

朱熹、李彦迪、大巡思想的太极论研究

주자, 이언적과 대순사상의 태극론 연구

高星爱*
까오썬아이

中文摘要

朱熹通过与陆九渊进行「无极太极」论辩，明确了对「太极」概念的观点，并以此为基础建构了自己宇宙本体论体系。朱熹对「太极」的主要观点和主张，不仅被李彦迪完全理解和接受，进一步被李彦迪继承和发明。李彦迪彻底站在朱熹的立场，巧妙引用朱熹的观点，与陆九渊（孙叔噉）相对立的曹汉辅围绕「无极而太极」的解释问题进行了论辩。到近代，大巡思想借用无极与太极概念，以「无极」来解释道之本体，无极作为道之「定」的侧面，具有本体层面上的含义；以「太极」来解释万物之具体生成、变化的过程，太极作为道之「动」的侧面，具有作用层面上的含义。进一步，在无极与太极概念的基础上，大巡思想多设一个「九天应元雷声普化天尊上帝」的存在，来发挥「掌管」和「主宰」无极与太极的作用。在当时内忧外患的时代背景下，大巡思想试图以万能的存在——上帝，消除一切痛苦和怨恨，开辟充满真爱和正义的后天世界。

关键词: 朱熹, 陆九渊, 李彦迪, 无极, 太极, 大巡思想

* 中国延边大学 讲师, E-mail: goosungae@ybu.edu.cn

- 一、绪论
- 二、朱熹的太极论
- 三、李彦迪的太极论
- 四、大巡思想的太极论
- 五、结论

一、绪论

「太极」一词，最早见于《易传》。¹⁾由于各派对易学的诠释不同，对「太极」的诠释也各有不同。到宋代，周敦颐（濂溪，1017~1073）在解释《太极图》的《太极图说》中，表达出自己对「太极」的观点。周敦颐的《太极图说》，后被朱熹（晦庵，1130~1200）继承和发展。朱熹的《太极图说解》是通过对《太极图说》的注解，借以阐发自己宇宙本体论的著作。并且，围绕对《太极图说》的第一句「无极而太极」的解释，朱熹与陆九渊（象山，1139~1193）展开了激烈的争论。有关「太极」的观点与道、理气、阴阳联系在一起，对理气心性论、道德修养论的形成发挥着重要的影响。

朱子学传入到朝鲜半岛后，在「崇儒排佛」政策的大力推行下，成为五百余年朝鲜王朝的统治理念。朱子学在朝鲜半岛本土化的过程中，也出现过「无极太极」论辩。李彦迪（晦斋，1491~1553）是朝鲜「四贤」²⁾之一，他的主理论哲学思想由「朝鲜的朱子」——李滉（退

1) 《易传·系辞上》：「是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。」

溪, 1501~1570) 继承, 成为岭南学派的主要学问思想。在李彦迪的哲学思想形成过程中, 围绕「无极而太极」的解释与曹汉辅(忘机堂, ?~?) 展开的争论, 占有非常重要的地位。

不仅如此, 朱子学对近代以后出现的新宗教思想, 也发挥着重要的影响。在近代, 朱子学虽已失去作为指导理念的作用, 但仍对社会发挥着不容忽视的作用。尤其是在创立于20世纪的新型宗教团体——「大巡真理会」, 以朱熹为「儒教的宗长」³⁾, 在解释教理与思想的过程中, 借用了很多朱子学的概念, 尤其关注「无极」、「太极」概念。从大巡真理会的前身——「无极道」以及刻在道场布正门墙壁上的一句话——「大巡即圆, 圆即无极, 无极即太极」⁴⁾, 可以看出无极、太极概念是理解和把握大巡思想的核心概念。

有关大巡思想的两极、太极论研究, 韩国学界已有几篇研究成果。⁵⁾虽然都提及到朱熹对无极、太极的观点, 但未能解释清楚两者之间的连贯性及其差异。本文试图通过两场既有关联, 又有很大差异的「无极太极」论辩的分析, 把握朱熹对「太极」的主要观点和主张, 勾勒出李彦迪的太极论体系。关于大巡思想的太极论, 主要根据《典经》与《太极道通鑑》的相关描述, 考察「太极」的含义及其特征, 进一步明确大巡思想中「无极」与「太极」之间的关系。最后, 通过李彦迪与大巡思想对「太极」概念的解释差异, 试着把握朱熹的太极论在朝鲜半岛发展变化的过程。

2) 1570年, 朝鲜王朝颁布的《国朝儒先录》将李彦迪与金宏弼、郑汝昌、赵光祖并列为朝鲜「四贤」。

3) 大巡宗教文化研究所编, 《典经》(驪州: 大巡真理会出版部, 2017), 教運 1-65。以下简称《典经》。

4) 「대순(大巡)이 원(圓)이며 원(圓)이 무극(無極)이고 무극(無極)이 태극(太極)이라。」

5) 차선근, <중단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계>, 《대순회보》 94, 2009; 박재현, <대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰>, 《대순사상논총》 22, 2014; 최치봉, <대순사상의 태극에 관한 연구>, 《대순사상논총》 23, 2014; 김용환, <무극과 태극 상관연동의 대순 우주론 연구>, 《대순사상논총》 33, 2019等。

二、朱熹的太极论⁶⁾

「无极而太极」，是周敦颐《太极图说》的首句。从「阳变阴合而生水火木金土」、「(阴阳)二气交感化生万物」等语句，可以看出《太极图说》是对宇宙万物生成过程的解释。朱熹从「中和旧说」演变到「中和新说」，确立「中和新说」的时间为1169年，而对《太极图说》的注解完成于1173年。在《太极图说解》，朱熹以「无极而太极」概念解释性。并且，朱熹在《太极说》也探讨着人的性、情问题。可知，朱熹对「无极而太极」的解释，就是从宇宙本体论入手，论述理气心性论、道德修养论观点。

