

# 【邱硕】神话资源的共享与争夺

## ——先秦秦汉天门神话研究

作者：邱硕 | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-12-15 | 点击数：1678

摘要：“天门”是天界之门，天神居处的大门，又是理想世界的象征之门。天门神话是以天门为叙述中心，关于神灵、天庭世界、天门两边神与人沟通的叙述体系。天门神话随着时间推移而接受各种新兴观念和学说，与此同时，这一神话资源的享用也渐渐由统治阶级向知识阶层再向民间扩展。这一过程表现了帝王、知识阶层、民间三方在信仰权利上的博弈，也反映了先秦秦汉时期帝王神权衰落、民间信仰势力增强的历史进程。

关键词：天门；神话；信仰权利；资源争夺

作者：邱硕，华东师范大学中文系，上海 200241

天门，顾名思义，天之门也。作为天界或理想世界的出入口，“天门”频频出现于文献记载与文物图像中，形成了丰富繁杂的天门神话。天门神话是以天门为叙述中心，关于神灵、天庭世界、天门两边神与人沟通的叙述体系。它不以上古为时间限制，不以故事为叙述准则，凡是存在过或现在存在的有关天门的文字、图像、风俗等叙述体系都属于天门神话的范畴。先秦秦汉天门神话奠定了整个天门神话的基础，本文仅研究这一时期的天门神话。

### 一、天门神话的内涵

从人类穴居开始就有了门，即穴洞洞口。构巢筑屋使人真正有了门的意识。门的基本功能是分开两个空间，便于通行或隔离。《说文·门部》：“门，闻也。”段玉裁注：“闻者，谓外可闻于内，内可闻于外也。”类推式的暗喻思维在中国古代很盛行，有了门，人们就在想象中赋予其他事物“门”的特性，“天门”观念由此而来。“天门”在古代意义颇多，不同的天门观念渐渐融合，天门神话才得以形成。

#### （一）道家“天门”

“天门”最早的文献记载见于《老子》第十章：“天门开阖，能为雌乎？”此“天门”是以日常生活之门来类比自然之天，大致表达了天是自然万物生成之母、出入之处的抽象意义。继承这种抽象比喻义的是《庄子·外篇·天运第十四》“其心以为不然者，天门弗开也”和《庄子·杂篇·庚桑楚第二十三》“入出而无见其形，是谓天门”。道家以天门比喻万物出入的孔道，是一种由神话思维模式呈现的宇宙观。

道家的宇宙观认为天是神性的、生产万物的，在道家的神话思维下，“天”与“门”复合，用“门”出入之处的本义来类比天道万物出入之处。道家的“天门”背后实际上存在着神的信仰，“天门开阖”关涉着天道与人，即神与人的沟通。

## （二）天文学的天门

古人观察种种天文现象，将山脉、星辰或方向命名为“天门”。由于观察日月运行而有《山海经·大荒西经》的“天门”：“大荒之中，有山名日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入。”吴矩天门是天的枢纽，又是日月所入之山。日月会规律运行，是因为天门西极有神“行日月星辰之行次”。

黄道从东方苍龙的角宿一、角宿二两颗星之间穿过，因此日月和行星经常会在这两颗星附近经过，角宿二星之间便被称为“天门”。屈原对太阳出入和角宿天门的关系感到迷惑，《楚辞·天问》曰：“何阖而晦，何开而明？角宿未旦，曜灵安藏？”

北极星区紫微宫门也称“天门”。战国时的甘德认为众星之主是位于北极的“天皇大帝”，称北极星区为“紫微宫”，并以“左枢”、“右枢”二星之间为紫微宫门。“（左枢、右枢）其间好像关闭的形状，叫闾阖门”。[1] (p290)

由观察群星运动，古人还将西北称为“天门”，多见于汉代纬书。《周礼·地官·大司徒》贾公彦疏引《河图括地象》：“西北为天门，东南为地户。天门无上，地门无下。”《文选》卷一三谢惠连《雪赋》李善注引《诗·含神雾》：“天不足西北，无有阴阳，故有龙衔火精以照天门中也。”西北为天门的原理是，东宫苍龙在秋冬之交于西北方始潜于地，此方为龙星以及群星由天入地之门户。[2] (p198)

