

孔子“仁”与亚里士多德“德性”思想比较研究

——以美德伦理学为中心

任紫瑞

新疆师范大学政法学院, 新疆 乌鲁木齐

收稿日期: 2026年7月8日; 录用日期: 2026年7月30日; 发布日期: 2026年8月11日

摘要

孔子与亚里士多德分别是古代中国与古希腊伦理思想史上最具开创意义的哲学家, 二者身处相近的历史时代, 均以德性的培育与人格的完善作为伦理思考的核心。在当代美德伦理学复兴的学术背景下, 对孔子之“仁”与亚里士多德之“德性”进行系统比较, 不仅有助于深化对两种伦理传统的理解, 亦能为跨文化道德哲学的对话提供坚实的理论基础。本文从概念内涵、实践方法论、德性养成路径及社会伦理秩序建构等维度展开比较分析, 揭示二者在关注人的品质完善这一根本取向上的深层契合, 以及在实现方式、社会基础和终极理想方面的显著差异, 进而探讨其对当代美德伦理学发展的启示意义。

关键词

孔子, 仁, 亚里士多德, 德性, 美德伦理学, 身体实践

A Comparative Study on Confucius' "Ren" and Aristotle's "Virtue"

—Centered on Virtue Ethics

Zirui Ren

School of Politics and Law, Xinjiang Normal University, Urumqi Xinjiang

Received: July 8, 2026; accepted: July 30, 2026; published: August 11, 2026

Abstract

Confucius and Aristotle are the most pioneering philosophers in the history of ethical thought in

ancient China and ancient Greece respectively. Living in similar historical periods, both took the cultivation of virtue and the perfection of personality as the core of their ethical thinking. In the academic background of the revival of contemporary virtue ethics, a systematic comparison between Confucius' "Ren" and Aristotle's "Virtue" not only helps to deepen the understanding of the two ethical traditions, but also provides a solid theoretical basis for the dialogue of cross-cultural moral philosophy. This paper conducts a comparative analysis from the dimensions of conceptual connotation, practical methodology, the path of virtue cultivation, and the construction of social ethical order, revealing the deep fit between the two in the fundamental orientation of focusing on the perfection of human character, as well as the significant differences in the mode of realization, social basis, and ultimate ideal, and then explores its enlightenment significance for the development of contemporary virtue ethics.

Keywords

Confucius, Ren, Aristotle, Virtue, Virtue Ethics, Embodied Practice

Copyright © 2026 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：问题的提出与研究视域

在公元前五世纪前后的古典文明突破期，古代中国与古希腊几乎同时涌现出对道德生活进行系统反思的伟大思想家。孔子(公元前 551 年~前 479 年)与亚里士多德(公元前 384 年~前 322 年)虽然相隔万水千山，却都身处社会剧烈变革的历史时期——前者面对春秋末年礼崩乐坏的社会现实，后者则见证了希腊城邦政治由盛而衰的历史转折。这种相似的时代背景使得二者的伦理思考都带有强烈的现实关怀与秩序重建的使命感，也使得对二者思想的比较研究具有天然的可比性与深刻的学术价值。

二十世纪八十年代以来，以麦金太尔(Alasdair MacIntyre)为代表的当代美德伦理学运动，有力地批判了自启蒙运动以来逐渐占据主导的、以规则和义务为中心的近代规范伦理学范式，呼吁回归古希腊和古典儒家等以德性为核心的伦理传统。麦金太尔在其经典著作《追寻美德》中指出，现代道德话语的混乱根源于启蒙方案对亚里士多德式目的论传统的抛弃，而要重建道德理性的基础，就必须重新回到以人的品质完善为中心的伦理学视域[1]。这一学术转向使得孔子与亚里士多德的伦理思想比较获得了全新的理论语境——二者不再仅仅被视为不同地域文化差异的象征，而可以被置于美德伦理学这一共同的理论框架中加以审视和对话。

余纪元在其重要著作《德性之境：孔子与亚里士多德的伦理学》中，对这两种伦理传统进行了迄今为止最为系统的比较研究。他指出，孔子和亚里士多德的伦理学都是一种“德性伦理学”(virtue ethics)，即都以行为者的品质而非行为本身的对错作为伦理评价的首要对象[2]。陈来亦在《儒学美德论》中明确提出，儒家伦理在根本特征上可以被理解作为一种美德伦理学传统，其与亚里士多德传统之间既有深层的共鸣，亦有不可忽视的差异[3]。这些研究成果为本文的比较分析提供了重要的理论参照。

