

形上学沉思的终极进路

——论冯友兰之“负的方法”何以晚出

邓联合, 张艳华

(中国矿业大学 文学与法政学院, 江苏 徐州 221008)

摘要: 负的方法肇源于冯友兰《新理学》中的一个根本性困难: 人们如何能够借助逻辑的形上学观念进入终极的人生境界? 《新知言》提出负的哲学方法, 意在使人们超越此前的理性纯思, 以否定的方式, 从形上学观念返归形上学对象, 并最终获得与万物浑然一体的天地境界。有了负的方法, 冯友兰的天地境界理论就在哲学方法的层面上取得了合法性。

关键词: 冯友兰; 形上学; 负的方法

中图分类号: B26 **文献标识码:** A **文章编号:** 1009-105X(2005)02-0013-05

《新知言》是冯友兰“贞元六书”的收尾之作。该书“自序”说: “新理学之纯哲学底系统, 将以《新理学》、《新原人》、《新原道》及此书, 为其骨干。”^{[1](P. 859)} 具体来讲, 《新理学》构架了以“理”为核心范畴的形上学, 《新原人》创建了以境界理论为主干的人生哲学, 《新原道》梳理了“极高明而道中庸”的中国哲学精神, 而《新知言》探讨的则是所谓正与负的哲学方法。既是一部专论哲学方法的著作, 《新知言》为什么偏偏出现在“新理学”体系最终完成之关头, 其中阐发的哲学方法论为什么没有在“贞元六书”的开篇之作《新理学》中系统提出来? 这的确是一个值得玩味的问题。

在理性纯思的尽处

其实早在“贞元六书”之前, 冯友兰已经专门谈过哲学方法, 他本人也是一个有着自觉方法论意识的哲学家。其两卷本《中国哲学史》开篇即指出, 哲学方法就是逻辑的科学方法, 因为任何哲学学说皆由判断组成, “判断必合逻辑”; 直观、顿悟只能使人得到神秘体验, 不能使人得到严刻的哲学道理, 所以它们不是哲学方法^{[2](PP. 4-5)}。与此相一致, 《新理学·绪论》说: “哲学乃自纯思之观点, 对于经验作理智底分析、总括及解释, 而又以名言说出之者。哲学有靠人之思与辩。”其中, “分析”关涉哲学观念的内涵, “总括”关涉其外延, 二者都是发生在纯思

之中的逻辑抽象。“辩”是指借助名言对纯思的结果进行言说。由于“哲学是说出或写出之道理”, 而非神秘体验, 所以哲学必须进行思议言说。即使对于那些不可思议言说的对象, 如冯友兰所谓“气”、“大全”, 也必须进行思议言说, 若无思议言说, 则无哲学。而且, 即使主张“有不可思议、不可言说者”的哲学, 实际上“对于不可思议者, 仍有思议, 对于不可言说者, 仍有言说”^{[1](PP. 7-10)}。

《新知言》把以上强调的逻辑分析方法概括为正的哲学方法。运用正的方法, 冯友兰不仅系统梳理了中国古代哲学思想, 而且在《新理学》中构建了“理”的形上学。负的方法的自觉是此后发生的事情。冯先生在《中国哲学简史》中说: “我在《新理学》中用的方法完全是分析的方法。可是写了这部书以后, 我开始认识到负的方法也重要, 这在本书第二十一章已经讲了。”^{[3](P. 289)} 究竟是《新理学》中出现的什么问题, 促使他意识到了负的方法的重要性? 我们不妨把这个问题暂且搁置, 先看《中国哲学简史》第二十一章讲了些什么。

这一章的标题为“中国佛学的建立”, 其中详细阐述了以吉藏、僧肇为代表的大乘空宗的中道思想。按照冯先生的理解, 吉藏的“二谛”说包括逐级提升的三个层次: 1. 众生以万物为有的“法执”是“俗谛”, 能破“法执”并以万物皆空皆无者则是“真谛”; 2. 若把无当作另一种有, 则说万物皆无与说万

收稿日期: 2005-01-20

作者简介: 邓联合(1969—), 男, 哲学硕士, 中国矿业大学文学与法政学院副教授;

