

〈茶酒論〉與唐代的三教講論

摘要

本文先從三教講論的史實作一考察，以了解當時的相關背景；其次進一步剖析〈茶酒論〉的內容，以探討其如何藉茶、酒、水之間的對話，來影射佛、道、儒三家之爭辯。從中即可發現，〈茶酒論〉的寫作背景應與唐代三教講論的社會史實有關，而其主要目標更著重在調和融會之上，由此亦可看出文學作品和社會背景之間的密切關係。

【關鍵詞】 三教講論、茶酒論、敦煌、俗賦

一、前言

敦煌本〈茶酒論〉現存有六個寫本，分別是 P.2718、P.2910、P.2972、P.2875、S. 5774、S.406 等，其中 p.2718 篇首署名「鄉貢進士王敷撰」，篇後注明為「開寶三年壬申歲正月十四日知術院弟子閻海真手抄」。¹〈茶酒論〉的寫作年代，據張鴻勳先生的考證，其下限當為五代或北宋初，其上限當不出玄宗天寶年間（742 — 755 年）。²而暨遠志先生的考證則是確認為唐代貞元元和年間的作品。³至於歷來對本篇內容的研究，有從內容上「爭奇誇功」論其影響者；⁴有從「茶文化」本身來探討的；⁵也有就其做為「戲劇腳本」方面來考述的⁶唯關於〈茶酒論〉寫作背景方面的探討，大都主張其為揭露社會矛盾，或為諷刺不良現象之目的而作，這種說法似乎稍嫌籠統，不夠深入。吾人可從〈茶酒論〉的內容當中，發現其引用了許多儒、釋、道三教的典故事跡，本文即以此做為線索進一步探討其與唐代三教講論風氣之關係，藉此便可進一步瞭解它的寫作動機與背景之所在。

¹ 壬申歲為宋太祖開寶五年(972 年)，開寶三年應為庚午歲(970 年)，其中「三」或為「五」之誤。

² 見張鴻勳：〈敦煌故事賦〈茶酒論〉與爭奇型小說〉，《敦煌研究》，1989 年第一期。

³ 見暨遠志：〈唐代茶文化的階段性—敦煌寫本〈茶酒論〉研究之二〉，《敦煌研究》1991 年第二期。

⁴ 如注 2 所列，此外尚有朗吉：〈敦煌漢文卷子〈茶酒論〉與藏文《茶酒仙女》的比較研究〉，《敦煌學輯刊》，1986 年第一期。次仁班覺：〈淺談《茶酒爭功》及近代藏族俗人文學〉等。

⁵ 同注 3。

⁶ 參趙達夫：〈唐代的一個俳優戲腳本—敦煌石窟發現〈茶酒論〉考述〉，《中國文化》第三期。

二、唐代三教講論風氣之考察

佛教自東漢傳入中土，歷經魏晉宏布，到了唐代而大為興盛。但是在這八百餘年間，卻也曾與本土的儒、道兩家思想產生過磨擦，其中尤以佛、道二教的爭論最多，且以魏晉與隋唐兩個時期最為顯著，茲據相關資料分別將唐代三教講論的幾件重要事蹟敘述如后。

（一）三教先後尊卑之爭

唐高祖以道教之祖老子姓李，因而採認老子為唐室之祖，使得道教受到特殊的崇奉，據《封氏聞見記·卷一》載：

國朝以李氏出自老君，極崇道教。高祖武德三年，晉州人吉善行於羊角山，見白衣老父呼善行謂曰：為吾語唐天子，吾是老君即汝祖也，今年無賊，天下太平。高祖及即遣使致祭，立廟於其地，遂給浮山縣為神山縣，拜善行為朝散大夫。高宗乾封元年還自岱嶽，過真源詣老君廟，追尊為玄元皇帝。玄宗開元二十一年，親註老子道德經，令學者習之。二十九年，兩京及諸州各置玄元皇帝廟，京師號玄元宮，諸州號紫極宮，尋改西京玄元宮為太清宮，東京玄元宮。

7

由於道教受到朝廷如此的崇重，因此在朝中舉行釋奠之禮時，三教之排列順序最初是以道教居首，其間則偶有更替，茲將重要事跡摘錄如下：

1.高祖武德八年(六二五)，《續高僧傳·卷二十四》（慧乘傳）載云：

武德八年，歲居協洽，駕幸國學將行釋奠，堂置三坐，擬敘三宗，眾復樂推乘為導首，時五都才學，三教通人，星布義筵，雲羅綺席。

⁷ 封演：《封氏聞見記》，見《學海類編》〈集餘·記述〉，台北：台聯國風出版社印行。

天子下詔曰：「老教孔教此土先宗，釋教後興宜崇客禮，令老先次孔末後釋宗。」當爾之時相顧無色，乘雖登坐情慮莫安。⁸

這次的排序是道先次儒末釋，事後，引發了釋慧乘與道士李仲卿之間的論諍，事見《集古今佛道論衡·卷丙》。⁹

2.唐太宗貞觀十一年（六三七）又再度下詔置道於佛之上，見《佛祖歷代通載·卷十二》：

（丁酉）帝幸洛京下詔曰：老君垂範義在清虛，釋迦貽則理存因果，求其教也，汲引之跡殊途，論其宗也，弘益之風各致。然大道之興肇於遂古，源出無名之始，事高有形之外，況是國家先宗，宜居釋氏之右。自今已後齋供行位至於稱謂，道士女冠可在僧尼之前，庶敦反本之俗，暢於九有，貽於萬葉。¹⁰

