

德性“自我”的对话

——先秦儒家与亚里士多德的比较

聂琪

苏州大学政治与公共管理学院, 江苏 苏州

收稿日期: 2025年7月18日; 录用日期: 2025年8月8日; 发布日期: 2025年8月21日

摘要

在伦理学研究中, “自我”作为道德行为的主体性根基, 是德性生成与发展的核心载体。先秦儒家(孔子、孟子、荀子)与西方亚里士多德均以“德性自我”为伦理思想的重要议题, 但二者基于不同的文化语境与哲学传统, 形成了各具特色的理论体系。本文以“德性自我”为核心对话点, 从三个维度展开比较研究: 其一, 解析先秦儒家“己”“身”等概念与亚里士多德灵魂观中“自我”概念的表达差异, 揭示前者礼法约束下的德性自觉与后者理性主导的自我认知之异; 其二, 探讨自我与德性的互动关系, 对比儒家“修身”“化性起伪”与亚里士多德“实践理性”“习性养成”的德性培育路径; 其三, 阐释自我与最高本体的关联, 辨析儒家“天”与亚里士多德“上帝”作为德性终极依据的象征意义及对“自我”超越维度的塑造。通过这种跨文化对话, 不仅厘清二者在“德性自我”建构逻辑上的同异, 更能为当代伦理学中道德主体的德性塑造提供理论参照与实践启示。

关键词

先秦儒家, 亚里士多德, 德性“自我”, 伦理思想, 比较研究

Dialogue on the Virtuous “Self”

—A Comparison between Pre-Qin Confucianism and Aristotle

Qi Nie

School of Political Science and Public Administration, Soochow University, Suzhou Jiangsu

Received: Jul. 18th, 2025; accepted: Aug. 8th, 2025; published: Aug. 21st, 2025

Abstract

In the study of ethics, “self” serves as the subjective foundation of moral behavior and is the core carrier for the generation and development of virtue. Both the Pre-Qin Confucianists (Confucius,

文章引用: 聂琪. 德性“自我”的对话[J]. 哲学进展, 2025, 14(8): 266-273.

DOI: 10.12677/acpp.2025.148443

Mencius, and Xunzi) and the Western philosopher Aristotle regarded “the virtuous self” as an important topic in ethical thought. However, based on different cultural contexts and philosophical traditions, they formed distinctive theoretical systems. This paper takes “the virtuous self” as the core dialogue point and conducts a comparative study from three dimensions: First, it analyzes the differences in the expression of concepts such as “self” and “body” in Pre-Qin Confucianism and the concept of “self” in Aristotle’s view of the soul, revealing the differences between the former’s virtue consciousness under the constraints of ritual and law and the latter’s rational-led self-cognition. Second, it explores the interactive relationship between self and virtue, comparing the Confucian paths of “self-cultivation” and “transforming nature into artificiality” with Aristotle’s paths of “practical reason” and “habit formation” in virtue cultivation. Third, it explains the connection between self and the highest ontology, analyzing the symbolic meanings of Confucian “heaven” and Aristotle’s “God” as the ultimate basis of virtue and their shaping of the transcendence dimension of “self”. Through this cross-cultural dialogue, not only can the similarities and differences in the construction logic of “the virtuous self” between the two be clarified, but it can also provide theoretical references and practical insights for the virtue cultivation of moral subjects in contemporary ethics.

Keywords

Pre-Qin Confucianism, Aristotle, Virtuous “Self”, Ethical Thought, Comparative Study

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在伦理学的理论谱系中，“自我”始终是串联道德主体、德性规范与价值本体的核心线索。无论是东方的先秦儒家，还是西方的亚里士多德，都将“自我”视为德性生成与实践的根基。前者通过“仁”“义”“礼”“智”的伦理架构勾勒出“德性自我”的社会属性，后者则以灵魂观为起点构建起理性主导的“德性自我”体系。这种对“自我”与德性关系的深度探索，不仅塑造了中西伦理思想的基本走向，更为当代跨文化伦理对话提供了重要资源。

