

已說功德差別，次說行差別。

前面已經宣說了功德差別。我們看回前面的地方是「**歸依差別**」，但此處卻講「**功德差別**」。因此，所謂「**功德差別**」，實際上指的就是「**歸依差別**」。

前面所講的是歸依本身的相關內涵，因此直接使用「**歸依差別**」這個名稱；後面講「**功德差別**」，強調說歸依本身所具足的這些相關內涵的功德。

接著要講「**行差別**」，這表示歸依本身就是一種修行。歸依又分為小乘歸依與大乘歸依。若以大乘歸依來說，就相當於大乘的菩薩行，因此底下所說的「**行差別**」，就是指歸依大乘之後，菩薩本身所應修學的菩薩行。

C4、以二行釋殊勝之差別

偈曰：

**歸依有大義，功德聚增長，
意悲遍世間，廣流大聖法。**

首先，偈頌說：

「歸依有大義……」

也就是說，這個歸依具有廣大的義利。

我們之所以求受歸依，其目的就在於離苦得樂。小乘歸依主要著重於自身的離苦得樂；然而大乘的歸依，不但是求自己的離苦得樂，更進一步要求一切眾生都能離苦得樂。因此，大乘歸依具有廣大的義利，能令自己以及一切眾生，得到究竟的安樂。

偈頌接著說：

「功德聚增長……」

即是說，若就菩薩自身而言，歸依所具有的廣大義利，能夠使自己成就如同諸佛所成就的種種功德法；換句話說，能夠使功德法不斷地積聚、增長、廣大乃至圓滿。

所以，「**功德具增長**」這句話，主要是在說明菩薩的大乘歸依所帶給自己的利益。

偈頌接著又說：

「意悲遍世間……」

即是說，菩薩所發起的意樂，其中最主要的就是能夠遍及世間一切眾生的大悲。

這正是歸依具有廣大義利當中利他的部分。

偈頌最後一句說：

「廣流大聖法。」

即是說，能夠將佛所宣說的大乘法流通於世間，讓正法得以久住於世；而其根本目的同樣是為了利益一切有情眾生。

所以，第二句「功德具增長」相當是自利；後兩句「意悲遍世間，廣流大聖法」相當是利他。這正是歸依本身所應修學的菩薩行，也就是以自利利他作為修行的主體。

釋文對讀分三：甲一、總標，甲二、釋自利行，甲三、釋他利行

甲一、總標

釋曰：

大義，謂自他利行。

「釋曰」——世親菩薩的解釋。論中接著說：

「大義，謂自他利行。」

也就是說，所謂的廣大義，就是自利行、他力行，亦即包含自利行與利他行這兩個方面。

甲二、釋自利行

自利行者，謂功德增長。復有多種，若思度，若數數、若時節，皆無有量。

由不可思度故，不可數知故，畢竟恒行時無分齊故。

世親菩薩的這段解釋很長，接下來我們一句句解它。首先，祂說：

「自利行者，謂功德增長。」

那麼，「自利行」是指什麼呢？也就是偈頌當中的「功德聚增長」這一句。功德無量無邊，將種種功德集合在一起，便稱為「功德聚」。所謂的「聚」，它的概念是指眾多相同種類的法，將它集合。如今菩薩修自利行，不斷地增長功德、累積功德，所以稱為「功德聚增長」。

論中接著說：

「復有多種……」

即是說，菩薩的自利行在功德增長這方面，有很多不同的種類。換句話說，世親菩薩他將從多種角度來闡述功德增長的意思。

論中接著說：

「若思度，若數數、若時節，皆無有量。」

菩薩所增長的功德無量無邊。若從「思度」這個角度來了知的話，也是無量無邊。所謂「思度」，就是指思維、揣測、衡量的意思。也就是說，菩薩在他的自利行當中所增長的功德是無量無邊的，而且這無量無邊的功德不是我們用分別心能夠去思維、揣測、衡量而可得知的。

在許多經當中，也都會有以這種方式來稱讚菩薩的功德。例如《華嚴經》一開始便告訴我

們，有哪些菩薩前來聽聞佛陀說法，而這當中包括以文殊菩薩、普賢菩薩為上首，就有無量無邊的這些大菩薩來聽法。經中更以極大的篇幅，詳細敘述這些菩薩所成就的功德。裡面就有講，這些菩薩的功德，即使諸佛於無量百千萬億劫中不斷宣說，也宣說不盡。連諸佛共同讚歎、共同宣說，都無法說盡菩薩功德的廣大，更何況是我們一般有情眾生能以分別心去思維、揣測、衡量的？是「思度」所不可量的，因此說「思度無有量」。

