

古代道教用印观念的嬗变 与道教“篆书式”法印印文形变规律研究

孙志强

内容提要：古代道教的用印观念与印文样式大致可以分为两个时期，一是汉末至隋唐以前的“凡篆时期”；二是隋唐以降的“天篆时期”。汉末至隋唐以前，道教法印印文样式、用印观念多受到官印印文样式与官印制度影响，其风格与秦汉世俗官私印章类似，是道教法印印文的“凡篆时期”；从6世纪前后开始，道教法印的材质、印文样式、法印形制、用印观念等都经历了一次明显的嬗变，尤其是印文样式，逐渐从“凡篆式”演变至“天篆式”，6世纪以降可以称之为道教印的“天篆时期”。“天篆式”法印印文是在损益汉代缪篆基础上，演变而成的与传统缪篆既有联系又截然不同的独特的印文样式。“天篆时期”道教印章的功用、印文样式等逐渐与传统的官印制度、官印印文样式拉开距离。此外，6世纪以降道教印章与世俗社会中之官私印章的区别之处还在于其刻制、施用过程中的仪式化趋向；这种“仪式化”是构成后世道教斋醮科仪的重要组成部分，对营造道教的宗教庄严性与神秘性起到了至关重要的作用。本文以印学与宗教学角度入手对古代道教的用印观念、印文样式进行梳理，并从道教印探讨中国印学研究的边界与外延。

关键词：道教印 用印观念 印文样式 “天篆式”印文形变规律 仪式化

引言

道教印是中国篆刻艺术的组成部分。在中国道教史上，从汉魏时期的早期道教开始，法印使用的现象已经十分普遍，数量众多的出土与传世法印实物与法印印迹流传于今；此外，关于道教法印的情况还见于《道藏》所载道经中的大量法印印式和印例，如《上清灵宝大法》《灵宝无量度人上经大法》《上清玉枢五雷真文》《上清玉符五雷大法玉枢灵文》《上清灵宝济度大成金书》《上清北极天心正法》《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》《高上神霄玉清真王紫书大法》等都载有数量不等的法印印例。这些道教法印实物与道经所载印例无疑对丰富中国篆刻艺术史具有较高的价值。

近二十年，对于道教法印的研究已经引起道教研究学者的关注，突出的成果有王育成先生的《道教法印令牌探奥》。^[1]是书对道教法印与令牌做出了里程碑式的研究，使得道教法印逐渐进入

[1] 王育成：《道教法印令牌探奥》，宗教文化出版社2000年版。关于道教法印的研究，另有洪百坚、李远国：《论道教法印的功用与文化价值》，载《二十一世纪中国道教发展展望——茅山中国道教文化研讨会论文集》（2001年）。

科学规范的系统化研究进程，李俊涛《道教图像艺术的意象与思想研究》一书中关于道教法印的探讨多受到该书影响。^[1]刘合心、何建武对“北极驱邪院印”的现存情况、图像符号解读等问题做出了探讨，也是较为重要的成果。^[2]道教教内也有诸多研究，如任宗权道长《道教章表符印文化研究》一书，将道教符印的功能分为佩戴印篆之功能和章函用印的作用两类，并对《高上神霄玉清真王紫书大法》经文中涉及的造印式与祭印式进行了梳理。^[3]但是总体来看，目前道教法印的研究者多为宗教界学者，研究视角也多集中在宗教学角度，以印学角度进行的研究稍显薄弱。

不论从何种角度切入，道教法印释读、印文样式分类探讨都是首先要解决的问题。目前道教学术界对道教法印印文样式有多种分类方式，其中以王育成先生的观点影响最大王氏将其分为四类，第一为篆书式，第二为符篆式，第三为道符式，第四为符图式。根据王氏分类观点来看，篆书式是包括一般性的秦汉小篆与隋唐时期的九叠篆两种类型；符篆式主要指道教内部以篆书为基础创造出来的道教文字入印，此种篆书教内称为天篆、云篆、天文、真文、神文等；道符式是指以道符入印或模仿道符绘制的印文；符图式是指以各类图案作为印文内容的印章。^[4]篆书式与符篆式这两种样式存在一定的联系，与传统秦汉篆书的关系也最为密切，对此，笔者统称为“天篆式”印文。“天篆式”这一概念是在梳理大量道经以后，基于道教内部的观点出发，与世俗社会中所使用的“凡篆式”官私印文相对应的一个概念，天篆特指经过道教损益后具有篆书构型的字形符号。本文重点关注古代道教用印观念的嬗变，以及隋唐以降道教法印在刻制、施用过程的仪式化趋向；同时对“天篆式”印文在6世纪以后形变的原则进行分析。

一、“凡篆时期”与“天篆时期”：道教用印观念的两种倾向

1. 凡篆时期：汉魏南北朝道教“近同世格”的用印观念

道教产生于中国社会之中，与世俗政治、文化、经济、习俗关系密切，尤其是早期天师道教团往往参照世俗社会中的行政制度构建道教，这一情况可能在早期道教孕育之前就已经出现，索安（Anna Seidel）认为：“道教产生之前一种丧葬信仰已经兴盛起来，它的‘行政’文书和契约用仿照汉代帝国官场程序的固定格式写成。”^[5]

汉末的五斗米道从创教之初即表现出对世俗社会中政治、经济的强烈兴趣。史载，五斗米道的二十四治是以世俗官僚制度为借鉴对象而创造出来的科层组织体系，带有强烈的世俗性。陆修静《陆先生道门科略》载：“天师立治置职，犹阳官郡县城府，治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属。”^[6]同样，道教神系官君也模拟世俗行政制度进行改造，陶弘景《登真隐诀》卷下“请官”条引成书于汉代的道教神明目录《千二百官仪》，即是早期道教依据世俗行政制度所创造的道教神

[1] 李俊涛：《道教图像艺术的意象与思想研究》，四川教育出版社2016年版。

[2] 刘合心、何建武：《道教符印解读》，《文博》2006年第4期。

[3] 任宗权：《道教章表符印文化研究》，宗教文化出版社2006年版。

[4] 王育成：《道教法印令牌探奥》，第54—55页。

[5] [法]索安著，吕鹏志、常虹译：《早期道教仪式》，《宗教学研究》2006年第4期，第2页。

[6] 陆修静《陆先生道门科略》，《道藏》第24册，上海书店、文物出版社、天津古籍出版社1988年版，第780页。

以下所引《道藏》无特殊说明，即指此版本，仅标注册数、页码。

明体系。^[1]吕鹏志认为：“东汉天师道仪式明显模拟了汉代或更早的世俗行政制度，将其搬进宗教世界。”同时指出：“《千二百官仪》是仿拟汉代官职而造构的神界官吏名目，它罗列官员的方式与记载汉代官制的《汉官》极为相似。天师道章仪模仿的是臣下上奏天子的制度，章文明显采纳了奏书的格式和用语。”^[2]

这一情况也见之于道教法印的使用中。在道教发展过程中，道教教职人员有意识地参考世俗官印制度对道教印章体系进行改造，这一现象尤其在汉代至隋唐时期（2世纪至6世纪）最为明显，我们可以将这一时期的道教用印观念称之为“凡篆时期”。它的特征表现在两个方面，一是用印观念受到世俗官印制度影响；二是印文样式、印材、施用方式与当时的官私印章相去不远。

