

译林人文精选
Essential
Ideas



道德情操论

The Theory of Moral Sentiments

[英国] 亚当·斯密 / 著 宋德利 / 译



译林人文精选
Essential
Ideas

014055500

B82-095.61
09

道德情操论

The Theory of Moral Sentiments

[英国] 亚当·斯密 / 著 宋德利 / 译



北航

C1744251

译林出版社

B82-095.61

09

014022200

图书在版编目(CIP)数据

道德情操论 / (英) 斯密 (Smith, A.) 著; 宋德利译. —南京:
译林出版社, 2014. 5

(译林人文精选)

书名原文: The theory of moral sentiments

ISBN 978-7-5447-3663-3

I. ①道… II. ①斯… ②宋… III. ①伦理学—思想史—英国
IV. ①B82-095. 61

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 064333 号

书 名 道德情操论
作 者 [英国] 亚当·斯密
译 者 宋德利
责任编辑 宋 旻
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司
译林出版社
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱 yilin@yilin.com
出版社网址 <http://www.yilin.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开 本 889 毫米×635 毫米 1/16
印 张 22.75
插 页 2
字 数 284 千
版 次 2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5447-3663-3
定 价 32.00 元
译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

亚当·斯密的真正遗产

卢周来

很早就答应下为译林版的《道德情操论》写一个导读。但真到了动手写这篇文字时,才突然发觉:如果是让我为《国富论》写导读,可能还勉强;而要为《道德情操论》写导读,可能让一位伦理学家捉刀更为合适。但朋友之情难却,姑且从梳理与解析所谓的“斯密悖论”入手,散漫地写下一些想法,希望能对读者有些启发。

如果一个对亚当·斯密背景较为陌生或此前没读过《国富论》的读者,接触《道德情操论》,肯定会为斯密在著作中所倡导的人世间该有的道德——同情弱者、悲悯苦难、像爱自己一样去爱邻人、正义、谨慎、律己……——所动容,肯定会把斯密视为一个时代的道德教化者或努力倡导人伦规范的伟大伦理学家。

但现在的问题在于:在思想史上,斯密更被公认为一个伟大的经济学家,是现代经济学的鼻祖;而他在《道德情操论》(1759)出版十七年后问世的另一本著作《国民财富的性质与原因》(简称《国富论》,1776),至少在当世的影响盖过了《道德情操论》。更让人迷惑不解的是:与《道德情操论》中主张以道德约束人的行为、进而又把道德的缘起归结为对他人的“感同身受”不同的是,《国富论》把人们的行为归结为追求自利,并认为个人自利行为经由市场这只“看不见的手”引导,会不自觉地增进全社会

利益。或者更简单地,如曾在我国影响深远的马克思主义者卢森贝在其《政治经济学史》中所说:斯密在《道德情操论》中“研究道德世界的出发点是同情心”,而“他研究经济世界的出发点”则“是利己主义”!

也因此,在19世纪后期,德国历史学派代表人物之一的布伦塔诺,就提出了所谓的“亚当·斯密悖论”,认为《道德情操论》和《国富论》对人性 and 道德说法矛盾,把斯密视为伦理学上的利他主义者和经济学上的利己主义者。于是,近一个半世纪以来,围绕这一“悖论”产生了无数文献。

改革开放之后,国内思想界在理解“斯密悖论”上也出现多种说法。我试着在中国知网(CNKI)上进行检索,相关论文也有1700多篇。

尽管国内外关于“斯密悖论”的解释非常多,但若粗加梳理,主要的说法不外两种:

第一种:承认斯密在伦理学与经济学上的人性观点差异,并且认为这种差异是斯密不同角色在不同时期思想发展的结果。比如,有人指出,当亚当·斯密写《道德情操论》的时候,他已经不是在作为经济学家进行经济分析,而是在作为一个个人或一位伦理学家在讨论问题了;还有人提出,从写作时间看,《国富论》写在《道德情操论》之后,因此,《国富论》中关于人性利己的观点才是斯密后期的成熟观点。国内曾有位主张“经济学家不讲道德”的学者,在未搞清《道德情操论》与《国富论》写作先后顺序的情况下,就擅言可能是因为社会舆论对其《国富论》主张利己批评强烈,斯密“非得再写点什么来表明他的清白”。

