

佛山大学科学研究著作基金资助

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

人性平衡论/唐雄山著. —广州: 中山大学出版社, 2007. 3
ISBN 978 - 7 - 306 - 02839 - 6

I. 人… II. 唐… III. 人性—平衡—研究 IV. B82 - 061

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 013035 号

责任编辑: 朱霭华

封面设计: 朱霭华

责任校对: 洪 霞

责任技编: 黄少伟

出版发行: 中山大学出版社

编辑部电话: (020) 84111996, 84113349

发行部电话: (020) 84111998, 84111160

地 址: 广州市新港西路 135 号

邮 编: 510275

传 真: (020) 84036565

印 刷 者: 佛山市南海印刷厂有限公司

规 格: 850mm × 1168mm 1/32 7.75 印张 196 千字

版 次: 2007 年 3 月第 1 版

印 次: 2007 年 3 月第 1 次印刷

定 价: 20.00 元 印数: 1 - 3000 册

本书如有印装质量问题影响阅读, 请与承印厂联系调换

引言

这部专著构思于 1988 年左右。目前这个框架和基本思路在 2000 年完成。此后，由于忙于其他的事情，便把这部书稿搁到了一边，一直到 2005 年 9 月才将它翻出来。阅读自己多年前写的东西，感慨良多。不管怎么样，它是 2000 年时我的思想状况与学术水平的真实状态。为了保存一个真实的我，也为展示自己的思想历程，对这部早在 2000 年就完成的稿子，我作了如下的处理：

第一，基本的框架保持不变。

第二，基本的思想与思路保持不变。

第三，对原来部分观点、部分内容作了修改。

第四，吸取了 2000 年来我在人性方面新的研究成果。

因此，这部专著是 2000 年前的我与现在的我相结合的产物，是我思想的一个历程。

全书分为两大部分，原来分别称为“上编”、“下编”。经过认真思考，我觉得叫“内编”、“外编”更为合适，也与中国的思想传统相符。

内编共有五章。在这五章里，我分析陈述了人性诸要素、人性诸层次，分析论述了人性诸要素之间的关系、人性诸层次之间的关系，提出了“人性平衡”的观点，总结出了人性平衡的五

大规律。同时，指出并论述了个体人性之间、群体人性之间的同一性与差异性。同一性是指个体、群体在人性诸要素、人性诸层次方面的同一性、稳定性和无差异性；差异性是指人性诸要素、人性诸层次运动形态与组合形式的差异性、可变性。在内编，还分析论述了人性运动组合的主要形态，指出了影响人性运动组合的主要因素，论述了促使人性平衡的主要方法与途径。

值得读者特别注意的是，本书指出，人具有两大内在系统：一个是人性系统，另一个是才性系统。这两个系统互相区别，互相影响。这两个系统的矛盾、斗争、协调、平衡主宰了个体、群体的生命历程，也是人类社会发展的内在动力之一。

外编是内编的延伸。就本书而言，外编是作者根据内编的思想对人类社会、人类历史一些最基本问题的再思考。

可以肯定，这部专著是不完善的，有不少问题，希望学术界的前辈与同行指正。

第一章 人性的要素及 诸要素之间的平衡

第一节 人性要素的多元性

告子说：“生之谓性。”^① 生，即是存在，存在就是性。这种存在包括了肉体与精神的存在，我们在肉体与精神上有着各种各样的诉求。《礼记·中庸》：“天命之谓性。”凡是上天（或自然）给予人的就是性。上天不仅给了我们肉体，同时也给了我们精神。荀子说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。……不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能、可事而之在人者，谓之伪。”^② 意思是说，人性是先天的、自然的，是学不会的，也是不可学的；凡是能学的、可以学的，都是后天的。《吕氏春秋·荡兵》：“性者，所受于天也，非人力之所能为也。”人性是先天的，不是人为的力量可以改变的。

可见，人性就是人与生俱来的属性，这种属性是每个个体、每个群体所共有。它是人的核心部分，人的其他属性都以人性为

① 《孟子·告子上》。

② 《荀子·性恶》。

依托。

人的这种与生俱来的属性不是单一的，而是由生存欲、占有欲、性欲、义务感、责任感、同情心、怜悯心、爱美之心、情性、报复心、妒忌心等多种要素组成的。这些要素含摄了肉体与精神两个方面。

