

死生の学としての儒学の意義

——牟宗三における「生命の学問」

朝倉友海

はじめに

儒家思想の意義をどこに認めるかには、今日さまざまな見方がある。儒教の意義を「道徳の基礎づけ」とする見方は、近現代に限っても、明治期の思想家から近年のフランソワ・ジュリアンまで、多くの論者に見られる。他方では、加地伸行に代表されるように、我々の死生観の基礎としてのその「宗教性」を重視する見方もまた、今日広く共有されている。これらの観点と異なり、みずから儒家を任じた現代新儒家と呼ばれる一群の思想家たちは、儒家思想をその学問性においてとらえようとした。なかでも、新儒家を代表する牟宗三（一九〇九—一九五五）は、儒家思想を「生命の学問」として把握したことで知られる¹。本稿ではこの「生命の学問」としての儒学の把握がどのようなものであるかを、儒家思想に対するこれまでの広い文脈における議論のなか

で、明らかにすることを試みる。

儒学を一貫して「生命の学問」として把握した牟宗三にとって、それはたんなる道德思想ではなく、また超越的な宗教思想でもない。むしろそこにおいて道德と宗教は、そして宗教と形而上学は、積極的な意味において不可分である（牟 1968: 38）。道德・宗教および形而上学が分かちがたく結びついた「生命の学問」としての儒学の中心点を、牟宗三はその存在論的な探求に見出す。彼によれば、この学問を貫いているのは、本来的な意味での実在を道德的实践において追及する姿勢である。儒学が追求するのは、道德性において表現される「眞実の生命」の強度である（牟 1963: 15-17, 44）。このような牟の論点を理解するためには、これまで儒家思想に対して提出されてきたさまざまな見方との対比のなかで考察することが必要であろう。本稿ではこのような作業を進めることによって、牟宗三が見出した儒家思想のもつ意義を、より普遍的な立場において明確化したい。

一面において「生命の学問」とはまた、中国近現代史においてみずから儒家を任じ、理想主義的な思想運動を展開した現代新儒家の特徴を、象徴的に表現する語でもある。我々の考察もまた、新儒家とはいかなるものであるかということから始めなければならぬだろう。もともと、このような姿勢を模範的に示すことで著名なのは、牟よりはむしろ唐君毅（一九〇九―七八年）である。その初期の『人生之體驗』や『道德自我之建立』といった著作は、国共内戦および国民党政府の大陸からの脱出後の状況下において、「いかに生きるべきか」という問題に関して、広く読者に訴えかける力をもっていた。これらの著作は、同時期における牟宗三の『道德的理想主義』、あるいは後に『生命的學問』に収録される諸論文とともに、理想主義的運動としての新儒家思想のあり方を代表している。

だが牟宗三にとって「生命の学問」とはあくまでも「学問」である。それはラフスケッチに終わってはなら

ず、事分けた論証によって理論的に反省され、体系として完成させられなければならない。⁽³⁾「道德の進路」によって存在論をひらく儒学の形態を、牟宗三は「道德的形而上学」[Moralemetaphysik]（「道德的形上學」）として体系的に把握しようとした。この理論化ないし体系化の作業は、牟宗三においてはカント哲学との取り組みと密接な関係をもっている。⁽⁴⁾みずからカントの三批判書の新たな中国語訳を用意せねばならないほど、その取り組みは徹底的なものであった。⁽⁵⁾中国語圏では広く知られているこの「道德的形而上学」という規定の内実は、そのカント解釈を抜きにしては語れない。後に見るように、そのカント解釈はいわゆる「存在論的カント解釈」に近似しているが、それは牟自身の存在論的儒学解釈と分ちがたく結びついている。

本稿では以下のように議論を進める。まず我々は、牟宗三の思想に入る前に、そもそも新儒家とは何かを、日本の状況との対比を含めて理解することに努める（第一節）。次にその儒家思想の解釈が、加地伸行の言う儒教の「宗教性」とどういう関係にあるのかを考察する（第二節）。さらに孟子を取り上げ、その思想が果たしてジュリアンの言うように「自由の觀念なし」の道德であるのかを検討し、またそれが「道德の基礎づけ」に収まらないことを示す（第三節）。そして、牟宗三のカント解釈との関係において、彼の言う「道德的形而上学」の内実を明らかにすることを試みる（第四節）。

一 新儒家の課題

新儒家の思想運動について日本ではまだ広く知られているとは言いがたい。そのため、牟宗三の儒学解釈について述べる前に、最初にその思想運動の背景や課題について簡単に説明する必要がある。事態をより明確にするため、日本との対比を通じて理解を試みてみたい。まず注意しておきたいのは、彼らはたんに伝統へ回帰

しようとしたのではないということだ。たしかに彼らは中国文化の意味を問いつけたし、それはその強烈な反共の姿勢にも表れている。⁽⁶⁾しかし儒家思想を評価するものがすべて新儒家であるわけではない。例えば、近代日本における儒教の再評価は、新儒家を理解するうえであまり参考とならない。それにまた、「中華文化復興運動」から「愛国主義教育」にいたるまで繰り返されてきた中華文明復興のキャンペーンは、ここで言う新儒家思想とは相容れない。⁽⁷⁾

表面的に見るならば、新儒家の理想主義的な思想運動は、「道徳とは何か」という問いをめぐって展開されたと見えるだろう。そして、中国文化において道徳について説く場合には、「人間の善意の集積を集約したものと」しての儒教が必要なのかもしれない。⁽⁸⁾道徳的良心を肯定するときにその思想的根柢となるのが儒教だということわけだ。一例を挙げるなら、新儒家の流れを汲む杜維明もまた、儒教を失うならば中国社会は悪徳が蔓延する「道徳的無法状態」になるほかないと言う。⁽⁹⁾

だがこのような説明では、新儒家の独自性は理解されない。「道徳とは何か」と問うにしても、どのような背景と課題をもつて為されるかによって、その意味はまったく異なったものとなるからだ。例えば、日本の明治初期における儒家思想を媒介とした西洋文化の理解、あるいは近代日本を脈々と流れる儒家思想の評価は、道徳思想をめぐってなされている。⁽¹⁰⁾しかし近代日本における儒教との取り組みは、新儒家のそれを理解するための参照軸とはなりえない。少なくとも明治期の日本人とは異なり、新儒家の課題は決して「生きた道徳」に説明を与えることではなかった。では、我々にとつて有効な参照軸となりうるものはないのであろうか。