第二种:不承认有斯密悖论,认为斯密在《国富论》和《道德情操论》中关于人性的观点都是“人是利己的”。还有学者认为,斯密在《道德情操论》中竭力要证明的是:具有利己主义本性的个人如何控制自己的感情和行为,尤其是自私的感情和行为,从而为建立一个有必要确立行为准则的社会而有规律地活动;而斯密在《国富论》中所建立的经济理论体系,就是以他在《道德情操论》中的这些论述为前提的。

对以上两种说法,我想谈谈自己的见解。

第一种说法是无论如何不能成立的。

在我们眼中具有伦理学家与经济学家双重角色的斯密,在当时却只是斯密一个人:格拉斯哥大学的哲学教授。尽管我们今天习惯于把经济学作为一门独立学科的历史上溯到斯密的《国富论》问世,但在斯密时代,经济学还是与哲学、伦理学和历史学融合在一起的,而斯密本人也是在其道德哲学课中讲授经济学。也正因此,在学科分工导致学者从事的研究越来越专业,尤其是经济学已从哲学、历史学母体中独立出来二百多年的今天,以学科分野导致的“视角不同”来解释斯密在“两论”中关于人性观点的“差异”,显然是“以今人之心度古人之腹”。

至于从时间的先后来解释“斯密悖论”,并且认为《国富论》中关于人性利己的观点是斯密晚年更成熟观点的说法,更是附会。因为实际情况是,《道德情操论》出版后,斯密本人先后修订了六次。就在《国富论》于1776年面世之后,斯密还对《道德情操论》修订了两次,而且最后一次也是最重大的修订是在斯密逝世之前才完成的。不仅看不出这两次修订中作者更倾向于赞同“人的利己之心”,相反,两次修订中作者恰是在更高声呼吁建设一个“以正直、人性和公正支配”而非“利己之心支配”的世界。约翰·格雷在《亚当·斯密传》中曾指出,在斯密晚年最后修订的《道德情操论》中,有三点值得注意:首先,也是最重要的,是增加了一章:“论嫌贫爱富、贵尊贱卑的倾向所导致的道德情操之腐败”。斯密用大量篇幅“谴责了有权有势者的恶行与愚蠢”,认为“与智慧和道德相比,人们却更崇奉地位和财产,这是完全错误的”。其次是删除了此前几个版本中对罗德斯的批评,而专注于批评以《蜜蜂的寓言》一著主张“自私和纵欲”的孟德维尔,认为孟德维尔“私人的罪恶就是公众的福祉”的观点极其荒谬。三是在评价卡拉斯案件时,斯密“生动地描述了他未来的信仰和一个洞察一切的最高审判者”。这个“最高审判者”即上帝将“向人们展示另一个世界的图景。那是比现世更美好,由正直、人性与正义支配的世界”。“在

那里美德终将得到报偿,而且那唯一能使人对骄奢的恶德感到战栗的伟大原则将有效地安慰被侮辱与被损害的无辜者。”

我们重点讨论第二种说法。

这种说法试图弥合人们在阅读《国富论》和《道德情操论》时所产生的“距离”;我很赞同这种努力,甚至其中的一些观点我也认可。但我认为不少论述过于轻佻,采取的方法仍然是将《道德情操论》往《国富论》上靠,在极大程度上消解了《道德情操论》在道德教化和呼吁人性美方面的意义。

就我个人对《道德情操论》的阅读理解而言,有以下几点体会很深:

第一,人性的丰富性。如果说利己之心是人之本性,那么,对他人的同情之心也是人的本性。仅仅是因为《道德情操论》中也提到人有利己之心,就认为《道德情操论》和《国富论》“都是从人的利己本性出发的”,从而“在本质上是一致的”(见商务印书馆1997年版译者序),这种观点不能成立。《道德情操论》开篇就说得非常清楚:“一个人的性格中,显然存在某些天性,无论他被认为私心有多重,这些天性也会激励他去关注别人的命运,而且还将别人的快乐变成自己的必需品。他因目睹别人快乐而快乐,不过除此之外,不啻一无所获,然而他依旧乐此不疲。同情或怜悯,就是这种天性。”“同情在任何意义上都不可能看成一种自私的本性”。可见,“怜悯或同情像人性的其他所有原始感情一样”,至少是与“利己之心”并列的本性,而非产生于“利己之心”。所以,试图把人性归为“利己”一端,是一种学术上一元论式的霸道。

