

論密室型故事

劉黎明¹ 夏春芬²

(1. 四川大學 中國俗文化研究所, 四川省 成都市 610064; 2. 四川大學 文學院, 四川省 成都市 610064)

提要:本文在大量收集相關文獻的基礎上,提出了“密室型”故事這一新概念,並對密室型故事的特徵其原型意義進行了初步的討論。本文認為,從密室型故事這一角度出發,我們可以將大量散性材料統領起來,從而推動中國民間故事學的研究。

關鍵詞:密室 故事類型 民間信仰

在我國文獻典籍、野史小說中,經常會發現一類故事,它們或者是關於始祖的出生方式,如《山海經》中所謂“犬封國”祖神檠瓠的出生:“高辛氏有老婦,居王室,得耳疾,挑之,乃得物,大如繭。婦人盛瓠中,覆之以檠,俄頃化為犬,其文五色,因名檠瓠。”^[1]或是關於一些炫技行為,如《拾遺記》卷二所載周成王七年,南垂扶婁國前來獻技時可“或為虎口中生人,或於掌中備百獸之樂,宛轉屈曲於指間。人形或長數分,或復數寸”^[2]。亦有可能表現為道家幻術,如《仙傳拾遺》有張定遇仙學道後即可用一水瓶傾倒出無數小人,並在家中設戲場,而“至夕,復側瓶於庭,人物車馬,千群萬隊,邐迤俱入瓶內。父母取瓶視之。亦復無一物”^[3]。還有一些類似故事,看似是對自然界奇特現象的表述,實則蘊有深刻的宗教意義,如《履園叢話》卷一四“天然大士像”:^[4]“嘉善武塘地方,有劉姓,其祖墓上有古柏一株,偶為暴風雨所摧,遂伐去。柏於中空,其脂膏凝結,成普門大士像,長五寸許。妙相端嚴,纖悉畢具,因送招提供奉。”

以上這幾種故事,乍看起來似乎沒有任何關聯,但仔細分析,無論是自瓠中得犬,自虎口中吐人,自水瓶內傾出人物車馬,或是自木內剖出佛像,其間似乎存在著某種共性或深刻關聯。通過總結,我們可以看出這幾則故事具有以下共同點:

一、都存在外物出自或進入某種異質物的二元對立關係,此物與彼物在外觀與文化認同上為截然不同的兩種物質。

二、異質物具有明顯的容納功能,無論外物在外觀、體積上如何不可能被異質物包容,但是動作一旦實施,其結果即顯示該裝納效果的實現。

[1] 詳見袁珂《山海經校注·海內北經》,巴蜀書社,1996年版,第307頁注釋2。

[2] 晉王嘉撰,梁蕭綺錄,齊治平點校《拾遺記》,中華書局,1981年版,第53頁。

[3] 五代杜光庭撰《仙傳拾遺》,見《太平廣記》卷七四“張定”條,中華書局標點本,1981年版(以下所有關於本書資料皆為此版本)。

[4] 清錢詠撰《履園叢話》,中華書局,1979年版,第362頁。

三、明顯的超現實性，即“二”中所提及的“不可能”，故事中實現裝納的過程在現實生活經驗中是不可能實現的，即使其在外觀表徵上接近於某種狀況，如“木中瑞像”，但也是人們對自然現象進行幻想加工的結果，本質上仍然是超現實的。

四、包容動作之下所帶來的超現實效果構成了此類故事的主要情節，無論其實現是由於人的異能還是由於物的超能，故事的突出特點最終仍聚焦於異質物強大的包容色彩和實現鮮明反差的效果。

以上分析顯示：這些故事在構成成分、功能、特點、效果四個方面均具有一定關聯，而且其在最終效果展示上亦表現出彼此間較為深層次的文化蘊涵，從這種角度來講，對這些數量可觀的古代故事進行整合與分析是非常有必要的。在資料的收集過程中我們還發現，這類故事雖非嚴格的民間文學研究範疇，但是却具有一定的民間文學與文化人類學的特徵，具有民間性、共徵性、流變性等特點，因此對這些故事的整合研究有助於我們更好地了解古人的生活觀念、信仰風俗等等，特別是在研究古人對這種古老的密閉空間方式的觀念、態度、運用與轉變上，具有較為重要的意義。

