

# 造我区夏：汉阙与汉家空间的神圣化制作

冯渝杰

**摘要** 汉阙并非单纯的礼仪建筑，而是集政治景观与信仰装置于一体的复合体。它同时象征着两条“通天之路”：在现实政治层面，它是上达天听、彰显皇权威仪的帝国门户；在信仰世界层面，它又是墓主升仙、觐见西王母的“天门”。这两种看似分立的神圣性，通过西王母信仰这一公私交融的枢纽得以统合，共同承载了汉人对现世荣华与死后不朽的双重渴望。尤为重要的是，汉阙的这种双重神圣性在帝国边疆——如西南的雅安高颐阙与西北的戈壁土阙——得到了尤为强烈的表达，成为“宣示汉德、威服四夷”的文化地标。因此，遍布汉家疆域的汉阙，既是标记神圣空间的物象，也是凝聚“天下一家”意识形态的象征符号，最终将世俗的王朝疆土塑造为圣王所主的神圣“禹域神州”。

**关键词** 汉阙 天门 边关威仪 禹域神州 神圣国土观

作者冯渝杰，山东大学历史学院教授（山东济南 250100）。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)02-0147-18

后汉士人张衡曾在《东京赋》开篇总述、高扬铸造汉家荣光的列位圣主及其功绩：“且高既受命建家，造我区夏矣；文又躬自菲薄，治致升平之德。武有大启土宇，纪禅肃然之功。宣重威以抚和戎狄，呼韩来享。咸用纪宗存主，飨祀不辍。铭勋彝器，历世弥光。”<sup>①</sup> 在张衡的历史叙事中，汉家的荣光渊源于高祖之“受命建家”，功业亦开启于高祖之“造我区夏”。那么，“受命建家，造我区夏”凝缩着怎样的历史信息？“汉家”究竟如何在“天命”的指引下构建其神圣之“家”、营造这皇皇“区夏”？由于秦汉是大一统政制确立及统一多民族国家的奠基期，因而与之密切相关的问题还包括：“受命建家”“汉家”等言辞所折射出的汉代国家构造为何？该时期的人们如何感知国家？统治者如何增强民族凝聚与国家认同？又如何将国家这一抽象概念予以具象表达或一定程度的可视化呈现，甚至使之成为一种可以体验的实在物，以达成有效的传播、感召与教化？要言之，“大一统”的空间认同究竟如何形成？

海内外学界针对汉代天下秩序和空间认同的议题，除了少数几项有关秦汉长城与天下观的专题讨论外<sup>②</sup>，大多为依靠文献资料而聚焦于“天下”的制度建构、思想学说以及观念信仰等层面的考察。<sup>③</sup> 近年来，随着建筑史、艺术史、考古学的多元发展以及历史学本身的转型，人们越来越多地关注到该时期的器物文化及相关物质遗存。比如刘晓达的博士学位论文，即主要借助“带有皇权建构与空间表现特征的美术材料”，对秦皇至汉武帝时代

① 费振刚等：《全汉赋校注》，广州：广东教育出版社，2005年，第677—678页。

② 相关梳理及研究参见邢义田：《从古代天下观看秦汉长城的象征意义》，《燕京学报》2002年新13期，此据邢义田：《天下一家——皇帝、官僚与社会》，北京：中华书局，2011年，第84—135页。

③ 定年号、颁正朔皆为“大一统”强化时间认同的重要举措，对此学界多有论述。相较而言，“大一统”空间认同（非笼统的天下观）则少有专门论及者。近期有关“大一统”时间、空间认同的综合性讨论可参薛梦潇《早期中国的纪时法与时间大一统》（《社会科学战线》2018年第2期）及曾磊《门阙、轴线与道路：秦汉政治理想的空间表达》（桂林：广西师范大学出版社，2020年）。对秦汉时期天下观、天下政体、天下秩序等方面的研究，海内外学界积累丰厚，已有学者详细梳理，此不赘。参见游逸飞：《四方、天下、郡国——周秦汉天下观的变革与发展》第一章《研究回顾及反思》，台湾大学硕士学位论文，2009年，第13—32页；尹波涛、周伟洲：《天下、中国与夷夏：近年来相关研究述评》，《西域研究》2017年第1期。

天下观念的视觉艺术形塑问题予以系统讨论<sup>①</sup>，颇具启发。诚然，思想的呈现与观念的表达不仅有赖于语言陈述，而同样能够在物质制作层面得以映现，甚至语言陈述与物质制作之间本就存在相似性和内在统一性。<sup>②</sup>与此同时，在后现代的哲学语境中，可观看的图像或静默的文化载体也被认为包含经验、记忆、信仰、种族、主体性以及意识形态等内容，因而具有通过人群之“视觉实践”参与现实社会秩序建构的功能。适如米尔佐夫所总结，凝视拓宽了视觉文化研究中意识形态分析的空间，“通过让我们同时意识到视知觉以及他人能够看见我们，凝视创造了并且再创造着凝视者的身份”。<sup>③</sup>大卫·摩根则注目于“神圣的凝视”，主张在宗教观看中探求视觉性得以建构的社会机制，并在其运转中领悟“图像的凝视”，以此揭示宗教图像如何与其所处的社会、文化背景相互作用。<sup>④</sup>

在这层意义上，从承载着该时期的独特文化要素、并具备一定展示功能的物质制作等视觉资料入手，细致开掘汉家统治阶层天下观念的制作与实践，及其对人们感官、知觉和“大一统”空间意识之影响、塑造，或不失为丰富学界长期执守的“天下”分析框架的有效途径。衡诸历史，在大一统王朝初造的秦汉时期，伴随着深刻的社会变革和文化、制度兴替，壹家天下、混一宇内的至高皇权，存在以全新的、有冲击力的方式宣示疆土所有权，展示皇帝权威和统治合法性，以及标定神圣国土空间的强烈需求。秦皇、汉武帝时期持续展开的“象天设都”等各项视觉景观营造活动，以及巡守、封禅、国家祭祀等各项礼仪活动，某种程度上皆具此般意味。在该时期出现或得以张大的一系列视觉资料和物质制作中，门阙的象征意涵可谓尤其突出。比如《史记·秦始皇本纪》记载，始皇于三十五年（前 212）在都城咸阳渭水南岸建阿房前殿，“东西五百步，南北五十丈，上可以坐万人，下可以建五丈旗。周驰为阁道，自殿下直抵南山。表南山之颠以为阙”。同年，又“立石东海上胸界中，以为秦东门”。<sup>⑤</sup>仔细体味其间的心态、行为，即可明晓门阙触发时人视觉感知，进而从心理层面建立神圣空间意识的作用机制：为极力壮大阿房宫威势，秦始皇竟指示原属自然的南山之颠为宫殿门阙，甚至还面向广阔的海域于东海之滨造立石阙<sup>⑥</sup>，以之为整体国土空间的“东门”。据此可知，无论是因形态类似、视觉距离适宜而被指定为宫阙的自然景观，还是人为规划、修筑的具有显著象征意涵的疆域门户，门阙都是营造和标示“神圣空间”的重要意象，门阙内外也因之被区隔为具有高下、尊卑、圣俗之别的非均质空间。此外，根据延熹六年（163）《桐柏淮源庙碑》中“奉见庙祠，崎岖逼狭，开拓神门，立阙四达”之表述<sup>⑦</sup>，门阙似乎还有增扩视觉空间的作用。加之，门阙之上还会凿刻大量文化信息丰富的文字、图像内容，并被树立于宫殿、神山、祠庙、坟墓、边关等区域，而成为可供人们反复观摩、凝望与交流、传播的重要地表景观，由此便越发具备“神圣空间”入口物象的属性。<sup>⑧</sup>

由于留存至今的实物阙（石阙、土阙）和画像阙绝大多数都造作于汉代，且汉代阙制亦基本承秦而起，故本文即以汉阙为主要的资料来源和考察对象。通览学术史可知，既有的汉阙研究大致分为两类。一类是从礼制、建筑、政治文化、丧葬文化诸角度对实体汉阙之结构、内涵、功能、意义等内容的检讨，主要包括《隶释》《金

① 刘晓达：《秦始皇至汉武帝时代对“天下”观念的视觉艺术形塑》，中央美术学院博士学位论文，2013年。作者以此为基础所出专著请参见刘晓达：《王者无外 天下一家：美术史视野中秦皇汉武时代天下观》，北京：文物出版社，2018年。

② 参见米歇尔·福柯：《词与物：人文科学的考古学》（修订译本），莫伟民译，上海：上海三联书店，2016年。

③ Nicholas Mirzoeff, ed., *The Visual Culture Reader*, London; New York: Routledge, 1998, p. 391. 相关讨论参见汤拥华：《福柯还是拉康：一个有关凝视的考察》，《文艺研究》2020年第12期。

④ David Morgan, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley: University of California Press, 2005, p. 27. 有关讨论可参见刘丹：《“神圣的凝视”——大卫·摩根的视觉文化理论研究》，天津美术学院硕士学位论文，2022年。

⑤ 《史记》卷6《秦始皇本纪》，北京：中华书局，1959年。

⑥ 《汉书·地理志》东海郡“胸”县注云：“秦始皇立石海上，以为东门阙。”（《汉书》卷28上《地理志上》，北京：中华书局，1962年）东汉灵帝时期曾于此地修筑东海庙，并立《东海庙碑》，配以原秦始皇所立的东门阙。《隶释》著录《东海庙碑》碑阴残字曰：“阙者，秦始皇所立，名之秦东门阙，事在《史记》。”（洪适：《隶释·隶续》卷2，北京：中华书局，1985年，第30页）由是可知始皇所立东门实具石阙之形。

⑦ 洪适：《隶释·隶续》卷2，第31页。

⑧ “神圣空间”本是宗教学范式下的理论，后经不同领域学者发展，其适用对象得以超越纯粹、固定的宗教范畴，而被灵活挪用至名山景观等更大的地理环境分析中，以勾稽不同文化实践中所形成的超越物质且具一定神圣属性的文化或意义空间。相关讨论请参见王子涵：《“神圣空间”的理论建构与文化表征》，《文化遗产》2018年第6期。本文试图将汉帝国的营造实践、装置艺术与具有一定神圣性、普世性的宇宙观、天下观联系起来，以此检视汉代“天下一家”意识形态在物质制作和死后世界观层面的反映，并详解汉阙多重内涵之共融互渗及其具体文化功能。

石录》等古代图书的搜集、著录，近现代中外学人的调查测绘、考古发掘报告、综合图录，以及刘敦桢、陈明达、徐文彬、唐长寿、信立祥、徐畅、高子期、宋艳萍、曾磊、罗二虎等学人基于不同学科和视野的研究阐释。<sup>①</sup>另一类的研究成果，则主要是从死后世界观、神仙信仰、墓葬艺术诸角度对汉画像资料中汉阙图像的专门分析。该方面观点交锋较为激烈，主要有模仿实物阙而为墓主生前地位之象征说<sup>②</sup>，作为西王母世界和天界入口的“天门”说<sup>③</sup>，以及独立门阙画像属“天门”、其他非独立门阙则不是“天门”<sup>④</sup>，这三种观点。刘增贵在以上三说之外又另立“神门”一说。他提出，汉代画像阙所代表的至少有“天门”与“神门”两个不同的层次，“如果说西王母的金阙所代表的‘天门’是死后世界的共同入口的话，墓、祠阙所代表的‘神门’则是死后世界私宅的入口，前者所标示的是公共空间，后者所标示的是私人空间”，“虽然有些明标‘天门’，但更多画像阙所代表的其实是‘神门’，或者是以‘神门’而兼具‘天门’的意义。”<sup>⑤</sup>其将“神门”作为墓主死后世界私宅入口的观点与孙机将“天门”视作私家阴宅之门的图像表达和修辞雅称的看法略有相通，但不同的是，刘增贵又认为墓主死后的住宅可能在天界内，所以他总结说：“汉人之仙界天堂是以一个理想家园的方式呈现，‘神门’在‘天门’之内，两者虽有区别，终为一体”。<sup>⑥</sup>刘增贵文中所触及的个体信仰空间之“私”与整体信仰空间之“公”之间的矛盾，及其边界的模糊性问题，实际上乃是汉阙的政治文化意涵侵入个体信仰空间后所引发的结果（西王母公、私兼备的信仰属性是其具体表现），对此我们将在下文予以详论。

总之，有关汉阙的研究，尽管向来不乏历史学、建筑学、考古学、美术史等不同学科研究者之介入，但能够较好地统摄实物阙与画像阙，由此对其内在的信仰属性与外在的政治、文化功能予以整全理解，包括将汉阙与汉家之空间认同、意识形态构建相结合的综合研究，则尚付阙如。<sup>⑦</sup>结合学界研究现状及上文所述天下秩序之视觉建构实践，我们的问题可表述为：汉阙上的内容到底具有怎样的内涵？其政治、信仰两方面的内容是否能够共存互证？这些内容又怎样制约着人们对汉阙的整体理解和接受？继而对人们感知、认识汉阙内外空间的属性产生何种影响？本文将在“词物关联”的视角下，着重抉发汉阙作为装载“文本”的“物质”属性，揭示其生成过程与展演场景，包括在此过程中结成的人—物关系，以及它们在具体场域中所被赋予的独特内涵与功用，由此激活史迹、遗存、器物的多重内涵，开辟探究“天下观”“大一统”“汉家空间认同”等新思路。