张艳华(1980—), 女, 中国矿业大学文学与法政学院硕士研究生。

物皆有一样,都是“俗谛”,因此,“不片面的中道,在于理解万物非有非无。这是真谛”;3.说万物非有非无仍是对事物有所区别的“俗谛”,惟有把第二层“真谛”再次推翻,方是更高的“真谛”。“真谛就在于说:万物非有非无,而又非非有非非无。”冯先生对“二谛”说的概括是:“利用不同的层次,进行讨论。一个层次上的说法,马上被高一层次上的说法否定了。”最终,“一切都否定了,包括否定这个‘否定一切’。”由此达到的境界,庄子称为“坐忘”,佛家称为“涅槃”。拥有“真谛”后,我们“什么也不能说,只有保持沉默”,因为般若的对象是“超乎形象”、“没有性质”的无。“要知‘无’,只有与‘无’同一。这种与‘无’同一的状态,就叫做涅槃……正如涅槃不是可知之物,般若是不知之知。”^{[3](PP.209-212)}

《中国哲学简史》是“新理学”体系成型之后的著作,所以,冯先生依据《新知言》的哲学方法论,把空宗的中道观看作是运用负的方法的结果。由此可以看出,负的方法包括如下几个要点:1.负的方法适用于无形无性的形上学对象;2.在运用负的方法之前,人们已有对有形有性事物的知识;3.运用负的方法就要对已有知识进行无穷否定;4.只有运用负的方法才可使人获得无上智慧,或者进入最高境界;5.无上智慧和最高境界不可言说,我们于此“只有保持沉默”。

回到前文:《新理学》中出现的什么问题使冯先生意识到了负的方法的重要性?对此问题,《新知言》并无明确解释。不过从《新理学》最后的“圣人”一章自设的一个难题,我们可以看出些门道:“……则此所谓天者,不过是一逻辑底观念而已,知天事天,如何能使人人所谓圣域?”冯友兰自答:“就观念说,大全是一逻辑底观念,但其所指,却是万有之整个。我们所谓知天者,即知如何以万有为大全而思之,并知如何自大全之观点以观物。我们所谓事天者,即我们觉我们系大全之一部分,并觉我们应为大全而作事。”能“知天”而“知大全”,并且能“事天”而“自托于大全”,则可超脱经验和自我,达到“浑然与物同体”的境界,即“圣域”^{[1](P.213)}。

结合《新理学》的形上学,笔者认为,冯先生的解答并不成立。其一,无论其所指为何,“大全”本质上是一个空荡荡的纯粹逻辑观念。经由这个观念,我们只能得到关于宇宙的虚空知识,而永远无法看清宇宙本身。其二,冯先生似乎是说应该从“大全”观念的所指对象即整个宇宙着眼去“知天”,——这样一来问题就复杂了:宇宙是至大无外的,如冯先生所言,作为其间一分子的人如何能够超越于宇宙之外而把宇宙对象化?于是我们又只得返回作为观念的“大全”;如果转而从宇宙中各种事物的具体属

性着手,按照《新理学》不涉经验的思想旨趣,则哲学的纯思势必变成对经验知识的探讨,而在冯先生看来,经验知识只能使人有某种具体本领,并不能使人进入某种境界。总之,无论如何我们都不能凭借逻辑的“大全”观念达到与万物同体相通的“圣域”。

“圣人”一章的人生哲学思想是《新理学》形上学的理论归结,“圣域”亦即后来《新原人》提出的天地境界。形上学的“大全”观念与人生哲学的“圣域”境界之间的疏离表明,仅凭逻辑分析只能得到“大全”一类的形式观念,不能使人抵达某种终极境界。换言之,如果要想实现《新理学》“绪论”中提出的设想,即:形上学建构的最终目的在于得到一种以“圣域”为终结的人生哲学,那么不加变通地一概沿用《新理学》强调的逻辑分析方法,则从形上观念到人生境界的过渡,必然发生困难。为解决这个困难,必须超越《新理学》的形上学,在逻辑分析之外,另寻新的哲学方法。从后来《新原人》表现出的形上本体与人生境界之间的断裂来看,《新理学》中即已存在的上述难题其实并未得到解决,因为《新原人》不仅未能在哲学方法上有所突破,而且还凸显了原先的深层矛盾^[4]。从这个意义上说,《新知言》提出负的哲学方法,其实是在补前之缺,以使我们借助“大全”、“道体”等形式观念,得到人生的最高境界。或者说,冯先生提出负的方法,意在使《新原人》的人生境界理论在哲学方法上获得“合法性”。