从研究现状来看，近二十年来学界对先秦儒家与亚里士多德的德性伦理比较已形成丰富积累。国内研究中，陈来从心性论视角剖析先秦儒家“自我”的德性根基，强调“仁”对“己”的塑造是在人伦关系中完成的[1]。杨国荣通过“伦理主体”概念统合儒家“修身”与西方德性传统，指出二者均以社群为德性培育的场域，但儒家更侧重“关系中的自我”[2]。国外学界，阿拉斯戴尔·麦金太尔在《依赖性的理性动物》中对比亚里士多德的“实践智慧”与儒家“礼”的规范性，认为二者均以“共同体良善”为德性目标[3]。克里斯托弗·泰勒则聚焦亚里士多德灵魂观与儒家“性”论的形而上学差异，强调前者的“理性优先”与后者的“天人贯通”之别[4]。此外，斯洛特尝试从情感主义角度融合二者，认为儒家“恻隐之心”与亚里士多德“道德情感”存在对话空间[5]。

既有研究多侧重单一传统的德性体系或局部概念(如“中庸”与“中道”)的类比，对“德性自我”的形而上基础(如“天”与“上帝”的差异)、动态生成机制(如“修身”与“习性养成”的深层逻辑)及核心概念的语义差异(如“己/身”与“灵魂”的本质区别)挖掘不足。本文拟在前人基础上，通过“自我概念表达-德性关联-最高本体关系”的三阶对比，深化二者在“德性自我”建构逻辑上的对话，属对现有研究的补充与深化。

基于此，本文以“德性自我”为核心，从三个维度展开比较：其一，解析先秦儒家与亚里士多德对

“自我”概念的表达差异,厘清“己”“身”与“灵魂”的伦理内涵;其二,探讨自我与德性的关系,分析“修身”“化性起伪”与“实践理性”“习性养成”的德性培育路径;其三,阐释自我与最高本体的关联,比较“天”与“上帝”作为德性终极依据的象征意义。通过这种对话式比较,不仅能深化对中西“德性自我”的理解,更能为当代伦理学中“自我”的德性建构提供跨文化启示。

2. 核心概念与方法论说明

2.1. 现代“自我”概念用于古代文本的方法论反思

现代哲学中的“自我”以个体自主性、意识统一性为核心,而先秦儒家的“己/身”与亚里士多德的“灵魂”均植根于特定历史语境:前者嵌入宗法伦理秩序,后者依托城邦政治与形而上学体系。将现代“自我”概念作为分析工具时,需警惕两种误区:一是将古代概念直接等同于现代“自我”(如将“己”等同于“个体自主”),二是因语义差异否定其作为道德主体的意义。

本文主张以“家族相似性”为原则,在承认古今差异的前提下,聚焦二者在“德性培育的主体承载”这一核心功能上的共通性。例如,先秦儒家的“己”虽不强调“个体独立”,但其“克己复礼”的德性实践仍具备“自我约束”的主体特征;亚里士多德的“灵魂”虽包含植物性部分,但其“有逻各斯的部分”仍指向“理性自我”的德性自觉。这种方法论既避免时代错置,又为跨文化对话提供可能。

2.2. “己/身”与“灵魂”的内涵界定

在先秦儒家思想中,“己”与“身”都具有其特定的内涵。“己”在甲骨文中为“绳曲之形”([6], p. 310),本为“纪”(约束),后假借为“自己”,暗含“在礼法与关系中成就德性”的双重性——既是被礼约束的对象(“克己复礼”),亦是践行“仁”的主动者(“己欲立而立人”)。“身”则超越生理范畴:作为反思载体(“吾日三省吾身”),它是德性自觉的场域;作为社会符号(“其身正,不令而行”),它是伦理秩序的具象化,具有鲜明的“关系性”特征。

亚里士多德的“灵魂”概念同样具有其特定的含义。不同于柏拉图的“独立实体”,亚里士多德将灵魂定义为“潜在地具有生命的自然形体的形式”[7](《论灵魂》),是身体与形式的统一。其结构中,“有逻各斯的部分”(理性)分为理论理性(指向真理)与实践理性(引导道德选择);“无逻各斯的部分”中,欲望部分可“听从逻各斯”。这种划分的核心是:“灵魂”的德性意义在于“实践理性”对欲望的引导,使“自我”趋向“适度”的德性。

3. 自我的概念表达

“自我”的概念表达是德性建构的逻辑起点。先秦儒家与亚里士多德基于不同的文化语境,对“自我”的内涵作出了各具特色的阐释:前者以“己”“身”为核心,强调礼法约束与心性自觉的统一;后者以“灵魂”为枢纽,突出理性对欲望的引导与规范。

