

『呂氏春秋』의 己物관계*

박정철
(서울대 철학과 대학원)

1. 서론

『呂氏春秋』¹⁾(기원전 241년²⁾ 출간)는 선진 사상의 이론적 성과를 수용하면서도 다른 학파와 구별되는 독자적인 이론을 전개하고 있다. 그러나 다양한 학파의 사상을 수용하고 있다는 점 때문에 『呂氏春秋』

* 본고는 1997년 6월에 발표한 필자의 석사학위논문 “『呂氏春秋』의 자연과 인간에 대한 연구”의 일부를 다듬은 것이다.

1) 본고에서 저본으로 이용한 책은 陳奇猷의 『呂氏春秋校釋』(學林出版社, 1990년 판본)이다.

2) 이 책의 편집 연도에 대해서는 몇 가지 異說이 있다. 크게 다음과 같이 세 가지로 나누어 볼 수 있다. (1) 秦始皇 8년(기원전 239)說. (2) 秦始皇 7년(기원전 240)說. (3) 秦始皇 6년(기원전 241)說. 이를 상이한 설들은 『呂氏春秋』의 편집 후기라고 볼 수 있는 「序意」의 “維秦八年世在涒灘”에 대한 고증의 차이에 따라 따라 각각 주장되고 있다. (1)설을 주장하는 대표적인 사람은 高誘(『呂氏春秋』, 「序意」注), 徐復觀(『徐復觀先生全集』(1977), 9卷 54쪽), 任繼愈(『中國哲學發展史』(1985), 秦漢篇, 2쪽) 등이다. (2)설을 주장하는 사람으로는 田鳳台(『呂氏春秋探微』(1986), 74쪽)가 있고 (3)설을 주장하는 사람은 陳奇猷(『呂氏春秋校釋』(1984), 附錄, 「呂氏春秋成書的年代與書名確立」, 1886쪽), 傅武光(『呂氏春秋與諸子之關係』(1993), 94쪽) 등이다. (1)설은 “秦八年”에 대해 고증 없이 秦始皇 8년으로 해석한 것을 받아들인 것이고 (2)설은 王伯申이 “秦八年”의 ‘八’이 ‘六’을 잘못 쓴 것이라는 견해를 받아들이고 『淮南子』의 낸대 표기에서 역산해 이 해가 秦始皇 7년이라는 결론을 내린 것이다. 본 논문에서는 傅武光과 陳奇猷의 논증을 받아들여 秦始皇 6년에 『呂氏春秋』가 편집된 것으로 보겠다. 구체적인 논증과정은 앞의 책을 참조하기 바란다. 편집 연도에 관해서는 陳奇猷는 『呂氏春秋』 전체가 동시에 편집되지 않았다는 설을 주장한다. 그의 설은 「序意」가 「十二紀」 뒤에 붙어 있고, 『史記』, 『太史公自序』와 『漢書』, 『司馬遷列傳』에 “不韋遷蜀, 世傳呂覽”이라는 구절이 있는 것에 근거하여 「十二紀」와 「八覽」, 「六論」의 편집시기를 다르게 잡고 있다.

의 독자성이 제대로 부각되지 못하고 있다. 다양한 학파의 사상이 함께 실려 있다는 특색 때문에 종래의 『呂氏春秋』에 대한 연구는, 주로 종합의 기준이 될 수 있는 <주도 사상>을 밝혀 내려는 데 집중되고 있다. 그러나 문제는 『呂氏春秋』의 <주도 사상>이 연구자에 따라 다르게 설정되고 있다는 점이다. 金春峰, 田鳳台, 傅武光 등은 儒家를 주도 사상으로 보고 있고,³⁾ 高誘와 任繼愈는 道家를,⁴⁾ 清代의 盧文弨는 墨家를,⁵⁾ 陳奇猷는 陰陽家를,⁶⁾ 吳光, 윤무학은 黃老學을⁷⁾ 각각 주도 사상으로 보고 있다. 이처럼 다양한 해석이 가능하다는 것은 儒家, 道家, 墨家, 陰陽家 등이 이 책에서 각각 상당한 비중을 차지하고 있다는 것을 입증하는 것이라고 볼 수 있다. 따라서 특정한 한 학파의 이론 체계로 『呂氏春秋』의 내용을 분석할 경우 전체적인 내용이 포괄될 수 없다는 한계를 갖는다.

『呂氏春秋』는 선진 사상을 종합하면서도 이를 통해 자기 나름의 독자적인 사회 운영 원리의 확립을 모색하고 있는 책이다. 인간을 둘러싸고 있는 내·외의 조건들은 결국 사태나 사건 속에 있는 행위자가 행위 대상과 맺는 관계 속에서 현실적으로 인식된다. 따라서 사회 운영 원리의 확립을 위한 시도는 행위자(己)와 행위 대상(物)의 관계 설정과 행위자의 행위 대상에 대한 대응 방식의 규정이라는 문제로 압축될 수 있다. 필자가 특히 『呂氏春秋』의 己, 物 개념을 주목하는 것은 이런 이유에서이다. 『呂氏春秋』에서 사용되고 있는 ‘己’는 王 또는 통치자를 중심으로 하는 행위자를 의미한다. ‘物’은 행위자의 행위 대상 뿐만 아니라 행위자와 관계를 맺는 가운데 己 이외의 모든 존재

3) 金春峰(『漢代思想史』(1987), 부록 1 「論呂氏春秋的儒家思想傾向及其與淮南子基本傾向的區別」), 傅武光(1993), 田鳳台(1986) 등이 이런 견해에 속한다.

4) 高誘(『呂氏春秋』, 「序」)와 任繼愈(1985)는 『呂氏春秋』의 주도사상을 儒家와 道家로 보고 있는데, 이 중 임계유는 유가보다는 도가가 더 중시되고 있다고 보고 있다.

5) 盧文弨, 『抱經堂文集』『呂氏春秋校釋』(1984)「附錄」참고.

6) 陳奇猷, 『『呂氏春秋』成書的年代與書名的確立』 補論(『呂氏春秋校釋』(1984)「附錄」).

7) 吳光(『黃老之學通論』 1985, 제5장 3절), 윤무학(『首善論集』 15, 「呂氏春秋의 雜家의 성격」, 1990) 등은 『呂氏春秋』가 黃老학의 초기 저작이라고 보고 있다.

들을 총칭하는 용어다.

