

「香、禪、詩」的初會

——從北宋黃庭堅到日本室町時代「山谷抄」^{*}

商 海 鋒^{**}

摘 要

黃庭堅創作的「香詩」為宋詩帶來主題、功能、思想等多維度的新變，是將「元祐體」帶向詩史中區別於唐詩的宋詩典範。他熱衷於「香方」的搜求、配製，致力於提升香方的精神內涵，推動了北宋後期持續的香方熱。區別於中古佛教諸宗「香供、香使、香塵、香毒」的舊形象，黃庭堅取資唐宋以來嶄新的禪思想資源，發明了以焚香為途徑的禪修新法，創立了獨屬於宋型文化的「香禪」形象。上述唐宋轉型，催生了東亞香史上的關鍵著作即洪芻《香後譜》的誕生。而蘭坡景茝、萬里集九等日本室町時代五山僧，又以「山谷抄」此類黃庭堅詩歌的註釋、講義為途徑，通過研究、講授山谷詩，將宋代香事的某些觀念，傳遞給了作為日本香道之祖的三條西實隆等貴族知識精英，對日本香道成立初期的內涵產生過不小的影響。

關鍵詞：黃庭堅、香詩、香方、香禪、山谷抄

2017年9月23日收稿，2018年4月26日修訂完成，2018年10月17日通過刊登。

^{*} 本文初稿，曾宣讀於廖肇亨研究員籌辦的「共相與殊相：十八世紀前東亞文化意象的匯聚、流傳與變異國際研討會」（2015.9.4，臺北：中研院史語所），會中承蒙朱秋而、衣若芬、島尾新教授寶貴的評價與肯定。本文所用文學思想史的方法、東亞漢籍的視野、綜合研究的框架，源於業師左東嶺、張伯偉教授的傳授。修訂及完善的過程中，承蒙蕭麗華、鄧小軍、陳捷、鄭吉雄教授的悉心指點。又，筆者與王淑津、柳幹康往復討論，在藝術史、禪思想史領域獲益良多。以上並致以誠摯謝忱。

^{**} 作者係香港教育大學文學及文化學系助理教授、京都花園大學國際禪學研究所客員研究員。

一、緒 論

以「宋型文化」¹的建立與流行為背景的東亞古典文化史，有一對扼據關捩的百年，其一是北宋中後期的十一世紀，其二是日本室町時代中期的十五世紀。其時堪為文化創新時代推手的，前者包括黃庭堅（1045-1105）及其拱月身側的元祐士林、禪林，後者包括以撰述、講習「山谷抄」類著述為職志的日本五山僧群。本文推演的一系列重大問題相互綰聯，即在此一跨越國族、時代、空間的背景下展開。問題著眼於跨學科的融涉視野，即文學史上的「詩」與藝術史上的「香」及思想史上的「禪」，三者怎樣在唐宋變革背景下首次深刻交會，水乳交融成立體而嶄新的宋型文化現象，它們又如何東進扶桑，對日本近世文化生活產生了怎樣富有意義的影響。

簡言之，在黃庭堅的創造性推動下，不但宋詩中誕生了唐詩未曾有過的香方主題，以黃氏為中心的文人群悄然流行的香方熱推動了宋代香事的轉向，而香的思想內涵及形象更從中古佛教諸宗的「香供、香使、香塵、香毒」一變而為「香禪」，使宋禪有了迥異唐代的新禪法——焚香參禪。此一宋型物質及思想文化的新潮流，又很快為留學中國的日本五山僧掌握並攜歸。隨著京都上層文化圈中黃庭堅詩歌講習會的發達，

1 （日）內藤湖南（1866-1934）〈概括的唐宋時代觀〉最早提出「唐宋變革」的命題，從政治、經濟的角度立論，認為從文化史的角度看「唐宋」連綴無意義，唐代是中世結束而宋代是近世開端。參史學地理學同考會編，《歷史と地理》（京都：星野書店，1922），卷 9 號 5，頁 1-12。其後傅樂成（1922-1984）從思想學術、宗教信仰、民族習俗、科考制度的角度立論，創造了「唐型文化」與「宋型文化」的概念，尤其強調唐、宋型的區別在於，前者以接受外來文化為主，後者構建了「中國本位」的文化。參傅樂成，〈唐型文化與宋型文化〉，《國立編譯館館刊》1.4（1972.12）：1-22。王水照聚焦於宋型文化與文學的關係，參王水照，〈「祖宗家法」的「近代」指向與文學中的淑世精神——宋型文化與宋代文學之研究〉，《海上論叢》（上海：復旦大學出版社，1996），頁 110-125；〈情理·源流·對外文化關係——宋型文化與宋代文學之再研究〉，《文學遺產紀念文集：創刊四十週年暨復刊十五週年》（北京：文化藝術出版社，1998），頁 35-47。筆者本文揭舉的「宋型文化」一詞，則在上述脈絡下進一步推進至以香為代表的物質文化，及關涉中日兩國東亞文化史的廣幅視野。

日本香道創生初期的若干內涵質素也受到了相當程度的影響。而這些既與後世成熟期的香道頗有不同，亦已不為今日香道界熟知了。

本文亦欲以香文化在十一至十五世紀中日間的建立與傳遞為脈絡，為認識古代東亞文化共同體的存在與呈現方式，貢獻一富有魅力的經典案例。

二、香詩——黃庭堅與元祐詩壇新變之一例

針對文學史上的「元祐體」，自南宋初胡仔（1095-1169）云「開元之李杜、元祐之蘇黃，皆集詩之大成者」，²至晚清陳衍（1856-1937）認為「詩莫盛於三元：上元開元、中元元和、下元元祐」，³詩史上存在一跨越八百年的元祐情結。而宋元之際嚴羽（1192?-1245?）「國初之詩尚沿襲唐人……東坡、山谷自出己意以為詩，唐人之風變矣」⁴的判斷，則正是對元祐體在詩學思想史上轉關地位最初也最恰切的說明，即「唐宋轉型」在文學上的表現實以北宋哲宗元祐年間（1086-1094）為杼軸而成。

參照上述文學史上元祐之地位，將唐宋變革的著眼點進而推演至藝術史、思想史，可得到與之互為表裡的新觀察。而此種詮釋維度的拓展，反過來又可對詩史上此一關鑰及「詩盛元祐」的論斷有更深體認，為詩「何以盛於元祐」貢獻別樣的詮釋角度。⁵

黃庭堅自述，「元祐之初，吾見東坡於銀台之東。」⁶該年三月，蘇軾「免試為中書舍人。」⁷同月，黃氏任秘書省校書郎，宰輔司馬光

2 宋·胡仔，《苕溪漁隱叢話後集》（南宋淳熙二年（1175）兩浙東路提點刑獄司刻本，北京：北京大學圖書館藏），〈序〉，頁 1a。

3 清·陳衍，《石遺室詩話》（北京：人民文學出版社，2004），卷 1，頁 7。

4 宋·嚴羽，〈詩辯〉，《滄浪詩話》（明津逮秘書本，「中國基本古籍庫」），頁 4b。

5 蕭瑞峰、劉成國，〈「詩盛元祐」說考辨〉，《文學遺產》2(2006): 54-64。

6 宋·黃庭堅，《山谷別集》（清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」），卷 10〈題東坡像〉，頁 23b。

7 宋·蘇軾著，郎晔註，《經進東坡文集事略》（南宋紹興間（1146-1162）建刊本，

(1019-1086) 薦其參校《資治通鑒》。⁸ 據上，蘇黃二人初會於元祐元年(1086)春。同年六月，黃赴學士院試並中選，主考即中書舍人蘇軾，黃氏為「蘇門四學士」肇於此。⁹ 同年十月，黃氏任神宗實錄檢討官。¹⁰ 據此，元祐元年實黃庭堅生涯中的黃金之年。

恰在元祐元年，黃庭堅集中創作了 16 首以「香方」為主題的詩，蘇軾亦與之贈答唱和。¹¹ 此後的元祐二年、三年，黃庭堅又相繼題有 2 首以「香爐」為主題的詩。所有這 18 首作品，依黃庭堅〈跋白書所為香詩後〉¹² 及南宋佚名書商編《類編增廣黃先生大全文集》卷首所釐「香」類，¹³ 筆者統稱之為「香詩」：¹⁴

〈有惠江南帳中香者戲答六言二首〉¹⁵ (元祐元年)

百鍊香螺沉水，寶薰近出江南。一棹黃雲繞几，深禪想對同參。

臺北：國家圖書館藏），卷 25〈謝中書舍人表〉題下註，頁 13b。

- 8 宋·司馬光，《溫國文正公文集》（南宋淳熙九年（1182）泉州公使庫刻本，北京：中國國家圖書館藏），卷 51〈奏乞黃庭堅同校資治通鑒劄子〉，頁 10a。
- 9 「召試學士院，同策問者九人，乃黃庭堅、張耒、晁補之輩。蘇軾異其文，擢為第一。」，參元·脫脫編，《宋史》（元至正六年（1346）江浙等處行中書省刻本，北京：中國國家圖書館藏），卷 281〈畢仲遊傳〉，頁 12。有關中書舍人與北宋科舉及文學發展的密切關係，參侯佳，「中書舍人與北宋詩文研究」（開封：河南大學中國古典文獻學專業博士論文，2012）。
- 10 宋·黃芻，《山谷年譜》（清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」），卷 19，頁 1。
- 11 蘇軾唱和黃庭堅香詩，事在元祐元年。宋·蘇軾著，張志烈、馬德富、周裕鍇主編，《蘇軾全集校注》（石家莊：河北人民出版社，2010），頁 3076-3079。系於元祐二年（1087），踵清·查慎行《補註東坡編年詩》（清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」）之誤（卷 28）。
- 12 宋·黃庭堅著，洪炎編，《豫章黃先生文集》（南宋孝宗刻本，臺北：國家圖書館藏），卷 5，頁 8-9。
- 13 宋·黃庭堅著，佚名編，《類編增廣黃先生大全文集》（南宋乾道建陽刻本，北京：北京大學圖書館藏），卷首附「門類」。
- 14 按：本文集中揭示黃庭堅創造的「香詩」類型及其物質、宗教的雙重內涵，關於詩學、香事、禪修三方面新現象何以致之的問題，牽扯到黃庭堅宗教信仰的轉變軌跡，筆者將另文探討。
- 15 宋·黃庭堅、任淵著，《山谷詩集註》（室町時代五山版，東京：東京大學東洋文化研究所藏），卷 3，頁 1a、b。

