



引用格式:陈晓曦. 试论 disposition 概念的伦理意蕴[J]. 郑州轻工业学院学报(社会科学版), 2016, 17(2): 30-36.

中图分类号: B82 文献标识码: A

DOI: 10.3969/j.issn.1009-3729.2016.02.005

文章编号: 1009-3729(2016)02-0030-07

# 试论 disposition 概念的伦理意蕴

## On the ethical implication of disposition

陈晓曦

CHEN Xiao-xi

滁州学院 思想政治理论课教学研究部, 安徽 滁州 239000

**摘要:** disposition 是道德哲学中的一个重要范畴, 其基本涵义是道德意向或道德性情。古往今来, 许多道德哲学家都对此做过深入分析。亚里士多德的《尼各马可伦理学》明确地将 disposition 视为“理性规训”, 并且从伦理德性和理智德性两个层面强调了这一范畴的形而上意蕴。康德的《实践理性批判》从人性分析和人如何向善的角度, 赋予 disposition 这一范畴以更加具体的内容。康德坚持人性善恶并存的观点, 把 disposition 界定为向善的禀赋, 并且赋予其三重内涵, 即机械性质的自保自爱、人超越于物的类本质意识和敬重道德普遍法则的敏感性人格。另外, 哈奇森也对 disposition 做出了自己的界定。哈奇森力图在情感领域确立一个秩序, 以阐明道德意识结构, disposition 成了他判断道德与否的一个易感性的尺度和关键位置, 它指向何处, 将直接决定人的道德善恶倾向。回顾以上这些哲学家们关于 disposition 的思想和观点, 发现在 disposition 这个重要的道德哲学范畴里蕴含着伦理学的原初家园追求。精神世界、道德世界的理想无疑也是建立一种家园, 让出于种种原因暂时不能在家园安顿的人, 回归到其应有的居所。这个理想的实现过程, 恰恰也是性情的调整、意向态度的觉悟、情感秩序的确立及灵魂的再安顿过程。

**关键词:**

disposition;  
易感性;  
性情理论;  
伦理态度;  
道德情感

收稿日期: 2015-11-01

基金项目: 国家重大攻关课题(12&ZD122); 安徽省高等教育振兴计划项目(2014SZKMSGZS016); 滁州学院项目(2014PY11、2014jyy041)

作者简介: 陈晓曦(1974—), 男, 安徽省六安市人, 滁州学院讲师, 博士, 主要研究方向: 伦理学、道德哲学。

在道德哲学研究中,尤其是在阅读相关英语文献中,disposition 是一个经常出现的词语和概念,与伦理学意义攸关,道德意向或道德性情是其最为基本的内涵。该词的词源是 *disponere*,后演化成拉丁语的 *dispositio*,直至英语的 *disposition*,对应的德文为 *Gesinnung*。字典训释为性情、性格 (*character*),意向、倾向 (*inclination*),或安排、布置 (*arrangement*)。

## 一、古希腊亚里士多德的德性概念与 disposition

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中将“德性”初步界定为:“既然德性既不是感情也不是能力,那么它就必定是品质。”<sup>[1]</sup>但“品质”一词,在 W. D. Ross 版本中被翻译成 *states of character*,在 H. Rackham 版本中被翻译成 *dispositions*<sup>[2]</sup>。亚氏继续说:“所以德性是一种属于理性选择,它按照我们所考量过的中庸(中道、适度)并为理性所规定来选择,就是说,像一个明智的人通常所做的那样。中庸(中道、适度)是在两种有缺陷的习性,即或者过度或者不及这种缺陷之间,但也不因为它在这些情感和行为中找到了适中的东西而是中庸(中道、适度),而在这种关系中,缺陷之为缺陷就在于,它或者达不到正当的程度,或者超出了正当的度。所以德性就其本质和其实体的规定而言就是一种中庸(中道、适度);但按照它是最好而且把一切都实现到最完善的意义,它也是极端。”Gerard. J. Hughes 将这一段话的前半部分翻译成:“So, a ‘moral’ virtue is a habitual disposition connected with choice, lying in a mean relative to us, a mean which is determined by reason, by which the person of practical wisdom would determine it.”<sup>[3]</sup> 我们可以看出, Hughes 是把“道德品质”理解成一种“习惯性的 disposition”。由此观之,在古希腊的德性论伦理学中,德性密切

关系到 disposition 这个概念。缘何如此?