生存欲是人与生俱来的第一大属性。卢梭说：“人性的首要法则，是要维护自身的生存；人性的首要关怀是对于其自身的所应有的关怀。”^① 荀子说：“人莫贵乎生。”^② 又说：“人之所欲，生甚矣；人之所恶，死甚矣。”^③ 不仅仅只是人具有生存欲，所有的有生之物都具有生存欲。美国现代心理学家、哲学家罗杰斯认为，不论是一朵花、一棵树或一条毛虫、一只鸟，它们的生命都是一种主动的过程。不论刺激来自体内或体外，不论环境有利或不利，生命机体的行为总是沿着保持、扩展或繁衍自身的方向演进。^④

德国心理学家、哲学家弗洛伊德从分析心理学出发，提出了人性本能说。他认为人与其他任何有生命的物质一样都存在两个本能，一个是死亡的本能，另一个是生的本能。而生必须通过两个异质的物质（分子）结合即性才能实现。他把这种异质物质称为生殖细胞，他说：“这些生殖细胞是抗拒生物体死亡的东西，它们也确实为生物体赢得了我们看来只能称作潜在的永生的东西——尽管这种永生也许只不过是延长了通向死亡之路。”^⑤

① 卢梭著，何兆武译：《社会契约论》，商务印书馆 1991 年版，第 9 页。

② 《荀子·强国》。

③ 《荀子·正名》。

④ 魏金声等编：《现代西方人学思潮的震荡》，第 265 页。

⑤ 西格蒙·弗洛伊德著：《弗洛伊德后期著作选》，林尖等译，上海译文出版社 1986 年版，第 43 页。

因此，生的本能也就是性的本能，或称爱的本能。本能“不仅包括不受约束的性本能本身和目标受约束的本能冲动或发源于性本能的带升华性质的冲动，而且包括自我保卫的本能”^①。

需要特别指出的是，在弗洛伊德那里，“死”也是一切有生之物的本能，甚至可以说是万事万物的本能。一切生命，或者说一切事物都有死的欲望与倾向。例如婚姻，这个人为的事物，从婚姻关系发生的那一刻起，便具有生与死的两种倾向。生与死两种本能、两种欲望同时存在于我们（万事万物）的本性之中，它们不断地斗争与较量。在“生”的本能压倒“死”的本能时，我们就趋向生存；当“死”的本能压倒“生”的本能时，我们就选择死亡。虽然，我们不会为死而死，但是，我们也不一定会为生而生。死与生之间，只有一线之隔，有时，这条本来就十分模糊的线也不存在了。

吃喝、排泄、衣着、自卫等是生存欲的具体内容与表现。马克思说：“饥饿是自然的需要”^②，指的就是满足饥饿的行为——吃——是自然的。尽管在人类的各个时期、各个分支之间，因地理、历史以及风俗文化的差异，吃的内容与形式千差万别，但是“吃”作为一种自然需要，其本质是普遍的、没有区别的，而且是永恒的。杜威说：“对食物的需要是如此迫切，我们称那些坚持抗拒食物者为疯子。但是，要求或采用何种食物是为物质环境和社会风俗所影响的获得的习惯之事。”^③ 例如，信仰伊斯兰教

① 西格蒙·弗洛伊德著，林尖等译：《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社 1986 年版，第 189 页。

② 转引《论人性·异化·人道主义》，清华大学出版社 1983 年版，第 33 页。

③ 约翰·杜威著，付统先等译：《人的问题》，人民出版社 1965 年版，第 151 页。

的人就不吃猪肉；印度教徒则忌食牛肉；生活在广阔草原的藏民的饮食习惯、方式与生活在平原的汉民就不一样，而且，汉民一旦置身于同样的环境之中，也不得不采取与藏民一样的生活方式。

防寒、避暑、自卫也是自然的、不变的、永恒的需要。荀子说：“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所以生而有也，是无待而然者也。”^①在《性恶》篇他再次阐明了这个观点：“今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。”

