

論《楞嚴經》真如心思想對黃庭堅 及後世「鼻觀詩」的影響

朱天助*

摘要

宋人詩文出現「六根互用」現象並非基於「通感」，而是依據《楞嚴經》如來藏真如心思想，真如心以六根為媒介來認識外境，故六根可互用；黃庭堅創作的「鼻觀詩」，則依據《楞嚴經》的圓通思想。《楞嚴經》認為萬法皆真心所現，真如心透過六根表現為根性，透過鼻根則為聞性。聞香「鼻觀詩」重在反聞自性，不僅能聞的聞性本自真如心，而且所聞的香氣也是真如心的性香。不論有無香氣，鼻根通塞，聞性一直起作用，常住不滅。後世文人所創作的各種「鼻觀詩」，尤以蒼蘆和木樨最為有名。日本五山詩僧推贊黃庭堅「鼻觀詩」，也是對其背後佛性論的肯定。

關鍵詞：真如心、六根圓通、通感、鼻觀、香禪

2021年9月8日收稿，2022年6月6日修訂完成，2022年10月27日通過刊登。

* 作者係華南師範大學文學院特聘研究員。

一、前 言

在中國古代詩文中，很早就有「通感」的修辭手法，即感官互借來感知外物。錢鍾書發表〈通感〉一文，列舉從先秦到明清用「通感」的詩文，將「通感」現象歸因於：一是心理上的通感，或者稱為感覺挪移。二是象徵主義的神祕經驗，即象徵主義宣揚將各種感覺打成一片，混作一團的神祕經驗。列舉傳統道家《列子》「耳視目聽」、佛教《楞嚴經》¹「六根互用」以及宋人贊觀音菩薩「耳根圓通」的例子，認為二者所用「通感」是基於神祕經驗。² 後來周裕鍇認為錢鍾書對「通感」現象的描述，相對較為籠統，未區分道家和佛家在探討感官功能時的理論差異。認為宋人詩文對「六根互用」有自覺意識，而「六根互用」源自宋士大夫研讀《楞嚴經》的神祕修行體驗。這種觀念又滲透到他們日常生活和審美活動中。³

「六根圓通」又以「鼻觀」圓通最不易解，因為氣味飄忽不定，無固定形象，難作審美對象。西方美學家還認為嗅、味、觸是低級感官，與審美無關。因此學者認為中國文人所創「鼻觀詩」的理據：首先是「通感」說，因為五官審美感知是整體相互溝通的，具有「通感」的心理功能，⁴ 後來學者又發展出氣味審美說。⁵ 其次是修行「神祕體驗」說，後來學者發展出禪悅說⁶

1 此即唐代般刺密帝所譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，以下簡稱《楞嚴經》。

2 錢鍾書，〈通感〉，《七綴集》（上海：上海古籍出版社，2019），頁 62-76。

3 周裕鍇，〈詩中有畫：六根互用與出位之思——略論《楞嚴經》對宋人審美觀念的影響〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2005.4(2005.8): 68-72；周裕鍇，〈「六根」互用與宋代文人的生活、審美及文學表現〉，《中國社會科學》2011.6(2011.12): 136-153。

4 陶禮天，〈鼻觀說：嗅覺審美鑑賞論〉，《文藝研究》1991.1(1991.2): 39；孫之梅，〈錢謙益的「香觀」「望氣」說〉，《中國韻文學刊》1994.1(1994.6): 56-60；楊敬民，〈錢謙益「香觀說」與蒲松齡「以鼻觀文」論之比較〉，《社會科學輯刊》2007.2(2007.4): 184-188。

5 曹逸梅認為：「這些詩歌是在展現詩人嗅覺方面的獨特審美意趣，推動花卉審美從偏重物色轉向兼重氣味。」見氏著，〈聞香：黃庭堅詩歌的鼻觀世界〉，《文藝研究》2020.8(2020.8): 71-80。

6 李小榮、李葦杭，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉，《東南學術》2017.3(2017.6): 177-187。

和香禪新法說。⁷

然而，不論是「通感說」還是「神祕體驗」說，均與《楞嚴經》經義相悖，因為不論是「六根互用」還是「鼻觀圓通」，其理據是《楞嚴經》的真如思想，簡稱佛性論。至於各種感覺經驗或神祕修行體驗，《楞嚴經》稱作「五陰魔」，反而是其極力破斥的。黃庭堅輯引《楞嚴經》典故創作的「鼻觀」詩，以及後人的仿作，其背後也是對真如思想的認同和演繹。

本文的結構：一是比較《楞嚴經》的「六根互用」與傳統「通感」思想的差異，說明《楞嚴經》對之前佛教思想的批判和超越。二是分析真如思想如何體現在黃庭堅詩文的文學表達中，以說明文學意象寓意佛理。三是分析後世禪觀和「鼻觀詩」的影響，以說明此議題在文學史和思想史產生的深遠影響。

二、真心與圓通

討論詩文用「通感」修辭之前，首先要釐清佛教的六根與中國傳統文化「六官」（即五官加天官）的不同。「五官」在中國傳統文化中，指人認為世界的感覺器官。《荀子》〈天論〉：「耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之謂天官，心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」⁸形能即形態，即其下〈正名篇〉所謂的「形體」。心又稱天君，是五官的管理者，相當於現代心理學所說的「中樞神經」。如此一來，「六官」表面上可與佛教「眼、耳、鼻、舌、身、意」六根相對應；但這不免忽略佛教認識世界方式的差異：首先，佛教認識論的基本單位是識，根塵接觸生起識才能被人認知。其次，根又細分為浮塵根和淨色根，浮塵根即外在的感覺器官，而淨色根則是感官周圍的神經系統。意根則無對應感官實體，是心的一種功能，不是「中樞神經」。意根對應「法塵」，⁹升起第六意識才能認知外境。原始和部派

7 商海鋒，〈「香、禪、詩」的初會——從北宋黃庭堅到日本室町時代「山谷抄」〉，《漢學研究》36.4(2018.12): 73-111。

8 清·王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁309。

9 意根是思維的作用，不是具體的物質。「法塵」指大腦思維的對象，主要是抽象的思想，也包括各種情緒。嚴格上講，佛教把「法塵」分為兩種：一是法處所攝心；一

佛教只講第六意識，而大乘佛教則在第六意識後，還有第七識末那識，又稱我執識，即凡事以我為中心的認識。還有第八識阿賴耶識，又稱作藏識。個人過去的知識、記憶和經驗，稱作種子或習氣，就執藏在藏識裡。八識又稱心王，故識又可稱為心，隨境界而有生滅變化，又稱作生滅心。最後，傳統文化認為人用感官去認知外境，外境就是認知的客體；而大乘唯識學卻認為「境無唯識」，「境無」是因為感官和外境只是生起識的必要條件，還需要其他緣的配合，才能升起識。但更重要的是，感官所認知的也非外境的客觀事物，而是過去經驗或經歷的浮現。在《楞嚴經》稱作「前塵虛妄相想」。¹⁰ 不僅如此，在大乘佛性論的經典，更認為即使是八識，也是虛妄的；但眾生皆具不生不滅的真如自性，¹¹ 可稱作真心，¹² 如來藏。¹³ 萬法皆是真如心的呈現，六根只是真如心呈現的不同媒介。八識因會生滅，又稱妄心。六根雖與真、妄二心密切相關，但「六根圓通」的依據卻是真心，而非妄心，故《楞嚴經》首辨妄心和真心的差異，即「七處徵心」。

是法處所攝色。前者是唯識學所稱的五十一種心所法，即心理作用。後者是色法，即物質，又分為五種：極略色，極迴色，受所引色，定所生色，遍計所執色。

- 10 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》（《大正新修大藏經》第 19 冊，東京：大藏出版株式會社，1988），卷 1，頁 108 下欄。
- 11 自性梵文為 *svabhava*，原義指一切有，把一切現象當成實有。本文所指自性是指真如自性，即心性之義，不取原義。
- 12 《楞嚴經》中，佛陀告訴阿難，眾生生死相續，皆是因為不知「常住真心，性淨明體」所致，又言「洎山河虛空大地，咸是妙明真心中物」，「汝與眾生亦復如是，寶覺真心各各圓滿」，是真心可指代真如心之證。下文沿用此稱。黃庭堅詩：「一馬統萬物，八還見真心」，後句引自《楞嚴經》「八還辨見」一段，也以真心指代真如心，如來藏。如來藏體系經典又常被稱作「真常唯心」系，故「真心」當可指代真如心。但此「真」並非與妄相對之真，而是超越之義。
- 13 如來藏在中國佛教不同宗派有不同的解釋，大抵有三種：一是認為是真妄和合的，世親造《十地經論》解釋《華嚴經》〈十地品〉的「真常淨識」，認為就是阿賴耶識，也稱如來藏。二是認為是清淨無染的，因一念無明才變為阿賴耶識。比如無著《攝大乘論》主張阿摩羅識緣起，即清淨識緣起，《大乘起信論》和《楞嚴經》均持此論。三是認為是虛妄的。玄奘的《成唯識論》不接受真如心緣起，以如來藏為阿賴耶識，且是虛妄的。本文以下所言之如來藏皆指清淨無染的真如心性。

(一) 真心所在

《楞嚴經》敘述阿難受摩登伽女之難，溺於淫舍，獲佛陀營救。阿難因自己雖多聞，卻未證道，故向佛陀詢問十方諸佛是如何成就最高佛法。佛陀告訴阿難，眾生生死相續，皆因不知「常住真心，性淨明體」¹⁴所致。若未曉真心和妄心所在而錯亂修習，猶如煮沙卻成佳餚。又猶如國王發兵討賊，卻不知賊在何方，甚至認賊為子。不過，佛陀並沒有直接告知「真心」在哪裡，而是啟發阿難去思考：