遺憾的是，這類故事在流傳的過程中並沒有被模式化，它不像“孟姜女”故事類型那樣有統一而固定的故事敘事結構以及共同的規律與特點。該故事類型的統一性乃是基於抽象的觀念上的一致，而在故事結構形態的發展上却是向著多個不同的結構與情節擴散開來的。也就是說這些故事在基本情節與結構上是非常不統一的，這也就決定了對該類故事做故事內的結構研究是較為困難的，而其強烈的“觀念性”色彩却反映出以故事外的文化解讀方式來研究似乎會更清晰和深入一些，特別是針對其故事情節的多角度擴散，文化解析可以使這種觀念上一致的故事突破概括性與抽象性，從而可以對其文化背景、歷史流變、觀念演變等方面進行較為合理的闡發。這種考慮實際上也是與我國古代文學典籍中存在大量個別的分散性故事的狀況有關的，這些分散的故事在情節上存在較大的差別，難以確切說明在 AT 分類法中應該如何歸屬，而從神話原型的角度對其整合，則可以在一定程度上解決這種困境。

我們在搜集我國古代文獻中具備此特徵的故事過程中發現，目前我們對該類故事的整體關注幾乎還是空白。像這樣的有著群體特徵的大量故事傳說在故事類型研究中被我們忽視，是非常可惜的；而作為一個具有突出特徵與綜合文化意義的故事類型，我們認為非常有必要對其進行總結、考辨，這一工作除了可以整合我國古籍資料中的大量散性材料外，對於實現某一故事類型中多種母題之間相互滲透性研究也有一定的探索價值。當然，這種整合式的研究同時也具有很大的危險性，不過不妨一試。

一、密室型故事界定

由於此前缺乏相對合適的提法，我們暫名該故事類型為：密室型故事。

“室”原型的設立對本命題具有不可估量的作用，由於此原型的提出，我國古代文獻典籍中許多故事與傳說得到較為合理的指向與解釋。該命題的啟發直接得益於萬建中先生《解讀禁忌》一書中“禁室型禁忌主題”(forbidden chamber type)的設定。在該書中，萬先生談到“室”這個原型最先是由英國學者哈特蘭德(E·S·Hartland)在《童話學》(《Science of Fair Tale》, London, 1891)一書中提出的，此書將含有禁忌主題的童話分為兩類，其中一種

就是禁室式。趙景深先生 1929 年出版《童話學 ABC》一書中專設了“特蘭德論禁室”一章。不過兩位前代學者僅提供了一種說法，都沒有具體論述“室”原型的界定問題，萬建中先生在《解讀禁忌》一書中對“室”原型作了相對充分的論述，本文所使用的“室”原型概念亦主要採用此界定。

《解讀禁忌》一書對“禁室型”禁忌主題中“室”原型界定採用了相對比較寬泛的方式，認為“凡為人們所不能隨意窺視的空洞之物皆屬其列”，簡而言之，即“空洞圓形容器”；同時對其根源進行了追溯：“禁室型故事的禁忌物象顯然是這些圓形物的同類象徵體，秉承著濃厚的生殖意蘊”^{〔5〕}。該界定具有較強的概括性，把握住諸故事核心特徵所在，對整合與深入研究具有該特徵的故事具有較好的導向性作用，可惜該書由於“禁忌主題”討論範圍所限，未能對該類故事作更為詳細系統性的解析，深以為憾。我們認為，在我國的傳統文獻中，具有此特徵的故事大量存在，如果能夠在此界定基礎上將“室”這個價值甚偉的原型內涵及其外延進一步擴展，也許會對我國古代的許多故事傳說帶來全新的闡釋角度，包括對大量新型故事的挖掘以及整合研究也有一定的價值。

