

# 論精舍

恆毓（博士）i[1]

《世界弘明哲學季刊》編委會主席

電子信箱：[hy@whpg.org](mailto:hy@whpg.org)

**【提要】** 本文ii[2]專就佛教的精舍問題展開探討，希望以此引起人們的關注，並最終使新世紀佛教的發展走上健康的軌道。本文的探討分三步進行：第一，精舍的現狀；第二，精舍的歷史；第三，「精舍」的根源。在第一部分，作者通過對精舍現狀的揭示提出了相當嚴肅的現實問題；在第二部分，作者通過對精舍歷史的回顧告訴人們這樣的一個事實，即歷史上的精舍在內容和形式上都有一般世人所認為的那種「深山藏古寺，曲徑通幽情」的隱逸神秘色彩和宗教氣氛，這同當前的一些精舍是很不相同的；在第三部分，作者則通過對「精舍」一詞在佛教中出現的種種因素的揭示提請人們注意，注意精舍的性質是基於「精」而不是基於「捨」，否則，就勢必徒有其名而無其實。通過本文的探討，讀者可以較為清晰地瞭解和把握佛教精舍的方方面面，瞭解佛教的基本狀況和當前佛教所存在的問題，從而為更好地解決佛教的現實問題提供一些有益的線索。

**【關鍵詞】** 佛教 精舍 經懺 佛事 道場

對於佛門弟子來說，精舍是自家的東西，當然不會陌生。然而，真正瞭解「精舍」到底是個什麼概念的人也許不是很多。尤其是近十多年來，在中國大陸，精舍如雨後春筍般地湧現，似有大潮湧動之勢。在這種情況下，精舍似乎已不復昔日的神聖，而是到了不可收拾的程度。在沿海的上海、浙江、廣東和福建，這一點表現得尤為突出。

## 一 精舍的現狀

據估計，僅中國汕頭市就有近百家精舍。這些精舍，大體說來，在五個方面有突出的表現：其一，住人少，通常只有一兩個人；其二，設施先進，差不多每個精舍都配備了各種先進的交通、通訊和生活設施；其三，有相對穩定的居士隊伍來護持；其四，以經懺為生；其五，沒有任何約束，不屬於任何組織。這五個方面如果綜合起來，則集中體現在貨幣交換上。也就是說，多數精舍所發揮的主要功能不是對世人進行教化，而是對亡靈進行所謂的「超度」、為活人進行祈禱，以所謂的「法施」來同施主的財施相交換，各得其所，可謂平等交易，各不吃虧。

根據佛教的教義，超度亡靈是必要的，祈禱福壽也是合乎情理的，不可否認。但不容忽視的是，這些精舍所做的僅僅是形式上對亡靈的超度、對活人的祈禱，極大程度上忽視了對佛教基本精神的繼承和發揚。更有甚者，在這些精舍中湧現了一些「包工頭」。他們通過自己的一套網絡建立起一定的勢力範圍，通過對經懺的承包而謀取私利。在這種風氣影響下，為了賺錢，許多人以趕經懺為生，事實上充當了個別「大法師」<sup>iii[3]</sup>的「打工仔」。趕經懺者整日裡疲於奔命，卻賺不了多少鈔票；而「大法師」則不然，他們只需坐收漁利，不日即可暴富。比如，在九十年代中期，在汕頭的精舍中，一個人一年賺個二、三十萬是不成問題的。這還只是就中等水平而言的，如果是有影響的「大法師」，則遠遠高於此數。這樣的收入水平要比同時期普通中國市民的收入高出數十倍，比多數中國寺院僧眾的收入要高出上百倍。事實上，精舍數量在這幾年之所以迅速增加，同這種高收入的誘惑是不無關係的。在很多住精舍的人看來，有了自己的精舍，也就有了發財的空間；而有了發財的空間，自己便可以過得更「瀟灑」。

