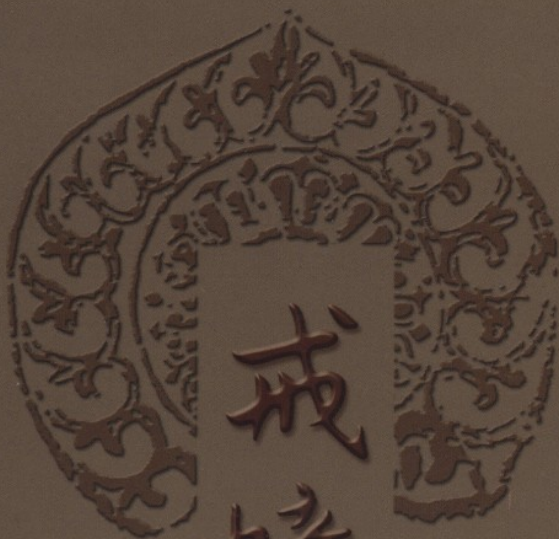




戒煙文集

【第三卷】

上海古籍出版社

济群

主编



76



戒幢文集

济群主编

【第三卷】

B94-53

J145-3

上海古籍出版社

图书在版编目（CIP）数据

戒幢文集·三 / 济群主编. 上海：上海古籍出版社，2009.11
（戒幢文集）

ISBN 978-7-5325-5449-2

I. 戒... II. 济... III. 佛教—文集 IV. B948-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第189484号

责任编辑：李明权



名誉主编 普 仁

主 编 济 群

编委 净 智 恒 强 成 峰 界 文

寂 照 慈 云 宗 慧

目 录

观 云：从格义看佛教的中国化.....	01
青 平：试论佛教思想对现代哲学意义理论的启示.....	16
廖乐根：从三性三无性谈唯识学的空有中道观.....	41
黄崑威：试析“会昌法难”的起因.....	67
成 峰：发菩提心与净土修学.....	88
恒 强：大迦叶尊者的悲心.....	116
界 文：瑜伽菩萨戒之特质初论.....	150
宗 净：四预流支及其在佛法修学中的意义.....	178
明 空：中国佛教的解经方式.....	205
净 智：念佛三昧述要.....	228
宗 志：论印顺法师的中观思想.....	262

从格义看佛教的中国化

观 云

内容提要：

本文通过对格义现象产生的历史文化背景、格义的内涵及流行，以及对格义局限性的自觉与反思的论述和辨析，阐述佛教传入中国出现格义的必然性，以揭示佛教中国化的内在脉络。

关键词：格义 解经 六家七宗

一、佛教初传时期中国人对佛教的理解

根据典籍记载，佛教于东汉年间传入中国。东汉继承了西汉以来的宗教神学目的论的传统，谶纬迷信比西汉时期更盛行，经王莽、刘秀的极力提倡，已遍及朝野。在谶纬神学之风盛行的时代背景下，人们对佛教这一新传入的宗教是如何理解呢？从牟子的《理惑论》中，我们可以看到当时人对佛的理解：“佛者，谥号也。犹名三皇神、五帝圣也。佛乃道德之元祖、神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，

在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光，故号为佛也。”^[1]可见，当时的人们对于佛教的认识实在是肤浅的，同时也染上了浓厚的谶纬思想色彩。在《广弘明集·辩惑篇序》中，同样记载了佛教初传期间人们对佛的疑惑。当时人们的疑惑大致为：“初惑佛为幻伪，善诱人心；二惑因果沈冥，保重身世。且佛名大觉，照极初机，审性欲之多方，练病药之权道。故能俯现金姿，垂丈六之伟质；流光遍烛，通大千而阐化……”^[2]

