

崇儒排佛之外

——朝鮮君主對儒生「闢異端」排佛暴力的批判^{*}

蔡至哲^{**}

摘 要

傳統印象認為朝鮮王朝立國後，儒學成為官方正統，徹底取代佛教。朝鮮儒者也刻意形塑朝鮮君主一意排佛的形象。然而，檢視《朝鮮王朝實錄》等史料中朝鮮太宗、世宗、成宗、明宗等幾位君主對佛教的看法，以及他們對幾次重大儒佛爭鬥事件的介入，可以發現朝鮮的儒佛鬥爭絕非僅限於思想論辯，更有多場儒生以「闢異端」為名發起的實際攻擊行動，完全不同於同時期明清中國的三教合流思潮。而前述幾位君主應對相關爭議之際，不但不會一味偏袒儒生，甚至還以「僧亦民」之論刻意保護僧人，壓制儒臣群體的排佛「公論」而「護僧斥儒」，藉此彰顯王權。由此我們也可看到，朝鮮儒佛鬥爭的複雜性和特殊性。

關鍵詞：朝鮮佛教史、儒佛鬥爭、闢異端、護僧斥儒、僧亦民

* 收稿日期：2023年3月9日，通過刊登日期：2024年12月6日。

** 國立政治大學華人宗教研究中心博士級研究員

一、前 言

佛教對東亞世界產生了深遠影響，也和上層階級、王權之間發生了深刻互動，儒佛之間的衝突也十分值得探究。¹在東亞的儒佛競合中，朝鮮時代的儒佛關係似乎被單一歷史印象主導，學界過往斷定從高麗易代至朝鮮王朝後，半島的政教就從「主佛從儒」轉為斥佛，²儒家完勝佛教，佛教從此走向衰敗。³朝鮮近代著名宗教史家李能和（1869-1943）就指出：「麗末以來，儒教方興，敵視佛法。」⁴臺灣學界基本上也繼承了韓國學者的觀點，對朝鮮王朝前期的關佛則從比較哲學的面向展開研究。⁵本文則嘗試指出，朝鮮王朝的儒佛關係，不同於宋代以降的中國，儒佛之間的論爭僅限於思辯層面。雖然因時代脈絡有

¹ 正如廖肇亨所言：「在東亞思想世界中，儒佛兩股思想根源的糾纏和遭遇仍然是一個重大的課題」，詳見廖肇亨，〈中譯本導言：《佛教與儒教》之問題範疇與價值定位〉，收入荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》（臺北：聯經出版公司，2008），頁 xxiii。目前臺灣學界有關整體東亞世界的儒佛論爭部分研究，比較限於哲學思想層面，詳見陳弱水，〈唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）〉（臺北：臺大出版中心，2016）；或見黃俊傑，〈東亞儒佛論爭與會通的思想史考察〉，《開放時代》，2017年第1期，頁 96-116；張崑將，〈山崎闇齋與隱溪智脫的儒佛之辨及其餘緒〉，《國文學報》，期 62（2017年12月），頁 1-31。

² 金駿錫，《韓國中世儒教政治思想史論 I》（서울：지식산업사，2005），頁 35、46。

³ 詳見李成茂、李熙眞著，平木實、中村葉子譯，《韓國史：政治文化の視点から》（東京：日本評論社，2015），頁 199-200。大陸韓國學學者楊雨蕾等人也持類似觀點，均認為自朝鮮建國之初，朱子學就已經徹底取代佛教。詳見楊雨蕾等編著，《韓國的歷史與文化》（廣州：中山大學出版社，2011），頁 115-117。早年其他韓國學者也都抱持類似看法，如金煥泰認為，朝鮮的佛教發展成了「清一色的山中僧團」階段。詳見金煥泰著，柳雪峰譯，《韓國佛教史概說》（北京：社會科學文獻出版社，1993），頁 122；李基白（1924-2004）也認為，朝鮮時代的佛教因為受到歷代壓制，已經成為了只有婦女可以信奉的邊緣信仰。詳見李基白著，林秋山譯，《韓國史新論》（臺北：國立編譯館，1985），頁 341。

⁴ 李能和，《朝鮮佛教通史（下編）》（首爾：新文館，1918），頁 542。

⁵ 釋聖嚴法師（1931-2009）也認為，到了高麗王朝，排佛論者已經形成了優勢。詳見釋聖嚴，〈韓國佛教史略〉，〈韓國佛教史略〉，《日韓佛教史略》，收入《法鼓全集·2020紀念版》（臺北：法鼓文化，2020），輯 2，冊 3，頁 216。此文乃據忽滑谷快天《朝鮮禪教史》編譯而來，但聖嚴法師的論點根據本人研究，很明顯根據韓國學者李能和《朝鮮佛教通史》的著作，限於篇幅並未有暇比對，但並非無據。具體的儒佛論爭研究，主要集中在初代儒者鄭道傳（1342-1398）的關佛思想上。楊祖漢認為，宋儒的性理之學之所以能取代佛教，是因為有其哲學思想上的合理性。詳見楊祖漢，〈韓儒鄭三峰的關佛論〉，《師大學報：語言與文學類》，卷 59 期 1（2014年3月），頁 59。

異，不能一視同仁，但朝鮮的儒佛鬥爭，雖然不能完全等同，但確實在某種程度上帶有與近現代學者所謂「宗教暴力」的特殊性質。⁶甚至也因為儒生暴力打僧事件的層出不窮與嚴重性，引發朝鮮君主站在相對中立的角度出手「護僧斥儒」。

其實早有部分韓國學者對佛教在朝鮮時代完全衰敗的說法提出反省。⁷也有學者認為，許多朝鮮君主仍崇尚佛教，後宮也有支援佛事的紀錄。⁸日本學者忽滑谷快天（1867-1934）也指出，王室成員與後宮后妃欲重新發展佛教的勢力，一度帶來重大影響。⁹可見在朝鮮王朝的不同時期，並非都是儒家占有絕對優勢。英語圈也有研究指出，論斷朝鮮完全放棄佛教的說法是有問題的。¹⁰

⁶ 高橋亨（1878-1967）的《李朝佛教》也是研究朝鮮佛教史的重要參考。高橋亨觀察到，時至十九世紀，朝鮮的史料中都還有回顧往昔儒生闖入寺廟毆打僧人的相關紀錄。詳見高橋亨，《李朝佛教》（首爾：民俗苑，1929），頁 861。此外，審查人 C 提出更謹慎的建議，希望本文修正有關宗教暴力一詞的使用。因此本文在此用更保守謹慎的說法，僅表示說，朝鮮的儒佛衝突帶有部分程度上類似於現當代學者有關宗教暴力一詞的說法，但不能直接等同。

⁷ 韓國思想史研究大家韓治勳（1915-1999）就指出，比起「斥佛」崇儒，用「抑佛」這個更溫和的字眼，更能表達出歷史的實況。亦即朝鮮王室允許佛教存在，但不許其壯大發展；另一位著名史家安啓賢（1927-1981）也認為，即便面對國家的打壓，佛教仍有其社會基礎而得以延續。詳見韓治勳，《儒教政治斗佛教：麗末鮮初對佛教施策》（首爾：一潮閣，1993），頁 6-17；安啓賢，〈佛教〉，收入國史編纂委員會編，《韓國史論 3：朝鮮前期》（首爾：民族文化社，1983），頁 246-247。此外，也感謝審查人 C 指出，當前韓國學界批判崇儒抑佛論的學者認為：「朝鮮前期 200 年間，朝廷雖然完全廢除了中央政府內的佛教勢力，並取消了國家的佛教保護政策，但並未壓制百姓的佛教信仰。不僅如此，因壬辰倭亂期間義僧兵的活躍，朝鮮後期的儒學者開始對佛教有了新的認識，甚至試圖保護佛教。然而，隨著十八世紀中期以後大同法和均役法的落實，佛教界逐漸衰退。」與本文所論頗能互相呼應，唯本文處理的範圍未及十八世紀以後的內容。但仍感謝審查人 C 給予的寶貴建議和未來研究可能之方向。

⁸ 金鍾明，〈세조의 불교관과 치국책〉，《韓國佛教學》，號 58（2010 年 12 月），頁 117-154；

金相鉉，〈문정왕후의 불교증흥정책〉，《韓國佛教學》，號 56（2010 年 2 月），頁 25-52。

⁹ 忽滑谷快天指出：世宗王「又命二王子，往就俊和尚學經律……是實為後之世祖興佛之要因」；「文貞王后（明宗之母）攝政，崇佛事，欲再興佛教」。王室成員與後宮后妃欲重新發展佛教的勢力，甚至引發性理學大儒李珥（1536-1584）及其他諸儒上書大力批判所謂的「妖僧」普雨（1509-1565），可見普雨一時之間得到王室的高度關注與重視。詳見忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》（北京：商務印書館，2024），頁 370、402。

¹⁰ 이명호，〈조선후기불교에 대한 부정적 시각의 극복과 비판적 고찰〉，《佛教學報》，輯 58（2011 年 7 月），頁 157、178-179。英文學界也曾有學者提出佛教並未被儒學打倒，即使在朝鮮時代仍然保持一定的活力。詳見 Sung-Eun Thomas Kim, "Special Issue: Reformulating the Historiography of Late Chosŏn Buddhism: New Theories, Materials, and Perspectives: Guest Editor's Introduction," *Journal of Korean Religions*, 11:2 (October 2020), pp. 6-7.

