪子前就把昨晚燒熄了的柴再點起了。可是我住的是小房，給未婚女兒或兒子住的房間。這裡多是沒有火塘的。傳統的屋子，連給青年夫婦住的房間多半也都沒有火塘。老年人的房間總是有火塘的，另外必有火塘的地方就是「上房」(*wap toq [z]*) 和大房（也是廚房與吃飯的地方）(*wap mo or zang zo wap [z]*)。前者是從前家裡守護神靈所在地，和招待客人（尤其是男客人）或商量大事的地方，也是男客人要過夜時所住之處。現在由於中國當局破除迷信的結果，多數人家「上房」常越變越小。在房子的格局仍維持長房形式的多數人家，「上房」或是閒置少用，而僅在有客人來時才用；或是改為置物、穀之用。更多數的在建新房時，使「大房」取代原「上房」招待客人的功能而另立廚房燒飯做菜兼吃飯。原來廚房是在屋前的，現在轉為較為挑高的兩層房後，就以房子的下層為廚房。那些落地式的房子，或仍維持將廚房放在房子的前端；或在房子之外，但也在前方另搭廚房。後者較少見，因為把廚房分在房子之外以後，這些房子總是冷清了很多。沒有足夠的吵雜、氣味告訴屋裡的人一天就要開始了。

天亮了，可是太陽還沒有出來。人們圍在廚房或大房的火的周圍，你一句、我一句的搭著。主婦們開始做早飯了。早飯上桌的時候通常也是太陽升上竹梢的時候了。在山區由於地形的緣故，有的在十點左右，有的要到十一點左右。沒吃飯前通常是不會出門的。吃了飯後，有的準備去放牛，有的準備去地上、田裡做活。也有的開始進出園子、前院、屋內的做活、揀柴或找野菜。要整房子的也在砍竹、削竹了。白天是出門做活的時候。太陽沒出來、天仍昏白或轉黑時，是吃飯、坐在火塘邊商量家務、或串門、休閒的時候。……

這種由日出日落來做過日子的生活規律的方式，在年復一年過日子的安排上，他們也以自然天候的變化為依歸。載瓦與景頗人最清楚的季節劃分是雨季(*lānam (ta)* or *yinam ta* [j]; *zan* or *zan nam* [z])和乾季 (*ginhtawng (ta)* [j]; *cung* or *cung nam* [z]), 前者大約由公曆的四、五月到九月，後者大約由公曆的十月到四月(見表 1)。<sup>13</sup>但是載瓦 *zan* 也有年的意思，*zan cau* 是舊年，*zan sik* 是新年。人們對季節(*gan*)的變化循環有相當的共識，但當然也有不少是屬於個人在不同的山窪居住體驗的結果。前者尤其表現在人們的俗語和詠歎新年的調子中(常常在結婚及進新房時唱之)。新年或吟唱春天的唱詞中把新年比喻為乾天與雨天的變換：「乾天和雨天都已經換了，就好像織布時用的 *ngat* 也已經換了一般 (*cung nge zan tai be, ngat e do tai be*)」。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 本文所用的羅馬拼音，景頗文的拼法用的是 O. Hanson 1906 所編詞典的拼法，載瓦文的拼法是依據德宏語言文字委員會所訂定的載瓦文。所有景頗、載瓦文都以斜體羅馬字母表示。有必要時，景頗文之後以 [j] 標之，載瓦文之後以 [z] 標之。載瓦同時也直接叫雨季為「下雨的時候」(*mau wo yam*)。

<sup>14</sup> 此句是唱於詠唱新年的調子裡的。*Ngat* 是織布時很重要的用來織花的竹條，不同的花紋就是靠 *ngat* 所放位置的變換而完成的。

表1 景頗、載瓦的季節(一)

季節	Jinghpaw	Zaiwa
乾季(十月～四月)	<i>ginhtawng (ta)</i> <sup>15</sup>	<i>cung or cung nam</i>
雨季(五月～九月)	<i>lānam (ta) or yinam ta</i>	<i>zan or zan nam or mau wo yam</i>

雨季 (*zan nam*) 還沒有真正開始以前，大約在漢人的農曆三月的時候，山上的人們聽到布穀鳥的叫聲，壩子上的人們聽到青蛙的叫聲，就是該去播種的時候了。<sup>16</sup> 紅丘河流域更細緻的說法還區分大自然所給予種「家邊的地」或「上半山的地」 (*bum yo*) (大約是海拔一千公尺以上者) 及「下半山的地」或比家邊的地海拔為低的地 (*nyom yo*) 的不同訊息。他們說，到了紅木樹 (*so*) 的花開著像 *ngo zhui* 魚的眼睛白白的、不開的、包起狀的花苞時，就是種家邊的地的時候了；到了紅木樹的花掉在地上一瓣瓣黃黃的，像曬乾的酸筍 (*myik zhvin tan*) 一般時，就是種下半山的地的時候了。此時在地上栽種的是旱穀、玉米、紅米、薑及莖菜等作物。另外，人們還說：當鬼造果樹 (*chang pao*) 開始結苞時就是種山田的時候了；在鬼造果樹的果實開始變黑的時候，就是種壩子的田的時候了（此樹直接由苞結果實，沒有通過開花的過程）。

老人們還會提到的季節還有「找柴砍柴的季節」 (*tang zan tang ho nam*)。在乾季中期時 (*cung gung*)，他們說大約總在農曆正月或二月時，需要去砍柴。等到「白花開了，雨季開始了，柴也溼了就不好了」。有經驗的人說，本來更好的砍柴時候是在農曆過年以前，因為這個時候砍的柴不會打蟲。漢人們常在這個時候打。但景頗人多在過

<sup>15</sup> *htawng* 是「停止下雨」之意。筆者在此處以乾季及秋季為一年之始是依據景頗及載瓦人的說明方式書寫的。

<sup>16</sup> 雲南人稱盆地為壩子。

了農曆年才打，因為此時柴更乾了些，比較好砍。但相對來講，也比較容易生蟲。

## (二)乾季「做人」、雨季「做活」的時間建構

載瓦雨季又叫做「開始做活或勞動的季節」(*mu toq nam*) 或叫做「做活（路）或勞動忙的季節」(*mu gvin nam*)，相對地，乾季人們又描述為「為社區的事而忙」或是「為寨與寨間及寨裡的事忙」(*ming mu wa mu gvin*) 的季節。這種乾雨季的律動主宰了山居景頗及載瓦人相當全面的生活。雨天人們忙的都是與農田和地有關的生產的事或「活路」的事，<sup>17</sup> 他們犁田、播種、除草、防止雀鳥吃穀等。常常他們還各自住在自家的田間小棚裡，寨子裡、家裡總是不見人影。就像 Mauss 所描述的愛斯基摩人在冰雪溶化時各自分居於各家帳棚中漁獵一般(Mauss 1979)。在乾天裡，收穀、打穀、堆穀的事告一段落之後，各家戶由田間小棚回到寨子裡處理結婚、建屋、喪葬等社會的事，同時從前他們還在此時打仗、聯盟、作各種節慶、饗宴的事。就像愛斯基摩人在冬天時聚於冰屋中的群體生活般。雖然人死不是乾雨季可以控制的，但就傳統的習俗而言，凡是壽終正寢的老人或家境較為富裕的老人，即使在雨季死了，人們會先做了葬禮之後，到了乾季才做喪禮。因為喪禮基本上是對死者的一種榮耀。這就是載瓦所謂「為寨與寨間的事而忙」(*ming mu wa mu gin*) 的季節。

這種「寨與寨間的事」(*ming mu wa mu*) 在載瓦社會中特別指涉的是婚禮、進新房禮及喪葬儀禮。照載瓦自己的說法，「寨與寨間的事」是一種社會的事，相對於小孩子的出生而言，後者是一種屬於獲得「寶物的事」(*igvun mu*)。這種寶物 (*igvun [z], a ja [j]*) 在載瓦對財富的分類中是屬於相當特別的與聯姻關係有關的儀禮物，包括

<sup>17</sup> 「活路」是潞西景頗人和漢人的用語，用來描述所有與農田及地有關的生產活動。

討妻者給給妻者的禮物 (*pau ze* [z], *hpu ja* or *hpaji hpagā* [j])、給妻者給討妻者的禮物 (*shirung ze* [z], *shirung shigau* [j])、及進新房的禮物 (*yvum wang ze* [z])。<sup>18</sup> 而任何牽涉到超自然神靈，需要祭儀專家作媒介的事又屬於另外一神鬼類別的事。這些出自個別文化所定義的「生命」儀禮，筆者在別處 (Ho 1997; 何 1997a) 已說明它們如何是在建構景頗及載瓦的不同人觀。通過這些生命儀禮的形塑，景頗與載瓦期待完成其「人」的理想。這個做人理想的完成，在景頗與載瓦共有最重要的一環是能夠通過婚姻將從外而來的「女性的事(生產力)」—以種子及裙子為表徵—包藏入「男性的事(生產力)」—以男性所編的籃子與所蓋的家屋為表徵—之內，並把女性的「做活的事(生產力)」轉移為男家所支配。<sup>19</sup> 整個生命儀禮過程中，各種物的交換及儀式、慶賀活動的展演都是為了完成這種包藏和支配的關係。所以，筆者稱這幾種生命儀禮為完成「做人的事」，而這個為這種「寨與寨間的事」或社會的事而忙的季節為「做人的季節」。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 據筆者目前所知，景頗對於給妻者、給討妻者進新房的財寶—鍋與立鍋的三角架—並沒有另立類別。但其實有些載瓦的報導人也將這種給妻者給的進新房的財寶視為嫁妝物品，而沒有另立名目稱呼它。更全面的有關景頗與載瓦對於財富 (*isut* [z], *sut gan* [j]) 的分類，請見 Ho 1997:85-89, Figure 3.1, Figure 3.2。

<sup>19</sup> 景頗與載瓦在家務勞力分工上很清楚的區分男性作竹工、木工、編籃、蓋房、放牛和祭祀家屋保護神靈的工作，女性則煮平日家人吃的飯菜、背水、背柴、餵豬雞、作酒、織布等事。載瓦把這些勞力區分為三類，一是「男人的事」 (*yuqge mu*)，二是「女人的事」 (*myiwui mu*)，三是「做活的事」 (*mu zui*)。「男人的事」專指蓋房及編籃，而「女人的事」專指織布和生小孩，最後「勞力的事」則指除了「男人的事」與「女人的事」之外的事，所以煮飯、作酒、及織布雖然都是女人在做，可是只有織布被稱之為「女人的事」。從筆者已建立的景頗、載瓦家屋與人之間相互構成關係的探討中 (Ho 1997:Chapter4)，筆者以為所謂「男人的事」與「女人的事」事實上談的是二者如何合而為一的「做人的事」。

<sup>20</sup> 在乾季裡，人們還從事不少政治方面的事，如從前的打仗、為了增加頭人的聲望或鞏固王者的權力而舉辦的景頗木瑙或載瓦縱歌的饗宴，或是今天成為民族節日的木瑙縱歌活動。但筆者以為這些活動事實上都建立在景頗與載瓦各自的人觀與社會理想的基礎之上，所以我們仍可「做人的季節」來總括乾季的活動。

於是在乾天景頗山的生活裡，我看到的是人們在打穀、堆穀、背穀回家的事忙得告一段落之後，總要計劃什麼時候要回「給妻者」家探望，什麼時候該開始注意物色姑娘、準備為兒子提親，房子什麼時候該換茅草、籬笆，地板是否該換的種種的事。鄰居親戚們要講親事得一起幫忙著去講，去討；有老人死了，如果是至親，他們得全家出動的去幫忙，青年男子得幫著去殺牛、殺豬、作菜；媳婦得幫著去挑水、背柴、煮飯。有人蓋了新房子要請客，只要請了，一家就得有人代表去參加。來回又走路、又乘車三、四天的路程都得去。「討妻者」回門探望了，「給妻者」把他們帶來的糯米飯分給較親近的鄰居或親友，並邀請著去喝他們帶來的酒。被邀請的總會也帶一小包木耳或酸醃菜做禮物去坐坐、聊聊。他們忙的都是「做人的事」。<sup>21</sup>

景頗描述他們雨季正當七、八月中時的情景時說，七月是「天下雨、地濕，去哪兒都不方便的時候」，八月是「仍下著雨，出門不能不戴帽子的月份」。而到了九月、十月一切都要開始峰迴路轉，穀子也開始黃了，表示開始會有糧吃了；天也漸漸晴了，表示人們可以開始到處走動，串親戚、為「做人的事」忙了。他們說十月「天晴了，新米得吃了，人們心情也開始豁然開朗了」（見表 2，景頗月曆、季度及當月、當季的意義與活動）。

### (三)外來的曆與景頗、載瓦時間的建構

景頗、載瓦隨著自然律動而安排的生活方式，規律了他們在乾季「做人」，雨季「做活」的節奏。傳統王權或頭人的權力雖然有經由將其權力展現在做活季節開始之前及之後的農業祭儀之上，但他們「力」

<sup>21</sup> 雖然筆者以「做活」來代表「雨季」，「做人」來代表乾季，景頗與載瓦也有同樣的說法來描繪雨季乾季的意義，但這並不意味著在雨季就沒有任何與「做人」或社會有關的事會發生，例如上文已有說明的葬禮；同時也更不意味著在乾季，人們就沒有生產做活。後者可以非常清楚的由表 2 中的當季活動中看出。

表2 景頗月曆、季度及當月、當季的活動

月名／相當月份(農曆)	季度／相當月份 <sup>22</sup>	月名意義及當月活動 <sup>23</sup>	當季活動 <sup>24</sup>
<i>hkru ta</i> ／正月	枯日阿達／一月、二月	所有的人都有得吃、開始織布的時候／在家織布月	祭祀 <i>numshang</i> 祭林，過「木瑙」節、春節，串親戚，討媳婦。女人織布、割草，男人打獵、蓋房子。農業活動有：犁板田、砍柴、砍地、種洋芋、種早熟包穀。
<i>ra ta</i> ／二月		有得吃、平安無事、活路不忙、好過的時候，跳 <i>mānau</i> 的時候／準備工具月	
<i>wut ta</i> ／三月	巫時拉達／三月、四月	男人開始砍旱穀地，火吹、風吹、燒地的時候／砍地月	祭獻家鬼、進新房、結婚。 農業活動：水田犁一稻，做秧田、撒秧、燒地、點種、種黃豆、南瓜、黃瓜、冬瓜、四季豆、飯豆、種棉花等。
<i>shala ta</i> ／四月		女人織布結束、開始點穀子，男人在壩子上開始插秧的時候，山上的 <i>shala</i> 樹開始開花的時候／播種月	
<i>jāhtum ta</i> ／五月	知通西安達／五月、六月	乾季結束、燒地末尾、開始下雨的時候／冬天結束月	以農業活動為主，包括：水田犁二、三道，砍田埂、包埂子、拔秧栽秧、旱穀地薅草依次、薅棉花，豆類除草。
<i>sāngan ta</i> ／六月		山上的 <i>lāngan</i> 樹開始開花、不時開始下點雨、雨季要開始的時候／節約用糧月	

(續接下頁)

<sup>22</sup> 這是雲南民族學院的景頗老師石銳先生所提供的另外一種區分季節的方式 (*ibid*: 242)。筆者還無法判斷是這種季度的說法較普遍還是十二月的說法較普遍。十二月份的說法在中國與緬甸景頗間的差異，請見註7。

<sup>23</sup> 以下敍述兩種月名的意義，在／之前的第一種月名意義是為前德宏州文化局岳志明局長所提供。岳先生本身為景頗支系的景頗人，對於景頗文化的著述頗豐，曾以景頗文寫過一篇有關景頗季節及月份的文章，此資料是在訪談時岳先生提供的。在／之後的第二種月名意義來自尹紹亭 (*ibid*: 58)。

<sup>24</sup> 石銳 (*ibid*: 242)。

(續接上頁)

月名／相當月份(農曆)	季度／相當月份	月名意義及當月活動	當季活動
<i>shimari ta</i> ／七月	時木日貢達	吃雜糧、節約用糧、天天下雨、地濕、去那兒都不方便的時候、聽到下雨 <i>shishi shasha</i> 聲音的時候／猴子無果子吃月	以農業活動為主，包括：水田看水耨秧，旱穀地耨二道、看鳥、收洋芋，收四季豆、黃豆等。
<i>gupshi ta</i> ／八月	七月、八月	仍下著雨、出門不能不戴帽子的月份／魚下子月	
<i>guptung ta</i> ／九月	貢冬格拉達	天開始放晴、山上旱穀地種的飯豆、黃瓜等開始開花、蜻蜓開始飛了、穀子開始黃了、得開始守雀的時候／乾旱月	祭獻祖先鬼，吃新米或吃新穀。 農業活動有：水田看雀鳥，旱穀地開始收割，收棉花、黃豆，飯豆、南瓜、冬瓜、黃瓜等。
<i>kala ta</i> ／十月	九月、十月	天晴了、新米得吃了、人們心情也開始豁然開朗的時候／陸稻成熟月	
<i>maji ta</i> ／十一月	木芝木嘎達	樺桃樹 ( <i>lāyang pun</i> ) 落葉，開始發芽的時候／收穀月	祭獻社區的「祭林」以慶豐收，感謝 <i>numshang</i> 「祭林」眾鬼保佑。叫穀魂。伐樹準備蓋房木料。
<i>maga ta</i> ／十二月	十一、十二月	<i>maga</i> 樹開始開花的時候／收割結束、下霜月	農業活動有：水稻、旱稻收割，堆穀、打穀，背穀入倉，水田收割後犁板田。