世俗社会中印章最主要的使用目的与功用是“示信”，如《周礼·地官》“司市”条所载“凡通货贿，以玺节出入之”、“掌节”条“门关用符节，货贿用玺节”，郑玄注曰：“玺节者，今之印章也。”^[3]又，《后汉书·祭祀志》载：“自五帝始有书契，至于三王，俗化雕文，诈伪渐兴，始有印玺，以检奸萌。”^[4]世俗社会中的这种用印观念对道教用印的影响很大，可以这样说，世俗官印制度直接催生并影响了道教的用印观念。《上清灵宝大法》卷二十七“印篆轨范门”载：

师曰：印者，信也。用者封物相什，亦政者所持信也。^[5]

《上清灵宝大法》所说这句话很关键，可以明确读出，道教内部将印章也看作“信也”，并指出是“亦政者所持信也”，从中可以看到道教用印观念与世俗行政制度中“政者”用印持信的观念密切相关。在用印方面，对于为何效仿世俗官印制度，道教内部也有其合理解释。《上清灵宝大法》记载：

《汉官仪》云：王侯曰玺，列侯至中二千石曰章，其余皆曰印，此世印也。隆古盛时，人鬼各安其所，阴阳不杂其伦，故道之用，惟见于修真链体，以致轻举飞升。中古以降，慢真日益，正道凋晦，邪伪交驰，上下反复，于是出法以救其弊，表章以达其忱付，降印篆以为信志，故用印之意，近同世格，亦道因时损益者也。^[6]

“正道凋晦，邪伪交驰，上下反复”的出现不得不使道教内部考虑如何取信于神系诸神、信众，这些问题都需要借鉴世俗官印制度来化解，也就不得不借鉴“世印”从而“以救其弊”。同

[1] 陶弘景：《登真隐诀》卷下，《道藏》第6册，第621页。

[2] 吕鹏志：《唐前道教仪式史纲》，《宗教学研究》2007年第6期，第6—7页。与之类似的讨论还有葛兆光，他曾指出魏晋时期“早期道教是常常仿效政府与军队的形式来管理信仰者的”。葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社2011年版，第348页。

[3] 《周礼注疏》卷十四“地官司市”，《十三经注疏》，上海古籍出版社1997年版，第735页；卷十五“掌节”，第741页。

[4] 《后汉书》志第九“祭祀下”，中华书局1965年版，第3205页。

[5] 《上清灵宝大法》卷二十七“印篆轨范门”，《道藏》第30册，第900页。

[6] 《上清灵宝大法》卷二十七“印篆轨范门”，《道藏》第30册，第900—901页。

时，魏晋以后，道教章表文书等日渐增多，也需要以印章来表明身份等问题。《上清灵宝大法》卷二十七“论用诸印”条云：

晋宋之末，斋修方盛，文檄渐繁，故印篆尤不可缺也。^[1]

道教内部“上下反复”与“文檄渐繁”，促使道教用印观念向世俗官印制度效法，其结果是道教用印观念在某种程度上“近同世格”。《灵宝玉鉴》卷一载：“故章表申奏关牒符檄，又必假天府之印，以示信也。”^[2]这种现象在汉魏时期早期道教中即已十分清晰，如“黄神越章”“天帝之印”这类印章虽然有趋吉避凶的宗教用途，但是在文献中多以“示信”的功用出现，如东汉阳嘉二年（133）《曹伯鲁镇墓文》中“何以为信？神药厌填，封‘黄神越章’之印”即是证明。^[3]在“示信”层面上，与许慎《说文解字》卷九所说印乃“执政所持信也”相同。

至于道教印章的材质、印文样式等具体内容亦受到世俗官印制度影响，在道教文献中时常见到《灵宝无量度人上经大法》卷七十二有关“天宝君印”的记载十分关键，云：

右印乃元始上帝主教之印，可以镇天地、运阴阳，斡旋造化，召役万灵……此印秦始皇时失之，后至汉代天师以凡篆易用。^[4]

“天宝君印”改成“凡篆”的时间在汉代，“凡篆”即是汉代官印的缪篆样式，今《灵宝无量度人上经大法》中尚有“天宝君印”一印的印图（图1）。经过元末明初灵宝派道士部分改变，虽然带有唐宋以来官印印文样式的特点，但总体构型仍保存汉代小篆的基本样式，与同一时期印文十分不同，由此也能看出《灵宝无量度人上经大法》所记载“汉代天师以凡篆易用”是相对可靠的。又，《上清灵宝大法》卷二十七记载了早期天师道仿造秦传国玉玺作“阳平治都功印”的情况，云：



图1 天宝君印《灵宝无量度人上经大法》卷七十二

以玉为玺，谓之玉玺，如古者天子有八玺，秦李斯篆传国宝，文曰“皇帝受命，万世其昌”，又圣朝所传玺，其文曰“皇帝恭膺，天命之宝”，又天师以玉为印，止称“阳平治都功印”。^[5]

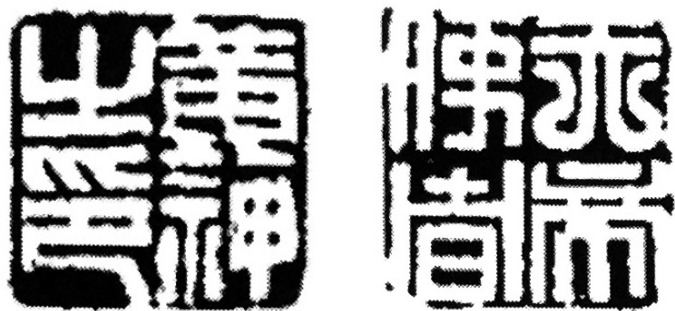
[1] 《上清灵宝大法》卷二十七“印篆轨范门”，《道藏》第30册，第903页。

[2] 《灵宝玉鉴》卷一“用印论”，《道藏》第10册，第142页。

[3] 东汉阳嘉二年（133）《曹伯鲁镇墓文》，转引自禚振西：《陕西户县的两座汉墓》，《考古与文物》1980年第1期。

[4] 《灵宝无量度人上经大法》卷七十二，《道藏》第3册，第1060页。关于《灵宝无量度人上经大法》的成书情况，详见任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第154页。

[5] 《上清灵宝大法》卷二十七，《道藏》第30册，第904页。



黄神之印《秦汉南北朝官印
徵存》卷五

天地使者《秦汉南北朝官印
徵存》卷五

图2

阳平治是汉代五斗米道二十四治之一，治以祭酒为主事者。^[1]这一制度也是效仿世俗行政制度，“阳平治都功印”印章仿照秦传国玉印不言而喻。除道教文献记载以外，汉魏南北朝时期道教印章的“凡篆”样式，在遗存至今的早期道教印章如黄神类、天帝类印章中也能得到证明（图2）。在“凡篆时期”的道教印章中，具有标志性意义的一方印章是1966年出土于镇江丹徒东晋墓葬的道教六面铜印，印文分别为“南

帝三郎”“三五将君”“东治三师”“大一三府”“臣侨”“□□王氏”。^[2]这六面印与东晋时期官印风格样式完全一致，其中“三五将君”“东治三师”“大一三府”又明显与世俗行政制度中的官职有密切联系。

综上所述，汉魏南北朝时期的道教用印观念来源于世俗官印制度，不论用印目的还是印章材质、形制、印文样式，都受到世俗官印制度的影响。要之，这一时期道教印的最大特征是尚不能突破世俗社会中的官印样式，在印风上与官印风格类似，这也是我们将这一时期“近同世格”的道教用印观念等称之为“凡篆时期”的缘故。