2. 만남(遇)으로 파악되는 天地 운행

사회 전체의 측면에서 보면 인간은 天地의 운행을 일정한 질서로 파악하고 삶의 양식을 그에 적응시킴으로써, 天地 운행의 적대적인 측면을 완화시킬 수 있다. 새벽녘에 尾星이 남쪽 하늘 중앙에 위치하고⁸⁾ 따뜻한 바람이 불어 와 언 땅을 녹이기 시작하면⁹⁾ 농사 준비를 시작해 밭을 갈고 씨를 뿌린다.¹⁰⁾ 적절한 때에 밭을 갈아 씨를 뿌리면 씩이 돋게 되고, 봄 여름이 지나면서 그때 그때 적절한 인간의 손길이 가해지면 곡식은 자라 열매를 맺고 풍성한 수확을 가능하게 한다.

인간은 이렇게 天地 운행의 질서에 적절하게 적응할 수 있기 때문에 살아나갈 수 있다. 그러나 이런 사실에도 불구하고 天地의 운행 자체는 인간 삶의 외재적인 조건으로 이해될 수밖에 없다. 왜냐하면 천지의 운행은 인간의 의지와 관계없는 자체의 운동 원리에 따라 움직이고 있기 때문이다. 개별적이고 구체적 사태나 사건의 진행에서 天地 운행의 이런 외재적인 성격은 행위자에 의해 질서로 파악되거나 통제될 수 없는 힘으로 작용하는 부분이 있기 때문이다.

뛰어난 농부는 토질에 맞는 곡물을 잘 선택하고 열심히 잡초를 제거한다. 이런 과정은 인간의 노력 여하에 달린 일이지만 그것만으로 풍성한 수확이라는 결과가 보장될 수 없다. 왜냐하면 좋은 결과를 얻기 위해서는 반드시 처음에 씨를 뿌렸을 때 비가 적절하게 와 주어야 하기 때문이다. 적절한 때에 비가 와 주는 것은 농부의 의지나 노력과는 상관없는 것이다. 그것은 天地의 운행에 달린 일로 농부가 어떻게 할 수 있는 일이 아니다.¹¹⁾

8) 孟春之月... 昏參中, 旦尾中(『呂氏春秋』「孟春紀」). 이후에 『呂氏春秋』에서 인용한 경우는 편명만 표시한다.

9) 東風解凍(「孟春紀」).

10) 王布農事, 命田舍東郊(「孟春紀」).

11) 若良農, 辯土地之宜, 勤耕耨之事, 未必收也. 然而收者, 必此人也, 始在於遇時雨.

天地 운행의 이런 외재적인 성격은 사회 속에서 살아가고 있는 인간의 개별적인 삶에 결정적인 영향으로 작용한다. 인간을 둘러싸고 있는 이天地 운행의 과정은 인간 행위의 진행 방향을 바꿔 놓기도 하고 제약으로 작용하기도 한다. 『呂氏春秋』의 저자들은 당시까지의 다양한 역사적 사실들에 대한 개괄과 분석을 거친 후 사태의 과정이나 결과가 행위자의 의도에 따라 진행되거나 도출되지 않을 뿐 아니라, 정반대의 결과를 만들어 내는 경우도 있다는 사실을 발견한다.¹²⁾

2.1 遇: 외재적 조건에 의해 부여되는 만남

질서로 파악되지 않거나 통제할 수 없는 부분을 표현하는 용어가 <만남(遇)>이다. 이 <만남>이란 바로 일정한 사태 속에 속해 있는 개인이 미리 파악할 수도 변화시킬 수도 없는 외재적인 질서에 의해 부여되는 조건을 표현하는 말이다. 『呂氏春秋』의 저자들은 이 <만남>이라는 것이 일어날 수도 있고 일어나지 않을 수도 있는, 인간의 의지나 노력의 범위 내에서 설명될 수 없는 부분이라는 것에 주목한다.¹³⁾

治亂 存亡과 安危 強弱은 (서로 대응되는 짹과의) <만남>이 있어야만 일이 이루어질 수 있고 한 쪽만 있으면 일이 이루어지지 않는다. 桀과 紂는 비록 어리석었지만 그들이 망했던 직접적인 이유는 湯과 武王을 만났기 때문인데 그들이 湯과 武王을 만났던 것은 (인간의 의지와는 관계없이) 주어진 상황이다. 桀과 紂가 망했던 직접적인 원인은 桀紂가 어리석었기 때문이 아니다. 湯과 武王은 비록 현명했지만 그들이 천하의 王이 될 수 있었던 것은 桀과 紂를 만났기 때문이

遇時雨, 天地也, 非良農所能爲也.(「長攻」).

12) 牛缺이라는 사람은 도둑이 그를 알아보았기 때문에 죽임을 당했고, 孟賁은 뱃사공이 그를 알아보지 못했기 때문에 맞아 죽었다. 張毅는 공손함을 생활의 신조로 삼았지만 결국 그 때문에 무시 받아 울화통이 터져 죽었고, 單豹는 양생술을 익히려고 산 속에서 수양하면서 지냈지만 결국은 호랑이에게 잡아먹혀 수명을 다하지 못했다(「必己」). 이런 여러 가지 역사적인 실례들을 통해서 『呂氏春秋』의 저자들은 이와 같은 생각에 도달했다. 이 부분은 『莊子』에도 나온다.

13) 凡遇, 合也. 遇不可必.(「勤學」).

고 桀과 紂를 만났던 것은(그들의 의지와는 관계 없는) 주어진 상황이지 湯武가 현명했기 때문이 아니었다. 만약 桀紂가 湯武를 만나지 않았다면 그들이 꼭 멸망했다고는 보장할 수 없다. 桀紂가 멸망하지 않았다면 그들이 비록 어리석었을지라도 치욕스러움이 그 지경에 이르지는 않았을 것이다. 湯과 武王도 桀과 紂를 만나지 않았다면 꼭 천하를 차지한 王이 되었으리라는 것은 보장할 수 없다. 湯武가 王이 되지 못했다면 그들이 현명해도 이처럼 영예롭게 되지는 않았을 것이다.¹⁴⁾

여기서 중요한 것은 보리 종자에 비가 내려 쌩이 나야만 경작의 대상이 되는 보리가 되고 수확이라는 결과로 진행될 수 있는 점이다. 湯武가 桀紂를 정벌하고 제왕의 자리에 올라설 수 있었던 것은, 보리 종자였기 때문에 보리로 자랄 수 있었던 것과 마찬가지로, 湯武와 桀紂가 갖고 있는 각자의 賢能과 不肖가 기본 전제가 되지만, 그 보다 중점이 주어지는 부분은 비가 와야만 했던 것과 마찬가지로 賢能한 湯武가 不肖한 桀紂의 시대를 만났기 때문에 가능했다는 점이다. 이와 같이 <만남(遇)>으로 표현되는 일련의 과정은 天地의 운행 과정이 어떤 구체적인 일의 진행 속에서 작용하는 현상이다.