朱熹与陆九渊进行「无极太极」论辩之前，朱熹对「太极图说」的解释已被陆九韶进行过批判。因此，淳熙13年（1186），朱熹对陆九韶的主张进行了反驳（《答陆子美》1、27⁷⁾）。之后，淳熙14年（1187）陆九渊继续与朱熹进行争论，双方共有五次书信往来。根据陆九渊的《年谱》，可知朱陆「无极太极」论辩由此得以开始。⁸⁾然而，正式围绕「无极太极」问题展开论辩是从淳熙15年（1188）四月写的《与朱元晦》1⁹⁾开始。看到陆九渊的《与朱元晦》1后，朱熹写《答陆子静》5¹⁰⁾做了回复。陆九渊看到朱熹的回复之后，再次写《与朱元晦》2¹¹⁾反驳了朱熹的观点。淳熙16年（1189），朱熹写《答陆子静》6¹²⁾又

6) 本文的第二章与第三章的内容，是根据拙文《中韩「无极太极」论辩之比较研究》（《韩国学论集》第77辑，页39-59）的主要内容重新组合而成，特此说明。

7) 朱熹，《朱子全书》第21册，《晦庵先生朱文公文集》（二）卷36（上海：古籍出版社、安徽教育出版社，2010），页1560-1563。

8) 陆九渊，《年谱》·《象山先生全集》卷36（上海：商务印书馆，1935），页12。

9) 陆九渊，《象山先生全集》卷2（上海：商务印书馆，1935），页22-26。

10) 朱熹，《朱子全书》第21册，《晦庵先生朱文公文集》（二）卷36（上海：古籍出版社、安徽教育出版社，2010），页1566-1570。

11) 陆九渊，《象山先生全集》卷2（上海：商务印书馆，1935），页26-31。

12) 朱熹，《朱子全书》第21册，《晦庵先生朱文公文集》（二）卷36（上海：古籍出版社、安徽教育出版社，2010），页1570-1577。

一次进行反驳陆九渊的观点，并提议停止争论。之后，陆九渊写《与朱元晦》³ 13)接受了朱熹的提议，朱陆「无极太极」论辩便告一段落。

朱熹与陆九渊之间的「无极太极」论辩，主要围绕《太极图说》有无「无极」问题、「无极而太极」的解释问题及「无极而太极」中「极」字训中训至问题展开的。

首先，针对《太极图说》有无「无极」的问题，陆九渊主张「无极」源于《老子》，不应该在「太极」之上加「无极」二字，是异端，并非是儒家的传统。而朱熹认为，「无极而太极」是周敦颐的本意。

象山兄谓：「《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为。不然，则或是其学未成时所作。不然，则或是传他人之文，后人不能辨也。盖《通书》「理性命」章，言中焉止矣。二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。曰一曰中，即太极也，未尝于其上加无极字。「动静」章，言五行阴阳太极，亦无无极之文。假令《太极图说》，是其所传，或其少时所作，则作《通书》时不言无极，盖已知其说之非矣。（《与朱元晦》1：23）

至熹前书所谓：「不言无极，则太极同于一物而不足为万化根本；不言太极，则无极沦于空寂而不能为万化根本」，乃是推本周子之意，以为当时若不如此两下说破，则读者错认语意，必有偏见之病，闻人说有即谓之实有，见人说无即以为真无耳。（《答陆子静》5：1569）

从引文可以看出，陆九渊主张《太极图说》不可能是周敦颐的著作，而是后人误认的结果。理由有三：①《太极图说》相比《通书》，逻辑脉络不通；②「理性命」章的「一」与「中」都是指太极，从未有「无极」两字；③「动静」章谈五行、阴阳、太极，也没有「无极」。退一步，即使是周敦颐的著作，陆九渊认为应该是周敦颐年少学问并不成熟时期的著作，因此《通书》都未提及到「无极」二字。对此，朱熹

13) 陆九渊，《象山先生全集》卷2（上海：商务印书馆，1935），页31-32。

主张不言「无极」，「太极」不够成为万化的根本；不言「太极」，「无极」沦于空寂也不能成为万化的根本。因此，不能不在「太极」之上加「无极」，也就是「无极而太极」，才能成为万化的根本。

至于《通书》未提到「无极」的原因，朱熹以伏羲作《易》、文王演《易》、孔子赞《易》为根据，主张后圣发明先圣所未能发明的是「同条而共贯」。也就是说，儒家经典中的概念是不断继承和发展的过程。「若于此有以灼然实见太极之真体，则知不言者不为少，而言之者不为多矣。」（《答陆子静》5：1567）实际上都是在解释同样的「道」，只不过是用的话语表达出来而已。就这样，朱熹把后圣周敦颐的「无极」概念纳入到儒家道统的范围内，也是对继承和发扬周敦颐学术思想的自己学术意义的自我肯定。

其次，针对「无极而太极」的解释问题。陆九渊主张不仅过去的圣人没有谈到「无极」，而且没必要谈「无极」。因为，只谈「太极」，也足以成为万化的根本。而朱熹强调周敦颐以「无极」表现出了作为本体的「太极」所具有的「无方所」、「无形状」的特征。

夫太极者，实有是理，圣人从而发明之耳，非以空言立论，使后人簸弄于颊舌纸笔之间也。其为万物根本，固自素定，其足不足，能不能，岂以人言不言之故邪？（《与朱元晦》1：23-24）

周子所以谓之「无极」，正以其无方所、无形状，以为在万物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。（《答陆子静》5：1568）

陆九渊主张圣贤不谈「无极」，是因为没必要谈论「无极」，并非不知「无极」。陆九渊看来，「太极」本身就是「固自素定」，就是万化的根本。并且，作为万化之根本的理，「太极」的存在并不在于人们谈不谈。陆九渊批判朱熹「太极」上面加「无极」是「未曾实见太极」，就是「叠

床上之床」。¹⁴⁾对此，朱熹强调「无极」与「太极」并非是生成与被生成的关系，也不是先有「无极」、后有「太极」的先后关系，更不是「太极」之外另有「无极」的特殊关系。朱熹看来，「太极」就是宇宙的本体，「无极」只是为了说明这一本体即「太极」的「无方所」、「无形状」的特征，设定的概念而已。因为，如果「太极」不具有「无方所」、「无形状」的特征，就会沦落为具体的一个事物，不能创造万物，不可能成为万化之根本。

最后，针对「无极」的「极」字训中训至问题。陆九渊认为，朱熹既然以「无极」来表现出「太极」具有「无方所」、「无形状」的特征，那么，「极」字当训「形」。但是，陆九渊主张「极」字不能训「形」，应训为「中」。