2. 天篆时期：隋唐以降道教用印观念的嬗变

隋唐时期道教内部的知识、技术开始进入宗教化进程，道教对印章的认识不再停留在简单的“以为信志”的“近同世格”阶段，转而向宗教寓意性发展，印文样式的“凡篆”特征也开始出现嬗变，与“世印”的差异也就拉开了，道教法印印文样式开始向自己教内特征发展，从而形成了隋唐以后独具特色的道教法印印文体系。

有关这一转变的思想观念来源，我们可以认为它或多或少受一股潜流影响，这股潜流即是上古以来的巫觋方术与先秦至秦汉时期的印章神异思想。上古以来的巫觋方术是后世道教知识、技术的组成部分，《史记·封禅书》载胶东方士栾大曾对汉武帝言：“使各佩其信印，乃可使通言于神人。”^[3]可知在秦代方士即将印章看作是能够“通言于神人”的工具。1972年陕西户县东汉墓葬出土曹氏朱书解注瓶上有解除文与符图，解除文中有“何以为信，神药厌填，封‘黄神越章’之印，如律令”。符图内容包含日、月、尾、鬼、时以及“太一锋”等，这对我们梳理6世纪以降道教用印观念的嬗变与形成十分重要。^[4]葛兆光认为这些文字与符图“上承古代神秘信仰的传统，下启后

[1] 《云笈七签》卷二十八《二十四治》，汤一介认为：“‘治’大体上就是‘教区’，‘阳平治’是‘天师道’最高一级的‘教区’。”汤一介：《早期道教史》，中国人民大学出版社2016年版，第114页。

[2] 《镇江博物馆藏古代铜印》，《文物》1983年第8期，第74页。

[3] 《史记》卷二十八“封禅书”第六，中华书局2014年版，第1670页。

[4] 嵇振西：《陕西户县的两座汉墓》。

来道教最常用的知识和技术，如药、符、咒、印等等”。^[1]到6世纪左右，这些知识和技术逐渐在道教内部宗教化，对6世纪以降的道教印章影响甚大。《隋书》卷三十五志“经籍四”所载道教法印已经开始发生嬗变，云：

又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。^[2]

《隋书经籍志》的记载屡为学者引述，这里有两个方面比较值得重视，一是以木为印，二是“刻星辰日月于其上”，这两个方面表明至迟在隋代道教法印已经突破汉代官印体系，并已经开始与图形相结合，不再表现为汉魏时期单纯的“凡篆”样式，是后世道教法印中文字与北斗、雷神等图像相结合出现的源头，也是后世道教以雷劈木、车轴木等木材为印的先声；此外，《隋书》中所言“吸气执之”也是与此前法印施用过程中最为显著不同的地方，可以看作是后世道教法印施用过程中仪式化的开端。有关道教法印使用的仪式化趋向下文详论。

6世纪左右是道教“篆书式”法印印文样式变化最大的时期，葛兆光在论述道教画符时指出：“‘字’和‘物’是一体的，因此对文字有一种神秘的信仰，觉得控制文字就能控制事物，通过调整文字就能清理事物的秩序。”^[3]从这一时期开始，道教法印印文在损益秦汉篆书的基础上开始逐渐走向以营造宗教神秘性为目的的篆书式风格，大致可以称之为“天篆”样式。“天篆”类型的法印印风构成了隋唐以后道教法印的基本风格，至宋元时期达到高峰，并且在道教内部，“天篆”与普通官私印章“凡篆”之间作出主动的划分，“凡篆”用于世俗社会，是构成官私印章的主体，而“天篆”之本质则是“太虚之正气”，是“天机之媾”的产物，为道教内部所独有，带有强烈的宗教神秘性。宋代《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内文》卷下“人皇符印章第八”载：

符者，真形之龙篆书也；印者，太虚之正气也，天元深旨，天机之媾，妙运至真之翰大端，驱神鬼之祖法，摄邪妖之枢机，皆系于此印之力功，能隐形散影，藏气收神，使阴阳六变其体，令人鬼不见其形也。^[4]

从早期道教“印者，信也”的“近同世格”的用印观念，到唐宋时期道教“印者，太虚之正气也”的转变十分重要，这种转变直接将道教用印与世俗社会中的用印观念截然划分开来，印章在道教不再单单是凭信的工具，虽然唐宋以后，道教内部依然使用印章作为章表的凭信，但是最为主要的施用方式、功用目的已经走向了独特的道路，法印更具神秘性与不可思议之法力。《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷中“地皇神印章第一”载：

[1] 葛兆光：《中国思想史》第一卷第四编，第343页。葛兆光有关7世纪前道教内部“清整道教”的论述也见于此编。

[2] 《隋书》卷三十五“经籍四”，中华书局1973年版，第1093页。

[3] 葛兆光：《古代中国道教的修炼、仪式和方法》，《中国典籍和文化》2002年第2期，第56页。

[4] 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内文》卷下“人皇符印章第八”，《道藏》第18册，第578页。

地皇神印者，以枢权尘世大地之中一切万事无不统御焉，故印之大旨于法之先矣。^[1]

在宋代，道教用印观念中有意识地拉开与世俗社会印章施用方式的记载随处可见。《上清灵宝大法》卷二十七“印篆轨范门”载道教印章的“四种不可用”，前两种是“名称近似官府者不可用，字画兼取凡篆者不当用”。^[2]第一种是针对道教入印文字内容“名称近似官府者”不可用，这是与世俗社会官方行政机构划清界限；第二种是对印文样式“兼取凡篆者”不当用，这是与道教外部官私印章的印文样式拉开距离，从而保持其宗教的神秘性，故而《灵宝无量度人上经大法》卷七十二云：

夫行灵宝大法，须得上天玉玺印章，方能洞达杳冥，若以凡世之文，不遇真师所传，则枉用心神终无所得。^[3]

以“凡世之文”入印者是为“世间印”^[4]，对于道教自然也就无甚吸引力，这又促使道教反复主动划分其“天篆”与“世间印”的区别，如《道法会元》卷五十七“论印”载“紫光丹天之文”“玉神洞灵”印等，云：

一曰紫光丹天之文，可奏上帝诸仙，刊系肘，男左女右，除身中秽毒，令人聪明可见……保命护身，诸患无侵，名系仙籍，若印符，神异无比，非世间印也。乃五天真文篆而成印，佩戴印物，理在天心……三曰玉神洞灵之篆，可印符篆，去三尸九虫，祭而佩之，身入神仙。^[5]

从大的历史趋势来看，先秦至汉代的官私印章是后世道教印和明清流派印的源头，而后两者与先秦至秦汉官印系统的分化时间都大致在唐代开始出现萌芽，至宋代开始呈现出系统化，到元明时期达到高峰，再到清代出现细化。就总体历史趋势来看，唐代是道教印章开始宗教化的时期，也是文人鉴藏印出现的时期，宋代是道教用印观念完全脱离示信的发展阶段，在篆刻艺术性上，宋代诸如米芾等人已经开始有明确的印学艺术主张。中国印学的宗教化与艺术化何以几乎同时出现于一个时期，这或许是一个值得进一步探究的问题。

二、天篆：隋唐以降道教“篆书式”法印印文形变规律举隅

道教法印中符图式、符篆式印文因其多为教内传播，并约定俗成，大多诡异奇譎，难以准确阐释其宗教含义，即便是“天篆”类型样式，准确释文也相对不易。宋代金允中《上清灵宝大法》