实际上,已经有人指出(如商务版译者序),斯密在《道德情操论》中区分了“自爱”与“自私”,并把这种基于个人利益的利己主义称为“自爱”,同时称“自爱”是人类的一种美德,它决不能跟“自私”相混淆。但即使如此,斯密也没有把“自爱”看成是包括同情他人在内的人性的基础。他明确提出,与同情有关的愉快和痛苦的感情,并非出自人的“自爱之心”,因为“它们不能从任何利己的考虑中产生”。他更是批评,“那种

从自爱角度推断所有情感的对人性的解释,那种曾经鸣噪于世的理论,在我看来根本没有充分明晰地解释人性,其产生的全部原因,在我看来似乎就是对同情心规律的混乱不堪的误解”。

第二,利己之心恰恰是需要被约束的。正因为人性存在诸多侧面,斯密才需要通过伦理学层面的研究,写作《道德情操论》来回答“应该提倡什么、约束什么、反对什么”。与现世经济学家凭借对《国富论》的简单化理解,就认为斯密“提倡支配人行为的利己之心”不同的是,《道德情操论》所提倡的是“同情之心”。斯密说,正是更多地同情他人,更少地同情我们自己,约束我们的自私自利之心,激发我们的博爱仁慈之情,构成了人性的完善。需要约束的恰是“利己之心”。“关心我们自己的幸福要求我们具备谨慎的美德……约束我们不去损害他人的幸福。”斯密最反对的,恰是出于利己之心去损害他人利益的行为。即使只是利己而不损人、但没有“同情之心”的人,也是斯密无法认可的。他写道:“仁慈和慷慨应该向仁慈和慷慨者表示。那些心扉永闭、不知仁慈为何物的人,我们认为应该以牙还牙,将他们拒之于同伴关爱之情的大门外,让他们生活在酷似广袤无垠、乏人问津的荒漠一般的社会环境中。”

尽管提倡“同情之心”,约束“利己之心”,但斯密在《道德情操论》中所主张的,却并非上帝或圣人,而就是一个凡人:他“关心自己的幸福”,同时也“关注他的家人、朋友和国家的幸福”;“关注更崇高的事情”,同时也不“忽视更低级的事情”。约翰·格雷在《亚当·斯密传》里说,作为一个影响历史进程的伟大学者,斯密在现实生活中对邻居“以慈善、博爱、富于人情和宽容著称”。这给我们描述了一个“人间斯密”的形象,也表明践行他所主张的道德体系,并不是难事。

第三,“公民的幸福生活”绝非在利己之心支配行为的社会里可以实现。现世许多经济学家,从《国富论》中得出片面的结论:凭利己之心支配行为,“受一只看不见的手的引导”,会不自觉地增进全社会福利,并最终会使全体公民获得和谐与幸福生活。甚至对于现实世界中广泛存在的

“利他行为”，经济学家也以“利他最终也不过是为了利己”来解释。关于这一观点是否符合《国富论》原意我们稍后再论，但这一观点与斯密专门探讨“以公民幸福生活为目标”的伦理体系的《道德情操论》不相符。在《道德情操论》中，斯密指出，支配人类行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯和交换倾向等，而非如一些经济学家所认为的只有自私或利己之心在支配行为。而且，从斯密的论述中可看出，与自爱之心相比较，同情之心对于建立和维系一个公民生活幸福的社会更为重要。首先，同情之心才能“捍卫和保护社会”。斯密指出，因为同情心使得我们具有对别人的苦难感同身受的能力，尤其是“对于别人所受的伤害具有一种非常强烈的感受能力”，才使我们在对苦难及侮辱和伤害充满恐惧的同时，“又是对人类不义的巨大抑制”。其次，同情之心才能“使社会兴旺发达”。斯密写道：“只能在社会中存在的人，在天性作用之下便适于自己所生长的环境。人类社会的所有成员都需要互相帮助，而同样也都在彼此伤害。彼此之间必要的帮助在爱情、感激、友谊和尊重中得以满足时，社会就繁荣昌盛，人们就幸福美满。”而如果没有同情之心，“社会依然可以存在；然而邪恶当道，必定会将社会彻底毁灭”。