《通书》曰：「中者，和也，中节也，天下之达道也，圣人
之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。」周子
之言「中」如此，亦不轻矣。外此岂更别有道理，乃不得比虚字
乎？（《与朱元晦》2：30）

可以看出，陆九渊以《通书》中周敦颐主张圣人立教的目的在于「俾人自易其恶，自至其中而止」为根据，强调「极」字为「中」。并且，陆九渊强调如果以「无形」解释「无极」，《系辞》的「神无方、易无体」就成为「无神无易」，这并不符合圣人的意图，而是老子道家的观点。¹⁵⁾再说，朱熹也承认周敦颐的《太极图》源于穆伯长，而穆伯长的思想出自陈希夷，陈希夷的学问就是老子学。¹⁶⁾在陆九渊看来，不仅「无极

14) 陆九渊，《与朱元晦》2，页28。「来书本是主张「无极」二字，而以明理为说，其要则曰：「于此有以灼然实见太极之真体」。某窃谓尊兄未曾实见太极，若实见太极，上面必不更加「无极」字，下面必不更着「真体」字。上面加「无极」字，正是叠床上之床，下面着「真体」字，正是架屋下之屋。」

15) 陆九渊，《与朱元晦》2，页28-29。「若谓欲言其无方所、无形状，则前书固言：「宜如《诗》言：「上天之载，而于其下赞之曰「无声无臭」可也，岂宜以「无极」字加之「太极」之上？《系辞》言：「神无方」矣，岂可言无「神」？言「易无体」矣，岂可言无「易」？老氏以「无」为天地之始，以「有」为万物之母，以常「无」观妙，以常「有」观窍，直将「无」字搭在上面，正是老氏之学，岂可讳也？」

16) 陆九渊，《与朱元晦》1，页24。「朱子发谓濂溪得《太极图》于穆伯长，伯长之传，出于陈希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。」

而太极」与老子《道德经》的「无名天地之始，有名万物之母」结构相似，而且将「无」字搭在「极」字上面。从根本上，陆九渊无法接受从「有」说「无」、从「无」说「有」的《太极图说》作为儒家正统的地位。

对此，朱熹反驳陆九渊说自己从未以「形」训过「极」，并强调「极」字应训为「至极」，并非为「中」。朱熹主张《通书》中，周敦颐所说的「中」字，指的是本体的未发状态无「过」与「不及」的意思。由此，朱熹批判「极」字训为「中」的陆九渊的观点。

老兄自以「中」训「极」，熹未尝以「形」训「极」也。（《答陆子静》6：1572）

盖此「中」字，是就气禀发用而言其无过不及处耳，非直指本体未发，无所偏倚者而言也。岂可以此而训「极」为「中」也哉？（《答陆子静》6：1573）

朱熹强调太极就是圣人所表现出的天下之至极的意思。朱熹强调陆九渊所列举的「北极」、「屋极」、「皇极」、「民极」的「极」，虽然可以解释为「中」，但「中」为无「过」与「不及」的中正的意思。「至如「北极」之「极」、「屋极」之「极」、「皇极」之「极」、「民极」之「极」，诸儒虽有解为中者，盖以此物之极常在此物之中，非指「极」字而训之以中也。」（《答陆子静》5：1567）由于「极」字本身具有「居中」、中心的意思，包含标准、法则的含义而已。

并且，朱熹强调老庄所说的「无极」就是「无穷」的意思，这与周敦颐的「无极」是绝对不一样的。朱熹主张周敦颐以「无极而太极」表现出太极之理「不属有无，不落方体」的特征。（《答陆子静》5：1568-1569）此时的「有无」，并非是存在或者形状的「有无」，从根本上不同于老子的「有无」。他认为，老子是以「有无」为二——「有」与「无」，而周敦颐是以「有无」为一，并非是「实有」、「真无」。周敦颐恰恰是为了防止人们「说有即谓之实有」、「说无即以为真无」，强调「无极而太极」，从「无极」

与「太极」「两下说破」的，「无极」与「太极」只不过是「同体异名」而已。

可以说，朱熹与陆九渊之间进行的「无极太极」论辩是在超越性与现实性的矛盾中，围绕「无极太极」探索如何规定世界与道德主体的问题。面对着道德主体与客观世界的存在，朱熹强调先要正确认识客观世界中的天理，才能付诸于道德的实践。因此，朱熹无法放弃「无极」，试图通过「无极」与「太极」，兼顾超越性与现实性。从而，主张「即物穷理」、「道问学」、「支离工夫」。而陆九渊强调所有的道德实践，都是通过道德主体内的天理，也就是本心、良心的作用。现实的存在——「心」之外，没有必要再设定一个超越性的存在——「无极」，超越性与现实性收敛于「心」。由此主张以「心即理」为中心的「本心发明」、「尊德性」、「易简工夫」。

三、李彦迪的太极论

朱熹通过与陆九渊进行「无极太极」论辩，建构出理学的宇宙本体论体系，并由此论述理气心性论、道德修养论。朱子学勾勒出从宇宙的形成到人类伦理、道德秩序建立的全过程，传入到朝鲜半岛并在朝鲜半岛本土化的过程中，也出现过「无极太极」论辩。李彦迪的与曹汉辅之间的「无极太极」论辩，起初是在朱熹与陆九渊之间早已发生过。并且，在论辩的展开过程中，李彦迪引用朱熹的文章作为自己立论的论据。由此可见，朱陆「无极太极」论辩是晦忘「无极太极」论辩的理论背景。

然而，两次「无极太极」论辩有所不同。根据李彦迪的观点，孙叔墩继承的是陆九渊的主张，曹汉辅继承的是周敦颐的主张，二人的观点是对立的。¹⁷⁾如果，李彦迪与孙叔墩之间展开论辩，可能就是朱陆

17) 李彦迪，《书忘斋忘机堂无极太极说后》，页388。「谨按忘斋无极太极辨，其说盖出于陆象山，而昔子朱子辨之详矣。愚不敢容赘，若忘机堂之答书，则犹本于濂溪之旨，而其论甚高，其见又甚远矣。其语中庸之理，亦颇深奥开广，得其领要，可谓甚似而几

