

DOI:CNKI:32-1606/C.20111201.1611.002

网络出版时间:2011-12-1 16:11:49

网络出版地址: <http://www.cnki.net/kcms/detail/32.1606.C.20111201.1611.002.html>

中医理论概念的语义辨析

邱鸿钟, 梁瑞琼

(广州中医药大学经济与管理学院, 广东 广州 510006)

摘要: 文章运用现代哲学、逻辑学和语言学的方法对中医理论的一些基本概念进行了语义分析, 认为在对中医理论的现代研究中存在着不少概念上的混乱, 认真辨析含义与指称、实体与关系、事实与事物、存在与存在物等相似而实不同的概念之间的区别, 有助于正确理解中医的人文精神和认识逻辑。

关键词: 中医理论; 语义分析

中图分类号: H03; R226

文献标识码: A

文章编号: 1671-0479(2011)01-001-04

亚里士多德说, 把一个名辞的多种意义加以考察是有用的, 一方面是为了澄清一个名辞的多种意义, 同时也为了确保我们种种推理是以真正的事实为依据^[1]。爱因斯坦认为, 科学革命的本质是概念的更替。事实上他正是用相对论的一些概念取代或包容牛顿力学的概念, 将前者作为一个特例纳入自己的理论体系, 从而完成了一次划时代的科学革命。作者以为, 正确地考察或阐释中医学的基本概念, 不仅有助于澄清中医现代研究中的一些混乱, 而且将有助于中医学理论研究的真正进步。

本文尝试运用现代哲学、逻辑学和语言学的方法对中医理论中部分基本概念问题进行语义分析。我们发现, 当的确了解了我们所谈论着的东西的时候, 那些曾经困惑很久的问题也将随即消失^[2-3]。

一、含义与指称

德国数学哲学家弗雷格对自然语言的意义进行了逻辑分析, 着重阐释了客体、语言、思想和真值之间的关系, 他指出了含义(sinn/meaning)并不等于指称(bedeutung/reference)。一切表示客体的名词都是名称, 名称的指称是与之相对应的客体, 而名称的含义是其表述的内容。不同的名称可以为同一指称,

但却没有相同的含义。名称的指称和含义可以出现不一致的情况, 有指称的必然有含义, 但有含义的名称未必一定有指称, 如“鬼”这个名称就只有含义而没有指称。中医《灵枢经》“阴阳系日月篇”中说:“阴阳者, 有名而无形。”《难经》中也说, “三焦者, 有名而无形。”这里说得很清楚, “三焦”是一个有含义而无指称的名称。可见, 混淆语言的含义和指称是日常语言中很容易导致发生各种无谓争论的一个重要原因。

弗雷格指出, 如果一个名称是另一个名称的部分, 这个名称只有当它所属的名称有指称时才有指称。如“上帝的儿子”只有在“上帝”有指称的条件下才可能有指称。按照这种标准, 我们可以排除许多伪命题。例如具体的三阴三阳之经络, 只有在“经络”有所指称时才可能有指称。现在我们尚未能证明经络是什么和经络如何存在的时候, 说某某经络其实只是在说一个没有指称的现象的名称而已。

弗雷格认为, 上述关于名称的含义和指称的区分也可以推广到一个独立的判断句。名称的含义可引申为一个判断句的思想内容的简缩形式, 其指称就是判断句的真值。正如有些名称有含义而无指称一样, 有些句子也有含义而无指称, 而无指称的句子

收稿日期: 2011-11-30

作者简介: 邱鸿钟(1957-), 男, 湖南长沙人, 广州中医药大学经济与管理学院教授, 博士生导师, 学术专长为医学哲学、临床心理学。

既不真也不假。只有那些包含着有指称的名称的句子才有指称,进而只有指称的句子才有真假。神话和幻想中的句子有思想,但却无指称。例如《黄帝内经》开篇“上古天真论”中借黄帝之口说:“余闻上古之人,春秋皆度百岁,而动作不衰。能形与神俱,而尽终其天年,度百岁乃去。”上述这个陈述句既有含义,又有指称,其真值是通过考古学的方法来求证的。事实上,考古学的发现显示,越原始的人寿命则越短,度百岁而乃去的长寿国在人类历史上并不曾存在。因此,在没有获得新的证据之前,上述句子只是一个神话而已。

