

<<道德情操论>>

图书基本信息

书名：<<道德情操论>>

13位ISBN编号：9787100028264

10位ISBN编号：7100028264

出版时间：1997-12

出版时间：商务印书馆

作者：亚当·斯密

页数：460

译者：蒋自强,钦北愚,朱钟棣,沈凯璋

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

## 前言

亚当·斯密（1723—1790）不仅是一位经济学大师，而且是一位杰出的伦理学家。

他一生从事学术研究，留下了两部传世佳作——《国民财富的性质和原因的研究》（以下简称《国富论》）与《道德情操论》。

他在《国富论》中建立的“富国裕民”的古典经济学体系，已为我国思想理论界所熟知，但他在《道德情操论》中阐明的以“公民的幸福生活”为目标的伦理思想，却很少引起我国思想理论界的关注；特别是这两部著作之间的关系，长期以来未被人们正确理解。

早在19世纪中叶德国历史学派的经济学家就提出了所谓的“亚当·斯密问题”，即《道德情操论》和《国富论》对比悬殊、相互矛盾的问题。

他们认为，斯密在《道德情操论》中把人们的行为归结于同情，而在《国富论》中却把人们的行为归结于自私。

他们说，斯密在《道德情操论》中把同情作为社会行为的基础，而在《国富论》中，由于受到法国“唯物主义”思想家的影响，从利他的理论转向利己的理论。

从此以后，几乎所有论及亚当·斯密著作和思想的论著，差不多都把斯密看作是伦理学上的利他主义者，经济学上的利己主义者。

这种观点，似乎成了研究亚当·斯密的传统“信条”。

## <<道德情操论>>

### 内容概要

在《道德情操论》中，斯密谈到本性贪婪和自私的地主的行为动机时说：“富人只是从这大量的产品中选用了最贵重和最中意的东西。

他们的消费量比穷人少；尽管他们的天性是自私的和贪婪的，虽然他们只图自己方便，虽然他们雇用千百人来为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望……”。

在《国富论》中，斯密又谈到唯利是图的资本家的行为动机。

他说：“把资本用来支持产业的人，既以牟取利润为唯一目的，他自然总会努力使他用其资本所支持的产业的生产物能具有最大价值，换言之，能交换最大数量的货币或其它货物。

” 在斯密看来，个人利益是人们从事经济活动的出发点；而从利己出发从事经济活动的人，就是斯密所假设的“经济人”（主要是指资本家）。

正因为斯密把利己主义作为“经济人”活动的根据，所以，西方某些研究者既把斯密看成是古典经济学的主要代表人物，又把他看作是一个信奉“适者生存”的被现金交易关系和残忍的竞争所支配的理论家。

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

## 作者简介

作者：(英国)亚当·斯密 译者：蒋自强 钦北愚 朱钟棣 合著者：胡企林 亚当·斯密 (Adam Smith)，经济学鼻祖，1723年6月5日出生于苏格兰伐夫郡可可卡地。

学派 / 流派：古典经济学。

主要领域：政治哲学、伦理学、经济学。

1723-1740年间，亚当·斯密在家乡苏格兰求学，在格拉斯哥大学 (University of Glasgow) 时期亚当·斯密完成拉丁语、希腊语、数学和伦理学等课程；1740-1746年间，赴牛津大学 (Colleges at Oxford) 求学，但在牛津并未获得良好的教育，唯一收获是大量阅读许多格拉斯哥大学缺乏的书籍。

1750年后，亚当·斯密在格拉斯哥大学不仅担任过逻辑学和道德哲学教授，还兼负责学校行政事务，一直到1764年离开为止；这时期中，亚当·斯密于1759年出版的《道德情操论》获得学术界极高评价。

而后于1768年开始着手著述《国家康富的性质和原因的研究》(简称《国富论》)。

1773年时《国富论》已基本完成，但亚当·斯密多花三年时间润饰此书，1776年3月此书出版后引起大众广泛的讨论，影响所及除了英国本地，连欧洲大陆和美洲也为之疯狂，因此世人尊称亚当·斯密为“现代经济学之父”和“自由企业的守护神”。

