

現代佛學

XIANDAI FOXUE

1

1960

目 录

社論：全国佛教徒，为祖国的社会主义建設事业作出更大的貢獻.....	(3)
六十年代中国人民的奋斗目标.....	(4)
✓ 由 觀宗“不許自証分”的問題.....	敬 之(5)
——佛护、月称的中觀宗講座之五	
✓ 佛 教常識答問.....	飲 水(8)
✓ 始 濟禪初探(下).....	乃 光(12)
✓ 試 論早期佛教僧团制度中的几个問題.....	通 一(19)
參觀緬甸蒲甘佛教壁画展览(詩).....	赵朴初(11)
石 幢.....	閻文儒(28)
值得我們佛教徒学习的光輝榜样.....	望 云(30)
社会变了，小孤山的和尚們也变了.....	巢文忠(32)
“敦煌”編輯委员会在文化部召开第三次編輯委员会議.....	(33)
佛教文物簡訊(四則).....	(34)
太宁县发现宋代木构建筑“甘露岩”	
湖北襄阳广德寺“多宝佛塔”	
浙江省圖書館接收一批明刻藏經	
郴县旧市发现宋代經卷	

此册为佛教徒的必修课

社 論

全国佛教徒，为祖国的社会主义建設 事业作出更大的贡献

现在，我們全国佛教徒正与全国人民一道，迎接一九六〇年的到来。我們欢喜讚叹地回顧一九五九年的伟大成就，满怀信心地瞻望一九六〇年的光輝前景。

一九五九年是我們伟大的中华人民共和国成立的第十年。几个月以前，全国佛教徒同全国各族人民一道，同世界各国爱好和平的人民一道，欢欣鼓舞地庆祝了我国建国十周年。看到我們伟大祖国在这十年中发生的翻天覆地的变化和取得的史无前例的成就，佛教徒莫不由衷讚叹中国共产党和毛主席的領導英明正确，讚叹社会主义制度的无比优越。

在党的社会主义建設总路綫的光輝照耀下，一九五九年我国国民經济在一九五八年特大跃进的基础上，繼續实现了大跃进，取得了新的巨大成就。一九五九年我国国民經济計划，是一个大跃进的計划。实现这个計划，我国工农业生产总产值，比特大跃进的一九五八年增长20%，比一九四九年增长4.3倍；其中工业生产总产值比一九五八年增长25.6%，比一九四九年增长10.7倍，农业生产总产值比一九五八年增长10%，比一九四九年增长1.5倍。这个宏伟的計划已經超額完成了。这就是說，我国已經提前三年超額完成了第二个五年計划（一九五八年至一九六二年）的主要指标。随着工农业生产的大跃进，国民經济的其他部門在一九五九年內也得到了新的、全面的发展，人民生活也相应地有了很大改善。与此同时，农村人民公社在一九五九年內經過了几个月的整頓，已經走上了巩固的健全发展的道路，它的优越性越来越显著地發揮出来。在党的八届八中全会的伟大号召下，从一九五九年八月开始，全国人民掀起了一个声势浩大的反右傾，鼓干劲，厉行增产节约的羣众运动新高潮，更高地举起了总路綫、大跃进、人民公社的光輝旗帜。这个运动不仅对于完成一九五九年国民經济計划起了决定性的作用，而且对于今后我国社会主义建設的繼續跃进，还将发生深远影响。

随着我国社会主义建設的飞跃发展，在党和政府的领导下，在宗教信仰自由政策的光輝照耀下，新中国的佛教徒也出現了一片新的气象。絕大多数的佛教徒經過組織学习和参加各項运动，政治觉悟都有了不同程度的提高。农村的僧俗佛教徒一般都积极参加了伟大的人民公社化运动。在工农业生产大跃进中，有劳动能力的僧尼越来越多地参加了生产劳动，开始走上了自食其力的道路，对于社会主义建設作了一定的实际貢獻。但是目前佛教徒的政治觉悟仍然跟不

2578/11

上形势的发展，佛教徒对社会主义建设所尽的力量还很不够，因此，全国佛教徒今后必须进一步加强政治学习，特别是加强对于总路线、大跃进和人民公社等问题的学习，积极参加各项政治运动，通过学习和实践，不断地提高自己的觉悟程度，从而与全国人民一道，坚决接受党的领导，走社会主义道路。全国佛教徒应该更加积极地参加各种生产劳动，以实际行动支援国家的社会主义建设，并通过生产实践，提高自己的政治觉悟。已经参加劳动生产的僧俗佛教徒，应进一步端正劳动态度，提高劳动效率；一部分尚未参加生产而有条件从事劳动生产的僧尼，应该迅速摒弃不劳而食的寄生生活，在当地政府的领导下，参加一定的生产。从事其他工作的佛教徒，也应本着鼓足干劲，力争上游的精神，在不同岗位上，积极作好工作。此外，还要同全国人民一道，积极致力于反对帝国主义和保卫世界和平的斗争。

目前的形势，概括起来，就是毛主席所说的：敌人一天天烂下去，我们一天天好起来。在国内，到处都呈现一片轰轰烈烈和欣欣向荣的兴旺气象。在国际上，以苏联为首的社会主义阵营的力量和团结正在更加加强，和平与进步的力量愈来愈显著地超过了战争和反动的力量，东风进一步压倒西风。在中国共产党和毛主席的领导下，在党的社会主义建设总路线的光辉照耀下，沿着一九五八年和一九五九年开辟的大跃进的道路，我国在一九六〇年必将继续跃进，取得新的巨大成就。全国人民的目标（自然也是所有爱国佛教徒的目标）是把我国建设成为一个拥有现代工业、现代农业和现代科学文化的伟大的社会主义国家。在一九六〇年，我国必将朝向这个伟大目标迈进一大步。全国佛教徒，要在党的领导下，与全国人民紧紧团结在一起，勇猛精进，努力学习，积极参加劳动生产，不断提高政治觉悟，在社会主义建设和保卫世界和平的伟大事业中，作出更大、更好的贡献，以“报国土恩，报众生恩”。

六十年代中国人民的奋斗目标

中国人民的奋斗目标是，在新的十年间，要在主要工业产品的产量方面赶上或者超过英国，基本上建立起完整的工业体系，基本上实现工业、农业和科学文化的现代化，从而把中国建成为一个强大的社会主义国家。

