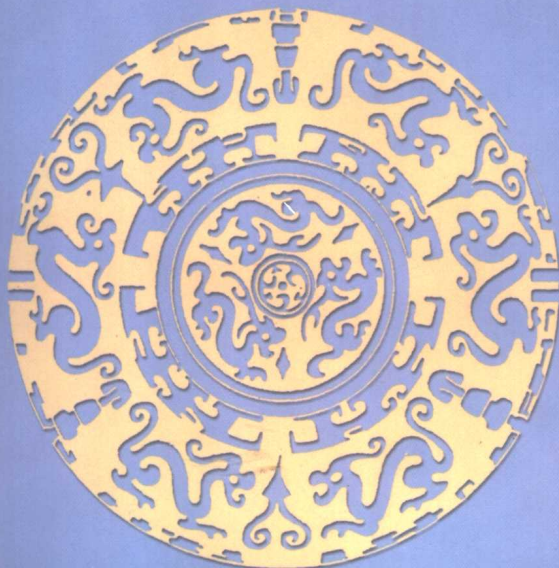


中古文獻語言論集

董志翹 著

漢語史研究叢書



巴蜀書社

四川大學「211工程」項目
漢語史研究叢書

中古文獻語言論集

董志翹／著

巴蜀書社

2000・成都

圖書在版編目(CIP)數據

中古文獻語言論集/董志翹著. - 成都:巴蜀書社,
2000.4
ISBN 7-80659-071-4

I. 中… II. 董… III. 漢語-古代-文集
IV. H109.2-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2000)第 22685 號

策劃組稿:陳大利 李 蓓
責任編輯:周道貴
封面設計:文小牛

中古文獻語言論集

董志翹 著

巴蜀書社出版發行

(成都鹽道街三號 郵編 610012)

總編室電話(028)6656816

發行科電話(028)6662019

新華書店經銷

成都福利東方彩印廠印刷

成都神仙樹南郊村工業小區(028)5183822

開本 850×1168 1/32

印張 13.625

字數 304 千

2000 年 4 月第一版

2000 年 4 月第一次印刷

印數:1-1000 冊

ISBN 7-80659-071-4/H·7

定價:31.00 圓

本書如有印裝質量問題請與工廠調換

《漢語史研究叢書》編委會

學術顧問：張永言 趙振鐸 向 熹

主 編：項 楚

編 委：董志翹 宋永培 經本植

張一舟 伍宗文 楊宗義

汪啓明 陳大利 李 蓓

常務編委：董志翹 伍宗文

秘 書：雷漢卿

目 錄

《高僧傳》詞語通釋

——兼談佛教典籍口語詞向中土文獻的擴散…………… (1)

試論《洛陽伽藍記》在中古漢語詞匯史研究上的語料價值
…………… (29)

《入唐求法巡禮行記》的詞匯特點及其在中古漢語詞匯史
研究上的價值…………… (43)

《入唐求法巡禮行記》疑難詞語考辨 …………… (62)

敦煌文書詞語考釋…………… (88)

敦煌文書詞語瑣記…………… (97)

也論中古漢語詞匯研究中的推源問題…………… (113)

再論“進”對“入”的歷時替換

——與李宗江先生商榷…………… (134)

試論古代漢語詞匯與日本語詞匯的比較研究…………… (146)

《漢語大詞典》閱讀散記 …………… (180)

不知老將至，五年成雙壁

——讀李維琦先生近作《佛經續釋詞》（董志翹、陳文傑合撰）
…………… (192)

名物訓詁的好參考

——讀沈從文編著《中國古代服飾研究》…………… (201)

近代漢語研究的可喜成果

——《唐五代語言詞典》讀後（張永言、董志翹合撰）
…………… (220)

評《宋語言詞典》

——兼論斷代語言詞典編寫的有關問題…………… (239)

《觀世音應驗記三種》校點舉誤…………… (250)

《高僧傳》校點商榷…………… (281)

《高僧傳》校點商榷（續）…………… (298)

中世漢語中的三類特殊句式…………… (313)

中世漢語“被”字句的衍變及發展

——紀念《馬氏文通》出版九十周年…………… (329)

近代漢語指代詞札記…………… (350)

《切韻》音系性質諸家說之我見…………… (363)

附錄：

白居易作品中的口語表達（入矢義高撰，董志翹譯）
…………… (384)

無著道忠的學術貢獻（柳田聖山撰，董志翹譯）…… (400)