[1] 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷中，《道藏》第18册，第573页。

[2] 《上清灵宝大法》卷二十七，《道藏》第30册，第901页。

[3] 《灵宝无量度人上经大法》卷七十二，《道藏》第3册，第1095页。

[4] 《道法会元》卷五十七《上清玉枢五雷真文》“论印”条，《道藏》第29册，第149页。




[5] 《道法会元》卷五十七《上清玉枢五雷真文》“论印”条，《道藏》第29册，第149页。




卷十“本法印篆品”云：“其文则天章云篆也，六字之中，虽近字体而不可皆识。”^[1]这一方面的工作，王育成有重要的突破。^[2]

道教印章印文并非突然出现，也并非某个人凭空创造，它是在漫长的历史中，经由道教教内反复认同的结果，尤其是“天篆式”印文样式，并非毫无规律可循，梳理“长时段”中的道教印文样式，即可清晰看出所谓的“天篆”印文尚有其变化的原则可循，尤其是与秦汉篆书存在众多联系。以下我们将这些原则概括为七点，虽然不能完全以此释读现存“天篆式”的道教法印印文，但是据此也能看出道教印文样式变化的一些规律，现分而述之。

1. 省简







“省简”的形变方式是指在秦汉小篆的字形基础上对小篆某些笔画、构件进行简化、合并，在形体上与篆书存在众多相似之处，能够较为清晰释读。

印文“灵”字。，见于宋代《上清灵宝大法》卷廿七“灵书中篇”印；、见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“灵书中篇”印与“自然灵印章”。

印文“雷”字。，见于元《道法会元》卷五十七“五雷使院印”，雨旁笔画省简；，见于元《道法会元》卷五十七“禹步雷光火云大统印”；，见于《道法会元》卷一百二十三“三五邵阳雷公之印”，以上二字省略小篆字形下部两个“田”形，字形简化，其体势介于篆隶之间。






2. 繁化

这是与省简相对立的另一种文字处理方式，主要表现在对秦汉小篆字形的繁化，增加文字的笔画数量。

印文“之”字。，见于宋代《上清灵宝大法》卷廿七“九老仙都之印”，属于增加笔画与繁化笔画的典型。与此相类似的另有：，见于南宋《无上黄箓大斋立成仪》卷四三“上清九老仙都之印”；，见于元代《道法会元》卷五十七“仙都滋摄之印”；，见于《道法会元》卷一八三“九老仙都之印”；，见于《道法会元》卷一八三“九老仙都之印”；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“九老仙都之印”。

3. 繁饰






在道教法印中，印文的繁饰与繁化是有区别的，繁化着重在于增加笔画数量，而繁饰主要针对笔画形态做出过度装饰，可以分为两种。一是受到隋唐时期九叠篆官印样式的影响，唐宋之后的道教法印印文也出现了笔画盘曲繁饰的现象；二是在印文笔画的起收之处增加某些特定符号进行装饰。前者如下列“天”“印”“元”，后者如“使”等。




印文“天”字。，见于南宋《无上黄箓大斋立成仪》卷四十三“三天太上之印”，下部典型唐宋九叠篆官印样式；，见于元代《道法会元》卷一八三“三天太上之印”；，见于《道法会元》卷二百一十“三天太上之印”；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“三天太上之印”；，见于明代《灵宝无量度人上经大法》卷七十二“天宝君印”，其法类《上清灵




[1] 金允中：《上清灵宝大法》卷十“本法印篆品”，《道藏》第31册，第398页。

[2] 王氏依据道经所载各类文字已经破译出多方印章，详见王育成：《道教法印令牌探奥》，第93—118页。

宝大法》所收“赤天大魔制邪玉文”之。^[1]










印文“印”字。，见于南宋《无上黄箓大斋立成仪》卷四十三“三天太上之印”；，见于元代《道法会元》卷一八三“三天太上之印”；，见于《道法会元》卷二百一十“三天太上之印”；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“三天太上之印”；，见于明代《灵宝无量度人上经大法》卷七十二“天宝君印”等。










笔画盘曲重叠是道教法印繁饰过程中最为常见的处理手法之一，此类印文另有“元”“院”等字。，见于宋代《上清灵宝大法》卷廿七“元始符命”印章；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“元始符命”印；，见于北宋末《太上救国助民总真秘要》卷二“北极驱邪院印”。

印文“使”字，，见于元代《道法会元》卷五十七“五雷使院印”，“使”字末笔起笔处进行繁饰；印文“都”字，，见于《道法会元》卷五十七“都天大雷火印”；印文“之”字，，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“五雷使院印”。

4. 块面化

该原则是将某些秦汉小篆构件进行块面化处理，使原本线形的笔画变为块面状形态。这种块面化的处理方式在唐代已经出现，至迟在宋代颇为盛行，但其具体寓意目前尚不得知。

印文“印”字。、，分别见于宋代《上清灵宝大法》卷廿七“九老仙都之印”“泰玄都省印”；，见于南宋《无上黄箓大斋立成仪》卷四十三“上清九老仙都之印”；、二字俱见于元《道法会元》卷一百八十三“九老仙都之印”；、二字俱出于“都天大雷火印”，分别见于元《道法会元》卷五十七、卷一百二十三；，见于传元代（？）《上清天枢院回车毕道正法》卷上“都天大雷火印”；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“五雷使院印”。

印文“雷”字。，出自宋代“雷霆都司之印”，中国国家博物馆藏，转引自王育成《道教法印令牌探奥》一书；，见于元代《道法会元》卷一百二十三“都天大雷火印”；，见于传元《上清天枢院回车毕道正法》卷上“都天大雷火印”；，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“五雷使院印”；，时代不详，出自“雷霆都司之印”，转引自王育成《道教法印令牌探奥》，私人收藏。值得注意的是，王育成先生在《道教法印令牌探奥》一书中，对字形有过阐释。王文认为：“上部保持雨旁的基本形态，下部的田字却依雷公持斧的宗教传说，制成有空的斧钺之形，作、、等形状。”^[2]笔者十分认同这种解释，笔者在阅读《道法会元》时发现卷五十七云：

雷霆都司乃北帝专司之所，列官分职，佐玉机之政，凡世间水潦旱魃，悉请玉枢院禀听施行，至于雷霆斧钺，庆赏刑罚，有条不紊，悉有司存，天心有雷，但不专耳。^[3]

[1] 《上清灵宝大法》卷十四“赤天大魔制邪玉文”，《道藏》第30册，第789页。

[2] 王育成：《道教法印令牌探奥》，第108页。

[3] 《道法会元》卷五十七《上清玉符五雷大法玉枢灵文》“雷霆分司”，《道藏》第29册，第136页。

按照《道法会元》所说，“雷霆都司之印”中的块面应为“雷霆斧钺”，其主掌“庆赏刑罚”等事。

5. 复文

道教中的复文主要是指道符中文字的相互叠加重复，构成一个新的“符号”。文献中的复文现象最早见于东汉《太平经》，《太平经》卷一百四“兴上除害复文”、卷一百五“令尊者无忧复文”（图3）、卷一百六“德行吉昌复文”、卷一百七“神佑复文”所载即是此类。^[1]在考古发现中也能见到道符的复文现象，最典型的是陕西

户县曹氏墓葬中的解注瓶第一符（图4），该道符下部为“日、月、尾、鬼”四字，其中“日”字作复文形式，三个单字叠加。^[2]

