

般若空慧證實相： 江味農《金剛經講義》詮釋探析

蔡金昌

中華佛學研究所助理研究員

法鼓佛學學報第 38 期 頁 57-108（民國 115 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 38, pp. 57-108 (2026)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002026060038002

ISSN: 1996-8000

摘要

《金剛經》是漢傳佛教流傳十分廣泛的經典之一，不僅如此，本經早已深入民間信仰，也受到士庶相當的喜愛。由是，歷代對《金剛經》的註解書迭出，並各具特色。民國初年佛教居士江味農（1872-1938）以其愛好並深入《金剛經》之整理研究，從而有蔣維喬（1873-1958）等人勸請宣講且錄為《金剛經講義》之鉅著，是為近代《金剛經》註解相當重要的融通之作。他在《講義》中特別關注般若空慧的「觀照」，並聯繫到如來藏佛性的思惟理路，對前賢之說則尤其讚揚智顗（539-598）、智旭（1599-1655）等天台家的注疏，卻反對採用台家「三諦解經」的傳統，更提出有別於天台宗、華嚴宗判教將《金剛經》判攝為「通教、別教」及「始教」的立場。江味農雖亦採用天台五重玄義以釋經題，卻逕直以為《金剛經》乃「至極圓頓之教」，是有意提高《金剛經》的判教階位，這與他綰合般若與如來藏的詮釋有密不可分的關係。本文通過《金剛經講義》的詮解特色，探究江味農的解經態度，及其從前賢諸注中提煉會通的思想表現，省察他由此開出一家釋經的創見與特色，並以此凸顯《金剛經講義》在《金剛經》詮釋史上的時代意義。

目次

- 一、前言
- 二、《金剛經講義》對前賢注疏的簡擇與意義
 - (一) 對諸家注疏的評判
 - (二) 玄義教宗天台
 - (三) 重視新出材料
- 三、二諦與三諦釋經的抉擇
 - (一) 二諦釋經
 - (二) 會三諦於二諦釋經
- 四、空性與佛性的會通
 - (一) 《金剛經講義》的判教說
 - (二) 空性與佛性的交涉
- 五、結語

關鍵詞

江味農、金剛經講義、般若、如來藏、二諦

一、前言

《金剛般若波羅蜜經》簡稱《金剛經》，是漢地相當流行的大乘佛教經典之一，歷代的《金剛經》註解亦可說不勝枚舉。《金剛經》雖是屬於般若部的經典，在漢地除了專弘龍樹（Nāgārjuna，西元 2 世紀左右）一系般若中觀思想的三論宗外，天台、賢首、唯識諸教家乃至禪門尊宿也幾乎都有《金剛經》疏釋傳世。《金剛經》的漢譯現存有六種譯本，¹ 當中以鳩摩羅什（Kumārajīva，344-413）所譯最為通行，但此譯本在經過一千多年的數翻傳抄、刊刻後，字句多有出入。

民初居士江味農（1872-1938）因閱楊仁山（1837-1911）自日本攜回後於金陵刻經處刊印之智顗（539-598）《金剛般若經疏》，感到自明末後的流通本經文與疏義有不協調處，他進一步蒐羅諸本而見日本《續藏》內有署名僧肇（384-414）《金剛經註》及慧淨（578-？）《金剛經註疏》者，從義理比對中更滋生對流通本之疑竇，及至觀見唐人柳公權（778-865）寫本才更確認通行本文字的錯謬。爾後又在

* 收稿日期：2025.12.24；通過審核日期：2026.6.18。

本文受法鼓文理學院江味農特設講座專案研究補助，特此銘謝。

¹ 《金剛經》現存漢文的六譯為〔姚秦〕鳩摩羅什（344-413）譯《金剛般若波羅蜜經》、〔陳〕真諦（499-569）譯《金剛般若波羅蜜經》、〔北魏〕菩提流支（？-？）譯《金剛般若波羅蜜經》、〔隋〕達摩笈多（？-619）譯《金剛能斷般若波羅蜜經》、〔唐〕玄奘（602-664）譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》（《大般若波羅蜜多經·第九能斷金剛分》卷 577）及〔唐〕義淨（635-713）譯《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》。當中除玄奘譯本收於《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》）第 7 冊外，其餘五種皆收錄於《大正藏》第 8 冊。

校訂敦煌寫經時發現唐人寫經與柳書相合（江味農 892），自是便以柳書為底本參以部分刊本及註疏等共十一家校訂《金剛經》經文。² 民國 23 年（甲戌，1934）江氏受蔣維喬（1873-1958）之請開講《金剛經》即採用唐人寫本，³ 並於講經時整理《講義》，但直至 1938 年江氏往生，《講義》仍未脫稿。根據蔣維喬〈蔣敘〉及《講義》中〈例言〉所述，在江味農身後，《講義》初稿大抵完成十之六七，由江氏弟子周清圓（?- ?）於 1939 年冬錄寫編會完成，蔣維喬並商請范古農（1881-1951）校訂，更由李穉蓮（?- ?）出資，在 1940 年印成。另，《講義》未完足處則採取蔣維喬筆記校訂後於 1942 年再版時補入（江味農 56-57、60）。

² 江味農 872。此外，江味農校經是以經文與義理相參，如通行本經文屢次出現「云何應住」一句，他依古註及敦煌寫本勘定前周經文應是「應云何住」，後周經文才是「云何應住」，此等皆江氏經、義相合之精要處，亦有別於前人者。如蔣維喬〈江味農居士傳〉提及：「通行之金剛經，兩周問答，皆作云何應住。居士乃依據古註及燉煌寫經，勘定前周作應云何住，後周作云何應住。兩問意義，絕不相同。而為之說曰：『前周應云何住，是問菩提心應云何安住，俾無馳散，為初發大心修行者說也。後周云何應住，是問既應離一切相發心，則菩提心云何獨應住耶。若不住此法，又何謂之發心。若不應住而應降伏者，豈非不發心耶。然則云何降伏其心耶。是為已發大心修行者說也。』其於金剛妙義，發揮精透類如此。」（江味農 66）如此一來，經文前周「應云何住」開示對象為初發心者，後周「云何應住」則指示已發心者，展現前後修行次第的差別。

³ 根據《金剛經講義》收錄之蔣維喬〈江味農居士傳〉提到：「余知居士於《金剛經》獨有心得，於甲戌之夏，請居士為余講述大意。既而省心蓮社同人，要求公開，乃正式開講。」及〈蔣敘〉述及：「此法會始於甲戌七月，至乙亥九月圓滿。」是知江氏應蔣氏之邀於甲戌年（1934）開講，乙亥年（1935）圓滿。但據江味農〈金剛經校正本跋〉卻說：「壬申之秋，應諸友夙約，為說此經。」是以壬申年（1932）開演，與蔣說略有出入（江味農 65、55、893）。

《金剛經講義》是江味農遺作中影響甚鉅的一部，范古農〈范敘〉曾評云：「《講義》發揮般若要旨既詳且盡，又復旁通諸大乘經。其指導學者觀照法門，不第禪宗之向上，淨宗之一心，皆有所闡發而已。」（江味農 58）除了融通諸註家外，江氏之著更合會禪、教、淨土等，可說是清末以來《金剛經》詮釋的融合作品。至於整部《金剛經講義》乃依著天台家五重玄義及傳統釋經之序分、正宗分、流通分的三分科經來解釋《金剛經》全經文，當中更特別以「信、解、行、證」四部分判攝《金剛經》的「無住」之義，⁴可見其將「無住」視為本經重要的修行方法。雖說《金剛經講義》繼承許多傳統的《金剛經》注疏，卻也不是全盤接受舊說，他對前賢之見的簡擇沙汰便呈現了江味農自己的《金剛經》詮解特色。誠如范古農的提示，江氏《講義》確以「觀照法門」為主軸，他對經文的義解無不會歸於實修之「觀照」所用，而當中最重要，就是「般若」釋義與「如來藏」佛性見的會通，且在傳統判教系統中為《金剛經》重新定位。本文即欲透過江味農《金剛經講義》的詮釋，考察他以般若空慧的「觀照」聯繫到如來藏佛性的思惟理路，以見江味農此遺篇在當代《金剛經》詮釋史的重要性。

⁴ 關於《講義》採用信、解、行、證解說「無住」，大約是受到〔清〕達天通理（1701-1782）《金剛新眼疏經偈合釋》的影響，江味農曾評價《新眼疏》云：「又有華嚴宗達天之《新眼疏》，間有精到，能發前人所未發者。以信解行證判經，見地尤卓。」（江味農 79）另，吳光明（釋心明）以為江味農《金剛經講義》是以達天《新眼疏》為「根源」，大抵即是從信、解、行、證的釋經分判來說（吳光明 47）。

二、《金剛經講義》對前賢注疏的簡擇與意義

江味農在校訂、講述《金剛經》時，曾參照了不少歷代《金剛經》注疏的重要篇什，江氏自言：「應諸友夙約，為說此經。悉依唐人寫本。而融通諸論及古注義蘊以說之。」（江味農 893）是知，江氏為蔣維喬等友人開演《金剛經》義理乃參照了許多古注，雖說如此，這些古注在江氏處也實是其註腳。就《講義》提及涵蓋印度、漢地的論、疏，其中屬印度著述者除了相傳為彌勒菩薩（Maitreya）所授之頌文外，主要有無著（Asaṅga，4世紀左右）、天親（Vasubandhu，又譯世親，4、5世紀左右，無著之弟）及功德施（?-?）等人所造經論，⁵江氏對這些印度著述除了「譯筆晦澀，頗不易讀」的評述外，基本上是給予高度評價（江味農 78），但在他的釋義中卻引用不多。

至於漢地的《金剛經》注疏，江味農提及的有〔姚秦〕僧肇（384-414）《金剛般若波羅蜜經注》、〔隋〕嘉祥吉藏（549-623）《金剛般若（義）疏》、〔隋〕天台智顗《金剛般若經疏》、〔唐〕窺基（632-682）《金剛般若經贊述》、〔唐〕慧淨（578-?）《金剛般若經註》、〔唐〕圭峰宗密（780-841）《金剛般若經疏論纂要》、〔宋〕長水子瑋（965-1038）《金剛經纂要刊定記》、〔明〕滿益智

⁵ 現《大正藏》有無著《金剛般若論》二卷（另有三卷本《金剛般若波羅蜜經論》，皆為〔隋〕達磨笈多譯）、《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》一卷（〔唐〕義淨譯）；天親《金剛般若波羅蜜經論》三卷（〔元魏〕菩提流支譯；異譯本有無著造、世親釋《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》，〔唐〕義淨譯）；功德施《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》二卷（〔唐〕地婆訶羅等譯）。以上皆收於《大正藏》第25冊。

旭（1599-1655）《金剛般若波羅蜜經破空論》、〔清〕溥畹（?-?）《金剛般若波羅蜜經心印疏》、〔清〕達天通理《金剛新眼疏經偈合釋》及〔明〕洪蓮（1366-1456）《金剛經注解》（又名《五十三家註》）等。

除了教家的注疏外，他認為禪門諸師如〔唐〕六祖慧能（638-713）、〔元〕中峰明本（1263-1323）及〔明〕憨山德清（1546-1623）等人所述及的《金剛經》義解「然皆寥寥短篇，無甚發揮」，⁶ 故未加深究。