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

## 书籍目录

告读者第一卷 论行为的合宜性 第一篇 论合宜感 第一章 论同情 第二章 论相互同情的愉快 第三章 论通过别人的感情同我们自己的感情是否一致，来判断它们是否合宜的方式 第四章 续前章 第五章 论和蔼可亲 and 令人尊敬的美德 第二篇 论各种不同的适宜的激情程度 第一章 论从肉体产生的各种激情 第二章 论由于想象的某种特殊倾向或习惯而产生的那些激情 第三章 论不友好的激情 第四章 论友好的激情 第五章 论自私的激情 第三篇 论幸运和不幸对人们判断行为合宜性所产生的影响；以及为什么在一种情况下比在另一种情况下更容易得到人们的赞同 第一章 虽然我们对悲伤的同情一般是一种比我们对快乐的同情更为强烈的感情，但是它通常远远不如当事人自然感受到的强烈 第二章 论野心的起源，兼论社会阶层的区别 第三章 论由钦佩富人和大人物，轻视或怠慢穷人和小人物的这种倾向所引起的道德情操的败坏

第二卷 论优点和缺点；或，报答和惩罚的对象 第一篇 论对优点和缺点的感觉 引言 第一章 任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该得到报答；同样，任何表现为合宜的愤恨对象的行为，显然应该受到惩罚 第二章 论合宜的感激对象和合宜的愤恨对象 第三章 不赞同施恩者的行为，就几乎不会同情受益者的感激；相反，对损人者的动机表示赞同，对受难者的愤恨就不会有一点同情 第四章 对前面几章的扼要重述 第五章 对优点和缺点感觉的分析 第二篇 论正义和仁慈 第一章 两种美德的比较 第二章 论对正义、悔恨的感觉，兼论对优点的意识 第三章 论这种天性构成的作用 第三篇 就行为的优点或缺点，论命运对人类情感所产生的影响 引言 第一章 论这种命运产生影响的原因 第二章 论这种命运产生影响的程度 第三章 论这种情感变化无常的最终原因

第三卷 论我们评判自己的情感和行为的基础，兼论责任感 第一章 论自我赞同和不赞同的原则 第二章 论对赞扬和值得赞扬的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧 第三章 论良心的影响和权威 第四章 论自我欺骗的天性，兼论一般准则的起源和效用 第五章 论道德的一般准则的影响和权威，以及它们被公正地看作造物主的法则 第六章 在什么情况下，责任感应该成为我们行为的唯一原则；而且在什么情况下，它应该同其它动机一起发生作用

第四卷 论效用对赞同情感的作用 第一章 论效用的表现赋予一切艺术品的美，兼论这种美所具有的广泛影响 第二章 论效用的表现赋予人的品质和行为的美，以及关于这种美的概念可能在何种程度上被看成一种原始的赞同原则

第五卷 习惯和风气对有关道德赞同和不赞同情感的影响 第一章 论习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响 第二章 论习惯和风气对道德情感的影响

第六卷 论有关美德的品质 引言 第一篇 论个人的品质，就它对自己幸福的影响而言；或论谨慎 第二篇 论个人的品质，就它可能对别人的幸福发生影响而言 引言 第一章 论天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序 第二章 论天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序 第三章 论普施万物的善行 第三篇 论自我控制

第六卷 结论第七卷 论道德哲学的体系 第一篇 论应当在道德情感理论中加以考察的问题 第二篇 论已对美德本质作出的各种说明 引言 第一章 论认为美德存在于合宜性之中的那些体系 第二章 论认为美德存在于谨慎之中的那些体系 第三章 论认为美德存在于仁慈之中的那些体系 第四章 论放荡不羁的体系 第三篇 论已经形成的有关赞同本能的各种体系 引言 第一章 论从自爱推断出赞同本能的那些体系 第二章 论把理性视为赞同本能的根源的那些体系 第三章 论把情感视为赞同本能的根源的那些体系 第四篇 论不同的作者据以论述道德实践准则的方式译后记人名译名对照表