争取和平的斗争，是当前绝大多数人类所关切的和最伟大的斗争。各国人民在这个斗争中，将随时揭穿和平的敌人的诡计，迫使战争势力和侵略势力退却，直至和平得到切实可靠的保障。各国人民从自己的经验中认识到，加强以苏联为首的社会主义各国的团结；加强国际工人阶级的团结，加强社会主义力量同民族独立运动的团结，加强一切爱好和平的人民的团结，是取得这一斗争的胜利的最重要的保证。

〔摘录1960年1月1日人民日报社论“展望六十年代”语〕

中觀宗“不許自証分”的問題

—佛护、月称的中觀宗講座之五

敬 之

“自証分”，是說能緣境的內識，不但能緣境而且着重地指出还能够緣自体。这能緣自体的作用，就是由“自”己来“証”明(了知)自己的存在，所以名“自証”；他是內識本身的东西，所以叫“自証分”。

主张有自証分的宗派很多，但是主张所取分(相分)、能取分(見分)、自証分同是以一心为体的，那就是唯識宗的思想了。

在“成唯識論”里，敘述安慧、难陀、陈那、护法四大論师的不同主张，因之称他們为二分家、三分家和四分家。二分家的主张，就是簡單的說“一切法唯識”，总以識为体而說。三分家則是把識分为能取、所取二分，說明所取不離能取，主要是在成立唯識义。四分家則是在能取和所取，能量和所量的关系上要找一种能为証明的心体，那就是自証分。这三分又叫做所量、能量、量果。說所量是相分，能量是見分，量果即自証分；又說相見二分是識的用，自証分是識的体。到了四分家，並沒有別的道理，只是根据三分家的理論上引申推理的方法，主张說自証分后也还須要更另有个量果来証明它的存在，所以又安立了“証自証分”。就是說，相分为所量、見分为能量时；用自証分为量果証明見分心为实有体。进一步推論，若以見分为所量、自証分为能量时，倘沒有“証自証分”，又用什么为自証分的量果呢？假如說用見分回过头来給自証分为量果，那是不合理的；因为見分通量(正确的)与非量(不正确的)两种性質，通非量的东西是不能給純屬現量的自証分作量果的。

以上是唯識四分說的簡單內容；但在月称論师等中觀师看来，“自証分”已經屬於多余的东西，更何況乎“証自証分”呢。

主张有“自証分”的論师們，主要是用它来成立內識为实有体。他們說，內心生起的时候必具有两种作用：一是向外轉的，即見境的見分；二是向內轉的，即緣見分的自証分(所見的境是否离心的外境，另是一个問題，此处不談。凡心生起的时候，必有所緣的境和能緣的心，这是大家所共許的，这里也不詳論)。倘若不許有自証分，則能見境的見分如現見青色縱然是現量，但也沒有量来証明它是現量，那么它所見的青色也就无从說是由現量而成立了。但所見的青色，各宗都主张是現量所成立的，那么能見青色的心是現量，也需要有量来成立它。但能成立它的不外两类心：一是每一直接緣境的自識，二是直接緣境自識之外的其余識。余識，又不出两类：一是与直接緣境自識的同时余識，二是異时(后起)的余識。但研究起来，不論同时的或異时的余識，它們都各有各的不共作用，各有各的所緣境界，沒有那一个識能来給直接緣境自識作証明而成立它为現量。这个余識是不能成立的，況且余識又須用余識来成立，那就有“无穷的过失”。显然不能用余識来成立見青色的心为現量，那就只有用自己緣境之識来証明自

己为現量了。这是成立有“自証分”的一套理論。

另有一套理論，就是以过后有能够回忆的“念心所”为理由，来成立当时見青色的心是有自証分的。他說，一切念心所，都是緣着曾經习見的事情为境而生起的（这是大小乘对法論中所共許的，用不着再以理由成立）；反言之，假若过去某一种事情虽曾发生过，但在个人过去却不曾見過，則对于这种事情，过后也不可能回忆的。如象我們昨天看見过青的顏色，今天我們就能回忆起昨天所看到的青色；如果我們昨天沒有看到青色，今天就不能回忆了。这就是說：凡是我們所能够回忆到的东西，也就是我們曾經見过的东西，这是念心所的定义。就以这种回忆(念)为理由，来証明是过去曾經見过的。那么，我們忆念“昨天曾看見青色”的时候，这里面忆念着两种东西：一是忆念了“所見的青色”，二是忆念着“看見青色”。由忆念“青色”为因，証明当时有能見青色的心。如是由忆念“看見”为因，也可以証明当时对于“看見”又有能見的心了。这种对于“能見”(見分)而能見的心，也就是自証分。既有了“自証分”，就用自証分来成立“实有能緣心”。这也就避免了“无穷的过失”。

月称論师說，你这种用忆念为能立因，推比你所立宗的自証分的量式；你是用什么样的“念”为因呢？是以“有自相”的念呢？还是以“无自相”的念呢？假使你以有自相的念为因，而我中观宗不許念有自相，你的能立因犯不极成过，也就是失却成立宗的作用的。假使你以无自相的念为因，这种念在我宗虽然許可，可是在你宗是不許可的，也是犯不极成因。再說用无自相的念来成立有自相的自証分，也是很不当的；問題在于无自相的念的因和有自相的自証分的宗并没有因果关系，怎么可以用与宗没有关系的東西作能立因呢（这是因明中的規律，此处不能詳說）？你的立量的形式应是这样：

緣青之識，有能領受的自証分(宗)

以有回忆緣青識之念故(因)

这个量式是找不到同喻的，也就沒有成立宗义的功用了。假如你的立量是这样：

緣青之識，有能領受者(宗)

后有回忆緣青之念故(因)

犹如青色(同喻)

这仅是一种曖昧的說法。实际上还是把自証分作为所立法的。这样的量式，虽然勉强可以找到同法喻，但是那个因，还是犯不定过。因为“有能領受者”一語，若指的是自領受(即自証分)，則因不决定，仍然沒有同喻。若仅指有能領受之心，則立敌共許，犯相符极成的过失，也不能作为立有自証分的宗。你說要先曾經領受过(見過)的才生后来的忆念，即說“念心所”是从前“領受”而生起来的。这种說法，如果仅仅說是在互相依仗关系方面的，本沒有什么过失；但是你的主張是說：前头的領受心是有“自相的”，后生的念也是“有自相”的；而我宗明确地指出：凡是前后各別有自相的两个东西，就不应当有因果的关系，如张三所見過的事情，李四是不会忆念的。假如你認為前头的領受和后来生起的忆念其关系不同于张三与李四。認為张三、李四是两个相續(有情)，是沒有因果关系的；認為領受与忆念是一个相續所攝，故可以是有因果关系的。这种因果关系的說法，也是站不住脚的。因为前后各別有自相的两个东西，其自相是各別独立的，是不須依仗別的实体的，这种各別独立的实体怎样能成为一个相續呢。縱然是在一个人身中生起的，甚至是前后相隣接的两刹那，既然各有自相、其体各別，也就不能成为一个相續了。假如你認為前后两刹那心虽各有自相而体是一；那么，在同一个体上有前因后果之