（一）對諸家注疏的評判

綜觀江味農《金剛經講義》對上述諸教家註解等，並非完全引述，甚至多有褒貶之語，今舉其評表列如下⁷：

表 1

作者	注疏	評價	褒貶
〔姚秦〕僧肇	《金剛般若波羅蜜經注》	著墨不多，但略詮釋一二要旨而已。然不刊之作也。	褒
〔隋〕吉藏	《金剛般若（義）疏》	嘉祥一生精力，在於三論，所有著述，無一不精。而《金剛經義疏》，則不經意之作。或為門弟子隨意錄存，未經審訂者，亦未可知。因多閑文，筆亦蕪雜。與嘉祥其他著作，殊不相類故也。	貶

⁶ 江味農 79。現《卍續藏經》收有繫為慧能作之《金剛經解義》及《金剛經口訣》，德清則著有《金剛決疑》，明本著〈金剛般若略義〉收於《天目中峰和尚廣錄》第 15 卷。

⁷ 表列評價內容錄自江味農 78-79。

〔隋〕智顗	《金剛般若經疏》	智者之釋，全依肇《註》。偶有一二處，略加疏通耳。智者以三諦發揮一切經。獨於此經，宗二諦說之。而於是名之言，皆作假名會。祖師法眼，令人欽服。不解台家子孫，何故不遵祖訓也。豈未見此書耶。	褒
〔唐〕窺基	《金剛般若經贊述》	唐時法相宗窺基，亦有註釋，多述法相。	未評
〔唐〕慧淨	《金剛般若經註》	復有釋慧淨之《註》，精湛處不亞肇公。古註中，當以肇、慧為最佳矣。	褒
〔唐〕宗密	《金剛般若經疏論纂要》	華嚴宗圭峯，作《論疏纂要》。雖是精心結撰，惜拘牽論文，經義反晦。	貶
〔宋〕子璿	《金剛經纂要刊定記》	宋時有長水師，作《刊定記》，以釋圭峯《纂要》。依文解義，甚詳也。	未評
〔明〕智旭	《金剛般若波羅蜜經破空論》	明末，天台宗滿益，作《金剛破空論》。蓋有為而作，亦可備一格也。 台宗古德之本經註疏，流傳至今，其人可師，其註可傳者，惟有兩種。一，隋時智者之註。一，明時滿益之《破空論》是也（江味農 92）。	褒
〔清〕溥畹	《金剛般若波羅蜜經心印疏》	清初有台宗溥畹之《心印疏》，以三諦說經，語多坐實，殊違經旨，獨科判間有可取處。	貶
〔清〕通理	《金剛新眼疏經偈合釋》	又有華嚴宗達天之《新眼疏》，間有精到，能發前人所未發者。以信解行證判經，見地尤卓。	褒
〔明〕洪蓮	《金剛經注解》	他如《五十三家註》等，駁雜不純，不足觀也。	貶

從江味農對前賢注疏的評論可見，他除了給予僧肇、慧淨的「古註」高度肯定外，特別讚賞的還有智顗、智旭及通理等人之作，當中智顗及智旭皆屬天台家解經，而通理則是賢首家，江氏以為此諸家之解雖然多為「略述」，但內涵「精到」，因而加以推崇。至於他所批判的吉藏、宗密及洪蓮等，則多是評其「為文拘牽、駁雜」，反倒無法透徹經義。由是可見，江味農的評述大約是以「精」、「雜」作為區分標準，只有溥畹《心印疏》的「三諦釋經」，江氏直接說其「殊違經旨」，最明確反對，此於下文再論。

就《金剛經講義》的體例來說，江味農選用的是天台解經形式，他隨順天台家常例的原因是：「而分門別類，立有一定之規格者，當推天台、賢首兩家。然賢首之十門分別，有時不甚適用。不若台家所立五重之簡明切要也。」（江味農 91）隋唐所成立的天台、賢首二宗，是漢地本土發展的佛教宗派，兩家皆著重教理研判，解經各有其例。天台宗智顗以「五重玄義」說經，⁸ 往後的天台家諸師便延續此規範；而賢首宗則是依四祖清涼澄觀（738-839）《華嚴經疏》的「十門」分別而說，⁹ 這也就成為賢首家解經的慣例。但不論「五重」或是「十門」，其實只是開合不同，江味農雖然說「五重」較「十門」簡明切要，實際上還是跟

⁸ 如智顗之高弟灌頂云：「大師於諸經前例作五重玄義：一釋名、二辨體、三明宗、四論用、五判教。」（《仁王護國般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1705, p. 253b15-16）

⁹ 澄觀云：「將釋經義，總啟十門：一教起因緣、二藏教所攝、三義理分齊、四教所被機、五教體淺深、六宗趣通局、七部類品會、八傳譯感通、九總釋經題、十別解文義。」（《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2025.R2, T35, no. 1735, p. 503c6-9）

他所學更傾向天台有關。¹⁰ 江氏曾親近民初天台宗大德諦閑（1858-1932），隨從聽講《圓覺經》與《大乘止觀》，並將所聽整理成《圓覺經親聞記》及《大乘止觀述記》，以此還受到諦閑的肯定，¹¹ 是知他對天台教應當有一定偏好。

（二）玄義教宗天台

江味農既是運用天台的「五重玄義」解經，必然參考了智顗和智旭的著作，乃至其師諦閑亦有《金剛般若波羅蜜經新疏》傳世，然而，江氏在解說上卻沒有全然因襲前揭諸作，他的態度是「若上舉前賢論疏中精要之說，皆一一擇取而融納之。但不必襲其面貌，拘其文字耳。」（江味農 80）且從他的「擇取」便可見其對諸注的認知與偏重。事實上，江氏在五重玄義的「顯體、明宗、辨用」三部分，都比較了智顗、智旭及諦閑的詮釋，並提出他自己的看法，如《講義》「顯體」一科說：

智者以「若見諸相非相，即見如來」為經體。蕩益以「實相常住」為經體。近時台宗大德諦閑法師，撰《金剛經新疏》，則以「第一義空」為經體。三師標顯各異，恐或致疑。然不必疑也。當知三說但文字不同耳，理則無殊。（江味農 92）

¹⁰ 至於吳光明（釋心明）認為江味農的佛學傳承來自明末以來諸僧俗大德，這可能只是作者個人臆測之說，並無實際的「傳承」意義（吳光明 45-48）。

¹¹ 如《圓覺親聞記》乃諦閑印可後親為取名，而《大乘止觀述記》始成，諦閑更致函江味農讚稱：「記文不惟詞意通暢。其吃緊要關，旨趣淵微之處，透徹了明。此皆全是老維摩以精妙見地所發揮也。」（江味農 62、64）

對於三師在闡述經體的概念上，江味農引用《大智度論》：「『第一義空』者，第一義名『諸法實相』，不破不壞故。」¹²以及「如來」即是「法身」亦即「實相」等（江味農 92），合會「如來」、「實相」與「第一義空」，認為三者雖敘述不同，但所指實無二致，是以三師詮說經體的義理並沒有差別。即便如此，江氏自己並沒有擇用前賢之解，卻是在三說的基礎上再演新釋：

然《新疏》之「第一義空」，其文非本經所有。智註最佳矣，而本經更有簡要之句可取也。「實相」切要矣，「常住」二字似略湊。若但舉「實相」二字，雖妙，然一切大乘經，皆以諸法實相為體，又嫌膚泛。故今不執三說，而易之曰：經體者，「生實相」是也。（江味農 92）

儘管就著三位天台家前賢的註解來看，江味農並沒有提出他們對《金剛經》之「經體」解釋的不足或錯謬，然而，他以為一經之體應當從符應的經文中拈出比較恰當。所以他評諦閑的「第一義空」並非《金剛經》原文所有，而智旭的「實相常住」之「常住」也不是經文中與「實相」連用者，所以說這是「略湊」；唯有智顗「若見諸相非相，即見如來」一語行諸經文，是故以為「智註最佳」。

但江味農認為「本經更有簡要之句可取」，所以《講義》也沒有直接採用智顗的解說。首先，智註中的「諸相非

¹² 《大智度論》，CBETA 2025.R2, T25, no. 1509, p. 288b23-24。江味農則化引曰：「《大智度論》云：『所謂第一義空者，諸法實相是。』」（江味農 92）

相」是本經最主要的「觀照」無疑，江氏進一步指出經文本自有「實相即是非相」之釋，¹³ 因此「見諸相非相」便即是體證「實相」，由是可融貫智顗與智旭的詮解。接著，江氏解釋所謂「非」相，是「一切俱非」也就是「離一切相」，眾生因我見煩惱而取一切相，必得破我見煩惱才能離相、證實相，¹⁴ 所以：「喻本經之文字般若、觀照般若以金剛者，正因其能斷煩惱，生實相也。」（江味農 93）再由經文考察，江氏認為「信心清淨，則生實相」¹⁵ 一句中「生實相」便可簡明表達經體。從江氏的辯證來看，他是就著修持《金剛經》觀照所欲達成的目的安立「經體」，更以此開顯「明宗、辨用」兩科。

在「明宗」科中，江味農亦先比較三師的註解：

智註標宗，為「以實相之慧，修無相之檀」。般若為理體本具之正智，故曰「實相之慧」。檀者，布施，取經中「菩薩於法應無所住行於布施」之義也。蕩益《破空論》以「觀照契理」為宗。契理者，契合理體也，即智註「實相之慧」義也。諦法師《新疏》則「以發菩提心為宗」。三說之中，自以智註為最精。餘兩說，未免寬

¹³ 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》云：「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」（CBETA 2025.R2, T8, no. 235, p. 750b3）江味農化引云：「本經自釋實相之義曰：『實相者，即是非相。』」（江味農 93）

¹⁴ 江味農 93。此處江味農對「實相非相」的解釋，大約是參考智旭的說法，如《金剛般若波羅蜜經破空論》云：「實相者，非有相、非無相、非非有相、非非無相、非有無俱相。離一切相，徧為一切諸法作相，故名實相。」（CBETA 2025.R2, X25, no. 479, p. 133a16-18 // Z 1:39, p. 133a10-12 // R39, p. 265a10-12）

¹⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA 2025.R2, T8, no. 235, p. 750b1-2。

泛。（江味農 98）

江味農對「明宗」的解說為：「所謂明宗者，明修也。」（江味農 93）也就是指《金剛經》的實際修持方法，他同樣認為智顗「約實相之慧，行無相之檀」¹⁶較智旭及諦閑的解說更為精要。智顗的判攝乃依經中「菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。……菩薩應如是布施，不住於相。」¹⁷而來，《金剛經》以菩薩所行「布施」為例，提出修「布施之行」應「不住於相」，而布施雖為菩薩六度之首，其實該攝菩薩六度萬行，¹⁸所修則皆當「不住於相」，統前「顯體」科中的「實相非相」，則「不住於相」即是智顗所謂的「實相之慧」。於此，江氏大抵是贊同智顗的詮說，但仍予以轉語：

茲依本經現成語句，「應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」，「離一切諸相，則名諸佛」，「以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」之義，約為兩語曰：離一切相，修一切善，為本經依體起修之妙宗也。命意與智註同，而語句現成，且明顯易了，故易之。（江味農 98-99）

上述江氏所引不論「發阿耨多羅三藐三菩提心」、「修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」等都是繫於「離一切