的來源並不是建立在以任何抽象的數字或文字來建立時間支配性規律的「曆」之上。景頗、載瓦對於曆的不注重可以由他們對於四季及月份的說法以及年紀稍大的人在有必要時，如何算他們歲數的方法中明顯看出。除了有其週邊的漢曆和傣曆或緬曆可以讓他們通過對照的方式找出他們可能出生的年分外，沒有一種景頗或載瓦的曆可以告訴他們是哪一年出生的（詳見下文）。

雖然不少的景頗以秋冬春夏四個季節的說法來對應著他們吃新米的季節，冷的季節，燒地、點穀的季節，及熱的季節，但不僅不是非常普遍的說法，而且用描述性的方式來談季節的仍然居多（如註 26 說明）。在景頗生計上山田燒墾較為重要的地區，還有進一步區分地上瓜類成熟的季節與打穀、收穀進倉的季節；而在載瓦山居人的概念裡，不但充其量只有三季的說法，用抽象的分類來區分季節的作法也不存在。他們或用描述天氣的方式，如冬季是冷的季節 (*joq myo*)，春季是天氣開始暖的季節 (*nyuq nyun yoq*) 或是老葉掉了新葉發的季節；或是描述季節內所從事的農業活動，如用收穫的季節、播種的季節來講來區分秋、冬。載瓦同時還用「乾天來了，可以出去了」的說法 (*cung toq kun*) 來講秋天（見表 3）。

表 3 景頗、載瓦的季節(二)

季節 <sup>25</sup>	Jinghpaw	Zaiwa
秋季／吃新米的季節 <sup>26</sup> 秋收季節	<i>mǎngai ta</i> <i>nmut ta</i> <sup>27</sup>	<i>jvo (kjo) shu yoq or</i> <i>cung toq kun</i> (戴：265) <sup>28</sup>
冬季／冷的季節	<i>kâshung ta</i> or <i>nshung ta</i> or <i>ningshung ta</i>	<i>joq myo</i>
春季／燒地、點穀的季節／天氣開始暖的季節／老葉掉新葉發的季節 <sup>29</sup>	<i>htingra ta</i> <sup>30</sup>	<i>howa kjo nam,</i> <sup>31</sup> <i>nyuq (nyun) yam</i> or <i>nyuq nyun yoq</i>
夏季／熱的季節	<i>nłum ta</i>	? <sup>32</sup>

25 在／之前的第一個定義通常出自景漢詞典，或是較習慣於用漢語表達景頗詞義的景頗人口中。另在／之後的第一個定義係來自 O. Hanson 所編的 *A Dictionary of the Kachin Language* 可能也包括載瓦語的說法，／之後若有第三個定義則來自載瓦語的說法。

景頗教師石銳（1990:241-42）及研究雲南刀耕火種的尹紹亭（1994:58-59）都提及景頗有劃分十二個月份及六個季度的方式。在我的田野訪談中，也同樣有收到十二個月份的資料，甚至還有景頗報導人說，景頗支也有類似漢人二十四節氣的說法。有關於最後一項節氣的說法，仍有待更進一步的瞭解中。在載瓦支中，十二月份完全只是用一至十二的序數來表達，沒有別的文化意義。但雖然景頗有十二個月的說法，這是否就意味著景頗時間的建構中，這些月份對他們的生活有意義？而載瓦沒有自己十二月份的時間建構，又是否就沒有意義？筆者以為，我們必須由兩個方向來思考這個問題：一是景頗十二月份的時間建構內容，二是景頗載瓦與其週邊民族，甚至國家的關係。

26 *mǎngai ta* 指的就是如普通老百姓說的一般只有稻子等農作物成熟的季節之義。／之後是 Hanson 細的定義，但他也說有的地區，指的是從稻米發芽到收穫完畢為止，或是廣泛的指收穫的季節。但人們也有解釋此為地上的瓜種開始成熟的季節的說法。

27 *Nmut* 的意思是收穫之意。*Nmut shang* 是開始收穫之意。

28 *Toq* 的意思是「出去」。所以 *cung toq kun* 應該就是乾天出去的時候，此與後文將提到的「乾季」的意思是「乾天的時候使人開門」之意 (*cung kun pong*) 應有異曲同工之意。

29 這種說法是來自載瓦詠歎春天的唱詞。

30 但照景漢辭典的定義，顯然也有稱春天為 *nłum ta or ninglum*，而稱夏季為 *htingra ta*。Hanson 對於 *htingra ta* 的定義是指公曆五月、六月當田地已經準備好，可以開始撒種或播種時。這裡所謂的準備好有剛燒過之意。個剛燒過的山地，另外，有一種說法 *hkumma yi* 指的是有很多灰燼和樹炭的，才燒過，而第一次被使用的山地。根據 Hanson 的說法，在此燒地、點穀的季節之後，另有一個稻米開始生長的季節叫做 *mǎyu ta*，同時也是要確保收成良好的祭獻犧牲 (*mǎyu moi*) 之時。但在我的田野訪談中，沒有人知道這種說法。

31 最有意思的是載瓦話叫春耕為「乾季的勞動」 (*cung mu zui*)，不知道這裡是否有在乾季裡通常不會牽涉到「勞動」之事有關，而多是「做人」之事 (*yoge mu and myiwui mu*)。另外，春耕季節叫做 *mu mu Yam* 是否與 *yvum mu wa mu* 的 *mu* 有關？可是春耕在戴慶廈的語彙裡是叫 *zan wang kun*。*zan* 是雨季之意，*wang* 是進入之意，*kun* 是「時候」之意（頁 265）。也就是說春耕又有「在乾季中的勞動之意」，又有「雨季開始進入」之意。

32 在戴慶廈所編辭彙中有 *zan Yam*（與雨季同）or *nye Yam*（熱季）or *zan nam*（戴：264）的說法，但在田野訪問中，載瓦沒有夏季的說法。

景頗的十二個月份或季度從人們所提供的月名意義看來，除了描述人們的活動之外，就是對自然景觀、花開、地濕等做描述。上文表 2 即以表格方式整理出景頗各個月名、月名意義、季度的說法及其從事的活動。在表格中所列是中國景頗的說法，他們不但以漢人的農曆來說明，同時與平日裡說乾雨季或季節的順序總是由乾季或秋季為首的順序不同的是，他們以漢人的農曆正月為首。

從表 2 中，我們可以看出在季度活動中最清楚展現的仍是原有乾季「做人」，雨季「做活」的規律。而從月名意義中，有意思的是在描述中充滿了天候上「開始放晴」、「天晴了」到「下霜」，與「風吹」、「開始下雨」、「不時下點雨」到「天下大雨」、「仍下著雨」的晴與雨的對比。也就是乾季與雨季的對比。同時，在有雨的月份中，逐月出現了砍地、燒地、點種、插秧的做活內容，等到天開始晴的時候，就要開始種旱穀地及守雀、收割。做活完了，除了織布及跳木瑙之外，沒有什麼具體的社會性的「做人」活動的描述（如串親戚、討媳婦、蓋房子等），而是各種花開、「有的吃」和「好過」的描述。當我們看到當季的活動內容時，相應五／六月、七／八月及九／十月的三個季度都沒有任何與「做人」的活動有關的內容，最主要的仍然是做活的內容。<sup>33</sup> 唯一的一個祭祀活動——祭獻祖先鬼——也是維持在「家」的範圍之內，沒有到社區的範圍。在其他的三個季度裡，則有充分的社會性的「做人」活動及整個社區或王者頭人轄區的祭祀活動同時也有相當詳細的旱地農業活動的內容。

<sup>33</sup> 九／十季度中有祭獻祖先鬼的活動。但如筆者在前文所提到的，在載瓦，所有牽涉到需要有祭儀專家做媒介的活動，都是屬於在他們所定義的「寨與寨間的事」(*ming mu wa mu*)之外的，叫做「與神鬼之事有關」的類別 (*nat ken nat ze*)。雖然筆者目前還不知道景頗是否有與載瓦完全相似的區分，但到目前為止的資料及分析顯示 (Ho 1997)，「寨與寨間的事」或「生命」儀禮對於景頗有與對於載瓦同樣的意義。只是除了結婚、進新房和喪葬之外，景頗把出生也視為生命儀禮的一環，而載瓦相對而言則否。這個差別又是由於兩個族群所發展出來不同的社會性及人觀的緣故。

可是雖然有如此詳盡的、逐月的對於旱地與水田生產活動的敘述，但沒有一個景頗人會把這個月份或季度的規律當「真」。因為，不同的地方，不同的山脈阻隔，都會造成農作物生長環境上的差異。如在盈江縣北邊的卡場和南邊的銅壁關在氣候上就不可能完全相似。於是，*Kala ta* 在一位景頗人的口中認為對應的是農曆十月，在另一位來自不同地區的景頗人口中可能對應的是公曆的九到十月。只是相似的是，到了 *Kala ta* 時，在各人所處的地區大約都是「天晴了，新米得吃了，人們心情也都豁然開朗的時候」，它也是「陸稻成熟的月份」。即使在 O. Hanson 的記錄（1906）裡說 *Kala ta* 對於緬甸克欽人而言，是克欽的一月，是公曆的十月（見下文），也不會對 *Kala ta* 的內容有太大的改變。

可是當 Hanson 說克欽人的一月是始於 *Kala ta*，而不是像中國景頗人所說的 *Hkru ta* 時，<sup>34</sup> 除了報導人個人的因素以及中國景頗人多年與漢人的接觸或是近年來國家化的影響，已經習於把新年定於漢人農曆新年及公曆新年的因素可以加以解釋之外，筆者以為這份比較的材料還說明了兩項有關景頗時間建構上的重要性。一是這個說法與景頗、載瓦人對於乾雨季及季節的說法順序（如前所述）——從乾季到雨季，從秋季開始到夏季的循環——是相同的，所以可能是較合於他們文化邏輯的。二是一年從哪一個月份開始之所以會產生如此大的說法上差異，除了材料收集時間上足足有幾乎九十年的間隔之外，筆者以為從其時間架構及時間價值的前提加以討論時，可能有另一種解釋。

從一到十二來劃分月份的方式本來就是建立在一種有「新」年而這個新年是有別於明年過的新年的相對直線化時間的前提下。可是當景頗所謂的「新」是吃新米的「新」，而不是新年的「新」時，今年的新米是否有別於明年的新米，其與今年新年與明年新年之間的差異是

<sup>34</sup> Hanson 克欽景頗的材料中，視此月為他們的四月。

否類似？景頗、載瓦對月份的使用完全只是在國家化的過程中被動地採用公曆或是在所謂「漢化」的過程中採用週邊族群的曆的作法嗎？筆者以為答案都是否定的。

一年一度吃新米的時間價值是建立在全家及親戚朋友在雨季出門做活分散了那麼久之後，又重新邀集聚在一起，聊個別生活狀況的時候。照民間故事中的說法，穀種的來源本來是在穀種對人世的混亂厭煩透頂而棄絕了人世之後，在人世間所有的人畜變成又瘦又小的時候，由狗作代表上天，向天上的神靈祈求回來的。照從前的說法，這個場合還是算舊帳的時候，人們計算還有多少因戰爭、紛爭而尚未解決的血債還沒有歸還的時候。換句話說，乾季開始的代表——吃新米——所期待創造的時間價值是家、家族、家系重新結合的開始，是大家在一塊兒以新米為家的表徵再造社會的開始。今年吃新米與明年吃新米的差異並不在公曆 1998 年與 1999 年，還是某一甲子的戊寅與己卯年的秋天，而在這個家、家系或社會再生產的成就進展上（見下文）。

既然新米與新年的「新」代表了不同的時間價值，新米只會在大雨之後放晴了才會有，新年則不是。當任何人有需要以一到十二的月份來對應景頗的月份時，他們就創造了一個新的時間建構——新年，而不是既有的新米意義的新年。換句話說，筆者以為只有在文化開始相對直線化他們的時間之時，才可能有曆來規範他們時間的價值。緬甸克欽人和中國景頗人間（在載瓦人間尤甚）所謂的「曆」是一種區域性族群接觸的結果，是在族群接觸的過程中，外來的曆與克欽、景頗、載瓦本有的時間建構相互影響的結果。緬甸克欽人把一月放在公曆十月作一年開始的作法和中國景頗、載瓦人把一月放在公曆或漢人農曆一月作法上的截然相異，顯示的就是這種「曆」上的外來性本質。但這種外來的「曆」只有對應於克欽、景頗、載瓦原來是以「吃新米」或乾季為新年開始的時間架構，和建立在人或社會再生產的時間價值，才會造成如此歧異的、因地區和人而異的說法的現象。與漢人多在一

塊兒生活的景頗、載瓦人過的是漢人的春節，緬甸的克欽人常過緬曆的春節，或傣曆的潑水節，受基督教影響的地區過的是聖誕節與公曆的元旦的歧異性就是最清楚的例證。也就是說，從過年的習俗而言，無論外人要理解其為漢人的、緬甸的、基督教式的、或國家的曆都好，因為都牽涉不到其時間的價值。

總之，從以上對季節與月份、季度的探討中，配合季節的律動，乾季「做人」、雨季「做活」，乾季做社會的事，雨季做家裡的事的時間建構已是相當清楚了。在區域內與週邊民族長期的互動及國家化的過程也已為景頗、載瓦孕育出一些新的時間的概念，如一月至十二月的年的循環。可是這種建立在直線式、累積式的時間建構前提的外來的時間觀念，到底在人們的生活中，有什麼樣的意義？這些不同的曆的影響，對於景頗、載瓦而言，除了用各自的語言來說，模仿性的過節，寫在月曆上做裝飾之外，有沒有創造什麼新的時間意義？

以下筆者將由漢人與景頗、載瓦似乎都共有的，已混雜使用了久到無法判斷它是漢人的、還是景頗、載瓦時間建構的動物「屬份」做切入點，探討這個屬於時間價值的問題。

#### (四) 討論：「屬份」與時間的價值

正如上文所說，移居到城裡的中國景頗族家中多會有一份由雲南民族出版社出的景頗月曆。相對而言，在景頗支系的知識分子或基督徒中（尤其是會讀寫景頗文者），由於與緬甸的克欽有較多的交往，他們也會有在緬甸印的克欽月曆。無論是緬甸印的克欽月曆與雲南印的景頗族月曆中，景頗傳統季節的訊息少，漢人農民曆的月份、節氣及中國公曆和國定假日的訊息或緬曆及基督教節日和公曆的訊息多。但最突出的一點應是每一份月曆對於每個日子及年分所屬的動物生肖的標示都非常清楚。

在山居「做活」日子的選擇上，景頗、載瓦多依自己的經驗為依

歸，與漢人接觸較多者，也會瞭解或考慮老經驗漢人的說法，但不會真正去用漢人的農民曆。但對於漢人的動物「屬份」或「生肖」的說法，景頗、載瓦都用的相當頻繁，而且主要集中在「做人」日子——婚禮、進新房與埋葬日子——的選擇上。傳統景頗、載瓦並沒有任何標準化的方式來算年歲，也不記生日；但不少人都知道他們的生肖是什麼。另一方面，在當今山居載瓦人的農村日常生活裡，凡有需要發通知(如婚禮或新房時)，或是口頭告知各類婚、喪禮的日期等等，用的都是公曆；可是在決定這些日子時，常常人們會考慮到日子的「屬份」。

鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗和豬的動物「屬名」或「屬份」在景頗、載瓦的山居生活中，與上述月份相似的是，它們都是企圖建立一些支配性的規律時間架構。但月份在實際生活中，沒有多少普遍可行性。在使用者的語言中，人們仍照原有時間上做活、做人的架構來理解各月份的意義。與月份不同的是，「屬份」有相當個人性的意義，而在一般人日常生活的使用上很有普遍性。這種「屬份」的個人性，使得對其使用的探討更有可能凸顯景頗、載瓦時間既有或新創價值的層面。筆者以爲景頗月曆上突出生肖、屬份的作法，是因爲景頗、載瓦對於週邊民族的曆作了相當有意識的選擇性的採用，而這種意識是建立在他們時間價值觀念上的。以下筆者將由 1. 山居生活中做活的時間價值與「找錢」，2. 「找錢」的個人性與區域經濟性，以及 3. 景頗、載瓦對於「屬份」的應用三個角度來討論。

### 1. 山居生活中做活的時間價值與「找錢」

在「做活」的時間選擇上，月亮是很重要的指標。載瓦根據月亮的形狀，他們區分「新月」(*lo sik*, 表初一至初三)、「上」月(*lo doq*, 表初四至十四)、十五的月「圓」(*lo ling*)、十六以後的月「少」(*lo yom*)，及二九、三十的月「完」(*lo shi*)。人們依其個別在做活上的經驗，對一個月內的日子做區分。如在砍木料或竹子上，有人說砍竹

子在五叉路山區附近最好選初七及十七，「月完」的初三不好，因為會有蟲吃。竹子若是給蟲吃過了，做起地板的籬笆來是非常容易被踩爛的。他們雖然也聽說漢人有「七竹八木」的說法，但他們個別的經驗是農曆七月還是雨季，竹子的溼氣還是太重了。等到農曆十一月或十二月時砍比較合適。如果砍竹、伐木的目的是為了蓋房，他們總還是依著自己的以雨季做活、乾季做人的時間架構，到了蓋房的季節要到之前才砍竹、伐木。在有關漢人節氣的使用上，據老人們說，他們最多只會注意到「清明」和「秋分」。但在紅丘河附近的載瓦寨子裡，總會有一、二位特別懂得漢人節氣的人（漢人或是載瓦人），需要時，他們會去問這個月有幾天來推算日子的「屬份」，而不是節氣。這種在「做活」的事上，不強調任何的規範，也不採借任何週邊族群的曆，而偏重個人實際經驗累積的作法，顯然是其時間價值上相當重要的特色。