那麼，他們的精舍是哪裡來的呢？

在中國，精舍的獲得通常有四種途徑：其一，居士供養；其二，向前輩索取；其三，通過購買房屋來自己開創精舍；其四，繼承他人已有的精舍。其中，第一種和第四種形式是同佛教的傳統相吻合的，但第二種和第三種則是近十幾年才在中國興起的「怪現象」。爲什麼這麼說呢？因爲居士供養的精舍通常不是一般人所能夠得到的，只有那些德高望重的長老或身居要職的寺院執事才有可能獲得；向前輩索取的情況多發生在沿海地區青年僧眾中，他們要麼向國外有錢的師父索要，要麼向國外有錢的乾媽索要iv[4]；自己購買房屋需要有大量的資金投入，在中國，這樣的資金只有通過趕經懺才能迅速得到積累；至於繼承的精舍，則多是從道友或已故師父那裡接管過來的，這只是財產的繼承和轉讓的問題。

我們一開始所涉及的精舍相當一部分屬於第二種與第三種情況，而這樣的精舍又很容易給人造成一種假象，使人覺得佛教相當繁榮。可事實呢？事實卻不像表面那樣值得樂觀，因爲它實際上是虛假的繁榮，它所反映的是佛法實際上的衰落。之所以這麼說，是因爲佛法的興衰不是以佛教人數的多寡、傳播區域的大小來決定的，而是由佛教人員的內在素質和其表率作用所決定的。試想，如果佛門弟子之間猶如一盤散沙，佛教的力量如何能得以體現呢？如果佛門弟子不按佛陀的教誨行事，他還能稱爲「佛門弟子」嗎？而目前的精舍所呈現出來的則正是這種形同佛教而實則不然的混亂狀態。

說其混亂，主要是基於四種理由：其一，沒有組織和章法；其二，唯利是圖；其三，揮霍無度；其四，行爲不羈。說其沒有組織和章法，是因爲許多精舍的設立本身就不合佛制，設立之後又往往各自爲政，沒有什麼組織紀律可言，更沒有一般叢林的那些章法，從而在組織建設上呈現出真空狀態；說其唯利是圖，是因爲許多精舍的設立本身就是爲了追求財富，因而，在設立之後，許多精舍的主人整天經營的就只有所謂的「佛事」了，在他們那裡，唸唸「斡資囉」就意味著「鈔票大把抓」；說其揮霍無度，是因爲許多精舍的設立本身就是爲了貪圖安逸，因而，在有了錢和屬於自己的一片天地的同時，原先的那些清規戒律也往往被拋到

了九霄雲外，享受歌舞伎樂成了「佛事」之餘的消遣，甚至爲此而揮金如土，似乎不如此就不足以彌補自己出家的損失；說其行爲不羈，是因爲許多精舍的設立本身就是爲了所謂的自由，就是爲了擺脫叢林中所受到的種種束縛，因而，在離開了叢林之後，許多人就有一種飛出牢籠的興奮，以至於四大威儀和叢林規矩等等都一併拋棄了。

民國時候的情況，我們無從知曉，但目前存在的不容迴避的事實是：在浙江等地，當地不少民眾往往對僧眾投以鄙夷的目光，有一百二十個瞧不起！之所以如此，並不是因爲他們沒有文化，也不是因爲他們沒有錢，而恰恰相反，是因爲他們太有錢了，有錢都沒地方花了，個別僧眾的表現太出格了，他們除了極盡賺錢和揮霍之能事而外，就再也沒有什麼作爲了。當然，這種情況不僅僅限於精舍所在的地方，有時也更多地暴露於一些經懺道場周圍。

坦率地說，社會需要佛教，但社會需要的是有益於社會的佛教，而不是沒有益處的佛教。在當前的社會環境中，佛教如果不能給人提供良好的精神食糧，佛教的前途是可想而知的。可是，眼下精舍所存在的混亂狀況對佛教來說只能是個悲劇，因爲它對於佛教的良性發展不但沒有任何好處，反而起了實際的破壞作用，起了從佛教內部來腐化和瓦解佛教的作用。《五燈會元·卷第三》記述了唐代西堂智藏禪師的一句話，說：「師子身中蟲，自食師子肉。」其實，它很大意義上說的就是這種依附在佛教中卻有背於佛教基本精神的現象。