螺甲割崑崙耳，香材屑鷓鴣斑。欲雨鳴鳩日永，下帷睡鴨春閑。

〈子瞻既和復答二首〉¹⁶（元祐元年）

置酒未容虛左，論詩時要指南。迎笑天香滿袖，喜公新赴朝參。
迎燕溫風旖旎，潤花小雨斑斑。一炷煙中得意，九衢塵裡偷閒。

〈有聞帳中香以為熬蠟者戲用前韻二首〉¹⁷（元祐元年）

海上有人逐臭，天生鼻孔司南。但印香嚴本寂，不必叢林徧參。
我讀蔚宗香傳，文章不減二班。誤以甲為淺俗，卻知麝要防閑。

〈賈天錫惠寶熏乞詩予以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之〉¹⁸（元祐元年）

險心游萬仞，躁欲生五兵。隱几香一炷，靈台湛空明。
晝食烏窺台，宴坐日過砌。俗氛無因來，煙霏作輿衛。
石蜜化螺甲，榧植焚水沉。博山孤煙起，對此作森森。
輪囷香事已，鬱鬱著書畫。誰能入吾室，脫汝世俗械。
賈侯懷六韜，家有十二戟。天資喜文事，如我有香癖。
林花飛片片，香歸銜泥燕。閉合和春風，還尋蔚宗傳。
公虛采蘋宮，行樂在小寢。香光當發聞，色敗不可稔。
床帷夜氣馥，衣桁晚煙凝。瓦溝鳴急雪，睡鴨照華燈。
雉尾映鞭聲，金爐拂太清。班近聞香早，歸來學得成。
衣篝麗紈綺，有待乃芬芳。當念真富貴，自薰知見香。

〈謝王炳之惠石香鼎〉¹⁹（元祐二年）²⁰

薰爐宜小寢，鼎制琢晴嵐。香潤雲生礎，煙明虹貫巖。法從空處起，人向鼻端參。一炷聽秋雨，何時許對談。

16 同上註，頁 1-2。

17 同上註，頁 2。

18 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷 5，頁 14a-17a。

19 同上註，卷 8，頁 2b-3a。

20 宋·黃芚，《山谷先生年譜》（臺北：學海出版社，1979，影印《適園叢書》本），卷 22，頁 1-2。

〈謝曹子方惠二物二首〉（其一）²¹（元祐三年）²²

飛來海上峯，琢出華陰碧。炷²³香上裊裊，映我鼻端白。

聽公談昨夢，沙暗雨矢石。今此非夢耶，煙寒已無跡。（博山爐）

山谷的這 18 首香詩集中創作於元祐初年，它們至少有三個層面的文學史意義，十分突出：其一，從詩歌主題的拓展看，這是詩史上首次「香詩」的集中寫作。²⁴ 尤其引人矚目的，元年的 16 首乃專詠兩款香方即帳中香（6 首）、意和香（10 首）——這些「香方詩」是文學史上前所未有的創舉。其二，從詩歌功能的拓展看，「贈答」作為詩歌體裁的亞種本是宋詩區別於唐詩的一大要素，其引領風潮者即蘇黃的贈答詩，而元祐元年兩人的「香詩贈答」正堪代表。²⁵ 其三，從文學思想史的拓展看，這些香詩因黃氏創造性地借鑑了唐宋以來嶄新的禪思想資源，提出了「焚香參禪」的禪修新法，使「香」意象首次具有了「禪」的意涵。²⁶ 與上一點相呼應的是，黃庭堅最早提出「焚香可以參禪」新觀念的，即上述組詩的「百鍊香螺沉水，寶薰近出江南。一稔黃雲繞几，深禪想對同參。」²⁷ 這一觀念隨即得到蘇軾的印可。且蘇軾以〈和黃魯直燒香二首〉（其一）與之

21 宋·黃庭堅著，史容註《山谷外集詩註》（臺北：藝文印書館，1969，影印清光緒翻高麗活字本），卷 16，頁 15。

22 宋·黃魯，〈山谷先生年譜〉，卷 23，頁 1、4。

23 宋·黃庭堅，《山谷外集詩註》作「注」，訛，當作「炷」，據黃庭堅著，宋·史容註《山谷詩註》（臺北：藝文印書館，1969，百部叢書集成影印清乾隆武英殿聚珍版叢書本）改。

24 參宋元之際·陳敬、陳浩卿，《新纂香譜》卷 4（清初鈔本，北京：中國科學院國家科學圖書館藏）「詩」類條列。又參（日）早川太基，〈詩人の嗅覺：黃庭堅作品における「香」の表現〉，《中國文學報》87(2016.4): 22-45。

25 （日）合山究，〈贈答品に關する詩にあらわれた宋代文人の趣味的交遊生活〉，《中國文學論集》2(1971): 23-47。

26 （美）Stuart Sargent, “Huang T’ing-Chien’s ‘Incense of Awareness’: Poems of Exchange, Poems of Enlightenment,”（黃庭堅的香識：贈答詩、覺悟詩）*Journey of the American Oriental Society*, 121.1(2001): 60-71. 周裕鐸，〈「六根互用」與宋代文人的生活、審美及表現〉，《中國社會科學》6(2011): 146。

27 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷 3〈有惠江南帳中香者戲答六言二首〉（其一），頁 1a、b。

同聲相應，進一步坐實了焚香、參禪之間的邏輯關係：「四句燒香偈子，隨香遍滿東南。不是聞思所及，且令鼻觀先參。」而此種邏輯關係，在黃庭堅隨後的香詩中，再三再四地得到了反復確認，詳參下表：

	詩題	焚香	參禪
1	有惠江南帳中香者戲答六言 (二首其一)	一棧黃雲繞几	深禪想對同參
2	有聞帳中香以為熬蠟者戲用前韻 (二首其一)	但印香嚴本寂	不必叢林徧參
3	賈天錫惠寶熏乞詩予以兵衛森畫戟 燕寢凝清香十字作詩報之 (十首其一)	隱几香一炷	靈台湛空明
4	謝王炳之惠石香鼎	法從空處起	人向鼻端參
5	謝曹子方惠二物(二首其一)	炷香上裊裊	映我鼻端白

很顯然，表格中的五首香詩結構上驚人一致：所有上聯皆是焚香的意象化，下聯皆是參禪的詩化表達。如此即可明了，雖表面以贈答為目的，以詠香方、香爐為主題，但從宗教實修的角度看，山谷香詩真正的創作目的是要確認焚香、參禪的對應關係，確立通過焚香而來參禪的禪修新法。

元祐元年黃氏已屆不惑。之前他雖已負詩名，然始於此年的作品才為詩人視為成熟之作。據其第三甥洪炎（1067-1133）〈豫章黃先生退聽堂錄序〉：

炎元祐戊辰、辛未歲兩試禮部，皆寓舅氏魯直廨中。魯直出詩一編，曰《退聽堂錄》，云「余作詩至多，不足傳，所可傳者僅百餘篇而已。」魯直時為校書郎，稍選佐著作，修《神宗實錄》，與翰林學士蘇公子瞻游最密，賦詩或無輟。²⁸

又據同為蘇門四學士之一的張耒（字文潛，1054-1114）：「有學者問文

28 宋·黃庭堅，《宋黃文節公文集》（北京：線裝書局，2004，宋集珍本叢刊影印清乾隆三十年緝香堂本），首卷1，頁1。

潛模範，曰看《退聽稿》。」²⁹又據黃氏門人王直方（1069-1109）：「山谷在館中時，自號所居曰退聽堂。」³⁰戊辰爲元祐三年（1088），辛未爲元祐六年（1091），此間黃氏手訂詩稿，「退聽」既是其館閣時代的書齋名，亦是其詩稿名。無論黃氏本人抑或時賢皆高視此稿，而前述「香詩」皆是退聽堂中的精心結撰。

南宋初年，周紫芝（1082-1155）曾於官舍旁自築禪堂「妙香寮」，公餘寫經參禪之外，與友人以香詩酬唱：「余在富川作妙香寮，永興郭元壽賦長篇其後，貴池丞劉君穎與余凡五賡其韻，往返十篇。」³¹黃庭堅香詩及其與蘇軾之香詩贈答，很快已成爲文學史上的新典範而爲時人所追摹了。

三、香癖——北宋中後期士林、禪林的香方搜配熱

元祐元年，黃庭堅於其詩〈賈天錫惠寶熏乞詩予以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之〉（十首其五）中自稱「香癖」。至此黃氏個人對「香事」的愛好達至頂點，進而引領士林與禪林競相追逐、傳抄乃至調和研製「香方」，直接導致了北宋後期長達數十年的香方搜配熱。一方面，新出香方構成了香詩的主題來源，另一方面也是更重要的，正是這些香方締造了「焚香能夠參禪」這一新思想的物質基礎。

關於黃氏對於香方的癡迷，最著名的例證是其手書墨蹟「嬰香方」。此方作爲《宋賢書翰冊》（二十帖之三）而傳世，該冊今藏臺北故宮。然自康熙朝鑒定家陳奕禧（1648-1709）以降，學界多誤認其爲「藥方」：³²

29 宋·胡仔，《苕溪漁隱叢話前集》，引《王直方詩話》（清乾隆刻本，「中國基本古籍庫」），卷 49，頁 2-3。

30 同上註，頁 3。

31 宋·周紫芝，《太倉稊米集》（清文淵閣四庫全書補配文津閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」），卷 61〈妙香寮〉。

32 清·陳奕禧跋，「此藥方筆勢是黃山谷書。」又云其乃於康熙戊子（1708）為安岐收藏而鑒定。見《宋賢書翰冊》（臺北：國立故宮博物院藏），扉頁、頁 3。又，（日）中田勇次郎，《黃庭堅·研究篇》（東京：二玄社，1994），頁 111。

角沈三兩末之，丁香四錢末之，龍腦七錢別研，麝香三錢別研，治了³³
甲香壹錢末之。右都研勻，入牙消半兩，再研勻，入煉蜜六兩，和勻。
蔭一月取出，丸作雞頭大。略記得如此，候檢得冊子，或不同，別錄
去。³⁴

此帖實為香方，而非藥方。據本文上節所述，元祐元年黃氏創作的兩組
凡 16 首香詩，題詠對象即兩帖「香方」——帳中香、意和香。其「帳中
香詩」已如上述，與之配套的「帳中香方」見於黃氏第二甥洪芻（1066-
1127?）編《香後譜》³⁵（簡稱洪譜）：

（江南李主帳中香法）右件用沉香一兩，細剉。加以鵝梨十枚，研取汁，
于銀器內盛卻，蒸三次。梨汁乾，即用之。³⁶

其「意和香詩」亦如上述，與之配套的「意和香方」亦見於洪譜：

（意和香法）沉檀為主。每沉一兩半，檀一兩，斫小博骰體，取榧櫨液
漬之，液過指許，浸三日，及煮泣其液，濕水浴之。紫檀為屑，取小龍
茗末一錢，沃湯和之，漬碎時包以濡竹紙數重炷之。螺甲半弱磨，去齟
齬，以胡麻熬之，色正黃，則以蜜湯遽洗無膏氣，乃以青木香為末，以
意和四物，稍入婆津膏及麝二物，惟少以棗肉合之，作模如龍涎香樣，
日熏之。³⁷

33 故宮博物院釋文隸定該字為「弓」，訛，當作「了」。「治了甲香」意為已整治完備的甲香。甲香屬動物香，其上所附有機物若直接焚燒會發臭，故需先以酒或蜜煎煮去除有機物。又參劉靜敏，〈靈台湛空明——從〈藥方帖〉談黃庭堅的異香世界〉有關此字的詳細考訂，《書畫藝術學刊》7(2009.12): 99-120。

34 國立故宮博物院編輯委員會編，《故宮歷代法書全集》（臺北：國立故宮博物院，1989），卷 12，頁 12、13。

35 洪芻編著者應名為《香後譜》，而非學界通常以為的《香譜》。詳參筆者〈北宋本洪芻《香後譜》辨正輯佚〉（待刊）。

36 北宋·洪芻，《香譜》（南宋咸淳間左圭百川學海本，北京：中國國家圖書館藏），卷下，頁 8。參劉靜敏，〈宋洪芻及其《香譜》研究〉，《逢甲人文社會學報》12(2006.6): 59-102。