本文的基本思路是：在美德伦理学的理论框架下，首先厘清孔子之“仁”与亚里士多德之“德性”各自的概念内涵与伦理学定位，继而从实践方法论(中庸与中道)、德性养成路径及社会伦理秩序的建构三个层面展开比较，最后揭示这种跨文化比较对当代伦理学发展的启示意义。需要说明的是，本文无意将两种传统强行纳入同一理论模式，而是试图在保持各自思想特殊性的前提下，探寻其深层的理论共鸣与有意义的差异。

2. “仁”与“德性”的概念内涵及其伦理学定位

(一) 亚里士多德的“德性”概念

在亚里士多德的伦理学体系中,“德性”(希腊文 *aretē*, 拉丁文 *virtus*)是最为核心的概念。在《尼各马可伦理学》中,亚里士多德将德性界定为灵魂的一种品质状态(*hexis*),它使一个人成为善的,并使他出色地完成其特有的功能(*ergon*) [4]。亚里士多德从功能论证出发,认为人的特有功能在于“灵魂的合乎理性(*logos*)的活动”,而德性正是使这种活动得以出色实现的内在品质。

亚里士多德将德性分为两大类:理智的德性(*dianoētikē aretē*)与伦理的德性(*ēthikē aretē*)。理智的德性主要包括智慧(*sophia*)、明智(*phronēsis*)和理智(*nous*),它们主要通过教导和学习而获得;伦理的德性则包括勇敢、节制、慷慨、大度等,它们通过习惯(*ethos*)的反复践行而养成[4]。这种区分体现了亚里士多德伦理学中理性主义与经验主义的结合——德性既需要理性的指导,又需要在实践中通过不断的习惯化而内化为行为者的品格。

在亚里士多德看来,德性并非一种静态的属性,而是一种动态的“实现活动”(*energeia*)。幸福(*eudaimonia*)作为人类生活的最高目的,并非某种心理状态或外在善物的积累,而是“灵魂合乎德性的实现活动”[4]。这意味着德性只有在实际的生活实践中才能得到真正的体现和完成。正如亚里士多德所言:“我们做公正的事情才能成为公正的人,进行节制才能成为节制的人,有勇敢的表现才能成为勇敢的人。”[4]这一观点确立了亚里士多德德性伦理学的实践品格——德性不仅是认知的对象,更是需要在行动中不断实现和完善的品质。

何元国在其比较研究中指出,亚里士多德的 *aretē* 在指人时,其核心含义是“人的理性的特长、功能”,这一概念在根本上与人的理性本质相关联[5]。正是这种与理性本质的内在关联,使得亚里士多德的德性概念具有鲜明的理性主义特征——德性之所以为德性,在于它体现了理性对情感和欲望的恰当调控。

(二) 孔子的“仁”概念

与亚里士多德从理性和功能的角度界定德性不同,孔子的“仁”概念更多地扎根于人际关系的伦理实践之中。在《论语》中,“仁”出现了一百零九次之多,是孔子思想体系中最为核心也最为丰富的范畴。然而,孔子从未对“仁”给出一个明确的定义式表述,而是在不同的语境中针对不同弟子的提问,从多个侧面揭示其内涵。

“仁”最基本的含义可以概括为“爱人”。《论语·颜渊》载:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”[6]这一简明扼要的回答揭示了“仁”的情感基础和关系指向——它不是抽象的道德法则,而是根植于人与人之间的真切关爱。与此同时,孔子又强调“仁”的内在自觉性。《论语·颜渊》曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”[6]在此,“仁”被理解为一种通过自我克制而回归礼义规范的道德自觉,它既是内在的德性品质,又是外在的行为准则。

陈来在分析孔子仁学的特质时指出,“仁”在孔子那里已经超越了此前作为众多德目之一的狭义用法,而成为一个统摄性的概念——它不仅是某种具体的德性,更是所有德性的基础和根源[7]。在这个意义上,“仁”可以被理解为孔子伦理学中的“总德”,即一种使一切具体德性成为可能的根本品质。这与亚里士多德将幸福视为一切具体善的最高统摄者的思路有异曲同工之处。