그리고 구체적인 사건 속에서 이런 <만남>으로 표현 될 수 있는 현상은 천지의 운행 과정에만 국한되는 것이 아니다. <만남>이라는 용어는 행위자의 측면에서 볼 때 자신의 의지와 노력과 무관하게 자신에게 부과되면서 행위의 진행 방향에 영향을 미치는 모든 현상들에 적용될 수 있다. 이는 인간의 의도와는 별개로 존재하는 영역에 속하는 문제로, 상황 속에 던져진 개인의 입장에서는 외재적으로 부여된 조건이라는 의미를 지닌다.

어떤 결과로 진행되는 일정한 형태의 <만남>은 행위자의 관점에서 본다면 일어날 수도 있고 일어나지 않을 수도 있다. <만남>은 비록 일어났지만 일어나지 않을 수도 있다는 사실은 이 <만남>이 행위

14) 凡治亂存亡，安危強弱，必有其遇，然後可成。各一則不設，故桀紂雖不肖，其亡遇湯武也，遇湯武天也，非桀紂之不肖也。湯武雖賢，其王遇桀紂也，遇桀紂天也，非湯武之賢也。若桀紂不遇湯武，未必亡也。桀紂不亡，雖不肖，辱未至於此。若使湯武不遇桀紂，未必王也。湯武不王，雖賢，顯未至於此。(「長功」).

자의 의도와는 별개의 문제라는 사실을 설명해 준다. 이렇게 볼 때 어떤 결과를 산출하게 되는 <만남>은 행위자의 의도와 직접적인 관계를 갖지 않는다는 점에서 天地 운행과 같은 속성을 갖는다고 볼 수 있다.

이런 사실에 대한 발견은 ‘행위자[통치자 또는 지식인]의 능동성이 나 도덕적 자각을 통해 사회질서가 확보될 수 있고 행위자의 주관적인 판단이 다른 개인에게까지 적용될 수 있다’는 자기 중심적인 사고에 대한 재검토를 요청한다. 이런 검토 속에 『呂氏春秋』의 편집자는 행위자의 주관적 능동성에 절대적 가치를 부여하는 기준의 사상 체계(儒家나 法家)에 대한 반성과 함께 행위자와 행위 대상의 새로운 관계 설정을 모색하게 된다. 이런 모색을 통해서 행위자의 의지와 힘이 미칠 수 없는 영역에 대한 『呂氏春秋』의 입장이 <外物 不可必>이라는 문제로 제기되는 것이다.

3. 外物 不可必에서 必己로

3.1 必의 의미

『說文解字』에는 ‘必’을 ‘나누어지는 꼭대기(分極)’라고 풀이하고 있다.¹⁵⁾ 단옥재의 주에 ‘分極’을 “極은 準과 같다. 높은 곳을 極이라고 한다. 표식을 세워서 나누어지는 기준으로 삼는다. 그래서 分極이라고 한 것이다.”라고 풀이하고 있다.¹⁶⁾ 이에 따르다면 必의 원래 의미는 ‘명확하게 구분되는 기준’이라는 것을 알 수 있다. 이 必字가 동사로 사용되면 ‘명확하게 구분되는 기준을 적용한다.’라는 뜻으로 사용될 수 있다.

‘명확하게 구분되는 기준을 적용한다’는 것은 어떤 행위를 진행시

15) 『說文解字』第二上, 2弩, 必, 分極也. 從八弋, 八亦聲.

16) 『大漢和辭典』, 卷四, 951弩, 極, 猶準也. 凡高處謂之極, 立表爲分判之準, 故曰分極.

키거나 판단을 내릴 때 방향이나 결과를 명확히 결정한다는 의미로도 쓰인다.¹⁷⁾ ‘명확하게 구분되는 기준을 적용한다’는 것은 또 어떤 사건이나 사태에 대해 두 가지 판단 [예를 들면 옳고 그름(是非)이나 해야 할지 해서는 안 되는지(可不可)]를 결정할 수 있는 분명한 기준을 갖고 있다는 의미로 쓰인다. 이럴 경우 必이란 일정한 기준에 따라 행위에 대응하는 방법과도 관계를 갖는 용어가 된다. 이 경우는 法家에서 사용되고 있는 必字의 용례를 통해서 잘 설명될 수 있다. 법가는 公布된 법이라는 기준을 행위의 是非와 可不可를 구분하는데 적용하고 있다. 法에 부합되는 행위는 賞을, 法에 위배되는 경우는 罰을 통해서 각각의 행위에 대응한다. 법가의 ‘必然의 다스림(必然之道)¹⁸⁾은 法이라는 명확한 기준에 따라 예외없이 상과 벌이 부과되는 통치를 의미한다고 볼 수 있다. 『呂氏春秋』에서 사용되고 있는 必字도 이런 의미로 사용되고 있다.¹⁹⁾

3.2 外物不可必에서 必己로

物과 己는 必이라는 술어를 공유한다. 己와 物은 영역의 의미를 갖고 있다.²⁰⁾

17) 『論語』에 나오는 毋必이 이런 경우에 해당된다. 何晏은 다음과 같은 주를 달고 있다. “동용되면 자신이 가진 이념을 실행해 옮기고 등용되지 않으면 (마음 속에) 담아 둔다. 그래서 어떻게 될 것인가에 대해서는 자기 생각만으로 결과를 결정지어서 생각해서는 안된다(用之則行, 舍之則藏, 故無傳必. 「子罕」, 注).

18) 『韓非子』, 『顯學』.

19) 莫之必則盡信矣(「先識」). 又況乎萬乘之國而有所誠乎(「論威」). 物固不必, 安可推也(「別類」). 凡人主必審分, 然後治可以至(「審分」). 強大未必王也, 而王必強大(「壹行」).

20) 己가 영역의 의미를 갖고 있다는 것은 이 글자의 어원에서 찾을 수 있다. 己의 어원에 대해서는 기존의 의견을 종합해 보면 다음의 세 가지 견해로 나누어 볼 수 있다.

1) 許慎의 『설문해자』에서 취하고 있는 설명방식이다. 그에 따르면 이 글자는 원래 만물의 형태를 본 뜻 것으로 빙빙 돌아서 구부러져 있는 모양을 의미한대[己 象萬物辟藏詭形也.(『說文解字』)]. 이것은 아마도 식물의 이삭이 돋아나기 전에 웅크리고 있는 모양이나 동물의 태아가 모태 속에서 웅크리고 있는 모양을 본뜬 것이 아닐까 생각된다[己之言起也. 己含秀者, 抑詭而起.(『禮記』, 「月令」註). 己者 抑詭起(『白虎通』, 「五行」)]. 웅크리고 있는 모양은 싹이 터 올

라오거나 모태에서 나온 후에는 그 모양이 펼쳐진다. 그런 의미에서 己자는 뭉쳐져 있던 것에서 점차 펼쳐져 완전한 모양을 갖추게 되는 것이라고 볼 수 있다.