還有「數數」，就是你以計算的方式，要去計算它的一個量，也是無有量。所謂「數數」就是指用算術的方式去計算的意思。也就是說，即使運用種種的算術去計算菩薩功德的數量，依然無法窮盡其廣大，因此說「數數無有量」。

再來是「若時節」。「時節」，是指菩薩成就這些功德所經歷的時間。例如菩薩需要歷經三大阿僧祇劫來修集功德，既然如此，是否可以說三大阿僧祇劫本身其實是有一個限量的時節？雖然三大阿僧祇劫聽起來非常的久遠，但是畢竟還是有一個限量。那麼在有限量的時間當中所修集的功德，豈不是亦有限量？當然不是。時節雖然有限量，可是在這樣的時節當中所增長的功德也不可限量。這是其中一個解。其次，我們可以這樣來理解，當菩薩從最初發菩提心開始，所修集的功德乃是盡未來際而不斷增長的。因此，這個功德什麼時候會到達盡頭呢？沒有到達盡頭的一天。這就是所謂「時節無有量」的道理。

接著，世親菩薩進一步說明：

「由不可思度故……」

因為菩薩所成就的功德，是不可去思惟、揣測、衡量的。有一句話叫「不可思議」，所謂「不可思議」，就是這個內涵不是我們的分別心可以去思惟、揣測，也不是用語言可以去談論、敘述。此處便是從「不可思」的角度來說明菩薩功德的廣大無邊。

論中接著說：

「不可數知故……」

即是說，也不可用算數的方式去計算了知說這個菩薩的功德到底有多少。這是說明前面「數數」這部分。

論中接著說：

「畢竟恒行時無分齊故。」

這一句則是針對前面的「若時節」再加以說明。

這句話是說，當菩薩建立種種功德時，其功德行並不會有窮盡終止的時候。

那什麼叫「畢竟」？所謂「畢竟」，就是究竟、終究的意思。例如小乘所修的善根與善法，當行者證入無餘依涅槃時，便到達了修行的終點，到此就結束了，到此就算是一個盡頭，因此

可以說是已達畢竟、究竟。可是，一切佛菩薩本身的功德，什麼時候是盡頭呢？沒有盡頭。關於佛菩薩的「畢竟」，應當這樣來理解：如果以自利的功德來講，當成佛的時候，算是圓滿，算是畢竟。然而，我們要了解，難道成佛之後就不再修集功德了嗎？並不是如此。不能說佛功德圓滿了，佛就不修功德。佛陀自己也曾這麼說，一切眾生對功德的好樂，沒有如佛這樣的強烈。這正顯示出佛在成佛之後，仍然不斷地修集功德。這兩者其實並不相互矛盾。有人或許會疑問：「既然已經圓滿了，為什麼還需要修功德呢？」

所謂功德圓滿，是指一切該具備的功德我都具足了，沒有任何缺漏。但是要了解，功德的量永遠沒有圓滿的一天，因為功德的量永遠不會說到了什麼某一個點便達到極限，從此不再增加。一個水桶，可以不斷給它裝水，裝到它滿出來，再也裝不進去；然而，在修集功德來說，並不是如此。難道佛功德圓滿之後，從此所做的一切利益眾生之事，就不再成為功德，不叫功德了嗎？難道從此之後，功德就裝不進去了嗎？滿了就裝不進去嗎？不是的。

也正因為如此，佛菩薩的功德以「畢竟」的角度來說，並不存在有盡頭的那個時候；因為佛菩薩始終是恆行、恆長地運轉這個功德。因此，這個功德的增長，在時間上並沒有一個固定的界限，這個「時節」是沒有一個「分齊」的。「時節」為何沒有「分齊」呢？所謂「分齊」，就是界限、邊際的意思。那麼，佛菩薩功德增長的這個「時節」有到達一個邊界線嗎？沒有的。因為佛菩薩利益眾生的事業是盡未來際的。既然如此，那麼未來際的邊際究竟在什麼地方呢？並沒有。因為眾生無量無邊，所以所要化度的眾生也是無量無邊，眾生既然度之不盡，所以盡未來際，佛菩薩就會永無止境地利益眾生。