从形上学观念返归形上学对象

近代以来,形而上学屡遭批判、命运不济。然而冯友兰却坚持认为:“将来总是要有形上学底。”^{[1](P.905)}若问:人们为何需要形而上学?他的回答是:“……人不学形上学,必不能有天地境界。”^{[1](P.864)}若再问:人生为何非要达到天地境界?也许这个问题就根本无解了。如果有解,那必然是一种信念性的解答:作为万物之灵长、宇宙之精华,人有“觉知灵明”之心,此心可以使人在完全“觉解”人生后,主动地把狭隘局限中的一己小我,向上、向外提升、超拔出来,从而获得与宇宙同大同久的精神生命,亦即达到天地境界。而在根本上支撑这种境界的则是以终极本体为诉求的形上学。从这个意义上说,虽然冯先生以“理”为核心观念的形上学充满着逻辑理性,甚至完全没有生命气息,但在创设动机上它仍然可以归结为从人生上溯本体。

冯友兰认为,真正形上学的建构必须运用正、负两种方法。其中,“正底方法是以逻辑分析法讲形上学……其方法就是以理智对于经验作分析、综合及解释。”即通过对关涉经验的命题进行“没有内容

底”亦即“形式底”“空底”逻辑分析^{[1](PP. 869-870)},以得到“理”“大全”等形上学观念。

在他看来,虽然维也纳学派也强调逻辑分析,但他们却只讲“辨名”,反对“析理”。所谓“辨名”,即对概念之间的逻辑关系以及命题符合逻辑规则的情况进行分析;反对“析理”,是因为他们认为“只有名可辨,无理可析”,即在概念背后并没有与之对应的本体^{[1](P. 927)}。维也纳学派认为,一个命题只要符合逻辑,即使没有相应的本体支撑,也照样能够成立。相反,具有本体诉求的形上学命题却都是不合逻辑因而不能成立的命题。冯先生说:“用这种办法,卡尔纳普以为可以取消形上学中底问题。其实这是避免问题,不是取消问题,更不是解决问题。”^{[1](P. 933)}与卡尔纳普只在概念符号的能指意义上谈论命题分析不同,冯友兰认为,“名”之所以可“辨”,在于其所指之间有内在的必然关系。他说:“各层次的语句,都有其所指。就其层次说,其所指又都是非言语底。……辨名必归极于析理。”卡尔纳普不谈“析理”,目的在于消除形上本体。冯先生坚持在“辨名”之后“析理”,进而带出“名”之所指,恰恰是要凸显本体,建立形上学。《新理学》第一组命题所解决的,就是为什么说“实际中有理”的问题。

《新理学》所倚重的逻辑分析方法的局限在于,人们由此只能得到虚空的形上学观念,然而关于这些观念所指的形上学对象自身,其存在方式和内在特质是什么,正的方法就不能提供任何信息了,因为形上学对象就其本性而言恰恰是不可思议言说的。例如,在“新理学”的四个形上学观念中,“真元之气”之“不能讲”,在于它没有任何具体性质可被思议言说,“道体”和“大全”之“不能讲”,在于二者都是外延至大、无所不包因而不能被对象化的存在。

当正的方法之路走不通时,惟一的出路就是运用负的方法。“正的方法的实质,是说形上学的对象是什么;负的方法的实质,则是不说它。这样做,负的方法也就启示了它的性质和某些方面,这些方面是正的描写和分析无法说出的。”^{[3](P. 293)}就是说,欲领会形上学观念之所指,让形上学对象真实地呈显出来,必须借助负的方法。换言之,运用负的方法的过程,也就是形上学对象如其所是地显现出来的过程。或可认为,正的方法可使我们通过逻辑纯思从具体经验中超拔出来,知道从“大全”的高度观照世界万物,负的方法则可以使我们借助形上学观念,直接面对已然完整呈显出来的形上学对象,进而返归“大全”之中,亦即“同天”而与万物浑然一体。

运用负的方法的诀窍是“对于形上学的对象,有所表显”^{[1](P. 869)}。具体来看,冯先生主要通过对禅

宗之曹洞宗的“五位君臣旨诀”以及“进于道底诗”的阐释,详细说明了负的方法的运用方式:前者特别突出言语和身体动作的妙用,后者则借助可感觉的有形事物表显“超出象外者”。