2) 郭沫若의 의견이다. 과말약은 己자가 새를 잡는 주살줄의 모양을 본딴 글자로서 활에 줄을 매달아 새를 쏘는 원시적인 무기를 가리키는 것이라고 주장한다[郭沫若, 『甲骨文字研究』, 「釋支干」(人民出版社, 1952), 84-85쪽, 92-93쪽 참조]. 이 경우도 혀신의 己자 설명과 유사한 의미를 추측해 볼 수 있다. 己자의 모양은 활에 매달린 줄이 펼쳐지기 이전에 뭉쳐져 있는 모양이다. 새를 잡기 위해 활을 쏠 경우 이 줄은 펼쳐지게 된다. 주살의 줄은 화살이 쏘아져서 꽈 펼쳐질 때 제기능을 발휘하게 되는 것이고 원래의 기능에 맞는 모습이 되는 것이다. 따라서 여기서도 뭉쳐져 있는 것이 펼쳐진다는 의미를 己자의 풀이에서 찾아낼 수 있다.

3) 白川靜의 주장이다. 그는 己가 矩와 비슷한 기구로서 각도를 측정하는 공작기구나 실을 감아 두는데 쓰는 기구를 상형한 글자라고 본다(『字通』 272-3쪽). 이 경우는 己자를 矩의 巨와 같은 글자로 봄으로써 이런 주장을 하고 있다. 여기서도 己자가 뭉쳐져 있던 것이 펼쳐진다는 의미를 갖고 있는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 실이 감겨져 있는 것은 실을 사용하기 위해서는 풀어낼 수밖에 없기 때문이다.

이외에도 己를 五行과 관련된 방위와 연결하면서 중앙이라고 보아 사람의 배(人腹)를 의미하는 말로 풀이하기도 한다(설문).

이상에서 살펴보면 己字의 어원을 통해 그 의미를 설명하는 각각의 주장에서 뭉쳐져 있는 모양이라는 공통된 부분을 찾아볼 수 있다. 뭉쳐져 있는 부분은 펼쳐지게 된다. 펼쳐진다는 것은 뭉쳐져 있는 것이 일정한 범위로까지 확장되는 것이다. 이는 확장될 수 있는 영역을 己가 갖고 있는 것이라고 볼 수 있다.

己는 人の 대비 개념으로 사용되고 있는 경우가 많대 舍己從人(『書經』, 「大禹謨」), [己所不欲勿施於人, 己欲立而立人(『論語』)], 이럴 경우 己는 행위자 자신을 의미한다. 이것은 다음과 같은 己자의 의미 변화 과정을 거치면서 확립된 것이다. 이 己자는 殷왕조 때부터 筒이지간에 열거되면서 紀日로 쓰여 역법의 용어가 되었다. 그러다가 周왕조 초기부터 己公과 多公이 상대적으로 쓰이면서 스스로를 일컬어 己라고 했다. 여기서부터 己는 我와 같은 의미로 사용되기 시작했다. 정전제 아래 이 己자는 고대의 이상적 군주를 가리키는 대명사로 사용되었다. 사람들이 차츰 사물의 종류를 구분하고 사물의 본질을 변별할 줄 알자 己자는 또한 일인칭 겸양의 의미를 가지게 되었다. 갑풀문이나 금문에서의 己자의 형태를 보고 싶다면 문재곤(1990), 71쪽 참조.

物자의 어원에서도 영역의 의미를 찾을 수 있다. 物자를 어원에 근거해서 의미를 파악하려는 시도는 크게 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 이것은 物字가 '牛'와 '勿'이 결합된 글자이기 때문에 이 두 글자 중에 어디에 중점을 두느냐에 따라 이 글자의 의미를 달리 볼 수 있기 때문이다.

1) 說文에는 物은 萬物을 의미하고 牛가 큰 물체이기 때문에 牛를 의미소로 勿을 음성소로 풀이한다(物, 萬物也. 牛爲大物. 天地之數, 起於牽牛, 故從牛勿聲.(『설문해자』, 제2권)). 이 경우는 物의 의미가 소라는 큰 물체로 대표되는 대상이라는 의미로 이해되고 있다. 또의 소의 모습과 관련해서 여러 가지 다양

『여씨춘추』에서 己의 경우에는 必己,²¹⁾ 物의 경우에는 外物不可必²²⁾로 쓰이고 있는 것을 볼 수 있다. 外物不可必이란 위에서 논의한 己의 의미를 따른다면 外物에 대해서는 명확하게 구분되는 기준을 적용할 수 없다는 뜻이다. 이는 어떤 행위를 진행시키거나 판단을 내릴 때 일정한 방향 또는 결과를 명확히 결정할 수 없거나, 어떤 사건이나 사태 속에 있는 外物에 대해서는 옳고 그름(是非)이나 해야 할지 해서는 안 되는지(可不可)에 대해 일정한 기준을 엄격하게 적용할 수 없다는 의미이다. 이러한 생각은 폭넓은 역사적 사실들에 대한 개괄과 분석에서 나온 것이지만, 기본적인 근거는 일정한 사건이나 사태는 행위자의 의지나 의도 이외에 <만남>이라는 외재적 조건을 고려할 수밖에 없다는 인식이다.

행위자와 행위 대상 사이에 이루어지는 <만남>은 행위자의 의도가 그대로 반영되는 것이 아니다. 이러한 외재적 조건에 대한 고려는 사회의 운영에 일정한 이념이나 원칙을 일관되게 적용함으로써 사회질서를 마련하려는 시도에 대한 반성적 고찰이다. 이런 의미에서 不可必이란 이러한 必을 요구하는 사회 운영 방식에 대한 반성적 사고

한 텁의 색깔까지를 의미하기도 한다.

2) 다른 한 경우는 勿자를 중심으로 이 글자의 의미를 파악하려는 시도다. 이 경우 勿은 깃발이 바람에 날리는 모습을 상형한 글자로 보고 있다(『詩』, 「小雅」「無羊」, 「三十維物, 爾牲卽具」, 『毛傳』 異毛色者三十也). 깃발의 의미로 物을 해석할 경우는 깃발을 만드는 재료인 여러 색의 비단이나 견직물과도 관련시키고 있다(『周禮』, 「春官」, 「司常」, “雜帛爲物”, 註 “雜帛者 以帛素飾其側”).

