

이토 진사이의 고의학적 방법과 『맹자』 독해*

— 천하공공의 도와 왕도적 실천 —

이 기 원**

- I. 머리말
- II. 고의학적 방법과 맹자
- III. 천하공공의 도와 정치
- IV. 천하공공의 도와 성인
- V. 천하공공의 도에서 천하공공의 선으로
- VI. 맺음말

• 국문초록

본고는 고의학(古義學)을 제창한 이토 진사이의 『맹자고의』를 중심으로 『맹자』가 어떻게 이해되어 왔는지를 고찰한다. 진사이는 『맹자고의』 외에도 『논어』와 『맹자』의 주요 개념을 기술한 『어맹자의』를 저술했다. 또한 초학자를 대상으로 유가의 기본 개념을 대화형식으로 기술한 『동자문』에서도 맹자 관련 기술이 있다.

진사이는 『맹자고의』에서 ‘천하공공의 도’를 제시한다. 진사이의 『맹자』 독해에는 인륜이나 도덕 윤리라는 입장과 함께 ‘정치’적 측면 역시 강하

* 이 논문은 2019 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A5A8033158)

** 강원대 철학과 강사

게 드러나 있다. 이 공공성은 대중들의 상호성에 기인한다. 대중들과 함께 만들어 가는 것이 공공의 도이다. 대중들이 받아들일 수 있어야 공공의 도가 될 수 있다. 진사이가 『맹자』를 통해 제시하는 ‘인간’은 ‘천하 공공의 도’를 실천하기 위한 ‘인간’이다. 이러한 점에서 본다면 진사이가 전망한 ‘인간’은 ‘공공적 인간’이다. 성인의 도는 ‘공공’의 실현을 주된 목적으로 삼기 때문이다. 진사이가 위정자에게 요구한 것은 개인들에 필요한 생업의 장을 마련하는 것이었다. 이러한 점은 진사이가 『맹자』를 정치와 경제라는 측면에서 독해하고 있음을 보여준다.

• 주제어

이토 진사이, 『맹자고의』, 『어맹자의』, 『동자문』, 천하공공의 도

I. 머리말

『맹자』는 성선설에 기반한 인성론과 왕도정치, 탕무방벌 등 여성혁명 의 정당성, 정치 및 경제, 제도상의 개혁 등 유가사상의 도덕 윤리와 정치의 근간으로서 동아시아사상사에서 중요한 경서로 독해되어 왔다. 일본에서도 『맹자』는 고대부터 수용되었다. 노구치 다케히코가 지적하는 것처럼 “맹자를 신고 일본으로 향하는 배는 반드시 침몰한다”는 말이 있을 정도로 『맹자』에는 일본사회에서 금기시되는 부분이 있다.¹⁾ 이렇게 되는 대표적인 이유는 맹자가 주장한 여성혁명과 같은 정치 문제에 있다.

이러한 이유 때문인지 일본의 유자들은 『맹자』를 선별적으로 수용했다. 고문사학을 주창한 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)는 『맹자식(孟子識)』을 썼지만 『맹자』 「양혜왕」 일부의 주해에서 그쳤다. 소라이의 제자 다자이 슌다이(太宰春台, 1680~1747) 역시 맹자의 성선설을 비판했으며 여성혁명 등 정치적 측면에서는 동의하지 않았다. 하지만 같은 고학파인 이토 진사이(伊藤仁齋, 1627~1705)는 『맹자』를 중요한 경서로 인식하여 『맹자고의』를 집필했다. 『맹자고의』는 『맹자』 전체를 주석한 것으로 『논어고의』와 함께 진사이의 대표적 저작에 속한다. 이처럼 고학파 내에서도 『맹자』 이해는 차이가 선명하다.

본고는 고의학(古義學)을 제창한 이토 진사이의 『맹자고의』를 중심으로 『맹자』가 어떻게 이해되어 왔는지를 고찰한다. 진사이는 『맹자고의』 외에도 『논어』와 『맹자』의 주요 개념을 기술한 『어맹자의(語孟子字義)』를 저술했다. 또한 초학자를 대상으로 유가의 기본 개념을 대화형식으로 기술한 『동자문(童子問)』에서도 맹자 관련 기술이 있다.

진사이는 고의학적 방법으로 경서를 주해한다. 진사이학의 목적은 ‘고의(古義)’를 밝히는데 있다. 진사이는 『논어』와 『맹자』를 숙독하고 정밀하

1) 野口武彦, 『王道と革命の間』, 筑摩書房, 1986, 6쪽.

게 생각하여 성인(공맹)의 ‘의사어맥’(意思語脈)과 의미혈맥(意味血脈)을 정확하게 파악할 수 있다면 성인의 도가 무엇인지를 확연히 알게 된다고 하면서 ‘자의(字義)’의 중요성을 강조한다. 고야스 노부쿠니는 진사이에 대해 생생한 삶의 현장에서의 인륜적 실천을 강조했다고 평하면서 이러한 진사이학은 인륜적 세계에 사상의 지평을 두었다고 규정한다.²⁾ 구로즈미 마코토는 일본유교의 체계화라는 틀에서 진사이학의 성격을 규정한다.³⁾ 미야가와 야스코는 진사이의 왕도론이 구체적인 경세론을 제시한 것이 아니라 도덕을 뒷받침하는 것이라 했다.⁴⁾

한편 한국에서 진사이에 대한 연구는 정약용과의 비교연구에서 시작하여 현재 진사이의 사상적인 부분의 연구로 발전해왔다. 사상적인 연구는 진사이학과 주자학과의 비교, 오규 소라이의 진사이 비판 등이 있다.⁵⁾ 한편 진사이학의 성격과 관련하여 진사이의 ‘도’ 개념을 ‘공공성’이라는 개념으로 이해하면서 공공성의 특징으로 ‘공공적 주체의 형성’을 제기한다. 여기에서는 ‘민(民)’이 공공적 주체로 상정되어 있다는 것을 강조한다.⁶⁾

진사이는 『맹자고의』에서 ‘천하공공(天下公共)의 도’를 제시한다. 진사이가 성인의 도를 ‘천하공공의 도’로 규정할 때 맹자의 왕도론은 어떻게 이해되고 있는지가 중요한 문제가 된다. ‘천하공공의 도’가 오류적 측면에서 제시된 것인지 아니면 정치와 제도, 역성혁명 등의 문제가 함께 거론되고 있는지를 살펴봐야 할 것이다. 진사이의 『맹자』 독해에는 인륜이

2) 子安宣邦, 『伊藤仁齋』, 東京大学出版会, 1982, 54쪽.

3) 黒住真, 『近世日本社会と儒教』, ベリカン社, 2003, 참조.

4) 宮川康子, 「仁齋古義学の革命性-有鬼と無鬼の系譜」, 『京都産業大学日本文化研究所紀要』 第25号, 2020, 9~10쪽.

5) 원용준, 「이토 진사이의 맹자관에 대한 일고찰」, 『동양철학연구』 61집, 2010; 임옥균, 「이토 진사이의 맹자해석-주자의 해석과의 비교를 중심으로」, 『동양철학연구』 66집, 2011; 이인화, 「伊藤仁齋의 유교 개념 정의에 나타나는 古義學의 체계와 이념-論語古義의 개념 분석과 송유비판을 중심으로」, 『동서철학연구』 제 85호, 2017; 이기원, 「일상적 세계와 유교 프락시스-오규 소라이와 이토 진사이의 대립」, 『일본사상』 27호, 2014 등 참조.

6) 고희탁, 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리』, 논형, 2009, 65~87쪽.

나 도덕 윤리라는 입장과 함께 정치적 측면 역시 강하게 드러나 있다. 진사이는 『맹자』를 정치와 관련해서 읽을 것을 강조했다기 때문이다. 이러한 부분을 간과할 수는 없다.

본고는 진사이의 고의학에서 『맹자』의 위치와 함께 『맹자고의』를 관통하는 중심 개념인 ‘천하공공의 도’라는 측면에서 왕도론의 의미, 성인의 도의 관계, 도덕과 인간 이해와 그 실천의 문제를 고찰한다. 또한 ‘공공’의 개념이 『맹자고의』에서는 어떻게 드러나고 있는지 확장하여 살펴볼 것이다. 이를 통해 진사이의 고의학에서 『맹자』 독해가 갖는 의미를 전망하고자 한다. 지금까지 진사이학 연구에서 진사이의 『맹자고의』를 중점적으로 고찰한 연구는 대단히 부족하다. 『맹자고의』는 『논어』에 제시된 ‘도의 세계’의 실천을 위한 저서이다. 진사이의 고의학적 방법에서 이러한 『맹자고의』의 위치를 생각한다면 『맹자고의』의 고찰은 중요한 문제를 함의하고 있다.

II. 고의학적 방법과 맹자

진사이가 경서 해석에서 가장 중요하게 여긴 것은 ‘어맥’과 ‘혈맥’이다. 어맥과 혈맥은 유교의 정통성 계승 문제와 관련된다. 정통과 이단 구분의 가장 기초적이면서도 핵심이 되는 것이 어맥과 혈맥이다. 고의학에서 어맥과 혈맥은 공자의 도의 가장 핵심이 되는 부분이다. 성인의 어맥과 혈맥을 알기 위해서는 기본적으로 주소(注疏)에 의한 경서의 독해에서 벗어나야 한다. 그런데 문제는 초학자가 주석, 즉 해설서에 의하지 않고는 경서를 이해할 수 없다는 점이다. 이에 대해 진사이는 “집주의 장구를 통달한 뒤에는 주석을 모두 버리고 다만 본문을 취하여 숙독하고 자세히 음미하여 …… 공맹의 본지를 마치 깊은 잠에서 깨어난 것처럼 저절로 마음과 눈에 명료하게 깨우칠 수 있다”고 했다.⁷⁾ 여기에서 보듯이 경서를

읽는 처음에는 주희의 『집주』를 참고서로 하여 읽고 자력으로 읽을 수 있게 되면 주석서를 버려야 한다. 고의학은 주소에 의지하지 않고 경서 본문의 의미를 파악하는 것이다. 이와 관련하여 진사이는 『어맹자의』에서 다음과 같이 말한다.