- 
- ① 分见刘敦桢：《山东平邑县汉阙》，《文物参考资料》1954年第5期；陈明达：《汉代的石阙》，《文物》1961年第12期；徐文彬：《门阙考——并及四川石阙史略》，《西南师范大学学报（社会科学版）》1986年第2期；唐长寿：《汉代墓葬门阙考辨》，《中原文物》1991年第3期；信立祥：《汉代画像石综合研究》，北京：文物出版社，2000年，第293—321页；徐畅：《西汉长安未央宫北阙的地理位置及政治功用》，《四川文物》2012年第4期；高子期：《秦汉阙论》，西安美术学院博士学位论文，2013年；宋艳萍：《汉阙与汉代政治史观——汉阙研究之一》，《形象史学研究》2013年卷，北京：人民出版社，2014年；曾磊：《门阙、轴线与道路：秦汉政治理想的空间表达》第一章《宫阙意象与皇权威仪》；罗二虎：《汉代石阙研究》，《考古学报》2024年第3期。
- ② 代表性研究如冯汉骥：《四川的画像砖墓及画像砖》，《文物》1961年第11期。上揭徐文彬《门阙考》一文亦持相似观点。孙机提出，汉代尚未信奉死后灵魂升天堂的观念，汉墓画像题材大部分为墓主人生前起居出行等情况的反映，以期墓主在地下仍延续其尘世间优越的生治，即所谓“大象其生”。孙机：《仙凡幽明之间——汉画像石与“大象其生”》，《中国国家博物馆馆刊》2013年第9期。
- ③ 该说自1990年赵殿增、袁曙光发表数种“天门”榜题汉画像资料并就西王母、相关车马、守门吏等图像要素予以较为系统的论述以来，逐渐获得广泛支持，后续研究者众，俨然成为一种新的学术共识。相关研究参见赵殿增、袁曙光：《“天门”考——兼论四川汉画像砖（石）的组合与主题》，《四川文物》1990年第6期；曾布川宽：《崑崙山と昇仙圖》《漢代畫像石における昇仙圖の系譜》，《東方學報》第51冊（1979）、第65冊（1993）；高文、范小平：《四川汉代画像石棺艺术研究》，《中原文物》1991年第3期；佐竹靖彦：《汉代坟墓祭祀画像中的亭门、亭阙和车马行列》，《中国汉画研究》第1卷，2004年；巫鸿：《汉代艺术中的“天堂”图像和“天堂观念”》，此据巫鸿：《礼仪中的美术：巫鸿中国古代美术史文编》，郑岩等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第243—259页；李清泉：《“天门”寻踪》，载《古代墓葬美术研究》（第三辑），长沙：湖南美术出版社，2015年；等等。
- ④ 代表性研究如唐长寿：《汉代墓葬门阙考辨》，《中原文物》1991年第3期。
- ⑤ 刘增贵：《汉代画像阙的象征意义》，《中国史学》（日本）第10卷，2000年，第97—127页。引文见第103、110页。
- ⑥ 刘增贵：《汉代画像阙的象征意义》，《中国史学》（日本）第10卷，第117页。
- ⑦ 姜生较早地揭示了汉阙的神学内涵和神圣属性，他考察指出，“阙”是一种被认为能够代替“天梯”导入升天的神学手段，汉画像石中阙则是仙宫的一种符号化象征；总体而言，“阙”是天上仙宫的象征符号和人类交通仙界的媒介，是道教神学家为死者提供的引导墓主通天升仙的天梯。在人类学意义上，“阙”是在人神两界之间集隔离和交通两种功能于一体的一种象征性的神学符号，是由俗入圣、由死入生、由地下升入天上仙界之“通过礼仪”的象征。”[姜生：《汉阙考》，《中山大学学报（社会科学版）》1997年第1期]此说有发覆之功，却未论及汉阙的政治文化意涵。宋艳萍则提出汉阙有一个从“阙”到“天门”的神秘化发展历程，“从西汉中后期到东汉时期，阙的政治意义被弱化，而神秘主义最终占据主流”。（宋艳萍：《从“阙”到“天门”——汉阙的神秘化历程》，《四川文物》2016年第5期）是说虽然兼顾了汉阙的政治意义和信仰内涵，却将之梳理为线性的替代关系，亦有不妥。

## 一、汉阙：作为信仰装置的政治景观

考绎史籍可知，“阙”作为一种兼具功能性与象征性的礼仪建筑早在商周时便已存在，它作为王宫、城邑外围与门邻近或相附的高出建筑（故亦称观、两观、观台、台门、象魏等），很合理地被逐渐赋予了衬托阙门内主体建筑等级、威仪，昭示主人身份尊卑以及标界区域、发布政教号令等多重功能属性。<sup>①</sup>按《周礼·天官·大宰》记载：“正月之吉，始和，布治于邦国都鄙。乃县治象之法于象魏，使万民观治象。挟日而敛之。”郑玄注：“正月，周之正月。吉，谓朔日。大宰以正月朔日布王治之事于天下。至正岁，又书而县于象魏，振木铎以徇之，使万民观焉。”<sup>②</sup>与悬“治象之法”并列者尚有“教象之法”（《地官·大司徒》）、“政象之法”（《夏官·大司马》）和“刑象之法”（《秋官·大司寇》）。可见，阙作为宣告或展示刑法、礼乐教化的庄严场所，也是王治天下、放送王言的神圣窗口，故为万民怖惧、崇拜。

此般内涵、属性在阙的早期历史发展进程中得以有效延续，至汉犹然。<sup>③</sup>《史记·高祖本纪》载：“萧丞相营作未央宫，立东阙、北阙、前殿、武库、太仓。高祖还，见宫阙壮甚，怒，谓萧何曰：‘天下匈匈苦战数岁，成败未可知，是何治宫室过度也？’萧何曰：‘天下方未定，故可因遂就宫室。且夫天子以四海为家，非壮丽无以重威，且无令后世有以加也。’高祖乃说。”<sup>④</sup>细味其言，由于天下即天子之“家”，为了营造出与天下一“家”相称的规模和威势，门庭屋宇自须臻于极致，故宫、阙甚壮，理在其中。亦如研究者指出，在天下苦战的形势下，东阙、北阙能与前殿等优先建造，这本身也体现出阙的特殊象征意义。<sup>⑤</sup>进一步验诸史籍则可发现，由于上述功能和属性，“阙”一定程度上发展、演变成了汉代官家的象征，同时也被进一步指称为“汉家”——汉代天下一“家”的独特意象。如《汉书·马宫传》载其上书谢罪乞骸骨，曰：“伏自惟念，入称四辅，出备三公，爵为列侯，诚无颜复望阙廷，无心复居官府，无宜复食国邑。”阙廷、官府、国邑对举，示其相类。同书《梅福传》载梅福上书言王凤专擅，曰：“是以天下布衣各厉志竭精以赴阙廷自衒鬻者不可胜数。汉家得贤，于此为盛。”<sup>⑥</sup>《论衡》言：“主父偃辱贱于齐，排摈不用；赴阙举疏，遂用于汉，官至齐相。”<sup>⑦</sup>是皆以“阙（廷）”指代圣朝庙堂，反映出汉阙在天子所主的神圣政治空间中的显耀地位，及其之于奉命朝臣、待贾士人的强大心理暗示作用。

“门阙，天子号令赏罚所由出也。”<sup>⑧</sup>与之相关，“阙”还延伸出听穷省冤的功用<sup>⑨</sup>，成为时人伸冤理枉的最高裁判所，“赴阙上书”“诣阙称冤”等语汇遂为此期常辞。如《汉书·于定国传》言宣帝时“民多冤结，州郡不理，连上书者交于阙廷”。<sup>⑩</sup>《后汉书·班固传》记载有人告班固私自改作国史，“固弟超恐固为郡所核考，不能自明，乃驰诣阙上书，得召见，具言固所著述意，而郡亦上其书”。<sup>⑪</sup>此外，作为汉家威仪之承载与象征，阙还往往成为汉廷展露威势以此震慑四夷的外交场所，而“头悬北阙”也成为颇具威慑力的外交辞令，相关言说与史实在汉代历史中屡有所见。<sup>⑫</sup>综之，适如南朝陆倕在《石阙铭》中所总结，阙之用，“或以听穷省冤，或以布化悬法，或以表正王居，或以光崇帝里”。<sup>⑬</sup>作为礼仪建筑，阙具有对内（号令所出与下情上达）、对外（震慑夷狄）之多重功用，是汉家和天子威仪的展演窗口，由此也对帝王、朝臣和天下万民产生政治影响与心理冲击。

汉家门阙中对当时及后世影响至深者，当数建章宫东宫门外的“凤阙”。建章宫乃武帝太初元年所建。《汉

① 东汉许慎对此有详细论说，参见段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第588页。

② 阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第648页。

③ 段清波：《秦始皇帝陵园考古研究》，北京：北京大学出版社，2011年，第150—167页。

④ 《史记》卷8《高祖本纪》。

⑤ 曾磊：《门阙、轴线与道路：秦汉政治理想的空间表达》，第9页。

⑥ 《汉书》卷81《马宫传》；《汉书》卷67《梅福传》。

⑦ 黄晖：《论衡校释》卷1《命禄篇》，北京：中华书局，1990年，第22页。

⑧ 何清谷：《三辅黄图校释》卷2《汉宫》，西安：三秦出版社，1998年，第105页。

⑨ 赵光怀：《“告御状”：汉代诣阙上诉制度》，《山东大学学报（哲学社会科学版）》2002年第1期。

⑩ 《汉书》卷71《于定国传》。

⑪ 《后汉书》卷40上《班固传》，北京：中华书局，1965年。

⑫ 李吟屏：《悬挂楼兰王首之北阙考》，《文物》1995年第12期；徐畅：《西汉长安城未央宫北阙的地理位置及政治功用》，《四川文物》2012年第4期。

⑬ 萧统编：《六臣注文选》卷56《铭》，北京：中华书局，2012年，第1307页。

书·东方朔传》载：“今陛下以城中为小，图起建章，左凤阙，右神明，号称千门万户。”同书《郊祀志》言：“其东则凤阙，高二十余丈。”<sup>①</sup>又《三辅黄图》引《三辅旧事》曰：“建章宫周回三十里。东起别凤阙，高二十五丈，乘高以望远。又于宫门北起圆阙，高二十五丈，上有铜凤凰，赤眉贼坏之。”<sup>②</sup>此虽未言阙上金凤何意，但“凤一阙”这样的搭配和造型却成为后世诸多图式之祖型。<sup>③</sup>复按，司马相如《大人赋》：“排闾阖而入帝宫兮，载玉女而与之归……低徊阴山翔以纡曲兮，吾乃今日睹西王母？”刘歆《甘泉宫赋》：“封峦为之东序，缘石阙之天梯。桂木杂而成行，芳吟向之依依。翡翠孔誉，飞而翱翔，凤凰止而集栖。”扬雄《甘泉赋》：“登椽栾而飏天门兮，驰闾阖而入凌兢。”“左櫜枪右玄冥兮，前缥阙后应门；荫西海与幽都兮，涌醴汨以生川。蛟龙连蜷于东厓兮，白虎敦圉厚昆仑。”繁钦《建章凤阙赋》：“筑双凤之崇阙，表大路以遐通……象玄圃之层楼，肖华盖之丽天。”<sup>④</sup>闾阖、帝宫、玉女、西王母、天梯、凤凰、天门、昆仑、玄圃、华盖等语汇，在《楚辞》《淮南子》等文献中皆有详载，俱为天界仙庭之属。<sup>⑤</sup>可知，在司马相如、扬雄等庙堂文人的眼光和笔触下，巍峨岌岌、肃穆庄严的汉家门阙，已然被想象和描绘为一道道界定天庭圣域的“天门”，引人遐思。

应注意的是，将帝京门阙与天门对应，此种观念本有当时的天学知识作为支撑。如《淮南子》载：“排闾阖，沦天门”。高诱注：“天门，上帝所居紫微宫门”。<sup>⑥</sup>可知，紫微宫乃上帝所居，其所对应者，即位于天下之中的帝京皇宫，此即史书所言“天有紫微宫，是上帝之所居也，王者立宫，象而为之。”<sup>⑦</sup>张衡《西京赋》亦曰：“正紫宫于未央，表峤阙于闾阖。”薛综注：“天有紫微宫，王者象之。紫微宫门名曰闾阖，宫门立阙以为表。峤者，言高远也。”李善注引辛氏《三秦记》曰：“未央宫，一名紫微宫。”<sup>⑧</sup>由此可见汉家宫阙象天思想之盛。是亦近《白虎通》之融通性解释：“门必有阙者何？阙者，所以饰门，别尊卑也。今闾阖门外，夹建巨阙，以应天宿，虽不如礼，犹象而魏之，上加复思，以易观矣。”<sup>⑨</sup>此说在承认汉阙之礼仪功能的同时，也对“闾阖门”外“巨阙”上应天宿、象征“天门”的意义，予以坦然承认和接纳。而近年在洛阳发掘的一座新莽壁画墓，其中所绘星象图即明确以双阙图像表示“天阙”（麒麟座 18、δ）或曰“阙丘二星”<sup>⑩</sup>，故可视作门阙应天观念的实物证据。