论辩的再演。然而，李彦迪的论辩对象是曹汉辅，并非是孙叔噉。在宋代，与陆九渊相对立的某个人没有与朱熹围绕「无极而太极」的解释问题发生过争论。由此可知，晦忘「无极太极」论辩是宋明理学史上未曾有过的韩国特有的论辩。

李彦迪与曹汉辅之间进行「无极太极」论辩之前，起初是在孙叔噉（忘斋，?~?）与曹汉辅（忘机堂，?~?）之间通过书信往来谈论过「无极太极」问题。1517年，李彦迪通过叫四友堂（?~?）的人看到二人的书信内容后，便写出《书忘斋忘机堂无极太极说后》（以下简称「说后」）¹⁸⁾一文发表了自己的观点。随后，曹汉辅对李彦迪的《说后》提出异议，便开始了李彦迪与曹汉辅之间的「无极太极」论辩¹⁹⁾。

首先，根据李彦迪《说后》的相关内容，分析出孙叔噉与曹汉辅之间的观点差异，并在此基础上考察李彦迪的观点。

A. 今详忘机堂之说，其曰：「『太极即无极也』，则是矣；其曰：「『岂有论有论无，分内分外，滞于名数之末』，则过矣；其曰：「『得其大本，则人伦日用，酬酢万变，事事无非达道』，则是矣」；其曰「『大本达道浑然为一，则何处更论无极太极有中无中之有间』，则过矣。」（《说后》：389）

B. 此极之理，虽曰：㉔『贯古今彻上下而浑然为一』，㉕『其精粗本末内外宾主之分，粲然于其中，有不可以毫髮差者』，是岂漫无名数之可言乎！』，㉖『而其体之具于吾心者，则虽曰大本达道初无二致，然其中自有体用动静先后本末之不容不辨者，安有得其浑然则更无伦序之可论，而必至于灭无之地而后为此道之极致哉！』，㉗『今徒知所谓浑然者之为大而极言之，而不知夫粲然者之未始

矣。然其间不能无过于高远而有背于吾儒之说者，愚请言之。」

18) 李彦迪 《晦斋集》卷5, 《韩国文集丛刊》24 (首尔:景仁文化社, 1996), 页389-390.

19) 由于孙叔噉与曹汉辅均无文集传世，二人所撰写的所有书信材料早已失传，无从详细考证书信的确切内容及具体学说。只能通过李彦迪在《说后》简单整理的有关孙叔噉与曹汉辅学术观点的内容，大概推测二人的观点差异。除了《说后》以外，现存资料还有李彦迪答曹汉辅的四封书信，均收录在《晦斋集》卷5中的《杂著》部分。

相离也。是以其说喜合恶离，去实入虚，卒为无星之称，无寸之尺而后已，岂非穷高极远而无所止者欤！」(《说后》：389-390)

A引文是由李彦迪整理的曹汉辅对孙叔敏的评价。曹汉辅概括孙叔敏的观点为四点：1) 太极即无极也；2) 岂有论有论无，分内分外，滞于名数之末；3) 得其大本，则人伦日用，酬酢万变，事事无非达道；4) 大本达道浑然为一，则何处更论无极太极有中无中之有间。其中，曹汉辅用「是」来表示同意1)和3)的观点，用「过」来表示否定2)和4)的观点。²⁰⁾李彦迪只是一一罗列并进行整理而已，并非为他本人的观点。²¹⁾

李彦迪自己的主张，则出现在紧接着这一引文的下一段，也就是引文B。李彦迪巧妙引用并组成语句，形成双重批判的结构——针对孙叔敏的观点，引用曹汉辅的原话进行批判，再引用朱熹的文章同时批判孙叔敏与曹汉辅。引文B中，加粗的部分是李彦迪引用的朱熹《太极图说解（附辩）》²²⁾的部分内容。

朱熹在《太极图说解（附辩）》，对自己的批判整理为7种，并以浑然与粲然的框架进行反驳。站在只认「太极」的立场批判只认「无极」的观点，站在只认「无极」的立场批判只认「太极」的观点，不能只认浑

20) 具体分析的过程，详见拙文〈中韩「无极太极」论辩之比较研究〉，《韩国学论集》77集(2019)。

21) 然而，学者们容易把孙叔敏的观点误认为是曹汉辅的主张，把曹汉辅的评价误认为是李彦迪的评价，引起了诸多混乱。(洪军，〈论韩国儒学史上的「无极太极」之辩〉，《世界哲学》(2017)，页99。；张品端，〈韩国儒学史上「无极太极」论辩〉，《中国哲学史》(2017)，页123。)最大的原因在于孙叔敏与曹汉辅的书信早已失传，具体内容现已无从详考，单凭李彦迪的资料进行推理难度大。

22) 朱熹，〈太极图说解辩〉，《朱子全书》第13册，页76-77。「大抵难者或谓不当以继善成性分阴阳，或谓不当以太极阴阳分道器，或谓不当以仁义中正分体用，或谓不当言一物各具一太极。又有谓体用一源，不可言体立而后用行者；又有谓仁为统体，不可偏指为阳动者；又有谓仁义中正之分，不当反其类者。是数者之说，亦皆有理。然惜其于圣贤之意，皆得其一而遗其二也。夫道体之全，浑然一致，而精粗本末、内外宾主之分，粲然于其中，有不可以毫釐差者。此圣贤之言，所以或离或合，或异或同，而乃所以为道体之全也。今徒知所谓浑然者之为大而乐言之，而不知夫所谓粲然者之未始相离也，是以信同疑异，喜合恶离，其论每陷于一偏，卒为无星之称、无寸之尺而已，岂不误哉！」

然[无极]与粲然[太极]的一方。李彦迪完全接受这种逻辑框架，展开对曹汉辅与孙叔噉两人的批判。①是孙叔噉的主张，②是站在曹汉辅的立场，对孙叔噉的批判，③是李彦迪针对曹汉辅与孙叔噉共同观点的批判，④是站在孙叔噉的立场，对曹汉辅的批判。李彦迪的目的在于批判孙叔噉与曹汉辅两人，①、②、③、④中任何一个命题都不符合李彦迪的主张。