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

## 章节摘录

第一卷 论行为的合宜性 第一篇 论合宜感 第一章 论同情 无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所得。

这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。

我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。

这种情感同人性中所有其它的原始感情一样，决不只是品行高尚的人才具备，虽然他们在这方面的感受可能最敏锐。

最大的恶棍，极其严重地违犯社会法律的人，也不会全然丧失同情心。

由于我们对别人的感受没有直接经验，所以除了设身处地的想象外，我们无法知道别人的感受。

当我们的兄弟在受拷问时，只要我们自己自由自在，我们的感觉就不会告诉我们他所受到的痛苦。

它们决不、也决不可能超越我们自身所能感受的范围，只有借助想象，我们才能形成有关我们兄弟感觉的概念。

这种想象力也不能以另外的方式帮助我们做到这一点，它只能告诉我们，如果身临其境的话，我们将会有什么感觉。

我们的想象所模拟的，只是我们自己的感官的印象，而不是我们兄弟的感官的印象。

通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。

这样，当他的痛苦落到我们身上，当我们承受了并使之成为自己的痛苦时，我们终于受到影响，于是在想到他的感受时就会战栗和发抖。

由于任何痛苦或烦恼都会使一个人极度悲伤，所以当我们设想或想象自己处在这种情况下之中时，也会在在一定程度上产生同我们的想象力的大小成比例的类似情绪。

如果认为这还不够清楚的话，那么大量明显的观察可以证实，正是由于我们对别人的痛苦抱有同情，即设身处地地想象受难者的痛苦，我们才能设想受难者的感受或者受受难者的感受的影响。

当我们看到对准另一个人的腿或手臂的一击将要落下来的时候，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一击真的落下来时，我们也会在一定程度上感觉到它，并像受难者那样受到伤害。

当观众凝视松弛的绳索上的舞蹈者时，随着舞蹈者扭动身体来平衡自己，他们也会不自觉地扭动自己的身体，因为他们感到如果自己处在对方的境况下也必须这样做。

性格脆弱和体质孱弱的人抱怨说，当他们看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，自己身上的相应部位也会产生一种搔痒或不适之感。

因为那种厌恶之情来自他们对自己可能受苦的想象，所以如果他们真的成了自己所看到的可怜人，并且在自己身体的特定部位受到同样痛苦的影响的话，那么，他们对那些可怜人的病痛抱有的厌恶之情会在自身特定的部位产生比其它任何部位更为强烈的影响。

这种想象力足以在他们娇弱的躯体中产生其所抱怨的那种搔痒和不适之感。

同样，最强健的人看到溃烂的眼睛时，他们自己的眼睛也常常由于相同的原因产生一种非常明显的痛感；眼睛这一器官在最强壮的人身上，要比最虚弱的人身上的其它任何部位更为脆弱。