新儒家を理解しようとする際に参考となりうる状況が、敗戦後の日本社会に存在していた。それはちょうど牟宗三や唐君毅たちが理想主義的な思想運動を展開したのと同時代である。そのとき日本においてもまた、(特に道徳教育の是非をめぐって)「道徳とは何か」が盛んに論じられていた。そこで議論の一端を担っていた

のは、京都学派の哲学者たちであった。⁽¹¹⁾ 儒教とは何の関係もない彼らであるが、少なくともその保守的な政治的姿勢には、新儒家ときわめて似たものが見られる。また今日では京都学派と新儒家とを対照させることは中国語圏では盛んに行われているので、この参照軸はなおさら有意義であるだろう。⁽¹²⁾

「道徳とは何か」をめぐる戦後京都学派の議論の背景を見ておこう。戦時中から戦後の日本の復興を思案し行動していた京都学派の哲学者たちにとって、戦後の状況に対する危機感⁽¹³⁾は強烈であった。今日に通じるこの問題意識において、彼らは道徳についての啓蒙活動を行った。代表的な例として、高山岩男（一九〇五—一九三九）の『道徳とは何か』（一九五八年）を挙げることができる。そこに見られるのは、真の民主主義に対する希求である。この点において彼らと新儒家とのあいだには、共通した問題意識が見られ、有効な参照軸となる。

だが注意しなければならないのは、「道徳とは何か」について説く高山は、道徳だけの問題に終始するわけではないということだ。道徳について説く高山は、道徳の上にもう一段高い精神世界としての「宗教」があることを、忘れることはない。⁽¹⁴⁾ 徹底的なる自覚という立場において道徳性を超えた宗教性を見出そうとする姿勢は、京都学派のコンセンサスである。道徳は、いわば宗教にいたるための途なのだ。⁽¹⁵⁾ 敗戦後の日本において「道徳とは何か」についての啓蒙活動に取り組んだ京都学派にとって、その最終的な関心ないし目標は、むしろ「宗教とは何か」という問いであった（この点で後に我々は西谷啓治に触れるであろう）。彼らの日本社会に対する危機感の背景にあるのは、宗教性にいたる道徳としての道徳性すらもが不明になってしまおうという焦燥感であった。

新儒家にとって「道徳とは何か」という問いは、戦後京都学派と同じく、いかにして真の民主主義を実現することができるかという問題意識と不可分のものであった。共産主義と自由主義の対立という同時代の政治的状況において、いわば第三の道を示そうとした姿勢において両者は共通している。だが我々はこの共通性から

出発して、そこにある違いを見定めていく必要がある。まず、新儒家にとって民主主義の問題とは、京都学派のようにその墮落と退廃をいかに防ぐかということではなく、まだ見ぬものとしてのその実現についてであった。また問われるべき道徳は、「失われつつあるもの」ではなく、すでに不明となつて久しいものであった(牟 1970: 36)。そしてそこには、宗教に対する特別な関心は見られない。

新儒家が置かれていた状況は、戦後京都学派よりも苛酷なものだったと言えよう。このような厳しい状況は、宗教性にいたる一過程として道徳を見る余裕を、新儒家に許すはずもなかった(牟 1970: 25-27)。それだけでなく、道徳を超えたものとしての宗教という観点も、そこには見られない⁽¹⁶⁾。そのため仏教は、儒学ほど差し追つたものとはなりえない⁽¹⁷⁾。そして、道徳をめぐる問いも、「道徳とは何か」というよりは、むしろ「いかにして道徳は可能か」というものであった。いかにして道徳心は呈現するのか、これが彼らにとつての問いである(牟 1970: 136)。

その歴史的な背景を詳しく述べる余裕はないが、ここで牟宗三の目に映る近代中国の状況を簡単に見ておきたい。その批判は、五四運動(一九一九年)および新文化運動以降の中国が辿つた変遷へと向けられている。「科学と民主」が叫ばれた五四新文化運動以来、中国は紆余曲折を経てきた。しかし結局のところ中国には「科学も民主も未だに現われていない」のであり、それどころか「科学と民主」の掛け声が行き着いた先は、共産主義中国であった(牟 1970: 50)。それは、この運動を主導した(胡適などの)自由主義思想家たちと、そこから生まれすぐに大陸を支配することになった共産主義者たちが、いわば同根であることを示している(牟 1970: 42)。両者を批判する牟は、「革命への賛同は、共産党式のそれへの賛同でなくともよい」と述べている(牟 1984: 2)。その根本的な批判は、やはり自由主義思想家たちに向けられていたと言えるだろう⁽¹⁸⁾。

このような背景をもつて牟宗三や唐君毅らが唱えたのが、「価値観念の開發」に主眼をおく「人文主義」の

精神であった。この理想主義的な思想運動の理念もやはり「科学と民主」にあるが、それは自由主義思想家たちに対する批判の上に立ち、外部からの移植によってではなく内在的にしかそれらは実現されないという認識にもとづいている（牟 1970: 62-63）。その基礎となるのは「道德宗教の学問」である（牟 1959: 152）。ここで道德と宗教は分離されていない。それらはともに我々の生の根幹にかかわるものであり、したがってそれは「生命の学問」である。そして牟たちは、人文主義精神におけるみずからの使命を、歴史的意識において、儒家のそのの反復として自覚する（牟 1959: 58）。現代の人文主義は、儒家の学術の新たな歴史的展開として把握される（牟 1959: 157）。だがこのような理想主義的な思想運動に発した新たな儒学理解の試みは、やがて牟宗三の手によって学問的に深められなければならなかった。

一 儒家思想における道德性と宗教性

儒家思想を「道德宗教の学問」とする新儒家たちは、儒教にある種の宗教性を見出す系譜に連なっていると⁽¹⁹⁾言える。しかし問題は、その宗教性はどのようなものであるのかということであり、また道德と宗教の関係はどのようなになっているのかということである。一般的に言って儒家思想は倫理道德を説くものとして受け取られているという事実がある。それが道德思想であることは誰も否定しない。そしてその具体的な徳目については、日本人にとってみれば、「経書が中国から輸入される以前からわが民族の本能の認めていたところであって、孔子の教えはこれを確認したに過ぎない」という⁽²⁰⁾ほどのものでしかない。そこにどのような精神性を見て取ることができるのだろうか？