A引文中所体现出来的曹汉辅的主张，可以概括为两个命题——P：太极即无极，却有有无、内外之分；Q：得其大本，事事无非达道，但无极太极是有区别的。在B引文，李彦迪赞成P，以此站在曹汉辅的立场批判孙叔噉；否认Q，以此站在孙叔噉的立场批判曹汉辅。总之，李彦迪批判孙叔噉只认「太极」，又批判曹汉辅只认「无极」，强调「无极」与「太极」之间紧密的关系。在他看来，只认「太极」，就会把人的一切感情视为理的发显；只认「无极」，则否定人的一切感情，回到太虚的状态，以「礼」来控制感情。

李彦迪以「寂感」与「寂滅」来区分儒学与异端。「寂」指的是「无声无臭」的侧面，也就是「无极」的侧面；「感」指的是「酬酢万变」、「造化之枢纽」、「品汇之根柢」的侧面，也就是「太极」的侧面。「寂滅」只有「湛然虚静」的侧面，否认酬酢万变之理。

试以心言之。人受天地之中以生，则其心犹天地之有阴阳也，而太极之真，于是乎在也。其未感物也，湛然虚静，若无一物，是则所谓无声无臭之妙也，而来教所云寂者也。然其至虚至寂之中，此理浑然无所不备，故感而遂通天下之故。若寂而又滅，则是寂然木石而已，其所以为天下之大本者何在？先儒所云寂感寂滅之分，盖以明彼此之似同而实异矣。岂可以此为浮议而独以异端之说为是乎？（《答忘机堂第一书》：392）

由于曹汉辅主张「得其大本，则人伦日用，酬酢万变，事事无非达道」，以是否承认「无声无臭」的侧面，难以揭示出李彦迪批判曹汉辅的脉络。李彦迪对曹汉辅的批判，不在于是否有「酬酢万变」的侧面，而在

于是否承认为是心性的作用。只有承认「酬酢万变」之理，才能保证中节的反应，而「寂滅」是无法产生中节的反应。这种「寂感」与「寂滅」的差异，也体现在「高远」与「近实」、「浑然」与「粲然」的对比上。²³⁾李彦迪批判曹汉辅的主张过于「高远」，不知「浑然」与「粲然」的「未始相离」关系。

相应地在修养论的层面上，李彦迪也批判曹汉辅放弃「中正仁义」的功夫，只求「遽欲以无极太虚之体，作得吾心之主」（《书忘斋忘机堂无极太极说后》：390）。李彦迪强调下学而上达，即使是生而知之的圣人——孔子，也不例外。何况是凡人，更应该「从事于斯，积久贯通，可以达乎浑然之极矣，而至于穷神知化之妙，亦不过即是而驯致耳。」（《答忘机堂第二书》：394）进一步，即使通过形而下者，已达到形而上者，也需要大量的功夫，「体既立后，有多少工夫，恐未易遽至于此。」（《答忘机堂第四书》：398）由此可以看出，李彦迪对曹汉辅的批判分为两点：一个是否定下学的功夫，再一个是主张一旦进入到太虚状态，就能「酬酢万变」的态度。

天下之理，体用相须，动静交养，岂可专于内而不于外体察哉？圣门之教，主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实，而敬者又贯通乎三者之间，所以成始而成终也。故其主敬也，一其内以制乎外，齐其外以养其内。内则无二无适，寂然不动，以为酬酢万变之主；外则俨然肃然深省密察，有以保固其中心之所存。及其久也，静虚动直，中一外融，则可以驯致乎不勉不思从容中道之极矣。两件工夫，不可偏废明矣。安有姑舍其体而先学其用之云哉？（《答忘机堂第四书》：398）

从这一引文，可以看出李彦迪的修养论体系。李彦迪的修养论分为敬、穷理、反躬的三个部分。关于三个部分之间的关系，敬是贯通三个

23) 李彦迪，《书忘斋忘机堂无极太极说后》，页389。「若忘机堂之答书，则犹本于濂溪之旨，而其论甚高，其见又甚远矣。其语中庸之理，亦颇深奥开广。得其领要，可谓甚似而几矣，然其间不能无过于高远而有背于吾儒之说者。」《书忘斋忘机堂无极太极说后》，页390。「今徒知所谓浑然者之为大而极言之，而不知夫粲然者之未始相离也。是以其说喜合恶离，去实入虚，卒为无星之称，无寸之尺而后已，岂非穷高极远而无所止者欤！」

部分，且为穷理的目的、反躬的前提。按顺序来说，就是穷理→敬→反躬的顺序。²⁴⁾以内外来讲，敬属于对内的工夫，也就是「无二无适，寂然不动，以为酬酢万变之主」；穷理与反躬属于对外的工夫，也就是「俨然肃然深省密察，有以保固其中心之所存」。穷理概念如同格物致知，从河的下游往上走；反躬概念如同慎独，从河的发源地往下走；内外工夫相互影响，也就是「一其内以制乎外，齐其外以养其内」，由敬来贯通三个部分。

由于再没收到曹汉辅的回信，李彦迪与曹汉辅之间的「无极太极」论辩未能继续展开。然而，从书信内容可以看出李彦迪最终未能说服曹汉辅，曹汉辅还是反复主张自己原有的思想观点。李彦迪彻底站在朱子学的学术立场上²⁵⁾，主张「无极」与「太极」并非是可以分开的，而硬要分开解释的话，「无极」就是指「无声无臭」的侧面，「太极」就是指「造化之枢纽」、「品汇之根柢」的侧面。而单凭其中的一个侧面，也就是「无极」或者「太极」是无法成为「理」的，必须同时具有「无极」与「太极」的两个侧面，才能够成为「理」。因此，以「而」字连接「无极」与「太极」，强调「无极」与「太极」之间紧密的关系。

四、大巡思想的太极论

在性理学，「无极」与「太极」之间并非是生成与被生成的关系，也不是先有「无极」、后有「太极」的先后关系。朱熹以「无极而太极」来说明

24) 有关李彦迪修养论的解释，详见拙文〈이언적의 태극론〉(《철학연구》88, 2010)，页20-24。

25) 朱熹，《答陆子美》1·《朱子全书》第21册《晦庵先生朱文公文集》(二)卷36，页1560。「然殊不知不言无极，则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极，则无极沦于空寂，而不能为万化之根。」《太极图说解》：「上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。故曰：『无极而太极』，非太极之外复有无极也。」