那么，以上三点是否意味着《道德情操论》与《国富论》有关人性与道德的观点更加不可调和了呢？并非如此。这又可以从两个维度加以理解。

第一维度：社会与经济不同领域的区分。人性的丰富性——斯密将其主要区分为利己之心与同情之心——在不同领域有不同表现，而这种不同的表现也如同人性的丰富性一样，并行不悖。

马克斯·韦伯较早地区分了“社会领域”与“经济领域”。如果要简单地做一对应的話，可以这样说，在社会领域，人们更多地应该展现出对他人的同情之心，以维护社会法则，捍卫社会正义，提升社会幸福。而在经济领域尤其是在市场交易过程中，人们更多地表现出“利己之心”，以获得更多财富回报。这二者之间没有矛盾：就好像在市场上拼命赚钱的比

尔·盖茨,在社会上拼命做慈善并试图说服更多富翁一起做慈善;也正如早上还在在菜市场上为五分钱与菜贩费尽口舌的主妇,上午把上千元钱捐给汶川地震灾区却连眼睛都不眨!完全可以这样说:对他人的感同身受之心,是使得我们社会呈现良序的前提;而在市场交易中追求利己的行为,是使得经济充满活力的保障。也正因此,我们看到,斯密在《道德情操论》中使用得最多的字眼之一是“社会”,探讨的是社会伦理;而在《国富论》中出现最多的字眼之一是“市场”,探讨的是经济交易法则。

但是,正如卡尔·波兰尼反复警告的那样:要防止“市场”对“社会”的侵蚀!也就是说,不能拿应用于经济交易领域的“利己”法则,替代社会领域应该有的以“同情心”为核心的道德规范。否则,不仅会祸害“社会”,导致社会的崩溃,而且最终连市场本身也会因“社会”反弹而被破坏。历史上法西斯主义的兴起就是惨痛的教训。

第二个维度:公正的道德高尚的“第三方”存在。尽管可以对社会领域和经济领域进行简单区分,但这两个领域在现实世界中却是相互影响甚至相互重叠的。因此,如何“中和”社会领域与经济领域的不同人性法则,如何使得个体利益符合群体利益,特别是如何制约利己之心不使之发展成为损人之心,如何提倡道德抨击恶行,斯密并没有简单地交给所谓“看不见的手”,恰恰相反,在《道德情操论》中,斯密让一个“公正的旁观者”承担了上述责任,并为后来《国富论》中国家干预的思想定调。

“公正的旁观者”在《道德情操论》中最初与经济学中推动市场均衡的“影子拍卖者”一样,只是个“虚拟人”。但后来发展成为新制度经济学中“强制契约执行的第三方”,即“政府”,这中间长长的学术链条,完全可以写一长篇大论。这里仅想指出的是,在斯密那里,“虚拟人”变成“现实人”,并且由其统治政府,已有迹象可循。

《道德情操论》中写道:“当我们总是如此之深地抱有关心自己比关心他人重的私心时,又是什么东西能在所有的情况之下,在总是以邪压正的许多时候,使我们为他人之大利而牺牲一己之小利呢?这既非人性

之微弱力量,也非造物主在人心中所激发的慈悲之火花,那种能够抑制强烈之至的自恋情结的火花。这是一种更强大的力量,一种在此情况下能将自己作用发挥得淋漓尽致的更加有力的动机。这就是理智、天性、良心、胸中居民、内心之人、我们行动的伟大法官和仲裁人。当我们准备采取行动来影响他人幸福时,就是他以一个能震慑我们激情中最专横成分的声音向我们大声疾呼:我们不过是芸芸众生中的一员,在哪方面都不比他人强;当我们无耻而盲目地在自己与他人之间选择自己时,我们就成了怨恨、憎恶和咒骂的适当目标。我们只是从他那里才弄明白:我们自己,以及与我们休戚相关的东西,真的很渺小;自恋情结自然发出的误导是可以被这位公正的旁观者雪亮的眼睛所矫正的。”这段话充分表明,与当代经济学尤其是公共选择理论所认为的,包括政府官员在内的所有人都是“追求私利的经济人”不同的是,斯密始终强调,存在一些道德极其高尚的人,而正是这些人应该成为“公正的旁观者”。

