

# 江戶前期醫學復古思想與近世中國醫學知識 —以《二火辨妄》與荻生徂徠爲中心—<sup>\*</sup>

藍弘岳<sup>\*\*</sup>

## 提 要

傳統中國醫學知識體系深刻影響日本的醫學發展。到了江戶時代，出現所謂的古方派。他們大抵對近世中國醫學中之陰陽五行等理論持批判的態度。古方派之祖一般被認爲是名古屋玄醫（1628-1696），然而其醫學體系仍帶有濃厚的金元醫學色彩。本文擬透過對其弟子芳村恂益（生卒年不詳）之著作《二火辨妄》的研究，探究名古屋玄醫一派的醫學思想。本文會以「命門」、「三焦」和「相火」等近世中國醫學概念爲重點，討論芳村恂益對近世中國醫學的理解與評議，並特別重視他如何在孫一奎（1522-1619）、張介賓（1563-1640）等明代溫補學派醫家的影響下，展開其醫論。再者，本文也探究芳村恂益如何依據《黃帝內經》、《難經》等古代醫學經典的考據，批判以朱丹溪（1281-1358）爲代表的金元醫學乃至明代醫學，從而建構其獨特的醫學思想，並進一步探討芳村恂益與名古屋玄醫之間醫學思想的關聯。其次，江戶思想史的重要人物荻生徂徠（1666-1728）正是透過批判《二火辨妄》來展現其醫學觀點。因此，本文亦將討論荻生徂徠如何批評《二火辨妄》中之論點及其所呈現的醫學思想，並論及荻生徂徠對古典醫學經典的評論著作《素問評》等。本文旨在從東亞醫學思想史的視野中，討論近世中國醫學知識的相關書籍在江戶日本的流傳與影響，並梳理江戶前期日本醫學復古思想的發展脈絡，進而分析荻生徂徠前期思想的特色。

**關鍵詞：**黃帝內經、芳村恂益、荻生徂徠、相火、三焦

<sup>\*</sup> 收稿日期：2025年4月11日；通過刊登日期：2025年8月28日

本文是國科會計畫 112-2410-H-001-060-MY3 研究成果。本文首先以〈江戶前期醫學復古思想與明代醫學知識—《二火辨妄》與荻生徂徠—〉爲題名，發表於「十七世紀前後的內陸亞洲與海洋世界」國際學術研討會（臺北：國立故宮博物院，2024年11月15日）。之後，又以〈《二火辨妄》と荻生徂徠〉爲題名，發表於「第二次東アジア日本思想史研究會」（善通寺：四國學院大學，2025年08月20日）。感謝上述會議與會者的提問，及兩位匿名審查人的建議，本人獲益良多。

<sup>\*\*</sup> 中央研究院歷史語言研究所研究員

## 前 言

傳統中國醫學（在日本稱「漢方」）的身體觀建立在天人相關的思維基礎上，並以陰陽五行、五運六氣等概念構成理論架構，主要透過「氣」來說明生命的起源和現象。其醫學知識體系也深刻影響日本和朝鮮半島的醫學發展。一般而言，江戶日本所謂「漢方」醫學又分受金元醫學（日本醫學史一般稱「李朱醫學」）影響的後世派，及對金元醫學持批判態度的古方派等。古方派醫家大抵對於以陰陽五行潤色過的複雜病理論不太關心，反而更重視具體且單純的治療方法。故他們批判「近世中國醫學」的理論思辨性，<sup>1</sup>並重視張仲景（150-219）《傷寒論》等實證療法。<sup>2</sup>

然而所謂的古方派醫學除了重視《傷寒論》之後，還有何共同特徵嗎？其成員的醫學思想有何差異呢？其醫學思想又與同時代的明清醫學知識有何關聯呢？這是本文問題意識的源起，然篇幅有限，本文將就名古屋玄醫（1628-1696）和其弟子芳村恂益（生卒年不詳）為對象來探究這些問題。一般而言，古方派之祖一般被認為是名古屋玄醫，然而其醫學體系仍帶有濃厚的金元醫學色彩，故許多學者對名古屋玄醫是否為古方派有所疑慮，認為真正確立古方派理論者應是後藤良山（1659-1733）。<sup>3</sup>許多江戶醫學史方面的著作在論及古方派時，主要聚焦於後藤良山、香川修庵（1683-1755），及與徂徠學派學者有所交流的山脇東洋（1706-1762）和吉益東洞（1702-1773）等人。<sup>4</sup>

關於名古屋玄醫及其弟子的研究著作相對較少，其中最具代表性的研究應是花輪壽彥（1953-）的著作。據其論述，名古屋玄醫之學源於後世派，同時也受到以張元素（張潔古，1151-1234）、李東垣（1180-1251）為首的「易水學派」（後來影響所謂「溫補學派」，包括薛己〔1487-1559〕、孫一奎〔1522-1619〕、張介賓〔1563-1642〕等人），及重視《傷寒論》的方有執（1523-1593）、喻昌（1585-

---

1 本文所稱「近世中國醫學」指宋代到清代的「漢方醫學」，包括「金元醫學」。

2 大塚恭男，〈東洋医学について〉，收入同氏著，《東洋医学の世界：大塚恭男論文集》（東京：北里研究所東洋医学総合研究所，1998），頁8、9。

3 大塚恭男，〈東洋医学について〉，頁36-38。

4 例如，安西安周，《日本儒醫研究》（東京：青史社，1981），頁27、28；廖育群，《吉益東洞：日本古方派的「岱宗」與「魔鬼」》（上海：上海交通大學出版社，2009）；賈春華，《日本漢醫古方派研究》（北京：中國中醫藥出版社，2019）。

1664)、程應旄(生卒年不詳)等「錯簡重訂派」所構成的明清醫學影響而形成。特別值得注意的是,名古屋玄醫深受張介賓等人的醫學思想啓發,重視「命門」與「三焦」,並批判朱丹溪(1281-1358)「陽有餘陰不足」的論點。他以《易經》「貴陽賤陰」的思想來理解《黃帝內經》等古典醫籍。然而,其「貴陽」思想並不同於張介賓「陽非有餘」和「陰常不足」的思想,而是帶有日本特色。花輪壽彥指出名古屋玄醫在伊藤仁齋(1627-1705)的一元氣論思想基礎上,提出萬病皆源於外來的「寒氣」,此寒氣損害體內「陽氣」,故以「扶陽」作為治療的重點。並且相對於張介賓等明代醫家重視「命門」,他則重視從「命門」到「腠理」間通行之「陽氣」或「衛氣」之保存,並據此觀點,欲解釋《素問》、《靈樞》、《難經》、《傷寒論》及《金匱要略》等古代醫學經典。花輪壽彥並且認為就此意義而言,名古屋玄醫是位醫學復古主義者,與其他不重視「命門」等抽象思辨概念的古方派醫師不同。<sup>5</sup>

筆者認為,花輪壽彥所指出的問題極具重要性,也認同其論。名古屋玄醫等人的醫學思想淵源,必須回溯至明代醫學來加以理解,並進一步論其與明代醫學的關聯與異同。然而,這一課題至今尚未見進一步的研究。明清兩代,特別是明代的醫學文本大量輸入並在日本出版,但鮮有人從思想史角度探究此一問題。<sup>6</sup>尤其在明代,張介賓等人在批判與繼承金元醫學的基礎上,發展出新的醫學思想並逐漸興起。如花輪壽彥所指出,其思想實際上啓發了名古屋玄醫。在這一理解基礎上,本文擬以名古屋玄醫的弟子芳村恂益為主要研究對象,探究芳村恂益對近世中國醫學之接受與批判,並特別重視他如何在孫一奎、張介賓等明代醫家之

5 花輪壽彥,〈名古屋玄醫について〉,收入大塚敬節、矢數道明編,《近世漢方医学書集成・102卷》(東京:名著出版,1984),頁7-84。賈春華在花輪壽彥之論基礎上,也主張玄醫之思想與溫補學派有著更多相似與雷同,但未有進一步的分析,參見賈春華,《日本漢醫古方派研究》,頁98-106。遠藤次郎、中村輝子則強調名古屋玄醫之學與後世派的關聯,但與暗示其學與早期的古方派後藤艮山之學具可比性。參見遠藤次郎、中村輝子,〈名古屋玄醫の医学体系:後世派から古方派への展開〉,《科学史研究》,43卷229號(2004.3),頁13-21。

6 關於有多少中國醫書被帶往日本並出版的問題,參閱小曾戸洋、間信之、栗原萬理子,〈和刻本漢籍医書出版總合年表〉,《日本醫史學雜誌》,36卷4號(1990.10),頁459-494;友部和弘、真柳誠,〈中国医籍渡來年代總目錄(江戸期)〉,《日本研究:国際日本文化研究センター紀要》,7集(1992.3),頁151-183;真柳誠,〈江戸期渡來の中国医書とその和刻〉,收入山田慶兒、栗山茂久編,《歴史の中の病と医学》(京都:思文閣,1997),頁301-340。又,小曾戸洋指出在和刻漢籍醫書中,清朝書籍只占一成五,對江戸時代醫學無太大影響,而為日本醫學的獨立發展,參見小曾戸洋,《中国医学古典と日本:書誌と伝承》(東京:塙書房,1996),頁33。向靜靜最近出版的專著,也大抵屬交流史方面的論述。見向靜靜,《医学と儒学:近世東アジアの医の交流》(京都:人文書院,2023)。

醫學理論影響下，展開獨特的醫學思想，且初步分析芳村恂益與名古屋玄醫之間醫學思想的關聯。如後述，因為芳村恂益正是在傳統中國醫學有相當豐富的知識基礎上，寫下其代表作《二火辨妄》，討論「君火」、「相火」、「命門」和「三焦」等概念的問題。該書實際上在日本乃至整個東亞醫學思想史上有一定的重要性，然其人與其書卻尚未有相關研究。

其次，從日本思想史角度來說，芳村恂益醫學思想之重要性在於：江戶思想史的重要人物荻生徂徠（1666-1728）正是透過批判芳村恂益《二火辨妄》來展現其醫學觀點。又，我們知道徂徠學對古方派中之吉益東洞等人有重要啓發作用，<sup>7</sup>故梳理清楚芳村恂益與荻生徂徠和吉益東洞的醫學思想異同對於吾人進一步理解古方派醫學思想特色與發展至關重要。篇幅所限，本文將討論芳村恂益與荻生徂徠兩人的醫學思想異同問題。其次，從荻生徂徠研究的角度而言，荻生徂徠前期思想（即在五十歲前，被認為以前是朱子學時期的思想）與醫學的關聯，仍有待進一步探究。因此，本文也擬分析荻生徂徠對芳村恂益的批判，以進一步探究他對醫學的理解與其前期思想。

許多知識的創新皆以復古（回歸古典）之名行之，醫學亦不例外。在近世中國醫學中，金元醫學也以回歸《黃帝內經》為宗，批判宋代的方書傳統。<sup>8</sup>然而，金元醫學乃至明代醫學皆在宋代以來的運氣論架構中發展，而運氣論依附於《黃帝內經》，卻同時有所偏離。芳村恂益的醫學思想也是如此，其與荻生徂徠的主要差異，正在於是否能超越運氣論的知識架構。然不管是名古屋玄醫、芳村恂益，還是荻生徂徠，他們皆重視《黃帝內經》，並以此為基礎展開各自的醫學思想。基於上述問題意識，本文關注的對象為名古屋玄醫弟子芳村恂益的著作《二火辨妄》，以及荻生徂徠與之的書信往來。山田慶兒曾從批判運氣論的角度，討論過這些信件，<sup>9</sup>本文將在其研究基礎上，從「君火」、「相火」的問題，及徂徠思想發展的角度展開討論。

7 寺澤捷年，《吉益東洞の研究：日本漢方創造の思想》（東京：岩波書店，2012），頁17-44。

8 梁其姿，《面對疾病：傳統中國社會的醫療觀念與組織》（北京：中國人民大學出版社，2011），頁3-7。

9 山田慶兒，〈氣の自然像——運氣論モデルをとおして〉，收入『山田慶兒著作集』編集委員会編，《山田慶兒著作集·第五卷》（京都：株式会社臨川書店，2022），頁188-306。在此之前，荒木ひろし亦有簡短討論過此一信件，參見荒木ひろし，〈荻生徂徠が芳村天仙へ送った書簡について〉，《日本醫史學雜誌》，33卷1號（1987.1），頁50-52。

總而言之，本文的核心探討在於：芳村恂益如何理解近世中國醫學，並在明代醫學知識和名古屋玄醫的醫學理論媒介下，依據《黃帝內經》（《素問》《靈樞》）等古代醫學經典原文，批判宋元以後的「君火」、「相火」、「命門」和「三焦」等的論述，並展開其獨特的醫學思想。在此基礎上，將進一步討論荻生徂徠如何據《黃帝內經》和儒家經典，批評芳村恂益的論點。藉此，本文旨在從東亞醫學思想史的視野中，梳理江戶前期日本醫學復古思想發展脈絡，進而分析荻生徂徠前期思想的特色，並為解明古方派醫學思想展開初步的分析與展望。

## 一、《黃帝內經》東傳與江戶前中期的相關研究概說

與「君火」、「相火」思想相關的經典是《黃帝內經》，故先討論該書在日本的接受情況。《黃帝內經》包括《素問》九卷與《針經》（靈樞）九卷。其中，《素問》之名初出於三世紀初或前期的《傷寒論》張仲景序。然而，現存的《素問》則源自於自南北朝時期，由全元起（生卒年不詳）所編纂的《黃帝素問》八卷。其後，唐代的王冰（710-805）參照全元起的版本，並以注釋方式編纂，形成「次注本」。王冰在編纂時，把在全元起本時已欠缺的卷七，以「先師秘本」之名加入、補足。他所補入部分為現行《素問》卷十九到卷二十二中的七篇，篇名為：〈天元紀大論篇〉、〈五運行大論篇〉、〈六微旨大論篇〉、〈氣交變大論篇〉、〈五常政大論篇〉、〈六元正紀大論篇〉及〈至真要大論篇〉。這七篇被統稱為「運氣七篇」（或「七篇大論」）。此外，這七篇再加上被認為王冰新增的〈六節藏象篇〉前半部，內容皆與運氣論相關。這些內容可能成書於東漢至隋唐時期，並在《甲乙經》、《太素》等「黃帝醫籍」中找不到對應文本。不過，也有學者主張，運氣論相關經文寫於五代到北宋初年間，而其注釋文乃托王冰之名所寫的偽作。<sup>10</sup>

北宋時期，任職於「校正醫書局」的林億（生卒年不詳）、孫奇（生卒年不詳）、高保衡（生卒年不詳）等人以王冰本為底本，對《素問》進行多次校訂與補註，並於熙寧二年（1069）完成校勘。現傳的版本皆以熙寧本（書名為《補注黃帝內經素問》）為祖本，成為後世新校注刊本的基礎。其後，明代顧從德（1519-

10 真柳誠，《黃帝醫籍研究》（東京：汲古書院，2014），頁5-15。如山田慶兒認為「運氣諸篇」是繼承許寂學問系譜之人在五代末到北宋初時創作的，參見山田慶兒，《山田慶兒著作集·第五卷》，頁198、199。

1587) 編纂的仿宋本《素問》二十四卷本《重廣補註黃帝內經素問》廣為使用，並被公認現存最優的《素問》版本。該版本同樣據熙寧本的內容與版式編纂而成。自此，視《素問》為西漢《黃帝內經》一部分的說法成為通說。<sup>11</sup>

關於《黃帝內經》在日本的接受與出版問題。我們可以確知，在平安時代已有多部相關醫學典籍傳入日本。其中，《太素》在當時最受重視。然而，約到十五世紀，《素問》影響力已超越《太素》，《太素》則消失蹤跡。<sup>12</sup> 應永八年（1401），足利義滿（1358-1408）主導的室町幕府與明開始勘合貿易。自此之後，竹田昌慶（1338-1380）渡明，帶回許多醫書。其後，月湖（生卒年不詳）、田代三喜（1465-1537）、坂淨運（生卒年不詳）及半井明親（?-1547）等醫家亦曾赴中國，並於大永八年（1528）出版日本最早的印刷本醫書——熊宗立（1409-1481）《醫書大全》。

進入江戶時代後，日本最積極接受《黃帝內經》的時期為十七世紀前期。首先，慶長十二年（1607），曲直瀨玄朔（1507-1594）以活字版出版滑伯仁（1304-1386）《難經本義》。同年，秦宗巴（1550-1607）講授馬玄台（生卒年不詳）所撰《馬註素問》（素問註證發微），為江戶時代研究黃帝內經之始。隔年（1608），該書在日本出版。再隔年，《靈樞註證發微》也刊行。堀杏庵（1585-1643）則於慶長後期開始研究《素問註證發微》。慶長十六年（1611），劉溫舒（生卒年不詳）《素問入式運氣論奧》在日本出版（其後有十四種刊本）。元和元年（1615），劉完素（約1110-1180）的《素問玄機原病式》出版（其後也有數次再版）。元和年間，《重廣補註黃帝內經素問》以活字版刊行，為日本最早的新校正注本刊行本（周日校刊本的翻印本）。<sup>13</sup>

