

歐陽竟無의 儒佛會通 思想에 관한 考察

심 창 애*

[국문초록]

중국 근대 거사(居士)불교의 선봉인 구양경무(歐陽竟無, 1871-1943)는 정주리학(程朱理學)을 배우고 육왕심학(陸王心學)에 심취해 있다가 나이 30대에 불학(佛學)을 만나 불전(佛典)연구와 불교 교육활동에 매진하였다. 만년에 이르러서는 일련의 역사적 사건을 보고 공자의 참 정신이 절실히 필요함을 느껴 유불(儒佛)사상을 회통하였다. 또 그의 사상을 총정리해서 내적수양을 하여 구경(究竟, 열반의 경지)으로 나아가는 학문을 ‘내학’(內學)이라 하고, 그렇지 않은 것은 모두 ‘외학’(外學)으로 분류하였다. 그에게 ‘내학’은 곧 불학이요, ‘외학’은 곧 유학으로 분류되어, 불학은 최구경(最究竟)의 학문이며, 유학은 보살지위의 학문으로 보아 불교를 상위에 올려놓고 유학을 그 아래로 두었다. 또한 불학을 ‘체’(體)로, 유학을 ‘용’(用)으로 설명하여 둘을 떨어질 수 없는 관계로 보았다.

그는 한편으로는 유가의 『대학』, 『논어』, 『중용』, 『주역』 등의 경전을 들어 유불의 근본이치는 같다는 관점을 말하고, 또 한편으로는 “유

* 대구한의대학교 국학연구원 연구원

주제어: 구양경무, 불학, 유학, 회통, 내학, 외학
Ouyang Jingwu, Buddhist studies, Confucianism, reconciling, Inner Teachings, Outer Teachings

학과 불학은 같지만 그 헤아림에 있어서는 다르대[孔與佛同, 但量不及]’는 관점을 가지고 유불회통을 시도하였다.

필자는 그의 유불회통 사상이 그만의 방식으로 유학의 주요 개념에 대해 재해석하거나 확대해석하여 다소 한쪽으로 치우친 경향이 있지만 그가 활동한 당시에 공자의 참 정신에 대한 발양이 구국(救國)의 방법이라고 생각한 엘리트 지식인의 강한 염원과 신념의 각도에서 보면 시대적 의의를 갖는다고 본다.

1. 들어가는 말

구양경무(歐陽竟無, 1871-1943)는 중국 강서성(江西省) 의황현(宜黃縣)사람으로, 자(字)는 경호(鏡湖), 이름은 점(漸)이며, 50세 때 경무(竟無)로 바꾸었다.¹⁾ 중국 근대의 불학대사(佛學大師)로 불리며, 불전(佛典) 연구와 불교 교육활동에서 매우 중요한 역할을 하였다. 나이 30세가 되기 전까지는 어느 근대 학자들처럼 유학교육을 받았는데, 1894년 중일 갑오전쟁 이후에는 육왕심학(陸王心學)에 심취하였다. 만년(晩年)에 이르러서는 유학과 불학을 회통(會通)하는 사상이 주를 이루어, 유학에서는 『중용(中庸)』, 『대학(大學)』, 『논어(論語)』, 『주역(周易)』, 『시(詩)』, 『서(書)』 등을 가지고 논하였다. 그는 불교의 종지(宗旨)를 ‘무여열반(無餘涅槃)’으로 생각하고²⁾ “오직 공불(孔佛)의 이치는 같다”³⁾라는 관점을 가지고 유불회통을 논하였다.

-
- 1) 徐清祥(2015), 『歐陽竟無先生學術年表』, 『歐陽竟無內外學』(歐陽竟無 著) 附錄, 北京: 商務印書館, p. 706.
 - 2) 歐陽竟無(1997), 『孔學雜著』, 『跋中庸傳寄諸友』, “漸自認識佛義在無餘涅槃”, 濟南: 山東人民出版社, p. 49, 歐陽竟無(2015), 『歐陽竟無內外學』, 『答陳眞如書(一至二)』, “唯一宗趣無餘涅槃”, “宗趣唯一無餘涅槃”, 北京: 商務印書館, p. 477, p. 478.
 - 3) 『孔學雜著』, 『復蒙文通書』, “唯有孔佛理義同一”, p. 51.

구양경무가 불교를 처음 접하게 된 계기는 벗이자 양문회(楊文會, 1837-1911)의 학생인 계백화(桂伯華)가 남경(南京)에서 돌아와 불학을 권하면서부터다. 그로부터 『대승기신론(大乘起信論)』과 『능엄경(楞嚴經)』을 무심코 받아 읽으면서 영향을 받기 시작하였다. 그러다가 1904년(34세)에 북경(北京) 연시(廷試)에 참가하였다가 돌아가는 길에 남경에 들러 금릉각경처(金陵刻經處)⁴⁾에서 양문회를 만나고 불학에 뜻을 두게 되었다가 본격적으로 심취하게 된 것은, 1906년 그의 나이 36세에 모친이 세상을 떠나면서부터다. 모친이 세상을 떠난 일이 그에게는 매우 큰 영향을 주었다. 그는 「복위사일서(覆魏斯逸書)」에서 “제가 불학을 배운 것은 다른 사람과 다릅니다. 제 모친이 어렵고 고달프게 사신 것을 숙부(叔父)께서는 잘 아실 것입니다. 병마로 생사를 오갈 때 유학(儒學)으로는 어떠한 방법도 찾을 수 없어 완전히 처음으로 돌아가 다시 시작하고 … 제 모친이 갑자기 세상을 떠나 공명과 부귀, 음식과 남녀의 문제를 단칼에 끊어버리고 사문(沙門)에 발을 들여놓고 사방으로 스승과 벗에게 도(道)를 구하고”⁵⁾ 많은 노력을 하였다고 회상하였다. 그가 불학을 더욱 깊이 접하게 된 데에는 그의 가족사와 관계있다. 그의 모친에 이어 두 아들과 딸이 모두 먼저 세상을 떠났는데, 그때마다 불전(佛典)을 접하며 이치에

4) “‘금릉각경처’는 지금 세계에서 규모가 가장 큰 한문불경 도상 목각판의 문화 보물 창고라고 할 수 있으며, 지금까지도 여전히 완벽하게 전통조판인쇄, (고전 제본방식인) 선장(線裝)과 고적(古籍) 길 덮개 등 오래된 수공기술이 보존되어 있다. … 2009년 9월 … 이미 유네스코 인류무형문화유산으로 정식 비준 받았다[‘金陵刻經處’堪稱是目前世界上規模最大的典藏漢文佛經圖像木刻版的文化寶庫, 至今仍完整的保存着傳統雕版印刷, 線裝函套等古老手工技藝. … 2009年 9月 … 已被聯合國正式批准列入‘人類非物質文化遺產代表作名錄’], 南京: 金陵晚報, 2014년 12월 05일자, 「保護金陵刻經處經板的佛學大師歐陽竟無」.

5) 『歐陽竟無內外學』, 「覆魏斯逸書」, “漸之學佛, 與他人異. 我母艱苦, 世叔所知. 病魔生死, 儒既無術應我推求, 歸根結蒂之終, 下手入門之始, … 乃於我母謝去之一時, 功名富貴, 飲食男女, 一刀割斷, 廁足桑門, 四方求師友聞道”, p. 466. 참고로 구양경무의 숙부(叔父)는 청대(清代) 학자 구양옥(歐陽昱)으로, 구양경무에게는 스승이기도 하다.

통달하게 되었다고 한다. 그때 그가 깊이 접했던 불전은 『유가사지론(瑜伽師地論)』, 『반야경(般若經)』, 『화엄경(華嚴經)』, 『열반경(涅槃經)』 등이다.

구양경무의 활발한 불교활동은 1912년(42세), 이증강(李證剛), 계백화(桂伯華) 등 7인과 불교회를 창립하여 불학연구를 본격적으로 하면서부터이다. 1914년에는 금릉각경처에서 불학연구부를 설립하여 강학활동을 하였는데, 그의 조수가 당대 최고 불학자 여징(呂澂)이었다. 1918년(48세)에는 금릉각경처에서 장태염(章太炎), 진삼립(陳三立)과 지나내학원(支那內學院)⁶⁾을 건립하고, 1922년(52세)에는 내학원(內學院)을 만들어 원장직을 맡았다. 1927년 이후에는 내학원의 구성원들이 20년간의 노력으로 『장요(藏要)』를 각인(刻印)하였는데, 모두 73종의 경율론(經律論)을 수록하였다. 만년에는 ‘경무내외학’(竟無內外學) 26종을 정리하여 지나내학원 촉원(蜀院)에서 30여 권으로 간행하였으며, 이후 금릉각경처에서 『구양경무선생내외학』(1942년)으로 유통되었다.

이처럼, 구양경무는 불학에 심취하여 적극적인 활동을 하였는데, 만년에 왜 유불사상을 회통하게 되었으며, 왜 공불(孔佛)의 이치를 같다고 보았는지 궁금증을 자아낸다. 그래서 필자는 이 글에서 그가 불교의 무여열반을 기준으로 유학을 보살(菩薩)의 지위에 두고 논했다는 점을 근거로 그의 유불회통 사상의 특징과 학술적 의의 및 가치를 살펴보고자 한다. 또한 그가 불교를 종교나 철학이 아니라고 주장하고, 불교를 ‘불법’(佛法), ‘불학’(佛學)이라는 명칭으로 말해야 한다고 하였는데, 근거가 무엇인지 살펴보고자 한다.