值得注意的是,孔子的“仁”不仅包含认知维度,更强调情感维度。“仁者爱人”表明仁的根基在于人天然的道德情感,这种情感最初萌发于血缘亲情之中。《论语·学而》载:“孝弟也者,其为仁之本与!”[6]孝悌作为仁的根基,体现了孔子将伦理德性建立在人的自然情感之上的基本思路。这与亚里士多德虽然承认情感在德性中的作用,但更强调理性对情感的主导和调节,形成了鲜明的对照。

(三) 两种概念的伦理学定位比较:超越“情感/理性”的二分法

从美德伦理学的视角来看,孔子的“仁”与亚里士多德的“德性”虽然有着不同的概念谱系和文化

背景，却共享着一些基本的伦理学预设。首先，二者都将道德评价的重心从外在的行为规则转向行为者的内在品质。孔子评判一个人是否为“仁者”，不是看他是否遵守了某些具体的道德律令，而是看他是否具备了仁的品格；亚里士多德同样认为，伦理学的根本问题不是“我应该做什么”，而是“我应该成为什么样的人”。

其次，二者都将德性与人的幸福或完善联系起来。亚里士多德将幸福定义为灵魂合乎德性的实现活动，孔子则以“仁者安仁”(《论语·里仁》)表达了类似的观念——具有仁德之人在践行仁道的过程中即获得了内心的安宁与满足，这种安宁与满足本身就是幸福的一种深刻形式[6]。

然而，传统的比较研究往往容易陷入“孔子重情感/关系，亚里士多德重理性/个体”的二元对立框架。若引入“身体实践”或“习惯养成”(ethos)这一第三方维度，我们能更深刻地审视二者的异同。在亚里士多德那里，伦理德性通过 ethos(习惯)养成，这意味着德性并非纯粹的理智计算，而是通过具身化的重复行动，将理性的要求沉淀为身体的“第二天性”。同样，孔子的“仁”绝非单纯的自然情感流露，它必须通过“礼”的身体践履(如祭祀的仪轨、日常的进退之节)来获得形式与节度。“克己复礼”本质上是一种通过规范化的身体实践来塑造道德感知力的过程。在这个意义上，无论是亚里士多德的 ethos 还是孔子的“礼”，都表明情感与理性并非截然二分，而是在具身化的习惯实践中实现了交融：亚里士多德通过习惯让理性在情感中扎根，孔子则通过礼乐实践让情感在理性的节度中升华。

3. 中道与中庸：两种德性实践的方法论比较

(一) 亚里士多德的中道学说

中道(mesotēs)学说是亚里士多德德性伦理学最具特色的理论贡献之一。在《尼各马可伦理学》第二卷中，亚里士多德提出了著名的中道理论：每一种伦理德性都存在于两种恶——过度(hyperbolē)与不及(elleipsis)——之间的“中道”状态[4]。例如，勇敢是鲁莽与怯懦之间的中道，节制是放纵与麻木之间的中道，慷慨是挥霍与吝啬之间的中道。

亚里士多德强调，中道并非简单的算术中间值，而是“相对于我们的中间”——它因人、因时、因事而异，需要由明智(phronēsis)来判断和把握。他说：“德性是一种选择的品质，它存在于相对于我们的中道之中，这种中道是由逻各斯来确定的，也就是由明智的人所确定的那个中道。”[4]这一论述表明，中道的把握不仅需要一般性的道德认知，更需要一种在具体情境中做出正确判断的实践智慧。

中道学说的深层意义在于：它揭示了德性实践的复杂性和情境性。亚里士多德反对将道德行为简化为固定规则的机械应用，而强调道德主体必须在具体的生活情境中运用实践智慧来把握行为的“恰当”(to deon)——在恰当的时间、对恰当的对象、出于恰当的动机、以恰当的方式行动。余纪元指出，亚里士多德甚至用射箭来比喻德性的实践：命中靶心需要极高的精确性，而偏离靶心却有无数种可能，因此“为善是困难的，而为恶是容易的”[2]。