因此，菩薩於自利行中所修集的功德，若從「時節」來說，是盡未來際而無有「分齊」的，這個功德是恆行不息、恆常現前、恆常運轉、恆常不斷地累積。乃至成佛之後，這個功德還是任運不斷地增長。所以我們可以說，雖然佛的功德已經圓滿了，但是仍然不斷地增長。而且，這件事是畢竟如此，永遠如此。因此，從時節的角度來說，菩薩功德也是無有量的。

以上，即是世親菩薩解釋菩薩自利行這方面的廣大義。

甲三、釋他利行

他利行者，作意及悲遍一切眾生故，廣勤方便流大聖法故。大聖法者，大乘法故。

其次，歸依大乘的第二種廣大義，還包括他利行。

首先，論中接著說：

「他利行者，作意及悲遍一切眾生故，廣勤方便流大聖法故。」

所謂「作意」，就是發起一個心念。當我們起一個心念、發起一個念頭時，就稱為「作意」。

不過，此處所說的「作意」，特別是指菩薩起要利益有情這樣的發心。菩薩起要利益有情這樣的發心再加上菩薩的大悲，這就是論中所說的「作意及悲」，亦即相當偈頌所說的「意悲遍世間」這句中的「意悲」兩字。

因此，「作意及悲遍一切眾生故」，即是說菩薩使用他的發心、用他的大悲，不斷地在世間去饒益有情，來給予一切眾生利益安樂；並且還能夠「廣勤方便流大聖法故」，即是說菩薩還能夠廣泛地勤修精進且以種種善巧方便來流布「大聖法」。

論中接著解釋：

「大聖法者，大乘法故。」——所謂大聖法，就是大乘佛法。

世親菩薩的這段解釋也就是說，菩薩會不斷地精進努力，以種種的智慧方便在世間弘揚佛法、弘揚大乘，進而引導眾生發起菩提心，帶領眾生修學菩薩行，乃至共一切眾生同成佛道。而菩薩他本身一切行持的出發心，就是要利益、安樂一切有情。所以，從發心的角度來看，發心的根源是大悲，發心所利益的對象則是遍及所有的眾生。那麼，菩薩又是如何利益眾生呢？就是透過流布大乘佛法，令眾生依止正法修學，進而獲得真實的利益與安樂。這便是所謂的他利行。

因此，歸依大乘之後，所應修學的廣大菩薩行，便有包含自利、利他這兩方面的菩薩行的差別。

A2、論種性分四：B1、引種性品，B2、釋有種性，B3、釋無種性，B4、讚嘆大乘種性

B1、引種性品

歸依品究竟。

釋曰：

已說歸依義，次說種性差別。

「歸依品究竟」——到此為止所宣說的內容，即是《歸依品》的全部內容，《歸依品》到此結束。第三品歸依品，就到這邊。

前面所講的是第三品〈歸依品〉的內容；接著，從以下的偈頌開始，便正式進入第四品〈種性品〉。

世親菩薩首先說明：

「已說歸依義，次說種性差別。」

「已說歸依義」，前面已經宣說了有關歸依的種種道理，這是針對前面所做的一個結論。

「次說種性差別」，接下來要引發後面的內容，是要宣說種性的差別，以及與種性相關的種種道理。當然，這個地方所說的種性，主要是以菩薩種性為主。

B2、釋有種性分十：C1、略說九種差別，C2、廣說有體差別，C3、廣說最勝差別，C4、廣說自性差別，C5、廣說相貌差別，C6、廣說品類差別，C7、廣說過惡差別，C8、廣說功德差別，C9 廣說金譬差別，C10、廣說寶譬差別

C1、略說九種差別

偈曰：

有勝性相類，過惡及功德，

金譬與寶譬，九種各四種。

這首偈頌的第一句共有五個字，分別代表五個內涵：「有、勝、性、相、類」。第二句則包括兩個：「過惡」與「功德」。第三句則包括：「金喻」與「寶喻」，一樣有兩個。因此，合起來總共有九種內容。也就是說，種性的差別將從這九個方面來加以說明，所以稱為「九種」。