道符与法印的一个共性都与文字密切相关，都是道士沟通鬼神的法器，复文现象也出现在道教法印印文的构造之中。法印中的复文可以分为两种，一是相同单字的重复组合；二是不同单字的共同组合。以下各试举几例。

第一类是相同单字的重复组合而构成的复文。印文“太”字。𠄎，见于元末明初《上清灵宝济度大成金书》卷廿五“元始一炁混沌太极之印”，左右重复“太”的字形𠄎。

印文“之”字。“之”字复文现象十分常见，𠄎，见于元末明初《太清灵宝济度大成金书》卷廿五“五雷使院之印”，字形为𠄎单字左右反复出现；𠄎，见于明代“雷霆都司之印”铜印，字形为𠄎的对称组合，贵州省博物馆藏，转引自王育成《道教法印令牌探奥》。

印文“使”字。𠄎，见于元末明初《太清灵宝济度大成金书》卷廿五“五雷使院印”，字形为𠄎的左右合文。

第二类是不同单字的共同组合而构成的复文，这与《太平经》所载“兴上除害复文”等类似，大多出现在宋代之前，典型印例是“六戊印”。“六戊印”印文为两个不同单字的合文，分别为𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎，释文为戊子、戊寅、戊辰、戊午、戊申、戊戌，见于唐末五代《黄帝太乙八门入式秘诀》。

6. 合形

道教法印中对于印文的处理方式明显受到道符的影响，除上述所说的复文现象外，另有合形的构造方式，它来源于道教道符的散形与合形。道符的散形与合形图式在《道藏》所载道经中俯拾即是，散形大抵是为方便书写道符，将道符拆成若干部分，并对每一部分的内容、咒语进行标示；合形是将每一部分进行组合而成一个道符整体。合形在道经中有称为聚形的，含义相同。现以《上清

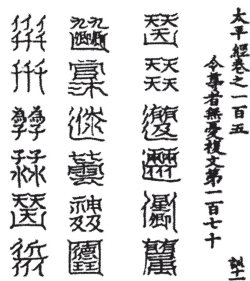


图3 《太平经》卷一百五
“令尊者无忧复文”



图4 陕西户县曹氏
墓葬解注瓶第一符

[1] 《太平经》卷一百四至一百七，《道藏》第24册，第524—541页。

[2] 关于户县曹氏墓出土东汉道符的研究可参见王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期；连劭明：《考古发现与早期道符》，《考古》1992年第12期。

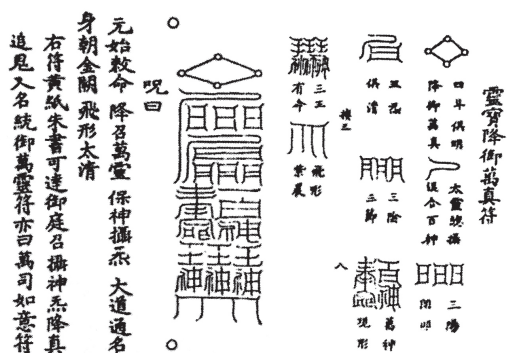


图5 “灵宝降御万真符”《上清灵宝大法》卷七



图6 “水官印”《玄圃山灵(匚+金)秘录》卷下



图7 镇江丹徒东晋墓葬出土道教六面印“三五将君”

《灵宝大法》所收“灵宝降御万真符”（图5）为例，探讨道符中合形与法印中的合形关系。^[1]“灵宝降御万真符”的散形分为八个符号，其中日田形乃三个“日”字的复文，其含义为“三阳朗照”，月珎形乃三个“月”字，象征“三阴三节”；此外，又如在《高上神霄玉清真王紫书大法》卷十一“斗中度命出离生死灵符”中，𠄎𠄎，其形乃三个“天”字，其意为“三天赦宥，咸济苦魂”。^[2]由此看来，道符中每一个散形都有其本身的含义，合形之后构成更为宏大的含义。这种现象在道教法印中也存在，下面以《玄圃山灵匿秘录》卷下所收“水官印”（图6）为例^[3]。该印受道符影响较大，印最中间为𠄎𠄎𠄎，是三个“水”字的复文，为水多之意，《说文》卷十一云：“淼，大水也。”《楚辞》：“饮余马于咸池兮。”王逸曰：“咸池，星名，盖天池也。《天文大象赋》：‘天池浮津而淼漫。’”“水官印”中𠄎𠄎𠄎之形即象征天池，𠄎𠄎𠄎形上的日形即“日”字，《淮南子·天文训》云：“日出于扶桑，入于天池。”^[4]“水官印”即是取此意。𠄎𠄎𠄎下𠄎𠄎为“三五”二字，“五”为复文，《史记天官书》载：“为天数者，必通三五。”司马承祯《索隐》曰：“三谓三辰，五谓五星。”三辰为日月星三辰，五星乃金木水火土五星。镇江丹徒东晋墓葬出土道教六面印，其中一面印文作“三五将君”（图7），《太上三五正一盟威录》卷二有“千二百官侍卫四方，日月星辰三五将军临庐……”的记载^[5]，可知“三五”一词与道教星辰崇拜有关。在“水官印”中，𠄎𠄎之形代表三辰五星之意，《玄圃山灵匿秘录》记载“水官印”的材质为“雷破槐木”，《隋书·经籍志》记载道教“以木为印，刻星辰日月于其上”，所说与“水官印”相合。“水官印”中上部左右两侧两条盘曲线条的含义尚不明，但是通过上述阐释我们大致能够得到该印的基本含义。“水官印”的组合方式与道符类似，可以看作有数个具备含义的散形符号合形而成，体现出道教法印中的星辰崇拜与上古神话传说遗留。

[1] 《上清灵宝大法》卷七，《道藏》第30册，第748页。

[2] 《高上神霄玉清真王紫书大法》卷十一，《道藏》第28册，第653页。

[3] 《玄圃山灵匿秘录》卷下，《道藏》第10册，第747页。

[4] 何宁：《淮南子集释》，中华书局1998年版，第233—234页。

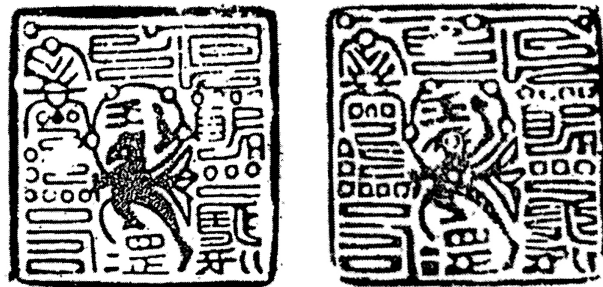
[5] 《太上三五正一盟威录》卷二，《道藏》第28册，第437页。

7. 图文组合

汉魏南北朝时期的道教印章尚无图文结合现象，现存世最多的图文结合印章实物与道经中图式多集中在宋元明时期。这类图文组合的法印，顾名思义，即指在法印中添加星辰与道教神真图像等内容。刘仲宇在研究道教道符时，曾根据汉字造字的“六书”原则指出：“道士造符，也有自己的‘六书’，其中‘象形’，所象为宗教幻想中的形象；‘指事’所指为想象世界中的种种相互作用和关系。”^[1]按照这样的理路，确实能够