阿難首先執心身內，佛陀問阿難，你在講堂內如何見外面的樹林。阿難言首見佛陀，次見講堂，再透過窗，再見外面的樹林，是一個由近及遠的過程。佛陀就說如果心在身內，眼睛就當首見身中，後觀外物，即先見五臟六腑，後見外境。今未見身內，故知心不在身內。其次，阿難轉言心在身外，佛陀問阿難，你一人吃飯，能否令其他人飽？阿難說不行，因為個人軀體不同。佛陀說心在身外，則與身無關。心能知，身不能覺。感覺在身，心又不能知，故心不在身外。其次，阿難又言心潛伏根裡，即五根的感官和神經裡。佛陀言以琉璃遮眼，先見琉璃再見外境。眼如琉璃，心在眼根內，則先見眼睛再見外境。猶如戴眼鏡，當先見鏡片再見外境。其次，阿難又言心內外兩在，「有藏則暗，有竅則明」，「開眼見明，名為見外；閉眼見暗，名為見內」¹⁵佛陀言根塵相對才可認識，暗境界與眼相對，則暗境在眼前，不在內。若不對，則如何看到。同樣，開眼見明時，為何不能見到自己臉。其次，阿難轉言心隨合隨有，法生則心生，心生則法生。佛陀言隨所合處，心就隨有，則心無體，無體則無所合。若有體的話，則心從內出還是外出？內出則先見臟腑，外出則先見臉。阿難又辯稱心只有覺知功能，是雙眼在見。佛陀言亡人雙眼俱在，為何不能見？心如果有體，是一體還是多體。如果一體，你以手捏另一只手時，四肢都應有感覺。如果多體的話，就成多人。如果是遍體的話，捏一枝時，全身皆有感覺。如果不遍體，你摸頭，同時摸腳，頭有感覺，腳就應沒有知覺。其次，阿難又以為心在中間。心不可見內卻能見外，則心不在內；身心相知，則心不

14 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷1，頁106下欄。

15 同上註，頁107下欄。

在外，故心在中間。佛陀詢問中間所在？若中間是身體，身體有邊和中，在旁邊就不在中間，在中間就如同在身內。若心在外塵，中間是否有標識？如果無，等於沒有中相；如果有，也沒有一定中相。如人立一標識為中相，東看則成西，南看則成北，故無「中間之相」。其次，阿難辨言眼根與色塵為緣，產生眼識。眼根有分別功能，色塵無知，眼識就生其中，也就是心之所在。佛陀問心是否兼有根塵？若兼，則物體雜亂，因為色塵無知。根塵有知，心一半有知，一半無知，墮於兩邊，如何產生中相。如果不兼，心就不同於根的有知，也不同於塵的無知。心不是有知，也不是無知，離開根塵更無體性，又如何確定中間。最後，阿難援引佛陀過去的開示，以為一切無著為心，佛陀則言世間所有物相，叫作一切。你說的不執著的心在哪裡？如果說不著，心離開物象無所在，心相既無，如同龜毛兔角，有名而無實體，無無著和不著的問題。如果離物另有所在，就是有相，有相就有所著。¹⁶

阿難七處徵心，而佛陀皆以歸謬法破斥之。佛陀最後指出問題的根源：心分為常住真心和生滅心，簡稱真心和妄心。妄心有生滅，為無始生死根本。真心不生不滅，是眾生本具的佛性。二者又如何區別呢？佛陀又舉臂屈指，問阿難如何看到？心又在哪裡？阿難回答以眼來看，眼見心判斷，認定此能推尋的心即是真心。佛陀卻喝斥他，此並非你的真心，而是妄心。《楞嚴經》稱妄心的特點就是「前塵虛妄相想」。所謂前塵就是過去的經驗、想法，簡稱「種子」。它們被儲存在心的記憶庫（第八識）裡。眼根緣色塵會生眼識，但眼識生起還要第六識的識別作用，去緣取第八識的種子，並受第七識我執的影響。因為眼識所見之相並非外境的真實相，只是第八識的「種子」浮現在眼識，只是相似外境之相，故稱為妄心。八識又稱心王，故妄心也稱妄識，根塵（外境）相離則滅，是生滅因緣合和的心，故離塵無體。一旦塵滅時，則法身斷滅，又如何修道。真心卻是「離塵有分別性」，不以外境生滅為條件，即離開境界仍存在，又具有分別性。《楞嚴經》稱之為「識精元明」。¹⁷ 真心實為心之性，又稱為覺性、佛性。

16 以上詳見唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 1，頁 106-109。

17 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 1，頁 108 下欄。

無邊無際，無始無終。覺性透過六根即表現為見性、聞性、鼻性，舌性，觸性和心性。六根用異而體同，皆為覺性的不同表現形式。因此，不是眼根，而是見性見到佛手，這才是佛陀真正想引導阿難得到的結論。

《楞嚴經》所言真心，不是物質的心，物質心無覺受，當然更不是所謂的「身體哲學」，即身體、情緒、意識引發的相關思考。也不是以《阿含經》為代表原始佛教所談的心，也不是法相唯識學所談的心，因為前者根塵相接觸即為心，後者心分心王和心所。八識就是心王，心王和心所均是妄心。唯識學主張轉八識成四智，¹⁸ 四智即是真心，真妄對立。阿難的回答在二者思想體系下皆可成立。《楞嚴經》所談的真心，實則是以如來藏為代表的佛性論。不是關注心如何認識外境，而是探究想法、認識的本源和究竟，實屬佛教「本體論」的範疇。總之，中國傳統思想論「五官」互通，是在感性經驗下探討此問題。而《楞嚴經》所談的「六根圓通」，則是基於圓教佛性論的哲理思辨。二者是不同層次的問題，無任何可比性。

（二）六根與六塵

《楞嚴經》所言「六根互用」又稱「六根圓通」，「圓通」和「通感」不同，「通感」是心理上的感覺經驗的借用，可以在傳統儒道思想中尋其依據。而「圓通」則是通達法性，圓融無礙之義。因其所據「真心」，不是日常見聞覺知的心，也非情緒作用或者禪修神祕體驗，而是人人本具的佛性。個人的各種感覺、念頭和思想，《楞嚴經》統稱作「妄識」，皆以真心破斥之。《楞嚴經》也舉證「六根互用」依據的真心覺性，但此段常為學者節引，作為「通感」說的例證，今詳舉如下：

阿那律陀無目而見；跋難陀龍無耳而聽；殑伽神女非鼻聞香；驕梵鉢提異舌知味；舜若多神無身有觸，如來光中映令暫現，既為風質其體元無；諸滅盡定得寂聲聞，如此會中摩訶迦葉，久滅意根，圓明瞭知不因心念。¹⁹

18 原始和部派佛教不言真妄二心，到了大乘唯識學才言真妄二心。前五識（眼耳鼻舌身）轉為「成所作智」，第六識轉為「妙觀察智」，第七識轉為「平等性智」，第八識阿賴耶識轉為「大圓境智」，此「四智」即是真心。

19 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷4，頁123中欄。

阿那律陀是佛陀堂弟，因修行用功而眼盲，後因修習禪定，可不用眼而見。摩訶迦葉則是佛陀的大弟子，因證阿羅漢果，不起心動念即可遍知外境。以上二例尚屬凡人。可其他例子則非凡人，跋難陀龍是印度神龍，無耳能聽。菟伽神女則是恆河女神，不用鼻而知味。驕梵鉢提則是天神，吃東西不用舌頭。舜若多神則是虛空神，無身體卻可感知。學者以為以上例子等同於《列子》〈仲尼篇〉：「老聃耳聽目視」，是一種「把各種感覺打成一片，混作一團的神祕經驗。」²⁰ 實則二者存在差異，且不論前者所舉多是神話人物，更重要的是前者是無眼能見，無耳能聽，而不是換一個感官來視聽。阿那律陀是頭部前後左右都能見，不僅能見此方世界，而且能見三千大千世界，此遠逾我們經驗理解的範圍。學者又認為「如果領悟到『六塵』的虛妄，那麼『六根』作用的區別也就自然消失」，就可圓通。²¹ 但以上無眼而見，根塵並未接觸成眼識，特別是意根已除，更無意根和法塵的對立。根和識皆未生起。那麼，以上各人又是如何見聞覺知的呢？這就涉及《楞嚴經》的核心——「真常唯心」的思想。「真心」又稱覺性，是覺性在見聞覺知，不是六根、六塵，也不是六識。

《楞嚴經》又詳述六根和六塵之間的互動。學者輯引此段，以為是探討關於身體的宗教哲學討論最集中的一段。²² 因此段易引起誤解，略述如下：

此等為是色生眼見，眼生色相？……即色與見二處虛妄，本非因緣，非自然性。

此等為是聲來耳邊，耳往聲處？……即聽與聲二處虛妄，本非因緣，非自然性。

此香為復生旃檀木？生於汝鼻？為生於空？……即嗅與香二處虛妄，本非因緣，非自然性。

此味為復生於空中？生於舌中？為生食中？……即嘗與味二俱虛妄，

20 錢鍾書，〈通感〉，《七綴集》，頁 73。

21 周裕鍇，〈「六根」互用與宋代文人的生活、審美及文學表現〉：139。

22 同上註，頁 138。

本非因緣，非自然性。

此摩所知，誰為能觸？能為在手？為復在頭？……即身與觸二俱虛妄，本非因緣，非自然性。

此法為復即心所生，為當離心別有方所？……法則與心俱無處所，則意與法二俱虛妄，本非因緣，非自然性。²³

以上表面上是探討人的感覺緣於六根還是六塵的問題，實則還是就心性問題展開論述。佛陀否定根和塵的虛妄，不是要肯定感覺（六識）的存在，也不是要肯定虛空（色陰）的存在，而是認為它們均是虛妄。《楞嚴經》是把五陰、六入、十二處和十八界通通稱為虛妄，也就是說不僅六識是虛妄，連組成人身的基本元素五陰：色受想行識，也是虛妄。結論是這些都是「本非因緣，非自然性」。因為六根虛妄，否定掉六根的生理學範疇；因為六識也是虛妄，又否定掉宗教神祕體驗範疇。因為「非自然性」，否定世界有常一主宰者，這還比較容易理解；但「非因緣生」，卻否定早期佛教的認識論。那麼，它們又是如何產生？實則《楞嚴經》段前就已明言：「殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明不動周圓妙真如性。性真常中求於去來、迷悟、死生，了無所得。」²⁴ 妙真如性即如來藏的體性，既然一切萬法皆緣自真如心的清淨呈現，而真如心又無生滅來去，也無迷悟之別，萬法當然就是「本非因緣，非自然性」。因緣法本是原始佛教的基本教義，言有因有緣萬物就會出現，背後並無常一主宰的造物主。大乘般若中觀派又從因緣法中歸納出空性，認為空性是萬物的本質特徵。法相唯識派則從因緣法中歸納出心識，認為「境無唯識」，即沒有離開認知主體而獨立可見的外境，是心產生識別作用之後，一切萬法才被我們認知。這樣就把關注重點從外界轉移到心識。到了如來藏真如心思想體系，則一切皆是真如心的示現，故萬法「本非因緣」，這是對之前佛教思想的批判和超越。