「理」, 「无极」与「太极」并非是可以分开的, 而硬要分开解释的话, 「无极」就是指「理」之「无方所」、「无形状」、「无声无臭」的侧面, 「太极」就是指「理」之「万化之根」、「造化之枢纽」、「品汇之根柢」的侧面。强调单凭其中的一个侧面是无法说明「理」, 必须同时具有「无极」与「太极」的两个侧面, 才能足以说明「理」。因此, 以「而」来表现出「无极」与「太极」之间紧密的关系, 试图从「无极」与「太极」两下说破的, 「无极」与「太极」只不过是「同体异名」而已。

事实上, 「无极太极」论辩是探索如何规定客观世界与道德主体的问题。在超越性与现实性的矛盾中, 朱熹试图通过「无极而太极」命题, 打破客观世界的超越性与现实的道德主体之间的困境。「无极而太极」, 也就是「理」作为宇宙天地万物的存在根据及运动、变化法则, 是形而上之道, 而现象界的一切事物是由阴阳的相互作用、相互渗透而存在、运动、变化的(形而下的气化世界)。²⁶⁾也就是天地万物的「所以然之故」与「所当然之则」, 就是「理」或「无极而太极」。

性理学的「理」或「无极而太极」, 并非是离开天地万物而独立存在的, 而是人与物「各具太极」。「太极」或「理」虽与天地万物同在, 但在宇宙万物生成之前就已经存在, 是宇宙万物的总原理。「性即理」, 也就是通过「天命之谓性」的逻辑, 「理」构成「性」而「气」聚为「形」, 由阴阳五行之气产生人物形体的同时理被命于其中, 人能生存就依靠于天赋之理构成其性。人性之所以善, 就是由于先天地赋予人五常, 既可以保证善的形而上的根据, 又可以提高通过道德修养实现天理、成为圣人的可能性。

不仅是在朝鲜王朝五百余年的历史过程中, 性理学作为统治理念发挥着深远的影响, 对韩国近代以后出现的新型宗教团体也发挥着重要的作用。「大巡真理会」, 作为代表性的新宗教, 就以朱熹为「儒教的宗长」, 开创者姜一淳(甌山, 1871~1909)非常熟知朱熹的性理

26) 《太极图说解》: 「盖太极者, 本然之妙也; 动静者, 所乘之机也。太极, 形而上之道也; 阴阳, 形而下之器也。」

学，他的弟子赵哲济（鼎山，1895~1958）也在教团的创建和教理的制定过程中，借用了许多性理学的概念。其中，以「无极」与「太极」概念解释「大巡」的含义，且大巡真理会的前身为「太极道」，而「太极道」的原名又为「无极道」。由此可知，「无极」与「太极」是大巡思想的理解与把握中非常重要的概念。

「大巡真理会」是由赵哲济创立的「太极道」中发展出来的，而「太极道」的原名为「无极道」（由赵哲济创立于1925年，1950年改名为「太极道」），是根据姜一淳的基本主张和天地公事创立和发展起来的。韩国光复后，朴汉庆（牛堂，1917~1995）加入到「太极道」并得到赵哲济的信任和重用，被指定为「都典」。然而，教内的矛盾使得朴汉庆被迫离开「太极道」，并于1969年在首尔中谷洞龙马山创立了「大巡真理会」。

大巡이 圓이며 圓이 无极이고 无极이 太极이라.

우리 종단의 명칭은 大巡真理会이다. 대순은 동그라미다. 圓은 막힘이 없다. 眞은 真理의 眞이다. 대순은 큰 大, 둘 巡해서 크게 돈다는 것이다. 角은 가다가 보면 꺾이고 막히는 데가 있다. 원은 걸리는 데도 막히는 데도 없다. 이것을 대순이라 한다. 원이 무극이다. 무극은 끝이 없다. 극이 없다. 태극은 무극이란 말과 동일하다. 태극의 太는 클 태이다. 대순은 아주 무궁무진하고 한이 없고 헤아릴 수 없는 무량한 것이다. 대순진리회는 크게 도는 참된 진리이다.(1991년 9월 19일)

第一个引文是解释大巡真理会创立渊源的第一句话，刻在骊州本部道场布正门墙壁上。从字义上也不难看出，这句话是大巡思想的纲要都不为过。「大巡」就是「圆」，「圆」就是「无极」，「无极」就是「太极」。那么，「大巡」、「圆」、「无极」、「太极」之间是什么样的关系呢？

第二个引文是朴汉庆训示内容的一部分。可以看出，「圆」相对于「角」，具有无碍无阻、无限循环、无边无垠的含义。「圆」就是「无极」，「无极」就是没有边际，而「太极」又与「无极」相同。就这样，「大巡」就

是无穷无尽、无边无垠、无碍无阻、无可估量的真理。因此，有些学者主张「大巡」、「圆」、「无极」、「太极」之间是等值的关系，并以「大巡=圆=无极=太极」表示出四个概念之间的关系。²⁷⁾然而，四个概念之间确实有相通的含义，但并非是完全等值的关系。

由于本文是围绕太极论进行研究，下面就着重探讨大巡思想中「无极」与「太极」之间的关系。大巡真理会的《典经》共有四处谈到「太极」，具体章节为公事:12、教运2:38、教运2:42、济生:43；共有三处谈到「无极」，具体章节为教运2:18、教运2:32、预示:17。大部分的用例是以特定名词加以使用的，还有关于「画出太极」的具体描述和咒文。只有一处是有关太极、无极与理的解释——「理虽高，出于太极无极之表，不离乎日用事物之间。」（济生:43）然而，解释过于简洁、笼统，很难具体把握出三者之间的关系。

有关「无极」「太极」的更为详细的描述，见于1956年由朴汉庆刊行的《太极道通鑑》。《太极道通鑑》中，「趣旨书」的开头是这么写的。

宇宙之为宇宙는元有本然法则而其神秘之妙/在乎太极이니
外此无极로曰太极이요唯一无二故로曰太极也라.惟是太极也는
至理之所以载也요至气之所由行也며至道之所自出也라.