其後，在江戶前期，主要在市場流通的《黃帝內經》相關和刻本，除前述古活字版馬玄台所注釋的《素問註證發微》和《靈樞註證發微》外，還包括《重廣補註黃帝內經素問》（二十四卷，吉弘玄仍跋刊本）、《新刊黃帝內經靈樞》（二十四卷，吉弘玄仍跋刊本）及由張介賓《類經》（和刻本只有一種，無刊記，刊年不詳，鶴飼石齋本）而來的《黃帝內經素問》（九卷、無注本，鶴飼石齋本）、《黃帝內經靈樞》（九卷、無注本，鶴飼石齋本）。<sup>14</sup> 此外，還有李中梓（1588-

11 真柳誠，《黃帝醫籍研究》，頁15-21、160-161。

12 小曾戶洋，《中國醫學古典と日本：書誌と伝承》，頁47-68。

13 小曾戶洋，《中國醫學古典と日本：書誌と伝承》，頁71-79。

14 由《類經》經文復元而來的經文。小曾戶洋，《中國醫學古典と日本：書誌と伝承》，頁86-88。

1655) 編纂的《內經知要》、張志聰(1610-1674) 注釋的《黃帝內經集註》、吳崑(1552-1620) 注釋的《黃帝內經素問吳註》。其中，以馬玄台《素問註證發微》、《靈樞註證發微》和張介賓《類經》而來的《黃帝內經素問》最為流行。<sup>15</sup>

除來自中國的注釋書外，在江戶醫學考據學興起前的江戶前中期，日本醫家就開始研究《黃帝內經》。其研究者可大分為三種學統：I. 饗庭東庵(1621-1673)、II. 名古屋玄醫、III. 荻生徂徠。首先，如前所述，江戶前期醫學的發展以後世派為中心。後世派的創始人是曲直瀨道三(1507-1594)，後傳其甥曲直瀨玄朔(1507-1594)，院號為延壽院。其系譜尚有曲直瀨正琳(1565-1611，養安院)和曲直瀨正純(1559-1605，享德院)、曲直瀨玄由(?-1644，壽德院)。<sup>16</sup> 饗庭東庵被視為後世派代表曲直瀨玄朔之門生，但亦有說法認為他是曲直瀨正純之弟子。無論如何，可以確定的是，饗庭東庵繼承了後世派的醫學思想。饗庭東庵的重要門人包括味岡三伯(1629-1689)，而味岡門下的四傑為淺井周伯(1643-1705)、岡本一抱(1654-1716)、香月牛山(1656-1740)和小川朔庵(生卒年不詳)。其中，岡本一抱編寫了許多中醫書籍諺解本(將漢文改譯為和文)，促進明代醫學知識在江戶前期的傳播。<sup>17</sup>

在與《黃帝內經》相關的研究方面，包括：那須資信(生卒年不詳，饗庭東庵弟子)《內經知新論》、淺井周伯《黃帝內經靈樞弁鈔》、河野藝鄰齋(生卒年不詳)《素問札記》、竹中通庵(生卒年不詳，饗庭東庵弟子)《黃帝內經問要語集注》、《黃帝內經靈樞要語集注》、《黃帝內經素問要語意翼》、森嶋玄勝(生卒年不詳，淺井周伯弟子)《內經病機撮要弁証》和吉田元卓(岡本一抱弟子)《內經探蹟》等。<sup>18</sup>

然而，在該學統之外，名古屋玄醫亦自成一派，並撰寫出《醫學愚得》等相關著作。玄醫在儒學方面，師承足利學校出身的羽州宗純(生卒年不詳)，尤其擅長《易經》，故以《易經》中之「貴陽賤陰」思想來理解《黃帝內經》等古代醫學

---

15 吉弘玄仍跋刊本據明「周日校刊本」。吉弘玄仍是饗庭東庵的弟子。小曾戸洋，《中国医学古典と日本：書誌と伝承》，頁 83-89。

16 酒井シヅ，《日本の医療史》(東京：東京書籍株式会社，1982)，頁 195。

17 酒井シヅ，《日本の医療史》，頁 199-201。

18 據「国書データベース」的檢索結果，參見《国書データベース》<https://kokusho.nijl.ac.jp/> (檢索日期：2024 年 12 月 1 日)

經典。他在醫學方面，則師承福井慮庵（生卒年不詳，曲直瀨玄由的門人）。其名「玄醫」中的「玄」，也來自曲直瀨這一後世派代表性醫家的名號。<sup>19</sup> 因此，可見玄醫在醫學思想自然也是屬於後世派，乃至後世派所遵從的李朱醫學脈絡中發展。玄醫的弟子芳村恂益著有《內經綱紀》（現已佚失）外，其著作《二火辨妄》中可見許多《內經》相關的研究內容。此外，其子芳村玄恂則著有《黃帝內經素問大傳》。

其次，雖然荻生徂徠並非醫師，但他熟知許多醫學典籍，並以儒學研究的角度，運用文獻學方法對《素問》等進行評論，撰寫下《素問評》和《素難評》（後述）。接下來，我們將針對「君火」和「相火」問題，探究芳村恂益如何在《二火辨妄》中依據《黃帝內經》，展開對近世中國醫學的批判。

## 二、近世中國醫學與「君火」和「相火」思想的展開

### （一）運氣論的展開與「火」

為探究芳村恂益如何在《二火辨妄》展開對近世中國醫學的批判，我們必須先討論近世中國醫學如何討論「君火」和「相火」的問題。無論《素問》「運氣七篇」的成文時期為何，可以確定的是，自宋代以後，以陰陽五行、五運六氣為內容，將天文、氣象和醫學三個領域結合的運氣論，已成為中國醫學的基礎理論。在這一理論中，「氣」、「陰陽」、「五行」（木、火、土、金、水）、「六氣」（風、熱〔君火〕、火〔相火〕、濕、燥、寒）、「天干」、「地支」、「三陰三陽」（太陽、少陽、陽明、太陰、少陰、厥陰）、十二經脈等起源不同的概念與理論框架，被整合在一起。此外，更與宋學中以周敦頤《太極圖說》為代表的宇宙論相互影響，成為此後中國知識人理解自然與人相關問題的基本架構。基本上，運氣論是一種說明「氣」之作用的理論，以五行原理為基本，再組合陰陽原理來說明氣象現象，及其對人體的影響（對應關係等）。其中，「五行」（「五運」）指的是隨時間變化的「氣」的五種相（姿態），而「六氣」意指「氣」的六種性質與作用。運氣論的特殊之處在於將「氣」的基本概念「陰陽」、「五行」、「六氣」，和表示時間的「天干」、「地支」概念緊密結合、對應，以說明「氣」在時空間中的循環。同時，

---

19 花輪壽彥，〈名古屋玄医について〉，頁 10-11。

這一理論又再對應「三陰三陽」與十二經脈，以表示人體中的脈和病的概念，及基於「五味」的用藥法等等。特別是「三陰三陽」概念與六氣（二火五行）的結合，形成「厥陰風木」、「少陰君火」、「少陽相火」、「太陰濕土」、「陽明燥金」、「太陽寒水」等概念，用以表達時令之氣，成為聯結運氣論與醫學的媒介通路。<sup>20</sup>

與本文特別相關的是，在運氣論的邏輯中，為了不破壞「五行」的基本原理，需複合「五行」與「六氣」及「三陰三陽」。因此，「五行」中的火被分為「君火」與「相火」，以建構彼此對應的關係。可能是因為火具支配萬物並使之活動的能力，故被挑選出來，並以官僚制度中的君相關係理解之。<sup>21</sup> 在五行的身體觀中，五臟中的心屬火，故心被解釋為對應於「君火」。然而，「相火」應如何理解，則成為一個關鍵問題。

追本溯源，火無疑是相當重要的概念。在古代中國思想文化中，火論與氣論的關係密切，有學者認為火的樣態與氣概念的起源應相關。<sup>22</sup> 無論如何，大抵古代中國人普遍將某些會發光、發熱之物統稱為火，後來出現「壯火」與「少火」和「君火」與「相火」這兩組將火一分為二的概念（後述）。我們要思考的問題是，在金元醫學發展過程中，為何本為外在自然之火的「相火」，被重新理解為人體內部的動能、內熱的生理之火？<sup>23</sup> 這一轉變究竟是如何發展而來的？

## （二）金元醫學前的「君火」和「相火」論述

《黃帝內經》本只言及「壯火」與「少火」，無「君火」和「相火」之名（〈陰陽應象大論篇〉）。在應是王冰新增的〈天元紀大論篇〉中，「天之陰陽」分為「寒、暑、燥、濕、風、火」，「地之陰陽」為「木、火、土、金、水、火」，有兩個「火」，故地之陰陽的「火」又分為「君火」與「相火」，謂「君火以明，相火以位」。<sup>24</sup> 王冰注曰：「君火在相火之右，但立名於君位，不立歲氣，故天之六氣，不偶其氣以行，君火之政，守位而奉天之命，以宜行火令爾。以名奉天，故曰君

20 山田慶兒，〈氣の自然像——運氣論モデルをとおして〉，頁 188-244。

21 山田慶兒，〈氣の自然像——運氣論モデルをとおして〉，頁 222。

22 徐儀明，〈性理與岐黃〉（北京：中國社會科學出版社，1997），頁 71-92；李建民，〈旅行者的史學：中國醫學史的旅行〉（臺北：允晨文化出版社，2009），頁 470-473。

23 李建民，〈《本草綱目·火部》考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73 本 3 分（2002.9），頁 399-405。

24 郭靄春主編，〈黃帝內經素問校注〉（北京：人民衛生出版社，1992），頁 815。

火以名，守位稟命，故云相火以位。」<sup>25</sup> 在後來的金元醫學中，成為重要概念的「君火」和「相火」即出於此。但並非意指人體的生理之火，而是指天地間的時令之氣。

其次，在〈至真大要論篇〉，論及「夫百病之生也，皆生於風、寒、暑、濕、燥、火」，討論所謂「病機」並列舉十九條，其中有五次歸因於「火」，四次歸因於「熱」。可知其論「病機」之中「火」與「熱」之證候多。然後，王冰注曰：「病之大甚者，猶龍火也。得濕則焰，得水而燔……。」<sup>26</sup> 王冰提出「龍火」這一概念，並認為「龍火」為大病之因，不能以水滅之。「龍火」這一概念後來受到金元醫學的注意。另一點值得注意的是，王冰並未在談論「病機」的脈絡中使用「君火」、「相火」等詞，但「君火」和「相火」似可理解為對應於〈至真大要論篇〉表「病機」的「寒、暑、燥、濕、風、火」中的「暑」與「火」。總之，在運氣七篇的階段，運氣論中的「君火」、「相火」與病機論中之「火」的關聯性並未被明確指出。這也成為後世解釋產生分歧的原因。

### （三）金元醫學中的「相火」論：劉完素、李東垣、朱丹溪

王冰之後，少有醫家論及「相火」的概念。直到南宋時期，陳無擇（1131-1189）在《三因方》（《三因極一病證方論》）〈君火論〉才有論述。<sup>27</sup> 然該書對「相火」並無過多說明，也未賦予其明確的理論意義。比較重要的發展來自於，被稱為金元四大家之一的劉完素。他在《素問玄機原病式》中提出：「識病之法，以其病氣歸於五運六氣之化，明可見矣」，<sup>28</sup> 說：「歲中六部之主位者，自大寒至春分屬木，故溫和而多風也；春分至小滿屬君火，故暄煖也。小滿至大暑屬相火，故炎熱也。」<sup>29</sup> 即按運氣論之說，劉完素以「君火」、「相火」，各為一年自然節氣中不同時期的時令之氣。另一方面，他說：

右腎、命門、小心為手厥陰包絡之藏，故與手少陽三焦合為表裏，神脉同

25 郭霽春主編，《黃帝內經素問校注》，頁 815、816。

26 郭霽春主編，《黃帝內經素問校注》，頁 1110-1121。

27 （南宋）陳無擇，《三因極一病證方論》（大阪：西澤太兵衛，1669，東京大學總合圖書館藏），卷 5，頁 11。本文因討論的主題是江戶醫學問題，故主要皆使用江戶時代的版本。

28 （金）劉完素，《素問玄機原病式》（京都：武村新兵衛，1677，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏），頁 9a。

29 （金）劉完素，《素問玄機原病式》，頁 20b。

出，見于右尺也。二經俱是相火，相行君命故曰：命門爾。故仙經曰：心為君火，腎為相火，是言右腎屬火而不屬水也。是以右腎火氣虛，則為病寒也，君相雖為二火，論其五行之氣，則一於為熱也。<sup>30</sup>

劉完素據道教經典（「仙經」），認為「心」為「君火」，右腎（命門）為「相火」所在之處。接著，他透過經脈與臟腑理論，將「相火」對應於「手厥陰包絡」，及與之相表裏的「手少陽三焦」，並以人體中之「相火」虛弱視為病因。重要的是，在其論中，「君火」和「相火」不僅是外在的時令之氣，也以道教經典為據，開始理解為人體內在的生理之火（熱能），暗示時令之氣與生理之火之間的對應關係，皆屬「五行之氣」。他更進一步將「君火」與「心」，「相火」與「命門」（右腎）、「三焦」和「包絡」聯繫在一起。而且，劉完素提出「六氣皆能化火」之論，認為寒、燥、濕、風等氣皆能化熱生火，另一方面，火也是產生寒、燥、濕、風的原因之一，從而將火放置在核心理論位置。<sup>31</sup>

其後，李東垣說：「故夫飲食失節，寒溫不適，脾胃乃傷。此因喜怒憂恐，損耗元氣，資助心火。火與元氣不兩立，火勝則乘其土位，此所以病也。」<sup>32</sup>他認為「火」過於旺盛會導致疾病，並進一步以「心火」（「君火」）為「陰火」，認為位於「下焦」和「胞絡」的「相火」代其活動，致使「脾胃氣虛」。在此論述中，將「火」（「相火」）與「元氣」對立理解，更重視「相火」為人體內在的病理作用。<sup>33</sup>

在這之後，朱丹溪更進一步在《格致餘論》中提出「相火論」。他指出：「君火之氣，經以暑與濕言之，相火之氣，經以火言之。蓋表其暴悍酷烈，有甚於君火者也，故曰相火元氣之賊。」<sup>34</sup>重要的是，丹溪主要依據《素問》〈至真大要論篇〉中用以表達「病機」的「寒、暑、燥、濕、風、火」這一組概念來理解「君火」與「相火」。即他將運氣論與病機論的「火」概念統合在一起理解。但這樣的詮釋方式已不同於「運氣七篇」中之「君火」與「相火」原義。在此基礎上，他進一步提出：

---

30（金）劉完素，《素問玄機原病式》，頁35。

31 任應秋主編，《中醫各家學說》（上海：上海科學技術出版社，1986），頁39-40。

32（金）李東垣，《脾胃論》，收入《新板東垣十書》（京都：山本長兵衛，出版年代不明，研醫會圖書館藏日東書林弘章堂版本），卷1，頁3ab。

33（金）李東垣，《脾胃論》，卷2，頁3b。

34（元）朱丹溪，《格致餘論》（京都：林甚右衛門，1648，東京大學總合圖書館藏），頁48b。

太極動而生陽，靜而生陰；陽動而變，陰靜而合，而生水、火、木、金、土，各一其性，惟火有二，曰君火，人火也；曰相火，天火也。火，內陰而外陽，主乎動者也，故凡動皆屬火。……天主生物，故恆於動，人有此生，亦恆於動，其所以恆於動，皆相火之爲也。見於天者，出於龍雷，則木之氣；出於海，則水之氣也。具於人者，寄於肝腎二部，肝屬木而腎屬水也。<sup>35</sup>

從與儒學的關聯來看，朱丹溪根據周敦頤（1017-1073）《太極圖說》中的陰陽五行論展開說明。<sup>36</sup> 朱丹溪認爲火乃「內陰外陽」，其特性是「動」，又可分爲「君火」（「人火」）和「相火」（「天火」）。他認爲「相火，天人之所同」，乃人之生命不可或缺之物，是存在肝臟和腎臟的生理之火，對應於天地自然間的「龍雷之火」。即他在與宋明理學共有的天人合一的宇宙觀、身體觀中，進一步將「相火」與「龍雷之火」（「龍火」）聯結在一起理解。他並以雷鳴、龍飛、波動等許多自然界的動能感覺來解釋「龍雷之火」，以之說明「相火」的強烈作用。此外，更因爲「龍雷之火」具備「水中之火」的特性，他也以此來解釋「相火」在腎（水）中的活動能力、作用，及其「暴悍酷烈」的特質。<sup>37</sup>

