

無相與唐代成都大聖慈寺的建立

許凱翔*

成都（今中國四川省成都市）大聖慈寺，是在安史之亂時由唐玄宗（685-762, 712-756 在位）支持興建，其後逐漸發展為西南第一大寺。受命擘畫該寺規制者，則為一新羅入唐僧人無相（684-762）。無相是唐代禪宗傳承的重要人物，然其與大聖慈寺建立的關係，迄今仍未受到足夠重視。本文將考察無相在中國佛教文獻中的感通形象，及新羅佛教影響，與玄宗護國祈願等因素，如何使無相獲得建立大聖慈寺規制的機會，從而審視中古時期寺院的形成，以及王權與佛教的關係。

關鍵詞：無相 大聖慈寺 成都 新羅 王權

* 國立暨南國際大學歷史學系助理教授

- 一、前 言
- 二、大聖慈寺的立規制者
- 三、王權對佛法的運用
- 四、結 論

一、前 言

大聖慈寺略稱大慈寺，位於成都（今中國四川省成都市）東南（見圖 1、圖 2、圖 3）。北宋文獻中常以全名稱之，南宋以降的記載則多使用略稱。（以下統稱大聖慈寺）當今的建築，經歷明宣宗宣德十年（1435）大火焚毀，明英宗正統十一年（1446）、清順治年間（1644-1661）、同治六年迄光緒四年（1867-1878），及 1950 年代後數次重修。1983 年改為成都市博物館，2004 年恢復開放。現址遺存共四殿一樓，占地約 11,530 平方公尺，建築面積約 4,680 平方公尺，規模遠小於唐宋時期。¹

北宋李之純〈大聖慈寺畫記〉述該寺規模云：「總九十六院，接閣、殿、塔、廳堂、房廊，無慮八千五百二十四間。」²不論規

1 王衛明，《大聖慈寺畫史叢攷——唐、五代、宋時期西蜀佛教美術發展探源》（北京：文化藝術出版社，2005），頁 38-39、52-53。另可參四川省文史研究館，《成都城坊古跡考（增訂版）》（成都：成都時代出版社，2006），頁 325；馮修齊，〈成都大聖慈寺九十六院新考〉，《蜀學》，4（成都，2009），頁 47。

2 李之純，〈大聖慈寺畫記〉，收入袁說友等編輯，趙曉蘭整理，《成都文類》（北京：中華書局，2011），卷 45，頁 867。

模或面積，大聖慈寺在當時皆為西南第一。³值得注意的是，唐代中期大聖慈寺建立之初的僧團規制，出自一新羅入唐僧人無相（684-762）的擘畫。無相之所以得此重任，則和其與唐玄宗（685-762, 712-756 在位）的往來有密切關係。

然而，以往對於無相事蹟之專論，較少提及無相與大聖慈寺的關聯，而多著重其對禪宗的貢獻。例如胡適考察荷澤神會的禪法時，留意到無相對四川禪宗的貢獻，但未有進一步的討論。⁴馮友蘭曾就無相淨眾一脈禪學進行簡要介紹。⁵印順探討無相及淨眾寺一派禪法的特色，認為無相為東山法門一支。⁶柳田聖山以記述西南禪宗系譜的《歷代法寶記》為中心，論及無相事蹟及其禪法特色。⁷大西修也爬梳淨眾寺沿革，論及其中無相的角色。⁸鎌田茂雄介紹唐代禪宗中以念佛禪著稱之淨眾宗及其系譜，並提及無相與吐蕃之交往。⁹冉雲華利用佛教傳世文獻、敦煌寫本，及新羅方面史料，重構無相在唐之行跡。¹⁰張子開亦考辨無相事蹟，對

3 宿白，〈唐代長安以外佛教寺院的布局與等級初稿〉，收入氏著，《魏晉南北朝唐宋考古文稿輯叢》（北京：文物出版社，2011），頁 281-282；孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入宿白先生八秩華誕紀念文集編輯委員會編，《宿白先生八秩華誕紀念文集》（北京：文物出版社，2002），上冊，頁 283。

4 胡適輯，《神會和尚遺集》（上海：亞東圖書館，1931），頁 173。

5 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：商務印書館，1935），頁 782。

6 釋印順，《中國禪宗史》（南昌：江西人民出版社，2007），頁 114-116。

7 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》（京都：法藏館，1967），頁 283-285。

8 大西修也，〈成都万仏寺（淨衆寺）の開基と新羅国僧無相について〉，《美術史研究》，9（東京，1972），頁 60-70。

9 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1982），頁 204-205。

10 冉雲華，〈東海大師無相傳研究〉，收入氏著，《中國佛教文化研究論集》（臺北：東初出版社，1990），頁 42-64。

其神通事蹟與處寂（648-734）師承的觀察較具新意。¹¹韋聞笛（Wendi L. Adamek）亦利用《歷代法寶記》探討中國禪宗的發展與傳法所遭遇問題，探索無相在蜀地的活動與人際關係。¹²Suh Chung Mok 析論無相出身及出家動機，主張無相為神文王（?-692, 681-692 在位）四子，即開元十六年（728）七月，以聖德王（?-737, 702-737 在位）王弟身分入唐宿衛的金嗣宗。¹³

另外，部分學者由文化交流、感通事蹟或宗教地理的視角展開論述。嚴耕望另闢蹊徑，從中國、新羅文化交流的脈絡探索無相之事蹟。他除詳細梳證無相在禪宗系譜的位置，更推測無相即建立大聖慈寺規制的新羅全禪師。¹⁴山口瑞鳳運用《拔協》、《賢者喜宴》等藏文文獻，發掘無相與吐蕃使節往來之痕跡，與其以感通事蹟聞名於吐蕃的敘事，以補充漢文文獻之不足。¹⁵小島宏允、釋慧嚴也利用同類材料，考證無相所屬禪宗一系在吐蕃的擴散。¹⁶Bernard Faure 由禪學、政教關係與感通事蹟等方面，探察

-
- 11 張子開，〈唐朝來蜀的新羅國僧金和尚事跡考〉，《康定民族師範高等專科學校學報》，9：3（四川省甘孜藏族自治州，2000），頁 62-66。
 - 12 Wendi L. Adamek, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts* (New York: Columbia University Press, 2007).
 - 13 서정목 (Suh Chung Mok), 〈입당 구법승 교각 [地藏], 무상, 무루의 정체와 출가계기〉, 《서강인문논총》, 47 (서울, 2016), 頁 368-373。
 - 14 嚴耕望，〈新羅留唐學生與僧徒〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》（上海：上海古籍出版社，2009），下冊，頁 955-958。另可參嚴耕望，〈唐宋時代中韓佛教文化之交流〉，收入前引書，頁 987。
 - 15 山口瑞鳳，〈チベット仏教と新羅の金和尚〉，收入金知見、蔡印幻編，《新羅仏教研究》（東京：山喜仏房書林，1973），頁 1-36。
 - 16 小島宏允，〈チベット禪宗と《歷代法寶記》〉，《禪文化研究所紀要》，6（京都，1974），頁 139-176；釋慧嚴，〈中國禪宗在西藏〉，《中華佛學學報》，7（新北，1994），頁 255-258。

無相在中、韓、藏佛教發展的重要性，藉此揭示朝鮮半島在東亞佛教交流的作用。¹⁷拜根興討論入唐新羅諸僧人的求法活動及其影響，認為無相或與新羅王族有關，但反駁其為神王第三子之通說。¹⁸楊明璋析論無相在唐土聖化及在域外流傳的過程，並由敦煌行腳僧圖觀察無相與另一新羅僧無漏形象如何融合，進而影響十三世紀吐蕃達摩多羅羅漢之形象。¹⁹嚴世偉以無相早年修習頭陀行為線索，探查其修行位置，從而分析僧人山林修行與巴蜀地理的關係。²⁰

關於大聖慈寺的討論，其一著眼於該寺規模與藝術收藏，例如嚴耕望即就此二方面收集豐富材料。²¹王衛明認為大聖慈寺建立，體現唐代官寺典型發展。他並指出該寺應初創於玄宗朝初期，在南北朝隱約可見雛形，但並未提供有效論據。²²Evelyne Mesnil 聚焦該寺壁畫記載，考察其中所見的政教關係。²³馮修齊就該寺

-
- 17 Bernard Faure, "Ch'an Master Musang: A Korean Monk in East Asian Context," in Robert E. Buswell ed., *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 153-172.
 - 18 拜根興，《唐朝與新羅關係史論》（北京：中國社會科學出版社，2009），頁 169-170。
 - 19 楊明璋，《神異感通·化利有情——敦煌高僧傳讀文獻研究》（臺北：政大出版社，2020），頁 165-186。
 - 20 嚴世偉，〈山林與僧侶——從無相和無住的頭陀行看巴蜀的佛教地理〉，《唐研究》，26（北京，2021），頁 27-57。
 - 21 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》，中冊，頁 766-768。
 - 22 王衛明，《大聖慈寺畫史叢攷——唐、五代、宋時期西蜀佛教美術發展探源》，頁 39-45。
 - 23 Evelyne Mesnil, "Didactic Paintings between Power and Devotion: The Monastery Dashengcisi 大聖慈寺 in Chengdu (8th -10th c.)," 收入 Christian Wittern、石立