23 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷4，頁115-123。

24 同上註，卷2，頁114上欄。

三、「鼻觀詩」的理據

北宋仁宗慶曆前後（1041-1048），朝野上下掀起排佛浪潮，但到了神宗熙寧以後（1068-1077）參禪之風遍布士林，以至於「近來朝野客，無座不談禪」，²⁵而大乘佛經中，尤以《圓覺經》、《楞嚴經》最受士大夫青睞。²⁶《圓覺經》論圓明覺性，修行之法是「知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次」，過於簡單。而《楞嚴經》則側重「明根塵」，通過二十五位菩薩講述圓通法門來解說如何通過感官和所接觸的外塵來契入真如性海，從而澈底解決宋代文人修行和世俗生活的內在矛盾。²⁷《楞嚴經》將心分為真、妄二心，真如心就是眾生本具的佛性，簡稱真心。而妄想心則是因緣和合虛妄有生的心，離塵則無體性，即心一離開外塵就不存在。²⁸以真如心觀待萬物，則萬法無「生滅去來」，皆本真如心，也就是說萬法皆從真如心流露出來，萬物並無不變的自性，因為真如心「性真常中求於去來、迷悟、死生，了無所得」。²⁹煩惱、痛苦皆因妄心而起，《楞嚴經》稱作「客塵」，以為「塵質搖動，虛空寂然」，³⁰就是說揚塵並不影響虛空自身的寂滅性。虛空喻指真如心性，煩惱痛苦並不會染汙真心。《楞嚴經》

25 宋·司馬光，《溫國文正司馬公文集》（上海：商務印書館，1919-1935，《四部叢刊》影印宋紹興刊本），卷 15〈戲呈堯夫〉，頁 6。

26 宋代文人閱讀的主要佛經包括《維摩詰經》、《金剛經》、《華嚴經》、《法華經》，但讀《維摩詰經》、《金剛經》主要是接受空性思想，比如維摩詰「身如泡沫亦如風」的空幻觀。《華嚴經》、《法華經》則義理精深，宋代文人多書鈔此二經以作追薦冥俗。參見周裕鍇，〈宋代文人的佛經閱讀情況〉，《法眼與詩心——宋代佛禪語境下的詩學話語建構》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁 47-66。《維摩詰經》、《金剛經》主要是般若中觀的經典，主張一切法「空無自性」。而《法華經》言一佛乘，《華嚴經》言從佛眼所見「一真法界」。四者皆偏重於義理，未能有效解決宋代文人作為在家居士，在日常世俗生活中如何修行這一根本問題。

27 晁迥云：「廣分性相之差別，布在《楞嚴》；專明體用之精真，歸乎《圓覺》。」宋·晁迥，《法藏碎金錄》（《景印文淵閣四庫全書》子部第 1052 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 7，頁 543。

28 意根雖可不緣外境之塵，但仍緣阿賴耶識中的「法塵」才生起意識，「法塵」也是「塵」。

29 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 2，頁 114 頁上欄。

30 同上註，卷 1，頁 109 頁下欄。

還認為六根「非一非六」，就是說六根的功能即非出自一根，也非毫無聯繫，而是皆源自真如心。佛陀告訴阿難：「若言一者，耳何不見？目何不聞？頭奚不履，足奚無語？」³¹ 如果六根是一根的話，耳根與其他五根相通，那麼耳朵也應會看，可是為何耳朵不會看東西呢？同樣理由，眼睛為何不會聽？頭為何不會走路？腳為何不會講話？佛陀又問阿難，那麼六根是否為六呢？佛陀言如果六根為六個，作用各不相同也不相通，那麼佛陀講經說法，阿難耳朵聽了，與身、口二根又有何關係呢？為何阿難以口問問題，身體又會向佛禮拜？可見六根又是相通的。可是既然相通，為何又是六個？佛陀給出結論：「是根非一非六，由無始來，顛倒淪替，故於圓湛，一六義生。」³² 因為一念無明，生起妄想，在圓滿湛然的心性（佛性）中，出現一六之義。佛陀引譬喻來解釋，比如太虛空，參合於群器中，由於器具形狀各異，叫作異空。一旦去除器具反觀虛空，虛空則是一體的，虛空不因你安置或者去除器具而有所改變。六受用根也是如此，六根的不滅根性，譬如喻中的「太虛空」，說六根是六，固然虛妄；說六根是一，也不是真實的，因為在真如心性中，並無一和六的區分。六根圓通是觀到根、塵和識的虛妄，從而根塵並銷，因為體證根和塵皆本「如來藏妙真如性」。進一步可以是依體起用，《楞嚴經》稱為「舍識用根」，就是以真心為體，用六根的根性去接觸外境，比如用耳朵的聞性，眼睛的見性去接觸外境，可以避免產生妄識，從而行住坐臥不離真心的妙用。

（一）六窗玲瓏

黃庭堅曾手書《楞嚴經》，³³ 更在詩文中多次輯引此經，比如〈病懶〉「一馬統萬物，八還見真心」，即輯引《楞嚴經》「八還辨見」，言所見境皆可還，而能見之性不可還。³⁴ 他以形象化的方式來彰顯《楞嚴經》以上思想。黃庭堅詩云：「中有寂寞人，自知圓覺性，心猿方睡起，一笑六窗

31 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷4，頁123頁上欄。

32 同上註。

33 宋·黃庭堅撰，劉琳、李勇先、王蓉貴點校，〈書自書《楞嚴經》後〉，《黃庭堅全集》（成都：四川大學出版社，2001），頁2291。

34 孫海燕，《黃庭堅的佛禪思想與詩學實踐》（北京：中華書局，2019），頁64-65。

靜。」³⁵「寂寞人」喻指真心，「圓覺性」則指真心的覺性，即言黃庭堅在寂靜中體證真心佛性。佛教稱妄心為心猿；六窗喻指六根，因為六根追逐外境生起妄識，即妄心，妄識生滅不已，猶如猿猴上躡下跳。一旦證悟真心，妄心就會止息下來，六根也自然清淨，此即《楞嚴經》「狂性自歇，歇即菩提」之義。黃庭堅〈白蓮庵頌〉云：「入泥出聖功，香光透塵透風。君看根元種性，六窗九竅玲瓏。」³⁶因為蓮花出淤泥而不染，「白蓮」喻指菩薩入世救度眾生卻不染著；「香光」比喻佛光；「根元種性」喻指真心，因為真心又稱如來藏，是成佛種性。「六窗」喻指六根。菩薩妙用真心，則六根九竅皆清淨自在。黃庭堅又稱「菩薩清涼月，遊於畢竟空」。³⁷蘇軾也讚頌觀世音菩薩：「耳如芭蕉，心如蓮花。百節疏通，萬竅玲瓏。」³⁸黃庭堅還以蓮花譬喻修行人，〈贈別李次翁〉：

德人天遊，秋月寒江。映徹萬物，玲瓏八窗。
於愛欲泥，如蓮生塘。處水超然，出泥而香。
孔竅穿穴，明冰其相。維乃根華，其本含光。
大雅次翁，用心不忘。日問月學，旅人念鄉。³⁹

這裡的「玲瓏八窗」，《文集》本即作「玲瓏六窗」。⁴⁰六根玲瓏通透，在《楞嚴經》中稱為「六根互用」，六根妙用皆本真如心，故非六根而是真心發揮作用。真如心性又可稱作覺性，作用於六根則稱為根性，比如作用於鼻根則為聞性，作用於眼根則為見性。

其次，《楞嚴經》認為不僅六根，就連六塵也是真如心所現。以眼根為例，真如心通過眼根起作用則為見性，但見性和外物無法截然區分。黃庭

35 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》（北京：中華書局，2003），卷 13〈又和二首·其一〉，頁 461。

36 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》（上海：商務印書館，1919-1935，《四部叢刊》影印宋乾道刊本），頁 11。

37 同上註，卷 15〈澄心亭頌〉，頁 11。

38 宋·蘇軾，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷 66〈書贈邵道士〉，頁 2083。

39 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷 1〈贈別李次翁〉，頁 63。

40 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷 15〈贈別李次翁〉，頁 3。

堅詩：「百和香中本無我，光透塵勞一一法。佛法本從空處起，炳然字義照太空。」⁴¹「炳然字義」同「字義炳然」，典出《彌勒上生經》，是智慧彰顯之義，⁴²為後來禪林習用。這是以議論為詩，涉及真心的體用關係。真心的體是周遍法界，而體用一如，猶如陽光，能含攝一切法。所謂「光透塵勞一一法」，當是暗用《楞嚴經》「顯見不分」的典故。《楞嚴經》中，佛陀告訴阿難，今能見外物是因為見性。阿難就問佛陀，見性如果是我的真性，那我現在的身心又是何物？如果不動的見性確實是我，而我身心反而不是我，這和「物能見我」有何差別？佛陀言如果見性在你眼前，見性當有其所在處。可是你我遍觀眼前一切，只要有形狀的，都可以指出來。如果見性在你眼前，你應該可以指出來。如果虛空是見性，虛空既然是見性，哪個是虛空呢？如果物象是見性，物象既成見性，哪個是物象？阿難當然回答沒有辦法從外物剖析出見性。佛陀又反問阿難，眼前所見的森羅萬象中，哪一個不是你的見性？如果外物不是你見性的話，見性何在？因此，一切萬法又都是你的見性。因此，見性是「離一切相，又即一切法」。然而，為何所見外物會「無是見，無非見」？佛陀告訴阿難和大眾：「此見及緣，元是菩提，妙淨明體，云何於中，有是與非」。⁴³因為所見的見性和見緣，皆是真如心的「妙淨明體」，也就是說二者本就是一體的，就沒有是與非的問題。這就是黃詩所言見性之光可以照耀各種塵勞的依據。其後「佛法本從空處起」，也不是在講萬物緣起性空，而是言見性的體是空，因為無法尋覓見性之體。「炳然字義照太空」，言百和香就蘊含佛性的精義，因為「顯見不分」，所見百和香就是見性妙用。後二句實則是在講佛性空有不二之義。黃氏作《法華經》贊亦言：「有大心眾生，破塵出經卷。字義皆炳然，堂堂而祕密。」⁴⁴也以「字義炳然」來彰顯《法華經》「體相用」一如的妙理。