不同；这和数論派的“自生”，有又什么区别呢？

“中观宗不許有自証分”的問題，对于“念”这个心所，也說是从曾习境生的，也可以用念为能立因来比知有曾領受的宗。但問題是在于：不能用念为能立因，来比知前領受心有“自領受”（自証分）的宗法。例如忆念昨天見過青色，这里面是有忆“青色”和“見青色”的两种忆念，但这种忆念不是孤立的。是因为忆念了“青色”而引起忆念“曾見過青色”的。这就是說：能緣心是依着所緣境而生的，故忆念所緣境时也就能忆念能緣心；并不是由有“自証分”才能忆念的。又如忆念所見的青色时，也就成立了自己見過青色。應該是这样来理解：这时忆念“我曾見過”青色，这时的“能忆念心”是用“能見者”为境界，也就是忆念自身的假我，不必要有个当时領受的自証分，因为这种忆念自身自会展轉相引生，这样說法是合理的。靜天菩薩的“入菩薩行論正”中，說了个很有趣的比喻：印度有一种齿上有毒的田鼠，冬天咬了人其毒不发，必待春季雷鳴，其毒乃发。例如有人冬天被鼠咬的时候毒已入內，但是当时只知道被鼠咬了，不覺得中了毒。后来到了春天雷声震动其毒暴发，这时才忆念到曾被毒鼠所咬过。而当时所中的鼠毒今天暴发了。这是說中毒时虽未觉有毒，后忆被咬即可忆念有毒；用来比喻先見青色时虽只見青色，并未見到緣青色之識，但过后回忆时，由忆念所見青色之力也能忆念当时有見青色之識。

又在关于能量、所量、量果的問題方面，計有“自証分”的人把这三者割开来而独立化了，即認為各有各的体性。把所量之所以为所量（相分），說成是有它的自相的；虽然也說它是由能量而安立，实际上已被固定起来，不过借能量的形式来成立罢了。能量、量果也認為都是有自相的。能量之所以为能量（見分），也是由自相本身固定的，借自証分来成立也不过是一种說明的手續而已。在月称中观师們，根本“不許諸法有自相”，指出能量所量仅是互相觀待而假立的。即觀待所量境而安立能量心，觀待能量心而安立所量境；虽沒有有自相的所量境，也沒有有自相的能量心，而能量所量都是一种相待假立，那还要什么自証分来画蛇添足呢。“中观論”在这方面更有明确的說明：“若法因待成，是法还成待。”“迴諍論”也說，“若量能自成，不待所量成，是則量自成，非待他能成。不待所量物，若汝量自成？如是則无人，用量量諸法。”皆是說明能量所量觀待假立，非有自相。能量所量既无自相，也就更不須用“自証分”再来成立了。

我們知道，在龙树提婆弘法的时代，自証分的問題尚未提出；在更早的薩婆多部盛行的教义中，也是不許心能自緣的，它說緣“一切法无我”的智慧，在当前的緣境上也只能緣除自体及隨行法外的一切法；到第二念心时才能緣前念心及隨行法；要两念合起来，才能总緣一切法。在龙树提婆的論中都說：諸法的作用不于自体轉，如指不自触，刀不自割，灯不自照，暗不自障等。这些說法原是破“自生”、“自作”时的譬喻；但移到破自証分上来，也很是适用的。試看“十二門論觀一異門”第六中云：

凡物不能自知，如指不能自触，如眼不能自見。是故汝說識，即是相可相，是事不然。

又在“觀作者門”第十中云：

若自作，即自作其体？不得以是事，即作是事。如識不能自識，指不能自触。是故不得而言自作。

都很明显地否定了自証分。虽以“識不能自識”为同喻以証明諸法皆不自作，从而也就可知当时的立敌諸家，都不許有“識能自識”的“自証分”。故知佛护、月称不許自証分，实是深符龙树、提婆的本旨的。

佛教常識答問

飲水

(四) 佛教在印度的发展和衰灭(續)

146 問：各部派的学說有很大的不同嗎？

答：上座、大众根本两部在教义上有較大的差別，至于支末部派，一般地說，与根本部差別不大。上座部的学說可以拿說一切有部为代表；因为說一切有部是上座部中最早的和最大的一个部派，它传下来丰富的論藏典籍。大众部没有什么論著留传下来，只是从某些史籍記載中看到它的一些論点。

147 問：可否把上座部和大众的学說簡略地介紹一下？

答：可以举几个問題来談。

第一、对于事物(法)的認識問題。在未談之前，先要介紹两个术语：

(1) 有为法，一切依借因緣而有造作生灭的事物都叫做有为法；(2) 无为法，不依借因緣，本来不生灭的事物是无为法。如涅槃、虛空(万物都在虛空中生灭，而虛空的无碍性則不依借因緣而本自存在)等，都是屬於无为法。說一切有部和大众部都認為无为法是实在的。至于对有为法的看法，大众部認為一切有为法依借因緣而生灭，过去的已經灭了，沒有实体，未来的沒有生起，也沒有实体，仅仅現在一刹那中有体和用(作用)。說一切有部認為一切有为法，如果本来沒有，即使具备了条件，也不能生起，

如龟不能生毛，兔不能生角，所以任何一法，它的体都是永恆存在的，只是作用沒有生起的名为未来，作用已經生起的名为过去，作用正在生起的名为現在。因此这个部派的主张是三世(过去、未来、現在)实有与法体恆有。法体虽有，但是它的作用的生起要依借于諸法的集合以及前后的关系(因緣)，决沒有单独能起作用的。既然各各法的自体沒有作用，所以沒有常一主宰的我。这一种說法是我空法有論，而大众部的說法接近于我法两空論。

第二、对于佛陀的認識問題。大众部認為生灭于人間的釋迦牟尼佛是化身而不是实身，佛陀的实身是积累极长时期的修行而成的；佛陀的色身、寿命和威力都是无边际的；佛陀永远化度众生无有疲厌，佛所說的一切語言都是随机說法，佛以一音說一切法。說一切有部不承認釋迦牟尼是化身佛之說，認為佛所說的語言并不全部都是經教，佛并不是以一音說一切法。