96 院之說展開考證，確認當中 79 院的名稱。²⁴其二側重大聖慈寺的商業、藝術等機能，如嚴耕望、王衛明對該寺周邊蠶市與藥市有初步考察，後者更對該寺藝術收藏的主題、風格等有細緻討論。²⁵段玉明從公共空間脈絡觀察大聖慈寺的發展，主張該寺是成都東南的宗教、商業、政治交織的空間，使該寺成為成都知識流通的中心。²⁶筆者認為大聖慈寺因空間廣闊、位居要衝等因素，成為商賈匯集之地，進而成為宋代成都的蠶市、藥市等特定商品集市一年中檔期最多之地點，該寺周邊形成成都東南最大的歲時活動場所。²⁷

上述研究或聚焦於無相本身事蹟，或關懷大聖慈寺緣起與寺院功能。前者多傾向對無相禪學的探討，少數論及無相感通形象、新羅人出身背景對政教關係的影響；後者對無相與大聖慈寺的關係，亦未多措意。本文想指出的是，無相在中國佛教文獻中善於感通的形象，及其新羅出身背景，與玄宗伴隨戰亂而生的護國祈願交互作用，對無相受命為該寺立規制一事，實有關鍵影響。透過此一案例，既有助增加對唐代蜀地寺院形成史的理解，也能為

善編，《東アジアの宗教と文化—西脇常記教授退休記念論集》（京都：西脇常記教授退休記念論集編集委員會，2007），頁 355。

24 馮修齊，〈成都大聖慈寺九十六院新考〉，頁 47-51。

25 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，頁 742-754；王衛明，《大聖慈寺畫史叢攷—唐、五代、宋時期西蜀佛教美術發展探源》，頁 49-62、53-224。

26 段玉明，〈唐宋大慈寺與成都社會〉，《宗教學研究》，2009：2（成都），頁 79-80。

27 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉（新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2016），頁 93-128。關於大聖慈寺與特定商品集市關係的研究回顧，另可參許凱翔，〈八十年来唐宋史議題中關於特定商品集市之研究〉，《興大歷史學報》，27（臺中，2013），頁 107-136。

其時王權與佛教的關係提供新的觀察。以下將先考察大聖慈寺建寺及無相立規制等事，接著由感通形象與新羅佛教為王權服務的模式，析論其時王權對佛教之運用，如何促成大聖慈寺的創立。

二、大聖慈寺的立規制者

大聖慈寺的早期敘述，見於後蜀至北宋黃休復《茅亭客話·勾生》，其云：「益州大聖慈寺，開元中興創。」²⁸但此則是唯一將該寺創立繫於開元年間者。對大聖慈寺創立緣由較完整的記載，出自南宋志磐的《佛祖統紀·法運通塞志第 17 之 7·唐肅宗至德二載》，其云：

（至德）二載正月，祿山子慶緒殺其父自立。九月，副元帥郭子儀破慶緒，復京師。上皇駐蹕成都，內侍高力士奏：「城南市有僧英幹於廣衢施粥以救貧餓，願國運再清，克復疆土，欲於府東立寺，為國崇福。」上皇說，御書「大聖慈寺」額，賜田一千畝；敕新羅全禪師為立規制，凡九十六院，八千五百區。全禪師後往池州九華山坐逝，全身不壞，骨如金鎖，壽九十九。²⁹

安史之亂後期，安慶緒（723-759, 757-759 在位）因對繼承權與性

28 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，收入朱易安、傅旋琮等主編，《全宋筆記·第二編》（鄭州：大象出版社，2006），冊 1，卷 4，〈勾生〉，頁 36。

29 志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》（上海：上海古籍出版社，2012），卷 41，〈法運通塞志第 17 之 7·唐肅宗至德二載〉，頁 955。

命感到不安，最終於唐肅宗至德二載（757）正月殺其父安祿山（703-757, 756-757 在位），並自立為帝。³⁰同年九月，廣平王李俶（後改名豫，唐代宗，726-779, 762-779 在位）、郭子儀（697-781）所率唐軍，在回紇、西域兵協助下擊退安慶緒並收復長安（今中國陝西省西安市）。³¹此時期之上皇即指玄宗。他自至德元載（755）七月進入成都避難，不久正式承認肅宗（711-762, 756-762 在位）之即位，並在二載十二月被肅宗迎回長安。³²經由高力士（684-762）上奏，³³玄宗得知成都市內有一僧人英幹，³⁴不但在街上施粥以救濟飢貧，³⁵更發願國運昌隆、叛亂肅清，進而恢復疆土，因而請求在成都城東側建一寺院，以為國家祈福。³⁶玄宗欣然接受英幹的請求，並賜該寺御書「大聖慈寺」之額，使該

-
- 30 司馬光撰，胡三省音注，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷 219，〈唐紀 35·肅宗至德二載正月至八月〉，頁 7011-7030。
 - 31 司馬光撰，胡三省音注，《資治通鑑》，卷 220，〈唐紀 36·肅宗至德二載九月至十二月〉，頁 7032-7045。
 - 32 《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 9，〈玄宗本紀下〉，頁 233-235。有關玄宗入蜀時間與路徑，參古怡青，《唐朝皇帝入蜀事件研究——兼論蜀道交通》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019），頁 101-139。
 - 33 唐代多數宦官及其家族皆崇奉佛教，其中亦有建造寺院者，例如高力士即曾在長安來庭坊建寶壽佛寺。參劉淑芬，〈中古的宦官與佛教〉，收入氏著，《中國的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 60。
 - 34 唐代成都城內有東、西、南三市，參嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，頁 744。英幹所在或為南市。
 - 35 英幹施粥之舉，應與佛教的福田觀念有關。福田如同播田撒種，是指為將來福報所行之慈善行為，其中亦包含救濟飢民。參劉淑芬，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，收入氏著，《中國的佛教與社會》，頁 169-171。另可參劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》，5：4（臺北，1994），頁 1-50。
 - 36 佛教視捐建寺院為功德的觀念，參柯嘉豪（John Kieschnick）著，趙悠等譯，祝平等校，《器物的象徵——佛教打造的中國物質世界》（新北：遠足文化事業股份有限公司，2020），頁 238-239。

寺初始即成為官方賜額的額寺，由官方正式認可其合法性。³⁷玄宗所賜的 1,000 畝田，應是作為該寺寺田。在唐代前期，寺院佔田已是寺院主要財產，且受到法律認可。寺田來源中，皇室賜敕與官員施捨是兩大重要途徑。³⁸皇帝敕賜寺領莊園的收入，則是維持寺院財務運作的重要基礎。³⁹玄宗賜田之作法，可以視為當時的常態。大聖慈寺建成後，其建築共有 96 別院，廊柱間架約 8,500，與前引〈大聖慈寺畫記〉所述大致接近。

應留心者，在於大聖慈寺創制者的背景。高力士上奏英幹建寺意願之後，受命為大聖慈寺創立僧團規制者為「新羅全禪師」。⁴⁰這位僧人是大聖慈寺實際運作的奠基者。不過，南宋范成大（1126-1193）〈成都古寺名筆記〉對大聖慈寺名畫的敘述中，則提到一位金和尚。其云：

中寺，自中三門北至水陸院，東至如意輪、正覺院。係高力士同僧英幹建。……中佛殿：……前廡東壁畫起寺金和尚、高力士像，古跡。⁴¹

37 官方賜予寺額的意義，參劉淑芬，〈唐、宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，82：2（臺北，2011），頁 296-297。

38 張弓，《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁 291-293。

39 黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》（臺北：國立臺灣大學文學院，1971），頁 50-52。

40 此處的規制是指寺院僧制，是因應佛教戒律部分在中國難以實行，故取中國日常生活規範彌補而成，規制僧團生活的規約。參林韻柔，〈唐代寺院職務及其運作〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，28（武漢，2012），頁 171。

41 范成大，〈成都古寺名筆記〉，收入楊慎編，劉琳、王曉波點校，《全蜀藝文志》（北京：線裝書局，2003），卷 42，頁 1262。

高力士與英幹曾參與大聖慈寺建寺請願，在此則中可見兩人也實質參加該寺水陸院等別院的建築。金和尚既與高力士並列，兩人又一同被冠以起寺之稱號，可見金和尚應也是大聖慈寺建寺階段的主要參與者。以此則對照前引《佛祖統紀》所載，可以發現在南宋文獻中，創立大聖慈寺規制者，似存在新羅全禪師、金和尚兩種說法。

