

唐君毅全集卷十五

中國哲學原論  
原性篇

臺灣學生書局印行

唐君毅先生全集卷十五

中國哲學原論 原性篇

——中國哲學中人性思想之發展——



05687687

臺灣學生書局印行

唐君毅先生全集卷十五

中國哲學原論原性篇

著者：唐君毅

出版者：臺灣學生書局

本書局登記證字號：行政院新聞局版臺業字第一一〇〇號

發行人：丁文治

發行所：臺灣學生書局

臺北市和平東路一段一九八號  
郵政劃撥帳號二四六六號  
電話：三四一五・三四六六・三二〇七

精裝新臺幣二八〇元  
定價  
平裝新臺幣二三〇元

中華民國七十三年二月全集校訂版

## 自序

### 一 本書寫作之宗趣、及其所論述之範圍

本書名原性，又名中國哲學中人性思想之發展，爲中國哲學原論之第四編，其前三編爲導論編、名辨與致知編、天道與天命編，合爲中國哲學原論上已列爲東方人文學會叢書，由人生出版社印行。茲編因篇幅較多，故別爲一書，今更爲之序，以略說明其論述之宗趣、範圍、方式、態度、及內容如下：

吾原論諸文，皆分別就中國哲學之一問題，以論述先哲於此所陳之義理，要在力求少用外來語，以析其所用之名言之諸義，明其演生之迹，觀其會通之途；以使學者得循序契入，由平易以漸達於高明，由卑近以漸趨於廣大；而見此中國哲學中之義理，實豐富而多端，自合成一獨立而自足之義理世界，亦未嘗不可旁通於殊方異域之哲人之所思，以具其普遍而永恆之價值。茲論述中國先哲之言性，其宗趣自亦不能外是。

此書之原性，乃與吾原論中原命一文，同爲通中國哲學之全史以爲論，而牽涉之廣，又大過之。蓋人生之事，無不根於人性，而中國先哲言人性，亦稱天性，故又多由天地之性、萬物之性、萬法之性以言人性。人能成聖、成賢、成佛，而至誠以如神，乃更可由人之成聖賢之性、佛性、神性，以

言人性。故吾此書第一章，嘗謂「就人之面對天地萬物，而有其人生理想處以言性，爲中國言性思想之大方向之所在。」循此以論中國人性思想之發展，乃勢必於人生宇宙之一切問題，無不牽涉，即將無異爲一具體而微之中國哲學史。然吾此書仍力求免於泛濫，唯扣緊此「性」之核心問題而爲論。故對關聯於天地萬物之本身，及人理想之本身，以及如何實現此理想之內聖外王之道，等等問題，恆避而不及。卽與言性密切相關之諸言心、言命之說，其未見於吾原論上之原心原命之文中者，亦能略則略之。本書附篇有原德性工夫一文，乃就朱陸之辨內聖工夫之問題以爲論。此文是吾述朱陸言性既畢，更沿之而寫出者。其中所陳之義，既上接朱陸言性之義，亦下接本書之論楊慈湖、陳白沙、王陽明之說者。若置之本書中，亦原未爲不可。唯繼因念其牽涉太多，又可與朱陸之言性之義，分別了解，仍裁爲另篇。今若仿此之例，以更述朱陸以外之先哲言內聖工夫者，其言亦可什佰倍於此。此皆見本書之所陳，有其核心之問題，自具界域範圍，而亦自具限極，學者更當自求本書之所無，於其所有之外也。

又卽就中國先哲人性思想而言，吾書亦未能一一加以盡論。吾之所以不論，有因非先哲立教之重點所在，或非其明言所常及，而不論之者。如孔子罕言性，墨子、老子、莊子內篇皆不及性。孔墨老莊之言教，實重在直接示人以道之所在，期人之共行，以自成其德。此亦正爲原始開創形態之聖哲共同之立教方式。不特孔、墨、老爲然，釋迦、耶穌、蘇格拉底、謨罕默德，亦同罕言性也。蓋本聖哲