《唐大詔令集》卷一一三，亦有相同的記載。¹¹ 當時京城沙門無不各陳極諫，然而有司皆不納。其中有沙門名智實者，以道經及漢魏諸史皆佛先而道後之事例，具表奏陳於上，太宗壯其護教之志，遣宰相岑文本論旨遣之，智實卻固執不奉詔，帝震怒，杖實於朝堂，民其服，流之嶺表而卒。

3.《佛祖歷代通載·卷十四》，唐高宗顯慶二年（六五七）云：

六月，召法師惠立與道士張惠先，辨二教先後，大臣臨證，惠先義負。

由於朝廷對於釋奠排列順序，一直是道在佛上，引起佛教普遍的不滿，於是朝廷為示公平，乃於高宗顯慶二年召集法師與道士公開辨論二教先後的

⁸ 《續高僧傳》三十卷，唐道宣撰。見台北新文豐出版公司影印《大藏經》（大正原版）第五十冊〈史傳部二〉。

⁹ 《集古今佛道論衡》四卷，唐道宣撰。見《大藏經》第五十二冊〈史傳部四〉。

¹⁰ 《佛祖歷代通載》二十二卷，元念常撰。見《大藏經》第四十九冊〈史傳部一〉。

¹¹ 《唐大詔令集》一百三十卷，宋宋綬、宋敏求編。台北：鼎文書局，1978。

問題，朝中大臣親臨為證。這次為道士輸予法師，但是朝廷並沒有因此改詔。

4.同書，顯慶四年（六五九）云：

是歲帝敕奘三藏于玉華宮譯般若經，至龍朔三年（六六三）冬十月二十三日纔畢，凡六百卷進上。帝嘆曰：「朕以軍國務殷不及委讀，今觀佛經之大，若其瞻天望海莫測高深，以儒道九流方之，如河溘之類溟渤也，而世云三教齊致者是妄談耳。」

經過高祖、太宗兩朝，在朝中雖然道教位在佛教之上，可是實際上的辨論則佛教居上風，甚至高宗本身對佛教的好感也日益增加，所謂「世云三教齊致者是妄談耳！」更顯示其心中尊崇佛教甚於道教之上的態度，已迥異於高祖與太宗朝矣。

5.《唐大詔令集》卷一一三，武后天授二年（六九一）「釋教在道法之上制」云：

朕先蒙金口之記，又承寶偈之文，歷數表於當今……自今已後，釋教宜在道法之上，黃冠之前，庶得道有識以歸依，拯群生於迴向，布告遐邇，知朕意焉。

武后昔曾為尼，甚是禮重釋徒，終於在其手中下詔，置佛教之地位於道教之上，此時可說是佛教最受隆寵的時期。

6.《佛祖歷代通載·卷十五》中宗景隆元年（七〇七）云：

是年七月庚辰下詔曰：「釋典玄宗理均跡異，拯人化俗教別功齊，自今每緣法事聚集僧尼道士女冠等，宜齊行並集。」初太宗以老子為皇宗，升於釋氏之上，至則天朝，復在釋氏之下，今此已往遂為永式，令齊班並集云。¹²

¹² 《唐大詔令集》卷一一三，「僧道齊行並進制」亦有相同的記載，唯年代作「景雲二年」（七一〇）。

從高祖、太宗兩朝對道教的尊崇，至高宗時，佛教的漸獲青睞，因而有「三教齊致是妄談」之語，佛教的地位也逐漸有凌駕道教之勢，直到武后時，終於下詔僧尼立於道士女冠之上，佛教的地位在這時達到高峰。到了中宗朝，為了平衡兩教勢力，平息佛道論諍，因而下詔兩教「齊行並集」以示平等，雖然從此朝廷不再詔示佛道先後。¹³

（二） 三教講論之風

上述三教所諍論的先後問題，表面上是為了在朝中釋奠地位的尊卑而爭，實際上其根本問題還是在於教義本身的辯論。羅香林先生〈唐代三教講論考〉一文說：

唐代之三教講論，就其時間之延續言之，其見於記錄者，則自高祖、太宗、高宗、玄宗以至德宗、憲宗、文宗、宣宗、懿宗，凡九帝時代，皆曾舉行。由武德七年（西元六二五年），至咸通十一年（西元八七〇年），其延續時距，殆逾二百年矣。¹⁴

事實上，除了羅氏所舉的九帝時代之外，有唐之關官於三教講論之事跡，真是不勝枚舉，茲以《集古今佛道論衡》一書為主，參酌其它資料，將重要的幾次講論略述如下：

1.高祖武德四年（六二一），前道士太史令傅奕進《上廢省佛僧表》十一條，略謂「佛經訛誕言妖事隱，損國破家未聞益世，請胡佛邪教退還天竺，凡是沙門放歸桑梓則家國昌大，李孔之教行焉。」為了護教之故，沙門法琳乃著《破邪論》二卷，引述道士破國破家的例證，破斥道教虛妄