第三、对于声聞和菩薩的認識問題。大众部強調菩薩广度众生的慈悲愿力，輕声聞而貴菩薩。說一切有部虽承認声聞、緣觉、菩薩能修行的根

性和所修行的道路有差別，但認為佛與二乘(聲聞與緣覺)所得的解脫是沒有差異的。

此外，在其他一些問題的認識上和修行實踐的方法上都有不同之處，這裡不列舉了。

148 問：在部派分裂時期中還有什麼其他重大的事件發生嗎？

答：佛教史上一件關係極為重大的事發生在這個時期，那便是阿育王大弘佛法。在阿育王之前佛教的傳播只局限於中印度恆河流域一帶。由於阿育王的努力，佛教不僅傳遍五印度(東、西、南、北、中印度)，而且傳到亞洲、北非、希臘許多國家，一躍而成為世界性的宗教。

149 問：阿育王是怎樣的一個人物？

答：阿育王(Asoka, 或譯為阿輸迦王，或意譯為無憂王)是公元前三世紀摩揭陀國的國王。他的祖父是印度古代著名的民族英雄旃陀羅笈多(有人根據他的名字而考證他是有旃陀羅種姓的血統的；阿育王也曾被稱為旃陀羅阿輸迦)。旃陀羅笈多是公元前四世紀摩揭陀國人，被國王放逐流徙在西北印度。當時亞歷山大侵入印度，佔領五河一帶，威脅恆河平原。旃陀羅笈多舉起義旗，聚合西北民眾趕走了希臘駐軍，然後回到摩揭陀國，推翻了難陀王朝，成為摩揭陀國孔雀王朝第一代君主。他統一中、西、北三印度，使摩揭陀國成為強大的帝國。公元前273年，雄才大略的阿育王繼承他父親賓頭沙羅登了王位。他發揚光大了先人的志業，在歷史第一次實現了全印度的統一。他征服南印度羯陵伽國的時候，看到了戰爭的慘狀，大動悔悟之心，從此放棄了由武力征服的辦法，

而皈依了佛教。他一方面實行轉輪王理想的政治，他興辦巨大的水利灌溉工程，修築從摩揭陀國到伊朗的國際大道，發展國內經濟和國際貿易；一方面大力傳布佛教。他設置一種司掌宗教工作和慈善事業的官職，名叫“正法大官”，派遣他們和傳教師們到各地宣傳佛教，他的兒子摩晒陀 Mahinda, 女兒僧伽密陀 Sanghamitta (兩人都出了家為比丘、比丘尼)也先後被派往師子國(今錫蘭)。當時東至緬甸，南到錫蘭，西到敘利亞、埃及、希臘等地，都受到了佛教的傳播。

150 問：我國舊時傳說，秦始皇時代曾有印度僧人室利房等十八人來華傳教，有沒有這件事？

答：這件事不見我國正史記載，但是秦始皇和阿育王是同時代的人，當時阿育王派遣一批傳教師來到中國也是可能的事。阿育王的祖父時代一部文獻中曾提到中國絲織品(梵文里有關絲的字，如 Cinapatta 即成捆的絲，Cinasuka 即絲織衣服等，都有 Cina “支那”這個字作組成部分)，可見秦始皇之前，中國與印度已經有了往來。

51 問：阿育王弘揚佛教的原因是什麼？

答：摩揭陀國原來是釋伽牟尼教化的根據地。佛教最初就得到摩揭陀國及其鄰國國王們的支持，阿育王的祖父笈多王也是一位佛教的護持者。這個事實反映着當時印度的刹帝利(國王)和婆羅門(僧侶)的衝突，而且，據我看，也反映着當時恆河流域的新興國家中新興地主們和商主們對領主割據勢力的衝突。歷史事實證明，孔雀王朝的國王們本身就是善於經營的大商主。婆羅門神權和種姓制度所支持的

領主割据势力严重阻碍着农业上灌溉系统的兴建和商业上国内外贸易的畅通。因此,反对神权及种姓制度、主张众生平等的佛教受到当时民众的拥护,尤其是受到新兴地主阶级和商人们的欢迎。另一方面,佛教慈悲安忍的教义,在摩揭陀帝国统治者看来,对国内统一事业的巩固和国际友好关系的发展,是有利无害的。当阿育王从亚历山大穷兵黩武的后果中,从他自己征伐时遭到顽强抵抗的经验中,认识到必须改变武力政策而采用怀柔政策的时候,他便选择了“法轮”作为他的政治武器。

152 問: 阿育王的弘揚佛教在学术文化上起了一些什么影响?

答: 当时佛教的传播对亚洲各国以及东方和希腊、叙利亚、埃及等国的文化交流,起了深远巨大的作用。阿育王生前巡礼各地佛蹟时铭刻了许多石柱,他又在各地崖壁上刻了许多法诰(根据佛法而颁布的各种教诰),这些遗物至今还有留存和陆续发现的,对古代历史提供了极为重要的资料。

152 問: 阿育王传布佛教之举对当时部派的兴起有没有影响?

答: 阿育王时代,佛教大约已经分为四个部派。各部派分往各地传教后,受到了各地不同环境的影响,在形式上和学说上有了不同的发展,这便促成了更多部派的产生。

154 問: 关于阿育王时代举行的第三次结集的情况可否再谈一些?

答: 关于第三次结集的经历,我在前面谈到佛教经籍时,已经讲过了。根据南方佛教记载,阿育王大弘佛教之事,就在结集之后。最近在八纳(阿育王故都)发掘出阿育王建筑的一座宏大

寺院的遗址,里面有一百根石柱的大讲堂,并有許多僧房和水池。有人說这可能就是第三结集的处所。但是关于第三结集事,北方所传典籍中没有记载。

155 問: 阿育王之后又有什么大事发生?

答: 阿育王大弘佛法后,三百多年中,佛教在中亚各国获得坚固的根据地,更向东发展而传来中国,流布地域,日见推广。但是在印度境内,佛教却遭遇了厄运。阿育王逝世后不到五十年,孔雀王朝为巽伽王朝所代替。受到婆罗门国师的助力而篡得王位的富奢蜜多罗王崇拜婆罗门而严厉地排斥佛教,毁坏塔寺,杀戮僧众,使印度佛教一时陷于黑暗的时代。幸而巽伽王朝的统治权力仅限于中印度,他的排佛运动没有波及到南印度与西北印度。当时佛教徒多避难于西北,也有逃到南方的,因而促进了北方佛教的兴盛,和南方佛教的发展。当时统治北印度的是大夏国弥兰陀王(希腊族)弥兰陀受了那先比丘的教化皈依了佛教。至今传存着他和那先比丘关于佛教的问答,汉文译本称那先比丘经,巴利文本称为弥兰陀问经。大家都知道的犍陀罗佛教美术,就是从这时候开始逐渐兴起的。

156 問: 当时南方佛教的情况怎样?