故而本文對“室”原型進行界定時在取用萬先生“空洞容納性的圓形容器”的設定時，進一步精確化為：類似於密閉空間的空洞容納性圓形之物。“密室型”故事界定下的“室”原型主要具有三方面特徵：

一、空間性。無論是女性子宮、葫蘆、壺或者是缸、甕、甚至腹腔、樹心等等，均為密閉的類似圓形的空間，它呈現於外界的形象即是一種中空可容納他物的容器狀態，至少在民衆意識中它是中空並具有容納功能的，比如腹腔可以納鬼、樹心可以出現文字或者圖像等。此外，該密閉空間所包納的具體物象具有一定的遮蔽功能，使人不能一目了然，必須在特定的時間和條件下纔能對其發現和識別。

二、容納性。所有容器均具有容納的功能，但“室”原型的容納功能獨特型體現在包容他物的空間物體與被包容物之間的異質特點上；包容物與被包容物是構成容納特點的基本要素，但是在功能特點以及文化認同上兩物之間具有鮮明的區別，二者在一定的條件下可以被任意剝離，當然前提條件是被包容物要有被密閉型空間包容的環節。

三、神異性。這是密室型故事最突出的文化特徵，自然界中所有的容器都可以容納異質物品，但是能夠被密室型故事收錄的故事必須是具有一定文化深意的“容納”雙體，表現在具體故事上就是其情節中的“吐納”過程必須具有神異的超現實色彩，能夠產生在日常生活的吐納過程所不可能出現的情形。當然，也有一種可能是民衆意識中認為這種吐納過程是具有神異性的，比如巫蠱行為瘡裂產怪，道術行為吃小人成仙等故事，即是觀念神異化吐納過程的表現。

對於這三個特徵，前兩者是常性的，是自然界中容器狀物體都具備的特徵，主要是界定“室”原型的具象外觀及功能特點，第三點則是文化層面上的界定，屬於特性。還需要進一步強調的是：本文主要針對“室”原型的功能特徵進行界定，至於其在具體故事中所表現出的形狀與質地則不加以特別限制，它可以是容器，也可以是囊袋，甚至是子宮、體腔、腹腔、樹心；

〔5〕 萬建中著《解讀禁忌——中國神話、傳說與故事中的禁忌主題》，商務印書館，2001 年版，第 138、149 頁。

它可以是動物性的，也可以是植物性；可以是與巫術行為有關的，也可以是與宗教行為有關的，只要它能夠在超常的容納他物之功能上產生奇異的視聽效果，實現某種深層的文化意義的揭示，都可以視為“室”原型的具體形態。

密室型故事嚴格意義上當屬於原型批評的範疇。葉舒憲先生最早將弗萊的神話——原型思想方法引入我國古代文學文化的研究領域，開拓出了較有價值的新視野。隨著後來學者的不斷深入與完善，原型理論在分析解讀我國的一些文獻時亦表現出強大的生命力。“原型之所以能溝通現代與遠古之間的聯繫，能負載不同時代人的精神與情感體驗，要靠其置換變形。置換變形不是簡單的故事的變化、類加、改造、同時也是賦予當代人的精神意識。……文學的原型，包括神話原型，之所以不斷反覆重現和置換變形，乃有更為深層的人性原因。原型的反覆出現、不斷置換變形，首先是一種不斷的需要，是人在特定情境下的精神需求的特殊反映。”〔6〕

正是由於原型附有強烈的時代特徵，能夠反映更深層的人性原因，故而對原型在不同時代的演變推進狀況進行分析具有不容忽視的意義。密室型故事作為一種原型觀念上的故事類型，主要反映的是我國古代民衆在特定情境下對“空間物”置換變形觀念的態度與運用，它的象徵意義在後世的發展過程中不再是單一的生殖崇拜意蘊，而是在原始巫術思想、原始時空觀以及宗教崇拜觀念等領域均得到充分的體現。