37 該條不見於百川本洪譜，屬已佚的條目，筆者輯自宋·黃庭堅，《類編增廣黃先生大全文集》，卷 49「香方」部「意和香」條，頁 11a。

這些合香方在黃庭堅的語彙中稱為「寶熏」，本文前節揭舉香詩的「寶熏近出江南」³⁸及詩題〈賈天錫惠寶熏乞詩予以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之〉，所指皆是。³⁹

以始於元祐的香方好尚為黏合，黃庭堅與當時的士人、叢林圈互動頻繁，共同推動了北宋後期持續良久的香方熱。⁴⁰上述帳中香方、意和香方，據山谷詩題疊相出現的「惠」字，知皆是友人投其所好而相餽——可確知者，意和香方來自賈天錫（生卒年不詳）。反之，黃庭堅亦以帳中香方作為禮物轉贈蘇軾，故知東坡〈和黃魯直燒香二首〉絕非僅為和詩，而首先是作為香方回禮而生的。

上述意和香與意可香、深靜香、小宗香，合稱「黃太史四香」，此外又如「漢宮香」、「返魂梅香」等諸多香方，皆是黃庭堅與同好各處搜求、輾轉傳抄，並由黃氏本人修訂、更名並進而提升內涵的。尤可貴者，除香詩外黃庭堅亦常為香方作跋，以明其來源始末。以上史料，均藉洪芻《香後譜》而得以保存，⁴¹有助今人一窺當日黃庭堅及其周邊士林、禪林追逐香方的實況。以下即以意可、深靜、漢宮及返魂梅四種香方跋，一探究竟。

據〈跋意可香〉，此方乃某人贈曆陽公，再轉贈東溪老，再轉贈黃庭堅的。據黃氏〈答郭英發書〉，⁴²「東溪老」乃東林常總（1025-1091）法嗣開先行瑛（生卒年不詳），他是黃龍慧南的再傳弟子，而「曆陽公」則是王安石（1021-1086）同母三弟王安上（生卒年不詳）。其跋文云：

山谷道人得之東溪老，東溪老得曆陽公，曆陽公多方初不知其所自也。初名「宜愛」，或云此江南宮中香，有美人字曰「宜」，甚愛此香，故名宜愛，不知其在中主、後主時也。山谷曰，香殊不凡，故易名「意可」。

38 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷3〈有惠江南帳中香者戲答六言二首〉，頁1a、b。

39 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷5，頁9。

40 這一香方搜配熱，其宏觀的物質背景亦涉及北宋前期以降興盛的香藥國際貿易，相關考證參林天蔚，《宋代香藥貿易史》（臺北：中國文化大學出版部，1986）。

41 傳世的宋刻本洪譜遠不逮原本規模，詳參筆者〈北宋本洪芻《香後譜》辨正輯佚〉（待刊）。

42 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷19，頁9。

東溪詰所以名。山谷曰，使眾生業力無度量之意。鼻孔繞二十五，有求覓增上，必以此香為可。何況酒炊玄參，茗熬紫檀，鼻端已霑然乎？直是得無生意者，觀此香莫，處處穿透，亦必以為可耳。⁴³

此中尤緊要者，是黃庭堅對該款合香方意涵的禪化改造。此香原名「宜愛」，曾為某嬪妃名「宜」者所賞愛，與前述帳中香一樣，原為南唐李氏宮廷內帷用以薰衣、薰體，故香豔異常。而黃庭堅更名「意可」，其「意」字源於「得無生意」一句，易言之即證得無生之理（意）。「無生」的觀念進入中古中國思想史雖源遠流長，但具體到黃氏上述引文的「得無生意」四字，似是取自宋初汾陽善昭（946-1023）《汾陽錄》中六祖慧能（638-713）與永嘉玄覺（665-712）的一段禪問答：

師（永嘉玄覺）云，生死事大，無常迅速。祖（六祖慧能）云，何不體取無生，了取無速？師云，體即無生，達本無速。祖云，汝甚得無生意耶！⁴⁴

「無生」乃「無生無滅」之省，意為諸法皆非實體，自性是空，並無生滅變化可言。故證得無生之理，即可破除輪回煩惱，超入悟境。這一觀念，亦見於中唐以後流行的《圓覺經》，其「空花喻」一段有云：

譬彼病目，見空中花，及第二月。善男子！空實無花，病者妄執。……此無明者，非實有體，如夢中人，夢時非無，及至於醒，了無所得；如眾空花，滅於虛空，不可說言，有定滅處。何以故？無生處故。一切眾生，於無生中，妄見生滅，是故說名，輪轉生死。⁴⁵

從南唐的「宜愛香」到北宋的「意可香」絕非僅是名稱之變，它反映的是焚香從薰衣薰體到參禪、從物質性到精神性的巨幅提升，而其間的推手正是元祐年間的黃庭堅。

43 宋·黃庭堅，《類編增廣黃先生大全文集》，卷49，頁11b。

44 宋·汾陽善昭，《汾陽無德禪師語錄》（江戶時代寶永六年（1709）刻本，東京：東京國立國會圖書館藏），卷中，頁21a。

45 唐·佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》（南宋紹興元年（1131）湖州思溪藏本，北京：中國國家圖書館藏），不分卷，第5、6折。關於此段引文的句逗及空花喻的解說，參筆者《新譯圓覺經》（臺北：三民書局，待刊）。

又據〈跋深靜香〉，此方乃歐陽元老（生卒年不詳）手自調製，而奉予黃庭堅者。歐陽元老其人聲名不彰，然據黃氏此跋及南宋吳炯（生卒年不詳）《五總志》所載，⁴⁶知歐陽乃黃庭堅弟子。其跋文云：

右荊州歐陽元老為余處此香，而以一斤許贈別元老者，其從師也，能受匠石之斤，其為吏也，不剗庖丁之刃，天下可人也！此香恬澹寂漠，非世所尚，時時下帷一炷，如見其人。⁴⁷

尤需留意者，歐陽元老以香方執弟子禮，其投師所好尚不僅在此，更在深靜香的香型並非時人所好，而為「恬澹寂漠」（按：寂漠即寂寞）。這配合顯的是北宋中期以降愈發受到禪宗影響而成的新型審美趣味。由此亦可知，黃庭堅不但對於香方的思想內涵，亦且對於焚香散發的氣味類型及風格進行了有意地的塑造。

又據〈跋漢宮香〉，此方乃友人魏泰（生卒年不詳）贈予洪炎（1067-1333），由洪炎轉告黃庭堅後，逗其興趣，促黃氏親至汴京（今河南省開封市）相國寺廟市尋購所得。該方跋云：

此方魏泰道輔強記，面疏以示洪炎玉父，意其實古語。其後於相國寺庭中買得古葉子書，雜抄有此法，改正十餘字。又一貴人家見一編，號《古粧臺記》，證數字，甚妙。予恐失之，因附於此。⁴⁸

又據〈跋返魂梅香〉，此方乃韓忠獻贈予蘇軾，再由蘇軾轉贈洪上座，續傳至黃庭堅手，而最終匯入洪芻《香後譜》。「韓忠獻」即韓琦（1008-1075），而「洪上座」即惠洪覺範（1071-1128），其人亦黃龍慧南之再傳弟子。該方跋云：

余與洪上座同宿潭之碧湘門外舟中，衡岳花光仲仁寄墨梅二枝，扣船而至，聚觀於燈下。余曰，祇欠香耳。洪笑發谷董囊，取一炷焚之，如嫩寒清曉，行孤山籬落間。怪而問其所得，云自東坡得於韓忠獻家。知余

46 宋·吳炯，《五總志》（清鮑廷博父子編刻《知不足齋叢書》本），不分卷，頁26a，「如徐師川、余荀龍、洪玉父昆弟、歐陽元老，皆黃門登堂入室者。」」

47 宋·黃庭堅，《類編增廣黃先生大全文集》，卷49，頁12a。

48 宋·張邦基，《墨莊漫錄》（四部叢刊三編影明鈔本），卷2，頁18a、b。

有香癖而不相授，豈小鞭其後之意乎？洪駒父集古今香方，自謂無以過此。予以其名意未顯，易之為「返魂梅」云。⁴⁹

據「碧湘門」一語，知此方記於崇寧三年（1004）黃庭堅流放途中，次年黃氏即病逝宜州（今廣西壯族自治區池州市宜州區）——自元祐元年達至頂點的香癖，終其一生未曾稍減。意味深長的，是黃庭堅刻意將「墨梅」與「焚香」並置。眾所周知，禪僧花光仲仁（生卒年不詳）是墨梅畫的創始者，而賦予墨梅禪修意涵，從而締造了墨梅典範的，正是黃庭堅而非繪手花光本人，⁵⁰其〈書贈花光仁老〉云：

比過鵞山，會芝公書記還自嶺表，出師所畫梅花一枝，想見高嶺。乃知大般若手，能以世間種種之物而作佛事，度諸有情，於此薦得，則一枝一葉、一點一畫，皆是老和尚鼻孔也。⁵¹

正是「能以世間種種之物而作佛事」一句，打開了畫事可以參禪修道的方便法門。然則畫事既如是，香事又何妨不如是？故此處墨梅畫與返魂梅香之並置，便有共相參禪的嶄新寓意在焉了。

四、香供、香使、香塵、香毒——中古佛教香的殊相

香在佛教史中一以貫之的古老形象，是獻給佛及出家修行者的供養物——「香供」。早期佛典多相關例證，據東漢譯《修行本起經》，自釋迦牟尼本人起佛教即宣導以出離家庭生活以專修淨行：

是時太子，還宮思惟，念道清淨，不宜在家，當處山林，研精行禪。至年十九，四月七日，誓欲出家。⁵²

49 宋元之際·陳敬、陳浩卿，《新纂香譜》，卷3「凝和諸香」部，頁1-2。

50 （日）島田修二郎，〈花光仲仁の序〉（上、下），《寶雲》25(1939): 21-34、30(1943): 50-68。又參嚴雅美，《潑墨仙人圖研究—兼論宋元禪宗繪畫》（臺北：法鼓文化，2000），頁161。

51 宋·黃庭堅，《山谷別集》，卷11，頁2a。

52 東漢·竺大力、康孟祥譯，《修行本起經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷下，頁6。

此段提倡「出家」修行的早期說明以悉達多太子以身作則的形式展開，其於該經所處品目即〈出家品〉。此種修行方式造成修道者勢必倚賴在家持信者「供養」的局面。其中既包括信心層面的精神供養，亦包括衣服、飲食層面的物質供養，即「理供養」與「事供養」。其事供養，後秦鳩摩羅什（344-413）譯《妙法蓮華經》詳細到「十種供養」，其中與香有關者便有四種——香、末香、塗香、燒香。⁵³而北齊譯《月燈三昧經》亦有這樣的偈頌：