6) 1922년 남경에서 설립된 것으로, 내학원이 성립되고 중단될 때까지 현대신유가 양수명(梁漱溟), 웅십력(熊十力) 그리고 저명한 불교학자 탕용동(湯用彤) 등 많은 이들이 이곳과 관계가 깊었다.

2. 유학과 불학에 대한 기본관점

이 장에서는 구양경무의 유학과 불학에 대한 기본관점이 어떠한지 살펴 보고자 한다. 이를 위해서 먼저 사상배경을 살펴보고, 다음으로 불학과 유학을 각각 내학(內學)과 외학(外學)으로 구분한 근거를 살펴보고자 한다.

2.1. 사상배경

2.1.1. 불교에 대한 기본관점

구양경무의 불교에 대한 관점은 그만의 특징을 가지는데, 종종 논쟁을 일으킨다. 그 이유는 다음의 설명을 보면 알 수 있다. 그는 1923년 남경 고등사범학교(高等師範學校, 지금의 南京師範大學) 철학연구회에서 「불법비종교비철학이위금시소필수(佛法非宗教非哲學而爲今時所必需)」⁷⁾에 관한 주제로 강연을 하였는데, 불법은 종교나 철학이 아니라고 보고 ‘종교’나 ‘철학’이라는 단어는 서양에서 온 것으로, 중국으로 들어와 역지로 이를 붙여진 것이기에 불법의 심오하고도 넓디넓은 범위를 표현하기에는 매우 부족하다고 하였다. 그래서 불법은 그저 불법일 뿐 종교나 철학이라는 단어로 대신할 수 없다고 주장하였다. 구양경무의 이러한 관점에 대해서는 비판적인 견해가 적지 않은데, 대개 다음의 관점에서 벗어나지 않는다.

“우리는 불교는 종교이며, 불학가운데에 철학의 내용이 있다고 여긴다. 경무는 불법은 종교가 아니며 철학이 아니며 과학이 아니라고 여기며, 또 불법을 종교, 철학과 과학보다 높다고 하는데, 이것은 의심할 여지없이 편파적인 관점이다.”⁸⁾

7) 구양경무의 제자 왕은양(王恩洋, 1897-1964)이 강연내용을 기록하였다. 이에 앞서 1922년 광주(廣州)에서 총 31쪽의 『불법비종교비철학(佛法非宗教非哲學)』이 단행본으로 출간되었다.

“구양경무가 말한 ‘불법은 종교가 아니며, 철학이 아니다’라는 논거는 충분하지가 않다. 사실상, 불법은 일종의 종교이자 그 자체의 종교철학이다.”⁹⁾

구양경무의 주장은 종교는 종교라고 할 수 있는 조건들이 있는데 불법은 그렇지 않다는 것이다. 종교는 숭배대상과 정해진 경(經)이 있으며, 종교종사자들이 반드시 지켜야 하는 신조(信條)나 약속된 계율이 있어 어길 때에는 입교(入敎)할 수 없으며 초월적 대상에 대한 복종이 뒤따르는데, 불법은 그렇지 않으므로 종교가 아니라고 하였다. 그리고 불법이 철학이 아닌 이유는 철학자들은 오로지 진리를 추구하고자 하는데, 철학에서의 진리는 일체사물의 궁극적 본질을 찾으려고 하는데 반해, 불법은 진리를 추구하고자 하지 않고 다만 그 분별망상을 쉬는 것이므로 다르다는 것이다. 게다가 철학은 지식문제를 탐구하고 토론하는데, 불법에서 보는 지식은 허망분별에 지나지 않으니 오히려 지식을 내려놓아야 이치가 훤히 드러난다는 원리를 말하였다. 또한 철학에서는 우주문제를 다루는데 불법에서는 심(心)은 식(識)이요, 색(色)도 식(識)에 불과하다고 보기 때문에 거기에는 집착할 바가 없으니 우주를 논한다는 것 자체가 무의미하다고 지적하였다. 그리고 근본적으로 철학에서 보는 세계의 범위는 불법에서 보는 범위와 비교해볼 때 매우 좁다는 것이다.

필자는 구양경무의 이러한 견해가 전부 옳다거나 그르다고 보지 않는다. 왜냐하면, 그의 관점에서는 불법이야말로 세상 어느 학파나 사상과 비교하여도 그 이치와 범주가 비교대상이 되지 않으며, 그에게 불법은

8) 徐清祥(2010), 『歐陽竟無評傳』, “我們認為, 佛教是宗教, 佛學中也有哲學的內容. 竟無認為佛法非宗教非哲學非科學, 且佛法高於宗教, 哲學和科學, 無疑是偏頗的觀點.”, 南昌: 百花洲文藝出版社, p. 60.

9) 鄒自振(2001), 『歐陽竟無及其佛教哲學思想』, “歐陽竟無所云‘佛法非宗教非哲學’之論據是不够充分的. 事實上佛法既是一種宗教, 也有它自己的宗教哲學.”, 『福州師專學報』(社會科學版) 第21卷 第1期, 福州: 福州師範高等專科學校, p. 84.

가장 심오한 최고의 이치이기 때문이다. 그래서 그의 유불회통 사상은 불학의 범주가 넓고 높으며, 유학은 그 테두리 안에 존재한다.

그는 만유인력의 법칙이나 상대성이론 등이 밝혀지기 전에는 사람들이 이를 불신하거나 미신으로 취급했는데, 이것은 모두 사람들이 꿈을 꾸고 있기 때문이라고 하였다. 그는 불법은 꿈을 깨는 법을 가르쳐주는 데도 불신하고 미신으로 보고 있다고 말하며, 세계정세나 중국정세로 볼 때 ‘불법’은 반드시 필요하다고 강조하였다. 그는 특히 『금강경』의 “일체 중생의 종류인 난생(卵生), 태생(胎生), 습생(濕生), 화생(化生)과 형체가 있는 것, 형체가 없는 것, 생각이 있는 것, 생각이 없는 것, 생각이 있지도 않고 생각이 없지도 않은 것을 내가 모두 무여열반에 들도록 제도할 것이다.”¹⁰⁾라는 구절을 들어 당시의 상황이 불법의 이치가 매우 필요함을 강력히 말하였다.¹¹⁾

2.1.2. 유학에 대한 기본관점

서학(西學)동점(東漸)으로 국문(國門)을 열게 된 중국인은 서양의 지식에 대한 이해가 많아지자 서양의 사고방식으로 중국의 사물을 바라보는 것이 당시 사회와 학계에 유행하는 방식이었다.¹²⁾ 그러나 이와는 반대로 오히려 전통을 유포하고 부흥시키고자 하는 많은 지식인이 있었음은 주지의 사실이다. 구양경무가 활동했던 당시 중국 전통문화는 시대적 요구에 부응하지 못한 결과로 이미 퇴색해버려 진정한 공학(孔學, 공자의 학문)이 없는 상황이었기 때문에 전통문화를 부흥시키고자 하는 학자

10) 『金剛經』, 『第三大乘正宗分』, “所有一切衆生之類, 若卵生, 若胎生, 若濕生, 若化生, 若有色, 若無色, 若有想, 若無想, 若非有想, 非無想, 我皆令人無餘涅槃而滅度之.”

11) 『歐陽竟無內外學』, 『佛法非宗教非哲學而爲今時所必需』, pp. 572-585.

12) 黃夏年(2015), 『歐陽竟無與佛教研究』, “西學東漸, 讓打開國門的中國人對西方知識有了更多瞭解, 用西方思路來思考中國的事物, 成爲當時社會與學界的流行做法.”, 『歐陽竟無內外學』(歐陽竟無 著) 附錄, p. 730.

들은 공자의 학문에 대해 각자의 방법으로 재해석하였다. 구양경무는 중국 전통사상의 근간인 공학(孔學)의 참 정신에 대해서 밝히고자 노력하였다. 그럼, 여기서 그가 왜 공자의 참 정신을 밝히고자 하였는지 알아볼 필요가 있다. 그는 공자의 학문이 오랫동안 행해지지 않은 것에 대해 평소 매우 안타까워하여 말하기를, “공자의 참 정신은 엄밀히 말하자면 의리(義利)의 경계일지다!”¹³⁾라고 하고, “나는 공불(孔佛)의 참 정신을 상세히 밝히고자 한다”¹⁴⁾는 뜻을 밝혔다. 이 점만 보더라도 그가 공자의 참 정신을 매우 중시하고 있음을 알 수 있다. 그가 처한 시대적 상황은 중국 전통사상문화가 붕괴되고 ‘타도공가점(打倒孔家店)’의 분위기가 고조될 때이므로 내우외환이 끊이지 않는 상황에서 불법과 공자의 참 정신이야말로 매우 필요하다고 본 듯하다.

한편, 그의 제자인 여징(呂澂, 1896-1989)은 『친교사구양선생사략(親教師歐陽先生事略)』에서 구양경무가 1931년 9.18사변과 1937년 중일전쟁의 참혹한 현실을 보고 유학연구를 다시금 깊이 하게 된 계기가 되었음을 언급하였다.