¹³ 謙田茂雄：《中國佛教史》，關世謙譯，台北：新文豐出版公司，頁一六五稱：「武周之世，雖然一度佛先道後，但至玄宗朝仍又採道先佛後。」然而考諸各相關資料，卻不見有關玄宗下詔道先佛後之記載，未知其何所據。

¹⁴ 羅香林：〈唐代三教講論考〉，《東方文化》一卷一期，香港大學亞洲研究中心，1954。

之處。另有振響寺明概亦作《決對論》，闢破傅奕十一條中的前八條。儒者李師政也撰《正邪論》、《內德論》共同彈斥傅奕的論點。

2. 高祖武德九年（六二六），清虛觀道士李仲卿著《十異九迷論》、劉正喜著《顯正論》排毀佛教，劉、李兩論影響了若干年，法琳遂於貞觀七年（六三三）撰成《辯正論》八卷予以反擊。

3. 太宗貞觀十二年（六三八），皇太子集諸官臣及三教學士於弘文殿，令紀國寺慧淨法師開講法華經，並遣道士蔡晃與之抗論，國子祭酒孔穎達亦與會同論。

4. 高宗顯慶三年（六五八）四月，敕追僧道各二七人入宮論議道士李榮以本際立義，會隱法師豎五蘊義，神泰法師立九斷知義，交相辯論。顯慶四年，在合璧宮又追僧道論義。五年，帝幸東都又召西京僧道士等往論義理。

5. 武后天授元年（六九〇）至長安四年（七〇七）之間，佛授記寺沙門玄嶷撰《甄正論》，玄嶷曾經當過道士並有教銜，後來轉投佛教而寫此論反戈抨擊道教，以「滯俗公子」與「甄正先生」的問答方式寫成。

6. 玄宗開元十八年（七三〇），青龍寺道氤應詔在花萼樓與道士尹謙辯論二教優劣。辯論結束後，道氤將兩人之間的對答撰成《對御論衡》一卷（已佚），¹⁵著力於駁斥道教，而對佛教本身的内容闡釋甚少。

7. 代宗大曆元年（七六六）至十三年（七七八）之間，中嶽道士吳筠造論數篇，斥毀佛教，越州焦山大曆寺神邕，應本道觀察使陳少遊之請，著《破倒翻迷論》（已佚）以抗之。¹⁶

8. 文宗太和元年（八二七）十月，詔白居易與沙門義林、道士楊

¹⁵ 《宋高僧傳·卷五》。見《大藏經》第五十冊〈史傳部二〉。

¹⁶ 見《宋高僧傳·卷十七》。

弘元入麟德殿，對御三教談論。¹⁷

9.文宗太和七年(八三三)十月，僧徒與道士論爭於麟德殿。

10. 武宗會昌二年(八四二)至五年(八四五)，道士趙歸真等人排斥佛教，「時武宗志學神仙，歸真乘間排毀釋氏，言非中國之教，宜盡去之。帝然之，乃澄汰天下僧尼。」(《唐會要》卷五〇)於是詔令拆毀寺廟，勒令僧尼還俗。共廢大、中佛寺四千六百餘所，小寺四萬所，還俗僧尼二十六萬餘人，佛教稱為「會昌法難」。

11.宣宗大中三年(八四九)，於御誕日召集知玄、李胎孫、楊漢公入麟德殿論三教。

12. 懿宗咸通十一年(八七〇)十一月，於延慶節令京城之僧侶、道士入麟德殿辯論。¹⁸

以上所列者乃有唐一代教重要的幾次講論，羅香林又說：

此種聚會三教名德，為公開辯論之制度，雖肇端於北周武帝時之召集百僚，及沙門道士等，共同聆講，與辨識三教先後；然其初猶注重在講經，且為時較暫，至李唐，始以互相論難為風尚，漸有由論難而為調和融匯之發展，而又為時甚久，故其意義亦視北周為鉅焉。(〈唐代三教講論考〉)

從彼此的論難，到調和融匯的發展，確實存在於唐代的三教講論中，其相關資料除了佛教文獻所保存者之外，白居易有一篇〈三教論衡〉也透露了這方面調融的訊息：

¹⁷ 見《白居易集》卷六十八〈三教論衡〉，台北里仁書局，1980。

¹⁸ 以上 9.11.12.條見《佛教史年表》，高雄佛光出版社，1978。

即如《毛詩》有六義，亦猶佛法之義例，有十二部分也。佛經千萬卷，其義例不出十二部中。《毛詩》三百篇，其旨要不出六義內。故以六義，可比十二部經。又如孔門之有四科，亦猶釋門之有六度。六度者，六波羅蜜。六波羅蜜者，即檀波羅蜜、尸波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪定波羅蜜、般若波羅蜜。以唐言譯之，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧是也。故以四科可以比六度。又如仲尼之有十哲，亦猶如來之有十大弟子，即迦葉、阿難、須菩提、舍利佛、迦旃延、目乾連、阿那律、優波離、羅侯羅、富羅那是也。故以十哲可比十大弟子。夫儒門、釋教，雖名數則有異同，約義立宗，彼此亦無差別。所謂同出而異名，殊途而同歸者也。¹⁹

〈三教論衡〉一文開頭有云：「大和元年（八二七）十月，皇帝降誕日，奉詔入麟德殿內道場，對御三教談論，略錄大端不可具載。」時參與講論者，儒家代表為白居易，佛教為沙門義林，道教為道士揚弘元。居易本文只錄取對方之問題以及自己對答之內容，於僧道所答則略而不錄。其中以六義比十二部經、²⁰四科比六度、十哲比十大弟子，便是經由講論過程而發展成調和融會之代表。此外，張九齡《曲江集》卷十五「賀論三教狀」云：