3.1. 先秦儒家:“己”“身”与礼法约束下的德性自觉

先秦儒家对“自我”的探讨,始终与“礼”“仁”“性”等伦理范畴紧密交织,其核心概念“己”与“身”既包含个体心性的自觉,又体现社会礼法的约束。

孔子以“己”为起点构建“仁”的伦理体系。他提出“己所不欲,勿施于人”“己欲立而立人,己欲达而达人”[8](《论语·颜渊》),将“己”作为道德行为的出发点与参照系。《说文解字》释“己”为“象形文字,甲骨文字形,象绳曲之形”([6], p. 310),本为“纪”字,后假借为“自己”,暗含“约束”“规范”之意。这与孔子强调的“克己复礼为仁”形成呼应:“己”的德性意义不仅在于个体心性的自

觉,更在于通过“礼”的约束实现“仁”的完满。面对“礼崩乐坏”的社会现实,孔子主张以“仁”补“礼”,又以“礼”节“仁”,使“己”在“仁”与“礼”的张力中成为德性实践的主体。

孟子继承孔子“贵仁”思想,却更重“义”的维度,将“自我”的探讨转向人性本质。他提出“性善论”,认为人天生具备“恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心”四端,这是“仁、义、礼、智”四德的萌芽。在孟子看来,“自我”的德性发展即是对先天善端的扩充:通过“存其心,养其性”[9](《孟子·尽心上》),使“四端”成长为完满的德性。同时,他首创“人伦”概念,以“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”构建宗法等级下的伦理关系,使“自我”的德性实践始终处于社会伦常的框架中。

荀子则进一步突破心性层面,从“性恶论”出发界定“自我”。他提出“人之性恶,其善者伪也”[10](《荀子·性恶》),认为“自我”的天然本性倾向于恶,需通过“起礼义,制法度”实现“化性起伪”。这里的“伪”并非“虚伪”,而是“人为”,即通过后天礼法的学习与实践,将外在规范内化为德性自觉。荀子强调“人之性恶,必待师法然后正,得礼义然后治”[10](《荀子·性恶》),使“自我”成为礼法塑造与心性改造的统一体。

综上,先秦儒家的“自我”是一个“混合概念”:既包含个体心性的德性自觉(如孔子的“仁”、孟子的“善端”),又离不开社会礼法的外在约束(如孔子的“礼”、荀子的“师法”),本质上是“德性自我”在宗法伦理中的具体呈现。

3.2. 亚里士多德:灵魂观中的理性“自我”

与先秦儒家不同,亚里士多德以“灵魂”为核心构建“自我”的概念体系,通过灵魂的结构划分揭示“自我”的理性本质与德性潜能。

在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德将灵魂分为“有逻各斯的部分”与“无逻各斯的部分”。其中,“无逻各斯的部分”具有双重性:植物性部分(负责营养、生长)完全无逻各斯,欲望部分则可“在听从逻各斯的层面上分有逻各斯”;“有逻各斯的部分”即理性,又分为“理论理性”(与行为无关,指向真理)与“实践理性”(引导欲望与感觉,指向道德德性)。这种灵魂划分的意义在于:“自我”的本质是理性(逻各斯)主导的生命存在,而德性的生成正是实践理性引导欲望、规范行为的过程。

亚里士多德强调,“自我”的界定不能脱离具体的“身体、时间、地点、习性”等因素。他批判柏拉图将灵魂视为“独立运动实体”的观点,也反对灵魂与身体分离的二元论,认为“灵魂是潜在地具有生命的自然形体的形式”[7](《论灵魂》),即灵魂与身体是形式与质料的统一,“自我”的生命活动(包括德性实践)是灵魂使身体潜能转化为现实的过程。

在这一框架中,“理性”是“自我”的核心要素,而“理智”作为理性灵魂的特殊功能,具有“主动的能力”:其活动原因在自身,而非依赖外部事物,这为“自我”的德性自主提供了形而上依据。正如亚里士多德所言,“人的活动是灵魂的一种合乎逻各斯的实现活动与实践”,“自我”的德性完善即是理性(尤其是实践理性)充分实现的过程。

3.3. 差异与共性:两种“自我”概念的比较

先秦儒家与亚里士多德的“自我”概念因文化语境不同而呈现显著差异:前者以“己”“身”为核心,强调社会礼法与心性自觉的统一,具有鲜明的伦理实践性;后者以“灵魂”为枢纽,突出理性的主导地位,具有深厚的形而上基础。