对现存图文组合的道教印章作出阐释。贵州省博物馆收藏两方明代道教法印（图8），由鸟首人身之图形与文字组合而成。关于该印中鸟首人身图形目前有不同解释，王育成先生认为：“上部为连线三星，左侧为‘雷霆都司’，右侧为‘北极驱邪’字样，中部有一图形，头上有一‘王’字样，脚下踏着一‘罡’字样，据其图形呈鸟人状与‘雷霆都司’、‘北极驱邪’、‘王’、‘罡’等字样，该图形应是道教神系雷部主神雷祖之化身‘雷公’。”^[2]李俊涛在王育成的研究基础上认为：“该法印是由总御北极雷霆的紫薇大帝所掌。”^[3]且不论各家对该印中间图像作出何种解释，这些图像是宗教幻想出的形象则是无可置疑的——虽然其宗教寓意尚不能够完全清楚。在解读此类印章时，须时刻谨慎，以免阐释过度。

必须指出的是，以上七个原则并非是独立存在的，在道教法印印文中，往往上述几个原则交叉出现。道教法印实物与道经中的印图数量众多，目前尚不能做到对其全部准确地释读，这一现状的改善，有待道教学界与印学界共同努力。



贵州省博物馆藏明代“雷霆都司北极驱邪”印

图8

三、隋唐以降道教法印刻制、施用过程中的仪式化趋向

大凡任何一种宗教对于宗教仪式都十分重视，汤一介认为道教仪式的意义对于道教来说“是增加宗教的神秘性和庄严性”。^[4]就本文所研究的道教印章来说，汉代早期道教中，道教法印的施用方式与官私印章类似，多为佩戴、封泥等常见形式，但是又有其独特之处。这种独特之处体现在：古代官私印章的使用更注重施用后的结果，即重视印面的凭信、封检制度；而早期道教法印的使用过程中，除了注重结果外，还注重施用的过程。隋唐以降，逐渐在此基础上衍生出仪式化的趋向。以汉末“黄神越章”为例，可以看出施用过程仪式化逐渐增强的进程。东汉阳嘉二年（133）《曹伯鲁镇墓文》中“何以为信？神药厌填，封‘黄神越章’之印”的使用方式尚同于世俗社会中官私

[1] 刘仲宇：《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年第1期，第6页。

[2] 转引自王育成：《道教法印令牌探奥》，第117页。

[3] 李俊涛：《道教图像艺术的意象与思想研究》，第212页。

[4] 汤一介：《早期道教史》，第200页。

印章的封检制度^[1]，而广为人知的东晋《抱朴子内篇》所载古之入山之人“以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内”，开始将“黄神越章”封钤于地上，已与世俗印章的使用方式出现了差异。^[2]

至迟在隋唐以前，道教法印施用的仪式化倾向就已经出现，并形成了某些固定的仪式。这些仪式包含造印的仪式化、祭印的仪式化、施用过程的仪式化等。

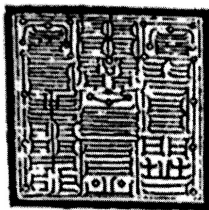
1. 造印的仪式化

造印仪式具体包含造印的印材、时间、方位、造印者要求等。成书于隋唐前后的《三皇内文遗秘》对“太清黄神越章”云：

太清黄神越章秘印，用雷震枣木心于五月五日或春甲子日或夏丙午日刻之。凡受持印者，以甲子日入时，净室安置印，以煎饼、柏汤、盐豉，为三牒贡献，再拜上香。今日小兆臣某上白：“道君皇天太一使者某，今佩持宝印，愿内无疾病，外断诸妖，救护天人，除精却恶，所求自然与道合同。”上香三启，再拜，奏还。^[3]

《三皇内文遗秘》中对“太清黄神越章”的印材、刻制时间有明确的规定，即以雷震枣木心，于五月五日，或春甲子日、夏丙午日刻制，并对受持印者的使用做出了规范。在这一过程中，“太清黄神越章”法印刊刻流程、施用仪轨已经比汉魏南北朝时期的法印施用复杂了很多，仪式化的倾向愈发明显。（图9）

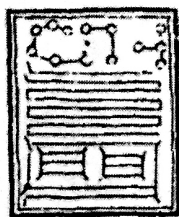
圖印神黃清太



厚一十二分
方四寸八分

图9 太清黄神越章
《三皇内文遗秘》

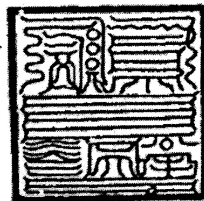
圖印皇天



闊三寸
長四寸

天皇印图《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷上

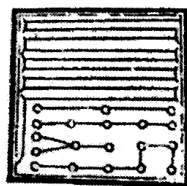
圖印皇地



闊三寸五分
長三寸五分

地皇印图《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷上

圖印皇人



闊三寸
長三寸

人皇印图《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷上

图10

[1] 嵯振西：《陕西户县的两座汉墓》。

[2] 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第313页。

[3] 《三皇内文遗秘》，《道藏》第18册，第583页。关于《三皇内文遗秘》的成书时期，参见任继愈主编：《道藏提要》，第620—621页。

宋代道教有关道教造印的仪式相较于隋唐时期复杂,《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》所载“天皇印”“地皇印”“人皇印”三皇内印(图10)的刻制、施用等一系列流程,都达到了十分细致的记述。该经卷上“天条章第五”载:

凡受三皇内文者,乃受三皇内印是也。天皇上印,长四寸,阔三寸,地皇中印,长三寸五分,阔三寸五分,人皇下印,长三寸,阔三寸,取一段雷震枣木心,不然车轴木亦可,料印材之许,以受醮之时,安于天医之方以随坛侍,坛四方先择一净室,外绝鸡犬女子妇人入内,正其神,须清净沐浴,以面拜八方,然后开印。雕印之日,有风吹沙走石,聚云雾霭四方,雷霆鸣吼两声,聒者乃开印之威兆也。^[1]

三皇内印的雕刻时间为“受醮之时”,需要在天医方位设坛,并对坛之周边环境有要求,另需要沐浴净身方可造印。此外,《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》对印章储藏方式也有明确的规定,经云:“其印即已开成,须用绛绢锦帛作囊,石水作匣,秘于严宇,藏于石室,以顺天理也。”^[2]

而至元代,造印仪式更为复杂,《道法会元》卷五十七载“论造印”云:

三元之日及春分夏至之日、庚申丁卯日,用桃木为上,雷枣亦可,令匠人素食焚香,精虔开之,勿令人见。氏阳云:宜用坚实桃木,向东者为上,雷劈枣木为次,常用枣木又次之,若得墓中桃木尤为神异。更能依法选吉日,命匠氏斋洁身心,志诚刊刻,仍不令僧尼、小儿、妇女及六畜、猫犬见之。刊毕乃具香烛、素饼、酒果,志心启告,祭祀祖师、雷神,外以木匣乘之,顿于法靖中,如遇施用,灵验无比。^[3]

从以上所引隋唐至元代道教造印的论述可知,因具体印文的不同,造印的时间、印材等存在差异,但其整个造印过程中的仪式化却相差无几。道教造印仪式的复杂化趋向是道教内部对印章神秘性、庄严性逐渐构建的关键步骤,以此来拉开与世俗印章的距离,从而使印章成为道教内部的“天机之媾”。

2. 祭印的仪式化

隋唐以降,道教印章与世俗社会中印章最大的不同之处在于道教印章在使用前有一个祭印仪式。对此,王育成认为:“这是一种为法印灌注神尊真炁灵光的极为重要的甚至是最关键的仪式和步骤。”^[4]