能以蓋幢幡，花鬘塗末香。為求是寂定，而供養諸佛。……

所有諸花鬘，一切香衣服。悉持供養佛，為求佛智故。⁵⁴

以為塗香、末香供佛，能換得禪定與智慧。緣此，中唐般若（734-?）譯《華嚴經》（四十華嚴）不厭其煩地羅列了香供養的十種利益，即所謂「十功德」：

香水沐浴，具十功德：一能除風，二去魑魅，三精氣充實，四增益壽命，五解諸勞乏，六身體柔輭，七淨除垢穢，八長養氣力，九令人膽勇，十善去煩熱。

塗諸妙香，具十功德：一增益精氣，二令身芳潔，三調適溫涼，四長其壽命，五顏色光盛，六心神悅樂，七耳目精明，八令人強壯，九瞻觀愛敬，十具大威德。

足塗香油，具十功德：一能除風疾，二身心輕利，三耳目聰明，四增益精氣，五念無忘失，六減省昏睡，七眠夢吉祥，八延其壽命，九除諸垢穢，十不生眾疾。⁵⁵

尋繹之，香供的初衷應是古印度人對治南亞濕熱的物候，助修行者在身

53 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 4，頁 12。十種供養：華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂。

54 北齊·那連提耶舍譯，《月燈三昧經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 5，頁 39。

55 唐·般若譯，《大方廣佛華嚴經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 11，頁 15、16。

心清爽的前提下更容易地進入靜思冥想的狀態，並住持其中。

承上，香供的物質形態實以香水（香湯）、塗香（香油）、末香（香粉）為主，而燒香（香煙）的形態，對照的應是作為信使的傳達功能，即「香使」。這一點，漢籍中最早的確切說明見於初唐律宗開山道宣（596-667）的《四分律刪繁補闕行事鈔》：

增一云：有設供者，手執香爐，而白時至。佛言：香為佛使，故須之也。⁵⁶

所謂「香為佛使」的說法，即首見於此。

供養、信使的正面形象與功能之外，香在隋唐佛教如天臺、北宗禪、密教的修行與儀軌中亦有負面者，即「香塵」甚至「香毒」。其背後的佛教觀念亦淵源有自，即所謂「六塵」。人之「六根」（眼耳鼻舌身意）所對取的外境即六塵（色聲香味觸法）皆為污垢、染源，因其使人生出種種愛欲、厭恨的分別想即「三毒」（貪嗔癡），從而纏縛於生死苦海，無以超脫。正如中唐般若譯《大乘本生心地觀經》所哀歎者：

唯願十方三世佛，以大慈悲哀愍我。我處輪迴無所依，生死長夜常不覺。我在凡夫具諸縛，狂心顛倒徧攀緣。我處三界火宅中，妄染六塵無救護。⁵⁷

與六塵對舉者無非「輪回」、「火宅」。初唐北宗禪玉泉神秀（605-706）欲「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」的塵埃（*āgantuka-kleśa or adventitious defilements*），所指即此。⁵⁸而「香塵」正是六塵之一——鼻根所對即生起鼻識，無論喜香、避臭皆是妄想。

據隋天臺智顗（539-598）所述《摩訶止觀》，夜叉拘那含佛常來撩撥坐禪者，誘其破戒：

56 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》（大正藏本，「中國基本古籍庫」），卷下〈計請設則篇第二十三〉，頁136b。

57 唐·般若譯，《大乘本生心地觀經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷3，頁11。

58 (美) Peter N. Gregory, "The Platform Sūtra as the Sudden Teaching," in Morten Schlütter and Stephen F. Teiser, ed., *Readings of the Platform Sūtra* (New York: Columbia University Press, 2012), p. 90.

須知拘那含佛末法比丘好惱亂眾僧，僧擯驅之，即生惡誓，常惱坐禪人。此是源祖之鬼，報或已謝，而同業生者，亦能惱亂。今呵其宗祖，聞即羞去。呵云：「我識汝名字！汝是□惕惡夜叉拘那含佛，時破戒、偷臘、吉支、貪食、嗅香。我今持戒，不畏於汝！」如是呵已，即應去。若其不去，當密誦戒序及戒。戒神還守，破戒鬼去。⁵⁹

其中「嗅香」正是諸種「破戒鬼」之一，甚至徑稱其為「嗅香鬼」亦無妨。北涼曇無讖（385-433）譯《大般涅槃經》即明言：「遠離飲酒，乃至嗅香，是沙門法。」⁶⁰無怪白居易（772-846）會以這樣的詩句警示香花樹下的禪客，免於誘惑：

山榴花似結紅巾，容豔新妍占斷春。色相故關行道地，香塵擬觸坐禪人。瞿曇弟子君知否，恐是天魔女化身。（〈題孤山寺山石榴花示諸僧眾〉）⁶¹

白氏榴花詩與上述《摩訶止觀》的理路、意象無不相同，鮮艷的榴花與濃郁的花香是魔女所化，無論色相、香塵，其百端魅惑皆能昏昧真性，故對「坐禪人」言自當遠離為妙。

而作為天台宗奉持的根本要典，《妙法蓮華經》在標樹自身的「現世功德」時，尤其針對鼻根、香塵之間的結構性矛盾關係講得極為直白：

若善男子、善女人，受持是經（妙法蓮華經），若讀、若誦、若解說、若書寫，成就八百鼻功德。以是清淨鼻根，聞於三千大千世界上下內外種種諸香……亦聞天上諸天之香……雖聞此香，然於鼻根不壞不錯。⁶²

《法華經》在條列天地間琳瑯的香塵時不憚繁瑣冗碎，這裡不必展開。筆者概言之：它敷佈了人間的須曼那、白蓮等十種花香，旃檀、沉水等四

59 隋·智顗，《摩訶止觀》（嘉興藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 8 下，頁 22a、b。

60 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 7，頁 15。

61 唐·白居易，《白氏文集》（南宋紹興間杭刻本，北京：中國國家圖書館藏），帙 3，卷 20，頁 81a。

62 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷 6，頁 7-9。

種藥香，象、童女等八種眾生香，又鋪陳了天上的曼陀羅、曼殊沙等六種花香，及帝釋天在妙法堂上說法，在諸園遊戲時散發的身香等等，不一而足。要言之，法華經在對治氤氳的諸香煩惱時，有著使鼻根清淨、不壞不錯的明快奇效。那麼反過來說，香的價值便總非正面。

此外，與上述「香供」、「香塵」相聯繫而走得更遠的，是密教的「香毒」。古印度原有「伺火」即祭司以火供養太陽神的古老祭典。作為外道的祭祀資源，伺火為佛教的金剛乘密宗所吸收。經過針對內涵方面的徹底改造，原本帶有巫術性質的火供，轉變為密宗的核心修行儀軌——護摩。⁶³ 隨著《大毘盧遮那成佛經》（大日經）等經典在盛唐的漢譯，密教觀念及護摩的修行方式，開始在唐人上層社會中流行開來，直至晚唐還相當興盛。如中唐慧琳（737-820）的說明：「護魔法：梵語，唐云火祭祀法。為饗祭賢聖之物，火中焚燎，如祭四郊、五岳等。」⁶⁴ 則護摩作為一種新引進的火祭之法，在唐代朝廷，乃是與天地、日月、山川諸神的傳統祭典類似而比肩的。不過當然，雖則形似，但護摩的宗教意涵與中土的傳統火祭絕然不同。盛唐善無畏（637-735）譯《大日經》便明示了薪、火的對應關係，所謂「煩惱為薪，智慧為火。以是因緣，成涅槃飯，謂常樂我。令諸弟子，悉皆甘嗜。」⁶⁵ 而針對此句，作為唐密五祖之一的——一行（683-727）阿闍梨，在為《大日經》所作的註疏中又有所詳釋：

護摩是如來慧火，能燒業因緣所生一切災橫。……護摩薪當用乳木，謂桑穀之類，或用牛膝莖截之，劑十二指量，皆須濕潤新採者，取其條理端直。當觀上下，一向置之，以香水灑淨，令根本向身。若欲燃時，當於乳酪、蘇蜜之中，搥其兩頭，擲置鑪內。或以沈水香，量長四節，麝如拇指，搥蘇合香，作一百八遍，用之尤善。……經云：「煩惱為薪，

63 關於護摩的系統研究，參黃柏棋，〈從伺火到護摩：東亞秘密佛教中火祠之變〉，《世界宗教學刊》17(2011): 37-70。

64 唐·慧琳，《一切經音義》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 41，頁 66。

65 唐·善無畏、一行譯，《大毗盧遮那成佛經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 4，頁 2。

智慧為火，以是因緣，成涅槃飯，令諸弟子，悉皆甘嗜。」即是義也。⁶⁶

儀式中，聖火代表毗盧遮那佛的無上智慧，焚噬的薪柴代表有情身心擺脫不掉的無明煩惱——貪、嗔、癡三毒，及惡業招致的一切苦厄。災難毒銷火盡後，便是涅槃彼岸。過程中，作為煩惱毒厄象徵的薪柴，選用的正是乳木、沉香一類香木，且尤需先將香木於蘇合香油中浸泡，始得投入爐火。筆者以為，此種唐代以降的密教儀軌及其觀念中的香，徑稱為「香毒」固無不可。

五、焚香參禪——北宋禪宗香的新變及其思想資源

黃庭堅首次發明並標舉了焚香可具有的「參禪」功用。「一稂黃雲繞几」是嫋嫋香煙的視覺形象化，與之相表裡的「深禪想對同參」則是文化史上首次將焚香與參禪相結合的創造性表述。從此，香逐漸疏離了此前中古佛教諸宗供、使、塵、毒的舊形象，成為北宋以後可直接代指「禪」甚至「佛性」的新形象。而其所憑藉的佛學思想資源，除前輩專家如周裕鍇已妙陳的「六根互用」之外，⁶⁷ 筆者以為，尚主要涉及「性在作用」的佛性觀，與之相聯繫的「自體相熏習」的熏習觀，以及「觀鼻端白」之觀想法的禪修實踐。

至遲於神宗元豐五年（1082）江西吉州太和縣令任上，黃庭堅已接受了洪州宗馬祖道一（709-788）一系以來「性在作用」的觀念，⁶⁸ 這為

66 唐·一行，《大毗盧遮那成佛經疏》（大正藏本，「中國基本古籍庫」），卷8，頁1796。

67 周裕鍇指出，據《楞嚴經》六根互用的義理，憑藉六根中任意一根皆可悟得圓通之理，既不必斬斷六根，也不必執著於某一根，如香嚴童子即由鼻根因香悟道，此即宋人的「鼻觀」。參氏著〈「六根互用」與宋代文人的生活、審美及表現〉，《中國社會科學》6(2011): 145-148。筆者以為，六根互用說明的是因香參禪的可能性，但還不是其內在理路的必然性，也並非實踐層面的操作性。此外，參禪固然是目的，但作為手段的「因香」不只可闡釋為「聞香」，且更可闡釋為「焚香」，前者專指嗅覺，後者則兼涉因煙相而來的視覺。亦是本文不同於既往研究的理路之一，且可給予「鼻觀」一詞更圓融的解說。