《高僧傳》詞語通釋

——兼談佛教典籍口語詞向中土文獻的擴散

朱自清先生曾指出：漢魏六朝時期“有兩種新文體發展。一是佛典的翻譯，一是群經的義疏^①。”漢譯佛典中的詞語的口語性較強，這已引起漢語史研究者的高度重視。自東漢時期佛教傳入我國，大量漢譯佛典應運而生。出於爭取信徒、宣揚教義的需要，各個時期的譯者在文體及語言的選擇上盡量趨俗，以“不加文飾，令易曉，不失本義”為原則，正如胡適之所說：“在中國散文與韻文都走到駢偶濫套的路上的時期，創造了樸實平易（但求易曉，不加藻飾）的白話新文體，以至影響了唐以後的白話文學^②。”不過，這裏有一個問題應引起我們的注意，即：漢譯佛典的詞語（或詞義）是如何影響中土文獻的詞語（或詞義）的？換言之，即：漢譯佛典的詞語（或詞義）是怎樣在中土文獻中擴散開來的？近年來筆者在進行中古漢語研究的過程中感到，這是一種逐步的，由近而遠的擴散。率先受到影響的，便是一些與佛教有直接關係的中土文獻，譬如僧人的行記、僧人的傳記、寺院

① 朱自清《經典常談》，三聯書店，1980。

② 胡適《白話文學史》上卷，岳麓書社，1986。

記、名僧學者宣揚佛教理論的論著以至兩晉南北朝時期盛行的大量“志怪小說”中的“釋氏輔教之書”等等與佛教有關的文獻。這也就是為什麼《法顯傳》、《洛陽伽藍記》、《出三藏記集》、《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《法苑珠林》、《往五天竺國傳》、《南海寄歸內法傳》、《大唐西域求法高僧傳》、《入唐求法巡禮行記》、《行歷抄》、《王梵志詩》、《寒山詩》、《敦煌變文集》以及《觀世音應驗記》、《宣驗記》、《冥祥記》、《集靈記》、《旌異記》等文獻口語化程度大大高於同時期的其他中土文獻的原因之一。一些通俗詞語（或詞義）在文獻中的出現和使用情況，可以證明這一點。例如“在後”是一個口語詞，表“後來”、“隨後”之義。最早出現於漢譯佛典，如：“有婆羅門在後來至，前白王言：‘唯我一人，獨不得穀。’”（吳支謙譯《撰集百緣經》，4—217）“在後來至”猶“隨後來到”之意。又：“長者聞已，心懷歡喜。尋敕其婦富那奇：‘我有急緣，定欲出去。汝今在後取甘蔗汁施辟支佛。’時婦答言：‘汝但出去，我後自與。’”（同上，4—222）“時此長者，有少急緣，竟不自施，尋即出去。殷勤囑婦：‘汝今在後當與食。’其婦答言：‘汝但莫憂，我後當與。’”（同上，4—223）以上兩例均“在後”與“後”相應，其意甚明。此後即出現於六朝與佛教有關的中土文獻中。如：“龍王每作神變，國王祈請，以金玉珍寶投之池中；在後涌出，令僧取之。”（《洛陽伽藍記·城北·聞義里》）至唐五代，“在後”使用已相當普遍，大多仍出現在與佛教有關的文獻中，如：“遂以葱韭散五臺上，便出山去。其僧在後將零凌香子散葱韭之上，令無臭氣。”（圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三，開成五年七月二日）“山溪者，天台大師放生之池云云。在後貞觀儀鳳之中，敕下禁斷不教

漁捕，永為放生之地。”“或時圓珍對他試問天台義目，曾無交接，兩三度略如此。在後休去，更不談話。”（圓珍《行歷抄》）不過此時敦煌變文中也開始使用，如：“可昔心，錯鈍擬，在後兒孫不勘（堪）矣。”（《敦煌變文集·無常經講經文》）“遂即支分財寶，令母在後設齋供（養諸佛法僧及諸乞）來者。”（同上《大目乾連冥間救母變文 圖一卷序》）“見我兄弟在外，慮恐在後離宛（怨）。”“倘若在後被追收，必道女子相帶累。”“倘若在後得高遷，唯贈百金相殯葬。”（同上《伍子胥變文》）“王陵在後莫須憂，必拜王陵封萬戶。”（同上《漢將王陵變》）“臣聞陵又邇近事急降胡，獲計未成，不久應出。母既非罪，伏乞寬刑，在後不來，臣即甘心鼎鑊。”（同上《李陵變文》）“公主時亡僕亦死，誰能在後喪孤魂。”（同上《王昭君變文》）敦煌變文與佛教的俗講有一定的淵源關係（其中佛教內容的變文，如《無常經講經文》等與佛教的關係更密切，而世俗內容的變文，如《伍子胥變文》等與佛教的關係略疏遠，但兩者在文體特徵、演出方式上基本一致，世俗內容的變文應是佛教內容的變文的擴展衍生），因而可以看成與佛教有關的中土文獻跟一般中土文獻之間的過渡。而“在後”一詞在一般中土文獻中使用，始見於宋代，《漢語大詞典》“在後”條的始見例引“竄蔡京儋州編置。及其子孫三十三人，並編管遠惡州軍。在後，蔡京量移至潭州。”（《宣和遺事》後集）