나는 일찍이 배우는 자들을 가르칠 때에 어맹 두 책을 숙독하여 정밀하게 생각하고 성인의 의사어맥을 마음과 눈에 명료하게 할 수 있다면 즉 오직 공맹의 의미혈맥을 알뿐만이 아니라 또한 그 자의를 이해하여 큰 오류에 이르지 않을 것이라 했다. 자의는 학문에서 실로 작은 것이지만 하나라도 그 의를 잃으면 해됨이 적지 않다. 단지 실로 하나하나 이것을 어맹에 기초하여 그 의사어맥에 합한 후에 가능할 것이다. 틀린 것을 쫓아 자기의 사견으로 뒤섞지 말라 …… 그러므로 『어맹자의』 한 편을 지어 고의의 뒤에 붙인다.⁸⁾

여기에서 보듯이 『논어』와 『맹자』를 숙독하고 정밀하게 생각하여 성인의 ‘의사어맥’을 알게 된다면 공맹의 ‘의미혈맥’을 알게 된다. 어맥과 혈맥을 알기 위한 기초는 ‘자의’이다. ‘어맥’은 문장의 의미, 즉 문맥이며 ‘혈맥’은 문장에서 보이는 사상적 맥락이다. 따라서 어맥은 『논어』와 『맹자』의 문장 사이에 흐르는 문장의 계승성, 혈맥은 이 두 경서의 사상적 계승성을 의미한다. 진사이는 『논어고의』와 『맹자고의』를 집필한 후에 『어맹자의』를 지어 ‘자의’의 중요성을 환기시켰다. 진사이가 강조하는 ‘고의’의 사전 격에 해당하는 것이 『어맹자의』이다. ‘주소’에 의지하지 않고 성인의 어맥과 혈맥을 이해해야 하며 자의는 그 기본 바탕이 되는 것이

-
- 7) 伊藤仁齋, 『童子問』卷上, 2章, “苟集註章句, 既通之後, 悉棄去註脚, 特就正文, 熟讀詳味 …… 則其於孔孟之本旨, 猶大寐之頓寤, 自瞭然于心目之間矣.”
- 8) 伊藤仁齋, 『語孟字義』卷上序, “予嘗教學者以熟讀精思語孟二書, 使聖人之意思語脈能瞭然于心目間焉. 則非惟能識, 孔孟之意味血脈, 又能理會其字義, 而不至于大謬焉. 夫字義之於學問固小矣, 然一失其義, 則爲害不細, 只當一一本之於語孟, 能合其意思語脈, 而後方可妄意遷就, 以雜己之私見, …… 故著語孟字義一篇以附諸二書古義之後.”

다. 중요한 것은 성인의 어택과 혈맥에 의한, 즉 성인의 의도를 따라 자의가 해명되어야 한다는 점이다. 따라서 고의학은 『논어』와 『맹자』의 자의를 파악하는 것이 아니라 『논어』와 『맹자』의 의도가 되는 어택과 혈맥을 따라 자의를 해명하는 방법이다.⁹⁾ 공자와 맹자의 의도가 무엇인지를 파악하여 그 의미대로 자의를 해명한다는 것이 진사이의 방법이었다.

진사이는 『논어』를 ‘최상지극우주제일서(最上至極宇宙第一書)’라고 했다.¹⁰⁾ 『논어』가 우주에서 가장 으뜸가는 최고의 책이라는 것이다. 『논어』에 대한 이러한 평가는 진사이의 고의학에서 『논어』가 차지하는 위치를 가늠해볼 수 있다. 이어 진사이는 『맹자』에 대해 “『맹자』는 또한 『논어』에 버금가는 것으로 공자의 뜻을 밝힌 책이다. 그 말에는 요순의 도는 효제일 뿐이라 하고 또한 역시 이해하기 어렵고 실행하기 곤란하며 고원하여 도저히 도달할 수 없는 것을 배척하고 …… 오로지 인의의 뜻을 주창했다. 그러므로 (『맹자』는) 『논어』의 의소”라고 단언한다.¹¹⁾ 이처럼 『맹자』는 현실에서의 실천을 위한 것으로 『논어』의 의소(義疏), 즉 『논어』의 주석서에 해당한다. 『논어』의 알기 어려운 부분은 『맹자』를 읽으면 알 수 있다는 점이다. 이것은 『맹자』를 통해 『논어』를 독해하는 방법이다. 『논어』는 『맹자』를 거치지 않으면 알 수 없다. 『맹자』는 『논어』의 뜻을 따라 주해한 것, 즉 공자의 어택과 혈맥에 따라 주해한 것이다.

문습니다. 선생님은 이전에 『맹자』는 『논어』의 의소라고 했습니다. 그렇다면 배우는 자는 오로지 『논어』만 읽고 『맹자』는 반드시 읽지 않아도 되는 것입니까? (진사이가)말하길 그렇지 않다. 주라는 것은 원래의 경을 이해하기 위한 것이다. 배우는 자는 『맹자』를 숙독하지 않으면 『논어』의 뜻에 절대로 도달할 수 없다. (『맹자』는) 『논어』를 건너는 나무

9) 子安宣邦, 『江戸思想史講座』, 岩波書店, 1998, 93쪽.

10) 伊藤仁齋, 『童子問』 卷上, 5章, “故論語一書, 實爲最上至極宇宙第一書.”

11) 伊藤仁齋, 『童子問』 卷上, 5章, “孟子之書, 又亞論語, 而發明孔子之旨者也, 其言曰, 堯舜之道, 孝弟而已矣, 又斥其難知難行高遠不可及之說, …… 而專唱仁義之旨, 蓋論語之義疏也.”

와 뗏목이다.¹²⁾

여기서 보듯이 『논어』는 의미가 제시되어 있으며 『맹자』는 의미에 대한 실천이 제시된 책이다. 『논어』라는 ‘경’을 이해하기 위해서는 ‘주’가 되는 『맹자』를 읽어야만 한다. 『맹자』는 『논어』로 들어가는 통로인 셈이다. 이어 진사이는 “『논어』는 오직 인의예지를 닦는 방법만을 말했지 일찍이 그 뜻을 분명하게 밝히지 않았다 …… 그러므로 『맹자』가 공부하는 사람들을 위해 그 뜻을 분별하고 그 이치를 명확하게 밝힌 것”임을 분명히 하고 있다.¹³⁾ 그렇다면 『맹자』가 공자의 어맥과 혈맥을 상세하게 설명했다는 것은 어떠한 의미인가? 진사이는 이에 대해 다음과 같이 말한다.

맹자는 말한다. 측은지심은 인의 근본이며 수오지심은 의의 근본이며 사양지심은 예의 근본이며 시비지심은 지의 근본이다 …… 이것이 인의예지 네 글자의 해석이다. 배우는 사람들은 마땅히 이것에 의지해 체인하고 숙독해야 한다. 그런 뒤에 『논어』를 미루어본다면 그 뜻이 비로소 명확해질 것이다. 만약 『맹자』를 없애고 특히 『논어』의 글자에만 의거해 이해하려 한다면 그 뜻을 알 수 없을 뿐 아니라 반드시 도에서 크게 어긋나는데 이르게 될 것이다.¹⁴⁾

위에서 보듯이 『맹자』는 사단지심으로 인의예지를 설명하는 방식을 통해 인의예지의 의미를 밝힌다. 『맹자』와 『논어』의 관계를 이렇게 설명하는 진사이는 『맹자』의 저자에 대해서도 다음과 같은 견해를 제시한다.

12) 伊藤仁齋, 『童子問』 卷上, 7章, “先生既以孟子爲論語之義疏。然則學者專讀論語, 而至於孟子, 則雖不必讀, 無害歟。曰不然。註者所以求通夫經也。學者不熟讀孟子, 必不能達於論語之義。蓋論語之津筏也。”

13) 伊藤仁齋, 『童子問』 卷上, 7章, “論語專說修仁義禮智之方, 而未嘗發明其義, ……故孟子爲學者諄諄然剖別其義, 闡明其理。”

14) 伊藤仁齋, 『童子問』 卷上, 7章, “孟子曰, 惻隱之心仁之端也, 羞惡之心, 義之端也, 辭讓之心, 禮之端也, 是非之心, 智之端也. …… 是仁義禮智四字之解也, 學者當據此體認熟讀, 而後推之於論語, 則其義始較然矣, 設欲去孟子, 而特據論語字面解之, 則不惟不得其義, 必至於大錯道.”