引起我们同情的也不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。

无论当事人对对象产生的激情是什么，每一个留意的旁观者一想到他的处境，就会在心中产生类似的激情。

我们为自己关心的悲剧或罗曼史中的英雄们获释而感到的高兴，同对他们的困苦感到的悲伤一样纯真，但是我们对他们的不幸抱有的同情不比对他们的幸福抱有的同情更真挚。

我们同情英雄们对在困难之时未遗弃他们的那些忠实朋友所抱有的感激之情；并且极其赞同他对伤害、遗弃、欺骗了他们的背信弃义的叛徒们所抱有的憎恨之情。

在人的内心可能受到影响的各种激情之中，旁观者的情绪总是同他通过设身处地的想象认为应该是受难者的情感的东西相一致的。

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

“怜悯”和“体恤”是我们用来对别人的悲伤表示同感的词。

“同情”，虽然原意也许与前两者相同，然而现在用来表示我们对任何一种激情的同感也未尝不可。在某些场合，同情似乎只来自对别人一定情绪的观察。

激情在某些场合似乎可以在一瞬间从一个人身上感染到另一个人身上，并且在知道什么东西使主要当事人产生这种激情之前就感染他人。

例如，在一个人的脸色或姿态中强烈地表现出来的悲伤或快活，马上可以在旁观者心中引起某种程度相似的痛苦或欣喜之情。

一张笑脸令人赏心悦目；悲苦的面容则总是令人伤感。

但并非情况总是这样，或并非每一种激情都是如此。

有一些激情的表露，在我们获悉它由以产生的事情之前，引起的不是同情，反而是厌恶和反感。

发怒者的狂暴行为，很可能激怒我们去反对他本人而不是他的敌人。

因为我们不知道他发怒的原因，所以也就不会体谅他的处境，也不会想象到任何类似它所激发的激情的东西。

但是，我们清楚地看到他对其发怒的那些人的情况，以及后者由于对方如此激怒而可能遭受的伤害。

因此，我们容易同情后者的恐惧或忿恨，并立即打算同他们一起反对使他们面临危险的那个发怒者。

倘若正是这些悲伤或高兴的表情使我们产生一定程度的相似情绪，这是由于这些表情使我们心中浮起有关落在我们所看到的人头上的好的或坏的命运的一般念头；由于这些激情足以使我们有所感动。

悲伤或高兴只影响感觉到那些情绪的人，它们的表露不像愤恨的表情那样能使我们心中浮起有关我们所关心的任何他人及其利益同他对立的人的念头。

因此，有关好的或坏的命运的一般念头会引起我们对遭遇这种命运的人的某种关切；而有关暴怒的一般念头却激不起我们对被触怒的人的任何同情。

天性似乎教导我们更为反对去体谅这种激情。

在知道发怒的原因之前，我们对此都是打算加以反对的。

甚至在知道别人悲伤或高兴的原因之前，我们对它们的同情也总是很不充分的。

很明显，一般的恸哭除了受难者的极度痛苦之外并没有表示什么，它在我们身上引起的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心以及对他表示同情的某种意向。

我们首先提出的问题是：你怎么啦？

在这个问题得到解答之前，虽然我们会因有关他不幸的模糊念头而感到不安，并为弄清楚对方的不幸遭遇而折磨自己，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，同情与其说是因为看到对方的激情而产生的，不如说是因为看到激发这种激情的境况而产生的。

我们有时会同情别人，这种激情对方自己似乎全然不会感到，这是因为，当我们设身处地地设想时，它就会因这种设想而从我们自己的心中产生，然而它并不因现实而从他的心中产生。

我们为别人的无耻和粗鲁而感到羞耻，虽然他似乎不了解自己的行为不合宜；这是因为我们不能不因自己做出如此荒唐的行为而感到窘迫。

对人性稍存的那些人来说，在使人面临毁灭状态的所有灾难中，丧失理智看来是最可怕的。

他们抱着比别人更强烈的同情心来旨待人类的这种最大的不幸。

但那个可怜的丧失理智的人却也许会又笑又唱，根本不觉得自己有什么不幸。

因此，人们看到此种情景而感到的痛苦并不就是那个患者感情的反映。

旁观者的同情心必定完全产生于这样一种想象，即如果自己处于上述悲惨境地而又能用健全理智和判断力去思考（这是不可能的），自己会是什么感觉。

当一个母亲听到她的婴孩在疾病的折磨中呻吟而不能表达他的感受的时候，她的痛苦是什么呢？

在她想到孩子在受苦时，她把自己的那种无助的感觉，把对孩子的疾病难以逆料的后果的恐惧同婴孩的实际的无助联系起来。

由此，在她自己的忧愁中，产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象。

然而，婴孩只是在这时感到不适，病情并不严重，以后是完全可以痊愈的，缺乏思虑和远见就是婴孩免除恐惧和担心的一副良药。

## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

但是成人心中的巨大痛苦，一旦滋长起来却是理性和哲理所无法克制的。

我们甚至同情死者，而忽视他们的境况中真正重要的东西，即等待着他们的可怕的未来，我们主要为刺激我们的感官但对死者的幸福不会有丝毫影响的那些环境所感动。

我们认为，死者不能享受阳光，隔绝于人世之外，埋葬在冰凉的坟墓中腐烂变蛆，在这个世界上消声匿迹，很快在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是多么不幸啊！