再如“建立”表“興建”、“建造”義，最早也見於漢譯佛典，如：“時達尼迦復作是念：我先結草庵，輒為樵人所壞。後作瓦屋，復違法王出家之體，今寧可更求好材建立大屋？”（劉宋罽賓國三藏佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》，22—

5) 隨後就出現在與佛教有關的中土文獻中，如：“時衛軍東亭侯琅琊王詢，淵懿有深信，荷持正法，建立精舍，廣招學衆。”（《高僧傳》卷一，“晉廬山僧伽提婆”，P.38）“遂度流沙，進到敦煌，於閑曠之地，建立精舍。”（同上，卷三“宋上定林寺曇摩蜜多”，P.121）“乃於貿縣之山，建立塔寺。”（同上，P.122）至唐代，也僅見於與佛教有關的文獻中，如：“行十五里到大曆法花寺。重閣於峻崖上建立。”（圓仁《入唐求法巡禮行記》卷三，開成五年七月四日）而在一般中土文獻中使用，時代相對較晚，《漢語大詞典》此義項下引《英烈傳》第六十回：“前者詔建宮殿，那禮、工二部官員奏請卜基，恰好在寶志長老冢邊。太祖着令遷去別所埋葬，以便建立。”

又如“所有”表總括，乃“全部”之義，最早見於漢譯佛典，如：“佛念吾等建立大志，能悉現我諸佛世界所有好惡。”（後漢支婁迦讖譯《佛說兜沙經》10—446）“所有衆生得受人形。”（失譯附秦錄《大乘悲分陀利經》，3—260）“所有諸佛世尊現在住世淨佛刹中及不淨刹。”（同上，3—272）“我取彼境界國土所有人民盡取殺之，願見聽許。”（苻秦僧伽跋澄等譯《僧伽羅刹所集經》，4—119）“彼所有衆事皆盡無餘。”（同上，4—120）“所有什物平等分布，設無什物當詣廣施之家勸令修福。”（姚秦竺佛念譯《出曜經》，4—623）“設我無常，掃所有財寶七珍之具勿妄費耗。”（同上，4—630）至唐代大量擴散到與佛教有關的中土文獻中。如：“所有妝臺鏡奩之屬，咸悉持來佛前奉獻。”（義淨《南海寄歸內法傳》卷一“九、受齋規則”）“東夏諸尼，衣皆涉俗。所有着用，多並乖儀。”（同上，卷二“十二、尼衣喪制”）“所有衣服、刀子、針錐之流，受已均分，斯其教也。”（同上

“十五、隨意成規”) “閤之内外莊嚴，所有寶物與菩薩堂相似也。”(《入唐求法巡禮行記》卷三，開成五年五月十七日)“敕下：天下所有僧尼解燒煉咒術禁氣、背軍身上杖痕烏文、雜工巧，曾犯淫養妻不修戒行者，並勒還俗。”(同上，會昌二年十月九日)從而又擴散到一般中土文獻，如：“所有損壞，隨即修理。”(《敦煌吐魯番唐代法制文書考釋》，P.328)而《漢語大詞典》“所有”條此義項下引《水滸傳》八五回：“兄弟，所有宋朝賞罰不明，奸臣當道，讒佞專權，我已順了大遼國主。”及艾青《黎明的通知》詩：“打開所有的窗子來歡迎；打開所有的門來歡迎。”前一例意思有別，後一例時代太晚。由於以往辭書編纂比較重視一般中土文獻，不太重視漢譯佛典及與佛教有關的中土文獻，忽視了一些口語性詞語的記錄是由漢譯佛典，經與佛教有關的中土文獻向一般中土文獻擴散的過程，所以始見例的時代往往滯後。