41 宋·黃庭堅撰，劉琳、李勇先、王蓉貴點校，〈十六羅漢贊十六首·第八首〉，《黃庭堅全集》，頁 576。

42 劉宋·沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》（《大正新修大藏經》第 14 冊），卷 1 言彌勒本生處，「身圓光中有首楞嚴三昧，般若波羅蜜，字義炳然」（頁 419 下欄）。

43 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 2，頁 112 上欄。

44 宋·黃庭堅撰，劉琳、李勇先、王蓉貴點校，〈郭功父得楊次公家金書細字經求予作贊〉，《黃庭堅全集》，頁 1513。

(二) 香光莊嚴

黃庭堅「鼻觀」詩同樣依據《楞嚴經》的真如心思想。黃庭堅詩：「百煉香螺沉水，寶熏近出江南。一稔黃雲繞幾，深禪想對同參。」任淵注引《法華經》：「一不受一切法故，而於諸漏心得解脫，皆得深妙禪定。」⁴⁵這裡的深禪不是指佛教的四禪八定，即次第止觀禪，因為這種禪定在深禪狀態下只專注於內心升起的禪相，與外境完全隔絕，是無法與同參對談的。這裡的深禪，是依本具佛性起觀，定慧等持的首楞嚴禪。此境界沒有物我對待，一切皆圓融無礙。其次，「一稔黃雲繞幾」一句，以及蘇軾和詩：「四句燒香偈子，隨香遍滿東南。不是聞思所及，且令鼻觀先參。」⁴⁶則化用了《楞嚴經》中「十二處觀」中的「鼻香處」觀，只是蘇軾巧妙將《楞嚴經》中的「室羅筏城四十里」改成「遍滿東南」。⁴⁷《楞嚴經》中佛陀言爐中的旃檀香，雖然只點燃一銖，一銖僅二十四分之一兩，整個室羅筏城四十里卻能聞到此香。佛陀問阿難，此香生於你的鼻子，還是生於虛空，或者生於旃檀木？如果香生於鼻子，鼻子不是旃檀木，又怎會有香氣，何況鼻子能出香氣，今言鼻子聞到香氣，並無其理。如果香氣生於虛空，空性恆常不變，則香氣應該常住，無須燃此枯木。如果香氣生於旃檀木，木質因為燃燒而成煙氣，鼻子因為蒙受煙氣，才聞到香，可是為何四十里的人未蒙煙氣，卻聞到此香？「十二處」指六根和六塵，處即方所，住處之意。根在體內，對應外面色塵，但就根塵相對作用而言，根塵皆有能入和所入的作用。對於外境，是根入於塵，是能入；從領受境界來說，是塵入於根，是所入。因根塵相互作用，皆有能入和所入的作用，故佛教也稱作「十二入」。這裡佛陀破香塵無所從來，根塵相對，塵若勘破，根也無存。佛陀以為香塵、鼻根以及鼻根相關的嗅聞性，都是虛妄的，不是因緣生，

45 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷 3〈有惠帳中香者，戲答六言二首·其一〉，頁 120。

46 宋·蘇軾撰，王文誥輯注，《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1982），卷 28〈和黃魯直燒香二首〉，頁 1478。

47 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 3，頁 115 下欄。

也非自然生，還是本「如來藏妙真如性」。⁴⁸ 這才是黃、蘇詩中所參「深禪」和「鼻觀」的真實義。

黃庭堅詩：「海上有人逐臭，天生鼻孔司南。但印香嚴本寂，不必叢林遍參。」⁴⁹ 這裡則化用《楞嚴經》香嚴童子聞香入圓通的典故。⁵⁰ 香嚴童子在齋室，見比丘燒沉水香，香氣悄然來到鼻中。香嚴童子觀察此香，不是從空來，不是從煙來，不是從火來。因為空、煙和火皆不能生香。聞的時候，不曉得香氣從何而來；聞過之後，也不知香往何處去。香氣是「當體即空」，因根塵相對，香塵空則鼻根也沒有所對，又根塵相合才產生識，則鼻識的分別作用也不存在，此時覺性頓現前。《楞嚴經》稱沉水香的香氣是「妙香密圓」，即言其體性不可見，稱密；但用則周遍法界，稱圓。其實還是言香氣是「如來藏妙真如性」（心性）的性香。後來明達觀真可禪師〈獻旃檀偈〉：「獻者是香。香外無人。能所路斷。是香誰受。受者不可。何況獻者。如是觀香。香即導師。征受香者。奚如枯木。以是之故。香總無邊。等十方空。」⁵¹ 也是巧妙化用「香嚴聞香」的典故，其鼻觀的目的就是為證悟真心自性的性香，性香卻是真空而妙有，⁵² 而非體證外物的無常。

黃庭堅詩又云：「香寒明鼻觀，日永稱頭陀。」⁵³ 日永即永日，終日之義。只須由香悟道，體證真心，就等於終日行頭陀行。頭陀行就是出家僧人為斷煩惱而修的苦行，居無定所，只坐不臥。鼻根只是暫時聞到花香，為何會等於終日都在修梵行呢？這就是涉及《楞嚴經》所言「聞性」常住

48 詳見唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷3，頁115-116。

49 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷3〈有聞帳中香以為熬蝎者戲用前韻二首·其一〉，頁122-123。

50 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷5，頁125下欄。

51 明·達觀真可，《紫柏尊者全集》（《大藏新纂卍續藏經》第73冊，石家莊：河北省佛教協會，2006），卷19，頁308上欄。

52 李小榮、李葦杭引達觀真可此偈言：「鼻觀之香僅起引導之用，它是工具而非目標，鼻觀的終極目的，在於悟空。」氏著，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：179。

53 宋·黃庭堅撰，宋·史容注，《山谷外集詩注》（北京：中華書局，2003），卷16〈題海首座壁〉，頁1248。

不滅之理，此「聞性」是「嗅聞之性」的簡稱。《楞嚴經》認為平常人混淆根性和外塵的區別，比如盲人並非毫無所見，只是因為眼根損壞，不能見到明的塵，但其見性一直在起作用。⁵⁴ 同樣，鼻子的通和塞也無關「聞性」，《楞嚴經》以為如果因為鼻子塞住，不聞香氣而有嗅聞性的話；那麼當鼻子通時，嗅聞性就會消失，又如何聞到香氣？反之亦然。因為一般人以為鼻子通時，會聞到香味和臭味，就說聞到；一旦鼻子塞時，就說沒有聞到。《楞嚴經》則認為鼻子覺察到香和臭，固然稱聞到；即便鼻子不通，還是聞到，只是所聞到的不是香臭，而是鼻子不通的澀覺，這種感覺仍然是聞性的作用。因此，當由聞香反觀常住不滅的「聞性」，即不論有香氣還是無香氣，「聞性」都在起作用，此即「日永稱頭陀」的理據。

「香寒明鼻觀」一句，史季溫注：「《楞嚴經》云：世尊教我觀鼻端白。」⁵⁵ 王文誥注蘇軾和詩「且令鼻觀先參」，引趙次公曰：「佛有觀想法，觀鼻端白，謂之鼻觀。」施元之注也引《楞嚴經》難陀觀「鼻端白」之法補證之。⁵⁶ 然而，「觀鼻端白」是由鼻識起修，史、王、趙、施四注皆混淆鼻根和鼻識的不同。黃庭堅〈謝曹子方惠二物二首〉：「飛來海上峰，琢出華陰碧。炷香上裏裏，映我鼻端白。」⁵⁷ 此即是「鼻觀白」觀法。「鼻端白」屬鼻識，與「鼻根」不同，此法可以不需要香塵，比如佛教常用觀出入息法。《楞嚴經》中佛陀親弟難陀即以觀鼻端白之法證得圓通。「鼻端白」即用眼睛覺察鼻端尖端的地方，會略見白色的相狀。將心專注此處，以收攝散亂心。難陀修此法經過二十一日，覺察鼻中氣息，出入如煙狀，再後來煙狀也逐漸消除，成為白相。此時，身心清明如琉璃一般，所有出入息都化為智慧光明，遍照十方。這是難陀用「觀鼻識」的方法來修證圓通。圓通是通達無礙，體證真心自性之義。觀「鼻端白」和「鼻根」觀、「香塵」觀雖然不同，卻殊途同歸，皆為體證「如來藏妙真如性」。因為《楞嚴經》認為不僅六根，連六塵，六識，七大皆可圓通，更言世間現象界的一切事

54 《楞嚴經》中佛告阿難：「諸盲無眼唯觀黑暗，與有眼人處於暗室，二黑有別？為無有別？」云云，詳見唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 1，頁 109 中欄。