是故再次討論朝鮮儒佛鬥爭的複雜性，以及朝鮮君主在其中扮演怎樣的角色，有其學術意義。

此外，朝鮮排佛的暴力性質也曾受到學者的關注。近年有學者從心理史學和宗教衝突的立場，觀察朝鮮時代的排佛對近代僧人心中造成的集體創傷。¹¹也有學者自性別視野，觀察朝鮮排佛行動對比丘尼帶來的傷害。¹²對比中國，瑞麗 (Lisa Raphals) 指出，佛教傳入中國時並未受到極端的暴力或者系統性迫害。¹³部分學者以中國不同宗教遭遇相對和平的經驗為中心，斷定東亞傳統宗教比起西方一神信仰更具包容性。¹⁴但正如姚新中的批評所言，儒學在韓半島的發展其實格外缺乏包容。¹⁵本文則欲指出，朝鮮儒佛鬥爭呈現出極端甚至病態的二元對立性質，朝鮮儒生屢屢利用「關異端」之名發起對僧人的實際暴

¹¹ 關於朝鮮排佛造成日後近代韓國佛教僧侶心目中的集體創傷問題，詳見 Hwansoo Kim, “Buddhism during the Chosŏn Dynasty (1392-1910): A Collective Trauma?” *The Journal of Korean Studies*, 22: 1 (Spring 2017), pp. 128-129.

¹² 詳見趙恩秀，〈信心の力で儒教的画一化に抵抗する〉，收入奎章閣韓國學研究院編著，小幡倫裕譯，《朝鮮時代の女性の歴史：家父長的規範と女性の一生》（東京：明石書店，2015），頁 266-277。這些研究成果被翻譯成日文，可見也受到日本學界的重視。

¹³ 瑞麗比較基督教傳入羅馬帝國和佛教傳入中國的過程，認為兩者受到的暴力程度差異頗大。詳見瑞麗，〈對中國和羅馬的比較視角〉，收入蒲慕州、德雷克 (Harold Drake)、瑞麗主編，《舊社會，新信仰：中國與羅馬的宗教轉化（西元一至六世紀）》（新北：聯經出版公司，2021），頁 404-405。

¹⁴ 如波多野善大 (1908-1998) 斷定，古代東亞世界對不同宗教的包容性，遠高於西方。波多野善大透過與西方一神教信仰對比，對東亞世界產生影響的佛教和儒教由於都不是信仰絕對唯一、超越神的信仰，故兩者並不排斥。只要不威脅政權，不損害家族，對於任何宗教都很寬容，各種紛亂都與信仰紛爭無關。詳見波多野善大著，姜婧譯，《東亞的開國》（成都：四川人民出版社，2022），頁 15；杜贊奇 (Prasenjit Duara) 也認為，相對而言，西方宗教傳統是一種激進式超越，東亞世界則是一種對話式超越：「對於大部分的亞洲社會的多數信徒而言，既沒有一個壓倒一切的上帝，也不存在單個故事具有獨一無二的真實性。人們可以根據不同的需求或功能對神做出區分。」詳見杜贊奇著，黃彥傑譯，《全球現代性的危機：亞洲傳統和可持續的未來》（北京：商務印書館，2017），頁 144、185。

¹⁵ 朝鮮儒學特別有排他性、缺乏包容性的相關研究，詳見姚新中著，劉健譯，《儒學導論》（北京：中國人民大學出版社，2022），頁 103-104。李能和也指出，朝鮮儒學特重朱子學，對其餘各家思想格外缺乏包容性：「朱說之外，無他事焉，若有一字新說，則輒斥為異端。」詳見李能和，《朝鮮佛教通史（下編）》，頁 1057。

力行動。¹⁶這段歷史可以讓我們重新省思所謂東亞文化圈擁有更具對話性宗教傳統的看法，至少放在朝鮮時代就難以成立。

綜上所述，本文將嘗試超越朝鮮立國後就徹底「崇儒排佛」的單一印象，從宗教衝突的視野切入，關注被儒家史論壓抑下的佛教聲音，並更細膩地觀察朝鮮王權和儒學、佛教三者之間的複雜互動。藉由檢視《朝鮮王朝實錄》、《承政院日記》、《韓國歷代文集》、《韓國佛教全書》等相關文獻，觀察太宗朝（1400-1418）、世宗朝（1418-1450）、成宗朝（1469-1494）、燕山君（1494-1506）、明宗朝（1545-1567）幾次重大儒佛爭鬥事件中，國王、儒臣群體、僧人等對儒生打僧事件的思考，我們將發現，被後世儒者形塑為非常厭佛，號稱儒家治世之君的幾位朝鮮國王，根本並未一意排佛。甚至當朝鮮儒者刻意製造強大的排佛輿論壓迫君主讓步，反而激起幾位朝鮮國王的激烈反感，致使原本看似應該「崇儒排佛」的君主，卻藉由「護僧斥儒」來彰顯王權。本文也將關注朝鮮法典《經國大典》中「儒生不得上寺」的禁令，是如何在朝鮮儒佛暴力攻擊的脈絡中被詮釋？這些觀察可以幫助我們更深入理解朝鮮儒佛鬥爭的複雜性。

二、朝鮮前期君主對佛教的態度

如前所述，過去一般印象是朝鮮立國後「崇儒抑佛」，佛教開始失去朝鮮公共領域的話語權：

¹⁶ 關於學界對宗教暴力相關定義較晚近且詳盡的分析的研究，詳見 Matthew Rowley, "What Causes Religious Violence? Three Hundred Claimed Contributing Causes," *Journal of Religion and Violence*, 2:3 (January 2014), p. 368. 本文引用其內容，判斷朝鮮儒生雖不具備末日信仰性質，但確實透過正統 / 異端的區分，明確地使用了二元論、絕對化、偏執性的區別，攻擊作為他者的佛教僧人。凱倫·阿姆斯壯 (Karen Armstrong) 的大作《血田：宗教以及暴力的歷史》，也是探討宗教和暴力之間關係的重要作品。詳見凱倫·阿姆斯壯著，林宏濤譯，《血田：宗教以及暴力的歷史》（臺北：如果出版社，2016），頁 427-434。此外，朝鮮儒生的這種二元論區分方式，也很適用來對比參照西方著名宗教學者強納森·薩克斯 (Rabbi Lord Jonathan Sacks) 所謂的「病態二元論」 (pathological dualism) 之思考。詳見氏著，朱怡康譯，《毋以神為名》（新北：奇点出版，2019），頁 86-92。

羅麗之際，聖道微，佛教熾，……我朝則不然，士大夫皆修明先王之道，而三尺童子，莫不知吾儒之為尊，異端之可黜。彼薙髮被資襦，托跡空門者，間出窮閭小民蚩蚩之類，而簪纓顯族，則無是焉。¹⁷

朝鮮儒者繼受中國儒家排佛傳統，更積極地建立起「吾儒正統 / 佛教異端」的二元論思維，致使即便「三尺童子」都知排斥佛教「異端」，也使得遁入空門者大多限縮於「窮閭小民」。

然而，被認為是啟動排佛政策的關鍵君主：朝鮮太宗（李芳遠，1367-1422），卻依然多次公開表示佛教有其優點：

上曰：「佛老雖異端，予未嘗私一己而設也，亦非惑而信之也。諫官無可言之事，則宜待事機，不可陳此等之言也。」¹⁸

當身為諫官的儒者以長篇大論警告太宗要遠離佛教，太宗絲毫不給正面回應，反而批評諫官是「無可言之事」才談無謂的內容。太宗強調自己保護寺院「未嘗私一己而設」，暗示了其存在仍有公共價值。此外，太宗之所以對佛教給予某種程度的包容和支持，這當中也有他尊重朝鮮太祖（李成桂，1335-1408）過往崇佛的原因：

上以太祖好佛，曾建開慶寺，又印《大藏經》以安之也。¹⁹

朝鮮開國之君太祖好佛的明確事實，對後代朝鮮君主必然產生一定程度的影響。日後太宗也有前往佛寺祈禱的紀錄，即使儒者們群起批評這將是不良示範，太宗卻不予理會：

大雨。初，上欲往觀開慶寺觀音殿法席，司諫院上疏曰：「……夫釋氏惑世誣民者久矣。今屈至尊而親臨之，以示於下，則人將曰：聖明若是，況其愚者乎？靡然成風，不可勝禁。非獨一時之人為然，百世

¹⁷ 丁範祖，《海左集》，收入民族文化推進會編，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1996-2001），輯 239，卷 19，〈冲虛上人遺集序〉，頁 388-389。本文引用之韓國文集，均收入該套《韓國文集叢刊》，見於韓國古典資料庫：<https://db.itkc.or.kr/>，下不一一注出。

¹⁸ 《太宗實錄》，收入國史編纂委員會編（下略），《朝鮮王朝實錄》（首爾：朝鮮國史編纂委員會、東國文化社，1955-1958，影印國編本），冊 1，卷 18，「太宗 9 年 4 月 9 日」，頁 501。

¹⁹ 《太宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 1，卷 25，「太宗 13 年 3 月 11 日」，頁 665。

之下，嗣君必效之曰：僧佛之事，我先君亦莫之禁也。以殿下英明果斷之資，反陷異端，以示萬民，以啟後世之疑，豈不甚可惜哉？願殿下勿臨法席，還收土田，以貽萬世之法。」上曰：「業已擇祭時矣，爾等毋更巧言。若遇雨水，或有他故，則不往矣。豈以爾等之言而停此行乎？」²⁰