右伏奉今日墨制，召諸學士及道僧講論三教同異。臣聞好尚之論，事蹟於萬方，至極之宗，理歸於一貫。所附「御批」云：頃因節日，會以萬方，略舉三教，未暇盡理，復茲一集。求之精義，不許游詞，用伏其心，以懲習俗。況會三歸一，初分漸頓，理皆共貫，使自求

¹⁹ 見《白居易集》卷六十八〈三教論衡〉。

²⁰ 佛教將一切經分為十二種類，一修多羅，此云契經。二祇夜，此云重頌。三迦陀，譯云諷頌。四尼陀那，譯云因緣。五伊帝目多，譯云本事。六緒多迦伽，譯云本生。七阿浮達磨，此譯未曾有。八阿波陀那，此譯譬喻。九優波提舍，此譯論議。十優陀那，此譯自說。十一毗佛略，此譯方廣。十二和伽羅，此譯授記。

之。卿等論道堂，化原何遠，事關風教，任付史官。²¹

又卷十三「請御注經內外傳授狀」云：

伏惟陛下，天縱無方，有來斯應，萬殊一貫，三教同歸。伏望降出御本，許內外傳授，則冀明積劫之重昏，那群迷於正覺。朝聞夕死，尚不足怪，顧此輕生，於焉何幸。臣等不勝忭躍之至。²²

以上所錄《曲江集》中有關「會三歸一」、「三教同歸」等說法，皆可以看出當時三教論士在經過多番講論之後，已然逐漸走向調和融會的結果。

三、〈茶酒論〉與三教講論之關係

在唐代二百餘年的歷史中，儒、佛、道思想盛行，而佛、道二教為了地位先後與教義是非的問題而長期抗爭，這也是一個很普遍的社會現象，上至朝廷下至民間均已習見。而唐代傳奇小說中也有一類以諷諭為主旨者，如沈既濟的《枕中記》、李公佐的《南柯太守傳》，便是以佛道思想為其中心，而寄託其勸諷之作用。然而在諸多文學作品中，卻很少看見有以佛、道諍論為主題的描述，或許是正面的教化意義更勝於反面的諷刺吧！尤其如果諷刺的對象正是宗教本身，又恐有冒瀆神聖之嫌，因此寫作此類作品就必須改變作它種形式，以詼諧式的手法，似隱似顯的嘲諷，或許較能為人接受，也不會因正面的批評而惹來無謂的困擾。從這個觀點來看，敦煌發現的寫本〈茶酒論〉，似乎就是在這種背景之下的產物，吾人可從〈茶酒論〉中諸多的佛教語彙來探索，幾乎可以發現，「茶」儼然就是佛教的代言人，而從「酒」被「茶」所批評的幾件事看來，又宛如佛教在批評道教一般，因此「酒」又似乎即是影涉著道教。而在「茶」與「酒」的一來一往爭論不休中，最後是由「水」出來調停的，從這些線索裡似可

²¹ 《曲江集》二十卷，唐張九齡撰。台灣商務印書館影印《文淵閣四庫全書》本，第 1066 冊，集部別集類。

²² 同前注。

見出，〈茶酒論〉和唐代三教講論之風，乃至三教調和思想應有密切的關係，以下便一一敘述之。

（一） 茶酒爭尊卑與佛道辯先後

《說文》云：「論，議也。」故〈茶酒論〉即是「茶」與「酒」之間的辯論和爭議。文章的首段是作者的旁白，也算是茶、酒之爭的序曲：

竊見神農嘗百草，五穀從此得分，軒轅製其衣服，流傳教示後人。倉頡製其文字，孔丘闡化儒因。不可從頭細說，撮其樞要之陳，臆問茶之與酒，兩個誰有功勳？阿誰即合卑小，阿誰即合稱尊。今日各須立理，強者光飾一門。²³

在這段敘述中，有兩點值得注意的，一是「兩個誰有功勳，阿誰即合卑小，阿誰即合稱尊。」，二是「今日各須論理，強者光飾一門」。前章已說過，佛道二教在唐代的爭辯中，第一個問題就是「尊卑」之爭，《廣弘明集》卷二十五載唐太宗〈令道士在僧前詔并表〉云：

今鼎祚克昌，既憑上德之慶，天下大定，亦賴無為之功，宜有解張闡茲玄化。自今已後齋供行立，至於稱謂，道士女官可在僧尼之前，庶敦反本之俗暢於九有，尊祖之風貽諸萬葉。²⁴

由於唐室姓李，與老子同姓，因此便奉老子為祖，於是又把「天下大定」賴於「無為之功」，這正是道教者流所恃以為寵，並奉為對朝廷的無上功勳。佛教人士則以正本清源，並不否定老君之勝德垂範，但謂「今之道士不遵其法，所著冠服並是黃巾之餘，本非老君之裔。」（《廣弘明集·卷廿五》）以貶抑當時的道教人士，因此佛道之間的爭辨，遂從此不休。