어원에 나타난 物의 두 의미는 일치한다고 볼 수는 없지만 두 견해 속에서 ‘다양함’을 상정하고 있는 것은 알 수 있다. 다양한 대상들을 物이라는 별주로 통칭해서 사용하는 것은 원래 이 글자가 이런 의미를 갖고 있기 때문이다. 이후의 物자의 의미 변천 과정에도 이 ‘다양함’이라는 원래의 성격이 들어 있다(선진시기의 物의 의미 변화에 대해서는 艾力農, 「先進哲學物範疇的發展」[『中國哲學思想史』(1985), 趙紀彬, 「論語墨子物字簡釋」[『困知錄』(1982) 참조]). 『呂氏春秋』에서 己가 영역의 의미로 사용되는 것은 다음과 같은 문장 속에 드러난다. 信立, 卽虛言可以賞矣. 虛言可以賞, 則六合之內, 皆爲己府矣. 信之所及, 盡制之矣. 制之而不用, 人之有. 制之而用之, 己之有也.(「貴信」) 物이 영역의 의미로 쓰이고 있는 구체적인 예는 찾을 수 없지만 外物이라는 용어에서 物도 영역의 의미를 갖고 있다는 것을 간접적으로 알 수 있다.

21) 「必己」.

22) 「必己」.

를 요청하는 문제 제기로 볼 수 있다.

外物은 (是非와 可不可에 대해) 명확하게 구분되는 기준을 적용할 수 없다. 그래서 龍逢은 처형당했고, 比干은 죽임 당했다. 箕子는 미친 척했고 惡來는 죽었고 桀王과 紂王은 망했다. 군주는 누구나 다 신하들이 충성스럽기를 원하지만 신하가 충성스럽다고 해서 반드시 군주의 신임을 받는 것은 아니다. 그래서 伍員은 죽임 당해 시체가 강에 버려졌고, 蔣弘은 죽임 당해 그 피를 삼년 동안 보관했더니 그의 예언대로 육이 되었다. 부모는 누구나 다 자기 아들이 효성스럽기를 바라지만 자식이 효도를 다한다고 해도 반드시 부모에게 사랑을 받는 것은 아니다. 그래서 孝己는 부모에게 의심을 샀고, 曾子는 슬퍼했다.²³⁾ … 군자가 행동할 때 남을 공격한다 해도 반드시 자기가 공격 받는다는 보장은 없고 남을 사랑한다 해도 반드시 자기도 사랑 받을 수 있는 것은 아니다.²⁴⁾

『呂氏春秋』의 저자는 왜 행위 대상에 대해 不可必이라는 문제를 제기하고 있는 것일까? 직접적인 이유는 法家의 정치 이념이라고 볼 수 있다. 法家의 초기 정립자인 상양의 글 속에서 법가의 성격을 명확하게 드러내 주는 구절이 있다.

仁은 내가 남에게 베풀 수 있는 것이지 남으로 하여금 반드시 나에게 베풀게 할 수는 없다. 義란 남에게 애정을 갖게 하지만 남으로 하여금 나를 사랑하게 할 수는 없다. 이렇기 때문에 仁義의 도덕은 천하를 다스리기에 충분하지 못한 것이다. 성인은 물론 자신이 성실한 품성을 가져야 하지만 또한 온천하의 사람들로 하여금 성실하지 않을 수 없게끔 하는 구속력 있는 법을 가지고 있어야 한다. 도의로

23) 이 구절은 『莊子』, 「外物」편에도 나온다. 그러나 『莊子』의 내용을 분석하여 저작시기를 고증하고 있는 대부분의 사람들은 이 편이 西漢 시기에 저작된 것으로 보고 있다(崔大華, 1992). 따라서 『莊子』의 이 부분은 『呂氏春秋』의 내용을 옮겨 적은 것이라고 볼 수 있다.

24) 外物不可必. 故龍逢誅, 比干戮, 箕子狂, 惡來死, 桀紂亡. 人主莫不欲其臣之忠, 而忠未必信, 故伍員流乎江, 蔣弘死, 藏其血三年而爲碧. 親莫不欲其子之孝, 而孝未必愛, 故孝己疑, 曾子悲, …君子之自行也, 敬人而不必見敬, 愛人而不必見愛. (「必己」).

따지면 신하는 충성을 하고 자식은 효도하고 젊은 사람은 어른에게 예가 있어야 하고 남녀 사이에는 분별이 있어야 한다. 道義가 아니면 배고파도 구차하게 먹기를 바래서는 안되고 죽음 앞에서도 구차하게 살기를 바래서도 안된다. 이런 것을 법령으로 집행하면 반드시 지켜진다. 聖王은 道義를 귀하게 여기지 않고 法을 귀하게 여긴다. 法이 명백하면 명령은 반드시 수행될 수 있게 된다.²⁵⁾

이 글은 儒家의 仁義를 원칙으로 하는 도덕 정치에 대한 비판에서 나온 것이다. 법가의 정치는 인간의 본성이란 근본적으로 실리 타산적인 존재라는 현실적인 감성적 인간관에서 출발하고 있다. 이러한 감성적인 인간들(통치 대상)을 통제하기 위해 법가는 강력한 인위적인 法의 적용을 통해 예외없이 일정한 규정에 따라 그들의 행동을 규제하려 한다. 그들은 이런 근거에서 인간의 실천적 도덕 의지에 호소하는 유가의 도덕 정치를 반대하고 있다. 단순한 도덕 교화는 상대방에 대해 내가 호의를 베풀 수는 있을지언정 상대방으로부터의 나에 대한 동일한 호의를 보장받을 수 없기 때문에 그들은 유가의 도덕 정치는 강력한 국가의 창출을 위한 효율적인 수단이 될 수 없다고 생각했다. 따라서 그들은 儒家의 도덕 정치를 반대하고 오로지 국가의 法, 즉 공권력의 강제를 통한 필연적 결과의 창출이라는 관점에서 강력한法治를 주장하였다.