那麼，這九種內容又要怎麼去敘述他們呢？接著偈頌說：

「九種各四種。」

也就是說，這九種差別當中的每一種，又各別具有四種差別。因此，每一種都要再用四種差別來一一說明。這是偈頌簡單的意思。

釋文對讀：總舉九種差別

釋曰：

種性有九種差別。一、有體，二、最勝，三、自性，四、相貌，五、品類，

六、過惡，七、功德，八、金譬，九、寶譬。

如是九義，一一各有四種差別。

此偈總舉，餘偈別釋。

「釋曰」——接下來，世親菩薩進一步解釋。他說：

「種性有九種差別。一、有體，二、最勝，三、自性，四、相貌，五、品類，六、過惡，七、功德，八、金譬，九、寶譬。」

也就是說，種性共有九種差別，包括：有體、最勝、自性、相貌、品類、過惡、功德、金喻、寶喻。

這邊便將九種差別的名稱完整列出。在前面第一句的偈頌中，每一項都只是以一個字來作代表：「有」代表有體；「勝」代表最勝；「性」代表自性；「相」代表相貌；「類」代表品類。所以，長行的說明就會比較完整。

論中接著說：

「如是九義，一一各有四種差別。」

即是說，有關種性的這九方面的道理，每一項又各別有四種差別。這句是在解釋偈頌當中「**九種各四種**」的意思

然後，接著說：

「**此偈總舉，餘偈別釋。**」

世親菩薩進一步告訴我們，前面這首偈頌，是彌勒菩薩對於種性相關道理所作的總體提示。也就是說，這首偈頌是將整個種性的道理做一個總概要性的介紹；至於後面其他的偈頌，則都是針對這九種差別，以及每一種差別所包含的四種差別，逐一作詳細的解釋與說明。所以，第一首偈頌是「**總舉**」，後面的偈頌，則都是「**別釋**」。

C2、廣說有體差別分二：D1、順承續論，D2、以四事釋有體差別

D1、順承續論

此中，先分別有體。

接下來要說明第一種差別——有體。從這裡開始，就要進入各別偈頌的解釋。首先，世親菩薩告訴我們，要先解釋什麼叫做「有體」。在偈頌裡面只用一個「有」字來表示，而在長行當中，世親菩薩說這個叫「有體」。因此，接下來首先要探討的，就是有體的道理。

所謂「**分別**」，就是解釋、分析、說明的意思。

D2、以四事釋有體差別

偈曰：

由界及由信，由行及由果，

由此四差別，應知有性體。

由於界的不同、性的不同、行的不同、果的不同，因此便顯現出種種差別。正因為有這四種差別，所以我們應當了解一定有一個所謂種性的體。

偈中所說「**應知有性體**」，就是告訴我們應當了知存在一個種性的體。所謂「**性體**」，就是指種性的體。

因此，在進一步探討種性之前，我們首先必須明白，一定有一個種性，種性的體是存在的。然而，種性的體究竟是怎麼一回事呢？我們又應當從什麼地方來了知種性的存在呢？我們如何能夠看出確實有一個名為「種性」這個主體性的存在？又如何能夠知道眾生的種性彼此各不相同呢？論中告訴我們，正是因為「界、性、行、果」這四個理由，可以看出必定要有種性的不同體。由此可知，既然有一個種性的不同體，那麼若以菩薩種性來說，當然就有一個屬菩薩真實種性體的存在。所以，本段首先要成立的重點就是，菩薩種性的體是真實有的，而這一點可以從界、性、行、果四個方面來加以證明。

釋文對讀分五：甲一、總標四事，甲二、釋界差別，甲三、釋信差別，甲四、釋行差別，甲五、釋果差別

甲一、總標四事

釋曰：種性有體，由四種差別：一、由界差別，二、由信差別，三、由行差別，四、由果差別。

「釋曰」——接下來看世親菩薩的解釋。首先，論中說：

「種性有體，由四種差別：」

所謂「種性有體」，就是說有一個種性的體性。這裡的「體」，就是體性的意思。也就是說，種性是有一個真實體的。那麼，要如何證明種性確實有體呢？論中告訴我們，可以透過四種差別來了知一定有種性的體。哪四種差別呢？有界差別、有信差別、有行差別、有果差別。這也就是偈頌前兩句所說的「由界及由信，由行及由果」。接下來便逐一個別說明。