即便儒臣宣稱太宗若前往寺院祭拜會「陷入異端」而「啟後世之疑」，但太宗完全不予理會，認為除非遇有天氣等不可抗力因素，否則仍然執意「屈至尊而親臨」佛寺。

太宗執政晚年亦曾再次論及佛教的優點，也爲了僧人受到過度「役使」的虐待情況發聲。他認為僧眾既然同屬朝廷之民，應該享有「齊民」之基本待遇：

予嘗思之，佛氏之徒，雖為異端，原其設心，慈悲為宗。且既給度牒，出家入山，其無與於國家之事也明矣。若國有大事則已矣，京外各司每於營繕之事，並徵僧徒，名曰請眾，而實則役使，反有甚於平民者，深可閔也。……初，上語及官吏役使僧徒曰：「予非崇信佛法，畏慕罪福也。然外方各官如欲營繕，則皆曰：請僧無弊建立，而其實則豈為請哉？侵擾苦役，無異平民。僧亦民也，既皆辭親割愛為僧，如此役使，實為未便。」²¹

當朝廷和地方倡議要大量「役使」僧人之際，朝鮮太宗卻提出保護佛教的重要論述：「僧亦民」的齊民論，禁止對佛教僧人的過分打壓；也公開宣告佛教的優點「原其設心，慈悲為宗」，同時承認佛教僧人已經「出家入山，無與於國家之事」，不該隨意被方內之事所困。「僧亦民」之說，自此成爲後代朝鮮君主保護佛教的重要典範而被繼續發揮。

成宗時代的梁誠之（1415-1482）屬於極少數爲僧人說話的儒者，同樣也以「齊民」論爲僧辯護：

²⁰ 《太宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊1，卷25，「太宗13年5月19日」，頁671。

²¹ 《太宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊2，卷34，「太宗17年11月1日」，頁191。

臣聞釋教以清淨為宗，以慈悲為心，或居山林以修禪，或割身體以濟人。且僧徒人耕而飽食之，人蠶而煖衣之，縱未能利於人，固不當害於人。若或犯之，是其罪加於人一等也。僧亦人也，既犯俗人之所犯，則當以治俗人之律治之。況國無異政，家無殊俗。古今帝王一刑一政，皆奉天也，皆為民也。今後常僧與吾民相犯者，或囚或決，一依齊民施行。²²

梁誠之同樣以「僧亦民」的立場出發，使用了古代中國的「齊民」論，強調僧人不該在司法上被「罪加於人一等」。可見朝鮮君主和支持佛教的儒者，在儒佛鬥爭的脈絡下，重新詮釋了中國古代從封建到郡縣的大變革後帶來的「齊民」平等觀。²³

後代僧人亦以「僧亦民」之論為中心護佛：

佛道陵遲，僧役浩穰，……雜物之進納上司者，盡備於白足。其餘百役，督索萬般。衙門才退，官令繼至。忙迫失期，則或遭囚繫，創卒罔措，則或被鞭朴。²⁴

姑以君民語之，有君則必有民。故《詩》云：我獨非民，《書》云：可愛非君。尼眾豈非殿下之民？而殿下豈非尼眾之君哉？²⁵

僧人釋處能（號白谷，1617-1680）引用「僧亦民」之論護僧，批評朝鮮顯宗（李柵，1641-1674）一朝的排佛之舉，²⁶也反對當時朝廷對僧人「督索萬般」的過度役使。

²² 梁誠之，《訥齋集》，收入《韓國文集叢刊》，輯 9，卷 4，〈便宜三十二事〉，頁 338。

²³ 有關傳統中國「編戶齊民」的平等觀念，最經典的研究自然是杜正勝討論「編戶齊民」帶來中國王朝子民在法律地位上平等的成果，詳見杜正勝，〈「編戶齊民」的出現及其歷史意義——編戶齊民的歷史研究之一〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 54 本第 3 分（1983 年 9 月），頁 107-108；或見杜正勝，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版公司，1990），頁 423。

²⁴ 釋處能，《大覺登階集》，收入東國大學校韓國佛教全書編纂委員會編，《韓國佛教全書》（首爾：東國大學校出版部，1987），冊 8，卷 2，〈諫廢釋教疏〉，頁 337。

²⁵ 釋處能，《大覺登階集》，卷 2，〈諫廢釋教疏〉，頁 342。

²⁶ 關於處能的事蹟以及其〈諫廢釋教疏〉一文的介紹，聖嚴法師曾言：「出了一位處能，處能是覺性的法嗣，為顯宗王的破佛，上了一份〈諫廢釋教疏〉，縱論古今治道之成敗與教法之汗隆，

時間越往後，排佛儒者常會故意放大前幾代君主的排佛形象，嘗試建立一整套新朝歷史的排佛歷史論述：

司憲府大司憲河演等上疏曰：「……惟我太宗，天縱生知，去邪勿疑，削除寺宇，遂收其臧獲，誠曠古所無之盛烈也。獨試選爵秩之煩、土田奉養之弊，因循舊習，尚未盡革。……」上曰：「佛法既為異端，其無益於國必矣。然此法久行於世，安得令人人遽知其異端無用之實乎？予亦以為未可遽革也。」²⁷

儒臣刻意強調朝鮮太宗排佛之事，藉此倡議廢除「土田奉養」，以便在經濟上對佛教再行打壓，但這位受到後世儒者推崇為「東方堯舜」²⁸的治世之君世宗（李禔，1397-1450）卻不願停止對佛教僧人的保護。而且即便一再遭到儒臣群起反對，世宗也繼續支持佛教法會：

然舍利閣，既以有佛而改創，則供佛法會，不可不設。自漢明以來，代有賢君，雖崇信佛法，未有害也。²⁹

世宗引用中國古史為證，強調中國歷代皇帝也曾崇信佛教，卻並未有害於國家。

再隔一段時間，世宗朝儒臣仍不厭其煩地上書關佛：

右代言權孟孫啟：「《續六典》內毋役僧徒條，可削。」上曰：「何必削之？方今所行，後人知之，何害！」謂諸大臣曰：「僧徒雖異端，各守其道，毋役僧徒，太宗朝已有著令。」³⁰

儒臣倡議廢除「毋役僧徒條」的規定，但很明顯世宗不為所動，不願讓「各守其道」的僧人受到為難。而後世宗企圖重修佛寺，還以朱子所論孝道護佛：

博引經史，據內外之典籍，作堂堂正義之公論。這是一篇很有價值的護教之作，全文載於《大覺登階白谷集》。」詳見釋聖嚴，〈韓國佛教史略〉，《日韓佛教史略》，收入《法鼓全集·2020紀念版》，輯2，冊3，頁235。

²⁷ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊2，卷23，「世宗6年1月11日」，頁578。

²⁸ 後代朝鮮儒者每每將世宗、成宗並舉為東方堯舜：「世宗、成宗俱稱東方堯、舜」，見《中宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊14，卷15，「中宗7年4月15日」，頁568；「堯、舜、湯、文上古聖人也，……世宗、成宗東方未有之聖也」，見於《燕山君日記》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊13，卷40，「燕山君7年1月30日」，頁440。

²⁹ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊3，卷94，「世宗23年11月9日」，頁372。

³⁰ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊3，卷58，「世宗14年10月24日」，頁422。

傳旨承政院曰：昔有人問於朱子曰：「父好佛而子惡佛，死則子為父設齋乎否？」朱子曰：「父生時，當極道佛之害以解惑，若不從，則為父設齋可也。」我國興天寺，乃太祖所營也。太祖屬於太宗，太宗雖不信異端，然以太祖之所屬，故亦不廢，而至行佛事。今興天寺塔殿，歲久將頹，予欲改成，非信異端也，追祖宗之遺意也。向欲改造，往往為儒生所沮。祖宗之事，苟無大害，為子孫者所當遵守，況此塔殿，太祖所創也。予為子孫，何忍坐視傾危，而不改造乎？³¹

如前所述，由於太祖好佛的既存事實，後世之君便以儒學敬祖、守護祖制的傳統，以「追祖宗之遺意」為修寺的正當性辯護。此中的「朱子曰」應該是世宗自我發揮了朱熹以「為子者但知有父，而不知天下之為大」的內容，³²回應孟子探討「瞽瞍殺人」的假設性問題。世宗延伸了朱子所謂「子為父隱」的思想，³³以儒家「祖宗之法」為重修佛寺護航。其他朝鮮僧人的護佛言論中也曾有類似的發揮：

今寺院本稱佛宇，則雖非其地，既設聖位，則實同宗廟。昔子產不毀鄉校，孔子仁之。李榮議毀廟主，韓愈非之。況我太祖已下列聖，是何等尊靈，而忍以泥塵瘞其標號之主哉？蔡墨曰：不廢舊績。國之舊績，曷若壇墀之位乎？³⁴

世宗引用儒家敬祖之義，釋處能也同樣援引「不廢舊績」之說，將寺廟詮釋成等同儒家式的「宗廟」，以便壓制儒者的毀寺企圖。

到了世宗晚年，一場迎佛骨的行動再次激起了儒臣群體的激憤：

³¹ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 3，卷 72，「世宗 18 年 10 月 24 日」，頁 681。

³² 朱子於《四書章句》中強調：「為子者，但知有父，而不知天下之為大。蓋其所以為心者，莫非天理之極，人倫之至。」詳見〔宋〕朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），卷 13，頁 360。

³³ 《朱子語類》中記載朱熹教導學生說：「『父為子隱，子為父隱』，本不是直。然父子之道，卻要如此，乃是直。」詳見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 24，〈論語六〉，頁 590。