以上天文学上的“天门”现象，都与神有千丝万缕的联系。天门是星辰运行的枢纽，这与道家的天门为万物运行枢纽的含义是同构的。

## （三）天神居第大门

“绝地天通”神话设置了人神之间第一道“天门”。《国语·楚语下》记载了历史上一个“夫人作享，家为巫史”的时期，此时人人都能通天。后来，“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相浸渎，是谓绝地天通。”《尚书·吕刑》记载是尧绝地天通：“乃命重黎，绝地天通，罔有降格。”颛顼和尧是传说中的上古帝王，他们剥夺民众祭祀群神的权利，收归专门的官员掌管，宣告了人神两界。

天帝和大小天神居住在天上，按照人间宫廷组织秩序组成了天上宫廷，其宫廷大门就被称为“天门”，又叫“闾阖”。《楚辞·离骚》“吾令帝闾开关兮，倚闾阖而望予”中的“闾阖”即天帝之居的天门。《楚辞·九歌·大司命》的大司命居于天门之中：“广开兮天门，纷吾乘兮玄云。”天帝的宫廷常被称为“紫微宫”，天门则为“紫微宫门”，如高诱注《淮南子·原道训》：“天门，上帝所居紫微宫门也”。这里神话和古天文学合流了。

#### (四) 昆仑山升天之门

昆仑山的升天之门一般也称“阊阖”。《淮南子·原道训》：“昔者冯夷、大丙之御也……经纪山川，蹈腾昆仑，排阊阖，沦天门。”高诱注：“阊阖，始升天之门也。天门，上帝所居紫微宫门也。”

纵观所列材料，天门现象背后是神在操纵一切，天门神话源于天神信仰和神话思维。

## 二、 天门神话资源的共享

### (一) 帝王的天门神话：象天设都与求仙

从氏族社会开始，上天、与天帝沟通的权利就只掌握在极少数身份特殊的人手中。如启就是一个上天下地的巫王，《山海经·大荒西经》“开上三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下”。原始社会阶级分化以后，祭祀上天这一与天神沟通的权力也一直掌握在统治者手中。《礼记·王制》曰：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。”

秦始皇改造了崇奉天神的规范，以自我为天帝，以宫门为天门，开始了帝王“象天设都”的传统，仿照天宫建造宫殿。《史记·秦始皇本纪》载：“焉作信宫渭南，已更命信宫为极庙，象天极。”信宫是行宫别墅，命名为“极庙”，意味着秦始皇把自己的宫殿当作天宫，把自己当作最高神。始皇三十五年，扩建宫殿，“表南山之颠以为阙。为复道，自阿房渡渭，属之咸阳，以象天极阁道绝汉抵营室也”。秦始皇再次将宫殿修建为天宫的结构，“表南山之颠以为阙”，正是以南山的最高处作为“天门”，秦始皇想借用天帝的神性来神化自己。

汉武帝继承了象天设都的做法，并且在宫门的建筑装饰中贯彻了长生不死的观念，天门有了永生的含义。汉武帝为建章宫正门起名为“阊阖天门”，《三辅黄图》云：“（建章）正门曰阊阖天门，高二十五丈，亦曰璧门”。《水经注》卷十九“渭水”条引述汉武帝故事：“（建章）南有璧门三层，高三十余丈。中殿十二间，阶陛咸以玉为之。铸铜凤，五丈，饰以黄金，楼屋上椽首，薄以玉璧，因曰玉璧门也。”璧是通天的灵物，凤鸟也是通天神兽，建章宫的璧玉、铜凤装饰，高耸的建筑风格，都体现了通往天上仙境的意图。汉武帝建章宫以人间宫殿为仙境，“阊阖天门”是企图用语言魔力引导他进入真正的天门，获得长生。

### (二) 士大夫的天门神话：追寻终极自由

“士大夫”是社会的精英阶层，他们的天门神话蕴藏在游仙诗中。学界往往把游仙诗的源头追溯到《楚辞》。汉代一些诗赋，幻想人在天界、仙界或其他幻想境界中漫游，是初期游仙诗作品。