9.18사변이래로 국난이 날로 다급해지고 (구양경무)선생의 충의는 더욱 분발하여 문장으로 여러 편이 나왔으니 … 계속하여 『사서독(四書讀)』, 『심사(心史)』를 간행하고, 『사품갑(詞品甲)』을 엮고 『정기가(正氣歌)』를 쓰고, 『하성설(夏聲說)』을 지어서 민중의 기운을 진작시키지 못하지 않은 데가 없었다. 이에 공자 학문의 정미(精微)함을 발휘하고 자사, 맹자를 받들고 의리를 분명히 하고 향원(鄉愿)을 없애고 (공자 학문의 진정한) 성(性), 천(天)으로 돌아갔다. 적(寂)과 지(智)가 상응한다고 여겨, 그것을 근원으로 하여 배우고 공(孔), 불(佛)에 구경(究竟)이 있으니 반드시 이것(佛과 孔) 외의 것일 수 없다고 하였다.

13) 『歐陽竟無內外學』, 『論語課·敘』, “孔子眞精神, 嚴之以義利之界也歟!”, p. 630.

14) 『孔學雜著』, 『復李貞白書』, “吾將發明孔佛眞精神”, p. 48.

민국26년(1937년) 여름, 문인을 모아 만년의 정론(定論)을 강의하며 무여열반과 삼덕(三德)이 상응하는 뜻을 제기하고, 유가(瑜伽), 중관(中觀)을 하나로 화합하고, 또 『대학』, 『중용』을 가지고 격물(格物)과 성(誠)을 밝히고, 불학의 구경을 훤히 알아 유가(儒家)의 진면목 또한 모두 보였다.¹⁵⁾

구양경무는 유불회통을 논함에 유학에서는 『대학』, 『논어』, 『중용』, 『주역』, 『시(詩)』, 『서(書)』를 중심으로 두고 이 경전의 구절들을 인용하여 불교와의 회통을 시도하였다.

그는 『대학』의 ‘성의(誠意)와 ‘충서(忠恕)의 이치를 중시하여 천하가 ‘충서’하지 못함을 안타까워하였으며, 『대학왕주(大學王注)』를 읽고 십의(十義)를 말하였다.

- ①대인의 학문이요(大人之學也); ②천하에 하고자 함이요(天下之欲也); ③공자의 뜻이요(孔子之志也); ④충서의 도요(忠恕之道也); ⑤나라를 얻는 보배요(得國之寶也); ⑥격물의 일이요(格物之功也); ⑦공자와 안연(顏淵)의 즐거움이요(孔顏之樂也); ⑧진실을 아는 것이요(眞實之知也); ⑨『대학』, 『중용』의 일이요(『學』, 『庸』之事也); ⑩『대학』, 『중용』의 차례다(『學』, 『庸』之序也)¹⁶⁾

또한 『중용독(中庸讀)·서(敘)』에서 말하기를, “오호라! 천년이 넘게 중용이 밝혀지지 못하고 사람은 성(誠)에 힘쓰지 않고 그 본심을 잃고 대

15) 呂澂, 『親教師歐陽先生事略』, “自九一八事變以來, 國難日亟, 師忠義奮發, 數爲文章, … 繼刊『四書讀』, 『心史』, 編『詞品甲』, 寫『正氣歌』, 撰『夏聲說』, 所以振作民氣者又無不至. 於是發揮孔學精微. 上承思, 孟, 辨義利, 絕鄉隱, 返之性天. 以爲寂智相應, 學之源泉. 孔, 佛有究竟, 必不能外是也. 民國二十六年夏, 集門人講晚年定論, 提無餘涅槃三德相應之義, 融瑜伽, 中觀於一境, 且以攝『學』, 『庸』格物誠明, 佛學究竟洞然, 而孔家真面目亦畢見矣.”(王雷泉 編選(1996), 『悲憤而後有學—歐陽漸文選』附, 上海: 上海遠東出版社.)

16) 『孔學雜著』, 『附: 讀大學十義』, pp. 14-18.

의(大義)는 행해지지 않으며, 호연지기는 존재하지 않으니 … 천하가 크게 어지럽고 공자의 학문은 망하였으니”¹⁷⁾라고 하였다. 그는 공자의 학문이 망했다¹⁸⁾는 표현을 종종 하였는데, 그것은 『대학』의 성의(誠意)와 충서(忠恕), 『중용』의 성(誠), 『맹자』의 의(義)와 호연지기의 정신이 사라져버린 것에 대한 탄식의 표현일 것이다. 한편 『논어과(論語課)·서(敘)』에서 다음과 같이 말하였다.

의리(義利)의 경계가 분명하지 않으니 2천여 년 동안 나라의 정세가 혼란스럽고 반복적으로 그러함이 지금은 극에 달하였다. … 이로써 학문을 말하자면 향원(鄉愿)이요, 가짜 공자다. 나라의 위태로움이 이와 같고 인심이 이와 같다. 공자의 참 정신은 엄밀히 의리의 경계이니 『논어』 가운데에 그것이 표현되어 있다.¹⁹⁾

그는 특히 ‘향원’에 대한 비판을 많이 하였는데, ‘거짓된 유학’의 근본이자 덕(德)의 도적(盜賊)이며, 나라와 종족을 망하게 하는 근본이라고 보았다. 그리고 공자의 “군자는 도를 피하지 먹을 것을 피하지 않는다[君子謀道不謀食]”와 맹자의 “사생취의[捨生取義]”를 들어 이것을 의리(義利)의 경계로 보아 향원과 성인(聖人)의 분별이 명확하다고 하였다.²⁰⁾ 또

17) 『歐陽竟無內外學』, 『中庸讀·敘』, “嗚呼! 千有餘年, 中庸不明, 人不務誠, 失其本心, 大義不行, 浩然之氣不存, … 天下大亂, 孔學將亡.”, p. 622.

18) “항전이래로 도처에 생겨난 매국노 같은 사람들, 항전이전의 정치 무질서로 인한 무인(武人)의 할거 모습, 또 항전과 건국의 여러 난제는 본질적으로 공자의 참 정신이 전면적으로 상실한 필연적인 표현들이다.[抗戰以來無處不現的漢奸相, 抗戰以前政治失序的武人割據相, 以及抗戰建國的種種難題, 本質上正是孔子真精神全面喪失的必然表現.]”(程燕讓(1997), 『歐陽竟無的內學研究與其孔學再詮釋』, 『中國哲學史』 第4期, 北京: 中國哲學史學會, p. 73.)

19) 『歐陽竟無內外學』, 『論語課·敘』, “義利之界不明, 二千餘年晦盲否塞, 反覆沉錮, 以極於今日也. … 以是談學, 鄉愿也, 偽孔也. 國危如是, 人心如是. 孔子真精神, 嚴義利之界, 於『論語』中表而出之.”, p. 630.

20) 『孔學雜著』, 『與陶鬪士書一』, p. 30.

한 유학의 ‘의리’를 불학의 생(生)을 버리고 죽어 법신(法身)을 취하는 것과 같은 것으로 보고 덕(德)에 들어가는 문이라고 하였다.²¹⁾ 그가 유학을 논할 때에 주로 많이 쓰는 말이 진짜 유학(眞孔, 참된 공자의 학문), 거짓된 유학(僞孔), 향원인데, 이것만 보아도 그가 유학에서 중시하는 바가 무엇인지 엿보인다. 그는 여러 글에서 공자의 학문을 참(眞)과 거짓(僞)으로 나누었는데, “거짓된 유학을 취하면, 오직 이 집안을 해롭게 하고, 이 나라를 해치게 한다.”²²⁾라고 한 것을 보면 참된 공자의 학문을 얼마나 중시하였는지 알 수 있다.

역사적으로 볼 때, 불교는 중국에 들어오자마자 부모와 처자식을 버리고 출가한다는 의미가 부각되어 종종 비판의 대상이 되었다. 근본적인 관점의 차이로 유불(儒佛)은 함께 공존해왔지만 배척과 융합의 과정을 거칠 수밖에 없었다.²³⁾ 시기적으로 볼 때, 구양경무 당시는 유불의 사상 차이가 학술적으로 중요한 위치는 아님이 자명하니, 주목할 바는 전통사상의 부흥을 피하여 중국인들의 정신적 가치를 높이고 힘을 키우고자 하는 염원을 그가 가지고 있었다는 것과 동시에 불교의 심오함을 배우고 깨달아 열반에 이르기를 바랐다는 것이다. 그래서 그는 “공불(孔佛)은 원래 다르지 않다”²⁴⁾라는 견해를 가지고 둘이 다르지 않음을 밝혀내는 데

21) 『歐陽竟無內外學』, 『經論斷章讀·敘』, “捨生死身而取法身, 猶儒者義利之辨, 入德之門.”, p. 525.

22) 『孔學雜著』, 『復張溥泉書』, “取此僞儒, 唯害於爾家, 凶於爾國.”, p. 41.

23) 중국의 방립천(方立天) 교수는 “중국불교철학은 인도불교이론을 흡수하고, 또 중국 고유의 전통사상을 섭취하였으며, 게다가 융합과 수정을 거친 새로운 사상으로써 인도의 불교사상과는 다를 뿐만 아니라 중국의 유가, 도가 등 전통사상과도 다르며, 동시에 중국화된 불교철학으로서 중국철학사상의 큰 흐름 가운데로 들어와 중국전통철학사상의 일부분이 되었다.[中國佛教哲學是吸收了印度佛教理論, 又攝取了中國固有的傳統思想, 加以融合改鑄而形成的新思想, 他即有別於印度的佛教思想, 也不同於中國的儒, 道等傳統思想; 同時它又作為中國化的佛教哲學而注入於中國哲學思想洪流之中, 從而又成為中國傳統哲學思想的一部分.]”라고 하였다.(方立天(1997), 『佛教哲學』, 北京: 中國人民大學出版社, p. 33.)