在朱丹溪的理論中，「相火」雖非「太極」，然其動乃人類生命得以維持的根基，故其動是正常的，但需防止其妄動，而妄動的「相火」就成爲病理概念。針對李東垣提出的「火與元氣不兩立」之論，朱丹溪認爲，「相火」實「五性厥陽之火相扇」以致妄動。他所謂的「五性厥陽之火」，乃是源於與五臟對應的「五志」（喜、怒、思、悲、恐）等人之情感、欲望之動所產生的火。<sup>38</sup> 在此種理解中，「相火」即是生命能量之源，但又會妄動致病。故與李東垣不同的是，朱丹溪引入周敦頤「主靜」的儒學修養論來對抗「相火」的妄動。也就是說，從其與儒學宇宙論、修養論的關聯來說，在朱丹溪看來，「太極」動而生火，再加上其他「五性厥陽之火」的煽動，會刺激寄於肝腎的「相火」妄動，以致「相火」暴烈炙熱傷

35（元）朱丹溪，《格致餘論》，頁 47b-48a。

36 黃崇修，〈朱丹溪鬱說的天人實學精神研究：太極圖中欲與鬱的展開〉，《宗教哲學》，42 期（2007.12），頁 157-171。

37（元）朱丹溪，《格致餘論》，頁 48b-49a；黃崇修，〈朱丹溪鬱說的天人實學精神研究：太極圖中欲與鬱的展開〉，頁 163、164。

38（元）朱丹溪，《格致餘論》，頁 48b；黃崇修，〈由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說爲核心〉，《國立政治大學哲學學報》，30 期（2013.7），頁 130、131。

「元氣」，而「元氣」久傷，且煎熬「真陰」則造成「陰虛」，產生鬱病等問題。因此，他提出「陽常有餘，陰常不足」之說，並強調人之情欲過度則對身體有害，主張必須節欲。<sup>39</sup>

然而，朱丹溪的「相火論」實有偏離《黃帝內經》運氣七篇之處，故他自己對「內經言火不一，往往於六氣見之，言臟腑者未之見也」這一疑問，提出自己的解釋「經曰：百病皆生於風、寒、暑、濕、燥、火之動而為變者。岐伯歷舉病機一十九條，而屬火者五，此非相火之為病之出於臟腑者乎。……是皆火之為病，出於臟腑者然也，注文未之發耳。」<sup>40</sup> 朱丹溪的回答，據《黃帝內經》〈至真大要論篇〉中「病機」屬「火」者有五的說法。然如前所述，王冰在注釋時言及的是「龍火」，而非「相火」的概念，且也未言明「火」出於臟腑而並作為病因。故嚴格來說，朱丹溪的回答有些詭辯，迂迴地回應這一問題。他採取如理學註經的方法論，主張相關的道理與思想（「理」）早已存在《黃帝內經》運氣七篇之中，只是當時的注釋尚未能將其闡明。

總之，朱丹溪據理學思維和天人相關的理論，賦予「相火」在解釋傳統中國醫學病理、病因時，更重要的理論位置。與劉完素相比，朱丹溪之論更進一步將「相火」與同樣是建構出來的「龍雷之火」（「龍火」）這一概念相聯繫，理解為同為「天火」，以區別「君火」（「人火」），並更重視從身體內部的角度來解釋病理、病因。但是其理論中，「相火」尚未被理解為等同於「太極」，但具正面的生命源流和負面的妄動致病之因等兩種性質，存在著理論的矛盾性、曖昧性，且無法解釋自然界中的「相火」妄動如何解決等問題。<sup>41</sup> 後來朱丹溪的「相火」論受到明代醫家的批判。這一爭論又與明代醫家對「命門」等問題的解釋相關。

#### （四）明代溫補學派的「命門」、「三焦」、「相火」論：孫一奎、張介賓

到了明代，相較於朱丹溪提出「陽常有餘，陰常不足」之說，而濫用寒涼之藥，薛己、張介賓、孫一奎等強調溫補和「命門」重要性的醫家，<sup>42</sup> 形成了所謂

39 黃崇修，〈朱丹溪鬱說的天人實學精神研究：太極圖中欲與鬱的展開〉，頁167-170；黃崇修，〈由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心〉，頁127-143。

40 （元）朱丹溪，《格致餘論》，頁49a-50a。

41 徐儀明，《性理與岐黃》，頁80、81。

42 張嘉鳳，〈生化之源與立命之門——金元明醫學中的「命門」試探〉，《新史學》，9卷3期（1998.9），頁1-47。

的「溫補學派」。特別是孫一奎和張介賓皆從「易」通「醫」的角度展開其醫學論述。<sup>43</sup> 以下，本文將以這兩位醫家之論，討論明代「命門」與「相火」的論述。

### 1. 孫一奎

首先，明代醫家開始對右腎為「命門」的說法提出質疑。原本《難經》認為右腎即為「命門」，這一說法也大致被上述金元醫學的醫家／醫者所接受。然而，在明代虞天民（1438-1517）的《醫學正傳》中提出：「命門」乃「相火所寓之地」，而「寓於兩腎之內」，否定右腎為「命門」的想法。<sup>44</sup> 在虞天民提倡該說後，孫一奎、張介賓等人亦開始以「命門」位於兩腎之間方式理解之。

孫一奎認為《難經》中並無「命門三焦表裏」之說，並認為「右腎」不是「命門」。他指出：「右腎屬水也，命門乃兩腎中間之動氣，非水非火，乃造化之樞紐，陰陽之根蒂，即先天之太極。五行由此而生，臟腑以繼而成。」<sup>45</sup> 他以「易理」中的「太極」和「氣」（「原氣」、「動氣」）之論來理解「命門」，否定右腎為「命門」（「動氣」）的想法，也否定「命門」與「三焦」相表裡之說。因此，他主張：「命門不得為相火，三焦不與命門配，亦明矣。」<sup>46</sup>

其次，「三焦」也是中醫中極具爭議的概念（後述）。孫一奎在批判馬玄台《難經正義》中之「三焦」論的脈絡中，也提出自己的主張。要而言之，他批判馬玄台將「三焦」分為有形（手少陽三焦）和無形（上中下三焦）來解釋，並批判其有形說所據《三因方》中之以「三焦」為有形「脂膜」之說。他認為「三焦」是「外有經而內無形」，故曰「外府」，無對應之臟腑，又曰「孤府」。並據《難經》和袁淳甫《難經本旨》的解釋，認為「三焦」是在「膈膜脂膏之內，五臟五腑之隙」間流動的「氣」，即《難經》所說：「原氣之別使」。<sup>47</sup> 這所謂「原氣之別使」也就是人體內的「相火」。總之，他偏向「三焦」無形說的立場，在他的理解中，雖然「命門」「相火」和「三焦」皆是氣，但將「相火」與「三焦」（「原氣之別使」）聯想在一起，否定「相火」與「命門」（「原氣」）的直接關係。

43（明）孫一奎，《醫旨緒余》，收入《赤水玄珠》（京都：明月堂莊左兵衛，1657，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏），卷10，〈不知易者不足以言太醫論〉，頁3b-4b。

44（明）虞天民，《醫學正傳》（京都：村上平樂寺，1622，研醫會圖書館藏），卷1，頁8b。

45（明）孫一奎，《醫旨緒余》，收入《赤水玄珠》，卷10，〈命門圖說〉，頁8a-9a。

46（明）孫一奎，《醫旨緒余》，卷10，〈命門圖說〉，頁8a。

47（明）孫一奎，《醫旨緒余》，收入《赤水玄珠》，卷10，〈難經正義三焦評〉，頁12b-27b。

然後，關於「相火」，孫一奎在〈明火篇〉中，說：「六氣之中，君火為二之氣，經以熱稱之，相火為三之氣，經以暑稱之。暑之與熱皆火令也」、「君火之化熱，主春末夏初，行暄淑之令，而不行炎暑，應君之德也。相火之化暑，主於夏」後，又說：

炎暑乃行人有觸其氣者，皆令氣之病也，當從四時令氣之治，非病機中五臟厥陽之火同治也。五臟厥陽之火所致之疾，當從病機之治。蓋令氣之火，自外而治者；病機之火，自內而生者。內外至疾之原不同，則治法當合求其所屬矣。<sup>48</sup>

按此理解，「火」可分為「化熱」的「二之氣」、「君火」（少陰君火），及「化暑」的「三之氣」「相火」（少陽相火）。其中，「君火」為春末夏初時令之火，而「相火」則是炎熱夏季的時令之火。此意義的「君火」與「相火」屬於「令氣之火」，不同於「病機之火」（「五臟厥陽之火」）。「病機之火」應是朱丹溪所說與「五臟」對應的「五性厥陽之火」，即因人欲所發生的生理之火。他主張「令氣之火」與「病機之火」兩者的病因不同，其治療方法也應有所區別。

在此理解基礎上，孫一奎再說：「人有十二經，十二經中，心為君火，包絡三焦為相火，是君相皆可以人火稱也。……君火相火皆有定體，以裨助生生不息之功，不可一日而無。」<sup>49</sup> 他認為身體經脈、臟腑中也有「君火」和「相火」。其中，「心」之火是「君火」，「包絡三焦」之火則為「相火」，皆可稱為「人火」，並有維持生命生生不息之作用。可知他賦予人體中之「相火」相當重要的意義，但又區別於「五臟厥陽之火」。

然後基於上述的理解，孫一奎批評丹溪，指出：

若彼肝腎雖皆有火，乃五志之淫火，而非五行之正火，致人疾而為元氣之賊，不可一日而有也。今丹溪不以六氣之火為天火，而以肝腎陰火為龍雷之火，為天火；不以七情所感之火為人火，而以君火為人火。夫肝藏血，腎藏精，彼謂悉具相火，愚不知其何所見也。<sup>50</sup>

48（明）孫一奎，《醫旨緒余》，收入《赤水玄珠》，卷11，〈明火篇〉，頁32a-32b。

49（明）孫一奎，《醫旨緒余》，卷11，〈明火篇〉，頁33a。

50（明）孫一奎，《醫旨緒余》，卷11，〈明火篇〉，頁33a-33b。

他認為，導致人生病的內在病因而為「元氣之賊」者，為肝腎中的「五志之淫火」（也就是「病機之火」），而非「五行之正火」（包括「君火」和「相火」等，對應於「令氣之火」、「六氣之火」）。因此，他批判朱丹溪以「君火」為「人火」，以「五志之淫火」中之「肝腎陰火」視為「相火」（「龍雷之火」、「天火」）的主張，實際上混同了人體中之具生生不息功能的「相火」與「五志之淫火」（情志過極引發五臟陽氣過亢化火以致病）。

再者，孫一奎說：

且經以君火主春末夏初二之氣，以熱稱之。丹溪乃謂經以暑與溫言之。夫暑屬三之氣，溫屬四之氣，各有主之者，與君火何預。今日以相火主三之氣，以暑稱之，丹溪乃言經以火稱之，謂其暴悍酷烈於君火，指為元氣之賊。大與經旨相抵牾。<sup>51</sup>

這一段文字指出了兩人對《黃帝內經》「經旨」的理解差異。如前所述，孫一奎依據「運氣七篇」的論述，將「君火」理解為「化熱」的時令之氣，「相火」則理解為「化暑」的時令之氣。相對之下，如前述，丹溪混用運氣論和病機論的論述，主要據病機論述，將「君火」對應於「暑」與「溫」（濕）之氣（三之氣、四之氣），而將「相火」對應於「火」之氣（六之氣）。然而，這種理解實際上不同於《素問入式運氣論奧》中「君火主春末夏初二之氣……相火主三之氣」的運氣論。而且，在孫一奎看來，「君火」與「相火」的關係，應按照字義來解讀，如「宰相奉行君令」的意義。因此，將「相火」理解為「暴悍酷烈於君火」等的說法是違反「經旨」的。他認為問題在於：「則後之學人，不知從丹溪之長，徒執迷其陰火為相火之說，卒之認相火為賊火，不知以五志之火為賊火，其誤人也甚矣。」<sup>52</sup>

總之，相比於朱丹溪，孫一奎之論更忠實於《素問入式運氣論奧》中的運氣論，強調「相火」是種外在的「令氣之火」，並認為在用藥時需考慮時令節氣。但他也重視人體內的「相火」，主張「相火」是存在於「三焦」、「包絡」，而非「命門」，且他強調身體內在的「相火」是種「正火」，而非「淫火」。但我們可以知道孫氏以「命門」為「太極」，以其所藏之氣（「原氣」、「動氣」）為生命本源，而「三焦」、「包絡」中的「相火」則發自「命門」中之「原氣」（元氣），其作用為

51（明）孫一奎，《醫旨緒余》，卷11，〈明火篇〉，頁33b。

52（明）孫一奎，《醫旨緒余》，卷11，〈明火篇〉，頁34a-34b。

推動氣血，維持人之生生不息的生命活動。因此，保護「命門」中之「原氣」，使「三焦」、「包絡」中之「相火」順利運轉就是孫氏之理論重點。可見「命門」在其理論中，比「相火」具更根源與重要的位置。即孫一奎透過賦予「命門」更根源的位置，及以「相火」為「正火」，以區分「淫火」等操作，從而解決朱丹溪之相火論中存在的兩面性、理論曖昧性。而且，不同於丹溪，他認為不可濫用寒涼之品，否則會易損害人體中之「原氣」，故重視溫補。<sup>53</sup>

## 2. 張介賓

其實，上述孫一奎的理解屬於比較特殊的觀點，因為無論明代醫家如何理解「命門」，大多仍肯定「命門」乃「相火」所在之處。<sup>54</sup> 其中，張介賓便是代表性人物。然而，與孫一奎同，他也認為「命門」與「三焦」相為表裡之說，及「命門」為右腎的觀點，乃後世才有，《黃帝內經》本無該說。<sup>55</sup> 然重要的是，他又舉《黃庭經》等許多道教經典中，「元陽子曰：命門者，下丹田精氣出飛之處也」，進而主張「命門」乃「子宮之門戶」、「先天立命之門戶」、「後天立命之門戶」。<sup>56</sup> 此外，張介賓進一步強調左右兩個腎臟皆屬於「命門」，賦予「命門」乃「陽氣之根，故隨三焦相火之脈」的重要地位，同時亦為「水火之府」和「陰陽之宅」。<sup>57</sup>

在另一處，張介賓指出：「人生以陽氣為本，陽在上者謂之君火，君火在心，陽在下者謂之相火，相火在命門，皆真陽之所在也。」<sup>58</sup> 即表明他將「相火」理解為存在於「命門」的「陽氣」與「真陽」。其次，張介賓透過非具象的「氣」與具象的「形」的層次差異來理解「陽」與「陰」之關係，並主張「陰以陽為主」。<sup>59</sup> 此外，他認為「命門」就是「生氣之源」和「元陽之宅」，<sup>60</sup> 也就是生命起源的根本動力與能量的發源地。「命門」中的「相火」無疑指涉的正是「真陽之氣」。或許我們可以說，他將孫一奎「命門」理論中的「原氣」理解為「相火」，而不是

---

53 任應秋主編，《中醫各家學說》，頁 111-112。

54 賈得道，《中國醫學史略》（太原：山西科學技術出版社，2002），頁 225-229。

55（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》（早稻田大學圖書館藏和刻本），〈三焦包絡命門辨〉，頁 5a-5b。

56（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈三焦包絡命門辨〉，頁 6a-8b。

57（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈三焦包絡命門辨〉，頁 9b-10a。

58（明）張介賓，《類經·鍼刺類》（早稻田大學圖書館藏和刻本），卷 22，〈刺害〉，頁 48a。

59（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈大寶論〉，頁 11a-12b。

60（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈大寶論〉，頁 16b。

「原氣之別使」。

然而，在張介賓的論述中，「陰以陽為主」的同時，「陰」也是「陽氣之根」，故「命門」既是「真陽之所在」，亦是藏「精」的「真陰之腑」。此外，「精」為「陰中之水」，而「氣」（陽氣、相火）則為「陰中之火」，故「命門」既體現陰陽互根，又同時具備水火兼具的特性，是人體這一小宇宙中之「太極」。<sup>61</sup>

其次，張介賓指出：「夫情欲之動，邪念也，邪念之火為邪氣，君相之火正氣也。正氣之蓄為元氣。」<sup>62</sup>即他認為情欲衝動是「邪念之火」，非「相火」，「相火」為「陽氣」、「正氣」和「元氣」。<sup>63</sup>他從正邪的角度來區分人欲所導致的火和「相火」的不同。也就是說，在張介賓的理解中，「相火」是「陽氣」、「元氣」、「正氣」，乃正常的生理之火。他的這一種理解不同於朱丹溪。朱氏認為人欲之火會煽動「相火」，導致妄動，而張氏則區別「邪氣」和「正氣」，且強調陰陽互根。從而，他感嘆「河間主火之說行，而丹溪以寒苦為補陰，舉世宗之，莫能禁止」的趨勢。其後又再撰述「陽不足再辨」，展開對朱丹溪之「陽常有餘，陰常不足」等論的批判，同時強調「陽」也會不足，故需溫補之。因此，他也提出「陽非有餘」的觀點，強調不可將「不足之元陽認作有餘而云火，則相習以寒苦之劣物，用為補劑以滋陰」。<sup>64</sup>