55 宋·黃庭堅撰，宋·史容注，〈題海首座壁〉，頁 1248。

56 宋·蘇軾，〈和黃魯直燒香二首〉，頁 1478。

57 宋·黃庭堅撰，宋·史容注，《山谷外集詩注》，卷 16 〈謝曹子方惠二物二首〉，頁 1353。

物是因緣和合虛妄有生，因緣別離虛妄有滅，殊不知一切皆是真如心所現。

焚香「鼻觀」詩不僅營造閒適的意境，還有更深層的旨趣。黃庭堅詩：「香潤雲生礎，煙明虹貫岩。法從空處起，人向鼻端參。一柱聽秋雨，何時許對談。」任淵注「法從空處起」引《宗鏡錄》曰：「若離此真空之門，無有一法建立。」⁵⁸「空」也指真如心性體空。這裡的「鼻端參」，可理解為觀「香塵」，也可理解為觀「鼻端白」，故任淵注兩出之。最後一句則是化用《維摩詰經》中文殊師利和維摩詰談論「實相」法的典故。文殊師利問維摩詰如何契入「不二法門」，維摩詰默然無言，因為維摩詰在此之前就告訴迦旃延：「無以生滅心行說實相法。」⁵⁹凡有所言說就是「生滅心行」，真正實相是無可言說的，只能直接契入，此即「鼻端參」所體悟的「實相」。又如黃詩：「一炷煙中得意，九衢塵裏偷閑。」⁶⁰衢塵喻指塵世的煩惱。蘇詩也云：「一炷煙消火冷，半生身老心閑。」⁶¹焚香、聞香為何可得到解脫自在的心境，這就涉及到《楞嚴經》「舍識用根」的禪觀法，即用無分別的根性覺知外物，以泯除根塵接觸所生的意識分別心，從而遠離煩惱。過去南天竺國王問僧人波羅提何為佛性，波羅提言：「在眼為見，在耳日聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。」⁶²僅用六根的根性，即見聞嗅嘗觸覺，就是佛。眾生與佛的差別在於眾生在見聞覺知的同時又起種種分別，不曉得覺知的當下就是佛性的顯發。

值得注意的是，黃庭堅詩中的香還可虛指，而取象徵義。友人賈天錫贈黃庭堅寶薰香，黃庭堅作十首小詩報之，其中第十首：「當念真富貴，自熏知見香」，⁶³「知見香」典出《六祖壇經》，又稱「解脫知見香」，是六祖惠能所言「自性五分法身香」的最高層次。不僅要「識自本心」，體證

58 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷8〈謝王炳之惠石香鼎〉，頁289。

59 後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》（《大正新修大藏經》第14冊），卷1〈弟子品〉，頁541上欄。

60 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷1〈子瞻繼和復答二首·其二〉，頁122。

61 宋·蘇軾，〈和黃魯直燒香二首〉，頁1478。

62 宋·普濟，《五燈會元》（北京：中華書局，1984），頁42。

63 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷5〈賈天錫惠寶薰乞詩予，以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之·其十〉，頁208。

佛性；還要「和光接物」，妙用佛性，《六祖壇經》稱為「湛然長寂，妙用恆沙」。「自熏」又稱「內熏」，即依真如佛性來熏習無明妄識，又稱依真去妄，就是以佛性智慧改變過去的成見，黃庭堅稱如此才是「真富貴」。後來的張孝祥云：「根塵已證清淨慧，鼻觀仍熏知見香。」⁶⁴「清淨慧」和「知見香」對舉，也可知「知見香」無疑就是指自性心香。第七首「香光當發聞，色敗不可稔」，任淵注：「《楞嚴經》大勢至法王子云『如染香人，身有香氣。此則名曰香光莊嚴。』」⁶⁵這是《楞嚴經》中大勢至菩薩所言的念佛圓通法，「香光」譬喻佛號。稔是熟悉之義，引申為深究。黃庭堅言以念佛、憶佛和聽佛號的正念來返歸心性，而不必深究外境的聲色如何無常敗壞。《楞嚴經》中，大勢至菩薩以此法得以「入無生忍」，⁶⁶則此詩「香光」又可象徵真如心性的法身香和智慧光。

黃氏所作最後一首焚香「鼻觀」的文章，是其崇寧三年（1104）十一月所寫的〈自題書卷後〉：

崇寧三年十一月，余謫處宜州半歲矣。官司謂：余不當居關城中。乃以是月甲戌，抱被入宿子城南。予所僦舍喧寂齋，雖上雨傍風，無有蓋障，市聲喧憤，人以為不堪其憂，余以為家本農耕，使不從進士，則田中廬舍如是，又何不堪其憂邪？既設臥榻，焚香而坐，與西鄰屠牛之機相直。⁶⁷

此是黃氏暮年之作，再過不到半年，即崇寧四年（1105）五月，黃氏就往生。黃庭堅當時的生活條件極差，可以說連個遮風避雨之處尚且難得，可是黃氏卻能隨適而安，以為自己本農耕之家，如果不是因為中進士，自己廬舍也不過如此。焚香禪坐卻與屠牛的砧板遙相正對，黃氏也能從容面對，全無怨言。因此，此處黃氏焚香只是提醒自己安住於心性，以心來轉

64 宋·張孝祥撰，徐鵬校點，《于湖居士文集》（上海：上海古籍出版社，2009），卷10〈再和《水仙花》〉，頁99。

65 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷5〈賈天錫惠寶薰乞詩予，以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字詩報之·其七〉，頁207。

66 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷5，頁128中欄。

67 宋·黃庭堅著，鄭永曉整理，《黃庭堅全集輯校編年》中（南昌：江西人民出版社，2011），頁1265。

境，而不是隔絕環境，將自己保護起來。⁶⁸ 黃庭堅早在元豐七年（1084）就依《華嚴經》普賢十大願發菩提心行菩薩六度萬行，⁶⁹ 又怎會以境遇不如意為苦，因為大乘佛教要求行菩薩道者修忍辱：「假使熱鐵輪，在我頂上旋，終不以此苦，退於無上道。」⁷⁰

四、後世影響

《楞嚴經》也直接影響後世「鼻觀」詩的創作。《楞嚴經》將觀察鼻根和香塵的虛妄稱作「鼻香處觀」；將僅觀察到香塵虛妄，稱作「香塵觀」；將「觀鼻端白」稱為「鼻識觀」，對於以上三者的區分是非常清楚的。只是宋人詩文混淆根、塵的區別，將前二者通稱作「鼻觀」；更將「觀鼻端白」省作「鼻端參」。不過，三種觀法殊途同歸，皆為體證真如心性，皆可稱作圓通法。學者認為以上觀法的思想基礎是「六根互用」的「通感」心理現象；觀鼻端白是種特別的觀想法來實現「六根互用」，不免誤解以上觀法的思想依據。⁷¹ 特別是香塵觀，是去探尋香的來源，與「六根互用」更是毫無關係。達觀真可〈示吳彥先之四〉：「日高三丈尚憨眠，絕勝雲林鼻觀禪。卻被頭陀閑擾醒，夢魂無地更留連。」⁷² 與其所作〈獻旃檀偈〉相比，表面上矛盾，實則一致。此處化用《楞嚴經》「引夢驗常」的典故，《楞嚴經》言熟睡之人，家人在他深睡時舂米，熟睡人把此聲誤作擊鼓聲或撞鐘聲，且怪此聲為何如此難聽。可一旦醒寤過來，識得此舂米聲，夢中幻境則杳然無跡。《楞嚴經》據此勘驗，人的形體雖然在熟睡，但其聞性不會昏昧；縱使生命已盡，其聞性也不會形消而殞。這裡達觀言夢醒之時，即覺知夢中所見無可留戀。夢境

68 陳才智〈塵裏偷閒藥方貼——黃庭堅與香文化之緣〉認為焚香形成氣場，如同一層無形的防護膜，隔絕鼎沸的市聲，嗡嗡蠅聲和肉腐腐敗氣味，嚴密地把他保護起來。收入項楚編，《中國俗文化研究》第13輯（成都：四川大學出版社，2017），頁93。

69 宋·黃庭堅撰，劉琳、李勇先、王荅貴點校，〈發願文〉，《黃庭堅全集》，頁782。

70 後漢，佚名，《大方便佛報恩經》（《大正新修大藏經》第3冊），卷2〈對治品〉，頁135上欄。

71 李小榮、李葦杭，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：180。

72 明·達觀真可，《紫柏尊者全集》（《大藏新纂卍續藏經》第73冊，東京：大藏出版株式會社，1988），卷1，頁146中欄。

雖是妄心，覺知妄心即是真心，真心無處可尋，故言無地留連。達觀此詩又言：「羈人敢必全無罪，要識生機即死機。覷破死生原一貫，羽還走也足還飛。」為何死生會一貫，羽毛走而足飛？這是因為這些有為法雖有生滅變化，但這些生滅變化只是緣起緣滅而已，並無一法生，也無一法滅，既然萬法本無生滅變化，當然也就無生死和來去（走和飛）之事。了知一切都是真如心所示現的無差別的清淨法界。《楞嚴經》中，文殊師利作偈言：「縱令在夢想，不為不思無，覺觀出思惟，身心不能及。」⁷³ 達觀此詩可作為此偈思想的演繹，表面上否定鼻觀禪，實則肯定鼻觀禪背後的妙真如心，更以此來齊萬物，等生死。陸遊〈縱筆之二〉云：「朝士腰下黃，山僧鼻端白，放翁俱笑汝，飽飯作閑客。」⁷⁴ 「腰下黃」指腰繫金帶和佩金魚，喻指在朝為官。「鼻端白」指僧人林間禪修。與達觀一樣，陸遊表面上也否定觀「鼻端白」的禪修法，以為這種方法與在朝為官相似，都是碌碌無為，還不如自己飽食終日作閑客。這是因為從第一義諦而言，覺性（佛性）本自具足，無知而知，故修行者無修無證，連觀「鼻端白」也是方便法。這正是《六祖壇經》所言「迴趣真如，法還不淨」，⁷⁵ 即便是想要體證真如的心，也還是染汙心。但在日常修持方面，陸遊卻很推崇觀「鼻端白」的方法，他在〈病後作〉：

今年疾屢作，恍若將歸客。道士言犯土，拜章安舍宅。巫言神去幹，翦紙招魂魄。把臂忽自悟，此豈屋漏脈？盡去囊中藥，默觀鼻端白。正氣徐自還，鬼子何足磔。⁷⁶

這是說道士以為陸遊犯病是因為犯土忌，即因營建房舍興土木時得罪土神。但巫則言其魂魄離軀體，故翦紙招魂。陸遊舉臂自查，又疑自己罹患隱疾。不過，後來陸遊決定用觀「鼻端白」的禪法，不再服藥，從而使正