68 按：五代永明延壽（904-975）《宗鏡錄》已有「性在作用」一語。「作用是性」始

其後不數年他創造性地發明出焚香參禪的習禪法，奠定了最根本的思想基礎。其證據，即黃庭堅此年的〈贈別李次翁〉一詩，尤其詩中的「密密堂堂」一句：

利欲薰心，隨人翕張。國好駿馬，盡為王良。不有德人，俗無津梁。德人天游，秋月寒江。映徹萬物，玲瓏六窗。於愛欲泥，如蓮生塘。處水超然，處泥而香。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。能如斯蓮，汔可小康。在俗行李，密密堂堂。觀物慈哀，涖民慶莊。成功萬年，付之面牆。草衣石質，與世低昂。⁶⁹

如何理解「密密堂堂」，北宋任淵（生卒年不詳）已指明當參考《景德傳燈錄》〈嵩岳慧安國師〉的「密作用」一語：

有坦然、懷讓二人來參問，曰：「如何是祖師西來意？」師（慧安）曰：「何不問自己意？」曰：「如何是自己意？」師曰：「當觀密作用。」曰：「如何是密作用？」師以目開合示之，然言下知歸，更不他適，讓機緣不逗，辭往曹谿。⁷⁰

初唐慧安（582-709）是六祖慧能（638-713）同門師兄。行腳僧坦然（生卒年不詳）、懷讓（677-744）二人參學而來，以「如何是祖師西來意」叩問。慧安告以當反問「自己意」，觀「密作用」，並演示以「目開合」，即佛性不假外求而只在自身之動作起用。對此，坦然開悟而拜入慧安門下，懷讓仍未明瞭而別投慧能去了。這位懷讓即後於慧能處悟道，並付法馬祖道一的南嶽懷讓。而馬祖其後開創的洪州宗，核心理念即上引慧安所示理路而來的「性在作用」，即眼前的動作起用如「目開合」便是

見於南宋朱熹（1130-1200）《朱子語類》（明成化九年（1473）程煒刊本），不宜說明北宋思想史。此一概念，學界通常使用「作用是性」的表述，是不妥的。參（日）小川隆，《語錄の思想史：中国禪の研究》（東京：岩波書店，2011）；（日）土屋太佑，《北宋禪宗思想及其淵源》（成都：巴蜀書社，2008）。

69 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷2，頁3a、b。

70 宋·道原，《景德傳燈錄》（上海：商務印書館，1936，四部叢刊影印南宋紹興四年刻本），卷4，頁15b。

真如自性的顯現，若能徹見此一至理，則見用即是見性，見性即是成佛。由此亦可知，慧安當日的教誨，最終還是在南嶽懷讓身上投下了曲折卻深刻的影響。

關於「作用」更廣泛、周延的解說，見於馬祖三傳弟子臨濟宗開祖義玄（767-866），他曾說法如是：

道流！心法無形，通貫十方：在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔。本是一精明，分為六和合。⁷¹

而義玄的此段話，又顯是模仿菩提達摩座下波羅提智者的說法偈，據吳越國永明延壽（904-975）《宗鏡錄》：

（異見）王又問曰，何者是佛？波羅提曰，見性是佛。王曰，師見性不？波羅提曰，我見佛性。王曰，性在何處？波羅提曰，性在作用。王曰，是何作用？今不覩見。波羅提曰，今見作用，王自不識。王曰，師既所見，云有作用，當於我處，而有之不？波羅提曰，王若作用，現前摠是，王若不用，體亦難見。王曰，若當用之，幾處出現？師曰，若出用時，當有其八。卓立雲端，以偈告曰：在胎曰身，處世名人，在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辯氣，在口談論，在手執捉，在脚運奔。徧現俱該法界，收攝不出微塵。識者知是佛性，不識者喚作精魂。⁷²

這段對話，波羅提針對何為「作用」的說法偈，正是對異見王「何者是佛？」、「性在何處？」、「於我有否？」這一系列問題所給的答案：「見性是佛」、「性在作用」、「無有不是」。即六根（眼耳鼻舌身意）之一切動作起用，無非佛性顯現，故知義玄上述所云也都是針對何為「作用」的列舉。尤其兩者兩段引文中各自出現的「在鼻嗅香」與「在鼻辯氣」，當是給予黃庭堅以「香可用以參禪見性」此一思路的最直接啟發。

這裡連帶補充兩組相關背景。首先，「馬祖道一→百丈懷海→黃檗

71 唐·臨濟義玄，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》（日本南北朝（1331-1392）刻本，東京：國立國會圖書館藏），不分卷，頁 5a。

72 吳越國·永明延壽，《宗鏡錄》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 97，頁 5、6。筆者校：「在脚運奔」，「運」原作「雲」，訛。

希運→臨濟義玄→……黃龍慧南→晦堂祖心→黃庭堅」這一跨越唐宋四百年的傳法脈絡，大部分時間未離江西。其次，與之相應，黃庭堅可能很早就讀過《馬祖錄》、《臨濟錄》的相關內容，或至少通過《宗鏡錄》、《景德傳燈錄》對其思想頗為熟悉。山谷詩〈謝曉純送衲襪〉作于熙寧四年（1071），「剗草曾升馬祖堂」一句已明用其典。⁷³又〈南康軍都昌縣清隱禪院記〉作於元豐七年（1084），據其讚美：「清隱出於福清林氏，飽諸方學，最後入浮山圓鑒法遠之室。浮山，臨濟之七世孫，如雷如霆，觀父可以知子矣」，⁷⁴則作為山谷道友的清隱惟湜（生卒年不詳）禪師，正是臨濟下八世的法孫。

與上述「性在作用」的佛性觀相配的，是黃庭堅「自體相熏習」的熏習觀。它在山谷香詩〈賈天錫惠寶熏乞詩予以兵衛森畫戟燕寢凝清香十字作詩報之〉（十首其十）中有精彩表述：

衣篝麗紈綺，有待乃芬芳。當念真富貴，自薰知見香。⁷⁵

山谷此詩或源於南梁真諦（499-569）譯《大乘起信論》，因為不僅在其理據，更且在其取譬途徑上，兩者幾無二致。⁷⁶所謂「熏習」，該論亦以熏衣為喻：

熏習義者，如世間衣服，實無於香，若人以香，而熏習故，則有香氣。此亦如是，……無明染法，實無淨業，但以真如，而熏習故，則有淨用。⁷⁷

73 宋·黃庭堅、史容註，《山谷外集詩註》（四部叢刊續編影元刻本，「中國基本古籍庫」），卷11，頁28b。

74 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷18，頁14b。

75 同上註，頁10。

76 雖唐·玄奘譯《攝大乘論》講解阿賴耶識，也用及熏習概念和衣服譬喻，但那是織染工藝，與衣篝熏籠無關：「云何熏習，無異無雜，而能與彼，有異有雜，諸法為因？如眾纈具，纈所纈衣，當纈之時，雖復未有，異雜非一，品類可得，入染器後，爾時衣上，便有異雜，非一品類，染色絞絡，文像顯現。阿賴耶識，亦復如是。」（高麗藏本，「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース2018版」），卷2，頁8。

77 南朝梁·真諦譯，《大乘起信論》（高麗藏本，「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース2018版」），不分卷，頁12。

兩者並觀，《大乘起信論》和山谷詩一致採用了「熏香」的一個原始意及原初功能，即以香熏衣——「衣篝」即架衣熏籠，「麗」即附著。依《起信論》，作為淨法的真如佛性，對作為染法的無明妄念有熏習返淨的作用，此種熏習名為「真如熏習」。而真如熏習又分「用熏習」和「自體相熏習」兩種。所謂用熏習，即訴諸佛陀、菩薩的外緣熏力，對應於上述山谷香詩，即「有待乃芬芳」之「待」。而所謂自體相熏習，即自信本性真如的內緣熏力，對應於上述山谷香詩，即「自熏知見香」之「自」。另外，黃庭堅當熟知《大乘起信論》一書。他在為禪師圓明無演（1045-1100）撰寫塔銘時，曾歷數無演之經授師承，云其於某某學得《楞嚴》、《圓覺》、《華嚴》，又於某某學得《肇論》、《起信》、《百法》，⁷⁸而上述經論皆是北宋禪教兩界流通的主要典籍。

接下來，務須進一步說明上述山谷香詩中的「知見香」到底是何含義，並附帶言及蘇軾的〈和黃魯直燒香二首〉（其一）：

四句燒香偈子，隨香遍滿東南。不是聞思所及，且令鼻觀先參。⁷⁹

蘇軾此處將山谷香詩譽為「四句燒香偈子」。而其出典，筆者以為，非如兩宋之際趙次公（生卒年不詳）註所云之《金剛經》「四句偈」，⁸⁰即「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」⁸¹而極似北宋道誠（生卒年不詳）編《釋氏要覽》（1019 年成書）中的「受香偈」，即

戒定慧解知見香，遍十方界常芬馥。願此香煙亦如是，無量無邊作佛事。⁸²

該偈中的「戒定慧解知見香」乃「五分香」之總括，分說即戒香、定香、

78 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷 24〈圓明大師塔銘〉，頁 17b-18a。

79 宋·蘇軾著，佚名編，《王狀元集百家註分類東坡先生詩》（南宋光宗建安黃善夫家塾刻本，北京：中國國家圖書館藏），卷 19，頁 12b。

80 同上註，趙次公註：「《金剛經》偈，謂之四句偈」。

81 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），不分卷，頁 17。

82 宋·道誠，《釋氏要覽》（安土桃山時代慶長活字版，東京：國立公文書館藏），卷上「行香」條，頁 67b。

慧香、解脫香、解脫知見香。而道誠時代流行的「受香偈」，其思想淵源蓋盛唐曹溪法海（生卒年不詳）所集《六祖大師法寶壇經》的「自性五分法身香」：

先為傳「自性五分法身香」……衆胡跪。師曰：「一戒香，即自心中無非、無惡、無嫉妬、無貪瞋、無劫害，名戒香。二定香，即觀諸善惡境相，自心不亂，名定香。三慧香，自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修衆善，心不執著，敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沉空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。善知識！此香各自內薰，莫向外覓。」⁸³

上述山谷香詩中用於自熏（自體相熏習）的「知見香」，即所引「自性五分法身香」中「解脫知見香」的簡稱，即證知自性本來無染，實已解脫。而山谷言下之「自熏」，與《壇經》中慧能諄諄教導眾人的所謂「內熏」，亦絕無二致。尤為重要者，在此種邏輯下，「香、自性、佛性」三者高度重迭而幾可互換，這實則揭示了「焚香為何能夠參禪」的根本原因。

「性在作用」與「自體相熏習」的觀念，針對的是「為何」焚香能夠參禪，接下來尚有另一層面的問題需正面作答，即焚香參禪「如何」實踐的狀態與途徑，這就是「觀鼻端白」的觀想法。如前所引，在〈和黃魯直燒香二首〉（其一）中，蘇軾以「鼻觀」二字概括黃庭堅的參禪新法。⁸⁴ 那麼何為鼻觀？依趙次公註：