东都洛阳南面的“伊阙”虽是以象定名，却亦堪汉家帝京门户。《淮南子》曾多处论及伊阙由来，曰：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑，龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟滓，民皆上丘陵，赴树木。舜乃使禹疏三江、五湖，辟伊阙，导瀍、涧，平通沟陆，流注东海。”“古者沟防不修，水为民害，禹凿龙门，辟伊阙，平治水土，使民得陆处。”<sup>⑪</sup>又《汉书·沟洫志》载贾让“奏治河三策”亦曰：“昔大禹治水，山陵当路者毁之，故凿龙门，辟伊阙，析底柱，破碣石”，并谏言迁徙此间居民，“遵古圣之法，定山川之位，使神人各处其所，而不相奸”。<sup>⑫</sup>汉纬《尚书璇玑铃》亦言：“禹开龙门，导积石，出玄珪。”<sup>⑬</sup>可知，对时人而言，伊阙乃先圣大禹开龙门所成，故可谓光崇皇州之圣迹。在此基础上当可理解“登龙门”的意象和传说。按《后汉书·李膺传》载：“是时朝庭日乱，纲纪颓弛，膺独持风裁，以声名自高。士有被其容接者，名为登龙门。”此处注文引汉辛氏《三秦记》曰：“河津一名龙门，水险不通，鱼鳖之属莫能上，江海大鱼薄集龙门下数千，不得上，上则为龙。”<sup>⑭</sup>

① 《汉书》卷 65《东方朔传》；卷 25 下《郊祀志》。

② 何清谷：《三辅黄图校释》卷 2《汉宫》，第 120 页。

③ 有研究者考察指出：“双凤阙是已知最早的‘凤凰+阙’组合，它是在楚文化的影响下，继承了春秋战国时期的建筑传统建构而成的。”参见孔凡一、刘艳菲：《西汉建章宫双凤阙试析》，《东方考古》（第 22 辑），北京：科学出版社，2023 年。

④ 费振刚等：《全汉赋校注》，第 119、327、231、1011 页。

⑤ 赵殿增、袁曙光：《“天门”考——兼论四川汉画像砖（石）的组合与主题》，《四川文物》1990 年第 6 期。

⑥ 张双棣：《淮南子校释》（增订本），北京：北京大学出版社，2013 年，第 26 页。

⑦ 《后汉书》卷 48《霍谡传》注。

⑧ 萧统编：《六臣注文选》卷 2《西京赋》，第 46 页。

⑨ 段熙仲点校、陈桥驿复校：《水经注疏》引《白虎通》，南京：江苏古籍出版社，1989 年，第 1411 页。

⑩ 洛阳市第二文物工作队：《洛阳尹屯新莽壁画墓》，《考古学报》2005 年第 1 期；冯时：《洛阳尹屯西汉壁画墓星象图研究》，《考古》2005 年第 1 期。

⑪ 张双棣：《淮南子校释》卷 8《本经训》，第 852 页；卷 18《人间训》，第 1897 页。

⑫ 《汉书》卷 29《沟洫志》。

⑬ 安居香山、中村璋八：《纬书集成》，吕宗力、栾保群等译，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 376 页。

⑭ 《后汉书》卷 67《李膺传》。“登龙门”之说亦见于袁山松《后汉书·李膺传》及《后汉纪·孝桓皇帝纪》，意皆相近。

鱼跃为龙显系神话，其背后应有相关神仙思想为据，比如在一方发现于河南新野的“天公行出镜”上，我们便可看到天公乘龙车从双阙表征的天门中飘逸而出（龙头处有“天公”铭刻），以及驾着鱼车的河伯图像（在端坐鱼车之上人物头部处有“何伯”二字）。<sup>①</sup> 结合上论士人赴阙举疏而顺利登入天子朝堂的记载，可揭示伊阙亦同具天门隐喻，故至北魏时《元宁墓志》即径直将龙门比肩凤阙，曰：“暇寐龙门，振纓凤阙。”<sup>②</sup> 意谓跨越象征“天门”的凤阙、伊阙，荣登汉家朝堂。

总之，作为生民安身立命的信仰空间<sup>③</sup>，“汉家”当然不只是存在于文献与话语叙述中的虚幻意象，而是有着一套与“汉家”之名相匹配的真实视觉形象及物质架构。门阙所在，即家之所在。不同形态和维度中的汉家门阙，正是营造神圣之“家”的关键构件，亦是装点自然、标定汉家神圣空间的重要物质制作。此外，汉家森严的宫禁礼仪，以及与之相关的上书、仕进等制度之影响<sup>④</sup>，或许也是促使汉阙最终被时人普遍想象和描述为登临帝庭、实现身份转换之神圣渡口的现实因素，对此我们将在下文有关“函谷关东门”汉画像的讨论中予以补证。

进一步考察则可发现，无论是建章宫前凤阙、圆阙的营造，还是洛阳南面伊阙的定名和传说，抑或是司马相如、刘歆、扬雄、繁钦等士人对汉阙的种种神圣化想象和描述，一定程度上都与当时的大众思想和社会观念互融共鉴，由此也内在地影响着相关信仰的形成与发展。换言之，以阙为“天门”的种种浪漫表达并非文人子虚乌有的臆造或天马行空的想象，其笔端所捕捉者，实乃流贯于时人思想与记忆深处的信仰图景。此般图景，在精彩的文字描绘下虽有部分显形，但涉及信仰细微处，单纯的文字摹写无论如何也难以做到准确且直观的传递。所幸，汉代的天门思想和信仰除上揭文字载体外，还广泛形之于稍后兴起的各类视觉材料中，于是大量的汉画像砖（石）、汉墓壁画、器物以及保存至今的实物阙，便成为我们进一步索解汉阙信仰内涵及其更深层次时代意义的重要凭借。

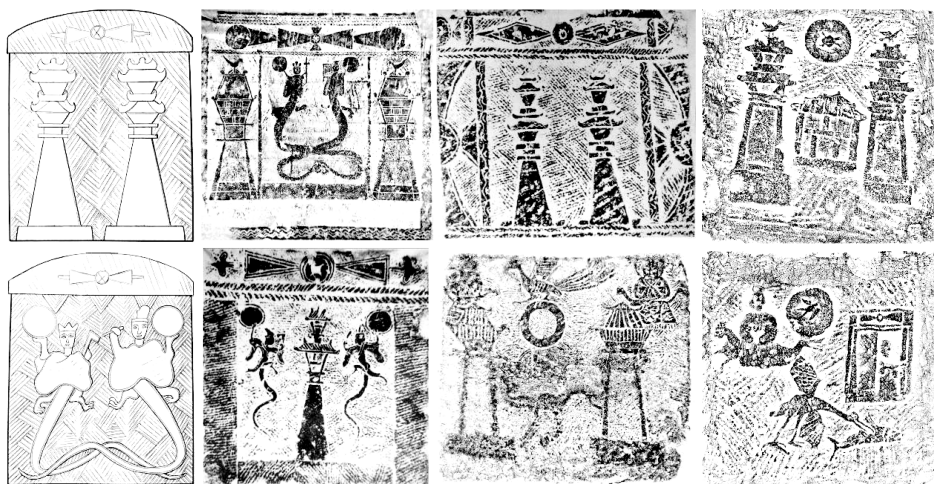


图 1 以从左至右为序，上 1：四川合江 3 号石棺前挡视图；下 1：四川合江 3 号石棺后挡视图；上 2：四川泸县 3 号石棺前挡拓片；下 2：四川南溪 2 号石棺后挡拓片；上 3：四川长宁 2 号石棺前挡拓片；下 3：四川泸州 1 号石棺前挡拓片；上 4：重庆璧山棺山坡 3 号墓石棺前挡拓片；下 4：重庆璧山棺山坡 3 号墓石棺后挡拓片（分别采自《四川泸州汉代画像石棺研究》图 144、146；《中国画像石棺全集》，太原：三晋出版社，2011 年，第 332、282、291、302 页；重庆市文化遗产研究院、璧山县文物管理所：《重庆璧山县棺山坡东汉崖墓群》，《考古》2014 年第 9 期）

如图 1 所示，汉代石棺、墓葬等视觉图像中的门阙，往往附着西王母的身份标识——胜，而具有极强的空间暗示和象征意义。试看合江 3 号石棺，其前挡刻绘重檐庑殿顶双阙，阙身较高，立于台基，颇具气势。双阙上方棺盖边沿刻有一变形胜纹。同一石棺后挡则凿刻手擎日、月的伏羲、女娲，上方棺盖边沿处同刻胜纹。泸县 3 号石棺前挡将伏羲、女娲刻于双阙之间，阙顶各栖一鸟，双阙上方刻一巨大胜纹。整幅画面以物理性的边框刻线将画面分割为几个独立的单元，故伏羲、女娲应位于双阙标界内的神圣时空。与之相似的，还有南溪 2 号石棺后

① 刘绍明：《“天公行出”镜》，《中国文物报》1996 年 5 月 26 日。

② 赵超：《汉魏南北朝墓志汇编》（修订本），北京：中华书局，2021 年，第 208 页。

③ 对“汉家”信仰属性的讨论请参见冯渝杰：《从“汉家”神化看两汉之际的天命竞夺》，《历史研究》2015 年第 1 期。

④ 相关讨论可参见陈苏镇：《从未央宫到洛阳宫：两汉魏晋宫禁制度考论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2022 年。

挡（伏羲、女娲位于单阙两侧，上刻巨大胜纹），长宁2号石棺前挡（双阙左右两侧及上端皆刻绘巨大胜纹，唯左右胜纹只显出一半），以及泸州1号石棺前挡（单檐独立双阙之间有一璧，璧上一凤鸟，下方图像漫漶，未详何物，两阙顶端靠外处各有一神人端坐，右侧人物头部似有背光，坐具为龙虎座）。

重庆市璧山县棺山坡3号墓石棺前、后挡头呈现出一种连贯的或相呼应的场景叙事。前挡上，重檐庑殿顶双阙呈微斜排布。阙顶各立一鸟。阙顶之间靠上刻画一轮圆月（中有蟾蜍）。两阙之间为一楼阁，亦略倾斜，且高出双阙，由此呈现一种几何透视感，表明楼阁位于阙门内。后挡上，鸟啄鱼、半开门、坐于龙虎座的西王母以及日藏金乌几组图像错落排列，也呈现出从近到远、由外及内的视觉效果。最外侧的鸟啄鱼图案，应是以比较隐晦的方式象征阴阳和合，抑或合气修仙术之隐喻。<sup>①</sup> 半开门图像于汉墓、石棺（典型者如四川芦山县王晖石棺前挡）、石碑（景云碑碑首）、石阙（如下揭高颐阙）皆可见及，其中大部分应明确与西王母或升仙信仰相关。<sup>②</sup> 此处的半开门图像，门楣上方明确刻画硕大的胜纹，门内则是高高端坐（临近太阳处）的众神之长西王母。诸图像单元形成类似连环画的连续叙事，准确而精练地将升仙过程刻画出来。要之，如果说棺山坡3号墓石棺前挡是以静态笔法刻绘双阙所指代之“天门”及门内天庭宫殿之庄严肃穆，那么该石棺后挡则以动态笔法细致展示了升仙的关键节点。

实际上，仔细检视汉代画像石棺可知，无论是双阙与凤鸟的组合模式还是双阙与伏羲女娲的组合模式，抑或是单、双阙与其他图像之组合模式，门阙（大多为双阙）都是石棺挡头的主要题材<sup>③</sup>，甚至有的石棺左侧或右侧亦刻门阙（如四川彭山1号石棺等）。这些门阙因为总与西王母或作为西王母身份标识的胜一同出现<sup>④</sup>，故可明确识为“天门”（何况四川简阳鬼头山3号石棺右侧中部双凤阙以及重庆巫山、甘肃天水等地出土的鎏金铜牌饰上所刻双阙附近皆明确题刻“天门”字样<sup>⑤</sup>）。通过在石棺各面有序凿刻为时人默识神会或有效契合时人总体信仰图景的柿蒂纹（多见于棺盖，寓意宇宙四方<sup>⑥</sup>）、胜纹、天门（阙）、西王母、伏羲女娲、凤鸟这些极具暗示性的符号、图案，石棺这一有限的封闭物理空间，便被标记、点化为神圣的信仰空间和无限的天界时空，成为必朽之人陞升仙堂的“生命转换器”。<sup>⑦</sup> 此外，有的汉墓券顶甚至满满地印刻胜纹（最堪典型的是复原和收藏于徐州汉画像石艺术馆内的邳州车夫山东汉画像石墓）<sup>⑧</sup>，其意义也在于以此般夺目的方式（削减或缩小不必要元素，凸出或增大关键性要素），“宣示”并引领墓主走进画像所指代的西王母所主的神圣时空。