내가 생각하기에 『맹자』라는 책은 혹자는 맹자의 자저라 하고 혹자는 문인이 편찬한 것이라 한다. 지금 그 책을 상세히 살펴보니 체제가 각기 다르며 요지가 돌아가는 것도 또한 다르니 한 사람의 손에서 나온 것이 아닌 듯하다. 양혜왕, 등문공 두 편은 하나이고 이루, 진심 두 편이 하나이다. 공손추, 만장, 고자 세편이 각기 하나이다. 아마도 공손추, 만장 두 편은 공손추와 만장이 기록한 듯하다. 그 밖의 편들은 혹 맹자의 글이 섞여 들어가 있는 것은 아닌지 …… 책의 전 세 편은 맹자의 사업 출처를 기록했고 이루어져 와서 비로소 의론에 이르렀다. 그러므로 이제 앞의 세 편을 상맹, 뒤의 네 편을 하맹으로 정한다.¹⁵⁾

일반적으로 『맹자』는 맹자의 자저(自著)로 알려져 있다. 그런데 진사이는 체제가 각기 다르며 뜻이 귀착하는 바에도 구별이 있어서 한 사람의 손으로 만들어진 것 같지 않다는 견해를 피력하고 있다. 진사이는 『맹자』 7편의 체제가 다르다는 것에서 여러 사람이 『맹자』를 지은 것이라 본다. 진사이는 ‘공손추’와 ‘만장’을 공손추와 만장이 지었다고 단정하면서 ‘양혜왕’, ‘공손추’, ‘등문공’편을 상맹에, ‘이루’, ‘만장’, ‘고자’, ‘진심’편을 하맹으로 나누고 있다. 이어 진사이는 “옛 사람의 학문은 경세에 힘써 수신으로 근본으로 삼고 명도를 우선으로 삼으니 모두 경세로 돌아간다”고 했다.¹⁶⁾ 『맹자』는 ‘경세’라는 목적을 위해 수신과 도를 밝히는 ‘명도’에 주안점을 둔다는 것이다. 수신을 위해서는 그 방법이 되는 ‘도’를 알아야만 한다. ‘도’를 알게 되면 ‘경세’의 방법도 자연히 알게 된다.

이처럼 진사이는 『맹자』를 ‘경세의 도’를 알기 위한 저술로 간주한다. 진사이는 “『맹자』 7편 가운데 토지제도와 학제를 논하는 것이 바로 『맹

15) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <孟子古義總論>, “孟子之書, 或以爲孟子自著, 或以爲門人之所撰. 今詳其書, 體製各殊, 旨歸亦別, 似不出於一手. 蓋梁惠王·藤文公二篇是一體, 離婁·盡心二篇是一體, 公孫丑·萬章·告子三篇, 各是一體. 竊疑公孫丑·萬章二篇, 是公孫丑·萬章之所記, 而其他諸篇, 或雜以孟子之筆歟, …… 此書前三篇, 備記孟子事業出處, 至於離婁篇, 始及議論. 故今定以前三篇爲上孟, 後四篇爲下孟.”

16) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <孟子古義總論>, “蓋古人之學, 以經世爲務, 而脩身以爲之本. 明道以爲之先, 皆所以歸夫經世也.”

자』의 주된 주장이며 성선설과 사단 등의 설은 그것을 행하는 근본이 나에게 있음을 밝힌 것”이라 보기 때문이다.¹⁷⁾ 진사이가 말하는 『맹자』의 핵심이 토지제도나 배움의 문제에 있다는 것은 민생(民生)이라는 측면에서 『맹자』를 독해하는 것이다. 이 ‘민생’은 ‘경제’, ‘정치’와 불가분의 관계에 놓여 있다. 따라서 『맹자』를 관통하는 것은 정치 사회 제도와 관련된 것이며 그것을 가능하게 하는 것은 인간의 인성과 도덕이다.

진사이는 『맹자』를 공문(孔門)의 대종이고 정통(嫡子)이며, 인의를 바탕으로 한 왕도가 중핵을 이룬다고 보고 있다. 이러한 인식위에서 다음과 같이 말한다.

『맹자』라는 책은 만세를 위해 공문의 빗장을 열었다. …… 공자의 시대에는 밝은 태양이 하늘 한가운데 있어 눈이 있는 자라면 행할 수 있다. 그러므로 공자가 사람들을 가르칠 때에 단지 수신하는 방법만을 말하고 그 뜻을 상세하게 설명하지 않았다. 맹자의 시대는 어두운 밤에 길을 다니는 것과 같아서 반드시 등불을 지닌다. 그러므로 어쩔 수 없이 그 뜻을 분명하게 밝혀 향방을 보인 것이다. 만약 공자의 도를 보고자 하면서 맹자에 의거하지 않는 것은 물을 건너는데 배가 없는 것과 같으니 어찌 건널 수 있겠는가? 아아! 『맹자』라는 책은 실로 후세의 지남이며 밤의 등불이다.¹⁸⁾

『맹자』가 필요한 이유는 공자의 의도를 전하기 위함에 있다. 진사이에 의하면 공자의 말은 난해하여 다양한 해석이 가능하다. 다양한 해석은 오히려 왜곡을 초래할 수 있다. 이에 공문의 정통인 맹자가 공자의 말을 해

17) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <刊孟子古義序>, “故七篇之書, 論田法學制者, 乃孟子之主意, 而性善四端等說, 則明其所以行之之本在乎我.”

18) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <孟子古義總論>, “孟子之書, 爲萬世啓孔門之關鍵, …… 蓋孔子之時, 猶白日中天, 有目者能行, 故其教人, 只告之以修爲之方, 而不待復詳解其義. 孟子之時, 猶暗夜行道, 必待明燭. 故不得不明解其義, 示所嚮方焉. 若夫欲觀孔子之道, 而不由孟子者, 猶渡水無舟楫, 豈得能濟乎. 嗚呼, 孟子之書, 實後世之指南夜燭也.”

설하여 의미의 표준으로 삼았다. 따라서 진사이학에서 『맹자』의 의미는 공자의 말에 대한 정통한 해석을 만든 것에 있다.

진사이가 생각하기에 공자의 말은 평정하고 명백하면서도 깊고 쉬우면서도 어렵다. 그럼에도 공자의 시대는 공자가 있었기 때문에 공자의 언어를 충분히 이해할 수 있었다. 하지만 맹자의 시대는 어두운 밤에 길을 다니는 것과 같은 혼란기이다. 밤에 길을 갈 때 등불이 필요한 것처럼 공자를 알기 위해서는 『맹자』를 알아야만 한다. 이러한 의미에서 진사이는 『맹자』를 “후세의 지남이며 밤의 등불”이라고 간주한다. 공자의 의도를 명증적으로 알지 못한다면 실천과 적용에도 문제가 발생한다. 진사이는 공자의 언어를 이해하기 위해서는 『맹자』의 언어를 통로로 삼아야 한다는 점을 주장하는 것이다.

Ⅲ. 천하공공의 도와 정치

진사이는 『맹자고의』에서 “도는 천하공공의 것이며 사람들이 마음속으로 똑같이 인정하는 것으로 많은 사람들의 마음이 수렴되는 곳이 도가 존재하는 곳”이라 했다.¹⁹⁾ 여기서 진사이는 ‘천하공공의 도’라는 것을 제시한다. 진사이의 설명에서 보듯이 ‘공공’은 ‘사람들이 서로 같이 인정하는 것’으로 대중성이 작용한다. 따라서 도는 개인 도덕에서 그치는 것이 아니라 천하 사람들에게 보편적으로 적용될 수 있는 공공성을 갖는다. 이 공공성은 실천규범으로 작용한다.

그런데 진사이가 ‘천하공공의 도’라는 측면에서 『맹자』를 주해한다는 것은 『맹자』를 관통하는 왕도 개념도 ‘천하공공의 도’와 관련된다는 것을 의미한다. 예를 들어 진사이는 ‘인’을 “자애로운 마음이 안과 밖, 멀고 가

19) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王下8>, 道也者, 天下之公共, 人心之所同然, 衆心之所歸, 道之所存也.

까운 곳에 이르지 않은 곳이 없는 것”이라 주해했다.²⁰⁾ 나아가 진사이는 이러한 ‘인’을 ‘사랑하는 마음’과 관련시켜 “사랑하는 마음을 잘 기르면 천하를 보호할 수 있고 이 마음을 상하면 병사를 다 소모하고 무력을 남용하는 지경에 이르게 된다”고 했다.²¹⁾ 사랑하는 마음을 현실에 확충해 가는 것이 왕도이다. 실제로 적용 불가능한 것은 왕도가 될 수 없다. 측은해하는 마음이 사람들에게 도달해야 한다. 위정자가 갖추어야 할 덕목이 ‘사랑하는 마음’이다. 이 ‘사랑하는 마음’은 ‘안과 밖, 멀고 가까운 곳에 이르지 않은 곳이 없는’ 공공의 성격을 갖는다. ‘사랑하는 마음’은 공공의 정치로 나타나야 한다.

백성들의 생업을 만드는 것이 소위 근본으로 돌아가는 실제의 일이다. 훌륭한 군주는 백성에게 돌보는 일이 이뤄지고 나면 선으로 가르친다. …… 이 부분은 백성들이 생업을 만드는 방법을 말한 것으로 근본으로 돌아간 실제 효과이다. …… 이것이 왕도정치의 근본이며 항상된 삶의 길이다.²²⁾

군주는 백성들의 생업의 장을 확보해야 하며 그것이 백성을 돌보는 일이 된다. 왕도정치의 근본은 생활세계에 두어야 한다. 생활세계에서 위에서 말한 “자애로운 마음이 안과 밖, 멀고 가까운 곳에 이르지 않은 곳이 없는” 정치를 하는 것이 왕도 정치이다. 진사이가 왕도의 근본이 바로 백성과 함께 즐기는 것에 있다고 한 것도 도의 공공성을 강조하는 언설이다.²³⁾ 그렇다면 백성과 함께 즐긴다는 것은 어떠한 의미인가?

20) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上1>, 慈愛之心, 內外遠近, 無所不至之謂仁.

21) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上7>, 然養之則可以保四海, 傷之則至於窮兵黷武.

22) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上7>, 制民之產, 卽所謂反本之實事也, 故明君之於民也, 養之既至, 而教之於善, …… 此言制民之產之法, 卽反本之實効也, …… 此王政之本, 常生之道.

23) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上2>, “古之人與民偕樂, 非惟一章之大旨, 乃王道之本原.”

제나라 왕이 이웃나라와 사귀는 길을 묻자 이에 어진 사람이 큰 나라를 가지고 작은 나라를 섬길 수 있으며 지혜로운 사람이 작은 나라를 가지고 큰 나라를 섬길 수 있다는 말로 대답해 강폭하고 침략하려는 왕의 마음을 억눌렀다…… 모두 천하 사람과 근심, 즐거움을 함께 하는 것으로 돌아가지 않는 것이 없다.²⁴⁾

왕도 정치의 기본은 난폭과 침략이 아닌 ‘즐거움’에 있다. 작은 나라가 큰 나라를 섬기는 것이 당연한 정치라는 제나라 왕의 견해에 반대하는 맹자는 근심이 아니라 즐기는 것이 정치의 기본임을 말한다. 여기서 즐거움의 정치는 위에서 인용한 백성들의 생업과 관련된다. 군주는 백성들의 생업을 확보해주는 것을 임무로 삼아야 하며 그 가운데 상호 간 즐거움의 정치가 가능해진다. 상호 간 즐거움의 정치는 군주와 백성이 서로 함께 하기 때문에 즐거운 것이다. 진사이는 맹자가 예로 든 문왕이 즐거움을 누릴 수 있었던 가장 큰 이유로 문왕은 백성들이 즐거워하는 것을 즐거워 할 줄 알았으며 이에 백성들도 문왕의 즐거움을 즐거워했다는 것을 들고 있다.²⁵⁾ 여기서 ‘즐거움’은 개인의 사적인 것이 아니라 공공성이 내재된 것이다. 진사이는 양혜왕이 백성들에게 거부당한 이유를 “혜왕이 백성을 옹기고 곡식을 옹긴 것은 마음을 다했다고 말할 수 있다. 하지만 그의 백성들이 이웃나라보다 많아지지 않은 이유는 무엇인가? 그가 마음만 다했을 뿐 마음을 다하는 이유를 몰랐기 때문”이라는 데서 찾고 있다.²⁶⁾ 백성들의 생활 터전이 위협을 당할 때 그것을 해결하는 책임은 위정자에 있다. 위정자가 백성을 생각하는 마음은 실제로 백성들에게 도달되어야 한다. 물론 즐거움뿐만이 아니라 근심과 걱정도 백성들과 함께 하는 그 속에서 왕도 정치는 실현될 수 있다. 그렇다면 왕이 백성들과 함께 즐거워해야 하는 이유는 어디에 있을까?

24) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王下3>, “濟王問交隣國之道, 遂答以仁者能以大事小, 智者能以小事大, 而抑其強暴凌之心, …… 皆莫非歸之於與天下同憂樂也”

25) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上2>, “文王能樂民之樂, 故民亦樂其樂.”

26) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上3>, “惠王之移民移粟, 可謂盡心矣, 然其民不多於鄰國者何也, 蓋徒盡心而不知所以盡心也.”

사람의 군주 된 자는 백성과 함께 즐거워해야 한다. 그렇지 못하면 그 즐거움을 누리지 못하는 아랫사람은 반드시 위의 임금을 비난하는 마음을 갖게 된다. 아랫사람이 윗사람을 비난하는 일은 잘못이지만 윗사람이 아랫사람과 함께 즐거워하지 않는 것은 가장 큰 잘못이다. 그러므로 백성과 함께 즐거워하지 않으면 왕도 그 즐거움을 영원히 누릴 수 없다.²⁷⁾

정치가 백성들과 함께 즐거워하는 환경을 만들지 못한다면 백성들은 위정자를 비난한다. 그런데 아래에서 위를 비난하는 것보다 더 큰 잘못은 위를 비난하게 만드는 행위에 있다. 아래에서 위를 비난하는 행위는 상하간 즐거움을 함께 하지 못할 때 발생한다.

진사이의 정치와 관련된 『맹자』 독해에서 역성혁명에 관한 부분은 진사이의 『맹자』 독해의 특징을 뚜렷하게 보여주는 대목이다. 진사이는 『맹자』를 어떻게 독해해야 하는가에 대해 “맹자를 해석할 때 왕도 위주로 하지 않고 오직 본성은 착하다는 주장만 외치는 사람들은 맹자를 잘 읽은 사람이 아니다”는 견해를 피력했다.²⁸⁾ 여기서 보듯이 진사이는 정치, 왕도라는 측면에서 『맹자』의 독해를 주장한다. 왜 그런가?

어떤 사람이 말하길 사랑하는 마음은 본연의 선으로 무엇하나도 더할 수 없는데 맹자는 왜 사랑하는 마음을 오로지 주로 하라 하지 않고 오히려 선왕의 도를 실행하라고 합니까? 진사이가 대답하기를 사단의 마음이 좋은 것이지만 이 마음을 확충할 줄 모르면 부모가 가장 가까이 있어도 오히려 섬길 수 없는데 하물며 온 세상을 어떻게 보존할 수 있겠는가? …… 비록 남을 사랑하는 마음이 있음을 알아도 선왕의 도를 행하지 않으면 이른바 그저 착하기만 한 것이어서 (이 마음을) 행할 수 없음은 분명하다.²⁹⁾

27) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王下4>, “爲人之君者, 當與民同樂, 若不然, 則下之不得其樂者, 必有非其君上之心, 下之非上強非, 然而上之不與下同樂, 最非也, 故不與民同樂, 則君亦不得永享其樂也.”

28) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <離婁上1>, “其解孟子, 不以王道爲主, 而專倡性善之說者, 不善讀孟子者也.”

여기서 보듯이 사단지심을 확충해 가는 것, 이때의 확충은 마음속으로 확충하는 것이 아니라 실제 생활에서의 확충이다. 남을 사랑하는 마음이 있어도 그것이 실천으로 드러나지 않으면 남을 사랑하는 것이 아니다. 진사이는 사단지심을 생활 속에서 실천하는 것이 곧 선왕의 도를 실행하는 것이라고 생각했다. 진사이가 생각하기에 “선하다는 것은 일(事)로 드러나야 하고 법도는 덕으로 실행돼야 하기 때문”이다.³⁰⁾ 진사이의 이러한 견해는 인간 본성의 문제와 선왕의 도는 연속적이며 불가분적이라는 것을 보여준다. 여기서 진사이는 역성혁명과 관련된 탕무방벌론에 대해 다음과 같은 견해를 보인다.

그러므로 탕왕과 무왕의 방벌은 천하 사람들이 방벌한 것이지 탕왕과 무왕이 방벌한 것이 아니다. 천하 공공의 것이며 사람들이 마음속으로 모두 똑같이 인정했던 것임을 여기서 알 수 있다.³¹⁾

진사이의 탕무방벌론의 기본 입장은 ‘천하공공의 도’에 있다. 위에서 보듯이 진사이가 성인의 도를 ‘천하공공의 도’라고 정의하는 것은 탕무방벌론과 관련된다. 이처럼 성인의 도가 개인의 심성 문제에 국한된 것이 아니라 보편성을 갖는 것은 정치와 밀접한 관련이 있다는 점이다. 따라서 탕왕과 무왕에 의한 걸왕, 주왕의 정벌은 천하 사람들을 대신해서 집행한 것이지, 당시 상황이 걸왕과 주왕을 정벌할 수 밖에 없었기 때문에 시행한 것은 아니었다. 진사이의 입장에서 역성혁명의 정당성은 탕왕과 무왕이 보여준 ‘천하공공의 도’의 실행에서 찾는다.

29) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <離婁上1>, “或曰仁心本然之善, 不可添一物, 而孟子何以不專主仁心, 而還以行先王之道爲言耶, 曰四端之心雖美, 而不知充之, 則父母至近, 猶不能事之, 況於保四海乎, …… 可知雖有愛人之心, 然不行先王之道, 則所謂徒善, 而不可以行也必矣.”

30) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <離婁上1>, “善以事顯, 法以德行.”

31) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王下8>, “故湯武之放伐, 天下放伐之也, 非湯武放伐之也, 天下之公共, 而人心之所同然, 於是可見矣.”

IV. 천하공공의 도와 성인

탕무방별론의 근거가 ‘천하공공의 도’에서 나온다면 그것을 집행하는 자는 결국 ‘성인’이어야 한다. 성인은 ‘천하공공의 도’를 체현하는 사람이기 때문이다. 전술한 것처럼 진사이의 ‘성인’은 백성의 뜻을 알고 백성과 함께 하는 자이다. 여기서 백성의 뜻을 알고 집행하는 자로서의 성인이 근거한 것이 ‘천하공공의 도’인데 ‘천하공공의 도’는 성인이 인위적으로 만든 것이 아니라 천도(天道)라는 자연성에 기인한다. 이와 관련하여 진사이는 『어맹자의』에서 다음과 같이 말하고 있다.