儒教が説く道德について、ヘーゲルが下した診断は決定的であった。彼によれば、中国の民族は道德性をは

じめとして「精神」に属するすべてのものを欠いている。⁽²¹⁾ 中国には道德性がないというこのヘーゲルの診断は、それよりほんの百年ほど前の西洋人（ライプニッツやウォルフなど）が中国の実践思想を高く評価していたのと比べると、まったく逆転している。このような逆転がどのようにして起きたのかについては、ここでは問わないでおこう。⁽²²⁾ 確認したいのは、このヘーゲルの見方は、今日の、一般的な儒教観を規定しているということだ。⁽²³⁾ 儒教が説く道德とは、外面的ないし「礼教的」なものでしかないという受け止め方は、今日でも広く見られるのだ。

ところが加地伸行は、儒教の礼教性に向けられる批判を逆手にとることによって、儒教を擁護しようとする。⁽²⁴⁾ 近代東アジアにおいて儒教を批判するものは、その制度や軌範を攻撃しているだけであって、その「精神」にまでは達していない、と。それがゆえに、近代におけるあらゆる批判によっても、儒教の現実的な有効性は揺らいではない。儒教に対する批判をこのように再批判したうえで、加地はさらに、儒教をたんに道德思想とする見方そのものに異議をとなえる。「東北アジア人、欧米人を問わず、大半の人の言う儒教とは、依然として倫理道德としての儒教、礼教性としての儒教でしかない。大半の人の考える儒教とは宗教性抜きのものであり、それは不十分あるいは誤った理解のもの」である。⁽²⁵⁾ 儒教の本質は、その道德思想を超えたところにもとめられなければならない。

加地は儒教の本質を、その宗教性において見出す。儒教が現在でも変わらず我々のうちに巨大な影響力をもっているとすれば、それは儒教が本質的に「宗教」であるからだ、と。このような見方は、原始儒教に対するさまざまな研究成果（白川静など）に基づいており、さまざまな意味において示唆に富んでいる。だがここで我々にとってこの見方が大きな意義をもっているのは、新儒家が儒学に見出す精神性がどのようなものであるかを理解するために、対立軸として参考になるからである。

問題は、「宗教」といったときのその宗教性が、どのようなものであるかということだ。その説明をもう少し詳しく見てみよう。加地は西谷啓治（一九〇〇—一九〇年）の『宗教とは何か』（初版一九六一年）の冒頭の一文を取り上げることによって、宗教性についての手がかりを得ようとしている。「宗教とは何かということ、裏から見れば宗教というものが我々にとって何のためにあるか、我々になぜ必要かということである」⁽²⁶⁾。しかし我々が宗教を必要とするのは、あるいは我々にとって宗教が意識に上がってくる機会とは、通常は「死」に面したときである。ここからすぐにたどり着かれる結論は、「宗教とは、死ならびに死後の説明者である」というものだ。⁽²⁷⁾

加地によれば、儒教は「死後の説明者」として、我々の死生観の根底を与えるものであるからこそ、我々にとって拭いがたいものとなっている。「儒教の宗教性とは、現世を快樂とする東北アジア人の現実感覚にふさわしい死ならびに死後の説明理論である。そしてそれは、具体的には祖先崇拜として存在する」⁽²⁸⁾。さらに加地は宋明儒学について、「宗教性」を切り離すことよって「礼教性」と「哲学性」だけになった儒学は、まさにそのために近代において「解体」せねばならなかったと説明する。⁽²⁹⁾

しかし疑問なのは、ここで言われている礼教性と宗教性との区別が、はたして理論的に有効かどうかということだ。というのも、「死後の説明」といった、どちらかといえは民間信仰的な事柄は、「宗教性」というよりはむしろ礼教性に接近しているように思われるからだ。少なくともそれは、儒教がその特徴とする本来の意味での礼教性と不可分である。むしろ問われなければならないのは、小島毅の表現を借りるならば、「礼教性のなかにおいて「死」の問題はどのように語られていたのか」ということであるはずだ。⁽³⁰⁾

また、「死後の説明」が本来の意味での礼教性と不可分であるならば、「宗教性」の対極としてここで言われる「哲学性」は、宙に浮いたものとならざるをえない。それはむしろ、ほとんど無意味なものとしてしか表

象されていないようにも思われる。しかし、精神性ないしは宗教性において儒教を見ようとすれば、探求されなければならないのは、そこにおいて死生をふくめた人間のあり方がどのように思考されたかということである。そのような思考こそが、儒学における哲学性に他ならないのではなからうか。

そこで、西谷啓治の所論をもう少し読み進めることによって、宗教とは何かということについて、手がかりを得ることにしたい。「宗教とは何か」において西谷は、宗教を「實在の自覺」という角度から考えようとする自らの態度を表明している。そして、「宗教的要求といふものを、人間が眞の實在をリアルに求めていくこと」と規定する⁽³¹⁾。もつとも、それはたしかに死に直面したときに強く感ぜられるので、その意味ではそれは死や虚無とかたく結ばれている。しかしかならずしも特権的に死と直結しているわけではなく、ましてや「死後の説明」とは結びついてはいない。宗教的要求は死という現象にではなくて、死生を包み込む實在そのものに、「自己と事物一切のリアリティ」へと向けられているのだ⁽³²⁾。

以上の考察をもとにして、牟宗三が儒家思想に見出す精神性について、改めて考え直してみたい。それは宗教としての「儒教」においてではなく、儒家の学術において、つまり「生命の学問」としての「儒学」において見出される。したがってその精神性ないし宗教性は、加地が言うような意味においては理解されない。宋明儒学が中国において「解体」したとすれば、それは決して近代日本の場合のように発展的に解消したわけではない。それはあくまでも外的な理由によって滅んだのだ。それが不死鳥のようによみがえるとすれば、それはそこにある深い精神性と普遍性によって、それが永遠なるものであるからだ。その精神性ないし宗教性は、むしろ西谷が言うような意味を考慮に入れたときに、理解可能のものとなるだろう。

牟宗三によれば、儒学は道徳的実践において眞の實在を探索する学問である。それはたんなる道徳思想ではなく、形而上学的動機をもっている。位格化された「神」をもたないこの宗教は、「いかにして天道を体現す

るか」ということに重点をおいている（牟1963: 1345）。それが宗教的であるとすれば、それは西谷が「人間が真の實在をリアルに求めていくこと」と言った意味においてである。儒家思想の本質をこのように結晶化させることによって、我々はひとつの独特な形而上学へ、牟宗三が言う「道徳的形而上学」へと導かれる。しかしその説明の前に、儒学における「道徳」とはいかなるものであるのか、さらに追及せねばならない。