¹⁶ 《金剛般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1698, p. 75a18-19。

¹⁷ 《金剛般若波羅蜜經》，CBETA 2025.R2, T8, no. 235, p. 749a12-14。

¹⁸ 江味農說：「本經舉一布施，以攝六度萬行。行於布施，正所謂修一切善也。」（江味農 99）

相」、「無我無人無眾生無壽者」（亦即「離一切諸相」、「不住於相」）的前提，所以江氏直謂：「當知本經唯一修宗，在無住二字。但標無住，以明經宗，全經之觀門、行門盡在其中矣。」（江味農 99）可見他以為《金剛經》的實修方法就是「無住」，且必得在菩薩的六度萬行中落實「無住」，由此更拈出「離一切相，修一切善」為經宗。若就著「顯體」、「明宗」二科來看，江味農對《金剛經》修證的理解是從「離相、修善」以達「生實相」的目標，也就是他說的「因觀照而證實相」，¹⁹ 易言之，菩薩是透過「無住」的觀照以修六度等「善」，並培養實相之「慧」，且由此無住的般若慧才能顯生「實相」。如此不僅涵攝智顗、智旭及諦閑三釋，也將深奧的「體證實相」及其方法以更具體的語彙表達。

至於「辨用」科，江味農定義：「用者，功用也，力用也，即成效之謂。」（江味農 100）這表示經過「離一切相，修一切善」的修行方法能得到的效用。然而，修行成效萬端，此處「辨用」主要乃在辨析與「經體」（生實相）相應的「最大」成效。²⁰ 且在「辨用」的論說上，江氏仍先援天台諸師之判曰：

以天台宗言，智者註本經，以破執二字為一經之大用。

¹⁹ 江味農說：「阿耨菩提者，實相般若也。離一切相修一切善者，觀照般若也。因觀照而證實相，則舉此兩句經文以明修宗，若網得綱有條不紊矣。」（江味農 100）

²⁰ 江味農說：「且成效原非一端，當辨別其孰為最大。何謂最大？其成效與經體相應者是。夫有是體，必有是用。用若不與體合，是其修功猶有未到，亦不能謂之成效矣。故不曰顯用、明用，而必曰辨用者，以此。」（江味農 101）

《破空論》則曰：經用者，斷疑是。而《新疏》曰：經用在於無住生心。又過簡略，不盡經義所言功用之量。（江味農 102）

於功用論，智顗的「破執」、智旭的「斷疑」及諦閑的「無住生心」在江氏看來都過於簡略，他以為辨析經義的目的是總括經文內涵，要用簡潔明確的文字表述經中總體的效用，因此「太繁太略皆不相宜也」（江味農 102）。是故，他從經文及前二科內容歸納此經之大用為三個層面，即「明宗」的「離一切相」能得「破我」之用、「修一切善」能得「滅罪」之功，且「我見、罪業，由無明生。無明破，則惑業二障漸銷，乃能證法身也。初證法身，為實相生也。」（江味農 109）透過「觀照」破除「無明」也就顯出經體「生實相」，直至實相圓滿便得「成就如來」之究極大用，以此歸納本經之用為「破我、滅罪、成就如來」（江味農 108-109）。

上舉江味農《金剛經講義》「五重玄義」之三科，與天台家前賢注疏之比較略列表如下：

表 2

注疏 玄義	智顗《金剛般若經疏》	智旭《金剛般若波羅蜜經破空論》	諦閑《金剛般若波羅蜜經新疏》	江味農《金剛經講義》
顯體	若見諸相非相，即見如來	實相常住	第一義空	生實相
明宗	約實相之慧，行無相之檀	觀照契理	發菩提心	離一切相，修一切善
辨用	破執	文字斷疑	無住生心	破我、滅罪、成就如來

此三科玄義在江味農看來是環環相扣，統攝了《金剛經》的主旨、修持及效用，²¹《金剛經講義》用了不少篇幅解說五重玄義，這雖可說是繼承天台教家的立場，但即便如江氏所引智顗、智旭與諦閑已分屬不同時代的天台家說，也各自有其玄義的詮釋體系，顯示同一教說並非固著不可改易，這樣的注說彈性也讓江氏不僅未完全襲用舊說，還能對其優劣加以針砭，並在前賢的「玄義」釋義基礎之上，提出更明確的義理概念。不論經體的「生實相」、修宗的「離一切相，修一切善」或是效用的「破我、滅罪、成就如來」，皆可見江氏欲從傳統「玄義」之「玄」，找出更貼近現實面、更容易被理解的解說方式，這是他適應時代的解經用心，目的則是為了把深奧的經典，轉化為切實而較易體解的修行要點。

（三）重視新出材料

前文提及，江味農在研究《金剛經》版本及注疏時，特別重視「古註」，這些隋唐之前的《金剛經》註解在漢地曾經失傳，尤其是僧肇、慧淨及智顗之注，皆有賴清末自海外傳回才能夠見得。²²

²¹ 如江味農說：「總之，體、宗、用，必須一貫。而體、宗、用之名，是約所而言，即是約經義而言。蓋顯體者，顯經義之歸趣所在，是一經主要之體也。明宗者，說明經中所言依體而起之主要修法也。辨用者，辨別經中所言因修而得之最大功用也。若約能修之人而言，明宗，是明因位之修。辨用，是辨果地之證。而顯體，是顯因果之目的。蓋明宗者，明其在因地時，必應如是修去，乃為向目的而行。辨用者，辨其所謂證果者，必得如是功用，乃為將目的達到也。當如是知也。」（江味農 101-102）

²² 江味農說：「煦生也晚，幸值晉、隋及唐，如僧肇、智者、慧淨。諸大德經疏，歸自海外。」（江味農 127）

據清末楊仁山給日籍友人南條文雄（1849-1927）的書信所述，他曾請南條氏於日本代購僧肇的《注金剛般若》（楊仁山 198），江味農也說：「智者疏清末始由楊仁山居士向日本請歸刻之。」（江味農 78-79）至於慧淨註，在〈金剛經校勘記〉提及註本跋文云：「『此註在支那不行，於扶桑亦未覩。近義空師獲其真本，遂刊行而永傳之。久隱之至寶，一旦發光揚彩，可謂得時。享保二歲丁酉初秋。』按日本享保丁酉，為我國清康熙五十六年。」（江味農 873）由是慧淨之註不僅在漢地失傳，也是遲至清代才輾轉刊刻於東洋。²³

江味農之所以關注古註的原因，主要著眼於《金剛經》經文的校訂，他以柳公權書為底本，並用註本所附經文校之，或是以注疏之義理證經文，期能改訂流通本回復到「古本」經文的樣貌，這些古註當然就成為「證經」的重要依據。但事實上，此等「古註」的來歷早已受到學者質疑，如日人宇井伯壽（1882-1963）曾依南宋曇應（?-?）《金剛經采微》²⁴及楊圭（?-?）《金剛經集解》²⁵中，採錄的僧肇註、智顗註及謝靈運（385-433）註，與傳本的僧肇註、智顗註等進行比對，指出今傳本僧肇註的原作者應是謝靈運，今傳智顗註則是後人假託，至於僧肇與智顗的原作只餘片斷殘文，然皆非今傳本的內容（宇井伯壽 44-52），晚近學者多大抵贊同宇井氏的論斷。至於各註本所附的經文，除今傳

²³ 依〈金剛經校勘記〉說，僧肇及慧淨的註本江氏是採用商務印書館影印的《續藏經》本，而智者的註則是用楊仁山的金陵刻經處刻本。見江味農 874。

²⁴ 《金剛經采微》，CBETA 2025.R3, X24, no. 464// R92// Z 1:92。

²⁵ 又名《十七家註》，後明代洪蓮演為《金剛經注解》（《五十三家註》），CBETA 2025.R3, X24, no. 468// R38// Z 1:38。

智顗註未附全經外，²⁶ 僧肇與慧淨註本都是經註合刊，但江味農也很明確提到兩註的經文不知是何時會入，而且他以慧淨本經文所缺而僧肇本有魏譯六十二字，判斷僧肇本的經文是晚於慧淨本會入（江味農 873-874）。

由上可知，當江味農獲知有海外傳回「古註」時，便用來比對明代以後的《金剛經》傳本，雖說古註經文是後世所附，但透過古註的義理校勘經文，仍是相當進步且謹慎的學術方法。且以義理而論，即便今本僧肇註實為謝靈運之作，但肇公與謝靈運所處時代相仿，以此註本之義回校經文仍然不妨其重視「古註」的目的。實際上，在江味農的眼中，僧肇、慧淨及智顗註本可說都是新得材料，尤其前述他以天台玄義詮釋《金剛經》時，給予智顗註本高度評價，更特別提及：「智者以三諦發揮一切經，獨於此經，宗二諦說之。」（江味農 78）並以為「祖師法眼，令人欽服。不解台家子孫，何故不遵祖訓也，豈未見此書耶。」（江味農 78）指陳此註的「二諦解經」乃智顗獨到之見，相對地，近世學者則多以此註本不符合智顗的解經慣例而論非智者手筆或後人託名撰述，²⁷ 這主要還是因為江氏認定由日本傳回的智顗註

²⁶ 據宇井伯壽說，元朝至元 31 年（1294）行善曾合會智顗註本與經文刊行（宇井伯壽 44）。筆者案：宇井氏所述者乃〔元〕徐行善於至元甲午年（1294）將經入疏所刊印之《金剛疏科釋》，CBETA 2025.R3, X24, no. 466// R38// Z 1:38。江味農校訂所用的金陵刻經處本智顗註則應無附經文。

²⁷ 如日本學者佐藤哲英即認為，《金剛般若疏》雖然有天台常用的五重玄義及常寂光等四土說，但其玄義仍嫌稚拙，且隨文釋義也缺少智顗的註釋風格，所以不當視為智顗的著作。若要勉強說此疏是智顗所著，則可能是在化法四教及三諦三觀未確立的前期，不過這也缺少智顗其他前期確切的著作可為佐證（佐藤哲英 411-412）。梶芳光運則指出，《金剛般若經疏》中的「教相」是指「一摩訶、二金剛、三天王

確為其親述，但也因此形成了天台宗慣以三諦解經與本註採二諦釋經相左的問題，以下便就江味農的詮釋與智顗註本的關係加以釐清。

三、二諦與三諦釋經的抉擇

二諦是對佛陀所說教法的兩種分類，即真實教法的「勝義諦」（真諦）與方便教法的「世俗諦」（俗諦），如《摩訶般若波羅蜜經》云：「舍利弗！菩薩摩訶薩住二諦中為眾生說法：世諦、第一義諦。舍利弗！二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，為眾生說法。」²⁸然而，關於二諦的內容與分判，在部派佛教與大乘佛教的不同教說仍有其各自的定義。尤其大乘佛教的般若部經典及依般若而開展的印度中觀學及漢地的三論宗等，對二諦都有相當多的詮釋。龍樹《中論》提到：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」²⁹就是依著《般若經》的思想而來，林朝成與郭朝順認為：

「二諦」是為了說明諸佛對真實的教法與實踐的面向。

「諸佛依二諦，為眾生說法」，「諦」指的是語言言說，因此，不論是勝義諦或是世俗諦，都屬於語言的範圍。「二諦」意味著佛陀教法的形式，即二種教導真理的方法。（林朝成、郭朝順 240）

問、四光讚、五仁王般若這五部」，所以應是智顗早期五時八教尚未構成，而由他人筆錄的內容，甚或是後人假託之作。（梶芳光運 39）

²⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA 2025.R2, T8, no. 223, p. 405a15-18。