二、密室型故事的研究狀況與研究方法

當前國內對我國古代密室型故事的整體研究的確沒有展開，只有個別相關類別或者母題的研究，而且在提法上也沒有統一。

萬建中先生關於密室禁忌的研究較好地把握住其中一個較有價值的方面。此外，前代學者也曾經在一些相關的著作中提及某些個別問題，如鍾敬文先生在《槃瓠神話的考察》一文中曾就槃瓠從繭中孵出的故事與傳說進行過研究，並明確其為圖騰時代祖先誕生的方式，同時列出臺灣總督府習慣調查會調查的不同的部落認為自己是從石卵、大石裂縫、竹子等空間物中出生的說法，以及澳洲舉行祝祭時模仿青虫由蛹蛻殼出來的儀式等〔7〕，這些論述都觸及到“室”原型生殖導源的原始觀念，同時對理解“室”原型在民俗現象中的存在與演變也具有一定價值。劉魁立先生在《螺女故事》一文中對螺女外在“殼”的關注則是較好地啟發密室型故事變形思考的觀點〔8〕；對於密室型故事中所包含的宗教內容，臺灣張靜二教授在1998年發表的《〈壺中人〉故事的演化——從幻術說起》一文，對歷年研究佛教“梵志吐壺”故事以及道教中與之接近的“壺公”故事研究進行了統一的整理與分析，資料較為翔實〔9〕。

對於密室型故事所涉及的“變形”問題，此方面的學術論文主要是針對個別母題的研究，

〔6〕 程金城著《原型批判與重釋》，東方出版社，1998年版，第152頁。

〔7〕 《二十世紀中國民俗學經典·神話卷》，社會科學文獻出版社，2002年版，第90頁。

〔8〕 《劉魁立民俗學論文集》，上海文藝出版社，1998年版，第86頁。劉守華先生在《中國民間故事類型研究》一書中提到“白水素女”故事的研究，與螺女故事的研究當是一脈相承的。另外該書中《世代尋寶夢——‘石門開’故事解析》以及《怪異兒的英雄傳奇》兩篇文章也是與該故事類型有一定關聯的。華中師範大學出版社，2002年版。

〔9〕 文見《佛學與文學——佛教文學與藝術學研討會論文集（文學部分）》，《佛學會議論文彙編》二，臺灣法鼓文化社，1998年版，第329—376頁。

如虎化身故事研究、“畫皮”故事研究等等，此處不單獨列出。

密室型故事的界定採用的是神話——原型的方式，但是作為一種故事類型的研究，在研究方法上却不能一味地運用原型理論來進行分析，而應該結合具體的故事及我國故事類型的特點來逐漸深入。單一的基於原型理論的故事類型分析會使行文過於理論化，從而流於艱澀；而單一的為故事而故事的研究又會忽視故事類型背後的文化蘊涵。故而我們應採用以文化解析方式為主的原型分析與母題分析相結合的方式，按照獨立的母題溯源的方法，將密室型故事分割成六個相互關聯同時又相對獨立的母題模式，在每一種母題的分析中，遵循故事本身的特徵與發展規律，漸次發掘出密室型故事的整體特徵與演變歷史。

當然，“密室型”故事雖然在命題上偏重於原型批評，但其本質上仍屬故事類型研究的範疇，因此對其進行文化解析時，人們理所當然地應該會採用一些民間文學研究的方法，比如以科隆父子、阿爾奈等一系列北歐學者為代表（或稱芬蘭學派）的歷史——地理研究方法，該學派講究在研究的過程中追源溯本，尋找故事的“原型”及源頭。美國學者布魯範德對芬蘭學派曾經做過這樣的概括：“這種方法的終極目標是寫出各故事的‘生命歷史’，重建故事的‘原型’，或最初的假設形態。這種方法基於這樣一種假設：複雜的民間故事都有共時、同地點的單一起源（而非多元的），然後它的發源地自動擴散，從一個人傳給另外一個人，並不需要大規模的移民來傳播之。”^[10]目前看來，此方法對我國具有悠久發展歷史的故事類型的研究同樣具有較高價值。