与生存欲具有同等地位的是人性中的占有欲。如果“自私”、“自利”或“利己”等词是中性词而非贬义的话，亦可用它们来代替占有欲这个词。占有欲包括占有权力、地位、财富、名望、异性等的欲望。凡是自己没有的而又迫切需要的东西，人都想占有。

中国的思想家一般都承认人具有占有欲这样一个事实。

孔子说：“富与贵，是人之所欲也”，“贫与贱，是人之所恶”^②；“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。”^③

孟子在《梁惠王》（上）与《滕文公》（上）两次提到人需要拥有“恒产”，即对财产有一种占有的欲望，特别是希望拥有一份稳定的产业，他说：“有恒产者，有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”

荀子对人的占有欲与享受欲作了比较精彩的论述，他说：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也，然而穷年累世不知足，是人之情也。人之生（性）

① 《荀子·非相》。

② 《论语·里仁》。

③ 《论语·述而》。

也，方知蓄鸡狗猪彘，又蓄牛羊，……”^① “夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。”^② 又说：“夫贵为天子，富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同也，……重色而衣之，重味而食之，重财物而制之，合天下而君之，饮食甚厚，声乐甚大，台榭甚高，园囿甚广，臣使诸侯，一天下，又是人情之所同欲也，……名声若日月，功绩如天地，天下之人应之如景响，是又人性之所同欲也，……”^③ 从荀子的论述来看，人的占有欲没有止境，一个占有欲得到满足，另一个占有欲就会随即产生。这就是占有欲作为人性要素的特征。

关于人的占有欲，《管子》有一段精彩的描述：“夫凡入之情，见利莫能勿视，见害莫能勿避。其商人通贾，倍道兼行，夜以继日，千里而不远者，利在前也。渔人入海，海深万仞，就彼逆流，乘危百里，宿夜不出者，利在水也。故利之所在，虽千仞之山，无所不上，深渊之下，无所不入焉。”^④ 占有欲具有强大的冲击力，它甚至将人的生存欲排挤到一边，使人冒着生命的危险去达到占有欲的目的。

明代末年，著名哲学家李贽对人的占有欲，即自私心作了十分深刻的分析，他说：“夫私者人之心也。人心有私而后其心乃见，若无私则无心矣。如服田者，私有秋之获而后治田必力；居家者，私积仓之获而后治家必力；为学者，私进取之获而后举业之治必力。……此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管脚根虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也。……夫欲正义，

① 《荀子·荣辱》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·王霸》。

④ 《管子·禁藏》。

是利之也，若不谋利，不正可也矣。吾道苟明，则吾之功毕矣，若不计功，道又何时而可明也。”^①李贽这里的“私”是人性中占有欲的另一种表述，是中性词。李贽在这里不仅证明了自私是人的天性，而且论述了自私对生产发展、财富积累、学业长进的重要性，同时，李贽还论证了自私与正义之间的关系。

与中国思想家一样，西方思想家同样也承认人性中的占有欲。

霍布斯认为，所有的人都具有获取权势的坚定愿望：“永恒的永不停止的不断获取权势的愿望，直到死亡时才休止。”这一过程是没有尽头的；获得世俗的好处不会使我们满足，因为这些好处是权势的工具。获取一定的权势会要求获得更大更多的权势。这部分是一种保护措施，人们要求掌握更大的权势来保护他享用先前的权势带来的好处。^②

休谟认为自私是人性的一部分。他说：“人类因为天生是自私的，或者说只赋有一种有限的慷慨，所以人们不容易被诱导去为陌生人的利益作任何牺牲，除非他们想得到某种交换的利益；而且这种利益，只有通过自己作出有利于别人的行为才可有希望得到。”^③

费尔巴哈在承认人性具有生存欲、爱等要素外，坦然承认人性具有自私的一面。他说：“不只存在有正当的和相对必要的利己主义，而且也存在有绝对必要的利己主义，完全不依赖于我的知识和意志的利己主义。这种利己主义和我的头一样是这样紧密