二 「道徳の基礎づけ」？

フランソワ・ジュリアンは孟子の課題を西洋の文脈と対比させ、そこに「道徳の基礎づけ」という共通の課題を見ようとす³³。孟子の課題は、すべての権威が疑問に付される春秋戦国時代において、人間の内なる道徳心を見出すができるかということだった。それは、神の命令や社会的有用性によるのでなければ、いったい何の名において道徳が基礎づけられるのかという、十八世紀以降のヨーロッパにおける課題と同型のものとしてとらえることができる。儒家にはたしかに「道徳とは何か」という視点があり、それを「道徳の基礎づけ」として見ることは可能であるし、そのような解釈が有効である文脈もあるだろう。問題はどこに儒家思想の特徴を認めるのかということである。

牟宗三にもまた、「道徳とは何か」という問題との取り組みが見られる。近代中国において「道徳」という言葉は、しばしば否定的なイメージをもって語られる。この語に対する拒否において、新儒家がおかれている状況の深刻さが顕わとなる。この語の積極的な意味が見失われているということは、人はすべてを情性に任せて生きるしかないというあきらめが支配していることを意味する。そこには大きな転倒がある。

近代には道徳を語ることを喜ばない人たちがいて、彼らは道徳と聞くとあたかも金箍呪を聞いた孫悟空のように全身がこわばってしまふように感じる。……本来ならば、道徳とは人を縛り付けるものではなく、人を解き放つものであり、人を完成させるものなのだ。……人は個人の気質や習慣や罪過からどのようにして解き放たれることができるのだろうか？ 人がいつも理想について語るのは、現実から解き放たれるためであり、解き放たれるためにはまさに道徳が必要なのだ。(牟 1983: 78-79)

ここには自省の念も込められている。自伝的著作において牟は、若き日には「生命」などという言葉をし、そして「価値、主体、道徳宗教、歴史文化」などに関するすべてを嫌悪していたことを告白している(牟 1989: 59)。論理学のおよび認識論的な仕事への集中のもとで、その強烈な実践的関心はいわば無意識のまま彼を突き動かしていた。牟自身にとって「生命の学問」への途は、内なる道徳性の自覚化の過程であった。

「道徳」の否定との戦いは、孟子のそれを反復することに他ならない。孟子の論争の相手である告子によれば、道徳は人間にとつてまったく外在的なものにすぎない。告子にとって人間の本性(「人性」)は、自然主義的な意味での欲望にしか見出されない(「食色性也」告子上篇)。人間の本性には感性的な欲望しかないもので、道徳性は外から注入されるほかはない。このような告子の自然主義的な考え方に、孟子は真っ向から対立する。感性的な欲望こそが外部からの強制ではないかと孟子は問う。性善説は、外部との交渉のなかで物に突き動かされている我々の受動性には、人間の本性を見出さないので(牟 1985: 20-24)。

孟子が一貫して主張するのは、道徳性は外から与えられるものではなく、我々の内にあるということだ。本性(「性」)は能動性あるいは自発性において見出されるが、本来的な意味でのそれは、道徳における自律性に

おいてしかない（牟 1985: 30-32）。もし内なる道徳性を否定するならば、人間にはいかなる本来的な自発性も、そしていかなる本性もないことになるだろう。しかし欲しささえすればいつでも我々は道徳性を体験することができる。そしてそのとき我々において自律性が体现される。したがって道徳の根拠は外にはなく内にある（「非由外鑠我也、我固有之也」告子上篇）。そこに我々の本性が見出される。そもそもは孔子に見られる内在的道徳性の考え方を、孟子は論争において展開していく。⁽³⁴⁾

ところがジュリアンは、結局のところ孟子には「自由」の観念が欠けていると主張する。「なぜ」ではなく「いかにして」という問いしかない孟子においては、植物の成長をモデルとした「自ら然り」という意味での「自発性」の理想しかない。⁽³⁵⁾ヘーゲル以来繰り返されてきた結論が、またもやここに確認される。そして、自由の観念を欠く中国において「自由の観念無し」に孟子は道徳を構想しようとしたことになる。カントと同じく孟子は「道徳価値の超越性を顕示するのは、その空間的かつ時間的な普遍性だと考えている」⁽³⁶⁾。が、自由の観念が欠けている孟子は、カントと異なり決して「可感的なもの」と「可知的なもの」との二元論に行き着くことはない、⁽³⁷⁾と云うのだ。

さらにジュリアンは、このような孟子解釈にもとづいて、牟宗三に対して決定的な批判を加えることができる。形而上学に必要な二元論的立場が欠けているため、「わたしは中国に本来的な意味での形而上学を認められない」⁽³⁸⁾。したがってそこに「道徳的形而上学」を見る牟宗三の解釈は恣意的である、と。同じ箇所では、『孟子』の言葉を「カント的な証明と同じようには読めない」と述べるジュリアンは、「事分けた論証 *raisonnement articulé* を怠ってきたという批判を、決して後世の思索者たちへと向けているわけではない。彼はその批判を、孟子自身に対して向けているのだ。しかしそのような指摘は有益であろうか？ また、そのような孟子批判にもとづく牟宗三への反論は有効であろうか？ むしろ、孟子の思考を生かすために「事分けた

論証」をなすことこそが、我々の仕事ではないだろうか？ 我々にとって重要なのは、孟子の思考を事分けて論証すると、そこに何を見出せるのかということであるはずだ。

孟子の論争において焦点となる、本性（「性」）の概念を中心に見てみよう。告子におけるそれは、普通に言う意味での性質あるいは特性にあたる。人間本性とは、種としての人がもつ本性として考えられている。しかし孟子において本性とは、まずもって「道徳性そのもの」のことである（牟 1963: 283ff）。なぜならそのみが真の意味での自発的なものであるからだ。本性とは外在的な意味での性質ではなく、道徳的实践によって表現される自律的な道徳性である。したがってすべては主体性にかかっている。人間本性を自然主義的にとらえるか、それとも道徳性としてとらえるかでさえ、その人の姿勢によって決まる⁽³⁹⁾。そして、真の主体性への探求は宋明儒学においてさらに展開されていく⁽⁴⁰⁾。