禅宗把最高真理称为“第一义”。“第一义”是“不言之辨”、“不道之道”,亦即它是不可思议言说的。在冯友兰看来,曹洞宗的“五位”法就是五种表显“第一义”的负的方法,即:1. 正中偏:禅师运用这种方法时,“可以说是无语中有语”,并且常做出某种身体动作。问话者可以从其无语的动作中参透“第一义”;2. 偏中正:这“可以说是无语中无语”,即禅师对于有关“第一义”的问题,常给出一个“无头无脑不相干底答案”。表面上是答非所问,其实背后却有深意;3. 正中来:这“可以说是无语中无语”,禅师此时不仅“无语”,而且亦无动作,因为“第一义”既不可以语言亦不可以动作道出;4. 偏中至:“此种方法可以说是无语中有语”,也就是对众生施以言教。不过此法实在低下,因为众生往往会执著于阐说义理的言语,而不能透过言语把握“第一义”;5. 兼中到:这“可以说是无语,也可以说是无语。”^{[1](PP. 952-955)}

总之,无论禅师有没有某种言语和身体动作,其中需把握的关键是,言语和身体动作并不就是“第一义”,而只是表显“第一义”的媒介。所以,冯先生说:“在上述诸方法中,无论用何种表示,以表显第一义,其表示皆如以指指月,以筌得鱼。以指指月,既已见月,则需忘指。以筌得鱼,既已得鱼,则需忘筌。指与筌并非月与鱼。”^{[1](P. 955)}也就是说,对于不可言说的最高真理,禅宗只向人们指出一条或几条可能的通达路径,究竟最后能不能把握真谛,关键要看你能否不痴迷于有形的路径,该下路时则下路。

关于“进于道底诗”,冯友兰认为,它同样“亦可以说是用负底方法讲形上学。……它不讲形上学不能讲,而直接以可感觉者,表显不可感觉、只可思议者,以及不可感觉、亦不可思议者。这些都是形上学的对象。”这是因为:“进于道底诗,必有所表显。它的意思,不止于其所说者。其欲使人得到者,并不是其所说者,而是其所未说者。此所谓‘超出象外’。”例如,苏东坡《前赤壁赋》:“哀吾生之须臾,念天地之无穷。挟飞仙以遨游,抱明月而长终。”对于这几句话,冯先生分析道:“大江、明月是可感觉底。但藉大江、明月所表显者,则是不可感觉底无穷底道体。”同样,“禅宗中底人常藉可感觉者,以表显不可感觉、不可思议者。例如竖起指头、举拂子之类,都是如此。他们所用底方法,有与诗相同之处,所以他们多喜引用诗句。……用这些诗句,都是欲以可感

觉者表显不可感觉、不可思议者。”^{[1](PP.960-962)}

当然,能够把握“第一义”和“超出象外者”的路径是多种多样的,每个人都可以自己捡起就近方便的一条走下去。当前面似乎已经无路可走时,切不可就此打住,因为此时只要能够下得路来,眼前自会柳暗花明、峰回路转,而最高真理和终极本体也已经在此境地中澄明显现了。各种路径与媒介,其作用惟在于以多种方式表显本体和真理。当本体和真理已经被表显出来时,则路径与媒介必须被破除掉。所以,表显又可以说是破显。所破者,已有的思议言说也。已有的思议言说不能破尽,则终极本体必不能澄明显现。如果说正的方法注重“言中之意”,那么负的方法则追求“言外之意”,它不是直截、明确地指出形上学的对象“是……”,而只是多维却又有特定指向性地、不厌其烦地说它“不是……”。

对于终极本体,中国哲学一向有着深切的关怀和浓厚的兴致,中国哲学家也从来不缺乏强烈的形上学冲动。只不过中国哲学诠释本体、通达形上世界的方式与西方哲学大不相同。西方哲学在求索本体时,多采用理性的逻辑分析方法,而以道家、禅宗为代表的中国哲学,则多以直观、冥思、顿悟等方式去扣开形上世界之门,体悟本体。冯先生所谓负的方法,实质上可以看作是对中国哲学这一传统的独特概括和阐释。冯友兰认为,恰恰由于负的方法这一传统过于强大,正的方法在中国哲学中一直没有得到充分发展,所以“中国哲学历来缺乏清晰的思想,这也是中国哲学以单纯为特色的原因之一。”在涉及本体的问题上,中国哲学表现出了太多的简捷性、神秘性和主观随意性。基于此,冯友兰说:“……西方哲学对中国哲学的永久性贡献,是逻辑分析方法。”^{[3](P.282)}“清晰思想不是哲学的目的,但是它是每个哲学家需要的不可缺少的训练。”^{[3](P.295)}冯先生对于正的方法的强调,显然可以对治中国哲学过于重视负的方法的流弊。