如前所引，刘增贵提出与西王母相关的“天门”标示的是死后世界的公共入口，墓、祠阙所代表的“神门”则标示的是墓主私宅之入口，但他同时又认为墓主死后的住宅应在天界，所以更多的“神门”或兼具“天门”之意，两者虽有区别、却终为一体。刘增贵的此番论说虽显模糊和矛盾<sup>⑨</sup>，但其揭出的问题却着实重要。首先可

① 有的汉画像径直以男女亲吻象征阴阳和合，典型者如四川荣经石棺左侧所刻“秘戏图”，图像左侧为男女亲吻，右侧为西王母，中间为仙童启门，门庭两侧各站立一只较大的凤鸟（《中国画像石棺全集》，第218—219页）。两个图像语境比照可知，鸟啄鱼与男女亲吻，象虽不同，其理则一。再者，西王母的龙虎座，以及西王母两性共具的特征本身也是阴阳交会、和合同体的象征（论见小南一郎著：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，北京：中华书局，2006年，第124—125页）。而蛇身交尾、手持规矩并擎日月的伏羲女娲图则不仅象征阴阳和合，更是混沌初开之象。

② 相关学术史梳理及讨论请参见范鹏、李大地：《川渝地区汉代“半开门”画像的发现与研究——兼论其所反映的升仙过程》，《长江文明》第19辑，重庆：重庆大学出版社，2015年。

③ 罗二虎：《汉代画像石棺研究》，《考古学报》2000年第1期。

④ 要么石棺挡头上径直凿刻西王母图像，要么挡头凿刻“天门”同时以“胜”纹从之，西王母则在石棺侧面出现或不现身，这是横向的表现形式。此外，在汉代陶灯灯体或者摇钱树底座上，我们还可以见到“天门”与西王母纵向构图的形式（四川广汉市连山镇杜家嘴崖墓出土的彩绘西王母摇钱树陶座即堪典型）。相关讨论参见苏奎：《四川汉代西王母陶灯研究》，《故宫博物院院刊》2017年第2期。

⑤ 李清泉：《“天门”寻踪》，载《古代墓葬美术研究》（第三辑）。

⑥ 李零：《“方华蔓长，名此曰昌”——为“柿蒂纹”正名》，《中国国家博物馆馆刊》2012年第7期。

⑦ 有关“生命转换器”的提法请参见姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》，北京：科学出版社，2016年，第43、57、383页。

⑧ 对该座墓葬发掘、复原之相关说明请参见李军、孟强、耿建军：《江苏邳州车夫山前埠汉画像石墓的复原与研究》，《华夏考古》2003年第3期。作者在文中正确地指出以楔形砖为券顶而墓室用画像石的砖石混合结构是徐州地区东汉中期小型墓葬的常见形制，却未曾论及楔形砖内侧面印刻的胜纹。

⑨ 最典型的一个例子，是他在解释四川荣经石棺左侧所刻“秘戏图”与西王母图像时，为自圆其说而不得不曲解图意：“从秘戏等隐私行为可知宅仍为私宅，这些图像表示的并不是墓主与西王母共住于一宅，而是将墓主私宅与西王母之世界浓缩于一图，以简约方式标示墓主死后生活于西王母世界之内之灵第而已。”[刘增贵：《汉代画像阙的象征意义》，《中国史学》（日本）第10卷，第114页]有关此画像的寓意，我们已在前文阐明，故不再赘。仅就“浓缩于一图”而言，我们完全可以提出反驳：若此则为何不以物理性的标界对画面予以区隔，毕竟画面区隔乃是汉画中的常见技法。

以进行针对性回应的是，既然多件明确标记着“天门”榜题的资料都与西王母紧密一体，且又有如此众多材质、形式不一的汉阙与西王母（或其身份象征符号）组合图式，加上文献中也明确将天门与昆仑、西王母绑定在一起，那么“天门”就一定是象征西王母世界或天界的专有词汇，而绝非无信仰内核或特定意义的“修辞”“雅称”。在此基础上，我们再来看四川长宁保民村七个洞 4 号墓墓门处所刻门阙图像及其旁边的“赵是（氏）天门”题刻<sup>①</sup>，便明了门阙之内既是赵氏（是、氏通用之例常见于汉镜铭文）的私家葬所，也是其登入“天门”、陟升仙界的神域所在。与之相似，汉代墓、祠之阙上题刻的某人之阙或某君之“神道”或某“墓道”，也应作如是理解，因其导向的乃是共通的神仙世界。在这重意义上，刘增贵“神门”与“天门”终为一体的论说，也表明其刻意区别的私人“灵第”与公共“天门”，实际上也是边界相当模糊而可以兼容并存的。

此外，汉代崖墓、砖石墓墓门亦多见汉阙图像，同时陶灶、魂瓶、陶灯、“摇钱树”底座或树枝等器物上亦可见二维或三维的汉阙形象，仔细考察它们所在的图像“语境”，基本与西王母世界密切相关，所以其功能和意义亦与石棺上的门阙图像相同，都是营造、编码神圣空间的重要“构件”；至于边关、城邑出入口、宫殿、祠堂等空间所立门阙或墓阙，它们除了具备相关实际用途外（礼仪实践、地理标记等），同样也被附加上了标定神圣空间的象征意义。<sup>②</sup> 这些以实物或图像形式出现的各类汉家门阙在点化一个个具体物理空间的同时，事实上也在汉家国土上开凿出无数的神圣空间，而聚合与承载这些神圣空间的国土亦随之神化<sup>③</sup>，成为一个万民共仰的更大神圣空间——即被无数“天门”标记的“天下人”死生所寄的神圣之“家”。须注意，在从一个个具体信仰空间（部分）跃升为“天下一家”信仰空间（整体）的过程中，门阙背后西王母若隐若现的“在场”（比如上文揭出以往多被学界忽视的川渝地区诸多石棺棺盖边缘上的“胜”纹便暗示此乃西王母之所在），乃是促成此间转换的关键所在。概括言之，由于门阙与西王母、帝廷的密切关系（前引司马相如《大人赋》可证），以及西王母在汉代政治文化中的重要象征意义<sup>④</sup>，两方面的融通使得门阙所指向的神圣空间不仅成为关乎个人成仙的私人信仰空间（长寿无极、不死不朽），亦理所当然地指向“汉家”这一公共的神圣空间（避灾禳祸、安宁太平），个体信仰与国家宗教在此得以统合。<sup>⑤</sup> 可以说，西王母公、私兼备的信仰属性，即是具体语境的神圣空间合理导向“汉家”，由此不断充盈和丰富汉家神圣空间的核心要素。

综上所述，汉阙既具有上应天宿、象征“天门”，由此衬托、标记作为天子居所的阙内神圣空间，并展示汉家和天子威仪的政治文化功用；又能够营造“天下一家”的视觉文化，借此塑造人们的视觉感知和空间认同；同时它还被人们理解和接受为象征西王母世界或天界的神学符号，以至成为人们信仰世界中的重要构件。应注意，汉阙的多重内涵和功用，并非线性的展开和替代关系，而是呈现出一种相互叠加、交互影响的态势，其典型证明就是“天门”的意象和物象被不同时期、多个人群、诸种领域反复共用的牢固事实。缘此，汉阙既可以说是一种被植入了“天门”意涵并带有皇权印记的“政治景观”，也可以说是一种融合了“天下一家”意识形态而兼具神学属性的“信仰装置”。<sup>⑥</sup> 正是西王母信仰兼具公共性与私密性的特质，使得作为其入口的“天门”（汉

① 参见四川大学考古专业七八级实习队、长宁县文化馆：《四川长宁“七个洞”东汉纪年画像崖墓》，《考古与文物》1985年第5期。

② 高子期：《秦汉阙论》，西安美术学院博士学位论文，2013年，第192—201页。

③ 本文多次提及的“天下”“国土”及与之相关的“疆域”诸概念，皆是在不同时空语境下宣示统治、管辖空间范围和主权的不同表述，其内涵既有重叠亦有区别。相较而言，“天下”乃是最具统摄性的概念（然亦有广、狭二义之分），它是古代中国人用以描述其所认知世界之方位、范围，以及在此空间中形成的人群关系、政治结构、价值秩序的重要语汇。“疆域”偏向实体化的版图、国界或统治范围之意，但同时也具有“声威所及”的模糊指向。“国土”则既具有类似“疆域”一词的管辖空间指代，又承载着土地（包括大地风貌和行政区划等）、人民、风俗等具象意涵，故与之相关的词汇还有“九州”“禹迹”“赤县”“神州”以及中古道教所谓之“五方国土”“九方国土”等。相关讨论可参见毕奥南：《历史语境中的王朝中国疆域概念辨析——以天下、四海、中国、疆域、版图为例》，《中国边疆史地研究》2006年第2期；山田俊：《“弃贤世界”考》，《宗教学研究》2000年第3期。

④ 史载，汉武帝曾歌赞西王母并派人西行寻觅仙踪，而海昏侯刘贺墓葬中出土的衣镜上亦绘有西王母。此外更应留意，王莽曾有意将元后王政君与西王母类比，并借助相关话语表述和物质制作论证王氏之神圣天命。参见马怡：《西汉末年“行西王母诏筹”事件考——兼论早期的西王母形象及其演变》，《形象史学研究》2016年上半年刊，北京：人民出版社，2016年，第29—62页；缪哲：《从灵光殿到武梁祠：两汉之交帝国艺术的遗影》第3章《王政君与西王母》，北京：生活·读书·新知三联书店，2021年，第109—170页。

⑤ 有关汉代个体信仰与国家宗教统合之论述参见冯渝杰：《汉代长安的神圣化与大众信仰》，《历史研究》2011年第6期。

⑥ “政治景观”和“信仰装置”的提法，乃受启于学界之相关研究实践。代表性成果如 Robert E. Harrist Jr., *The Landscape of Words: Stone Inscriptions from Early and Medieval China*, Seattle: University of Washington Press, 2008; 仇鹿鸣：《权力与观众——德政碑所见唐代的中央与地方》，《唐研究》第19卷，北京：北京大学出版社，2013年，第79—111页；程章灿：《景物：石刻作为空间景观与文本景观》，《古典文献研究》第17辑，南京：凤凰出版社，2014年；贾南、芮必峰：《作为信仰“装置”的秦汉石刻》，《现代传播》2018年第11期。

阙)能够无缝地将个人对死后不朽的追求,纳入到对“汉家”这一神圣共同体的认同之中。

## 二、汉阙双重神圣性的实践场域：从帝国中心到文化边疆

既然汉阙乃政治景观与信仰装置的集合体,由此也被赋予了皇权展示、视觉文化建构以及信仰空间标记的多重功用,那么是否有资料能够同时体现汉阙这几重内涵、功用的交互影响?尤其是现实世界的汉阙是否有可能直接投射或“侵入”到信仰世界中,而成为其中的一个关键元素?汉家门阙的“天门”蕴意又对民众的思想和信仰具有怎样具体而微的影响?

《三辅黄图》中保存着一首以建章宫南北阙门为咏唱对象的“古歌”,曰:“长安城西有双阙,上有双铜雀,一鸣五谷生,再鸣五谷熟。”<sup>①</sup>仔细推敲,该首古歌的形成与流传,可谓恰好侧面揭示了巍然屹立于宫殿外围的双阙,在帝都长安这一庞大神圣景观群中的重要作用,而且这一作用甚至还挣脱原本的时空限制,渗入后世民众有关汉代长安的视觉想象与神圣记忆中,最终以“古歌”这种形式无意间表达、流露出来:在静止的长安城边,肃穆的双阙既向内标定神圣的王城地界,也向外透示帝都的庄重威严,阙门上金光闪闪的铜雀则宛如“天帝使者”之化身,定期向天下万民传音、准确发放农时消息。此首“古歌”中,双铜雀立于双阙之顶的视觉形象,即可在前文所举诸石棺“天门”图像中得以展现,从中亦可窥见民间记忆与官方叙事的互动。衡诸历史,此般民间“记忆宫殿”之形成,应即“帝张四维,运之以斗”等古老的观象授时(敬授民时)传统、奉天命以布正朔的政治文化、民间流行的节气物候知识以及人们对王都的崇拜和宗教想象相融合,继而投射至具有“布王治之事于天下”作用的王城门阙之结果。据此可逆推汉阙作为汉家门庭对王都进而天下王土的重要指示和象征意义,及其对人们心性的巨大震慑与制约作用——在民众的历史记忆和观念世界中,其生产生活尚需仰赖长安建章宫阙楼神鸟之时令放送。