このように、孟子の理想主義的な姿勢を貫いているのは、自由の理念に他ならない（牟 1963: 32）。牟宗三が強調するように、孟子における道徳はカントが言うような自律道徳である。道徳の根柢を内に求めたとき、そこに見出されるのは、感覚的なものにしたがうことのない自らの自由なあり方である。この孟子の思考は、李明輝が詳細な分析を行っているように、まさにカントが現象界と叡智界との二元論として定式化したものと、同型のものである⁽⁴¹⁾。したがって我々は、孟子には二元論的なとらえ方が見られるということ、そしてその思考を動かしているのは自由の理念であるということを、ジュリアンに抗して認めねばならないのだ。

さらに言えば、このような孟子の関心は、決して「道徳の基礎づけ」に終始するものではない。もしそうならば、儒学はたんなる道徳論に終わらなければならなかったであろう⁽⁴²⁾。しかし孟子が道徳において「いかにして」を問うとすれば、それはいかにして真の実在への道がひらかれるのかを問うているからに他ならない。つまり儒学の課題は「道徳の基礎づけ」のみにあるのではないのだ。道徳性が重要なのは、そのみが我々に真

の実在への道を切り拓くからである（牟 1983: 71-76）。だが、このような儒家の形而上学的動機が解明されるためには、儒学はカント哲学と出会わねばならなかった。

四 「道徳的形而上学」としての儒学

「生命の学問」としての牟宗三の儒学解釈を一言で特徴づけるならば、それは存在論的儒学解釈である。それは初期から一貫しているが、その深化において大きな役割を果たしたのは、カント哲学との取り組みであった。儒学の根本的な洞察は、カント的に言うならば、理論理性に対する実践理性の優位性にある。この洞察を最初に力強く把握したのは孟子であるが、それは宋明儒学において展開させられた。だがその事分けた理論的な論証は、牟宗三によるカントの存在論的な解釈の試みを通じてはじめて与えられる。それはまた、逆にカント哲学の限界をも照らし出し、そこにおいて「中西哲学の会通」への扉がひらかれる。

牟宗三のカントとの取り組みは幾重にもなっているが、大きく分けて三つの段階を踏んでいる。初期の『認識論之批判』（一九五六年）におけるもっぱら認識論的な取り組みがその第一段階である。そこではまだカント哲学は、存在論的に把握されていなかった（牟 1975: 23）。儒学を存在論として見る視点はすでに『道徳的理想主義』（一九五九年）において打ち出されているもの、まだ理論的に曖昧なところを残している。牟宗三の思想の基礎が固まるのは、第二段階においてである。『心體與性體』（一九六八年）において宋明儒学はカント的な自律道徳の概念を用いることによって、新たに整理し直される⁴³。だが自律道徳は存在論的な問いと不可分である。ここにおいて牟は存在論的なカント解釈へと踏み出す。さらに第三段階においては、第一段階と第二段階の取り組みの統一が模索される。『現象與物自身』（一九七五年）においては、可能なる唯一の形而上

学が、カント哲学に対する批判をも含んだかたちで、模索される。

決定的なのは第二段階における取り組みである。期せずして彼は、いわゆる「存在論的カント解釈」と軌を一にするにいたる。牟宗三はカント哲学を、その形而上学的動機において把握しようとする。カントの批判哲学は、可能なる未来の形而上学へ向けての準備学となっている。「実践理性の優位性」こそが、可能なる形而上学へ向けての根本的な立場を形成する。そこから新たな形而上学が建設されなければならない。その道は、『実践理性批判』の「要請」の節から始まる存在論において指し示されている⁽⁴⁴⁾。

それは儒家の言葉で言えば、「徳性の知」が「見聞の知」に優先するということである（牟 1975: 21-22）。ここに宋明儒学の課題が見て取れる。儒学における存在論的探求を牟宗三は「道德的形而上学 Moralmetaphysik」と呼ぶ。この道德的な形而上学は、いわゆる「道德の形而上学 Metaphysik der Sitten」とは大きく異なっている。ちょうどカントが言う「道德神学 Moralthologie」が、「神学的道德theologische Mora」とは異なり、道德的实践的な見地において神学へと進むように（『純粹理性批判』B660）、それは「道德の進路」によって形而上学を切り拓こうとする（牟 1988: 139-140）。このような「道德的形而上学」の構築へ向けた形而上学的動機が、宋明儒学を突き動かす根本的な動力であった。

「道德的形而上学」の構築へ向けて宋明儒学で中心的な概念となるのが、上述した孟子における「性」の概念である。牟が繰り返し強調するように、それは本質や特性といったことは異なっている。それは種類関係によっては決してとらえられない。儒家以外に目を転じれば、たしかに中国においても「性」を類概念としてとらえた者たちがいた。告子だけでなく老荘思想においても、また荀子のような儒家においても、「性」とは類概念であった。しかし孟子はそのような思想に真つ向から反対する。これは牟宗三にとって「人間の定義」をめぐるアクチュアルな問題であった。「人の人たる所以」に関して、人間において実在は本質に先立つと主

張する者たちは、現代の告子なのだ（牟1959:132-134）。

「性」あるいは「人性」とは人の特性ではなく、人が發揮できるものとしてある。「性」とは特性ないし性質ではなく、力能あるいは「性能」である（牟1968:40）。そこにおいて本質と実在は分離していない（牟1959:126）。それが「人の人たる所以」と呼ばれうるとすれば、それは人において道德性が自覚的に体现されるからであり、「理性的存在者」がやはり人間を指すのと同じ意味においてである。しかし潜在的には、「性」はすべての存在者において等しく言われえる普遍性をもつ（牟1963:75）。いや、むしろそのみが本来的な意味での普遍性、「絶対的普遍性」をもつのだ（牟1959:137, 1983:433）。それは種としての人間に備わる能力ではなく、万物に遍く与えられている「天命」である⁴⁶。

「性を尽くす」ことは、道德的实践であるとともに、存在論的な探求でもある。「道德の進路」のみが、真の実在への道をひらく。自律的道德性において性を尽くすことで、我々の眞の生命が、世界の眞の実在がはじめて体認され顕現する（「性體」）。存在とは、純粹なる自発性としての道德性を呈現する「創造性そのもの」なのだ（牟1963:132）。儒家はこのような「本體」、あるいは牟が言う「道德的創造實體」を、道德性に対する「性體」、道德心に対する「心體」などとして把握してきた（牟1968:39-41）。性を尽くすことによって、道德的实践において、つまり我々の高次のあり方においてのみ、本體は把握される（牟1968:161-172）。そしてそのとき我々は、『中庸』に言うように、天地の化育に参与するのだ⁴⁶。