²⁹ 《中論》，CBETA 2025.R2, T30, no. 1564, p. 32c16-19。

雖然真實諦理並非語言文字可述，但語言言說卻是傳達諦理不可或缺的工具，所以在語言文字的範疇裡，如何展現佛陀兩種教法的意涵，便是分別「二諦」的主要目的，而這樣的表述在屬於般若部的《金剛經》中當然也不例外，因此，採用「二諦」來詮解《金剛經》應當是符合中觀或三論依循的方法。然而，天台智顗依承龍樹《中論》卻由二諦開為三諦，成為其特殊的詮釋理論，³⁰ 故江味農有「智者以三諦發揮一切經」之說，但在《金剛經疏》中卻未採用三諦的概念詮說，於是涉及當用二諦或三諦判釋《金剛經》的問題。

（一）二諦釋經

事實上，智顗對「二諦」的解說內容相當豐富，如他在《法華玄義》中便提出了「七種二諦」：

所言七種二諦者，一者、實有為俗；實有滅為真。二者、幻有為俗；即幻有空為真。三者、幻有為俗；即幻有空不空共為真。四者、幻有為俗；幻有即空不空，一切法趣空不空為真。五者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空為真。六者、幻有、幻有即空，皆名為俗；不有不空一切法趣不有不空為真。七者、幻有、幻有即空，皆為俗；一切法趣有、趣空、趣不有不空為

³⁰ 《中論》有偈云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（《中論》，CBETA 2025.R2, T30, no. 1564, p. 33b11-14）智顗對此偈釋道：「《中論》偈云『因緣所生法，我說即是空』，此即詮真諦；『亦名為假名』，即詮俗諦也；『亦名中道義』即詮中道第一義諦也。此偈即是申摩訶衍，詮三諦理。」（《維摩經玄疏》，CBETA 2025.R2, T38, no. 1777, p. 535a11-14）

真。³¹

依照智顗所述，這七種二諦分別詮說的是：實有二諦；幻有空二諦；幻有空、不空二諦（包含第三及第四兩種二諦）；幻有、無為俗，不有不無為真；圓入別二諦；圓教二諦（不思議二諦）。³² 荊溪湛然（711-782）進一步解釋七種二諦搭配判教應是：一、藏教；二、通教；三、別接通教；四、圓接通教；³³ 五、別教；³⁴ 六、圓接別教；七、圓教。³⁵ 以是可見，天台家所說的七種二諦，是有淺深不同，那麼，就須要辨析智顗《金剛經疏》的「二諦釋經」是屬於哪一類的二諦。

江味農既然認為智顗《金剛經疏》「獨於此經，宗二諦說之。而於是名之言，皆作假名會。」（江味農 78）首先，應考察智顗的註說：

初「無所有」，二亦「無所有」，而意異故，明「不無所有」。此簡性空義，一者、性自是空，二者、破性說空。前「有所無空」，後「無所有空」。《大品》云：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」「有所無」望前，「無所有」望後。前三藏

³¹ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 702c12-20。

³² 《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, pp. 702c20-703b26。

³³ 智旭將「通含別二諦」及「通含圓二諦」稱為兩種的「含中二諦」。（《教觀綱宗》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1939, p. 939c1-3）

³⁴ 智旭稱「別教二諦」為「顯中二諦」。（《教觀綱宗》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1939, p. 940b16-17）

³⁵ 《法華玄義釋籤》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1717, p. 854b2-3。

中說性義皆破，即屬破性說空所攝，而此性義前時為緣、為有者，今日悉無，故言「有所無」；而言「無所有」，望後明諸法無所有，而復有「不無所有」義，即明如是有故。經云，「不知名無明，破性說性空。」³⁶

根據徐行善（?-?）合會經文之《科釋》，認為智顗此段是解釋經文「所以者何？須菩提，佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜。」³⁷引文辨析「有所無空」與「無所有空」兩種空的概念，前者屬於三藏教的「破性說空」，後者則是大乘般若「性自是空」。就「性自是空」的教法來說，諸法本即是無所有（性），為「真諦」；而諸法雖然無性，卻有緣起的「不無所有」，即是「雖無而有」，為「俗諦」。因此三藏教法的「無所有」只是「破性」的「有所無空」，而大乘教法的「無所有」則還要顯明其「不無所有」，這便是「性空無」、「緣起有」的表述模式，在智註解釋經文「佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾」等亦可見一斑：

「佛說微塵，即非微塵，是名微塵」，故是無所有，如是有。《大品》云不知名無明，今明了此，如是有即智慧也。散為微塵，合成世界，世界無性故非，假名即有。³⁸

由於世界、微塵皆是無性，但緣起現象的「散為微塵，合成

³⁶ 《金剛般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1698, p. 79b13-22。

³⁷ 《金剛疏科釋》，CBETA 2025.R3, X24, no. 466, p. 641c3-24 // R38, p. 829a13-16 // Z 1:38, p. 415a13-16。

³⁸ 《金剛般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1698, p. 79c6-9。

世界」又是了了顯現，因此從無性的一邊說「即非」，從緣起的現象一邊則說「是名」（假名有）。若能了知微塵、世界既是「無性」之「如」，也是「假名」之「有」，便能合於般若智慧，這也就是二諦教說的兩種表達方式。而江味農在解釋這段經文時，很顯然是受到智顗註的影響：

佛既說為微塵眾，可知微塵是緣生法。緣生之法，當體即空，但是虛相而已。此微塵并非實有之所以然也。則非者，約一如之法性，明其本來是空也；是名者，約緣生之法相，明其不無假名也。言佛說者，正所以顯示覺智洞照，法性本空，法相皆幻，初何待乎分析哉！（江味農 796）

江氏解釋「緣生之法，當體即空」，所以說是無實性、非實有（即非）；然而緣生之法亦「不無虛相」、「不無假名」，所以曰「是名」。這大抵是照著智顗註的說法而來，江氏認為智顗解釋經文的「即非」、「是名」是依《金剛經》的「緣起假名」角度詮說的，因此是屬於「二諦釋經」的方式，且智顗在《金剛經疏》中也沒有特別提到「三諦」的觀念。然而，若就前述《法華玄義》的「七種二諦」來看，不論是智註或是江氏的解讀，都是落在第二種二諦「幻有為俗、即幻有空為真」的範疇，也就是「幻有空二諦」，合以判教論則是準「通教」說。假設將《金剛經疏》作者釐定為智顗無誤，那麼或如學者所判定，此註應為其早期思想作品，可能尚未有明確完熟的判教說釋，³⁹ 不過，江味農卻

³⁹ 吳汝鈞曾根據佐藤哲英的研究說：「佐藤曾反覆強調智顗的思想可分前、後兩期，這實際上是劃分開他早期注意的《般若經》中的空的思

認為採取「二諦」是智顗解《金剛經》的獨見，恐怕未及考量智顗思想前後期調整的可能性。

（二）會三諦於二諦釋經

智顗提出的三諦，除了與龍樹《中論》有關外，其名義主要是來自《菩薩瓔珞本業經》及《仁王般若經》，⁴⁰而他依之立三諦則尚搭配止觀實修，如《瓔珞經》說：「初地已上有三觀心入一切地。三觀者，從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀。是二觀方便道。因是二空觀，得入中道第一義諦觀，雙照二諦心心寂滅，進入初地法流水中，名摩訶薩聖種性。無相法中行於中道而無二故。」⁴¹按照《瓔珞經》提及的三種觀法，前兩種「從假名入空」（二諦觀）及「從空入假名」（平等觀）乃為方便道，目的在得入雙照二諦的「中道第一義諦觀」，以此，智顗便從《瓔珞經》這三種觀法搭配「三諦」建立了「三止三觀」：

三止者，若體真止，妄惑不生，因止發定，定生無漏；
慧眼開故，見第一義，真諦三昧成。故止能成眼，眼能

想，與較後期著重的《法華經》中的終極真理（實相）思想。」（吳汝鈞 14）

⁴⁰ 智顗說：「明三諦所詮理者，三諦名義，具出《瓔珞》、《仁王》兩經，經云『一，有諦；二，無諦；三，中道第一義諦。』有諦者，如世人心所見理，名為有諦，亦名俗諦。無諦者，出世人心所見理，名為無諦，亦名真諦。中道第一義諦者，諸佛菩薩之所見理，名中道第一義諦，亦名一實諦。」（《維摩經玄疏》，CBETA 2025.R2, T38, no. 1777, p. 534c19-25）關於智顗三諦思想的發展脈絡可參考楊惠南 2001a, 71-117。三諦三觀的思想考辨可參考佐藤哲英：〈三諦三觀思想の起原及び發達〉（佐藤哲英 683-768）。

⁴¹ 《菩薩瓔珞本業經》，CBETA 2025.R2, T24, no. 1485, p. 1014b18-23。

見體，得真體也。若隨緣止，冥真出假，心安俗諦；因此止故，得陀羅尼；陀羅尼分別藥病，法眼豁開，破障通無知，常在三昧，不以二相見諸佛土，則俗諦三昧成。是則止能發眼，眼能得體，得俗體也。若息二邊止，則生死、涅槃，空、有雙寂；因於此止，發中道定，佛眼豁開，照無不遍，中道三昧成。故止能得眼，眼能得體，得中道體也。⁴²

三觀者，若從假入空，空慧相應，即能破見思惑，成一切智。智能得體，得真體也。若從空入假，分別藥病，種種法門，即破無知，成道種智。智能得體，得俗體也。若雙遮二邊，為入中方便，能破無明，成一切種智。智能得體，得中道體也。⁴³

由上可知，智顗主張修持三止三觀，即能得證三諦之體，也就是「體真止（成真諦三昧）——從假入空觀——成一切智——得真（諦）體」、「隨緣止（成俗諦三昧）——從空入假觀——成道種智——得俗（諦）體」、「息二邊止（成中道三昧）——雙遮二邊（中道觀）——成一切種智——得中道（第一義諦）體」。根據《瓔珞經》及智顗的說釋，「中道第一義諦」就包含了「雙照二諦」及「雙遮二邊」的意義，這也確實表現了智顗圓熟的教觀思想。值得注意的是，此處「三諦」指的已經不只是前述二諦所依賴的「言語教說」，還進一步表示觀照真理及真理呈現的狀態。⁴⁴除了

⁴² 《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911, p. 25c19-29。

⁴³ 《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911, pp. 25c29-26a6。

⁴⁴ 如楊惠南說：「其中，（《瓔珞經》的）有諦和無諦，在經文中稱為

《摩訶止觀》外，從智顗的《法華玄義》、《維摩經玄疏》及《金光明經文句》等皆可見搭配三諦及三止觀的解說方式，是可謂智顗釋經的特點之一，而這誠然不見於《金剛經疏》中。

由於《金剛經疏》未有三諦的詮解，所以天台宗人以「三諦」解說《金剛經》在江味農眼裡就成了「不遵祖訓」的做法，他在《講義》中直陳：「清初有台宗溥畹之《心印疏》，以三諦說經，語多坐實，殊違經旨。」（江味農 79）事實上，詳究溥畹《金剛經心印疏》採用的是賢首「十門分別」釋經，並非天台慣用的「五重玄義」，可見他不是江氏以為的天台宗門人，⁴⁵ 然而，從《心印疏》中解釋經文兩周的「莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴」確實都有很顯著的「三諦釋經」方式：

