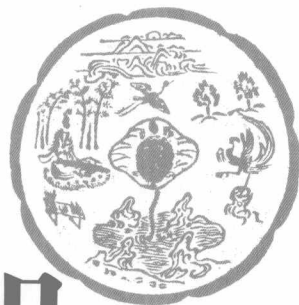




智的直觉与 中国哲学

牟宗三
著

中国社会科学出版社



智的直觉与 中国哲学

中国社会科学出版社

牟宗三 著

图书在版编目 (CIP) 数据

智的直觉与中国哲学 / 牟宗三著. —北京: 中国社会科学出版社, 2008. 10

ISBN 978 - 7 - 5004 - 7241 - 4

I. 智… II. 牟… III. ①康德, I. (1724 ~ 1804) - 哲学思想 - 研究②哲学 - 研究 - 中国 IV. B516.31 B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 148416 号

责任编辑 冯春风

责任校对 石春梅

封面设计 回归线视觉传达

版式设计 王炳图

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450 (邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂

版 次 2008 年 10 月第 1 版 印 次 2008 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16

印 张 21 插 页 2

字 数 346 千字

定 价 39.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

序

此书一方是接着我的前作《认识心之批判》而进一步疏解康德的原义，一方是补充我的近作《心体与性体》综论部关于讨论康德的道德哲学处之不足。

我的前作《认识心之批判》一方面是重在数学的讨论，想依近代逻辑与数学底成就予以先验主义的解释，把它提出于康德所谓“超越的感性论”（超越的摄物学）之外，一方面就知性底自发性说，单以其所自具的纯逻辑概念为知性底涉指格，并看这些涉指格所有的一切涵摄为如何，以代替康德的范畴论。

我现在对于康德的范畴论这方面稍微谦虚一点。我承认知性底涉指格可分两层论。一是逻辑的涉指格，此即吾前书之所论；另一是存有论的涉指格，此即康德之所论。吾人若单就逻辑中的判断表说，实不能从此表中直接地发见出存有论的涉指格以为知性之所自具，吾人只能发见出一些纯粹的逻辑概念以为知性之所自具。顺这一层说，自然是实在论的意味重。但虽不能发见出存有论的涉指格，然而吾人的知性之认知活动却可以顺这判断表以为线索，再依据一原则，先验地但却是跳跃地对于存在方面有所要求，提供，或设拟。即在此要求，提供，或设拟上，吾人可以承认存有论的涉指格之建立为合法。康德是把这要求，提供，或设拟说成知性所自具，所自给，至少这两者是混而为一，说得太紧煞，并未分别得开。因此，遂有“知性为自然立法”、“知性所知于自然者即是其自身所置定于自然者”等过强的说法，这便成了一般人所厌恶的主观主义。我现在把它松动一下，分开说。知性底主动性自发性所自具的只是逻辑概念，并非存有论的概念；存有论的概念只是知性底自发性之对于存在方面之先验的要求、提供，或设拟。即使说“自给”，亦有自具的自给予要求、提供，或设拟的自给之不同。康德的那一套实只是这要求，提供，或设拟的自给。我现在此书即就这个意思承认吾人的知性可有“存有论的涉指格”

之一层。吾顺这个承认正式疏解康德之原义，把他所说的“先验综和判断”更换辞语予以明确的规定，使之顺适妥帖，较为可浹洽于人心。如是，则他的“超越的推述”以及“原则底分析”之全部皆可无问题。在认知心上，实并无真正的主观主义与观念主义，因为认知心并非“创造的”故，这是康德所随时指明的。然则他那些太强、太死煞的说法，而足以使人生厌者，实只是措辞不善巧所形成的烟幕，并非其说统之实义。在此，我赞同海德格的解释。