其次「今日須各論理，強者光飾一門」，所謂「門」者究何所指？蓋

²³ 見中國文化大學中文研究所敦煌研究會《敦煌變文集新書》下冊，頁1317。

²⁴ 參見《廣弘明集》，上海古籍出版社，1991。

「今日須各論理」，看那一邊持論理勝，誰即是強者而可光飾自己的「教門」，這兩句話不也正是前章所述，唐代歷朝帝王經常在朝廷詔集佛道乃至三教學士，公開辯論教義之勝劣，其次數則不勝枚舉，諸此類的論辯，往往是佛徒勝於道士，因而屢獲朝廷之獎賞，儼然就是「強者光飾一門」。因此從首段的旁白，便已隱約的透露出此篇的寫作背景了。再從雙方第一回的對話，寓意就更為明顯：

茶乃出來言曰：諸人莫鬧，聽說些些。百草之首，萬木之花，貴之取榮，重之摘芽，乎之茗草，號之作茶。貢五侯宅，奉帝王家，時新獻入，一世榮華。自然尊貴，何用論誇。酒乃出來：可笑詞說，自古至今，茶賤酒貴。單柳投河，三軍告醉。君王飲之，叫呼萬歲；群臣飲之，賜卿無畏。和死定生，神明歆氣。酒食向人，終無惡意，有酒有令，人（仁）義禮智。自合稱尊，何勞比類？²⁵

「茶」以「貢五侯宅，奉帝王家」的「一世榮華」而誇其「自然尊貴」，據《魏書·釋老志》謂，漢明帝夜夢金神丈六，乃遣使向西域祈請佛法，是為佛入中國之始，從此歷代帝王不乏竭誠奉佛者，北魏孝文帝、南梁武帝可為代表，上行下效，佛教因而盛極一時，高僧大德倘獲朝廷尊寵，一世榮華不可言喻。此即「茶」之所自恃，或即作者藉此而欲有所諷諭者乎？至於「酒」則以「自古至今，茶賤酒貴」企圖一貶茶之所有榮耀，其中或即暗指道教在唐代的地位，如前章所述，大多居於佛教之上，而道教又是中國固有之宗教，佛教則為後來傳入，於是自認為「自古至今，茶賤酒貴」，兩造之間皆是貴己賤他，各有說詞。

（二）〈茶酒論〉中的佛教資料

在〈茶酒論〉中引用了許多佛教的語彙，以及和佛教相關的典故事跡，例如：

²⁵ 見注 23。

茶為酒曰……名僧大德，幽隱禪林，飲之語話，能去昏沉。供養彌勒，奉獻觀音，千劫萬劫，諸佛相欽。酒能破家散宅，廣作邪婬，打卻三盞已後，令人只是罪深。²⁶

上述所引的「名僧大德」、「禪林」、「昏沉」、「彌勒」、「觀音」、「諸佛」、「邪婬」、「罪深」等，皆是佛教常見的辭彙，這些辭彙經由「茶」的藉故宣揚，便可見其立場所在了。而飲茶之習俗也是到了唐代，受佛教禪宗的影響才大為興盛，²⁷因茶具有止渴與提神的作用，對於學禪修行者而言，是個很好的振奮劑，起初在寺廟裡廣汎的飲用，後來便在社會上普遍行成風氣，這也可說是「茶」和佛教的重要關係。其次又如：

茶為酒曰……阿奢世王為酒殺父害母，劉零為酒一死三年……便即燒香斷酒，念佛求天，終身不喫，望免迺遭。²⁸

關於「阿奢世王為酒殺父害母」的事跡，見於《佛說觀無量壽佛經》。²⁹至於「斷酒」乃為佛教「五戒」之一，五戒者，殺生、偷盜、邪婬、妄語、飲酒等五條，前述「邪婬」也是其中之一。而「念佛」則為佛教淨土宗的修行法門，「茶」在此明白的勸人「斷酒」、「念佛」，其立場自然不言可喻了。此外「茶」還刻意的說了一句「我三十成名」，這句話若以茶的實際生態而言，是找不出任何意義的。但釋迦牟尼的悟道成佛正好是在三十歲那一年，³⁰因為這一句話的暗示，又使得「茶」與佛教的關係更加的明顯。

²⁶ 同注 23。

²⁷ 據《封氏聞見記·卷六》「飲茶」條云：「本草云：止渴令人不眠。南人好飲之，北人初不多飲，開元中，太山靈巖寺有降魔師大興禪教，學禪務於不寐，又不夕食，皆恃其飲茶。人自懷挾，到處煮飲，從此轉相倣效，遂成風俗。」

²⁸ 同注 23。

²⁹ 《佛說觀無量壽佛經》記載，「阿奢世隨順惡友調達之教，收執父王頻婆娑羅，幽閉置于七重室內，制群臣一不得往。」欲令其饑餓而死，然其母韋提希夫人「以酥蜜和麥，用塗其身，諸瓔珞中，盛蒲萄漿，密以上王。」阿奢世聞已，即執利劍欲害其母，為臣所止，乃閉置深宮，不令復出。唯經中並無阿奢世飲酒之載。