甲二、釋界差別

由界差別者，眾生有種種界無量差別，如《多界修多羅》說。由界差別故，應知三乘種性有差別。

論中說：「由界差別者，眾生有種種界無量差別，如《多界修多羅》說。」

在一切眾生當中，存在著種種不同的「界」，也正因為這些「界」各不相同，所以形成了無量無邊的差別。此處所說的「界」，可以理解為種子、種性以及因的意思。也就是說，在眾生當中具有種種不同的種子、種性及因，而這些種子、種性及因的差別是無量無邊的。那麼，這樣的說法有什麼根據呢？論中引用了《多界修多羅》作為證明。這裡所說的「修多羅」，就是契經的意思。因此，《多界修多羅》也就是《多界經》。

《多界經》當中就有這麼敘述：眾生的界是有很多的差別。

在藏經當中的阿含部確實有收錄《多界經》這一部經。在《多界經》中，便說明了種種不同的界。例如經中提到十八界，也就是六根、六境與六識。以六根來講就是眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界；那六境就是色界、聲界、香界、味界、觸界、法界；那六識界就是眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。如此合計便是十八界，而這十八種法各自都有其能生起的種子，各依其自類種子而生起，因此便安立為十八種界。也就是說，眼界有眼界的種子，耳界有耳界的種子；乃至意識界有意識界的種子。每一法各有其自類因種，因此形成種種不同的界。由此可見，眾生所具足的界本來就具有無量差別。既然界有種種差別存在，也就進一步證明必定有種性體的差別存在。

其次，《多界經》當中還提到六種界，也就是地界、水界、火界、風界、空界與識界。在佛法當中，我們常聽到「六界差別觀」。所謂「六界差別觀」的「六界」指的便是這六界。例

如在《瑜伽師地論》的〈聲聞地〉當中便提到，修行人為了調伏我慢的煩惱，應當要修界差別觀。

那麼，應當如何觀界差別呢？

就是觀察一個有情的自體，無非是六界和合而成，也就是地、水、火、風、空、識六界的差別組合。其中，地、水、火、風四界，主要構成我們這個色身。除此之外，還有空界。什麼叫空界？在我們這個色身當中，凡是孔穴、毛細孔、空隙的部位，它就相當是一個空間，都屬於空界的範圍。例如鼻孔、口腔、咽喉、食道，乃至腸胃等處，都具有空間的性質。因為我們這個色身的內部並不是完全密實的，有一部分是非物質，其中有許多空隙存在，只是一個空間而已，那個便稱為空界。其次，還包括識界。我們這個有情的自體當中，除了色身之外，還具有八識心王以及種種心所法。所以，構成一個有情的自體，不外乎就是地、水、火、風、空、識六個方面。今天無論觀察自己或觀察他人，其實都沒有差別。我自己這個自體是由六界所構成，別人的自體同樣也是由六界所構成。既然我自己這個自體是六界，別人也是六界，大家都一樣，有什麼好值得驕傲？有什麼好值得傲慢？從構成一個有情的自體來講，大家都一樣，我也沒有比別人多一個，別人也沒有比我少一個。用這種思惟觀察來調伏自己不要起我慢、傲慢，這個就稱為「六界差別觀」。

接著，在《多界經》當中還提到說，我們眾生有欲、恚、害這樣種種雜染的尋思。好比說我們在欲界的眾生，就由於貪欲煩惱現行，而發起一種欲的尋思分別；由於瞋恚煩惱現行，便會發起的恚的尋思分別；以及想要去損惱眾生的心態現行，而發起害的尋思分別。因此，欲界眾生常常在欲尋思、恚尋思與害尋思當中流轉。相對地，如果我們能透過修行，調伏欲界煩惱，進而生起色界善法；即是說，把欲界的煩惱調伏而來到色界，則會遠離欲尋思、恚尋思與害尋思，而轉成無欲、無恚、無害好的尋思分別。這些不同的尋思分別，同樣都是依各自不同的種子而生起的。

還有，界也包括所謂的欲界、色界、無色界；然後，還包括過去、現在、未來；此外，還包括所謂的善、不善、無記、有學、無學、非有學非無學、有漏、無漏、有為、無為。也就是說，在《多界經》當中，佛陀開示我們，所謂的界，代表一切法種種的因各自都不同，因此就施設種種不同的界。經中列舉了許多界的差別，這裡只是簡略地加以說明而已。