總之，張介賓翻轉朱丹溪的理論，將「命門」概念引入，並確立在其醫論中之核心位置（「太極」），這一點與孫一奎一樣，且也同於孫氏，將「相火」理解為「正氣」（「正火」），以區別「邪氣」（「淫火」），從而批判朱丹溪「相火」同具正邪兩面相的問題。然不同於孫氏，張介賓又將「相火」理解為「命門」中之「陽氣」，採取「命門相火」論的立場。在他的觀點中，問題並不在於「相火」的妄動，而是「陰」與「陽」的互根關係，即「陽氣」同樣可能不足，從而導致疾病。因此，修正朱丹溪之論，保護「命門」中之「陽氣」（元氣），重視溫補也成為其理論重點。接下來，本文將探究芳村恂益如何理解這些金元與明代醫學理論。

61（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈真陰論〉，頁18a-19b。

62（明）張介賓，《景岳全書》（越郡：藜照樓，1768，早稻田大學圖書館藏清刻本），卷之二入集，〈君火相火篇〉，頁3a。

63（明）張介賓，《類經附翼·卷三·求正錄》，〈真陰論〉，頁17b。

64（明）張介賓，《傳忠錄·中》，收入《景岳全書》，卷之二入集，〈陽不足再辨〉，頁21b。

### 三、《二火辨妄》與近世中國醫學

#### (一) 名古屋玄醫對金元醫學的批判

儘管張介賓的《類經》對日本人而言相當晦澀難懂，但該書早在江戶前期（十七世紀前期）就已和刻出版。<sup>65</sup> 名古屋玄醫對於同時代的中國醫學極為關注，除了研究《傷寒論》相關著作外，也受到張介賓等溫補學派著作影響，重視並研究《黃帝內經》。<sup>66</sup>

名古屋玄醫在《醫學愚得》中，對《黃帝內經》〈陰陽應象大論〉施加注釋與評論。他說：

雖如東垣丹溪明哲信河間言，而遂誤曰火與元氣不兩立，及陽有餘陰不足，濕熱相火之病多之說起矣。其後賢者復信之，立陰虛說，而用滋陰降火之劑誤治者多，而聖人微言亦隱焉。予心邪，常欲探非。每讀陰陽大論，因前賢說則文不順，文不順則存疑。間及讀長沙書，有一旦豁然，知向所不順者，皆前賢注解非矣。<sup>67</sup>

名古屋玄醫對朱丹溪的「相火論」等理論明顯持批判態度。這一立場與溫補學派一致。然而，更重要的是，他強調應先研讀「長沙書」（張仲景的《傷寒論》）後，再讀《黃帝內經》中的「陰陽大論」（〈陰陽應象大論篇〉），方知前賢注釋之非。故他要從新註釋。由此可見，名古屋玄醫同樣重視《黃帝內經》，但他認為應回歸《傷寒論》的視角來理解《黃帝內經》中的陰陽論，並對金元以後中國醫家的注釋提出批評。

另外，名古屋玄醫在張介賓和孫一奎等明代醫學重視「命門」、「三焦」和相關古典醫籍《難經》的基礎上，撰寫了《難經註疏》，其中包含〈三焦心包絡命門辨〉一文。正是在這一點，名古屋玄醫與後來的古方派不同，依然思索著明代醫學重視的問題意識與概念。他以為《難經》乃聖人所作之書，「三焦」與「命門」

65 平馬直樹，〈近世漢方医学の変遷とその背景〉，收入大塚恭男、丁宗鈺、小曾戸洋、国田欣二編，《矢数道明先生退任記念東洋医学論集》（東京：北里研究所附属東洋医学総合研究所，1986），頁270、300。

66 平馬直樹，〈近世漢方医学の変遷とその背景〉，頁279-282。

67（江戶）名古屋玄醫，《醫學愚得》（京都：吉村吉左衛門，1688，九州大學附属圖書館藏），〈陰陽應象大論注疏序〉，頁1。

乃醫術之核心概念，列舉了馬玄台、孫一奎、張介賓等人對「三焦」、「命門」的解釋。<sup>68</sup> 芳村恂益正是繼承名古屋玄醫對明代醫學的借鏡和對朱丹溪等人的批判立場，並延續其對「三焦」、「命門」的重視，撰寫《二火辨妄》，聚焦在「火」的問題，進行思考，展開其論述。以下，我們將討論芳村對「君火」、「相火」的看法。

## (二)《二火辨妄》與金元醫學

《二火辨妄》是芳村恂益去世後，由其子芳村玄恂校正後出版，其目的在於「使軒岐越人仲景叔和之言融會貫通而無錯迕，又使天下後世學者免夫盲聾之患也」。<sup>69</sup> 恂益亦言：「嘗疑宋元以來諸子，論君火相火三焦，大乖經旨也。於是，上質諸素難，下證諸仲景叔和，辨駁討論，以著二火辨妄三篇。」<sup>70</sup> 可見，他撰寫《二火辨妄》目的在於批判宋元以來中國醫家對「二火」（「君火」、「相火」）和「三焦」的討論如何違背《黃帝內經》之旨。該書共分為〈辨妄篇〉、〈槩聖篇〉和〈考證篇〉三個部分。<sup>71</sup>

芳村恂益在〈辨妄篇〉中，討論多部醫學著作，包括：王冰的《素問》注釋、陳無擇《三因方》、劉溫舒《素問入式運氣論奧》、沈存中（沈括〔1032-1096〕）《夢溪筆談》、劉守真（劉完素）《病原式》、張子和（約 1156-1228）《儒門事親》、張元素、李東垣《脾胃論》、朱丹溪《格致餘論》、虞天民《醫學正傳》、俞子容（生卒年不詳）《續醫說》、馬仲化（馬玄台）《難經正義》、《內經註証》、生生子（孫一奎）《赤水玄珠》、吳昆（吳鶴臯，1552-1620）《黃帝內經素問吳注》、李時珍（約 1518-1593）《本草綱目》、張介賓《類經》和李梈（生卒年不詳）《醫學入門》。

如上所述，芳村討論的書籍眾多，本文也已大多論及。然而，筆者認為，他的主要批判對象是朱丹溪的〈相火論〉。為此，他批判朱丹溪所據的其他醫書。首先，他討論前引《素問》〈天元紀大論篇〉的注釋文「君火在相火之右」，再論陳無擇《三因方》，批判其論「不由軒岐之正路，而問津於丹家釋門者何也。」<sup>72</sup>

68（江戸）名古屋玄醫，《難經註疏》（京都：徳田十兵衛，1684，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏），〈三焦心包絡命門辨〉，頁 1a-25a。

69（江戸）芳村玄恂，《二火辨妄》（京都：伏見屋藤右衛門，1715，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏），〈刻二火辨妄序〉，頁 1b-2a。

70（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，頁 1b。

71（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，頁 1a。

72（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 2b-3a。

接下來，芳村恂益評《素問入式運氣論奧》中的火論，說：「原乎內經，其言正也。……別無發明。」<sup>73</sup> 其次，他批判沈存中（沈括）在《夢溪筆談》的相火論等也是「妄取方術末技之言，以解軒岐素難之者。」<sup>74</sup> 然後，芳村批評劉完素在《素問玄機原病式》中所提出的「右腎、命門、小心為手厥陰包絡之藏，故與手少陽三焦合為表裏」之論：

曰相行君命，故曰命門，是劉氏命門之訓詁，其義大新奇。次引仙經以證心為君火，腎為相火之義。噫！守真之學不能讀內經則已，何不證之素、難，而傍求之異端耶。<sup>75</sup>

在芳村恂益看來，劉完素對於「命門」的理解新奇，並認為將「君火」和「相火」理解為心和腎等臟腑內的生理之火等觀點，實際上受到「仙經」和「異端」影響。如前所述，這些觀點在明代醫書中已經出現，但和孫一奎、張介賓相比，芳村拒斥道教經典，這一點是相當不同的。

此外，對於張子和提出的「相火猶龍火」之論，芳村則說：「龍火為相火，實張氏之臆說也。丹溪龍雷之說亦實出于張氏。」<sup>76</sup> 其次，他認為張潔古「相火遊於身之表」之論，乃「實能知相火之真面目者」。<sup>77</sup> 再者，芳村對於李東垣所言「心不主令，相火代之。相火下焦胞絡之火，元氣之賊也」一段文字進行批評。他指出：「至相火下焦包絡之火者，又陷於河間之邪徑。」「其言元氣之賊也。其義亦不可曉。」<sup>78</sup> 他不僅反對將「相火」理解為「元氣之賊」，更主要依據孫一奎的觀點，將「君火」理解為「主二之氣而行暄淑」，而「相火」則理解為「主三之氣而行炎暑」的時令之氣（「令氣之火」）。他進一步說道：

相火旺于小滿至小暑六十日之間，萬物之長榮繁茂皆在其此時，……天非此火則不能施生長之化育，人非此火則不能遂神機之運用。豈謂之元氣之賊耶？正謂之元氣之母可也。<sup>79</sup>

73（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 3a。

74（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 4a-4b。

75（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 5a-5b。

76（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 5b。

77（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 6b。

78（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 6b-7b。

79（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 7a。

芳村不僅主要從時令之氣的角度來理解「相火」，更從其在萬物生長的季節中所發揮的作用，及人身中之「相火」使生命維持的運用，謂之為「元氣之母」。這一看法顯然相當獨特。因為在其醫論中，似乎「相火」比「命門」和「三焦」更為重要。

接下來，在此一理解基礎上，並據生生子（孫一奎）的論述，芳村恂益對朱丹溪的相火論展開批判。曰：「相火論不啻無補吾道，而却有害於後學者。蓋其論之所由，祖述劉河間、張子和，而更自胸臆以潤色之。」特別針對朱丹溪之論，他說：「彼以龍雷火為相火，為天火。夫天火也者，太陽日也。焉得龍雷腥穢之火，以天火稱之耶。」其後，他進一步批判丹溪將「天火」再細分為「龍雷火」和「海火」，「乃牽強以歸之於肝腎」，並以「龍雷」配「木」和「肝」，以「海」配「水」和「腎」。即芳村批評朱丹溪在受到異端之說影響後，又據五行的天人相關論，主觀地將「相火」理解為「天火」和「龍雷火」等。<sup>80</sup>

然後，芳村反對朱丹溪主要從內在生理之火的角度來理解「相火」，及以其妄動以致「陰虛之病」的論述。他說：

所謂相火者，在天為少陽之本氣，以為六入遊行之用，主歲三之氣而有行炎暑之令。在人則亦成少陽經之本氣，稟君火之命而通行三氣。故天之相火終古常在矣。人之相火終身常在矣。<sup>81</sup>

在他的理解中，「相火」應是遊行於天地間的「少陽之本氣」，及人身中的「少陽經之本氣，稟君火之命而通行三氣」，即「三焦」中通行的宗營衛三氣（後述）。這種觀點明顯受上述孫一奎的影響，即認為「相火」不只是人身內在的生理之火，更是外在的「天火」（「令氣之火」），然後他說：「遊行通行，相火之用也。易起而為害者，病熱也。……內經所謂五火者，五藏厥陽為病也。非相火也。……天人固有之相火與厥陽暫起之病熱者，豈可同日而語乎。」這一論點也同孫氏一樣，批判朱丹溪以「厥陽妄動之火指為相火」。<sup>82</sup>再者，針對朱丹溪以儒學「主靜」的方法來抑制「相火」的主張，他表示：「道心人心乃性命之理，君火相火乃藏象之說，亦自兩般……相火本遊行之火而強定之以靜，則相火之用減矣。

80（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 7b。

81（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 9b。

82（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 10ab。

何能望生生不息之運用邪。」<sup>83</sup> 即他反對朱丹溪以儒家道德哲學思維，來理解身體醫學問題。

然後，芳村又據孫一奎之論，批判朱丹溪利用王冰所加入的「人火」和「龍火」等論述來討論《內經》的「病機」論，認為其說存在問題。其後，再論：「丹溪論相火為病也，一主乎藏府內因者，其意以腎虛火動，一證認為相火也。不知萬般之病熱同是一火之所為，何必分君、相、藏府、內傷、外感邪。」<sup>84</sup> 換言之，在芳村看來，《內經》運氣七篇所提出的「病機一十九條」中的「火」，其實不僅是肝腎等之「藏氣之相乘」所引起之火，也是「天令之傷感」（外在的自然之火），提出了「萬般之病熱同是一火之所為」的觀點。然而，朱丹溪偏重於「藏氣之相乘」所引起之火，並以之為「相火」，且在天人相關的理論架構中，虛構了「龍雷之火」來對應「相火」，及其妄動以致病的論點。其實，我們可以看出，芳村對於朱丹溪的批判，主要依據孫一奎之論，但其論與強調「外感」的「令氣之火」與「內傷」之「病機之火」之別的孫氏之論有所不同，也不若孫氏重視「命門」（後述）。

### （三）《二火辨妄》與明代醫學

相較於對金元醫學的批判，芳村恂益對明代醫家的觀點則有所繼承，也有所批判。主要論點在於如何理解「命門」、「三焦」和「相火」，及三者之關聯的問題。首先，他討論了虞天民和俞子容，並批判俞子容「未知三焦所以屬相火，相火無形之理也」。<sup>85</sup> 即說明「三焦」之所以被稱「無形」乃因其與「相火」之關聯。然後花許多篇幅引用馬仲化（馬玄台）如何區別「上中下三焦」（即《難經》中的三焦）和「手少陽三焦」（即《靈樞》中的三焦），以及如何將後者意義的「三焦」理解為「有形」之物。對此，芳村主要批判是，馬仲化之論源於王海藏（王好古，1200-1264），但於《靈樞》《素問》中無據，故該說是「異說以毀聖經，眩惑來學，其罪孰大焉。」接著，芳村指出：「三焦所以獨諸府者，以屬相火也。馬氏不先求相火為何物，而徒專求諸三焦，是舍其本而逐其末也。故知上中下三焦止是一氣。」<sup>86</sup> 即他認為「三焦」是「相火」之氣，理解「相火」為何物更加重

83（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 11ab。

84（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 12ab。

85（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 18b。

86（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 18b-24b。

要。因此，芳村緊接著引用一大段「生生子」（孫一奎）對馬玄台將「三焦」理解為有形之物的批評，並說：「按生生子之論理義精確，我無間然矣。但援據繁瑣，反覺穿鑿也……惟相火之藏府當不有形，故聖人謂有名無形矣。理之當然也。」<sup>87</sup> 由此可見，他認同孫一奎之論，其理解偏向「三焦」無形說立場，認為「三焦」為「相火」之氣，故在《難經》中聖人稱之「有名無形」。

事實上，在明代醫家中，芳村特別推崇的便是「生生子」（孫一奎）。芳村注意到孫一奎所主張的「相火不為龍雷之火」和「命門不為相火之藏」這兩點，並在《二火辨妄》中詳細介紹。<sup>88</sup> 即芳村在孫氏之論基礎上，主張「相火」不應與「龍雷之火」和「命門」這些概念聯在一起討論，而是必須重視其與「三焦」的關聯。但對於孫氏為批判馬玄台之論所說的「三焦處臚中」之說頗有微言，強調「滿腔子是三焦」。此外，對於孫一奎批評朱丹溪混同「五志之淫火」和「五行之正火」的論點，芳村亦表示認同，並表示：「古今能悟相火之真，能知丹溪之非者，獨生生子一人耳。」<sup>89</sup>

其次，芳村恂益投入相當篇幅討論張介賓的「相火」論。芳村注意到的是，張介賓反對王冰將「君火以明」改為「君火以名」的論述，並引據《易經》〈說卦傳〉「離也者明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也」的文字來解釋「君火」。對此，芳村評價道：「是張氏之所以功乎聖經，可敬。」<sup>90</sup> 又，芳村對於張介賓「後世遂有命門三焦表裡之配，而內經實所無」之論，也稱「議論精確」。<sup>91</sup>

另一方面，芳村恂益對張氏的許多論點提出質疑和反駁。首先，他雖認同張氏「君火以明」的見解，然張氏以「燈炎」為「明」和「君火」，「爐之炭」為「質」和「相火」，進而得出「是以君火居上為日之明，以昭天道，故於人也，屬心而神明出焉。相火居下為原泉之溫，以生養萬物，故於人也，屬腎而元陽蓄焉」的想法。對此一理解方式，芳村認為「張氏未知天有二火，地無二火之義」，