① 《德业儒臣后论》，《藏书》卷三十二。

② [英] 韦恩·莫里森著，李桂林、李清伟、侯健、郑云瑞译：《法理学》，武汉大学出版社2003年版，第95页。

③ 休谟著，冯援译：《人性的断裂》，光明日报出版社1996年版，第208页。

地附着我，以致如果不杀害我，是不可能使它脱离我的”^①。杜威在讨论人性时说：“拥有（占有）某些东西的需要是人性的固有的因素之一。”^②

弗洛姆则将“占有”与“存在”视为人类两种基本的生存方式，他认为所谓“占有方式”是指一个人试图将世界上的一切东西，包括每一个人，甚至包括我自己在内都据为己有，变为我的财产；“我”同外在世界、同他人的关系是一种无生命的、物的关系。他指出，贫困者不等于一无所有，即便是一贫如洗的穷人也有一些东西，而且他们也会像大财主一样成天盘算着如何保存自己已有的一切，并使之不断增多。他说，人们最大的乐趣不在于占有物品，而在于占有有血有肉的人。即使是最贫穷阶级中的最贫困的男人也能成为财产的所有者——在同他的妻子、孩子的关系中，就感到自己是一个至高无上的人。对男人来说，拥有孩子是占有人的有效途径，他们只需要一点投资，不需要劳动，就能获得所有权。对朋友、对情人的占有则是对人的占有的另一种形式。^③

责任心、义务感是人性中的第三大要素。东西方许多学者将责任心、义务感视为后天的，这种观点没有根据。后天只能加强人性中的责任心、义务感，而不可能消灭人性中的责任心、义务感，更不可能无中生有、毫无根据地培养出责任心、义务感来。责任心、义务感具有个体性、群体性和类性，是个体、群体和类

① 邢贲思：《费尔巴哈的人本主义》，上海人民出版社1981年版，第246～247页。

② 约翰·杜威著，付统先等译：《人的问题》，人民出版社1965年版，第154页。

③ 薛民、李家珉著：《马克思主义与当代中国——现代资本主义的命运》，辽宁教育出版社1991年版，第207～212页。

生存与发展必不可少的，这一点我们可以通过观察其他动物来加以证明。

责任心与义务感首先存在于父母与子女的关系之中。在鸟类之中，绝大多数父母对子女的照顾都是尽心尽力、细致入微的。在哺乳类动物中，父母对子女的照顾更胜一筹。如果没有对后代的责任感，它们作为一个种或类就不可能生存，更谈不上发展。有人会反驳说，其他动物对后代的照顾所表现出来的极强的责任心，只是出于动物的本能，而人对后代的关心是能动的、有意识的、有目的的。这里我们只需提醒读者一点：如果人在其本性中缺乏对后代的责任心、义务感的话，那么，什么“能动”、“意识”或“目的”是根本不能存在的。正如休谟所说：“一个父亲知道照顾子女是他的义务，不过是他对这件事也有一种自然的倾向。如果没有人有那种倾向，那么，就没有人有那种义务。”^①叔本华对此也有精采的论述：“身为人父者，认为子女是自己的化身，而成为父爱的基础，所以他们努力、奋斗、不惜任何牺牲，认为这是自己的责任和义务。”^②因此，这种人性中的责任心与义务感是不带有后天的道德性的，尽管它们可以直接转化为人的道德属性。但是，作为人性要素的义务感与责任心与后天的、人为的道德中的责任心与义务感不一样，前者是后者的基础，后者是对前者的强化与规范化。

人类的责任心、义务感与其他动物的责任心、义务感在本质上是完全一致的；不同的只是人类比其他动物智力水平更高。因此，^①人类将义务感、责任心扩张得更远、更具体、更丰富，而且，用文字加以条规化，使之具有外在的约束力，从而使人类迷