难得的是,像“风阙古歌”这类将物象与意象、现实与想象、世俗与神圣融为一体的复合式汉家门阙叙事,在汉代画像系统中亦有呈现。在一方现藏美国波士顿美术馆,暂名“偃师邢渠孝父画像石”的东汉榜题画像石上,题刻“减(函)谷关东门”的阙形门楼(图2),赫然显示于画像的左下角——亦即整个画面叙事的起首处。该阙形门,门上有三层庑殿顶阙楼,楼顶上各立一凤鸟,从其形制观之,当可归诸凤阙影响下的门阙之列。该画像石整体规模较大,长宽尺寸约为143.5cm×85cm,图像叙事复杂而连贯。在该石右上角首条题记“偃师刑渠至孝其父”之后,有“此上人马皆食大仓急如律令”题记。画面叙事从车架入函谷关东门开始,其后,从右至左、自下而上顺次凿刻“伯俞伤亲”“孝孙原穀”“邢渠哺父”“丁兰刻木”“闵子骞失捶”五组孝行故事。<sup>②</sup>画像石题记、榜题皆显豁可辨,殆无疑义。对照题刻文字,画面内容前后晓畅,叙事和观览顺序亦甚清晰。

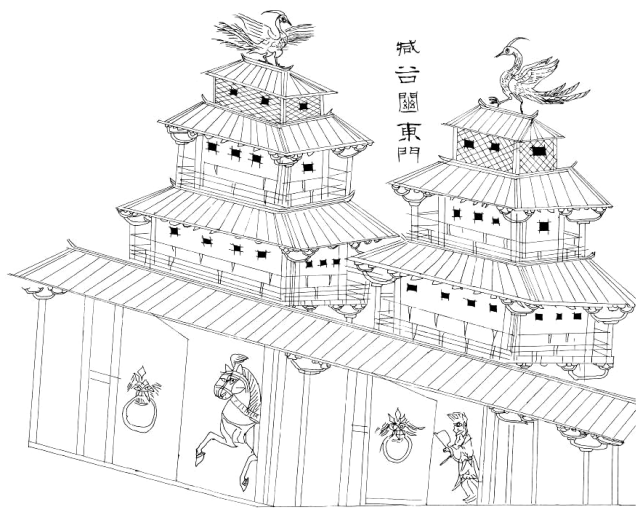


图2 “函谷关东门”汉画像石线图,作者绘图

整幅画面所欲表达者何?首先应知,“此上人马皆食大仓急如律令”的题记可谓已将画面时空明确无误地限定于天界。这是因为,在已发现的诸多题刻“此上人马皆食大(太)仓”的画像砖、石中,有画像明确将车马、大(太)仓、天门有序归置于同一画面中,如许昌北郊出土现藏于河南博物院的“上人马食太仓”题记画像砖<sup>③</sup>,画像中间为双阙天门,下立一持戟门吏,左侧的载人车马正向天门方向驰进,阙右侧分别为干栏式大仓和

① 何清谷:《三辅黄图校注》卷2《汉宫》,第123页。

② 胡海帆:《“偃师邢渠孝父画像石”研究》,《故宫博物院院刊》2012年第2期。

③ 黄留春:《许昌汉砖石画像》,郑州:河南美术出版社,1994年,第48页。

圆锥形树冠树木，上栖一鸟。四川简阳鬼头山崖墓 3 号石棺右侧所刻图像，其布局与之大体接近，也是中间刻双阙天门，阙顶各立一凤鸟，双阙上部两凤鸟间有“天门”题刻，左右两侧则分别为白虎（有“白虎”题刻）和干栏式大仓（有“大苍”题刻，仓前立一大鸟）。<sup>①</sup> 由于有诸题刻之配合说解，大仓、天门的蕴涵更显清晰。大仓（或作太仓，有的汉画榜题则径直写作“天仓”“食天仓”<sup>②</sup>）、天门以及“此上人马皆食大仓（急如律令）”这一颇类巫者口敕的祈使或宣示（“急如律令”这一从汉代官文书中汲取而来的敕文后亦为汉末原始道教所袭用），皆表明画面中的人马虽形如尘世，却实已陟升仙界，享受着饮食天仓的神仙生活。许昌北郊出土的题刻画像砖与简阳鬼头山崖墓石棺都是在有限空间中的约减表达，是对陟升“天门”之前提（修仙要求）、过程（穿越阙门的细节展开）、结果（仙界生活图景）诸多复杂元素的萃取和收束。

其次，五组孝行故事的择入显然与孝在汉代政治文化中的重要地位及其进一步的神化紧密相关。按，《后汉书·列女·姜诗妻传》载：“赤眉散贼经（姜）诗里，弛兵而过，曰‘惊大孝必触鬼神。’”<sup>③</sup>同书《独行传》又载向栩当众提出北向读《孝经》以灭黄巾之建议：“会张角作乱，栩上便宜，颇讥刺左右，不欲国家兴兵，但遣将于河上北向读《孝经》，贼自当消灭。”<sup>④</sup>于此可见作为儒家经典的《孝经》已被神化，并被赋予咒杀妖贼的神秘力量。更直白的是《风俗通义·怪神第九》所载郅伯夷诵《孝经》以剑击狐魅之事：“未冥楼镫，阶下复有火，（伯夷）敕：‘我思道，不可见火，灭去’……既冥，整服坐诵《六甲》《孝经》《易本》讫、卧有顷，更转东首，絮巾结两足幘冠之，密拔剑解带……再三，徐以剑带系魅脚，呼下火上，照视老狸正赤，略无衣毛，持下烧杀”<sup>⑤</sup>此皆反映出孝在当时被普遍神化的情况，及其对社会心理和人们信仰行为的深远影响。<sup>⑥</sup>

最后，“函谷关东门”榜题画像对于全图的意义表达，实具点睛之效。<sup>⑦</sup>如前所论，函谷关东门的形制当源于凤阙，本有天门蕴意，加之“此上人马皆食大仓急如律令”题记以及上揭相类题刻画像砖石之佐证，则此间“天门”之意当可肯定。与此同时，“函谷关”又是真实存在于世间的汉家门阙。考诸历史，函谷关当建于战国时期，因其地势“深险如函”得名，乃系秦国东出的重要门户，其后虽经历了武帝时期、光武时期的两次迁筑，却均以函谷名之。<sup>⑧</sup>这里尤应注意的是武帝徙关的“托词”。《汉书·武帝纪》载：“三年冬，徙函谷关于新安。以故关为弘农县。”颜师古注引东汉应劭言：“时楼船将军杨仆数有大功，耻为关外民，上书乞徙东关，以家财给其用度。武帝意亦好广阔，于是徙关于新安，去弘农三百里。”<sup>⑨</sup>尽管武帝徙关的重大决定，绝非杨仆出于私心的一人请求便可左右<sup>⑩</sup>，但其中“耻为关外民，上书乞徙东关”的陈述，仍然透出一种流贯于当时的真实文化心理：关内、关外堪谓两重世界，其原因在于，两者之间除了具有不均等的政治地位和经济待遇外，制度所塑造的“关内”的空间神圣性也是“关外”所无法比拟的。比如，秦汉时期皆在函谷关设置门楼和官吏，实行严格的通关管理，这对时人感受冲击颇大。如李尤《函谷关赋》云：“命尉臣以执钥，统群类之所从。严固守之猛厉，操戈钺而普聪……察衣服以有讥，捐繻传而勿论。”<sup>⑪</sup>“尉臣”即关都尉。“繻传”即出入关卡所需的通行证，包括繻、传、符等多种形式。《汉书·终军传》：“关吏予军繻。”颜师古注：“张晏曰：‘繻，音须。繻，符也。书帛裂而分之，若券契矣。’苏林曰：‘繻，帛边也。旧关出入皆以传。传烦，因裂繻头合以为符信也。’苏说是也。”<sup>⑫</sup>又《汉书·文帝纪》：“除关，无用传。”颜师古注：“张晏曰：‘传，信也，若今过所也。’如淳曰：

① 内江市文管所、简阳县文化馆：《四川简阳县鬼头山东汉崖墓》，《文物》1991年第3期。

② 杨爱国：《“此上人马皆食太仓”解》，载《汉长安城考古与汉文化》，北京：科学出版社，2008年；姜生：《汉帝国的遗产：汉鬼考》，第422—437页。

③ 《后汉书》卷84《姜诗妻传》。

④ 《后汉书》卷81《向栩传》。

⑤ 王利器：《风俗通义校注》，北京：中华书局，1981年，第428页。

⑥ 汉代孝观念的神化，所涉问题较为复杂，容笔者另文讨论。

⑦ 近年还有研究者发现一方民间收藏的“函谷关门”题刻画像砖，其图像为车驾向左驶进与上立两凤鸟的重檐式门楼，或堪一证。李书谦：《新莽时期“函谷关门”画像砖研究》，《三门峡职业技术学院学报》2020年第1期。

⑧ 相关调查和考古勘测请参见史念海：《函谷关和新函谷关》，此据史念海：《河山集（四集）》，北京：人民出版社，1991年，第381—401页；王咸秋：《汉函谷关遗址的考古发现和相关问题研究》，郑州大学硕士学位论文，2016年。

⑨ 《汉书》卷6《武帝纪》。

⑩ 辛德勇对此有详细辨析。参见辛德勇：《汉武帝“广关”与西汉前期地域控制的变迁》，《中国历史地理论丛》2008年第2期。

⑪ 费振刚等：《全汉赋校注》，第568—569页。

⑫ 《汉书》卷64下《终军传》。

‘两行书缙帛，分持其一，出入关，合之乃得过，谓之传也。’李奇曰：‘传，桀也。’师古曰：‘张说是也。古者或用桀，或用缙帛。桀者，刻木为合符也。’<sup>①</sup>又《后汉书·郭丹传》载郭丹“从师长安，买符入函谷关，乃慨然叹曰：‘丹不乘使者车，终不出关。’”<sup>②</sup>入关和出关在此都被赋予了类如赴离阙廷或出入庙堂的象征意义。据此可理解，元鼎三年之时，已然主爵都尉、位列九卿、地位尊荣的杨仆，为何仍然会因“关外民”的身份而心生“耻”感，却又对“关内侯”所能带来的荣耀和身份象征如此渴慕和迷恋。<sup>③</sup>

要言之，函谷关除了具有为人习知的兵家必争之雄关要塞、咽喉要道意义外，还因作为通往帝都的重要关隘和天子控扼关东、制驭天下的门户，而被赋予独特的政治文化蕴意。如《汉书·五行志》载：“成帝元延元年正月，长安章城东门牡自亡，函谷关次门牡亦自亡……故谷永对曰：‘章城门通路寝之路，函谷关距山东之险，城门关守国之固，固将去焉，故牡飞也。’”<sup>④</sup>由此可知函谷关对于汉家的意义所在，及其与长安城密如一体的关系。据此，“函谷关东门”榜题汉画双重内涵所呈现的，正是思想、信仰世界中的“天门”与现实生活中汉家门阙之虚实相成与光影互见。

基于以上讨论，可知“偃师邢渠孝父画像石”整幅画面所传递出的思想、信仰内涵，正是伯俞、原穀、邢渠、丁兰、闵子骞等广为时人熟知与传颂的“大孝”，跨过函谷关后进入神圣“汉家”之中心，从此便陟升天宫，过上衣食无忧、不死不朽的仙堂生活。在此，函谷关既是划定现实世界中地理空间的物理标识，又是支撑起想象世界中神圣空间的文化要件；同样，如“函谷关东门”一般的汉家门阙，不仅在现实时空中装点、界定汉家神圣空间，也在想象的信仰时空中继续标记和神化汉家。

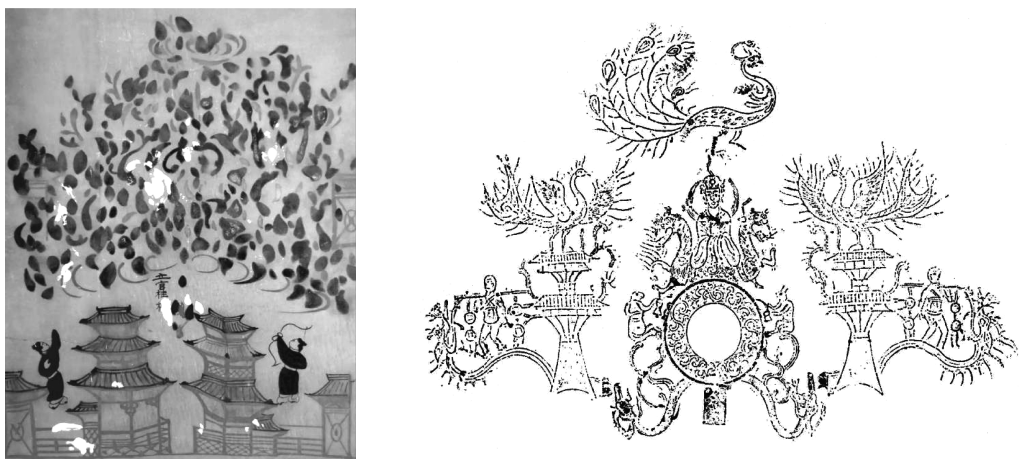


图3 左：和林格尔汉墓“立官桂树”榜题壁画摹本；右：茂汶出土摇钱树枝拓本（分别采自《和林格尔汉墓壁画》，北京：文物出版社，2007年，第146页；何志国：《论摇钱树与多枝灯的关系》，《考古》2010年1期）