이런 점에서 『呂氏春秋』의 <外物不可必>이라는 문제 제기의 기본 성격을 추론해 볼 수 있다. 그것은 法家가 주장하는 법, 다시 말하면 명확하게 구분되는 기준에 따라 상별을 엄격하게 적용하는 사회 통치 방법에 대한 반성이라고 볼 수 있다. 사회적 행위는 행위자와 행위 대상의 관계맺음을 통해 이루어지는 것이다. 행위 대상에 대해 행위자가 갖고 있는 이념이나 원칙을 그대로 적용했을 때 행위자가 바라는 결과가 나오지 않을 수도 있다는 사실을 역사적인 실례를 통해 확인한 그들은 法의 엄격한 적용이 사회 문제를 제대로 해결할 수 있는

25) 仁者能仁於人，而不能使人仁。義者能愛於人，而不能使人愛。是以知仁義之不足以治天下也。聖人有必信之性 又有使天下不得不信之法 所謂義者，爲人臣忠，爲人子孝，少長有禮，男女有別，非其義也，餓不苟食，死不苟生，此及有法之常也。聖王者，不貴義而貴法，法必明，令必行，即已矣(『商君書』, 「晝策」).

방법이 아니라는 반성적 사고를 하게 된 것이다.

이런 반성적 사고를 처음으로 제기한 것은 莊子를 중심으로 하는 道家 사상가들이다. 그러나 『呂氏春秋』가 道家 사상과 구별되는 것은 이런 반성적 사고가 사회질서를 마련하기 위해 제시된 인위적 이념에 대한 전면적인 부정이 아니라는 점이다. 인간의 삶과 사회 운영은 일정한 제도나 이념에 따라 질서가 마련되어야만 유지될 수 있다는 점에서는 『呂氏春秋』도 다른 사상들과 동일한 관점에 서 있다. 따라서 『呂氏春秋』에서도 사회 질서를 마련하는 방법으로 仁義나 法과 같은 기준이 필요하다는 점을 수용하고 있다.²⁶⁾ 『呂氏春秋』에서 문제삼고 있는 부분은 仁義, 禮, 法과 같은 기준이 개별적인 상황에 따라 발생하는 외재적 조건의 영향에 대한 고려없이 획일적으로 또는 일방적으로 적용되어서는 안 된다는 점이다. 개별 상황에서 발생하는 외재적 조건의 영향은 엄격하고 일관된 기준을 적용시킬 수 없게 하는 요인을 제공한다. 『呂氏春秋』의 <外物不可必>은 행위자와 행위 대상의 관계설정을 이러한 외재적 요소에 대한 고려를 통해 새롭게 정립하려는 시도라고 볼 수 있다.

일정한 사건의 진행 과정 속에 있는 개인이 할 수 있는 일은 자신에게 주어진 조건을 파악하는 데서부터 출발한다. 그러나 이 조건은 항상 유동적이다. 개인의 삶 자체가 개인의 영역에서 머무는 것이 아니라 天地라는 존재의 그물 안에서 진행되고 있고 사회 속에서의 개인은 언제나 타인과의 관계 속에서 살아가고 있기 때문이다. 개인의 의지가 반영될 수 있는 부분은 제한적이다. 이 제한적인 영역이 己(행위자)의 영역이다. 己의 영역밖에 있는 수많은 외재적 요소들은 개인이 어떻게 할 수 없을 뿐만 아니라 언제나 개인의 삶에 부딪혀와 영향을 미친다. 이렇게 볼 때 극단적으로 개인이 자신의 의지를 비교적 완전히 관찰시킬 수 있는 영역은 己의 영역밖에 없다. 그러나 이런 극단적인 결론 속에서는 인간이 사회와 天地의 운행질서 속에서 살아가고 있다는 기본 조건이 전혀 고려되고 있지 않다. 이런 사유

26) 治國無法則亂.(「察今」), 凡舉事, 必循法以動.(「察今」), 釋法術而任心治, 堯不能正一國.(「用人」), 先王之教, 莫榮於孝.(「勤學」), 君子之自行也, 動必緣義.(「高義」), 義也者, 萬事之紀也.(「諭威」).

속에서 살아가는 인간은 자신의 삶만을 꾸려 갈 수 있을 뿐이지만, 현실적으로는 사회 관계에서 벗어난 이런 삶은 불가능하다. 따라서 인간이 사회 속에서 살아 갈 수밖에 없다면 외재적 영역에서己의 영역을 확보해 나갈 수밖에 없다.

남을 공경하고 사랑하는 것은 자기에게 달린 문제지만, 자기를 공경하고 사랑하는 것은 다른 사람에게 달린 문제다. 군자는 자기에게 달린 것에만 명확한 기준을 적용하지 남에게 달린 것에는 명확한 기준을 적용하지 않는다. 자기에게 달린 것에만 명확한 기준을 적용하면 만남이 합치하지 않는 경우는 없을 것이다.²⁷⁾

옛날 선대의 聖王들은 자신을 완성하자 천하가 이루어졌고 자신을 다스리자 천하가 다스려졌다. … 천하를 다스리고자 하는 자는 천하가 아니라 자신을 다스렸다. … 이런 방법을 잘 돌이켜 보면, 자신이 잘 해결되고 義를 실천하면 남들도 선해진다. 즐거이 군주의 道를 갖추면 백관이 다스려지고 만민들이 이로움을 얻는다. 이 세 가지가 이루어지는 것은 無爲에 있다. 無爲의 道는 天道의 자연스러움에 맡기는 것이다. 無爲의 義란 자신을 이롭게 하는 것이다. 무위의 군주는 자신이 스스로 하지 않는다. … 그래서 남을 이기려면 반드시 자신을 먼저 이겨야 하고 남을 평가하려면 반드시 자신을 먼저 따져보아야 한다. 남을 알려면 반드시 자신을 먼저 알아야 한다.²⁸⁾

이러한 반성적 사고를 거친 후 『呂氏春秋』가 도달한 지점은 명확한 기준이 적용될 수 있는 곳은己 뿐이라는(必己) 결론이다. 그러나 必己라는 결론은 楊朱처럼 행위자(己)의 행위 범위를 극단적으로 축소시켜 자신의 생명 보전에만 관심을 갖는 불간섭주의로 귀결되거나 莊子처럼 坐忘이라는 방법을 통해 심리적으로 문제를 해결하기 위한 것은 아니다. 『呂氏春秋』의 이런 시도는, 必己라는 원칙에서 출발해

27) 愛敬人者，己也。見敬愛者，人也。君子必在己者，不必在人者也。必在己，無不遇也。(「必己」)。

28) 昔者善先王，成其身而，天下成。治其身而，天下治。… 為天下者，不於天下，於身… 故反其道，而身善矣。行義則，人善矣。樂備君道，而百官已治矣。萬民已利矣。三者之成也，在於無爲。無爲之道曰，勝天。義曰，利身。君曰，勿身… 故欲勝人者，必先自勝。欲論人者，必先自論。欲知人者，必先自知。(「先己」)。

외재적 조건을 고려하면서 己 이외의 영역에 대한 새로운 대응 방향을 모색하고 있다. <만남>이라는 외재성을 고려하면서 행위자(己)의 행위 대상(物)에 대한 관계 맺음을 새로운 방식으로 설정하려는 『呂氏春秋』의 시도는 ‘因’이라는 개념의 도입을 통해서 이루어진다.