73 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 6，頁 131 上欄。

74 宋·陸遊著，錢仲聯校注，《劍南詩稿校注》（上海：上海古籍出版社，1985），頁 2098。

75 唐·惠能著，元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》（《大正新修大藏經》第 48 冊），卷 1，頁 358 下欄。

76 宋·陸遊著，錢仲聯校注，《劍南詩稿校注》，頁 3668。

氣恢復。最後一句「鬼子何足礫」，是說不必用道教驅魔斫鬼的方式也可療愈，⁷⁷ 足見陸遊對《楞嚴經》觀「鼻端白」方法的肯定。

清初妙用禪師〈示悟香禪人〉：「香是甚麼物，悟者甚麼人，灼然見得徹，未免滯途津。」⁷⁸ 這不是警示禪者不可耽於禪悅，而是說參禪者不當去辨識香為何物，以及悟者為何人。因為這是「滯途津」，《楞嚴經》則稱為「出流」，所謂「循諸聲色，逐念流轉」，⁷⁹ 即禪者的心攀援外境，被境界所轉。妙用禪師言「灼然見得徹」，就是要「入流」，即「旋汝倒聞機，反聞聞自性」，⁸⁰ 即向內探求能知能覺，恆常不變的真如心性。如此，就會亡掉外面的塵境，此時便「常光現前，根、塵、識心應時銷落」，⁸¹ 哪裡還有能所的對待，故尋找香和悟者皆不可得。也就是說「香禪」目的是要「棄生滅守於真常，常光現前」，⁸² 就是讓心不逐境起妄而返尋自性，以此契入真如性海。

以上是《楞嚴經》對後世詩文「鼻根」和「鼻識」觀的影響，以下論其對「香塵」觀影響。《楞嚴經》雖然只寫旃檀香和沉水香，但在後來的鼻觀詩涉及更多的是花香。比如明代屈大均：「心花意蕊開須早，證取圓通鼻觀禪。」⁸³ 據學者歸納，兩宋「鼻觀」的對象主要以花卉為主，包括果實、樹木等，多達十三種，⁸⁴ 其中以薔蔔和木樨花最為有名。後人所作

77 李小榮、李葦杭認為此句「可見陸遊詩黨同道教，而對佛教嗤之以鼻」，顯然是誤讀此詩。見氏著，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：181。

78 清·妙用禪師，《篤湖用禪師語錄》（《嘉興大藏經》第27冊，臺北：新文豐出版公司，1987），卷上，頁381中欄。

79 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷4，頁124上欄。

80 同上註，卷6，頁131中欄。

81 同上註，卷4，頁124中欄。

82 同上註。

83 明·屈大均，《贈香東八首》，《翁山詩外》（《續修四庫全書》集部第1411冊，上海：上海古籍出版社，1995，影印復旦大學圖書館藏清康熙刻凌鳳翔補修本），卷10，頁628。

84 李小榮、李葦杭在「兩宋以來詠物詩詞之鼻觀對象舉例」一表中列出11種，外加未列入表內的薔蔔和木樨花，共13種。其中鼻觀畫梅一例，是詩人用想像來觀畫中梅花，而非觀「繪畫所表現的圖像」，當歸為觀梅花。參氏著，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：183。

「鼻觀」詩，也並非如學者所言，為「實現物我之間特殊的情感交流或審美觀照」，⁸⁵ 仍然是以花香為媒介，契入真如性海。

(一) 薝蔔香

薝蔔即鬱金香，中唐以後涉及佛教題材的詩歌常出現薝蔔，比如盧綸云：「薝蔔名花飄不斷，醍醐法味灑何濃。」⁸⁶ 薝蔔出自《維摩詰經》的典故，《維摩詰經》：「如入薝蔔林，唯嗅薝蔔，不嗅餘香。如是若入此室，但聞佛功德之香，不樂聞聲聞、辟支佛香。」⁸⁷ 薝蔔香喻指佛的功德香，但《維摩詰經》只是比擬，未言如何從薝蔔香契入實相。《楞嚴經》卻可解釋薝蔔香源自真如性香，比如惠洪〈薝蔔軒序〉：「微風披拂，枝葉參差，異香鬱然，純一無雜。鼻觀通妙，聞慧現前，譬如兩鏡相臨，於中無像，而燈忽舉，知相攝入。」⁸⁸ 兩鏡譬喻鼻根和香塵，二者皆無自性空，故言「無像」。燈譬喻真如心，香塵和鼻根二相皆為真如心所現，故燈舉像見。因為薝蔔香可喻指佛功德，宋人曾慥稱之為「禪友」。⁸⁹ 南宋王十朋詩云：「禪友何時到，遠從毗舍園。妙香通鼻觀，應悟佛根源。」⁹⁰ 佛根源即佛性，因為有佛性才能成佛，而僅聞薝蔔香就可參悟當下即是佛性。王十朋詞又云：「毗舍遙遙，異香一炷馳名久。妙香稀有，鼻觀深參透。問訊東來，知是誰先後，稱仙友，十花為偶，近有江西守。」⁹¹ 毗舍

85 李小榮、李葦杭，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：183。

86 唐·盧綸，〈送靜居法師〉，收入清·彭定求等編，《全唐詩》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 699 中欄。

87 後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，卷 2，頁 548 上欄。

88 宋·釋惠洪撰，（日）釋廊門貫徹注，〈薝蔔軒序〉，《注石頭文字禪》（北京：中華書局，2012），頁 1411。

89 陳景沂云：「曾瑞伯（曾慥）《十友調笑令》取友于十花，禪有薝蔔也。」宋·陳景沂編輯，《全芳備祖》2 冊（北京：農業出版社，1982，《中國農學珍本叢刊》影印日藏宋刻本），卷 22，頁 659。

90 宋·王十朋，〈書院雜詠·薝蔔〉，收入北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》第 36 冊（北京：北京大學出版社，1998），頁 22641。

91 宋·王十朋，〈點絳脣·妙香薝蔔〉，收入清·汪灝等編，《佩文齋廣群芳譜》，卷 38 〈花譜〉，頁 26a，清康熙四十七年（1708）刻本，藏中國國家圖書館。

即毗舍城，借指維摩詰居處，後句化用《楞嚴經》「聞香入道」的典故。王氏以蒼蔔花為媒介，來融攝兩經佛理。後來明末彭孫貽作〈蒼蔔〉：「名花何必問曼陀，鼻觀參來滿素珂。六出飛英回玉女，半林澹月映維摩。色香空際真無著，妙果拈來似尚多。卻憶鹿園移植久，一枝長許伴優婆。」⁹²維摩詰以默然來演示實相法，故彭氏認為一枝蒼蔔所說的法就已甚多，且蒼蔔又可常相伴，等於自己時刻都在聽聞佛法。蒼蔔說何法呢？說的就是佛性能覺、能嗅的自性妙法。元陶宗儀也云：「蒼蔔花開玉朵攢，清香滿室似旃檀。五千餘卷都披卻，《四十二章》寧浪看。」⁹³此詩前兩句寫蒼蔔花的形貌和色香，為何突然跳轉到佛典，學者以為這是基於耳目換用的通感修辭法。⁹⁴但體悟蒼蔔是真心所現，才是理解此詩深義的關鍵。此詩所言佛理，不是原始佛教所講「苦集滅道」之理，也不是大乘始教所言「萬法皆空」的空理，而是大乘圓頓教的一佛乘之理：一切萬法出自真如心，皆是「常樂我淨」。瞭知曉徹此理，等於閱遍五千餘卷佛典，可不必翻閱《四十二章》。因為《四十二章》是原始佛教的經典，與如來藏佛性論的思想迥異，故陶氏云「寧浪看」，言閱讀也徒勞無益。

(二) 木樨香

木樨禪的典故本出自黃庭堅參禪的軼事，黃庭堅師從晦堂祖心禪師學禪，禪師觀機施教，想讓黃庭堅親證佛性，就舉《論語》中孔子告訴弟子「吾無隱乎爾」一句讓黃庭堅解釋，黃庭堅反復解釋仍不得首肯。後來有一天，黃庭堅陪晦堂在山中散步，二人忽見木樨花：

心（祖心）曰：「聞木犀香麼？」公（黃庭堅）曰：「聞。」心曰：「我無隱乎爾。」遂釋然，即拜之曰：「和尚怎麼老婆心切。」心笑曰：「只

92 明·彭孫貽，《茗齋百花詩》，《茗齋集》（《清代詩文集彙編》52冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印景海鹽張氏涉園藏手稿刻本寫本），卷19，頁439。

93 元·陶宗儀撰，吳春榮、俞仁良箋注，《南村詩集箋注》（上海：上海教育出版社，2019），卷4〈慈云十詠·蒼蔔林〉，頁538。

94 李小榮、李葦杭認為此句作者「妙用視覺與嗅覺的通感，以經（書）香替代花香，意謂披覽書香，鼻觀花香都是功德之舉，作用、目標並無二致。」參氏著，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：187。

要公到家耳。」⁹⁵

禪師問他聞到木樨香味嗎？黃庭堅說聞到，禪師就說我沒有什麼可隱瞞的。黃庭堅言下徹悟，因為聞的當下就是佛性的妙用。晦堂禪師雖引《論語》此句，卻無涉儒家經義，這在禪宗稱作「示言句」，即用簡單的一句話來斷除弟子分別心，讓弟子當下開悟。這和蘇軾所言「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」⁹⁶異曲同工，都是藉熟知的外物來體證佛性。木樨禪的關鍵是「旋汝倒聞機，反聞聞自性」，重在聞慧而不在花香的濃淡，故王十朋云：「學得醅醖白，更能相繼芳。金仙粲然笑，鼻觀不多香。」⁹⁷金仙指佛，但在這裡指人人本具的佛性。「鼻觀」禪所需花香不用很多，只需一點即可。王十朋又云：「岩桂來三家，清標共秋風。聯芳近禹穴，擢秀疑蟾宮。膽瓶金粟妍，鼻觀天香通。無心妄區別，妙契將無同。」岩桂即木樨，金粟是桂花別稱，這裡是說從體證佛性的角度，外面的木樨花香與花瓶中的桂花香並無不同。清人紀邁宜也云：「逸情欲逐色香嫻，妙悟已覺根塵空。鼻觀吾無隱乎爾，曼陀蒼葡將無同？」⁹⁸此與香巖童子聞香入圓通相似，「根塵空」不是說根塵「緣起性空」，而是說二者相妄而體真，均出自真如心。這裡還化用《楞嚴經》經義，《楞嚴經》中，阿難言六根使我生死輪回，但使我得到安樂妙常的，也是六根，別無他物。佛陀就告訴他「根塵同源，縛脫無二」、「迷晦即無明，發明便解脫」。⁹⁹根和塵本來同源，束縛和解脫是一體兩端。識性虛妄，就像空花一樣，因為有六塵，引發知的作用；因為有六根，才顯現六塵之相。六塵的相和六根的見，二者均無獨立性，就好像外實中空的交蘆一樣。最後佛陀告訴阿難：