之初懷，必人道先立，人乃更能自反省及；其性之能順道與否；必人德既成，人乃更能反省及；其德之原於性與否；然後人性之何若，乃可得而言。故聖哲之立教之始，恆只直接示人以道，使人成德，於性乃不言或罕言也。昔歐陽修嘗謂，無論性之爲善爲惡，道德皆不可廢。則於性不言或罕言，非罪也。聖哲既罕言不言，而明文不足徵，則吾雖可爲之推說，亦可姑存而不論。此其一。再則吾之所不論者，又有以其非一家思想之核心特色所在之故者。如佛家之唯識宗言五十一心所，不可謂不詳密，亦大有助於吾人對一般人性之了解。然此唯識家心所之分，乃近承俱舍之論，遠本印度以前他家之說，尚非其思想之特色所在，故吾書全未及之。此其二。更則有一家之論，雖非有意沿襲古人，然實不出先賢所論之外，則今既及先賢之說，即唯有對此後賢之論，加以割愛。如韓愈原性之說，上同王充，宋儒如司馬光、王安石、蘇東坡等之言性之說，亦實多早已有之，故皆略而不及。此其三。

此上所言，乃意在說明吾此書所論，不特在中國哲學全體中，乃唯以「性」之問題爲核心以爲論，而自具限極；即在中國全幅之言性之思想中，亦有所簡擇，而自具限極。學者乃更當自求其所無，於其所有之外也。

## 二 本書論述之方式、態度與方法

至於尅就此書之所有者而觀，其論述之方式，雖是依歷史先後以爲論，然吾所注重者，唯是說

明：中國先哲言人性之種種義理之次第展示於歷史；而其如是如是之次第展示，亦自有其義理上之線索可尋。故可參伍錯綜而通觀之，以見環繞於性之一名之種種義理，所合成之一義理世界。此一義理之世界，固流行於歷史之中，亦未嘗不超越於歷史之外，而無今古之可言者也。故吾此書，不同於：將一哲學義理，隸屬於一歷史時期之特定之人之思想，而觀此思想與其前後之其他思想，及社會文化之相互影響之一般哲學史之著，亦不同於：面對永恆普遍的哲學義理而論之之純哲學之著；唯是即哲學思想之發展，以言哲學義理之種種方面，與其關聯之著。故其論述之方式，亦可謂之即哲學史以言哲學，或本哲學以言哲學史之方式也。吾書中如對漢儒之言氣及陰陽五行、魏晉人之言獨體與體無致虛之關係、佛家之言對自性之遍計執、起信論一流思想之言心生萬法、伊川言性即理、及朱子之言理先於氣等處，其所以成本己意，不厭繁文，爲之推說辨解者，皆意在見此諸哲學史上之陳說，所自具之普遍永恆之哲學涵義，有爲今世所未知者而言。此固非一般哲學史中所有者也。

至於吾書之徵引古人之言，而論述之之態度，則持與昔之學者相較，其異同亦可得而言。大約先秦學者，如儒墨諸家之言，皆重在直接陳述其心所謂是之義理，其徵引詩書古訓，皆姑取古人略相類似之言以自證，以意逆志，而不必求合其本旨。其評論同時他家之言，亦未必先客觀地研究其爲說之果爲何若。凡後之學者論學，其徵引他人之言，以自註其說，如陸象山所謂六經註我者，其態度亦類是。此可稱爲一哲學家自爲宗主之態度。然自漢以降之學者，則其陳述其心所謂是之義理，恆同時自

謂其有合於其所崇信宗主之古聖先賢之言之本義或隱義，乃喜輒轉對彼古聖先賢之言，加以訓詁考證，以見其實相合而未嘗違。或進而更謂凡後世之學者所言之美義，皆不出於其所崇信之古聖先賢所言之所涵隱義之外。此則爲兼宗。教性之崇信的歷史考證之態度。至於今世之純本歷史眼光，以論哲學者，則亦重文獻之考證，然又初無所謂聖賢之言教爲其所崇信宗主；恆於一切哲學思想，皆平等觀之，各視如一歷史時代之社會文化之產物。既無聖賢之言教爲所宗主，則所謂聖賢之言教，亦非卽足爲人類思想之標準所在，其言教中所陳之義理，自非卽普遍永恆之義理；而純就人類思想之隨歷史時代而變化以觀之，世間亦實可不見有普遍永恆之義理之存在也。此則爲一般自命爲純歷史學者之態度，而迥異於自漢至清之學者之信聖賢之言教，足爲萬世之標準者也。