《离骚》是中国悲士不遇之作的滥觞。主人公灵均试图突破天门，实际上是屈原试图缓解因政治、人格理想而陷入的困境。天门中的天帝是时人信奉的至上神，权威和正义的化身，受谗被疏后的灵均渴望向他倾吐心声，但“吾令帝阍开关兮，倚阊阖而望予”，灵均被天宫门阍阻挡在天门外。主人公可以乘龙驾凤，任意驰骋，但不能通过天门，可见理想之难实现。

但是《离骚》中把灵均拒于天门之外的“帝阍”，后来再也没能阻挡凡人进入天庭。作于汉初的《远游》，开篇便指出文章主旨“悲世俗之迫厄兮，愿轻举而远游”，其在用词和结构上都模仿《离骚》，但天阍大开天门的情况却迥异于《离骚》——“命天阍其开关兮，排闾阖而望予”，最后终得“集重阳入帝宫兮，造旬始而观清都”。司马相如《大人赋》一开篇也阐明主旨“悲世俗之迫隘兮，揭轻举而远游”，最终得以“排闾阖而入帝宫兮，载玉女而与之归”。再以后，班彪《览海赋》“麾天阍以启路，辟闾阖而望余”，张衡《思立赋》“叫帝阍使闾扉兮，赜天皇于琼宫”，帝阍都被畅游天际的主人公呼来呵去。这些抒情主人公是作者思想形变的半神半人的人物，天界大门与守门人已经挡不住他们的步伐。

游仙诗完全打破了天门原初的隔离功能，只保留了它作为天人之界的标志的形式。天门神话并非文人士大夫的宗教信仰，它只是一种文学手段，目的在于抒发自由畅游的情怀。文人士大夫在现实中达不到人生理想，却能意气风发地穿越传统信仰设置的人神间隔，品尝到打破权威束缚的滋味。

### 三) 民间的天门神话：长寿成仙与灵魂永恒

#### 1. 天门成仙

升天成仙观念很快由帝王扩散到平民阶层，到东汉末年为早期道教所继承，成为道教信仰的核心内容。道教的天门神话就是在成仙、不死的观念影响下，继承天帝信仰与游仙传统的结果。早期道教有汉中和巴蜀的五斗米道、山东地区的太平道，两派所奉《太平经》记载的天门神话可视作民间的天门神话。

《太平经》的“天”是云霄上的神仙境界，那里有至高神天帝和大小天神。《太平经》认为人死后魂魄要进入恐怖的地下阴间，只有成仙得道之人才允许进入天堂。天堂大门就是天门。《太平经》卷九十四至九十五说：“神人语真人言，古始学道之时，神游守柔以自全，积德不止道致仙，乘云驾龙行天门，随天转易若循环” [3] (p403)。神人说他开始学道时，靠神游守柔而保全自己，坚持积德不懈而得道成仙，成仙后在天门中乘云驾龙自由通行，顺着天势运转就像随圆环而动。《太平经》卷一百十二又说：“人有命树生天土各过，其春生三月命树桑，夏生三月命树枣李，秋生三月命树梗，冬生三月命树槐，此俗人所属也。皆有主树之吏，命且欲尽，其树半生；命尽枯落，主吏伐树。其人安从得活，欲长不死，易改心志，传其树近天门，名曰长生。” [3] (p578) 每个人都有代表其生命的树种在天上，由天神看管。生命将尽时，生命树就枯萎，生命消失后，天神就砍掉这棵树。如果要想不死，就必须“易改心志”信奉道教，这样就可以将生命树移植到天门附近作长生树了。这两则材料说明早期道教用天门神话来引导民众成仙、求寿。“天门”是对天帝帝宫天门的继承，神游天门的方式、乘云驾龙的手段又是对道家神游，《离骚》、《远游》游仙传统的继承。