創制者身分說法之分歧，引發了兩個問題：第一，大聖慈寺規制創立者的身分為何？第二，為何將如此大規模寺院的規制，交由此僧人負責規劃？

針對第一個問題，可從無相的傳記尋求線索。無相與大聖慈寺關係的較早記述，見北宋贊寧（919-1101）《宋高僧傳·唐成都淨眾寺無相傳》，其云：

釋無相，本新羅國人也，是彼土王第三子，於本國正朔年月生，於郡南寺落髮登戒。以開元十六年泛東溟至于中國，到京。玄宗召見，隸於禪定寺。後入蜀資中，謁智詵禪師。有處寂者，異人也，則天曾召入宮賜磨納九條衣，事必懸知，且無差跌。相未至之前，寂曰：「外來之賓，明當見矣。汝曹宜洒掃以待。」問一日果至，寂公與號曰無相。……後來入城市，晝在冢間，夜坐樹下。真行杜多之行也。人漸見重，為構精舍於亂墓前。長史章仇兼瓊來禮謁之。屬明皇違難入蜀，迎相入內殿。供禮之時，成都縣令楊翌疑其妖惑，乃帖追至，命徒二十餘人曳之。徒近相身，一皆戰慄，心神俱失。頃

之大風卒起，沙石飛颺，直入廳事，飄簾卷幕。楊翌叩頭拜伏，喘而不敢語。懺畢風止，奉送舊所。由是遂勸檀越造淨眾、大慈、菩提、寧國等寺，外邑蘭若鐘塔，不可悉數。先居淨眾本院，後號松溪是歟。⁴²

此中關鍵有三，其一為無相姓金，出身新羅，且是當時新羅王第三子。按此則後載無相卒於至德元載（756）建午月十九日。⁴³大聖慈寺既建於玄宗避難時（756-757），無相或無法看見該寺落成。⁴⁴然而，約成書於唐代宗大曆九年（774）的《歷代法寶記》，其中所見無相事蹟，則與此則略有差異。《歷代法寶記》述無相「俗姓金，新羅王之族，家代海東」，卒於唐肅宗寶應元年（762）五月十九日，時年 79。⁴⁵嚴耕望認為至德元載在官方記載中不以干支名月，故《宋高僧傳》所述無相圓寂時間有誤，實則應為寶應元年四月十九日。⁴⁶《宋高僧傳》載無相為新羅王第三子，入蜀

-
- 42 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1997），卷 19，〈唐成都淨眾寺無相傳〉，頁 486-487。
- 43 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 19，〈唐淨眾寺無相傳〉，頁 488。
- 44 如王衛明即持此說，參王衛明，《大聖慈寺畫史叢攷》，頁 41-42。
- 45 《歷代法寶記》是以追溯禪宗歷史為目的的「燈史」，先記菩提達摩（382-536）至六祖惠能（638-713）的傳法順序，後則記述處寂、無相等一派的傳承。參柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，頁 11。此書各寫本殘片及著錄情況，參田中良昭，〈禪宗燈史的發展〉，收入篠原壽雄、田中良昭編集，《敦煌仏典と禪》（東京：大東出版社，1980），頁 101-102。柳田聖山對此書進行了詳細的校釋，參柳田聖山，《初期の禪史 II—歷代法寶記》（東京：筑摩書房，1976）。此書後又有韋開笛的英文譯注，參 Wendi L. Adamek, *The Mystique of Transmission*, pp. 297-405。本文引用江蘇古籍出版社整理的原寫本影印及校點原文，見《歷代法寶記》，收入中國佛教叢書編輯委員會編，《中國佛教叢書·禪宗編》（江蘇：江蘇古籍出版社，1993），冊 2，頁 177、197。
- 46 嚴耕望，〈新羅留唐學生與僧徒〉，頁 955。

後因其弟繼位，懼怕無相返國奪權，派遣刺客暗殺無相未成。⁴⁷但是，無相在開元十六年入唐，其時聖德王已在位 26 年，其後的孝成王（?-742, 737-742 在位）、景德王（?-765, 742-765 在位）期間，無相已年老而不具威脅。相較之下，《歷代法寶記》僅記載無相為新羅王族，而無刺客暗殺之事，情節相對合理。⁴⁸此外，唐代李商隱（813-858）曾在宣宗大中七年（853）十一月作〈唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘〉，稱無相為「辰韓顯族」，並未指明無相為王子。⁴⁹至少可以確認的是，無相俗姓金，且應出身新羅王族。

其二，在於無相與玄宗、章仇兼瓊的接觸時間。據前引《宋高僧傳》無相本傳，無相在開元十六年入中國，後至長安獲玄宗召見。玄宗避難成都時，與無相再次相遇，並使後者在內殿接受供禮。至於章仇兼瓊與無相相識的時間，則應在開元二十七年十二月至二十八年（739-740）左右，對照無相圓寂時間，恰與《歷代法寶記》載無相受章仇兼瓊之邀，駐錫淨眾寺 20 餘年的敘事相符。⁵⁰

其三，無相的神異事蹟，被視作推動大聖慈寺建立的間接因素。成都縣令楊翌懷疑無相以妖異惑人，趁無相回程時，派 20 餘人欲將無相強行帶回，這些人卻在接近無相時顫慄失神。一瞬間

47 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 19，〈唐成都淨眾寺無相傳〉，頁 487。

48 拜根興，《唐朝與新羅關係史論》，頁 169-170。

49 李商隱撰，馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注，《樊南文集補編》（上海：上海古籍出版社，1988），卷 10，〈唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘〉，頁 820。

50 冉雲華，〈東海大師無相傳研究〉，頁 48。

又有大風揚起飛沙走石，衝入楊翊廳中，以致簾幕皆被風吹起。楊翊驚恐拜伏，懺悔後風止，便送無相返回居所。此後，楊翊便勸導施主們在成都建立淨眾寺、大聖慈寺、菩提寺、寧國寺等寺，在縣外亦興建諸多寺院。⁵¹在此一敘事中，無相並未直接參與大聖慈寺的立寺，也無從確知其與英幹發願建寺是否有關。但可知在時人的認知中，無相對大聖慈寺的建成有間接影響。

然則，無相與大聖慈寺究竟有何關聯？對此，嚴耕望有關全禪師的考證，提供了詳細資訊。因此，以下先引述嚴耕望的探討，並在其基礎上稍做申論。嚴耕望先引新羅崔致遠（857-?）〈大唐新羅國故鳳巖山寺教謚智證大師寂照之塔碑銘〉云：「西化則靜（淨）眾無相、常山慧覺、禪譜益州金、鎮州金者。」此則中的「益州金」，嚴耕望認為即前引《佛祖統記》中的全禪師，「全」則為「金」之誤。他認為以全禪師新羅人的身分，擬定大規模寺院規制，說明其有一定地位；崔致遠筆下益州二著名僧人皆為新羅人，更為特殊現象。唐代費冠卿〈九華山化城寺記〉記載僧人地藏，為新羅王子近屬，在其 99 歲，唐德宗貞元十年（794）時示寂，死後身體僵硬，「舉動骨節，若撼金鎖」。《宋高僧傳·唐池州九華山化城寺地藏傳》中，對地藏的描述多引自費冠卿文，但改地藏卒年為貞元十九年（803）。他指出地藏傳所描寫傳主去處、年壽、死狀，皆與《佛祖統記》中的全禪師相同。費冠卿文作於唐憲宗元和八年（813），與地藏卒年較近，且費冠卿當時身處九

51 冉雲華認為區區一位縣令，應未敢向已被玄宗召見者尋釁。開元七年（719）、十九年（731）玄宗頒布禁斷妖惑詔令，則與《歷代法寶記》對無相公開傳法儀式的記載矛盾，故推測若有楊翊抓捕無相一事，應在玄宗入蜀之前。參冉雲華，〈東海大師無相傳研究〉，頁 49-50。

華山，若地藏在成都主持建寺，費冠卿不應不記。所以，志磐或誤將全禪師與地藏的記載合一。另外，全禪師若為金禪師，考慮到同時期同地區，有與大聖慈寺創建相關，亦來自新羅的無相，雖然崔致遠將全禪師和無相視為二人，但兩者實際上可能是同一人。⁵²

由前論推測，新羅全禪師的事蹟可能混入地藏事蹟，全禪師可能為金禪師之誤寫。綜合新羅金姓、活動於至德二載左右的成都，受玄宗信任，且皆與大聖慈寺興建有關等因素，或可推論無相即新羅全禪師，亦即益州金禪師。無相為新羅王族，在開元十六年入唐，後或影響楊翌募資興築大聖慈寺，其自身則在玄宗避難時，受命為大聖慈寺建立規制。由發起到立制，無相似皆扮演重要角色。既確認無相即為全（金）禪師，以下將討論第二個問題，即無相被玄宗授予規制重任的原因。

三、王權對佛法的運用

（一）玄宗對道術之熱衷

無相受到玄宗信任，主要在其形象迎合了後者對道術的興

52 嚴耕望，〈新羅留唐學生與僧徒〉，頁 958。相關記載見崔致遠，〈大唐新羅國故鳳巖山寺教謚智證大師寂照之塔碑銘〉，收入陸心源編，《唐文拾遺》，卷 44，附入董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1987），頁 10874；費冠卿，〈九華山化成寺記〉，收入李昉等編，彭淑夏辨證，勞格拾遺，《文苑英華》（北京：中華書局，1966；據宋刊本及明隆慶元年（1567）序胡維新刊本影印），卷 817，頁 4134；贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 20，〈唐池州九華山化城寺地藏傳〉，頁 516。