弗雷格关于有些名称和句子有含义而无指称的观点为以后分析哲学讨论意义标准和界限问题奠定了基本的分析框架,具有深远的学术影响。

二、实体与关系

英国哲学家罗素(Bertrand Russell,1872-1970)在研究莱布尼茨哲学时发现了其中存在的新旧逻辑的矛盾倾向。一方面,莱布尼茨恪守传统的主谓逻辑,认为一切命题都可以还原为主谓形式的命题,与之相适应的哲学是关于实体和属性关系的形而上学。在这种哲学看来,事物之间的关系是内在于和附属于事物的性质。另一方面,莱布尼茨又设想建构一个由简单的符号为单元的符号逻辑,并且有一种不属于单元,用于联结单元的关系应成为逻辑研究的独立对象。罗素认为,只有将单元之间的关系看作是外在于事物的独立存在,关系不能局限在一个实体内部,关系也具有不依赖于心理经验的必然性,关系和实体具有相同的本体论地位,才能满足建立新兴逻辑的需要。

运用实体与关系这一对分析哲学的范畴来进行中西医比较,就可以发现,中医与西医重视实体范畴的思维相比,在概念、判断和推理等各个逻辑层面上,中医的关系范畴是异常的丰富。中医仅仅粗略地界定了“阴阳”、“五行”等有限事物的属性,而将主要精力放在各种事物之间的关系观察上。如“心应脉”与“脉应心”为对称关系,即 $a R b$ 真, $b R a$ 一定真。又如“甘胜咸”(《素问·阴阳应象大论》)为反对称关系,即 $a R b$ 真, $b R a$ 一定假。从某种意义上,中医的整体论可以还原为关系逻辑!用实体范畴与方法来研究注重关系逻辑的中医理论和方药必将阉割掉中医最核心的思想精华。

三、关于摹状词:事实与事物^[4]

罗素将逻辑分析应用于日常语言的意义分析,

以避免日常语言表达中存在的矛盾和混乱。奥地利哲学家迈农(Alexius Meinong)曾提出了下面这样一个语言逻辑悖论:当人们说“金山不存在”这句话时,似乎已经肯定了与之相对应的东西的存在,至少是观念的存在。否定一个已经在观念是肯定的东西当然存在着逻辑矛盾,但没有这样一个主语又无法表达否定的思想。中医说“三焦有名而无形”这句话时也同样存在着这样类似的悖论。既然它无形,那么“三焦”是什么呢?罗素认为,一切名称都是摹状词,通名是非限定摹状词,在英语中即为以不定冠词“a”开始的描述性词组;而专有名称是限定摹状词,只适用于一个特定的对象。罗素认为,在迈农悖论中人们之所以难对句子的真伪做出判别,关键在于对摹状词的意义做出正确的分析。因为在许多情况下,由限定摹状词充当主语的句子中,其主语并不指称一个实际存在的对象,而是蕴含着—个存在的命题,只要对这个命题进行逻辑分析就可以判定这个句子的真假了。罗素的摹状词理论告诉我们,一个命题的逻辑结构不同于其语法结构,其蕴含的逻辑意义亦不同于句子字面所表达的意思,命题的真正意义由逻辑结构决定,而这需要经过逻辑分析。

罗素的学生维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein,1889-1951)进一步从本体论的高度认识了摹状词的意义,认为,既然每一名词都是摹状词,限定摹状词还蕴涵着一个存在命题,因此,从逻辑的观点来看,一个事物(thing)的名称并不代表该事物,而只是描述或临摹了该事物具有如此这般的形状、性质、处于如此般存在状况的事实(fact),逻辑是世界的一面镜子,因此,世界是事实的总和,而不是事物的总和。中医的临床观察和思维具有注重事物的状态——即事实的描述这种显著的特点。例如《黄帝内经》中关于虚实的一段描述如下:“黄帝曰:‘余闻虚实以决死生,愿闻其情。’岐伯曰:‘脉盛、皮热、腹胀,前后不通,闷瞀,此谓五实。脉细、皮寒、气少,泄利前后,饮食不入,此谓五虚。’”(《黄帝内经·玉机真藏论》)显然,所谓“五实”和“五虚”是指五种病理状况,而不指是五种器官或五个部位的事物。

中医对脉象、舌象的描述均属于此类对事实状况的陈述,而不是事物。把握了中医语言逻辑的这一特点,对中医的认识就会更接近古代传统中医的原旨精神。

维特根斯坦认为,事实还可以进一步被分析为一些事态(state of affairs)。一个事实就是由众多的事态构成的,例如同—事实在不同的空间有不同的存在状态,在不同的时间里也有不同的存在状态,在