## 二 精舍的歷史

既然我們認爲現在的許多精舍不合佛制，而精舍又是佛教所固有的東西，那麼，佛教本來意義上的精舍是什麼樣子呢？也就是說，歷史上的精舍是怎樣的狀況呢？

根據佛經的說法，佛陀在世的時候，精舍就已普遍存在了。不過，那時的精舍也確實堪稱「精舍」。爲什麼這麼說呢？因爲它具備四種殊勝：其一，處殊勝；其二，人殊勝；其三，法殊勝；其四，供養殊勝。

所謂處殊勝，是說當時的精舍都不是位於人群聚居的地方，而是位於離人群遠近適中的僻靜之處。這樣做對於修道來說具有特殊的意義：一方面，同人群保持一定距離的僻靜處往往沒有多少人打攪，這有利於專心修道；另一方面，離人群不太遠又方便乞食，可以使行者不脫離民眾，有助於佛法的弘化。佛經中提到最多的佛陀所居的竹林精舍和祇園精舍就屬於這種情況：前者是摩竭陀國頻婆娑羅王供養佛陀的，位於王捨城；後者是捨衛國太子和須達多長者供養佛陀的，位於捨衛國。然而，這兩座精舍卻不在鬧市，而是處於郊外。這一點，佛經中有明確的記述。姚秦三藏法師鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》說：「一時，佛在捨衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊食時著衣持鉢入捨衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。」此處的「捨衛國祇樹給孤獨園」便是通常所說的祇園精舍。在這個精舍中，既然佛陀還要「入捨衛大城乞食」，就說明它不在城中。《雜阿含經·卷第十五》（四〇三）說：「一時，佛在摩竭陀國人間遊行於王捨城波羅利弗。是中間竹林聚落，國王於中造福德捨。爾時，世尊與諸大眾於中宿止。」這個位於竹林之中的福德捨就是通常所說的竹林精舍，它雖然是在王捨城，但肯定不是在鬧市，而是處於竹林中的一個小村子<sup>v[5]</sup>裡。歷史常識告訴我們，既然是村子，就必然不在城中。

所謂人殊勝，是說住於精舍中的人都不是普普通通的人，而是有大根機的人。佛陀所居的精舍中住的都是他的大弟子，用佛經的話說，都是大阿羅漢或大菩薩，是人們的善知識，至少也得是個比丘。《大佛頂首楞嚴經·卷第一》說：

如是我聞：一時，佛在室羅筏城祇桓精舍，與大比丘眾千二百五十人俱，皆是無漏大阿羅漢，佛子住持，善超諸有，能於國土成就威儀，從佛轉輪，妙堪遺囑，嚴淨毗尼，弘范三界，應身無量，度脫眾生，拔濟未來，越諸塵累。

《雜阿含經·卷第一》說：「如是我聞：一時，佛住捨衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘……」《妙法蓮華經·敘品第一》說：「如是我聞：一時，佛住王捨城耆闍崛山中，與大比丘眾萬二千人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，逮得己利，近諸有結，心得自在。」印度佛教是如此，中國佛教就更是如此。《五燈會元》記述了一些同精舍有關的人物，而那些人物都不是平庸之輩。《五燈會元》卷第二記述的牛頭山慧忠禪師，卷第三記述的泐潭常興禪師，卷第七記述的德山宣鑒禪師，卷第八記述的羅漢桂琛禪師，卷第十二記述的華嚴道隆禪師，如此等等，都是禪宗了不起的人物，而他們住精舍時都已經是佛教中德高望重的大德高僧了。比如，《泐潭常興禪師》就記載說：「自得旨後，詣曹溪，禮祖塔及廬岳天台，遍尋聖跡，後住開元精舍。」可見，泐潭常興禪師是得道之後才開始住精舍的。佛教有個說法，叫做：「不開悟，不住山。」這個「山」其實應當是「精舍」的另一說法，更確切地說，許多精舍實際上就是位於山中的茅棚，是中國古代隱士所住的那種「衡門之下，可以棲遲」<sup>vi[6]</sup>的簡陋得無法再簡陋的茅棚。爲什麼呢？在傳統的中國佛教中，爲什麼沙彌和一般比丘通常沒有住精舍的資格<sup>vii[7]</sup>呢？我想，之所以如此，倒不是佛教不重視晚輩，而是出於愛護晚輩的考慮。試想，一個剛入佛門的人如果不把精力放在親近善知識和聽聞正法上，他有能力走上佛法的正道嗎？如果一步不慎，後果可就不堪設想了。這純粹是修道的需要，同世俗的倫理觀念無關。