颇具意味的是，除“天门”隐喻外，前揭“阙廷”作为汉家庙堂之象征，以及由此延伸出的阙门所指代的通往官秩、富贵之入口的观念，也在时人信仰世界中留下了深刻印记。如《焦氏易林·师之恒》占辞曰：“乘龙从蜺，征诣北阙，乃见宣室，拜守东城，镇慰黎元，举家蒙富。”<sup>⑤</sup>如果说阙门与富贵的关联于此还略显模糊，那么在下面的视觉资料中，阙门的该种意涵则颇为清晰。如图3所示，在内蒙古和林格尔汉墓“立官桂树”榜题壁画上，画面近处有两座三层庑殿顶阙楼（旁附子阙楼），红墙青瓦，甚为抢眼。阙楼内面有两黑衣人作引弓状，稍远处是一株高大的树木（当为桂树，前揭刘歆《甘泉宫赋》亦言及石阙天梯内的桂树）。邢义田以该榜题为突破口，对汉画中诸多不同组合形式的射鸟图像予以分析，认为“雀”与“爵”相通，故树下之人射鸟其实是射

① 《汉书》卷4《文帝纪》。

② 《后汉书》卷27《郭丹传》。

③ 相关讨论可参代剑磊：《论杨仆在汉武帝“广关”事件中的角色扮演》，《河南科技大学学报（社会科学版）》2019年第2期。

④ 《汉书》卷27中之上《五行志中之上》。

⑤ 徐传武、胡真校点集注：《易林汇校集注·师之恒》，上海：上海古籍出版社，2012年，第286页。

雀（鹄）、射爵，象征猎取官爵。<sup>①</sup> 循此思路继续探寻，可知阙（溪纽月部）、雀（溪纽药部）、爵（精纽药部）音皆近，故该图像所呈现的于阙下射桂树之雀，可谓集数种暗示于一体，由此强烈表达了时人封官加爵、富贵繁昌之希企和欲求。四川茂汶出土的摇钱树枝则系此种观念、信仰的更直观展示。如图所示，其画面布局为，树顶中央为端坐于龙虎座的西王母，璧形树顶上有玉兔等瑞兽攀爬其间，两侧为双层重檐阙楼，阙顶各立一闪耀凤鸟。在阙下横向逸出的 S 形龙身上分别站有肩担四枚圆形方孔钱串的男子，呈背对阙门向外行出状。其意当如研究者言，乃暗示担钱人从天门内取得财富。<sup>②</sup> 虽然同样蕴含于阙门处获取富贵的思想，但相较而言，此处明显增添或融合了西王母以及龙、凤等仙界元素，阙门亦可确定为非俗世所有的“天门”。可见，阙之“天门”与“富贵”两种意涵已在此发生融合。

最后应注意，从魏晋南北朝时期有关阙门的几则典型记载亦可反观汉阙的神学内涵与政治文化蕴意。史载梁武帝践阼，诏何胤为特进、右光禄大夫，遣领军司马王果宣旨谕意。胤谓果曰：“吾昔于齐朝欲陈两三条事：一者欲正郊丘，二者欲更铸九鼎，三者欲树双阙。世传晋室欲立阙，王丞相指牛头山云，‘此天阙也’。是则未明立阙之意。”<sup>③</sup> 何胤将树双阙作为并列于正郊丘、铸九鼎的国典，足见其深谙汉家制度包括宫阙、鼎器等物质制作对于统治合法性构建的重要意义。<sup>④</sup> 另外，晋陆翊《邺中记》曾载后赵石虎围绕宫阙之发明：“邺宫南面三门，西凤阳门，高二十五丈……又安大铜凤于其巅，举头一丈六尺……未到邺城七八里，遥望此门。”“石季龙与皇后在观上，有诏，书五色纸，著凤口中。凤既衔诏，侍人放数百丈绋绳，辘轳回转，凤凰飞下，谓之凤诏。凤凰以木作之，五色漆画，喙脚皆用金。”<sup>⑤</sup> 观即阙也。结合上论，此发明当承袭、改编自汉代凤阙，其意应在于通过“凤凰衔诏”来营造一种闪耀的视觉政治景观，以具象表演充盈抽象说教，由此张皇其事，神化诏书的天命来源（类同传达天命的河图、洛书），在日常政治生活中不断宣扬、强化“奉天承运”的权力合法性。

总之，在时人的想象、理解中，汉阙诚可谓两个通道入口的物象表达与信仰符号：一为尘世生活中上达天听、叩问天门的通天之路，一为信仰世界中寻诣天门、朝拜王母的升仙之路。如同神灵世界的官僚性秩序乃现实世界职官秩序之投射，而现实世界职官秩序的构建亦深受神灵世界之影响一般，皇权政治中的通天之路也以其强大的思想笼罩性，无形中制约着人们对信仰世界里升仙之路的想象与描绘。<sup>⑥</sup> 两道“天门”、两条“通天之路”一起意味深长地表现出汉人在生之富贵繁昌与死之毕天不朽两方面的强烈欲求和滚烫心性，及其显隐间的交错互鉴。当然，由于“天门”附带的强烈神学属性，门庭所界定、指向的巍巍“汉家”自也被视为天子受命、万民归命的神圣空间，而承载天门的国土、王土也同样被贯注以超越物质和经验的神圣属性。生在此门即可沐浴华夏神光，去离此门则尽皆“鄙域蛮夷”。内摄文化主体意识的汉阙正是以此种方式悄然规训着天下人对神圣之“家”的感知与认同。

当然，政治文化的中心地带只需通过日常的政治仪式、当地的礼仪建筑等各类文化符号或意识形态装置，便可源源不断地制造出足够强大的国家认同感和内吸力。但在国土空间的边缘地带，文化辐射力、集体认同感则会随着空间的铺展、距离的增大而渐趋减弱。加之边疆接壤异域文明，文化的多元性亦会持续稀释核心认同。故此，边缘的文明锋面地区往往面临更严峻的国家认同构建及意识形态凝聚任务。然而，边远地区环境恶劣、资源短缺、人口稀少、技术落后的诸般现实，又常常成为王朝国家开展文化建设、构建国家认同的强烈制约因素。所以，如何在控制管理成本的基础上，以尽可能简便的方式提升当地的国家认同意识，就成为统治阶层和边吏群体不得不认真揣摩和不断摸索的重要问题。正是在这样的整体背景下，作为汉代“天下一家”神圣空间的物质性、象征性礼仪建筑——门阙，也合乎逻辑地发展成为雄踞边关沙海继而凝视边关民众的文化综合体。这一物质性制作，表面上看是静止的、沉默的（甚至能够显示出的信息也是十分有限的），但它背后所凝聚的丰富文化信息

① 邢义田：《汉代画像中的“射爵射侯图”》，此据邢义田：《画为心声：画像石、画像砖与壁画》，北京：中华书局，2011年，第138—196页。

② 何志国：《论摇钱树与多枝灯的关系》，《考古》2010年第1期。

③ 《南史》卷30《何胤传》，北京：中华书局，1975年。事亦见《梁书》。

④ 有关讨论参见程章灿：《象阙与萧梁政权始建期的正统焦虑——读陆倕〈石阙铭〉》，《文史》2013年第2辑。

⑤ 许作民：《邺都佚志辑校注》，郑州：中州古籍出版社，1996年，第5、65页。

⑥ 正是在此意义上本文认为，尽管如刘增贵等学者所论，墓祠阙和画像阙的制作或多或少都存在对宫阙的“模仿”意图，但其中更多透示出的还是政治对信仰、帝国权力意志对个体信仰空间的“侵入”，也可谓汉代“天下一家”意识形态在物质制作层面的一个典型反映，其中亦包含“公”对“私”、“礼”对“俗”的笼罩性影响。

和意识形态内涵，却能够被仰望它的人们所感知、领会。其数十年如一日地屹立于边关大地，围绕它的深层凝视和文化信息传播亦默默铺展开，由此终会随着时间流逝而逐渐融入人们的日常生活和观念世界中，进而成为当地风土和文化的一部分。

如上所揭，汉阙乃是被赋予强烈政治文化蕴意与信仰内涵，由此也成为深具汉家色彩的物象、景观。而现存的42处汉代石阙，有26处位于巴蜀地区。<sup>①</sup>此外，尽管山东、河南、江苏等地亦不乏“天门”图像，但具有明确“天门”题刻且最为典型的天门视觉资料（包括石棺、崖墓、摇钱树、陶灯等多种承载形式），也是川渝地区发现最多。基于此，我们将承接上文所论，继续以汉家西南、西北之门阙制作为中心，着力探垦汉家边地的景观营造与信仰长城构筑问题。

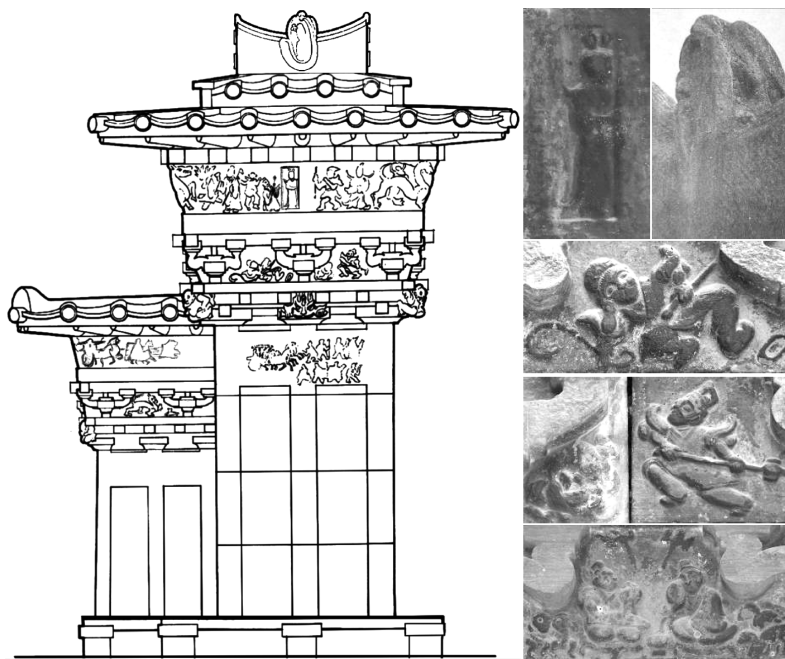


图4 左：高颐阙立面（南面）图（作者据刘敦桢主编《中国古代建筑史》中所绘图像改订）；右：高颐阙局部图像，从上至下依次为仙人启门、鹰衔组绶、高祖斩蛇、张良椎秦皇、伯牙陈琴

在这一论域中，不得不提及位于今雅安地区（毗邻云南、西藏、靠近印度东北地区，故可谓西南文化交通枢纽），迄今为止所发现的东汉西南地区最高秩级官员的墓阙——高颐阙（图4）。是阙建于建安十四年（209年），连同台基通高约6.45米，保存颇完整。高颐阙整体为仿木构形制。母阙为重檐庑殿顶，子阙单檐。在四块光滑条石垒砌而成的阙身上部，刻有右向行进的浩荡车马队，绕子母阙一周。其上为阙楼和阙顶。阙楼自下而上又可细分为枋子层、斗拱层、介石层和斜出层。枋子层南北两面正中各雕凿一饕餮状神怪，四转角则凿刻蛮夷形貌的负重力士。斗拱层南面斗拱之间的空白处分别雕刻高祖醉酒斩蛇图（高祖握剑侧卧，身旁刻蜷曲之蛇，蛇身近肘处有断痕，脚端则有盛酒的耳杯）和与之相关的张良椎秦皇图（图刻攻击状的执锤武士，前有二兽）。对面（北面）的斗拱，分别雕刻作为西王母使者的九尾狐与三足乌（九尾与三足特征明显），以及二雀采灵药图（图绘大小二雀正仰头以喙啄取芝草上的药珠，其意当与旁边的使者及其指向的王母司药信仰有关）。东西二面则分别凿刻伯牙陈琴图（伯牙抚琴，听琴者掩袖而泣，周边的鸟兽亦作凄婉状）与季札挂剑图。斜出层南面正中刻绘仙人启门图（一头顶束双环髻的仙人在半开的门内掩身而立，其样态、装束颇类王暉石棺前挡所刻），左为一持节者跪于门前。其身后又有两人，其一持节扛肩。启门图右侧亦有两人，近门者手持一棍状物体，另一人着武士装束，左右两端转角处皆为有一翼神兽。背面（北面）正中刻绘周公辅成王图（年幼的成王站立于华盖之

① 数据来源于“北京交大古建筑”公众号所刊文章《我国现存有多少座汉阙》的最新统计，2023年4月24日。需注意，该统计数据还应加上一些被忽视的目前仅在山东、江苏地区有发现的“独石画像阙”。对这批材料的梳理和讨论请参见罗欣萍：《东汉独石画像阙研究》，山东艺术学院硕士学位论文，2024年。