³⁰ 《景德傳燈錄》卷一云：「故《普集經》云：菩薩於十二月八日明星出時成佛，號天

最後又借由「水」說了一句「人生四大，地水火風」，這些都是很明顯的直接引用佛教語彙來論述的。此外尚有一些表面上雖非佛教語彙，但是被後卻似乎在影射佛教事物者，例如：

酒為茶曰……不可把茶請歌，不可為茶交（p.2972 本「交」作「作」）舞……國家音樂，本為酒泉終朝喫你茶水，敢動些些管弦。³¹

由於佛教有所謂的「八齋戒」，³²其中有「不自歌舞又不觀聽歌舞」一條，意為受持「八齋戒」的這一日中，即不得自為歌舞，或觀聽歌舞。正因為有此戒律，所以「酒」才說：「不可把茶請歌，不可為茶交舞。」又說：「終朝喫你茶水，敢動些些管弦？」在這裡隱約中似乎是以「不能歌舞、不動管弦」來影射佛教的戒條。

（三）〈茶酒論〉中的道教訊息

在〈茶酒論〉中，所援引的有關道教方面之訊息如下：

1. 養生觀念

在「酒」的辯詞中，顯示出有關道教「養生」之觀念者，例如：

酒乃出來……和死定生，神明歆氣。³³

道教向來注重養生之術，尤重精、氣、神之調和，從「酒」所說的「和死

人師，時年三十矣。」宋釋道原編著，台北：新文豐出版公司，1993。

³¹ 同注 23。

³² 八齋戒又名八關齋戒、八支齋法等，一不殺、二不盜、三不淫、四不妄語、五不飲酒、六身不塗飾香、七不自歌舞又不關聽歌舞、八於高廣之床座不眠坐、九不過中食。此中前八者為戒非齋，第九者正為齋戒，即合八種之戒與一種之齋戒而名八齋戒。是成實論智度論之意也。

³³ 同注 23。

定生，神明歆氣」一語和一般道家養生觀念相較，性質實是非常接近的。又如：

酒為茶曰……蒲桃九醞，於身有潤，玉酒瓊漿，仙人盃觴。酒為茶曰……渴來一盞，能生養命。³⁴

在道教的禮儀中，「獻酒」是其中之一，獻酒于神前，又稱「酒供養」。道教又把酒稱為「金酒」，取其與「經久」諧音，有「天長地久」之意，故慶壽時，必供奉壽酒，以求得「壽久」。獻酒既可以表示對於諸神的供養，飲酒又可以祈求養生與長壽，因此，酒在道教文化中，確是一項重要的物品，〈茶酒論〉中的「蒲桃九醞，於身有潤」和「渴來一盞，能生養命」便是一再強調飲酒對於「養生」的功用，至於「玉酒瓊漿，仙人盃觴」更是讚美酒的香醇，不僅是人間甘液，更是天上玉漿，用此來供養群仙，可以「同六合于醉鄉」！

2. 道教事跡

前面曾說過，道教以酒作為供品，又能滋養身命，佛教則是以「五戒」的條文來戒酒禁飲，代之以茶供佛，並以飲茶作為提神振奮修行之助。作者似乎有意藉此來凸顯佛、道之間的矛盾，故以「茶」為佛教的代言人，而以「酒」來作道教的代言人，因此遂有以下的論辯：

茶為酒曰：我之茗草，萬木之心，或白如玉，或似黃金，明（名）僧大德，幽隱禪林，飲之語話，能去昏沉。供養彌勒，奉獻觀音，千劫萬劫，諸佛相欽。酒能破家散宅，廣作邪淫，打卻三盞以後，令人只是罪深。³⁵

在這裡，「茶」指稱「酒能破家散宅，廣作邪淫」，這和道教又有何瓜葛呢？據釋法琳《破邪論》卷下云：

³⁴ 同注 23。

³⁵ 同注 23。

後漢皇甫嵩傳云：鋸鹿張角自稱大賢郎師，奉事黃老行張陵之術，用符水咒說以治病。遣弟子八人使於四方以行教化，轉相誑惑十餘年間，眾數十萬……中平元年三月五日，內外俱起皆著道士黃巾黃褐，或殺人嗣天。于時賊徒數十萬眾，初起潁川作亂天下，並為皇甫嵩討滅。南鄭反漢而蜀亡，事在魏書。孫恩習仙而敗晉，事在晉書。道育醮祭因而禍宋，事在宋書。于吉行禁殆以危吳，事在吳書。公旗學仙而誅家，事在華陽國志。陳瑞習道而滅族，事在晉陽秋。魏華叛夫，事在靈寶經序。張陵棄婦，事在陵傳。子登背父衛叔去兄，出神仙傳。右古來道士破家破國為逆亂者，略如前引。³⁶

《破邪論》撰於唐高祖武德五年，是釋法琳和前道士太史令傅奕辯論之記錄，法琳所列舉的九件道士破國或破家的實例，皆出於書傳於事有據。至於「邪淫」之事，另見於《集古今佛道論衡》卷丙〈太宗文皇帝問沙門法琳交報顯應事第七〉云：

於時朝廷上下知英構扇，御史韋悰審英飾詐疑陽庶俗，乃奏彈曰：竊以大道鬱興，沖虛之跡斯闡，玄風既播，無為之教寔隆，未有身預黃冠志同凡素者也。道士秦英頗學醫方薄閑咒禁，親寄命疾投身，姦淫其妻禽獸不如若，情違正教心類豺狼，逞貪競之懷，恣邪穢之行，家藏妻子門有姬童，乘肥衣輕出入衢路，揚眉奮袂無憚憲章，健羨未忘觀繳在慮，斯原不殄至教式虧，請寘嚴科以懲姪侈。有敕，追入大理，竟以狂狷被誅，公私同知賊惡，怪其死晚，可謂賊夫人之子，於斯見矣。³⁷