24) 『孔學雜著』, 『跋中庸傳寄諸友』, “孔佛原來無異”, p. 49.

에 주력하였던 것이다.

2.2. 내학(內學)과 외학(外學)의 분류

구양경무는 불학을 ‘내학’(內學)으로, 유학은 ‘외학’(外學)으로 구분 지었는데, 정리해보면 다음과 같다.

| 내(內)에 속하는 것 | 외(外)에 속하는 것 |
|--------------------------------|------------------------|
| ① 무루(無漏, 번뇌가 없는 상태) | ① 유루(有漏, 번뇌가 있는 상태) |
| ② 현증(現證, 열반을 배우는 것) | ② 생각으로 헤아리고 추리하는 것(推度) |
| ③ 구경(究竟, 최고의 경지, 곧 부처의 경지를 말함) | ③ 불구경(不究竟) |

그는 『내학·서(序)』에서 열반을 배우는 것이 ‘현증’이니 곧 ‘내학’이라고 하고 다음과 같이 말하였다.

무엇을 현(現)이라고 하는가? 삼계(欲界·色界·無色界)의 분별은 내 마음을 나타낸 것이다. 무엇을 증(證)이라고 하는가? 상(相)을 취하지 않고 여여부동 하는 것이다.²⁵⁾

그는 1924년 제8차 지나내학원 연구회에서 ‘내학연구를 말하다’(談內學研究)라는 제목으로 강연을 하였는데, 내학과 외학의 근본적인 차이점에 대해 말하기를, “내학은 결론이 있는 후에 연구를 하지만, 외학은 연구를 한 후에도 결론을 얻지 못하기도 한다. 이것이 내, 외학이 근본적으로 같지 않은 점이다.”²⁶⁾라고 하였다. 그는 불법에는 오로지 일승법(一乘法)만 있지 2승, 3승은 없음을 강조하여 구경의 열반에 관한 것은 오로지

25) 『歐陽竟無內外學』, 『內學·序』, “云何為現? 三界分別, 自心所現. 云何為證? 不取於相, 如如不動.”, p. 423.

26) 『歐陽竟無內外學』, 『談內學研究』, “內學為結論後之研究, 外學則研究而不得結論者也. 此為內外學根本不同之點.”, p. 604.

‘내학’임을 말하였는데, 그가 내, 외로 나눈 기준을 보면 번뇌가 있어서 오염되어 있으면 유전(流轉)하며, 즉 끝없이 윤회하게 되며, 번뇌가 소멸하면 곧 ‘진여’(眞如)이고 ‘청정함’이라는 것이다. 여기서도 알 수 있듯이 그가 말하는 내학은 ‘해탈을 향한 마음수양’이므로 내학을 연구하고자 하면 무루(無漏), 현증(現證), 구경(究竟)의 학문을 해야지 어떠한 연구를 통해서 얻어지는 것이 아닌 것이다. 불교에서는 방대한 지식이 깨달음을 얻는 데에 오히려 장애가 된다고 말한다. 필자는 지식이라는 것은 인류가 형성되면서 다양하고도 복잡한 여러 과정을 거쳐서 만들어진 것이기 때문에, 불교에서 말하는 깨달음이 ‘지식’을 통해서 얻을 수 있다고 말한다면, 그것은 근본적으로 불교를 모르고 하는 말이라고 본다.

3. 유불회통 사상의 특징

구양경무는 유불을 회통함에 “무릇 도(道)는 하나일 뿐이다”²⁷⁾, “도(道)라는 것은 적멸(寂滅)이요, 열반이니, 공불(孔佛)의 도는 하나이다.”²⁸⁾, “유불의 초점(焦點)은 모두 열반에 있다”²⁹⁾, “유학과 불학은 같지만 그 헤아림에 있어서는 다르다”³⁰⁾, “유학이 불학의 뜻과 다르지 않은 것은 평등이라는 의미에 있다”³¹⁾라는 기본관점을 가지고 출발하였다. 또한

27) 『孔學雜著』, 『復梁均默書』, “夫道一已而矣.”, p. 37.

28) 『孔學雜著』, 『跋中庸傳寄諸友』, “道也者, 寂滅也, 涅槃也, 孔佛之道一也.”, p. 49.

29) 『孔學雜著』, 『與蒙文通書』, “儒佛之焦點, 都在涅槃.”, p. 36.

30) 『孔學雜著』, 『復萬君默書』, “孔與佛同, 但量不及.”, p. 46.

31) 『孔學雜著』, 『與王化中書』, “孔之所以不違佛義者, 在平等一義.”, p. 47. (필자의 관점에서 구양경무의 이 말은 긍정적 측면으로 보자면, 그가 공자의 학문에 대해 재해석했다고 볼 수 있으며, 비판적 관점에서 보자면, 공자의 학문에 대해서 지나친 확대해석이라 여긴다. 왜냐하면, 불교에서의 평등개념과 공자의 학문에서의 ‘평등’은 근본적으로 다르기 때문이다. 불교에서는 유정(有情), 무정(無情)을 포함하

“공자의 도(道)는 체(體)를 의지한 용(用)이다”³²⁾, “불법은 체(體)를 의지한 용(用)이면서 용(用)이 가득한 체(體)이다”³³⁾라는 견해를 가지고 불학은 ‘체(體)’로, 유학은 ‘용(用)’이라는 체용관념을 내놓았다. 그래서 크게 적멸적정의(寂滅寂靜義), 용의어체의(用依於體義), 상응불이의(相應不二義), 사염취정의(捨染取淨義)로 이를 설명하였다.

3.1. 적멸적정의(寂滅寂靜義)

구양경무는 한유(韓愈)³⁴⁾, 구양수(歐陽修)³⁵⁾ 등 문학가들이 ‘청정적멸’(淸淨寂滅)을 오해하여 불교를 소극적이고 무물(無物)이며, 세계를 망하게 하는 것으로 여긴 것에 대해 오랜 세월동안 근본을 버리고 성명(性命)을 알지 못한 것이라고 하며 매우 비통해했다.³⁶⁾ 그는 ‘적(寂, 지극히 고요하고 안정된 상태)은 ‘본체’이자 변할 수 없는 이치이며, ‘무물’(無物)이 아니며, ‘적멸적정’은 곧 ‘열반’이라고 하였다. 이러한 종지를 밝히

여 일체를 모두 평등하게 보는 데에 반해, 공자의 학문에서는 불교와 비교하자면, 차등적(差等的) 사랑에 해당하기 때문이다. 그러나 구양경무는 유학의 “한번 음하고 한번 양한다[一陰一陽]”, “중용은 소리도 없고 냄새도 없으며, 생각하지도 않으며, 애쓰는 것도 없다[中庸無聲無臭, 不思不勉]”, “맹자의 (누구나) 마음에 동일하게 가지고 있는 바[孟子心之同然]”의 문구를 들어 이것이 모두 ‘평등’이며 ‘열반’으로 보았다.)

32) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “孔道, 依體之用也.”, p. 614.

33) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “佛法, 依體之用, 而用滿之體也.”, p. 614.

34) 당(唐)의 한유(韓愈, 768-824)는 「원도(原道)」와 「논불골표(論佛骨表)」에서 출가(出家)하는 그 자체부터 문제 삼아 비판하였다. 그는 「원도」에서 말하기를, “지금 그 법에서 말하기를, ‘반드시 군신을 버리고 부자를 버리니 상생, 상양(相養)하는 도를 금하고, 그 이른바 청정 적멸을 구하는 자이다.’[今其法曰: 必棄而君臣, 去而父子, 禁而相生養之道, 以求其所謂淸淨寂滅者.]”라고 하여 불교에 대한 맹렬한 비판을 이어나갔다.(韓愈(1997), 『韓愈全集』文集 卷一, 上海: 上海古籍出版社, p. 121.)

35) 송(宋)의 구양수(歐陽修, 1007-1072)도 한유의 사상을 이어받아 불교를 비판하였다.

36) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, p. 617.

고자 한다면, 불학에서는 『대열반경(大涅槃經)』, 『유가사지론(瑜伽師地論)· 무여의지(無餘依地)』를 읽어야 하며, 유학에서는 『대학』, 『중용』, 『주역』을 읽어야 한다³⁷⁾고 하였다.

그는 우주만유는 모두 일심(一心)에 의지하지 않는 것이 없으며 심(心)은 반드시 그 체(體)가 있는 후에 심(心)이라고 할 수 있다고 하였다. 또 체(體)의 모양을 형상하여 억지로 붙인 이름이 ‘적’(寂)이라고 하였다.³⁸⁾ 그리고 심(心)은 반드시 그 용(用)이 있는 후에야 심(心)일 수 있으며, 용(用)의 모양을 형상하여 억지로 이름붙인 것이 ‘지’(智)라고 하였다.³⁹⁾ 그리고 다음과 같이 말하였다.

