

《唯識三十頌》 第五十二講



羅時憲先生講授

你不能說太陽是無本質的，是嗎？無本質？你走去曬兩個鐘頭〔試試看〕，是嗎？但孫悟空〔就算〕你唸一萬聲孫悟空，都不會有個孫悟空出來的，是嗎？所以，如果那樣東西存在就必定〔有本質〕，所謂「存在」者，就即是有本質而已，所謂「不存在」者，就即是說無本質，是嗎？只是說話不同而已，是嗎？所謂「存在」即是有的，是嗎？「不存在」就即是無的。是嗎？那甚麼叫做有？「有」即是存在。甚麼叫做「存在」？有本質的，本質即是實質。你不要以為〔是甚麼〕，本質即是實質。要承認凡是存在的東西都是有實質的。如果，還有，有實質的就一定存在，是嗎？有實質的東西都是不存在就很笑話的了，是嗎？即是有存在的東西必有實質；而有實質的東西一定是存在。第一個問題我們解決了。

第二個問題，凡是有實質的東西、有本質東西一定有「屬性」，是嗎？譬如你說，如果你無「屬性」，你不知道本質是有的，是嗎？譬如我說：這盞蓋是存在的，但這個這盞蓋的本質我們不知道，是嗎？承認這個先。

聽眾：是。

羅公：只是看到它的「屬性」而已，它的「屬性」是甚麼？圓的、發亮的、摸下去硬的、可以用來蓋茶杯的，這些就是它的「屬性」。是嗎？

「屬性」英文叫做 **Attribute**，本質叫做 **Essential**，有本質的東西一定有「屬性」，你承認不承認？還有，「屬性」不是單獨存在的，必須依靠、依附著本質而存

在的，你承認不承認這點？如果我抽掉了「屬性」而說它是存在，這種東西就很虛渺了。即是甚麼？說一切有部：這件東西得不得？得與不得是一個「屬性」而已，〔若〕將它來當成一種實質，說世界上有一種東西叫做阿「得」，何解我求職會得？因為世界上有一種東西叫做阿「得」，那個「得」黏來我處，我就「得」了，阿「得」走開了就不「得」了，這樣講的！是嗎？這樣就講到這裏了，不是！還未到，講到這裏。有本質的東西必有「屬性」，如果無「屬性」我那裏知道有本質存在？是嗎？還有，「屬性」必須要依附著本質才可以存在，如果它能單獨可以存在，那「屬性」本身就是本質來的了。是嗎？

我們再進一步探討，沒有「無屬性」的本質，你承認不承認？連「屬性」都無，你如何知道本質是有的？所以我們不妨說，世界上沒有本質是無「屬性」的，一定有「屬性」的；沒有無「屬性」的本質。好了，倒過來我們有沒有膽量這樣說：無「沒有本質的屬性」？應該是如此的，沒有本質的「屬性」，這個「屬性」沒有另外本質的，而這個「屬性」是有的，這個「屬性」就是本質來了。是嗎？如果它是「屬性」，它不會是無本質。

好了，我們中國的人，在魏晉南北朝，很喜歡「用」那些很文雅的名詞，就把本質叫做甚麼？叫做「體」，把那個 **Essential** 叫做「體」；把「屬性」叫做甚麼？叫做「用」，這樣就真的雅了，是嗎？令到那些不太懂文言的，看見又「體」又「用」、又「用」又「體」，其實就搞到他們頭暈眼花，牟宗三最歡喜又「體」又「用」、又「用」又「體」那樣，他不肯講，他不肯這樣講「體」就是本質，「用」就是「屬性」，他不肯這樣講，這樣講不夠雅，你明不明白？即是有「本質」必有

「屬性」，即是有「體」必有「用」，是嗎？倒轉來：沒有無「屬性」之「體」。是嗎？即是沒有「無用」之「體」。是嗎？倒過來說，有「屬性」必有它所依附之「本體」，即是說，有「用」就必有「體」；有「用」必有「體」，沒有「無體」之「用」。好了，有「用」必有「體」，「依他起」是「用」來的，是嗎？