³⁴ 釋處能，《大覺登階集》，卷 2，〈諫廢釋教疏〉，頁 342。

司憲府上疏曰：「……臣等聞迎佛骨於內，不勝驚駭，以謂彼佛雖生而來，當斥之而不可接見，矧此枯朽之骨，妖誕不祥，豈宜入宮城之內？……」不允。³⁵

予今老且病矣，豈無庶政之不如初乎？然闢佛一事，則昔予即位之初，或令文臣寫佛經，今則但從老兄之願耳，固無事佛之舉。³⁶

即便儒臣集體進諫「迎佛骨」相關事宜，世宗仍然不為所動，只是帶過說明自己「行佛事」不過是為了完成兄長孝寧大君（李補，1396-1486）所願。可見世宗雖然認同朝鮮政教的正統是儒家，但卻並不反對王室成員個人繼續擁有佛教信仰，甚至還因為家族情面而給予佛教一定程度的護持。更別提其實世宗晚年本人也直接承認：「予既好佛」，³⁷史料也記載：「自上好佛，故諸宗室爭慕效之，好佛之風漸廣」，³⁸可見佛教在世宗朝晚期一定程度上依然受到重視與關注。³⁹

由以上太宗、世宗應對排佛論述的舉動觀察，朝鮮王朝立國後確實在諸多制度性成果上完成了「易佛崇儒」，但另一方面，朝鮮君主現實上也給予佛教僧人一定程度的保障，而且無視儒臣的批評，依然按己意護持佛教、進行各種儀式或修繕佛寺。因此我們可以說，所謂朝鮮自太宗朝以降朝鮮君主就徹底排佛，甚至說國王對佛教帶有直覺式的厭惡，恐怕是後代儒者刻意形塑的誇大宣傳。只要更細膩地觀察諸王的立場，就會發現易佛改儒雖然讓佛教退出了政教治理，但不同於朝鮮儒生激進地厭佛、惡佛，朝鮮君主並不排斥佛教繼續存在作為自己或個別臣民的信仰，尤其保護佛教作為其他王室成員、後宮嬪妃的人生追求。

³⁵ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊4，卷81，「世宗20年6月28日」，頁151。

³⁶ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊4，卷85，「世宗21年11月9日」，頁202。

³⁷ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊5，卷124，「世宗31年5月28日」，頁130。

³⁸ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊5，卷121，「世宗30年7月19日」，頁82。

³⁹ 詳見忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》，頁370。

三、朝鮮的儒佛衝突：儒生群體毆打僧人之風

中國歷史上固然也有過著名的三武滅佛，但整體來說，儒家士大夫暴力迫害佛教僧人絕非中國史上的常態。然而，朝鮮儒生群體主動侵入寺院毆打僧人、偷奪毀損寺物的事件卻一再發生，甚至因為其嚴重程度而引起朝鮮國王的介入。朝鮮僧人釋己和（1376-1433）就攻擊朝鮮的排佛之人有「兇惡」之名：

憤憤然見之如仇讎，惡之如蛇虺者，吾未知其何謂也？若因排佛而欲沽名者，其亦陋矣。……破佛者，世皆以兇惡稱之。⁴⁰

從釋己和的描述中，我們可以看到朝鮮排佛者視僧人如「仇讎、蛇虺」，對佛教有極度的厭惡，必欲除之而後快，這些描述確實合乎所謂「病態的二元論」的情況。⁴¹釋處能也特別將中國的溫和排佛和朝鮮儒佛鬥爭特有的暴力性質對比，進而提出批判：

業儒之士，莫賢乎程朱。而程明道不背塑像，朱晦菴喜看佛書。爭戲之間，只以文字斥之，不過曰：似高而無實，近理而亂真。廢佛之論，未之見焉。……唐子西賦詩，頌其美云。此皆豪傑之士，而只以文字斥之。廢佛之論，又未之見焉。⁴²

釋處能認為，中國儒者雖也排佛，但即便是宋代大儒程顥（1032-1085）、朱熹，均深入研究佛法，最多只會以「文字斥之」，實際上絕無大規模「廢佛」的暴力舉措。這和朝鮮儒生時常企圖以武力「滅佛」的險惡用心完全不同。

另外，朝鮮王朝的開國法典《經國大典》明文規定「儒生不得上寺」：

禁制：……儒生婦女上寺者……並杖一百。⁴³

⁴⁰ 釋己和，《儒釋質疑論》，收入東國大學校韓國佛教全書編纂委員會編，《韓國佛教全書》（首爾：東國大學校出版部，1986），冊 7，卷上，頁 256。

⁴¹ 朝鮮儒者對佛教僧人的恨惡，蠻合乎強納森·薩克斯對「病態二元論」的描述：「有一種二元論認為人在本質上分為兩類，一類完美無瑕，無可挑剔，另一類惡貫滿盈，無可救藥，兩者涇渭分明，南轅北轍」，亦即雙方完全不存在和解和相容的可能。詳見強納森·薩克斯著，朱怡康譯，《毋以神為名》，頁 87。

⁴² 釋處能，《大覺登階集》，卷 2，〈諫廢釋教疏〉，頁 339。

⁴³ 《經國大典》（首爾：首爾大學奎章閣藏，1613 年木刻本），卷 5，〈刑典，禁制〉，頁 7。

當時儒者對這條禁令有不同的看法：

儒生上寺肄業，古也。……而我朝之法，儒生上寺者有禁，至近世連有逆變，臺官請申明此禁，而人亦畏忌。自是招提方丈之間，無遊士之跡矣。⁴⁴

儒生做業，不必離父母兄弟上寺，然後可讀古人之書也。既有禁令，則從令可矣。⁴⁵

本來在中國傳統文化中，儒者常去寺廟準備科考。但朝鮮卻規定「儒釋異道，不可混處」，⁴⁶號稱要執行儒、僧隔離的規範，這在中國是難以想像的情況。但日後這條隔離禁令其實成爲了避免儒生暴力攻擊僧人的法源。

然而，即便有此禁令，世宗朝依然屢次發生儒生主動上寺毆打僧人，引發雙方報復鬥毆的事件，其嚴重程度引起世宗關注：

初，成均館及東南部學生二十六人因遊戲往三角山德方庵，……刑曹啟：「凡儒生遊覽山寺之禁已立，而今儒生等群至寺社，毆傷僧人，奪其雜物，有違學生志趣，及事發，並皆逃匿，尤爲不可。請嚴加追捕，勿論功臣之後及有蔭，悉禁身推劾。」命下義禁府。⁴⁷

朝鮮成均館等同中國明清兩代的國子監，是國家培養一代士子的最高殿堂。而其中的年輕儒生卻違法聚眾前往寺院和僧人鬥毆，最終受到處罰。而且儒生們受到處罰後還更加激憤，致使世宗親自指責儒生：

廢業閑遊，竊取佛經，破僧器皿，豈學道之士所可爲乎？國家設教官，非徒爲教訓句章而已，儒生之狂妄若此，而教官不之察，教官亦不爲無罪，其知之。⁴⁸

⁴⁴ 李睟光，《芝峯類說》，收入朝鮮古書刊行會編，《朝鮮群書大系·續々》（京城：朝鮮古書刊行會，1915），輯22，卷19，頁265。

⁴⁵ 洪仁祐，《耻齋遺稿》，收入《韓國文集叢刊》，輯36，卷1，〈與應休瑞老應善書〉，頁27。

⁴⁶ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊9，卷94，「成宗9年7月17日」，頁629。

⁴⁷ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊4，卷97，「世宗24年7月21日」，頁423。

⁴⁸ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊4，卷97，「世宗24年7月29日」，頁424。

儒生皆指予為崇佛，予豈崇佛而枉罪儒生哉？國君聞人犯罪，則當辨是非。儒生之道，當存心養性，以闢邪說，豈以毆打僧人為闢異端哉？⁴⁹

世宗批評年輕儒生根本沒有好好向學，居然以「闢異端」之名毆打僧人，而且更震怒於儒生受到處罰後，還敢斷定世宗是個崇佛的君主，因而要求儒生的教官需得禁止這種歪風。

其實這種儒生「狂童」進入寺院鬥鬧，從太祖朝就已被國王指責：

上責東部儒學教授官李格曰：「爾何縱狂童，汙毀佛寺？」欲杖乃止。⁵⁰「狂童」一詞原本典出《詩經》的〈褻裳〉，唐代孔穎達從政治視野註解為「狂行，謂篡其國，是疏狂之行。童昏，謂年在幼童，昏闇無知」，⁵¹故「狂童」一詞指年紀尚輕且狂妄行動之意。而到了朝鮮王朝，「狂童」一詞則常用於描述進入寺院鬥鬧、毆打僧人的儒生。

到了世宗朝，世宗對這種以「狂童」之身鬥毆僧人的舉動更為憤怒而極力訓斥：

今儒生不循邦憲，群聚遊山，敢肆狂妄。儒生，學聖人之道者也。聖人之道，豈以狂妄為事乎？……昔張橫渠抱琴而歸，有一僧捫琴，橫渠曰：「琴，聖人所製，而異端執之，不祥也。」遂絕絃投水，略無肆怒。聖賢闢異端，固不如此儒生也？古來聖賢不能頓革僧徒，則豈儒生匹夫所能排斥乎？⁵²

狂童鬧寺毆打僧人的問題讓幾位朝鮮君主不勝其擾，世宗批評他們是狂妄的「儒生匹夫」，自以為用此等低劣手段就足以「頓革僧徒」；又舉張載（1020-1077）之事為證，指出宋代理學大儒根本不會用這種暴力手段「闢異端」。

⁴⁹ 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 4，卷 98，「世宗 24 年 11 月 30 日」，頁 449。

⁵⁰ 《太祖實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 1，卷 3，「太祖 2 年 3 月 20 日」，頁 42。