根據自然的規律而過的日子雖然主宰了人們生活的絕大多數時刻，但無論是從前或今天，大人們想要在農業收入之外另外出外或趕街「找錢」，今天學童上學的時間，都是超過這些自然的律動而與區域內不同族群間經濟的互動以及國家力量的介入密切相關的。筆者以為「找錢」的活動在 80 年代中國經濟的開放政策之前，一直只是對工作的一種補充，原有做人——做活，做活——做人的時間價值並沒有真正地被挑戰過。以下筆者將從這一向屬於景頗、載瓦生活中一部分的「找錢」與「街天」活動的角度，就其時間架構上有關個人性時間價值的侷限，與他們如何在此侷限下，通過對不同族群曆的選擇性採借而創造及發展其個人性的時間價值作些初步的討論。

「找錢」很久以來就是景頗、載瓦生活中必有的事；但他們外出找錢就像是人們在田裡地上做活一般，為的是要成全「做人」的理想。也就是說，找錢為的是在提供人的再生產中的交換與養育中的消費。

為了要找錢，很久以前，人們就開始替人幫工、從緬甸背鹽巴、替人趕馬駝運雜貨、從山上背柴火、野果、野菜、從江裡抓魚、從家

裡拿雞蛋、抓雞、殺豬，從地上或家邊砍竹子、編竹籃、做掃帚或做小凳子去賣。現在，很多人還到較大的市集去批發一些糖果、餅乾、髮飾、膠鞋、布鞋等到次一級的市集來賣；還有些人在市集上擺攤賣吃的豌豆粉、餌絲、米線等。

除了那些到遠處替人幫工、馱運的找錢方式之外，「街子」（市集）是他們普遍最重要的找錢、花錢的地方。整個德宏地區在每個「街子」點上都是每五天要買、要賣的人就聚集成「街」一次。同一個村寨的人有需要時，如果村寨地點又能左右逢源的話，可以趕二個或三個「街」。如在潞西縣灣丹村的人，五天之內趕兩次街是常事。第一天他們可以趕設於村公所所在地旁的「灣丹街」，又可以在隔一天去趕鄉政府所在地的「五叉路街」。甚至有必要時，還可以去趕「遮放街」或「芒市街」（但此二街都與「五叉路街」同一天）。離「街子」遠的，又沒有拖拉機可以到的地方，人們天還不亮就得準備著去趕街了，老一輩的人還說從前在他們父親的時代，到遮放去趕街前後總需花上三天的時間。有東西要賣的人，當然在日常生活中就得盤算著上街的日子。如賣豌豆粉的，芭蕉芋熟了，他們得趕著將其挖起、洗淨、碓碎、洗水再揉成粉，之後曬乾做豌豆粉的凝結劑。常常他們會儲備一年可用的凝結劑的份。要「趕街」的前一天，磨好豌豆、煮好豌豆粉準備第二天一早就拿去賣。第二天一早，如果家裡的其他主婦也要去趕街、逛街，飯早早的也吃過了。遠遠的聽到拖拉機的聲音，他們知道由五叉路來賣、買東西的販子也來了。多數的人到了這個時候，也都會趕著一起去湊個熱鬧。到街上，即使不買、不賣什麼，總會碰到從別個寨子來的親戚，買點酒聊聊，或請他們帶個話，傳個信。

「街子」或其他方式找的錢有很大一部分是用在買給他們的「討妻者」或「給妻者」的，要養家也總有東西需要用錢來買。從前要買的是嚼煙的菸草、檳榔；耕地的水牛、犁、刀、鋤頭、鍋、碗、勺、盆以及甕等和織布、染布用的線及染料或織裙用的羊毛、毛線，以及

婚嫁時需要的被褥、毯子、大衣、銀飾和鎰等等。沒有牽電以前，要買手電筒、電池、蠟燭或煤油，可能還要買瓦、蓋瓦房。現在牽電了，買的是更多的消費品，包括電燈、收音機、錄音機甚至電視，瓦房也愈蓋愈多，可能用得上師傅來做木料的場合也更多；對年輕人而言，是更多的衣服、對小孩而言，則是更多的糖果、餅乾、炮和衣物等。比較起來，從前的消費多半花在結交討妻者、給妻者，買婚禮、進新房或喪禮的饗宴上要用的煙、酒、肉，要還的牛隻（如果家裡的牛不敷使用時），要送的聘或嫁妝，而現在的消費有更多是花在個人身上。總之，街子，毫無疑問的，是支配他們生活律動的重要因素。他們在這裡找錢，花錢，也在這裡串親戚。

## 2.「找錢」的個性與區域經濟性

所有熟悉山居生活的人都會告訴我：只要有不同族群鄰近居住的地方，一定會有「街子」的產生。反之，即使有「街子」，交易也不會蓬勃。有系統地針對這種區域經濟的現象加以探討並非本文的重點，但筆者企圖通過「找錢」對於山居景頗、載瓦日常生活上的不可缺性的描述，說明這一向屬於山居區域經濟一部分的「找錢」與「街子」的活動，是受到景頗、載瓦時間建構上個性時間價值的侷限。儘管如上所述「做活」的時間價值是相當個人性的，但這種個人性的做活時間價值卻是建立在與「做人」的時間價值不可分離的基礎上。

在到城市裡找錢的風氣越來越普遍的狀況下，倘若一個人是爲了做人而出門做活，只要他懂得回家，只要他是爲了成全「做人」的理想，他也知道要娶妻生子、蓋房，並爲老家蓋更好的房子，替年老父母送終，他仍然完成了他做人的義務。如果他們出門就不再回來，就好像在雨季時，到了田間小屋生產、做活，但到了乾天時，卻也不知道要把穀子收割了帶回家中一般，不在乎季節時間所給他們如何創造時間價值的訊息，自然也就不會循著時間的建構而再回到山上，村裡。

就好像當我在山上的時候，人們告訴我，其實很多的年輕人都到城裡去找錢，可是男的回來得多，因為他們總得成家生子。不但在山上可能找到結婚的對象，回到山上，做活養家也還是容易的多。但相對的，出門找錢的女孩，回到山上的少。最主要的因素是她們在城裡嫁人的機會多，不少還嫁到很遠去，同時找錢機會也較多。當他們留在城裡或到處工作、找錢而沒有想到她們「做人」的義務時，很多父母是相當無奈而束手無策的。因為她們已經把時間從以做活的經驗和成果用於人的再生產的價值，轉為創造個人價值的做活。大概最常聽到的在芒市景頗、載瓦人的歎歟是某人染上了毒癮，或是他們到處在「逛」、「棄家而不顧」、「不知道在幹什麼」的評論，以及對他們在個人衣物享受上奢侈消費的評論。

其實，景頗、載瓦的知識體系中有對於游離出去的「人」的認識及幫助他們迷途知返的方法。在他們眾多的超自然的儀式行為裡，有一種最重要的類別是「叫魂」。所有離家的人，不論是到田裡做活，山裡砍柴，燒地或到外地去找錢，都有可能失魂。失魂的結果就是生病。要治療此種疾病的方式就是「叫魂」。叫魂儀式裡最主要的方式就是通過擺設香噴噴的糯米飯和水酒在家裡，由祭儀專家念頌引導著這些迷失的魂一路回到家裡，回到那生病的人身上。但顯然，這種治療方式對這些強調個人性時間價值而迷失的人是完全不相干的。

既然找錢在景頗、載瓦山居生活中具有如此的普遍性，對於週邊族群外來曆法的採用自然有其必然性。筆者以為唯有通過瞭解其如何採用的方式，才能讓我們更明瞭一個人群時間建構上、質上的過程性與動態性。

### 3. 景頗、載瓦對於「屬份」的應用

相對於對漢人農民曆中與做活規律最相關的節氣的不注重，漢人動物「屬份」的用法，在景頗、載瓦地區有兩種應用：一是用於個人

的生肖，二是用於算年、月、日所屬的「屬份」，主要是用來算日子上。特別的是景頗、載瓦的生肖向來不與流年在一起講，所以只能通過漢人或間接參照漢人農民曆的方式，算出個人的年歲。算日子的屬份是人們常做的一件事，尤其碰到與如何能更順利的成全「做人」的理想有關的結婚、進新房和埋葬日子的選擇上。

對山居的景頗、載瓦人而言，除了在任何國家的行政機構需要做人口調查及施行人口政策、優生保育政策和婚姻法外，個人量化的年齡就像月份和年份一般，沒有絕對的意義。就像曾以刀耕火種為主要生計方式的年紀較大的景頗人說，他的父母親告訴他：你是在我們砍那座山時出生的。再細緻一些的可以說到雨季、乾季或季節，甚至月份，也可能會說到「街三」（從市集日或「街天」當日算起的第三天）、或「街四」（從市集日或「街天」當日算起的第四天）的日子。之後，由此山輪耕的次數，休耕的年限（在盈江銅壁關地區多是八年至十年輪耕一次）推算出一個人的年齡。另外，某些較為人知的事件也可作為談年齡的參考。例如「你外公去世的那年」、「某家與某家拉事的那年」、「美國飛機來的那年」（指對日抗戰時）。

但有很多人用漢人的十二生肖來算年齡，這點在景頗月曆中也看得非常清楚。在每年的景頗月曆上，無論是由中國的景頗人所出的，還是緬甸的克欽人所出的，在月曆的最後一頁，總會有一張列出一百年左右的公元年份、生肖所屬、及年齡的對照表。如在 1996 年出的月曆的附表上就會列出在此年，凡是屬雞的老人，不知道歲數者就可由此表中發現他或是七十六歲（1921 年生），或是八十八歲（1909 年生）、或是一百歲（1897 年生）。沒有月曆的對照以前，五、六十歲的人大多清楚知道他們自己的生肖，但這並不意味著他們總曉得自己的年齡。五十歲以下的，仍有不少女人不清楚自己的年齡。六十歲以上的人，知道生肖的，還可以用推算得來，但人們也告訴我這種推算有時甚至還算出兒子比父親還大的說法。換句話說，由於生肖的運用必須仰賴

完全外來的累積記年方式才足以算出個人的年齡，它的價值顯然完全不是任何直線型的、累積式的時間建構所有的價值。所以我們可以說，在景頗、載瓦生肖屬名並不是用來記年的；或是說，生肖記年的價值必須依附在其週邊民族的曆中才能呈現。但由於其個人性，它可能賦予了某種個人特質的意義，也可能創造了不同生肖的個人之間相對排序比較的意義。但它所創造的時間價值，與上文所討論的做活後吃新米，做人、換年的人與社會再生產的時間價值是否有任何連續性？也就是說，景頗、載瓦對於生肖概念的採借，是對原有時間價值的一種伸展和豐富，還是改變？

以「生肖」來描述個人特質的說法並不多。有人聽說屬雞的人沒得吃，因為「雞每天總是在園子、地上扒啊扒地找吃」，但也有些人完全沒聽過這種說法。與漢人來往較近的載瓦或浪速（自稱 Lawngwaw 或 Longvo）支系，有人也有「沖」的概念，甚至在嫁娶上，他們也會搬出生肖相剋的說法來推辭。但大體上，人們都以為當景頗、載瓦人以生肖相剋為拒婚的理由時，大約都是早就不想有聯姻之舉的推脫之詞。也有的人會在結婚及進新房時確認選日時，不要選到與自己生肖相同的日子，而且夫、妻兩人都得注意到。但這種在選日時，需注意到人的生肖與日子屬名是否相合的講法，在載瓦人中似乎僅較普遍於市、鎮中，山上沒聽說。老人會較留意這種「沖」的概念，如這一年正逢他的生肖年，他們處處就會留意些，也不隨意出門，有病時也會特別小心，但也僅止於此。建立在以六十的累積年數為一甲子的循環性的時間建構中「沖太歲」的說法，在載瓦人中更是沒聽說。<sup>35</sup>

<sup>35</sup> 紅丘河流域的漢人也沒聽說「太歲」的說法。但與載瓦不同的是，他們一談起「屬名」或個人的生肖或「屬份」，他們總是與流年一起講。漢人會隨口背出子鼠、丑牛等，而我從來沒聽過景頗或載瓦人如此背誦。但當然，也有個別的例外。我曾經遇見過一位住在城裡的載瓦人，他總是隨身會攜帶著一本小冊子核對出門、做事的日期、時間甚至方向。

但在另一層面上由生肖所賦予的個人間年歲排序上的意義，就稍微複雜些。問題的核心在瞭解由生肖所應用的排序，與景頗、載瓦時間價值的創造上非常重要的一環——婚姻——所應用的出生排序是否有類似的意義。在載瓦與景頗，一個人出生的排序有在個人命名上、人與人間決定可婚或不可婚範圍的親屬稱謂上的重要意義。它是人與人間關係及應對衡量的重要指標。一家所出生的男的有屬於男子的從一到九的名字，女的也有屬於女子的從一到九的名字。到第十個男孩或女孩時都又從老大開始命名起。所以第一個出生的男孩就叫做男老大，第二個出生的女孩就叫女老二，與她前面已有幾個男孩無關。這種以出生排序來命名的方式，延續到凡是沒有可婚關係者，相互間的關係就是以排序來做區分，如二姐(*na lat*, *na* 指姊姊, *lat* 指出生排行老二的女子)，父親大哥的太太(*anumo*, *anu* 指母親, *-mo* 指老大)等。相對而言，凡是有可婚關係者，這種排序的稱呼就用不上。而在婚姻締結時，如果娶的新娘是老二，而老大還沒有嫁，男方得多加聘禮作補償。而如果娶的新娘是老大或是最小的（因個別家戶或地方而定），男方必須多準備一份聘禮給他們給妻者的給妻者 (*măyu ji* [j], *yuzhvi* [z]) 表示對給妻者所給的做人種子的「源頭」的敬禮。所以出生排序對於景頗、載瓦社會的「做人的事」是有很重要意義的。

但從年齡生肖所決定的排序，是非常個人性的，也是不分性別的。雖然它必然與出生有關，但它的使用總是與家的姊妹或兄弟無關。通過年齡生肖的比較排序所建立的只有個人與個人的關係，而不是如出生排序所建立的可婚或不可婚的家的關係。的確，筆者最常聽到年齡生肖被用到的場合，就是在不同族群的男人間，漢人、景頗人和傣間結拜兄弟的時候。換言之，綜合以上對生肖記年及生肖排序在景頗、載瓦間的使用，景頗、載瓦對漢人生肖的採借是在創造一種在不同族群間相當個人性的關係發展意義的可能性，而與原有人與社會再生產上「做人」的時間價值沒有多少連續性。

但當進一步探討景頗、載瓦對於日子的「屬份」的應用時，筆者發現雖然他們採用的是漢人對於年、月、日的動物屬份，但在應用上卻表現了與原有景頗、載瓦在「做人」的時間價值的連續性。從我目前所收到的九年在中國或緬甸出的主要以景頗文書寫的月曆看來，他們所用的景頗文可以多、可以少，中文或緬文也可以多、或少，甚至幾乎沒有；但每一個日子的「屬份」都必須以生肖動物的圖樣標明是從來不會變的。在實際的應用上，這種每個日子的屬名與個人的關連很少提及，更有關連的是在依每個日子「屬份」的動物來選擇婚禮、進新房、及埋葬的日子；有的家庭也選擇出門辦大事、播種或吃新穀的日子。其中普遍更為講究的是進新房的日子。

大體來說，山上的載瓦人與市鎮居住的載瓦人對於選日子所秉持的基本原則似乎都只有兩個：一是此日所屬動物是否與此日要做的活動相配合，二是以動物的生物特徵——包括體型及習性——的角度來衡量。在這兩個原則下，由於山上多數依靠農業為生的人與市鎮多數依靠政府薪水或做生意為生的景頗人在生活形態上的不一樣，市鎮裡的景頗人在出門、和進新房日子的選擇上，尤其在需要配合周休及假日的規律下，可選的好屬份的日子較多；而山上的人則對於播種的日子，選的較多。前者自然不會再提及任何有關吃新穀的日子或打獵的日子。以下舉幾個進新房日子的選擇為例做說明。

進新房的日子，居住在芒市的人說：「人們最喜歡選的是狗日，因為狗看家。牛、馬、羊、豬也都會選，因為他們都是代表家裡財富的家畜。虎和龍則平常人並不常選，只有那些『名』能夠壓過(龍或虎)的人，如載瓦支向來做王的排姓家系進新房時會選它。浪速支系因為傳統上家家都可以做王，所以不少浪速支系的人，如 *Tsekong* 姓氏或 *Zangbao* 姓氏的人進新房時也會選這兩個日子。蛇、猴很不選。雞是因為那天必然會殺自家的雞的緣故，所以不會選。」同時他們還會依在農村養雞、豬、牛的生活方式的說法，更細地區分時間。因為早上

八點到十點之間及傍晚五點到八點之間，人及牲畜或是還沒出門，或是已陸陸續續的進家，所以人在、牲畜在、其魂也在，是好時辰。牛及豬更常用下午的時辰，因為那個時候它們都吃得飽飽的。相對而言，住在五叉路山上的人說：「人們喜歡選鼠日、牛日、及馬日，因為鼠會挖洞，牛和馬都是進家的動物。」