所謂法殊勝，是說精舍的主人能夠承擔弘揚佛法的重任，能夠審時度勢而宣揚佛法，從而在根本上使佛法深入人心。這裡所說的法不是現在佛門所盛行的誦經禮懺，而完全是本來意義上的法，是從修行而獲得的解脫的智慧和手段。這樣的法，當然，決不是能夠用金錢可以得到的，也不是能夠從別人的恩賜而得到的，它需要踏踏實實的佛教實踐，需要真正的戒定慧的功夫。佛教在這方面的實例很多，我們不妨拈來兩個予以說明。

這第一個要說的是維摩詰，第二個要說的是牛頭山慧忠禪師。《維摩詰經·方便品第二》說：

爾時，毗耶離大城中有長者名「維摩詰」，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍，辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持，獲無所畏，降魔勞怨，入深法門，善於智度，通達方便，大願成就，明瞭眾生心所趣，又能分別諸根利鈍，久於佛道，心已純熟，決定大乘，諸有所作，能善思量，住佛威儀，心大如海，諸佛咨嗟，弟子、釋梵、世主所敬。……其以方便，現身有疾。以其疾故。國王、大臣、長者、居士、婆羅門等及諸王子並余官屬無數千人皆往問疾。……長者維摩詰為諸問疾者如應說法，令無數千人皆發阿耨多羅三藐三菩提心。

《五燈會元·卷第二·牛頭山慧忠禪師》說：

師平生一衲不易，器用唯一鐺。

縣令張遜者，至山頂謁。問師：「有何徒弟？」師曰：「有三、五人。」遜曰：「如何得見？」師敲禪杖，有三虎哮吼而出。遜驚怖而退。

後眾請入城，居莊嚴舊寺。師欲於殿東別創法堂。先有古木，群鵲巢其上，工人將伐之。師謂鵲王曰：「此地建堂，汝等何不速去！」言訖，群鵲乃遷巢他樹。初奠基，有二神人定其四角，復潛資夜役，遂不日而就。繇是，四方學徒雲集，得法者有三十四人，各住一方，轉化多眾。

師有安心偈曰：「人法雙淨，善惡兩忘。直心真實，菩提道場。」

大歷三年，石室前掛鐘樹、掛衣籐忽盛夏枯死。四年六月十五日，集僧布薩訖，命侍者淨發浴身。至夜，有瑞雲覆其精舍，空中復聞天樂之聲。詰旦，怡然坐化。時風雨暴作，震折林木，復有白虹貫於邱壑。五年春，茶毗，獲舍利不可勝計。

這裡，維摩詰善於以疾病而教化眾生，以方丈之地而為道場，廣泛教化社會各界人士，現在的那些熱衷於住精舍的人能夠與之相提並論嗎？牛頭山慧忠禪師能夠感化異類，能夠教化一方，卻「平生一衲不易，器用唯一鐺」，如今的精舍主人能夠做到其一嗎？很難想像，如果沒有道法為根基，維摩詰和牛頭山慧忠禪師能夠如此精進！

所謂供養殊勝，是說佛教原本的供養其實是清淨身、口、意之業的供養，財供養和法供養都是出於清淨的身、口、意之業。佛經所記述的精舍都是屬於這種情況，不存在別有用心的動機。比如，摩竭陀國頻婆娑羅王供養佛陀的竹林精舍和捨衛國太子與須達多長者供養佛陀的祇園精舍，我們說，其供養的人是不同尋常的，其供養的對象也是不同凡響的，其供養的精舍也是符合修道要求的，而供