「莊嚴佛土」者，乃約「俗諦」說實報土也。以菩薩六度萬行，福慧莊嚴，所不無者，故說有莊嚴耳。「即非莊嚴」者，此就「真諦」明法性土也，乃清淨性地，寂光真境，即吾人之自心。其為體也，離四句、絕百非，不可以智知、不可以言說。正謂心行路絕、語言道斷，

『二諦』；它們之間具有，既是『不空』又是『不有』，既是『不一』又是『不二』的關係。『不空』，是因為『世諦有』的緣故；『不有』，則是由於『無諦空』的關係。其次，『不一』（有、無二諦不相同本質），是因為『二諦常爾』的緣故；也就是說，它們分別代表著不同的兩種永不變化（常爾）的真理。」（楊惠南 2001a，73-74）

⁴⁵ 如諦閑法師亦曾自擬溥畹口吻說：「我前身為溥畹時，研究首楞嚴經……我既賢宗子孫，不得不遵賢宗祖訓以釋名題……。」（釋諦閑 1931，4）是知諦閑法師亦以溥畹為賢宗人而非台宗人。

尚不可以無相論量，豈可說有相莊嚴？若然，則是向虛空著楔，為混沌畫眉矣。是知心原非相，土豈可嚴？故曰「即非莊嚴」也。「是名莊嚴」者，乃雙融二諦，以「第一義」中，真空不礙乎妙有，妙有無礙於真空。雖在實際理地，本無莊嚴之可得，若今時門頭，不妨熾然莊嚴。雖無莊嚴之實，然亦不廢莊嚴之名，故曰「是名莊嚴」也。⁴⁶

以尋常教「莊嚴者」，乃就「俗諦」明真如法身有莊嚴也。今日說「即非莊嚴」者，是就「真諦」說真如法身，本來清淨，猶若太虛，若欲莊嚴，即是為混沌以開竅，代虛空而畫眉，可謂無事生事矣。須知心淨土淨，將甚莊嚴？故說「即非莊嚴」，此明當體全空也。「是名」者，乃就「勝義第一義諦」，明真如法身，不落有、無，遠離凡、聖，雖無莊嚴，然亦不廢莊嚴，故云「是名莊嚴」，是於無莊嚴中，而說莊嚴也。⁴⁷

溥畹對兩周經文的三段詮解包含了「莊嚴者」、「即非莊嚴」與「是名莊嚴」，前周指的是「佛土」，後周則指「真如法身」。就佛土一邊說，菩薩有「莊嚴佛土」的六度萬行，所莊嚴的實報土乃「有相淨土」，即屬於「俗諦」；而所謂「莊嚴佛土」亦不離清淨自心本性，證入自性常寂光淨土則非有相莊嚴，故說「即非莊嚴」屬於「真諦」；有相為

⁴⁶ 《金剛經心印疏》，CBETA 2025.R3, X25, no. 505, p. 830a10-21 // R40, p. 386a7-18 // Z 1:40, p. 193c7-18。

⁴⁷ 《金剛經心印疏》，CBETA 2025.R3, X25, no. 505, pp. 846c21-847a5 // R40, p. 419b10-18 // Z 1:40, p. 210b10-18。

妙有、非相為真空，雙融真空、妙有乃「是名莊嚴」，屬於「第一義諦」。就真如法身邊論，「俗諦」明法身有莊嚴；「真諦」明法身當體即空，無所謂真實莊嚴；「第一義諦」明法身不落有（莊嚴）、無（莊嚴）二邊，於無真實莊嚴中顯現莊嚴。從溥畹詮釋的兩周釋義來看，前周的「第一義諦」即是《瓔珞經》所說的「雙照二諦」，而後周的「第一義諦」則與《摩訶止觀》的「雙遮二邊」相合，呈現了典型的三諦解說模式，無怪乎江氏誤以其為天台宗人。

不過，這樣的解經方式江味農本身是不認同的，他曾批評天台家用三諦解釋《金剛經》文說：

台宗以三諦說一切法。然智者大師本經疏義，始終皆明緣生之法，莫非假名，故曰即非。達其即非，乃會真實。其於是名，祇作假名會。是真善說三諦者。若必執三諦名言，而以是名配中，是名莊嚴，則可。是名我見人見眾生見壽者見，云何通耶。（江味農 893）

江氏以為，把「是名莊嚴」搭配中道第一義諦似乎還能解得通，但要解經文「是名我見人見眾生見壽者見」，就不能強硬會於中諦，所以「是名」只能從「假名俗諦」的角度理解，這段評論很顯然是針對溥畹《心印疏》所發。然而，實際上並非只有溥畹採取這個釋義方式，江氏之師諦閑的《金剛經新疏》對這兩段經文的詮解，也同溥畹一般以三諦為釋，對此江味農反而略而不談。⁴⁸ 至於江氏自己在《講義》

⁴⁸ 若究諦閑《新疏》對這兩段經文的解釋其實與溥畹《心印疏》相當雷同。（參見釋諦閑 2017，42、80）《太虛大師年譜·民國二十年·八月十二日》記云：「蓋時黃健六本師諦老，講《涅槃經》於上海玉

中解釋「莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴」則是說：

則非句，明其不著有，即是不應取法。是名句，明其不著空也，即是不應取非法。蓋約心性言。性體空寂，（空寂，即所謂真諦。真諦者，明其非虛相。欲證真諦，必應離相，故曰則非也。非，有離意。）豈有所謂莊嚴，故曰非也。而約事相言，可聞可見，（可聞可見，即所謂俗諦。俗諦者，世間相也。假有不實，故曰名也。）明明具足莊嚴，故曰是也。（江味農 298）

江氏以為「則非」是不應取法的離相、不著有，也就是本來即沒有真實的莊嚴可得；「是名」則是不應取非法的即相、不著空，也就是了了具足「假有不實」的「莊嚴相」。很顯然他仍舊把握從「真諦」解釋「則非」，以「俗諦」解釋「是名」的二諦理路，是故，所謂「二諦」、「三諦」其實

佛寺。現代僧伽社員，多憤黃健六之作梗。適心道以諦老十六年所作金剛經新疏——詔為老人三十年持誦之獨到者，實為清溥畹經疏之抄襲，告於芝峰，乃以『覺道』為名而揭發於《現代僧伽》。」（釋印順 2000a，330）當中提及諦閑《新疏》被疑為抄襲溥畹《心印疏》一事。諦閑對此爭議曾覆文云：「（前略）獨於《金剛般若》之緣最深，每一持誦，津津有味。於是探討各家註疏，有數十家之夥，具未能洽於私心者。及至讀溥畹《心印疏》，大似囊中故物，是以專志研窮，雖無若何心得，乃融古人之言為己言，達古人之意為己意。為本社中學子演講《金剛》，謹遵本宗規例，先述五重玄義，以釋總題，而消文釋義，一一全用溥畹《心印》，未敢更易一言，其釋題不同者，為遵祖訓故也，所以不另立疏名。唯命名為《新疏》者，以舊疏年久，恐未適於眾口，今乃出而新之。」（釋諦閑 1931，4）可見諦閑《新疏》是以溥畹《心印疏》為底本，於前加上台宗「五重玄義」及釋題等，其餘釋文應大抵同於《心印疏》。江味農卒於 1938 年，對此事應當知情，可能為其師避諱而不論。

主要圍繞在《金剛經》「○○者，則非○○，是名○○」的句式上，表列可為：

表 3

經文句式	○○者	則（即）非○○	是名○○
二諦釋	×	真諦	俗諦
三諦釋	俗諦	真諦	第一義諦

江味農的解義除了受到智顗註的啟發外，另一方面則是對「二諦」與「三諦」的關係作了統合的詮釋。在《講義》中詳細解釋「二諦」內容之處，便梳理了「二諦」與「中道第一義諦」的聯繫：

此一切有相之事物，世俗眼光，莫不認為真實，故名之曰俗諦。諦者，真真實實之意。殊不知凡所有相，皆是虛妄。言其雖有而虛。（有而不有。）作此觀者，名為假觀。非法相者，約一切法之性言。相假而性真。以相由緣生，性乃不變，故知是真，故名之曰真諦。作此觀者，名曰空觀。以性本無相，故名空也。然若取此空相，乃是偏空，非大乘之第一義空。（亦名勝義空。）何則，譬如虛空，雖本無相，而萬相森羅，且必萬相森羅，乃成其虛空。須知性是體，相是用。有體必有用，故有性必現相。相但不可著，著則逐相而昧性，逐用而昧體矣。然亦不容斷滅相，斷滅相則雖證體而有何用，且亦不成為體，以決無無相之體故也。故大乘之義，必作如是觀，乃名空觀。（空而不空。）如是，則二諦之觀融矣。融則為中道觀之第一義諦矣。非二諦外，別有第一義諦。亦非假空二觀外，別有中道觀。（江味農

由上引文可見，江味農是將「空觀」分別為兩層的內容，第一層藉由緣起諸相為假，諸相不變之性為「空」的角度而論「空觀」，然若執此空相者則落於「偏空」；第二層是從體用、性相互具互融的立場說「空而不空」乃為大乘的「第一義空」。如此分別使得觀照「偏空」或亦屬於「真諦」的範疇，但畢竟與觀大乘第一義空（勝義空）有別。雖然江味農認為「中道觀」只是融通了「空觀」與「假觀」，並非別有一觀，而「中道第一義諦」也非離於「真諦」與「俗諦」外別有一諦，但事實上，若依著《講義》所解，「大乘空觀」的「空而不空」即已是「二諦融觀」，那麼攝屬在（大乘）「真諦」的「第一義空」似乎也應統合於「中道第一義諦」的範疇中，於此便難簡別「真諦」與「第一義諦」（中諦）的差異。質而言之，這樣的說釋其實略同於《摩訶止觀》的二諦、三諦離合之相：

但空、不但空合時祇是一真諦；離時成兩真諦，與三藏家異。彼三藏第三諦，但有中道名，無別體。眼無別見，智無別知。今則不爾。第三諦亦名「真諦」，亦名「中道第一義諦」，有別體、別見、別知。是為通教二諦、三諦離合之相也。⁴⁹

別教明二諦，與前求異。前之真、俗合為別家之俗。俗者，是世界隔別。俗有，真無。凡夫為俗諦所攝，二乘

⁴⁹ 《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911, p. 28a20-25。

為真諦所攝。既有、無之異，故稱為俗。《勝鬘》名二乘作「空亂意眾生」。《大經》云：「我與彌勒共論世諦，五百聲聞謂說真諦。」若論二諦，俗諦不開；若作三諦，開有為俗，開無為真，對不但空為第一義諦。是為別教離合之相也。⁵⁰

就《摩訶止觀》所釋，通教「但空」即是江氏《講義》指的「偏空」，而「不但空」則為「勝義空」，兩義相合皆名「空觀」，所觀者即為「真諦」。然而，就「三藏家」（二乘）的立場說，「真諦」、「空觀」為一而無別體，所以三藏家的第三諦「但有中道名」；至於就大乘的立場說，「空而不空」的「勝義空」與「偏空」截然不同，兩者是「別體、別見、別知」，故「但空」所顯雖亦名「真諦」，實與「不但空」所觀「中道第一義諦」的「真諦」有別，所以《摩訶止觀》謂「離時成兩真諦」。此外，從「別教」來說，乃是以前「真、俗」兩者共為「俗」，論二諦則「但空」為「俗諦」，惟「不但空」是「真諦」。