지(智)라 함은 일반적 분별의 혜(慧)를 말하는 것이 아니니, 반드시 지극히 고요하고 안정된 상태(寂)가 수반되어, 항상 적(寂)과 상응한다. 우주 만유는 환화(幻化)가 아닌 것이 없으니 군중(群衆)을 생각해보건대, 습(習)으로 이루어지지 아니한 것이 없다. 이때에 환(幻)은 넓고 텅 비어 있으니 습(習)의 생각이 일어나지 않아 일체는 공(空)하니, 몸은 그 경계를 거닐고 있어 그것을 지극히 고요하고 안정된 상태를 본다(見寂)고 하며, 지극히 고요하고 안정된 상태를 보는 것은 머무르지 않으니, 백(百)이 만(萬)가지의 일이 되어 그 교묘한 방편의 능력에 이르니, 지(智)라고 한다.”⁴⁰⁾

그는 여기에서의 ‘지’(智)와 ‘적’(寂)은 잠시도 떨어져 있지 않으며, 잠시라도 떨어져 있다고 한다면 그것은 곧 사견(邪見)이고 편견이며 단견

37) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “欲明斯旨, 佛家當讀『大涅槃經』, 『瑜伽師地論·無餘依地』也, 孔家應讀『學』, 『庸』, 『周易』也.”, p. 618.

38) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “狀體之相貌, 強而名之曰寂.”, p. 613.

39) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “狀用之相貌, 強而名之曰智.”, p. 613.

40) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “智非尋常分別之慧也, 必有以見寂. 而常與寂相應也. 宇宙萬有, 無非幻化, 群衆思慮, 莫非習成. 於斯時也, 幻有廓然, 習思不起, 一切皆空, 身涉其境, 謂之見寂. 見寂而不住, 百爲萬事, 以致其巧便之能, 謂之爲智.”, p. 613.

(斷見)에 집착하고 상견(常見)에 집착한 것이며, 미치광이와 눈이 먼 것 같은 이단(異端)이고, 옳고 그름이(是非) 일어난 것이라고 보았다.⁴¹⁾ 그리고 적(寂)과 지(智)의 관계에 대해서는 “적(寂)은 진실로 무위(無爲)이며, 생(生)하지 않으니 그것은 지(智)에 의지하여 함이 있으며, 지(智)가 생(生)함을 발(發)하여 드러나게 하는 것이다.”⁴²⁾라고 하였다.

그는 진여의 불변성과 불생멸 그리고 언어도단(言語道斷)의 특징을 강조하고 있어 결국 진여는 최종적으로 도달해야 할 경지이며, 종자(種子)는 진여에 도달하는 과정에서 일어나는 요소로, 생사를 멸하고 훈습(薰習)을 막히고, 미혹에서 깨달음으로 건너기 위한 과정을 책임진다.⁴³⁾ 한편, 그는 『중용』을 무여열반과 상응하는 것으로까지 보았다.

『중용』은 숨어 있는 것(이치)을 찾는 책이니, 그 숨어 있는 것은 보이지 않고 들리지 않으니 무여열반과 상응하며, … 한번 음하고 한번 양하는 것이 도(道)이니, 그것을 이루는 것을 성(性)이라 하며, 한번 음하고 한번 양하면 생각하는 것도 없고 인위적으로 하는 것도 없으니 열반과 상응하며, 천명은, 즉 한번 음하고 한번 양하는 천도(天道)이다. … 『중용』을 숙독하니 공(孔), 불(佛)이 일치함을 알겠으며, 무여열반, 삼지(三智)삼점차(三漸次)로 일치할 뿐이다.⁴⁴⁾

그는 공학(孔學)의 도리가 『대학』과 『중용』에 있다고 보고, 『대학』의

41) 『歐陽竟無內外學』, 「孔佛」, p. 613.

42) 『歐陽竟無內外學』, 「孔佛」, “寂固無爲也, 不生也, 仗智之有爲, 智之發生以爲顯也.”, p. 613.

43) 蒲長春(2008), 「印順與歐陽竟無的如來藏思想的差異—‘大乘起信論’的爭議」, 『衡陽師範學院學報』第29卷 第4期, 衡陽: 衡陽師範學院, p. 16 참고.

44) 『歐陽竟無內外學』, 「答陳眞如書(一至二)」, “『中庸』是素隱之書, 素其隱於佛觀不開, 則與無餘涅槃相應, … 一陰一陽之謂道, 成之者性也, 一陰一陽則無思無爲與涅槃相應, 天命卽一陰一陽之天道也. … 熟讀『中庸』, 乃知孔, 佛一致, 一致於無餘涅槃, 三智三漸次而已.”, pp. 478-479.

도(道)와 강령(綱領)은 “지극한 선에 이르는 데에 있다[在止於至善]”라는 구절에 있으며, 여기서의 ‘지선’(至善)이 곧 ‘적멸적정’이라고 하여 유불이 상응함을 말하였다. 또 그는 다음과 같이 말하였다.

무엇을 선(善)이라고 하는가? 한번 음(陰)하고 한번 양(陽)하는 것을 도(道)라고 하며, 그것을 계속하는 것을 선(善)이라 하며, 그것을 이루는 것을 성(性)이라고 한다. 적멸과 서로 호응하는 것을 말하자면 도(道)라고 하며, 이루는 것은 성(性)이라고 말하기에 부족함이 없으며, 이것을 계속하여 끊임이 없는 것을 선(善)이라고 한다. 도(道)며, 성(性)이며, 선(善)은 극히 하나이다. … 지극한 선(善)은 소리도 냄새도 없다고 이른다. 지극한 선은 소리도 냄새도 없으니 적멸적정이 아니면 무엇이겠는가? 그 밝은 덕(德)을 밝히고 지극한 선에 이름이 적멸적정에 돌아가는 것이 아니라면 무엇이겠는가? 적멸적정을 모르는 것은 근본이 없는 학문이니, 무슨 학문이 있을 것이며, 무슨 불학이 있을 것이며, 무슨 공학(孔學)이 있을 것인가? 내가 경전에서 공학과 불학의 종지를 나타내는 말을 두 가지 얻었다. 말하기를, 옛날에 천하에 밝은 덕을 밝히고자 하는 사람은 내가 모두 열반에 들어서 일체중생을 제도하고자 한다는 것이다.⁴⁵⁾

위에서 그는 도(道), 선(善), 성(性), 천명(天命), 천(天), 지극함, 적멸적정 등의 개념을 하나로 보고 있다는 것을 통해 유불이 일치하는 바를 설명하였는데, 유학적 관점에서 보면 불학의 적멸적정은 인간생활을 떠난 초월적 의미가 지배적이기 때문에, 유학에서 말하는 도(道), 선(善), 성

45) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “何謂善? 一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也. 就相應寂滅而言謂之道, 成是無欠謂之性, 繼此不斷謂之善, 道也, 性也, 善也, 其極一也. … 則至善之謂無聲臭也. 至善爲無聲臭, 非寂滅寂靜而何耶? 明其明德而在止至善, 非歸極於寂滅寂靜而何耶? 不知寂滅寂靜, 是無本之學, 何有於學, 何有於佛學, 何有於孔學? 吾爲揭櫫孔學, 佛學之旨於經, 而得二言焉. 曰: 古之欲明明德於天下者, 我皆令入涅槃而滅度之.”, p. 618.

(性), 천명(天命), 천(天) 등의 개념과 나란히 놓고 보기에는 분명 한계성을 내포한다. 필자는 그의 유불회통 사상이 구양경무 개인의 관점으로 상당부분 치우쳐 있다고 보는데, 다른 각도에서 보면, 그가 유학의 개념들을 가지고 시대적 상황에 따른 재해석을 시도한 것으로 추측한다.

3.2. 용의어체의의(用依於體義)

구양경무는 체와 용을 나눔에 명확하게 구분 지었다. 체는 불교에서 말하는 ‘진여’, ‘열반’의 범위이며, 용은 범위가 축소된 ‘보살’의 범위로 두었다. 그는 다음과 같이 말하였다.

적멸적정은 항상됨이요, 불생불멸이요, 진여요, 열반이요, 체(體)이다. 만유(萬有)는 변하고 생(生)하며 항상됨이 없고 생멸이 있으며, 바른 지혜(正智)요, 보살이요, 용(用)이다. 체(體)는 영원히 움직이지 않으며, 용(用)은 마침내 움직인다. 움직인다는 것은 응집되어 있지 않은 것이니 응집되어 있지 않은 것은 주재하지 않으므로, 움직이는 것은 반드시 움직이지 않는 것에 의지해야 하므로 용은 반드시 체에 의지해야 한다. … 대개 용이 물질이 됨은 계속 변하여 움직이는 것이므로 늘 환화하고 또 환화하니 이것을 일러 보리(菩提)라고 하며, 환화하면서 강하게 집착하는 것을 일러 무명(無明)이라고 하니, 용의 성질이 이와 같음이 있다. 그래서 용이 체에 의지한다고 말하면 맞으니, 가고 옴이 있기 때문이다. (하지만) 체(體)가 연(緣)을 따른다고 말하면 맞지 않다.⁴⁶⁾

46) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “寂滅寂靜, 常也, 不生不滅也, 眞如也, 涅槃也, 體也; 變生萬有, 無常也, 生滅也, 正智也, 菩提也, 用也. 體則終古不動, 用則畢竟是動. 動非凝然, 非凝然者不爲主宰, 故動必依於不動, 故用必依於體也. … 蓋用之爲物, 變動不居非守故, 常幻化而幻化之, 是曰菩提; 幻化而眞執之, 是曰無明也; 用之性質有如此也. 是故說用依體可也, 有去來故也; 說體隨緣不可也.”, p. 618.