總合整個宇宙都是甚麼來的？都是「依他起性」來的，是「現象界」而已。你說看見太陽會發出的光線，這個都是現象而已，是嗎？山會高低不平地立在這裏，又是現象，水嘩嘩地流，也是現象，整個世界的現象，Total 加起來，我們叫做「現象界」，「現象界」者即是「屬性界」，可以說。是嗎？一大堆「屬性」，一大堆「屬性」裏面，每一種「屬性」都可以追尋到一定有個「本體」。有一個「實體」，縱使有甚麼查不到的「實體」，我們也可以用 X 或 A 來代表它有一個「實體」。可以嗎？但是這樣，「體」與「用」是重重的，不是一重的，我們現在看見這件是紅色，紅色是「用」，是嗎？甚麼是紅色？那張紙〔的〕顏色是紅，那張紙是「體」，是嗎？這是一重「體」「用」了，紙是「體」，紅是「用」，再來，紙是甚麼來的？紙是「用」而已，造成紙的那些纖維才是「體」嘛！

再進一步，纖維是「體」還是「用」？是不是最後的？不是，纖維是甚麼？是那些碳水的原子造成的嘛！是嗎？纖維是「用」，是「屬性」而已。碳水的原子才是「體」來的。講錯都說不定了！再來了，碳水舊時（在過去）以為它是「最後本體」了，現在又說不是了，所謂一粒原子者，就是一粒質子，若干粒質子或者又帶有電子，突顯那粒質子，旁邊還有很多電子圍繞著它。是嗎？好像地球繞日那樣，其實就是這樣，我們以為一粒粒。其實不是一粒粒的，原子都是由多種東西造成的，原子都

不是，這樣原子都是「用」來的，電子與質子就是「體」。

我們讀一讀王羲之的，有沒有讀過《蘭亭序》？陳懿恆你有沒有讀過？你有沒有讀過？有那一句可以提醒我們的？舊時，我們說花開花落，風散水流，這些是「用」，原子就是「體」，後來又說原子都是「用」，電子、質子就是「體」，現在最近又發現了微子，甚麼「子」，如果是真的，那電子、質子都是「用」了，甚麼是「體」真實不知了，這種東西。那些甚麼「微子」等等那些是「體」，我們讀一讀，除非科學沒有進步，就是這樣了，最後就是微子了，如果科學繼續進步，我們會怎樣？微子都是「用」，不知另一種甚麼「子」才是「體」。是嗎？這樣豈不是很虛渺？正是希望它這種虛渺成現實，科學才在進步。如果不是就死硬在那裏了，那些所謂微子就是盡頭了，沒有進步了。是嗎？那我們借這句，那一句？你講我聽，

聽眾：「後之視今」。

羅公：啊！都是你熟些，「後之視今，亦猶今之視昔。」後來的人看我們的今天，等於我們今天看我們的昨天而已！

不要以為我們今天的就真是絕對的真理，是嗎？這即是我們的「體」始終是怎樣？我們只是看到目前的「體」，一路伸展，問題就來了，有沒有那個 Final Reality 呢？最後的，最究竟的實在有沒有呢？如果你說沒有又不是很通，還好像是虛無主義。是嗎？你說有，我們又把捉不到，但把捉不到是一件事，誰叫你捉不到？是嗎？不能說你把捉不到就等於沒有的嘛！譬如你喜歡這個女人：我追你，我想娶你做老婆，追不上是你低能而已，你不能說沒有的，沒有的，她衰，是她不好。你不能這樣

的，是嗎？你把捉不到是一件事，但不能因為你把捉不到就說沒有。

這樣我們一重一重地，有「用」必有「體」，有「用」必有「體」，「體」、「用」、「體」、「用」，我們相信一定有一個最後的 Final Essentials。是嗎？那些宗教家說 Final Essentials 是甚麼？神。神不過是一個 X，一個符號來的而已。我們叫它做「圓成實性」不就是一個符號來的？如果你「執」著有個硬崩崩的圓的，或者怎樣，這就是「遍計所執」，你知道，這只是我們一個假立的一個〔名相〕，我們知道有一個「最後的實在」，我們的信念上有一個「最後的實在」，我們用一個符號來給它，這個符號叫做「圓成實性」，這樣你就不是「執」了。你明不明白？因為「圓成實性」這幾個字就是「依他起性」，不是「遍計所執性」，如果你執著有個硬崩崩的好像太極那兩條魚那樣的「圓成實性」，這樣你就是「遍計所執性」。明不明白？與「圓成實性」。是嗎？虛無，是嗎？但斷斷不是我們見到或摸到的那個樣子。