95 宋·普濟，《五燈會元》，頁 1139。另見宋·釋曉瑩，《羅湖野錄》（《卍續藏經》第 142 冊，臺北，新文豐出版公司，1994），卷 1，頁 963 上欄。

96 宋·蘇軾，〈和黃魯直燒香二首〉，頁 1218。

97 宋·王十朋，〈書院雜詠·佛見笑〉，收入北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》第 36 冊，頁 22641。

98 清·邁宜，《儉重堂詩》（《清代詩文集彙編》243 冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印清乾隆二十五年（1760）刻本），卷 6〈四楊橋看芍藥再用山谷韻〉，頁 548。

99 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 5，頁 114 下。

「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃，無漏真淨。」¹⁰⁰ 就是說六根知見的同時，起了有所知，有所見的念頭，就是妄知、妄見，就是無明的根本。如果在聞的當下，不生起意識去辨識何物，讓無分別的聞性發揮妙用，這就是常住清淨本覺的妙用，也是無煩惱的涅槃。無所知之知才是真知，故上文黃庭堅只言「聞」，卻不辨聞到何種花香。此詩下文也如此，曼陀花在印度被視為神聖之花，稱作天界之花，詩中卻言曼陀和薔葡「將無同」，將是副詞，是豈，難道之義，就是說二者相同。朱黼〈無隱乎爾〉：「跏坐愛逃禪，參之鼻觀足。以我為隱乎，如來是金粟。」¹⁰¹ 這裡的「禪」指的是傳統佛教在蒲團上修習的止觀次第禪。但朱氏並不喜歡此禪法，故言「愛逃禪」。朱氏喜好的是「鼻觀」禪，即從鼻觀契入佛性，不假方便。金粟指維摩詰，維摩詰是金粟如來再來。詩言如果能從鼻觀契悟覺性，就是維摩詰再來，能以塵世為道場。

(三) 帳中香

黃庭堅詩文對日本室町時期的五山文學影響甚大，五山僧人不斷注解、詮釋黃庭堅詩集，通稱為「山谷抄」。其中尤以萬里集九（1428-?）所撰集的《帳中香》最為有名，¹⁰² 今舉其中注解黃庭堅聞香「鼻觀」詩一例，以見五山詩僧對黃庭堅香禪的接受：

萬事同一機，多慮乃禪病。排悶有新詩，忘蹄出兔徑。
蓮花生淤泥，可見嗔喜性。小立近幽香，心與晚色靜。¹⁰³

萬里集九輯引其前輩僧人肖得嚴（號樵雲）的注解：

100 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷5，頁124下。

101 清·朱黼，《畫亭詩草》（《清代詩文集彙編》368冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印清乾隆四十三（1778）年太嶽山房刻增修本），卷9〈無隱乎爾〉，頁500。

102 周裕鍇認為有關「帳中香」的詩偈，山谷共寫三組，即〈有惠帳中香者，戲答六言二首〉、〈子瞻繼和復答二首〉、〈有聞帳中香以為熬蠟者戲用前韻二首〉。萬里集九乃欲以此三組詩之「香禪」涵括山谷詩之意味。周裕鍇，〈「天下白」與「帳中香」〉，《古典文學知識》2013.5(2013.10): 157。

103 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷13〈次韻答斌老病起獨遊東園二首·其一〉，頁459。

「多慮乃禪病」之時，本有之性，少不失之。及其排之，亦不失之，譬如蓮華於泥而不染也。「小立近幽香，心與晚色靜」，言未悟之時，則幽香皆是為愁媒；及其悟，則是道場也。¹⁰⁴

即言所見萬物皆源覺性，而覺性不失，本自具足。嗔和喜本自覺性，並非嗔外有喜。覺性於塵世，猶如淤泥於蓮花；但未悟之時，以為蓮花幽香是引發煩惱的愁媒；然而，一旦徹悟幽香也本自佛性，則幽香就是道場。

萬里本人也在黃庭堅亡故三百八十五年忌日，以所撰集《帳中香》為祭品，撰祭文表彰黃氏的文學成就，以為「宋興以來一人而已」，其後又撰詩：

香為江西詩祖焚，黃龍涎亦起清芬。

鼻功德處耳功德，沙麓暮鐘誰不聞？¹⁰⁵

「沙麓暮鐘」典出黃庭堅詩，沙麓是地名，即今北京，黃庭堅當時監德州德平鎮。¹⁰⁶「江西詩祖」，即黃庭堅為江西詩派之祖。黃龍涎為名貴香，此處譬喻黃庭堅的詩文集。聞香和聽聞同是聞字，此即「鼻功德處耳功德」。然而，據《楞嚴經》鼻功德唯八百，而耳功德達到一千二百，二者並不同。但這裡化用《楞嚴經》「一根既返源，六根成解脫」的經義。¹⁰⁷從六根中任何一根入手，解六結，契入真如心性，其他五根也同時解脫自在。聽鐘聲的聞性和聞沉香、花香的聞性，皆本「如來藏妙真如性」。從真如心角度，二者並無不同。其實，南宋初就有類似的詩，李彭云：「白業許時露消息，鼻觀參取初自誰。飲光微笑總為此，至今留與後人疑。」¹⁰⁸

104 (日) 萬里集九，《帳中香》十四（東京：國立國會圖書館藏，慶長元和年間刻本），卷 13，頁 1a-b。

105 (日) 萬里集九，《帳中香》二十一，卷 20，頁 42a-b。

106 宋·黃庭堅，〈次韻劉景文登鄴王臺見思五首·其二〉：「平原秋樹色，沙麓暮鐘聲。」任淵注：「平原，今德州。山谷是時監德州德平鎮。《寰宇記》：沙麓在魏州元城縣東，即《漢書》〈元後傳〉王翁孺徙居之地，今為北京，與相州相接。」收入宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷 1，頁 80。

107 唐·般刺密帝譯，《楞嚴經》，卷 6，頁 131 上欄。

108 宋·李彭，〈題伯時畫蓮社圖〉，收入北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》第 24 冊，頁 15905。

飲光即迦葉尊者。「飲光微笑」指靈山會上，佛陀拈花示眾，眾人不解，唯有迦葉領會微笑，故佛陀付不立文字的禪法於迦葉的故事。此詩上下文文意並非跳躍，而是寓示讀者，迦葉尊者以眼根的見性來見佛陀拈花，而見性和聞性，不過是真如心性透過眼、鼻二根發揮作用，二者並無不同；但後人不解，卻還在用妄想心來揣度佛陀拈花微笑是何意。

五、結 語

本文探討宋人詩文輯引《楞嚴經》「六根互用」現象背後的如來藏真如思想，以及黃庭堅及其後人所作「鼻觀詩」的理據。《楞嚴經》所言的真如心，又稱真心、覺性、真如自性等。真心作用於六根，可統稱作根性，別稱作見性、聞性、嗅性、舌性、觸性和覺性。各種日常情緒和思量則稱作妄心，或稱妄識。「六根互用」又稱「六根圓通」，是據真如心而言；而「通感」則是基於心理上的感覺經驗或修行神祕體驗，二者被《楞嚴經》斥為妄識和「陰魔」。《楞嚴經》所講的「六根圓通」可無相應感官而有其功能，是基於六根的根性，因為根性本自如來藏真如心性。

黃庭堅所作「鼻觀詩」的理據是《楞嚴經》真心思想。《楞嚴經》認為六根、六塵，甚至萬法皆是真心所現。真心透過六根體現為根性：在眼為見性，在鼻為聞性。聞香「鼻觀詩」的重點在於反聞自性，所聞之香本自真如自性的性香，鼻根能聞的作用在於聞性，不論有香無香，鼻根通與塞，聞性一直在起作用，常住不滅。黃庭堅以根性來體察外物，泯除物我的對待。《楞嚴經》所言「鼻觀」和「鼻端白觀」常作為後世僧俗修習禪觀的指南。後世文人據《楞嚴經》經義，創作不少「鼻觀詩」，鼻觀的對象是各種花香，其中尤以薝蔔和木樨最有名。與黃詩一樣，皆側重在聞性而不在外面的花香。黃氏詩文傳播到日本，五山僧人表彰黃庭堅「鼻觀詩」的深層原因，是對其詩文蘊含真如思想的肯定和接納。

對於黃庭堅此類鼻觀「聞香」詩，學者以為這是以香為審美對象，挖掘嗅覺世界審美內涵。¹⁰⁹也有學者認為其中也抒發作者的情感，因為鼻觀

109 曹逸梅，〈聞香：黃庭堅詩歌的鼻觀世界〉：71。

時往往先營造鼻觀的場景和氛圍，以達到情景交融。¹¹⁰但「聞香」詩最重要的當是背後的佛理，也可以說「聞香」多是理景交融之作。若不了解這些詩歌意象寄寓的思想，就很容易將此類詩誤作詠物詩和抒情詩。比如有尼僧作詩云：「盡日尋春不見春。芒鞋踏遍嶺頭雲。歸來笑撚華枝嗅。春到枝頭已十分。」¹¹¹表面上寫踏春尋梅，實則寫鼻根聞性的妙用。東晉以來的玄言詩，景和理往往不能統一，但「聞香」詩，理和景卻是融合無間。所表達的也是超越世俗喜怒哀樂的情感，即遠離一切價值判斷的天真情趣。比如，黃庭堅詩：「螺甲割昆侖耳，香材屑鷓鴣斑，欲雨鳴鳩日永，下帷睡鴨春閑。」¹¹²「床帷夜氣馥，衣桁晚煙凝。瓦溝鳴急雷，睡鴨照畫燈」。¹¹³睡鴨本是鴨形的香爐，可到黃氏筆下，卻饒有情趣，生機盎然。