一些與佛教有關的中土文獻，雖然在文體上尚未完全脫出六朝時期的駢儷之風，但在語言上，特別是採用的詞語上受漢譯佛典的影響是顯而易見的。這表現在兩個方面：一是直接使用了一些最先出現在漢譯佛典中的口語詞(詞義)；二是如同漢譯佛典一樣，較多地吸取實際生活中的口語詞(詞義)。筆者曾經對《洛陽伽藍記》、《高僧傳》、《入唐求法巡禮行記》中的詞語作過統計，每書中都有數百個出現時代上早於一般中土文獻的詞語(詞義)，而這些詞語(詞義)有一部分又更早地出現在漢譯佛典中。基於以上的認識，所以本文準備對《高僧傳》的部分詞語作一分析。梁釋慧皎所撰《高僧傳》，凡十四卷。全書收載自後漢至梁453年間257位高僧的傳記(附見者達274人)，是目前比

較完整保留下來的最早的一部僧傳。我們知道，由於佛教東傳，兩晉南北朝時期之史書以僧人傳記最為發達，見之著錄者凡十數種之多，但後來他書大多散佚，所以《高僧傳》成了研究漢魏兩晉南北朝佛教史同時也是研究政治史、社會史、中外交通史、文學史等的重要典籍。又因為是較早的與佛教有關的中土文獻，受漢譯佛典詞匯的影響較大，所以也是漢語詞匯史研究的寶貴資料。筆者在通讀過程中，深感該書不少詞語受漢譯佛典影響甚為明顯，不少詞語在漢語詞匯發展史上有一定的價值，故選取其中一些詞語，或結合漢譯佛典，或結合其他與佛教有關的中土文獻及一般中土文獻，略作考釋，名之曰“通釋”。方家達士，幸垂教焉。

（一）將必

漢永平中，明皇帝夜夢金人飛空而至，乃大集群臣以占所夢。通人傅毅奉答：“臣聞西域有神，其名曰‘佛’，陛下所夢，將必是乎。”（卷一，“漢洛陽白馬寺攝摩騰”，P.1）

按：“將必是乎”為推測語氣，意謂“或許就是此（佛）吧？”（在古文獻中，表肯定語氣者“一定、必定”義則用“必將”，如：“所以說之者，必將雅文辨慧之君子也。”（《荀子·富國》）“秦非無事之國也，韓亡之後必將更事，更事必就易與利，就易與利必不伐楚與趙矣。”（《史記·魏世家》））此段文字，多處記載，《冥祥記》中作：“漢明帝夢見神人：形垂二尺，身金黃色，項佩日光。以問群臣，或對曰：‘西方有神，其號曰佛，形如陛下所夢，得無是乎？’”（《古小說鈎沉·冥祥記》）“得無”表推測語氣，這是人所共知的常識。略早於《高僧傳》的《出三藏記集》作：“有通人傅毅曰：‘臣聞天竺有得道者，號曰佛，輕舉

能飛，殆將其神也。’”（《出三藏記集》卷六“四十二章經序”）“殆”作為副詞，可表推測語氣，相當於“或許”、“恐怕”，如：“離外之患，而天下不靖晉國，殆將啟之。”（《左傳·僖公二十三年》）“此殆天所以資將軍，將軍豈有意乎？”（《三國志·蜀書·諸葛亮傳》）而“將”作為副詞，亦可表推測語氣，如：“吾鷹所獲以百數，汝鷹曾無奮意，將欺余耶？”（《古小說鉤沉·幽明錄》）故“殆將其神也”之“殆將”為同義複詞。又“將恐”亦可構成同義複詞，也為“或許”、“恐怕”義。如：“將恐今之視古，亦猶後之視今也。”（《世說新語·規箴》）“將或”、“或將”亦可構成同義複詞，也是“或許”、“恐怕”義。如：“年少時嘗打折一鴨翅，將或此鴨因緣之報乎？”（《古小說鉤沉·冥祥記》）“有記云，孫皓打試舍利，謂非其權時。余案皓將壞寺，諸臣咸答：‘康會感瑞，大皇創寺。’是知初感舍利，必也權時。故數家傳記咸言孫權感舍利於吳宮。其後更試神驗，或將皓時。”（《高僧傳》卷一“魏吳建業建初寺康僧會”，P.18）故《高僧傳》中之“將必”亦為同義複詞，表示推測。然“必”作副詞，一般表肯定、假設語氣，表推測，相當於“或許”、“恐怕”義的用法前人似未言及，故表出之。對此，中古有“必恐”一詞可作佐證，“必恐”亦為同義複詞，乃“或許”、“恐怕”之義。如：“越月，泓又至，謂燕公：‘此宅氣候忽然索漠甚，必恐有取土於西北隅者。’公與泓偕行，至西北隅，果有取土處三數坑，皆深丈餘。”（《太平廣記》卷七七“泓師”，出《大唐新語》）“一沙彌瓶鉢未足，來詣此僧，頂禮云：‘欲上堂，無鉢如何？暫借，明日當自置之。’僧不與曰：‘吾鉢已受持數十年，借汝必恐損之。’”（同上，卷九四“華嚴和尚”，出《原化記》）“是月四日，天津橋作鋪帖經，景莊