도는 도로와 같다. 사람이 왕래 통행하는 것이다. 그러므로 사물이 통행하는 것은 모두 이것을 이룸하여 도라 하는데 그것을 천도라 하는 것은 한번 음하고 한번 양하여 왕래가 그치지 않기 때문이다. 그러므로 이룸하여 천도라 한다.³²⁾

진사이의 ‘도’의 정의는 자연성에 기인한다. 그런데 이러한 ‘도’의 정의는 주희의 ‘도’의 정의를 염두에 둔 기술이다. 주희는 『중용』 1장의 주해에서 “도는 도로와 같다. 사람과 사물이 각각 성의 자연을 따르면 그 일용사물 간에 각각 마땅히 행해야 하는 길이 없지 않다”고 했다. 주희는 사람과 사물의 본연의 성을 따라 행해야 하는 도덕적이며 당위적 차원의 도를 말하고 있다. 반면 진사이의 ‘도는 도로와 같다’는 정의는 왕래하여 그침이 없는 천도의 자연적 측면을 강조한다. 진사이는 도의 정의를 세계의 시원과 관련하여 설명하는데 “천지간은 일원기뿐이다. 혹은 음하고 혹은 양하며 이 둘이 오로지 천지 사이에 차고 비고 사라지고 지속되면서 왕래 감응하여 아직까지 그침이 없다. 이것이 즉 천도의 전체, 자연의 기

32) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <天道1>, “道猶路也, 人之所以往來通行也, 故凡物之所以通行者, 皆名之曰道, 其爲之天道者以一陰一陽往來不已. 故名之曰天道.”

개, 모든 변화는 여기에서 나오며 모든 생물도 여기에서 나온다”고 했다.³³⁾ 천변만화는 모두 천도의 자연적 변화에서 발생한다. 인간도 천도의 자연적 변화에 들어 있다. 일원기의 세계에서 음양에 의한 자연의 변화는 왕래감응하는 세계를 의미한다는 점이다. 진사이는 이러한 음양에 의해 왕래감응하는 세계, 천변만화하는 세계 그 자체가 ‘도’라고 본다. 진사이는 이처럼 멈추지 않고 끊임없이 변화하는 세계에서 ‘천하공공의 도’를 제시하는 것이다.

그렇다면 진사이의 ‘도’의 정의가 특징적인 것은 왜인가? 또한 누가 ‘도’를 정의하는가? 진사이는 사물이 통행하는 것은 모두 도라 이룸 한다고 했다. 여기서 중요한 것은 무엇을 ‘도’라고 하는가, 즉 ‘도’의 정의와 관련된 문제이다. ‘도’를 ‘도로’라고 하면서 인간의 도덕적 측면에서 정의하는 주희의 ‘도’ 개념은 ‘리’ 개념과 동일하다. 진사이는 이러한 ‘도’ 정의를 비판한다. 진사이는 ‘도’를 천도와 지도(地道), 인도(人道)로 구분하지만 모두가 ‘왕래하는’ 것을 속성으로 갖는다. 진사이는 “하늘과 사람이 하나의 도라고 하는 것은 옳지만 도라는 문자의 내역근원이란 할 때는 불가하다”고 했다.³⁴⁾ 진사이는 ‘도’의 근원이 어디인지를 묻는 것이 아니라 ‘도’는 ‘왕래통행하는’ 것이라는 부분에 방점을 두고 있다. 진사이는 ‘도’의 근원을 묻는 것은 의미가 없다고 판단했다. 사물이 통행왕래하는 것은 모두가 ‘도’이다. 하늘도 사람도 왕래하는 것이다. 진사이는 ‘왕래한다’는 것에 도의 근원성이나 본래성이 있다고 파악한다.

‘도’가 끊임없이 왕래한다는 것은 곧 세계도 ‘도’에 의해 끊임없이 운동한다는 것이 된다. 그런데 기로 충만한 세계가 유동성 있는 세계라는 것은 때로는 불안감을 준다. 끊임없이 변화하는 세계에서 기준의 문제가 발생하기 때문이다. 여기서 진사이는 ‘도’에 대해 “도란 인륜, 일용이 마

33) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <天道1>, “蓋天地之間, 一元氣而已, 或爲陰或爲陽, 兩者只管盈虛消長往來感應於兩間, 未嘗止息, 此卽是天道之全體, 自然之氣機, 萬化徒此而出, 品彙由此而生.”

34) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <道1>, “天人一道則可, 爲道字來歷根源則不可.”

땅히 행하는 길로 가르침을 기다린 후에 있는 것이 아니다. …… 사방팔우, 보잘것없는 누추한 것, 오랑캐에 이르기까지 군신, 부자, 부부, 곤제, 봉우의 윤리가 없는 것이 없으며 또한 친, 의, 별, 서, 신의 도가 없는 것이 없다”³⁵⁾고 했다. 끊임없이 왕래통행하는 도는 오류으로 이어진다. 진사이는 『동자문』에서 오류으로서의 도를 도의 전체라고 간주한다.

물었다. 사람밖에 도가 없다는 것은 무슨 말입니까? (선생이)대답하기를 사람이란 무엇인가? 군신, 부자, 부부, 형제, 봉우이다. 도는 하나뿐이다. …… 사람으로 인해 나타나고 사람이 없으면 도가 나타나지 않는다. 그러므로 사람밖에 도가 없다고 한다. 물었다. 도밖에 사람 없다는 것은 무슨 말입니까? (선생이)대답하기를 도란 무엇인가? 인의예지이다. 사람들은 그 안에 살기를 잠시도 떠날 수가 없다. 떠난다면 사람이 아니다. 그러므로 도 밖에 사람이 없다고 하는 것이다.³⁶⁾

도는 군신, 부자, 부부, 형제, 봉우, 인의예지, 즉 오류 이외에 다른 것이 아니다. 도는 인간이 인간의 도를 행하는 것이다. 진사이는 “인의예지는 덕의 명칭이지 성의 명칭이 아니다”라고 하여 ‘인의예지’를 성(性)이 아닌 도덕의 영역이라 간주했다.³⁷⁾ 이렇게 보면 진사이의 ‘도’는 도덕이 된다. 위에서 보듯이 도는 사람이 없으면 나타나지 않는다. 이러한 점에서 보면 진사이의 도는 천도보다는 인도가 도의 중핵에 있다. 왕래통행하는 도는 사람에 의해 드러난다. 진사이는 도의 편만성(遍滿性)을 인정하

35) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <道2>, “道者人倫日用當行之路, 亦非矯揉而能然, 皆自然而然, …… 至於四方八隅, 遐陋之陋, 蠻貊之蠢, 莫不有君臣父子夫婦昆弟朋友之倫, 亦不有親義別敍信之道.”

36) 伊藤仁齋, 『童子門』 上, 9章, “問, 何謂人外無道, 曰人者何, 君臣也, 父子也, 夫婦也, 昆弟也, 朋友也, 夫道者一而已, …… 由人而顯, 無人則無以見道, 故曰人外無道, 何謂道外無人, 曰道者何, 仁也義也禮也智也, 人囿于其中, 而不得須臾離焉, 離焉則非人也, 故曰道外無人.”

37) 伊藤仁齋, 『語孟字義』, <仁義禮智3>, “仁義禮智四者, 皆道德之名, 而非性之名. 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <公孫丑上2>, 夫道者莫大於人倫.”

여 “도는 사람이 있고 없고를 기다리지 않고 본래 스스로 있는 것으로 천지에 가득하고 인륜을 통괄한다. 어느 때이든지 그렇지 않음이 없고 처하지 않은 곳이 없는” 성격을 갖는다.³⁸⁾ 다시 말하면 “한 사람만 알고 천하 사람들이 알 수 없으면 도가 아니고 한 사람만 실행할 수 있고 천하 사람들이 할 수 없는 것 또한 도가 아닌 것”이다.³⁹⁾ 진사이는 이러한 도를 본연의 덕으로 설명한다. 이 본연의 덕은 “천하 사람들이 동일하게 그렇다고 생각하는 것으로 인심에 근본하며 풍속에 존재하여 영원히 사라지지 않는것”이다.⁴⁰⁾ 도는 실재성과 자존성을 가지면서 인심과 풍속에 덕으로 나타난다. 또한 도는 모든 사람들이 그렇게 느끼는 동일성을 갖는다. 이 본연의 덕이 도의 전체상이 된다.

그렇다면 본연의 덕이 되는 ‘도’는 누가 제작하는가? 진사이는 “인도의 지극한 것을 다하여 만세의 법도를 영원히 세울 수 있는 일은 오직 성인만이 그렇게 한다”고 했다.⁴¹⁾ 이처럼 성인은 도의 표준을 마련하여 법도를 세운 사람이다. 이러한 성인은 천하 만민의 뜻을 알고 이해하여 실제 유용한 정치를 하는 사람이지만 개인의 도덕 수양으로 일관된 자가 아니다.

성인은 천하 사람의 법을 통하고 천하 사람의 감정을 이해하여 백성이 바라는 것은 함께 하고 모아 주며 미워하는 것은 행하지 않아 백성과 함께 하지 않은 것이 없었다. …… 구구하게 천리나 인욕을 밝히니 어떻게 왕도의 위대함을 논할 수 있겠는가?⁴²⁾

38) 伊藤仁齋, 『童子門』 上, 14章, “道者不待人與無人, 本來自有之物, 滿于天地, 徹于人倫, 無時不然, 無處不在.”

39) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <滕文公下10>, “故一人知之, 而天下不能知者非道, 一人行之, 而天下不能行者亦非道.”

40) 伊藤仁齋, 『童子門』 卷中, 72章, “此天下之所同然, 而根乎人心, 存乎風俗, 萬世不得磨滅, 此之謂本然之德.”

41) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <萬章上1>, “能盡人道之極, 而永立萬世之法, 唯聖人爲然.”

42) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王下5>, “是故聖人通天下之法, 達天下之情, 所欲與之聚之, 所惡勿施, 莫非與民共之也. …… 區區天理人欲之辨, 豈足以論王道之大哉.”

성인은 천하 만민의 감정을 헤아리는 능력을 소유해야 한다. 천하 만민에게 공통된 감정을 이해하는 자가 바로 성인이다. 진사이가 주장한 도의 공공성은 천하 만민이 공통적으로 소유하는 공공의 감정에 기초해 있다. 따라서 천도의 자연성은 인도의 자연성이 되며 인도의 자연성은 만민에게 공통된 공공적 도의 바탕이 된다.

선으로 남을 복종시킨다는 것은 선행을 해서 인심이 복종하도록 만든다는 것을 이른다. 선으로 남을 돌본다는 것은 백성들이 할 일을 만들어 주고 효도와 공경의 뜻을 거듭 가르치는 행동 같은 것이다.⁴³⁾

여기에서 보듯이 성인은 덕을 가르치고 베풀어 인심을 복종시키고 돌보는 자이다. 도를 행하면서 사람을 멀리한다면 도를 행한다고 할 수 없다. 진사이는 <요순이 이미 죽어 사악한 설, 폭행이 또 일어남을 논함>이라는 글에서 성인이 다스리는 세상을 다음과 같이 묘사했다.

오직 요순의 군주가 자리에 있을 때는 즉 천하는 하나의 집안, 도덕은 하나가 되어 풍속이 같았다. …… 충신 화목의 풍속이 융성하여 술수나 이단의 무리들이 그쳤다. 탕탕평평하여 치우침 없고 당 짓는 것도 없었으며 집안은 자연스럽게 다스려지고 나라는 자연스럽게 다스려져 천하는 자연스럽게 평탄해졌다. 염담허무한 말은 자연스럽게 일어나지 않았고 무위자화의 가르침은 자연스럽게 나오지 않았다. 이것을 중용의 지극함이라 하니 이것을 왕도의 극치라 한다. 성인이 이미 죽자 세상이 쇠퇴하여 도가 희미해지고 이단이 일어나고 사악한 설이 일어나 오히려 사사로운 견해를 방치하고 돌아보고 기피함이 없었다.⁴⁴⁾

43) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <離婁下16>, “以善服人者, 謂行善以致人心之服也, 以善養人者, 若制民之產, 申之以孝悌之義, 是也.”

44) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <論堯舜既沒邪說暴行又作>, “惟堯舜之君在位焉, 則天下一家, 道德一而風俗同 …… 忠信和睦之風隆, 詭行異論之徒熄, 蕩蕩平平, 無偏無党, 家自齊, 國自治, 而天下自平, 恬擔虛無之說, 自無所興, 無爲自化之教, 自無所倡, 是爲中庸之至, 是爲王道之極, 聖人既沒, 世衰道微, 異端蜂起, 邪說並興, 敢肆私說, 無所顧諱.”

<요순이 이미 죽어 사악한 설, 폭행이 또 일어남을 논함>은 『어맹자의』 부록편에 해당한다. 이 글에서 진사이는 요, 순 두 성인이 다스리던 세상과 성인이 사라진 세상을 대비시키고 있다. 성인이 다스리던 세상은 천하가 하나의 집이었고 도덕과 풍속이 같았다. 도가적인 염담허무(恬擔虛無), 무위자화(無爲自化)와 같은 말들은 사라지고 충신, 화목한 세상이 되었다. 진사이는 성인이 있던 세상을 중용의 지극, 왕도의 극치라 했다. 진사이는 성인의 도를 대도(大道), 상도(常道)라 표현하면서 “인륜 외에 도가 없고 인의 외에 가르침이 없다.” 고 했다.⁴⁵⁾ 성인의 도는 인륜을 벗어나지 않는다. 인륜이 실현되는 세상은 위에서 보듯이 즐거운 세상이었다. 인륜의 실천이 지속의 왕국을 가능하게 한다. 그 중심에 있는 성인은 백성과 함께 즐거워하는 존재로 공자는 성인중의 성인이었다. 진사이는 공자를 평하여 “공자는 영원토록 존재할 진리를 세운 사람”이라고 하여 공자라도의 제작자로 추존한다.⁴⁶⁾ 공자는 대중지정(大中至正)의 마음으로 대중지정의 도를 세운 인물로 윤리 도덕을 완성한 성인이다.

V. 천하공공의 도에서 천하공공의 선으로

진사이에 의하면 왕래통행의 대상은 특정한 계층이 아니라 ‘민’ 전체에 해당한다. 전 계층이 공공의 도를 실천할 주체가 된다.

이른바 대로라는 것은 귀천존비를 가리지 않고 통행하는 곳으로 …… 위로는 왕공대인으로부터 아래로는 상인, 마부, 절름발이, 하인, 맹인 등에 이르기까지 모두 이 대로를 지나지 않는 사람은 없다. 단지 왕공대인만이 갈 수 있고 필부필부는 갈 수 없다면 그것은 도가 아니다. 현자자만이 갈

45) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <論堯舜既沒邪說暴行又作>, “人倫之外無道, 仁義之外無學.”

46) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <公孫丑上2>, “夫子之所以爲萬世立極者.”

수 있고 어리석은 자, 불효자는 갈 수 없다면 그 또한 도가 아니다.⁴⁷⁾

왕래 통행하는 ‘대로’는 귀천준비를 막론하고 누구에게나 열려 있다. 왕래 통행하는 도는 ‘치인(治人)’의 대상이 되는 모든 사람들에게 해당한다. 성인의 도는 특정한 대상에서 만민으로 확대된다. 따라서 도의 실천은 ‘민’의 주체적이고 자발적인 참여에 의한다. ‘민’에 의한 도의 실천이 가능하기 위해서는 먼저 ‘민’에게 공공의 덕성이 요구된다. 이러한 점에서 맹자의 인성론에 대한 진사이의 주해는 ‘민’의 자발적 참여를 위한 인격 도야라는 측면에서 이해할 수 있다. 진사이는 먼저 ‘사단’을 덕이라는 개념으로 이해한다.

단은 근본이다. 측은지심, 수오지심, 사양지심, 시비지심은 인의예지의 근본으로 이 마음을 확충해 나가면 인의예지의 덕을 이룰 수 있다. 그러므로 근본이라 한 것이다. 이전 유학자는 인의예지를 성으로 보았기 때문에 단이라는 글자를 단서로 풀고 실마리로 보았는데 인의예지의 단서가 밖으로 드러난 것이라 말한 것은 잘못이다.⁴⁸⁾

진사이가 보기에 ‘사단’에서 ‘단’은 ‘단서(端緒)’가 아니라 ‘근본[本]’이다. 주희는 우리 마음에 인의예지의 근거가 되는 사단지심이 선천적으로 본유되어 있다고 하여 이것을 성선의 ‘단서’로 삼았다. 이에 비해 진사이는 사단지심을 확충해 나가면 인의예지의 덕을 이룰 수 있다고 보았다. 진사이는 인의예지를 성이 아니라 덕이라 간주한다. 여기서 덕과 성의 개념이 충돌하고 있다. 진사이는 『어맹자의』의 <성> 항목에서 “성은 생(生)

47) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <道3>, “所謂大路者, 貴賤尊卑之所通行, …… 上自王公大人, 下至於販夫馬卒跛奚瞽者, 皆莫不由此而行, 唯王公夫人得行, 而匹夫匹婦不得行, 則非道, 賢知者得行, 而愚不肖子不得行則非道.”

48) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <公孫丑上6>, “端本也, 惻隱羞惡辭讓是非之心, 乃仁義禮智之本, 能擴而充之, 則成仁義禮智之德, 故謂之端也, 先儒以仁義禮智爲性, 故解端爲緒, 以爲仁義禮智之端緒見於外者, 誤矣.”

이다. 사람이 태어난 그 상태대로 더하고 빼는 것이 없는 것”이라 했다.⁴⁹⁾ 태어난 그대로 선천적인 성질과 기질이 성이다. 『맹자고의』에서는 태어난 그대로의 기질이 선하다는 것을 확인한다.

성은 태어날 때 받는 자질로 각자 다르기는 하지만 그 본래 모습은 선을 좋아하고 악을 미워하지 않는 게 없다. 이것이 이른바 선이다. 반드시 본성이 선하다고 언급한 것은 요순이 될 수 있음을 증명하는 것이며 요순이 될 수 있는 것은 바로 본성이 선하기 때문이다.⁵⁰⁾

위에서 보듯이 인성은 사람마다 다르지만 본래성은 선하다는 점이다. 그러한 점에서 모든 사람은 요순 같은 성인이 될 수 있다. 하지만 성인이 될 수 있는 자질은 가능성에 속한다. 진사이가 강조하는 것은 어떻게 하면 선한 인성을 유지하면서 생활 속에서 드러낼 수 있는가에 있다.