[1] 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷上,《道藏》第18册,第571页。关于该经的成书时间,参见任继愈主编:《道藏提要》,第619页。

[2] 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷上,《道藏》第18册,第571页。关于该经的成书时间,参见任继愈主编:《道藏提要》,第619页。

[3] 《道法会元》卷五十七“论造印”,《道藏》第29册,第151页。

[4] 王育成:《道教法印令牌探奥》,第88页。

就道教祭印仪式而言，整个过程是相对较为复杂的，包含时间、方位、祭品选择、侍卫等内容。《上清灵宝大法》卷二十七“祭印法”云：

师曰：印券乃三天灵章，高真符契，动有玉女侍卫，用则有灵官典禁，事随印用，不可超越。凡祭印之法，用枣汤、净茶各十二分，明灯十二盏，钱马各十二分，布列于天门之下，至星宿朗时，法师具衣冠，精心上香，双手掐中指中，取十方气吹身，变神为灵宝天尊。顶碧玉七晨交泰冠、青羽飞云之衣、朱履绛裙，佩灵宝三境神剑，负五色圆象，丁立南面，布八卦朝天罡，回身面天门礼，三拜兴身，默奏上帝，言所传法印几颗，今择某日，依法醮祭，伏忘三尊，俯垂洞鉴，特降玄元始三气，流布于印玺之中，敕命金童玉女各二十四人，以为侍卫，令臣用印通灵，随所感应，十方至圣，皆为证明。具启奏毕，再三礼，吸天门三气，吹于印中。次长跪，将印逐颗双手大煞文，捧上额上敕之。^[1]

此外，祭印过程中除了依法醮祭之外，还需要配合咒语，以期达到印章灵异的效果。如上引“祭印法”后附咒语，曰：“含灵真丹耀，灵素威玄天。英玄天资安，晖阴容太化。方玄枢应大，定卿久应祯。”^[2]

《上清灵宝大法》所载祭印法并未针对某一具体印章，而在道教教内，又因具体印章不同，在祭法上会有所变通，如对“真武印”和“雷宝印文”的祭法就存在些许差异。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下载“真武印”二方，对此二印也有特殊的祭法。其“祭印法”云：

凡刊就二印讫时却，于甲子大会即于北辰之下，设席祝云：“奉请魁魁魁魁魁真君下降，臣今依太上之法，刊造阴阳六阴洞微之印，指使玉女，惟愿威灵，先为臣悟真证盟。”次上香，左右执印，目观北斗，闭炁取北斗真炁。次第至魁，取炁一口，吹在印上，如此每印各三次，取炁吹之。用五色线系印把，带在左右手臂上。如祭时，及用事时，并出入一切动作时，方带之。如非时在家，不可带，宜安于坛上供养。闲暇不祭时，不用事，只一日早晨，取净水一盞供养为佳，不得寻常用祭。^[3]

《道法会元》卷五十六载“雷宝印文”的祭印法云：

凡祭雷印，取六丙雷会之日，夜于斗枢之下，向罡列案，安排时果，不得用榴、菱、藕、葛、甘蔗、土瓜之属。宜用茶酒一十二分，烧香，望斗枢再拜，上启斗下枢相通事舍人，祝云：弟子今夕烧香，奉行五雷大法，度到神印，合用行使，不敢擅专，伏乞斗下枢相通事舍人，左右都水使者，玉完童子，五雷下奏事直符今日功曹，伏愿降驾，受饮薄礼。再拜，三酌酒，烧香，用金钱一十二分，云马一十二骑，左右手掐辰文，默念咒曰：天辅丙木，电光化

[1] 《上清灵宝大法》卷二十七“祭印法”，《道藏》第30册，第904—905页。

[2] 《上清灵宝大法》卷二十七“祭印法”，《道藏》第30册，第905页。

[3] 《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下，《道藏》第18册，第597页。

生。斗枢降灵，变化五行。八卦通神，九州皆惊。水部束首，火怪灭形。愿降妙炁，流布九清。急急如律令。^[1]

综上三种道经，可以大致总结出道教祭印法的一般内容，如明确规定祭印时间，献祭之贡品应为素食，祭印地点多在北斗之下，需上香与持咒。在祭印仪式中，都注重取炁吹于印上，其目的是将北斗真气移于印上，从而使印章具备法力。这些不同印章的祭印之法在仪式上类似，可以通称为“依法醮祭”。

3. 施用过程的仪式化

道教对法印的施用过程特别慎重，《上清玉府五雷大法玉枢灵文》云：“非行法，印不得开。”^[2]在施用过程中，为了凸显法印的神秘性与庄严性，也注重施用过程的仪式化。一套完整的印章施用过程的仪式应当包括出印、用印、入印等步骤，并且每个步骤都需要配合咒语施用。以“雷宝印文”为例来看，在施用过程中首先念“出印咒”，云：

火铃宫中，烜赫交通。五方五雷，降光行风。天威四震，万恶消踪。急急如律令。

之后复念“用印咒”：

天皇告命，斩邪灭凶。神印一下，风火奔冲。急急如上帝律令。

咒毕也有一系列的动作，最常见的是将雷气或北斗之气吹于印上，如，“咒毕，取雷炁吹印，存火光万丈，上接斗枢，下注印文。存五雷电光震响天地，神霄天半青赤，吸炁入口，吹印上。”当印章使用完毕之后，还需念“入印咒”：

神印复巽，玉童还宫，百职守位，有召即从。急急如律令。

最后要“封印至雷司圣前”。道教印章在多数情况下是配合道符一起使用的。在钤印于道符上的时候，仪式化倾向更为明显。《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷中“封山元天净地章第六”载“地皇中印”的施用过程时，需将印章钤于“六丁神符”（图11）之上。云：

地皇君曰：“既居仙府，须封山净地，不令精邪犯我之境也。”取山桃板六片，长七寸，阔三分，厚一寸，面上存皮，一面光，以新笔香墨各书六丁神符一道，在桃板上用朱砂涂印，左手执印，向天门念地皇咒三遍，取气三口，吹于印上，用朱砂再涂印，印于六丁符上，各印一印，将桃板镇于六绝之地，自然精邪灭迹，虎豹潜形，飞鸟不鸣，万类不现，久而居之，神

[1] 《道法会元》卷五十六《上清玉府五雷大法玉枢灵文》，《道藏》第29册，第138页。

[2] 《道法会元》卷五十六《上清玉府五雷大法玉枢灵文》，《道藏》第29册，第138页。

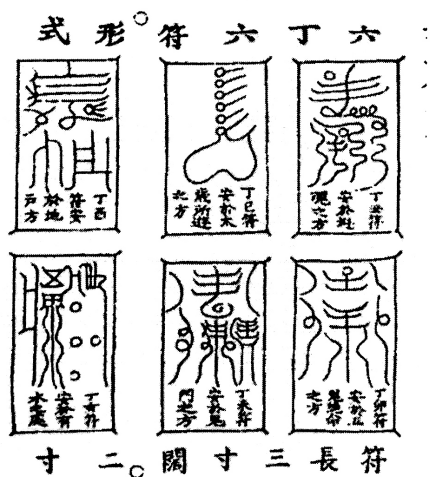


图11 六丁神符《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷中

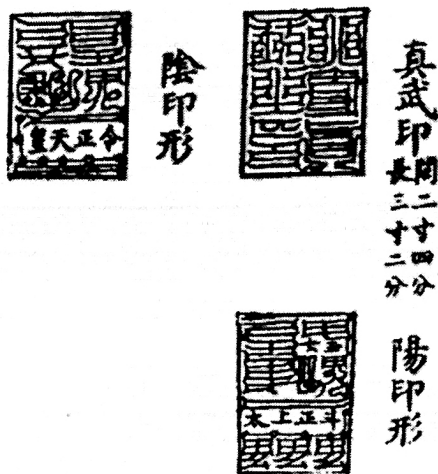


图12 真武印并阳印形、阴印形《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下

升上界之道。^[1]