3.3 因: 己와 物의 관계 맺음의 방식

인자는 구역을 뜻하는 ‘口’와 크다라는 ‘大’자가 결합되어 만들어진 글자다. 『說文解字』에는 因을 ‘나아가다(就)’의 의미로 풀이하고 있다.²⁹⁾ 因이란 ‘흙이 쌓여 있는 언덕을 기반으로 해서 더 높은 것을 만들어 간다’³⁰⁾라는 뜻이다. 그렇다면 因은 ‘일정한 영역에서 그 영역을 기반으로 해서 다른 영역으로 확장시켜 간다.’ 또는 ‘주어져 있는 어떤 영역을 기반으로 해서 더 크게 만들다’라는 의미를 갖는다고 할 수 있다.³¹⁾ 그래서 因을 다른 곳에서는 ‘힘입다(依)’³²⁾라는 의미로 풀이하기도 한다. 확장시키거나 더 크게 만들어 가기 위해서는 기반이 되거나 근거가 되는 조건에 대한 명확한 인식이 필요하다. 그래서 因자는 ‘조건을 파악한다’³³⁾라는 의미도 함께 갖고 있다.

조건으로 주어진 物의 영역을 己의 영역으로 편입시키는 행위자의 능동적 행위 원칙을 因으로 표현하고 있는 『呂氏春秋』의 경우도 因이 원래 갖고 있는 이런 의미에서 도출된 것이다. 己의 영역밖에 있는 요소들은 언제나 조건으로 존재하고 이 조건들은 외재성이라는 의미를 갖고 있다. 己의 영역을 확보해 나가는 방법은 자신의 의지와는 완전히 무관한 외재적 영역을 주어진 조건으로 받아들인 후 그 속에서 객관적인 질서를 파악하고 이 객관적인 질서를 己의 영역 속으로 편입시키는 것이다.

29) 『說文解字』第六下, 6等. 因, 就也. 從口大.

30) 爲高必因丘陵(『孟子』, 「離婁上」).

31) 湯武以千乘制夏商 因民之欲.(「貴因」).

32) 因智而明之. (注) 因, 依也.(「盡數」).

33) 因字의 이런 의미는 『呂氏春秋』에서 많은 예를 찾을 수 있다. 夫審天者, 察列星而知四時, 因也.(「貴因」). 因冬爲寒, 因夏爲暑, 君奚事哉.(「任數」). 智者之舉事 必因時(「不廣」).

天은 그 자체로 그렇게 되는 것이라는 의미를 갖는다. 天을 파악할 수 있는 객관적인 天과 파악할 수 없는, 존재와는 무관하게 주어진 조건으로 파악하는 것은 天이 그 자체로 그렇게 되는 것이라는 전제에서 출발하는 것이다. 단지 사고하는 주체가 인간이기 때문에 한 개인의 측면에서 본다면 전체적으로 天은 질서로 파악되지만 질서로 파악되는 것은 한 개인이 존재의 그물에 던져지고 난 이후이다. 한 개인은 언제나 객관적인 환경 속에 존재한다. 농사를 짓는 경우 농부의 영역은 토질과 기후를 살펴 씨를 뿌리고 김을 매는 것이다. 비가 오거나 오지 않는 것은 농부의 영역이 아니다. 그것은 외재적인 天의 영역이다. 토질과 기후도 天의 영역이지만 이 영역은 관찰 가능한 영역으로 己의 영역에 편입된 영역이다. 湯과 武王이 桀紂의 시대를 만나지 않았다면 왕이 될 수 없었을 것이다. 湯과 武王이 桀紂의 때를 만난 것은 외재적인 조건이 부여하는 영역이다. 그러나 왕이 될 수 있었던 것은 己 밖의 영역을 주어진 조건으로 수용해 이루어낸 己의 영역이다.

4. 결 론

『呂氏春秋』의 己物관계에 대한 이론은 기존의 선진 제자가 제시한 행위자와 행위 대상 간의 관계 맺음 방식에 대한 반성적 사고이다. 『呂氏春秋』의 저자들은 당시까지의 다양한 역사적 사실들에 대한 개괄과 분석을 거친 후 사태의 진행이나 결과가 행위자의 의도에 따라 진행되거나 도출되지 않을 뿐 아니라 동일한 사건이 정반대의 결과를 만들어 내는 경우도 있다는 것을 발견한다. 이런 개괄을 통해 행위자의 원칙이 행위 대상에게 그대로 적용될 수 있다는 선진의 다른 이론들이 실제로 일어나고 있는 현상들을 설명해 주지 못한다는 사실을 발견하고 새로운 원리를 찾게 된다. 이 점은 선진 제자의 행위자와 행위 대상의 관계 맺음 방식과의 비교를 통해 알 수 있다. 『荀子』에는 物이라는 용어가 많이 등장하지만 자연의 產物을 의미한다. 이 경

우에 物은 철저히 인간에 의해 통제되고 개발되어야 할 대상이다. 荀子의 행위자와 행위 대상은 己, 人이라는 용어가 사용되고 있지만 행위자와 행위 대상과의 관계는 인간과 자연 산물과의 관계와 유사하다. 荀子의 경우 행위자는 지식과 능력이 높은君子를 지칭한다. 행위 대상은君子의 통치를 받는 대상이다. 행위 대상은君子에 의해 제시된 禮라는 원칙을 그대로 지켜 나갈 것을 요구받는다. 韓非子와 법가의 행위자와 행위 대상과의 관계는荀子의 연장선상에 있다. 행위자가 제정한法은 행위 대상에게는 절대적인 원칙이 된다. 행위 대상은 엄격한 상벌이라는 기준에 의해 행위자가 부여한 법을 지킬 것을 강요받는다.

荀子, 韓非子의 경우는 모두 행위자가 행위 대상에게 일방적으로 행위 원칙을 부여한다. 행위 대상은 행위자의 의지에 종속된 존재로 파악될 뿐이다. 外物不可必이라는 인식은 행위 대상자의 독자적인 영역을 인정하는 것이다. 이와 같은 사유는 인간 행위의 능동성이나 도덕적 자각 또는 禮나 法과 같은 원칙을 행위 대상에게 부여함으로써 사회 질서가 확보될 수 있고, 행위자의 주관적인 판단이 다른 개인에게까지 적용될 수 있다는 행위자 중심적인 사고에 대한 재검토를 요청한다. 이런 검토 속에 행위자의 주관적 능동성이 아무리 중요하고 또 그것에 의존할 수밖에 없다 하더라도 결과를 자신해서는 안되며 자신이 바라는 결과가 나오지 않았다 하더라도 좌절할 필요가 없다는 아주 냉정한 분석이 도출된다.