不同的关系中有不同的存在状态等等。因此,事实其实就是诸多事态的存在。中医的绝大部分概念和理论所描述的正是关于事情的事态,认为诊治疾病的基本要领就是要密切注意其事态的变化。“凡治病,察其形气色泽,脉之盛衰,病之新故,乃治之无后其时。形气相得,谓之可治;色泽以浮,谓之易已;脉从四时,谓之可治;脉弱以滑,是有胃气,命曰易治,取之以时。形气相失,谓之难治;色夭不泽,谓之难已;脉实以坚,谓之益甚;脉逆四时,为不可治。”(《黄帝内经·玉机真藏论》)对人之生理和病理事态的细微变化的观察是传统中医的宝贵经验。“形气色泽,脉之盛衰,病之新故”就是一些事态,在逻辑上它们是由一些简单的对象组合而成。这些简单的对象(simple object)是指逻辑上的第三个分析层次,也是语言逻辑的终极单元,而不是指日常语言意义上的对象和事物。维特根斯坦认为,语言的意义在于描述世界,如果世界上所有的对象或事物都是复合的,那么这些对象和名称都将是摹状词,可以被继续分析为一些命题的集合,如此分析下去,一个命题的意识将取决于另一个命题的真值,这样一来我们将无法得到一个意义确定的真命题。所以,不管物理世界中的事物将如何继续可分下去,我们必须逻辑上假设一种简单对象的终极单元,否则人类的语言就无法满足描述世界图式的基本逻辑功能。

语言其实就是关于世界的一种图式,每一个命题描述的就是一个事实的图式,或者说每个命题的内容都是一个反映现实事件的模型。所有的图式都是逻辑的图式,图式的本质是逻辑特征。中西医就是不同民族文化按照自己的逻辑结构描述的语言图式和逻辑模型。既然同一事物可以有许多事态,每一个名称都是摹状词,一个事物(thing)的名称并不代表该事物,而只是描述或临摹了该事物具有如此般形状、性质、处于如此般存在状况的事实(fact),因此,关于同一种生理和病理事实在世界上的不同文化中存在着多元的描述,在逻辑上是完全可能的,而不是唯一的。

四、语言主体和世界界限:存在与存在物^[5]

海德格尔认为,亚里士多德混淆了存在与存在物这两个相似而不同的概念。存在物(beings)是指实体的名称,而存在(being)则是显现自身的过程,即具有动词(to be)的含义。传统哲学总是依据主客观关系来理解现象和真理,因而,主客观的分离和统一就成了一个难题。海德格尔继承胡塞尔的方法,认为真理的原义本是对隐蔽的意义的揭示

(unconcealment)或敞开(disclose)的过程,任何显现都是对人的显现,对人存在的理解,人首先在对存在有所作为的过程中理解自身的存在,因此,存在首先是人的存在,人在判断或理解的过程中,让存在显示自身,这就是现象学的原旨。人是唯一关心其他存在物的存在,只有人才追问存在的意义,因此,只有通过人的存在方式(being-in-the-world,在世之在)或生存(existence),其他事物才能得以显示自身,因此,从这种意义上说,人的存在是其他事物存在的先决条件,所谓“世界”就是其他事物向人显现的结构,没有独立于人的存在物。在人的在世之在的视野中,世界中的一切事物都与人的存在不可分割地联系在一起,即使是那些看起来独立于人的自然之物也都成了人的某种“器具”。如河是水力,山是采石之场,等等。与其他存在物具有固定的不变的本质不同,人的存在的特点就是每一个人都是一个独立的“此在”(dasein),人的本质是由他自己此时此刻的存在过程所决定的,即由自己的选择和努力所决定的存在过程。

中医总是从主体与客体关系的角度来描述和定义所认识的对象。在中医理论中几乎没有离开“我一你”这种体验式的认识关系来理解人体器官、生理现象和疾病现象。例如,“藏象”这个概念就非常典型地反映了中医认识事物的这个基本特点。中医虽然知道“八尺之士,可以剖而视之,”“五藏六府者,各有畔界,其病各有形状”(《灵枢·胀论》),但“藏府之在胸腹腹里之内,若匣匮之藏禁器也”,“五藏之气,阅于面者”(《灵枢·师传》),故“见其色,知其病”,“按其脉,知其病”(《灵枢·邪气藏府病形》)。由此可见,中医是站在主体最直观感受到的或经验到的角度来看待一个事物的。在这种意义上,中医的“藏府”概念是一个在与认识主体观察不可分割的关系中被定义的经验概念,而不是像西医脏器概念那样是作为与主体无关的“纯粹的实体”被定义的。中医认识事物的特点还反映在“以我知彼”(《素问·阴阳应象大论》)的人文方法上,即以医者自己的体验和自我观察推及对象,这与西医要求尽量排除个人影响的方法论是截然不同的。同理,不明白中医认识方法的这种人文主义的特点,就很难理解中医由表及里,用五官观察到的“证”和“藏象”,用手指感受到的“脉象”和在针灸操作中体验到的“经络”,以及主体会类推出来的“命门”和“三焦”等概念。以往不少现代中医研究者之所以用实证的方法研究中医藏象无功而返,就是因为他们不懂得中医理论中的心理学意义。认识意义上或心理意义上观察和体验的客体,并