道教并不满足于修炼养生，更有干预政治的目的。早期道家著作《玄都律文·章表律》曰：“于是攀天柱，据天门，新出正一盟威之道，……立二十四治。” [4] (三册 p462) 东汉顺帝时，张陵在蜀地据天门创立了“正一盟威之道”，设立二十四个教区“治”来管辖信众、反抗朝廷。此“天门”即首治“阳平治”的天彭门，天彭门是两座相隔百步的山丘。古蜀文化自古有魂归天彭门的文化传统，扬雄《蜀王本纪》“谓汶山为天彭阙，号曰天彭门，云亡者悉过其中，鬼神精灵数见”。张陵占据了此险要之地，并且利用了这里浓厚的天门观念来经营道教。

## 2. 灵魂永恒

求仙企图避免肉体上的死亡，但死亡最终不可避免地要来到，人们不得不转而选择死后灵魂的永恒存在。汉代之前，人死后灵魂将归何处大约有三种看法：回归于原来的躯体、到地下“黄泉”、升天。《礼记·郊特牲》中说：“魂气归于天，形魄归于地”，魂归于天的情况，大概只适用于统治者阶层。殷商时，商王通过仪式占卜使先公先王到达天界“宾帝”，然后上帝对于时王降祸福，可见死去商王的灵魂可升天。周朝逝去的先王灵魂也在上帝身边，如《诗经·文王》：“文王陟降，在帝左右”。

而对于一般人而言，天庭是不开放的，天门阻挡了凡人灵魂的上天路。《楚辞·招魂》：“魂兮归来！君无上天些。虎豹九关，啄害下人些。”对凡人来说，天上并不是一个好地方，九重天门都有虎豹把守，专门吃想上天的凡人。《招魂》的天门是神界与人界的明确划分，对人显示出强硬的拒绝姿态。

西汉时期，人们把仙境拓展到了天上，灵魂上天和成仙观念复合起来，形成“死后灵魂成仙”的新观念。仙境天堂居住着最高神西王母和仙兽仙物，凡人的灵魂成为神仙，在其中享受永恒的快乐生活。人世与仙境之间也有“天门”相隔，作为进入仙境天堂的必经之地，天门被丧葬画像着重刻画。迄今发现的最早的天门图像是长沙马王堆一号汉墓、三号汉墓T形帛画。研究者多认为帛画上部天国与中部人间相连处的门阙为“天门”，几成定论。河南洛阳西汉打鬼图壁画墓后室前壁“乘龙升天图”上的门也被认为是天门。

据笔者考察，迄今为止发现的带有天门“榜题”的汉代文物共九件。其中，重庆巫山地区的“天门”榜题东汉墓葬鎏金铜牌饰就有五件。丛德新、罗志宏的《重庆巫山县东汉鎏金铜牌饰的发现与研究》把铜牌饰分为A、B、C、D、E五类。A、B类铜牌饰上有双阙、守门人、瑞兽、仙草、云气纹等，其中A2、A3、A6、A7、B1五块铜牌饰的双阙上都有“天门”榜题。B1是巫山县土城坡南东井坎出土的一块铜牌饰，全面地表现了仙境天堂的内容。它的上部中央端坐着西王母，周围有瑞兽、灵芝及云气纹。下部有门阙和双阙，双阙榜题“天门”，两侧有羽人、瑞兽等。[5]甘肃成县石碑坝出土东汉棺饰铜牌与四川铜牌饰形制也非常相似。

### 巫山县东汉鎏金铜牌饰 B1 甘肃省成县石碑坝出土棺饰铜牌

目前收集到的有“天门”榜题的汉代画像砖石三例。四川省简阳县鬼头山东汉岩墓三号石棺，右侧正中双阙间纵向隶书“天门”二字，双阙中间有一人，榜题“大司”。画面上还有太仓、仙鹤、白虎、日月神、先人博、先人骑、青龙、鱼、朱雀、玄武、伏羲女娲、鸠等物。[6]四川宜宾市长宁县七个洞4号崖墓门外右侧崖壁上有一榜题“赵是(氏)天门”的画像。[7] (p103)河南新郑也有一幅榜题为“天门”的汉代画像砖。[8] (p19)