在出門日子的選擇上，芒市人說選牛、虎、龍、馬、羊都可以，因為它們都是體積大的動物，狗和豬則不宜。山上的人說，雞和豬都不好，因為它們都不去遠處；但這兩種日子，嚇雀鳥、打獵卻是好的。在播種的日子選擇上，城鎮的人說蛇日最好不用，山上的人也說蛇日不用，但非常具體的，他們說因為蛇的身體滑，栽種包穀不會結。反之，牛、羊有角，馬的尾巴大、腳大，所以種什麼都會結。諸如此類的說法有不少，但是否真正照著這些說法去做，則是另一回事。可是無論如何，這些說法是載瓦人用了漢人的概念自己發展出來的一些依照他們的文化邏輯發展出來的想法，與漢人對選日子的作法，是不同的。例如，漢人在日子的選擇上，更強調與當事人「屬份」或生肖上的相宜，相對地，屬份動物所區分日子的意義就沒有那麼重要。所以漢人會選蛇日做為播種日，載瓦卻不會。

景頗、載瓦的時間建構顯然不同於漢人偏重於建立一種抽象數字或天干、地支的支配性而術數化個人及每一個日子，時辰的作法，當然也更沒有「同質化」或「直線化」時間 (Bourdieu 1977:105; Munn 1986:58) 的傾向。景頗、載瓦用漢人的動物屬份來賦予個別日子意義的作法，以及在應用上特別著重在代表「做人」季節開始的「吃新米」、代表「做人的事」的進新房、結婚與埋葬和凡與出門有關的活動場合，其強調的時間的價值顯然仍是為了成全社會所賦予的「做人」的理想。這個做人的理想是建立在家的單位，而不是任何個人的單位。漢人強調在各種同樣場合中當事人的生肖與日子屬份的配合，是相對的把時間的價值建立在相當「個人化」的層面。

總言之，從「屬份」的探討中可見由於景頗、載瓦時間建構所賦予人的再生產的價值，造成其選擇性的去除漢人曆法中流年與屬份間的關連而把動物「屬份」的概念用在賦予日子的意義；另外，在生肖的採借上，雖然沒有真正發展出多少個人性的時間價值，但也為不同族群間相當個人性的關係發展意義創造了一些可能性。值得注意的是，相對於在「做人」的事上對外來的曆的採借，他們在「做活」的事上所強調的個人，而非集體；後天經驗的累積，而非規範性的「曆」的價值，顯然也提供了一些個人性時間意義可以發展的空間。80年代以來，中國經濟大幅改革的結果，隨著每個人出外找錢做活孔道的增多，個人性的時間價值的開發顯然會更有發展。最明顯的例子應該就是人們開始術數化他們時間的價值而講時辰、流年等。

從以上對於月份、「屬份」及時間價值的探討，筆者以為外來的「曆」豐富了他們的時間語彙，使得他們在區域的族群互動上有共同的語言，但由於其在時間價值上的個人性並沒有更改原有建立在不朽社會理想上時間的價值，以至於沒有在他們的生活裡扮演真正決定性的角色。景頗、載瓦所建構的時間的價值，是依附在隨著自然季節的律動而「做活」／「做人」的架構之下，人與社會的再生產。時間的價值在完成「做人」，所以一年的開始在乾季之初吃新米的時候；「做人」需要「做活」來成全，「做活」若不是為了成全「做人」，生命的價值是會備受挑戰的（見新房慶賀活動的反思一節）。

這個「做人」的完成，就是使家中每一份子的生命歷程都能一步步，一階段一階段地照著他們不朽社會的理想去學會其各自的「男性的事」、「女性的事」與「做活的事」，成功地結合男性與女性的生產力，而開始「做人」，一直到人們為他們各自成功地完成了「做人」的理想而舉行了榮耀的喪禮才告一段落。對於男性而言，「做人」的開始是要能夠一步步地學會編籃到建房，首先他家需要有能力通過做活累積的成果來與給妻者做交換，乞討給妻者家所給的「做人的種子」——女

性的生產力——並成功地包藏在他的房子之內，同時從給妻者那兒通過交換轉換其做活的生產力到自己的家裡。對於女性而言，「做人」的開始是要能夠一步步地學會做活、織布，到成功地在一個包藏她的女性生產力的家中生下孩子，做活、做酒、做飯養育家裡的所有人畜家禽。一直到男孩子們也都娶妻生子，原來的房子再綿延出更多的房子，女孩子們也都出嫁了，成功地生產、做活。兩者都有足夠的能力在她或丈夫死去的時候舉辦隆重的喪禮來償還給妻者所給的做人種子的債，做為榮耀他們成功地完成「做人」的見證。換句話說，時間價值的體現是表現在小孩的成長、娶親、出嫁、分家、蓋新房、和隆重的喪葬儀禮上。

我清楚的記得，一位載瓦老媽媽在我到她家作第一次拜訪時的談話所清楚展現的成功地「做人」的成就。我們站在她家的前院寒暄。她很驕傲的、開懷的指著在我們腳邊吱喳四竄的小雞、小豬和二、三條狗。她說：這隻狗才生了幾隻小狗，豬已經生了幾胎，這些豬、雞是什麼時候生的，生了幾隻種種事情。等到我們進入上有屋簷遮蓋的「屋前」(*yvum bvan*)，<sup>36</sup> 還沒有進屋前，她指著房子最前面的中柱說：「我們家的男老二、老三和老四的胞衣就埋在那兒，然後又往後面的中柱指說：男老二的第一個、第二個男孩的胞衣，也埋在那下面……。」我馬上盯緊的問：「那女孩呢？」她又炫耀式地帶著我走到家屋低邊(*yvum lang*)房子結構上最前端的柱子前，指著柱子下端說女兒的胞衣就埋在那下面。她的語言、神情、手勢告訴我她的驕傲。她讓這個家非常的興旺，不但小孩多，多到幾個中柱及屋低邊柱子下都埋了胞衣，雞、豬、狗也生得多。

也就是因為時間的價值總是體現在這些有關人口生育繁衍、成長

<sup>36</sup> 在傳統空間使用上，此部分多有一半用來圈牛，另一半是空的，用來放穀臼，舂米之用。她們家已將此部分圍成廚房使用。

的訊息上，人們在乾天串親戚的時候，他們花相當的時間一家家仔細地詢問陳述彼此孩子的成長、婚嫁狀況、房子的興建情形，或各家老人的身體狀況等。即使在城裡的景頗、載瓦人，買了新家時，也會很自然的告訴親戚們他們是如何湊下買房子的錢，他們的財政狀況、借貸狀況等。

無論是街子的律動、世代找錢的經驗或與漢人混居的經驗，都豐富了景頗、載瓦個人性的時間價值，但並沒有真正能挑戰到景頗、載瓦在時間價值上傾聽自然的律動而建構的以家為單位的雨季「做活」、乾季「做人」的時間架構的支配性。另外，很重要的一個在山居生活對時間的體驗是：人從生到死不可逆轉的生命歷程及人必有一死的事實。筆者以為這個體驗在景頗、載瓦的時間建構上增添了一個能超越死亡的不朽社會理想的層面。

## 二、人必有一死的事實與故事

一個人在從小到大，從大到老的生命過程裡，有幾個不可逆轉的生命階段。載瓦人說首先是從「很嫩的娃娃」(*zonu*)到「會爬的娃娃」，到「會走路」，之後到「斷奶」的娃娃階段。斷奶之後開始學做點活時(大約五歲到十歲之間)，男孩子就進入「會放牛的」階段，女孩子就進入「會(用頭)背一對水筒的」階段或「開始穿裙子」的階段了。之後(大約十歲到十五歲間)，男女都進入「做活階段」(*mu zui ge be*)，開始真正為家裡做活，放牛、揀柴、背柴、背水、煮飯、作家務事。但男子要到更大些時，才做犁地、抬犁等重活。之後就進入「可以娶、嫁的階段」(*myi yu yu bing ge be, byilo ge be*)。下一個階段就是中年的男人(*po gyo zo*)及女人(*myi gyo zo*)了，最後是老人(*mangzo*)的階段，一直到死。

這種對生命的不可逆轉及人必有一死的認知，在景頗和載瓦的解

釋裡卻是與他們不朽社會的建立理想息息相關的。在景頗、載瓦的喪葬儀式裡都會由祭儀專家誦出或唱出有關人為什麼會死的緣由故事。他們說：

從前，人本來是不會死的，他們頭髮白了又會再黑起來，牙齒掉了又會再長出新牙來。可是在天上居住的神靈卻是會死而復生的。他們死的時候，就會敲起大鎚來，通知地上的人來參加喪禮。地上的人就會帶著雞、豬和牛去，同時熱熱鬧鬧地為死者跳喪葬舞(*gabung go*)，榮耀死者。喪禮過後，死者就又會再復活起來，人們就再回到地上去。天上的神靈和地上的人們就如此這般地過著。但久而久之，地上的人們厭煩了這種交往的方式。他們也想要有天上的神靈背著雞、豬及各種祭獻的食物來，他們也想要在地上舉辦熱熱鬧鬧的喪禮。於是他們就假裝有人死了，而敲起大鎚來，通知天上的神靈來參加喪禮。他們用一隻死的花臉黑貂來假裝死人躺在那兒。天上的神靈聽到地上傳來敲鎚的聲音，心想，地上的人是不會死的，為什麼會有敲鎚的聲音呢？非常的納悶。但也仍準備齊全了來參加喪禮，同時瞧瞧究竟。來參加喪禮的人就圍著死者一圈圈地跳著喪葬舞。天上的神靈想法子在跳舞時，用腳勾起蓋在死者身上的罩物，而發現地上的人詐死的騙局。天上的神靈大怒，心想地上的人們是想要死的，既然他們想死，我們就成全他們吧！從此以後，人們頭髮白了不久就會死了。

這個故事解釋的是生命本來是可以周而復始的，死亡本來是不存在的。是人們對喪禮氣氛的嚮往而製造了人必有一死的現狀。從交換策略的角度來看，在人們對喪禮的嚮往中所牽涉到的不僅是喪禮的熱鬧氣氛，和各種犧牲，同時還是人們厭煩了天上與地下那種單向的交

換關係。人們也想要有天上的神靈為他們帶來喪禮的饗宴和舞蹈，就像他們所帶給天上神靈的一般，而不再只是地上的人們單方面的把饗宴和熱鬧的喪禮帶給天上。這種企圖改變交換方式以至於內容的結果，把從前天上神靈與地下人們之間的關係也打亂了。換來的是人們也像天上神靈一般地會死，死後只能在另一個地方——祖先的世界——活著。天上的世界與地下的世界從原來彼此相互依賴的關係改變為各自獨立的關係。如今地下的人們都會死，但他們可以用喪禮和饗宴來創造自己不朽的社會。

所以人必有一死或生命的不可逆轉是人們想要更改天上與地下關係的一種結果，也是地下的人企圖建立自己的結果。這是人們講給自己的故事。他們用軀體的死亡來交換自我社會的建立。從人為什麼會死的故事裡，我們看到他們如何從社會創造的角度來理解個體的死亡。喪禮是用來榮耀死者同時延續、建立社會的不朽的。他們是用宇宙及社會人的不朽來取代生物人的不朽。<sup>37</sup>

這個故事展現了兩種時間的價值和兩種交換的策略，經由交換策略的轉換，產生了不同的時間價值。原先人們與天上神靈的交換是一種普遍性的交換，人們用食物、饗宴與舞蹈換來他們的長生不老；詐死之後的交換又是另外一種，人們希望把普遍性交換的規則換為限制性交換，而不再只是人帶食物與舞蹈到天上，希望神靈也可以為他們帶來食物、饗宴與舞蹈。後者的交換策略，換來的卻是人必有一死的非常現世取向的時間價值。筆者以為受自然的聲音和乾雨季的律動主宰而形成的「做人」的時間價值，是促使景頗與載瓦不斷地在這兩種時間和交換的價值與策略間作思考的主要原因，也形成他們在建構社會理想時最重要的兩種選擇。也就是說，因為時間的價值在於「做人」，

<sup>37</sup> 有關景頗、載瓦喪禮與人觀形成之間的關係，請參考 Ho 1997: Chapter 4 and 5; 何 1997。

而在完成做人的過程中，討妻者與給妻者之間的交換是核心，所以交換策略與時間價值是他們在面對生命不可逆轉的事實時思考的中心。

### (一) 交換與乾雨季

如上所述，雨季就是「做活」的季節，乾季就是「做人」的季節，從做人如何總是牽涉到討妻者與給妻者間交換的角度而言，我們也可以將其理解為「交換的季節」。事實上，載瓦人也是如此理解的。雨季要開始的時候，載瓦話叫做「要進入雨季的時候」，乾季要開始時，他們稱其為「要出乾季的時候」。為什麼要講「進入」雨季及「出」乾季，可能必須與把雨季前、乾季前的儀式活動描述為「關」與「開」的現象一併理解。在前者由王者頭人所領導的儀式性活動，他們稱之為「雨季時的關門」(*zan kun myvi*)，相對於這種「雨季時的關門」，乾天要開始時，全寨性的儀式，叫做「乾季時的開門」(*cung kun pong*)。筆者認為前者的「關」的意思大約可以引伸為家戶與家戶之間的交換暫時中止之意。此與載瓦人在雨季開始後倘若有需要送禮時，竹篾的*u lvan* 綁法——無論是用幾道竹篾，其頭尾兩端都不會與別的竹篾的頭尾兩端有交纏在一起的捆綁方式——所代表的意涵是相似的。他們的意思應是各個家戶各行其事，各自作自己的生產活動之意。交換在此時是不強調的，此時強調的是對內鞏固自己家戶的勞動生產的時節(*inward consolidating*)。此種解釋對照於乾天時的禮物捆綁方式會更加鮮明。乾天時的「開」或 *pong*，有「使開」的涵義，如請別人開門——*kum a pong*。此點與載瓦人在乾季需要送禮時竹篾的*u hum* 的捆綁方式——無論用的是幾道竹篾，竹篾的頭尾兩端都與其他竹篾交叉後才各行其道——之涵義是相似的。他們的意思就有各家戶以交換的方式，彼此使對方開門之義。在乾季裡，家戶與家戶之間的交換行為——婚姻、蓋房或喪禮正是最多的時候。「乾天的開門儀式」確保家戶的收成是有效的——所有穀物、稻米的魂在收成回家之前都是健

全的，該平撫的鬼魂、祖先或看家的神靈都打點過了——而後才能夠在乾季開始時展開一系列的交換活動或對外擴展的活動（outward expanding）（見表 4）。這些擴張性的活動，可能是以家系、家戶為單位，也可能是以村、寨甚至不同王者所統領的轄地範圍為單位，包括戰爭、劫掠、聯姻、結盟等，鞏固傳統王權最重要的木瑙（*mānau*）就是最典型的在此時展開的活動（Ho 1997:73-，Chapter 3）。

表 4 季節的律動與交換

雨季(5月～9月)	乾季(10月～4月)
雨季關門的儀式	乾季開門的儀式
<i>u lvan</i> 所代表的不交換季節	<i>u hum</i> 所代表的交換季節
內向鞏固的季節	外向擴張的季節
→進入雨季、做活的季節—做活的事→乾季，出去的時候，做人的季節—交換的事以及源頭的事→進入雨季、做活的季節—做活的事→乾季，出去的時候，做人的季節—交換的事以及源頭的事→	

無論是以家戶、家系為單位的聯姻或以村寨、家族、或不同頭人轄區為單位的戰爭、結盟，都必須要牽涉到關係是如何通過這些社會單位的交換來締結，以及如何通過交換時間策略的使用來找最適當的時機開始、拖延或完成交換來實現其理想。這種理想就是對不朽社會建立的理想。不僅它的實現有賴於社會單位間的交換，它的成形事實上也與最基礎的社會單位的性質息息相關。筆者在別處已論證景頗社會單位的性質是建立在人的再生產上，而強調其源於一的「做人」源頭，以及其間永遠不斷裂的關係的連結；載瓦社會單位的性質不僅建立在人的再生產上，同時，也（將人的再生產與財富的生產分開）強調財富的生產，而把人與財富的源頭二分：一是「做人」的源頭——給妻者，一是財富的源頭——家屋（Ho 1997:123-136, 511-536）。換句

話說，筆者以為要瞭解景頗、載瓦時間的價值，我們必須對於其各自不朽社會理想和對於源頭的事的不同看法加以探討才有可能。

## (二) 源頭的事：景頗「竹」的社會理想和載瓦「榕」的社會理想

人必有一死的故事是普遍流傳於景頗和載瓦民間的故事。如果照故事中所說，人的死亡果真為人們覬覦自己生產做活的成果——食物、饗宴——也能換來天上神靈生產做活的成果，人們帶給天上神靈的舞蹈也能換回天上神靈到人間的舞蹈的結果，自古流傳下來的喪葬儀式就是要提出人如何克服死亡而建立不朽社會理想的最重要的一環。同樣將時間的價值放在如何通過交換而成全「男人的事」要如何包藏「女人的事」，轉換後者的「做活的事」為男人所建家屋所用等「做人」的問題，景頗與載瓦有不同的社會藍圖和對源頭不同的說法。

當時間的價值被進一步考慮時，筆者以為景頗和載瓦各自用了人為什麼會死故事中的一種交換策略，而創造了「竹」與「榕」的不朽社會理想藍圖。從時間價值操弄 (Bourdieu 1990:162-199; Hoskins 1996) 的角度看來，筆者以為景頗把社會建立在永久的「做人的種子」或女人的債上，而載瓦把社會建立在不時需要抹滅的債的記憶上。這是他們對於源頭的事所採取的相當不同的出發點。我們可以從他們在喪禮中（見何 1997; Ho 1997:Chapter 4）對於兩個團體間——男性與女性間，「討妻者」與「給妻者」間交換關係的不同表現看出。

通過喪葬儀禮的展演，景頗和載瓦把代表給妻者所給的做人種子的債通過「過火牛」(*myhe no [z]*)和布或手織的裙子還給「給妻者」。這個「過火牛」在景頗又叫做「喪葬彩禮牛」(*mâyang ja*)，本就屬於結婚時彩禮的一部分。在景頗、載瓦為了成全做人的事而在討妻者與給妻者所作的交換當中，（無論是從緬甸或中國）買來的布通常是屬於討妻者的儀禮物（或從「做人」的角度看來，我們可以稱之為從包藏者來的「男性」的禮物），人們用它來交換給妻者手織的裙子（從「做