下), 右侧一人恭立, 两人跪拜, 后又有一持物站立者及一蹲踞戏神兽者。左侧为一力士拉拽神兽之尾。东西两面亦皆有戏兽者。枋木呈放射状均匀分布, 重檐上瓦当纹样清晰。脊顶正中为一嘴衔组绶的雄鹰, 它背对着北部 180 余米以外的高颐墓, 呈南向蹲踞状。<sup>①</sup>

通过对同期大量相类图像及彼时信仰之对照考察, 我们可合理释读高颐阙上所刻图像的原境、结构及义涵。高规格的车马出行一方面当然用以彰显和褒奖“汉故益州太守、武阴令、上计史、举孝廉、诸部从事”之德行、荣耀, 同时也是对高君升仙之路的象征性描绘。斗拱层的高祖醉酒斩蛇图及张良椎秦皇图, 则是对“汉家”受命之主及佐汉的帝王师、良辅, 以及以此为核心的“受命建家”故事, 所进行的永久纪念性展示, 以之高扬神圣“汉家”, 并寓意墓主归命汉家。阙顶正脊中央所刻雄鹰口衔组绶的形象, 一方面应是以西汉凤阙楼顶所立凤鸟为祖型的再创造, 事实上“绶带鸟”图像也是广泛见诸汉唐欧亚大陆地区的一种艺术表现形式<sup>②</sup>; 另一方面, 鉴于组、绶乃是汉代权力地位的集中体现以及官阶高下的可视化标志<sup>③</sup>, 故此阙顶的“鹰衔组绶”形象也可视为一种呼应阙身所刻汉家天命故事, 并进一步彰显神圣皇权的“权力符号”。九尾狐、三足乌以及二雀采灵药图是对“汉家”的另一面——神仙之维, 予以凝练刻画, 借此暗示墓主将获见王母, 得不死灵药而陟升仙堂。<sup>④</sup> 而东西面的伯牙陈琴与季札挂剑正好表现的是伯牙、子期、季札为代表的高士成为陪伴墓主所往的“仙友”。<sup>⑤</sup> 斜出层以仙人启门、周公辅成王为中心的图像, 则展现了升仙之路的最后关口——天门, 以及仙堂里的神仙生活(包括经周公测礼作乐而得实现的太平世及仙人、仙兽等)。据此, 高颐阙图像之整体内涵当与上揭“偃师邢渠孝父画像石”接近, 喻示功德圆满的高君死后将进入“汉家”圣地(《高颐碑》言“穆穆我君……宜享汉辅”), 最终得见王母、饮食仙药、跨越天门、陟升仙堂。

特别值得注意的是, 在发现的巴蜀汉阙中尚其他的“带剑侧卧图”, 如绵阳杨氏阙, 实亦为高祖醉酒斩蛇图。<sup>⑥</sup> 通观全国不同区域之汉画资料, 可知此类高祖受命与汉辅张良图像实为该区域之特色创造。此间缘由, 在于前揭巴蜀所居夷夏文化交流锋面的边境区位, 以及由此生发的“道化四夷”之文化心态所使然也。即, 越是临近汉家权力末梢的边郡或华夷文化之攻防、伸缩地带, 当地官民越将承受更重的“宣示汉德”之文化责任。于是, 文化中心地带因早已植入人心而勿用宣示的“汉家故事”, 便在此等边关地区再次得以强调和重申, 并被进一步凿刻至具有永久纪念属性的墓阙之上, 立于“文化走廊”, 供各类人群观览瞻仰, 实现无言的宣教及王化。另一方面, 如《潜夫论·实边》所载: “小民谨劣, 不能自达阙廷。”<sup>⑦</sup> 《后汉书·板楯蛮夷列传》直言: “虽陈冤州郡, 而牧守不为通理。阙庭悠远, 不能自闻。”<sup>⑧</sup> 结合前揭汉阙之神圣寓意, 可以推见: 在巴蜀等位近蛮夷的边郡地带, 立于当地的巍巍汉阙或可令此间的人们联想到那神圣却悠远不能自达的汉家阙廷, 甚或正好以此代之, 由是将遥不可及的阙廷所指代的汉家圣域拓展至眼前<sup>⑨</sup>, 从此进入华夏的门阙便不再遥远。而此类造作亦明确见诸史载, 如《后汉书·西南夷列传》载益州刺史朱辅“在州数岁, 宣示汉德, 威怀远夷。”“是时郡尉府舍皆有雕饰, 画山神海灵奇禽异兽, 以眩耀之, 夷人益畏惮焉。”<sup>⑩</sup> “山神海灵奇禽异兽”乃笼统而言, 非确

① 应特别注意, 细察位于雅安汉阙博物馆现场的高颐阙, 可发现其正脊雄鹰被安放为北向。然而搜检晚清民国以来诸多历史记载及相关手绘、影像资料, 可知从谢阁兰(Victor Segalen)到刘敦楨、梁思成等, 其所见所摄所绘之鹰皆为南向。结合汉代诸多门阙图式, 推测高颐阙在恢复重建时因失察而致正脊方向反转。

② 陈安琪:《汉唐绶带鸟图像源流考》, 华东师范大学硕士学位论文, 2023年。

③ 相关讨论可参见邢义田:《从制度的“可视性”谈汉代的印绶和鞶囊》, 此据阎步克等著:《多面的制度: 跨学科视野下的制度研究》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2021年, 第44—106页。

④ 对西王母及不死药的讨论参见姜生:《汉帝国的遗产: 汉鬼考》, 第382—421页。

⑤ 姜生认为汉代墓、祠中不同时期人物济一堂的画面, 反映了汉人以往昔圣贤为仙, 通过道德检核之人死后可以与圣贤为友, 相伴或同列于仙界的信仰。参见姜生:《汉帝国的遗产: 汉鬼考》, 第10—11、216页等。

⑥ 徐文彬等:《四川汉代石阙》, 北京: 文物出版社, 1992年, 第74页。更多讨论参见姜生:《汉始皇帝考——天子君权与天师教权之源》, 《文史哲》2023年第3期。

⑦ 王符:《潜夫论笺校正》卷5《实边》, 汪继培笺、彭铎校正, 北京: 中华书局, 1985年, 第282页。

⑧ 《后汉书》卷86《板楯蛮夷列传》。

⑨ 以阙为汉家或代汉者之象征的思想观念, 比较典型地反映在风行于两汉之际及汉末的“代汉者当涂高”图谶中。两汉之际, 刘秀曾以此则谶言质问公孙述“君岂高之身邪?”。而在曹魏代汉的背景下, 该条谶言又被解释为: “当涂高者, 魏也; 象魏者, 两观阙是也; 当道而高大者魏。魏当代汉。今魏基昌于许, 汉征绝于许, 乃今效见”(《后汉书》卷13《公孙述传》; 《三国志》卷2《文帝纪》, 北京: 中华书局, 1971年)。由是可见汉阙的重要政治象征意义及其对时人记忆的深远影响。

⑩ 《后汉书》卷86《西南夷列传》。

指。“眩耀”“畏惮”云云，则显示此法实具成效。复案，崔豹《古今注》曰：“阙，观也……其上皆丹堊，其下皆画云气仙灵、奇禽怪兽，以昭示四方焉。”<sup>①</sup>“昭示四方”亦表明阙本具展示功能：既昭之于汉家臣民，亦示之于四夷，由此威服天下。

门阙的重要象征意义和神秘意味为广阔范围的人们所识解，并在边地得到更强烈回应，此在《晋书》追叙汉魏时期一河西史事时亦有所体现。《晋书·张轨传》载：“汉末博士敦煌侯瑾谓其门人曰：‘后城西泉水当竭，有双阙起其上，与东门相望，中有霸者出焉。’至魏嘉平中，郡官果起学馆，筑双阙于泉上，与东门正相望矣。至是，张氏遂霸河西。”<sup>②</sup>可见，远在敦煌的侯瑾亦深谙双阙之象征和神秘意味，故得附以数术，借双阙之象预言王图霸业将兴，而历史也果如其言，双阙在遥远的边地拔地而起（恰如“当涂高”之意），成为与汉家东门对峙的雄奇物象，张氏后亦称霸河西。

应予指出者，受限于生产力水平<sup>③</sup>及客观自然条件（石材获取不易），汉阙等意识形态装置或曰被附以意识形态内涵的汉家景观，虽无法依照原样在边地大量铺展开，却可变相移用之。包括将天然景观从形貌上予以比附，并加指认、命名。如前揭“伊阙”及晋室丞相王导指认牛头山为“天阙”之记载，据此可知该传统应有一定连续性。与之相类的做法还包括在边境之山举行告天仪式（如霍去病“封狼居胥山，禅于姑衍，登临翰海”<sup>④</sup>），此乃从思想、信仰层面对汉家国土空间予以神化和宣示。或径直将充满“宣汉”之音的汉字凿刻于边境山石上，如近年发现的《封燕然山铭》，其中有言：“恢拓疆寓，震大汉之天声……迺遂封山刊石，昭铭上德。其辞曰：铄王师，征荒裔。夔匈奴，轧海外。复其口，亘地界。封神丘，建陆渚。熙帝载，振万世。”<sup>⑤</sup>“亘地界”“建陆渚”透露出封神丘、刊石昭铭之行内含以山为阙的动机，抑或当时还有与之配套的物质制作，唯今无存罢了。要言之，在本不具备造作“巨阙”条件的边远地区，当地官民却依然“顽固”地创造出不同形式的阙门，这一行为本身即可映现出“阙”在人们心里的重要意义。



图5 甘肃省瓜州县锁阳镇东南戈壁滩上的踏实一号大墓墓阙

造立于广漠西北边地上的大量土质阙，可谓是对中土阙制的典型移用。如研究者指出，由于西北地区气候炎热，雨量小，植被少，故多大漠戈壁，而甚缺石、木等常规建材。与此风土相适应，当地从很早时候起便形成了充分利用荒漠中的黏土（黄土层深厚），结合胡杨、红柳枝、芦苇、芨芨草等植物，加以人工夯筑垒砌的建筑物形式。于是，在展示、分享汉阙所象征之威仪与荣光的文化意识推动下，便合理导向了以当地风土和建筑传

① 崔豹：《古今注》卷上《都邑》，焦杰校点，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第6页。

② 《晋书》卷86《张轨传》，北京：中华书局，1974年。

③ 《水经注·穀水》载：“魏明帝始筑阙，崩，压杀数百人，遂不复筑。”（段熙仲点校、陈桥驿复校：《水经注疏》，第1415页）可见筑造大型阙观对生产力水平确有较高要求。

④ 《史记》卷111《卫将军骠骑列传》。

⑤ 铭文释读并参见辛德勇：《发现燕然山铭》，北京：中华书局，2018年，第74页；张驰：《〈燕然山铭〉摩崖刻石缀考》，《西泠艺丛》2020年第6期。

统衔接中原阙制的发展道路，形成土质阙这类独特的物质制作。<sup>①</sup> 尽管在此之前已有类似的土质阙，但汉晋时期的营造数量和规模都达到了新高度。比如在经考古探明的汉晋时期的祁家湾公共墓群，以及作为汉代戍边将士集体墓葬区的南湖墓群，便发现了十余处历经时光侵蚀却依旧雄壮夺目的土质阙残迹（足令将士魂归圣域）；而以肩水金关为代表的关塞阙（已毁）<sup>②</sup>，更是作为边塞建筑中的重要组成部分，充分展现出其神圣地标的意涵和功用。这些巍然屹立的大型土质阙，在广袤的黄土沙海上不失汉家威仪（图 5），所以自也能于多元文化碰撞的西部边关、边地地区形成一种携带汉家王权印记和“天门”信仰内核的“神圣凝视”，继而达成更广层面的神圣空间和神圣之“家”之标定。

综之，西南、西北等边郡地带虽是距离汉家中枢更远的神经末梢或文化外沿，但由于其处于不同文化的接触带，客观上具有展示汉家威仪和优势文化的“文明视窗”性质，担负着宣示教化、招徕远人的神圣使命，所以汉家的相关元素往往被凝练、移用于此。边吏边民布设的以汉阙为典型代表的各类文化装置，不仅从大地景观视差角度对胡汉世界予以物理性的标定和分割，而且还从宇宙观层面对本于自然的胡汉差异予以自我中心式的话语陈述与秩序凝固。这些物质、精神层面的述与作，既带有向外展示的主观、自觉意识<sup>③</sup>，也具有神学符号属性，因而它们在化身为一道道象征汉家威仪的政治—文化景观以此缘饰荒凉边地的同时，也连缀为一条圈定、镇护汉家神圣国土并进一步维护汉家民众心灵秩序的信仰长城，由此对汉家及其周边文明都带去了持久深远的影响。

### 三、结论：汉阙神圣化与汉家空间认同

以上，我们着力探讨了汉代“天下一家”意识形态在物质制作层面的反映，也就是细致发掘了作为汉家物象的门阙的多重意涵与文化功用。至此可明晰：汉阙既具有上应天宿、象征“天门”，由此塑造阙内神圣空间、展示皇家威仪的政治文化功用，又能够客观上营造“天下一家”的视觉文化，借此影响人们对“汉家”的空间感知和国家认同，同时它还象征着通往西王母世界或天界的神圣入口，而成为搭建人们信仰世界的重要构件。所以，汉阙兼具政治和信仰的双重神圣性，故可谓王权与神权的共同载体。而此种结合得以形成的根源则在于，汉代神学宇宙观影响下政治与信仰的交互影响及话语共构——两者共用的“天门”话语和物象即其典型例证。那么，此般神圣化的汉阙对“汉家”究竟意味着什么？让我们在先秦秦汉时期空间认同建构方式的演进脉络中，对此予以总结。