所以，如同《多界經》所說，在一切眾生有情當中，確實存在著種種不同的界。例如，我們的第八阿賴耶識當中，含藏著無量無邊的種子，欲界有欲界的種子，色界、無色界也有各自的種子。同樣地，過去法有過去法的種子，現在法有現在法的種子，未來法有未來法的種子；有為法有有為法的種子，無為法有無為法的種子；有漏法有有漏法的種子，無漏法有無漏法

的種子；善法有善法的種子，不善法有不善法的種子，無記法有無記法的種子；乃至所謂微妙法、非微妙法，以及介於二者之間的種種法，也各自有其相應的種子。換句話說，一切法都有其各自的種子，也都有其各自的因。所以，眾生的種種界就會有無量的差別，這便是所謂的「界差別」。

論中接著說：

「由界差別故，應知三乘種性有差別。」

也就是說，既然佛陀在《多界經》中已經明確開示，眾生有種種的界，那麼由於界有差別，我們就應當信受了知：三乘修行人也必定具有不同的種性。

試想，連身處三界的眾生，都有各自不同的因；連這個善法、不善法、無記法，都有各自不同的因；連這個六根、六境、六識，都有各自不同的因；世間的諸法，都各有種種不同的因；乃至世間法、出世間法，也都有各自不同的因；憑什麼三乘就沒有各自不同的種性呢？實際上，三乘的聖人確實有所不同。而三乘聖人之所以不同，應當要了解，根本原因就在於其種性的不同，所以才形成聲聞乘、獨覺乘與菩薩乘這三種不同。

所以，眾生的界既然有這麼多，而這些界又各有差別，那麼我們就可以進一步了知，眾多的界當中，應當也要有一類界是屬於三乘種性差別的分類。這就是所謂「**由界差別故，應知三乘種性有差別**」的道理——由界差別了知眾生確實具有不同種性的體性。

甲三、釋信差別

由信差別者，眾生有種種信可得，或有因力起、或有緣力起，能於三乘隨

信一乘，非信一切。若無性差別，則亦無信差別。

首先：

「由信差別者，眾生有種種信可得……」

這裡所說的「信」，包括信解與勝解的意思。

也就是說，由於信解與勝解的不同，所以眾生便有種種不同的信可得。換句話說，眾生本身具有種種不同的信解與勝解，因此呈現出種種信的差別。

論中接著說：

「或有因力起、或有緣力起……」

這是說，在眾生種種不同的信解與勝解當中，有的是由因力所引發，有的是由緣力所引發。這個「因」就相當前面所說的「界」，也就是在有情的第八識當中所含藏的種子力量。

論中接著說：

「能於三乘隨信一乘，非信一切。」

由於這個因、這個種子的力量，使得有情對於三乘當中的某一乘，能夠生起信受與勝解，而不是信受一切乘。

此外，這個「信」除了包含信解與勝解外之，也包含由信解與勝解所引發的希望與好樂。因此，我們可以看到，在佛陀住世的時代，有的眾生聽聞佛法之後，便發起對聲聞乘的信受好樂；有的眾生則是在聽聞佛陀說法之後，就發起無上菩提心，對於菩薩乘生起信受好樂。這正說明了眾生只會對三乘當中的某一乘生起信解、生起好樂，而不會說我什麼都要，既要聲聞乘、也要獨覺乘、也想要無上乘，並沒有這樣子。例如，某個人他只會好樂聲聞乘，於是便依聲聞法修學，修聲聞道，最後成就聲聞菩提。又例如，某一個眾生聽法之後，對大乘生起極大的信受與歡喜，因此發起菩提心，修學大乘道，最終成就無上菩提。

因此，眾生有的由於因的力量，而發起對某一乘的信受與好樂；有的則是由於緣的力量而生起這樣的信受與好樂。這個緣的力量，主要是指善知識的攝受、引導與啟發；由於善知識的教導與接引，使得眾生對三乘當中的某一乘生起信受與好樂之心。然而，不論是由因力所引發，還是由緣力所引發，他只會信受好樂其中的一乘，不會三種乘都全部信受、都好樂、都想要成就。