但我此书所重者尚不在此。吾须进一步特重超越的统觉，超越的对象 x ，物自身，作为“超越理念”的自我，智的直觉与感触直觉之对比之疏导。这一部工作纯粹是哲学的，也可以说是向形上学方面伸展之哲学的。我前书所注重的是向逻辑数学方面伸展的。我那时对于康德哲学之向形上学方面伸展之一套实并不真切，亦如一般人只浮泛地涉猎过去；这亦因康德本人不承认吾人可有智的直觉，把“物自身”（物之在其自己）只视为消极意义的限制概念，所以人遂得轻易而忽之。但我现在则觉得这并不可轻忽。他虽不承认吾人可有智的直觉，然而他的全书中处处以智的直觉与感触直觉相对比而言，则其意义与作用之重大可知。故我现在就这方面真切言之，以显出康德积极面与消极面之原义，并进一步把其视为消极方面的亦转成为积极面的。这如何可能呢？

如果吾人不承认人类这有限存在可有智的直觉，则依康德所说的这种直觉之意义与作用，不但全部中国哲学不可能，即康德本人所讲的全部道德哲学亦全成空话。这非吾人之所能安。智的直觉之所以可能，须依中国哲学的传统来建立。西方无此传统，所以虽以康德之智思犹无法觉其为可能。吾以为这影响太大，所以本书极力就中国哲学掘发其所含的智的直觉之意义，而即在其含有中以明此种直觉之可能。故此书题名曰《智的直觉与中国哲学》。《心体与性体》综论这部讨论康德的道德哲学处，并未提到“智的直觉”，这是该处之不足，（这亦因该处的讨论是就康德的《道德底形上学之基本原则》一书说，而康德此书并无此词故），故此书即可视作该处的讨论之补充。

我此书，就涉及康德说，大体是就所译的原文加以疏解，不是简单的征引。我所译的是根据士密斯的英译本而译。假定把我此书译成英文，你可以说：这大部分是士密斯的英译文，属于你自己的思想有多少呢？我承认我并无新义，我亦无意铸造一新系统。（我前书有点新的意义）。但我

能真切地疏解原义，因这种疏解，可使我们与中国哲学相接头，使中国哲学能哲学地建立起来，并客观地使康德所不能真实建立者而真实地建立起来，这也许就是我此书的一点贡献。

真切地译就是真切地讲习。能真切地译与讲习始能把康德的义理吸收到中国来，予以消化而充实自己。当年对于佛教也只是真切地译与讲习，所以中国人能消化而自己开宗。自民国以来，讲康德的尚无人能做到我现在所作的这点区区工夫，亦无人能了解到我这点区区的了解。如果中国文字尚有其独立的意义，如果中国文化尚有其独立发展的必要，则以中文来译述与讲习乃为不可少。不同的语言文字有不同的启发作用。即使把我此书译成英文，你可以说：我们所看到的大部分仍是士密斯的英译文，你的此书并无多大价值，但我仍可说：纵然如此，你若借此机会能真切地读士密斯的英译文，并关联着我的疏解，且贯通着我对于儒家与道家的综论表以及对于佛教方面之多就天台华严之原典所作的疏解，而真切地体会之，则我想即于西方人士亦不为无帮助。我由康德的批判工作接上中国哲学，并开出建立“基本存有论”之门，并借此测定海德格建立存有论之路之不通透以及其对于形上学层面之误置，则我此书所代表之方向即于当代哲学界亦非无足以借镜处。

我写此书底动机是因去年偶读海德格的《康德与形上学问题》以及《形上学引论》两书而始有的。康德曾作《形上学序论》，表示他的批判哲学所确定的讲形上学之途径。现在海德格又作《形上学引论》，表明他的“实有与时间”所代表的方向。他的野心很大，他要拆毁西方自柏拉图以来所形成的存有论史，而恢复柏拉图以前的古义，由之以开他所叫做“基本存有论”。他的入路是契克伽德所供给的“存在的入路”，他的方法是胡塞尔所供给的“现象学的方法”。我不以为他的路是正确的。所以我觉得有重作《形上学引论》之必要。我此书即可视作此部工作之再作。我读他的《康德与形上学问题》一书，我见出他是把他所谓“基本存有论”放在康德所谓“内在形上学”(Immanent metaphysics)范围内来讲的，因此，我始知他何以名其大著曰《实有与时间》而特别重视时间之故。但依康德的意向，真正的形上学仍在他所谓“超绝形上学”(Transcendent metaphysics)之范围。今海德格舍弃他的自由意志与物自身等而不讲，割截了这个领域，而把存有论置于时间所笼罩的范围内，这就叫做形上学之误置。我此书仍归于康德，顺他的“超绝形上学”之领域以开