⁵¹ 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕陸德明音義，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，〔清〕盧宣旬摘錄，《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，收入《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1965，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本），冊 3〔詩經一〕，卷 4 之 3，〈國風·鄭·緇衣詁訓傳第七·褻裳〉，頁 174。

⁵² 《世宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 4，卷 97，「世宗 24 年 7 月 28 日」，頁 424。

約略四十年後，時至同樣被後世朝鮮儒者譽為東方堯舜、儒家聖君的成宗（李婁，1457-1495）一朝，儒生成群結隊毆打僧人的情況還是時常發生，具有宰輔地位的洪應（1428-1492）還曾公開承認，毆打僧人不過就是一種年少輕狂罷了，對此洪應還告白自己也曾「年輕過」：

臣年少時與齊〔儕〕類成群，日以遊戲為事。或毆僧人，或戲兒女，無所不為。⁵³

連當朝重臣都對毆打僧人一事不以為意，可以確認朝鮮儒生刻意暴力攻擊僧人的行動根本蔚為風氣，絕非偶然或單一的刑事案件。

成宗還察覺到，《經國大典》針對儒生上寺的禁令與懲罰並未被確實執行，使成宗著實震怒，並下令加重連坐犯禁的儒生和師長：

儒生等恃予不信佛道，自以為雖犯禁制，必不罪我，冒禁上寺，或至打傷僧人。彼亦吾民，豈宜若是乎？予欲更立重法，永停舉，並罪師長不能禁防者。……夫設為禁制，使民知避，仁在其中，予豈好為苛令哉？今後儒生上寺者，停二年赴舉。⁵⁴

《大典》之法雖嚴，曾無一人受罪者。此必勢家子弟，恃國家不信佛道，上寺橫行，而法司亦以狂童輕論，若年未滿，則只收其贖，故肆行猶甚。儒生讀書者，是欲登科也，罰必切己，然後畏而不犯，懲儒生，莫如停舉也。其勿更言。⁵⁵

成宗強調《大典》所載之隔離儒僧禁令有「仁」在其中的美意，足以保護彼此不要武力衝突。因而更不滿儒生敢於「冒禁上寺」打僧，再次引用了「僧亦吾民」的齊民平等觀，打算加重懲罰惡意傷僧的儒生。成宗似乎看穿毆打僧人的儒生多是背景顯赫的「勢家子弟」，司法單位因而對此類案件輕縱，導致這些儒生更加肆無忌憚而「上寺橫行」。是故成宗一度甚至要對這些儒生處以「永

⁵³ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 11，卷 208，「成宗 18 年 10 月 21 日」，頁 255。

⁵⁴ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 141，「成宗 13 年 5 月 20 日」，頁 335。

⁵⁵ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 142，「成宗 13 年 6 月 2 日」，頁 339。

停舉」的重罰，最後改罰至少停舉兩年。與此同時，儒臣卻都偏袒打僧儒生，高舉「闢異端」之名向國王抗議：

〔金〕敬祖曰：「吾道與異端，必須分辨，以僧之故而罪儒生，非所以抑彼而尊吾道也。」不聽。⁵⁶

儒臣威脅君主不可保護僧人，否則就是在「崇佛」，將動搖「吾道」根本。但號稱東方堯舜的成宗卻完全「不聽」，對此種儒家式道德綁架不予理會。

即便提高懲戒程度，成宗朝依然又再次發生了僧人與儒生的「互毆」情況：

禮曹啟：「寅窟寺僧人等，突入中學，捽儒生芮承茂等頭髮。請令攸司鞠之，並鞠儒生相鬥之因。」御書曰：「鍾〔鐘〕不扣則不鳴，道不明則邪起，不可偏執。其下義禁府，公正分揀。」⁵⁷

對此「僧儒互毆」事件，成宗特別要求司法者要「公正」對待兩造。討論處置結果時，成宗也更同情老僧，希望多給予其保護：

海雲年老，雖還俗無用，只令杖贖，何如？⁵⁸

成宗希望讓僧人不必還俗，也希望保住僧人的老命。但儒臣群情沸騰，激憤地要求成宗定要「殺僧」而後快。此舉也激怒成宗，斷定儒臣群體是在侵犯王權：

傳曰：「爾等之闢異端則是矣，生殺之權，人君主之，而爾等言之，何耶？」……鰲等曰：「今僧徒陵辱朝廷，此實不赦之罪也。宋胡銓上疏云：秦檜、孫近，可斬也。銓亦豈欲生殺之權，移之於己耶？」

傳曰：「無罪之人，敢欲殺之，何耶？將下爾等於獄鞠之。」⁵⁹

成均館儒生大聲疾呼定要將僧人判以「陵辱朝廷」大罪而「殺之」，致使成宗勃然大怒，認為僅該由「人君主之」的「生殺」大權受到冒犯，打算將這群儒生下獄，後因其他大臣求情：「儒生不識朝章，言辭雖或錯誤，固宜包容」，⁶⁰

⁵⁶ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 142，「成宗 13 年 6 月 2 日」，頁 339。

⁵⁷ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 163，「成宗 15 年 2 月 8 日」，頁 566。

⁵⁸ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 164，「成宗 15 年 3 月 6 日」，頁 577。

⁵⁹ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 163，「成宗 15 年 2 月 14 日」，頁 569。

⁶⁰ 《成宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 10，卷 163，「成宗 15 年 2 月 14 日」，頁 570。

才得以倖免。但這也讓我們看到，儒佛鬥爭之際亦激起了王權與士權的角力，在明宗朝更爲明顯。

歷代朝鮮國王對於不斷發生的儒生毆打僧人情況，大多抱持「僧亦民」的立場給予保護。連被視爲朝鮮史上著名暴君的燕山君（李暲，1476-1506），也承襲了歷代君主保護僧人的傳統，再申禁令不准儒生對僧人採取暴力攻擊：

予聞，儒生等近因闢佛傳旨，或上寺毆僧，或竊取寺物，又於路中見僧則傷打，甚不可。僧亦吾民，固不可如此。今後儒生等，如有無故毆僧者，不能捕告者治罪。⁶¹

從燕山君時代的史料看來，朝鮮儒生不只會上寺找碴，也會在半路上襲擊僧人，搶、偷寺院之物。而燕山君依然繼承了「僧亦吾民」的基本立場，亦想加重刑責，從「不能捕告者」下手治罪。

四、明宗朝儒佛鬥爭下王權和儒生的衝突

時至朝鮮明宗朝（1545-1567），儒風興盛，大儒輩出，⁶²著名的東方朱子李滉（1501-1570）就在此時出仕。但一場震撼朝局的打僧事件，再次激起了明宗（李峘，1534-1567）和儒臣群體之間的激烈政爭。

其實，早在明宗四年（1549）發生的儒生上寺毀損、偷取寺物的事件，就已經使明宗對打僧儒生非常反感，特別當儒臣群體爲上寺儒生做出偏袒辯駁，更激起明宗的厭惡：

答曰：「禁儒上寺，乃祖宗之法，非予新立之典也。近者僧徒麤雜，故自慈殿，或遣內官，摘奸陵寢，則黃彥澄非徒作弊於陵寢，亦至於偷取寺物，故慈殿以為駭愕而如此也。予非崇佛也。且奉恩寺住持，

⁶¹ 《燕山君日記》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 13，卷 15，「燕山君 2 年 5 月 8 日」，頁 108。

⁶² 關於朝鮮性理學發展的分期，詳見林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》（臺北：臺大出版中心，2010），頁 7-25。

自內為陵寢，只擇守護者而已，此豈崇佛之事乎？黃彥澄不可赦。無罪之僧，何敢罪之乎？」是後五日連疏，不允。⁶³

儒生上寺毀損、偷取寺物，惹怒了明宗和其崇佛的母后。因此明宗下決心要重懲其人，即便儒臣群體連續五天進諫，明宗絲毫不為所動。可見儒生上寺犯禁，已觸發王權和儒臣之間日趨緊張的關係。

而後在明宗六年（1551）發生的寺廟住持被儒生毆打近乎致死的事件，更使明宗和儒臣群體之間發生了激烈衝突：

傳曰：「白川江西寺奴呈狀於內需司曰：『寺住持僧道悟，被儒生趙應奎所毆』云。土豪之強，莫甚於此時。僧雖至微，亦是天民，而不有國法，擅自毆打。其下書本道監司，令囚禁推問。」政院啟曰：「見其推案，則有傷亂打云，極為非矣。但祖宗朝有儒生打圓覺寺住持僧，先王置而不問，至今以為美談。」……傳曰：「……雖曰狂童，豈可亂打人乎？道悟之得不死，亦幸也。欲懲一儆百，故令下書也。」⁶⁴

寺廟住持僧道悟由於被儒生趙應奎毆打，重傷幾乎致死，被直屬國王的內需官上報檢舉，引起了明宗的震怒。明宗因而再次強調「僧雖至微，亦是天民」，更打算藉由此案「懲一儆百」，「囚禁推問」打僧之儒生。但儒臣依然毫無保留、不辨是非地為儒生辯護，要求國王應該對打僧的儒生「置而不問」。

由於明宗執意懲罰打僧的儒生，也使儒臣群情激憤。當時在朝任官的尙震（1493-1564）、洪暹（1504-1585）都上書進諫：

外方聞者必曰：儒生打僧被囚，罪至不測云爾。則僧徒日橫，士氣日喪。⁶⁵

下人揣度，必將曰：杖儒所以護僧。既曰護之，則其欲免乎崇信異教之名，難矣。⁶⁶

⁶³ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 9，「明宗 4 年 9 月 20 日」，頁 669。