那個「圓成實性」是整個宇宙的「本體」，一定遍於宇宙的，我們所知道的一定遍於宇宙的，所以「遍」。每種東西都變的，這個宇宙的最後都依靠它了，它一變就不得了！我們幾百人都在這條船裏，這條船一反就不得了，一反就不得了，所以這個「圓成實性」一定是不變的。「成」、所以宗教家都說上帝要不死才行的。其實宗教家很聰明的，你明不明白？他們對你們蠢人講，我就這樣說了，他對你們的蠢人說上帝是有頭有腦的，會有樣子的。其實只是對那些蠢人講的，其實他們怎樣？他們相信這個宇宙是有個實在的，整個宇宙的五花八門都是這個「實在」所顯現的「屬性」而已。其實這樣，那些以色列人很聰明的。

聽眾：佛教呢？

羅公：還不是一樣！佛教還不是一樣！佛教說那是外道，我就不是這樣說了，我就說是一樣的而已。是嗎？你佛教就搞得定麼？甚麼？

聽眾：掉下一張紙。

聽眾：他說你掉下一張紙。

羅公：哦！你佛教講得通，印度教一樣講得通，你說上帝是有頭有腳的那就難通，如果你說這是無乎不在的「最後的實在」來的，有人這樣說的，那個誰就是這樣說的？史賓諾沙就是這樣說的，這是「最後的實在」。

同時現在講神學都有所謂「泛神論」的 Pantheism，「泛神論」認為那神不是坐在那裏的那個樣子的，不是會賞善罰惡的，這個神是無乎不在，是「宇宙本體」來的，這就是佛教的「真如」！印度教叫它做「梵」，不過我們佛教的人很難說，如果你，我現在不做法師就一定這樣說了，如果是法師就說那是外道！是嗎？一定是這樣，他是要這樣，不能不是這樣，是嗎？即是我們出去飲杯酒吃吃肉無甚所謂，如果身為法師，出去飲杯酒吃塊肉就很難搞，很難看的了，是嗎？時勢如此。這樣那個就叫做「圓成實性」。那個可以說甚麼？你們不要以為我這樣說，我可以說這是個無乎不在的神來的，你叫它做神都可以的，不過我們不叫它做神，叫它做「法身」，佛的「法身」而已，又叫它做「圓成實性」，又叫它做「自性涅槃」，又叫它做「空性」，因為它是「無形無相」，所以叫它做「空性」。

那種東西才是真的，其他種種都是假的，都是「依他起性」，假的，它是真的，所以就叫做甚麼？「真如」了。「真」者、不是假的，「如」者、不變的，時時如

此，一萬年前也是如此。怎樣叫做「如此」？不是說一種四方那樣，一種圓那樣，「如此」即是存在的，一萬年後亦是存在的，這樣就叫做「如」。這樣於是那些人，有些人就說人人都有了一個「真如」了，是嗎？「真如」是一味的，你的「真如」就即是我的「真如」，我的「真如」又即是釋迦牟尼佛的「真如」。這樣就叫它做甚麼？佛的「性」，「性」者，「體」也，佛的本質。佛的本質不就是我們的本質？這樣即是個個都有佛性了。

名目諸多，那個神會和尚加多兩個字，叫做「本源佛性」是嗎？那本《楞嚴經》更離譜，造了個甚麼？「妙明圓心」，直情好似道士的道經那樣的「妙」，又「妙明」都無所謂，都是不大好，如果用個「明」字，非明非不明的嘛！本體應該是這樣。「妙明圓心」就講「圓成實性」的「圓」，「妙明圓心」幾個字就直情是道教化的了！還有，現在整天講，我都很少講「真空妙有」，「真空」就無所謂，「妙有」二字怎來的？「妙有」二字是《道經》來的！「妙有」呀！認為這個世界是由那個「道」顯現出來的，那個「有」與普通的「有」不同的，「有」即是存在，是妙的，「妙有」即妙到「非有之有」，有到不有的！這樣才「妙」嘛！如果有到硬崩崩的就不「妙」了。