答: 关于当时南方佛教情况,缺乏资料。可以知道的是: 由于阿育王派到南印度去传教的是大众部僧众,所以大众部学说在南方盛行而为兴起于南方的达罗维茶民族所接受。达罗维茶人建立的案达罗国在公元前 28 年灭了中印度的康发王朝(巽伽王朝的后一朝代)而併有其土地。此后,中印度的佛教似乎稍稍有了起色。与案达罗人

入主中印同时，大月支人灭了西北印度的大夏王朝而创立贵霜王朝。印度历史自此进入南北朝时代，直到公元四世纪笈多王朝时才再统一。在此时期中，南朝佛教情况很难知道其详。北朝佛教则在公元二世纪迦腻色迦王(Kaniska)时期最为兴盛。

157 問：迦膩色迦是怎样的人物？

答：关于迦膩色迦的事跡很少有紀載，但是在护持佛教方面，他有阿育王第二之称。据说他从前也象阿育王初期那样多所杀伐，后来得到胁比丘(Parsva)的教化，归依佛教。从遺蹟看来，迦膩色迦时代建造的塔寺和佛象很多，而且在艺术上有很大发展，如在佛塔的形式方面，改变了印度向来的复钵式，而創建了五层楼阁式的佛塔；在造象艺术方面，参酌希腊印度

两地不同形式而自成风格，使健陀罗佛教美术发展到高峯。迦膩色迦王又由中印度罗致当时佛教大文学家馬鳴(Ashvagosa)到迦湿弥罗(Kasimira)，使佛教文学获得輝煌的发达。从这些事实中可以想見佛教在这时代兴盛的情况。迦膩色迦王对佛教貢獻最大的就是在他发起和护持下举行了一次重要的結集。相传他曾向一些人詢問教理，所得到的解答各有不同。他感到学說紛紜，莫衷一是，于是依从胁比丘的指导，招集世友(Vasumitra)以下的碩学比丘五百人在迦湿弥罗纂輯三藏，并加以編述註釋，共三十万頌，九百多万言，历时十二年方始成完。其中一部就是“大毘婆沙論”，是屬於說一切有部的一部重要的巨著，我国有新旧两种譯本。(待續)

参觀緬甸蒲甘佛教壁画展覽

赵朴初

名都宝藏我曾参，
今日来观意倍醇。
画壁妙堪三月面，
艺林好作十年探，

庄严阿那光明殿，^①
方正波离淨戒壇。^②
千里深情珍片羽，
参天万塔夢蒲甘。

① 阿那律陀王所造阿难陀塔寺最为宏丽。

② 戒坛寺，略仿中国建筑形式，以优波离命名。

临济禪初探 (下)

乃 光

四 临济宗的建立

禅宗自六祖后，分南嶽——馬祖与青原——石头两大系。

馬祖百丈一系实大法生命所系，不仅建立的丛林和清规制度为禅法修学而服务，而且确为禅宗发展的主流。

百丈下瀉山、仰山，香严一枝，而瀉仰开法较早，为禅宗五家之首出，法会之盛冠絕一时。

馬祖下天王、龙潭一系的德山，示教亦早，法席亦盛，时有“德山門风”之称。

馬祖下出南泉，南泉出赵州，两师于大法宏闡提持，并不多讓于百丈与黃檗、瀉山与仰山諸师，也是当时馬祖禅道之一重鎮。

青原下石头、药山一系分三枝：道吾、石霜一也，云岩、洞山一也，船子、夹山一也，皆一門两輩相繼。其中前二枝合成一家，皆得名曹洞宗。石霜、洞山开法稍后于临济，夹山更后。惟夹山一枝，有別于曹洞，实药山一系摆脱曲尺自拘之禅道。

百丈、南泉、药山，同时人也，行輩相若。黃檗、瀉山、赵州、道吾、云岩、船子，亦同时人也，行輩相若。德山、仰山、香严、睦州、临济、石霜、洞山、夹山，亦同时人也，行輩相若。上之三代人物，時間距离是紧接着的，都是宗門大老，領袖一方。他如与百丈、南泉同門的归宗、大梅、盐官、盘山、东寺、

天王等师，与黃檗、瀉山同門的长庆、古灵、平田等师，与赵州同門的长沙、子湖两师，及归宗之子大愚、天王之子龙潭等，皆馬祖一系之重要人物。又如，与药山同門的丹霞、大顛、长髭等师，及丹霞之子翠微，翠微之子投子等，亦石头一系之重要人物。此等諸师皆与前之三代人物相应同时，其于两大系之禅道，皆卓有贡献。

在此禅学发展壮大时期，而有临济出现，而有临济宗的建立，实达磨六祖以来，禅宗极为光辉重要的巨大变革，实为禅宗发展到高度的产物。

后于临济：石霜出九峯，洞山出曹山，曹洞宗乃大成而轉盛。

后于临济：德山下出岩头，头出罗山。德山下出雪峯，峯出云門，称云門宗。若岩头、罗山与云門者，禅道則差近于临济；雪峯得岩头力始透彻；均第一流宗师。

后于临济：夹山出洛浦，浦原为临济侍者，时未透彻，服膺夹山风标卓然。

更后于临济：雪峯下出玄沙，沙出罗汉；汉出清凉，凉出德韶，积厚成基，称法眼宗。

以上簡述临济前后约二百六十余年間（馬祖——德韶）禅宗传承脈絡及五家之分灯間出，以見临济宗的重要地位。这正是禅宗史上的黄金时代。以下敘述临济一生主要施設的棒喝

言句，以見禪宗臨濟宗的建立宗旨。為了方便起見，略分十個子目，依次說之：

(一) 建立黃檗宗旨

師后住鎮州臨濟，學侶云集（宋贊寧僧傳臨濟傳“罷唱經論之徒皆親堂室”）。

一日，謂普化、克符二上座曰：“我欲于此建立黃檗宗旨。汝且成褫我！”二人珍重下去。三日后，普化却上來問：“和尚三日前說什麼？”師便打。三日后，克符上來問：“和尚三日前打普化作麼？”師亦打。