⁶⁴ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 11 月 17 日」，頁 58。

⁶⁵ 尙震，《泛虛亭集》，收入《韓國文集叢刊》，輯 26，卷 2，〈使內官參鞫不可意啓〉，頁 40。

多位儒臣均威脅明宗若「杖儒護僧」，必將使「僧徒日橫」，明宗亦會背上「崇信異教之名」。其餘儒臣群體同時發起強烈的排佛輿論，逼迫明宗收回「護僧懲儒」成命：

憲府啟曰：「……儒生打僧之事，亦不過狂妄者所為，而殿下欲以不有國法繩之。以一犯罪而再被囚推，一不可也；打僧為名，而囚禁儒生，二不可也。殿下其不思乎？請亟還收推考之命。」諫院啟曰：「……自上因一宦豎之言，遽下律外之命，非徒有妨於政體，凡在見聞，孰不駭愕？請還收成命。」答曰：「凡國事如此，故號令不行矣。儒生傷人者，不罪之律，在於何典乎？此非尋常毆打之比，實欲殺之，而幸不死也。不可以贖懲之也。今事類如此，雖盡殺百姓，上不得聞而權益在下矣。」不允。⁶⁷

儒臣群體為儒生說情，一方面認為明宗不該刑求儒生；另外也批評明宗不該聽信「宦豎之言」。明宗則站在王權立場，批判當前朝局已有「號令不行」、「權柄下移」的情況，堅決拒絕儒臣。

儒臣群體六天內又接連發起進諫：

甲辰兩司啟白川儒生事，不允。⁶⁸

乙巳兩司啟白川儒生事，不允。⁶⁹

丁未兩司啟白川儒生事，不允。⁷⁰

戊申兩司啟白川儒生事，不允。⁷¹

己酉兩司啟白川儒生事，不允。⁷²

庚戌兩司啟白川儒生事，不允。⁷³

弘文館上筭論白川儒生事，不允。⁷⁴

66 洪暹，《忍齋先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，輯32，卷4，〈辛亥救趙應奎筭子〉，頁385。

67 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月18日」，頁58-59。

68 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月20日」，頁59。

69 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月21日」，頁59。

70 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月23日」，頁59。

71 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月24日」，頁59。

72 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月25日」，頁59。

73 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月26日」，頁60。

74 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊20，卷12，「明宗6年11月26日」，頁60。

比起朝鮮前期的君主仍會適度尊重當朝大臣而退讓，即便面對儒臣群體的接力式進諫，明宗卻依然不為所動：

答曰：白川儒生事，若以為儒生而置之，則將無所忌憚，後弊無窮矣。⁷⁵

明宗明確表示此次絕對不能姑息「無所忌憚」的儒生，否則會「後弊無窮」。而後朝廷中樞高官也開始加入進諫，批評明宗已然破壞司法，不僅使宦官囂張，也讓佛教氣焰高漲，儒生士氣衰弱：

左議政尚震、右議政尹漑啟曰：「……此固祖宗朝所無之事。一啟其端，終必有宦寺干政之漸。」⁷⁶

即便近臣都出手批評這次的事件有可能造成「宦寺干政」的後果，但明宗始終覺得自己只是在矯枉、矯弊：

今人心不畏國法，不計生死，殘傷人物，故欲矯此弊而已。內官非以己私而為之，持公文付有司而推之。⁷⁷

朝廷臺諫、侍從之意，予非不知也。但無辜之人，如此殘傷，若以儒而容恕，則後弊難防，故不允。⁷⁸

明宗否決所謂「以儒容恕」的說法，堅定此次絕對不能輕縱「殘傷無辜之人」的儒生，亦強調宦官的介入護僧代表著公共正義，絕非為一己之私。由於此事牽扯到宦官，可見王權和士權之間的角力更為明顯，這在以儒者為政治主體的朝鮮王朝，也非常值得關注。⁷⁹

⁷⁵ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 11 月 25 日」，頁 60。

⁷⁶ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 11 月 29 日」，頁 60。

⁷⁷ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 11 月 29 日」，頁 60。

⁷⁸ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 4 日」，頁 61。

⁷⁹ 參照余英時所言，明代以降中國由於皇權高漲，士大夫再也不能以政治主體自居，然而同時期朝鮮王朝，儒者卻仍然強調君主要與「士大夫共治天下」，儒生仍然以政治主體自居。相關研究，詳見蔡至哲，《中、韓儒者的秩序追求：以朝鮮朱子學儒者為中心的考察》（臺北：新文豐出版公司，2022），頁 119-126。

由於君王毫不退讓，致使儒臣群體更加「群情鬱悶」而接連上書，甚至加重語氣，批判明宗已然成爲「亂亡」之君：

臺諫、侍從，殿下之耳目；三公、六卿，殿下之股肱。以一狂生之事，論執如此，殿下當惕然省念，而猶執不回，殿下近來失德，無甚於此。國事將至於日非，亂亡隨之。此臣等之所以悶鬱而不敢不啟也。非但臣等之悶鬱，一國群情，莫不如此。請快從公論，以答一國之望。⁸⁰

上之所為，無非右僧抑儒之事。僧徒其何不熾盛乎？⁸¹

儒臣群體批評明宗固執，對於「臺諫、侍從、三公、六卿」之忠言置之不理，又以更激烈的言詞批判明宗「右僧抑儒」，已使異端氣焰高漲，根本是嚴重「失德」，甚至以警告式口吻逼迫明宗服從「公論」，否則將「國事日非」。

儒臣群體也開始由中央串連地方聯合進諫，批判的言詞也日趨激烈：

知敦寧府事李名珪、漢城府判尹洪暹、左尹趙彥秀、右尹丁應斗啟曰：「……殿下六、七年來，延接儒臣，講論切磨之功效，一朝而掃如，即位以後，奠謁先聖，尊師重儒之美稱，盡歸諸虛假。……今者試讀前史，有史書之曰：『有儒打僧，其君怒而杖之。』又書之曰：『有儒打僧，其君釋而不問。』殿下讀至於此，評論兩君是非，未知以杖之為是乎？釋之者為是乎？」⁸²

地方儒臣群體直言明宗的所作所為，將導致之前的崇儒行爲都成「虛假」，此時明宗正面對關鍵抉擇，否則就會在歷史上留下汙名。對儒臣群體而言，明宗該對「打僧之儒」直接「釋而不問」、立刻無罪釋放，如此才算是一代明君？

在此期間，臺諫、兩司官員都一度以集體「辭職而退」⁸³威脅明宗，批判明宗拒斥儒臣之「公論」：

⁸⁰ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 4 日」，頁 61。

⁸¹ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 13，「明宗 7 年 2 月 21 日」，頁 75。

⁸² 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 62-63。

⁸³ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 63。

嗚呼！吾儒之打僧，一朝之忿也，殿下罪之而不饒；內豎而打儒，萬古之惡也，殿下置之而不問。……然罪儒生其過小，而拒群臣之諫其過大；拒群臣之諫其過小，而輕視朝廷，無所忌憚，其過為尤大。⁸⁴

打僧事件演變至此，王權和儒臣群體之間的對立越發激烈，儒生群體激烈地強調任憑宦官打儒生是「萬古之惡」，明宗對此卻置之不理；也批評明宗「無所忌憚」地拒絕「群臣之諫」是「輕賤」朝廷的「大過」。

但這類威脅言論反而也更激起明宗宣告王者獨攬生殺大權，絕對不受儒臣群體挾制：

生殺之權，當在於上，而今則傷人殺人，縱恣無忌，故欲矯此弊矣。朝廷則惜儒，而予則惜民也。⁸⁵

他日幸有權奸用事，則脅制之漸，亦豈不可不計乎？⁸⁶

朝鮮儒生群體「強欲取勝」的威脅說詞，讓明宗「寒心」，⁸⁷深感儒臣每每「假托公論」⁸⁸其實都是在「脅制」君主進而使「權在於下」，⁸⁹還可能導致將來「權奸用事」的危險。因此明宗將自己「惜民」、儒臣「惜儒」兩種立場對立起來，絲毫不動搖原本決策。觀察明宗護持佛僧壓制儒臣的行動，我們看到除了保護王室成員的信仰之外，鞏固王權也是朝鮮君主護佛抗儒的關懷所在。

以上我們看到，在明宗朝儒佛鬥爭的複雜脈絡中，王權和士權的爭競在其中不斷發酵。此事件前後，雖有部分朝鮮儒生群體幾乎從未討論事件始末的是非曲直，對明宗「護僧斥儒」一事始終都是全面批判，但我們也可看出，部分儒臣也不是真的在為儒生的暴力辯護，而是針對國王對儒生的過度處罰表示抗議。⁹⁰後代撰修《明宗實錄》的史臣也抱持儒家中心立場批判明宗：

⁸⁴ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 9 日」，頁 64。

⁸⁵ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 4 日」，頁 61。

⁸⁶ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 9 日」，頁 64。

⁸⁷ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 63。

⁸⁸ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 63。

⁸⁹ 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 63。

⁹⁰ 審查人 C 指出：「部分儒臣也不是真的在為儒生的暴力辯護，而是針對國王對儒生的過度處罰表示抗議。」本文在此按照相關建議修改，並感謝審查人 C 的建議。

怒儒之打僧，必欲排公議而杖之，刑罰之濫，莫此為甚。……自是士氣沮喪，僧徒鴟張，交通宮禁，陵轢士大夫，十五年間，橫恣日甚。⁹¹ 史臣批評明宗懲罰打僧的儒生是「刑罰之濫，莫此為甚」，導致明宗一朝「僧徒鴟張，交通宮禁」，還描述明宗朝是「僧徒恣橫之弊，在今最甚」的時代。⁹² 但退溪弟子著名儒者李植（1584-1647）卻判定明宗朝正是朝鮮性理學全面興盛的歷史起點：