天门中的神、兽、物构成了天上的仙境：缭绕的云气中，“天门”双阙屹立，阍人把守，西王母正襟危坐，伏羲女娲交尾，众仙人六博、骑兽、抚琴，仙兽徜徉，仙草繁茂，粮仓廩廩。天门是仙境的重要组成部分，它以双阙形式为多，还有单阙、楼阁的表现形式。天门图像在墓葬中所处位置不同：在棺上，天门图像位于前档或一侧，与其他图案构成完整的天堂仙境；在崖墓中，天门图像位于崖墓门外侧壁，能既象征天门，又同时象征墓道入口，而墓中甬道和石棺前档仍有阙画像，则可能表示第二重、第三重天门。天

门榜题图像在中原河南、西北甘肃、西南四川都曾出现过，说明天门观念在当时流传较广。天门图像尤以四川为多，说明有一定的地域葬俗特色。将死后灵魂归处与天门观念结合起来是古蜀独特的葬俗。古蜀人将死者灵魂经“天彭门”送返祖先发源地、蜀王墓前立石、汉墓前立阙等一系列文化现象蕴含的灵魂观，是四川天门观念的源头。[9]

有了天门榜题画像的整体分析，我们可以通过双阙图所处位置、有多少物象是天门图像要素、整个画像组合逻辑是否体现仙境等来判断图像是否为“天门”。如四川汉代画像石棺上的双阙图像很多，多位于前档。这些石棺的画面配置有相当强的规律性，象征一个缩小的宇宙世界。墓主死后的生活通过墓主从天门进入仙境而得到保障，这些双阙应是“天门”。在四川出土的“摇钱树”上也可以发现与西王母相配的双阙图像，如茂汶西王母天门组合摇钱树枝、东汉四川绵阳河边摇钱树座、东汉四川广汉杜家嘴 21 号墓摇钱树座。这些双阙就是仙境的天门，灵魂可由此缘树登天。

### 三、天门神话资源的争夺

上古只有帝王能够进天门，到了汉代，帝王仍想垄断这一权利，但士大夫、民众和宗教信仰者都纷纷争取进天门的权利。争进天门，是社会各阶层对同一信仰权利的追求博弈；从只有帝王能进天门到庶民也能进天门，是社会各阶层对神话资源进行分享与争夺的反映。

绝地天通排除了民间通神的可能性，唯帝王生前能通神和上天，死后能升天，伴随天帝左右。就是说，只有帝王拥有神一般操纵天门的权利。但从周代开始，帝王离鬼神世界渐远，通神能力也逐渐下降，除了祭祀上天外，占梦、龟卜、占筮、诅祝等通神手段都渐渐旁落于巫，帝王的王权加强，而神权削弱了。巫的职能也逐渐细化，有掌管天文、历算、占卜的数术之士，有掌管医药养生的方技之士等。

这样，关于鬼神的知识就逐渐转移到知识阶层手中。春秋战国时期的诸子之学大量涉及鬼神内容，天对统治者的约束作用由知识阶层表达和宣扬。以邹衍为代表的阴阳家把阴阳五行思想引入社会领域，以五行相克为规律的朝代更替说实际上使天道意志更加神秘化。邹衍受到诸侯们欢迎和重视，可见其学说对统治者的影响。在神权下移的大背景下，知识精英屈原数次提到天门。在信仰方面，穿越天门的想象挑战了独属帝王的权利；在文学创作方面，第一次大胆引入了天门意象。这两点都开启了文人创作的天门想象。屈子后的文人士大夫驰骋想象，描画天门内外情景。天门这一神话资源为游仙文学争取了更多“游”的境界和快意。

战国以来，齐燕方士糅合阴阳家、道家、数术方技众说，创造了神仙学说，构建了长生不死的神仙世界。成仙的理论与实践方法都握在方士手中，他们利用这套学说控制了帝王的信仰。在方士的怂恿下，齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海寻找神仙和不死之药，秦皇汉武滥祭鬼神，掀起求仙风潮。方士们还炮制仙人的故事，成仙之人并非帝王，这种言论给帝王造成压力，为普通人成仙争取了权利。从本质上讲，神仙方士们创造的神仙说就是为非帝王阶层争夺信仰权，其制造的仙境就是与帝王之天界分庭抗礼。