也正因此,两位研究亚当·斯密社会哲学经济思想的杰出当代权威,都指出现代人可能误解了斯密。斯金纳(A. S. Skinner)教授提醒人们,不要把亚当·斯密只看作经济自由主义者,斯密还是一位积极强调国家和社会干预的调解论者。乔万尼·阿里吉(Giovanni Arrighi)则更明确指出,斯密在《道德情操论》中引入的“公正旁观者”,为《国富论》中的政治经济制度概念奠定了基础。斯密预设了一个强大的国家创造并催生出市场存在的条件,并且校正市场的不良后果,他关注的是通过政府行动来反制资本家的权力,从而保障市场的顺利运行。

对斯密的解读,有部分中国经济学家误会颇深。不妨举一个小例证:国内经济学家对于斯密极为反感的《蜜蜂的寓言》盲目推崇。

此书作者孟德维尔也是英国著名古典经济学家。《蜜蜂的寓言》说有一个蜂国,每个蜜蜂都自私自利,都奢华消费,但蜂国却非常繁荣;有一天,蜂国居民开始良心发现,向神忏悔自己的邪恶,主神施加魔法使那个

蜂巢里的蜜蜂都变得利他而节俭。但谁也没有料到，曾经繁荣兴旺的蜂国竟逐渐变成了万户萧疏的不毛之地！

《蜜蜂的寓言》自问世以来，在世界各地产生了很大的影响。2002年，这本写于1714年的著作也被引入中国，国内一些经济学家赋予其太多特定的含义。很多学者专门论证说，斯密关于“利己经济人”的假说就来自于孟德维尔；有学者提出这样一个观点：富人的高消费有利于财富向穷人转移。他引用孟德维尔书中的例子说，正是富人常出入于高档酒店并经常喝得酩酊大醉，富人手中的钱才流向了比他穷的酒店主；酒店主又通过购买酒，将手中的钱流向了比他还穷的制酒商；而制酒商酒销量一大，就会有更多的钱从他手中流向更贫穷的麦芽商；麦芽商的麦芽越好卖，社会中最为贫困的农夫当然也因能卖出更多小麦而变得日子好过起来。相反，如果富人不去酒店喝酒，受害的是酒店主、制酒商、麦芽商和农夫。还有学者同样引用孟德维尔的观点指出：富人把钱花在奢侈消费上比直接给穷人对他们更有利，因为把钱花在奢侈消费上就给穷人创造了工作，而仅仅给穷人钱则使穷人懒惰；等等。而这些学者都有一个共同点：声称自己是笃信“自由市场”的“斯密信徒”。

我想这些学者肯定没有读过《道德情操论》，起码没有好好读。因为前文说过，从第一版开始，斯密就批评孟德维尔；而为了集中火力批判孟德维尔，斯密去世前修订的最后一版甚至删除了对另一位与孟德维尔观点相同的学者的批评。斯密在列举了历史上种种主张善行的学说之后，笔锋突然一转：“然而另有一个学说似乎将邪恶与美德之间的差异一笔勾销了，正是因为如此，其倾向就完全是有害的了：我这里是指孟德维尔博士的学说。虽然这位作家的见解几乎在各个方面都是错误的，但是也揭示了人性的一些表象，当我们以某种方式来观察的时候，起初还会赞成它们。这些被生动幽默的笔调所描绘和夸张的观点，虽然不无粗陋，却依然为其学说增添一种真实和恰当的色彩，这一点十分容易欺骗那些不够成熟老到的人。”斯密尤其指出，“孟德维尔著作的大谬之处在于把每一种激

情都作为彻头彻尾的邪情恶意,而不论其各种程度与各个方面。……正是凭借这种诡辩术,他才得出自己最得意的结论,即私人的罪恶就是公众的福祉。”

对《蜜蜂的寓言》的盲目推崇,只是中国部分经济学者无视斯密主张约束利己之心、把对“人性自私”的盲目赞美加诸斯密思想的一个极小例证而已。

斯密在系统批评孟德维尔的观点之后,这样总结:“这就是孟德维尔博士的学说,曾经在世界上名噪一时,虽然它也许没有产生更多的罪恶,但它至少是在教唆出于其他原因的恶行,使它们更加厚颜无耻,并且以一种前所未闻的厚颜无耻来宣称其动机的败坏。”

斯密晚年担心的“道德情操之腐败”,在中国大地上天天在上演,我不知道这与中国经济学家对斯密的误读关系到底有多大;但我敢肯定的是:某些成天混迹于资本与权贵中间的经济学者,伪托斯密的言论,公开主张自私与纵欲,公开把主张群体利益和利他行为的美德诋毁成“虚伪”,必须为斯密说到的一种后果承担部分责任:“强者的罪恶和愚蠢越来越少受到人们的轻视,而无罪者的贫困和软弱反而成了嘲笑的对象”,而这在中国社会越来越成为“常态”。

因此,是时候该认真读读《道德情操论》,并重新思考斯密真正的思想遗产了!