“道德的形上学”，完成其所向往而未真能充分建立起者。能否充分建立起底关键是在“智的直觉”之有无。故吾此书特重智的直觉与物自身等之疏导。这是调适上遂的疏导，不是割截而下委，辗转纠缠于时间范围内，以讲那虚名无实的存有论，如海德格之所为。存在的路是可取的，但现象学的方法则不相应。

人或可说：你这样作，是把康德拉入中国的哲学传统里，这未必是康德之所愿，而你们中国那一套亦未必是康德之所喜。我说：理之所在自有其必然的归结，不管你愿不愿；而以康德之特重道德而且善讲道德，则中国这一套亦未必非其所乐闻。你以为中国这一套未必是康德之所喜，是因为你不了解中国这一套之本义、实义，与深远义故。假若中国这一套之本义、实义，与深远义能呈现出来，则我以为真能懂中国儒学者还是康德。

1959年10月10日

目 录

1 逻辑的涉指格与存有论的涉指格	1
2 存有论的涉指格底发见之线索与原则	2
3 判断表与范畴表很难一一对应	5
4 知识上的设准	8
5 设准(范畴)底先验性之确义——知性之自给法则与意志 之自给法则之比观	11
6 从范畴处所说的“先验综和判断”之确义——此名 恰当否	14
7 海德格论“有限理性底超越性”——对象化底活动	21
8 海德格论“知识底有限性之本质”，兼论对象与自在相、 现象与物自身	26
9 海德格论“超越的对象 = X”	36
10 “超越的推述”之大义	42
11 康德之言“超越的对象 = X”	52
12 超越的对象有关各分际之厘清以及其恰当的决定	60
13 超越的对象与物自体	74
14 物自身与现象之分之意义	84
15 物自身之消极的意义与积极的意义	93
16 智的直觉之意义与作用	114
17 “自我”之厘定	141
18 智的直觉如何可能？儒家“道德的形上学”之完成	160

19 道家与佛教方面的智的直觉	176
20 天台宗之圆教：从无住本立一切法	187
21 华严宗真常心系统中智的直觉之全体大用	283
22 基本存有论如何可能	301
附录 海德格：实有与时间	319

1 逻辑的涉指格与存有论的涉指格

由对于知性施一超越的分解，可以发见知性有两层的纯粹先验概念之设置。第一层我名之曰逻辑的涉指格（Logical reference-scheme）；第二层是康德所说之范畴，我名之曰存有论的涉指格（Ontological reference-scheme）。

由对于逻辑系统之意指的解析，进到形式的解析，再进到超越的解析，便可获得纯理自己之展现。独立地由此纯理自己之展现，便可安立数学。内在于知性之认知活动中，此纯理自己之展现随认知活动之外涉便可示现出一些涉指格，而为知性之认知活动所必凭借之以成其为认知活动之虚架子。此由纯理自己展现所直接示现的虚架子只是逻辑的，不能有任何其他的增益，所以名之曰“逻辑的涉指格”。在此逻辑的涉指格中，顺因故格度有范畴之设立，此范畴不同于康德之所说，乃至不同于顺古希腊传下来所说之范畴，因为他们所说的范畴都是些基本的存有论的概念，而且可以列举，如柏拉图列举一、多、同、异存在，亚里士多德列举为十个，康德系统地整理为十二个，但是我这里所说的范畴则不是存有论的概念，亦不可以列举，只是一种设准的运用，所以也只有认知中逻辑的意义，而无存有论的意义。