趣。⁵³玄宗這一傾向，則源自李唐皇室與道教長期的緊密結合。李唐建國之初，便利用追尊老子為祖賦予其政權合法性。⁵⁴開元時期（713-741），玄宗延續先前利用道教的政策，同時加強對佛、道教的管理，對佛教的態度尤其嚴苛。及至天寶時期（742-756），他進一步提升對道教的支持，例如強化對皇室先祖老子的制度性祭祀，從而提高太清宮在國家禮制中的祭祀順序與地位，並使教育與科舉更大比例的奠基於道教之上。透過上述作法，玄宗建立了少見的道教統治模式。⁵⁵此外，玄宗也積極推動新的道教祭祀，例如九宮貴神、五龍祠等，並將這些祭祀對象納入國家祀典。⁵⁶

玄宗對於佛教的態度，相形之下較為複雜。安史亂前，玄宗基於寺院占領大量土地，及偽濫僧尼逃稅等原因，採取拆除鄉村寺院、檢校僧籍等措施壓抑僧人，同時又利用改建寺廟以迎合佛教信眾。儘管玄宗亦曾與部分僧人往來密切，有時也支持譯經工

-
- 53 此處所謂道術，是指東漢以降形成，綜合道家、陰陽家、術數、方伎、巫術咒法的產物。東漢至六朝期間，外來僧人的咒術也被稱為道術，且影響中國本土道術的內容。參酒井忠夫、福井文雅，〈什麼是道教〉，收入福井康順等監修，朱越利譯，《道教》（上海：上海古籍出版社，1990），卷1，頁15-20。
- 54 此可參宮川尚志，《六朝史研究·宗教篇》（京都：平樂寺書店，1964），頁176-182；孫克寬，〈唐代道教與政治〉，收入氏著，《寒原道論》（臺北：聯經出版事業公司，1977），頁59-74；氣賀澤保規著，宋金文、馬雷譯，〈《大唐創業起居注》的性格特點〉，收入劉俊文主編，《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》（上海：上海古籍出版社，1995），頁212-243。
- 55 巴瑞特（T. H. Barrett）著，曾維加譯，《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》（濟南：齊魯書社，2012），頁39-56。玄宗朝太清宮祭祀的改革，參金子修一著，徐璐、張子如譯，《中國古代皇帝祭祀研究》（西安：西北大學出版社，2018），頁243-260。
- 56 吳麗娛，〈論九宮祭祀與道教崇拜〉，《唐研究》，9（北京，2003），頁283-314；雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁308-310。

作，但實際上他交往、贊助的僧人，多限於密教的修持者。箇中關鍵，在於密教占星、咒語、法術與他喜好的道術性質相近。換言之，玄宗感興趣的是僧人道術，而非佛教義理。⁵⁷所謂密教，是七世紀於印度系統化而形成哲學系統，著重神秘力量作用的教派，一度流行於八、九世紀的中國。但是，在八世紀之前，中國已有不少僧人引進、翻譯具密教色彩的經典與儀軌，或經由祈雨等法術展現神秘力量，顯示其時中國佛教已具潛在密教成分。⁵⁸例如魏晉南北朝僧傳中部分高僧，因應時人對精靈鬼怪之信仰，透過法術以展示其精妙道行。⁵⁹此或即中古時期佛教密教成分之反映。其實，多數傳受密教法咒的僧人，都屬於佛教其他學派，而兼學密教。⁶⁰八世紀時，三位印度僧人善無畏（637-735）、金剛

57 斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein）著，張煜譯，《唐代佛教》（上海：上海古籍出版社，2011），頁 55-59。陳弱水將中古佛教與國家的關係分為三階段。第一階段是四至六世紀中期，佛教在南北皆有飛躍性發展，較少被國家壓制。北周武帝（543-578, 560-578 在位）滅佛至唐憲宗（778-820, 805-820 在位）即位是第二階段，特色在國家控制與佛教屈服。第三階段為唐憲宗至北宋初，重點在士人儒家思想復興及相應的反佛心態。他指出第二階段中，玄宗開元年間對佛教壓抑最為密集。玄宗抑制佛教之目的，在拆解武則天（624-705, 690-705 在位）、韋后（?-710）崇佛的政治遺緒，最終使佛教徹底屈服於國家。參陳弱水，〈中國中古佛教與國家關係的若干考察——從歷史看「宗教」的中國處境〉，收入氏著，《中國歷史與文化的新探索》（臺北：聯經出版事業公司，2021），頁 361-380。另外，玄宗曾數次下詔壓抑巫術，其對象包含施術僧人。但這類詔令並未持續實施且效果有限。參 John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 93-94.

58 周一良著，錢文忠譯，〈唐代密宗〉，收入氏著，《周一良集》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），卷 3，頁 1-5。

59 蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，收入氏著，《歷史與宗教之間》（香港：三聯書店，2016），頁 36-38。

60 嚴耀中，《漢傳密教》（上海：學林出版社，1999），頁 8-11。

智（671-741）、不空（705-774）將系統化密宗傳入中國，留下不少祈雨、治病以及護國平亂的故事，且被稱為「開元三大士」。其中，有不少事蹟是以玄宗為展現法術的對象。⁶¹玄宗在國家或其個人遭遇一時困難時，偶而利用善無畏等人的法力。⁶²善無畏等人所施行的法術，對熱衷於追求長生與國家平安的玄宗而言，應具有一定的吸引力。⁶³

可以留意的是，無相的相關記載，即以其與王權的關係與感通表現為兩大主題，⁶⁴且體現其禪密兼修的特質。《歷代法寶記》云：

尋師訪道，周遊涉歷，乃至資州德純寺，禮唐和上。和上有疾，遂不出見。便然一指為燈，供養唐和上。唐和上知其非常人，便留左右二年。後居天谷山，卻至德純寺。唐和上遣家人王鎰，密付袈裟信衣，此衣是達摩祖師傳衣，則天賜與詵和上，詵和上與吾，吾今付囑汝。金和上得付法及信衣，遂居谷山石巖下，草衣節食，食盡喰土，威猛獸護衛。⁶⁵

61 對善無畏等三位密宗僧人傳記的詳細考證，參周一良著，錢文忠譯，〈唐代密宗〉，頁 15-96。

62 顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，收入顏娟英，《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》（臺北：石頭出版股份有限公司，2016），頁 150-153。

63 林韻柔，〈五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2009），頁 126。

64 Bernard Faure, "Ch'an Master Musang," p. 158.

65 《歷代法寶記》，頁 177、197。

《宋高僧傳·唐成都淨眾寺無相傳》亦載此事，惟內容稍有不同，其云：

（處寂）中夜授與摩納衣，如是入深溪谷巖下坐禪，有黑犢二，交角盤礴於座下，近身甚急，毛手入其袖，其冷如冰，捫摸至腹，相殊不傾動。每入定，多是五日為度。忽雪深，有二猛獸來，相自洗拭，裸卧其前，願以身施其食。二獸從頭至足，嗅帛而去。往往夜間坐牀下，搗虎鬚毛。既而山居稍久，衣破髮長，獵者疑是異獸，將射之，復止。⁶⁶

兩則故事中的共通點之一，在強調處寂與無相之間透過袈裟進行傳承。《歷代法寶記》所云達摩祖師傳衣，亦即《宋高僧傳》無相傳中的摩納衣，是指菩提達摩所穿袈裟。在禪宗論述中，菩提達摩將此衣在其師門代代相傳。但《六祖壇經》云此衣傳至六祖惠能為止，而《歷代法寶記》則將此衣傳承延長至該書所載禪師系譜所在之蜀地。此衣因接觸聖者而成為聖物的接觸性遺物，而被禪宗視為傳承佛法正統傳承的法衣。⁶⁷

其次，兩則皆詳述無相在山林中坐禪之刻苦。對照《宋高僧傳》所載，無相早年於天谷山專注於所謂「杜多」之苦行，即所

66 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 19，〈唐成都淨眾寺無相傳〉，頁 486-487。

67 柯嘉豪著，趙悠等譯，祝平一等校，《器物的象徵》，頁 140-144。韋聞第指出以物質性的袈裟作為傳法信物，與南禪強調破除名相、律法，追求見性頓悟等教義實有矛盾，王權則透過袈裟介入南禪的成立。參 Wendi L. Adamek, *The Mystique of Transmission*, pp. 136-193.