2010年10月7日于京郊北望

目 录

第一卷 论行为得体

第一篇 论得体	3
第一章 论同情	3
第二章 论互相同情的快乐	8
第三章 论通过我们和他人感情是否一致,来判断其情感 是否得体	11
第四章 续前章	14
第五章 论和蔼可亲及令人尊敬的品德	19
第二篇 论不同激情的得体度	23
导言	23
第一章 论源于躯体的激情	24
第二章 论源于想象的某种特殊倾向或习惯的激情	28
第三章 论乖戾的激情	31
第四章 论良善的激情	36
第五章 论自私的激情	38
第三篇 论幸运与不幸对人们判断行为是否得体的影响;何以有时 容易被认可,有时则不易	42
第一章 同给予快乐的同情相比,我们给予悲痛的同情一 般来讲是一种更为强烈的感情,但在当事人的自	

	然感觉中却依然不够强烈	42
第二章	论野心的起源,及等级的差别	48
第三章	论嫌贫爱富、贵尊贱卑的倾向所导致的道德情操 之腐败	58

第二卷 论功过,或奖惩对象

第一篇	论功过意识	65
	导言	65
	第一章 看似值得感谢,似乎就值得报答;同样,看似令人 怨恨,似乎就应该受罚	66
	第二章 论感激与怨恨的适当对象	68
	第三章 对施惠者的行为缺乏赞许,对受惠者的感激之情 就缺少体会;相反,对作恶者的动机缺乏责难,对 受害者的怨恨之情就缺乏体谅	70
	第四章 前几章扼要重述	72
	第五章 对功过意识的分析	73
第二篇	论正义和仁慈	76
	第一章 两种美德的比较	76
	第二章 论正义感、悔恨感,兼论功德意识	80
	第三章 论如此天性构成的作用	83
第三篇	就行为的功过,论命运对人类情感的影响	90
	第一章 论命运产生影响的原因	91
	第二章 论命运之影响的程度	94
	第三章 论此种情感超常性的终极因	102

第三卷 论我们判断自己情感和行为的基础,及责任感

第一章	论自我认可和不认可的原则	109
第二章	论对赞赏及值得赞赏的喜爱;及对责备和该受责备的畏惧	112
第三章	论良心的影响与权威	129
第四章	论自欺的天性,及一般规则的起源与运用	150
第五章	论一般道德准则的影响与权威,及它们被公正地尊为神之法	155
第六章	何种情况下责任感应是我们行为的唯一动机;何种情况下它应与其他动机共同发挥作用	165

第四卷 论效用对认可情感的影响

第一章	论效用的表现赋予一切艺术品的美,及这种美的广泛影响	175
第二章	论效用的表现赋予人类性格与行为之美;及对这种美的感知在何种程度是初始的认可原则之一	182

第五卷 论习俗与风尚对道德上认可与否的影响

第一章	论习俗与风尚对我们美丑观念的影响	191
第二章	论习俗与风尚对道德情操的影响	197

第六卷 论美德的品格

导言	211
第一篇 论个人品格对自己幸福的影响;或论谨慎	211
第二篇 论个人品格对他人幸福的影响	218
第一章 论天性使个人成为我们关注对象所依据的次序	219

第二章	论天行使社团成为我们慈善对象的次序	228
第三章	论普世仁爱	235
第三篇	论自制	238
结论		264

第七卷 论道德哲学体系

第一篇	论道德情操理论应该考察的问题	269
第二篇	论对美德本质的不同阐述	271
第一章	论认为美德存在于得体性之中的学说	272
第二章	论认为美德存在于谨慎之中的学说	296
第三章	论认为美德存在于仁慈之中的学说	302
第四章	论出格的学说	308
第三篇	论关于认可之原理的各种不同学说	317
导言		317
第一章	论以自爱推断认可之原理的学说	318
第二章	论将理性视为认可之原理的学说	320
第三章	论认为情感是认可之原理的学说	324
第四篇	论不同作者诠释道德实践准则的方式	331