養者供養佛陀的動機也是無比純潔的。他們供養佛陀及其弟子是爲了能更好地聞法問道，而佛陀和弟子們接受供養也是無可挑剔的。圍繞精舍的供養，其間所有的因緣都是與修道相契合的，這顯然不同於當前的種種爲了一己之私利而修設精舍的舉動。在佛經中，有相當的內容都是佛陀與國王之間的對白，而佛法的真諦就恰恰寓於其中，這是不容置疑的事實。

即使拋開印度的記述不談，中國佛教中也不乏其事。其中，德山宣鑒禪師可謂典型。

據《五燈會元·卷第七·德山宣鑒禪師》記載，唐武宗廢教，德山宣鑒禪師曾經避難於獨浮山之石室。「大中初，武陵太守薛廷望再崇德山精舍，號『古德禪院』，將訪求哲匠住持。聆師道行，屢請，不下山。廷望乃設詭計，遣吏以茶鹽誣之，言犯禁法，取師入州。瞻禮，堅請居之。大闡宗風。」官方供養的精舍難道不比獨浮山的石室好嗎？可德山宣鑒禪師卻並不稀罕。然而，一旦不得已而受之，德山宣鑒禪師則能大揚宗風，爲一代楷模！這一捨一受，豈是當今之許多精舍主人所可比擬的嗎？

顯而易見，佛教一開始所謂的「精舍」當是「寺院」的意思，是修行佛道的場所，在內容和形式上都有一般世人所認爲的那種「深山藏古寺，曲徑通幽情」的隱逸、神秘色彩和宗教氣氛。只是，這種與「寺院」相當的精舍形態到中國不久便發生了變化，並最終從寺院中分離出來，變成了只有高僧大德才可以住持的具有特定內涵的修行場所。

### 三 「精舍」一詞的根源

我們知道，「精舍」只是漢語的說法，是佛經翻譯過程中所使用的名稱，它所指代的對象在古印度並不叫「精舍」，也沒有同「精舍」相當的發音，佛教中出現這一詞彙完全是譯經大師的創造。它的梵文摹本有多種，主要有「arama」、

「samgharama」和「vihara」等等，本來指的是修道的地方，相當於我們今天所說的「寺院」。譯經大師之所以以「精舍」譯之，我想，應當是基於這樣的三種考慮：其一，道的考慮；其二，語言的考慮；其三，習慣的考慮。

道的考慮是說，譯經大師在翻譯佛經的時候首先要考慮的是必須將「arama」、「samgharama」和「vihara」等等所寓含的佛教修行的意蘊準確地表達出來，使之實現從梵文向漢語的準確轉換。而「精舍」可以將處、人、法、供養這四種殊勝都概括進去，容易使人一目瞭然，知道精舍不同於一般，精舍中的人也與眾不同，使人不致於有病亂投醫，從而對佛法的弘揚起到推動作用。

語言的考慮是說，譯經大師在翻譯佛經的時候必須尋找一個能夠恰到好處而又完全符合中國語言特點的詞彙。如果一個詞彙不能同中國的語言特點相適應，有著鮮明夷夏觀念的中國人是很難接受的。如果中國人不予接受，譯經大師的努力也就白費了，他們也就不會成為千古流芳的譯經大師了。而「精舍」一詞在語言上是非常獨到的，它的重心「捨」說明了它所指代的是一種地點，而它的定語「精」則形象地道出了它在性質上是屈指可數的，取其「精煉」之義。自然，這樣的一個詞彙有助於同一般的場所區別開來。

習慣的考慮是說，譯經大師在翻譯佛經的時候必須考慮到中國固有的詞彙。魏晉南北朝時期的佛教有「格義佛教」之說，究其原因，就在於它在多數時候都盡可能沿用中國固有的詞彙和術語，比如「道」、「無為」、「有為」等等。這樣做，當然是為了使人們更容易接受，避免所謂的夷夏之爭，從而更好地推動佛法和佛教在中國的傳播。「道」、「無為」、「有為」等等術語在先秦時期就已廣泛使用，佛教對它們的使用在形式上是承襲了中國固有的文化，所不同的，是其所包含的內容已經得到了逐步更新，從而使之從純粹世俗的術語轉而變成了佛教術語。與之相類似，「精舍」一詞也不是佛教所發明的，而是在佛教中才得以