尋被絀落。某具前白主司曰：‘某早留心章句，不工書帖，必恐不及格。’”（同上，卷一七九“閻濟美”，出《乾臞子》）“及（沈）約出，人問今日何不勝，約曰：‘此人忌前，不讓必恐羞死。’”（同上，卷一九七“沈約”，出《史系》）“近有敕許罷兵役後建置佛堂蘭若，若今邊事寧息，必恐奏請繼來，若不先議條流，臨事恐難止約。”（《唐會要》卷四八“大中五年十月十七日宰臣等上言”）“伏以臺司推事，多是制獄，其中或有準敕，便須處分，要知法禮。又緣大理寺刑部斷獄，亦皆申報臺司，倘或差錯，事須詳定。比來却令刑部大理寺法直較勘，必恐自相扶會，縱有差失，無由辯明。”（《唐會要》卷六十“貞元八年正月御史臺奏”）如果進一步探求“必”表“恐怕”義的來源，那麼很可能是從作連詞表“假使、如果”義上引申出來的。因為“必”作假設連詞的用法出現甚早，如：“必求之，吾助子請。”（《左傳·昭公十五年》）“王必無人，臣願奉璧往使。”（《史記·廉頗藺相如列傳》）“王必欲長王漢中，無所事信；必欲爭天下，非信無可與計事者。”（《漢書·韓信傳》）《高僧傳》中，更有“若必”同義連文表假設者，如：“久聞此塔屢放光明，虛誕不經，所未能信，若必自睹，所不論耳。”（卷一“魏吳建業建初寺康僧會”，P.18）“大士之道，利彼忘軀。若必使大化流傳，能洗悟朦俗，雖復身當爐鑊，苦而無恨。”（卷二“晉長安鳩摩羅什”，P.48）因為“必”表假設，即帶有不肯定的義素，於此引申出表推測義，是順理成章的。這正如“或”，既可作為副詞表推測，相當於“大概、恐怕、也許”，如：“夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美、百宮之富。得其門者或寡矣。”（《論語·子張》）“桓公朝諸侯之時，或南面坐，婦人立於後也。世人傳云，則曰

負婦人於背矣。”（《論衡·逢遇篇》）“是孤用君之本意也，或恐衆人未曉此意。”（《三國志·王修傳注》）同時，“或”也可作假設連詞，表“如果”義，如：“今大城陳、蔡，葉和不羹，或不充，不足以威晉；若充之以資財，實之以重祿之臣，是輕本而重末也。”（《賈誼集·大都》）“即不疑多有所平反，母喜為笑，為飲食異於他時；或亡所出，母怒，為之不食。”（《漢書·隗不疑傳》）

（二）凡在

（1）義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野，凡在讀者，皆疊疊而不倦焉。（卷一，“漢洛陽安清”，P.5）

（2）詢設一難，亦謂遁不復能通，如此至竟兩家不竭。凡在聽者，咸謂審得遁旨，回令自說，得兩三番便亂。（卷四“晉剡沃洲山支遁”，P.159）

（3）復於寺內別置禪林，森樹烟凝，石筵苔合。凡在瞻履，皆神清而氣肅焉。（卷六，“晉廬山釋慧遠”，P.211）

按：“凡在”一詞《高僧傳》中三見，皆表總括，乃“所有”之義。此詞未見辭書收錄，略早於《高僧傳》的梁僧祐撰《出三藏記集》中亦見。如：“凡在三界倒見之徒，溺喪淵流，莫能自反。”（《出三藏記集》卷六，謝敷“安般守意經序第四”，P.246）而六朝史書及文人文集中亦多見，如：“且佐非韋烏之職，吏本朝服之官，凡在班列，罔不如一。此蓋前令違而遂改，今制允而長用也。”（《宋書·禮志五》）“案禮：過墓則軾，過祀則下。凡在神祇，尚或致恭，況昭太后母臨四海，至尊親曾北面。”（《宋書·禮志四》）“伏惟陛下，龍姿風儀，光格四表，凡在黔黎，延屬象魏，願天地垂恩。”（《魏書·常珍奇傳》）“凡在氓隸，莫不