还有一点要指出，道教印章中也有分阴阳印的情况。在印章施用过程中，道教教职人员根据施用对象的阴阳属性，有所区别地使用与之相对应的阴阳印章。这里的阴阳印并非世俗印章的阴文印（白文印）与阳文印（朱文印）形制，而是特指道教印章形而上的阴阳属性，这在“真武印”中最能体现出来。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下所收两方“真武印”印图（图12），虽然按照世俗印章来看其形制都属于阳文印，但在是经中云：

阳印当悬左臂上，阴印当悬右臂上。日中使印，即以阳印。乃至感君侯之梦，祈雨、祈晴、祈雪，一切象天法阳之事，即用此印，乃是丁卯、丁丑、丁亥三玉女之印也，故属阳也。此玉女指挥，事意即随此转也，皆系阳印用事也。凡阴印即悬带右臂上，夜中使印，即取用之，乃至求财、役鬼、祛妖，夜间求祷，地下动作，入水入幽，一切象地法阴之事，即以此阴印印之，乃是丁巳、丁未、丁酉三位之印，故属阴也。此三玉女随印所使而转也，并系阴印用事也。^[2]

区分“象天法阳之事”和“象地法阴之事”，并对应施用不同的印章，也可以看作是仪式化强化的一个例证。

道教法印施用的仪式化，可以看作是斋醮科仪的一部分，与世俗社会中的印章使用方式存在明显差异，道教系统内部的法印施用已完全脱离“近同世格”的状况。这些不同于世俗社会中的法印施用方式，逐渐在道教内部传播，形成了与世俗社会完全不同的另一个印章使用体系。

[1] 《太清金阙玉华仙书八极神章三皇内秘文》卷中，《道藏》第18册，第574页。

[2] 《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷下，《道藏》第18册，第597页。

余论：从道教印看印学史研究的边界与外延

什么是“印学史”？或者印学史是“什么”？它的范围有多大？这样的问题或许本身就难以有明确答案。一个古文字学家对印学的研究可能会从释读古玺文字入手，历史学家可能会擅长以印证史，擅长创作的篆刻家有可能会对历代印学论著中有关技法的记载保持相当的兴趣，而印人印事的考辨、印谱著录的研究、作品风格的分析更是在印学研究中所占比例最大。以上是不是印学史的全部分支？将上述各项合起来会是完整的印学史吗？我们习惯于篆刻作品风格的分析、印人事迹的考辨，对印学史的构建究竟是不是首要的，这实在不好说。

回到什么是“印学史”这个问题。印学史的研究是否要将6世纪以后道教法印纳入研究范围？如果不纳入进去，那我们的印谱为何对早期道教的“黄神越章”等印学图片反复著录研究，却不能将后世道教的法印作为研究对象？如果纳入进去，我们会发现——后世道教的法印除了用印观念、印文样式等与世俗官私印章截然不同，并且还有一个世俗社会中不曾有的仪式化趋向。

我们还可以将目光再次转向历史深处。在文人篆刻史上，米芾的意义毋庸置疑。他在《书史》中，首次结合艺术性与实用性对篆刻作品的样式提出要求——“印文须细，圈须与文等”，这已经被讨论过多次，但是在米芾的印学观念中，尚有秦汉以来的印章神异色彩乃至方术色彩。米芾在《书史》中云：

填篆自有法，近世皆无法。如三省银印，其篆文反戾，故用来无一宰相不被罪，虽没犹贬。中书仍屡绝，省公卿名完则朝廷安也。御史台印左戾，“史”字倒屈入，用来少有中丞得免者。宣抚使印从亡自制置，鲜有复命者。人家私印，大主吉凶也。^[1]

米芾的这种观点直接来源于汉代相印术，汉魏时期有多种《相印经》流传于世。^[2]而以印章占卜吉凶之术在米芾生活的时代，虽然不能肯定十分流行，但是至少在士人观念思想中留有遗存。宋代《太平御览》卷第六百八十三引《相印经》云：

《相印经》曰：“印有八角十二芒，印欲得周正，上稳下平，光明洁清，如此皆吉。”^[3]

从《太平御览》引《相印经》可知，至少在宋代，尚能见到《相印经》的部分内容。这一思想并非只是米芾特有，俞樾在《茶香室续钞》卷二十一中特列“印主吉凶”一条，云：

宋米芾《书史》云：“三省银印，其篆文皆反戾……”按古有《相印经》，不传其法，据

[1] 米芾：《书史》，《美术丛书》二集第一辑，浙江人民美术出版社2013年版，第55页。

[2] 汉魏时期成书并广为流传的《相印经》，至少有三种，见于《三国志》卷九、《隋书经籍志》卷三十四、清姚振宗《三国艺文志》卷三等。

[3] 李昉编纂，任明、朱瑞平、聂鸿音校点：《太平御览》卷第六百八十三，河北教育出版社1994年版，第361页。

此，则以篆文断吉凶，今刻印者，但求美观，不复知此矣。^[1]

以上论述提示我们，即便是我们所认为的文人印论中，也无法完全与印章的神异思想等完全剥离。这又在提示我们，如果论述米芾的印学思想时，流传千年的印章神异暗流是否要纳入米芾的印学体系中予以考察？我们认为，完整的米芾的印学思想不仅仅包含对文人篆刻艺术的论述，同样也要将这些今天看来荒诞不羁的观念作为研究的一部分——至于研究者是否支持赞同这些观点则是另一回事，非如此，则不能说完全理解米芾的印学观点。

要之，我们认为，古代这些思想观念是构成印学史必不可少的内容，如果不清理此类观念思想与印学的关联，我们的印学史总归是不那么完整的——这从米芾论印显而易见。对于道教法印及其用印观念等内容，恐怕今天我们也不能视而不见，我对赵世瑜的一段话抱有十分的感慨：“我们为什么不假思索地选择属于某一个断代的问题来做研究，比如秦的统一、汉武帝‘罢黜百家’、两税说、康乾盛世或者洋务运动？是因为这些题目有意义，还是仅仅因为我们是学秦汉史、隋唐史、明清史或者近代史专业出身？有没有一种可能，即许多人只是因为自己出身于某个专业具体专业，便终身在这个领域内选择题目，而如果由于研究意义所在而跨越专业界限，便可能会视为不可思议？”^[2]

我们还要反复强调一句话——道教印是构成古代中国篆刻艺术的一部分，道教内部对于印学的阐释是印学史的外延。在今天的印学研究中，宗教、习俗、观念、思想等方面的探讨或许还未得到应有的关注，对于道教印等内容的探讨尚待进一步地推进。

（作者系华侨大学美术学院讲师）

[1] 俞樾：《茶香室续钞》卷二十一，中华书局1995年版，第860页。

[2] 赵世瑜：《小历史与大历史：区域社会史的理念、方法与实践》，生活·读书·新知三联书店2006年版，第37页。