發揚光大的。在先秦，這個詞彙就已經出現。確切地說，是《管子》一書提出了「精舍」的問題，並對此進行了闡述。《管子·內業第四十九》說：

道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以修心而正形也，人之所失以死、所得以生也，事之所失以敗、所得以成也。故凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰「道」。

天主正，地主平，人主安寧。春秋冬夏，天之時也；山陵川谷，地之材也；喜怒取予，人之謀也。是故，聖人與時變而不化，從物而不移。

能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝<sup>viii</sup>[8]堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。氣道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生。

一物能化謂之「神」，一事能變謂之「智」。化不易氣，變不易智。惟執一之君子能為此乎？執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使。得一之理：治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。「一言得而天下服，一言定而天下聽」，此之謂也。

形不正，德不來；中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義則淫然而自至。神明之極，昭乎知萬物，中守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂「中得」。神自在身，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治。敬除<sup>ix</sup>[9]其捨，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將自定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖，正心在中，萬物得度。道滿天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察於天，下極於地，蟠滿九州。

此處明確提到了「精舍」，認為精舍就是人的身體。不過，並不是一切身體都是精舍，只有當人們做到了「定心在中，耳目聰明，四枝堅固」的時候，身體才稱得上是「精舍」。

精舍，顧名思義，就是精所在的地方。那麼精是什麼呢？《管子》告訴我們：「精也者，氣之精者也。氣道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。凡心之形，過知失生。」這個精就是「能正能靜，然後能定」的心。但這個心不是普通的心，這種心的產生是需要表裡如一的，是需要有高度的道德涵養的，所謂：「敬除其捨，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將自定。得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖，正心在中，萬物得度。」這種精舍顯然同修道有關，是修道層面上所產生的詞彙，而這樣的一個詞彙對於佛教來說也是非常貼切的，完全可以借用過來，用來指代「arama」、「samgharama」或「vihara」。

當然，在中國，隨著佛教的發展和漢代朝廷以「寺」來命名「arama」、「samgharama」和「vihara」等佛教修行場所，「寺院」逐漸成了人們所見聞最多的存在形式之一，「精舍」倒不為人們所熟悉。這樣時間長了，也就形成了中國意義上的精舍，更多地體現出它的「精」義來。這種情況恰巧與當前的佛教現狀形成鮮明的對比，因而不能不發人深思。

---

i[1] 作者恆毓（Hengyucius），《世界弘明哲學季刊》編委會主席，哲學教授，中國南京大學哲學博士。長期以來，作者一直致力於中國傳統文化佛、道、儒思想體系的理論研究和實踐體系的方法論探討，除了有《般若瑣談》、《金剛經懸解》、《現代佛學文庫·印光卷》、《普賢行願品指歸》和《佛道儒心性論比較研究》等近百萬字的專著之外，在海內外還有數十篇相關論文發表，並多次在國際佛學論文比賽中獲獎。電子信箱：[hy@whpq.org](mailto:hy@whpq.org)

---

ii[2] 本文最初發表於香港《人文》月刊 2000 年第 1 期，此次出版時，作者對其作了部分修訂。

iii[3] 實際上是佛事活動的包工頭。

iv[4] 八十年代後期以來，隨著中國改革開放的不斷深入，在福建和廣東，僧眾改拜國外有錢的人做師父和乾媽的現象相當普遍。

v[5] 即聚落。

vi[6] 《詩經·國風·陳風·衡門》說：「衡門之下，可以棲遲。泌之洋洋，可以樂饑。豈其食魚，必河之魴？豈其取妻，必齊之姜？豈其食魚，必河之鯉？豈其取妻，必宋之子？」這是此句出處，但我們此處則是取詩人王維《晦日游大理韋卿城南別業四聲依次用各六韻》所說的「所樂衡門中，陶然忘其貴」之意，作為中國古代隱士生活的寫照。

vii[7] 除非是服侍師父的需要。

viii[8] 通「肢」。

ix[9] 通「出」。