그는 『역』에서 말하는 대연수(大衍數)를 빌어 체와 용을 말하기를, “대연의 수는 50이니, 그 용(用)은 40에 아홉이 있으니 나머지 1은 용이 아니다. 용이 아닌 것은 무엇인가? 체와 상응한다.”⁴⁷⁾라고 하였다. 그럼 용은 체와 어떻게 상응하는가? 그는 다음과 같이 말하였다.

무엇으로써 반드시 체와 상응하는가? 대개 용이 아닌 후에야 용을 생(生)할 수 있으며, 용은 용이 아닌 데에 뿌리를 두니, 그 용은 이에 불가사의하다. 유가(儒家)의 본모습도 여기에 있다. 발(發)하여 모두 적절히 잘 맞는 것은 아직 발(發)하지 않은 것에 뿌리를 두니, 감응하여 드디어 천하의 일에 통하는 고로 고요히 움직이지 않는 것에 뿌리를 두며, 양의(兩儀), 사상(四象), 팔괘는 태극에 뿌리를 두니 모두 이와 같다. 여기서 용이 아니라고 했지만 (그렇다고 해서) 곧 체는 아니다. 왜인가? 여전히 50안의 수이므로 수(數)로서의 성질이 아직 남아 있는 까닭이다.⁴⁸⁾

그는 유학에서 말하는 주요개념을 모두 용(用)의 개념으로 보았다. 그는 말하기를, “무릇 유가에서는 성(性)을 말하고, 명(命)을 말하고, 천(天)을 말하는데, 모두 체(體)에 의지한 용(用)이다.”⁴⁹⁾라고 하였으며 또 다음과 같이 말하였다.

47) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “大衍之數五十, 其用四十有九, 餘一不用也. 不用者何也? 與體相應也.”, p. 618.

48) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “何以必與體相應耶? 蓋不用而後能生用, 用根於不用, 其用乃神. 孔家肝髓, 實在乎此. 發而皆中節, 根於未發之中; 感而遂通天下之故, 根於寂然不動; 兩儀, 四象, 八卦, 根於太極; 皆是也. 然此不用, 非即是體何也? 仍是五十內之數, 數之性質猶在也.”, p. 618.

49) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “凡孔家言性, 言命, 言天, 皆依體之用也.”, p. 618.

역(易)이라는 것은 용(用)이며, 말하기를 교역(交易)이니, 음양이 만나 괘를 이룸이요, 말하기를 변역(變易)이니 육효(六爻)가 발휘하니 오직 변함이 적당하며, 말하기를 불역(不易)이니 체(體)와 상응하며, 사려(思慮)도 행위도 없으나 능히 천하의 도(道)를 덮으니, 이른바 생하고 또 생함을 역(易)이라 한다. 내가 일찍이 말한 것이 있는데, 공학(孔學)은 체를 의지하는 용이며, 불학은 체를 의지하는 용이면서 용이 가득한 체이다.⁵⁰⁾

구양경무는 “유학이 불학에 뒤섞이면 생하지 않는다(無生)는 의미가 파괴되고, 불학이 유학에 뒤섞이면 생하고 생하는 의미가 파괴된다. 생하고 생하는 것을 알고 난 후에야 생하지 않는 것(無生)이며, 적(寂)에 의지한 지(智)이니 곧 행(行)을 아는 모양이 이와 같음이 있다. … 불학과 유학을 판별하는 것은 이르는지(至), 이르지 않는지(不至), 가득한지(滿) 가득하지 않은지(不滿)로 판별하니 그 당연한 이치이며 딱 맞는 말이다.”⁵¹⁾라고 하였다. 그는 또 다음과 같이 말하였다.

공자의 도는 체에 의지한 용이요, 행(行)이다. 천(天)의 운행이 강건함을 성(性)이라 이르고, 군자는 천(天)을 본받으니 스스로 쉬지 않고 계속 힘쓰는 것을 도(道)라고 한다.⁵²⁾

50) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “易者, 用也: 曰交易, 陰陽交而成卦也; 曰變易, 六爻發揮, 惟變是適也; 曰不易, 與體相應, 無思無爲, 而能冒天下之道, 所謂生生之謂易是也. 吾嘗有言: 孔學依體之用也, 佛學則依體之用而用滿之體也.”, pp. 618-619.

51) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “淆孔於佛, 壞無生義; 淆佛於孔, 壞生生義. 知生生而無生, 是依寂之智, 則知行之相貌有如此也. … 佛與孔之所判者, 判之於至不至, 滿不滿也, 其爲當理, 適義一也.”, p. 615.

52) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “孔道, 依體之用也, 行也. 天行健之謂性; 君子法天, 自強不息之謂道.”, p. 614.

구양경무가 보기에, ‘부처’(佛)는 번뇌에 오염되어 있는 것을 청정하게 하는 것이며, 번뇌를 소멸하여 지(智)가 되는 것은 ‘보리’(菩提)라고 하며, 번뇌를 완전히 소멸하여 적(寂)이 되는 것은 ‘열반’이다. 허공과 같이 청정하게 하고 무생(無生), 무멸(無滅)의 상태가 되니 전체가 크게 열반의 상태(寂)가 되고 그것을 ‘법신’(法身)이라고 본 것이다. 이로써 그는 적(寂)에 의지한 지(智)가 있어 반야(般若)라고 하며, 반야로 말미암아 해탈하니 법신이요, 깨달음을 얻었을 때에 모두 무여열반에 드는 것이라고 보았다.⁵³⁾ 그는 “무여열반은 근본열반이 된다. 이른바 열반은 체(體)가 없으며 적멸적정하여 마침내 공(空)이요, 이른바 일진(一眞) 법계 일체가 이에 의지하는 바다.”⁵⁴⁾라고 보아 무여열반을 최고의 경지로 보았다. 여기서 구양경무가 말하고자 하는 것은 체(體)와 용(用)의 관계이다. 즉, 서로 호응하면서 떨어질 수 없는 관계임을 체(體)에 의지하는 용(用)이면서 용(用)이 가득한 체(體)라는 뜻으로 전달하였다.

3.3. 상응불이의(相應不二義)

구양경무는 체(體)와 용(用)을 서로 호응은 하지만 하나라고도 둘이라고도 할 수 없다고 하였다. 서로 의지함이 있다고 해서 하나라고 볼 수 없으며, 또 그렇다고 해서 완전히 다른 둘이라고 할 수도 없다는 것이다. 그래서 그는 다음과 같이 말하였다.

53) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛』, “二轉依之謂佛, 空其所知之障, 轉所依爲智曰菩提; 空其煩惱之障, 轉所依爲寂曰涅槃. 有本來自性清淨涅槃, 具諸功德無生無滅, 湛若虛空, 所謂全體大寂也, 名之曰法身. … 所謂依寂之智也, 名之曰般若. 由般若而解脫, 由解脫而法身, 頓證之時, 三德不分, 故談果者, 皆舉無餘涅槃也.”, p. 614.

54) 『歐陽竟無內外學』, 『答陳真如書(一至二)』, “無餘涅槃爲根本涅槃. 所謂涅槃無體, 寂滅寂靜, 畢竟空是也; 所謂一眞法界, 一切所依是也.”, p. 475.

용은 체에 의지하고 있어서 용이 있기는 하지만 하나라고 말할 수는 없으며; 분명히 서로 의지하고 있으니 둘이라고 말할 수도 없다. 이런 까닭에 『반야』에서 그 뜻을 밝히기를, 둘이 아닌 법문이라 말하였고, 이런 까닭에 『유가(瑜伽)』에서 그 뜻을 밝히기를, 서로 호응함이 매우 뛰어나다고 말하였다.⁵⁵⁾

3.4. 사염취정의(捨染取淨義)

구양경무는 『역』의 64괘 중에서 괘(夫), 구(姤), 복(復), 박(剝), 태(泰), 비(否)의 6괘의 특징을 가지고 ‘사염취정의’를 설명하였다. 『역』에서 말하는 괘괘(夫卦, 64괘 중 43번째 괘)는 경거망동해서는 안 되고 덕(德)을 베풀어야 하며, 구괘(姤卦, 44번째 괘)는 음(陰)이 왕성하여 양(陽)을 누르니 매사 신중해야 하며, 복괘(復卦, 24번째 괘)는 막힌 것이 서서히 풀리고 통하는 형상이며, 박괘(剝卦, 23번째 괘)는 착취당하는 형상이며, 태괘(泰卦, 11번째 괘)는 음양이 서로 통하는 형상이며, 비괘(否卦, 12번째 괘)는 모두 막혀있는 형상으로 말하고 있는데, 그는 이 괘들의 특징을 들어 ‘사염취정의’를 설명하였다. 이는 그가 공학(孔學)의 음양화합의 이치를 가지고 적용시킨 것으로 해석할 수 있다.

오염된 것을 버리고 깨끗함을 취한다는 것은 가르침을 세우는 근원이니, 무착보살이 성인의 가르침을 표창하여 『현양성교론(顯揚聖教論)』을 지어 중지를 논하였으니 오로지 이 뜻을 밝힌 것이다. 부양억음(扶陽抑陰)은 공학(孔學)의 가르침이니, 양(陽)은 선(善)한 것이요, 깨끗한 것이며 군자이며, 음(陰)은 악(惡)한 것이요, 오염된 것이요, 소인(小人)이다. 부억(扶抑)은 곧 취사(取捨)이니, 공학(孔學) 역시 ‘오염된 것은 버리고 깨끗한 것은 취한다’. 『역』의 괘(夫), 구

55) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “用依於體, 而用猶在, 不可說一; 明明相依, 不可說二; 是故關『般若』義者曰不二法門, 是故關『瑜伽』義者曰相應善巧.”, p. 619.