我们想，自己确实不能对那些遭受如此可怕灾难的人过多地表示同情。

但当他们处在被人遗忘的危险之中时，我们的同情溢美之词似乎就倍增了；通过我们加在死者记忆中的虚荣感，为了自己的悲切，我们尽力人为地保持自己有关他们不幸的忧郁回忆。

我们的同情不会给死者以安慰，似乎更加重了死者的不幸。

想到我们所能做的一切都是徒劳的，想到我们无论怎样消除死者亲友的悲哀，无论怎样消除他们对死者的负疚和眷恋之情，也不会给死者以安慰，只会使我们对死者的不幸感到更加悲伤。

死者的幸福决不会因之而受到影响；也不会因之而扰乱自己静谧的安眠。

认为死者自然具有阴沉而又无休无止的忧郁心理，这种想法盖起源于我们与因他们而产生的变化的联系之中，即我们对那种变化的自我感觉之中；起源于我们自己设身处地，以及把我们活的灵魂附在死者无生命的躯体上——如果允许我这样说的话；由此才能设想我们在这种情况下所具有的情绪。

正是这个虚幻的想象，才使我们对死亡感到如此可怕。

这些有关死后情况的设想，在我们死亡时决不会给我们带来痛苦，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。

由此形成了人类天赋中最重要的一个原则，对死亡的恐惧——这是人类幸福的巨大破坏者，但又是对人类不义的巨大抑制；对死亡的恐惧折磨和伤害个人的时候，却捍卫和保护了社会。

第二章论相互同情的愉快不管同情的原因是什么，或者它是怎样产生的，再也没有比满怀激情地看到别人的同感更使我们高兴，也没有比别人相反的表情更使我们震惊。

喜欢从一定的细腻的自爱之心来推断我们全部情感的那些人，根据他们的原则，自以为全然说明了这种愉快和痛苦的原因。

他们说，一个人感到自己的软弱和需要别人帮助时，看到别人也有这种感觉，就会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他就不高兴，因为他由此而认定别人会反对自己。

但是。

愉快和痛苦的感觉总是瞬息即逝的，并且经常发生在那种毫无意义的场合，因而似乎很明显，它们不能从任何利己的考虑中产生。

当一个人尽力去逗引同伴之后，环顾四周发现除了自己之外没有一个人对他的俏皮话发笑，他就感到屈辱；相反，同伴们的欢笑则使他至为愉快。

他把同伴们的感情同自己的感情一致看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦的确有一部分是这样产生的，但是愉快似乎并非全部来自同伴们表示同情时所能增添的欢笑之中，痛苦似乎也不是全部来自他得不到这种愉快时的失望。

当我们反复阅读一本书或一首诗以致不能再从自己的阅读中发现任何乐趣时，我们依然可以从为同伴朗读中得到乐趣。

对同伴来说，它充满着新奇的魅力。

我们体会到在他心中而不再能在我们心中自然地激发起来的那种惊讶和赞赏；我们与其说是用自己的眼光，不如说是从同伴的角度来仔细玩味它们所描述的思想，并由于我们的乐趣跟同伴一致而感到高兴。

相反，如果同伴似乎没有从中得到乐趣，我们将感到恼火，并且在向同伴朗读它们时也不再能得到任何愉快。

这里的情况与前面的事例相同。

毫无疑问，同伴的欢乐使我们高兴，他们的沉默也的确使我们失望。

虽然这在一种场合给我们带来了愉快，而在另一种场合给我们带来了痛苦，但是，任何一者都决不是愉快或痛苦的唯一原因；而且，虽然我们的感情与别人相一致看起来是愉快的一个原因，它们之间的相背似乎是痛苦的一个原因，但是不能由此说明产生愉快和痛苦的原因。