謂頭陀行，而露天禪坐即十二頭陀行的戒律之一。⁶⁸無相禪修與感通的關係，可由《宋高僧傳》無相本傳的分類尋得線索。該傳所屬〈感通篇〉，旨在記錄「逆於常理，感而遂通，化于世間，觀之難測」者。⁶⁹贊寧在卷 22「論曰」云：「若夫能感所通，則修行力至，必有天神給侍是也。能通所感，則我施神變，現示於他是也。能所俱感通，則二乘極果無不感通也。」又云：「我教法中以信解修證為準的。至若譯經傳法，生信也。義解習禪，悟解也。明律護法，修行也。神異感通，果證也。」⁷⁰贊寧認為感通是修行下天神助力的結果，為修行成果的證明。⁷¹由該傳分類與敘事重心，可見贊寧對無相的記述，實著重於其感通形像。中古時期僧人兼行禪、密二法是普遍現象，密教僧人多有禪師之號，禪師亦有能行咒術者。修禪被認為能達到神通，止觀之法皆被禪、密視為重要的修行手段。⁷²對照前引《歷代法寶記》記載，可知由唐代後期禪宗燈史至北宋僧傳，都可見無相感通事蹟，其感通形象不遜於禪修上的成就。⁷³

68 見求那跋陀羅譯，《佛說十二頭陀經》，T783, 17: 720b11-722a07。嚴世偉考證天谷山即青城山之別稱，參嚴世偉，〈山林與僧侶〉，頁 30-31。柯嘉豪就僧傳中對頭陀行、燃指等的象徵意義有詳細討論，參 John Kieschnick, *The Eminent Monk*, pp. 16-66。

69 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，〈大宋高僧傳序〉，頁 3。

70 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 22，〈論曰〉，頁 576-577。

71 柯嘉豪指出僧傳中施術者實則結合了中國傳統萬物相感的觀念，以修行而感通超越業，進而導致奇蹟的產生。參 John Kieschnick, *The Eminent Monk*, pp. 97-101。

72 嚴耀中，《漢傳密教》，頁 95-109。

73 楊明璋比對《歷代法寶記》與唐代神清《北山錄》中無相感通事蹟比重的差異，認為《歷代法寶記》收錄無相大量感通事蹟，意在藉此突顯無相的地位。參楊明璋，《神異感通·化利有情》，頁 170。

復次，兩則皆有動物在無相坐禪時為其護衛。中國高僧傳記中，泛見透過對僧人與猛虎互動的原創敘事，以塑造其高僧之形象。其中亦可見僧人以仁慈感化猛虎，使猛虎成為其在野外修行伴侶。這類情節是受漢代以降以仁德教化猛獸的觀念影響，但較中國相關記載更為豐富與複雜。⁷⁴無相欲以身供養兩頭猛虎，後得二虎在牀下陪伴，即是上述觀念的體現，亦可視作僧人神異之一類。⁷⁵

無相離開山林而進入成都後，也留下若干感通事蹟。前引《宋高僧傳》無相本傳中懾服成都縣令楊翌一事，時間繫於無相被玄宗召見之後。楊翌質疑無相是妖惑之徒，派遣十餘人追捕無相，但這些人接近無相的瞬間，便戰慄失神，同時又出現大風。這些異象最終使楊翌驚服，轉而成為建立大聖慈寺等寺院的提倡者。又有傳聞云，無相剛入成都時，忽然出現一位力士，自願伐柴供無相住處廚房使用。無相之弟新任新羅王，害怕無相返國爭位，便派刺客前往成都刺殺無相，而無相對此已有預感。某日砍柴力士回來後，忽然向無相云今夜有客，無相稱已知此事，力士又稱莫傷佛子，持柴刀坐在無相禪坐之側。後力士發現壁上有物品墜落，遂持刀一揮，使刺客身首分離，並挖洞將刺客掩埋。無相在隔日欲向力士致謝，但力士已經消失無蹤。⁷⁶無相弟為新羅王而

74 陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，2020），頁151-209。

75 此可參李豐楙，〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉，附錄於李豐楙，《神化與變異——一個常與非常的文化思維》（北京：中華書局，2010），頁308。

76 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷19，〈唐成都淨眾寺無相傳〉，頁487。

派人行刺等情節，其真實性雖存在疑問，卻也經此強調無相受到護法神保護之形象。

無相感通事蹟中，預言亦為人所稱道。無相又曾指著淨眾寺前柏樹，稱待該樹長至與寺塔等高時，即是淨眾寺毀廢之時。淨眾寺毀於唐武宗（814-846, 840-846 在位）會昌毀佛時，柏樹正好與塔齊高，應證了無相之預言。毀佛期間，成都寺院中僅大聖慈寺得以保存。淨眾寺被毀後，其大鐘被移入大聖慈寺。唐宣宗（810-859, 846-859 在位）恢復佛教後，人們本欲以兩日將大鐘移回淨眾寺，然而大鐘卻在當日就渡江而至。時人認知中，此事是無相神力的拉曳所致。⁷⁷可見在無相去世多年之後，成都民眾仍對無相持有善於預言的印象，旋即將此事與無相連結。⁷⁸

無相所在蜀地的佛教，也具有濃厚的感通色彩。例如《宋高僧傳·唐資州山北蘭若處寂傳》中，處寂預言無相來訪、在山林中修頭陀行、有虎在座下陪伴等敘述，⁷⁹皆與同書無相傳事蹟相

77 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 19，〈唐成都淨眾寺無相傳〉，頁 486-488。

78 唐代筆記中，也可見新羅僧人表現預言能力之例。如唐代呂道生《定命錄》述及一號金師的新羅僧，曾準確預言裴寬（681-755）被貶安陸別駕。又如唐代皇甫氏《原化記》載術士胡蘆生稱李藩（754-811）為相一事，多年後一長於相人的新羅僧，預言時為張建封（735-800）判官的李藩當出任宰相，並為胡蘆生所言作出解釋。以上分見呂道生撰，陶紅兩整理，《定命錄》；皇甫氏撰，李德輝整理，《原化記》，分別收入陶敏主編，《全唐五代筆記》（西安：三秦出版社，2012），冊 2，頁 1047-1048、1149-1150。

79 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 20，〈唐資州山北蘭若處寂傳〉，頁 507。

類，⁸⁰可以看出兩人在感通方面的相承之處。⁸¹蜀地自漢代便形成重視讖緯學的傳統，天師道的誕生則與讖緯關係頗深。魏晉南北朝的蜀地，則一直維持濃厚的道教氛圍。佛教與道教在此氛圍下於蜀地激烈競爭。蜀地僧人的事蹟中，也有不少與法術相關的記錄。⁸²從佛教造像題材來看，玄宗朝蜀地造像的主題密教與顯教多有混雜。⁸³

玄宗對法術的興趣，促成其與密教的接觸，使密教成為玄宗尋求法力幫助的對象之一。無相在蜀地留下不少感通事蹟，顯示其禪密兼修的特質，或使玄宗較容易對其感到興趣。中古時期蜀地佛教的密教色彩，應也助長玄宗贊助當地佛教發展的意願。

（二）王權對佛法護國的需求

無相出身所在之新羅，其地佛教發展受到密教傳入、王權護國需求等因素之影響。唐代初期，有明朗、惠通等僧人至中國學習密法，將密教經典、儀軌等引入本國，同時留下不少施行密法

80 楊明璋，〈神異感通·化利有情〉，頁 171-172。

81 張子開，〈唐朝來蜀的新羅國僧金和尚事跡考〉，頁 64。

82 吉川忠夫著，曾維加、黃小玲譯，〈唐代巴蜀的佛教與道教〉，附錄於巴瑞特著，曾維加譯，〈唐代道教〉，頁 96-117。關於蜀地讖緯學的發展，可參吉川忠夫著，洪春音譯，〈蜀地的讖緯學傳統〉，《經學研究集刊》，3（高雄，2007），頁 193-210。

83 顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，頁 144。唐代蜀地在壁畫、造像等方面亦留下不少具密教特色的遺跡。參丁明夷，〈公元七至十二世紀的四川密教遺跡〉，收入胡素馨主編，〈佛教物質文化——寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集〉（上海：上海書畫出版社，2003），頁 402-425。

以祈求鎮護國家、消除災害的記載。⁸⁴由此可見，在無相入唐前，密教已對新羅佛教造成廣泛而深刻的影響。無相在新羅所接觸的密教，應與唐代密宗成立前傳入新羅的內容關係較深。

在密教傳入前，新羅佛教與王權結合，形成強調為國家服務的護國佛教。六至七世紀，新羅透過東亞海域交流，引進梁代佛教王權觀念，形塑新羅國王成為政治與宗教中心，並以佛教團結國內部族。圓光、慈藏等進入中國求法的僧人，在法興王至善德女王統治期間（514-647），成為輸入南朝佛教的重要媒介。新羅官方藉由這些新入經典、佛像、法器等建構皇龍寺等新的護國佛教象徵，並在皇龍寺舉行以鎮護國家為旨，講頌《仁王經》的仁王百高會。其後，新羅官方更以王陵結合寺院，使新羅國王被賦予護國、護法善神的地位，並視新羅為聖王與善神護佑的佛緣國土。⁸⁵同以護國為宗旨的《金光明經》，在同時期新羅也成為僧人