87（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁26b。

88（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁29a。

89（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁27b-30b。

90（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁33a-33b。

91（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁40b。

屬地之五行之火不能分君相。他說：「張氏誤於五行之火分君相，乃以相火為有形質之火，反以君火為無形之氣。其大本全乖戾矣。」即芳村認為，以「形質」和「氣」的差異化來理解「相火」與「君火」的差異，是違反《內經》之旨的。此外，芳村指出：「論相火，不言包絡、三焦，而專言腎。腎屬寒水，而反主夏月炎暑之相火，則是陰陽混亂天地易位。」即他並不認同張介賓以「相火」屬「命門」，專以屬「水」的腎來理解「相火」之論述外，也對其以「命門」為「水火之府」和陰陽互根的思維無法認同。他認為張介賓雖批評劉完素、朱丹溪，然依然受其影響，「欲將君相屬心腎」，故「牽強辯說」，依然陷在「劉朱龍雷之火坑」。<sup>92</sup>

另一個重點在於，張介賓如何理解「三焦」的問題。芳村認為張氏將「三焦」理解為「大囊」的想法承繼虞天民的「脂膜」之說，然在他看來，「脂膜大囊者與《內經》所謂腠理何以異。」如後述，芳村基本上認同此一理解方式，然主張回歸到《內經》所說的「腠理」來理解之。其次，張氏批《難經》中將「三焦」理解為「有名無形」，認為此說違背《內經》，並對《難經》採取批判態度；然而，芳村認為《難經》「雖出乎越人而其原實出乎軒岐」、「去古未遠，古經之存者亦多」，採取相信《難經》之言的立場，並認為張氏因為「不知相火，故以三焦包絡之無形為難經之謬。」<sup>93</sup>

他的論點明顯繼承孫一奎之外，也繼承其師名古屋玄醫的看法。我們可看到他們重視漢唐以前的古典醫籍，並從與《內經》的關聯來理解《難經》，將之理解與上古黃帝之醫論相關的書籍。正是在這些點上，名古屋和芳村的醫學思想不僅異於金元醫學，也與深受後世道教影響的張介賓有所不同，而是具復古思維傾向，但他對《難經》的重視應與前述孫一奎和名古屋玄醫之論有關。

總之，芳村恂益在孫一奎和張介賓之論的基礎上去理解、批判金元醫學中之「相火」論，但他沒有完全接受以「太極」為「命門」，並以之為生命根源的這些明代醫家的身體觀，且他特別對張介賓二火論述有所批評。

---

92 (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 34a-36a。

93 (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之上，頁 36a-41a。

## 四、《二火辨妄》對「君火」和「相火」的獨特見解

### (一)「太陽」、「太陽之餘烈」

基於對上述先行研究的檢討，在《二火辨妄》卷中的「槩聖篇」中，芳村恂益以《黃帝內經》《傷寒論》《難經》等為「聖經」，批判金元和明代醫家「譏先聖，擯古經」和「不深考聖經之旨，肆立一家之私言」。<sup>94</sup> 芳村進一步針對「相火」為「龍雷火」、「陰火」之論展開批判。如前所述，芳村否定金元和明代醫學中的多種說法，包括「相火」為「水中之火」、「龍雷火」、「肝腎之火」、「陰火」，及「命門屬相火與三焦相表裏」之論等，認為這種理解違反《黃帝內經》和《難經》之經旨。<sup>95</sup>

重要的是，他也提出了自己獨創的見解，說：

天主氣，氣即陽也。故天有餘于陽，是以二於火也。……太陽之懸于天也。高明至尊實為相似，故名君火。其標少陰，其令暄淑。在人則心小腸屬焉。稟命施令以補衰職之闕。出政執令以致變理之功，教化刑賞莫遠，而不流老弱寡鰥無一而不安，相之職也。太陽之餘烈為熱為暑，庶物之成長能榮能茂，雖日炎不照之地，陽氣不旺之時，能遊行運化以布君火之化。其職亦實相似，故名相火。<sup>96</sup>

芳村提出以高懸於天的「太陽」為「君火」，而「太陽之餘烈」則為「相火」的解釋。這一創新見解應基於張介賓「君火以明」的解釋基礎而發展的。另外《淮南子》〈天文訓〉有「火氣之精者為日」一說，不知是否對其論有影響。總之，他說：「惟君火取象於物，則日可以當之。」然後更進一步定義「相火」為「君火之餘氣」和「陽氣之餘烈」。在此一理解模式中「相火」作為「時令之氣」乃天氣特別熱之時，太陽之「餘氣」特別強，故使萬物生長，且在非其時令時，也能四處遊行以輔助「君火」（「太陽」）照耀世界。

然後，他從《難經》以「三焦」為「有名無形」之論，主張「相火亦有名無形」。芳村進一步論述他提出此說的原因，認為「相火之說，內經本無明文」，《黃

94（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁12b。

95（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁1a-12a。

96（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁12a-14a。

帝內經》、《難經》、《傷寒論》和《脈經》等古代醫籍亦未有明確論述，且這些古代醫籍之論也與李朱等金元醫家之言相矛盾。因此，他承認自己的論點也是基於「理」推導而來。例如，當面對「相火之熱反甚于君火」的提問時，他回答：「夫靜而明者，君之德也。動而勞者，臣之責也。君臨于上相勞于下。宜乎。相火之熱反甚乎君火也。」對於「天有二火」的出處，他也是回答：「內經難經誠無此文，然理則有諸。」<sup>97</sup>

## (二)「人身之相火」與「宗營衛之三氣」、「三焦」、「腠理」

另一方面，芳村的醫論也展現出考據的一面。他透過問答方式展開其論。他指出：「蓋相火，氣也。何嘗有形，故難經明言有名無形。」接著，他針對為何《黃帝內經》不像《難經》，不言「相火」的臟腑「三焦」有名無形。他作出以下回答：

按〈陰陽繫日月篇〉曰：「夫陰陽者，有名而無形」。其言如出乎一口。蓋陰陽，氣而已矣。故有名而無形。若相火亦唯氣而已矣。包絡三焦者，亦人身之相火也。越人所以謂之有名而無形者，其說恐又原乎此也。<sup>98</sup>

我們可看出，他明顯企圖從聖人所制之《黃帝內經》〈陰陽繫日月篇〉「夫陰陽者，有名而無形」來聯結《難經》與《黃帝內經》，從而提高《難經》的經典地位，並以之解釋「相火」。他在同一段落，甚至從經文已殘缺的角度，主張《黃帝內經》原始的完整經文中或可能有相關的內容。<sup>99</sup>在芳村的理解中，基本上「陰陽」與「相火」皆是「氣」，而「包絡」和「三焦」即是「相火」，也就是一種「氣」。故他從「氣」的角度來理解何以「三焦」「相火」皆可謂「有名無形」。

其次，他再提出對「三焦」的見解。他說：

天之相火本唯氣也。人之相火亦唯氣也。氣也者宗營衛之三氣，既三焦也。分言之，宗氣上焦也。營氣中焦也。……衛氣下焦也。其所運行通會之處即腠理也。惟氣矣，故無形，只無形矣，故不可必一其所在，據其所出所治所運行通會之位，而名焉。即所謂相火以位也……六十六難曰三焦

97 (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 14a-17a。

98 (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 21a。

99 (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 21a。

者原氣之別使也。主通行三氣，經歷於五藏六府。由此觀之三氣之爲三焦，可默會焉。蓋經言三焦必以水穀，是相火之傳薪也。<sup>100</sup>

即芳村將「相火」等同於「有名無形」的「三焦」，又將「三焦」理解爲利用「水穀」生成的「宗營衛之三氣」，故在其論中，「宗營衛之三氣」也就是人體內之「相火」實際樣態。而「相火」運行通會的地方即「腠理」。

然而，在傳統中國醫學中，對於「三焦」的看法本就存在諸多分歧。芳村在醫學經典和諸種看法的基礎上，提出自己的見解。在他之前，有形和無形的爭論中，大抵有幾種看法，一是以爲「三焦」有形，其具體形態則有：以陳無擇等人所提出的「脂膜」說、張介賓提出「空腔」（「赤囊」「大囊」）說、李中梓所提出的人體輸水道說等看法。二是以爲「三焦」無形的主張。這一看法以孫一奎爲代表，將「三焦」理解爲「氣」，乃「腎間原氣之別使」。<sup>101</sup>

其中，芳村認爲虞天民和張介賓將「三焦」解釋爲「腔子大囊者，亦暗合于內經所謂腠理」，但他認爲虞張兩人之說「不直指腠理爲三焦，而別創腔子大囊之說是，不獨失于添蛇足，而反不能舉其全體，則截鳧之類也。」<sup>102</sup>亦即相對於張介賓在《類經附翼》中提出，「三焦」爲在肌肉與臟腑間之赤色囊狀物的說法。芳村在這一看法上再據《黃帝內經》、《金匱要略》，將之理解爲經典中既有的「腠理」這一概念。他說：

按〈五癰津液別篇〉曰：「三焦出氣以溫肌肉，充皮膚，爲其津流而不行者爲液。天暑衣厚則腠理開，故汗出。天寒則腠理閉，氣濕不行，水下留於膀胱，則爲溺與氣。」……可見三氣即三焦，而腠理亦三氣所運行之處矣。……「腠者，是三焦通會元真之處，爲血氣所注。理者，是皮膚藏府之文理也。」此仲景亦以腠理爲三焦通會之處。當知聖人之言如出于一口而同軌同文也。然言腠理三焦之位也則可矣。言腠理即三焦也則不可矣。<sup>103</sup>

100（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 24a-25b。

101 皮國立，〈圖像、形質與臟腑知識——唐宗海三焦論的啓示〉，《古今論衡》，15 期（2006.10），頁 74-78。

102（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 25b-26a。

103（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 26a-26b。

也就是說，芳村將「三焦」理解為「宗營衛之三氣」，「三焦之位」（三焦存在、行動的空間、通道）理解為古代醫籍上記載的「腠理」。但他也認為「腔子大囊之說」中的「三焦」是在「表之三焦，而遺五內之三焦」，故也不如「腠理」覆蓋的範圍廣。他說：「腠理不獨皮膚之謂，包五內藏在其中」，如劉完素所說「玄府」，「乃氣出入升降之通路門戶」，而在「腠理」中遊行的「三焦相火」自然「廣且徧也。如斯何必上中下與腔子而已哉。」<sup>104</sup>

這裡重要的是，他從古代醫籍中提取出「腠理」這一概念來解釋「三焦」，並以之為「相火」在人體中遊行的通道。這一觀點除與前述孫一奎、張介賓之論有關，應當來自其師名古屋玄醫。玄醫在《醫方問餘》說：

萬病皆莫不生於風寒濕，細分則風寒濕三氣也。總言則只一箇寒氣耳。寒氣之傷人也。因陽氣虛也。陽氣乃元氣也。元氣在何處，內而命門、心肺，外而腠理，腠理即三焦也。<sup>105</sup>

芳村應就是在名古屋的「萬病……一箇寒氣」論和「腠理即三焦」的理解基礎上，展開對體內「相火」的解釋，但對其師說法有所修正，他主張「腠理」是「三焦之位」，「言腠理即三焦也則不可」。也就是說，芳村認為以「氣」形態存在的「三焦」是「相火」，而遍及全身的「腠理」是「相火」在全身運行的通道。

之後，芳村再依據《黃帝內經》〈靈蘭秘典論〉「三焦者，決瀆之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉」和《難經》「三焦者，水穀之道路，氣之所終始也」、「三焦者，原氣之別使也，主通行三氣，經歷於五藏六府」等古代醫籍中，將「三焦」與「膀胱」和「原氣」聯結在一起的論述，展開其說。他主張：

雖三焦之無形以列于六府之一，則必不可無其職，又必不可無其所在之位，故泛稱以外府言之，則上中下腠理其位也。約以列六府，則特以下焦為其位也。然其職亦唯在決瀆水道，而多與膀胱連呼並稱焉。……三焦膀胱二名一府也。……三焦寄位於膀胱。<sup>106</sup>

在其論中，「三焦」泛稱為「外府」指遍布全身的「腠理」，指涉五藏六腑的「六

104 (江戶) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 27a-27b。

105 (江戶) 名古屋玄醫，《醫方問餘》（研醫會圖書館藏寬文九年〔1669〕寫本），〈醫方問餘序〉。

106 (江戶) 芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 28b-30b。

府」之一的臟器時，應就是指寄位於「膀胱」的「下焦」。但不管是「腠理」還是「膀胱」，皆是「三焦」（「相火」）存在、活動的場所，其存在樣態是「氣」。他說：「三焦氣也。故其原必出于腎矣。然氣有二，曰：先天之氣，曰：後天之氣。先天之氣即天一之水，……後天之氣即水穀之精微。……三焦出于水穀之氣。」<sup>107</sup>

也就是說，芳村在明清醫學的啓發下，再透過對古代醫籍的考據，整合《黃帝內經》和《難經》等古代醫籍對於「三焦」的論述，也統合了有形說和無形說，將之理解為在外在身體表面層次（「腠理」）活動、遊行的「氣」，從而解釋《難經》中所論的「三焦」乃「有名無形」之論。另一方面，他也認可有形說中所謂「三焦」乃「腔子大囊之說」，並將之理解為《黃帝內經》、《金匱要略》中所謂的「腠理」，從而不同於明代醫家對「命門」的重視，改重視「三焦」（氣）和「腠理」，並據之再回到「運氣七篇」解釋「相火」。

### （三）「二火」與「運氣七篇」

芳村在《二火辨妄》〈考證篇〉中，對「二火」和「心主三焦」相關的古代醫籍文句展開考證。在討論「二火」問題時，他主要對《素問》中新增的「運氣七篇」，加上〈陰陽離合論〉、〈陰陽類論〉、〈陰陽應象篇〉論及「火」的篇章，展開其分析與辯證。

在此，芳村特別詮釋〈天元紀大論篇〉中「君火以明，相火以位」等字句。與他將「君火」理解成太陽相關，他說：「君火六入於太虛中也。無所用明必熱而已。君火者火之本氣，其熱豈減于相火乎。但二火之異在常位與遊行之間而已。」在他的詮釋中，相較於「君火」是「火之本氣」，「相火」乃「君火之餘氣」，也就是太陽之「餘氣」，故相對於太陽（「本氣」）不動，其「餘氣」則遊行於「太虛」（宇宙空間）之中。其次，他詮釋〈五運行大論篇〉中「故風寒在下，燥熱在上，濕氣在中，火遊行其間」這一段文字時，在人身乃小宇宙的天人關係認知下，他將人體比擬「太虛」，就「臟象」而言，「宗營衛三氣」就是「三焦」之「相火」，具自然界「相火」的功能。<sup>108</sup>

對於〈六元正紀大論篇〉所言：「故燥勝則地乾，暑勝則地熱，風勝則地動，

107（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之中，頁 31b-32a。

108（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之下，頁 3b-4a。

濕勝則地泥，寒勝則地裂，火勝則地固矣。」芳村解釋道：「此言六氣之効也。勝者以其常者言則時令之旺也。以其變者言，則勝復災青（眚）亦在其中矣。……蓋三焦之火實，則腠理固而邪不敢傷，三焦之火過亢，則病熱燔焦而槁固矣。可見天人一理，無往而不會通也。」<sup>109</sup> 即如前述，但從重視古代醫籍考證和「天人一理」的思維出發，從〈六元正紀大論篇〉中運氣論的「勝復」之變導致災難的角度來詮釋，在人體這一小宇宙中，若運行全身的「三焦」之「相火」（即「宗營衛三氣」）過度旺盛，會使「腠理」的保護不周，進而引發邪氣入侵，導致病熱的問題。

這一理解基本上也應源於名古屋玄醫對體內「陽氣」維護的重視，即源於名古屋玄醫之萬病一寒氣論，也應與孫一奎、張介賓等重視「命門」之「原氣」的理論觀點有關，但芳村從「相火」的角度來展開其論，他說：

曰熱曰火不可必分君相。上文數謂少陰少陽同候，則終不可為二途也。凡此一十九條病之屬火熱多者，何也。蓋以六氣之反勝濕、燥、寒，皆熱邪之賴於此火為病。亦莫不由於此火外邪之感先傷榮衛，內傷之病機發於上中下，鬱而成熱，尤而成火。是故諸病多先發熱。宜乎，百病之屬熱者，多矣。<sup>110</sup>

在此論中，可窺見芳村基本上認為許多病因可歸為「熱」（→「火」）。表面上看似由「內傷之病機」所引起，實則因外在的「火」（「外邪」）過度旺盛傷循環「腠理」中的「榮衛」之氣（按其論，也就是「三焦」之「相火」），以致人體鬱熱生火而致病。相較於其師名古屋玄醫的萬病一寒氣論，強調「寒氣」入侵的影響，並重視體內「陽氣」之保存，芳村則強調外在之火（濕、燥、寒之氣過旺也形成火熱）的影響，並認為「外邪之感」會傷「榮衛」（即使「三焦」之「相火」過亢），以致「腠理」的保護失效，引發「內傷之病機」而發生病熱。在此一理解模式中，形成「外邪之感」的外在自然界之「火」，與形成「內傷之病機」的人體內在之「火」的發生機制是連動的。正是在這一意義上，如前引，他批判過度重視「藏府內因」的朱丹溪，「不知萬般之病熱同是一火之所為，何必分君、相、藏府、內傷、外感邪。」