合此逻辑的涉指格与设准运用意义的范畴，它们在认知活动中对于外物的作用，我都名之曰认知中“超越的运用”，而不名之曰“超越的决定”。因为只是逻辑的，所以才只有超越的运用，而无超越的决定。如果是存有论的，则即可以说“超越的决定”，如康德之所说。凡此，俱见吾旧著《认知心之批判》。

吾当初以为可以用吾这一系统代替康德之所说。现在仔细一想，则当稍微谦退一点，即吾现在承认可以有两层涉指格。除逻辑的涉指格外，还可以讲一些存有论的涉指格。吾现在即顺这一层看康德所说之实义当该何所趋，何所趋才是其恰当的意义。

2 存有论的涉指格底发见之 线索与原则

首先，这一层涉指格，即存有论的涉指格（康德所谓范畴），当该如何提供？〔“存有论的”一词取其广义，没有特殊的颜色，只表示这些纯粹概念有存在方面的涉指，是存有论意义的概念。“存在方面”之存在是现象的存在，故“存有论的”一词不表示所说的纯粹概念是指一形而上的实体之实有说。在此等纯粹概念所成的范围内，吾人固亦可名之曰形上学，但此形上学是“内在形上学”（Immanent-Metaphysics），不是“超绝形上学”（Transcendent-Metaphysics）。英人 Paton 名曰“经验底形上学”（Metaphysics of Experience），即示此形上学是在知识范围内，以上所说的存有论意义的概念去成就经验，去说明经验可能底先验条件以及经验对象（现象）所以可能底先验条件。〕

关于此问题，依康德之思路，可分两步说：

（1）发见范畴之线索：由分解判断之特殊形式可以引吾人至范畴之发见。

（2）发见范畴之原则：每一分解判断所以具有如此之特殊形式实因有一与之相应的范畴在其后而为其所以可能之先验根据。

逻辑中的判断都是分解的判断。〔此所谓“分解”意即诂表的呈列义或剖解义，非与综和判断相对的那分析判断之分析义，即非同语重复之分析义。在逻辑中，无论是综和判断或是分析判断，康德都名之曰分解的判断，而分解的判断亦表示一种“分解的统一”，亦是一种综和，不过是逻辑的而已，尚不是先验的超越的综和。故其为“分解的”（连及分解的统一综和）是只就逻辑的思考为解证的或辩解的思考而非创发的思考而言。〕

由解证思考的分解判断之特殊形式（如或为全称，或为偏称，或为定然，或为假然等）可以引吾人至范畴之发见，此只是一“线索”

(Clue), 意即由此可以指点到或使吾人联想到范畴。“线索”底作用是很松弛的, 也可以想到, 也可以不想到。所以它还不是一个“原则”, 原则是表示一个道理。但说到道理, 则需有一种独特的思想或知见, 此则光从分解的判断中是分析不出的。依靠一种“知见”, 我们见出一个道理。由此道理, 我们始能建立一个发见范畴之“原则”。原则是表示分解判断与范畴间有一种义理上的勾连, 一种勾连的必然性。即是说, 每一分解判断所以具有如此之特殊形式实因有一与之相应的范畴(超越性的先验概念)在其后而为其所以可能之先验根据, 先验的形式条件。换言之, 对于分解判断之每一形式, 必有一知性之纯粹概念与之相应。再换言之, 范畴使该整个分解判断之特殊统一成为可能。更举例换言之, 如在主谓判断上, 使该分解判断能构成成为一种单一而独特的判断者并非谓词之性质, 但是“本体一属性”一范畴, 因此范畴, 该谓词始能关联到主词上去, 即因此范畴, 此类分解判断始能获得其“特殊之形式”。