但两者的共性同样显著:其一,都拒绝将“自我”视为孤立的个体,而是置于关系网络中(儒家的“人伦”、亚里士多德的“城邦”);其二,都认为“自我”与德性不可分割,“自我”的本质即“德性自我”;

其三，都承认“自我”的发展需要后天努力(儒家的“修身”、亚里士多德的“习性养成”)。这种异同，为后续探讨“自我与德性的关系”埋下伏笔。

4. 自我与德性的关系

自我与德性的关系是“德性自我”建构的核心议题。先秦儒家与亚里士多德虽对“自我”的概念表达不同，但都认为：德性并非外在于自我的教条，而是自我本质的呈现；自我的完善过程，即是德性的生成与实践过程。

4.1. 先秦儒家：“修身”与德性自我的社会实现

先秦儒家将“自我”的德性发展概括为“修身”，其核心是通过“反求诸己”的反思与“礼义师法”的学习，实现个体德性与社会伦理的统一。

孔子以“修己”为德性实践的起点。他提出“修己以敬，修己以安人，修己以安百姓”[8](《论语·宪问》)，将“修己”(修养德性)与“安人”“安百姓”(社会治理)相连，表明“自我”的德性发展始终指向社会伦理的实现。曾子“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”[8](《论语·泰伯》)的反思实践，进一步揭示“修身”的内涵：以“礼”为标准检视行为，使“自我”的德性符合社会规范。孔子强调“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”，则将“自我”的德性修养与社会影响力绑定。唯有“身正”(德性完善)的主体，才能成为他人的道德模范。

孟子发展了“修身”的内省维度，提出“行有不得者，皆反求诸己”[9](《孟子·离娄上》)——当行为未达预期时，应反思自身是否符合“义”的规范，通过“反求诸己”实现“穷不失义，达不离道”。这种反思的依据是“性善论”：人天生的“四端”为德性判断提供了内在标准，而“修身”即是“尽心、知性”以扩充善端的过程。孟子将“自我”的德性目标定为“大丈夫”：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”[9](《孟子·滕文公下》)，这既是个体德性的完满，也是对宗法伦理秩序的维护。

荀子则从“化性起伪”的角度重构“修身”路径。他认为，“尧舜之与桀跖，其性一也；君子之与小人之性一也”，两者的差异在于是否“能化性，能起伪”，即通过“积礼义、重师法”将先天恶性改造为后天德性。荀子的“修身”更强调外在规范的内化：“学不可以已”[10](《劝学》)的过程，即是“自我”在师法引导下，将“礼义法度”转化为德性自觉的过程。

从孔子的“修己安人”到孟子的“反求诸己”，再到荀子的“化性起伪”，先秦儒家的“自我与德性关系”呈现出清晰逻辑：“自我”是德性的载体，德性是“自我”在宗法伦理中的本质呈现；“修身”的目的并非个体独立人格的发展，而是“齐家、治国、平天下”的社会理想实现。

4.2. 亚里士多德：实践理性与德性的“习性养成”

亚里士多德认为，“自我”与德性的关系是“实践理性”引导“习性”形成的过程。德性既非天生，也非后天灌输，而是“通过实践活动获得”的品质。

在他看来，“德性”有两种：“理智德性”(由教导生成，需经验与时间)与“道德德性”(由习性生成，即“通过做公正的事成为公正的人，通过做节制的事成为节制的人”)[11](《尼各马可伦理学》)。其中，“道德德性”的生成依赖“实践理性”对“适度”的把握：“德性是一种选择的品质，存在于适度之中”，即行为者需在具体情境中通过理性判断，选择符合“中道”的行为(如“勇敢”是“鲁莽”与“怯懦”的中道)。

“自我”的德性发展即是“习性养成”与“理性完善”的统一。亚里士多德强调，“习性”的形成离不开具体实践(“我们通过做公正的事成为公正的人”)，而实践的方向则由“实践理性”引导。这种“自