依吾之意，凡上述哲學家自爲宗主之態度以爲言者，意不在於先究他人之言之本義，卽恆長於自道其所見之義理，亦能「以仁心說」其所見之義理以示人，而未必能「以學心聽」他人之言，以見他人所見之義理，則於智未能無虧。荀子正名篇嘗爲此「以仁心說、以學心聽」之言矣。然觀荀子之斥孟子，則荀子於孟子，果嘗細究其說，而「以學心聽」之乎？吾不能無疑也。其時如墨之非儒，後世如儒道佛之徒之相非，以及程朱陸王之徒之相非，皆時或未能先細究其所非之說。蓋凡哲人之本其所見之義理，以教後之學者之懷過切，皆不免長於以仁心說，而短於以學心聽，乃恆於智或未能無虧也。



至於凡依上述之兼宗教性之崇信與歷史考證之態度以爲言者，則恆善能本恭敬心，以上探古聖先賢之微言隱義，乃能見人之所不見、知人之所未知。恭敬者，禮也。然極恭敬之誠，至於歸天下之美義於所崇信之聖賢，而沒其外、其後之學者之功，則非義也。此則遠如漢儒之謂孔子作春秋，乃爲漢制法，近如皮錫瑞之謂易經非孔子不能作，皆崇信孔子而過之非義之論也。或曰，依義理之相涵以爲說，佛家嘗謂一語有無量義，則後之學者，將其自己所見之義理，一一歸諸其所崇信之聖賢，固所以見其謙德，而亦未嘗不可說者。故一切佛弟子之真實語，皆可謂之佛說，一切孔子之徒之真實語，皆可謂之孔子說也。然復須知：今若轉而依孔子與佛之謙德以言，則孔子與佛，于其徒之能就其言，而更引出其所涵隱義之言，必仍將推讓於其徒，而不忍沒其功。一語固可涵無量義，然將此無量義一說出之語，仍不在此一語中。則謂孟子嘗言孔子之所未言，程朱之言有進於孔孟之所言，皆未嘗不遙契於孔子之謙懷，亦正所以見儒學慧命之相續而不斷者。後之學者將天下之美義，皆歸之孔子，足以見後之學者之謙德，而不足以見孔子之謙德，亦非義也。

若乎上述之第三態度之長，則在知義理之呈現於人之心思，而爲人之所言說，必有其歷史上之時節因緣。時節因緣不至，則義理藏於智者之默契與內證，不僅不彰於言說以使人知之，亦可不凸顯於心思之前，以爲己之所知。則謂義理之呈現於人之心思，爲人所言說，必與歷史中之其他思想及社會文化，有其相互影響或因關係，乃更考諸文獻，求客觀地知之，可爲智矣。依此而視任何哲學思

想，皆唯一時代之社會文化之產物，如一生物之爲生物演進之產物，亦未嘗不可也。然謂必無聖賢之言教，足爲人類思想之標準，世間不見有普遍永恆之義理之存在，此則爲一種「歷史主義」之哲學觀點，而非歷史事實之所證成。歷史之研究，亦無待於此種歷史主義哲學之成立。蓋謂義理之展現於人心，爲一歷史的歷程，不同於謂：每一新時代之人所思之義理，即前一時代人所思之義理之否定。則世間自可有流行不息於人心，而亦萬古常新之義理之存在。凡能見及此類義理者，即皆可名之曰人類中之真有智者，而更錫之以聖賢之名。則今謂必無聖賢之言教，足爲人類思想之標準，乃等聖賢之言教，與衆說而齊觀，是無禮也。此與昔之歸天下之美義於所崇信之聖賢，同爲一偏之態度，非吾書之所取，亦非吾所謂即哲學史以爲哲學之態度也。

吾今之所謂即哲學史以爲哲學之態度，要在兼本吾人之仁義禮智之心，以論述昔賢之學。古人往矣，以吾人之心思，遙通古人之心思，而會得其義理，更爲之說，以示後人，仁也。必考其遺言，求其詰訓，循其本義而評論之，不可無據而妄臆，智也。古人之言，非僅一端，而各有所當，今果能就其所當之義，爲之分疏條列，以使之各得其位，義也。義理自在天壤，唯賢者能識其大。尊賢崇聖，不敢以慢易之心，低視其言，禮也。吾人今果能兼本此仁義禮智之心，以觀古人之言，而論述之，則情志與理智俱到，而悟解自別。今若更觀此所悟解者之聚合於吾人之一心，而各當其位，則不同歷史時代之賢哲，所陳之不同義理，果皆真實不虛，即未嘗不宛然有知，而如相與揖讓於吾人之此心之