从引文可以看出，宇宙本然的法则在于太极，太极就是「宇宙之为宇宙」的宇宙之本体。太极是宇宙的神秘之妙之所在，是「唯一无二」的，「外此无极」就是太极之外无极。并且，太极是「至理之所以载」、「至气之所由行」、「至道之所自出」，也就是说太极为理、气、道的所以然。就这样，理是「出于太极无极之表」，且「不离乎日用事物之间」的存在。这与朱熹的宇宙本体论中对「太极」解释非常相似——「太极只是个一而无对者」，「『无极而太极』，非太极之外复有无极」。

27) 차선근, <종단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계>, 《大巡会报》94, 2009; 박계현, <대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰>, 《大巡思想论丛》22(2014), 页461.

道也者는 天이 命하신 바로 人이하는 謂함이라 天이 无极하신 大道가 有한사…盖道는 即理오 理는 即 无极이요 无极은 即 天地니 무릇 道에 志하는 者는 必히 天 念하고.²⁸⁾

道之谓道也者는 定而无极하고 动而太极하야 太极이 生 两仪하고 两仪이 生 四象하고 四象이 生 八卦하나니, 太极之理 生生之數는 无尽无量하야 变通造化之功德을 不可思议일새 惟我九天应元雷声普化天尊上帝管领主宰无极之天尊이시니라.

第一个引文是《无极道》「趣旨书」的部分内容。从引文的内容可以看出，道就是天命的理，而理就是无极。也就是说，天命之理的道，其本质就是无极。第二个引文出自《太极道通鑑》，是解释太极道之起源的部分。我们可以看出，道具有两个侧面——无极与太极，无极是道之「定」的侧面，太极是道之「动」的侧面。从太极→两仪→四象→八卦的太极之理，「生生之数无尽无量」、「变通造化之功德不可思议」。

可以说，无极就是解释道之本质的概念，道之谓道的「定」的属性就是无极，具有道的本体层面上的含义。而太极是解释万物之具体生成、变化过程的概念，道之谓道的「动」的属性就是太极，具有道的作用层面上的含义。这与朱子性理学以无极说明理的「无方所」、「无形状」、「冲漠无朕」特征，以太极说明理的「万象森然已具」、成为万化之根本的特征非常相似，都属于有关存在的本体解释。然而，朱子学与大巡思想最为根本的不同之处，在于大巡设有「九天应元雷声普化天尊上帝」，可以「管领」、「主宰」无极与太极。那么，九天上帝是具体怎么去「管领」和「主宰」无极呢？

九天上帝观鑑万天하시며 大巡三界하실새 神人依道之因缘으로 下降人间하사 传大道真理真法하사 行九年间三界公事하시고 升化临御九天应元雷声普化天尊帝位하시니 即姜圣甄山上帝이시니라.

28) 转引自朴宰贤의 <대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰>, 《大巡思想论丛》22(2014), 页456.

从引文可知，九天上帝环视天下、大巡三界（天、地、人）时，由于神人依道的因缘降于人间，试图传播大道的真理与真法。在人间，通过历时九年的三界公事，「匡定先天之度数，开启后天无穷仙境之运路，以解相克所致一切冤恨，以相生之道济度世间苍生，此上帝之大志已秘传于世间矣。」（《典经》〈预示〉：6）也就是以「解冤相生」、「报恩相生」之两大真理来「拯救苍生」之后，又重新上升到「九天应元雷声普化天尊帝位」。

可以说，九天上帝作为有关宇宙之功能与作用的本体，是掌管和超越朱子学的最高价值理念——无极而太极，也就是理的一种至高无上、全知全能的存在，是宇宙天地万物的创造者和统治者。大巡既包括有关存在的本体概念，也就是无极与太极，又含有关于宇宙之功能与作用的本体内涵，也就是上帝。²⁹⁾就这样，大巡思想通过九天上帝这一人格神的存在，在超越性的层面上，比朱子性理学更具有有效性、确凿性。

大巡思想之所以设定这样一种超越一切的人格神的存在——九天上帝，其理由也许与当时的历史、时代背景有关联。日益加重的内忧外患，使得朝鲜的统治秩序几近崩溃，平民百姓处于水深火热之中。儒学已失去作为指导理念的作用，时代呼吁新指导理念的出现，民众渴望自由、平等的社会。在这样的历史、时代背景下，只有至高无上、全知全能的上帝，才能开辟消除一切痛苦和怨恨、充满真爱和正义的后天世界。³⁰⁾可以说，大巡思想根据时代的需要应运而生的。

29) 崔致凤在他的博士学位论文——《'대순'에 대한 체용론적 연구》（大真大学博士学位论文，2019，页11.），也主张大巡是一种包括理法的本体概念与人格上帝的作用之一概念，看做为理法性与人格性的统一体。

30) 其实，这种大巡思想产生的历史、时代背景，同样适用于近代民族宗教的兴起。由此，包括大巡思想在内的近代民族宗教具有一些共通的特性：首先，普遍强调民族的主体意识，鼓吹充满矛盾与不义的先天世界终将结束，即将开启充满真爱与正义的后天世界；其次，主张人本思想与平等思想；最后，强调后天开辟思想与解冤相生思想，一切怨恨在后天世界都得到解除和补偿，个人与个人之间、民族与民族之间、国家与国家之间在协调中发展，实现人类真爱。韩国哲学史研究会，《韩国哲学思想史》（首尔：森山出版社，2005），页445-448。

五、结论

以上通过两场「无极太极」论辩，考察了朱熹和李彦迪的太极论，并依据大巡真理会的主要经典，分析了大巡思想中「无极」与「太极」之间的关系。可以看出，朱熹不仅通过对《太极图说》的注解，还通过与陆九渊进行「无极太极」论辩，明确了对「太极」概念的观点，并以此为基础建构了自己宇宙本体论体系。并且，对「无极而太极」的观点与道、理气、阴阳联系在一起，对理气心性论、道德修养论的形成发挥着非常重要的影响。

朱熹对「太极」的主要观点和主张，通过朱子学在朝鲜半岛的本土化过程，不仅被李彦迪完全理解和接受，进一步被李彦迪继承和发明。李彦迪彻底站在朱熹的立场，巧妙引用朱熹的观点，与陆九渊（孙叔噉）相对立的曹汉辅围绕「无极而太极」的解释问题进行了论辩。晦忘「无极太极」论辩，不仅是宋明理学史上未曾有过的韩国特有的论辩，而且对朱子学在朝鲜半岛的传播和发展发挥着非常重要的作用。