此為道士秦英邪淫被誅之事，當時「公私同知賊惡」而「怪其死晚」，可見這件事在當時乃人盡皆知，人人共憤。〈茶酒論〉的作者假借「茶」的話語，道出「酒」的禍害，其實背後應是在暗示一些不肖的道徒，所做出

³⁶ 參見《廣弘明集》卷十一，釋法琳《唐破邪論》頁173，上海古籍出版社，1991。

³⁷ 見《大藏經》第五十二冊。

的破國、破家、邪淫等壞勾當，並以此來顯示其駁斥「酒」的有力理由，實即含有影射道教之意。此外，「茶」又說道：

即見道有酒黃酒病，不見道有茶顛茶瘋。³⁸

此處的「酒黃」一語也是語涉雙關，因為道士歷來都是黃巾黃服，所以作者似若有意借「酒黃、酒病」來影射彼等不肖道士所做的若干壞事，這些都是可以間接推比出酒與道教在本文中的關聯。

（四）「水」的調和角色

在「茶」與「酒」的一來一往爭論不休中，最後是由「水」出來調停的：

兩個政爭人我，不知水在旁邊。水為茶酒曰：阿你兩箇，何用忿忿。阿誰許你各擬論功，言詞相毀，道西說東。茶不得水，作何相貌？酒不得水，作甚形容？米麴乾喫，損人腸胃，茶片乾喫，只糲破喉嚨。萬物須水，五穀之宗，上應乾象，下順吉凶。江河淮濟，有我即通。亦能漂蕩天地，亦能涸煞魚龍。堯時九年災跡，只緣我在其中，感得天下欽奉，萬姓依從，由自不說能聖。兩個何用爭功，從今已後，切須合同，酒店發富，茶坊不窮，長為兄弟，須得始終。若人讀之一本，永世不害酒顛茶風。³⁹

從「水」這一段帶有調解意味的說詞中，可以感覺出「水」在「茶」和「酒」的這場爭論裡，始終是在一旁靜觀，眼看雙方「言詞相毀，道西說東」，最後不得不出來評理。「水」稱自己默默的在各方面發揮不可或缺的功能，維繫著民生日用之一切，「萬物須水，五穀之宗，上應乾象，下順吉凶。」這樣的碩大功勞，卻「由自不說能聖」，倘若沒了「水」，那麼「茶」

³⁸ 見注 25。

³⁹ 見注 25。

和「酒」又當如何成就？因此，「水」便勸告雙方：「從今已後，切須合同，酒店發富，茶坊不窮。長為兄弟，須得始終。」〈茶酒論〉中，「水」的出面調解勸諫，要彼此「從今以後，切須和同」，所顯示的，不就是當時三教調和司想的寫照嗎？尤其最後的警語「若人讀之一本，永世不害酒顛茶風」，更是充滿了期盼，冀望彼此能夠永世的不再互相攻詰，「長為兄弟，須得始終」！

（五） 三教講論與代言體之運用

〈茶酒論〉的寫作形式是用代言體的問答方式來進行，而且通篇用韻，應屬於「賦」之一體。⁴⁰而今存唐代幾篇記載三教論辯的文章，也都含有這種代言體的問答方式，以下分別敘述之：

1. 法琳《破邪論》

《破邪論》二卷，唐武德五年（六二二）濟法寺沙門法琳撰。其行文方式是採用引一段傳奕的表文或大意，對一段法琳的駁詞，「奕云」與「對曰」相次數述的形式而寫成的。

2. 法琳《辯正論》

《辯正論》八卷，法琳撰，約成於貞觀七年（六三三）。全論分為十二篇，其中《十喻》、《九箴》兩篇是直接彈搏道士李仲卿的《十異九迷論》，引一條對方的觀點，對一條法琳的駁詞，如「外一異曰」、「內一喻曰」及「外論曰」、「內箴曰」，寫法與《破邪論》相同，其餘各篇，有些是由法琳自設賓主，用「儒生」（偶用「上庠公子」）和「開士」（偶用「古學通人」）之間的對話寫成的，「儒生」代表儒道，「開士」則代表佛教。

⁴⁰ 注二九：張鴻勳《敦煌話本、詞文、俗賦導論》（民 82，台灣新文豐公司），陳蒲清《中國古代寓言史》（民 76，台灣駱駝出版社）、鄭振鐸《中國俗文學史》（民 81，台灣商務印書館）等書，均將〈茶酒論〉列為「俗賦」類。

3. 復禮《十門辯惑論》

《十門辯惑論》三卷（一作二卷），唐永隆二年（六八一）大興善寺沙門復禮撰。這部護法之論乃是為了回答權無二的《釋典稽疑》而作的，論分十門，以答權無二的十條，全文用「稽疑曰」與「辯惑曰」對答的形式寫成。

4. 玄嶷《甄正論》

《甄正論》三卷，唐佛授記沙門玄嶷撰，約成於武則天天授元年（六九〇）至長安四年（七〇四）之間。全論沒有序跋，也不分章門，以「滯俗公子」（略稱「公子」）與「甄正先生」（略稱「先生」）的問答方式寫成。