怍悅。”（《鮑照集》“征北世子誕育上疏”）“凡”表總括義，無須贅言。“在”表總括義，或來自於“在在”、“在所”。“在在”、“在所”最早出現在佛典中，總括處所，有“處處”義。作“在在”者如：“大人相滿，寶慧具足，在在現法，將導不逮。”（後漢支曜譯《成具光明定意經》，15—452）“得未曾有，在在難值。久思光顏，今日乃見。”（西晉竺法護譯《正法華經》9—22）“在在處處，有諸惡蟲，有若干種狢狸驪鼠。”（同上，9—76）“比丘尼出城已，各作是言：若我等向餘方者，在在處處皆見驅逐，無得住處，我等今當隨世尊後去。”（東晉佛陀跋陀羅共法顯譯《摩訶僧祇律》，22—330）“又見諸方在在處處，無數難思阿僧界，睹佛世尊坐道樹下。”（劉宋功德直譯《菩薩念佛三昧經》，13—801）作“在所”者如：“牽捉大象，舉鼻投身，在所無礙。”（西晉《大寶積經》，11—75）“其眼徹見，在所救濟，多所擁護。”（西晉竺法護譯《正法華經》，9—90）“神足之力，住不可動。學智慧強，靡所不入。今來至斯，在所開通。”（同上，9—112）“所出光明嚴淨之座，普曜法界，第一空界，在所周遍，達諸佛界。”（東晉瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》，1—593）“如是餘時，在所應意。若令滿得四天下寶，劫盡之時，理當消滅，復不得久。”（元魏慧覺等譯《賢愚經》，4—435）後又擴散到與佛教有關的中土文獻中，如：“故微言之室，在在並建。玄咏之賓，處處而有。”（《弘明集》朱昭之《與顧歡書難夷夏論》）可能由於這樣，“凡在”組合就有了表總括的功能。

（三）風領

自此以來，唯漢世有金日磾，然日磾之賢，盡於忠誠，德信

純至，非為明達足論。高座心造峰極，交俊以神，風領朗越，過之遠矣。（卷一“晉建康建初寺帛尸梨蜜”，P.31）

按：“風領”一詞，除《高僧傳》一例而外，《世說新語》中還有一例：“王右軍道謝萬石‘在林澤中為自遁上’，嘆林公‘器朗神隽’，道祖士少‘風領毛骨，恐沒世不復見此人’，道劉真長‘標雲柯而不扶疏’。”（《世說新語·賞譽》）《漢語大詞典》收“風領”一詞，但僅列“寬大的毛皮圍脖”一義項，例引明劉若愚《酌中志·內臣佩服記略》：“凡二十四衙門內官內使人等，則止許戴絨紵圍脖，似風領而緊小焉。”與本文所論者無涉。對於《世說新語》中的“風領毛骨”，張永言先生主編的《世說新語辭典》釋為：“謂體格輕舉，清爽超凡。”張萬起所編的《世說新語詞典》則釋為：“指人骨相氣派不凡。”均將“風領”與“毛骨”連訓，且僅述其大意。日本目加田誠譯注《世說新語》把“風領毛骨”譯為“風格といい，風貌といい/風格出衆，風貌出衆”。並注云：“風領，未詳。《世說新語補考》上には‘風範’、《世說音譯》には‘風標’と解している。毛骨，皮毛骨骼で風貌の意。風領，未詳。《世說新語補考》中釋為‘風範’，《世說音譯》中釋為‘風標’。毛骨，即皮毛骨骼，乃‘風貌’之意。”（東京明治書院《新譯漢文大系》第78卷《世說新語》下，P.588。昭和53年版）目加田誠將“風領”、“毛骨”分而釋之，一言其“神”，一言其“貌”，近是。

《高僧傳》中“風領”之含義，可從以下同類句子中探尋：

“性度弘博，風覽朗拔，雖宿儒英達，莫不服其深致。”（卷三“晉廬山釋慧遠”，P.211）“風覽”，風度見識之義。“深法師理悟虛遠，風鑒清貞，棄宰相之榮，襲染衣之素。”（卷四“晉郗