中，得見其有並行不悖，以融和於一義理之世界者焉。斯可即哲學義理之流行於歷史之世代中，以見其超越於任何特定之歷史世代之永恆普遍之哲學意義矣。

然吾人真欲由哲學義理之流行於歷史，以指陳其真實不虛者，咸能相與融和；即必須指陳一切真實哲學義理間，其表面上之衝突矛盾，見於諸哲人之相非之言中者，皆貌似衝突矛盾，而實莫不可由吾人之分疏，而加以解消。此中之疏解之方法，吾意要在就諸哲人所用名言之似同者，而知其所指之實不同；兼知其所指之同者，其所以觀之之觀點或不同，而所觀之方面亦不同；更知其所觀之方面同者，所觀入之層次，又或不同。以不同爲同，遂以同爲不同，則觸途成滯，無往非衝突矛盾；以不同還之不同，乃能以同者還之同，而衝突矛盾乃無不可解，斯可如莊生所謂「不同而同之」「不齊而齊之」矣。

然今復須知，人之所以用同一之名言，而所指不同、或所指同而人之觀此所指之觀點方面不同、觀入層次不同者；又皆由於人之心思之運用，其方向之不同，或雖在一方向運用，而運用之深度不同之故。此人之心思，原可隨順一名言、及一事物，以有其在種種之不同方向、不同深度之運用，正爲種種不同義理，所以得分別顯示於此心思前之理由所在。此中，人若只自限於某一方向、某一深度之心思之運用，即只能知某一方面層次之某一種義理，而於其他方面層次之他種義理，更無所知。人若進而只依其所知之義理，以觀他人所知之不同義理，遂恆不能善會，以如實而觀，乃不免加以歪曲，

而以不同者爲同，亦以同者爲不同；而後諸眞實不虛之義理，乃宛然互相衝突矛盾，更不見有融和之道焉。實則此宛然之衝突矛盾，追源究本而論，唯起於吾人之心思，原有不同方向，不同深度之運用，而吾人又恆不免於依其所自限之某一深度、某一方向之心思運用之所知，以觀他人沿其他方向，運用其心思之所知，而不能善會之故。則今欲以不同還之不同，亦以同者還之同，使各當其位，其道又不在于直就其不同而觀其不同、就其同而觀其同；而更應先自察：同此一吾人之心思，原有此不同之方向之運用，足以分別與種種不同之義理相契會。夫然，亦唯有人之善自旋轉其心思之運用之方向，如天樞之自運於於穆者，方能實見彼一一義理之各呈於一一方向深度之運用之前，以咸得其位，如日月星辰之在天；亦方能實見得一切眞實不虛之義理，其宛然之衝突矛盾，皆只是宛然而暫有，無不可終歸於消解；以交光互映而並存於一義理世界中。此則吾素有志焉，而未敢云逮，而唯持之以自勉，以論述中國先哲之言之法也。唯今茲之論性，則竊自謂差近之耳。

再復須知，此上所說之宛然之衝突矛盾，固有可加疏解之法；然其所以有此衝突矛盾，亦自有其義理。上文所述「人之不免於其心思在一方向之運用，以觀他人所知」，即其「所以有」之義理也。則人類果一日有此所謂「不免」，此宛然之衝突矛盾，即亦將永存於人類思想史之中，而一切加以疏解之法，其效亦必有時而窮。大較而論，則並世而生之人，互於其所思之義理，更難眞相知，最難免於種種「未嘗不可無」之辯爭，而當時亦無人能爲之疏解以息之者。斯則有如彼並肩齊步之人，唯互