論中接著說：

「若無性差別，則亦無信差別。」

這句話的意思是說，如果本來就沒有種性的差別，也就不應該出現這種信受好樂不同乘的差別。換句話說，如果眾生的根本種性完全相同，那麼在面對同樣的佛法時，理應產生相同的反應，而不應該呈現出如此顯著的差異。例如，同樣是聽佛說法，偏偏這個人他就遠塵離垢、得法眼淨？偏偏這個人就發無上菩提心、證無生法忍？如果種性沒有差別，那麼這樣的差別現象便難以成立。照理來說，大家都應該都一樣才對。要嘛所有聽法的利益都是遠塵離垢，然後得法眼淨或者諸漏永盡？要不然所有的聽法的眾生也應當都同樣發起無上菩提心。然而，實際情況並不是如此。事實上，所有的眾生聽聞佛說法之後，他對於這個正法的信受好樂是有不同的。有的只想要自己求解脫、得涅槃，然後了脫生死；可是有的卻想要自利利他。由此可見，眾生在歸依三寶聽法之後，他對於三乘的信受好樂是不同的，確實有著明顯的差異。既然有這樣的差異存在，這種差異不可能無因而有，必定要有一個最原始、最基本的一個根源。而這個根本根源，就是種性的不同。

以上，由信差別來論證說，一定要有一個不同的種性。

甲四、釋行差別

由行差別者，眾生行行，或有能進，或有不能進。若無性差別，則亦無行

差別。

「由行差別者」——第三個就是由行差別來成立種性有體。接著，世親菩薩解釋說：

「眾生行行，或有能進，或有不能進。」

也就是說，眾生他在修學種種行的過程當中，有的能夠進入某種修行，有的則不能夠進入某種修行。所謂「能進」與「不能進」，主要的意思就是說，今天修某一個行，能夠進入這樣的行；但修另一個行，卻不能夠進入這個行。

若以菩薩乘來說，所謂「眾生行行」，指的就是菩薩種性的眾生所修的菩薩行。若以聲聞乘來說，所謂「眾生行行」，指的就是聲聞種性的眾生所修的菩薩行。而在這當中，有些眾生能夠進入菩薩行，有些眾生則無法進入菩薩行。所謂能夠進入菩薩行，是指具有相應的堪能與條件，能夠承擔整個菩薩道的修學內涵。即是說，他是能夠進入修六波羅蜜、修四攝法、自利利他等這一切菩薩行這樣的領域當中。然而，也有某些眾生雖然想要修學菩薩行，卻不能夠進入這樣的菩薩行的領域當中。為什麼會有這樣的差別呢？如果說只有一條道路，那麼理論上大家都應當能夠走，不應該有差別。然而事實並非如此。實際上道路不只有一條，有些眾生適合走這條道路，有些眾生則適合走另一條道路。以菩薩道而言，某些眾生他就能夠走，某些眾生走不了，這個叫「能進」、「不能進」。

論中接著說：

「若無性差別，則亦無行差別。」

這句話的意思是說，如果沒有種性的差別，那麼也就不應該有修行上的差別。換句話說，如果所有眾生的種性完全相同，那麼大家都應當同樣能夠修學菩薩行，不應該有任何例外。然而，實際情況並不是如此。事實上，有的眾生能夠走菩薩行，有的眾生不能夠走。如果勉強趣入其中，最終仍然可能退轉而離開。也就是說，對於同樣的菩薩行，有些人能夠修學，有些人不能夠修學，勉強叫他走菩薩行，他終究要退轉的。他進不了這個菩薩道，如果硬要闖進菩薩道的話，他終究要迴轉、退轉的；即是說，這條道他走不了。

既然存在這樣的修行差別，我們就應當了解，其背後必定有一個根本原因。而這個根本原因，就是種性的差別。如果沒有種性的差別，也就不應該有修行能力與修行道路上的差別。正因為種性不同，所以才會顯現出眾生在修行上的種種差異。

所以，為什麼這個人只能修聲聞行？這個人他可以修獨覺行？即使聲聞乘與獨覺乘同樣都屬於小乘，但二者在內在還是有一些差別的。如果是聲聞種性的話，你叫他修獨覺道，他也修不了。同樣地，無論是聲聞種性或獨覺種性，他也修不了菩薩道。

因此，從修行上的差別來觀察，便可以進一步論證說，必定存在有種性的不同，才導致說

這個種性他就有走這條道的堪能，另外的種性就不具備這個堪能。

反過來說，菩薩種性的眾生並不是說他修不了聲聞、獨覺道，而是他本身的心性就讓他也不想走這種自利、自我解脫的道。

所以，透過行差別的觀察，我們便能了知眾生必定存在著各自不同的種性體。

（以上影音內容第 27 講）