在具體的分析中，我們仍可以採用母題解析方法，這也是目前國際上通用的研究方法。美國學者斯蒂·湯普森(Stith Thompson, 1885—1976)在《世界民間故事分類學》一書中，曾經對故事類型與母題進行過解釋：“一個類型是一個獨立傳統故事，可以把它作為完整的敘事作品來講述，其意義不依賴於其他任何故事。當然它也可能偶然地與另外一個故事合在一起講，但它能夠單獨出現這個事實，是它的獨立性的證明。組成它們可以僅僅是一個母題，也可以是多個母題。”他特別強調指出，“對於民間敘事作品的分類，必須將類型與母題清楚地區別開來”，“母題是一個故事中最小的、能夠保持在傳統中的成分”。而一個類型却是由“一系列順序和組合相對固定”的母題所構成的，它的基礎是一個敘事完整而獨立存在的故事^[11]。

現實的情況是，我國目前在故事類型研究方法方面是非常不統一的，當然這種情形有助於對故事類型從多個角度進行合理深入地辨析，但同時也為我國民間故事類型的研究帶來許多模糊與不確定性，這與眾多研究方法的交叉及其使用的理論相互差異甚大有一定的關係。本文無意去理清這樣一個複雜領域的學術方法問題，只是嘗試使用一些神話原型學、民俗學、社會學、文化人類學、宗教學等方法對一個新的故事類型進行初步地分析。最終的目的無非就是希望能夠更好地把握這類故事的深層文化意義，更全面地了解其在當時社會中帶來的觀念上的感召力與影響力。

[10] 轉引自《劉魁立民俗學論集》，第95頁。

[11] 參閱劉守華《中國民間故事類型研究》導論，第3頁。

三、密室型故事的原型意義

“室”原型最初乃是導源於原始的生殖崇拜，萬建中先生指出：“‘室’或金鍾或蒸籠或櫃或甕或鉢等，直接導源於大量始祖神話中的生殖象徵原型……上面的空心樹、山洞、槃、耳朵、葫蘆、南瓜等等，儘管取材不一，但有一個共同點，即均為空洞容納性的圓形器物。這些‘生人’、‘生物’的空洞圓形容器無疑是陰性崇拜的象徵。”^[12]

當然，在陰性崇拜觀念的大基礎之上，還有必要將“室”原型發展過程中滲透入其他觀念中的原型意義加以闡發。根據目前的資料，我們可以暫時將“室”原型的意義分解成生殖導源、原始巫術、原始時空觀三個板塊，下面，我們簡要地對其所涵蓋的象徵意義進行解析。

1. 創世故事中的生殖導源

正如萬先生所論及的，在原始社會的生殖崇拜中，女性的生殖功能被極度誇大，容器化的表現方式就是較為突出的一種。從埃利希·諾伊曼的《大母神——原型分析》一書可以看出：遠古時代，世界性範圍地存在著女性生殖崇拜；女性生殖器，包括子宮由於巨大的生殖功能，經常被描繪成巨大的“岩洞”或者其他的空洞之物，以顯示其強大的容納功能^[13]。葉舒憲先生在《高唐神女與維納斯》第五部分《女性·軀體·容器·世界》中對女性軀體、子宮在原始初民時被認同為容器，甚至與原始的容器性的世界觀發生聯繫進行了理論梳理與分析，闡明了初民對生殖的高度崇拜以及基於生殖崇拜之上其他觀念進一步深入的可能^[14]；而書中所提出的身體“容器”化的思維恰恰與我們的“密閉空間”的諸種設想相對應，這對於理解古人的生育傳說以及皮囊的變幻功能包括身體具體部位的“生殖”功能乃至宗教觀念中的宇宙觀，都具有深刻的前提啟示作用，因此《解讀禁忌》一書指出“室”原型直接導源於陰性崇拜觀念是具有相當的合理性的。