-
- 84 呂建福，《中國密教史（修訂版）》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 493-498。入唐學習密法的新羅僧人共有 11 位，其中 8 位返國貢獻所學。參郭磊，〈韓國密教略考〉，《佛學研究》，20（北京，2011），頁 216-218。新羅以降朝鮮半島的密教注重行事以咒術見重，在教理傳播方面則相形見拙。參陳景富，《西安與海東》（西安：西安出版社，2005），頁 177。
- 85 此可參李志鴻，〈七至九世紀東亞佛教王權的建構與展示〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2020），頁 112-136。另可參鎌田茂雄，《朝鮮佛教史》（東京：東京大學出版會，1987），頁 33-48。《仁王經》內容為佛向十六大國國王講述般若波羅蜜多深法，稱誦念該經可以不生災難。其中的〈護國品〉更強調透過誦讀該經可以役使鬼神，護衛國土。此經現存漢譯本有二，見鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，T245, 8: 825a01-834a08；不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》，T246, 8: 834c03-845a02。《仁王經》在東亞的傳播與影響，參李志鴻，〈東亞佛教交流與日本平安佛教王權的構築——以空海為中心〉，收入釋果鏡、廖肇亨主編，《無盡燈——漢傳佛教青年學者論壇論文集》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2018），頁 83-134。

研究的焦點。⁸⁶

無相入唐之前，新羅值聖德王在位。聖德王三年（704）三月留學生金思讓自唐返新羅，即上呈《最勝王經》。⁸⁷聖德王曾為武烈王（603-661, 654-661 在位）建奉德寺，設仁王道場，且大赦七日。⁸⁸聖德王時期的新羅王室仍崇信護國經典，無相身為王族，又先在本國剃度後才來到中國，對佛教鎮護國家觀念及其與王權的結合模式或有一定理解。新羅護國佛教的發展過程中，可見僧人作為「隨駕沙門」，供國王諮詢佛教義理與各種知識，及為國王進行佛教儀式的功能。⁸⁹李商隱〈唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘〉云：「遇羯虜亂華，鑾旌外狩。局皇圖於巴濮，指赤縣於隄羊，猘獠磨牙，鯨鯢奮鬣。上皇顯圖內禪，自恃真期，久披宸襟，徐叩妙鍵。無慚漢室，空禮清涼之台；有陋魏朝，徒建須彌之殿。道含九主，恩浸四生，獲永固於靈根，實仰資於圓智。」清代錢振倫、錢振常箋解此段時，猜測文中敘述玄宗幸蜀時，無相及其

-
- 86 田村圓澄，《古代朝鮮佛教と日本仏教》（東京：吉川弘文館，1980），頁170。
《金光明經》中有〈四天王品〉，載四天王宣誓鎮護國家之事。該經現存漢譯本有三，見曇無讖譯，《金光明經》，T663, 16: 335a01-359b01；寶貴等補譯，《合部金光明經》，T664, 16: 359b02-402a22；義淨譯，《金光明最勝王經》，T665, 16: 403a01-456c25。《金光明經》中護國思想對中國、日本政治有不小影響。此分別參李志鴻，〈六至七世紀初東亞的王權與佛教〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013），頁26-30；郭珮君，〈《金光明經》的護國思想與日本古代的佛教——以天武朝為中心（673-686）〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2012）。
- 87 金富軾，《三國史記》（臺北：東方文化書局，1971），卷8，〈新羅本記第八·聖德王本紀〉，頁94。
- 88 一然，《三國遺事》（臺北：東方文化書局，1971），卷2，〈聖德王〉，頁10。
- 89 李志鴻，〈七至九世紀東亞佛教王權的建構與展示〉，頁127。

徒無住或有保護玄宗之功。⁹⁰但因正史無載，故也不排除附會其詞的可能。若以李商隱之追述，對照《宋高僧傳》無相本傳中無相於安史亂間入殿受玄宗供禮一事，或可推測無相在當時提供玄宗某些協助，而能獲得玄宗信任。再加上安史之亂對玄宗造成的震撼，可能使玄宗從先前抑制佛教的態度，轉向支持建寺、捐獻寺田。⁹¹此時位於成都，且受供養於玄宗的無相，可能因此承擔規劃大聖慈寺的重責。

滯留唐土的新羅僧人中，亦有以感通獲得皇帝重視，而為後者服務之例。例如同時期另一位新羅僧人無漏，據載亦為新羅王第三子，因不願爭位而出家為僧。無漏輾轉入唐之前，傳說曾於蔥嶺（今帕米爾高原）一帶度化毒龍，又在向觀音像祈禱時出現靈應。安史之亂期間，肅宗訓兵於靈武（中國寧夏回族自治區銀川市），屢次夢見有一金色人形，在御前誦念寶勝佛名號。肅宗以夢中內容詢問左右，得知無漏除行跡不群外，平日即一直誦念寶勝佛號。肅宗初次邀請無漏不得，後派遣郭子儀前去召見，無漏才入宮面見肅宗。肅宗認定無漏便是其夢中的金人，待亂事漸平，即請無漏入宮中內寺接受供養。無漏後屢次請求歸隱未成，最終圓寂於內寺。當日無漏在內門右闔之上化為雙足，身形遠離地面數尺。肅宗得知此事，乘步輦前往無漏住所，看見無漏遺表中乞

90 李商隱撰，馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注，《樊南文集補編》，卷10，〈唐梓州慧義精舍南禪院四證堂碑銘〉，頁823-824。

91 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》，頁63。

求歸葬賀蘭山，遂依其請求將其厚葬。⁹²

前述無漏記載，亦被置於《宋高僧傳》的〈感通篇〉中，內容也以感通事蹟為主。傳中無漏所誦念的寶勝佛，又稱為寶生佛、寶生如來，在密教金剛界為五智如來之一，五智中主平等性智，位居南方，身色為金色。⁹³肅宗夢中見到金人的情節，或即顯示無漏誦念寶勝佛真言時，與寶勝佛產生聯結之異象，反映無漏所學與密教有關。⁹⁴肅宗對無漏的優禮，亦出於實際的政治需求。由於安史之亂導致唐代社會秩序的崩壞，在此危局中自行即位的肅宗，急於借助佛教的力量弭平叛亂，因而對佛教較為熱衷，陸續實行迎佛指舍利入禁中供養、在五嶽建立寺院、下詔僧尼於朝會不須稱臣等措施，甚至舉辦由宮人、北門武士扮演佛菩薩與金

92 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 21，〈唐朔方靈武下院無漏傳〉，頁 545-546。肅宗夢見無漏誦念寶勝佛從而召見無漏一事，亦見於《佛祖統紀》。後者所載不同處一是將該事時間記為至德元載，二為述及無漏所在為賀蘭山白草谷，二在被召見者包含不空。見志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，卷 41，〈法運通塞志第 17 之 7·唐肅宗至德元載〉，頁 954。無漏被迎入的內道場（內寺），可能在大明宮麟德殿。該道場亦是不空譯經、舉行密教儀式，以及肅宗暫迎法門寺佛指舍利的場所。參陳金華，〈唐代的內道場〉，《華林國際佛學學刊》，2：2（新加坡，2019），頁 40-41。

93 此可見不空譯，《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，T1665, 32: 572b17-574c24；《攝無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀落海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶標幟曼荼羅儀軌》，T1067, 20: 129b04-138a09。另可參楊清凡，〈五方佛及其圖像考察〉，《西藏研究》，2007：2（拉薩），頁 31-36。

94 無漏傳中對觀音像的描述較少，不易判斷觀音像與密教的關係。感應故事是聯繫信眾與觀音像，促進觀音本土化的重要媒介。參于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009），頁 201-210。

剛力士的法會。⁹⁵在以佛法平息戰亂的熱切願望下，無漏或因感通形象吸引肅宗。

無相、無漏俱在入唐後受到皇帝召見、供養，且展現具感通能力的形象，並在戰亂之際深受皇帝重用。此一者與新羅佛教中僧人修習密教、展現神蹟，以及為王權服務的形象有相近之處；二者可見玄宗、肅宗在戰亂之際的護國祈願，如何影響兩者對佛教的態度。大聖慈寺的成立，與無相受命建立寺院規制等事蹟，可說是安史之亂的背景下，佛教、新羅僧人與王權互動的結果。

四、結 論

大聖慈寺的建立，可以視作唐代中期官方對佛教態度的一次轉折。原本強力抑制佛教的玄宗，在退位為太上皇，避難成都期間，接受當地僧人英幹為祈求護國而建寺的請求，並給予官方賜額、賜田千畝等優待，使大聖慈寺在建立之初，便具備合法性與相對充足的經濟基礎。玄宗對此事的支持，源自安史之亂造成國家社會秩序的崩潰，對其帶來的衝擊。在此情境下，甚至連即位於靈武的肅宗，都渴求借助佛法以鎮護國家，祈求國運再清，戰亂獲得平息。當時在成都接受玄宗供禮的新羅僧人無相，亦即新羅全(金)禪師，在玄宗要求下接受為大聖慈寺建立規制的任務。