若對比於《摩訶止觀》，可見江氏的說釋雖然能分別「偏空」（但空）與大乘「第一義空」（不但空）的差異，明白指出融通二觀、二諦為「大乘之義」，但又把「雙融二觀」直接聯繫到大乘的「空觀」（空而不空），那麼，所謂「空觀」與「中道觀」、「真諦」與「第一義諦」似乎就沒有明顯的分別，又何論「雙融空、假」為「中道」？事實上，江氏對「真諦」的詮解與前述《法華玄義》七種二諦的「幻有空不空二諦」若合符節，屬於湛然判攝的「別

⁵⁰ 《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911, p. 28a26-b4。

接通教」、「圓接通教」。由此可見，江味農一方面欲從次第來說「假觀」與「空觀」，另一方面又有統合「空觀」與「中道觀」的意圖，如是便非天台圓融三觀之說，⁵¹亦不完全同於次第三觀。如《摩訶止觀》論次第三觀云：「又初觀用空，後觀用假，是為雙存方便；入中道時能雙照二諦。故經言：『心若在定，能知世間生滅法相。』前之兩觀為二種方便，意在此也。」⁵²就著次第三觀來看，不論是假觀或是空觀都是中道觀的「方便」，是則中道觀不僅不離二觀，亦應是超越二觀，同理，依三諦為解，融通真諦與俗諦乃能顯明中道第一義諦，則中道第一義諦亦應超越「真諦」或「俗諦」。

值得注意的是，江氏所採用「會三諦於二諦」的解釋方法，在《摩訶止觀》中是可從「通教二諦、三諦離合之相」或別教「不但空」（空而不空）為「真諦」兩部分循其脈絡，這便涉及了《金剛經》在天台判教中的地位應當為何，也是江味農有別於傳統天台教說的一環，於後當辨析其義。

四、空性與佛性的會通

楊惠南〈《金剛經》的詮釋與流傳〉一文指出，《金剛

⁵¹ 從圓融三觀的角度說，不僅二諦外別無第一義諦，亦應無「真諦」、「俗諦」的次第，如《法華玄義》說：「圓三諦者，非但中道具足佛法，真、俗亦然。三諦圓融，一三、三一，如《止觀》中說（云云）。」（《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 705a5-7）又：「無空、假、中之異。異則為二，二故非一實諦；一實諦即空即假即中，無異無二，故名一實諦。若有三異，則為虛偽，虛偽之法，不名一實諦；無三異故，即一實諦。」（《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 781b12-16）

⁵² 《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911, p. 24c24-28。

經》在中國的流傳可分為「否定階段」、「折衷階段」及「全盤接受階段」三期（楊惠南 2001b，210-211），特別是初唐到明代中葉的「折衷階段」產生了詮釋上的轉變：「這一階段的中國高僧，大體將該經視為雖然『不了義』，但却含有『密意』（祕密意旨）的經典。而所謂『密意』，指的是：《金剛經》中，表面上看來，是在闡揚『空』的道理，實際上則在闡揚佛性、如來藏、常住等『不空』的道理。」（楊惠南 2001b，215）就楊氏所說，在折衷階段的釋義中，已經出現透過常住佛性、如來藏等來詮解《金剛經》，不過仍是以「密意」而非「顯說」的立場，尚未跳脫將般若經典視為「不了義」的舊說。

應當注意的是，楊氏認為《金剛經》詮釋的第三「全盤接受階段」（明末以降），從佛教內部看來，大部分仍承繼第二期以《金剛經》為「不了義」而有「密意」（如來藏、佛性）的態度，反倒是在民間信仰的改造與推波助瀾下，將其提高為「最究竟、了義的經典」（楊惠南 2001b，241），這或許也啟發了江味農在《金剛經》判教上的獨特思考方向。

（一）《金剛經講義》的判教說

由於智註《金剛經疏》雖有「五重玄義」、「四種淨土」等天台慣用的概念，但並未呈現智顗圓熟的教理思想，所以被認為可能是智顗早期口述作品或後人假託之作（佐藤哲英 411-412），但在江味農眼中已認定其為智顗獨特的釋經範例。其中，智註「五重玄義」的教相內容也沒有「化法四教」的判教模式，其云：「教相者有五，一、《摩訶》，二、《金剛》，三、《天王問》，四、《光讚》，五、《仁王》，廣略雖異，同名般若。《摩訶》以廣歷色心，乃至種

智皆摩訶衍，此文略說金剛為喻也。」⁵³此處的「教相」是單就般若部經典的分類來說，以《摩訶》小品經為廣，其餘則或廣或略皆名為「般若」，只能說明《金剛經》乃以金剛為喻而歸屬於「般若」類的經典，並沒有實際顯示「教相分別」。至於般若部經典的教相在智顗《四教義》中則說：

二、釋通教名者，通者同也，三乘同稟故名為通。此教明因緣即空、無生四真諦理，是摩訶衍之初門也，正為菩薩傍通二乘。故《小品經》云：「欲學聲聞乘者當學般若，欲學緣覺乘者當學般若，欲學菩薩乘者當學般若。」三乘同稟此教見第一義，故云通教也。⁵⁴

由於般若是闡明「因緣即空、無生四諦之理」，所以智顗判其為「摩訶衍之初門」，也就是初步的大乘教理，而且「三乘通同稟因緣即空之教」⁵⁵，是故在「化法四教」中便攝屬於「通教」，這大概是往後天台家對般若部經典「教相」所持的主要立場。既然《金剛經》是般若部經典之一，當然應該也是在「通教」的範疇，⁵⁶若合前述《法華玄義》七種二諦的「幻有空二諦」或是江味農融《摩訶止觀》「會三諦於二諦」的內容來看，同樣都符合台家說釋的「通教」義理無疑。

然而，因為「通教」除了「三乘同稟」，可通前「三藏

⁵³ 《金剛般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1698, p. 75a22-26。

⁵⁴ 《四教義》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1929, pp. 721c23-722a4。

⁵⁵ 《四教義》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1929, p. 722a6-7。

⁵⁶ 就天台家說，般若部經典在化法四教中是正攝於「通教」，但論教機不同，則有通前藏教、通後別、圓教之義。

教」外，也有通後別教、圓教之義，⁵⁷這使得「通教」內容的詮釋範圍擴大，所以在五時教中的般若時，智顗說為「般若帶半論滿，是熟蘇教。」⁵⁸而他的弟子灌頂（561-632）則進一步論述：

次說般若，帶通、別兩方便，說圓調伏，為諸菩薩說般若故。〈信解品〉云：「長者知子漸已通泰，而命領知家業。」故偈頌云：「佛勅我等為諸菩薩說波羅密，而我無有希取一餐之意。」此是轉生酥為熟酥，此方等後說般若教也。⁵⁹

因為般若教主要是為菩薩所說，又旁攝二乘，所以灌頂說此教「帶通、別兩方便」而亦宣說「圓理」，也就是智顗所謂的「帶半論滿」。⁶⁰然而，從天台宗的立場看來，雖然《般若》容有「通圓理」，但與「純圓獨妙」而直顯圓理的

⁵⁷ 如《四教義》云：「若立通名，近、遠俱便。言遠便者，通別、通圓也。」（《四教義》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1929, p. 722a16-17）

⁵⁸ 《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 809c29。

⁵⁹ 《觀心論疏》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1921, p. 600a11-16。

⁶⁰ 如智顗說：「若《小品》領教，帶半論滿，半則通為三乘，滿則獨為菩薩，於漸成熟蘇。」（《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 809a19-21）所謂的半教、滿教，智顗曾分別云：「復次，三藏但半字生滅門，不能通滿理，故名為鹿。滿字是不生不滅門，能通滿理，故名妙。能通滿理，復有二種：一、帶方便通滿理，二、直顯滿理。方等、般若帶方便通滿理，今經直顯滿理。」（《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716, p. 696c5-9）也就是以論述「生滅」的教法為「半字教」，而論述「不生不滅」的教法則為「滿字教」。不過，即便同樣宣說「滿教」，還有《方等》、《般若》的「方便」及《法華》「直顯」的差別，故說《般若》是「通為三乘」又獨為（別教）菩薩。

《法華》相較，畢竟還是「方便」之教，是以智旭說：「雖帶通、別，正明圓教，然但密得別益。」⁶¹ 意思就是般若的「圓教」義為「秘密」而非顯說，所以乃正攝於「通、別」二教，至於「密明圓教」則是指般若能利益別教以上的菩薩，直至民國諦閑的釋義大抵都還是同於智旭這樣的理解（釋諦閑 2017，14）。

江味農雖然多方承繼天台教理，但在對《金剛經》教相的判攝上卻完全不認同傳統的說法，《講義》玄義「判教相」一節幾乎沒有如其他玄義一般引述智顗、智旭或諦閑之說，他對教相該如何定位反倒有他自己的堅持：

以是之故，判教之細密圓融，莫過台宗。然於一代時教之義理，事相，仍有收攝不盡處也。當知此事惟佛與佛，乃能究竟耳。各宗祖師未到佛地，雖各有見地，豈能便與佛同。後人惟當擇善而從可耳。（江味農 113）

江氏「惟當擇善而從」的態度，便昭示了他在判教上不遵循祖師之說的立場，他直言：「台宗判本經為通、別兼圓，賢宗則判屬始教，亦通於圓。皆不免拘牽名言，與經中義趣，未盡吻合也。」（江味農 113）於是他便要超越「名言」而從「經中義趣」重新釐清《金剛經》的教相歸屬，他在《講義》「判教相」一節直言：

佛說此經，蓋以開眾生本具之如來智慧覺性，而復其本來面目者也。正是紹隆佛種，傳授心印之無上甚深法

⁶¹ 《教觀綱宗》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1939, p. 937c28-29。

寶。即此一點，已足證明其為至圓極頓之教法矣。至圓極頓，故所謂通別，所謂始終之義，無不攝盡。安得見其有通始等義，遂拘牽文字，顛倒其說，謂其兼圓通圓乎。（江味農 113-114）

首先，江氏以為《金剛經》的宣說目的在「開眾生本具之如來智慧覺性」、「復其本來面目」，這便同於「眾生皆有佛性」、「眾生皆能成佛」的概念，如此一來即將此經聯繫於《法華》「一佛乘」⁶²及《涅槃》的「佛性」思想，所以他直判《金剛經》為「至圓極頓」的教法，雖然其內容確有台家「通、別」、賢首「始教」的「摩訶衍初門」之義，卻只是涵攝於此圓頓教中，這種「以圓頓攝通、始」之說，和智顗以降的天台家說般若「帶半論滿」的理路不同，甚至是反向的概念。

其次，江味農雖以《金剛經》為圓頓，但在經文的顯說部分仍然主張二諦詮說，這與天台教理宣揚《法華》的三諦才是圓融的立場畢竟相左，是故在比較此二經教理時便指出：

經中作如是說者，名為遮詮，蓋以遮遣為說也；若法華經等說三諦者，則是表詮，乃以表顯性德之二邊不著，二邊雙照為說者。遮詮，則是說著有不是，著空亦不是，為說兩邊俱遣，則兩邊融矣。般若正以遣執為宗，故只說二諦。須知凡夫病在處處著，故妄想多。必當先