正如榮格提出原型的概念是為了解釋人類最本源的觀念一樣，“室”原型的意義也是基於人類最初的行為與觀念的探索。“原型的本原與人類的本原有關，人類歷史的發端，就是邏輯思維的起點；人類歷史如何發展，邏輯思維也就如何推演。人類一切實踐活動最基本的目的和起點就是為了生命的延續和族類的繁衍，進而為了人類的進步和發展。原型最初的邏輯起點，也應從人類的這種最基本的實踐過程中去尋找，從人類最初的本性去回溯。”^[15]

世界上每一個民族的發展過程都無法避開生殖崇拜，由於自然環境的惡劣，人口數量的稀少以及部族之間的競爭，人口的增加是整個部族中最為嚴肅與鄭重的事情，生殖不僅僅是私人的事情，同時也是關乎整個部族發展的大事，因此女性的地位被高度神聖化，女性的生殖功能也被以多種方式進行崇拜，比如壁畫、雕塑、萬物有靈的自然崇拜等等，包括在大量的傳說與故事之中也會以直接或隱諱的方式表達出來。

隨著文明進程的推進，女性生殖器的神聖色彩逐漸淡化，然而由於漫長的人類生殖崇拜觀念的影響，女性的身體在人們的觀念中依然保持著強烈的容器性色彩，在後世的許多文字

[12] 《解讀禁忌》第 149 頁。

[13] 參閱[德]埃利希·諾伊曼著，李以洪譯《大母神》，東方出版社，1998 年版，第 43 頁。

[14] 葉舒憲著《高唐神女與維納斯》，中國社會科學出版社，1997 年版，第 88—124 頁。

[15] 《原型批評與重釋》，第 147 頁。

記載中也保留著大量的對其神異特徵的理解與解釋。

圖騰崇拜與生殖崇拜觀念有著深刻的關聯，遠古初民認為自己是本部族圖騰的子孫，圖騰的靈魂會在部落後代出生(或成年)時進入其體內，以延續部族統一的血統與信仰。而萬物有靈的觀念則使人們將自己的生殖方式與本民族圖騰物的生殖方式等同，即與自然界中某些動物生殖保持一致。對於漢民族而言就是崇拜龍與鳳，恰好二者一為爬行類一為飛禽類，其生殖方式均為卵生，因此在我國古代的故事傳說中出現了大量的關於“卵生”方式的故事；由於圖騰代表著整個部族的靈魂與生命，因此傳說中的人類“卵生”方式，可以認為是崇拜爬行類與飛禽類部族的合理的思維方式。實際上，卵生的方式與女性身體的容器化是一脈相承的，卵本身就是密閉的圓形空間物。而在後世的演化推進中，帶有明顯動物生殖色彩的卵生也從最初的神聖降生，逐漸變成後來的被排斥與誤解，這一過程也代表了生殖崇拜在逐漸被瓦解與更換。

而大量的容器生人，無論是葫蘆、竹子、南瓜、石縫、槃等等，同樣都是對女性生殖的象徵性隱喻。值得注意的是，由於對女性身體強大生育功能的崇拜，人類身體中的其他一些部位也逐漸在人們的觀念中具有了“生育”或者類似“生育”的可能性，在神異傳說與巫術觀念的引導下，許多身體部位生育古怪物類的故事也逐漸融入到生殖崇拜的思想中，比如肋下生人、瘡中生鳥雀、手臂產龍等等，則可以理解為是生殖觀念在後世發展中的分支形態。

2. 原始巫術的施為指向

原始巫術對密室型故事的影響主要表現在變形功能上，其根本導源仍然是對人身體生殖能力的崇拜。當人處於睡眠或死亡狀態時，只剩下安靜的軀體，對死亡不了解的初民認為人在平時的一切活動與人體內的一種稱為“靈魂”的東西有關，睡眠是靈魂暫時離開人的身體，而死亡只不過是在睡眠的基礎上增加更多的時間而已，靈魂終將在某一天會回來尋到肉體，那時，睡眠的人會醒來，死亡的人會復生。因此，肉體不能被隨意破壞，否則靈魂返回時將不能實現復活。在這一個觀念影響下，人們自然會將可以容納靈魂的肉體視為神聖之物，崇拜他，供奉他，甚至模仿他生前的各種活動，這些觀念可以從埃及的木乃伊崇拜以及古代喪葬的特點中看出。當然，在此觀念中也有較多祖先崇拜的色彩，但從根本上，後者從屬於前者。