方士是来自于民间的末流知识分子，神仙观念随着帝王的求仙行为和方士在民间的流动在民间扩散开来。灵魂进天门的信仰，从马王堆汉墓的贵族享有，逐渐扩大到全国范围内普通民众享用。民众没有金钱和权力修建宫殿求仙，但他们把天门从天宫移到仙境，从现世转到彼世。《史记》和《汉书》中记载的仙

境专属于帝王，而民众利用传统的神话资源创造出自己的西王母仙境，让逝者灵魂能通过天门在这个世界上永远存在。如果说过去的永生是阳世的恩泽，只有帝王才能享受，那么此时的永生则是阴间的福祉，民众也能拥有。从阳到阴、从生时永生到死后永生的转变，对于民众来说，既是现实的不得已，又是一种自我适应的策略。天门观念影响越来越深广，这证明了民间信仰力量日益壮大。

有了民间信仰的深厚基础，早期道教徒又从方士那里继承了神仙信仰、集团化的组织方式、建立神仙祠的做法，就试图在东汉的乱世中用宗教手段解灾度厄。天门神话在道教的信仰和政治组织两个层面发挥了强大功能。在信仰层面，天门神话构成了道教与上层统治者抗衡的信仰体系。《太平经》宣扬得道成仙的天门畅游和生命树种植于天门而不死的神话，它其实是宣告：我们也拥有天堂，通过努力人人都可与天帝沟通，永生并不是帝王的特权。在政治组织层面，张陵“据天门”设教从实质上来说也是一种象天设都的政治行为。首治“阳平治”的“天门”与帝王的首都相对应的行政中心。以天门所在地为中央教区，意味着信教者能更顺利地得道成仙，反抗事业能得到天帝的庇佑。道教的天门神话是民众对抗帝王的工具，并真正动摇了东汉王朝的统治。

帝王、知识阶层、民间三方在信仰权利上进行博弈，使得天门神话资源由统治阶级向知识阶层再向民间扩展，这一过程展现了中国古代宗教等级观的逐渐消减，帝王神权衰落而民间信仰势力增强。作为自古以来一直被认为难进的天门，实际上是人人所能够进入的——这种思想也是信仰史上的重大突破。

作者简介：邱硕(1983—)，女，四川乐山人，华东师范大学中文系民俗学专业硕士，研究方向：民间文化。

#### 参考文献：

- [1] 陈遵妣. 中国天文学史 [M]. 上海：上海人民出版社，1980.
- [2] 刘宗迪. 失落的天书——山海经与古代华夏世界观 [M]. 北京：商务印书馆，2006.
- [3] 王明. 太平经合校 [M]. 北京：中华书局，1960.
- [4] 道藏 [M]. 北京、上海、天津：文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988.
- [5] 丛德新、罗志宏. 重庆巫山县东汉鎏金铜牌饰的发现与研究 [J]. 考古，1998，(12).
- [6] 方建国、雷建金等. 四川简阳县鬼头山东汉崖墓 [J]. 文物，1991，(3).
- [7] 罗二虎. 汉代画像石棺 [M]. 成都：巴蜀书社，2002.
- [8] 薛文灿、刘松根. 河南新郑汉代画像砖 [M]. 上海：上海书画出版社，1993.
- [9] 霍薇、黄伟. 四川丧葬文化 [M]. 成都：四川人民出版社，1992.

The Sharing and Competition in the Myth Resource

—The Study on the Myth of Tianmen in the Pre-Qin, Qin and Han Dynasties

Qiu Shuo

East China Normal University

ABSTRACT: 'Tianmen' is the great gate of the paradise. It's the gate of the gods' residence and also the symbolical gate of the ideal world. Tianmen myth is a narration of which core is

the Tianmen and about the gods, the heaven and the communication of the gods and people. Tianmen myth accepted much new concepts and theories. Meanwhile, this myth resource expanded from governing class to literati then to the folk. This process embodied the competition in the rights of belief between the emperor, literati and folk. It could also embody the historic process that the thearchy of emperor was on the wane and the folk religion gained in strength in the Pre-Qin, Qin and Han Dynasties.

KEY WORDS: Tianmen, Myth, Rights of Belief, Competition in Resource

(原文刊于《长江大学学报(社会科学版)》2009年第5期)