このような儒家による「道德的形而上学」は、もはやカント的な見方からすれば、「道德的狂信[noraische Schwärmerei]」として批判されるであろう。しかしこの点において、牟は逆にカントの限界を見出す。カントは人間の本性をあくまでも感性的なあり方に置こうと苦心している。ある箇所でカントは、「自分の第二のそして最高の定め[Bestimmung]」に關係して考察されるべき人間のあり方[Wesen]へと接近する⁴⁷。我々のこの高次の

あり方（「較高的本性」）を、しかしカントは直視することができなかった（牟 1982: 276, 283）。それは人間に知的直観（「智的直覺」）を認めなかったからである。カント哲学に対するこのような批判が、牟宗三の晩年における体系的構想の基調をなす。

最終的な体系的構想において「道德的形而上学」は、二つの異なった存在論を抱える体系として構想される（牟 1975: 3740）。それは現象界の存在論と本體界の存在論であり、それぞれ「執着の存在論」（「執的存有論」）と「無執着の存在論」（「無執的存有論」）と名付けられる。両者の関係は『大乘起信論』における「生滅門」と「真如門」の二門のそれと同型である（「一心開二門」牟 1990: 95）。この段階において牟宗三はもはや儒学ではなく仏教の諸概念を多用するようになる。またその関心の重点も、「円教」および「教相判釈」のテーマへと移っている⁽⁴⁸⁾。このような「牟宗三哲学」についてはさまざまな議論が、ハイデガー哲学との関係といった問題を含めて、なされている⁽⁴⁹⁾。しかし本稿の関心から大きく逸脱するこれらの問題については、稿を改めて論じることにはしない。

最後に、「生命の学問」としての儒学についてまとめてみよう。それはたんなる道德論ではない。それは道德的实践において真の生命を、真の实在をリアルに求めていくという意味で宗教的でもある。むしろそこにおいては道德と宗教、そして道德と形而上学は、一つになっている（牟 1968: 3738）。「生命の学問」としての儒学は、我々の死生を包み込む真の实在へ向けての存在論的探求なのである。

凡例 本稿では牟宗三の著作への参照は、初版出版年と使用版本の頁番号を記すことで示す。必要な書誌情報をここ

に列挙する。蔡仁厚『牟宗三先生學思年譜』（臺灣學生書局、一九九六年）参照。

【道德的理想主義】臺灣學生書局、一九九二年（初版『理性的理想主義』一九五九年）

【中國哲學的特質】臺灣學生書局、一九七四年（初版一九六三年）

【心體與性體（一）】正中書局、一九六八年

【生命的學問】三民書局、一九七〇年

【現象與物自身】臺灣學生書局、一九七五年

【佛性與般若】臺灣學生書局、一九七七年

【康德的道德哲學】臺灣學生書局、一九八二年

【中國哲學十九講】臺灣學生書局、一九八三年

【時代與感受】鵝湖出版社、一九八四年

【圓善論】臺灣學生書局、一九八五年

【五十自述】鵝湖出版社、一九八九年

【中西哲學之會通十四講】臺灣學生書局、一九九〇年

【當代新儒學論文集・總論篇】（牟宗三他）文津出版社、一九九一年

(1) 「新儒家」の一般的な紹介は、吾妻重二「中国における非マルクス主義哲学——〈新儒家〉をめぐる」(『思想』

七八四、一九八九年)に見られる。しかし本稿ではこの語を、牟宗三と唐君毅の二人を中心にして用いている。

この一派をめぐる「新儒家」の語の規定は、例えば王邦雄「導言…從中國現代化過程中看當代新儒家的精神開展」(牟1984収録)参照。

(2) 「現代中国儒家の中で、最も典型的に儒門であると認めうる者は、唐君毅において他にはいない。」林鎮国「現代儒家の自伝世界」(森川訳、『季刊日本思想史』四一、一九九三年) 八八頁

- (3) かつての盟友である唐君毅について彼は、学問的に成長しなかったという冷徹な評価を下している(牟 1983: 407/408, 1991: 15)
- (4) 牟宗三の「カント解釈」についての概観は、Ming-huei LEE (李明輝) “Mou Tsung-san und Kants philosophie,” *Asiatische Studien* Bd.50/1, 1996を参照。
- (5) 牟 1982 (『道徳の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』の訳注)、および『康德純粹理性之批判』一九八三年、『康德判断力之批判』一九九二年。これらの翻訳はドイツ語原文からではなく、諸英訳本を校勘することによって為され、またしばしば詳細な訳注を伴っている。
- (6) 唐君毅を中心に牟を含む四名の連名で発表された、歴史的に有名な『為中國文化敬告世界人士宣言』(一九五八年)は、中国文化の称揚と反共の姿勢によって貰かれている。その背景などについては、中村俊也「唐君毅の東西冷戦期における思想―『現代新儒家宣言』について―」(『東アジア地域研究』七号、二〇〇〇年)参照。なお、そこには既に牟による「道徳的形而上学」の思想が表れているが、まだ後年におけるような理論化は見られない。
- (7) 本稿で言う「新儒家」が、きわめて狭い範囲に限られているのはたしかだ。牟宗三の弟子の代表格である蔡仁厚なども、その『王陽明哲學』(三民書局、一九七四年)などを見ると、はたして「新儒家」と呼ぶのが相応しいかどうか筆者は躊躇する。「新儒家」を名乗るものの多くが単純な中華民族主義に陥りがちなのは、否めない事実である。それに対して例えば、江戸儒学の「多元開放性」を対比させて中国儒学を批判する傅偉勳(『現代儒學發展課題試論』牟 1991収録)などの、興味深い論点があることに注意したい。
- (8) 『現代中国学―阿Qは死んだか』(中公新書、一九九七年)七四頁。ただし、加地自身は儒教の本質を「宗教性」に見ている。
- (9) 「西洋社会が維持出来ているのはそこに深厚なる道徳的自律性や高遠なる宗教情操が存するからである。人々が私利のために闘う過程の中にも、強い職業道徳がそれを制限しているからである。」「中国には元来、他人の私権を尊重する、西洋社会では通常となっている価値観や商業道徳は存しない。このような条件の下でもしも