从上面的记载我们可以看出，事实上，汉代人理解的佛教，大体上停留在道术的范畴里。当时的人们认为佛能飞腾变化，“能隐能彰”，“履刃不伤”，“欲行则飞”，“不死不伤”，“项中佩日月光，变化无方，无所不入”，这和《庄子》等书中所说的“神人”、“至人”入水不溺、入火不热，长生久视的提法差不多。他们认为佛是“道德之元祖，神明之宗绪”；因而主张“息意去欲，而欲归于无为”，“专务清静”，这与当时盛行的谶纬神学、黄老之术并没有很大的差别。

东汉时代，西域的佛教学者相继来到中国，译事渐盛，除《四十二章经》外，安世高、支娄迦谶、严佛调、支谦等人翻译了相当数量的佛典，如《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、《大十二门经》、《小十二门经》、《道生经》、《道行般若经》、《大弥陀经》、《般舟三昧经》等，但都没有在当时产生很大影响。据慧皎的《高僧传》记载，三国时期的佛教是：“魏境虽有佛法，而道讹替，亦有众僧未禀皈戒，正以剪落殊俗耳。设复斋忏，事法祠祀。”^[3]从《高僧传》所记载的这一段文字来看，当时的僧众也只是剪除了头发，并无禀受皈戒，斋供礼仪也只是取法于传统的祠祀而已，这便是三国时代佛教的大体情况。

由此可见，在东汉以至三国时期，当时人们对于佛教，只是以对待道教、黄老思想、神仙方术，乃至祀祠的眼光来理解的，这是深受当时中国固有思想文化影响所致。

到了西晋时代，佛教的弘传仍侧重于译经，当时佛教典籍传译较多的

[1] 《大正藏》，第52册，第2页上。

[2] 同上，第117页下。

[3] 《大正藏》，第50册，第324页下。

是方等、般若类的经典，如竺法护译出的《光赞般若经》、《道行般若经》等，竺叔兰译出的《放光般若经》，另外《首楞严经》也有两种译本。这时期译出的方等、般若类经典，开始有人专门钻研、注解、敷讲了，如淮阳支孝龙、河内帛法祚等，皆是其人。这些大大活跃了当时的佛教义学，为佛教义学在东晋的发展与兴盛奠定了基础。

佛教在东晋时代的发展形成南北两个区域，在北方地区，代表人物是后赵的佛图澄、前秦的道安和后秦鸠摩罗什；在南方地区，代表人物是东晋王朝庐山的慧远和建康的佛陀跋陀罗。

佛图澄深解经典，通晓世论，以神通感化后赵石勒的滥杀，使佛法在北方得以弘扬；道安曾讲《放光般若》十五年，弟子数千，组织译经，确定沙门释姓，制定僧尼赴请礼忏行仪规范，创编经录，对佛教的兴盛作出了极大的贡献；鸠摩罗什广究大乘，尤精般若性空之理，在关中从事译经，集义学沙门三千，道生、僧肇等均出其门下，对佛教在中国的发展作出了巨大贡献；慧远儒道思想根基深厚，在庐山领众行道，倡导念佛，曾与罗什探讨大乘要义，弟子众多，影响深远；佛陀跋陀罗，精于禅法、律藏，先在长安传授禅法，后在建康道场寺主持译经，成就及影响也极大。更兼法显等高僧的西行求法、慧观的判教，对佛教在当时的弘传及以后的兴盛产生了积极的作用。

东晋佛教义学的成就，主要体现在佛典的进一步的传译和般若性空之学的讨论两个方面。在译经方面，小乘《阿含》和《阿毗昙》的翻译，密教《大孔雀王神咒经》及《大灌顶经》的译出，律典《十诵律》、《四分律》、《僧祇律》的译出，尤其是大乘诸部如《大品般若经》、《小品般若经》、《金刚经》、《维摩经》、《首楞严三昧经》、《十住毗婆沙论》、《大智度论》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《成实论》等经论的译出，对当时般若性空之学及后来佛教义学的兴盛，产生了巨大的影响。东晋上承西晋佛教义学，以般若性空之学为研讨中心，罗什以前，从事《般若》研究的，不下五十人，或读诵，讲说，或注解经文，往复辩论，或删除繁取精而为经钞，或提要钩玄而作旨归，或对比《大品》、