佛有觀想法，「觀鼻端白」謂之「鼻觀」。⁸⁵

「鼻端參」、「鼻端白」的說法，亦屢見於山谷香詩之〈謝王炳之惠石香鼎〉、〈謝曹子方惠二物二首〉（其一博山爐）：

83 唐·惠能，《六祖大師法寶壇經·傳香懺悔第五》（明永樂刻本，臺北：國家圖書館藏），不分卷，頁 24a、b。

84 宋·蘇軾著，佚名編，《王狀元集百家註分類東坡先生詩》，卷 19，頁 12b。

85 同上註。

法從空處起，人向鼻端參。

炷香上裊裊，映我鼻端白。

筆者以為，在黃、蘇筆下，鼻端參、鼻端白、鼻觀為同意語，均乃「觀鼻端白」此一觀想法之簡寫。那麼，又何為「觀鼻端白」？據《楞嚴經》，佛陀異母弟孫陀羅難陀即藉觀鼻端白而入定得道：

我初出家，從佛入道，雖具戒律，於三摩地，心常散動，未獲無漏。世尊教我，及俱絺羅，觀鼻端白。我初諦觀，經三七日，見鼻中氣，出入如煙。身心內明，圓洞世界，遍成虛淨，猶如琉璃，煙相漸銷，鼻息成白。心開漏盡，諸出入息，化為光明，照十方界，得阿羅漢。⁸⁶

故知觀鼻端白即集中心念於鼻端氣息，從「見鼻中氣，出入如煙」直至「煙相漸銷，鼻息成白」，進入禪定狀態。山谷香詩之「一炷煙中得意」、「隱几香一炷，靈台湛空明」均是上述觀鼻端白之觀想法的詩意隱括。在這裡，觀香與觀鼻端白形似而意通，其要旨無非「專心內觀，不令外念，外念諸緣，攝之令還。」⁸⁷ 易言之，所謂焚香參禪尚非直接關照禪理，而仍需透過觀香（觀鼻端白）先進入禪定狀態，再由此獲得智慧解脫的實修過程。這也就進一步解釋了，為何山谷香詩屢見「險心游萬仞，躁欲生五兵」、「俗氛無因來，煙霏作輿衛」⁸⁸ 此類內外相抗而攝心使寧的描述。

六、香為江西詩祖焚——室町時代的「山谷抄」與香道

若試以某一意象代指黃庭堅及其文化創造，則「香」無疑是最佳選擇。這一標籤的建構，除上述黃庭堅的自我認知及元祐學人圈的時代鞏衛之外，尚有日本室町時代的「山谷抄」這一環節。此種五山禪僧針對

86 唐·般刺蜜諦譯，《楞嚴經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷 5，頁 96。

87 後秦·鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》（高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」），卷下，頁 19。

88 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷 5，頁 9a。

黃庭堅詩歌的註釋、講義，更進一步篤定地將黃庭堅與香固定在了一起。而其影響所及，又一定程度規範了日本「香道」創生初期的某些觀念。

居室內宅中宴坐焚香的習俗，距佛教本有的佛堂香供傳統相當遙遠，是宋型文化中居士禪的典型特徵之一。這一習俗及其思想，最遲於鎌倉時代末年經五山僧之手東傳日本。今存最早的五山詩文集，是日僧天岸慧廣（1273-1335）的《東歸集》。慧廣禪師於鎌倉時代元應二年（元仁宗延祐七年，1320）入元求法，元德元年（元文宗天曆二年，1329）學成東歸日本，駐錫鎌倉五山淨妙寺。《東歸集》的體例按時間先後相次，哪些是在元期間所寫，哪些是返日之後所作，一目了然。他在福建遊歷時曾有〈下閩道中〉一詩，提及「惟思劈火臍，香薦荔枝紅」，⁸⁹其中「臍」指麝香，「荔枝」指荔枝殼。荔枝殼作為香材列入「香譜」類著作中，最早見於宋元之際陳氏、陳浩卿父子《新纂香譜》，其「香品」部「荔枝香」條所據正是「閩中所產」，且云「取其殼，合香甚清馥。」⁹⁰而洪芻本人就曾以荔枝殼創造了「荔枝香」方，此方收入南宋武岡公庫《香譜》。此譜雖佚，但香方轉錄於晚明周嘉胄（1582-1658）《香乘》：

荔枝殼（不拘多少），麝皮（一箇）。右以酒同浸二宿，酒高二指，封蓋。飯甑上蒸之，酒乾為度。日中燥之為末，每一兩重加麝香一字，煉蜜和劑作餅，燒如常法。⁹¹

洪芻此方所需香材唯荔枝殼、麝香兩味，與上述慧廣所焚若合符節。在慧廣遊歷中國的元代中期，武岡公庫《香譜》也許尚未逸失，而《新纂香譜》則剛始流行，慧廣看到兩譜的可能性很大。有趣的是，慧廣回國後，其「一爐沉水一甌茗，閑讀茶經對客評」⁹²的生活方式，已與宋元文人幾無相異了。

89 鎌倉時代·天岸慧廣，《佛乘禪師東歸集》（江戶時代元祿十六年（1703）刻本，東京：國立國會圖書館藏），不分卷，頁 8a。

90 宋元之際·陳敬、陳浩卿，《新纂香譜》（清雍正跋鈔本，北京：中國國家圖書館藏），卷 1，頁 21b、22a。

91 明·周嘉胄，《香乘》，（明崇十四年（1641）原刊本，臺北：國家圖書館藏），卷 18，頁 18a、b。

92 鎌倉時代·天岸慧廣，《佛乘禪師東歸集》，不分卷〈假山聚景〉，頁 18a。

進入室町時代（1336-1573），五山文化走向高峰，宋型文化通過五山禪僧進而影響上至宮廷、幕府下至武士、庶民文化生活的諸多方面。作為五山文化代表的香道，即產生於此一背景，而「山谷抄」在其中扮演的關鍵角色，尚未為中日學界所知。室町時代的「山谷抄」有漢文、假名兩種，前者集中於十五世紀（這是宋型漢文化在日本全面發酵，五山文化最具創發力並達至高峰的時代），後者則晚至十六世紀。本文所論限於前者，且限香詩、香禪密切相關者，不及其他。

蘭坡景茝（1417-1501）歷任京都五山相國寺、天龍寺等持院住持。極有意味的是，該僧法號、法諱中的「蘭」、「茝」二字正是兩種香草。而其出典，與其說是《離騷》中的「紛秋蘭以爲佩」、「豈維紉夫蕙茝」，⁹³還不如說是洪芻《香譜》中的「蘭香」、「芳香」兩條更爲貼切：

（蘭香）《川本草》云，味辛平，無毒，主利水道，殺蟲毒，辟不祥。一名水香，生大吳池澤，葉似蘭，尖長有歧花，紅白色而香，煮水浴以治風。

（芳香）《本草》云，即白芷也，一名茝，又名藹，又曰菟，又曰符離，又名澤芬。生下濕地，河東川谷尤佳。近道，亦有道家以此香浴去尸蟲。⁹⁴

蘭坡所講「山谷抄」亦已亡佚，然亦藉《帳中香》保存了部分內容。如針對山谷詩〈次韻公擇舅〉「昨夢黃梁半熟，立談白璧一雙。驚鹿要須野草，鳴鷗本願秋江。」⁹⁵相對於任淵之註明出典，並以之對詩旨加以暗示，⁹⁶蘭坡的講授類似串講，而更加明白顯豁：

人間世黃梁未熟中，於其中幸然有得時者，我勘破黃梁夢中之理，故無

93 戰國·屈原著，南宋·朱熹集註，《楚辭集註》（南宋端平間刻本，北京：中國國家圖書館藏），卷1〈離騷〉，頁3b、5a。

94 宋·洪芻，《香譜》，卷上，頁9b。

95 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷1，頁11a。

96 同上註，「黃梁見前註。《史記》〈虞卿傳〉曰：『說趙孝成王，一見賜黃金百鎰、白璧一雙。』唐人王建六言詩曰：『再見封侯萬戶，立談賜璧一雙。』嵇康〈絕交書〉曰：『禽鹿志在豐草。』」筆者按：任註云「王建六言詩」，訛，當是王維〈田園樂七首六言走筆立成〉（其二）。

心于立談白壁一雙也。我心在山林，猶鹿志在野草，鷗心在秋江也。⁹⁷

他於意譯之外，尚以代言的方式，藉第一視角抒發了離世情懷。

蘭坡的山谷詩講授，曾通過三條西實隆（1455-1537）之手對日本香道創生有過潛默的啓迪，此點從未為學界所關注。日本香道之祖，歷來咸推室町時代三條西實隆，⁹⁸他官拜正二位內大臣，是後土御門天皇最親近的侍臣之一。《實隆公記》是三條西持續撰寫了逾六十年的漢文日記。依據對於這部日記的爬梳，筆者首次整理出一條山谷詩講授傳統的線索，它綿延於十五世紀末至十六世紀初，在京都御所，上自天皇下至朝臣、五山僧，綿延逾三十年之久，而主講即蘭坡景茝等五山僧：

《實隆公記》山谷詩			
	冊・頁	年月日	內容
1	一下350	文明十二年（1480）八月十四日	蘭坡山谷講尺有之
2	一下354	文明十二年（1480）八月廿四日	今日又有山谷講尺
3	一下381	文明十三年（1481）二月十二日	自禁裡有召，今日山谷講尺 蘭坡參入云云
4	一下457	文明十五年（1483）九月十五日	午後蘭坡參上，山谷詩講尺 （第十三卷也）
5	一下477	文明十五年（1483）十一月廿八日	今日蘭坡參仕講山谷詩
6	二下462	延德二年（1490）閏八月十一日	蘭坡和尚山谷詩（十六卷終）
7	二下474	延德二年（1490）九月六日	午時參內，山谷講尺（第十八終）
8	二下478	延德二年（1490）九月十八日	午後參內，今日山谷第十八 （終四休居士以下），等持 院于黑戶講尺

97 室町時代・萬里集九，《帳中香》（室町時代末期鈔本，東京：國立國會圖書館藏），卷1，頁42。

98 本間洋子，《中世後期の香文化—香道の黎明》（京都：思文閣出版社，2014）。

9	四上336	永正元年（1504）十一月三日	抑《左傳》、《山谷》、《通鑒》等買得之，自愛自愛
10	五上193	永正六年（1509）四月廿四日	相公羽林參上，山谷本遣姉相公許
11	五下474	永正八年（1511）三月四日	慶雲院有山谷講尺
12	五下483	永正八年（1511）三月廿二日	相公相國寺講尺（山谷第二）

資料來源：作者依據室町時代・三條西實隆，《實隆公記》（東京：續群書類從完成會，1931），卷3，頁685。

文明十二年（1480）至永正八年（1511），蘭坡景芭等五山僧持續為京都知識精英「講尺」⁹⁹即講解、翻譯山谷詩逾三十年，地點包括京都禦所（黑戶）、相國寺，聽者包括後土御門天皇（文明、延德）、後柏原天皇（永正）、內大臣三條西實隆等人。御所與相國寺的地理位置關係，如蘭坡自述，近於「相接」：

桃花坊北有寺，與皇居相接，然而其地蕭散，如在煙霞泉石之間。寬正辛巳之歲，予（蘭坡景芭）暫寄行李焉。¹⁰⁰

如此的地利之便，使相國寺歷任主持輕易往返該寺與御所，成為可能。

從蘭坡自身的詩歌創作及日常生活來看，他受到黃庭堅香詩的影響十分明顯。據其〈焚香聽雨〉一詩：

燈前細雨欲三更，坐炷妙香心益清。繞几黃雲凝不散，宜聽今夜打花聲。¹⁰¹

99 「尺」乃日本漢字「釈」之簡寫，相當於現代漢字「釋」。室町時代・能阿彌（1397-1471）、相阿彌（?-1525），《君台觀左右帳記》（時代不明，寫本，東京：國立國會圖書館藏），卷上「蘇漢臣」條小註「道尺、人物、色取」，頁1。所謂「道尺」即「道釋」。