原始初民對人軀體的崇拜不僅僅是為了生，同時也是為了躲避死，二者是同一個問題的兩個方面。死亡的恐怖一直以來都是籠罩在生者頭上的巨大陰雲，人們無法改變它也無法控制它，先民在醫療條件與認識水平有限的情況下將方向轉到了借助超自然力量實現個人願望的巫術行為上，希冀通過巫術的力量一方面驅走能夠攝走人靈魂的疫鬼，另一方面借助强有力的聖物或神力喚回生者的靈魂，如驅儼儀式，方相氏需要身著獸皮，黃金四目，玄衣朱裳，並且有作為侏子的少年相伴來驅逐疫鬼^[16]，包括後來的叫魂行為，都與該觀念有關。

值得注意的是驅儼儀式中的方相氏“身著獸皮”的環節，在後來的儼戲表演中，著獸皮的環節逐漸弱化，取而代之的是面具。我們認為，在該儀式中，披“獸皮”即帶有明顯的皮囊崇拜色彩，借用交感巫術的觀念，原始人認為身著獸皮可以使野獸的靈魂進入自己的身體，

[16] 參閱《後漢書·禮儀志·大儼》。中華書局標點本，1982年版，第11冊第3127—3128頁、第3144頁。

從而獲得野獸的猛力；面具的使用也是在此觀念關照下的體現，所不同的是，面具所借用的靈魂不再是野獸，而是人，面具不僅僅能幫助巫師進入神界，使神靈附著到自己身上如此簡單，其更為深層的原因是基於靈魂不滅論的人皮崇拜觀念，面具是簡約化的類似於獸皮的人皮，或者說就是人的軀殼的化形；借用獸皮可以使巫師獲得神奇的力量，那麼借用比野獸更有靈性的人的軀體，則會帶來更大的神力。古人認為，面具一旦戴到某個人的頭上，它所代表的神靈就會進入自己體內，實現二者的結合，從而使活人的願望更容易實現；此時的面具實際上是虛擬化的已經死去的某些鬼靈的外在軀殼^[17]。這在後世許多將外在靈魂移入他者體內的巫術行為中可以得到印證，如“樟柳人”巫術以及“鬼物入腹”巫術等等。

當然也正是在這種觀念下，人的靈魂與肉體得以實現分離，從而為人能夠在後世的許多傳說中實現幻化變身提供了可能性。特別是佛教傳入以後，為了傳教及警示世人的需要，人皮甚至可以作為外在的囊狀物直接對人的形象進行變換，比如畫皮故事。

而在其他的一些巫術行為下，如毒蟲巫術，人身體的其他部位也相應具有了變幻與產生怪異的可能，它們也許與人體變身的觀念沒有必然的聯繫，然而仍然可以視為在萬物有靈論下引發出的一些特殊觀念。

3. 原始時空觀的模擬形態

在生殖崇拜觀念下，“室”原型作為女性的子宮，經常會被比作“岩洞”之類巨大的空洞之物，這是典型的女陰崇拜觀念的表現；在這種巨大的卵形空間中，人們自然會聯想到“天圓地方”宇宙形態，認為這些事物之間似乎存在著造物主給予的共同特點，自然就會將子宮、女性身體以及宇宙時空聯繫到一起^[18]。

原始人最初對時空的界定就是“卵”形巨大密閉空間，目前世界上許多民族在自己的創世神話中都是採用“卵”形生成方式，我國較早的盤古開天闢地的神話中，就採用了這種方式：“天地混沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。”^[19]