(二) 孔子的中庸思想

与亚里士多德的中道学说相呼应，孔子提出了“中庸”的观念。《论语·雍也》载：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”[6]孔子将中庸视为最高的德性，同时感叹其在现实中已长久稀缺。这表明中庸在孔子的德性体系中占据着类似于亚里士多德“中道”的理论位置——它不是某种具体的德目，而是贯穿于一切德性之中的根本方法论原则。

孔子的中庸思想在其教学实践中得到了充分体现。《论语·先进》载：“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”[6]“过犹不及”四个字精辟地概括了中庸思想的核心要义——过度与不足同样是偏离德性的偏差，真正的善在于避免两个极端而持守中道。

然而，孔子的中庸并非仅仅是一种行为上的适度调节，它更蕴含着一种深刻的宇宙论和人生观。《中庸》一书将中庸提升到天道与人道相贯通的高度：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”[8]这种将中庸与宇宙秩序相联系思路，赋予了中庸以远超行为方法论的本体论意义，这是亚里士多德的中道学说所不具备的理论维度。

(三) 中道与中庸的比较分析

亚里士多德的中道与孔子的中庸在形式结构上呈现出惊人的相似性：二者都将德性理解为两个极端之间的恰当状态，都认为这种恰当状态的把握需要道德主体的判断力而非机械的规则，都承认“为善”比“为恶”更为困难。余纪元在其比较研究中深入分析了这种相似性，并指出两位哲学家不约而同地以射箭作为德性实践的原型来理解，这绝非偶然——它揭示了德性伦理学在方法论层面的某种深层共识[2]。

然而，二者的差异同样具有重要的理论意义。其一，亚里士多德的中道学说以对情感和欲望的调控为中心，其分析框架是“过度-不及-中道”的三元结构，具有较强的分析性和系统性；孔子的中庸则更多地表现为一种整体的生活智慧和人格境界，其表述方式更为含蓄、更具启发性，但缺乏亚里士多德式的系统分析。

其二，亚里士多德明确将明智(phronēsis)作为把握中道的关键能力，从而建立起德性与理智之间的紧密联系；孔子虽然也强调“知”(智)在道德实践中的作用，但他更看重的是道德直觉和道德情感的引导作用。孔子所说的“从心所欲不逾矩”(《论语·为政》)，表达的是一种德性高度内化之后的自然合乎中道的境界，而非亚里士多德所强调的理性审慎的判断过程[6]。

其三，亚里士多德的中道限于伦理德性的范围之内，理智德性本身并不服从中道的分析框架；而孔子的中庸则具有更为普遍的适用性，它不仅适用于个人德性的修养，也适用于政治治理、人伦关系乃至宇宙秩序与道德秩序内在同构的各个层面。这种差异在根本上源于两种伦理学的不同理论抱负——亚里士多德追求的是对人类灵魂活动的精确分析，孔子追求的则是一种天道与人道连续性的整体和谐。

4. 德性的养成与社会伦理秩序的建构

(一) 德性养成的路径比较：作为具身实践的“习惯”与“礼”

在德性如何养成的问题上，孔子与亚里士多德都强调实践和习惯的关键作用，但各自侧重的方向有所不同。

亚里士多德明确指出，伦理德性不是天生的，也不是违反自然而生成的，而是“通过习惯而获得的”。他说：“我们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。”[4]这种“先做后成”的德性养成观强调了道德教育的实践维度——德性不是通过单纯的道德知识传授就能获得的，而必须在反复的道德实践中逐渐内化为行为者的稳定品质。同时，亚里士多德也高度重视法律和政治制度在德性养成中的作用。他认为，良好的法律能够通过奖惩机制引导公民形成正确的习惯，从而为德性的培养创造必要的外部条件[4]。

孔子的德性养成思想同样重视实践，但他更加强调道德主体的内在自觉和道德情感的培育。孔子提出“修己以敬”(《论语·宪问》)，将道德修养的起点定位于主体内在的敬畏之心[6]。在修养方法上，孔子主张“学”与“思”的结合——“学而不思则罔，思而不学则殆”(《论语·为政》)[6]。这里的“学”不仅包括对经典文献的学习，更包括对礼乐制度的践行和对贤者的效仿。