100 室町時代・蘭坡景芭，《雪樵獨唱集》，（日）玉村竹二編，《五山文學新集》（東京：東京大學出版會，1971），卷5，頁12。

101 同上註，頁47。

鑒於黃庭堅首創了「一稷黃雲繞几」的意象，且與「深禪想對同參」的觀念互為表裡，¹⁰² 故蘭坡此詩中的「繞几黃雲」必是源於山谷無疑。

與蘭坡、三條西等人的京都山谷詩講會同時，另一位重量級的「山谷抄」作者正在關東地區創作。作為蘭坡同學而稍晚的五山僧萬里集九，所著《帳中香》可謂室町時代「山谷抄」集大成。據萬里集九長享二年（1488）所述，可知該抄成書之起迄：

芳林主盟叔悅禪師作詩，見謝黃太史集二十卷講畢矣，云國既亂，云聽者稀。余雖懶開卷，窺見主盟積螢雪之勞，三載之中而其席成就，卒次嚴押云。¹⁰³

耳順之年的萬里集九，於武藏國（今埼玉縣埼玉市）芳林寺費時三年（1486-1488）講授山谷內集詩一過，其講註彙集成書即《帳中香》。

延德元年（1489）陰曆九月三十日，乃黃庭堅亡故 385 周年忌，萬里集九於是日設奠，祭品即去年甫就之《帳中香》一書，其祭文云：

恭以支那、扶桑，其域雖異，不可不祭者，宋興以來一人而已。維時延德之元，己酉之秋，九月之晦，乃黃太史菜肚先生文節公三百八十五霜遠忌之辰，某等虔備不腆之奠，昭告先生之靈。厥詞曰：「嗚呼云云！騷雅究變，孝友為先。孕金華秀，吐黃龍涎。真優鉢曇，內篇外篇。秋空白髮，流水朱絃。觸雷霆怒，入宜安眠。卻數三百，八十五年。支桑雖異，謳惠扣舷。香花燈燭，永永結緣。嗚呼來饗！」¹⁰⁴

奠禮中，道友五山僧春溪宗熙（號般若鐵船野翁，1411-1494）亦有詩記之：

山谷老人遠忌之辰，作祭文而命般若鐵船野翁讀之。次有小語云：「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

102 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷3，頁1a、b。

103 室町時代·萬里集九，《梅花無盡藏》（室町時代寫本，東京：國立國會圖書館藏），卷2，第252首。

104 室町時代·萬里集九，《帳中香》（室町時代末期鈔本），卷尾。

105 室町時代·萬里集九，《帳中香》（安土桃山時代慶長元和古活字版，東京：國立

尤其值得注意的是，萬里集九、春溪宗熙二人均以「黃龍涎」作為黃庭堅其人其詩之喻體。此處「黃龍涎」意有雙關：其一是指明山谷於禪宗法系中的位置，乃臨濟宗「黃龍派」正統；其二是以「龍涎香」之名貴取譬，喻山谷詩之高貴。《帳中香》開篇「敘部」據《禪林僧寶傳》、《嘉泰普燈錄》制有「山谷法系圖」：黃龍惠南→晦堂祖心→死心悟新、山谷道人。¹⁰⁶而龍涎香出典，亦源於黃庭堅所配「意和香」方及沈立《香譜》。¹⁰⁷故知五山僧筆下的「黃龍涎」實是「禪」、「香」二者之迭加。

明乎此，就不難理解萬里集九《帳中香》題名之淵源所自了。一方面，時任南禪寺住持的月翁周鏡（?-1500）於〈帳中香跋〉即指出，那是取義「香嚴之香」，亦即山谷香詩〈有聞帳中香以為熬蠟者戲用前韻二首〉（其一）的「但印香嚴本寂，不必叢林徧參」；¹⁰⁸另一方面，如本文所證，「帳中香」首先是黃庭堅好尚的一味「香方」，同時亦是元祐元年黃庭堅反復詠唱的「香詩」主題。故此，若說「帳中香」一詞及以之命名的《帳中香》一書，不但是「香、禪、詩」三個維度的高妙重迭，且是連接北宋、室町時代跨越時空阻隔的「靈丹一粒」，¹⁰⁹亦未過譽。不妨這樣說，在十五世紀的五山僧看來，「香」便是黃庭堅的代稱，焚香、參禪、讀詩已成為三位一體的修行方式。

日本香道作為藝道之一，確立於十五世紀而成熟於十七世紀。世人今日熟悉的香道實則是其十七世紀以後的樣子，本質上它是以「聞香」（香木鑒賞）、「組香」（辨香、記香）為核心形式，配以和歌及「鬥香」競技的遊戲，與參禪無甚關聯。¹¹⁰但那並不意味著，之前十五至十七世

公文書館藏），卷 20，頁 42a、b。

106 同上註，《帳中香》（室町時代末期鈔本），卷首。

107 宋·黃庭堅，《類編增廣黃先生大全文集》，卷 49「香方」部「意和香」條。宋·曾慥：《類說》（明嘉靖三十二年（1553）鈔本，臺北：國家圖書館藏），卷 49 沈立《香譜》「龍涎香」條，頁 1b。按：洪芻《香後譜》即據沈立《香譜》改訂擴充而成，參〈北宋本洪芻《香後譜》辨正輯佚〉（待刊）。

108 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷 3，頁 2b。

109 宋·黃庭堅，《豫章黃先生文集》，卷 19〈答洪駒父書〉（其三），頁 23b。

110（日）古田亮，〈香りと日本文化〉，東京藝術大學大學美術館、日本經濟新聞社文化事業部編，《香り：かぐわしき名寶》（東京：日本經濟新聞社，2011），頁 9-21。

紀的一兩百年中，曾作為五山文化一份子的香道未受來自宋型文化中「香事」傳統的影響。

比如文龜元年（1501）的一次香會上，三條西實隆敗給了相國寺僧宗山等貴（?-1526）。富有趣味的是實隆對勝負原因的總結——「鼻孔指南不及無念」。¹¹¹所謂「鼻孔指南」，顯是源自山谷香詩「天生鼻孔司南」，¹¹²此處取其字面，是對辨香、記香天賦的自負。而「無念」即擺脫妄念的束縛，是面對諸境時無礙自在的禪定狀態。實隆的表述，體現了典型的道勝於技的觀念，前述蘭坡等五山僧於山谷詩講會上潛移默化的影響，已隱含其中。

又比如香道的一組核心理念「香十德」，即十種焚香的功能或云利益：

感格鬼神。清淨身心。能除污穢。能覺睡眠。靜中成友。塵裡偷閒。多而不厭。寡而為足。久藏不朽。常用無障。¹¹³

據江戶初香道家鈴鹿周齋（1644-1681）的記述，香十德乃「一休和尚作。」¹¹⁴此外若細檢十德條目，會發現十德之六的「塵裡偷閒」係直接取自山谷香詩「九衢塵裡偷閒」。¹¹⁵而十德之七的「多而不厭」亦源自

筆者按：對於日本文化史，通常的認知，香確與佛教素有淵源。如日本香史源於奈良時代鑾真東渡，沉香、薰陸等香藥的傳入，反映了律宗香供、香使的儀軌需求。又如平安時代·藤原兼輔（877-933）編，（日）岡田諦賢譯解，《聖德太子傳曆》（東京：哲學書院，1894），頁14，將身有異香視為佛陀神力的加護，反映了密宗的觀念：「身軀之香，亦非尋常。沐浴之後，皇子及妃、天皇皇后，並後宮貴人，等抱之時，妙香發起。一著人衣，數月不減。（佛陀加護故云云）」此類香的佛教屬性與功能，影響及於鎌倉時代興起的淨土真宗，延續至今。除此以外，香與日本禪宗的關係主要在計時，這是禪定的操作規範所需，與思想的關係不大。

111 室町時代·三條西實隆，《實隆公記》（東京：續群書類從完成會，1931），卷3，頁685。

112 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷3，頁2。

113 江戶時代·鈴鹿周齋等，《香道蘭之園》（京都：淡交社，2013），卷1「香十德」，頁19、20。

114 同上註，頁19。又參（日）岩崎陽子，〈組香の情景：《香道蘭之園》考〉，《民族藝術》26(2010): 205-214。

115 宋·黃庭堅，《山谷詩集註》，卷3〈子瞻既和復答二首〉（二首其二），頁1。

山谷香詩反復推獎的范曄（398-445）〈香序〉——〈香序〉中「沉實易和，盈斤無傷」所云的沉香特性，¹¹⁶與「多而不厭」恰相呼應。再進一步考查「香十德」的說法，顯是模仿《華嚴經》香水、塗香、香油的「十功德」，總結、精簡而來。因此，即使從黃庭堅及一休宗純（1394-1481）傳世文集中難覓「香十德」源於二人的確證，但若推測十五至十七世紀日本香道初創階段，香道家曾有過將香與佛教、參禪乃至黃庭堅聯繫起來的努力，只是這段歷史早已煙消雲逝。

七、結 論

黃庭堅創作的「香詩」為宋詩帶來主題、功能、思想等多維度的新變，是將「元祐體」帶向詩史中區別於唐詩的宋詩典範。他熱衷於「香方」的搜求、配製，致力於提升香方的精神內涵，推動了北宋後期持續的香方熱。區別於中古佛教諸宗「香供、香使、香塵、香毒」的舊形象，黃庭堅取資唐宋以來嶄新的禪思想資源，發明了以焚香為途徑的禪修新法，創立了獨屬於宋型文化的「香禪」形象。上述唐宋轉型，催生了東亞香史上的關鍵著作即洪芻《香後譜》的誕生。而蘭坡景茝、萬里集九等日本室町時代五山僧，又以「山谷抄」此類黃庭堅詩歌的註釋、講義為途徑，通過研究、講授山谷詩，將宋代香事的某些觀念，傳遞給了作為日本香道之祖的三條西實隆等貴族知識精英，對日本香道成立初期的內涵產生過不小的影響。

引用書目

一、傳統文獻

戰國·屈原著，南宋·朱熹集註，《楚辭集註》，南宋端平間刻本，北京：北京國家圖書藏。

東漢·竺大力、康孟祥譯，《修行本起經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經」

116 宋·洪芻，《香譜》，卷下，頁1。

- キストデータベース 2018 版」。
- 後秦・鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 後秦・鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 後秦・鳩摩羅什譯，《坐禪三昧經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 南梁・真諦譯，《大乘起信論》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 北齊・那連提耶舍譯，《月燈三昧經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 隋・智顗，《摩訶止觀》，嘉興藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，大正藏本，「中國基本古籍庫」。
- 唐・白居易，《白氏文集》，南宋紹興間杭刻本，北京：中國國家圖書館藏。
- 唐・般刺蜜諦譯，《楞嚴經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・般若譯，《大方廣佛華嚴經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・般若譯，《大乘本生心地觀經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，南宋紹興元年（1131）潮州思溪藏本，北京：中國國家圖書館藏。
- 唐・慧琳，《一切經音義》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・惠能，《六祖大師法寶壇經》，明永樂刻本，臺北：國家圖書館藏。
- 唐・臨濟義玄，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，日本南北朝（1331-1392）刻本，東京：國立國會圖書館藏。
- 唐・善無畏・一行譯，《大毗盧遮那成佛經》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。
- 唐・玄奘譯，《攝大乘論》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。唐・一行，《大毗盧遮那成佛經疏》，大正藏本，「中國基