有學者認為中國道教中“八卦”陰陽雙魚相和的形狀恰好與盤古開天之前的混沌世界形成對應^[20]。此觀點真實性待考，不過開天闢地的“巨卵”空間模式對後世的道教“壺天”觀念以及佛教中“須彌納芥子”的空間觀念的確可以形成較為合理的解釋，並在時間的發展中表現出一定的先後延續順序。

道教“壺天”觀念可以追溯到“鍾山”、“三壺”等原始道教的理想世界容器化類比，特別是

[17] 貴州地區土家族有這樣的傳說：從前，幾個牧童撿到一個骷髏，戴在頭上玩耍；當時此地區流行瘟疫，但自從牧童戴上骷髏在村中打鬧以後，染病的人紛紛痊癒了。人們於是依照骷髏的模樣作木面具，一旦有天災人禍，便戴在頭上扮成神靈驅鬼。見郭爭《試論儼儀的歷史演變》，《民間文藝論壇》，1998年1期。

[18] 參閱《高唐神女與維納斯》，第90頁，圖40“女性軀體與容器的象徵系統示意圖”。

[19] 引自徐整《三五歷紀》，見《藝文類聚》卷一第2頁，上海古籍出版社，1982年版。另《釋史》卷一亦載有：“元氣鴻蒙，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啟陰感陽，分部元氣，乃孕中和，是為人也。首生盤古，垂死化身；氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋脈為地裏，肥肉為田土，髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為珠玉，汗流為雨澤，身之諸蟲，因風所感，化為黎田亡。”

[20] 參閱趙國華《生殖崇拜文化論》，中國社會科學出版社，1990年版，第60—90頁、第167—180頁。

後來較為常見的“仙鄉淹留”類故事，主人公無論是入山遇仙還是進入井中、山洞中遇仙，均具有鮮明的陰性崇拜色彩。在這些故事營造的世界中，“室”原型不僅具有超越現實的特點，而且具有使時間淹留的特殊功能，在空間與時間的二維架構上都有所體現，同時也保持有原始道教特有的神異色彩，所有這些一起構成一個完整的理想世界模式；其中既有凡人追求的肉體不死、靈魂不死的理想狀況，又有得道成仙，隨心所欲的宗教夢想。總起來講，道教“壺天”觀念是延續生殖導源、巫術指向的宗教體現，三者均體現出我國民衆生活較關注的問題所在。

佛教“須彌納芥子”的空間觀念雖然與佛教本身宣揚的宇宙觀不同，但是却表現了佛教思想關照下的一種空間觀念思維，即能夠在無限渺小的空間中包容住無限宏大的世界，也就是“以須彌之高廣，內芥子中無所增減”。以須彌山（代指以須彌山為中心的佛教觀念中的宇宙世界）如此巨大的空間，竟可以納入小小芥子之中，那麼這種宇宙觀其實就是以“無窮”入“有窮”、以無限入有限的思維方式。將巨大的異質物納入微小的空間中，實際上體現了佛教思想對整個宇宙的理解；在此觀念的指導下，具有包容性的容器具有了更加誇張與鮮明的包容特性，在反映空間神異色彩時具有更為突出的表述，反映在文學作品中，則是營造出極具幻想性的故事，如“梵志吐壺”、甕藏北斗、《西遊記》中神奇的囊袋、淨瓶等等。

時空觀是人類對世界認識的最基本界定，有什麼樣的時空觀，就會產生什麼樣類型的理想世界模式，在這種基本模式引導下，也就會相應製造想象出屬於那個世界的“超人”、“神仙”以及理想世界境況來滿足民衆現世生活的需求。因此，“室”原型在時空觀角度上的建構，雖然進入宗教的層面發生較晚，但其最終顯示出的却是人們對具備“密閉空間”化的理想世界的追求與向往，最為真切地反映出當時民衆的需求與認識。

劉黎明（1956—），男，吉林長春人，四川大學中國俗文化研究所專職研究員。

夏春芬（1979—），女，山東高密人，四川大學文學院碩士研究生。