人」的角度看來，是被包藏者所給的「女性的」禮物) (Ho 1997:307-56)。後者是女人載負做人種子的身體及其所帶給討妻者家人畜繁衍的象徵。

從喪葬儀禮的展演中，我們看到在景頗「給妻者」與「討妻者」的關係並不會因為喪葬儀禮的結束而結束。當人們需要為死者作榮耀死者的人像 (*lup grawng*) 時，毫無疑問的應該是族親或村人共同的義務，抬人像到墳上也應該是族親的事，或任勞任怨的「討妻者」的事。前者絕對是共同做活的團體，後者相對於「做人」源頭的給妻者而言，一定是替給妻者做活的人。「討妻者」仍繼續給「給妻者」買來的布以示恭敬，同時表示兩者間關係仍如從前的認知。喪禮結束，從墳墓回到村子的路上，是離開個人的死亡回到社會的不朽的路。在這條路上，既然討妻者與給妻者間關係將保持不變，他們不會有對給／討妻者關係的焦慮；反而他們焦慮的是不要讓死亡的「不包藏」、「反包藏」的反生產邏輯跟隨著他們回到村裡，影響到社會的綿延。所以在回村的路上，他們不分大小輩分的在男女間唱情歌，一直到他們進了村寨有儀式專家為他們及喪家去除一切死亡的「不潔」並做了「叫魂」儀式保護他們為止。

載瓦的作法就不很相同了。他們將一條屬於死者遺物之一的手織的裙子通過過火的除穢手續後，還給給妻者。這條裙子在整個喪葬的過程裡，都是不時隨著死者的身體及棺材的裙子。她是死者身體所具有的生物和社會層面繁衍意義的表徵。在幾種屬於給妻者的禮品中，手織的裙子又分兩種：一是織花較少的裙子，人們稱之為「黑裙」，它通常是在勞動做活的場合，它的致送所代表的是女人做活生產力的轉移；老年婦女所穿的只有兩旁織花的裙子，有人叫黑裙，也有人叫織花裙，主要的關鍵完全在於文化上黑與做活、勞動的連結，紅或花與財富、生命繁衍能力的連結相關。另一種裙子是織花多又複雜的織花裙，它是很重要的財富的象徵。在喪禮中，它常常用在榮耀死者在

社會人及宇宙人層面的不朽。後者裙子的致送所代表的不但是給妻者對女人身體做為載負做人種子的生產力的轉移，同時還包括由給妻者的女人在夫家所滋生的人畜繁衍財富的給予。無論哪一種裙子，通常只有由給妻者給討妻者，討妻者給的則是進口的上等布、絲、或錠。載瓦喪禮後，討妻者卻把老人的黑裙（若死者是男的，則拿其妻子的裙子）還給給妻者。<sup>38</sup> 比較起景頗在喪禮後仍以「男性的」禮物——進口布——來給他們的給妻者的作法，載瓦用「女性的」禮物給他們的給妻者的作法，是一種企圖中斷給妻者與討妻者間原有債的關係的交換策略。載瓦不僅象徵性的經由裙的歸還來顛覆給妻者與討妻者間做人的債的關係，他們還在墳墓上，用布或白幡做墓圍（而非如景頗般以竹作圍的方式）來確保與死者的隔離。同時，他們還視給妻者在喪禮中最重要的特權之一就是出錢或出名為死者雕「榮耀死者的人像」(*guprong*)，並在立墳時，將此人像抬到墳地，抬上墳頭（但見下文）。

在載瓦所建構的不朽社會理想的藍圖裡，時間的價值不再依附於「做人」上欠給妻者的債；他們選擇的是更改從前普遍性交換的策略為限制性的交換。而把時間的價值建立在如何建立起一個更自給自足的家屋社會單位上。與其靠給妻者掌控著他們「做人」的源頭，於是所有的人在生產和做活生產的結果都是源於給妻者所賜；不如也發展出另一個源頭——家屋——保住家屋工作生產或財富的成果。前者就像天上的神靈掌握地下人們的生命和財富一般，後者就像地上的人們改變了交換策略，分離了人與其財富，雖然不能再長生不死，但卻得以

<sup>38</sup> 在不同區域的載瓦間，老人死後送給給妻者的裙子必然是老人的遺物，但是否就是那條在喪葬儀式中隨著老人身體和棺材走的裙子，並沒有一致的說法或作法。同樣的，對於這條覆蓋老人的裙子 (*si lo [j]*, *mang kjang me [z]*) 是否將來又會掛在榮耀老人的魂的房子上，也沒有一致的作法。但相同的是，對於載瓦而言，喪禮的結束最重要的標誌就是這最後一件禮物的交換。有關這些布與裙子在喪葬儀式中的使用及其完成的對於景頗、載瓦人觀上不同層面的定義，請參考何 1997。

掌握自己的財富在人間。

所以在喪禮結束時，從死者墳地到生者村寨的路上，載瓦戲謔、顛倒或玩給妻者與討妻者關係間的遊戲。他們任意將人們分為給妻者與討妻者兩類。本來從不為討妻者背東西的給妻者，他們把死者的遺物籃讓她背。如果這位背籃的人又是特別懂得搞笑的人的話，她還會把輕輕的籃背成像很重的模樣，背得她東倒西歪、又跛行、又蹣跚的景象。一次又一次地，他們以嘻戲的口吻重複、顛倒可娶和可嫁的親屬關係。雖然景頗所擔心的死亡的不潔是值得焦慮的，但能在此時劃清「家」的界線對他們不朽社會的創造更是重要的。只有如此，家中的財富才得以留在家中。

景頗、載瓦時間的價值都是由「做人」的成果來呈現。但當我們進一步地探討他們各自不朽社會的理想時，發現由於不同交換時間策略的運用，景頗的時間價值更強調以超越生死的態度來完成人的理想的重要性，而載瓦則強調在現世完成人的理想的同时，也建立一個不再欠討妻者債的自給自足的「家」的社會單位的重要性。在喪禮中，景頗以延續與給妻者間普遍性交換的時間策略來建立他們「竹」的社會理想，載瓦則以中斷與給妻者間普遍性交換所建立的永久時間關係的策略來建立他們「榕」的社會理想。這兩種時間的策略事實上顯現了他們在時間價值上的差異。

竹在景頗是家系的象徵，人們用竹來背誦系譜關係，也用竹的生命歷程來比喻人的生命歷程，同時在喪禮中還用「開花的竹」來作榮耀死者在成全「竹」的人觀上的表徵。但在載瓦，系譜關係沒有通過竹來背誦，也沒有「開花的竹」作死者的任何表徵。在我剛進田野不久，與載瓦人討論到討妻者與給妻者間關係的倒轉時，他們除了告訴我這是一種 *chi-lai*（「非人的畜生行為」）之外，他們說可是也有人用「榕樹」作比喻來合法化「討妻者」與「給妻者」關係的倒轉。他們說，就像榕樹的氣生根，雖然是由它原來的根所發展出來的，但假以時日，

這氣生根又會成爲根，從上向下生長、茁壯。最後形成一棵根枝交錯，覆蓋面又密又大的大樹。

景頗的時間價值是靠給妻者與討妻者之間在成全「做人」的理想、甚至人群間階序上永遠不變的關係來維繫；載瓦時間的價值也是靠給妻者與討妻者之間在成全「做人」的理想來維繫，但同時，也靠這個給妻者與討妻者之間做人種子的債得以扭轉而成全一個自給自足的「家」的社會單位的理想來維繫。換句話說，景頗時間的價值既要成全「做人」，還要成全某些王者家系的合法性；載瓦時間的價值則爲的是成全做人，可是也要建立一個不再受給妻者制約的「家屋」。也就是說，「做人」是人生重要的價值，但同時也要能累積足夠的做活的生產力來完成自己能包藏財富的家屋。

景頗以「竹」的社會理想所建立的時間價值，把家屋建構爲一個完成「做人」的社會單位的一部分，所以它的界線或禁忌都不明顯。載瓦以「榕」的社會理想所建立的時間價值，則把家屋建構爲一個既成全「做人」同時也是在生產上可以有自己掌控能力的社會單位，家屋的界線或禁忌都相當突出。在這裡，筆者所談的家屋界線主要是指家屋做爲一個社會單位的界線，此界線主要是用來標誌此社會單位的性質，區分不同社會單位之間的人群關係或規範人的行爲。所以此界線可以由有形的祭壇、牛椿作標誌，也可以用無形的出入禁忌作標誌。

從景頗與載瓦家屋有形或無形界線的設立、規矩與禁忌上，我們可以看出他們如何是不同類型的社會單位。景頗村寨中家與家之間雖多有竹籬笆做牆，卻很少出入的禁忌，也看不見什麼由年度農業祭儀所遺留的明顯標誌。凸顯載瓦家屋界線最明顯的不是任何的牆，而是各種此家在每年吃新米和收割前後，在各家戶所作祈福儀式的祭壇、或祭獻犧牲的殺牛椿的遺留，以及豎在屋頂上的家屋保護神靈的象徵和外人禁止在家屋後方出入的禁忌。外人禁止在家屋後方出入的禁忌只見於載瓦，不見於景頗，因爲載瓦獻於屋後的神靈是守家中所有人、

物、財富的，所以不容許外人覬覦；而景頗獻於屋後的神靈是此家的祖先，當然所有有共祖關係的族親，通常也就是他們同村的鄰居，都可以很方便的進出此門。事實上，景頗也有在收穫的季節做祈福的儀式，但他們多半在全寨的「祭林」中做，而不會在各家各戶做。於是他們沒有在各家屋周圍豎起神靈保護的標誌，而只有在祖先被觸犯了，家中有人生病了，需要祭獻時，才會留下祭祀的標誌來。換句話說，景頗的家屋是一個再生產的社會單位中的一部分，但他與他的族親和給妻者是不可分的。事實上，不但他們的後門總與其他鄰居族親相通，他們的前門牆上，經常供的還是給妻者家跟著女人來的祖先神靈。載瓦的家屋在年度祭儀中祈求神靈保護所形成的界線，賦予家屋成為一個相對獨立於他的給妻者的生產和再生產的社會單位。<sup>39</sup>

景頗支所表現在「討妻者」和「給妻者」的交換關係是建立在一種永久不變的時間價值上。相對而言，載瓦支也期待在「討妻者」和「給妻者」之間建立久遠而不變的「給」與「討」的關係，可是，不是他們之間的關係無法維持長遠，而是總有很多場合讓他們刻意去遺忘、倒轉這關係的歷史。於是本來由時間的鎖鏈所建立的價值，在時間的鎖鏈被打斷的狀況下，「討妻者」與「給妻者」的交換關係也有所改變。

人們在企圖說服對方這種倒轉的「給妻」、「討妻」關係的合法性時會說：「沒有關係的，從前門進來的給妻的禮物還是可以從後門拿出去（到原來向我們討妻的那家）去討妻子。」這句話是建立在載瓦文化中家屋與人相互構成關係中很重要的兩個前提之上：一是給妻者與討妻者之間人的再生產的關係經過物的交換作媒介來完成的事實，二是家屋內部空間與人的生命歷程間的相互構成關係。而筆者以為此句話之所以能達到它企圖合法化不同交換策略的使用及時間價值的扭轉，

<sup>39</sup> 詳細的有關景頗和載瓦如何經由家屋界線的不同標誌方式來顯示其做為社會單位的不同性質，請參考 Ho 1997:134-8, 517-526。

就是因為它把給妻者與討妻者之間彼此成全「做人」的關係加以物化，並且把家屋空間在成全「做人」上的意義簡化為物理空間的意義。

從筆者在別處對景頗、載瓦家屋空間秩序的探討中顯示在「做人」的過程中，成人與否是由個人在家屋範圍中活動居住的相對前後空間來界定。未成年者（包括尚未結婚者及已婚的年輕夫婦還沒有小孩或還沒有能力蓋房者）只會住在家屋的前邊。越是已有「做人」成就者，在家屋的活動或居住空間就越往後。相對而言，家屋前頭的空間是家屋屬性最弱的空間，它是在成全做人的過程中，給妻者與討妻者交換、妥協的空間。在景頗，它甚至還是展示王者身分的空間。所有用在討妻、給妻的儀禮物都是由前門進出的，就像嫁出去的女兒必然由前門嫁出一般。家屋後頭的空間是家屋屬性最強的空間，家裡最年長的老人住在這兒，家裡的守護神靈、生命柱、家裡的貴重物品也在這兒，老人死時榮耀他們的靈厝也設在這兒。<sup>40</sup>

所以當人們說從前門進來的禮物還是可以從後門拿出去作禮物來討妻給妻時，不但前後的空間意義被化約為前門、後門的入口、出口的意義，而且禮物用在成全「做人」的意義也被化約為只是物件而已。整個由空間和物來成全「做人」上屬於時間的生命歷程、階段的價值都因其物化和非人化的說法而被抹煞了。

對於載瓦社會的再生產而言，似乎扭轉原有給妻與討妻間關係是常態，而只有那些在聯姻關係的建立上曾經有過流傳較廣的故事者，聯姻關係的歷史才不容易被遺忘或抹煞。聯姻會有可流傳的故事者，多是由於異於平常的昂貴的物的交換或顛倒交換。這些故事包括「討

<sup>40</sup> 詳細的有關人的生命歷程是如何經由家屋空間的使用秩序來賦予意義的論證請參考 Ho 1997:90-122, 127-133。其中還牽涉到家屋前後軸與高低軸所區分人的建構的不同層面問題，以及性別意義的問題。

妻者」的一方在聯姻之初，曾送過很高的聘禮者，如三十三頭牛；<sup>41</sup> 或是聯姻起源於共同開寨之時。當「討妻」、「給妻」的關係因為某種理由要被倒轉時，原來的「給妻者」一心一意的想討原來的「討妻者」家的姑娘，做為權宜之計，他們會說：「沒有關係的，我們也不需要作『倒上門梯』（如果作過『倒上門梯』，則原來的「討妻」、「給妻」關係從此之後就會完全地被倒轉過來）。將來你們要討我們的姑娘時，我們還是會給你們的。」「倒上門梯」主要是用來描述此次聯姻中的給妻者（原討妻者）給討妻者（原給妻者）筒炮槍做為聘禮之一的禮節。平常，槍是由給妻者給討妻者的「女性的」禮物。槍在景頗、載瓦物的分類的意義上是一種用來交換給妻者所給的「做人的種子」所為討妻者家預期可帶來的財富表徵。就好像在婚禮中，新娘和給妻者所送的穀種、儀禮物的刀、矛都是從屋前、登上門梯之後才進門，經由其他的儀式過程轉化為此家所包藏。所以當既有聯姻關係被扭轉時，人們以「倒上門梯」的講法來描述這種關係的倒置。雖然時間的策略可以一而再的反覆，但昂貴的禮物顯然可以為聯姻關係作下記錄來。

除了經過交換物在質與量上的操弄，達到鞏固而持久的聯姻關係，而可能促成載瓦大家的形成外，實踐上，在沒有什麼系譜記憶的機制下，要維繫這種大家的局面是非常困難的。原屬同一家系的團體，可能會因為個別的需要，而對原有的「討妻」、「給妻」的關係採用不同的記憶內容。在這種狀況之下，他們就會縮小其家系的範圍。如原來 *Paocheng Muiho* 家系與 *Zangbao* 家系的關係是前者為後者的「討妻者」。但因為某種理由，近年來出現了幾起 *Zangbao* 家的男人娶了 *Paocheng Muiho* 家姑娘的事。今年 *Paocheng Muiho* 家系有一家要為他的兒子物色妻子而相中了一位 *Zangbao* 家的姑娘。因為從前前者

<sup>41</sup> 即使在傳統以牛為聘是很普遍的習俗時，娶王者的女兒通常也只是七、八頭牛的聘禮。

本來就是後者的討妻者，縱然近年來發生過數次倒轉此聯姻關係的例子，但因為從來沒作過「倒上門梯」，而且當初議婚時就曾申明 *Muiho* 家仍可娶 *Zangbao* 家的姑娘，再加上近年來給過 *Zangbao* 家姑娘的 *Muiho* 家系與現在要娶 *Zangbao* 家姑娘的 *Muiho* 家系在更小範圍上屬於不同的家系，種種理由加起來，他們成功地完成了議婚。從竹的社會理想的角度去理解，從 *Muiho* 不同支系經由娶或嫁 *Zangbao* 人而分歧關係的例子我們看到家系如何通過聯姻而分支的過程。但倘若從「榕」的社會理想角度去理解，載瓦時間的價值本來就建立在對給妻者的源頭反來覆去的認同上，而不是一種永遠不變的認同。真正要建立起超越世代的不變的聯姻關係，必須靠仍然記憶猶新的有名有姓的聯姻實例及響亮的聘禮的故事來維繫，而不是靠習俗，更不是靠系譜的背誦。

景頗有「竹」的社會理想，竹子在地下根莖相連，在地上卻不見得能夠看出竹蓬與竹蓬間相關性的牽連方式，也成為他們對過去及歷史理解的方式。他們用竹子來背誦系譜，來追憶 (recall) 彼此間的相關以及創世紀的系譜的解釋。強調過去與未來，以及超越任何有形時空界線的關連。社會的意識是在「生」、「病」、「死」的時候才被提醒、追憶的，在日常生活中是不可見的。理想的社會是要靠生者與死者共同來完成的。無論在婚、喪或進新房的場合裡，景頗祭儀專家吟唱的內容總是追溯其源頭到開天闢地的始祖和祂的創造。而這種超越此生的連結是由只有景頗支系才有的誦師——*jaiwa*——在婚禮及進新房和木瑙慶典中對系譜關係的吟誦來完成的。