5. 神清《北山錄》

《北山錄》又稱《北山參玄語錄》，十卷，唐元和元年（八〇六）梓州慧義寺沙門神清撰。全書分為十六篇，其中第一〈天地始〉由「艾儒」（代表儒家）和「北山野夫」（神清，代表佛教），分別論述對天地開闢、物象始興，即宇宙發生過程的看法。第八〈釋賓問〉設「向方士」與石林館「主人」的賓主問答對世人提出的問題，一一作了辨解。⁴¹

從以上五部三教論辯的寫作形式上分析，它們都有兩個共同的特點，那就是「代言體」與「問答式」。而〈茶酒論〉的寫作形式也與此相似，這說明了一個現象，那就是〈茶酒論〉，除了在內容方面儘量的以「茶」來代表佛教立場，以「酒」來影射道教之外，連其形式也和唐代三論辯文章的代言問答方式近似，而以「茶為酒曰」與「酒為茶曰」相次論述的形式來撰寫。

（六） 〈茶酒論〉與〈李可及戲三教〉

⁴¹ 以上所列各書俱見《大藏經》第五十二冊。

有唐一代的三教講論固然非常興盛，唯部分不免流於平淡，甚至演成鬥爭。這些社會現象往往會投射在文學作品中，除了〈茶酒論〉之外，在唐末高彥休所撰《唐闕史》卷下，有一篇〈李可及戲三教〉，其內容也是以三教為諷寓對象者，茲摘錄於下：

咸通歲，優人可及者，滑稽諧戲，獨出流輩。雖不能託諷匡正，然巧智敏捷，亦不可多得。嘗因延慶節，緇黃講論畢，次及倡優為戲。可及乃儒服峩巾，褒衣博帶，攝齊以升崇座，自稱三教論衡。其偶坐者問曰：既言博通三教，釋迦如來是何人？對曰：是婦人。問者驚曰：何也？對曰：金剛經云：敷座而坐。或非婦人，何煩夫坐然後兒坐也？上為之啟齒。又問曰：太上老君何人也？對曰：亦婦人也。問者益所不諭。乃曰：道德經云：吾有大患，是吾有身，及吾無身，吾復何患？倘非婦人，何患於有娠乎？上大悅。又曰：文宣王何人也？對曰：婦人也。問者曰：何以知之？對曰：論語云：沽之哉！沽之哉！我待價者也。而非婦女待嫁奚為？上意極歡，寵賜甚厚，翌日授環衛之員外職。⁴²

優人李可及以笑謔之跡嘲諷三教，非但未遭禁止，而且還蒙受寵賜，並授官職。可見當時的三教講論已流於形式，內容貧乏，因此才會受到優人之戲謔，這是唐代優人嘲諷三教之一例。至於〈茶酒論〉則可視為其另一例，而對象則以佛、道為主，儒家乃扮演居間協調之角色。有關〈茶酒論〉是否為劇本之問題，趙達夫先生曾撰〈唐代的一個俳優戲腳本—敦煌石窟發現〈茶酒論〉考述〉一文，⁴³認為〈茶酒論〉即是唐代俳優戲演出腳本的實例；唯趙文並未深究到它與三教講論之關聯。吾人從〈李可及戲三教〉和〈茶酒論〉這兩篇通俗文學作品的性質來看，似乎可以得到一個理解，那就是盛行久遠的三教講論，帶給了社會的反響，提供了通俗文學作品的

⁴² 《唐闕史》二卷，唐高彥休撰。見《文淵閣四庫全書》第1042冊，集部小說類。

⁴³ 見趙達夫：〈唐代的一個俳優戲腳本—敦煌石窟發現〈茶酒論〉考述〉，《中國文化》第三期。

題材，經由各種方式以真實的傳達社會的面貌，唯其不同的是，有的是露骨的戲謔，有的卻委婉的隱喻，這裡所舉的兩篇，正好是兩種類型的代表。

四、結論

綜合以上之考述，吾人即可獲得一個概略的認識：在唐代兩百八十餘年的歷史中，佛教與道教曾經為了地位尊卑以及教義是非的問題，發生了無數次的爭執與論辯；其間，儒家文士偶爾也參與了彼此的論議，形成了有名的三教講論。在多次的諍辯議論當中，帶給社會各階層難免有種種的影響，尤其每種宗教在盛極一時之後，也難免會有一些弊端產生，於是社會上對於這些鬥爭和流弊的不滿便有可能反映在文學作品中，藉此以達到其諷刺與警示的目的。〈茶酒論〉的寫作背景，應即與唐代佛道二教爭論的社會事實有關，而其重點更擺在「調和融匯」的功用上。這也正是三教講論發展到最後的結果——三教融和說，並且促成了宋明理學之興盛，其演變之跡，正是由三教講論而來。吾人從這一角度重新來審閱〈茶酒論〉，便可以發現它不只是在文學、戲劇方面的價值而已，就思想史來看，它何嘗不是在反映著某些學說與思想的激蕩與調融嗎？因此，如何從文學史和思想史這兩個不同的領域裡，探尋彼此間的互動之跡象，敦煌寫本〈茶酒論〉，似可提供另一個省思的角度。

（本文發表於彰化師大《國文學誌》第二期，1998年6月。）