「妙有」兩字，不是佛經的，是那些玄學家的，你去一下圖書館揭開一本《文選》，《文選》裏有一類叫做〈賦〉，〈賦〉裏面有一篇，是孫綽造的，孫興公造的，叫做《遊五臺山賦》，（應是《天臺山賦》）記著，你找《遊五臺山賦》（應是《天臺山賦》），一揭開第一首序，你猜他怎樣說？「太虛遼廓而無闕，運自然之妙有，」說這個茫茫太空，遼廓、空空洞洞的，一點障礙都沒有的，就像「真如」那

樣，「運自然之妙有。」它不是死的。不是空空洞洞等於死的，會運行的，「運」些甚麼出來，「運」些很自然的、不是人造的，是甚麼？是不是有？有得來是不是那隻杯？好像那隻豬？不是！是有得來是妙的，「運自然之妙有」，如何運法？「融而為川瀆」山川、河流那樣的，都是這個「妙有」融出來的，「結而為（江）山阜。」它又會凝結的這個「妙有」，就凝結就呈現成為山崗，那些石，石的崗那樣；「妙有」兩字，人家孫興公是晉朝的人，他那篇〈賦〉是遊《天臺山賦》，就提出個「妙有」，以後佛經的注疏就成日講有「真空妙有」、「真空妙有」，原來那個「妙有」就是那裏講的，還有一個名叫做〔甚麼〕？一下我就記不起。「眾生」甚麼，或者是甚麼？有個名在佛經很流行的，是那裏講的？道教的那本《太平經》講的，《太平經》裏面有的，佛教很常用的。

聽眾：是不是一人得道，雞犬昇天？

羅公：噯？甚麼？不是，《太平經》是甚麼？

聽眾：于吉。

羅公：于吉！好似《太平經》有兩本，于吉有一本《太平清領書》，張角又有一本，好像是于吉那本有，不是就張角那本有，其中一本有，有一個名詞佛家很常用的，很多都是，噯？你查一查，我一下就記不起。還有是那些你們打坐治病，甚麼病，「伊」，那樣念，不知那裏病又「阿」是不是會那樣醫病的？小止觀，那裏來的？道教徒的陶弘景的！佛教亦有，用聲音來治病都有，但是甚麼〔音〕醫甚麼病；甚麼治那些病，是當時陶行景，陶行景是誰？是道教南宗的大師嘛！所以魏晉時候，很多佛教的東西是借用他的。

好了，「依他起」，「圓成實」已經講了。「依他起自性（就）分別緣所生。」我講「圓成實」怎樣？「於彼」，留意那個「於」字，「彼」是指「依他起性」，「圓成實」與「依他起」是有關係的，是於「依他起」之上有存在的。即是一個「本體」在「現象界」裏面存在的，「於彼」。但是與「依他起性」有一點種不同，常常都遠離前性，它本身不是一個「實我」、不是「實法」來的，遠離「實我」、「實法」的那種「遍計所執性」的。「三性」就講完了，未講完，很快講完了。「此」就「圓成實性」，與「依他」的「依他起性」，你說它「異」又不對，你說「不異」都不對？何解呢？

譬如說這座樓，這座大廈是「無常」的，這座大廈亦是「無我」的，是嗎？「眾緣和合」而生的這座大廈嘛！，所以沒有「我」的，這座大廈又是「無常」的，這樣你說，這座大廈如此「無常」的，與這座大廈是「無我」的，是「一」或「異」呢？是「異」抑或「不異」呢？「異」就離開的，「不異」就是不離開的，這座大廈是「無常」的，同時這座大廈又是「無我」的，這樣，這座大廈是「無常」，這座大廈是「無常」的，這座大廈的「無常性」，與這座大廈的「無我性」，到底是一？是離開的兩件東西？抑或是一件呢？這個結果你說它異，兩件東西離開的，怎樣離開呢？無常又是這座大廈，是嗎？無我都是這座大廈，你說它離開？離開這座大廈，兩個都是在這座大廈裏的，怎樣離開呢？所以非異、非不異，你說它「無常」即是「無我」又不行，「無常」的東西不一定「無我」的，是嗎？不是！「無我」的東西不一定是「無常」的，是嗎？譬如「真如」都是無我的，「真如」不是「無常」的，是嗎？所以說這座大廈的無常與無我，不能說它「異」亦不能說它「一」，也不能說它「不異」。是嗎？這樣，當你說，本來在邏輯上，就有一個排中律，沒有中間性的，是