總之，芳村相當重視古代醫籍中所說的「腠理」，透過「腠理」來理解「三

109（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之下，頁4b。

110（江戸）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之下，頁18b。

焦」與「相火」。其後，芳村針對「心主」與「三焦」在《黃帝內經》《難經》、《金匱要略》《脈經》等古代醫籍中的用法進行了考證。其主要內容在上述文中大抵已論及，故不再深究，然針對《金匱要略》中「不遺形體有衰，病則無由入其腠理。腠者，是三焦通會元真之處，為血氣所注。理者，是皮膚藏府之文理也」這一句，他說：

此即內經以「腠理毫毛」為受邪之處之義，「通會元真」者，即難經調「原氣之別使」通行三氣也。「腠者，是三焦通會元真之處」。此一句實足以破千古之惑矣。夫三焦者無形，故仲景不直指腠理為三焦，唯言「腠者，是三焦通會元真之處」。於戲！仲景不啻藥之祖，而素難註解之祖也。劉張李朱之徒不能表章此等妙義，遠求仙經丹書，迂矣。<sup>111</sup>

我們可看出，芳村對《金匱要略》作者張仲景的重視，稱其為「素難註解之祖」，強調在其書基礎上理解《難經》和《黃帝內經》的意義。這使得他的論點有脫離金元醫學乃至明代醫學的一面，透過「腠理」來理解「三焦」與「相火」，並批判金元以後「劉張李朱」等醫家求醫理於道教的錯誤。正是在這一意義上，芳村無疑是一位復古的醫學思想家。儘管芳村看重古方派共同重視的張仲景之說，他的醫論仍建構在「天人一理」的理學及運氣論的知識模型基礎之上，因為「相火」一詞就是源自「運氣七篇」。因此，他也將《內經》後來附加的「運氣七篇」視為聖人所撰的經典，並意圖在其他聖人製作經典的關聯中理解之，然他的學說後來受到荻生徂徠的質疑與批評。

## 五、荻生徂徠的《二火辨妄》論評及其《素問評》

### (一) 青年徂徠的醫學閱讀書目

荻生徂徠在其青年時期也閱讀過許多醫學書籍，相關書目有：《本草綱目》（四十二冊）、《類經》（四十冊）、《醫學六要》（四十一冊 明代醫學家張三錫所著的《醫學六要》）《醫學正傳》（八冊）、《醫門法律》（十六冊 喻昌）、《本草約言》（四冊 薛己）、《小青囊》（七冊 王良燦）、《薛氏醫案訂注》（九冊）、《醫學入門》（十五冊 李梴）、《保赤全書》（四冊 管燾）、《保元壽世》（十冊

111（江戶）芳村恂益，《二火辨妄》，卷之下，頁40b-41a。

壽世保元 龔廷賢)、《十四經絡發揮》(一冊 滑壽)、《格致餘論》(一冊 朱丹溪)、《大成論》(醫方大成論 一冊 孫允賢)、《難經本義》(二冊 滑壽)、《運氣論奧》(三冊)、《回春》(八冊 万病回春 龔廷賢)、《原病式》(一冊)、《外科發揮》(四冊 立齋外科發揮 薛己)、《婦人良方》(八冊 陳自明編)、《濟世全書》(八冊 新刊醫林狀元濟世全書 龔廷賢)、《局法發揮》(一冊 朱丹溪)、《小兒直決》(三冊 錢乙)、《針灸聚英》(八冊 針灸聚英戒逆灸 高武)、《醫法明鑑》(四冊 曲直瀨玄朔)、《十五指南》(三冊 醫學指南篇 曲直瀨道三)、切疴(二冊)、《運氣大疏》(十三冊)、《名醫傳略》(二冊 歷代名醫傳略 吉田宗恂)、《七十方》(二冊 古林七十方 古林見宜)、《十四經發揮鈔》(十冊 谷村玄仙)。<sup>112</sup>

這些書籍主要包括後世派代表曲直瀨道三、玄朔等人的著作，以及他們所學的金元醫學相關醫書，還有上述批判金元醫學的明代醫書。這些書目為吾人理解徂徠醫學知識提供基礎資料。正是在這些近世中國醫學和江戶前期醫學知識基礎上，徂徠在年輕時便寫下《徂徠先生醫言》，<sup>113</sup>並展開對《二火辨妄》的批判。

## (二) 徂徠對《二火辨妄》的批判意見

芳村恂益所寫的《二火辨妄》中，收錄荻生徂徠的序文。徂徠說：

讀芳恂益二火辨妄編，則李唐以下醫師皆廢矣。……唐虞三代聖人用教之邦，而鞠為胡土。文之與時闇芴幾乎熄。其御衰也若斯。其甚矣乎。夫有低，必昂。誦乎彼，伸乎此。是維禎、恂益，文之屬也。不過十年文其將大萃於吾東方邪。<sup>114</sup>

要之，在中國已成爲「胡土」後，在徂徠看來，芳村對近世中國傳統醫學的批判，乃爲日本文明化（「文」化）的表徵。然而，相較於序文中的客套話，在其私人信件中，徂徠則提出不同的看法。首先，徂徠在寫給介紹芳村恂益給他的入江若水（1671-1729）的信中，表示：

112 (江戶) 荻生徂徠，《徂徠稿本類雜纂》(東京大學駒場圖書館藏荻生家史料)。感謝東京大學高山大毅教授提供相關史料。該史料無書名，書名現由該史料保管人高山大毅教授暫定。

113 (江戶) 荻生徂徠，中村玄春校，《徂徠先生醫言》(京都：丸屋市兵衛，1774，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏)。相關討論，參閱藍弘岳，《漢文圖における荻生徂徠——医学・兵学・儒学》(東京：東京大学出版会，2017)，頁 15-39。

114 (江戶) 荻生徂徠，《二火辨妄編序》，收入芳村恂益著，《二火辨妄》，頁 1a-3a。

大氏素問說運氣處本自它書攙入。細玩文辭，迥然不同，況素問雖祖述聖人，其書出戰國時，採綴緝成，有如百家衣體者，其理有合造化處，語亦非六經精粹者，今外六經而欲一據素靈以斷造化，是難矣。如火有君相、易範所不言，而方技家自有深意，但措語不瑩，竟招紛紜。不知芳氏於其本原處無少疑否。是其大本處。又觀芳氏所論辨，語意大欠醞藉。近年聞齋仁齋講學洛下，此風決人肝髓，夫心淺者氣躁，見狹者語激。理固要明白，論固要正核，而不可如是訐譏相尚也。予每愛薛立齋，其與丹溪治法大殊，而十六種中，未嘗一毫肆謗，可謂方技中君子也。<sup>115</sup>

在這段話中，我們可以看出，徂徠在此時已從修辭角度對《素問》中的運氣論部分提出質疑，認為有從他書加入的內容。其次，他對於近世中國傳統醫學的「君火」、「相火」之論，雖然認為這些概念在《周易》和《書經》〈洪範篇〉等聖人之書中並未出現，然有其深意，故他並未直接批評。然而，他對芳村是否真正理解其論之「本原處」問題表示懷疑。這應指「運氣七篇」中與運氣相關的陰陽五行等的問題。此問題在後來的信件中進一步展開討論。在此，徂徠的主要批判在於，芳村恂益可能受伊藤仁齋的影響，使得在書中的言詞過於激烈、挑釁。此外，他言及薛立齋（1487-1559）的著作（應指《薛氏醫案十六種》），認為其治療方法與朱丹溪不同，但薛立齋卻不採用批評的方法敘述。在這一時間點（即約荻生徂徠四十七歲，出版《護園隨筆》時），他似已大致翻閱該書，並理解芳村恂益的批評重點。

約莫一年後，徂徠收到來自芳村恂益的來信及所致贈的洞簫，在寫給入江若水信中提到：「芳子書情義俱至，洞簫雅致」，並表示自己因閱讀《二火辨妄》的時間皆被另一工作所奪，即當時徂徠主要在編寫《憲廟實錄》，故尚無時間來批閱《二火辨妄》。<sup>116</sup>之後（徂徠四十九歲之時），他寫信給芳村，該信收錄在《徂徠集》中，題名為〈復芳幼仙·附別幅〉。信中附有徂徠批注《二火辨妄》的另一文，但今似已佚失。徂徠認為「以心包絡三焦定為有名無形，以相火定為非龍雷之火。此自足下卓見」，但對其說並不甚贊同，他說：「但心包絡為裏心脂膜，古來相傳之說，似不可廢矣。……脂膜已非它藏有實形者比，其與無形之說，有何

115（江戸）荻生徂徠，〈與江若水第六書〉，收入平石直昭編，《徂徠集·近世儒家文集集成·第三卷》（東京：ぺりかん社，1985），卷之二十六，頁276、277。

116（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈與江若水第七書〉，頁277。

窒碍。」<sup>117</sup>也就是說，徂徠對於「三焦」為何之爭，偏「脂膜」說的立場，認為討論其有形、無形似無多大意義。

另外，對於「六氣相火之說」，徂徠認為「不可以一言盡之。大氏君火相火乃醫家所獨言，而儒者不言也。此必古昔神醫就人身上立此名色，其實不可推諸天地，而天地本無二火也。」徂徠並不否定「君火」、「相火」之論，但認為不能以天人相關的運氣論來解釋。徂徠說：

天之六氣本止就陰陽之流行，而以其始中終立為節者，而不可配以五行。蓋古今之言數者三家，一曰五。是天地之實數也，何則？一二三四五六七八九十可以包括萬彙無欠無餘，如儒家五常、醫家五藏，以及五色、五聲、五臭、五味、五志之類，皆鑿鑿乎有明驗實兆，而非徒有所牽強配屬而言之矣。但五行之名取於五氣之流行於三才者，而非特指地上有形者以言之。世人多惑於天六氣地五運之語，而以為指地上有形者。則火生土、金生木，其說窒碍不可通矣。且五運亦以運行言之。豈可為有形之五物哉。二曰二四八，是所以向背從違之幾也。孟子義利、程朱天理人欲、易卜吉凶之類，皆其權在人而不在天，而所謂四象、八卦、六十四卦皆假借虛設之象，天下豈實有此物哉。三曰三六九。是所以進退行止之節也，六氣、十二支、六十花甲，及揚雄太玄、溫公潛虛、蔡氏洪範之類，皆天道流行之度數已，皆可以竊天機占便宜者，而不可以知將來決從違也。凡括天下之數要莫能出於此三者。而三者立數之源，本自判然不合，故五行自五行，四象自四象，六氣自六氣，不得混雜。六氣只當以三陰三陽為言，不可更粘帶五行，而寒、暑、燥、濕、風不容更添火為六焉。不知者則以五行配六氣，配八卦。或以洪範、太玄占吉凶，或慣聞四象八卦之為假借虛設，而謂五行亦可以牽強分配者，皆非也。<sup>118</sup>

徂徠在此，從數學理論來說明問題。在他看來，討論數之變化推演模型大致可分為三類。第一種是五，第二種是二、四、八，第三種則是三、六、九。首先，五是「天地間之實數」，可整除，以分類事物，故有「五藏」和「五色」的說法，但醫書中所說的「天六氣地五運」中的「五運」、「五行」，不是指實際上「有形之五

117 (江戸) 荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁 280。

118 (江戸) 荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁 280、281。

物」，而是五行相生相克的物質變化理論，乃人爲的理論。第二種主要指《易經》中所使用的「陰陽」及「四象、八卦、六十四卦」的數學模型。徂徠強調，這也是「假借虛設之象」，同屬人爲的理論，旨在幫助決斷。第三種是「六氣」和「干支」及揚雄《太玄》等所使用「三、六、九」數學模型。徂徠強調，這同樣也是人爲的數學知識框架。重點在於，徂徠認爲「五」是實數，而「陰陽」是實際存在於自然的原理或要素。然而，上述三種（五行、易經〔陰陽〕、六氣）皆是起源於不同的人爲數學理論、知識模式，本不可混用。就此意義而言，《內經》中「運氣七篇」所展開的五運六氣之運氣論，乃是後來人爲的理論，牽強地將「六氣」配「五行」相生之論而成。故他說：「天之六氣本止就陰陽之流行，而以其始中終立爲節者，而不可配以五行。」

其次，對於「君火」和「相火」之論，徂徠認爲「天有二火者，必非古昔神醫之言。」他說：

嘗玩靈素，其辭不越周而上，而以難經、金匱並觀反覺不古奧，且純駁參差，似出數人之手者。而古書所援醫經亦有不載者，則晉宋間攬入者蓋爲不勳哉。至人真人義原老莊，辟疫想日有類抱朴。是固亡論。乃若五運六氣參錯相侵。其在四時。以何爲準。司天在泉杳無効驗。……春秋戰國諸子之學皆反切實，不似此空疎。何況岐伯扁鵲諸神醫之言乎。<sup>119</sup>

徂徠從古文辭學的角度說明《靈樞》、《素問》並非全然出自古代聖人之手，而是出於數人所作，且有後世晉宋人加入者。如「五運六氣」、「司天」和「在泉」之論即屬於此類，實「空疎」，不若諸子之學切實。由此可見，徂徠對於混用了「五運」與「六氣」的運氣論持批判立場，並認知其與戰國以前之學的差異。從而，他否定古代醫籍中有「天有二火」之說。

其次，徂徠認爲「君火」和「相火」這「二火」是就人身而立論。他說：

舉天地之間，除日與火之外，唯人物爲溫暖之物，故五氣之在人身，唯火分數所占最多矣。不但心火，其它五藏六府皆溫暖物，動作輒皆生火也。及其感傷外邪，則寒、暑、燥、濕、風亦皆能變爲火，以人身相火鬱蒸而成故也。此素靈等書所以謂寒、暑、燥、濕、風、火爲天之六氣者，其實

119（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁281。

非天有此六氣者焉。感諸人而後有火也。然其病非由內傷，乃本外感，則併歸諸天，謂之天六氣，而與三陰三陽本自不于耳。不然，素靈醫書耳。非陰陽歷術，及說天地造化書也。但就人身上起論，向醫藥上受用者，而何故更旁廣論天地之理乎。後來醫者妄誇以為黃軒聖人書，又妄推尊以為經，遂謂與周易論造化者鼎峙而並行者。<sup>120</sup>

徂徠主要從人體內在生理之火的角度來理解「相火」、「君火」，認為自然中之「寒、暑、燥、濕、風」這五種氣由外感於人後，人體內之「相火鬱蒸」後也變成火，進而使人得病。因此，生於人體的生理之火（「相火」）才會在運氣論中被歸於「天之六氣」。進一步來看，徂徠認為「六氣」與經脈論的「三陰三陽」並不相關，《素問》、《靈樞》等從「人身起論」的醫書與論「天地造化」的《周易》等儒書中的「經」（「聖經」）也本不同，只是在後世學者的論述中才被解釋為「聖經」，並混為一談。

這裡的重點是，徂徠大致認同金元以後，朱丹溪等人以「相火」為內在生理之火並且強調其為病理原因的看法，但否定其所據的古代醫書為聖人之作，區別醫書與儒書，並且也不贊同李朱醫學將「相火」理解為「天火」和「龍雷火」的說法。如前述，芳村也反對將「相火」理解為「龍雷火」（「龍火」），並反對朱丹溪以儒學「主靜」的方法來抑制「相火」的主張。在《護園隨筆》，徂徠雖重視「主靜」之說，然也不將之與「節欲」儒學道德哲學論連結。<sup>121</sup> 在這一點上，徂徠應是贊成其說的，或也受其論啟發，但徂徠再進一步強調「天人之大分」，並闡明他對「天人之大分」的想法。他說：

夫天氣也，以地為其質。地質也，以天為其氣。氣質合而生人，是謂之沖和。沖和也者，氣質渾融之名也。生也者，氣質合構之中，忽然此氣質渾融之物也。非直湊合天地之氣，以造作此人也。唯其本諸天地，是以肖也。……人能裁成輔相而不能生成，以其沖和與天地之純氣純質殊也。不但此已。人頭肖天，足肖地，而特成一箇大字象，未嘗如天地雞卵之形。兩目肖日月，何不一外景，一內景乎。人之五藏六府在天地有之乎。天地之無心，有人之靈慧乎。亦有血肉之軀乎。以此觀之天地所無，人亦有