여기서 진사이는 덕의 문제를 끄집어내고 있다. 선한 본성을 덕과 관련시킴으로서 덕의 실현이 중요한 문제가 되고 있다. 덕과 관련하여 진사이는 “주희가 덕이란 얻는 것이다. 도를 행하여 마음에 얻는 바 있는 것이라 했다. 이 말은 예기에 나온다. 다만 예기는 몸에 얻는 것이 있는 것으로 한 것이다. 주희는 신(身)자를 심(心)자로 바꿨다”고 이해했다.⁵¹⁾ 진사이는 『예기』의 “덕은 얻는 것”이라는 문장을 ‘몸에 얻는 것’으로 이해하고 있다. 진사이는 몸에 얻는 것으로서의 덕이 개별적인 덕이 될 수 있다는 것도 충분히 이해하고 있었다. 개별적인 덕이 되면 만민에게 통용되기 어려운 점이 있다. 이러한 문제를 인식한 진사이는 “성인은 덕을 말하고 마음을 말하지 않았다. 후유들은 마음을 말하고 덕을 말하지 않았다. 그러나 덕이란 천하의 지선, 만선의 총괄이다. 그러므로 성인이 배우는

49) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <性1>, “性生也, 人其所生而無加損也.”

50) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <滕文公上1>, “性者人生所稟之質, 雖各有殊, 而其情不好善惡惡, 乃所謂善也, 必稱性善者, 證堯舜可爲. 而堯舜可爲者, 乃以性善者.”

51) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <德2>, “晦庵曰德者得也, 行道而有得於心也, 此於本出於禮記, 但禮記作有得於身, 晦庵改身字而作心字.”

자에게 이것을 행하게 했다”고 하여 덕의 보편성을 강조하고 있다.⁵²⁾

그렇다면 성인은 왜 마음을 말하지 않았는가? 마음에 대해 말하기 시작한 것은 맹자에 와서이다. 하지만 맹자가 말하는 마음은 “인의의 양심”이었다.⁵³⁾ 맹자가 본심이나 존심을 말한 것도 양심과 관련된 것이다. 진사이가 생각하기에 장횡거가 주장한 마음이 성과 정을 통섭한다는 ‘심통성정’은 잘못된 것이다. 마음은 마음이며 성은 성으로 이 둘은 본래부터 다르다. 진사이는 측은, 수오, 사양, 시비의 마음이 마음의 근본이라고 말한다. 마음을 명경지수로 만든다는 것은 장자의 말이지 성인의 말은 아니다.⁵⁴⁾ 이러한 진사이의 주장을 따르면 마음의 수양을 통해 도덕성을 기른다는 것은 불가능한 일이다. 여기에는 마음은 믿을 수 없다는 것이 암묵적으로 드러나 있다. 마음의 도덕성은 마음 자체의 수양으로 되는 것이 아니다. 진사이는 몸에 덕을 익히게 하여 마음의 도덕성을 기르는 쪽으로 나아갔다.

여기서 진사이는 ‘확충’에 대한 문제를 다시 검토한다. 위에서 인용한 것처럼 사단지심의 마음을 확충해 간다면 인의예지의 덕을 실현할 수 있다. 진사이에 의하면 사단지심은 우리 마음에 고유한 것이다. 고유한 사단지심을 어떻게 생활 속에서 드러내는가가 관건이다. 이에 대해 진사이가 “맹자가 소위 확충이라 한 것은 평소에 이에 종사해 차마 하지 못하는 것에서부터 기꺼이 하는 일일까지 도달하는 것을 말한다. 반드시 발현하기를 기다려 확충한다는 말이 아니다”고 한 것은 주희의 사단지심에 대한 반론이었다.⁵⁵⁾ 사단지심은 우리 몸에 사지(四肢)가 있는 것처럼 원

52) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <德4>, “聖人言 德而不言心, 後儒言心而不言德, 蓋德也者, 天下之至美, 万善之總稱, 故聖人使學者, 由焉而行之.”

53) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <心1>, “孟子多說心, 然亦皆指仁義之良心.”

54) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <心2-4>, “橫渠曰心統性情非也, …… 心自是心, 性自是性, 所指各殊 …… 論心者當以惻隱羞惡辭讓是非之心爲本 …… 明鏡止水四者, 本出於莊子, 於聖人之書, 本無此語.”

55) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <公孫丑上6>, “孟子所謂擴充云者, 平日從事於斯, 以其所不忍不爲, 而達其所忍所爲之謂, 非必得發見而擴充之也.”

래부터 내가 가지고 있는 것이다. 이것이 때때로 발현되는 것은 아니다. 다만 사단의 마음이 미약할 수는 있다. 따라서 확충은 생활 속에서 사단지심을 실천하는 것이다.

진사이는 기본적으로 인간의 본성이 선하다는 입장에서 있지만 선한 인성을 전적으로 의지해서는 안된다는 것도 인식하고 있었다. 선한 인간은 선한 인성을 바탕으로 하지만 선한 인성을 그대로 둔다고 해서 선한 인간이 저절로 되는 것은 아니다. 사단지심의 마음을 지속적으로 확충해 나갈 때 선한 인간이 될 수 있다. 전술한 것처럼 진사이는 인성이 선하다는 것에만 방점을 두는 자들을 비판한다. 선한 인성은 지속적인 수양의 결과였기 때문이다. 여기에서 진사이는 인성의 내적 수양에만 그치는 것의 문제점을 제기한다. 선한 인성이 밖으로 드러나지 않으면 아무런 의미가 없다. 진사이는 실천에 방점을 두고 있다.

위정자가 선하다는 것은 실제로 선행을 해야 하며 그렇게 될 때 인심이 복종한다. 예를 들어 만민에게 할 일을 만들어 주는 것, 그 위에서 효도와 공경의 의미를 가르치는 것이 선함을 실천한 것이다. 이러한 점에서 본다면 진사이의 인성론은 인성 개인 차원을 넘어서는 사회적 시점이 있다. 진사이는 사회 전체적 차원에서 인성을 보고 있다. 진사이가 “인심(仁心)이란 남을 사랑하는 마음”이라 한 것도 이러한 맥락이 작용했다.⁵⁶⁾ 타인에 대한 긍정과 인정에서 사회 공동체가 유의미하게 작용할 수 있다.

진사이는 전술한 것처럼 ‘인’을 자애로운 마음이 나라 안팎과 멀고 가까운 곳에 닿지 않음이 없는 것이라 했다. 이러한 ‘인’ 개념은 천하에 적용되는 보편성을 갖는 덕성이다. 진사이는 <인설>에서 “인이란 천지 생생의 덕으로 마음에 구비되어 있는 것”이라 했다.⁵⁷⁾ 천지의 생생의 덕이 마음에 구비되어 있다는 ‘인’의 설명에는 개인 차원의 수양의 덕 개념을

56) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <離婁上1>, “仁心愛人之心也.”

57) 伊藤仁齋, 『古學先生文集』 卷3, <仁說>, “所謂仁者, 又得夫天地生生之德, 以具于心者也.”

초월한 ‘인’이 상정되어 있다. 거기에는 ‘천하공공’이라는 공공적 인식이 전제되어 있다. 내적 수양으로서의 덕은 ‘천지’라는 사회 공동체로 연결 될 때 덕으로서의 기능을 발휘할 수 있게 된다.

진사이가 천지 생생의 덕을 인으로 설명하는 것에는 그의 활물관이 작용했다. 진사이는 “천지는 일대 활물로 사물을 생겨나게 하며 사물에 의해 생겨나지 않는다. 유구함이 끝이 없다”고 하여 생생하여 변화해가는 자연관에 서 있다.⁵⁸⁾ 생생변화하는 세계는 리로 설명할 수 있는 속성을 갖지 못한다. 활물관에 기초한 일원기적 세계에서 어떻게 살아갈 것인가의 문제가 생생의 덕으로 연결되고 있다. 여기에서 천하공공의 도는 천하공공의 선과 함께 구체적 삶의 현장을 설명하는 개념이 된다.

도는 천하공공의 도이며 선은 천하공공의 선이다. 그러므로 도를 아는 사람은 선을 사사로이 자기에게 두지 않고 반드시 사람들과 함께 하며 천하의 선은 자기 혼자 얻어 개인의 것이 되는 게 아님을 안다. 그러므로 남들이 실행하기 어려운 것을 실행하고 남들이 하기 어려운 것을 했더라도 천하의 선을 다 실행했다고 할 수 없으며 오직 남에게서 취해 선을 실행하는 것을 좋아한 후에야 천하의 선을 다 실행했다고 할 수 있다.⁵⁹⁾

위에서 보듯이 도의 공공성과 선의 공공선이 분명하게 제시되어 있다. 인성의 내면 수양을 통한 성선의 실현이 공공의 선이라는 보편성을 얻기 위해서는 천하 만민이 사정권 안에 있어야 한다. 선은 타자로 확대되면서 천하에서 실행될 때 공공으로서의 의미를 갖는다. 모든 생명의 원천이 되는 천지의 생생한 덕은 공공의 도와 공공의 선을 갖는다. 천하 만민과 함께 하는 것이 공공의 도이며 공공의 선이다. 진사이는 『맹자』의 무왕이 은나라를 정벌한 일과 문왕이 은나라를 정벌하지 않은 고사를 “백성의

58) 伊藤仁齋, 『童子問』卷中, 67章, “唯天地一大活物, 生物而不生於物, 悠久無窮.”

59) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <公孫丑上8>, “道者天下之公道, 善者天下之公善, 故知道者不以善私於己, 以必與人同, 其知天下之善, 非己之所得而私也, 所以雖行人之所難行, 爲人之所難得, 然不足以盡天下之善, 唯樂取於人以爲善, 而後可以盡天下之善.”