⁶² 如日人新田雅章說：「所謂的一乘思想，是指一切眾生都有能成佛（開悟）的資格，眾生之間對於成佛的問題在本質上並無任何差異。」（新田雅章 61）

用遣蕩功夫，而後性德乃能彰顯。故世尊先說般若，後說法華也。（江味農 125）

江氏從《金剛經》「無我相」、「無法相」及「亦無非法相」等「三空」，說明經文在在透過遮遣的方式顯示「破我」（破執）之義，屬於「遮詮」的反面顯義，所以只說「二諦」；至於《法華經》則是直接顯說「性德」具足雙遣與雙照，屬於「表詮」直宣，所以講說「三諦」。且由於凡夫多妄想執著之病，故先說《般若》遣蕩，後說《法華》顯性，其實二者乃一貫之義，應該皆為「圓頓之教」。然而，當江氏指陳《金剛經》為「遮詮」教說時，就已經間接承認其所表者乃為隱藏之「密意」，並非如《法華經》「直顯滿理」之斬截，不僅如此，天台教理更直明「圓教」是「但化最上利根大士」，⁶³那麼，為破凡夫之執故說二諦遣執之教的《般若》，似乎就不能在天台教相的架構中直接判釋為「圓教」了。

關於這個問題，民國道源法師（1900-1988）依著溥畹《心印疏》及通理《新眼疏》為解，認為既然佛陀宣說《般若》後是接著說《法華》，就必須以「三諦」之理來銜接：

般若經，屬於大乘始教，應該按二諦的道理解釋，就是真諦、俗諦，解到空的道理就對了。可是終教，都要講三諦。頓教，更要講三諦。圓教，更要講三諦。金剛經，剛才我們算這個帳，講到最後一年，二十二年了。

⁶³ 《維摩經玄疏》云：「第四、釋圓教者，『圓』以不偏為義，此教明不思議因緣中道實相之理。事理具足，不偏不別，但化最上利根大士，故名圓教也。」（CBETA 2025.R2, T38, no. 1777, p. 533a9-12）

講了二十二年，就要講妙法蓮華經，就要講圓教了，這不講三諦的道理，怎麼能跟圓教接得上頭呢？（釋道源 43-44）

道源雖然贊同用「三諦」解釋《金剛經》，但仍堅守兩部注疏的賢首判教立場，他以為《金剛經》還是得正判為「始教」，如若從「三諦」來解說的話便可通於「終、頓、圓」三教，⁶⁴由此更能顯出江味農堅持《金剛經》的「二諦」為「至圓極頓」而非「兼圓、通圓」是超出傳統教家（天台或賢首）的主張，可說別具一格。

事實上，從江味農的詮釋來看，他對《金剛經》是有特別的偏好，所以雖然藉用天台宗（或賢首宗）的「圓頓」之名，在教相的判攝上卻不一定完全符合教家的定義，或者應該說，他是透過對《金剛經》「解空」的詮解，將《般若》綰合《法華》與《華嚴》，⁶⁵實際上便是刻意提高《金剛

⁶⁴ 道源說：「介紹這兩部註解，心印疏、新眼疏，統統按三諦的道理解釋，深合於經文。就是金剛經判教，應該把它分判到大乘始教，屬於般若部，但是它通於終教、通於頓教、通於圓教。這兩部註解，按三諦的道理解釋，深合於金剛經的經文，就是『為發大乘者說』，大乘，就是大乘始教，按二諦的道理就夠了。『為發最上乘者說』，最上乘，終教、頓教、圓教，都屬於最上乘，一定要按三諦的道理解釋才夠。」（釋道源 44）

⁶⁵ 如江味農說：「譬如就空言之。空則不著有矣，并空亦空，便是不著空，所以一空到底，便歸中道。如上所明是也。以是之故，般若與華嚴、法華，其義趣所以無別。不但此也，一假到底，亦復如是。譬如知一切法不無假名，是不著空矣。即復能知其名是假，豈非不著有乎，則亦宛然中道矣。」（江味農 446）又云：「華嚴、法華等是表詮。表詮者，用彰顯圓融之語，以明性體是也。故其辭句義味，一一皆趨圓融。即說遣蕩之法，亦寓在圓融之中。……而般若則是遮詮。遮詮者，用遣蕩偏執之語，以明性體是也。」（江味農 450）

經》在傳統判教中的地位。這也是將「般若」所闡發的「空性」與《法華》、《華嚴》等具有佛性思想的內容加以會通與調和的作法，以下本文即欲進一步討論《金剛經講義》中的空性與佛性之關係。

（二）空性與佛性的交涉

前述江味農對《金剛經》玄義的顯體提出以「生實相」為經體，這是由經文「信心清淨，則生實相」拈出，而在《金剛經講義》中解釋「實相」的義涵則可從兩個方面審視。首先，是由般若核心思想「空」的角度討論：

當知此經專明實相。實相者，絕對無外，本非一切相。所謂我法俱遣，空有不著，是也。我法俱遣者，謂人我法我等四相，一切遣盡。空有不著者，我法等相不著，是不著有也，亦名我空法空。非法相亦不著，是不著空也，亦名空空。并我法二空言，謂之三空。（江味農 431）

江氏循著觀照「緣起性空」、「破一切相」，遣除「我執」（我相）、「法執」（法相）後，連「空」（非法相）亦須遣來彰顯「實相」的義理，與前述透過二諦的「遮詮」所示並無二致，不過，他十分強調《金剛經》講述的「空」並不是偏空或是空無，而是要透過遣有、遣無乃至有無俱遣展現「一切皆空」、「一空到底」的思想，即如《大智度論》云：「空破一切法，唯有空在；空破一切法已，空亦應捨；以是故，須是空空。」⁶⁶ 以此便能連結到龍樹中觀的空

⁶⁶ 《大智度論》，CBETA 2025.R2, T25, no. 1509, p. 288a4-5。

性見，展現般若「空性」的思想特徵。然而，這只是從「破相」的一端來闡說「實相」，並非江氏對實相的完整解讀。

另一方面可見，《金剛經講義》在多數說明「實相」的段落中，常常是在強調「性德」的意義，也就是藉由破相遣執的觀照達到「生實相」的目的，遣相實際上是為了開顯實相性德：

是實相者，猶言此所謂實相。則是非相，言不可誤會是說相。既名實相，又曰非相，正明其所說乃性耳。如來者，性德之稱。如來說，謂約性而說。名者，假名。既是非相，何名實相。故又釋明之曰：正以其是非相之故，乃約性而說，假名為實相耳。意謂性不同相之虛妄，所以名之曰實相也。（江味農 408）

上引文提及「非相」者並非在辨析實「相」的有無，其目的乃在彰顯「性」德，也就是「破相顯性」⁶⁷，這與中觀否定有自性的立場是很不同的，⁶⁸ 尤其「性、相」對舉也是明、

⁶⁷ 宗密曾立「密意依性說相教」、「密意破相顯性教」及「顯示真心即性教」三教，對「密意破相顯性教」說明為：「（據真實了義，即妄執本空更無可破，無漏諸法本是真性，隨緣妙用永不斷絕，又不應破。但為一類眾生執虛妄相，障真實性難得玄悟，故佛且不揀善惡垢淨性相一切呵破，以真性及妙用不無，而且云無，故云『密意』。又意在顯性，語乃破相，意不形於言中，故云密也）……諸部《般若》千餘卷經，及《中》、《百》、《門》等三論，廣百論等，皆說此也。」（《禪源諸詮集都序》，CBETA 2025.R2, T48, no. 2015, p. 404a7-22）這便指出《般若》眾經及中觀學派諸論表面上皆為破相之文，而密意在彰顯真性（佛性）。

⁶⁸ 吳汝鈞說：「在《中論》裏面，龍樹沒有清晰地界定空的意義，卻代之以緣起的概念作為參照，他基本上用否定自性的方式來描述這個概

清以來的佛教常被提起討論的議題，⁶⁹ 此中之「性」除了一切皆空的「空性」概念外，更重要的卻是在指陳「佛性」、「如來藏」的義理，⁷⁰ 所以江氏謂：「眾生自性之相狀，本來如是，真實如是。無以名之，強名實相耳。」（江味農 93）又云：「實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。」（江味農 187）由此可知，他認為「實相」的內涵其實就是眾生本來具足的「自性」（佛性），這樣一來，也就把般若的破執推向證悟佛性的層次。

當然，除了從「破相」與「顯性」這兩端解釋「實相」的義理，江味農也並非將此視為兩事，如若《金剛經》的「破相」是顯說，那麼「顯性」則是他所延伸的「密說」，須結合二者才能體現《講義》中所詮解的「實相」：

念。」（吳汝鈞 20）

⁶⁹ 德清云：「佛說一大藏教，只是說破三界唯心、萬法唯識。及佛滅後，弘法菩薩解釋教義，依唯心立性宗、依唯識立相宗，各豎門庭，甚至分河飲水，而性、相二宗不能融通，非今日矣。」（《百法明門論論義》，CBETA 2025.R3, X48, no. 802, p. 308a11-14 // R76, p. 851a5-8 // Z 1:76, p. 426a5-8）

⁷⁰ 周思華認為江味農的詮釋是「會相歸性內證空性」，特別強調他所說的「性」是指「空性」（周思華 44-45）。筆者則以為在江味農的解說中，雖然採用了「空性」之名，但其內涵及意義其實較同於宗密所說的「真性」（佛性）。如江味農云：「上文處處言不住相，不住者，即令人會相歸性也。眾生之心，稱如來藏，是言眾生本具法性。不過藏在我、法我之中。佛教以不住相，即令眾生自見所藏之如來，如此解釋，比較親切。佛意若謂，汝等眾生，能就身相見汝之本性耶。」（江味農 219）又云：「上至佛，下至一切眾生，皆是此相。佛證得法身，故稱如來，一切眾生，喜怒哀樂起心動念，本是不覺。然能成佛者，亦即此眾生心。故此心即是如來，不過為無明所蔽，名之曰如來藏耳。」（江味農 221-222）皆聯繫了眾生心與如來藏，即眾生心中含藏成佛的本具法性之意。

實相者，無相無不相。即謂真如法身，亦即空不空如來藏。生者，現前之意。云何現前，由心清淨。云何清淨，由於無住。無住者，離一切諸相是也。離一切諸相，即是空、有不著，亦即一空到底。本經曰：「離一切諸相，則名諸佛。」何以故？諸相離，則實相現前故。（江味農 92-93）

江氏把《金剛經》「無相無不相」與「真如法身」、「空不空如來藏」等而視之，為的就是把天台家判攝為「通教、別教」或賢首家判為「始教」的般若，轉而成為他所判釋的「至圓極頓之教」，也與前述他「會三諦於二諦」的詮釋角度有關。

印順曾舉出：「後來，如來藏解說為空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏三者，以配合天臺學的三諦。空如來藏即是真諦，不空如來藏即是俗諦，空不空如來藏即是中諦。」（釋印順 2000b，304）從這個理路來檢視前述江味農諸論，即很明顯可以見得，他堅持般若唯說二諦是著重在觀照「離一切相」，至於諸相皆離之後，便呈顯中道第一義諦的實相空不空如來藏，於是就可得出《金剛經》「雖不說三諦而密宣三諦」的思惟理路，如此一來，在他理解中的《般若》便與《法華》、《華嚴》無殊，《講義》雖未言明般若空性即是佛性如來藏，但實際上是有「空性」與「佛性」互釋的傾向，也呈現了江氏會通二者的詮釋態度。