① 休谟著，关文远等译：《人性论》（下册），商务印书馆 1991 年版，第 559 页。

② 叔本华：《叔本华文集》，中国言实出版社 1996 年版，第 395 页。

失了自我的本真，弄不清责任心、义务感是我们与生俱来的，还是外在力量强加的。②人类的义务与责任是双向的。父母对子女的照顾一方面出自对后代的责任感，另一方面也希望将来有所回报。但在其他动物中，一般则不存在这种现象。动物界好像奉行这样一个规则：任何一代只对下一代负责。人类在某种程度上改变了这个规则，之所以说是在“某种程度上”，是因为人类的上一代从下一代所得到的与其为下一代所付出的相去甚远。如果人类的两代之间在“得到”与“付出”之间出现等号，人类的繁衍与发展恐怕要受到限制甚至威胁。这一点应为中国现在与未来的政治家与社会学家所特别加以重视。③人类的责任心、义务感既具有自然性又具有社会性。个体（或群体）所处的社会经济环境、历史文化环境的不同，对个体（或群体）的责任心、义务感有着极为深刻的影响。因此，义务感、责任心不仅具有个体（或群体）的同一性，同时也具有个体（或群体）的差异性。良好的社会经济环境、历史文化环境有助于人性中义务感、责任心的正常发挥与拓展；反之，人性就会被压制，造成人性失衡，影响社会的健康发展。

同情心、怜悯心（恻隐之心）是人性的重要组成部分之一。

孟子说：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；……恻隐之心，仁之端……”① 孟子在这里将恻隐之心与仁区别开来，恻隐之心是不自觉的、自然而然的；而孟子所说的仁则是恻隐之心的扩充与发展，是一种自觉的心理活动。

休谟说：“怜悯是对他人苦难的一种关切，恶意是对他人苦

① 杨伯峻译注：《孟子译注》，中华书局 1960 年版，第 79～80 页。

难的喜悦。……一切人类都因为相互类似而与我们有一种关系。因此他们的人格、他们的利益、他们的情感、他们的痛苦和快乐，必然以生动的方式刺激我们而产生一种与原始情绪相似的情绪（同情）。”^① 卢梭认为，人类所具有的这种自然美德，“就是对人类美德最激烈的毁谤者也不得不承认，……我所说的怜悯，对像我们这样软弱并易于受到那么多灾难的生物来说确实是一种颇适宜的禀性；也是人类最普遍、最有益的一种美德，尤其是因为怜悯心在人类能运用任何思考以前就存在，又是那样自然。”^② “在人类能运用任何思考以前就存在”，指出了怜悯心先于思考（理性）而存在，是人类最原始、最内在的本性之一。

因此，同情心、怜悯心的存在不依赖于任何后天的教育；后天的教育与培养只能使它得以正常与合理的展现与发挥。杜威在论述同情心时说：“斗争性和恐惧心是人性中固有的因素。但是怜惜心与同情心亦是如此。我们很自然地派遣护士和医生到战场去并供给医院的种种便利品，如同我们很自然地以刺刀互相冲击或放射机关枪一样。”^③

在其他动物中，如狗、猴，同情心表现得往往十分动人。一只狗如果受伤或者生病了，其他的同伴会以哀鸣来表示关切和同情。

不过，其他动物的同情心、怜悯心往往只体现在同伴或同族之间。人类的同情心与怜悯心则扩展得很远。人不仅关切自己的子女、父母、亲戚、朋友、同事的不幸，也会关切与自己毫无关

① 休谟著，关文远译：《人性论》（下册），商务印书馆 1991 年版，第 406 页。

② 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第 99、100、101 页。

③ 约翰·杜威著，付统先等译：《人的问题》，人民出版社 1965 年版，第 152 页。

系的陌生人的不幸，而且关切其他生命的不幸。这种对其他生命关切的心态就是自然保护主义最原始的动力。今天这种对其他生命的存在与发展的关切已经与对人类自身的存在与发展的关切紧密相连了。

与责任心、义务感、同情心、怜悯心相依相随的就是人们所说的“爱”。

《国语·周语下》：“言仁必及人”、“仁，文之爱也”、“爱人能仁”。孔子云，仁者爱人。《庄子·天地》：“爱人利物之谓仁。”《韩非子·解老》：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”

在中国哲学中，仁与爱异文而同义。儒家学说就是建立在仁爱的基础之上。孔子说：“孝悌者，其为仁之本欤”；“泛爱众而亲仁。”^① 孟子将仁爱与恻隐之心联系起来，认为恻隐之心是仁爱之“端”。