负的方法之后:理性而神秘的境界

伴随着负的方法的提出,《新知言》对于“哲学”的看法与《新理学》相比也发生了深刻变化。《新知言》的定义是:“哲学是对于人生底、有系统底、反思底,思想。”^{[1](P.861)}与《新理学》把经验作为哲学推理的出发点不同,此处径直把人生作为哲学的对象。进而,冯先生说:“形上学是哲学中底最重要底一部分。因为它代表人对于人生底最后底觉解。这种觉解,是人底最高境界所必须底。”^{[1](P.863)}基于研究对象的不同,如果说《新理学》充斥着冷寂的逻辑理性,那么《新知言》则把人生关怀灌入了形上学的沉

思之中。冯友兰认为,“新理学”的逻辑观念不能增加人的实际知识,不过形上学的功用本不在此,而在于使人借助这些观念“提高人的境界。”显然,《新理学》的逻辑观念与《新原人》的人生境界在这里被对接起来了。而由于人生已被当作形上学的沉思对象,以致人生境界的获得不再是形上学的体系建构完成之后,对所得观念进行后续运用的产物,而是变成了形上学追问中的本来应有之事。甚或可以说,形上学实质上就是人生哲学。

与沉思对象的转换相对应,《新知言》提出的形上学方法也已经不像《新理学》中那样,只是分析经验的科学化的知性方法,而已是一种人生哲学的方法或人生修养的功夫。若按照《新理学》对进入“圣域”之“圣学”两种功夫的划分,那么正、负两种方法的先后分工就是:正的方法在于“格物致知”,为人们实现“觉解”并进入“圣域”提供一套超越的形式观念;负的方法在于“穷理尽性”,以使人们借助这些观念而最终进入“圣域”。如果说正的方法可以使人通过“格物致知”而获得“觉解”,那么,负的方法就可以说是“觉解”之后的另一种功夫。凭借正的方法,我们只能抵达“圣域”的边缘,并且只能在其外部徘徊又徘徊,因为我们不能得其门而入。而当所有的道路都被走过之后,负的方法所提供的就是一条进入“圣域”的“后楼梯”。

虽然只是对经验进行“空底”、“形式底”分析,正的方法毕竟还可以导致观念性的逻辑知识,而运用负的方法所得到的却是“无知之知”——因其所知者“不能是知的对象”。换言之,“无知之知”中不存在物我二分。获得这种知识后,人与形上学的对象实质上已经冥然“同体”。与形上学的对象而不是与形上学的观念“同体”,其实已经不仅仅是一种知识上的收获,而且更是一种终极的精神境界。“此种境界玄学家谓之‘体无’。‘体无’者,言其与无同体也;佛家谓之‘入法界’;《新原人》中,谓之为‘同天’。”^{[1](P.956)}如果说正的方法只是树立形上学观念并把我们将引到“天”这个对象面前,那么负的方法则可以使我们完全融化到“天”之中。简言之,运用正的方法可以“知天”,运用负的方法则可以“同天”、“事天”而得“天乐”。

“同天”说到底就是中国哲学追求的“天人合一”之境。冯友兰认为,“同天”境界中的人,由于已经与“天”(即“大全”)这个形上学观念所指的对象即“万物之全体”合而为一,所谓“浑然与物同体”,于是他就对宇宙间的事物“有一种同情底了解”^{[1](P.207)},和万物“有一种痛痒相关底情感”^{[1](P.636)},或者说,“在无限底空间时间中,‘万象森然’,他均在精神上与相感通”^{[1](P.696)},而他所做

之事也就获得了永恒、普遍的宇宙意义。“大全”作为实在对象是不可思议言说的,所以,自同于“大全”者所获得的境界以及于此境界中获得的精神体验也是不可思议言说的。质言之,“同天的境界,本是所谓神秘主义底。”^{[1](P.637)}于此境界中,人惟有沉默。