(姤), 복(復), 박(剝), 태(泰), 비(否)의 여섯 괘는 뜻이 더욱 잘 나타나 있으니 비교하여 그것을 보면 요지를 알 수가 있다.⁵⁶⁾

사염취정은 본질적으로 생명 내부의 오염된 종자, 깨끗한 종자의 전변(轉變)과정이다. 그래서 염(染), 정(淨)의 취사(取捨)로써 가르침을 세우니, 즉 반드시 생명 내부가 오염되고 깨끗한 모습으로 구성되어 있다는 사실을 인정해야 하며, 또 반드시 생명의 정화(淨化)를 하나의 동태적인 과정으로 이해해야만 한다.⁵⁷⁾

구양경무는 ‘적멸적정의’, ‘용의어체의’, ‘상응불이의’, ‘사염취정의’에 대한 설명을 마치고는 “사람이 사람인 까닭과 하늘이 하늘인 까닭을 알 수 있었으니 공(孔), 불(佛)은 둘이 되니, 순차적으로 나아가 깊이 연구하는 것이 지혜로운 자이다.”⁵⁸⁾라고 하였다. 이 말은 앞서 그의 유불회통 사상을 살펴본 바로 해석해보자면, 유학과 불학은 비록 시작은 둘이지만 심도 있게 연구하여 발전시키면 결코 둘이 아님을 알게 된다는 것이다. 그는 ‘적멸적정의’를 설명하며 적(寂)을 본체로 삼고 ‘적멸적정’을 공학(孔學)의 인의(仁義), 천리(天理), 천명(天命), 지선(至善)에 적용시켰으며, ‘용의어체의’를 설명하며 체(體)는 불교에서 말하는 진여, 열반의 의미를, 용(用)은 불교에서 말하는 보살의 지위로 두고 설명하며 유학이 보살의 지위에 해당된다고 하였다. 또 ‘상응불이의’를 설명하면서 유학의 음

56) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “捨染取淨, 立教之原, 無著菩薩顯揚聖教, 作『顯揚聖教論』, 一部論旨, 唯明是義而已. 扶陽抑陰, 孔學之教: 陽, 善也, 淨也, 君子也; 陰, 惡也, 染也, 小人也. 扶抑唯取捨, 則孔亦捨染取淨也. 『易』之夫, 姤, 復, 剝, 泰, 否六卦, 於義尤顯, 比而觀之, 可以知要.”, p. 619.

57) 程恭讓(1997), 『歐陽竟無의 內學研究與其孔學再詮釋』, “捨染取淨, 本質上是生命內部染種, 淨種的轉變過程. 因此, 以染淨取捨立教, 即必須承認生命內部染淨種勢的構成實質, 也必須把生命的淨化理解成一個動態的過程.”, 『中國哲學史』第4期, 北京: 中國哲學史學會, p. 75.

58) 『歐陽竟無內外學』, 『孔佛概論之概論』, “了此四義, 可知人之所以爲人, 天之所以爲天, 孔, 佛爲二, 循序漸進, 極深研幾, 是在智者.”, p. 619.

양화합의 이치를 적용시켜 체와 용은 하나도 둘도 아닌 상응의 관계임을 밝히고, ‘사염취정의’를 설명하며 유불 모두 오염된 것을 버리고 깨끗함으로 나아간다는 점에서 서로 통합이 있다는 것을 밝혔다.

4. 학술적 가치와 의의

근대 중국은 거사(居士)불교가 최고조에 달한 시기로, 그 선봉에 구양경무와 그의 스승인 양문회가 있었다. 구양경무는 1911년 양문회가 죽자, 금릉각경처의 편집교정과 각인(刻印)사업을 맡아 활발한 불교활동을 하였다. 그러다가 신해혁명으로 남경(南京)이 공격을 받을 때 40여 일간 금릉각경처를 굳게 지켜 경판(經版)들을 온전하게 보전하였다.

그는 중국 근대 유식학을 부흥시킨 인물로 꼽히는데, “유식(唯識), 법상(法相)의 학문은 두 종류의 학문이며, 법상은 유식보다 넓다.”⁵⁹⁾는 관점을 내놓아 기존에 내려오던 설과 전혀 다른 해석을 내놓음으로써 많은 논쟁을 불러일으켰다. 그는 유식종은 ‘연기설(緣起說)’을 이론기초로 해서 사물발생의 원인으로 상(相)의 작용을 말하고, 법상종은 ‘인연의 화합에 의해 일어난다(緣生說)’는 것을 이론기초로 해서 사물변화의 결과로 상(相)의 체성(體性)을 말한다고 보기 때문에 유식과 법상을 하나로 보지 않았던 것이다.⁶⁰⁾

중국 근대 불학에서 구양경무의 공헌은 실로 크다. 그의 일생을 보자면, 대부분 불학에 힘을 쏟았으니 근대 불학을 논할 때에 그를 언급하지 않을 수 없는 이유를 알 수 있다.⁶¹⁾ 장태염은 『지내내학원연기(支那內學

59) 『歐陽竟無內外學』, 『與章行嚴書』, “唯識, 法相學是兩種學, 法相廣於唯識.”, p. 461.

60) 唐江·劉冬愛(1996), 『論歐陽竟無的佛學貢獻』, 『江西社會科學』第8期, 南昌: 江西省社會科學院, p. 32 참고.

61) “중국의 근대불교를 논함에 있어서 ‘양문회-구양경무-여징’의 三代는 결코 배제될

院緣起』에서 벗어난 구양경무에 대해 극찬하기를 다음과 같이 하였다.

(구양경무는) 일찍이 말하기를, “유식과 법상은 당(唐)이래로 하나로 여기는데, 통함이 있지만 둘은 다르다.” 나는 처음 그 말을 듣고 매우 놀라면서도 괴이하게 여겼는데, 깊이 생각하여 깨달게 되었으니, 구양경무의 얇이 족히 독보적이라 말할 수 있다. 구양경무는 불법이 위기에 처했다고 여기는데, 그 소견의 깊고 넓음이 사람들의 위에 있다.⁶²⁾

사실, 현존하는 문헌으로 보자면, 유식(唯識)의 고(古), 금(今)의 설을 가장 먼저 제기한 사람은 구양경무인데, 여징(呂澂)의 공헌은 이 논단(論斷)을 계통화, 학리화(學理化)하고 또 구양경무의 ‘법상, 유식 분종’(法相, 唯識 分宗)설을 독립시켜 현장(玄奘)계열의 유식학 기초를 분석 비판했다는 것이다.⁶³⁾ 중국의 왕뢰천(王雷泉) 교수는 구양경무에 대해 학문과 생명에 대한 체험과 인민을 치료하고 나라를 구하는 것을 하나로 결

수 없는 중심인물들이다. 이들의 업적은 다양한 방면에서 중국의 근대불교를 전체적으로 부흥시킨 것에서 논할 수 있지만, 그 가운데에서도 경전의 판각과 유포를 담당했던 금릉각경처를 중심으로 하여 불교연구회, 기원정사-지내내학원으로 이어지는 연구와 교육을 통해서 수많은 인재들을 배출했다는 것으로부터 중대한 평가를 내릴 수 있을 것이다. 그 가운데 실제적으로 양문회를 계승하여 금릉각경처의 사업을 이끌었고, 또한 중국 정부의 정식인가를 받은 최초의 불교교육기관인 지내내학원의 설립과 운영을 맡은 구양경무는 실질적인 중국 근대불교의 중흥조라고 까지 평할만하다.’(김진무(2010), 『歐陽竟無의 教育思想－支那內學院院訓釋』을 중심으로－, 『韓國禪學』 26, 韓國禪學會, p. 451.)

- 62) 黃夏年 主編(1995), 『章太炎集 楊度集』, “嘗言, ‘唯識法相唐以來並為一宗, 其實通局, 大小殊焉.’ 余初驚怪其言, 審思釋然, 謂其識足以獨步千祀也. 竟無以佛法垂絕, 而已所見深博出恒人上.”, 北京: 中國社會科學出版社, p. 133.
- 63) 丁海虎(2012), 『歐陽竟無與“唯識古, 今學”』, “實際上, 從現存文獻來看, 唯識古, 今之學最早的提出者乃是歐陽竟無本人, 呂澂的貢獻是將這一論斷系統化, 學理化并獨立於歐陽竟無的‘法相, 唯識分宗’說, 從而為分析批判玄奘系唯識學奠基.” 『江西社會科學』 第4期, 南昌: 江西省社會科學院, p. 41.