臨濟神法機用，一棒一喝、一唱一喏，都從大般若中流出，高懸智鏡，鑒照妍丑，辨別胡漢，殺活在手。大般若經第十六分云：

何謂般若波羅蜜多者，汝等當知：實無少法可名般若波羅蜜多。甚深般若波羅蜜多，超過一切名言道故。

此中智者，不可示現此名為智，不可示現此智所屬，不可示現此智所由，不可示現此智所從。是故，智中無實智性，亦無實智住智性中，智與智性俱不可得。

佛語如此曉了，作麼生會？何處能尋得具體事實，証實它呢？“般若波羅蜜多離名言道”，“智不可示現，智與智性俱不可得”，此皆禪宗正令全提之境，特假立為向上一著，此即正法眼藏，亦即禪宗據以為曲立之宗旨。此中智不可示現名為智，智不可示現其所屬、所由、所從，是禪宗彰頓悟義的源泉所自來。臨濟此處所說“建立黃檗宗旨”是假借黃檗宗風，實質上是重提般若正令，直透祖佛要機。臨濟証知黃檗宗旨不可得，普化、克符亦証知臨濟宗旨不可得，三人同証實無所得，一點滲漏俱無。臨濟握般若正印，在自家証智分上是“石火莫及電光罔通”，但為隨順世間名言“建立黃檗宗旨”，為的是勘驗普化、克符，所以說“汝且成褫我”。總之，臨濟一期棒唱言句，都為通达甚深般若之無上指標。說什麼臨不犯中、知甚深法忍、貴在教人直下頓悟，等等；試看：普化却上來問“和尚三日前說什麼”？一無所犯；再看：克

符上來問“和尚三日前打普化作麼”？一無所犯。个个知不犯，般若如大火聚誰敢犯者！這比曹洞宗知“尊貴”不犯之意還進一步。不犯即為透徹麼？所以又說臨握祖佛正令。試看：普化却上來問和尚三日前說什麼？師便打。再看：克符上來問和尚三日前打普化作麼？師亦打。兩番打人，即兩番提持了無上般若之真宗，“智與智性俱不可得”，“實無少法可名般若波羅蜜多”，如此行棒，即正令當行也。此一公案，即高標臨濟宗對於般若空性現觀貴在頓悟的宗旨。我們初心參學人着力參看此一公案，當于頓悟起信上，當于般若空性有所覺了上，當于入臨濟禪的第一步法門上有所启发。須知，參禪即行深般若，禪行所事豈離般若，此乃宗門下從上以來的優秀光輝傳統。達磨以楞伽說般若，五祖、六祖則提持金剛般若，馬祖、百丈即以棒喝機用顯般若，到臨濟更奮發蹈厲，大振宗風。

(二) 四料拣

至晚小參，曰：“有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪。”

克符問：“如何是奪人不奪境？”

師曰：照日發生鋪地錦，嬰兒垂發白如絲。”

符曰：“如何是奪境不奪人？”

師曰：“王令已行天下遍，將軍塞外絕烟塵。”

符曰：“如何是人境俱奪？”

師曰：“并汾絕信，獨處一方。”

符曰：“如何是人境俱不奪？”

師曰：“王登寶殿，野老謳歌。”

符于言下領旨。

这个小參垂語，臨濟竟將接機時如何示教的方式，向大眾說明了。諸方目此為“臨濟四料拣”。“有時”二字正指接機之時，當活脫無執的分辨來機，奪與不奪全在臨時應用，不假安排。接機首先當凭鑒覺下深辨來風，知他

是何根器？一經接触时，来者的心行和动机，更应分辨得透，临时决定夺与不夺。关于以根器断人，临济又尝示众曰：

如諸方学人来，山僧此間作三种根器断：如中下根器来，我便夺其境而不除其法。或中上根器来，我便境、法俱夺。如上上根器来，我便境、法、人俱不夺。如有出格見解人来，山僧此間便全体作用，不历根器。大德，到这里学人着力不通风，石火电光即过了也。学人若眼定动即沒交涉，拟心即差，动念即乖，有人解者不离目前。

这段示众，与四料拣互为关系，性質、作用是一致的。四料拣着重在分辨根器以示教，完全为了接机；不能行四料拣的，开堂說法却有問題。临济說到学人到此，是沒有着力处，是不通风的，沒有次第，要見便見直下即是，一瞬即逝。所以他說：“学人若眼定动即沒交涉”，拟心动念相去远矣。所以在临济跟前的学人也須带一只参学眼。

临济小参說四夺之語，当时克符禅人却体会得临济意，便出众一一問过，临济当时也一一便答了，符于言下領旨。临济答詞甚为明显，不拟注脚。现在将克符四夺頌录出，借显四夺精义。

夺人不夺境，緣自带講說。拟欲求玄旨，思量反責么？矚珠光璨烂，仙桂影婆娑。覷面无差互，还应滞网罗。夺境不夺人，寻言何处真？問禅禅是妄，究理理非亲，日照寒光淡，山搖翠色新。直饒玄会得，也是眼中尘。人境两俱夺，从来正令行。不論佛与祖，那說圣凡情？拟犯吹毛剑，还如值日盲。进前求妙会，特地斬精灵。人境俱不夺，思量意不偏。主宾言不異，問答理俱全。踏破澄潭月，穿开碧落天。不能明妙用，淪溺在无緣。

这一組四夺頌發揮了临济禅旨；以后临济宗师們虽有作四夺頌的，都有逊色。临济应机应

时，設此四夺，全系临时行令，辨机接物，是禅宗教学上的創作，并非从现成模子里脫出。学人承此爐錘，直下会得，实不干他意識下的“寻思”。向上机当見他落处，超过一切名言，“智中无实智性，亦无实智住智性中”，那堪搖唇鼓舌逐句告人。四夺中所云“人”，即指人我之人，学人主动方面的寻思；“境”兼指事境和理境而言，所謂森罗万象，凡圣同导寻思所緣境。若就勘驗中下根器“便夺其境”的境，更是指学人死在諸方师家教学的言句或机用之下予以夺去，有时也指理境为“法”。人境一对所包甚广，都是学人方面的事；“夺”即含有“逼拶”之力，夺不夺則是临济对机縱擒的手段。

临济真子兴化存奖，奖子南院慧顓，顓子风穴延沼。南院风穴师徒間有关于临济四夺的对話，附录于此作为理会临济禅旁通一綫之助。

汝道四种料拣語料拣何法？对曰：

“凡語，不滞凡情，即堕圣解，学者大病。先圣哀之，为施方便，如楔出楔。”曰：“如何是夺人不夺境？”曰：“新出紅爐金弹子，籊破闍黎铁面皮。”又問：“如何是夺境不夺人？”曰：“葛草才分头脑裂，乱云初綻影犹存。”又問“如何是人境俱夺？”曰：“躡足前进須急急，捉鞭当鞅莫迟迟。”又問“如何是人境俱不夺？”曰：“常忆江南三月里，鷓鴣啼处百花香。”