我”与德性的互动体现为：一方面，“习性”为理性提供实践素材；另一方面，理性规范“习性”的发展方向，使“自我”逐渐成为“有德性的人”。

与先秦儒家相似，亚里士多德也认为“自我”的德性具有社会性。他提出“人是天生的政治动物”[11](《尼各马可伦理学》)，表明“自我”的德性实践无法脱离城邦共同体。正如“公正”作为最重要的道德德性，其本质是“城邦的秩序”。但与儒家不同的是，亚里士多德的“自我”德性虽指向城邦，却始终以“个体幸福”(eudaimonia)为终极目标，而“幸福是灵魂的合乎德性的实现活动”[11](《尼各马可伦理学》)。

4.3. 两种关系模式的比较

先秦儒家与亚里士多德对“自我与德性关系”的理解，既存在共性，也有显著差异。

共性在于，两者都将德性视为“自我”的本质属性，强调德性需通过后天实践(“修身”“习性养成”)获得，且“自我”的德性发展具有社会维度(儒家的“人伦”、亚里士多德的“城邦”)。

差异则体现在：其一，动力机制不同——儒家以“心性自觉”(孔子的“仁心”、孟子的“善端”)与“礼法约束”为动力，亚里士多德以“实践理性”与“习性”的互动为核心；其二，终极目标不同——儒家的“德性自我”指向“治国平天下”的社会理想，亚里士多德则指向个体“幸福”的实现；其三，反思维度不同——儒家强调“反求诸己”的道德内省(以礼法为标准)，亚里士多德突出“实践理性”的适度判断(以中道为原则)。

5. 自我与最高本体的关系

“德性自我”的完满，始终需要一个最高本体作为终极依据与价值目标。先秦儒家以“天”为德性的终极来源与超越目标，亚里士多德则以“上帝”为理性的完满形态与沉思对象。两者虽对最高本体的界定不同，但都为“自我”的德性超越提供了形而上支撑。

5.1. 先秦儒家：“天人合一”中的德性超越

儒家的“天”既是德性的终极来源，也是“自我”德性超越的目标。从殷商到先秦，“天”的内涵经历了从“神灵之天”到“德性之天”的转变，最终成为“自我”德性实践的终极依据。

殷商时期，“天”是人格化的神灵，人与神的沟通具有“平等性”，《礼记》对此有所记载，“率民以事神，先鬼而后礼”([12], p. 55)。周人通过“绝地天通”重构神人关系：“南正重司天以属神，火正黎司地以属民”([13], p. 520)，将人神沟通权收归专人，使“天”成为维护统治秩序的权威。周公提出“皇天无亲，惟德是辅”([14], p. 121)，将“天”与“德”绑定。周王室的统治合法性源于“德”，而“德”的资格被限定为“周天子独享”，此时的“天”仍是统治的工具。

孔子突破“天”的政治属性，赋予其德性内涵。他提出“天生德于予”[8](《论语·述而》)，将“德”的来源归于“天”，同时主张“人人皆有仁心”(“我欲仁斯仁至矣”)，使“天”成为个体德性的普遍来源。孟子进一步提出“性善论”，认为“善端”是“天之所与我者”，而“自我”的德性发展即是“尽心、知性、知天”的过程。通过扩充善端(尽心)、理解本性(知性)，最终达到与“天”相通(知天)。《中庸》中提及的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”[15]则明确了“天-性-道-教”的逻辑：“天”赋予人本性(性)，遵循本性即是“道”，修养“道”即是“教”，使“自我”的德性实践成为对“天”的回应。

先秦儒家的“自我”与“天”的关系，最终指向“与天地参”的超越境界。孟子提出“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”[9](《孟子·尽心上》)，表明“自我”通过德性修养可与“天”的创造性(“天地之化育”)相配合，实现“天人合一”的德性完满。但这种超越并非“脱离人伦”，而是在“父子有亲、

君臣有义”的伦理实践中完成。“天”的神圣性与宗法伦理的现实性，共同构成“德性自我”的超越维度。

5.2. 亚里士多德：理性沉思中的“近神”之路

亚里士多德的“上帝”是“完满、自足、永恒不变的推动者”，是一切存在的终极原因，也是“自我”理性活动的最高目标。

与先秦儒家的“天”不同，“上帝”并非德性的直接来源，而是“理性”的完满形态。亚里士多德认为，“上帝”的活动是“纯粹的沉思”(因其“自足”，无需依赖外部事物)，而“自我”的最高德性活动是“理智的沉思”，这是“最接近上帝”的方式。他将“理智”视为理性灵魂的核心功能，其对象是“可知形式”，活动原因“在自身”，这与“上帝”的“自足性”形成呼应：“自我”的理智沉思即是对“上帝”的模仿，也是“自我”德性的最高实现。