不过，相对而言，荀子对仁爱的论述比较通透。他认为，人与其他动物一样，对自己的后代都有一种天然的情爱，这种情爱衍化为责任与义务。同时，子女对自己的父母也存在天然的情爱与依赖感，不愿看到自己的父母受到伤害。荀子对这一点有比较深刻的观察与认识，他说：“乳彘触虎，乳狗不远游，不忘其亲也。”^②又说：人之情，“使人之子孙自贼其父母也，彼必将来告之”^③。

对同类的爱与关怀是血亲之间情爱的扩展。荀子说：“凡生乎天地之间者，有血气之属必有知，有知之属莫不爱其类。今夫大鸟兽则失其群匹，越月逾时反沿过故乡，则必徘徊焉，鸣号焉，踟躅焉，然后能去之也。小者是燕爵，犹有啁噍之顷焉，然

① 《论语·学而》。

② 《荀子·荣辱》。

③ 《荀子·议兵》。

后能去之。”最后荀子得出结论说：“有血气之属莫知于人，故人之于其亲也，至死无穷。”^①也就是说，人对血亲的爱在时间与空间上都是没有限制的。这种无终结的爱导致了义务与责任的无终结。

荀子认为爱就是仁，仁就是爱，两者二而一，一而二。他说：“仁，爱也，故亲。”^②又说：“亲亲，故故，庸庸，劳劳，仁之差也。”^③也就是说，爱不仅具有内性，而且依血缘的远近具有差异性。

在《不苟》篇，荀子对“诚”的论述当中，充分展示了仁的内在性。他说：“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行。诚心守仁则形，形则神，神则能化矣；诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”“诚”就是真实无妄的意思，在这里是动词，即真实无妄地秉承内在的仁与义，就能达到“神”与“明”的境界，就能养成“天德”。“天德”是先天的，自然的，而不是后天的。荀子接着说：“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民，父子为亲矣，不诚则疏；君上为尊矣，不诚则卑。”^④因此，仁、爱就成了“诚”的内容与实质，“真实无妄”就成了“诚”的特征；仁、爱是人性的构成要素，“诚”在某种意义上就成了仁、爱的外现或外现的手段与途径。

关于“爱”，西方学者的论述也颇为丰富。休谟将“爱”及其对立面“恨”视为人的情感一部分，是原始的、固有的。休谟认为爱首先存在于血缘关系最为密切的人们之间，然后以此为

① 《荀子·礼论》。

② 《荀子·大略》。

③ 《荀子·大略》。

④ 《荀子·不苟》。

核心向外辐射。关系越远，情爱的强度就弱，直至情爱演变为类的认同感。休谟把这种认同感也称作爱。他说：“血统关系在亲子之爱方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就减弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都不例外。我们爱同国人，爱我们的邻人，同行，甚至爱与自己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并给予人以要求我们一份爱的权利。还有与此平行的另外一种现象，就是相识。相识虽然没有任何一种关系，也能产生爱 and 好感。”^①

费尔巴哈也将爱和理智、意志一起作为人类本性的一个重要内容。他说：“你应该有信念，是的，应该有信念，但你的信念应该是：人类也要有真正的爱，人的心也能无限地、饶恕一切地爱着，而且相信人类的爱也可以赋有神爱的性质”^②，他认为：“凡是活着的东西就有爱，即使只爱自己和自己的生命”^③；“人之所以生存，就是为了认识，为了爱，为了愿望。但是理性的目的是什么？就是理性。爱的目的是什么？就是爱。……真正的存在者，是思维的爱着、愿望着的存在者”；“善乃包含于人的本性之中，甚至包含于人的利己主义之中；善不外乎就是与一切人的利己主义相适应的东西。”^④ 所以费尔巴哈提出了爱的宗教，以此来代替神学的宗教。他说：“爱的宗教是怎样一种心理，怎样的一种宗教呢？是这样的一种：它可以使人在爱中找到自己感

① 休谟著，关文远译：《人性论》（下册），商务印书馆 1991 年版，第 389 页。

② 邢贲思著：《费尔巴哈的人本主义》，上海人民出版社 1981 年版，第 166 页。

③ 邢贲思著：《费尔巴哈的人本主义》，上海人民出版社 1981 年版，第 239 页。

④ 转引邢贲思：《费尔巴哈的人本主义》，上海人民出版社 1981 年版，第 162、255 页。