합한 인물이라고 표현⁶⁴)하였다. 이러한 견해와 더불어 구양경무의 공헌은 지나내학원에서 유식학을 가지고 유학과 융합하여 유불(儒佛)이 다름 바가 없다는 이론을 내놓아, 초월적 성격을 담고 있으면서도 세상에 부합하려는 시도를 하여 지식엘리트들에게 깊은 영향을 끼친 점에 있다.⁶⁵) 그리고 그의 불교사상과 일련의 학술활동은 불교의 ‘중국화’ 경향을 나타내고 더불어 근대 서시불교의 대표주자로서 보여준 행적은 그 가치와 의의를 중국불교의 새로운 전환기를 맞게 한 것에서 알 수 있다.⁶⁶) 한번은 인도학자 타고르(Tagore)가 중국을 방문하여 구양경무와 하루 저녁을 이야기를 나누었는데, 그의 사상에 대해 탄복하기를 그치지 않아, 결국 인도학자 30인을 선정하여 내학원으로 와서 구양경무에게 배워 크게 얻고 돌아갔다고 한다.⁶⁷)

구양경무의 유불회통 사상은 엄밀히 보자면, 불교의 지위를 위에 놓고 유학의 지위를 아래로 둔 것이 눈에 띈다. 그러나 다른 한편으로는 그들의 관계가 그저 수직적 상하적 관계로만 볼 수 없다는 것을 알 수 있는 것이 그는 유학의 지위를 불교의 ‘보살’ 지위로 표현했다는 것이다. 불교에서 보살은 분명 ‘부처’의 단계보다는 아래지만 중요한 것은, 불교에서는 범부(凡夫)와 부처의 지위를 상하관계로 보거나 열등과 우월의 개념으로 보지 않는다는 것이다. 일찍이 유학에 심취하고 그러다가 불학에 매진하고, 만년에 이르러서 국세(國勢)의 위급함이 극에 달하자 유학경전을 다시 보니 그 깊이를 새삼 알게 되고 사라진 공자의 참 정신에 대한

64) 王雷泉(1995), 『歐陽漸與‘歐陽竟無先生內外學’』, 『法音』第4期, “他是把學問與生命體驗和醫民救國結合在一起的.”, 北京: 中國佛教協會, p. 20.

65) 王俊杰·張沛松(2014), 『以佛攝儒與佛法淑世』, 『佛學研究』總第120期, 北京: 中國佛教文化研究所, p. 3 참고.

66) 程恭讓(1999), 『歐陽竟無先生的生平, 事業及其佛教思想的特質』, 『圓光佛學學報』第四期, (臺灣)桃園: 圓光佛學研究所, pp. 189-194 참고.

67) 陸寶千(1993), 『歐陽漸之新儒學』, 『近代中國歷史人物論文集』, 臺北: 中央研究院近代史研究所, p. 619 참고.

안타까움이 커 유학과 불학의 상통되는 부분을 정리하고 널리 알린 것으로 해석된다. 그가 보여준 유불사상을 회통하려는 학술적 자세는 그 당시 중국이 처한 시대상황을 한 번 더 돌아보게 하고 역사적으로 유학과 불학이 중국인들의 사상에 매우 큰 영향을 끼쳤음을 알게 해준다.

끝으로, 필자는 구양경무의 유불회통 사상이 논리성과 타당성을 떠나 시대정신을 듬뿍 담은 불학대사의 구국(救國)을 위한 외침이라고 본다.⁶⁸⁾ 지금 국내에는 그의 불교교육활동과 관련된 몇 편의 논문 외에는 유불회통 관련 연구자료가 없는데 이에 관한 연구가 필요하다고 본다. 필자는 이 글에서 연구가 아직 무르익지 않아 유불회통 사상을 소개하는 정도로만 그쳤지만, 향후 여러 식견 있는 연구자가 나서서 심도 있게 다루길 바랄 뿐이다.

68) 구양경무는 「하성설(夏聲說)」에서 나라의 위급함과 인심(人心)의 혼란한 상황을 격렬하게 목소리 높여 말하고 있다. 그의 어느 글보다 「하성설」에 그의 다급하고 비통한 마음이 매우 잘 담겨져 있다. 그래서 첫 구절을 『맹자』에서 말하는 측은이 여기고, 부끄러워할 줄 알고 미워하고, 옳고 그름을 아는 마음(惻隱, 羞惡, 是非之心)을 말하여 사람됨의 도리를 강조하였다. (『孔學雜著』, 「夏聲說」, pp. 27-29)

참고문헌

【자 료】

南京: 『金陵晚報』, 2014년 12월 05일자, ‘保護金陵刻經處經板的佛學大師歐陽竟無’.

【논 저】

㉠ 한국어문헌

김진무(2010), 『歐陽竟無의 教育思想 - 「支那內學院院訓釋」을 중심으로 -』, 『韓國禪學』 26, 韓國禪學會.

㉡ 기타 동양문헌

歐陽竟無(2015), 『歐陽竟無內外學』, 北京: 商務印書館.

- 「經論斷章讀·敘」
- 「孔佛」
- 「孔佛概論之概論」
- 「內學·序」
- 「論語課·敘」
- 「談內學研究」
- 「答陳真如書(一至二)」
- 「覆魏斯逸書」
- 「佛法非宗教非哲學而爲今時所必需」
- 「與章行嚴書」
- 「中庸讀·敘」

_____ (1997), 『孔學雜著』, 濟南: 山東人民出版社.

- 「跋中庸傳奇諸友」
- 「附: 讀大學十義」
- 「復萬君默書」
- 「復蒙文通書」

- 「復梁均默書」
- 「復李貞白書」
- 「復張溥泉書」
- 「與陶闔士書一」
- 「與蒙文通書」
- 「與王化中書」
- 「夏聲說」

方立天(1997), 『佛教哲學』, 北京: 中國人民大學出版社.

韓愈(1997), 『韓愈全集』文集 卷一「原道」, 上海: 上海古籍出版社.

黃夏年 主編(1995), 『章太炎集 楊度集』, 北京: 中國社會科學出版社.

唐江·劉冬愛(1996), 「論歐陽竟無的佛學貢獻」, 『江西社會科學』第8期, 南昌: 江西省社會科學院.

徐清祥(2015), 「歐陽竟無先生學術年表」, 『歐陽竟無內外學』(歐陽竟無 著) 附錄, 北京: 商務印書館.

_____(2010), 『歐陽竟無評傳』, 南昌: 百花洲文藝出版社.

王雷泉 編選(1996), 『悲憤而後有學—歐陽漸文選』附: 呂澂「親教師歐陽先生事略」, 上海: 上海遠東出版社.

王雷泉(1995), 「歐陽漸與歐陽竟無先生內外學」, 『法音』第4期, 北京: 中國佛教協會.

王俊杰·張沛松(2014), 「以佛攝儒與佛法淑世」, 『佛學研究』總第120期, 北京: 中國佛教文化研究所.

陸寶千(1993), 「歐陽漸之新儒學」, 『近代中國歷史人物論文集』, 臺北: 中央研究院近代史研究所.

程恭讓(1999), 「歐陽竟無先生的生平, 事業及其佛教思想的特質」, 『圓光佛學學報』第四期, (臺灣)桃園: 圓光佛學研究所.

_____(1997), 「歐陽竟無的內學研究與其孔學再詮釋」, 『中國哲學史』第4期, 北京: 中國哲學史學會.

丁海虎(2012), 「歐陽竟無與“唯識古, 今學”」, 『江西社會科學』第4期, 南昌: 江西省社會科學院.

鄒自振(2001), 「歐陽竟無及其佛教哲學思想」, 『福州師專學報』(社會科學版) 第

21卷 第1期, 福州: 福州師範高等專科學校.

蒲長春(2008), 『印順與歐陽竟無的如來藏思想的差異—‘大乘起信論’的爭議』, 『衡陽師範學院學報』 第29卷 第4期, 衡陽: 衡陽師範學院.

黃夏年(2015), 『歐陽竟無與佛教研究』, 『歐陽竟無內外學』(歐陽竟無 著) 附錄, 北京: 商務印書館.

원고 접수일: 2016년 9월 30일

심사 완료일: 2016년 10월 24일

게재 확정일: 2016년 10월 26일

Abstract

A study on Ouyang Jingwu's Harmonious Philosophy
with Confucianism and Buddhism

Shim, Chang-ae*

Ouyang Jingwu (1871-1943), who was the spearhead of Lay Buddhist Buddhism in modern China, first mastered Cheng-zhu learning and was absorbed in Lu and Wang's learning, and later applied himself to Buddhist studies research and conducted Buddhist education in his thirties. He experienced a series of historical events and felt the need of Confucius' real mind, and finally reconciled thoughts of Confucianism and Buddhism in his latter years.

Ouyang theorized his thoughts, and defined the meaning of Inner Teachings as achieving perfect clarity, called Nirvana, through internal cultivation, and Outer Teachings as the others. According to his definition, Buddhist studies is Inner Teachings in the most upper-level position and Confucianism is Outer Teachings in the Bodhisattva position. He also interpreted Buddhism as the noumenon aspect and Confucianism as function, and considered the two to be inseparable. On the one hand he explained

* Researcher, The Institute Korean Studies, Daegu Haany University

the view that Confucianism and Buddhism were the same in terms of fundamental reason in his interpretation of the scriptures of Confucianism such as *Great Learning*, *Doctrine of the Mean*, *Analects*, and *The Book of Changes*. On the other hand, he made an attempt to reconcile Confucianism and Buddhism from the perspective that Confucianism and Buddhism were the same but different in scale. It is possible to suggest that Ouyang's way of reconciling Confucianism and Buddhism was somewhat biased, because he reinterpreted or broadly interpreted the main concepts of Confucianism in his own way. But given that Ouyang's belief that the development of Confucius' real mind was the way of saving the country at the time emerged as a dearest wish of this intellectual, it can be said that his thought has great historical significance.