明、宣之際，豪傑繼起，復振己卯之緒。⁹³

在參照史料後，我們才看到多元的歷史樣貌。其實在大儒李滉看來，逐漸從明代中國傳來的陽明學，才是真正的異端，因此對李滉而言，其大力批判的對象已經是陽明學，而不再僅僅是佛教。⁹⁴

而後時至壬辰戰爭，朝鮮王朝面臨日本豐臣秀吉（1537-1598）派兵大舉入侵，國勢危如累卵，朝鮮原本的正規兵潰不成軍，國王與朝廷幾乎要逃入中國，處於存亡之秋。此時儒者趙憲（1544-1592）和僧將靈奎大師聯手組成義兵和義僧聯軍，在今天南韓中部的忠清南道錦山郡大茆山附近擋住日軍的侵略，最後壯烈戰死。由於有了為國戰死的忠義犧牲之名，佛教僧人終於被儒臣群體開始稍微認可：⁹⁵

「義僧將靈奎，亦赴敵而死，並為褒贈。」上從之。⁹⁶

義僧將靈奎……等，或捍禦孤城，或衝犯賊壘，糜身鋒刃，而不忍偷生。⁹⁷

91 《明宗實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 20，卷 12，「明宗 6 年 12 月 6 日」，頁 62。

92 《明宗實錄》，卷 26，「明宗 15 年 4 月 3 日」，頁 546。

93 李植，《澤堂集》，《韓國文集叢刊》，輯 88，卷 15，〈示兒代筆〉，頁 522。

94 關於李滉對陽明學的批判，詳見林月惠，〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，卷 10 期 2（2013 年 12 月），頁 99-127。

95 在壬辰戰爭期間，由於佛教僧人為對抗日戰爭做出具體貢獻，甚至連部分儒者都感念其精神。休靜、帷政、靈圭等僧人都為抗日及當時的外交做出重大貢獻，詳見忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》，頁 416-418；426-431；447-449。

96 《宣祖實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 21，卷 31，「宣祖 25 年 10 月 21 日」，頁 558。

97 《宣祖實錄》，收入《朝鮮王朝實錄》，冊 22，卷 45，「宣祖 25 年閏 11 月 14 日」，頁 150。

然而，即便僧人地位有所改善，即便時間已經到了十八世紀，在英祖（李昉，1694-1776）、正祖時代（李祘，1752-1800）的審案紀錄中，社會上仍時有打僧事件發生。⁹⁸在更細緻的原始材料《承政院日記》裡，我們也看到英祖國王仍抱持著「僧徒亦民也」、⁹⁹「為僧亦可憐」¹⁰⁰的立場嘗試保護僧人與佛寺；其孫正祖亦抱持「僧亦民也」、¹⁰¹「人命至重，僧俗何異？」¹⁰²的態度處理相關爭議。

此時雖然僧人被打致死的事件仍偶有發生，但部分儒臣對正祖進言時也表示，有關關佛、排佛一事，只需要對其「明之以理，不必驅之以法」。¹⁰³最為崇拜朱子的正祖也公開承認佛教的價值：「儒者不與佛老。然若論其造詣深處，均是極層地位。」¹⁰⁴從中國傳來的天主教「西學」也已在朝鮮在野儒者中悄然興起，另外成爲了該關的「異端」。¹⁰⁵

綜上所述，本文並不打算全面推翻朝鮮崇儒排佛的傳統歷史印象，但欲點出朝鮮儒佛衝突特有的暴力性質，儒生對僧人以「關異端」爲名採取的武力攻擊行動背後，呈現一種病態二元論的思考。上述研究成果也是在呼應韓國學者尹絲淳之論，亦即該如何彰顯韓國儒學的特殊性。¹⁰⁶同時，也是不忘葛兆光所

⁹⁸ 「長湍囚朴卜芻踢殺僧成鵬之案。……至卑賤者山僧也，以官隸而逢山僧，慢侮而激其怒，醉醜而增其勢，宜乎一打便倒，當夜致命。」李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 267，卷 154，〈審理錄二十〉，頁 12。

⁹⁹ 韓國國史編纂委員會編輯、建置，《承政院日記》電子版，「英祖 34 年 10 月 29 日」，頁 135，脫草本：<https://sjw.history.go.kr/>；以下不一一注出。

¹⁰⁰ 《承政院日記》，「英祖 23 年 1 月 22 日」，頁 99。

¹⁰¹ 李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 262，卷 32，〈守摠兩營釐革義僧番錢教〉，頁 541。

¹⁰² 李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 266，卷 150，〈審理錄十六〉，頁 541。

¹⁰³ 李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 265，卷 116，〈經史講義五十三〉，頁 381。

¹⁰⁴ 李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 267，卷 163，〈文學三〉，頁 192。

¹⁰⁵ 正祖一朝，正是韓國天主教會初代教會要自發性建立之際，正祖國王也十分重視：「年前西學之弊，今則庶不至漸染，而邪說之肆行，由於正道之晦塞。」；「利瑪竇倡所謂耶穌之教，爲吾道之蠹賊，而獨我國以禮義之邦，士大夫尊信孔孟而不爲異端所惑。」分見李祘，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯 267，卷 164、165，〈文學四〉、〈文學五〉，頁 208、231-232。

¹⁰⁶ 如何彰顯韓國儒學特殊性的討論，詳見尹絲淳著，邢麗菊等譯，《韓國儒學史：韓國儒學的特殊性》（北京：人民出版社，2017），頁 6-9。本文則不僅從朝鮮實學的立場出發，更直接從朝鮮儒者如何以暴力行動進行「關異端」，直接觀察中朝儒學之間的巨大差異。

呼籲的，即不能迷信中日韓三國作為文化共同體的同質性，更要懂得觀察當中的巨大差異。¹⁰⁷站在比較的視野，時至明清兩代的中國，儒、釋融合已經大於爭鬥，甚至還有三教合流的思潮。¹⁰⁸而與明代幾乎同時立國的朝鮮卻屢屢由儒生發動對寺院和僧人的暴力攻擊，這段因儒佛衝突而引發多場暴力事件的歷史，在東亞古代既是罕見、也受到忽略。可是在宗教研究的視野看來，卻值得重視。

本文也呼應了韓國學者韓治勳、安啓賢的成果，嘗試重新理解朝鮮王朝崇儒排佛之外的多元歷史面向，亦即不少朝鮮君主在一定程度上依然護持佛教的存續。也點出朝鮮儒佛鬥爭背後，亦時常帶有王權與儒臣之間的角力。觀察明宗國王對打僧儒生，及其辯護者儒臣排佛論述的拒斥及批判，我們更看到了，即便國王接受儒家做為政教的正統，但一旦儒生過激的「闢異端」排佛行動踩到王權的底線，朝鮮國王也會毫不猶豫地出手「護僧斥儒」，也拒絕儒臣們批評國王「護持異端」、「崇信異教」的「儒家道德綁架」。不論是世宗、成宗、明宗，他們幾乎都是後世朝鮮儒者談論國史時高舉歌頌的儒家聖君，後世儒者也每每刻意形塑這些君主厭惡佛教、排斥異端的儒家中心形象。可是我們卻也看到幾位君主仍然一定程度上護持佛法，也曾以王者之尊介入儒生打僧事件。這些歷史都呈現出朝鮮儒佛鬥爭的複雜性。

五、結 語

本文並非欲推翻傳統朝鮮王朝崇儒排佛的主流印象，也絕非否定從哲學視野分析朝鮮儒者關佛思想的價值，只是期待藉由重新檢視朝鮮幾位君主如何應對重大儒佛爭鬥事件，藉此呈現朝鮮儒佛鬥爭特有的暴力性質。朝鮮儒生屢

¹⁰⁷ 詳見葛兆光，《何為中國？：疆域、民族、文化與歷史》（香港：牛津大學出版社，2014），頁 157。

¹⁰⁸ 以晚明為例，呂妙芬的研究指出：「杜文煥會宗三教的主張，雖看似奇特，實相當契合晚明學術與宗教思潮。」詳見呂妙芬，〈杜文煥會宗三教〉，《明代研究》，期 23（2014 年 12 月），頁 64。

屢以「闢異端」為名發起對僧人的暴力攻擊，可謂是東亞古代一段因儒佛衝突而引發的暴力事件歷史。因歷史論述的話語權大多掌握在儒者手中，使得這段歷史成為某種遺失的環節，受迫害者的聲音被人忽略。

參照之下，中國雖然也曾有由官方發起的大規模排佛，但著實很少有儒生群體直接發動對僧人的實際暴力。自宋以降，特別至明清兩代的中國，儒、釋、道三家之間的會通不斷，儒家士大夫上寺讀書，或與僧徒大師請益、論辯均成為日常，三教合流更是思想發展趨勢。相較之下，中、朝的儒佛關係可謂走向非常不同的發展。部分學者曾斷定古代東亞的宗教觀比起西方的一神信仰更有包容性，套用到朝鮮王朝的儒佛鬥爭來看，這些說法是完全無法成立的。

本文也觀察到，為了應對儒生群體的「闢異端」打僧暴力行動，多位朝鮮君主一方面繼承太宗以降「僧亦民」的說法，重新詮釋中國古典的「齊民」之論保護僧人，也高舉朝鮮《經國大典》「儒生不得上寺」的禁令，希望隔離僧人免受暴力威脅。特別朝鮮成宗、明宗堅定拒斥、批判儒臣群體所謂的排佛「公論」，不僅呈現出朝鮮儒佛鬥爭背後的王權和士權之爭，也讓我們看到了朝鮮崇儒排佛的主流歷史印象之外，亦有朝鮮君主「護僧斥儒」之事。