一切の道徳的自律性を打破し、何でも好き放題にすれば、勝手次第をするのは必ずや社会の既得権者や違法幹部である。」中村俊也『新儒家論——杜維明研究』（垂紀書房、一九九六年）一一四—一一五頁

- (10) 代表的な思想家としては、「東西文明の内容・原理は元来同じものである」という道徳的普遍性の視点に立った上で西洋文明を評価しようとした中村正直（一八三三—一九一一年）がいる。荻原隆『中村敬宇研究——明治啓蒙思想と理想主義』（早稲田大学出版部、一九九〇年）一六〇頁参照。なお、近代日本での陽明学の役割についての概観は、大橋健二『良心と至誠の精神史』（勉誠出版、一九九九年）参照。

- (11) 歴史的に象徴的なのは、文部大臣・天野貞祐による『国民実践要領』の編纂において、その委嘱が高坂正明・西谷啓治・鈴木成高の三人になされたということだ。この三人は、田辺元を継ぎ京都学派の先頭に立つものの即座に公職追放となった高山岩男とともに、戦時中には京都学派の中核として活躍していた。天野貞祐「今日に生きる倫理」（『天野貞祐全集』四、栗田出版会、一九七〇年）四一—四五頁

- (12) 江日新「導言」（『牟宗三哲學與唐君毅哲學論』文津出版社、一九九七年）、林永強「東アジアの「京都学派」像」（大橋良介・編『京都学派の思想』人文書院、二〇〇四年）など

- (13) 花澤秀文『高山岩男——京都学派の基礎的研究』（人文書院、一九九九年）

- (14) 高山にはまた、宗教をめぐる『宗教はなぜ必要か』（創文社、一九五三年）や『現代の不安と宗教』（創文社、一九五五年）といった著作がある。

- (15) 宗教にいたるための道徳という高山の所論を見てみよう。まず高山は、理論理性の二律背反において道徳性の次元をひらくというカント哲学の理論を、哲学として模範的なるものと見なす。しかしカントは、実践理性の二律背反を見誤った。実践理性はそれ自身において二律背反に陥らざるをえないが、それはカントのいうような徳と幸福との矛盾ではない。それは「義務葛藤」あるいは「義務闘争」というかたちをとる。この「解決の道なき悲劇」は実践理性の無力さを示す。ここに道徳は破綻する。だがまさにこの人生の悲劇性の自覚において、道徳から宗教へと我々は転入する。高山岩男『道徳の危機と新倫理』（創文社、一九五二年）、『道徳とは何か』（同、一九五八年）、『教育哲学』（玉川大学出版部、一九七六年）

- (16) 新儒家と京都学派の両方の立場をもつ呉汝鈞でさえ、宗教と道徳との区別を特に問題とはしない。呉汝鈞「當代新儒家與京都學派」(『牟宗三哲學與唐君毅哲學論』文津出版社、一九九七年)、『絕對無的哲學…京都學派哲學導論』(台北商務印書館、一九九八年)
- (17) 新儒家といっても、その祖と仰がれる熊十力(一八八五—一九六八年)から呉汝鈞らにいたるまで、むしろ仏教学者と呼ぶべき者も多い。また牟宗三は、近代中国および台湾で巨大な業績を残した仏教者である印順(一九〇六—二〇〇五年)を高く評価しただけでなく(牟 1970: 95)、自身でも特異な体系的仏教書をもにしている(牟 1977)。なお、熊十力については『新唯識論』(吾妻重二訳、関西大学出版部、二〇〇四年)および島田虔次『新儒家哲学について—熊十力の哲学』(同朋舎、一九八七年)
- (18) Joel THORAVAL, «Introduction», in Mou Zongsan : *Spécificités de la philosophie chinoise*, Cerf 2004 (牟 1963の仏訳) p.16
- (19) 呉文璋「論儒家與儒教—從儒家是否為宗教談起」(『語文教育通訊』二二二、二〇〇一年)を参照。
- (20) 新渡戸稲造『武士道』(矢内原訳、岩波文庫) 三四—三五頁
- (21) ヘーゲル『歴史哲学』(Suhrkamp版全集12、p.174) 牟宗三はこのようなヘーゲルの中国観に基本的に賛同している(牟 1989: 113)。
- (22) 堀池信夫「中国哲学とヨーロッパの哲学者」(明治書院、一九九六・二〇〇二年)
- (23) ただ、東アジアに生き残る儒教的残滓については、今日なにかと話題となることが多い(古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』新書館、二〇〇三年)。さらには、儒家を体制維持のイデオロギーととらえた上で、逆説的にその有効性を認めるといふ立場も成り立つ(浅野裕一『古代中国の文明観』岩波新書、二〇〇五年)。
- (24) 加地伸行『儒教とは何か』(中公新書、一九九〇年)
- (25) 同四五頁
- (26) 同三二頁。西谷啓治『宗教とは何か』(西谷啓治著作集第十卷、創文社、一九八七年) 三頁
- (27) 加地、前掲書三三三頁

- (28) 同四九頁
- (29) 同第五章、特に二一四頁の図式を参照。
- (30) 小島毅「死を見据える——儒教と武士道、「行の哲学」の系譜」(『死生学研究』二〇〇六年春号) 二四四頁
- (31) 西谷、前掲書八一―九頁
- (32) 同二六頁
- (33) Francois JULLIEN: *Fonder la morale*, Bernard Grasset 1995 (後『Dialogue sur la morale』と改題) 邦訳、フランソワ・ジュリアン『道徳を基礎づける』(中島・志野訳、講談社現代新書、二〇〇二年)
- (34) 孔子は以下のように言う、「我欲仁、斯仁至矣」述而篇、「人能弘道、非道弘人」衛靈公篇など
- (35) 同p.136-139 (邦訳一八三―七頁)
- (36) 同p.142 (邦訳一九〇頁)
- (37) 同p.145-147
- (38) 同p.203 (邦訳二六八―九頁)
- (39) 「人之所以異於禽獸者幾希、庶民去之、君子存之」(離婁下19) 「君子所性、仁義禮智根於心」(盡心上21)
- (40) 儒学の道徳思想を論じる際に、宋学で多用される「公・私」の区別が重んじられることがある(溝口雄三「中国の公と私」研文出版一九九五年)。しかし李明輝が孟子について述べているように、「公・私」よりも根本的なのは「義・利」の区別でなければならない(李明輝、前掲書一五五頁)。
- (41) 李明輝は、カントの『道徳の形而上学の基礎づけ』において述べられる定言命法の三つの法式のそれぞれについて、どのような孟子の議論があてはまるかを整理している(『孟子與康德的自律倫理学』李明輝『儒家與康徳』聯經出版、一九九〇年)。その要点を以下に挙げる。