以上为就分解判断发见范畴建立一原则。

此原则所表示之思想虽在康德书中到处可以表现, 如第二版中所重作之超越推述, § 16 统觉之根源的综和统一(此中有句云:“统觉之分解的统一只有在某种一定的综和统一之预设下才是可能的”), § 17 综和统一之原则是知性之一切使用之最高原则, § 18 自我意识之客观的统一, § 19 一切判断底逻辑形式存于这些判断所包含的概念底统觉之客观统一中, 凡此皆可表示此思想, 然在“知性之一切纯粹概念之发现之线索”一章中作“形上推述”时(此词在第二版重作“超越推述”时有之, 在“线索”章并未使用此词), 却并未清楚而自觉地依据此思想建立发见范畴之原则。此点, 已为士密斯(Smith)所指出, 详见吾《认知心之批判》。

因为在“线索”章中, 康德并未自觉而显明地依据此思想建立发见范畴之原则, 所以令人有种种误会。其实自吾观之, 这只是康德措辞之粗略。康德之“线索”章作的实不谨严。如果与“时空之形上的解析”相比观, 则此关于范畴之“形上的推述”实比较不谨严。此所以然之故, 或许客观地说为当时的逻辑所限, 主观地说, 是隐伏于心中而欲畅言之于超越推述中, 在此章中不欲多说。(超越推述一方重在说明范畴如何能应用于经验, 如何能有客观妥实性, 一方亦足以明一切分解判断所以可能之先验根据, 此即足明从分解判断之特殊形式发见范畴为有据)。吾人在此

将其隐伏之思想显明地说出，以为发见范畴之原则即足够，似亦不至有若何误会。误会者实未贯通得其意也。

但此章究竟是粗略而弱。他只就传统逻辑中的判断表而直接列举出范畴。单孤立地看此章，实可令人起疑：

(1) 由这些分解判断之特殊形式，吾人自可发见一些纯粹形式概念，但此纯粹形式概念是否就是康德所说的范畴——存有论的涉指格？吾人单由分解判断之特殊形式是否能直接地发见出这些存有论的概念——范畴？

(2) 传统逻辑中的判断表有必然性否？

康德在“线索”章中，对此两问题俱未详检。对第一问题，他实以为由分解判断直接可以发见这些存有论的概念——范畴。但吾人今日观之，实不能直接发见出这一些存有论的纯粹概念，这是要靠着一知见、一种道理，以为“原则”的，这是分解判断以外的。因此之故，所以吾人有两层涉指格之提出。

对第二问题，康德似只信赖传统逻辑两千年来之成就，从未想及此判断表亦需要有一“超越的安立”(Transcendental justification)。因此，人们可以起怀疑，进而断定此判断表并无必然性，因并无先验根据故。

然则此判断表究有否必然性？光信赖传统逻辑并不行，亦需要有一超越的安立。此部工作康德并未作，吾人须代为作之。依吾对于逻辑系统所作的超越的解释观之，吾人以为此判断表有必然性，可予以超越的安立。此固为康德所未作，亦非近人的逻辑观所能知。吾人补上此工作，可以使普通逻辑与超越逻辑并不脱节而隔离（士密斯纯理批判解中有此疑难，详见《认知心之批判》）。

然即使对上列两问题所表示之疑难俱可予以消除，亦不能使吾人直接从逻辑学中的分解判断发见存有论的形式概念。如上所述，此需靠一原则；此外，还需把逻辑中的判断看成是知识判断。这都是逻辑外的一些跳跃。因为纯从逻辑学的立场上说，人们可以不把逻辑学中的判断、命题，看成是知识判断。如其如此，则即不能有存有论的涉指格，而只能有逻辑的涉指格。康德欲想向存有论的形式概念方面跳跃，则必须有一表示特殊知见之原则以及把逻辑中的分解判断看成是知识判断。