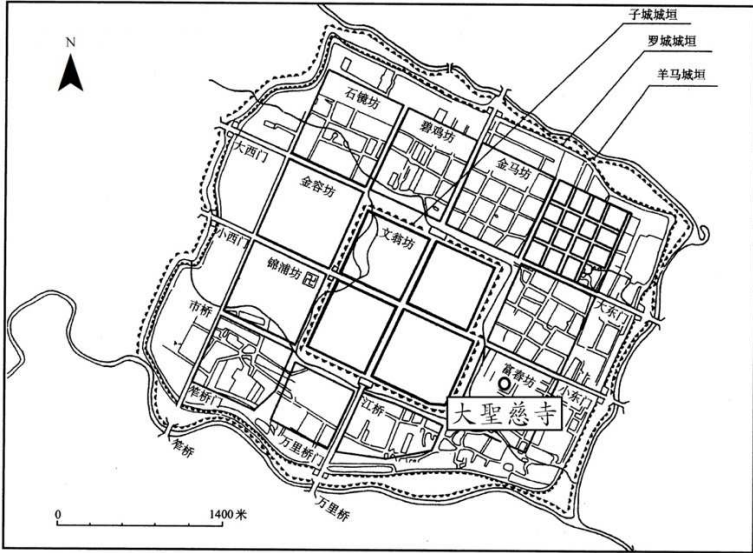
95 斯坦利·威斯坦因著，張煜譯，《唐代佛教》，頁 63-64。肅宗在其統治期間，或因伴隨局勢困難而來的不安感，既透過大量徵應強調其與道教的關係，同時熱衷於各類宗教活動。多巴瑞特著，曾維加譯，《唐代道教》，頁 57-58。

無相之所以受到玄宗如此信任，一方面是因為他在入唐之後以感通傳說聞名當世，且為佛教文獻所記錄。此顯示無相不僅在禪學方面影響深遠，同時兼具密教特質之形象，或吸引因熱衷法術而支持密宗的玄宗。另一方面，新羅僧人在本國常以感通協助王權，或擔任國王的隨駕顧問。這類以佛法護持王權的護國佛教模式，與無相、無漏的事蹟相類。他們或也透過此模式，分別成為玄宗、肅宗優禮的對象。大聖慈寺以祈求護國為建寺宗旨，其立規制者無相又以密法為玄宗所青睞，無相本國則以護國佛教著稱。在此背景下建成的大聖慈寺，被賦予濃厚的國家色彩，終能在官方支持下成為西南第一寺院。

附 記

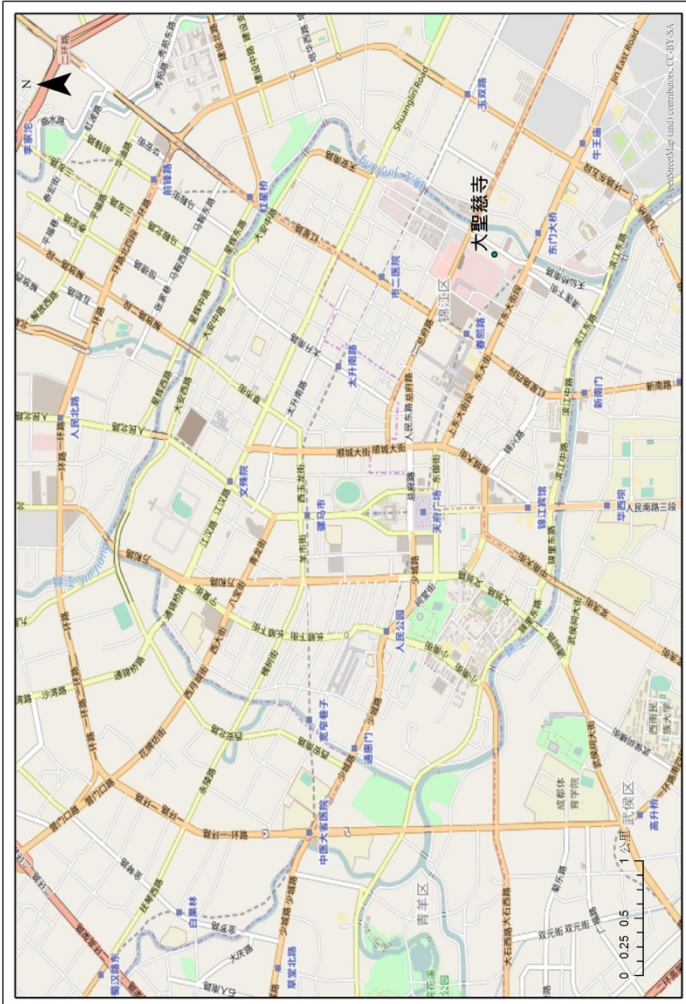
本文初稿發表於天主教輔仁大學歷史學系主辦，「第 17 屆文化交流史——『觀念的旅行』國際學術研討會」（新北：天主教輔仁大學野聲樓谷欣廳，2021 年 11 月 12 日-13 日），感謝評論人古怡青教授不吝指點。李貞德老師、兩位匿名審查人的珍貴建議，與林欣儀、吳修安、李志鴻、郭珮君、蔡長廷、吳欣芳等學友諸多支援，以及中央研究院數位人文中心簡玉鳳小姐協助繪製地圖，皆對本文幫助極大，謹致謝忱。

圖 1 唐代大聖慈寺位置示意圖



資料來源：此圖底圖修改自孫華，〈唐末五代的成都城〉，「唐末五代成都城復原略圖」，另標註大聖慈寺位置。

圖 2 現代大聖慈寺位置圖



資料來源：OpenStreetMap，網址：<http://www.openstreetmap.org>，擷取日期：2017年1月17日，標註大聖慈寺位置。

圖 3 今大聖慈寺一隅



資料來源：林欣儀教授攝影暨提供。

徵引書目

一、傳統文獻

《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

《歷代法寶記》，收入中國佛教叢書編輯委員會編，《中國佛教叢書·禪宗編》，冊 2，江蘇：江蘇古籍出版社，1993。

一然，《三國遺事》，臺北：東方文化書局，1971。

不空譯，《仁王護國般若波羅蜜多經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 8，No. 246，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。

不空譯，《金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 32，No. 1665，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。

不空譯，《攝無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀落海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶幟幟曼荼羅儀軌》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 20，No. 1067，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。

司馬光撰，胡三省音注，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。

呂道生撰，陶紅雨整理，《定命錄》，收入陶敏主編，《全唐五代筆記》，第 2 冊，西安：三秦出版社，2012。

志磐撰，釋道法校注，《佛祖統紀校注》，上海：上海古籍出版社，2012。

李昉等編，彭淑夏辨證，勞格拾遺，《文苑英華》，北京：中華書局，1966；據宋刊本及明隆慶元年（1567）序胡維新刊本影印。

- 李商隱撰，馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注，《樊南文集》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 求那跋陀羅譯，《佛說十二頭陀經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 17，No. 783，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。
- 金富軾，《三國史記》，臺北：東方文化書局，1971。
- 皇甫氏撰，李德輝整理，《原化記》，收入陶敏主編，《全唐五代筆記》，冊 2，西安：三秦出版社，2012。
- 袁說友等編輯，趙曉蘭整理，《成都文類》，北京：中華書局，2011。
- 黃休復撰，趙維國整理，《茅亭客話》，收入朱易安、傅旋琮等主編，《全宋筆記》，編 2，冊 1，鄭州：大象出版社，2006。
- 楊慎編，劉琳、王曉波點校，《全蜀藝文志》，北京：線裝書局，2003。
- 義淨譯，《金光明最勝王經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 16，No. 665，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。
- 董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1987。
- 鳩摩羅什譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 8，No. 245，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。
- 曇無讖譯，《金光明經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 16，No. 663，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。
- 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1997。
- 寶貴等補譯，《合部金光明經》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊 16，No. 664，臺北：新文豐出版股份有限公司，2005。

二、近人論著

- 丁明夷，〈公元七至十二世紀的四川密教遺跡〉，收入胡素馨主編，《佛教物質文化——寺院財富與世俗供養國際學術研討會論文集》，上海：上海書畫出版社，2003，頁402-425。
- 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音——菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009。
- 大西修也，〈成都万仏寺（浄衆寺）の開基と新羅国僧無相について〉，《美術史研究》，9（東京，1972），頁60-70。
- 小島宏允，〈チベット禪宗と《歴代法宝記》〉，《禪文化研究所紀要》，6（京都，1974），頁139-176。
- 山口瑞鳳，〈チベット仏教と新羅の金和尚〉，收入金知見、蔡印幻編，《新羅仏教研究》（東京：山喜仏房書林，1973），頁1-36。
- 巴瑞特（T. H. Barrett）著，曾維加譯，《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》，濟南：齊魯書社，2012。
- 王衛明，《大聖慈寺畫史叢攷——唐、五代、宋時期西蜀佛教美術發展探源》，北京：文化藝術出版社，2005。
- 冉雲華，〈東海大師無相傳研究〉，收入氏著，《中國佛教文化研究論集》，臺北：東初出版社，1990，頁42-64。
- 古怡青，《唐朝皇帝入蜀事件研究——兼論蜀道交通》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019。
- 四川省文史研究館，《成都城坊古跡考（增訂版）》，成都：成都時代出版社，2006。
- 田中良昭，〈禪宗燈史の發展〉，收入篠原寿雄、田中良昭編集，《敦煌仏典と禪》，東京：大東出版社，1980。
- 田村圓澄，《古代朝鮮仏教と日本仏教》，東京：吉川弘文館，1980。