마음을 따른 것”이라 이해한다.⁶⁰⁾ 천하공공의 선은 천하 만민의 마음과 같은 방향으로 드러나는 것이다.

천하에 생생의 덕을 실현하기 위해서는 각 개인 간에는 상호성을 잇으면 안 된다. 진사이의 “후세에 도덕이 쇠퇴한 시대가 되자 아랫사람이 윗사람을 공경하는 것이 예인 줄만 알았지 윗사람이 아랫사람을 공경하는 것이 의 가운데 가장 귀중한 것임을 몰랐다”는 기술은 사회가 지속성을 갖기 위해 필요한 덕목이 상호성에 있음을 보여준다.⁶¹⁾ 이 상호성에서 덕은 사랑이라는 인의 기본 속성을 유감없이 발휘할 수 있게 된다. 진사가 덕은 사람을 사랑하는 것 보다 더 큰 것은 없다고 한 것도 사랑이 사회라는 공공의 장에서 실현되어야 한다는 것을 환기시키는 기술이다. 하나의 사랑이 만민에게 도달하여 중덕(衆德)을 이룬다.⁶²⁾ 도는 스스로 있는 것이 아니라 사물에 도달하는 속성을 갖기 때문이다. 도가 사물에 이르러 덕을 이룰 때 도는 사사로운 것에서 공공의 도로 발전할 수 있다.

VI. 맺음말

진사이의 고의학적 구조에서 『맹자』는 『논어』로 들어가는 관문에 해당한다. 『논어』가 개념이 제시된 것이라면 『맹자』에는 개념의 상세한 해설이 있다. 진사이에 의하면 공자가 제시한 성인의 도를 알기 쉬운 언어로 설명한 것이 『맹자』이다. 진사이는 『맹자』를 통해 『논어』를 독해하고자 했다. 진사가 독해한 『맹자』에는 경세라는 정치적 세계가 전망되어 있다. 진사이는 『맹자』를 성선론 등의 인성론적인 측면에서 독해한 것이 아

60) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <梁惠王上10>, “武王之伐殷, 順民之心而已, 非厭天下也. …… 文王之不伐殷, 亦順民之心而已, 非厭天下也.”

61) 伊藤仁齋, 『孟子古義』 <萬章下3>, “及乎後世道德下衰, 唯知以下敬上之爲禮, 而不知以上敬下之爲義最重也.”

62) 伊藤仁齋, 『語孟字義』 <仁義禮智7>, “皆自一愛流出, 而自成重德故也.”

니다. 경제를 실현하기 위한 정치에 주안점을 두었다. 진사이는 왕도 정치의 실현을 위한 방법을 중심으로 『맹자』를 독해한다. 이 방법을 위해 성인의 도와 인간을 해명하고 있다.

진사이는 『맹자고의』에서 ‘천하 공공의 도’라는 개념을 제시한다. 성인의 도가 공공성에 기초해 있다고 보는 것이다. 이 공공성은 대중들의 상호성에 기인한다. 대중들과 함께 만들어 가는 것이 공공의 도이다. 대중들이 받아들일 수 있어야 공공의 도가 될 수 있다. 그것은 군주 한 사람에게 의해 만들어지는 것이 아니다. 진사이가 『맹자』를 통해 제시하는 ‘인간’은 ‘천하 공공의 도’를 실천하기 위한 ‘인간’이다. 이러한 점에서 본다면 진사이가 전망한 ‘인간’은 ‘공공적 인간’이다. 성인의 도는 ‘공공’의 실현을 주된 목적으로 삼기 때문이다.

그렇다면 진사이가 『맹자』 독해를 통해 ‘공공의 정치’와 ‘공공의 인간’을 특히 강조한 이유는 어디에 있을까? 공공의 도의 실천은 천황이나 쇼군 등 모든 사람에게 해당된다. 이러한 논리는 모든 사람에게 부여된 각각의 역할이 있다는 역할론으로 이해될 수 있다. 역할론에서 위정자의 정치적 책임이 강조되고 있다. 이것은 위정자의 책임을 그다지 강조하지 않았던 일본 사회에서 위정자의 정치적 책임과 역할을 환기시킨 것으로 이해된다. 위정자의 정치적 책임이란 진사이가 주로 토지와 학제를 맹자의 주요 문제라 인식한 것에서 보듯이 경제 문제와 배움의 문제에 있다.

진사이가 경제 문제를 표면화한 것은 당시의 시대상과 관련이 있다. 17세기 중반기는 상품경제가 발달해가는 시기로 진사이가 활동한 교토는 산업의 중심지였다. 진사이는 상품의 증가와 함께 경제적 욕구가 상승하는 그 이면을 들여다보고 있었다. 상업경제로의 이행에서 발생하는 다양한 욕구의 적절한 조화를 위해서는 공공성에 기초를 두는 인간 형성이 중요한 문제가 된다. 개개인의 조화와 협력을 통한 공공의 도와 공공선의 발휘가 필요한 시대가 된 것이다. 한편 학제 문제는 학교 설립에 관한 것보다는 어떠한 내용을 배울 것인가, 즉 학문의 내용과 관련된 것으로 이

해된다. 『맹자고의』에서는 주자학에 대한 비판이 대부분이다. 이러한 점은 진사이가 학문의 내용을 중요시 했다는 것을 보여준다.

진사이의 『맹자』 독해는 고학과 내에서 상당히 특징적이다. 이 차이는 <육경>을 중시한 소라이와 『논어』를 중시한 진사이의, 경서를 보는 입장의 차이에서 비롯된 것이다. 소라이는 성인의 도의 전모를 알 수 있는 <육경>으로 들어가기 위해서는 『논어』를 통해야 한다고 했다. 이에 비해 진사이는 『논어』를 최상의 경서로 보면서 『논어』로 들어가는 길을 『맹자』라 간주했다. 소라이의 <육경>, 『논어』의 구도와 진사이의 『논어』, 『맹자』의 구도가 있다. 이러한 진사이의 입장은 후에 소라이에 의해 비판의 대상이 된다.

· 참고문헌

<자료>

- 伊藤仁齋, 『孟子古義』, 日本名家四書註釋全書, 東洋圖書刊行會, 1924.
_____, 『童子問』, 京都大學圖書館所藏本, 1705.
_____, 『語孟字義』, 『古學先生文集』(日本思想大系33, 『伊藤仁齋·伊藤東涯』, 岩波書店, 1971)
최경열 역, 『孟子古義』, 그린비, 2016.
최경열 역, 『童子問』, 그린비, 2013.

<연구논저>

- 고희탁, 『일본 근세의 공공적 삶과 윤리』, 논형, 2009.
임옥균, 「이토 진사이의 맹자해석-주자의 해석과의 비교를 중심으로」, 『동양철학연구』 66집, 2011, 283~307쪽.
이기원, 「이상적 세계와 유교 프락시스-오규 소라이와 이토 진사이의 대립」, 『일본사상』 27호, 2014, 221~244쪽.
이인화, 「伊藤仁齋의 유교 개념 정의에 나타나는 古義學의 체계와 이념-論語古義의 개념 분석과 송유비판을 중심으로」, 『동서철학연구』 제 85호, 2017, 133~165쪽.
원용준, 「이토 진사이의 맹자관에 대한 일고찰」, 『동양철학연구』 61집, 2010, 131~158쪽.
野口武彦, 『王道と革命の間』, 筑摩書房, 1986.
子安宣邦, 『伊藤仁齋』, 東京大学出版会, 1982.
_____, 『江戸思想史講座』, 岩波書店, 1998.
黒住真, 『近世日本社会と儒教』, ペリカン社, 2003.

宮川康子, 「仁齋古義学の革命性-有鬼と無鬼の系譜」, 『京都産業大学日本文
化研究所紀要』第25号, 2020, 1~26쪽.

The Deliberate Method of Ito Jinsai and the Reading of Mencius

-The Methods of Publicness and the World of Taoism-

Lee giwon*

This study examines how Mencius has been understood, focusing on Ito Jinsai's *The Ancient Meaning of Mencius*. In addition to *The Ancient Meaning of Mencius*, Ito Jinsai, the pioneer of the Kogaku (“Study of Antiquity”) philosophical movement, wrote *The Meaning of Words in the Analects and Mencius* which describes the main concepts of *The Analects* and *Mencius*. There are the descriptions of Mencius also in *Questions From Children (Dōjimon)*, which is composed of dialogues for students.

Ito Jinsai proposes a method based on publicity in *The Ancient Meaning of Mencius*. The reading of Mencius by Ito strongly reveals the political aspect along with the position of human beings and moral ethics. This publicness is based on the mutuality of the public. Making it with the public is a way of publicness. The ‘human’ presented by Ito through the Mencius is ‘human’ to practice the method of publicness. In this regard, the ‘human’ predicted by Ito is ‘public human’ because it is the main purpose of realizing the ‘public’. What Ito asked for from the magistrate was to provide a place for living for individuals, which shows that Ito reads Mencius in terms of politics and economy.

* Department of Philosophy, Kangwon National University

Key words: Ito Jinsai, *The Ancient Meaning of Mencius, the Meaning of Words in the Analects and Mencius, Questions From Children (Dōjimon)*, a way of publicness

필자 E-Mail: dlrlrdnjs1020@hanmail.net

투고일 2020년 07월 15일 / 심사완료일 2020년 08월 01일 / 게재확정일 2020년 08월 03일