嗎？是甲，要不是甲或是非甲，怎會是非甲、非非甲呢？是嗎？

但佛家所用的方法，它就認為「非」就可以，「是」就不行，所以全部排斥，排開它，「雙非」可以得。兩種都「非」，即是這兩個概念都不用的，就可以，而且它是辯證的，辯證法的，兩者可以「雙非」，辯證法裏面矛盾是可以統一的，形式邏輯就不行。所以用「非異」，佛經裏面時時用「雙非」，叫做「雙非」，佛家的思想上，當兩種東西的關係；當兩種東西一比較的時候，一定多數用「四句料簡」，記不記得？「四句料簡」，「料簡」即是批判，用四個範疇來批判它，叫做「四句料簡」。第一個範疇、如果兩件東西，第一個範疇，譬如甲、乙兩件東西，譬如常與無常，我與無我那樣，不是，這個常與我，四個範疇又怎樣？是甲而非乙，是乙而非甲，是甲亦是乙，非甲亦非乙。兩種東西一比較可以是這樣，這個叫做「四句料簡」嘛！凡是兩種東西的關係一定不出這四個範疇的。

譬如你說出家人與比丘尼，將它來〔分〕四個範疇，第一個，是出家人而非比丘尼，是嗎？即是男出家人，有些人，是比丘尼而不是出家人，沒有的，是比丘尼而非出家人，沒有的，是嗎？這個缺的，四句之中，可以缺的，即是沒有這個的，第二句，第一句是有，第三個，是甲亦是乙，沒有的，不是，又是出家人，又是比丘尼，是嗎？不是，一個甲代表出家人，是嗎？噯？乙代表比丘尼，是甲，是出家人而非乙，就是非比丘尼，這是男比丘了，即這種是有了，即四句之中它是第一句，是嗎？第二句：是比丘尼而非出家人，無的，是嗎？沒有的嘛，沒有第二句，第三句：是甲亦是乙，是出家人而亦是比丘尼，就多了，是嗎？非甲亦非乙，非出家人亦非比丘尼，你們這些就是了。對嗎？一定是其中有一個落入四句裏面的。這樣，你想將兩種

東西相配來分清楚，就寫「四句料簡」來批判它。

如無常等，「等」甚麼？「等」就是「無我」，譬如人生，又「無我」的、又「無常」的，又「苦」的，這個「無常」、「無我」、「苦」，都是我們的人生。到底這三種東西是「一」還是「相離」的？是獨立的？抑或是同一樣的那件東西來的？這樣它就用「雙非」了，「非異非不異」了。「圓成實性」和「依他起性」的關係，你說它「異」又不行，如果你說它「異」，那證「圓成實性」的人就沒有了「依他起性」了，是嗎？你說它「不異」，「依他起性」不就即是「圓成實性」，是嗎？狗屎是「依他起性」，「真如」是「圓成實性」，這樣豈不是狗屎即是「真如」？是嗎？不行！雖然你可以說，來到這裏就要分了，我們讀《維摩經》有一句話，那個維摩居士問到彌勒菩薩口都窒了，講「真如」，是嗎？維摩居士不是說「一切法皆如也。」是嗎？

一切東西都是「真如」來的，「至於彌勒亦如也」，你彌勒佛都是「真如」來的。這句話是對的。你說他對不對？在某個角度來說它對的，從第二個角度來看他就不對。是嗎？如果從「體」、「用」相對，是對，彌勒是「用」，「真如」為「體」，對了。但你離開「體」、「用」來說，普通一般地講，你說彌勒佛即是「真如」，見到彌勒的人有很多的，若彌勒未涅槃之前，那時人人都見，那就個個都證「真如」了？彌勒去乞食，那個惡人見到彌勒，那個惡人就證「真如」了，何解？他見到彌勒，彌勒就是「真如」嘛，是嗎？又不通，是嗎？所以要看甚麼角度看。看甚麼角度，那些法師，那些菩薩就往往在經，經文裏，舉出經文。坐吧！有位。