《小品》，或合《放光》、《光赞》，从而对于般若性空的解释，产生种种不同的说法，而有“六家七宗”之分。般若性空的正义，直到罗什才阐发无遗。僧肇继承了罗什的学说，对般若性空义作出了充分而又允当的阐释，从而结束了般若学的“六家七宗”之争。

然而，对当时的人来说，佛教毕竟是一种外来的思想文化，在理解接受的过程中，难免有一些扞格之处，这时候，在佛学研习方法上，出现了“格义”这一现象，人们把佛典中的义理与中国固有的类似概念相比附，从而使中国人对佛教的理解更加深入了一步。

二、格义佛学始末

“格义”一词最早的提出者，一般被认为是与道安同时代的竺法雅。《高僧传·竺法雅传》载：

法雅，河间人，凝正有器度，少善外学，长通佛义，衣冠士子，咸附谄慕。时依门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之格义。^[1]

从这一段记载我们可以知道，“格义”是竺法雅面对时人不理解印度佛经名相而采取的一种教授方法。竺法雅本人“少善外学（指中国传统思想文化），长通佛义”，竺法雅的门徒“并世典有功”，教与学双方都具有深厚的中国传统思想文化基础。竺法雅对“格义”的具体应用是针对门徒佛经中“事数”（即名相）的不理解，以“外书”（即他们熟悉的中国古代典籍）与之相配，并且还以“外典佛经，递互讲说”，以世典相关的观念替代佛经的相关名相，这是格义作为解经的主要方法。

据典籍记载，除竺法雅外，当时尚有法雅的弟子毗浮、昙相、昙习以及康法朗等，也采用过格义的方法。“格义”方法的普及，使世典与佛经在名相之间建立了某种对应的关系，对此，近代学者汤用彤和吕澂先生

[1]《大正藏》，第50册，第347页上。

已有比较明确的结论。汤用彤认为,“格义”是“比配”或“度量”的意思,“义”的含义是“名称”、“项目”或“概念”,所谓“格义”是“比配观念(或项目)的一种方法或方案,或是(不同)观念(之间)的对等”。吕澂将这种对“对等”更加具体化地阐述了出来,他对“以经中事数,拟配外书,为生解之例”的解释是:“即把佛书的名相相同中国书籍内的概念进行比较,把相同的固定下来,以后就作为理解佛学名相的规范。换句话说,就是把佛学的概念规定成为中国固有的类似概念。因此,这一方法不同于以前对于名相所作的说明,而是经过刊定的统一格式。”^[1]

作为一种解经的方法,格义一词最早地出现,并被人们自觉地提倡是从竺法雅开始的。但是从今天我们可以见到的典籍资料来看,格义的方法在汉末魏初便开始使用了,只是人们不自觉,没有冠之以“格义”之名罢了。据《出三藏记集》卷五所载慧叡撰的《喻疑论》所说:“汉末魏初,广陵、彭城二相出家,并能任持大照,寻味之贤,始有讲次,而恢之以格义,迁之以配说。”^[2]这说明格义作为一种解读佛典的方法的实际运用,是始于汉末魏初的。例如:魏初康僧会和陈慧合撰的《大安般守意经注》(卷上,此经现行本经注不分)把“安般守意”四个字作了十几种解释,其中就有一段说“安为清,般为净,守为无,意为为,是清净无为也”,即是用中国道家所说的“清净无为”来配释“安般守意”的。又如《阴持入经注》(卷下)也用“无为”配释“泥曰”(涅槃的古译)。这种解经方法都是格义实际运用在汉末魏初的具体例子。