問的是南院，答的是风穴，南院对风穴的答話大为贊赏。

临济宗师宗杲(1087—1568)，有普說一篇，专說四料拣，临济答詞及克符頌都有拈提注解，不妨一讀，这篇普說，依笔者意，仅有两小段关于四料拣总的拈提，較易理会，茲节录如次：

临济一日示众云：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺，会么？良久，左右顧視，便下座。”这个便是金刚王宝剑。我昨日說的将蜈蚣、毒蛇、蠍子，并諸杂毒貯一甕里，你試将手就中拈一个不毒的出来？若

拈得出，不妨于此事有少分相应。若拈不出，自是你根性迟钝，夙无灵骨也，怪妙喜(时住妙喜菴)不得。

你若要分明理会得临济意，但向他当时垂示处看！如何看山僧有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺，若恁么便是。你若作山僧有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺，便不是了也。所以五祖师翁(五祖山法演传临济宗，法演，白云守端之子，乃佛果之师，宗杲之祖)有言：“如何是祖师西来意？庭前柏树子。恁么会，便不是了也。如何是祖师西来意？庭前柏树子。恁么会，方始是。”你诸人还会么？这般说话莫道是你诸人理会不得，妙喜也自理会不得。我此门中，无理会得理会不得，蚊子上铁牛，无你下嘴处。

宗杲这两段关于四料拣总的拈提，已在“石火莫及电光罔通”下曲垂一綫，能够帮助参看施設四料拣的微妙意趣。但更须理会，到宗杲拈出的四夺，这是宗杲的已不是临济的，更须力透恁么会便是，恁么会便不是，方始有学人自己分。

(三) 三 句

僧问：“如何是真佛、真法、真道？乞师(临济)开示！”

师曰：“佛者心清是；法者心光明是；道者处处无碍净光是。三即一，皆是空名而无实有。如真正作道人，念念心不间断。自达磨大师从西土来，只是覓个不受人惑的人，后遇二祖一言便了，始知从前虚用工夫。山僧今日见处与祖佛不别，若第一句中荐得堪与祖佛为师，若第二句中荐得堪与人天为师，若第三句中荐得自救不了。”

僧便问：“如何是第一句？”

师曰：“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分。”

曰：“如何是第二句？”

师曰：“妙解岂容无著问？漚和(华言方便)怎负载流机？”

曰：“如何是第三句？”

师曰：“但看棚头弄傀儡，抽牵全凭里头人。”

“三句”，乃临济宗无上之綱宗，实临济禅精髓所在，当拼此一生参透此关。笔者限于禅行水平，仅尽其已在己而略发其凡。

临济于此处答僧问真佛、真法、真道，实最极精约扫尽戏论之了义语，通达般若经教者乃可知其微妙。这僧问真佛真法外添问个真道，这却表现了禅衲的行径。临济不孤负他问，答得却妙。诸法自性清静，心触法时这心也原是自性清静，此即真佛，曰“佛者心清静是”。心触法时，心无所住，而能照了诸法实性，喻如光明虽不暂住而能照物，此即真法，曰“法者心光明是”。两者融合无间，历一切境缘，曰“处处无碍净光”即为真道。这样分析恐人执着，他又说“三即一，皆是空名而无实有”。这却真正与人抉择，叫人识取“目前历历的勿一个形段孤明”的真道：“真正作道人，念念心不间断”，虽历一切境缘，念念鉴觉自心清静“污染即不得”的大光明藏，心境一如、照而不住，此即为真道，为禅的功用。修行不明大法，不得一把吹毛剑作杀活权衡之柄，实在奈何不了生死长流中的烦恼与无知。临济说的“自达磨大师从西土来，只是覓个不受人惑的人”这句话，说透了祖师西来意，这才为活祖意。不受人惑谈何容易？禅道顿悟功行即在“不受人惑”。大般若经随破随立、随立随破，千言万语反复以明者为的是，“不受人惑”尔。二祖慧可遇达磨，“一言便了，始知从前虚用工夫”，临济拈出这则古公案，作为他倡导“三句”的弄引。“山僧今日见处与祖佛不别”，只这一句即可见出临济“不受人惑”的自信，显示出真佛、真法、真道，目无余子。这和释迦佛陀的“我为法王，于法自在”的宣言，没有多让。下面接说“若第一句中

荐得堪与祖佛为师，若第二句中荐得堪与人天为师，若第三句中荐得自救不了”。他就是这样提示激箭似的禅道风格。

临济答第一句问的是“三要印开朱点窄，未容拟议主宾分”，只此一句实即是甚深般若波罗蜜多，指出真佛、真法、真道触目现成，不落知解，超过一切名言道，一有点染，已是落二落三去也。佛之所证，祖之所悟，原从此出，不能有所增损。能从此中荐入，全境作智，全体作用，法法皆为祖佛之师。答第二句问的是“妙解岂容无著问，漚和怎负载流机”，般若、法华一乘教法，已是祖佛用语言文字曲谈实相，通过曲谈而获得因指见月，还不失“为人天为师”。即此文字实相一乘之宗的妙解，也不是以三乘为实的“无着”辈所能了解，兔鹿二乘的小机更不能负起大象渡河截流而过的有力气势。这是指出宗下教下从文见道，也不易易。“不立文字，不离文字”是大有商量的余地；也即是临济宗“悟则不无，怎奈落在第二头”的正确回答。悟门的安立即为了现证第一句，透彻了第二句的要求，即须作到非寻思言说境界的大悟，力求进入第一句不受人惑的无师境界。答第三句问的是“但看棚头弄傀儡，抽牵全凭里头人”，显然指出非宗门种子。这种人在教下则为穷人，数他宝，宗下则为“只认得驴前马后的将为自己”（洞山语），忘却骑驴骑马的主人，自己作不得主的人不是傀儡是什么！所以说“若第三句中荐得自救不了”。

关于“临济有三句”，风穴对答其师南院的勘辨：先以喝；次以“未问以前错”；第三以“明破即不堪”来呈露自己的见解，获得南院深许。也正是“方法本閒，唯人自鬧”的大好注脚。