到近代，朱子性理学虽已失去作为指导理念的作用，但性理学对社会的影响是还在持续着。尤其是在近代新型宗教团体——大巡真理会，不仅以朱熹为「儒教的宗长」，而且在解释教理与思想的过程中，借用了很多朱子学的概念，其中包括「无极」和「太极」概念。大巡思想中，以「无极」来解释道之本体，无极作为道之「定」的侧面，具有本体层面上的含义；以「太极」来解释万物之具体生成、变化的过程，太极作为道之「动」的侧面，具有作用层面上的含义。不难看出，这种解释与朱子学以无极说明理的「冲漠无朕」特征，以太极说明理的「万象森然已具」的特征非常相似。

进一步，在无极与太极概念的基础上，大巡思想多设一个「九天应元雷声普化天尊上帝」的存在，来发挥「掌管」和「主宰」无极与太极的作用。可以说，大巡思想的九天上帝是超越朱子学的最高价值理念——

无极而太极，也就是理的至高无上、全知全能的存在，是一切宇宙天地万物的创造者和统治者。这与当时内忧外患导致的统治秩序几近崩溃，民不聊生的历史、时代背景有关。大巡思想迎合这种时代的需要，试图以万能的存在——上帝，消除一切痛苦和怨恨，开辟充满真爱和正义的后天世界。

【参考文献】

- 大巡宗教文化研究所编, 《典经》, 骊州: 大巡真理会出版部, 2017.
- 朱熹, 《朱子全书》, 上海: 古籍出版社、安徽教育出版社, 2010.
- 陆九渊, 《象山先生全集》, 上海: 商务印书馆, 1935.
- 《太极道通鑑》
- 김용환, 〈무극과 태극 상관연동의 대순 우주론 연구〉, 『대순사상논총』33, 2019. <http://doi.org/10.25050/jdaos.2019.33.0.31>
- 박재현, 〈대순사상에서의 무극과 태극 그리고 대순의 의미 고찰〉, 〈대순사상논총〉22, 2014年.
<http://doi.org/10.25050/jdaos.2014.22.0.433>
- 차선근, 〈종단 대순진리회의 변천 과정과 무극 태극의 관계〉, 《대순회보》94, 2009年.
- 최치봉, 〈대순사상의 태극에 관한 연구〉, 《대순사상논총》23, 2014年.
<http://doi.org/10.25050/jdaos.2014.23.0.385>
- , 〈‘대순’에 대한 채용론적 연구〉, 대진대학교 박사학위논문, 2020年.
- 顾春, 〈朱陆无极太极之辩新论〉, 《中国文化研究》, 2002.
- 李彦迪, 〈晦斋集〉, 《韩国文集丛刊》24, 民族文化促进会, 1988.
- 张品端, 〈韩国儒学史上「无极太极」论辩——以李彦迪和曹汉辅为中心〉, 《孔子研究》, 2018.
- 韩国哲学史研究会, 《韩国哲学思想史》, 首尔: 森山出版社, 2005.
- 洪军, 〈论韩国儒学史上的「无极太极」之辩——以李彦迪的「无极太极」论为中心〉, 《世界哲学》, 2017.

주자, 이언적과 대순사상의 태극론 연구

까오썩아이 중국 연변대학교 강사

국문요약: 주희는 육구연과의 “무극태극” 논변을 통하여 “태극” 개념에 대한 자신의 관점을 명확하게 정리하였고 이를 바탕으로 자신의 우주 본체론 체계를 확립하였다. 주희의 “태극”에 관한 주요 관점과 주장은 이언적에 의하여 완벽하게 이해되고 받아들여졌을 뿐만 아니라 한 걸음 더 나아가 계승되고 발전되었다. 이언적은 주희의 입장에서 주희의 관점을 교묘하게 인용하여 육구연(손숙돈)과 대척점에 있는 조한보와 “무극이태극”에 관한 해석을 둘러싸고 논쟁을 벌였다. 근대에는 대순사상이 무극과 태극 개념을 빌려, 무극으로써 도의 본체를 해석하여 도의 정해진[定] 측면을 가리켜 본체론적 함의를 나타내었고, 태극으로써 만물의 구체적인 생성과 변화의 과정을 해석하여 도의 움직이는[動] 측면을 가리켜 기능론적 함의를 나타내었다. 이는 당시 내우외환의 절박한 위기 상황에서 대순사상이 전능적인 존재-상제 개념으로써 모든 고통과 원한을 해소하고 사랑과 정의로 넘쳐흐르는 후천세계를 개척하고자 시도한 것으로 볼 수 있다.

주제어: 주희, 육구연, 이언적, 무극, 태극, 대순사상

An Inquiry into the Taiji Theories : Zhu-Xi, Lee Eon-jeok, and Daesoon Thought

Gao Xingai. Lecturer, Yanbian University, China.

Abstract: Reacting to Lu Jiu-yuan’s teachings on “Wuji-Taiji,” Zhu-Xi explicitly outlined his own viewpoints on the concept of “Taiji.” Furthermore, he established a system of cosmological ontology based on them. Zhu-xi’s main viewpoints and arguments on “Taiji” were fully understood and accepted by Lee Eon-jeok, who inherited and developed them even further. Lee Eon-jeok argued with Cho Han-bo, a thinker who contended against Lu Jiu-yuan (Son Sook-don) on the interpretation of “Wuji er Taiji” by deftly quoting Zhu-xi’s point of view from Zhu-xi’s standpoint. In modern times, Daesoon Thought has borrowed the concept of “Wuji” and “Taiji,” and interpreted the original body of the “Dao” as “Wuji” to reveal a stationarity of the “Dao.” This is interpreted as the specific creation of all things and the process of change, wherein Taiji represents the revealed activity of the “Dao.” This development can be seen as an attempt by Daesoon Thought to clear away all suffering and enmity and open up a Later World of love and justice through an omnipotent Supreme God (Sangje) in times of desperate crisis of internal and external troubles.

Key words: Zhu Xi, Lu Jiu-yuan, Lee Eon-jeok, Wuji, Taiji, Daesoon Thought