相對而言，載瓦榕樹的社會理想是在做人之餘，強調今生此世與這個地方的關係。載瓦用「榕樹」作比喻來談「討妻者」與「給妻者」關係的倒轉。本來是給妻的人、給做人的種子的人，現在變成了討妻，討做人種子的人。本來是水的源頭，現在變成了水的下游。本來是根與頭區分得清清楚楚的，現在卻像榕樹一般，根枝交錯，原來是從下

往上長的，現在卻變爲由上往下長的氣根。最後形成一棵根枝交錯，覆蓋面又密又大的大樹。換句話說，這個榕樹的比喻，是要把討妻者與給妻者間關係的時間價值改變、遺忘了，才得以建立一個自立的家庭和鞏固的社會。所以他們在進新房追溯蓋房的起源時唱的是房子與此地自然萬物的淵源，人們如何經由模仿天天看得見、摸得著的自然界動物的行爲，如鳥的築巢，水牛尾巴的搖擺、山豬用獠牙拱樹等動作學會蓋房。蓋房的起源絕對與做人的源頭——給妻者——無關。除了在載瓦排姓王者家系的祭獻場合中，有誦師以景頗語爲其吟誦家系系譜和其與開天闢地的景頗始祖之間的關係以外，載瓦人普通老百姓的生活裡，是沒有「誦師」的存在的。而所有有關排姓載瓦王者的故事，他們或說是載瓦人向景頗人買來的王，或是載瓦人在一個木瑙跳舞場子上揀來一個南瓜所生出來的孤兒。也就是說，榕的社會理想所創造的時間價值使得他們對景頗人的排姓做載瓦王者的說法，都說他是「買來的」，或是沒有任何淵源的孤兒。

總上所述，在人必有一死的事實上，景頗、載瓦建立了他們對不朽社會的理想。這個理想是通過他們在社會再生產的交換策略所創造的時間價值來實現的。但是這種不朽社會的理想是通過儀式展演中的討論而逐漸成形，傳遞的。以下筆者將由慶賀新房落成的活動來對此時間建構上的特色作一討論。

### (三)新房慶賀活動中的反思

筆者曾在別處論證在景頗、載瓦，家屋的完成都是「成人」的第一步，也是人的生命階段和社會綿延的過程中最基礎的一環 (Ho 1997:357-97)。<sup>42</sup> 從人觀形成的角度，筆者以爲蓋房、進新房的活動展演是在慶賀景頗、載瓦理想人的誕生；從這個以家屋爲表徵的理想人

<sup>42</sup> 其中從人觀形成的觀點對景頗、載瓦蓋房、進新房的活動有較完整的探討。

的誕生中（包括建房時的分工、建房後的慶賀）顯示他／她（指由男性／女性的事所共同建構的男女合體的存在）是如何通過把家屋依附在景頗的宇宙起源傳說中，或載瓦純粹勞力、做活和技術角度的論述中，來取代原有家屋由給妻者所賦予的「成人」成就的觀點，做為景頗「竹」的人觀形成和載瓦「家」的人觀形成的重要步驟。家屋完成最清楚的象徵就是由男女主人帶著水、火、穀種、煮飯的鍋與三角架，和象徵家中財富的寶物籃進入新房。在這個慶祝家屋完成或「成人」的慶賀活動中，有趣的是，他們如何用吟唱來講述蓋房知識、取火、取水、造酒知識和外來的刀的來源；而又同時用熱鬧的演劇、嬉戲從家屋做為社會再生產單位的立場來對前者的技術、經驗、做活層面的家屋敘述做挑戰。以下的討論即針對吟唱所強調的家屋蓋屋的「做活」面，和做戲所強調的家屋完成的「做人」面的對照，來討論不朽社會理想與儀式展演之間的關係。

從以上對不朽社會理想的討論，顯示景頗「竹」的社會理想是通過對「做人」的源頭——給妻者——永遠不變的交換策略而建立的。在此如此的交換策略之下，所形成的社會單位——*htinggaw*——是來自於同一給妻者的有清楚系譜相連關係的後代的家所共同建立的人的再生產的單位，每一個家屋僅為此單位中的一部分。相對的，載瓦「榕」的社會理想是通過顛覆對給妻者做人種子的債的根源而建立另一種建於超自然信仰所可以提供對家屋財富的保護源頭，由普遍交換的策略改為限制交換策略而建立的。在後者如此建立兩種源頭的交換策略下，家屋被塑造是一個完整的財富生產與人的再生產的社會單位。

無論是景頗或載瓦的進新房慶典，都有三個部分：一是主人家請的祭儀專家——*dumsa*——所作的對超自然神靈的祭獻，以及善於唱調子或頌詞的男人以吟唱的方式讚頌蓋房子的起源。二是由共同幫忙蓋房的鄰居在特別有人擅長起鬨、嬉戲的狀況下，演出幾場鬧劇的慶祝方式，特別突出的是，這些鬧劇一定會有女人的參與，而且還多以

女人爲主。三是年輕人領頭的唱歌、跳舞等。大體而言，吟唱的部分是從男人包藏女人，父系、夫居觀點的慶祝，以「做活的事」來定義家屋。做戲的部分從「做人的事」的觀點以及女人，討妻者的觀點來質疑吟唱對家所下的定義。年輕人領頭的唱歌、跳舞是最混雜的文化表演。他們彈著吉他唱著各種流行歌曲，有當今流行的載瓦歌、也有緬甸的歌，克欽的景頗歌、漢人的歌，甚至還有臺灣的流行歌曲。以下討論將僅限於以男人、頌師所吟唱的房子的起源故事和女人爲主的鬧劇做戲爲主。筆者以爲是通過吟唱與做戲的展演所表達對於「做人」、「做活」與「源頭」的事在社會再生產上不同意見的折衝與反思，這種不朽社會的理想才得以成形。

景頗吟唱的內容把蓋房子的起源連結到整個有關宇宙起源的故事，從萬物的起源、白天黑夜的誕生、到創世祖先孕育下諸位天神，再孕育下諸位地神，然後又再返老還童孕育知識、技藝和財富的神靈，最後孕育出人類萬物，而後開始一代代一脈相傳的創造，到人間的形成，王宮的興建、家禽的飼養、父系傳承的開始、外婚及男婚女嫁隨夫居形態的確立、到幾個王者家系起源故事的神話傳說和系譜背誦。他們把所有蓋房的源頭歸於人類始祖 *Ninggawn Wa* 開天闢地以來所建的第一個王宮，強調 *Ninggawn Wa* 如何從刺蝟、野豬和大象獲得蓋屋的靈感 (Gilhodes 1922:15-6)；從他的妹妹 *Ningkum pari majan* 那兒講到線的來源和用線做屋頂的企圖；從另外一個姊妹 *Shawa unti majan* 那兒講到茅草的起源和他們如何成功地用茅草取代線來做屋頂(ibid:9)。從創世者之一的 *Phungkam Janun* 的奶講到酒的起源，水與火的起源，以及人們如何有刀用的故事。簡單的說，由於創世神話中角色的代代相傳，這個吟唱強調竹的系譜傳承和家屋與鞏固王權的宇宙觀間無法分離的層面。<sup>43</sup>

<sup>43</sup> 有關這個宇宙起源傳說詳細內容可參考Ho 1997:163-8, 369-78, 511-7; 蕭 1992。

景頗喧譁、熱鬧的做戲中，包括一群人圍坐在火塘旁，大家來檢討此次蓋房得失的情節。男人的代表獲得一個竹做的刀和可以背在身上的刀鞘，葉子做的肩包做獎勵；女人的代表獲得一個竹箋做成的小項鍊和小手鐲做獎勵。但人們也責怪蓋房的速度太慢了，時間拖拉的太多。男人的代表就說因為女人們在工作上懶惰，所以沒有辦法「及時」把房子蓋好。要等她們背上屋頂的茅草來，等了半天也不來；讓她們送酒、送飯來也總是不夠。能言善道的女人代表說：不是她們偷懶，她們事實上是很勤勞的。茅草等不來是因為當她們正要去背茅草時，男人纏著要去做小孩，所以他們就去了。他們並沒有懶惰。換句話說，如果蓋房子是一種「做人的事」就快不了了，但如果只是「做活的事」只要一個人很勤勞，仍是可以快起來的。景頗女人提出的問題是：難道我們可以因為做人的事會耽擱做活的時間，所以不要做了嗎？

景頗在嚴肅的、平和的吟唱中把家屋的建造歸功於創世神話，在熱鬧的嘻笑間重新思考家屋的建造可以只是蓋房子而不是人的再生產的社會單位傳承的問題。通過二者的展演，景頗竹的社會理想也在協商形成中。

載瓦吟唱的內容則強調家屋的房子層面和其自主性。他們唱人們如何學著與大自然的各種動物、鳥類蓋房子的故事。人們如何經由模仿天天看得見、摸得著的自然界的動物的行為，從中學到知識與經驗。如看到水牛尾巴的搖擺他們學會怎麼用榔頭砍樹，看到山豬用獠牙拱樹的動作而學會怎麼挖地基，看到水牛肋骨的模樣，才知道怎麼上椽子。整個吟唱蓋房起源的內容講得都是房屋建造技術層面，包括如何懂得砍樹、挖地基、立柱子、上椽子和鋪茅草等等。但他們也像景頗般必須吟唱到水酒的起源、水、火、和刀的起源的故事。在講刀的起源時，就像景頗般，他們都會談到如何由鄰近族群中買來的起源。其他水的取得、取火的方法、和泡水酒的酒麴的製作，都各自有由自然

鳥類昆蟲螃蟹等幫助他們取得的管道或向什麼傳說人物學到的來源。只是沒有一種與建屋或進房慶賀有關的吟唱內容是與創世神話有關，或與給妻者有關。

另一方面，載瓦在相當熱鬧、喧譁的做戲部分的展演卻充斥著對於家屋的誕生在成就以家屋為表徵的人的理想上給妻者功勞的強調。其中包括春辛薑賀新房、簸飯豆賀新房、送蓋房師傅的情節。所有的做戲都是以女人為主，前兩種情節都環繞在以給妻者為主角上，以春辛薑和簸飯豆的方式來為討妻者賀新房。第三種情節則以女人扮演男主人，為了向蓋房師傅致謝而到處張羅酒、錢、牛做禮物的過程。三種做戲方式都有一個共通之處。無論是春辛薑、簸飯豆或送師傅，上場的女人都需要有相當懂得搞笑的女人才能夠達到她們做戲的效果。這些特別會搞笑的女人通常都是早已有兒有孫的老女人。此處僅以春辛薑為例做說明。<sup>44</sup>

在屋前，環繞在臼的周圍好幾個女人邊唱春米的歌，邊春著薑，做一道進新房的春辛薑菜給來進新房的客人吃。這道春辛薑的菜，到最後還會加入一些牛乾巴或作料使之更可口。<sup>45</sup> 那些特別會搞笑的女人一邊春、一邊插進一些評語——用性交來比喻春辛薑的評語。薑是給妻者所給做人種子的象徵，所以如果有人春的過猛就會把薑春出臼外，如果春的合適，可能會生出男孩或女孩來。如果現在這個給妻者的女人還沒有生下男孩，或許就多春一下，下一個就會是男孩了等等。在把薑、乾巴等春好之後，要送進新房分給大家吃時，整個由屋前春

<sup>44</sup> 事實上，載瓦的做戲逗趣方式很多，而且可能都有不同的訴求對象。筆者無法說每一個地方都會用同樣的方式、情節來做戲，筆者在此僅就在紅丘河的載瓦村寨所見到的至少六個進新房慶賀的場合所作的慶賀活動為例，討論筆者的論點。較詳細的對做戲類的慶賀活動的細節和分析請參考 Ho 1997:380-97。

<sup>45</sup> 這些薑的來源說法不一。有人說應該來自給妻者，有人說是主人家。但我看到的幾次都是來自主人家。牛乾巴或其他的作料則一定來自主人家。

臼所在之處到屋內的過程，又是一個最好的強調或誇耀給妻者爲此家所帶來種子的貢獻的場合。這個給妻者的代表會想盡辦法製造出她把這些春薑送來是很大功勞的印象。於是她或是埋怨她帶的實在是太多了，太重了，她幾乎走不動了。不然她就是乾脆說累了，背不動了，而要賴不走。好不容易在眾人七嘴八舌、拿藥、拿酒相勸之下，再上了兩層樓梯之後，她又會埋怨身體不舒服或是腳不舒服需要找醫生來等等。總之，在她百般拿翹、刁難要討妻者圍著伺候，而圍在周圍的眾人又多方起鬨、玩笑的狀況下，短短的幾階上門梯可能要花很久的時間才上得了。

相對於載瓦進新房的慶賀中吟唱對家屋自主性源頭的肯定，載瓦做戲時的焦點顯然放在對給妻者源頭的肯定。通過二者的展演，載瓦榕的社會理想也在協商形成當中。

同樣都是在讚頌家屋「做活」建屋知識的起源，景頗把起源放在整個宇宙起源、王者世系的一脈相承的故事裡，而後又強調建屋技術知識的來源如何是透過人的始祖模仿大自然的生物現象而建造王宮的傳承。載瓦不由宇宙起源的故事談起，他們在兩人對唱的吟唱中，用老者教年輕人的方式說明人們如何模仿大自然的生物現象來蓋房、人們如何通過其他生物的幫助而開始有水等知識的傳承。與宇宙起源無關，與世系更無關。就像在景頗的王者都有特別讚頌宇宙起源、王者世系的祭儀專家 *Jaiwa* 的類別來合法化他們的天命，而載瓦唯一有用如此方式來合法化其王者資格的，只有一個由景頗支系來的排姓王者的家系。當人們講述為什麼景頗的排姓家系會作載瓦人的王時，各地區的載瓦人所說的都是一樣的故事——他們是用牛「買來的」，或是「揀來的孤兒」。因爲從前載瓦人自己的王太多了，誰也不服誰。<sup>46</sup>

<sup>46</sup> 詳細有關排姓家系如何成爲載瓦地區的王者的故事及景頗、載瓦王權表現上的差異，請參考 Ho 1997:137-171，及 Ho 1998a, 1998b。

由於景頗、載瓦竹與榕的社會理想上的差異，他們對於「做活」的價值有不同的建構。景頗「做活」的價值需要通過世系來完成，載瓦則否。另一方面，在挑戰男人們以「做活」蓋房知識的角度來談家屋起源的偏差，景頗男女的做戲就是直接討論家屋所完成的到底是蓋房建屋的完成，還是「做人」的一個階段。其中更重要的是討論蓋房建屋與做人的社會單位所牽涉到的截然不同的時間價值。而載瓦女人的鬧劇則是從女人所扮演的給妻者的角色和劇情闡述家屋所欠「做人」源頭的債而挑戰吟唱中所強調的自主性的家屋「做活」知識的源頭。也就是說，雖然同樣站在強調家屋成全「做人」層面的意義上，景頗提出來的是對做活的時間意義與做人的生命意義的反思，載瓦提出的是對家屋做為生產與再生產的社會單位的兩種源頭——給妻者做為做人的源頭和家屋做為財富的源頭——的反思。

不但竹與榕做為景頗與載瓦不朽社會的理想一向都不斷地被反思或挑戰，做活的時間價值與做人的時間價值更是不時地在彼此競爭。進新房的慶賀場域裡，男人們以吟唱來代表家屋意識形態的一邊，強調家屋是創世祖的傳統，或是做活生產的成果；女人們站在家屋生命源頭來源的立場強調家屋是通過女人所帶來的做人的種子才形成的。是因為有這些挑戰，才有更進一步的妥協或加強。這些反思、妥協是一向都在進行的。景頗、載瓦生命儀禮的展演過程更是最重要的展現這種挑戰與反思的場域。

### 三、 討 論

在有關時間的人類學研究中，時間的認知到底是社會文化決定的、是形上而抽象的，還是人類普遍性的對於時間規律性或持續性的體會、是主觀經驗決定的看法之間關係的探索一直是最重要的主題（Bloch 1977；Munn 1992；Gell 1992）。於是，有二分為社會建構的時間（social

time) 及個人主觀體驗的時間 (personal time) 的說法 (Munn 1992)，或是強調時間的真正本質不是能夠由人們主觀的時間意識充分顯現的 B series，及強調人們主觀所意識到的時間的流動性是瞭解時間最恰當基模 (schema) 的 A series 的時間理論 (Gell 1992:157)。從社會文化的角度對時間的探索所形成幾種類型化時間的概念，如以靜止的時間、循環的時間等來描述某一社會的時間架構，都相當程度的被批評為無視日常經驗中對時間體驗的說法 (Bloch 1977; Munn 1992; Gell 1992; Bourdieu 1977, 1990)，以及將人們對於時間的分類全面化，而無視個人對於時間操弄所可能造成的改變 (Bourdieu 1977)，或是忽略了人們在行動中所創造的時間價值的層面 (Munn 1992)。而在日常生活對時間的體驗上，自然季節生態對於人們時間體驗的影響是週而復始的重複律動，還是行進累積式的順序體會及其間的關係 (Barnes 1974; Gell 1992)，也是探討的主題。