孔子特别重视“礼”在德性养成中的作用。在孔子看来，“礼”不仅是外在的行为规范，更是培育内在德性的重要途径。“克己复礼为仁”表明，通过自觉地按照礼的要求来约束和塑造自己的行为，行为者可以逐步养成仁的品格。陈来在分析儒家伦理特质时指出，孔子将德性的养成更多地诉诸道德主体的内在自觉与礼乐文化的浸润涵化，这与亚里士多德诉诸法律制度的外部约束形成了有意义的对照[3]。若

从“身体实践”的维度来看,亚里士多德的 *ethos* 侧重于通过重复性行为建立心理与行为的倾向,而孔子的“礼”则提供了一套高度仪式化、具身化的微观实践网络(如乡饮酒礼、祭礼),通过身体的空间位置、动作节奏来直接塑造和唤醒内在的道德情感(如敬、让、哀),从而实现了外在规范与内在情感的深度同构。

(二) 社会伦理秩序的建构

孔子与亚里士多德的伦理学都不是纯粹的个人修养学说,而是与社会政治秩序的建构紧密相连。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》的末尾明确指出,伦理学是政治学的一部分,个人的德性完善只有在良好的城邦政治生活中才能实现。他认为,城邦的目的在于实现“至善”(to ariston),而城邦的善与个人的善在本质上是同一的,只是城邦的善“更为伟大、更为完善”[4]。在这一框架下,公正(dikaiosynē)作为“完全的德性”,构成了社会伦理秩序的基石。亚里士多德将公正视为一切德性的总括——一个人在与他人交往中践行所有德性,便是公正[4]。

孔子的社会伦理秩序建构则以“仁”与“礼”的统一为核心。在孔子看来,理想的社会秩序不是依靠严刑峻法来维持的,而是建立在每个人的德性完善之上。《论语·为政》载:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”[6]这一论述清晰地表达了孔子基于德性教化的政治伦理思想——以道德教化和礼制引导来建构社会秩序,远比以政令和刑罚来强制约束更为根本和有效。

孔子的社会伦理秩序以“正名”为基本原则。《论语·子路》载:“名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。”[6]“正名”要求每个人按照自己在社会关系中的角色(君、臣、父、子等)来履行相应的道德义务,即所谓“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》)[6]。这种以角色伦理为基础的社会秩序观,与亚里士多德以公民德性和法律制度为基础的政治伦理形成了有意义的对照。

(三) 友爱与仁爱的比较

在社会关系的伦理建构中,亚里士多德的“友爱”(philia)概念与孔子的“仁爱”观念值得特别加以比较。亚里士多德在《尼各马可伦理学》中用整整两卷的篇幅讨论友爱,将其视为城邦生活的纽带和幸福生活的必要组成部分。他将友爱分为三种:基于利益的友爱、基于快乐的友爱和基于德性的友爱,并认为只有基于德性的友爱才是真正完满的友爱[4]。

孔子的“仁爱”则以差等之爱为特征——爱从孝悌出发,由近及远、由亲及疏地推展。“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁”(《论语·学而》),这一论述展示了仁爱从家庭伦理向社会伦理推展的逻辑序列[6]。何元国在比较孔子的“仁”与亚里士多德的“友爱”时指出,“友爱”中所包含的“从属关系的友爱”与“仁”的根本——“孝悌”——非常相似,这种相似的根源在于先秦与古希腊社会的结构和发展历程的相似性[9]。

陈来在分析儒家伦理的特质时进一步指出,孔子的仁爱观念与亚里士多德的友爱观念之间的根本差异在于:前者以血缘亲情为出发点和原型,后者则以公民之间的平等交往为基础[3]。这种差异在深层上反映了两种不同的社会结构——孔子的伦理学植根于以宗法家族为基础的社会形态,亚里士多德的伦理学则植根于以公民政治为特征的城邦社会。正是这种社会基础的差异,使得二者在建构社会伦理秩序时采取了不同的进路:孔子诉诸家庭伦理的自然扩展,亚里士多德则诉诸公民之间的德性交往和法律制度的保障。

5. 结语: 跨文化美德伦理学的当代启示与融合性建构

通过对孔子“仁”与亚里士多德“德性”思想的系统比较,我们可以得出以下几点基本结论。

其一,在美德伦理学的理论视域下,孔子与亚里士多德的伦理思想共享着一系列深层的理论预设:二者都以行为者的品质而非行为本身作为伦理评价的首要对象,都将德性与人的幸福或完善内在关联起