风穴真子首山省念上堂，“也举三句话”，以“大用不扬眉，棒下须见血”；“不打恁么驢汉”；“解问无人答”来逐次答学人的三句问话。最后答出自己在三句中“第几句荐得”：“月落三更穿市过”。这也正是指出不落寻思语言、诸法本来清淨如是无人识的境界。被识得，已

是成佛作祖去，不是“堪与祖佛为师了”。

（四）三玄三要

大师示众：“大凡举唱宗乘，一句中须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用，汝等诸人作么生会？”

这段法语，临济语录和诸灯录有的将它系在“三句”文末，有的另立一段。后来临济宗师的拈颂，都是另立一段。据当日说法的情况看，可能一下说尽。笔者反复参看这段法语，惟在指示如何参看言句，实当另立一段以便评唱。

向上一着，超过一切名言道，然亦不能废却文字言句以见旨。临济说的“一句中须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用”，也是不废言句、不离文字，重要的是教人于言前会得、举起处悟入。一句语有玄有要即是活语，即是有活人眼目处。何处见它玄要？即是教人要会得言句中权实照用的功能而已。此段示众法语，在当日真是咳唾珠玉，说了也就随风飘散，并无禅柄再作请问。赖得临济第五世孙汾州善昭，对此一段法语拈出好颂，叫人还有个入门处。颂曰：

三玄三要事难分，得意忘言道易亲，

一句明明照万象，重阳九日菊花新。

汾州乃著名临济宗师，天下学者宗仰，提持三玄三要的问答言句，实嫌其多；此处仅节录这一首颂，实在够了。宗师活人眼目言当及时，在尖新中要塞断学人义解知见、斩断葛藤。临济创立“三玄三要”语句，累得他寻行数墨、迷指忘月之徒，搬弄数字凑合三三，真是蝇鑽故纸、驢年亡道。若是个真正道人，遇着举唱宗乘言句，或参看公案，或将一句语当话头参看，都要泯除知见，使一把劲直下入去即得。棒喝言句都以悟为则。三玄三要即是有玄有要，不离权实照用的功能，明眼人前瞒他一点不得。

三玄三要之说，原从真佛、真法、真道而来，见不见玄要旨？仍不出对上三句三种人不同的看法。

(五) 四喝与宾主句义

师(临济)曰：“有时一喝，如金刚王宝剑；有时一喝，如踞地师子；有时一喝，如探竿影草；有时一喝，不作一喝用。汝作么生？”僧拟议，师便喝。

禅宗自馬祖行棒喝显机用作为直指大道的教学法以来，宗风别开生面，經百丈、黃檗、睦州、临济，越唱越高，越演越烈，寔成家法。拈棒示教尚劳拄杖在手，有时或掌或拳或以拂子、坐具等代之；下喝则更撒脱，两者作用实一。棒喝不即是言句，却往往比言句效力大，标出不立文字禅的风格。言句知見往往在参学人边，以言遣言，以有言显无言，仍貴言句；以棒喝遣言，以棒喝显无言，更为撒脱。

临济自說四喝的“四意趣”甚为明显，学人接触到喝，功能即显。有时一喝能杀能活，“如金刚王宝剑”。有时一喝，露地堂堂，不落依傍，教人前进无路、藏身无地“如踞地师子”。有时一喝，測驗学人深浅明暗工夫，“如探竿影草”。又說“有时一喝不作一喝用”，这一喝便千变万化难以測知，似在一喝之中实出一喝之外。宋·觉范有临济四喝頌，录之如次，以供参助：

金刚王剑靚露堂堂，才涉唇吻即犯鋒芒。

踞地师子本无窠臼，顧佇之間即成滲漏。

探竿影草不入阴界，一点不来贼身自敗。

有时一喝不作喝用，佛法大有只是牙痛。

現在略談一下临济“喝”与“宾主句义”的作用关系。

师应机多用喝，会下参徒亦学师喝，师曰：“汝等总学我喝，我今問汝，有一人从东堂出，一人从西堂出，两人齐喝一声，这里分得宾主，汝且作么生分？若分不得，以后不得学老僧喝。”

諸法原实相，不涉寻思；一喝分宾主，也不涉思惟。临济自說一喝下含“四意趣”，这里却未具体的說宾主句义，教人蚊嘴叮鉄牛去，同样不許落在寻思中荐取宾主。临济常提出宾主問題，如說“三句”中第一句云，“三要印开朱

点窄，未容拟議主宾分”。三玄三要原也不落宾主，如蜡印印泥，印成朱点而印即坏，正是教人在言前会取宾主句。华严云“心佛众生三无差别”，同一海印三昧之所印，透过此語，方知“万别千差明底事”(洞山語)；不落一点一滴中，会取“恆沙諸佛体皆同”(永嘉語)的宾主历然句。須知，平等法界如如之性，諸大乘經皆明此理，但就現前差別境上何处見它如如？真乃間不容发。“未容拟議主宾分”，教人就現前差別境上，“朱点窄”上会取如如。智即主，境即宾，智境双融，智忘境忘而智境历然，是言前境界，是“鉴觉下如如自在”边事。临济宗的宾主句义，其作用专在悟处勘驗，却轉而作为师資宾主用。曹洞宗也有宾主义：归家稳坐者即主，途中有为者即宾。从此开为四位宾主，即宾中宾、宾中主、主中宾、主中主。就宾主句义說，两家自然也可相通；就其作用說，則大異。临济宾主句义重在勘驗悟境，他自說的“四宾主”也是如此。至于曹洞宗四宾主的作用，則仅在辨个慵侗的人法位次而已。临济正令全提，一喝分宾主：不仅勘辨你的工夫（有时一喝如探竿影草）；且能施教（有时一喝如金刚王宝剑、有时一喝如踞地师子）；更能提示悟境，印証悟境，活泼自在而有余（有时一喝不作一喝用）。临济提出“两人齐喝一声，这里分得宾主么？汝且作么生分？”若分不得，以后不得学老僧喝”。这只教人于未喝前要分宾主句义，才能于喝声落处不为所困，自下一喝亦有所为，一喝分宾主，即可能于第一句下明宗旨也。

(临济)上堂次。两堂首座相見，同时下喝。僧問师：“还有宾主也无？”师曰：“宾主历然。”师召众曰：“要会临济宾主句，問取堂中二首座。”

哪里是“宾主历然”处？作么生辨得？临济贊許两堂首座同时下喝，同时都作得主，都有出身之路；在相对上同时又都是宾；也兼得一喝不作一喝用，忘主忘宾。所以他說“要会临济宾主句，問取堂中二首座”。