徵引書目

一、文獻史料

- 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕陸德明音義，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘，〔清〕盧宣旬摘錄，《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》，收入《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，冊3〔詩經一〕，臺北：藝文印書館，1965，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本。
- 〔宋〕朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 《太祖實錄》、《太宗實錄》、《世宗實錄》、《成宗實錄》、《燕山君日記》、《明宗實錄》、《宣祖實錄》，收入國史編纂委員會編，《朝鮮王朝實錄》，冊1-5、9-11、13-14、20-22，首爾：朝鮮國史編纂委員會、東國文化社，1955-1958，影印國編本。
- 《經國大典》，首爾：首爾大學奎章閣藏，1613年木刻本。
- 民族文化推進會編，《韓國文集叢刊》，首爾：民族文化推進會，1996-2001，韓國古典資料庫：<https://db.itkc.or.kr/>。
- 丁範祖，《海左集》，收入《韓國文集叢刊》，輯239，首爾：民族文化推進會，1999。
- 李祚，《弘齋全書》，收入《韓國文集叢刊》，輯262、265-267，首爾：民族文化推進會，2001。
- 李植，《澤堂集》，收入《韓國文集叢刊》，輯88，首爾：民族文化推進會，1999。
- 李睟光，《芝峯類說》，收入朝鮮古書刊行會編，《朝鮮群書大系·續々》，輯22，京城：朝鮮古書刊行會，1915。
- 尙震，《泛虛亭集》，收入《韓國文集叢刊》，輯26，首爾：民族文化推進會，1996。
- 洪仁祐，《耻齋遺稿》，收入《韓國文集叢刊》，輯36，首爾：民族文化推進會，1996。
- 洪暹，《忍齋先生文集》，收入《韓國文集叢刊》，輯32，首爾：民族文化推進會，1997。
- 韓國國史編纂委員會編輯、建置，《承政院日記》電子版，脫草本：<https://sjw.history.go.kr/>。
- 梁誠之，《訥齋集》，收入《韓國文集叢刊》，輯9，首爾：民族文化推進會，1996。
- 釋己和，《儒釋質疑論》，收入東國大學校韓國佛教全書編纂委員會，《韓國佛教全書》，冊7，首爾：東國大學校出版部，1986。
- 釋處能，《大覺登階集》，收入東國大學校韓國佛教全書編纂委員會編，《韓國佛教全書》，冊8，首爾：東國大學校出版部，1987。

二、專著

- 尹絲淳著，邢麗菊等譯，《韓國儒學史：韓國儒學的特殊性》，北京：人民出版社，2017。
- 李成茂、李熙眞著，平木實、中村葉子譯，《韓國史：政治文化の視点から》，東京：日本評論社，2015。

- 李能和，《朝鮮佛教通史（下編）》，首爾：新文館，1918。
- 李基白著，林秋山譯，《韓國史新論》，臺北：國立編譯館，1985。
- 杜正勝，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版公司，1990。
- 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，黃彥傑譯，《全球現代性的危機：亞洲傳統和可持續的未來》，北京：商務印書館，2017。
- 忽滑谷快天著，朱謙之譯，《韓國禪教史》，北京：商務印書館，2024。
- 林月惠，《異曲同調：朱子學與朝鮮性理學》，臺北：臺大出版中心，2010。
- 波多野善大著，姜婧譯，《東亞的開國》，成都：四川人民出版社，2022。
- 金煥泰著，柳雪峰譯，《韓國佛教史概說》，北京：社會科學文獻出版社，1993。
- 金駿錫，《韓國中世儒教政治思想史論 I》，서울：지식산업사，2005。
- 姚新中著，劉健譯，《儒學導論》，北京：中國人民大學出版社，2022。
- 高橋亨，《李朝佛教》，首爾：民俗苑，1929。
- 強納森·薩克斯（Rabbi Lord Jonathan Sacks）著，朱怡康譯，《毋以神為名》，新北：奇点出版，2019。
- 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心，2016。
- 凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）著，林宏濤譯，《血田：宗教以及暴力的歷史》，臺北：如果出版社，2016。
- 楊雨蕾等編著，《韓國的歷史與文化》，廣州：中山大學出版社，2011。
- 葛兆光，《何為中國？：疆域、民族、文化與歷史》，香港：牛津大學出版社，2014。
- 蒲慕州、德雷克（Harold Drake）、瑞麗（Lisa Raphals）主編，《舊社會，新信仰：中國與羅馬的宗教轉化（西元一至六世紀）》，新北：聯經出版公司，2021。
- 蔡至哲，《中、韓儒者的秩序追求：以朝鮮朱子學儒者為中心的觀察》，臺北：新文豐出版公司，2022。
- 韓治勳，《儒教政治與佛教：麗末鮮初對佛教施策》，首爾：一潮閣，1993。

三、論文及專文

- 安啓賢，〈佛教〉，收入國史編纂委員會編，《韓國史論 3：朝鮮前期》，首爾：民族文化社，1983，頁 246-263。
- 呂妙芬，〈杜文煥會宗三教〉，《明代研究》，期 23，2014 年 12 月，頁 47-89。
- 杜正勝，〈「編戶齊民」的出現及其歷史意義——編戶齊民的歷史研究之一〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 54 本第 3 分，1983 年 9 月，頁 77-111。
- 林月惠，〈朝鮮朝前期性理學者對王陽明思想的批判〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，卷 10 期 2，2013 年 12 月，頁 99-127。
- 金相鉉，〈문정왕후의 불교중흥정책〉，《韓國佛教學》，號 56，2010 年 2 月，頁 25-52。
- 金鍾明，〈세조의 불교관과 치국책〉，《韓國佛教學》，號 58，2010 年 10 月，頁 117-154。

- 張崑將，〈山崎闇齋與隱溪智脫的儒佛之辨及其餘緒〉，《國文學報》，期 62，2017 年 12 月，頁 1-31。
- 黃俊傑，〈東亞儒佛論爭與會通的思想史考察〉，《開放時代》，2017 年第 1 期，頁 96-116。
- 楊祖漢，〈韓儒鄭三峰的關佛論〉，《師大學報：語言與文學類》，卷 59 期 1，2014 年 3 月，頁 43-61。
- 廖肇亨，〈中譯本導言：《佛教與儒教》之問題範疇與價值定位〉，收入荒木見悟著，廖肇亨譯，《佛教與儒教》，臺北：聯經出版社，2008，頁 v-xxv。
- 趙恩秀，〈信心の力で儒教的画一化に抵抗する〉，收入奎章閣韓國學研究院編著，小幡倫裕譯，《朝鮮時代の女性の歴史：家父長的規範と女性の一生》，東京：明石書店，2015，頁 265-300。
- 釋聖嚴，〈韓國佛教史略〉，《日韓佛教史略》，收入《法鼓全集·2020 紀念版》（臺北：法鼓文化，2020），輯 2，冊 3，頁 167-258。
- 이명호，〈조선후기불교에 대한 부정적 시각의 극복과 비판적 고찰〉，《佛教學報》，輯 58，2011 年 7 月，頁 157-184。
- Kim, Hwansoo. "Buddhism during the Chosŏn Dynasty (1392-1919): A Collective Trauma?" *The Journal of Korean Studies*, 22:1 (Spring 2017), pp.101-142.
- Kim, Sung-Eun Thomas. "Special Issue: Reformulating the Historiography of Late Chosŏn Buddhism: New Theories, Materials, and Perspectives: Guest Editor's Introduction." *Journal of Korean Religions*, 11:2 (October 2020), pp. 5-15.
- Rowley, Matthew. "What Causes Religious Violence? Three Hundred Claimed Contributing Causes." *Journal of Religion and Violence*, 2:3 (January 2014), pp. 361-402.

Beyond Confucian Orthodoxy and Anti-Buddhism: Challenges by Joseon Monarchs to Confucian-Led Anti-Buddhist Violence in the Name of Purging Heresy

Tsai Chih Che^{*}

Abstract

It is traditionally believed that Confucianism became the official orthodoxy of the Joseon dynasty, completely supplanting Buddhism, with Confucian literati deliberately constructing an image of the Joseon monarchs as being unequivocally anti-Buddhist. However, this article examines the perspectives of several Joseon monarchs, such as Taejong (r. 1400–1418), Sejong (r. 1418–1450), Seongjong (r. 1469–1494), and Myeongjong (r. 1545–1567), on Buddhism as reflected in the *Veritable Records of the Joseon Dynasty* and other historical sources, revealing that the Confucian-Buddhist conflict in the Joseon was not limited to intellectual debates but extended to violent campaigns initiated by Confucian literati under the banner of “eradicating heterodoxy.” These movements sharply contrasted with the Ming and Qing dynasty’s contemporaneous embrace of the syncretic intellectual current of “three teachings in harmony.” When addressing these controversies, the aforementioned monarchs not only refrained from unconditionally siding with the Confucian literati but also intervened to protect Buddhist monks. They invoked arguments such as “monks are also subjects” to suppress the collective anti-Buddhist stance promoted by Confucian officials, thereby demonstrating monarchical authority through what can be characterized as “protecting monks while censuring Confucians.” These cases highlight the complexity and distinctiveness of Confucian-Buddhist conflicts in Joseon Korea.

Keywords: Buddhist history of the Joseon dynasty, Confucian-Buddhist conflicts, “eradicating heterodoxy”, “protecting monks while censuring Confucians”, “monks are also subjects”

* Center for the Study of Chinese Religions, National Chengchi University