3 判断表与范畴表很难一一对应

设依一超越的解释，此批判表已得其必然性，又设从知识论底立场，我们可以把这些判断看成是知识判断（即吾所谓有向命题，从纯逻辑学底立场上说，即是无向命题），即使是如此，我们亦很难整齐地对应着每一分解判断跳跃地发见康德所意味之范畴。此中比较恰当的是关系判断，而既恰当而又有显著意义的则是主谓判断与假然判断。例如：“每一金属是一物体”，“每一物体是可分的”，这些都是主谓判断，也就是说这些分解判断底特殊形式是主谓的，是一种主谓的分解的统一。但是若进一步要透视到此主谓判断所以可能之先验根据，客观的基础，则吾人依一原则便可说使此整个判断之特殊统一成为可能的，使此类判断能构成成为一种单一而独特之判断的，并非是“物体”或“可分的”这些谓词之性质，乃是“本体—属性”一范畴。在此，我们依据一原则，从主谓判断跳跃地发见了一个有存有论意义的形式概念。此形式概念之所指者才使主词成为真是主词，否则若从逻辑学底立场上说，“每一金属是一物体”，“有些物体是金属”，“所有的物体是可分的”，“有些可分的是物体”，则究孰为主词孰为谓词并无一定性。依此而言，从知识论的立场，追问知识底可能，由主谓的分解判断跳跃地发见“本体—属性”一范畴是恰当的，而且其意义亦很显著。

再如由假然判断跳跃地发见“因果”一范畴，亦可以说恰当。“因果”一范畴使假然的知识判断之特殊形式（特殊统一）成为可能，有客观的根据。如果没有“因果”范畴所指之现象之因果性持续于现象中，则吾人之“如果……则”，也许“则”不下来，“如果……则”只有逻辑的意义，并无客观的实际的意义。所以由假然判断依一原则跳跃地发见“因果”一范畴亦是恰当的，其意义（作用）亦很显著。但是由析取判断跳跃地发见“交互共在”一范畴，便不十分恰当，意义亦不很显著。这一个范畴所表示的只是承认有交互的因果而已。交互的因果还是因果，以

因果为主，仍是假然式，而析取判断只能表示“共在”，不必真能表示互为因果。故由析取判断不真能跳跃地发见出一恰当而有显著作用的范畴。

至于由单称、偏称、全称判断发见量范畴，则跳跃性太大。吾人即使依据一原则，亦不容易由单称、偏称、全称发见康德所意味的量范畴（由时间所表象的数学量或广度量与物理量或强度量）。在此，吾人只须说有散殊的个体即可使单称、偏称、全称判断为可能，而散殊的个体之由单说、分说、全说所示的量与以时间所表象的广度量与强度量完全不同。所以由量判断简直不能相干地（即使是跳跃亦要相干）发见一恰当的量范畴。从这里讲康德所意味的量范畴简直与普通逻辑脱节。我们完全可以从知识的要求上孤立地讲这种范畴。

由肯定、否定、无定的质判断亦不容易跳跃地发见出实在（有）、非有（虚无）、与限制这类范畴。我们在此只须承认主谓间有离合关系即可，而离合关系与实在、虚无、限制相距太远。是以由质判断亦不能相干地发见出一恰当的质范畴。康德由时间所表象的强度量中所成的实在、虚无、与限制简直与判断脱节，可以完全独立地讲。即使由“是”可以到实有（Being），由“不是”可以到“非有”，而如此所引出之实有与非有亦与由时间所表象的强度量中之升而为有，降而为无，有无之间有一限制，亦不同。吾人是否能把表示主谓离合关系的是与不是与表示“存在”的“是”视为同一呢？当然不能。又吾人是否能把一物之在（某某是 = 某某存在）与不在视为一个强度量之升降呢？此若现象地观之似乎也可以相通。即使可以相通，吾人由质的判断跳跃地至于何处呢？至于主谓之离合关系乎？至于一物之“是”（存在）乎？至于强度量之升降乎？若至于主谓之离合关系，则须肯定存在物与所加于其上的谓词间的关系不能全离，亦不能全合。此如柏拉图论理型间的关系不能全离，不能全合。如全离，则无肯定命题；如全合，则无否定命题。有离有合，始能组成一个系统。若至于一物之“是”（存在），则不是主谓判断。若至于强度量之升降，亦不是主谓判断。然则由肯定否定的主谓判断究何所至呢？我看由离合关系至古希腊所早已提出的同、异两范畴也许比较为恰当，为什么一定要向强度量处想“实在”与“虚无”呢？由“一物之是”引出“存在”一范畴，此则为恰当，但“一物之是”并非主谓命题底肯定与否定。是以由肯定否定的主谓判断到康德所意识的质范畴，可以说太不对应，几乎完全脱节。至于由无定判断到“限制”一范畴更辽远。