120（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁281、282。

121 藍弘岳，《漢文圖における荻生徂徠——医学・兵学・儒学》，頁31-32。

之。天地所有，人或無之，而乃一一印定謂人全不與天地異。可乎。故予斷以為相火天地所無，唯人有之也。<sup>122</sup>

在徂徠看來，認為「人與天地肖」，故「相火」必然也是天地所有之物的想法，實際上是「不知天人之大分」。在此，徂徠以「氣」、「質」等進行的論述與朱子學有關，但他否定了大宇宙小宇宙的觀點，也不訴諸於「理」來談天人之同。

實際上，此一討論人與天地、氣質的關聯和差異的討論，早在《徂徠先生醫言》（1692-1698）、〈復下館侯〉（1705）、和《護園隨筆》（1714）等著作中便已出現。在《辨道》和《辨名》尚未出版之前，徂徠大抵被視為朱子學者，但此一「天人之大分」的理論思維，實際上已不同於朱子學。<sup>123</sup>

在《護園隨筆》中，徂徠指出：「陰陽五行者，學問之規矩準繩也。故程朱性理之說，必以此言之。而易及禮樂著書，不能離此以為其說。……故世廢陰陽五行者亦浮屠天學類耳」、「蓋天地既立萬物孳生，有陰有陽，……陰陽之交和而沖和，其分數多少又不可知其幾千萬焉。聖人有能其蹟而綜其錯也。則提其綱要斷焉為五行，而後萬物各從其類。故凡數之言五者，皆據見成而言之也」。但同時他也說：「程朱二夫子生於禮樂泯絕之後，則自不得不以理推之。此高妙靜微之說所以興也」、「後世程朱所發明性理之說皆聖人蘊奧，而非聰明絕倫者不能識其理，而無少差忒焉」、「如歷家歷差術至今尚未得其真數，以予觀之，是終不可得矣。亦為天為活物故也。」<sup>124</sup>

如上所列，徂徠在《護園隨筆》時期的論述顯示，他站在朱子學立場肯定陰陽五行說，但僅僅是從程朱以「理」推知的「性理之說」與聖人之道相合的角度加以認可。他並不主張人人皆知「理」而成聖，也不認為人類的智慧能夠完全掌握自然（「活物」、天）的數理結構。也就是說，徂徠在《護園隨筆》時期的立場，僅是一個限定意義的朱子學者。至於「天人之大分」的想法，他在更早的時間既已有之。

122（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙・附別幅〉，頁282。

123 高山大毅，〈初期徂徠の学問体系〉，收入日本儒教学会編，《日本儒教学会十周年記念論集》（東京：汲古書院，2025），頁299-324。

124（江戸）荻生徂徠，《護園隨筆》，收入西田太一郎編，《荻生徂徠全集・第十七卷・隨筆一》（東京：みすず書房，1976），頁70-71、150、75、78、152。

此一「天人之大分」的理解，無疑來自其之醫學知識，以及對人體結構的關注。<sup>125</sup> 例如，他所說的人是「沖和也者」之論，或來自劉溫舒《素問入式運氣論奧》的影響。其中有曰：「夫人稟天地沖和之氣，受五行生化之形，陰陽剛柔萃於一身，為萬物之靈。通上下而謂三才者也。」<sup>126</sup> 徂徠這種強調「人」與「天地」之異的想法，仍是建立在「陰陽」和「五行」等概念所構成的氣論基礎上。然而，如前述，徂徠對運氣論有所批判，更傾向於專注於身體來解釋疾病的成因。就這點來說，他的醫學知識還是接近朱丹溪，重視「相火」的作用，然又與朱丹溪有所不同，因為他否定天人相關的思維，斷定「相火」存於人身，而無在自然中的對應物。從而，徂徠指出：「旁引龍雷火則立論之未美，其實天地所無，而人身有之」，批判朱丹溪以「龍雷火」來解釋「相火」的想法。<sup>127</sup> 他說道：

先儒曰：天地之初，唯有水火二者。又曰：水火者天地之精也。天地以此精交媾化生人物，人物之生皆濕熱薰蒸而出。觀於蟲蛆可見也。濕為水，熱為火。是以人生之初，唯有水火二者，而先生腎，故腎中自元陽相火也。夫三焦之為相火流行乎一身，雖流行乎一身，亦必以腎閒動氣為其根本。豈非水中有火乎。足下所疑者，蓋非以其在天地者水火不相容乎。此特地上有形質之水火耳。若水火之氣豈不相容乎。<sup>128</sup>

所謂「先儒」應指朱熹（1130-1200），朱熹有謂「天地始初混沌未分時，想只有水火二者。」<sup>129</sup> 不管如何，重要的是，徂徠從生命之初乃水火交融而成的角度，及氣的層次來肯定在朱丹溪等醫學思想中，以為「相火」存在於腎臟與「三焦」之論，而批判芳村過度在形質差異，及水火不相容觀點展開的論述。

最後，徂徠總評其論，說：

聰敏靈慧，有能看破先醫之謬誤者，則不堪技癢，欲悉拂而去之，以一歸

---

125 關於徂徠的早期醫說，參藍弘岳，《漢文圖における荻生徂徠——医学・兵学・儒学》，頁15-39。

126（北宋）劉溫舒，《素問入式運氣論奧》（大阪：敦賀屋九兵衛，1715，東北大學附屬圖書館藏），卷下，頁8b。

127（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙・附別幅〉，頁282。

128（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙・附別幅〉，頁282。

129（南宋）朱熹，黎靖德編，《朱子語類·一》（北京：中華書局，1994），頁7。荻生徂徠確實在別處有言及此論，參荻生徂徠，《徂徠先生醫言》，頁9b。

諸靈素。閒或能見靈素之錯誤可疑者，而捨此別無可以為宗祖，則遷移回互以成其是。此見一立亦不自覺其非邪。<sup>130</sup>

徂徠認為，芳村為批評朱丹溪等近世中國醫學，反而有過度評價《靈樞》、《素問》之嫌。他認為：「足下之過在以醫為大道，故以靈素為聖經，以仲景、叔和為聖人，明其宗旨以為道統。此何異於夜郎王邪。」<sup>131</sup> 在徂徠看來，醫學對人類生活裨益雖大，但也僅是如農耕等業之「技」，而非治天下的「聖人之道」，過度強調「醫」的重要性，甚至以張仲景為「聖人」等，其實是夜郎自大的行為。在這一點上，徂徠比朱丹溪更進一步從「儒」的角度來理解「醫」，更有一種「儒」（「聖人之道」）本位的立場。然而，話又說回來，正因為徂徠自身對於醫學知識中的運氣論及天人關係等論述的思索，他才得以確立「天人之大分」基本立場，進而否定運氣論、區別儒書與醫書，從而批評芳村之說。就此意義而言，在徂徠展開理學批判的《辨道》、《辨名》之前，他只是一個限定意義的朱子學者及金元醫學的追隨者。而且，徂徠與芳村一樣，不從儒學道德哲學、道教思想來解釋治療身體的醫學問題，而是更古老的醫學經典來思考問題。兩人在這一點上是一致的，但徂徠對於古代醫學經典的文辭的理解顯然在芳村之上，故對其《靈樞》《素問》等的理解也有不滿與批判。在這一方面，我們也必須來談一下徂徠的《素問評》。

### （三）略論《素問評》《素難評》

如上述，徂徠其實不若古方派那般重視張仲景，但他對於《素問》，抱有文獻學的關心，認為該書「說運氣處本自它書攙入……其書出戰國時，採綴緝成，有如百家衣體者。」與此問題意識相關，徂徠後來在其弟子越智雲夢（1686-1746）的請求下，對《素問》進行點評。其批閱文字後經晚期弟子宇佐美瀧水（1710-1776）抄出並校訂後出版，書名為《素問評》。<sup>132</sup> 該書中對〈王冰序〉、〈上古天真論篇第一〉至〈著至教論篇第七十五〉為止（但並非每篇皆點評），寫下他對其中文辭的看法。如他在點評〈上古天真論篇第一〉時指出：

130（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁282。

131（江戸）荻生徂徠，《徂徠集》，卷之二十六，〈復芳幼仙·附別幅〉，頁282、283。

132（江戸）宇佐美瀧水，《素問評》（江戸：喬山堂，1766，東京大學總合圖書館藏），〈刻素問評序〉，頁1a-2b。

「黃帝曰：余聞上古」，黃帝曰以下，是他書之文，與上文意義大不相蒙也。蓋聖人上別立至人、真人是莊列一家議論，自有其真意。此乃摹倣其說而不知其意所在。淺陋殊甚，實於醫家之言無何干涉。<sup>133</sup>

他的這一批評乃是從其古文辭學方法著手展開，旨在區別儒家與道家文獻的特色。後來，這一論點也為其他相關著作引用。<sup>134</sup> 可見徂徠之見，也為現代學者所接受。

徂徠在《素問評》中，不斷地從古文辭學角度對《素問》的構成提出批判。例如，他指出〈靈蘭秘典論篇第八〉：「此篇晉代之文何則漢魏晉丞相多兼太傅，將軍春秋以後之官，中正乃魏晉之官」；〈湯液醪醴論篇第十四〉「淺陋甚，然其文在秦漢間」；〈診要經終論篇第十六〉「非診要蓋鍼要也。其文古質，不可解。又是一家」；〈大奇論篇第四十八〉「此下二篇文章又異。蓋素問中最古者」；〈天元紀大論篇第六十六〉「以下十篇迺秦漢方士所作，文詞宏麗，與前後諸篇大自不同」等等。<sup>135</sup>

其中，如〈大奇論篇第四十八〉是《素問》中少數未採問答形式的篇章，可能源自戰國時期扁鵲（西元前 407-310）的醫學著作，<sup>136</sup> 故徂徠有如是評，認為〈大奇論篇〉或是《素問》中最古老的部分。相對之，包括「運氣七篇」在內的〈天元紀大論篇第六十六〉以下十篇，則認為是秦漢方士所作。至於〈靈蘭秘典論篇第八〉是晉代之文。

其次，在徂徠身後，《素問評》之外，尚有《素難評》（又名《素難評語》）這一本相關的醫書出版。該書由大埜通明（生卒年不詳）所編，與山縣大貳（1725-1767）《醫事撥亂》一起合刻出版。該書何時出版不明，但附有明和二年（1765）寫的〈讀素問〉一文。據大埜通明之言：

評語是徂來物夫子之所為，柳莊先生得諸峽之醫人長手氏，長手氏少也嘗從物夫子學焉，及問素難之義，夫子手自評其卷。素問是唐王冰次註，八一難則明熊宗立俗解。二書並秘藏于長手氏家，柳莊先生借以手寫，固

133（江戸）荻生徂徠，《素問評》，頁 1b。

134 郭霽春主編，《黃帝內經素問校注》，頁 20。

135（江戸）荻生徂徠，《素問評》，頁 3b、5a、8a、9。

136 廖育群，《岐黃醫道》（海口：海南出版社，2008），頁 57。

秘既有年。……評語則一從柳莊先生校訂之本。<sup>137</sup>

也就是說，山縣大貳將長手氏家所藏由王冰注釋的《素問》和熊宗立註解《難經》上徂徠所寫的評語抄下來，整理成筆記。

長手氏家所藏《素問》之徂徠手澤本和前述越智雲夢家所藏徂徠手澤本（徂徠所點評的書是，明刊吳悌本）之關聯並不清楚，<sup>138</sup>然《素難評》與《素問評》內容異同是個問題。有趣的是，大埜通明在該書中，有言：「將梓徂來先生素難評語，而刻未成，有在刊行素問評者，因購求校之。其文大同小異，義則相通。但其逆調諸篇以下與有冰序文評則大有不同者。其他則一時之所見先後自當有異義。惟不無是非於其間。不如並存以待識者之採擇焉。」<sup>139</sup>按其說，該書應出版於《素問評》之後。而且，兩者內容基本上「大同小異」，但有些地方「大有不同」。另一重要的不同是，《素難評》中收錄了徂徠對《難經》的評論。在《素難評》中，徂徠批曰：「文則在秦漢間，今所傳內經，却似自此中繹出。設問以難字，答辭以然字。亦是一家。」<sup>140</sup>其他評語中，有對「八難」，評「受邪之神似道家言」；對「十八難」，說「三部九候 與素問異，然亦是後世診法祖」等等。<sup>141</sup>徂徠也主要從文法修辭的觀點來評點《難經》。其中，他認為《黃帝內經》中的醫理似從《難經》中演繹出來的看法頗值得玩味，但實際上我們並無法確定《素難評》中對《難經》的評論是否真為徂徠所寫，也難以推知其意為何。《素難評》或有可能是據《素問評》所做的偽書。無論如何，《素問評》和《素難評》比較等相關問題有待後論。

總而言之，徂徠雖僅對《素問》（或包括《難經》）進行簡單點評，但已從制度變遷與文辭角度，明確指出《素問》非一時一人之作，而是從春秋至秦漢乃至魏晉時代，歷代醫家編纂的總集。然而，江戶後期醫經考證學家多紀元簡（1755-1810）則說：「物茂卿素問評今人多奉之。然率以文論之耳。從我道視此，則有不

137（江戶）大埜通明，《素難評》（京都大學附屬圖書館富士川文庫藏明和二年〔1765〕序刊本），〈讀素問〉，頁4b-5a。

138 該書現藏於靜嘉堂文庫。參小曾戶洋，〈荻生徂徠『素問評』の原本〉，《漢方の臨床》，41卷11號（1994.10），頁2-4。

139（江戶）荻生徂徠，《素難評》，頁10b-14a。

140（江戶）荻生徂徠，《素難評》，頁10b。

141（江戶）荻生徂徠，《素難評》，頁11b-12a。

可以文而廢者，且其書一時之所見，雖大家之撰，竟難從矣。」<sup>142</sup>對多紀元簡來說，徂徠之論顯然存在許多問題。然而，此論點同時也顯示，在江戸中後期，仍有許多醫家閱讀並參考徂徠之醫論，因為以文獻考據角度討論傳統醫書者大抵可謂始於徂徠。至於徂徠之論如何影響日後江戸醫家，以及對江戸後期的《黃帝內經》研究的影響等問題，則有待再論。

## 六、結論

「君火」與「相火」這組概念最早出現在《黃帝內經》「運氣七篇」之中。在「運氣七篇」階段，「君火」與「相火」僅指涉時令之氣，但已逐漸與病因論的思想產生聯繫。到了金元時期，劉完素、李東垣和朱丹溪等醫家將「君火」與「相火」轉而理解為人體內在生理之火，並主要從身體內部的角度來解釋病因。特別是朱丹溪，他將人體的「君火」為「人火」，「相火」則對應於建構出來的「龍雷之火」，並以為「天火」，主張「相火」受人欲影響，故道德修為有助於預防身體疾病。但其論中，「相火」即是生命維持的重要根源，又會易妄動以致病，具理論上的難點和曖昧性。

到了明代，孫一奎和張介賓等人開始批判金元醫學，並進一步受道教思想影響，更加重視「命門」，並以之為人體中之「太極」，再加上對「三焦」、「君火」和「相火」等概念的重新解釋，發展出新的醫學思想。其中，孫一奎批判朱丹溪以「龍雷之火」（「天火」）解釋「相火」，及其以「君火」為「人火」的主張。其次，在孫一奎強調「相火」乃外在時令之氣的意義外，也在其所建構的身體理論中，以「三焦」和「包絡」為「相火」存在之處，並採「三焦」為「無形」，為一種氣的觀點，以「三焦」之氣為「相火」，且他雖否定體內「相火」與「命門」的直接關聯，然以為「相火」受到「命門」之「原氣」的推動而「生生不息」，遊行全身。再者，他也強調「相火」乃「正火」，而非「淫火」。

相較之，張介賓則認為「相火」的起源就是「命門」，將「相火」理解為「陽氣」，從「陰」與「陽」互根的角度展開病理學的討論。並且張氏將「三焦」理解為「大囊」，採有形說的立場。儘管兩者有所差異，但皆重視「命門」中之「原

---

142（江戸）多紀元簡，《素問開卷講義》（京都大學附屬圖書館富士川文庫藏寫本，1780）。

氣」(元氣)的保存,及區別「正氣」(「正火」)與「邪氣」(「淫火」),強調「相火」的正面作用,從而在解決丹溪「相火」論中之曖昧性,並強調溫補的重要性。

在上述對於包括金元和明代醫學在內的近世中國醫學知識的理解基礎上,本文主要指出,名古屋玄醫和芳村恂益一派的醫學思想,受明代溫補學派醫學影響,並同樣批判朱丹溪等人的醫論違背「古經」(《黃帝內經》),呈現明顯的復古思想傾向。其中,本文特別強調芳村恂益特別重視孫一奎的醫學思想關聯。芳村雖未如孫氏般重視道教,然同樣在天人相關的思維,在運氣論架構中,展開論述進行思考。特別孫一奎對朱丹溪的批判與其「三焦相火」理論對芳村的醫論影響頗大,如將「三焦」理解為「氣」等,但芳村透過對古典醫籍的解釋,對「君火」、「相火」等醫學概念提出其獨特見解。他以高懸天的「太陽」為「君火」,而且以「太陽之餘烈」為自然界中之「相火」。然後,在名古屋玄醫之「三焦即腠理」論基礎上,透過對《難經》、《黃帝內經》和《金匱要略》等古代醫籍的考證,他將「三焦」理解為「宗營衛之三氣」,「三焦之位」(三焦存在、行動的空間、通道)理解為古代醫籍上記載的「腠理」,而身體內的「相火」就是循環移動的「宗營衛之三氣」。從而,我們可以說芳村應在名古屋玄醫的萬病一寒氣論基礎上,提出「萬般之病熱同是一火」的論述。