見其頭之側面，而相視如歪面之人，乃互斥其非正。斯亦是勢之所必至，理有所固然，思之可知。夫然，而世乃不能不待於後世之人，以平觀昔人之所思，而分別其言之殊方，與義之各有所當之處。此亦正如唯有彼居後之行人，乃能平觀彼居前之行人，而更能分別其方位之所在也。昔亞里士多德與柏拉圖並世，而亞氏未必能真知柏氏；朱陸並世，而朱未必能知陸，陸亦未必能知朱。然後世之人，其德慧之不如柏亞朱陸者，又未嘗不能知柏亞朱陸之依其運用心思之方向之不同，方致其所見義理之有不同，而各有千秋。則以吾之下劣，今茲論中國先哲之言性，亦固未嘗不可分別諸先哲之心思之不同方向，而分別知其所知於性之義理，見其相融和而不悖，以並存於一哲學義理之世界之處。此即吾之所以不揣冒昧，凡遇先賢之異說糾紛之處，皆盡力所及，爲之疏通，以解紛排難。蓋亦將以聊補彼先賢之在天之靈，念其在生之日，或尚有未能相知之憾云爾。若徒學侏儒之立於兩大之間，左右採獲，以折衷爲和會，則非吾之志也。吾之寫此書，雖上下數千年，然初非搜集資料，而後次第爲之。乃先以數十日之功，一氣呵成其大體。然後絡續補正，更于校對時，字斟句酌；兼以目疾之故，悠悠四載，方得出版問世。故吾亦望讀者先通吾書之大體，然後更察其微旨。吾書于每章每節，皆時具新意，以疏釋疑滯。然皆不宜斷章而直取，唯可隨文以順求，方可于此義理之天地中，得峯迴嶺轉，前路以通之趣。此吾之論述之道然也。至若吾所述論，不免於先哲之言，抑揚過當，還失本旨，或治絲益棼，求通反塞；則學力所限，無可奈何，是吾之罪。然其本旨固自在天壤間，可通之理亦固自在天

壞間。此亦唯有期諸後人更匡其不逮耳。

### 三 本書之內容

吾此書之所陳，吾原已約其大意于最後一章。如更歸攝其義而言，則吾意中國文字中之有此一合「生」與「心」所成之「性」之一字，卽象徵中國思想之自始把穩一「卽心靈與生命之一整體以言性」之一大方向；故形物之性，神靈之性，皆非其所先也。大率依中國思想之通義言，心靈雖初是自然生命的心靈，而心靈則又自有其精神的生命；「生」以創造不息、自無出有爲義，心以虛靈不昧、恆寂恆感爲義。此乃一具普遍義究極義之生與心，而通于宇宙人生之全者；非生物學中限于生物現象之生，亦非經驗心理學中限于所經驗之心理現象之心也。依普遍義究極義之心與生，而說其關係，則生必依心，而其生之「有」乃靈；心必依生，而其「感」乃不息。生依心，故此心卽心之所以爲生之性；心依生，而生亦卽心之所以爲心之性。生不離形，而有形不同於有生。墨經言「生，形與知處也」，而知是心。心能知身之形與物之形，而凡有形者，又皆不同於此「能知之心知」之「無形」。世言有形之物與有形之身相感而有知，實則感已是知，亦已是心矣。未感而寂天荒地，已感而開天關地，此一感知，卽一生之躍起，心之躍起，亦天地之躍起。荀子言：「天地始者，今日是也。」進而言之，則當下之一感知是也。當下之一感知之開天關地，卽無異盤古之開天關地，上帝之無中生萬物

也。在此感知中，此生命心靈自是面對天地萬物，而亦自有其理想，更本之以變化此天地。吾人當下之一感知之如是如是，並無奇特，亦人人當下可實證之此生命心靈之性。然人果能把穩此當下一感知之如是如是，更無走作，則任隨千思萬想，翻江倒海，終可滴滴歸源，無一毫洩漏矣。

然尅就人之千思萬想而言，則其源雖皆出於生命心靈之感知。然此生命心靈既有所感知，而有所思、有所想，即恆以其所感知、所思想者，爲其自己，或雜其所感知所思想者，以知其自己。於是眞知其自己，遂成大難事。如人離家，遠行異域，既已經年，歸途更須歷千山萬水，回家乃成大不易。於此，人卽已還故里，「遙望是君家」，亦初不知其門庭安在。在西方思想，人初乃本其生命心靈之感知，以求窮彼自然之物理，更探彼上帝之密懷，乃離故家愈遠，而其知其自己之性之事，更多是沿其所知于自然或所信之神者，而爲之。如亞里士多德以降，直至今之西方之爲心理學人類學者，凡只由人爲自然萬物中之一類，以求知人之生命心靈之性者，皆唯是沿其所知之自然以知其性之說；而西方中古思想之言人性，卽多爲沿其所知之神性以知人性之說也。凡此等等，皆與中國文化傳統，自始卽面對此心靈之整體，先繪出此一整體之圖樣，於此「性」之一字之中，更求自知其自己之性之何若者，其用思之方向，初大異其趣。然人卽已能面對此一生命心靈之整體，以求自知其性，其自知之事，亦非一蹴卽就。人於此之所見，或偏或全，或深或淺，或泛或切，或透或隔；人仍須歷種種崎嶇之徑路，方漸有豁然開朗之境，又或再迷其道而入歧途。此爲學之難，亦知性之學之難，乃人類所共