“自我”与“上帝”的关系，体现为“潜能与现实”的辩证：“上帝”是完全的现实(纯粹形式)，而“自我”的理性具有趋向现实的潜能(通过沉思实现)。这种关系既为“自我”的德性发展提供了终极目标(接近上帝)，也为理性的自主性(理智活动“原因在自身”)提供了形而上依据。

5.3. “天”与“上帝”：两种最高本体的比较

“天”与“上帝”作为中西“德性自我”的最高本体，既有相似性，也存在本质差异。

相似性在于，两者都具有“超验性”(超越经验世界)与“德性范导性”(作为道德模范)：“天”是“超验的善和德性之极”，“上帝”也具有“超验的善和德性之极的象征意义”，都为“自我”的德性发展提供了终极依据。

差异则体现在：其一，本质属性不同——“天”是“德性的源泉”(赋予人善性、仁德)，“上帝”是“理性的终极”(作为沉思对象)；其二，与“自我”的互动方式不同——“自我”通过“修身、尽心”回应“天”的赋予(“天生德于予”)，通过“理智沉思”接近“上帝”的完满；其三，关联领域不同——“天”与宗法伦理紧密结合(“天”的神圣性支撑伦理秩序)，“上帝”则与理性灵魂的结构相关(“上帝”的理性完满对应灵魂的理性功能)。

6. 结语

通过对先秦儒家与亚里士多德的“德性自我”的比较，可以发现：两者基于不同的文化语境，构建了各具特色的“德性自我”体系，却在伦理学的核心问题上形成了跨越时空的对话。

从“自我的概念表达”看，先秦儒家以“己”“身”为核心，强调礼法约束与心性自觉的统一，呈现出“伦理实践性”；亚里士多德以“灵魂”为枢纽，突出理性(逻各斯)的主导地位，呈现出“形而上奠基性”。这种差异源于前者对“宗法伦理秩序”的回应，以及后者对“理性本质”的追问。

从“自我与德性的关系”看，儒家的“修身”是“心性自觉”与“礼法内化”的过程，目标是“治国平天下”的社会理想；亚里士多德的“习性养成”是“实践理性”与“行为习惯”的互动，目标是个体“幸福”的实现。两者都承认德性的实践性与社会性，但儒家更重“伦理责任”，亚里士多德更重“理性自主”。

从“自我与最高本体的关系”看，“天”作为“德性源泉”，使“自我”的超越在伦理实践中完成；“上帝”作为“理性终极”，使“自我”的超越在理智沉思中实现。两者都为“德性自我”提供了终极价值，却分别指向“天人合一”的伦理境界与“近神沉思”的理性完满。

这种比较的意义不仅在于厘清中西“德性自我”的异同，更在于为当代伦理学提供启示：在个体主

义与社群主义张力加剧的今天，先秦儒家“德性自我”的社会责任感与亚里士多德“德性自我”的理性自主性，或许能为构建“既重个体德性、又重社会伦理”的现代“自我”提供跨文化资源。而“天”与“上帝”所象征的“超验善”，也提醒我们：“德性自我”的建构既需要现实实践的根基，也离不开超越维度的价值引导。

参考文献

- [1] 陈来. 儒家思想的根源[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [2] 杨国荣. 伦理与存在[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2010.
- [3] MacIntyre, A.C. (2007) *Dependent Rational Animals*. Open Court Publishing.
- [4] Taylor, C. (2011) *Aristotle: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- [5] Slote, M. (2013) *From Enlightenment to Receptivity: Rethinking Our Values*. Oxford University Press.
- [6] (汉)许慎, 撰. 说文解字[M]. (宋)徐铉, 校定. 北京: 中华书局, 2013.
- [7] [古希腊]亚里士多德. 论灵魂[M]. 陈纬, 译. 北京: 北京大学出版社, 2021.
- [8] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [9] (清)焦循. 孟子正义[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [10] (清)王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [11] [古希腊]亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2013.
- [12] (清)孙希旦. 礼记集解[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [13] 陈桐生, 译注. 国语[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [14] 慕平泽, 译注. 尚书[M]. 北京: 中华书局, 2009.
- [15] (宋)朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.