这种解经的方法从汉末魏初开始被使用,一直流传到东晋道安时代,还都只是注解或讲说者应机施設而已,没有成规,到和道安同学于佛图澄门下的竺法雅,才把格义着了类例,建立了一定的规范。“格义”作为一种规范化了的解经方法,它着重于字词的疏通、力图在中国思想观念与佛教教义之间建立某种对应关系。在此意义上来说,格义有三种表现形式:

[1] 吕澂:《中国佛学源流略讲》,中华书局,1998年版。第45页。

[2] 《出三藏记集》,苏晋仁点校,中华书局,1995年第1版,第234页。

一、表现在注疏体例中，即为“生解”；二、表现在翻译中；三、表现在日常讲经辩论中，又称之为“连类”。出现在经典注疏中，被称之为“生解”的，如上文所述的康僧会和陈慧在《大安般守意经注》中，将“安般守意”解释为“清净无为”等。这种方法后来在典籍的注解中极为普遍，如《颜氏家训》卷五《归心篇》说：

内外两教，本为一体，渐极为异，深浅不同。内典初设五处禁，外典仁、义、礼、智、信皆与之符。仁者不杀之禁也，义者不盗之禁也，礼者不邪之禁也，智者不淫之禁也；信者不妄之禁也。^[1]

颜之推这里所用的方法，显然是格义“生解”之法了。格义之法表现在翻译中的，如将“涅槃”译为“无为”，将“禅定”译为“守一”等。格义之法表现在讲经辩论中，又被称之为“连类”，最典型的例子莫过于《高僧传》卷六中《慧远传》中记载慧远的事迹了：

远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑味。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。^[2]

格义作为一种解经方法，力图在中国典籍的名相与佛教典籍的名相之间建立某种对应关系，还着重表现在义理的疏通方面。这种方法的影响不仅体现在佛典名相上，还影响到了魏晋时期佛教义学讨论的思想方法上，具体表现在般若学研习的“六家七宗”之中。

三国时代魏正始年间中，何晏、王弼、夏侯玄等崇尚老庄，以老庄解《易经》、《论语》，主张从无生有，专谈玄理，时人叫作清谈，此后又有裴頠在此基础上发展一步提出“崇有”，渐次而有竹林七贤出现，崇尚虚无，遗落世事，到向秀和郭象时主张“独化”、“自然”之说，认为既

[1] 转引陈寅恪：《支敏度学说考》，载《现代佛教学术丛刊》第13册，第12页。

[2] 慧皎：《高僧传》卷六，汤用彤校注，中华书局，1992年第1版，第212页。

非从无生，亦非从有生。而般若性空之学和老庄玄学存在某些相似点，所以为当时人所乐道，从而假老庄玄学阐释般若性空之学的风气流行当时。

就佛教学者而言，他们中一小部分人原与玄学者出身相同，又由于佛学当时不能独立，必须资取玄学家的议论，因而般若学说必然与玄学说接近。且当时的名僧几乎都与名士有往来，一方面影响了佛学的研究，使之将重点放在与玄学类同的般若上，以致使佛学玄学化；另一方面，不仅用老、庄解佛，同时还以佛学发展了老、庄。^[1]就佛教的典籍而言，魏晋玄学思想盛行时，当时般若类的经典的传译还不算周备，诸如《中论》、《百论》等，还没有翻译过来；而且《道行般若经》“颇有格碍”，《放光般若》“言少事约”，《光赞般若经》“辞质胜文”，意义不容易通达。因此，当时研究般若性空之学的学者对般若性空的解释不免各有所偏，自然出现了多家不同的理解。

关于“六家七宗”，刘宋建康庄严寺昙济曾著有《六家七宗论》一书，可惜原书未能流传下来，如僧肇在他的《不真空论》中，归纳作心无、即色、本无三义；下定林寺僧镜撰《实相六相论》，南齐汝南周顒撰《三宗论》，都是有关当时六家七宗的资料，但几种史籍论述互有差异，今依汤用彤之考释列表于下：^[2]