不等于物质本身,它是指与现实地被纳入主体对象性活动的结构,被主体意识指向的那些客观事物。这也就是说,中医学里的许多客体概念具有与主体的思维设定、意识指向和特定的心理活动方式(如四诊)相关联的意义。虽然存在是显现自身的过程,但人并不总是明确地理解这一意义,相反,存在的意义经常在历史和现实中被歪曲。

五、身体-主体

自笛卡尔建立身心二元论以来,西方哲学几乎没有逃脱过这种根深蒂固的哲学思维习惯,而这进一步导致了意识与存在、精神与身体的对立。受这种思维模式的影响,西方医学亦将人的身体一分为二成泾渭分明的精神的大脑与生理的躯体。法国现象学家梅洛·庞蒂(Maurice Merleau Ponty, 1908-1961)认为,身体既是存在和认识活动的主体,又是被作用的客体和被认识的对象。身体和主体是同一个实在,因为身体既是显现存在的主体,又是被显现的对象;既是存在着、经验着的现象,又是现象的身体和现象的场所。人是身体-主体(body-subject)合二为一的一种特别的存在。例如以自己一只手触摸另一只手为例,虽然触摸与被触摸都是自己的手,但每一次触摸都是身体向自身主体的一次显现,又是自身主体主动的认识活动和自觉的行为,触摸与被触摸,或者说知觉与被知觉是不可分的,身体内在的和外在的感觉是彼此交融和混沌不可分的。“身体-主体”概念的提出,使主体与客体、内在与外在、心灵与身体之间的二元对立被解构,通过知觉,“身体-主体”与世界彼此开放的“对话”,各种对立之间从此具有了可逆性(reversibility)。

在中医看来,形与神从来就不是可以分离的,而是合二为一,相互显现的;也不仅仅只有心主神明,而是五脏皆与精神相关,所谓“五脏藏神”。对于这种与西方心理学异质的中国本土心理学也许需要另

类的思维模式才能被西方人和西化的中国人理解。中医认为,“人有五脏,化五气,以生喜怒悲忧恐”(《素问·阴阳应象大论》),即“心藏神,肺藏魄,肝藏魂,脾藏意,肾藏志,是谓五藏所藏”(《素问·宣明五气篇》)。“怒伤肝,喜伤心,思伤脾,忧伤肺,恐伤肾。”(《素问·阴阳应象大论》)中医情绪“外周说”与西方心理学的“中枢说”也许构成了一种相容性选言逻辑。生理心理学认为,人的情绪生理机制主要与中枢边缘系统(情绪脑)、神经递质和性激素变化有关,而中医“五脏藏神”的观点促使我们对身心关系与身心疾病机制的重新思考:脏腑的功能状况是否会影响情绪?或过激的情绪是否会特异地对脏腑造成影响?是否可以通过药物调节外周血液中的神经递质和激素代谢水平来调节情绪?五脏的生理和病理状况不仅仅只是大脑思考的对象,而且也反过来影响主体的思维和情绪,身体不仅永远是主体无时无刻的意识对象,而且主体思维和情绪本身也即是身体功能的显现,身体-主体就是人的本体。当我们从可逆性的观点来看,情绪的“外周说”与“中枢说”是具有同等价值的人体观。

笔者认为,现代中医不仅需要实验和临床研究,而且需要哲学、逻辑学和语言学研究的介入和革命!

参考文献

- [1] 亚里斯多德.工具论[M].李匡武,译.广州:广东人民出版社,1984:286
- [2] 邱鸿钟.医学与语言[M].广州:广东高等教育出版社,2010:161-208
- [3] 邱鸿钟.中医的科学思维与认识论[M].北京:科学出版社,2011:1-32
- [4] 赵敦华.现代西方哲学新编[M].北京:北京大学出版社,2001:70
- [5] 邱鸿钟.中医是另一种可能世界的范式[J].医学与哲学(人文社会科学版),2007,28(4):14-16