有。此中國先哲之言性之說，所以亦至繁至蹟，而難爲今世學者之所知也。

然吾今姑避難就易，以說本書所論之中國先哲言性之思想，則亦可歸攝之於上所謂性之一名所涵之義之中。以周秦之思想而論，孔子大矣，其一生之生命心靈之表現於其爲人、其文章者，即是性與天道；故其言性與天道，不可得而聞。創教之聖多如是，前文已及。故吾書於孔子言性，唯略言之。下此以往，大率由于中國最早之性字卽生字，故學者或徒卽生言性，如告子是。此便是識得性字之右一面。孟子卽心言性，乃兼識性字之左一面。莊子更識得人心既感知外物，便可以物爲己，是爲心知之外馳，而離于常心，亦與生命相分裂，使人失其性。此是見到性字之左面右面，雖合在一整體中，而未嘗不可分裂。分裂原於心知之外馳，則唯有心知回返於生命，更與生命冥合，而後能復於此一整體。故莊子之言要在復心以還於生，而返於性。荀子則又見到人之自然生命之情欲，爲不善之源，而此生之欲卽性，故言性惡；乃倡以心治性，以心主性，亦卽以心生；乃與莊子所見爲對反。此告莊孟荀之性，吾書最後章嘗稱之爲中國先哲言性之四基型。此四基型中，告莊皆重生，孟荀皆重心；大率後之道家之傳，首重在生，後之儒家之傳，首重心。此皆由于對此一生命心靈之性之整體之所見，不能略無偏重而來。亦皆不外初由面對此一整體，而各人思想，略有毫厘之方向之異，而分別開出之論。吾人今將其返本歸原而觀，則亦皆未嘗不可會而通之，以見其不出此「性」之一字之左右二面之義之所涵之外也。



告孟莊荀之論，其本身固不如吾人之所說之簡單。告孟莊荀以後，更有種種綜貫之說，如中庸易傳禮記所言者。自茲以降，而中國哲人乃更皆言心必及生，言生必及心。秦漢學者更多有將此人性，逐漸加以客觀化，以爲人之爲政施教、定人之品類之根據，以及視人性爲客觀的陰陽五行之表現於人者之說，如呂覽、淮南、董仲舒、王充、劉劭之說。至魏晉而王弼、郭象重個性獨性，更將此獨性，加以空靈化。此皆各代表一形態之人性思想，詳在吾書，而亦皆未嘗溢出於此生命心靈之外以爲言者。即王弼郭象之言無、言寂，仍是要講生講心；唯重在說：此生既以「自無出有」爲義，則無當是有之本；又此心既是恆寂斯恆感，則寂便是感之本耳。至於佛學東來，則更由無講空，而以空性爲萬法之法性，以寂滅爲涅槃。知法性即是般若，證涅槃即是佛性佛心。只執「有」不知空者，爲妄執性；染業招「感」，而不知涅槃性清淨者，爲衆生性。生原是由無出有，心原是恆寂恆感，今衆生執有，而其與物相感之事，無非染業。故佛家主捨染取淨，於有觀空，由生證無生，而歸向于寂滅寂淨之涅槃。此仍不外是一在生命心靈之性上，求返本歸源之學也。

宋明儒言生命心靈之性，固不同於佛學。然亦初非謂妄執之有不當破，亦非謂人當任染業之流行以招感。唯是謂：吾人之生命心靈之「自無出有，由寂而感之創造不息」的生生之靈幾，畢竟不可斷；此「生生之靈幾」，不是妄執，不是染業，亦不當斷，而佛家亦未嘗言其可斷當斷也。若其可斷，則佛亦不能利樂有情，窮未來際也。宋明儒即在此不可斷、不當斷者上，正面立言，謂此生生