- 吉川忠夫著，洪春音譯，〈蜀地的讖緯學傳統〉，《經學研究集刊》，3（高雄，2007），頁 193-210。
- 吉川忠夫著，曾維加、黃小玲譯，〈唐代巴蜀的佛教與道教〉，附錄於巴瑞特著，曾維加譯，《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》，濟南：齊魯書社，2012，頁 96-117。
- 吳麗娛，〈論九宮祭祀與道教崇拜〉，《唐研究》，9（北京，2003），頁 283-314。
- 呂建福，《中國密教史（修訂版）》，北京：中國社會科學出版社，2011。
- 李志鴻，〈六至七世紀初東亞的王權與佛教〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2013。
- 李志鴻，〈七至九世紀東亞佛教王權的建構與展示〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2020。
- 李志鴻，〈東亞佛教交流與日本平安佛教王權的構築——以空海為中心〉，收入釋果鏡、廖肇亨主編，《無盡燈——漢傳佛教青年學者論壇論文集》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2018，頁 83-134。
- 李豐楙，〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉，附錄於氏著，《神化與變異——一個常與非常的文化思維》，北京：中華書局，2010，頁 297-312。
- 周一良著，錢文忠譯，〈唐代密宗〉，收入氏著，《周一良集》，卷 3，瀋陽：遼寧教育出版社，1998，頁 1-166。
- 林韻柔，〈五臺山與文殊道場——中古佛教聖山信仰的形成與發展〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2009。
- 林韻柔，〈唐代寺院職務及其運作〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，28（武漢，2012），頁 166-201。
- 金子修一著，徐璐、張子如譯，《中國古代皇帝祭祀研究》，西安：西北大學出版社，2018。
- 柳田聖山，《初期禪宗史書の研究》，京都：法藏館，1967。

- 柳田聖山，《初期の禪史 II——歷代法宝記》，東京：筑摩書房，1976。
- 拜根興，《唐朝與新羅關係史論》，北京：中國社會科學出版社，2009。
- 柯嘉豪（John Kieschnick）著，趙悠等譯，祝平一等校，《器物的象徵——佛教打造的中國物質世界》，新北：遠足文化事業股份有限公司，2020。
- 段玉明，〈唐宋大慈寺與成都社會〉，《宗教學研究》，2009：2（成都），頁 77-84。
- 胡適輯，《神會和尚遺集》，上海：亞東圖書館，1931。
- 孫克寬，〈唐代道教與政治〉，收入氏著，《寒原道論》（臺北，聯經出版事業公司，1977），頁 59-165。
- 孫華，〈唐末五代的成都城〉，收入《宿白先生八秩華誕紀念文集》編輯委員會編，《宿白先生八秩華誕紀念文集》，上冊，北京：文物出版社，2002，頁 255-290。
- 宮川尚志，《六朝史研究·宗教篇》，京都：平樂寺書店，1964。
- 氣賀澤保規著，宋金文、馬雷譯，〈《大唐創業起居注》的性格特點〉，收入劉俊文主編，《日本中青年學者論中國史·六朝隋唐卷》，上海：上海古籍出版社，1995，頁 212-243。
- 酒井忠夫、福井文雅，〈什麼是道教〉，收入福井康順等監修，朱越利譯，《道教》，卷 1，上海：上海古籍出版社，1990，頁 1-24。
- 宿白，〈唐代長安以外佛教寺院的布局與等級初稿〉，收入宿白，《魏晉南北朝唐宋考古文稿輯叢》，北京：文物出版社，2011，頁 270-285。
- 張子開，〈唐朝來蜀的新羅國僧金和尚事跡考〉，《康定民族師範高等專科學校學報》，9：3（四川省甘孜藏族自治州，2000），頁 62-66。

- 張弓，《漢唐佛寺文化史》，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 許凱翔，〈八十年來唐宋史議題中關於特定商品集市之研究〉，《興大歷史學報》，27(臺中，2013)，頁 107-136。
- 許凱翔，〈唐宋時期蜀地的廟市〉，新竹：國立清華大學歷史研究所博士論文，2016。
- 郭珮君，〈《金光明經》的護國思想與日本古代的佛教——以天武朝為中心(673-686)〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2012。
- 郭磊，〈韓國密教略考〉，《佛學研究》，20(北京，2011)，頁 216-229。
- 陳金華，〈唐代的內道場〉，《華林國際佛學學刊》，2：2(新加坡，2019)，頁 1-91。
- 陳弱水，〈中國中古佛教與國家關係的若干考察——從歷史看「宗教」的中國處境〉，收入氏著，《中國歷史與文化的新探索》，臺北：聯經出版事業公司，2021，頁 347-391。
- 陳景富，《西安與海東》，西安：西安出版社，2005。
- 陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序(增訂本)》，上海：上海古籍出版社，2020。
- 斯坦利·威斯坦因(Stanley Weinstein)著，張煜譯，《唐代佛教》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，上海：商務印書館，1935。
- 馮修齊，〈成都大聖慈寺九十六院新考〉，《蜀學》，4(成都，2009)，頁 47-51。
- 黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院，1971。
- 楊明璋，《神異感通·化利有情——敦煌高僧傳贊文獻研究》，臺北：政大出版社，2020。

- 楊清凡，〈五方佛及其圖像考察〉，《西藏研究》，2007：2（拉薩），頁 31-36。
- 雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009。
- 蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉（初刊於 1990），收入氏著，《歷史與宗教之間》，香港：三聯書店，2016，頁 3-53。
- 劉淑芬，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，收入氏著，《中國的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008，頁 168-179。
- 劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》，5：4（臺北，1994），頁 1-50。
- 劉淑芬，〈中古的宦官與佛教〉，收入氏著，《中國的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008，頁 46-71。
- 劉淑芬，〈唐、宋時期的功德寺——以懺悔儀式為中心的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，82：2（臺北，2011），頁 261-323。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1982。
- 顏娟英，〈盛唐玄宗朝佛教藝術的轉變〉，收入顏娟英，《鏡花水月——中國古代美術考古與佛教藝術的探討》，臺北：石頭出版股份有限公司，2016，頁 127-206。
- 嚴世偉，〈山林與僧侶——從無相和無住的頭陀行看巴蜀的佛教地理〉，《唐研究》，26（北京，2021），頁 27-57。
- 嚴耕望，〈唐五代時期之成都〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》，中冊，上海：上海古籍出版社，2009，頁 717-792。
- 嚴耕望，〈新羅留唐學生與僧徒〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》，上海：上海古籍出版社，2009，下冊，頁 932-976。

- 嚴耕望，〈唐宋時代中韓佛教文化之交流〉，收入氏著，《嚴耕望史學論文集》，下冊，上海：上海古籍出版社，2009，頁 977-1003。
- 嚴耀中，《漢傳密教》，上海：學林出版社，1999。
- 釋印順，《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，2007。
- 釋慧嚴，〈中國禪宗在西藏〉，《中華佛學學報》，7（新北，1994），頁 214-259。
- 鎌田茂雄，《朝鮮仏教史》，東京：東京大學出版會，1987。
- 서정목，〈입당 구법승 교각[地藏]，무상，무루의 정체와 출가계기〉，《서강인문논총》，47（서울，2016），頁 368-373。
- Adamek, Wendi L. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and Its Contexts*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Faure, Bernard. "Ch'an Master Musang: A Korean Monk in East Asian Context," in Robert E. Buswell ed., *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, pp. 153-172.
- Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Mesnil, Evelyne. "Didactic Paintings between Power and Devotion: The Monastery Dashengcisi 大聖慈寺 in Chengdu (8th -10th c.)," 收入 Christian Wittern、石立善編，《東アシアの宗教と文化——西脇常記教授退休記念論集》，京都：西脇常記教授退休記念論集編集委員會，2007，頁 97-148。

三、網路資源

中央研究院數位人文研究平台，網址：<http://dh.ascdc.sinica.edu.tw>.

中央研究院歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫，網址：
<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>.

CBETA 中華電子佛典協會，網址：<https://www.cbeta.org>.

OpenStreetMap, 網址：www.openstreetmap.org.

Wu-xiang 無相 and Establishment of the Monastery Dashengcisi 大聖慈寺 in Chengdu in Tang Dynasty

Kai-hsiang Hsu

Department of History, National Chi Nan University

The monastery Dashengcisi 大聖慈寺 was built with Tang Emperor Xuan-zong 唐玄宗 (685-762, r. 712-756) support in Chengdu during the rebellion of An Lu-shan 安祿山 (703-757, r. 756-757) and became the largest monastery in southern-west China. The Silla monk Wu-xiang 無相 (684-762) stimulated the rules of the the monastery Dashengcisi and of crucial to the Ch'an Sect 禪宗 in Tang. This article discusses how images of using thaumaturgic powers, the influence of Silla Buddhism and Xuan-zong's pray for protecting the country made Wu-xiang stimulator of rules of this monastery. Through this investigation, I will examine how monastery built and relation between kingship and Buddhism in medieval China.

**Keywords: Wu-xiang, The Monastery Dashengcisi, Chengdu, Silla,
Kingship**