以香塵為所緣的「鼻觀」詩實際上是「聞香」詩。此類「聞香」詩所據也是《楞嚴經》如來藏真如心思想。真如心又稱為菴摩羅識，即清淨識。因此，以清淨心來觀待萬法，萬法不僅清淨真實，而且「常樂我淨」。此思想與原始和部派佛教緣起說，大乘般若中觀性空說、大乘瑜伽唯識阿賴耶識緣起說不同。比如南宋韓泂題詠蒼蘆詩云：「碧葉瑤光發淨香，薰風吹我小書房。日長飲罷支頤坐，忘卻浮生鬢髮蒼。」¹¹⁴韓詩是說從蒼蘆香反觀自性，體證隨緣不變的真如心，從而忘卻歲月流逝。因此，這是在體悟「常」而非無常。¹¹⁵其次，聞香相關的「鼻觀禪」，並不是生起禪悅的四禪八定之禪，因為在四禪八定中，只有初、二和三禪才会有禪悅生起，到四禪已捨念清淨，已無禪悅。在初、二、三禪中，心安止並融入禪相，

110 李小榮、李葦杭，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：185

111 宋·羅大經著，王瑞來點校，《鶴林玉露》（《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1883），丙編卷6〈道不遠人〉，頁346。

112 宋·黃庭堅撰，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，卷3〈有惠帳中香者，戲答六言二首·其二〉，頁121。

113 同上註，卷5〈賈天錫惠寶薰乞詩予，以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之·其八〉，頁208。

114 宋·韓泂，〈瓶間蒼蘆〉，收入北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》第52冊，頁32755。

115 李小榮、李葦杭認為末句作總結，感歎人生無常，「忘卻」正好說明鼻觀者溺於禪喜。參氏著，〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉：185。

而禪相完全是內心的心理作用。又此時止大於觀，心是無法起觀照的作用，當然也就無法聞香和吟詩。因此，以禪悅來解說這些「鼻觀詩」或「聞香詩」也不妥。「鼻觀」禪，實際上指的是《六祖壇經》所言的「自性禪」，即以佛性為依據，定慧一體的禪法，從而可以用於日常生活。

引用書目

一、傳統文獻

- 後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正新修大藏經》第14冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 劉宋·居士沮渠京聲譯，《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正新修大藏經》第14冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 唐·般刺密帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新修大藏經》第19冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 唐·惠能著，宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正新修大藏經》第48冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 後漢·佚名譯，《大方便佛報恩經》，《大正新修大藏經》第3冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 宋·司馬光，《溫國文正司馬公文集》，上海：商務印書館，1919-1935，《四部叢刊》影印宋紹興刊本。
- 宋·晁迥，《法藏碎金錄》，《景印文淵閣四庫全書》子部第1052冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，上海：商務印書館，1919-1935，《四部叢刊》影印宋乾道刊本。
- 宋·黃庭堅著，宋·史容注，《山谷外集詩注》，北京：中華書局，2003。
- 宋·黃庭堅著，宋·任淵注，《黃庭堅詩集注》，北京：中華書局，2003。
- 宋·黃庭堅著，鄭永曉整理，《黃庭堅全集輯校編年》，南昌：江西人民出版社，2011。
- 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，上海：商務印書館，1919-1935，《四部叢刊》影印宋乾道刊本。
- 宋·蘇軾著，王文誥輯注，《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1982。

- 宋·蘇軾，《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986。
- 宋·釋惠洪撰，（日）釋廓門貫徹注，《注石頭文字禪》，北京：中華書局，2012。
- 宋·陸遊著，錢仲聯校注，《劍南詩稿校注》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 宋·陳景沂編輯，《全芳備祖》2冊，北京：農業出版社，1982，《中國農學珍本叢刊》影印日藏宋刻本。
- 宋·張孝祥，徐鵬校點，《于湖居士文集》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 宋·普濟，《五燈會元》，北京：中華書局，1984。
- 宋·羅大經著，王瑞來點校，《鶴林玉露》，北京：中華書局，1883。
- 宋·釋曉瑩，《羅湖野錄》，《卍續藏經》第 142 冊，臺北：新文豐出版公司，1994。
- 明·屈大均，《贈香東八首》，《翁山詩外》，《續修四庫全書》集部第 1411 冊，上海：上海古籍出版社，1995，影印復旦大學圖書館藏清康熙刻凌鳳翔補修本。
- 明·陶宗儀，吳春榮、俞仁良箋注，《南村詩集箋注》，上海：上海教育出版社，2019。
- 明·彭孫貽，《茗齋百花詩》，《茗齋集》，《清代詩文集彙編》52 冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印景海鹽張氏涉園藏手稿刻本寫本。
- 明·達觀真可，《紫柏尊者全集》，《大藏新纂卍續藏經》第 73 冊，東京：大藏出版株式會社，1988。
- 明·達觀真可，《紫柏尊者全集》，《大藏新纂卍續藏經》第 73 冊，石家莊：河北省佛教協會，2006。
- 清·王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 清·朱黼，《畫亭詩草》，《清代詩文集彙編》368 冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印清乾隆四十三（1778）年太嶽山房刻增修本。
- 清·汪灝等編，《佩文齋廣群芳譜》，清康熙四十七年（1708）刻本，藏中國國家圖書館。
- 清·妙用禪師，《鴛湖用禪師語錄》，《嘉興大藏經》第 27 冊，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 清·彭定求等編，《全唐詩》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 清·邁宜，《儉重堂詩》，《清代詩文集彙編》243 冊，上海：上海古籍出版社，2010，影印清乾隆二十五年（1760）刻本。
- （日）萬里集九，《帳中香》，東京：國立國會圖書館藏，慶長元和年間刻本。
- 北京大學古文獻研究所編，《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998。

二、近人論著

- 李小榮、李葦杭 2017 〈佛教「鼻觀」與兩宋以來的詠物詩詞〉，《東南學術》2017.3(2017.6): 177-187。
- 周裕鍇 2005 〈詩中有畫：六根互用與出位之思——略論《楞嚴經》對宋人審美觀念的影響〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2005.4(2005.8): 68-72。
- 周裕鍇 2011 〈「六根」互用與宋代文人的生活、審美及文學表現〉，《中國社會科學》2011.6(2011.12): 136-153。
- 周裕鍇 2013 〈「天下白」與「帳中香」〉，《古典文學知識》2013.5(2013.10): 155-158。
- 周裕鍇 2014 《法眼與詩心——宋代佛禪語境下的詩學話語建構》，北京：中國社會科學出版社。
- 陳才智 2017 〈塵裏偷閒藥方貼——黃庭堅與香文化之緣〉，收入項楚編，《中國民俗文化研究》第13輯，成都：四川大學出版社，頁93。
- 孫之梅 1994 〈錢謙益的「香觀」「望氣」說〉，《中國韻文學刊》1994.1(1994.6): 56-60。
- 孫海燕 2019 《黃庭堅的佛禪思想與詩學實踐》，北京：中華書局。
- 陶禮天 1991 〈鼻觀說：嗅覺審美鑒賞論〉，《文藝研究》1991.1(1991.2): 39-47。
- 曹逸梅 2020 〈聞香：黃庭堅詩歌的鼻觀世界〉，《文藝研究》2020.8(2020.8): 71-80。
- 商海鋒 2018 〈「香、禪、詩」的初會——從北宋黃庭堅到日本室町時代「山谷抄」〉，《漢學研究》36.4(2018.12): 73-111。
- 楊敬民 2007 〈錢謙益「香觀說」與蒲松齡「以鼻觀文」論之比較〉，《社會科學輯刊》2007.2(2007.4): 184-188。
- 錢鍾書 2019 《七綴集》，上海：上海古籍出版社。

The Influences of the True Mind Thought of the *Shurangama Sutra* on the “Bi Guan” (Observances of the Nose) Poetry of Huang Tingjian and Later Writers

Zhu Tian-zhu*

Abstract

The “interoperability of the six roots” 六根互用, or six sense-organs—also known as the “six roots being unrestrained”—is based on the thought of Tathagatagarbha in the *Shurangama Sutra*, rather than the “penetrating sense” 通感, or synaesthesia. The *Shurangama Sutra* distinguishes the true mind and the delusive mind, and the former understands the world by means of the six roots, thereby making them functionally exchangeable. After the mid- to late Northern Song dynasty, one can note the emergence of “bi guan” 鼻觀 (lit. observances of the nose) poetry, represented by Huang Tingjian’s 黃庭堅 (1045-1105) compositions, that are related to the true mind and “perfect penetration” 圓通 of Buddhist thought. Similar to the “interoperability of the six roots,” Tathagatagarbha serves as the theoretical foundation of Huang Tingjian’s “bi guan” poetry. The myriad dharmas, according to the *Shurangama Sutra*, are embodied by the true mind, and through the six roots, the true mind manifests as “root-nature” 根性 (i.e., one’s true nature), with it being presented as “smell-nature” 聞性 through the nose. The emphasis of “bi guan” poetry is on reflecting our own nature. Not only the sense-organ of smell but all outside fragrances are also from the true mind, and regardless of whether the nose is obstructed or not, “smell-nature” is constantly in effect. Huang observes the outside world by means of “root-nature,” and in turn, the subject-object relationship disappears.

The impact of his “bi guan” poetry is also notable as later writers, under his influence, likewise used fragrances, especially those of flowers such as tulips and osmanthus, as aesthetic objects to compose “bi guan” poetry. Moreover, Huang’s

* Zhu Tian-zhu, Distinguished Research Fellow, School of Chinese Language and Literature, South China Normal University.

works were even admired by Japanese Zen monks of the Five Mountains, who largely validated the underlying Buddha-nature within the poetry.

Keywords: true mind, “interoperability of the six roots”, “liu gen huyong” 六根互用, synaesthesia, “observances of the nose”, “bi guan” 鼻觀, incense Zen