六家	七宗	代表人
本无	本无	道安（性空宗义）
	本无异	竺法深、竺法汰
即色	即色	支道林、郗超
识含	识含	于法开
幻化	幻化	道壹
心无	心无	支敏度、竺法蕴、道恒
缘会	缘会	于道邃

[1] 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，中华书局，1988年2月版，第44页。

[2] 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，第192页。

三、对格义의 自觉与批判

(一) 对于格义作为解经方法的反思与自觉

对于格义的反思与自觉，早在道安时代即已开始了。《高僧传》卷五《僧先传》载，道安与僧先论“格义”，“安曰：‘先旧格义，于理多违。’先曰：‘且当分析逍遥，何容是非先达。’安曰：‘弘赞理教，宜令允惬，法鼓竞鸣，何先何后。’先乃与汰等南游晋平，讲道弘化。”^[1]

道安、法汰等曾与法雅共学，而道安在此已批评格义“于理多违”，按道安的标准，“弘赞理教，宜令允惬”，实指格义未到“允惬”即于理所允、于心所惬的地步，也就是说格义于理解佛经而言显得生硬。道安是既批评格义又不自觉地使用格义的处于般若学转变时期的一位大师，且与法雅共学，理应熟悉格义的具体内容，文中所指的“先旧格义”，应是在此之前竺法雅所采用的一种特定的方法，即是指作为一种解经方法的格义，这种方法在道安时代已不再是主流，它被新的方法替代。

僧叡在《毗摩罗诘提经义疏序》中评论鸠摩罗什以前的般若学研究时，也曾提到先前般若学的“格义”方法，他说：“自慧风东扇，法言流咏已来，虽曰讲肆，格义迂而乖本，六家偏而不即。性空之宗，以今验之，最得其实。然炉冶之功，微恨不尽，当是无法可寻，非寻之不得也。何以知之？此土先出诸经，于识神性空，明言处少，存神之文，其处甚多。”^[2]“格义迂而乖本，六家偏而不即”，实将“格义”与“六家”分列，若以为“格义”为泛指中印思想或世典与佛经的比较，则“六家”也是“格义”。两者可以说都是一种比较，方法虽有不同，但结果却一样，都没有达到对佛经的确切理解。“格义”方法的特点是“迂”，也就是寻章逐句，着重对字词的疏通，这在佛学初传，人们对之理解颇为困难的情况下是必然的，也是很有作用的，但是，随着佛经传入的增多，人们对佛学理解的加深，其支离破碎的缺点就越来越显露，也必然会被其它更好的

[1] 慧皎：《高僧传》，汤用彤校注，中华书局，1992年第1版，第195页。

[2] 《出三藏记集》，苏晋仁点校，中华书局，1995年第1版，第311～312页。

方法所代替。

本来，格义之为用，只是权宜行之，而它的先决条件，在于不能违失佛教之教义。道安虽察觉到格义佛教的不妥之处，皆是出于胡文译成汉文的经典的过程中，难免产生歧义与误会，因此，研究佛教应该“由佛教的内典来解释佛教的教义”，这才是正确的方法。道安这种见解，在中国佛教史上是具有划时代的意义的。其实，格义是因中土之人初学佛典，一时难以了解而采取的权宜之计，后来因鸠摩罗什及其弟子新译经典文理精审畅达，从而使佛教界渐渐摆脱了与外书配拟的旧习，最终使佛教的研习，走上了正规的路径。