来，都强调德性需要通过实践而非单纯的认知来养成，都认为德性实践需要一种在具体情境中做出正确判断的能力。这些共通之处表明，尽管古代中国与古希腊文明有着迥异的历史传统和文化形态，但在关于“什么样的人生是值得过的”这一根本伦理问题上，人类可以达成深层的共识。

其二，二者之间的差异同样具有深刻的理论意义。孔子的“仁”以道德情感为根基、以家庭伦理为起点、以天道与人道的连续性为终极理想，体现了一种关系主义与礼乐实践交织的伦理取向；亚里士多德的“德性”以理性能力为核心、以城邦政治为依托、以灵魂合乎理性的实现活动为幸福理想，体现了一种理性主义与个体习惯(ethos)养成的伦理取向。这些差异不是简单的对错之分，而是反映了人类道德经验的不同侧面和不同文化传统对伦理生活的不同侧重。

其三，基于上述比较，本文尝试提出一种“具身化的关系德性”(Embodied Relational Virtue)这一融合性概念。这一概念旨在超越传统比较中“情感/理性”或“个体/关系”的二元对立，强调德性既不是在孤立个体内部通过纯粹理性推导出来的，也不是自然情感的盲目泛滥，而是在具体的社会关系网络中，通过持续的、仪式化的身体实践(如儒家的“礼”与亚里士多德的“习惯”)所共同塑造的道德感知力与行动倾向。

这一融合性概念对于回应当代具体的道德困境具有独特的理论资源价值。以“数字时代的道德感知力钝化与关系冷漠”这一当代困境为例：在算法推荐、社交媒体隔离和“零工经济”盛行的今天，现代人面临着严重的道德主体性危机。面对屏幕背后的“他者”，康德式的普遍规则(如“应当尊重他人”)往往显得苍白无力，而亚里士多德式的个体理智审慎也难以抵御系统性的技术异化和注意力涣散。此时，引入“具身化的关系德性”视角，我们能够发现：道德的沦丧往往始于身体在场感的缺失和日常微观实践(如面对面的倾听、共同的仪式参与)的瓦解。孔子的“礼”提醒我们，必须通过重建具体的、具身化的人际互动仪式(如家庭共餐、实体社群的公共参与)，来重新唤醒对他者痛苦的具身共情；而亚里士多德的“习惯”则启示我们，抵御数字异化需要刻意地在日常生活中反复践行“断网沉思”与“深度交往”的微观习惯。

因此，本研究对解决当代道德困境的独特贡献在于：它指出道德的重建不能仅停留在观念层面的呼吁或制度层面的约束，而必须下沉到“身体-关系”的微观实践层面。在全球化的当代语境下，跨文化的伦理对话不应停留在表面的异同罗列之上，而应深入到各自的理论内部，在充分理解其特殊性的基础上探寻可以相互借鉴和融通的思想资源。亚里士多德的理性分析方法和系统理论建构可以为儒家伦理的现代诠释提供方法论的借鉴；孔子对道德情感的深刻洞察和对宇宙秩序与道德秩序内在同构的追求，则可以为西方美德伦理学突破理性主义的局限提供思想的启迪。唯有在这种双向的对话和互鉴中，人类关于德性与美好生活的思考才能获得更加丰富和完整的表达。

参考文献

- [1] 阿拉斯戴尔·麦金太尔. 追寻美德: 道德理论研究[M]. 第2版. 宋继杰, 译. 南京: 译林出版社, 2011.
- [2] 余纪元. 德性之境: 孔子与亚里士多德的伦理学[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009.
- [3] 陈来. 儒学美德论[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019.
- [4] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白, 译注. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [5] 何元国. 亚里士多德的“德性”与孔子的“德”之比较[J]. 中国哲学史, 2005(3): 62-68.
- [6] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [7] 陈来. 古代思想文化的世界: 春秋时代的宗教、伦理与社会思想[M]. 第2版. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2009.
- [8] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [9] 何元国. 孔子的“仁”和亚里士多德的“友爱”之比较[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2003(6): 121-126.