經文以甚麼為「體」呢？即是「本質」是甚麼？有四種不同的講法嘛！是嗎？一種，在未講，這種叫做「四重出體」，唯識宗用「四重」來舉出它的「體」的，經文的「出體」唯識宗用「四重」，天臺宗就沒有用「四重」，只講「出體」。天臺宗通常講「五重玄義」裏面就「名」、「體」、「宗」、「用」、「教」。天臺宗一開首講本經，天臺宗的法師一開首經就一定講「五重玄義」的，「玄義」即是甚麼？即是那個導論，亦即是導讀，亦即是緒論。玄義你不要解得它神秘，「五重玄義」即每講本經之前先講那部經的緒論，Introduction，那Introduction分做五重來說的。

第一、講名，即本經，第一就釋名，譬如《妙法蓮華經》，《妙法蓮華經》的名又如何解法，釋名，第一就釋名。第二、就是出「體」，天臺宗的法師一定是第一義中「以聲為教體」，是嗎？一定是這樣，即以聲音為「體」。經書全部是以聲音為實質來的，「出體」，舉出它的本質叫做「出體」。第三、就是「顯宗」，這本經以甚麼為「宗」？是嗎？即是〔中心〕，「宗」者，中心思想而已，「宗」，祖宗的宗。第四就「用」，「作用」的「用」。第五就「教」，這是即是甚麼？五時八教，它裏面屬甚麼「教」？是嗎？「名」、「體」、「宗」、「用」、「教」，這樣來說緒論。

唯識宗呢？「出體」就不是第一義中，聲為教體，這樣說的，一定用「四重出體」的。「四重出體」的第一重就叫做，開首第一重就叫做「攝相歸性」，「相」者「現象」，「性」就是「本體」，一切現象界的東西都是由一個「真如本體」顯現的，所以，不論豬屎、牛屎、鑽石、黃金，統統都以「真如」為「體」，「攝相歸性」，一切都以「真如」為「體」。煩惱亦以「真如」為「體」；慈悲亦以「真如」

為「體」；佛的身體亦以「真如」為「體」；魔鬼的身體一樣以「真如」為「體」。攝一切相狀入去，「收攝」者，概括全部，全部概括了一切現象界的東西，統統概括入「本體」裏面，一切以「真如」為「體」，這樣一切都是「真如」了。這樣，一瞭解這個就可以解釋這個甚麼？這是根據甚麼？根據《維摩經》那些了，「一切法皆如」也，甚麼者是「如」了，「彌勒亦如也」。

莊子又怎樣說？我們讀一讀莊子，「道在矢溺、道在瓦礫、道在螻蟻。」就是這樣了。這個就是「攝相歸性」，「性」就「本體」，「相」就現象，第一重了。這樣甚麼經都以「真如」為「體」。不止佛經以「真如」為「體」，基督教的經一樣以「真如」為「體」。是嗎？

第二、「攝境從心」又得，「攝境歸識」又得，「攝境從心」或者「攝境歸識」。撇開「本體」不說，只講「現象界」，「現象界」之中，一切現象都以那個眾生的「阿賴耶識」做根源，是嗎？這樣一切東西都是「唯識所現」。所以撇開「本體」不說，一切現象，一切境界，一切色、聲、香、味、觸的外界的東西，這個「心」即是「識」，攝一切境歸入那個「識」，這樣就「一切唯識」。

來到這裏，我再講這個了，第一種「出體」，「攝相歸性」，「真如」，一切法以「真如」為「體」；「攝境從心」或者「攝境歸識」，就「一切唯識」，一切都以「識」為「體」，都是對的。是嗎？但是都是「不了義」。何解？所有事物都以「真如」為「體」，即是說當我們去小便、去大便就是證「真如」了，那些屎尿尿尿都以「真如」為「體」的，這樣那裏講得通？所以第一種是「不了義」來的，是嗎？在某

角度來〔說〕它是對的，但只是「不了義」。

第二種就是「一切唯識」，我們吃飯了，我們食「識」了，是嗎？我們痾尿了，即痾「識」了那樣，豈不是很笑話？都是「不了義」，是嗎？都是「不了義」，「一切唯識」，如果「出體」是「不了義」來的。

第三，又把「識」這個根源撇開不講，種種事物是「識所變」，把「識所變」的來說，那個「識」不講，這即是甚麼？第三重「出體」了，第三重「出體」是「攝假從實」了，「假」的東西，在「識所變」的現象之中，是有「假」有「實」的，怎樣叫做「假」，怎樣叫做「實」？有它自己的「種子」顯現出來的就名之為「實」，「假」者，是由「識所變」的東西，「現象」。

-完-