（二）对于格义作为思想方法的自觉与批判

在魏晋以玄学思想为社会主体意识的大背景下，新兴的佛教般若性空之学以玄学为依托而得以发展，所以出现了佛学思想方法上格义的“六家七宗”现象。迨至罗什来华，传入准确的印度般若中观学，僧肇秉承师说，对中国般若学的“六家七宗”进行了一番清理，建立了既符合印度般若中观的精神而又有中国特色的理论体系。一般而言，本无、心无、即色三宗，分别受玄学之贵无、崇有、独化三派理论的较深影响。但是也应该看到，他们也并非盲目模仿，而是力图借用玄学语言阐释佛学问题，不过由于各种原因使之遁入了以佛学方式解答玄学思想的泥坑，在某种程度上偏离了佛学的轨道。正由于此，僧肇对于这些理论的得失，作了认真的清理，从而恢复佛教般若性空之学的本来义旨。

本无宗包括两家：一是本无宗，二是本无异宗。前者认为“无在万化之前，空为众形之始”，强调“一切诸法本性空寂”，反对“虚豁之中能生万有”的说法。后者虽然将“诸法本无”确定为第一义谛，但又认为“未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后。”带有明显的宇宙论色彩。僧肇认为，本无宗偏重于“无”，是“好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？”在僧肇看来，偏重于“无”，以为“非有”是无，“非无”亦是无，视万法均为无而否认假有、假无，再进而以为有、

无分立，有、无不能相即相融，致使本体与现象分立。虽然以“无”为绝对的空虚实体，“有”是由此实体而成立之事物，实际上已经否认了“有”亦是一种暂时的存在。此论确实未能契合非有非无、亦有亦无之般若空观，未能契合于不偏不倚、不落二边之中道观。僧肇认为万物本有众缘会聚而有，也因众缘的离散而无，其起其无，都如梦如幻，丝毫无真实性可言。因为从根本上说，万法并无自性，万物并没有内在不变的规定性，是自性空。从另一方面言之，有和无都不能说明诸法的真实存在状况，因为有、无都是语言符号而已，而名言之成立乃由于人心之颠倒虚拟而致。如果固执于此名言之有、无而欲了解“真理”，显然是不可能的。但是，如果认为离开这些名言符号，就一定能体悟到诸法实相，那也是一种偏执。

僧肇在《不真空论》中评述心无义时说，“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚”。也就是说，这一派只从主观方面排除了万物对于心的缠缚，但并未否认万物的真实存在，前一层可算作“得”，后一层则“失”。《世说新语·假谲篇》刘孝标注说：“旧义者说：种智是有，而能圆照，然则万累斯尽谓之空无，常住不变谓之妙有。而无义者说：种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应，居宗至极，其为无乎？”根据这一记载所言，“旧义”是将般若种智看作“有”，就其“万累斯尽”一面而言，叫作“空无”；就其“常住不变”而言，叫作“妙有”。而“新义”即心无义则认为，心是一个虚而能知、无而能应的心体，除离照万物的功能外，还具有执取物像、计执心相的能力，所以才会有遮蔽，才会有烦恼的显起。然而，心也可以有“自净”的功用，使计执、执取的心复归于豁然至虚。这就是他们所计讲的“但内停其心，令不想外色，即色想废者也”的意思。心无派的两大支柱：一色不空，二心不执，明显将有、无对立起来了。“有”指现象界，因具有质碍性所以不“无”；而所谓“无”只指心体，它没有质碍性，然而当它杂染弥漫时，却也不能称为“无”，必须待其清除所有的客尘，恢复到原来“豁如太虚”的面貌时，它才是“无”。这样的理论必然造成物相是客，心体为

“主”，客不可空，可空唯“主”的情形。这种主客分立是不符合般若性空之理的。僧肇认为：“闻圣有知，谓之有心；闻圣无所，谓等太虚。”圣心若认知客观事物，则可谓其有心执物；若无意认知客观事物，则可谓其等同太虚。言“圣无所”皆为边见，不符合中道。正确的应是“用即寂，寂即用；用寂体一，同出而异名，更无无用之寂，而主于用也。”