但是,“同天”境界的神秘主义绝不等于宗教神秘主义。因为,虽然“大全”不可思议,但是它归根结底仍是思议所得:“以思议得之,然后知其是不可思议底;以了解了解之,然后知其是不可了解底……不可思议底、不可了解底,是思议了解的最高收获。”^{[1](P.638)}也就是说,若要知道“大全”为什么不可思议,必须首先经过理性的思议,亦即必须首先运用正的哲学方法。“用这种方法,同时又知道它不够,这就可以知道不可思议的为什么不可思议,不可言说的为什么不可言说。这就对于不可思议、不可言说的,有了更深一层的理解。正的方法是一种‘媒介’,有了这种‘媒介’,那些不可思议、不可言说的,也就更加显著了。”^{[5](P.273)}可见,“哲学的神秘主义是思议了解的最后底成就,不是与思议了解对立底。”^{[1](P.638)}所以,“同天”境界的神秘主义是理性的产物,它与基于纯粹信仰的宗教神秘主义是完全不同的。毋宁说,“同天”境界的神秘主义是具有理性底色的清晰的神秘主义。而这也正是冯友兰多次强调哲学应当始于正的方法而终于负的方法、天地境界是哲学境界的根本原因。

不言而喻,负的方法仅仅适用于那些已经拥有“大全”等观念的完全“觉解”者。至于那些没有此类观念而尚未“觉解”的人,则没有“资格”运用负的方法,因为他们连正的方法都还没有穷尽。只有已经充分运用正的方法的人,才可以进而凭借负的方法直面“大全”,并最终融入宇宙万物之中。不过在笔者看来,冯友兰显然忽视了一个极为吊诡的问题:如果人们要获得某种高远的人生境界,是不是必须

要读一读他的《新理学》,以通过严刻的逻辑分析得出几个逻辑观念,然后再读一读《新知言》,以凭借那些逻辑观念,运用不可思议的负的方法才能达到最终目的?这个问题的吊诡性说明,作为一种人生哲学理论,冯友兰所讲的正与负的方法以及他所推崇的人生天地境界,显然不具有普遍意义,或许它们只能适用于某些文化精英。

冯先生认为,“同天”境界中的人在日常生活中能够自觉地尽伦尽职,也就是说,无论境界多么高远,其人生实践仍然还要在具体的社会中展开,其行事也必定具有某种道德价值属性。可是,如果把负的方法当作进入“同天”境界的惟一门径,那么“同天”境界中人的行为所具有的社会道德属性也许就将荡然无存了。试想:当我们以不可思议的方式,与不可思议的“天”冥合之后,我们对于现实生活还能知道什么呢?我们又具体做些什么呢?此时,我们恐怕不仅会如冯先生所说的那样,只有沉默,也许我们还什么都不能做、也不必去做了。由此可见,负的方法虽然使其天地境界理论在形上学的方法上获得了“合法性”,但却同时加剧了这一人生哲学理论的内敛性和虚无性,——在负的方法之后,天地境界已经彻底变成了一种“玄之又玄”的个人内心体验。

参考文献

- [1] 冯友兰. 贞元六书[M]. 上海:华东师范大学出版社, 1996.
- [2] 冯友兰. 中国哲学史(上卷)[M]. 北京:中华书局, 1961.
- [3] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 北京:北京大学出版社, 1996.
- [4] 邓联合. 论“新理学”中的“觉解”思想[J]. 中州学刊, 1998, (5).
- [5] 冯友兰. 三松堂自序[M]. 北京:三联书店, 1984.

The Ultimate Approach in Feng You-lan's Metaphysical Meditation

DENG Lian-he, ZHANG Yan-hua

(School of Literature, Law and Politics, CUMT, Xuzhou 221008, China)

Abstract: Negative method originates in a fundamental difficulty in Feng You-lan's New Idealist Philosophy. How could people get into the ultimate realm by means of Feng's logical ideas? As an answer, he put forth the Negative Method to make people transcend logical analysis, reveal metaphysical objects and melt themselves into the universe. Because of that, his Universe Realm theory obtained methodological legality.

Key Words: Feng You-lan; metaphysics; negative method