由于人群必须生活在土地上且必然立足于特定空间展开活动，因而对土地的崇拜和对空间的界定曾普遍存在于早期人类的观念与历史中。以中国为代表的大陆文明与土地之联系更密切，相关思维方式与信仰实践亦更突出。宗周时代围绕社稷祭祀所形成的相关政制与信仰实践，即典型体现了早期中国历史文化中的神圣国土观念。据经典所述，凡建邦国，须“以土圭之法测土深，正日景，以求地中”，同时“辨其邦国都鄙之数，制其畿疆而沟封之，设其社稷之壝而树之田主”。<sup>④</sup> 又《白虎通义·社稷》引《春秋传》云：“天子有大社也，东方青色，南方赤色，西方白色，北方黑色，上冒以黄土。故将封东方诸侯，取青土，苴以白茅。各取其面以为封社明土。”<sup>⑤</sup> 周天子居天下之中，国都社坛上的覆土分别来自四方诸侯国之纳贡，以此表明他们对“溥天之下，莫非王土”的认可；作为祭司王的周天子则有义务于大社为天下万民祈请（“为天下报功”），同时为四方诸侯“授民授疆土”，谓之分茅列土。是可知社（稷）对于国都进而天下王土的重要意义，如《礼记·郊特牲》云：“社，所以神地之道也”。<sup>⑥</sup>

尽管社稷祭祀可在封邦建国的宗周时代，依托血缘、地缘、族群关系，一定程度上发挥维系周天子之天下共

① 高子期：《西北土质阙考察》，《新疆艺术学院学报》2019年第1期。

② 根据考古勘测，关城的主体建筑关门是两座对峙如阙的长方形夯土楼榭，中间为门道，门道上曾有桥或门楼等建筑，楼榭外两侧向北筑的关墙皆为土坯，到达“阙柱”后便分别折向东、西。甘肃居延考古队：《居延汉代遗址的发掘和新出土的简册文物》，《文物》1978年第1期。

③ 在与“四夷”的文化交流中，作为文化高地的汉文化的确形成了某种威仪展示及文化威慑策略，其中就包括依凭内蕴文化主体性的物质景观实现对他的展示和凝视，如《汉书·西域传上》所载“因发使随汉使者来观汉地”云云，便保存着此类历史信息。

④ 《周礼注疏》卷10，此据阮元校刻：《十三经注疏》，第704、702页。

⑤ 陈立疏证，吴则虞注解：《白虎通疏证》卷3《社稷》，第91页。

⑥ 阮元校刻：《十三经注疏》，第1449页。相关讨论参见沙畹：《古代中国社神》，卢梦雅译，《国际汉学》2015年第2期；魏建震：《先秦社祀研究》，北京：人民出版社，2008年。

主地位以及凝聚国土认同之功效，但此种高度依赖伦理共识的礼乐秩序显然有其适宜的文化生态与向外延展的极限，很难在大一统的秦汉社会深入和持久下去。事实上，社祭在两汉也的确呈现出私属化、娱乐化的趋势，而社神的地位亦不复往日。<sup>①</sup>周秦历史的经验教训，为汉家框定出一条既保留“家”的名义又不舍弃一君万民的建制，由此兼顾“家”之私爱与“天下”之公义的融通之路，是即“汉家”——汉代的“天下一家”。不过，此时的“天下一家”迥异于宗周时的格局，乃天子一人所主并领有四海的天下人之“家”。于是，如何弥合万千私家间的缝隙以使之融合一体，同时探寻有别于社稷祭祀的“神地之道”，以增强天下人对“汉家”的认同，最终使其内化到人们思想观念深处而以共同的汉家子民自识，由此真正意义上完成天下一“家”的创制，便成为汉家统治阶层戮力求索的问题。

天下一“家”在经验世界自然不可能实现，但现实逻辑无法推进、抵达的地方，象征思维与宗教想象却可展翅飞翔。如前所证，在为人习知的帝父、后母、民子等相关话语陈述外，“汉家”还存在一套与之相匹配的物质制作及视觉形象架设。门阙所在即家之所在。汉阙不仅在现实政治文化中被比附为天庭圣域之门而呈现出神秘化趋向，而且它还明确渗入当时的信仰体系中，成为升仙升天的“天门”。且汉阙于现实与想象两重维度还存在交错互鉴，由此成为承载人们生之富贵繁昌与死之毕天不朽两方面欲求的神圣媒介。可以说，信仰世界的汉阙既是现实生活世界中汉阙文化意涵的合理伸展与逻辑延续，同时又对现实世界的汉阙物象予以反向充盈，为之加注神性，由此极大扩充了汉阙的总体内涵与人们的想象空间，并在带给不同个体神圣观感和体验的同时，进一步形塑集体视觉印象及社会公共记忆，从而使汉阙化身为广袤国土上标定神圣之“家”的符号，成为汉家门庭乃至汉家本身的象征。另外，出于“宣示汉德”的文化责任与自觉，门阙的重要象征意义和神秘意味还在汉家边地得到更强烈的回应。西南地区所见汉代实物石阙及阙门画像，不仅数量庞大而且内容独特。在这些器物、图像上，不少深入人心、毋庸宣示的“汉家故事”得以强调和重申。立于西北广漠边地上的诸多大型土质阙，亦是基于汉阙的神圣文化内涵及象征意义，而于当地自然条件下生成的变相制作。

据上所论，汉阙不仅是被打上独特印记的风物景观，亦是神化国土、眩耀四夷、王化天下的复杂文化体。此类大地上的物质制作，虽不一定具有预期的主观性，却在客观上发挥着点缀大地的实际效用，由此形成了汉家美学特质的大地景观。同时，这些融摄或明或暗话语陈述、政治蕴意及信仰内涵的汉阙，还往往被置放于“死生亦大”的神圣场域，作为“见证者”深度参与人们“意义之网”的编制。于是借助此般方式，家国天下和神圣国土便与“汉家”子民的个体生命史发生密切链接，并在个人记忆中烙下深刻印痕，最终自当达成神圣国土观日常宣教之目的，促成时人神圣之“家”观感、观念的形成。易言之，这些制作兼具物质属性与文本属性<sup>②</sup>，乃物象与意象的统一体；它们不仅是造立于汉家国土上的普通风物，也是被理解和接受为汉代天下一“家”的象征性符号，故可视作颇富神性的汉家景观。当然，被其标定的国土和空间亦自具神性，由是成为圣王所主的天下“神州”。<sup>③</sup>

综之，汉家的神圣国土观不仅体现在诸多文本叙述与话语表达上，也弥散于一系列物质制作及政治实践中：一方面，汉家的统治者与知识群体通过将本属自然的地表景观差异（即“天之所以限胡汉”的地理分界），予以自我中心式的解释和表述，从而将其转变为颇具高下优劣之分的文化差异，继之凝结为一套根深蒂固的“华—夷”符号系统与价值秩序（即“天地所以绝外内”的本质区别）<sup>④</sup>，汉家国土的神圣属性便在此种话语陈述及价

① 宁可：《汉代的社》，此据《宁可史学论集》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第458—469页；马新：《论两汉乡村社会中的里社》，《文史哲》1998年第5期。

② “物质属性”与“文本属性”的提法同样受启于学界既有研究。参见《唐研究》第23卷“文本性与物质性交错的中古中国专号”，北京：北京大学出版社，2017年。

③ 须注意，战国末期邹衍曾提出“大九州”之说，称中国名赤县神州，其内有禹所序之九州，其外又有类此州者八，共谓九州。此说脱逸王朝地理之传统经验，而在“天地之际”的宏大尺度上推演神圣地理，由此对经典的天下学说及中国中心论构成挑战。然而验诸历史可知，此说虽在《淮南子》、《潜夫论》等文献中得到小范围传承，但并未触动主流的王朝地理学说及人们的天下观念，唯“神州”之名广为人识用，借以指代神圣化的中国，是亦拙稿所用“神州”之意。有关邹衍大九州与《禹贡》九州的区别及其在汉代的接受、影响问题，请参见 Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China*, NY: State University of New York Press, pp. 249–260。相关讨论亦参见段志强：《经学、政治与堪輿：中国龙脉理论的形成》，《历史研究》2021年第2期。

④ 此方面学界研究颇丰，近年的新进展可参见胡鸿：《星空中的华夷秩序——两汉至南北朝时期有关华夷的星占言说》，《文史》2014年第4期。

值秩序中得以张大；另一方面，在统治者、知识群体以及社会大众有意无意的推动下，汉家通过汉阙这般形式的物质制作，在其广阔的国土范围内，人为地装点上深具华夏内蕴与信仰属性的神州物象，并对国土上标志性的山岳、河渚、<sup>①</sup> 边关等大地景观予以神圣化的意义赋予、物质制作及秩序再造，复将“汉家故事”等相关要素凿刻其上、宣之于民，汉家神圣国土观遂得深入人心。汉家对国土神圣化的系列表述与制作，乃是对周秦社稷祭祀及相关信仰秩序的统合与超越，借此有力推动了作为“大一统”空间载体的禹域神州之形成。

将“汉家”描述和塑造为禹域神州<sup>②</sup>，乃汉家君臣、儒生、方士、万民共同完成的伟业。基于先秦时期肇端的“中国中心论”“天下”观念及“九州”学说，在“王权神化”理论之现实需求刺激下，汉儒发其端、方士接其力，继而经过不同思想学说与方术信仰之往来互动，以及较长时期的边疆实践，终成其事。至此，从“天子之居”的“神都”<sup>③</sup> 到普天之下的“王土”和圣人经纬的“神州”，“汉家”正是经过这一系列神圣化的叙述与制作，方才被锻造为颇具宗教性格的受命“神器”，完成了化世俗私家为神圣公家的超越，但也由此奠定了中国历史上长期持续的“天朝”“上国”心态的信仰根基。

(责任编辑：周奇)

## Crafting the Divine Land: Han Que and the Construction of Spatial Sacredness in the Han Dynasty

FENG Yujie

**Abstract:** This paper takes the Han Que (gate towers of the Han Dynasty) as its point of entry to meticulously examine the spatial sacralization practices and the construction of national identity during the Han period. Extensive textual and visual evidence reveals that for the people of the Han period, the Han Que embodied two distinct pathways: one was the earthly path leading to the distant imperial palace, symbolizing the route to wealth and honor through proximity to the sage emperor; the other was the celestial path in the realm of faith, representing the ascent to immortality in the heavenly court. These dual “paths to heaven” and twin “gates of the celestial realm” collectively express the Han people’s aspirations and mindset regarding both earthly prosperity and posthumous immortality, revealing the intertwined and mutually reflective nature of these two dimensions. The ideological and spiritual significance of the Han Que was further emphasized and expanded in frontier regions where Chinese and non-Chinese cultures interacted, such as the southwest and northwest. There, they served a cultural strategy: proclaiming the virtues of the Han Dynasty, intimidating the surrounding tribes, and spreading the civilizing influence of the imperial rule across the world. The Han Que embody both material and textual attributes, unifying physical form with symbolic meaning. They are not merely ordinary landmarks erected within the Han realm but are understood and accepted as emblematic symbols of the Han Dynasty’s unified “family” under heaven. Thus, they should be regarded as highly spiritualized political landscapes of the Han Dynasty. The spatial domain they delineate also possesses inherent sacredness, thereby becoming the Shenzhou (Divine Land) ruled by the sage-king.

**Key words:** Han Que, gate of heaven, the Dignity of the frontier, Shenzhou, the sacred homeland perspective

① 对先秦秦汉时期“五岳四渎”系统形成过程的讨论参见杨华：《秦汉帝国的神权统一——出土简帛与〈封禅书〉、〈郊祀志〉的对比考察》，《历史研究》2011年第5期；田天：《秦汉国家祭祀史稿》第四章《定山川之位：东周秦汉山川祭祀的演进》，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。

② 若“禹域神州”之名所示，《禹贡》九州说亦曾对汉家神圣国土观的形成发挥重要影响（然而该问题非本文焦点，且研究者众，故此不赘）。比如汉代九州区划之变迁即与禹域、禹迹之说呈现内在相关性：统治者之所以执着于“九州”，正因“九州”象征上古圣王开创的神圣疆土，所以通过对界定区划的圣王之迹予以复刻，能够加强天子统治天下的合法性，进而有望在此间完成绍圣之业，重现太平国家。有关梳理和讨论参见方晴：《禹贡图研究——想象、绘制与阅读》，重庆大学硕士学位论文，2019年；王东洋：《“依古典定九州”：汉魏之际的州郡调整与大一统思想的历史传承》，《史林》2023年第2期。

③ 冯渝杰：《汉代长安的神圣化与大众信仰》，《历史研究》2021年第6期。