## &lt;&lt;道德情操论&gt;&gt;

朋友们对我的高兴所表示的同情由于它使我更加高兴而确实使我感到愉快，但是他们对我的悲伤所表示的同情，如果只是使我更加悲伤，就不会给我带来什么快乐。

不管怎样，同情既增加快乐也减轻痛苦。

它通过提供另一种使人满足的源泉来增加快乐，同时通过暗示当时几乎是唯一可接受的合意感情来减轻痛苦。

因而可以说：我们更渴望向朋友诉说的是自己不愉快的激情而不是愉快的激情；朋友们对前者的同情比对后者的同情更使我们感到满足，他们对前者缺乏同情则更使我们感到震惊。

当不幸者找到一个能够向他倾诉自己悲痛的原因的人时，他们是多么宽慰啊！

由于他的同情，他们似乎解除了自己的一部分痛苦，说他同不幸者一起分担了痛苦也并非不合适。

他不仅感到与不幸者相同的悲痛，而且，他好像分担了一部分痛苦，感到减轻了不幸者的重压。

然而，通过诉说自己的不幸，不幸者在某种程度上重新想到了自己的痛苦。

他们在回忆中又想起了使自己苦恼的那些情况。

因而眼泪比从前流得更快，又沉浸在种种痛苦之中。

但是，他们也明显地由此得到安慰，因为他们从对方同情中得到的乐趣更能弥补剧烈的悲痛，这种痛苦是不幸者为了激起同情而重新提起和想到的。

相反，对不幸者来说，最残酷的打击是对他们的灾难熟视无睹，无动于衷。

对同伴的高兴显得无动于衷只是失礼而已，而当他们诉说困苦时我们摆出一副不感兴趣的神态，则是真正的、粗野的残忍行为。

爱是一种令人愉快的感情，恨是一种不愉快的感情；因此我们希望朋友同情自己的怨恨的急切心情，甚至要求他们接受自己友谊的心情。

虽然朋友们很少为我们可能得到的好处所感动，我们也能够原谅他们，但是，如果他们对我们可能遭受到的伤害似乎漠不关心，我们就完全失去了耐心。

我们对朋友不同情自己的怨恨比他们不体会自己的感激之情更为恼火。

对我们的朋友来说，他们容易避免成为同情者，但对同我们不和的人来说，他们几乎不可能避免成为敌人。

我们很少抱怨他们同前者不和，虽然由于那一原因有时爱同他们进行别扭的争论；但是如果他们同后者友好相处，我们同他们的争论就非常认真了。

爱和快乐这两种令人愉快的激情不需要任何附加的乐趣就能满足和激励人心。

悲伤和怨恨这两种令人苦恼和痛心的情绪则强烈地需要用同情来平息和安慰。

## <<道德情操论>>

### 后记

亚当·斯密的名著《道德情操论》，创作于18世纪50年代，1759年初版后，又经过31年五次修订再版而“定型”，它是作者长期深思熟虑、仔细琢磨的一部作品。

翻译这样一部作品的困难是可想而知的，当时我们之所以敢于接受这一任务，主要是由于得到了我国著名经济学家、翻译家陈彪如教授的鼓励、支持和帮助。

从1979年冬至1985年春的整个翻译过程中，都是在陈老的指导下进行的，凡遇到困难，均及时得到了他的指教而释译。

陈老还亲自审阅了部分译稿。

全书校订工作由胡企林同志承担。

我们在翻译此书的过程中，还得到了吴衡康同志、王涌泉同志和朱泱同志的支持和帮助，在此，均表示深切的谢意。

本书译事由蒋自强主持，其中第一卷和第二卷由钦北愚译，第三卷和第四卷由朱钟棣译，第五卷和第六卷由沈凯璋译，第七卷由蒋自强译。

全部译文由钦北愚、蒋自强统一修改定稿。

<<道德情操论>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>