本古籍庫」。

五代·永明延壽，《宗鏡錄》，高麗藏本，「SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2018 版」。

宋·道誠，《釋氏要覽》，安土桃山時代慶長活字版，東京：國立公文書館藏。

宋·道原，《景德傳燈錄》，上海：商務印書館，1936，四部叢刊三編影印南宋紹興四年刊本。

宋·胡仔，《苕溪漁隱叢話後集》，南宋淳熙二年（1175）兩浙東路提點刑獄司刻本，北京：北京大學圖書館藏。

宋·胡仔，《苕溪漁隱叢話前集》，清乾隆刻本，「中國基本古籍庫」。

宋·黃庭堅著，洪炎編，《豫章黃先生文集》，南宋孝宗刻本，臺北：國家圖書館藏。

宋·黃庭堅著，佚名編，《類編增廣黃先生大全文集》，南宋乾道建陽刻本，北京：北京大學圖書館藏。

宋·黃庭堅著，宋·任淵註，《山谷詩集註》，室町時代五山版，東京：東京大學東洋文化研究所藏。

宋·黃庭堅撰內集，任淵注外集，史容注別集，《山谷外集詩註》，臺北：藝文印書館，1969，山谷詩集註影印清光緒翻高麗活字本。

宋·黃庭堅著，史容註，《山谷詩註》，臺北：藝文印書館，1969，百部叢書集成影印清乾隆武英殿聚珍版叢書本。

宋·黃庭堅著，清·宋調元編，《宋黃文節公文集》，北京：線裝書局，2004，宋集珍本叢刊影印清乾隆三十年緝香堂本。

宋·黃庭堅，《山谷別集》，清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」。

宋·黃芑，《山谷先生年譜》，臺北：學海出版社，1979，影印適園叢書本。

宋·黃芑，《山谷年譜》，清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」。

宋·嚴羽，《滄浪詩話》，明津逮秘書本，「中國基本古籍庫」。

宋·司馬光，《溫國文正公文集》，南宋淳熙九年（1182）泉州公使庫刻本，北京：中國國家圖書館藏。

宋·蘇軾著，宋·郎晔註，《經進東坡文集事略》，南宋紹興間建刊本，臺北：國家圖書館藏。

宋·蘇軾著，張志烈、馬德富、周裕鍇主編，《蘇軾全集校注》，石家莊：河北人民出版社，2010。

宋·蘇軾、佚名編，《王狀元集百家註分類東坡先生詩》，南宋光宗建安黃善夫家塾刻本，北京：中國國家圖書館藏。

宋·汾陽善昭，《汾陽無德禪師語錄》，江戶時代寶永六年（1709）刻本，東京：國立國會圖書館藏。北宋·洪芻，《香譜》，南宋咸淳間左圭百川學海本，

北京：中國國家圖書館藏。

宋·吳炯，《五總志》，清鮑廷博父子編刻《知不足齋叢書》本。

宋·張邦基，《墨莊漫錄》，四部叢刊三編影明鈔本。

宋·曾慥，《類說》，明嘉靖三十二年（1553）鈔本，臺北：國家圖書館藏。

宋·周紫芝，《太倉稊米集》，清文淵閣四庫全書補配文津閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」。

宋·朱熹，《朱子語類》，明成化九年（1473）程煒刊本。

宋元之際·陳敬、陳浩卿，《新纂香譜》，清雍正跋鈔本，北京：中國國家圖書館藏。

元·脫脫編，《宋史》，元至正六年（1346）江浙等處行中書省刻本，北京：中國國家圖書館藏。

明·周嘉胄，《香乘》，明崇禎十四年（1641）原刊本，臺北：國家圖書館藏。

清·陳衍，《石遺室詩話》，北京：人民文學出版社，2004。

清·查慎行，《補註東坡編年詩》，清文淵閣四庫全書本，「中國基本古籍庫」。

作者不詳，《宋賢書翰冊》，臺北：國立故宮博物院藏。

平安·藤原兼輔編，（日）岡田諦賢譯解，《聖德太子傳曆譯解》，東京：哲學書院，1894。

鎌倉·天岸慧廣，《佛乘禪師東歸集》，江戶時代元祿十六年（1703）刊本，東京：國立國會圖書館藏。

室町·蘭坡景芭，《雪樵獨唱集》，（日）玉村竹二編，《五山文學新集》，東京：東京大學出版會，1971。

室町·能阿彌、相阿彌，《君台觀左右帳記》，時代不明，寫本，東京：國立國會圖書館藏。

室町·三條西實隆著，高橋隆三編，《實隆公記》，東京：續群書類從完成會，1931。

室町·萬里集九，《帳中香》，室町時代末期寫本，東京：國立國會圖書館藏。

室町·萬里集九，《帳中香》，安土桃山時代慶長元和古活字版，東京：國立公文書館藏。

室町·萬里集九，《梅花無盡藏》，室町時代寫本，東京：國立國會圖書館藏。

江戶·鈴鹿周齋等著，（日）尾崎左永子、熏遊舍校註，《香道蘭之園》，京都：淡交社，2013。

二、近人論著

（日）土屋太佑 2008 《北宋禪宗思想及其淵源》，成都：巴蜀書社。

（日）小川隆 2011 《語錄の思想史：中国禪の研究》，東京：岩波書店。

- (日)中田勇次郎 1994 《黃庭堅・研究篇》，東京：二玄社。
- (日)內藤湖南 1922 〈概括的唐宋時代觀〉，史學地理學同考會編，《歷史と地理》9.5，京都：星野書店，頁 1-12。
- 王水照 1996 〈「祖宗家法」的「近代」指向與文學中的淑世精神—宋型文化與宋代文學之研究〉，《海上論叢》，上海：復旦大學出版社。
- 王水照 1998 〈情理・源流・對外文化關係—宋型文化與宋代文學之再研究〉，《文學遺產紀念文集：創刊四十週年暨復刊十五週年》，北京：文化藝術出版社。
- (日)古田亮 2011 〈香りと日本文化〉，收入東京藝術大學大學美術館、日本經濟新聞社文化事業部編，《香り：かぐわしき名寶》，東京：日本經濟新聞社。
- (日)本間洋子 2014 《中世後期の香文化—香道の黎明》，京都：思文閣出版社。
- (日)合山究 1971 〈贈答品に關する詩にあらわれた宋代文人の趣味的交遊生活〉，《中國文學論集》2: 23-47。
- (日)早川太基 2016 〈詩人の嗅覺：黃庭堅作品における「香」の表現〉，《中國文學報》8(2016.4): 22-45。
- 周裕鍇 2011 〈「六根互用」與宋代文人的生活、審美及表現〉，《中國社會科學》2011.6: 145-148。
- (日)岩崎陽子 2010 〈組香の情景：《香道蘭之園》考〉，《民族藝術》26: 205-214。
- 林天蔚 1986 《宋代香藥貿易史》，臺北：中國文化大學出版部。
- 侯佳 2012 「中書舍人與北宋詩文研究」，開封：河南大學中國古典文獻學專業博士論文。
- (日)島田修二郎 1939 〈花光仲仁の序（上）〉，《寶雲》25: 21-34。
- (日)島田修二郎 1943 〈花光仲仁の序（下）〉，《寶雲》30: 50-68。
- 商海鋒 待刊 〈北宋本洪芻《香後譜》辨正輯佚〉。
- 商海鋒 待刊 《新譯圓覺經》，臺北：三民書局。
- 國立故宮博物院編輯委員會編 1989 《故宮歷代法書全集》第 30 卷，臺北：國立故宮博物院。
- 傅樂成 1972 〈唐型文化與宋型文化〉，《國立編譯館館刊》1.4(1972.12): 1-22。
- 黃柏棋 2011 〈從伺火到護摩：東亞秘密佛教中火祠之變〉，《世界宗教學刊》17: 37-70。
- 劉靜敏 2006 〈宋洪芻及其《香譜》研究〉，《逢甲人文社會學報》12(2006.6): 59-102。
- 劉靜敏 2009 〈靈台湛空明—從《藥方帖》談黃庭堅的異香世界〉，《書畫藝術

學刊》7(2009.12): 99-119。

蕭瑞峰、劉成國 2006 〈「詩盛元祐」說考辨〉，《文學遺產》2006.2: 54-64。

嚴雅美 2000 《潑墨仙人圖研究—兼論宋元禪宗繪畫》，臺北：法鼓文化。

Peter, N. Gregory. 2012. "The Platform Sūtra as the Sudden Teaching." (作為頓教的壇經) In Morten Schlütter & Stephen F. Teiser, ed., *Readings of the Platform Sūtra*. New York: Columbia University Press., pp.77-108

Stuart, Sargent. 2001. "Huang T'ing-Chien's 'Incense of Awareness': Poems of Exchange, Poems of Enlightenment." *Journey of the American Oriental Society*, 121.1(2001): 60-71.

The Initial Integration between Incense, Zen and Poetry: From Huang Tingjian in the Northern Song Dynasty to “Sankokusyo” in the Muromachi Period

Aaron Haifeng Shang*

Abstract

“Incense poetry,” innovated on by Huang Tingjian 黃庭堅 (1045-1105), has brought multi-dimensional changes to Song Poetry ranging from theme and function to literary thought. It is both typical of Yuanyou style 元祐體 and distinguishes Song Poetry from Tang Poetry. With intense enthusiasm, Huang Tingjian explored “incense prescriptions” and dedicated himself to the broadening of its spiritual implications, which led to the enduring popularity of “incense prescriptions” during the late Northern Song dynasty. Derived from ideological resources of Zen thought popular since the Tang and Song dynasties, Huang Tingjian’s new notion of meditation differed from previous forms seen during the Middle Ages, such as “incense offerings,” “incense envoys,” “incense defilement” and even “incense poison.” Huang created a Song-style “incense Zen” by inventing a new meditation method which involved burning incense. This Tang-Song transition gave birth to Hong Chu’s 洪芻 (1066-1127?) *Incense Post-Manual* 香後譜 (*Xiang hou pu*), which became established as the seminal work in relation to the history of incense in East Asia. During the Muromachi period (1336-1573), Banri Shūkyū (1428-1507?), together with other Japanese Zen monks of the Five Mountains, annotated Huang Tingjian’s poems and established “Sankokusyo 山谷抄.” Through the teaching of Huang’s works, they introduced several concepts concerning

* Aaron Haifeng Shang, assistant professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

song incense to aristocratic elites, such as Sanjōnishi Sanetaka (1575-1640), a forefather of Japanese Kōdō (Way of Fragrance), which had a significant impact on Japanese Kōdō at the very beginning of its development.

Keywords: Huang Tingjian, Incense Poetry香詩, Incense Prescriptions香方, Incense Zen香禪, Sankokusyo