Bloch (1977) 對時間的探討是被廣泛討論的作品。他以現在中的過去與現在為題，檢討了幾件人類學者對於個別社會時間探討的著作。為什麼在有些社會裡，過去和現在是如此混雜地交織在一起，以至於現在似乎只是過去的展現；又為什麼在有些人類學家的陳述中，有些社會卻完全只是現在的，或經驗性的取向，而沒有過去影子的問題？他提出了人類學理論方法上可能盲點的檢討，同時也提醒我們個別社會文化建構會有傾向於不同理論特性展現的事實。在人類學理論史的發展上，他探討是否因為早期會把社會結構等同於社會而使得這個社會呈現如此的靜態，或是因為早期研究中將儀式的世界與日常生活經驗的世界分離的作法而造成的结果？在個別研究對象的特性上，他提出其本身階序化的程度所造成差異的問題。如巴里及印度如此階序化的社會，是否他們的社會結構在日常生活中的滲透性也愈大，大到在他們社會中的現在看來似乎是沒有時間進展的過去的展現？但同時他也提醒我們需要注意即使同樣是採集狩獵的社會，澳洲的土著社

會所表現的過去性又與非洲的 Hadza 所表現的截然當前性很不相似。

Gell 也針對社會建構時間與人類主觀經驗的時間間的關係寫了一本書。他詳細地討論了包括 Durkheim 以下的社會人類學及象徵人類學理論對於時間的討論，以及發展心理學，現象學理論和社會地理學對於時間的認知、策略和「經濟」面的探討。在他對於 Geertz 的討論中，他指出 Geertz 對於巴里時間研究的弱點並不在鼓吹或預設一種絕對的文化相對論，並以極端的形上形式來表達的立場，而在他的文化或詮釋的架構使得他沒有去問為什麼某種文化表徵（cultural representations）會特別在巴里社會中有突出的表現，或文化做為一種活著的形式的探討（Gell 1992:82-3）。Gell 提醒讀者不要陷入如 Bourdieu 所批評的全面性地描述（totalizing）文化，為社會文化製造一種「摘要性的幻覺」（synoptic illusion）的作法，而忽略了表達人如何生活在文化體系中，而這些文化體系又如何與外界應對的活生生的面貌。也就是說，不但要有文化建構的時間是什麼的整體性的描述，也要有個體的人經驗體會時間的描述；不但要有對於社會文化建構的時間是如何達成建構過程的描述，也要有其如何達成處理其與主觀的時間體會間可能有的矛盾或連結的描述。以下筆者將以這些對時間探討的理論及方法論上二分所產生的問題為核心，討論景頗、載瓦時間建構上的特性與其時間價值如何形成時間的策略而造成此特性的過程。

景頗、載瓦由大自然的日夜循環、乾雨季的周而復始的律動體會到時間的循環性，同時他們也由大自然的花草樹木、飛禽走獸的榮枯生死經驗到時間不可逆轉的直線性。但在山居景頗、載瓦人曆的制定和使用的表現上，筆者以為他們更強調由生命的不可逆轉及不朽社會創造的角度來理解時間的意義與價值，形成對時間的分類、對外來曆法的選擇性採借，並以時間的策略來創造不朽社會的理想。

Gell 在批評 Bourdieu 把曆視為是那些與人們實際生活無關的學者們所創造出來的說法時，提出是因為 Bourdieu 對於曆的知識與權力之間關係的缺乏討論的緣故。Gell 以為或許對於 Bourdieu 所研究的 Kabyle 社會而言，在人們實際生活中曆的知識，做為一種整體性的、表徵性的形式（也就是 Gell 在書中所談的 B-series 的時間），並不是一種很重要的「象徵性資本」，但它在很多其他的社會中，尤其當牽涉到曆的知識與權力之間的關係時，是很重要的(1992:304-5)。事實上，從傳統景頗、載瓦的王權如何企圖「掌曆」的方式，我們可以很清楚的看到景頗、載瓦時間的價值如何引導他們曆的形式和掌曆的方式。而他們所掌的曆和掌曆的方式，不是有關於生產時令的知識體系，卻是有權掌控生命的開始與結束的力的展現。

在 50 年代以前，當國家的力量還沒有真正介入之前，傳統景頗與載瓦的王權曾配合著乾雨季季節的律動企圖「掌曆」過。傳統上，當自然界給足了人們各種的訊息說是該播種的時候時，統領各寨的王 (*zau wui*)<sup>47</sup> 就應該及時宣布全寨在王者的地土上搭窩棚（種地及種田時暫時歇息的小棚）(*shiwa zang gut*)的日子。搭窩棚的前一天，全寨的男人去山上集體打麂子，打到的麂子要留下一條腿在第二天搭窩棚時一起吃，女人上山找野菜或在家織布。第二天全寨一起搭窩棚，同時象徵性的開兩小塊地，撒下穀子、玉米、飯豆、小米及紅米的種子。一塊地象徵的是王者的地，一塊象徵的是全寨人今年地的收成。之後全寨休工兩天，王者家休工六天。整個在進入雨季的時候 (*zan wang kun*) 全寨性的在王者的領導下，從打麂子到休工的儀式性活動就是上文中所述的「雨季關門的儀式」(*zan kun myvi*)。*Zan* 是雨季、*kun* 是「時候」、*myvi* 是「關門或關上」之意。這些儀式在中國政府 1954 年全面取消王者的特權，並宣布景頗族民族地區為不需經過土地

<sup>47</sup> 中文的有關景頗研究的文獻均稱其為「山官」。

改革的「直過區」一直接由「原始氏族公社解體、早期奴隸制時期，跨越封建的和資本主義的社會形態，而過渡到社會主義」發展階段的地區一之後，都已經完全不作了（中共德宏州委黨史征研室 1996；中共雲南省委黨史研究室 1996：360）。

乾季（*cung nam*）要開始的時候，首先決定一天在一寨的「祭林」（*lumshang [z]*）上祭祀天地山川各類神靈（有王者的寨子，王者立於祭林的祖先神壇要在前一天就祭拜過）（*lumshang gau*）。<sup>48</sup> 從前全寨的人要共同出一隻牛，王者需出一隻豬，各家還需出一隻小雞及米。當天全寨聚於祭林殺牲、祭獻，並在此把犧牲煮熟，肉汁與米做成稀飯大家一起吃。<sup>49</sup> 全寨的祭獻結束之後，寨裡的主要祭儀專家，通常是全寨最有威信的 *dumsa*，同時也是專門為王者祭祀其祖先神靈的 *dumsa*（*zao wun dumsa*），負責打卦。<sup>50</sup> 看從哪一家開始先「吃新穀」或「吃新米」（*gu sik zo*）。在老人的頌詞裡他們念道：「我們已經看到

<sup>48</sup> 中文有關景頗研究的文獻中都稱此「祭林」為「官廟」。前者的翻譯主要是取在此通往村寨的要道附近的林子中所立的祭祀山川、河流、森林等各種神靈和立寨人家祖先等祭壇的意思；後者的翻譯強調了在此「祭林」中「官家」（即景頗或載瓦支稱王的家系）的祖先所扮演的重要性。雖然很多的「祭林」都放有「官家」祖先的祭壇，但也有很多寨子的「祭林」並沒有「官家」祖先的祭壇，而只有開寨家系的祖先，或沒有任何家系的祖先，只是全寨性的祭祀天地山川神靈之處。除了都是全寨性的祭壇所在之外，它們都有的另一個特質是此「祭林」的林是不可以隨意砍伐的。當別寨蓄意要冒犯此寨，最有效的方法就是把此祭林視為普通可以隨意砍伐柴火的林子，或可以隨意走進便溺、糟蹋的地方。這種冒犯必然會引起兩寨間的重大械鬥糾紛。所以我用「祭林」而不用「官廟」的翻譯。

<sup>49</sup> 這種祭獻活動大多數寨子都不再搞了，即使會搞的，也多半不會殺牛了。中國的社會主義革命徹底瓦解了做「王」的特權，所以要「王」者的家庭出豬，更是不可能的事。近年來，在國家對少數民族宗教信仰持較放鬆的態度後，一些寨子恢復了從前在吃新穀以前在「祭林」的祭獻。殺牛、殺豬的雖有，仍是少數。多數只有由每一家出一隻小雞及米，全寨性的作一天小型的祭獻活動及野炊。

<sup>50</sup> 任何一個統領山寨的王都必須有一位能夠為他們家的祖先神靈祭獻的 *dumsa*。此祭儀專家不可以是已經開始從事為死靈送魂的祭儀專家 *shizao*。當一個寨子缺乏此類人物時，王者必須想辦法特地到別處去請。通常，這種大 *dumsa* 還會分到王者給他的一些水田。所有有關於全寨性事物需要打卦時，都是由他擔任。

乾天顯現在九個山坡上了，我們也看到大大小小的水塘都已經乾了 (*cung wu gau bum toq, zan wu le hen zhang gan*)；過去的老米 (*gu cao*) 都吃完了，必須接上新米了。現在已經是天亮了、進入乾季的時候了 (*cung toq mau bo*)，雨季已經結束了。」全寨一定得等這一家的新穀吃過了之後，才可以吃。每家吃了新穀之後，才可以真正的把穀子堆起、並選日子在個人的地土上請祭儀專家為他們家祭獻各種神鬼 (*yo nat gau*) 並做「叫穀魂」 (*gu byo wut*) 等儀式、打穀子、背穀子回到自家的穀倉。這整套儀式活動就叫作「乾季開門的儀式」 (*cung kun pong*)。*Cung* 的意思是乾天，*kun* 是「時候」的意思，*pong* 則是「開」的意思。

從這些儀式的律動我們可以相當清楚的看出在社會建立的過程中，王者掌握時間的企圖或人們通過祭儀專家的打卦企圖規律化全寨生產活動的作法。王者或超自然的神靈就是全寨掌曆的人或力量，只有在王者家裡的地土上撒種才可以代表全寨人未來一年產量的一種期許，沒有在王者的地土上撒過種，任何其他的人也不能在自己的地土上開始播種。在播種和收穫之間，當穀子出穗到一個程度開始要彎下前，該開始有人在地土及田上守著防止雀鳥來吃穀子時，又得經過全寨的祭儀專家打卦決定哪一家可以先開始去守雀。要選定的那一家人去了兩天之後，別家才可以去。收割的日期也得在全寨性的「祭林」祭過之後打卦，被打卦選定的一家吃了新穀之後，各家才得進行。傳統任何不是被祭儀專家卦定的一家若是超前進行守雀或吃新穀，都會被罰（罰穀或罰牛、豬、雞）。照灣丹載瓦老人們的說法，沒有一個日子是真正固定的日子，決定這個日期的力量仍是自然的規律及全寨人的信仰。如果播種的季節已經近了，王者仍然沒有計劃出建全寨性窩棚的日期，老百姓們會去催趕著王者定出日期來。同樣的，如果所有在地上的冬季作物，如小麥、蠶豆、豌豆等都已經栽種完了 (*hewa ban gyo be*)，就是到祭林祭獻天地山川鬼神的時候了，有沒有王都一樣。在傳

統景頗、載瓦王權非常徹底瓦解的中國，仍有寨子以為這一年一度的在「祭林」祭獻天地山川鬼神的信仰是不能輕易廢除的，否則雞瘟、豬瘟就會更頻繁，而人與寨子也不安定。

無論是播種、獻祭林或吃新穀的日子，景頗、載瓦人選的日子是依著自然的規律，農作物生長的律動來做選擇，而載瓦的王所掌的「曆」並不像 Kodi 的掌曆者（Hoskins 1993:Chapter 3）是在做活或生產的知識體系上的掌握，而是在人們認為他們對於其轄區內生產和再生產的興旺所具有的掌控力量的展現。事實上，景頗、載瓦的王者與 Kodi 在荷蘭殖民時期被選為具有王者資格的人是很不相同的。景頗的王者是由於他們的祖先是來自於第一位與由天神 *Madai* 的女兒結婚的子嗣。而 Kodi 在荷蘭殖民時期以前是沒有王的，殖民時期之後被公認為有王者資格的就是來自掌曆家系的子孫（Hoskins 1993:319）。景頗王者的力的來源不在「曆」上，而在他們有如此的天命，而且也能夠用足夠的木瑣饗宴來展現他的確享有此天命的事實。他們必須是在多年的生產中累積了足夠的牛隻，豬、雞等勞動生產後，一個人才有機會展現他的聲望，也才真正的具有聲望。另外，在 Kodi 社會，一個家庭的聲望固然也靠是否可以辦得出顯示犧牲的時間價值的大排場饗宴（1993:Part two），但還需靠寶物是否得以經得起時間的考驗而在一個家庭中流傳（1993:Chapter 4）。景頗社會家庭的聲望是靠他們是否可以給出足夠的饗宴，但還需靠他們是否有祭獻天神 *Madai* 的權力來證明其具有王者之家的系譜牽連。而在景頗、載瓦間仍有差異。在載瓦支系中，只有來自景頗支系的排姓家系的人，其來源就是如前文中所提的是「買來的」或「揀來的孤兒」。而在景頗支系中，不但有好幾個王者的家系，同時每一個還都有能夠祭獻 *Madai* 的權力及世系的證明。

但景頗與載瓦時間的建構即使與生產的知識體系無關，卻也並非一種將人們的經驗「去時間化」（detemporalized）的建構（Munn

1992:98; Bloch 1977)。<sup>51</sup> 在景頗、載瓦的經驗世界中，他們總在觀察、體會時間的進展與流動，而且也經由這種觀察和體會來決定他們的作息。他們的活做得好不好是仰賴著他們能夠細心地觀察與聆聽。當我跟他們一起走在山路上時，他們總是不斷的提醒我看各種的花、樹，聽不同的鳥叫。哪種花什麼時候開，什麼鳥開始鳴叫時就是該做什麼活的時令是多數景頗、載瓦人日常生活必備的知識。認花、認樹，辨識鳥鳴是他們從小到大不斷被傳授的知識。常常不同地區的人會有不同的說法，而對於彼此而言，這都是個人性或地域性的經驗。每個人都有自己的選擇，與時間單位的形成間沒有關係。這種對於時間流動及過程性的理解與警覺，得以培養出能幹、勤勞的做活的人。但再能幹、再「懂得計劃」的人，<sup>52</sup> 當他們需要用曆的時候，就如筆者在「屬份與時間的價值」一節中所敍述的一般，他們不會採用任何抽象的，與他們生活經驗無關的時間的知識，即使是祭儀專家也只有興趣及需要瞭解日子的屬份而已。之後再由屬份動物的習性來解釋日子或時段的好與不好。屬於漢及緬曆中較抽象的時間分類是與工作無關的。工作的時令，什麼時候該播種、種家邊田、種山田、種包穀或砍柴不是用抽象的數字或文字的曆可以引導，只有個人的經驗去觀察、傾聽大自然的各種變化，聽從老年人或有經驗的人的教導來逐步學成。景頗、載瓦的曆不是一種工作的曆，怎麼樣選擇哪種屬分的年、月、日來使得他們的家能更加興旺、順利才是他們曆的特色。這種特色是由他們建立在人的再生產上的時間價值來引導的。是通過這種日日夜夜對於自然律動的經驗，人們形成了與自然律動最吻合的乾季「做人」、雨季「做活」的模式。但他們的「曆」、他們對時間所作相當有限的分類，

51 此處所用的「去時間化」的說法，是 Munn 用來批評 Geertz 所呈現的 Bali 時間。

52 這是幾位載瓦人在與筆者談到某些家庭有相同的地，相同的勞動人口，為什麼常常表現出捉肘見襟的困窘時所用的關鍵詞。

不是為了做活而設計的，而是為了做人／做活而設計、創造及從外採借的。

這種以人的再生產的做人價值而界定的時間價值並非「沒有時間性的」(timeless)。<sup>53</sup> 反而筆者論述在景頗、載瓦的時間裡，他們更強調的是由於對人做為生物體而必有一死的過程性、直線性的時間體會而創造出來的超越性的時間價值。這種超越性的時間價值既不是 Bloch 所說的神秘化的時間，也不是 Evans-Pritchard 所說的結構性時間 (Gell 1992:Chapter 2; Munn 1992:96-8)。因為它是把生活在時間中的人及人群當成有意識的行動者（如 Bourdieu 1977; Munn 1983, 1986, 1992 的論點），基於他們對於時間過程累積性的體會所發展出來的時間策略的價值 (Damon 1981, 1990:Chapter 2; Gell 1992: Chapter 26-9; Hoskins 1993:Part 2; Bourdieu 1990:Chapter 6)。更重要的是這種超越生命時間的有限性而「做人」的時間價值是有賴於有效率地抓住大自然的時令而做活來完成的；而做活的目的是爲了人的綿延的理念，既是他們根深蒂固的時間價值，卻也是他們仍不時在討論折衝的理念。此點又明確地表現在景頗、載瓦以不同的時間策略來建立不朽社會，而用生命儀禮中祭儀專家的吟唱或男人的對唱讚頌來表現時，在工作的時間價值與做人的時間價值間如何以不同方式的做戲所作的反思中。

景頗、載瓦的時間建構雖然表現出「竹」與「榕」不同社會理想塑模，但這種不朽的時間建構不但是建立在人們普遍日常生活的生產和生命時間的體驗上，不是把時間「神秘化」爲不同層次的抽象單位

<sup>53</sup> 此處所用的「沒有時間性的」的說法是來自 Bloch (1977) 批評 Geertz 對 Bali 時間的研究。Bloch 認爲 Geertz 所處理的時間是由社會、儀式界定的靜止的、循環的、沒有過程性的意識形態所創造的神秘化的時間，是一種「沒有時間性」(timeless) — 沒有進展、不會流動、沒有過程、沒有累積，但卻是人類普遍在日常生活中所體會到的時間性一的幻想。