由程态判断自然可以引至可能与不可能，存在与非存在（实然与非实然），必然与偶然，但此类范畴与前三类不同，对于知识之构成全无关系，此则康德已经鉴及。

由以上所说观之，只有“本体属性”与“因果”两范畴是恰当而相干的，其余大体不甚相干。如此，纵使判断表底完整性有其必然性，吾人实可独立地从知识底要求上建立范畴，而不必以判断表为线索。吾人只需依据一原则从知识成立之基础上建立范畴即可，不必根据判断表一一对应地列出范畴表，此实作不到。此即表示在康德系统内，普通逻辑与超越逻辑实可脱节而不相干。此亦表示康德对于范畴所作的“形而上的推述”实粗略而不健全。吾人实可根据发见范畴之原则，来重作一“形上的推述”。笼统地说知识成立之基础可，笼统地说每一表示知识的分解判断之特殊统一所以可能必有一范畴做支持亦可，而却不必就判断表一一对应地列举其所应依据的范畴，也许一个范畴可以通用于若干个分解判断，而其所应依据的范畴亦实可纯从知识底要求上来建立。

然则这样建立的范畴——存有论的形式概念，其恰当的意义与真实的作用是什么呢？

4 知识上的设准

不必对应判断表而纯从知识的要求上而建立的范畴，吾人可名之曰知识上的设准（Postulates）。

（1）柏拉图曾列举五个十分重要而又广泛之理型，此即一、多、同异、存在是。柏拉图未名之曰范畴，而依其理型说，通名之曰理型，实即范畴之类也。惟因此五个范畴（理型）虽十分重要，而又太广泛故，倒反不能克实，故吾曾谓之为虚层范畴。

（2）亚里士多德有十范畴之目，首先使用范畴一名。彼视十范畴（本体、质、量、关系、时间、空间、位置、主动、被动、程态）为十种“谓词模式”，或论谓存在之十通孔。经由每一通孔，可给对象（存在物）一谓词。依此，因范畴之分类，遂亦形成存在之分类（此所谓存在是存在相）。彼所以不视存在、一、多、同、异五理型为范畴，乃因其可以指谓每一东西，不能落于其十通孔中之任一个，此即吾所谓太虚泛故。惟亚氏之十范畴乃由于其精巧之寻伺而归成，并无一定之原则以保证其必然，此则康德已指明之。康德复谓 Quando（when），Ubi（where），Situs，Prius（former），Simul 是属于纯粹感性底模式的，Motus 是一经验概念，皆非溯源于知性的概念。又，Actio，Passio 是引伸概念，而非根源概念。

（3）亚氏从谓词模式分类，康德从判断之特殊形式分类，进而系统地整理为十二，其实只是九个：量：一、多、综；质：实在，虚无（否定），限制；关系：本体属性，因果，共在（交互）。可能不可能，存在非存在，必然与偶然，属于程态者，则与决定存在无关，只是对于我们的决定作一估量，就判断说，与判断底内容无关，只是在关于思想一般中，有关于系词（Copula）之价值。

依上第三章所说，康德虽依据一原则系统地引出此范畴表，（康德自谓此原则即判断之能，思想之能），然吾人已指出并不能一一对应地就分解判断之特殊形式来引出一一范畴。原则是有的，然与判断表底关系却不