林建德曾指出在近代漢語學界對「空性」與「佛性」的詮釋有四種模型：「佛性高於空性」、「空性高於佛性」、「佛性與空性不同但互補」及「佛性相通於空性」等，⁷¹ 江

⁷¹ 林建德 131-180。當中，聖嚴法師是林氏所研究的第四種詮釋類型者，

味農的這種調和、會通的態度，對唐代以降十分倚重如來藏佛性思想的漢傳佛教而言，可說進行了一番調整，他試圖在教家偏重《法華》、《華嚴》等如來藏義的氛圍中，提高《般若》的位階，也為大乘的究竟圓滿義應當判攝為「空性」還是「佛性」，指出了另一種思考角度，成為林氏所說第四種詮釋類型的先聲。

五、結語

本文以民初居士江味農的代表作《金剛經講義》為主題，探討他對《金剛經》的詮釋特點。江味農因自幼受持《金剛經》，所以特別重視經文及其義理的考辨，先是以唐代柳公權寫本發軔而校訂經文，再經蔣維喬等人之請宣講經義，最終在江氏身後由范古農校勘、蔣維喬補足，以成《金剛經講義》之巨冊。

由於江味農曾親炙民國初的天台宗大德諦閑，所以他在《講義》的形式上採用的是台家的釋經架構，但在經文的詮釋方面卻能不囿於舊說，他幾乎廣採當時所見的各家重要註解，並加以評述優劣，且開出自己的解說特色。例如他雖然取用天台「五重玄義」解說經題等，舉陳了智顗、智旭及其師諦閑的註解，但並未襲用他們的義說，反而認為應當要回

事實上，他在解釋《金剛經》時，便提到：「實相無相而無不相，法身無身而遍在身，便是無漏智慧所見的空性。佛性、如來藏、常住涅槃等，其實就是空性的異名。佛為某些人說緣起空性，又為某些人說眾生悉有佛性，常住不變，但是因緣法無有不變的，唯有自性空的真理是常住不變的。有了無我的智慧，便見佛性，見了佛性的真常自我，是向凡夫表達的假名我，並不是在成佛之後，尚有一個煩惱執著的自我；那也就是《金剛經》所說的：『無住生心』的一切智心，絕對不是神教的梵我神我。」（釋聖嚴 5）

歸於經文，從經文拈出「生實相」為經體、「離一切相，修一切善」為經宗、「破我、滅罪、成就如來」為經用，實際上則是他自己體會貫串經文由「觀照非相」而最終「成就實相」的詮注。不僅如此，在他所考訂的文獻中，特別留意從日本等海外傳回的如僧肇、智顗及慧淨等人的古注，用以校訂經文、考辨義理，雖然從近代學者的研究中，這些古注可能是偽託之作，但對江味農而言，在當時能採用新材料重新考察傳統的經文及思考釋義的可能，是相當進步的作法。

值得注意的是，他受到智顗《金剛經疏》的啟發，認為依著經文而言，應當使用「二諦」（真諦、俗諦）詮說，反對天台門人用「三諦」（真諦、俗諦、中道第一義諦）強釋對比經文。事實上，從智顗較為成熟的教理思想來說，他舉出的七種二諦裡，般若教法大約是屬於「幻有空二諦」，乃合於天台化法四教的「通教」。此外，智顗由《菩薩瓔珞本業經》、《中論》等發展出天台特有的三止三觀，搭配三諦為圓滿教法，也是天台釋經的特色。江味農則以為，天台三觀中的中道觀其實只是融通空、假二觀，並未出於二觀之外，所以中道第一義諦也不是二諦之外別有，於是他認為《般若》談二諦與《法華》說三諦只是表述不同，並非義理有異。是故，他在「五重玄義」的判教相中，就把《金剛經》定位於「至圓極頓之教」，與傳統天台判攝為「通、別兼圓」或賢首的「始教通圓」不同，刻意提高了《金剛經》的位階成為與《法華經》、《華嚴經》一般最極圓滿的教理。

江味農對《金剛經》的獨鍾是因為他認為般若教法雖然表面上是在遣執、破相，主要則是透過對我、法二執的遣破以證入「實相」。至於他對「實相」的詮釋必須從兩方面考察，一者即為般若所談的「空性」，另一者則是眾生本自皆

具的「佛性」，他嘗試用「破相」是為了「顯性」來解釋佛說《金剛經》的目的，也就是破相屬於佛的「顯說」，而顯性乃是其「密意」，以此會通般若「空性」與「佛性」。雖然江味農並未直陳「空性即是佛性」的概念，卻有很顯著的互釋傾向，在漢傳佛教以如來藏佛性思想為主的氛圍中，提升了般若空性的立場，可以說成為後來學者思考佛性與空性關係的重要範式。

引用文獻

一、經典文獻或古籍

- 《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA 2025.R2, T8, no. 223。
《金剛般若波羅蜜經》，CBETA 2025.R2, T8, no. 235。
《菩薩瓔珞本業經》，CBETA 2025.R2, T24, no. 1485。
《大智度論》，CBETA 2025.R2, T25, no. 1509。
《中論》，CBETA 2025.R2, T30, no. 1564。
《金剛般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1698。
《仁王護國般若經疏》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1705。
《妙法蓮華經玄義》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1716。
《法華玄義釋籤》，CBETA 2025.R2, T33, no. 1717。
《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA 2025.R2, T35, no. 1735。
《維摩經玄疏》，CBETA 2025.R2, T38, no. 1777。
《摩訶止觀》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1911。
《觀心論疏》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1921。
《四教義》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1929。
《教觀綱宗》，CBETA 2025.R2, T46, no. 1939。
《禪源諸詮集都序》，CBETA 2025.R2, T48, no. 2015。
《金剛經采微》，CBETA 2025.R3, X24, no. 464// R92// Z 1:92。
《金剛疏科釋》，CBETA 2025.R3, X24, no. 466// R38// Z 1:38。
《金剛經註解》，CBETA 2025.R3, X24, no. 468// R38// Z 1:38。
《金剛般若波羅蜜經破空論》，CBETA 2025.R2, X25, no. 479// Z 1:39// R39。
《金剛經心印疏》，CBETA 2025.R3, X25, no. 505// R40// Z 1:40。
《百法明門論論義》，CBETA 2025.R3, X48, no. 802// R76// Z 1:76。

二、研究文獻

- 宇井伯壽：〈金剛般若經及び論の翻譯並に註釋〉，《常盤博士還曆記念佛教論叢》，東京：弘文堂書房，1933年，頁35-60。

- 江味農：《金剛經講義》，臺北：佛陀教育基金會，2021 年。
- 佐藤哲英：《天台大師の研究：智顗の著作に関する基礎的研究》，京都：百華苑，1961 年。
- 吳光明（釋心明）：《《金剛經》修持法要——以江味農居士《金剛經講義》為核心》，2022 年，華梵大學，碩士論文。
- 吳汝鈞著，陳森田譯：《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，臺北：臺灣學生書局，2010 年。
- 周思華：〈從「即非」語言悖論看《金剛經》般若慧觀下的中道正行〉，《鵝湖月刊》，第 539 期，2020 年，頁 39-51。
- 林建德：〈試論聖嚴法師對「空性」與「佛性」之詮解與貫通〉，《法鼓佛學學報》，第 21 期，2017 年，頁 131-180。
- 林朝成、郭朝順：《佛學概論》，臺北：三民書局，2023 年。
- 梶芳光運：《金剛般若經》，東京：大藏出版，1992 年。
- 新田雅章著，涂玉盞譯：《天台哲學入門》，臺北：東大圖書，2003 年。
- 楊仁山：〈與日本南條文雄書十〉，《楊仁山集》，黃夏年主編，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
- 楊惠南：〈智顗的「三諦」思想及其所依經論〉，《佛學研究中心學報》，第 6 期，2001a 年，頁 71-117。
- ：〈《金剛經》的詮釋與流傳〉，《中華佛學學報》，第 14 期，2001b 年，頁 185-230。
- 釋印順：《太虛大師年譜》，新竹：正聞出版社，2000a 年。
- ：《以佛法研究佛法》，新竹：正聞出版社，2000b 年。
- 釋聖嚴：《自家寶藏——如來藏經語體譯釋》，《法鼓全集》，第 7 輯第 7 冊，臺北：法鼓文化，2020 年紀念版。
- 釋道源：《金剛經講記》，臺北：佛陀教育基金會，2019 年。
- 釋諦閑：〈作《金剛新疏》述懷〉，《佛學半月刊》，第 18 期，1931 年，第 4 版。
- ：《金剛般若波羅密經新疏》，臺北：佛陀教育基金會，2017 年。

Realizing Ultimate Reality through the Prajñā of Emptiness: An Interpretive Analysis of Jiang Weinong's *Lectures on the Diamond Sūtra*

Chinchang Tsai

Assistant Research Fellow

Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

The *Diamond Sūtra* (*Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra*) is one of the most widely circulated scriptures in Chinese Buddhism. Beyond the monastic sphere, it has long permeated popular religious life and enjoyed broad appeal among both literati and commoners. Consequently, commentaries on the *Diamond Sūtra* have appeared in great numbers throughout history, each exhibiting distinctive characteristics. In the early Republican period, the Buddhist lay scholar Jiang Weinong (1872–1938), driven by his deep interest in and sustained research on the *Diamond Sūtra*, systematized his studies and, at the urging of figures such as Jiang Weiqiao (1873–1958), delivered a series of lectures that were transcribed and published as the monumental *Lectures on the Diamond Sūtra*. This work stands as a highly significant and integrative early-modern commentary on the *Diamond Sūtra*. In his *Lectures*, Jiang Weinong places particular emphasis on “contemplative insight” (*guan Zhao*), the *prajñā* of emptiness, linking it closely with lines of thought concerning *Tathāgata* and Buddha-nature. While he expresses special admiration for earlier exegetes of the Tiantai tradition, notably Zhiyi (539–598) and Zhixu (1599–1655), he nevertheless rejects the Tiantai convention of interpreting scriptures through the framework of the “three truths” (*san di*). Moreover, he advances a position distinct from the Tiantai and Huayan doctrinal classifications, which typically subsume the *Diamond Sūtra* under the “Common Teaching” (*tong jiao*), the “Distinct Teaching”

(*biejiao*), or the “Initial Teaching” (*shijiao*). Although Jiang adopts the Tiantai scheme of the “fivefold profound meaning” (*wuchong xuanyi*) to explicate the title of the *sūtra*, he unequivocally asserts that the *Diamond Sūtra* represents an “ultimately perfect and sudden teaching.” This deliberate elevation of its doctrinal status is inseparably connected with his interpretive strategy of integrating *prajñā* with *Tathāgatagarbha* thought. Through an analysis of the exegetical features of the *Lectures on the Diamond Sūtra*, this article investigates Jiang Weinong’s hermeneutical stance and his synthesis of ideas distilled from earlier commentaries. It further examines the original insights and distinctive characteristics of the interpretive approach he thereby established, and on the basis of this highlights the historical and intellectual significance of the *Lectures on the Diamond Sūtra* within the broader history of *Diamond Sūtra* interpretation.

Keywords

Jiang Weinong, *Lectures on the Diamond Sūtra*, *prajñā*, *Tathāgatagarbha*, two truths