①道徳法則の形式としての普遍性に関する第一の法式「汝の格率が普遍的法則となることを、汝が同時にそれによって意志しうるような格率に従つてのみ行為せよ」。孟子は「易地則皆然」(離婁下篇)という語を繰り返し、

道德心のあり方の普遍性を強調する。「口之於味也有同者焉、耳之於聲也有同聽焉、目之於色也有同美焉。至於心、獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。」（告子上7）

② 道德法則の質料としての道德主体の目的性に関する第二の法式「汝自身の人格およびあらゆる他の人格の内なる人間性を、単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うよう行爲せよ」。性善説はこのような「人格の尊厳」の意義を全面に打ち出している。「欲貴者、人之同心也。人人有貴於己者、弗思耳。人之所貴者、非良貴也。」（告子上17）

③ 道德の最高原則としての意志の自律に関する第三の法式「汝の意志が自らの格率によって己れを同時に普遍的法則をたてるものとみなしうるよう行爲せよ」。性善説とは、道德主体が自ら立法するという意味に他ならない。この自律の概念はまた、感性界からの独立性の理念、つまり悟性界の成員という考え方と不可分である（『定言の命法はどうして可能か』。それは「大体」と「小体」との区別にあたる。「曰「鈞是人也、或從其大體、或從其小體、何也？」曰「耳目之官不思、而蔽於物。物交物、則引之而已矣。心之官則思、思則得之、不思則不得也。此天之所與我者、先立乎其大者、則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」（告子上15）

なお、整理にあたってペイトン『定言命法』（杉田訳、行路社、一九八六年）を参考にした。

(42) もっとも、「伝統的には儒教と呼ばれてきたものの特徴は、それが真の意味での宗教ではないことにある」とするジュリアンには整合性がある（前掲書911 邦訳一五二頁）。

(43) この著作はその宋明儒学の新たな整理において、特に朱熹に対する批判において著名である（戸田哲也「牟宗三—宋明理学の三系統説について」『アジア文化科学年報』四、二〇〇一年）。

(44) 「存在論的カント解釈」の代表的なものとして、ハイムゼートの次の記述を挙げておく。「実践理性は理論理性に先行する。ここに、精神の内部で確認された存在領域から現実を見る態度が生まれる。つまり、理性の道德的根本事実において確認しうる、絶対者との精神的接触が、無制約者をめざす対象的認識の努力へ、否それどころかこの無制約者そのものへ、はじめて正当な光をあてることになるのである。」ハイムゼート「カントの形

而上学的動機」(須田・宮武訳、未来社、一九八一年)一七二頁 Heinz HEIMSOETH: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, Kölner Universitäts-Verlag 1956 (Bouvier 1971), p.230

(45) 重要なのは「性」の字義ではなく思考の形態である。例えば伊藤仁斎のように、人の有限性において「性」とらえたとしても、さらに「道體」などの語を拒否したとしても、道徳の進路による存在論という形態をもつかぎり、「道徳的形而上学」と呼ばれる。

(46) 創造性をめぐる議論は、牟宗三の影響下にある思想家たちにおけるコンセンサスである。例えば、杜維明「創造力をめぐる」人間—宇宙 (anthropocosmic)「的観点」(栗原訳『死生学研究』二〇〇六年春号)。

(47) カント『実践理性批判』AK, V, 87 翻訳は岩波書店の全集版(坂部・伊古田訳)を参照にした。

(48) ここに高山哲学との相同性が見られることは、特筆に値する。高山岩男『哲学とは何か』(創文社、一九六七年)

(49) 例えば、倪梁康「牟宗三と現象学」(石井訳、『現代思想』29—17、二〇〇一年)を挙げておく。

(あさくら・ともみ 東京大学大学院人文社会科学系研究科博士課程)

Mou Tsung-san's Idea of Confucianism as a "Study of Life"

Tomomi Asakura

There are many types of interpretations about what and where the essential meaning of Confucianism is. Among them, so-called *Modern Neo-Confucians* represented the authentic Confucian way of thinking in 20th century. Mou Tsung-san (1909-1995), major figure of this school, had defined the specificity of Confucianism as a *Study of Life*. In this paper, we try to clarify the characteristics of this conception of Confucianism, in a broader context of Confucian understandings. Our purpose is to grasp the sense of Confucianism, especially as a fine specimen for our Death and Life Studies.

Many scholars and thinkers thought Confucian teachings as Moral doctrine, or an attempt to "*fonder la morale*" (François Jullien); others found Confucianism as a Religion, which gives us an explanation of our death (Kaji Nobuyuki). Among them, modern Neo-Confucians found its sense not only in its moral theory, nor in its religious principle, but in its essentially *humanistic* attitude. Indeed, "Study of Life" is a symbolic title for the humanistic and idealistic movement of this school.

However, Confucianism is not just a form of humanism for Mou; he finds its principal meaning in its ontological insight and philosophical examination. Confucianism as a Study of Life is an ontological investigation, which tries to grasp our authentic being by the way of autonomous moral practice. It indeed has certain religiousness, but in Nishitani's sense, not in Kaji's sense.

Here his stance comes close to the so-called *ontological interpretation* of Kant. But himself as a Chinese translator of three *Critiques*, his interpretation must be seen as something original. Critical Philosophy

presupposes a “metaphysical motive”, which leads him to the Idea of a sole possible metaphysics, *praktisch-dogmatisch* one (Heinz Heimsoeth). Similarly, Neo-Confucian thinkers of Song and Ming era were driven by their own metaphysical motive, and engaged in sincere quest for the Confucian type of metaphysics, which Mou characterizes as *Moral-Metaphysics*.

Confucian *Moral-Metaphysics* is ontological inquiry *by way of* moral practice. As Kant had seen, this way of morality is the only path to the possible future metaphysics; but going further than him, Mou Tsung-san tries to bring it to completion, using rich resources that Chinese philosophical tradition provides. In such ontological quest, morality and religiosity, religion and metaphysics are inseparable and “one”. Here is the fundamental importance of the Idea of “Confucianism as a Study of Life”, as we present in this paper.