외재적인 天地의 운행은 인간의 삶에 적대적 조건으로 작용할 수도 있다. 『呂氏春秋』에서 제시하고 있는 대응 방법은天地 운행에서 질서를 파악하고 인간의 삶을 이에 적응시키는 것이다.天地의 운행을 질서로 파악하는 것은 조건으로 주어진 天의 영역을 己의 영역으로 편입시키는 행위자의 능동적 행위 원칙인 因의 원리에 따라 이루어진다. 이 因의 원리가 행위자와 행위 대상 사이의 관계 맺음 방식에도 적용된다.

이러한 『呂氏春秋』의 外物不可必과 必己라는 己·物 관계의 설정은 『莊子』에서 제기된 인위적인 사회 이념의 일관된 적용에 대한 반성적 사유를 수용하면서 <만남>이라는 독특한 개념을 도입해 행위자

의 주관성을 외재적 조건과의 고려 속에서 새롭게 정립하려는 시도라고 볼 수 있다. 『呂氏春秋』에서는 이런 己·物 관계 설정을 통해 사회질서의 구축 과정에서 『荀子』와 『韓非子』에서 보이는 행위자의 행위 대상에 대한 인위적 강제성을 배제하려 하고 있다. 법가 사상의지도 이념이 분열과 전쟁이라는 당시의 전쟁 상황 속에서는 현실적인 성과(秦나라의 세력확장과 통일역량의 구축)를 거두고 있었지만, 필자의 생각에 의하면, 다가올 통일 국가에서는 法家가 제시하는 엄격한 법의 적용, 상벌의 시행, 군주의 術, 勢 등을 강조하는 고압적인 전제 통치 수단이 결코 계속해서 효과를 내지 못할 것이라는 통찰이 『呂氏春秋』에 반영되어 있다고 본다. 『呂氏春秋』는 因이라는 개념을 통해 행위자의 행위 대상에 대한 기준과는 다른 방식의 능동적 대응 방법을 제시한다. 행위자의 주관적 이념이나 기준을 강제적으로 행위 대상에게 요구하는 것이 아니라 행위 대상의 개별적인 영역을 인정하면서 이를 조건으로 수용해 행위자의 활동 영역을 넓혀 나가는 것이다. 이런 점에서 보면 『呂氏春秋』의 己·物 관계는 道家사상의 사유 성과를 수용하고 있지만, 必己라는 원칙에서 출발해 因이라는 개념을 도입하여 외재적 조건을 고려하면서 己 이외의 영역에 대한 새로운 대응 방향을 모색하고 있는 점에서는 楊朱의 <불간섭주의>나 莊子의 <내면화된 관념적 해방>과는 다른 방향을 제시하고 있음을 알 수 있다.

참고문헌

가. 原典類

陳奇猷, 『呂氏春秋校釋』, 學林出版社, 1984.

『荀子集解』, 漢文大系本.

『韓非子翼毳』, 漢文大系本.

『論語集說』, 漢文大系本.

『孟子定本』, 漢文大系本.

『毛詩』, 漢文大系本.

『尚經』, 漢文大系本.

『禮記』, 學民文化社.

『列子』, 漢文大系本.

趙守正, 『管子通解』, 北京經濟學院出版社, 1983.

『史記』, 『漢書』, 『隋書』, 『新、舊唐書』(이상 景仁文化社 영인본).

『說文解字真本』, 四部備要本.

나. 研究書

宋榮培, 『中國社會思想史』, 한길사, 1986.

_____, 『諸子百家의 思想』, 현암사, 1994.

황경식, 『개방사회의 사회윤리』, 철학과 현실사, 1995.

田鳳台, 『呂氏春秋探微』, 學生書局, 1986.

傅武光, 『呂氏春秋與諸子之關係』, 三民書局, 1993.

吳光, 『黃老之學通論』, 浙江人民出版社, 1985.

金春峰, 『漢代思想史』, 中國社會科學出版社, 1987.

尹乃鉉 外 공저, 『中國의 天下思想』, 민음사, 1988.

郭沫若, 『甲骨文字研究』, 人民出版社, 1952.

郭沫若, 조성을 읊咎, 『中國古代思想史』, 까치출판사, 1991.

傅斯年, 『性命古訓辨證』, 1947.

徐復觀, 『中國人性論史』, 臺灣商務印書館, 1969.

_____, 『兩漢思想史 1, 2, 3』, 臺灣學生書局, 1985.

- 李澤厚, 『中國古代思想史論』, 人民出版社, 1986.
- 錢穆, 『先秦諸子繁年攷』, 香港大學, 1935.
- 趙紀彬, 『困知錄』, 中華書局, 1963.
- 슈왈츠, 나성 옮김, 『중국고대사상의 세계』, 살림출판사, 1996.
- 나이담, 이석호 외 옮김, 『중국의 과학과 문명』, 을유문화사, 1991.
- 루이알튀세르, 서관모·백승우 편역, 『철학과 막스주의』, 새길, 1996.
- 양계초·풍우란 외, 김홍경 편역, 『음양오행설의 연구』, 신지서원, 1993.

다. 論文類

- 문재근, 「한대역학연구」, 고려대 박사논문, 1990.
- 송영배, 「양주학파의 개인주의와 생명존중론」(『외국문학』 13), 1789.
- 陳奇猷, 「呂氏春秋成書的年代與書名確立」(『呂氏春秋校釋』, 附錄), 1984.
- 劉汝霖, 「呂氏春秋之分析」(『古史辨』 6권).
- 盧文弨, 「抱經堂文集」(『呂氏春秋校釋』, 「附錄」에 수록), 1884.
- 艾力農, 「先進哲學物範疇的發殿」(『中國哲學思想』), 1985.
- 趙紀彬, 「論語墨子物字簡釋」(『困知錄』, 중화서국에 수록), 1963.
- 『呂氏春秋』로 추측해 본 『老子』의 성립연대」(『고사변』 4권).
- 馬敍倫, 「列子偽書考」(『고사변』 4권).
- 陳文波, 「偽造列子之一證」(『고사변』 4권).
- 門啓明, 「楊朱篇和楊子之比較研究」(『고사변』 4권).
- Graham, A. C., "The Background of the Mencian Theory of Human Nature", *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Singapore: national University of Singaoore, Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- _____, "Retreat to Private Life: The Yangis", *Disputers of the TAO*, Open Count Pobulishing Company, 1991.