雖然芳村恂益的觀點仍然內在於「天人一理」的理學思維及運氣論的理論架構和思考邏輯之中,但不從儒學道德哲學和道教思想來解釋,而是重視古代醫籍,具復古傾向。另一方面,其論實際上也不同於否定理學、運氣論且不重視「命門」等思辨概念的古方派,故我們只能說芳村恂益乃至其師名古屋玄醫具復古醫學思想,然非限定意義的古方派。其實,從名古屋玄醫到芳村恂益,我們可發現他們傾向於以更簡潔且往古代尋找思想資源的方式,理解近世中國醫學中眾說紛紜且複雜的醫學理論和概念。這應也是古方派思想發展的基本理路,只是江戶後期的古方派不直接承繼名古屋玄醫和芳村恂益,而是透過荻生徂徠之理論媒介。有趣的是,徂徠正是芳村之論最重要的批評者。

相較之下,荻生徂徠並沒有討論到,芳村所提出以「相火」為「太陽之餘烈」,及「三焦」為「腠理」等訴諸古代醫籍考據所形成的獨特論點。徂徠主要從儒者角度,批評芳村過度強調醫學的重要性,及為批判朱丹溪等金元醫學,而過度尊信《黃帝內經》(《素問》),卻沒有有意識到「運氣七篇」中文本修辭和理論的問題性等。另一方面,徂徠也認可芳村對朱丹溪以「龍雷之火」解釋「相火」的

批評，而對於「相火」和「三焦」等傳統中醫的曖昧概念基本上認可，並無否定之意。雖他與芳村一樣，不從儒家道德哲學和道教思想的角度來立論，但與芳村不同，徂徠否定運氣論。徂徠之論主要是立基於「天人之大分」，及「五行」和「六氣」等皆為人為知識模型的理解基礎之上。其次，重要的是，徂徠從文獻學的角度，已理解運氣論所依賴的陰陽五行、五運六氣等雖有其自然根據，但皆是歷史過程中建構的文本與知識體系，並認知到其解釋有其極限，不應過度依據運氣論的模型來解釋人體上的病因。正是在這一種區分天人和歷史主義的思維中，徂徠從醫書文本的問題出發，再進一步展開對儒家經典和語彙的批評，從而建構出新的儒學思想體系。吉益東洞為首的古方派也正是在徂徠對運氣論，及其後對理學的否定基礎上所展開。

不管如何，本文的討論，從東亞醫學思想史的視野來說，我們可看到明代醫家張介賓和孫一奎到江戶日本的名古屋玄醫、芳村恂益間在反金元醫學思想上有著繼承和批評的關係。比起金元醫學，他們應更受明代醫學的影響，但不同於張介賓、孫一奎，名古屋玄醫和芳村不從儒家和道教的思想立論，除《黃帝內經》和張仲景的醫書外，也重視古代醫學經典《難經》等，故有其獨特的復古醫學思想展現。徂徠對其論有共鳴之處，然徂徠進一步反對運氣論，並從天人分離角度和古文辭學展開醫論。

最後，儘管芳村對「二火」和「三焦」等的論述受到徂徠的批判，其論應可謂在蘭學和古方派興起之前，日本醫家在近世中國醫學基礎展現的一種理論發展方向。徂徠之外，江戶時代的醫學研究者如何評價其說呢？這一問題有待深究，然筆者注意到內藤希哲(1701-1735)對其論，評曰：「舉歷代諸氏君相二火心主三焦之說而辯駁之，爬羅剔抉莫所不至。其所發明亦多矣。然其所自斷甚過穿鑿，反倍師說。」在內藤希哲看來，「三焦」是包在藏府之外的膜，故認為名古屋玄醫提出的「有質而無形」這一說法甚佳。相對之，他認為其弟子芳村恂益所展開的以「腠理」為「三焦之位」的論述實過於穿鑿附會。<sup>143</sup>

誠如內藤希哲之批評，芳村之論企圖在金元和明代醫學說基礎上，據古代醫籍展開新說，但在古代醫籍本就殘缺多，且概念曖昧，及古今語言差異、中日語

---

143 (江戶) 內藤希哲，《醫經解惑論》(江戶：須原屋平助，1776，東北大學附屬圖書館藏)，卷上，頁 61a-62b。

境差異等的制限下，也只能訴諸於「理」以立說，故其說也免不了「穿鑿」之批判。只是若我們將其論與中國醫學史上的醫說相比較，又會發現在清末，面對西醫解剖學的知識，依然堅持在傳統中醫立場吸收西醫的唐宗海（1851-1897），也是在古代醫學經典中找出「腠理」這一概念來解釋「三焦」。<sup>144</sup> 芳村恂益與唐宗海兩人的「三焦」實頗為相似。篇幅所限，不再深論。然就這點而言，我們可看到芳村之論實早於唐宗海約莫百年。江戶日本的醫者為何在西醫乃至蘭學衝擊之前，就苦心閱讀、研究古代醫學經典呢？這一方面是基于儒學尊古思維的影響，另一方面則恐是對生活在不同社會文化脈絡和語言環境中之日本人來說，受道教、理學影響下，越來越內面化、複雜化的近世中國醫學已過度抽象，難以理解。這其實正是日本漢方醫學走向古方派的背景原因。芳村恂益之學的展開也是在此路徑中，只是其醫學復古思想依然局限於近世中國醫學知識和理學思維之中。

要而言之，以名古屋玄醫和芳村恂益為代表的江戶前期的醫學復古思想依然重視近世中國醫學的核心概念，包括「命門」、「三焦」和「相火」等，但他們在明代醫學基礎上展開其論述同時，也進入古代醫學經典進行考證，以建構新的醫論，然他們的醫論依然受限在天人相關的運氣論和理學思維中，故受到荻生徂徠的批判，並未與後來的古方派相關。相對之，筆者認為荻生徂徠的醫論雖受限於金元醫學，然其在天人大分思想下展開了反理學的儒學思想體系，而該體系最終刺激了江戶後期古方派的展開。篇幅已盡，古方派最主要的代表人物吉益東洞的醫學思想有何特色，其思想又與反理學的徂徠學有何關聯呢？這些問題尚待再論，但從本文的討論也可知將名古屋玄醫、芳村恂益和吉益東洞皆視為同一醫學思想群體，歸類為古方派的看法有待商榷。

---

144 皮國立，〈圖像、形質與臟腑知識——唐宗海三焦論的啓示〉，頁 84-92。

## 引用書目

### 傳統文獻

- (北宋) 劉溫舒，《素問入式運氣論奧》，大阪：敦賀屋九兵衛，1715，東北大學附屬圖書館藏。
- (南宋) 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類·一》，北京：中華書局，1994。
- (南宋) 陳無擇，《三因極一病證方論》，大阪：西澤太兵衛，1669，東京大學總合圖書館藏。
- (金) 李東垣，《脾胃論》，收入《新板東垣十書》，京都：山本長兵衛，出版年代不明，研醫會圖書館藏日東書林弘章堂版本。
- (金) 劉完素，《素問玄機原病式》，京都：武村新兵衛，1677，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏。
- (元) 朱丹溪，《格致餘論》，京都：林甚右衛門，1648，東京大學總合圖書館藏。
- (明) 孫一奎，《醫旨緒余》，收入《赤水保珠》，京都：明月堂莊左兵衛，1657。
- (明) 張介賓，《傳忠錄》，收入《景岳全書》，越郡：黎照樓，1768，早稻田大學圖書館藏清刻本。
- (明) 張介賓，《類經》，早稻田大學圖書館藏和刻本。
- (明) 張介賓，《類經附翼》，早稻田大學圖書館藏和刻本。
- (明) 虞天民，《醫學正傳》，京都：村上平樂寺，1622，研醫會圖書館藏。
- (江戸) 內藤希哲，《醫經解惑論》，江戸：須原屋平助，1776，東北大學附屬圖書館藏。
- (江戸) 荻生徂徠，《護園隨筆》，收入西田太一郎編，《荻生徂徠全集·第十七卷·隨筆一》，東京：みすず書房，1976。
- (江戸) 荻生徂徠，《徂徠稿本類雜纂》，東京大學駒場圖書館藏荻生家史料。
- (江戸) 荻生徂徠，中村玄春校，《徂徠先生醫言》，京都：丸屋市兵衛，1774，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏。
- (江戸) 荻生徂徠，大埜通明編，《素難評》，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏明和二年(1765)序刊本。
- (江戸) 荻生徂徠，平石直昭編，《徂徠集·近世儒家文集集成·第三卷》，東京：ぺりかん社，1985。
- (江戸) 多紀元簡，《素問開卷講義》，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏寫本，1780。
- (江戸) 芳村恂益，《二火辨妄》，京都：伏見屋藤右衛門，1715，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏。
- (江戸) 名古屋玄醫，《難經註疏》，京都：德田十兵衛，1684，京都大學附屬圖書館富士川文庫藏。

(江戶)名古屋玄醫，《醫方問餘》，研醫會圖書館藏寬文九年（1669）寫本。

(江戶)名古屋玄醫，《醫學愚得》，京都：吉村吉左衛門，1688，九州大學附屬圖書館藏。

郭靄春主編，《黃帝內經素問校注》，北京：人民衛生出版社，1992。

### 近人論著

皮國立，〈圖像、形質與臟腑知識——唐宗海三焦論的啓示〉，《古今論衡》，15期，2006年10月，頁72-98。

任應秋主編，《中醫各家學說》，上海：上海科學技術出版社，1986。

李建民，〈《本草綱目·火部》考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73本3分，2002年9月，頁395-441。

李建民，《旅行者的史學：中國醫學史的旅行》，臺北：允晨文化出版社，2009。

徐儀明，《性理與岐黃》，北京：中國社會科學出版社，1997。

張嘉鳳，〈生化之源與立命之門——金元明醫學中的「命門」試探〉，《新史學》，9卷3期，1998年9月，頁1-47。

梁其姿，《面對疾病：傳統中國社會的醫療觀念與組織》，北京：中國人民大學出版社，2011。

黃崇修，〈由「欲」至「鬱」的內在結構：儒醫朱丹溪《格致餘論》之言說為核心〉，《國立政治大學哲學學報》，30期，2013年7月，頁101-153。

黃崇修，〈朱丹溪鬱說的天人實學精神研究：太極圖中欲與鬱的展開〉，《宗教哲學》，42期，2007年12月，頁157-171。

賈春華，《日本漢醫古方派研究》，北京：中國中醫藥出版社，2019。

賈得道，《中國醫學史略》，太原：山西科學技術出版社，2002。

廖育群，《吉益東洞：日本古方派的「岱宗」與「魔鬼」》，上海：上海交通大學出版社，2009。

廖育群，《岐黃醫道》，海口：海南出版社，2008。

安西安周，《日本儒醫研究》，東京：青史社，1981。

遠藤次郎、中村輝子，〈名古屋玄醫の医学体系：後世派から古方派への展開〉，《科学史研究》，43卷229號，2004年3月，頁13-21。

花輪壽彥，〈名古屋玄醫について〉，收入大塚敬節、矢数道明編，《近世漢方医学書集成·102卷》，大阪：名著出版，1984，頁7-84。

向靜靜，《医学と儒学：近世東アジアの医の交流》，京都：人文書院，2023。

荒木ひろし，〈荻生徂徠が芳村天仙へ送った書簡について〉，《日本醫史學雜誌》，33卷1號，1987年1月，頁50-52。

高山大毅，〈初期徂徠の学問体系〉，收入日本儒教学会編，《日本儒教学会十周年記念論集》，東京：汲古書院，2025，頁 299-324。

山田慶兒，〈氣の自然像——運氣論モデルをとおして〉，收入『山田慶兒著作集』編集委員会編，《山田慶兒著作集・第五卷》，京都：臨川書店，2022，頁 181-306。

寺澤捷年，《吉益東洞の研究：日本漢方創造の思想》，東京：岩波書店，2012。

酒井シヅ，《日本の医療史》，東京：東京書籍株式会社，1982。

小曾戸洋、関信之、栗原萬理子，〈和刻本漢籍医書出版総合年表〉，《日本醫史學雜誌》，36 卷 4 號，1990 年 10 月，頁 459-494。

小曾戸洋，〈荻生徂徠『素問評』の原本〉，《漢方の臨床》，41 卷 11 號，1994 年 10 月，頁 2-4。

小曾戸洋，《中国医学古典と日本：書誌と伝承》，東京：塙書房，1996。

真柳誠，〈江戸期渡來の中国医書とその和刻〉，收入山田慶兒、栗山茂久編，《歴史の中の病と医学》，京都：思文閣，1997，頁 301-340。

真柳誠，《黄帝医籍研究》，東京：汲古書院，2014。

大塚恭男，《東洋医学の世界：大塚恭男論文集》，東京：北里研究所東洋医学総合研究所，1998。

平馬直樹，〈近世漢方医学の変遷とその背景〉，收入大塚恭男、丁宗鉄、小曾戸洋、国田欣二編，《矢数道明先生退任記念東洋医学論集》，東京：北里研究所附属東洋医学総合研究所，1986，頁 249-301。

友部和弘、真柳誠，〈中国医籍渡來年代総目録（江戸期）〉，《日本研究：国際日本文化研究センター紀要》，7 集，1992 年 3 月，頁 151-183。

藍弘岳，《漢文圏における荻生徂徠——医学・兵学・儒学〉，東京：東京大学出版会，2017。

#### 網路資料

《国書データベース》<https://kokusho.nijl.ac.jp/>，檢索日期：2024 年 12 月 1 日。

## **Medical Revivalism in Early Edo Japan and Early Modern Chinese Medical Knowledge: Focusing on *Nika Benmō* and Ogyū Sorai\***

**Lan, Hung Yueh\*\***

### **Abstract**

The system of traditional Chinese medical knowledge profoundly influenced the development of medicine in Japan. By the Edo period, the so-called Kōhō 古方 school had emerged. This school generally held a critical stance toward the theories of Yin-Yang and the Five Elements. It also moved away from the rigid adherence to concepts such as “Mingmen 命門,” “Sanjiao 三焦,” and “Xianghuo 相火.” One of the founders of the Kōhō school is generally considered to be Nagoya Gen’i 名古屋玄醫. His medical system, though, still retained strong influences from early modern Chinese (including the Jin-Yuan and Ming dynasty) medical knowledge.

This paper aims to explore the medical thought of Nagoya Gen’i and his school through an examination of his disciple Yoshimura Jun’eki’s 芳村恂益 work entitled *Nika Benmō* 二火辨妄. The focus will be on how Yoshimura Jun’eki understood key early modern traditional Chinese medical concepts such as “Mingmen,” “Sanjiao,” and “Xianghuo.” Additionally, the author of this paper will investigate how Yoshimura Jun’eki developed his medical theories under the influence of the Wenbu 溫補 school in the Ming dynasty, represented by physicians such as Sun Yikui 孫一奎 and Zhang Jiebin 張介賓. This study will also examine how Yoshimura Jun’eki, through textual research on classical medical texts such as *Huangdi Neijing* 黃帝內經 and *Nanjing* 難經, criticized Jin-Yuan dynasty medicine—particularly the ideas of Zhu Danxi 朱丹溪—as well as Ming dynasty medical traditions, thereby constructing his own unique medical perspective. Moreover, this paper will explore the intellectual relationship between Yoshimura Jun’eki and Nagoya Gen’i. Finally, the prominent Edo intellectual Ogyū Sorai 荻生徂徠 expressed his medical viewpoints through his critique of *Nika Benmō*.

---

\* Received: 11 April 2025; Accepted: 28 August 2025

\*\* Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica

Therefore, this study will discuss how Sorai criticized the arguments presented in *Nika Benmō*, the medical theories he put forth in response, and his commentaries on classical medical texts, including his work *Somon Hyō* 素問評. Through this analysis, the paper aims to examine the transmission and influence of early modern Chinese medical texts in Edo Japan from the perspective of East Asian medical intellectual history. It also traces the development of the revivalist movement in early Edo-period Japanese medicine and analyzes the characteristics of Ogyū Sorai's early thought.

**Keywords:** *Huangdi Neijing*, Yoshimura Jun'eki, Ogyū Sorai, "Sanjiao," "Xianghuo"