“用”乃起心观照，“寂”乃冥心真境；起心观照即是冥心真境，两者合而为一，互为一体之两面，故无冥心真境而不起观照作用，亦无起心观照而不冥真境之理。僧肇认为，若言心体，则应“寂”、“用”相即，“体”、“用”一如，两者不可截然分开。因此，心无宗关于心体虚无寂静而能知有应的说法是不符合般若智之理，更何况其允许万物为客观存在，已经严重背离了中道性空的原则。

关于支道林即色义，《世说新语》、吉藏《中论疏》及慧达《肇论疏》均有记载。根据几种记载可知，支道林倡“即色为空”，认为色之性“不自有色”。色既不能自成其色，故“虽色而空”。然色既不自色，则因何而有色相？“正以因缘之色，从缘而有，非自有故”，是知色乃因缘所起，由缘而有；既由缘而有，则绝非自有。是则虽有色，亦为假有；假有之有，虽色而非色，故其性为空。其次，色乃因心而起，故说：“青、黄等相，非色自能，能若不计，青、黄等皆空。”故知心若计执则有色，心若不计执则无色。色之所以为色，全因起心计度而有。实际上，色本身并无自性，色既无自性，则非另有“空”。因色无自性，故“色复异空”；非另有空，故“色即为空”。从这一分析可见，即色宗乃以“色不自有，虽色而空”为主旨，以为事物及现象不源于事物之本质，故其事物虽以现象而存在，然其本身仍是空。色虽已空，而无自性之事物却依然存在。因此，其“空”义与绝对“毕竟空”义尚有差距。僧肇因这而评说：

“夫言色者，但当争色即色，岂待色而后为色哉？此直语色自色。”僧肇认为，物质现象就本性说都是虚假不真的，所以谈论即色，应该当色即色，直接就色的本性论说其为空，用不着等到因缘条件具备形成物体，才说它不过是一种假有之色。元康认为“林法师但知言色非自色，因缘而

成，而不知色本是空，犹存假有也。”此言甚得其失误之关键也。

本无、心无、即色三宗的理论失误，其根本处在于变佛学问题为玄学问题，以玄学来变更、改造佛学的理论要旨。以玄学所言之有无比附、解析般若思想，如本无宗以“无”为本，心无宗不空万物而单言无心于万物，即色宗以“空”为色的本质、本体。

那么为什么僧肇在《不真空论》里只批判了本无宗、心无宗、即色宗，而未批另外几家如识含宗、幻化宗及缘会宗呢？对于这点，有两种说法：其一认为：僧肇所批判的三家，即代表了整个“六家七宗”，其理由是：即色、识含、幻化及缘会都是主张色无的，可算作一派，批判了即色的局限性，亦即批了这四家，这种说法见于汤用彤先生的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书，其文如下：

六家七宗，盖均中国人士对性空本无之解释也。道安以静寂说真际。法深、法汰偏于虚豁之谈。其次四宗之分驰，悉在辨别心色之空无。即色言色不自色，识含以三界为大梦，幻化谓世谛诸法皆空。三者之间均在色也。而支公力主凝神，于法开言位登十地，道壹谓心神犹真。三者之空，皆不在心神也。与此相反，则有无义。言无心于万物、万物未尝无，乃空心不空境之说也。至若缘会宗既引灭色相之言，似亦重色空。综上所述，般若各家，可分三派。第一为本无，释本体之空无。第二为即色、识含、幻化以至缘会四者，悉主色无。而以支道林为最有名。第三为支敏度，则立心无。此盖恰相当于《不真空论》所呵之三家。观于此，而肇公破异计仅限三数，岂无故哉。^[1]

另一种观点认为，僧肇所清理批判的，乃是般若性空之学“宗”内的不同派别，无意于“宗”外无关般若性空学说的派别，这种观点认为，识含宗、幻化宗观点中心在于论证心识、心体的真实存在，属于小乘佛学范畴；认为缘会宗所阐乃是析法空，与大乘般若性空的学说无关，故未被僧肇当作般若性空学派加以清理和批判。

[1] 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1997年9月版，第193页。