加以操弄；同時筆者更強調的是，景頗、載瓦時間建構中的人為操弄從來不是那麼的神秘，儀式更常常是表現出對時間操弄的反思場合（Hoskins 1993:160–69, 367–8；Gell 1992:Chapter 10；Valeri 1990；Lambek 1990, 1996）。<sup>54</sup> 筆者還更進一步地以為在人類學對於克欽或東南亞高地社會研究上最膾炙人口的社會結構上的動盪搖擺理論（Leach 1970[1954]，Lehman 1963；Ho 1997:Chapter 2；何 1997），應該由這個做人與工作的時間價值間競爭關係的角度去理解。<sup>55</sup> 這個區域不時、但並不規律、也不穩定地有過往商人所帶來的交易、買賣活動；以及由於政治上的兼併、擴張等行為或由於高地與低地族群間規律性的交易行為所帶來的「找錢」的機會，與為了「找錢」而更凸顯出原本高地族群所強調的人的再生產的重要性間的緊張關係是他們總是需要面對的區域性政治經濟的事實（Ho 1998a）。景頗、載瓦在社會性的建構上，仍需通過做人的時間價值所強調的社會不朽的傳承，與做活的時間價值所強調的工作、技術的當前必要性及經驗性間價值的不斷檢討反思，才得以成形的事實，與他們在整個區域內族群互動的歷史過程經驗應有不可分離的關係。

白天、黑夜及乾、雨季截然劃分的自然節奏是形成景頗、載瓦日常生活對時間日復一日、年復一年的重複律動性認知的最重要來源。這是相當經驗性的層面。但從景頗、載瓦山居生活所建立的對於乾、雨季和曆的說法，筆者以為他們對於時間持續行進累積順序的體驗更強調他們對於不可逆轉的生命歷程的認知，而非季節。大自然植物及農作物生長的訊息的確提供人們對時間持續性的體會，但這種體會並沒有表現在他們本身所建構的幾個時間概念裡。時間的價值是建立在

<sup>54</sup> 此處所謂的「神秘化」是 Bloch 的用法（1977）。讀者可參考 Gell (1992:Chapter 9–15) 對 Bloch (1977) 相當嚴謹的批評，以及 Leach (1961) 宗教時間的說法和 Gell (1992:Chapter 4) 對 Leach 的批評。

<sup>55</sup> 國際文獻上克欽（Kachin）所指涉的人群主要即指中國的景頗族。

人的再生產和社會的綿延繁衍上，後者表現在他們對於「源頭」的認知上。日常生活經驗上對乾雨季的體會更在如此的時間價值引導下，乾季成為「做人」或人的再生產的季節，雨季則成為「做活」或生產工作的季節。工作的目的在於達到人的再生產，而不是物的生產。但從自然學習來的「做活」的經驗卻是完成其「做人」的必要條件。這篇文章的目的就在展現景頗、載瓦這種由日常生活體驗和社會文化建構的「竹」與「榕」的不朽社會理想所共同建構的時間本質與過程性。

景頗、載瓦時間建構上最突出的是，在他們如何通過時間的操弄來創造社會的價值，也就是對於「源頭」的認知。日常生活乾雨季的體驗在「源頭」的理想影響之下，更造成他們如何將自然規律中的乾季視為「做人」的季節，雨季視為「做活」季節，以做活的成果來成全做人期望。以農事、工作來定義的漢人農民曆雖然常被景頗、載瓦人使用以增加做活的效率，但後者用這種「曆」的方式與價值並不在工作上，而在完成人的再生產上（最清楚的對照可以由比較 Le Goff (1980) 對於歐洲中世紀時間與工作概念發展間關係的研究中看出）。

#### 四、結語

隨著自然的節奏而建構的乾季做人、雨季做活的律動，工作的曆或個人性的時間價值從來不具有什麼支配性的角色。但由於做活內容本身必有的多樣性（就像在賀新房的吟唱中所唱的人們不時向自然的動物、飛鳥及外族學習知識技能般），找錢、買賣一向是山區做活內容的一部分（就像在吟唱中，人們唱到的刀的外來起源一般）。另一方面，在面對人必有一死的事實所創造的竹和榕的不朽社會理想所強調的通過或不通過世系傳承的做人做活的價值，唯有通過突出在做活時間價值與做人或生命的時間價值之間的矛盾，或家屋與社會單位價值之間的矛盾，與不時的妥協才有可能澄清或實現。以上所述賀新房慶賀活

動的反思就凸顯了這種景頗、載瓦社會時間建構上動態意義的特色。這些不同的意見，除了有通過上述儀式展演的孔道來做表達之外，也有通過外力的介入對社區權力結構的挑戰而合法化其無力或無意完成某種社會理想期望的理由。以下筆者即由很個人性的一個對傳統習俗不同看法的例子和此個人所代表的外力——國家——對景頗載瓦山區生活所產生的影響做些討論做為本文的結語。

我在山上的時候，一位載瓦朋友的妹夫過世了。從給妻者與討妻者間倫理的角度去思考，他覺得要他的兒子堂堂做個給妻者卻去替討妻者背上文所提的榮耀死者的人像，是完全說不過去的事。所以他拒絕去，結果他沒去。但他的兒子、妻子都去了。從他妻子的立場看來，當初她先生母親死時，不也是先生母親家的人來背的嗎？不管怎麼說，對於他的妻子及大多數的親戚而言，那是習俗。她應該帶著她的兒子去履行這個習俗所賦予給妻者的權利和義務一去背那個榮耀死者的「人像」到墳地上去。

我的朋友多年來一直都在鄉政府工作，他是一位榮譽退休了的國家幹部，一位見多識廣的人。他不能瞭解為什麼這個喪禮的習俗會如此違反平日裡討妻者與給妻者之間的倫理關係，他覺得這種作法是錯的。這些地方的習俗是沒有好好想清楚過的。他覺得他可以挑戰這種地方沒有道理的習俗。更何況，他的道理是根據討妻者與給妻者間日常生活的一貫倫理而來，為什麼在喪禮中可以改變？實際去背人像的兒子們不知道該如何去衡量這件事情是父親還是母親的意見比較有理，可是他們仍然跟著母親去了。無論如何，在父親妹夫的喪禮裡，他們是最重要的角色，背人像是只有他們才能背的。

這件小事所牽涉到的是：1. 對於像我的朋友這種見多識廣的人而言，地方習俗不一定是對的，他是用不著蕭規曹隨的。只有小孩和女人才會去依循這種習俗的權威。更何況，2. 從日常生活的倫理而言，他也是有道理的。至少他是追尋著永遠不變的給妻者與討妻者的關係

的。他一個人不去遵循這個習俗，不會對社會的再生產有什麼衝擊。這種事情可能早已在景頗、載瓦山居生活中發生了不知道多少次了。可是當國家的力量要強行進入山區之時，這個衝擊就不是可以輕易面對的了。

「做活的事」、「做人的事」和「源頭的事」是景頗、載瓦時間建構上最主要的內容。在建立社會主義的景頗、載瓦社會的過程裡，經由廢除了景頗、載瓦王者的特權及倡導「民風民俗改革」、破除封建迷信後，改變最大的當然是與維繫景頗、載瓦社會建構理想上「源頭的事」息息相關的超自然信仰。60 年代當中國政權最強力進入景頗山區之時，他們抨擊的不但是祭儀專家知識的合法性，還是各種習俗活動的正當性。在整個國家化的過程中，他們把景頗、載瓦原有的社會政治理想或他們文化中根深蒂固的「源頭」的理想視為地方主義而加以破壞。無論以竹或以榕做為不朽社會藍圖的時間策略都不斷的被挑戰，祭儀專家的活動或被禁止，或被視為迷信。人們也同時有更強烈的動機和機會離開山居生活，經由國家幹部選拔、念書的孔道或各種找錢的機會到城裡去工作幹活。80 年代商品經濟逐漸進入山區之時，不但祭儀專家的知識不再能恢復，同時年輕的下山工作的人們也放棄了以習俗、歌唱來討論社會再生產意義的方式。這是在原有的鞏固社會理想的機制逐一被否定之後，人們抓住原本在景頗及載瓦文化概念中根深蒂固的「做活」或勞動、工作的理念竭力去追求的必然結果。找錢的目的從前是依附在代表工作價值的「做活」之下，它是為了完成「做人」和社會再生產的理想，現在是為了讓生活過的更好，與做人無關，什麼是景頗或載瓦有關不朽社會的理想，他們不瞭解更不在乎。更何況國家也會視其為迷信陋習或落後的象徵。

從前為了做人而做活時可能是期望把房子修的更寬更大，使得將來老人走的時候有更寬敞的地方讓人們跳榮耀他的舞，或有足夠的錢多準備幾床被褥、草蓆，鍋碗瓢盆等讓家裡有事有很多親戚來的時候

有得用。為了有能力在需要的時候獲得更多神靈的保佑而不斷的工作可能是期望再多養幾隻雞、幾頭豬或多買一頭牛，買個碾米的機器幫鄰居們碾米、再多找點錢。有了這些錢才能找祭儀專家為家人、家裡做祭儀尋求保佑。這些都仍是為了完成「做人」或社會再生產的消費。相對的，那些到過城裡再回來的年輕人，他們想要讓生活過得更好的方式是為家裡增添電視、錄音機和不時想要為自己增添的衣裳。這種相當不同的消費模式與景頗、載瓦做人／做活的時間價值間的關係，仍有待更系統的研究。但可以確定的是，最讓仍然活在做人／做活所定義的時間價值中的景頗、載瓦人束手無策的是不想要結婚生子的女人和沒有一技之長到處亂逛的人。他們說：「娃娃生多了，沒意思。男的怕他們幹四號（吸食毒品），女的永遠操心。」

商品經濟的後果自然是做活的時間不斷的加長，不受天候或乾雨季的限制，而且做活的類別可以不受性別的限制。女人們下山的越來越多，他們也強調做活。因為不但男人可以讓家庭的生活好過些，現在女人也可以了。一向，景頗或載瓦的婦女是有能力找錢的，可是她們會把它花費在「成人」和「成家」上。在進新房的慶賀活動中，女人是「做人的事」的提倡者，因為她們是做人的種子。但現在有越來越多的年輕女人說她們不想結婚、更不想生孩子。他們不在乎文化對他們的定位，反而她們用「錢」來界定自己的力量。本來這種做活找錢是景頗、載瓦時間建構中的一大部分，但當男人或女人離鄉背井開始「做活」到不為完成「做人」而做活時，他們已將個人性的時間價值發揮到任何景頗、載瓦時間價值所可能給與的空間之外了。

對於這個向來有不少商品流動的區域，為什麼有 80 年代之後的巨大改變，為什麼這種改變有可能帶來人們在「做人」上的無所適從，只有在我們瞭解景頗、載瓦主觀上所有的「源頭」、「做人」與「做活」的概念以及 50 年代以來中國國家化的過程，才能有深切的瞭解。毫無疑問地，從景頗、載瓦時間的建構和價值的探討中，我們可以瞭解其

時間建構上不可分離的日常生活經驗的層面和社會文化建構的層面。80年代以來，商品經濟的普遍性所逐漸造成二者間分離的趨勢是由於性別文化意義的改變所造成人觀概念上改變的結果。

景頗、載瓦時間的價值是建立在人的再生產上，而在做活或找錢上；他們強調時間有生命的意義，而不強調工作的曆的意義。但日常生活裡不做活、不找錢當然也是不可能的。為了建立竹的不朽社會的理想，景頗利用了普遍性交換的時間策略而創造了世系的時間價值，但仍得不時在工作時間和生命時間的價值間折衝。為了建立榕的社會理想，載瓦利用了限制性交換策略而創造了做活的時間價值，但仍得不時在做活與做人時間價值間妥協。隨著自然的律動，景頗、載瓦形成了乾季「做人」、雨季「做活」的時間架構；在超越生命不可逆轉的社會建構及再生產上，景頗、載瓦用男性的吟唱講述世系與做活時間的價值，用女性為代表的做戲表達生命及做人時間的價值。做人與做活時間的價值的並存就像男性與女性在他們文化中所代表的不可分離的意義一般，也像乾、雨季的區分總是他們生活中的事實一般。

本來在景頗或載瓦的社會裡，女人，或以女人為標記的團體是從來不會被消音的，她們是整個社會建構的一部分。只有在國家化及目前更普遍的商品化的過程中，不但女人的聲音被消了音，男人的聲音，老人的聲音也都被消了音（因為很多與祭儀專家有關的祭儀都被視為封建迷信）。商品化的過程中，更多的年輕女人還選擇性的不願意再出聲（因為她們和普遍的社會大眾也覺得那些以婦女為主導的戲謔、嬉戲是可笑而鄙俗的）。剩下的幾乎只有年輕人（景頗）或者國家幹部的聲音，因為只有他們還趕得上整個國家化的潮流。

今年夏天，我回到芒市去看我的景頗朋友。吃飯聊天中，我對景頗、載瓦人對自己文化習俗或社會、歷史研究上的無暇顧及，乏人問津的狀況深表焦慮。可是就像每一次人們總會說的一般，他們說：我們有更急迫的事情要做，我們要想辦法先把我們景頗（族）人的生活

搞得更好些。然後他們幾個人的話題就開始轉到比較景頗、漢和傣的生活上去。比較的重點就環繞在經濟上。他們說，景頗（族）人在經濟上就是不懂得聚財，也不懂得計劃。我想問題的關鍵可能更在於即使人們已經不再有什麼不朽社會的理想了，景頗、載瓦工作時間的價值如果脫離了「做人」或生命的時間價值，不會是解決之道。

## 參考書目

中共雲南省委黨史研究室 編

1996 雲南邊疆地區民主改革。雲南昆明：雲南大學出版社。

中共雲南省委組織部、雲南省民族事務委員會 編

1990 少數民族幹部的選拔與訓練。雲南昆明：雲南民族出版社。

中共德宏州委黨史征研室 編

1996 跨越世紀的飛躍——“直過區”的由來與實踐。雲南德宏：德宏民族出版社。

尹紹亭

1994 森林孕育的農耕文化：雲南刀耕火種志。雲南昆明：雲南人民出版社。

石銳

1990 景頗族，刊於雲南少數民族生產習俗志，楊知勇、秦家華、李子賢編，頁 238-260。雲南昆明：雲南民族出版社。

何翠萍

1997 雲南景頗、載瓦人的喪葬儀禮及「竹」與「家屋」人觀的形成，發表於「生命儀禮與人觀」小型研討會。中央研究院民族學研究所主辦，1997年5月2日，臺北南港。

德宏傣族景頗族自治州概況編寫組 (DHDZJPZZZGKBXZ) 編

1986 德宏傣族景頗族自治州概況。雲南德宏：德宏民族出版社。

戴慶廈等 編

1990 藏緬語族語言研究。雲南昆明：雲南民族出版社。

《雲南民族工作四十年》編寫組

1994 雲南民族工作四十年（上、下冊）。雲南昆明：雲南民族出版社。

Barnes, R. H.

- 1995 Time and the Sense of History in an Indonesian Community: Oral Tradition in a Recently Literate Culture, in *Time: Histories and Ethnologies*, Diane Owen Hughes and Thomas R. Trautmann, eds., pp.243-268. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Basso, K.

- 1988 Speaking with Names: Language and Landscape among the Western Apache, *Cultural Anthropology* 3(2):99-130.

Battaglia, D.

- 1990 *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Bloch, Maurice

- 1977 The Past and the Present in the Present, *Man* 12:278-292.

- 1992 Internanl and External Memory: Different Ways of Being in History, *Suomen Anthropology* 92 (1):1-15.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1990 *The Logic of Practice*. Stanford, Ca: Stanford University Press.

Damon, Fred

- 1981 Calendars and Calendrical Rites of the Northern Side of the Kula Ring, *Oceania* 52:221-39.

- 1990 Time and Values, in *From Muyuw to the Trobriands: Transformations along the Northern Side of the Kula Ring*, pp.16-53. Tuscon: University of Arizona Press.

Gell, Alfred

- 1992 *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg Publishers.

Le Goff, Jacques

- 1980 *Time, Work, & Culture in the Middle Ages*. Arthur Goldhammer, trans. Chicago: The University of Chicago Press.

Ho, Ts'ui-p'ing

- 1997 *Exchange, Person and Hierarchy: Rethinking the Kachin*. Ph.D.

- dissertation. Charlottesville, Va: University of Virginia.
- 1998a Do the Kachin Imitate the Shan? Paper presented at *International Convention of Asia Scholars*, ICAS. European Association, AAS. June 25-28. De Leeuwenhorst, Noordwijkerhout, Netherland.
- 1998b The Numerical Force of the Jingpo Manau Festival. Paper presented at the 97th Annual Meeting of the American Anthropological Association. December 2-6, 1998. Philadelphia, USA.
- Hoskins, Janet
- 1993 *The Play of Time: Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*. Berkely: University of California Press.
- Leach, Edward
- 1961 Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time, in *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.
- 1970[1954] *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- Lehman, F. K.
- 1963 *The Structure of Chin Society*. Urbana: The University of Illinois Press.
- Lambek, M.
- 1990 Exchange, Time, and Person in Mayotte: The Structure and Destructuring of a Cultural System, *American Anthropologist* 92(3):647-61.
- 1996 The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice, in *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Paul Antze and Michael Lambek, eds., pp.235-254. New York: Routledge.
- Munn, Nancy
- 1983 Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influnce, in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, J. Leach and E. Leach, eds., pp.277-308. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986 *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cam-

- bridge University Press.
- 1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology* 21:93-123.
- Valeri, V.
- 1990 Constitutive History: Genealogy and Narrative in the Legitimation of Hawaiian Kingship, in *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, E. Ohnuki-Tierney, ed., pp.154-92. Stanford: Stanford University Press.
- Zonabend, Franis
- 1984 *The Enduring Memory: Time and History in a French Village*. Anthony Forster, trans. Manchester: Manchester University Press.