我们知道,亚里士多德把灵魂划分成理性的部分和非理性的部分,但是更加准确地理解则需要指明“非理性的部分”是带有从属于理性的意蕴的,即“另一个部分在服从某人的父亲和朋友的意见之意义上具有理性”<sup>[4]</sup>。这就给人本己之中的性情或倾向 (*disposition*) 提供了一种联结地位和实践意义,也就是说,道德提升与伦理教化何以可能的问题在这里就找到了一个契机,即实现德性、成就卓越的人生就在于摄欲,通过命令性情来控制非适中(过度或不及)的欲求,所以性情提供了一种机制上的可能,使其成为“非理性之海中的理性之岛”<sup>[5]</sup>。由此我们可以说,不是每一种欲望、情感都可以称之为 *disposition*;反过来, *disposition* 也不是泛指一般意义上的情感。那种外在的感官欲望、怒气、吝啬等激情是需要规训的,至少须首先过渡成为一种可被理性接纳的性情 (*disposition*),才可望见德性品质。

好生活离不开德性的实现活动,要想成为一个好人,就应当如好人那样地去行动。虽然,这种伦理学在类型上一般不属于理性主义伦理学,但是判定行动是否符合中道的能力还是得通过理性,而且亚里士多德还在伦理德性之外确立了理智德性,就是说理性在古典德性伦理学中是处于主导地位的。不过,除了理性沉思获取理智德性外,习惯在伦理德性的养成中也是十分重要的,所以使人的性情从感官欲望等低级情感中超脱出来,就成为偶然自在的人向灵魂合乎逻各斯的人过渡之重要途径,而超脱与过渡的过程同时也就是性情与理性协调一致的过程。形成德性品质的具体步骤就在于如上所述的理性沉思,以及如好人一样去行动。

晚期希腊哲学在其特殊的历史背景下诞生了斯多亚主义,他们提倡无情,免于各种性情的扰动,认为只有绝对的理性者才是最具智慧者。

在他们看来,除了审慎和愉快之类好的情感予以保留外,悲哀、恐惧、欲念等性情都是需要涤除干净的。之所以如此设定,乃是因为他们认为性情具有不服从理性的特性。斯多亚派中著名哲学家塞涅卡对性情发生——其实也是道德意识及其机构——作了细致的考察,即“初动是尚无理性介入的前性情,二动是理性的判断,三动才是智慧者应该避免的性情,也就是作为认识活动的性情”<sup>[6]</sup>。拿愤怒这种情感来看:一个人发怒是在理性判断之后还是未经理性判断的内心表达?塞涅卡认为,未经理性判断的本能冲动的发怒,当然是一种性情,但是它没有多少罪过;只有在理性判断之后依然发怒的,才是需要戒绝的,因为这是有罪过的。实际上愤怒是由某种伤害引发的。一个人受到伤害而感到愤怒和经过心灵的确认之后进行报复之愤怒,是不一样的。心灵赞同了怒气并决定采取报复措施的过程,表明了道德意志的发生,此时善恶观念也一并出现。这也是斯多亚学说的实践意义之所在。由此可见,性情发生往往有道德意志的出现和介入,所以,修养不一定要去去除意志。实际上,人因与事情的接触而发生了感受,这种感受性是无法控制的,直到意志介入、善恶分明了,人的修养才有作用,人的善恶也才有区分。

## 二、康德义务论道德哲学中对 disposition 的强调

如果说亚里士多德对于 disposition 的情状和概念尚未给出具体阐明的话,那么康德则从人性分析和人如何向善的角度对此作出了细致讨论。比如,在《实践理性批判》第一部分第一卷第三章“纯粹实践理性的动机”中,康德说:“道德律对于一个最高完善的存在者的意志来说是一条神圣性的法则,但对于每个有限的理性存在者的意志来说则是一条义务性的法则、

道德强迫的法则,以及通过对这法则的敬重并出于对自己义务的敬畏而规定他的行动的法则。不得把另外一条主观原则设定为动机,否则行动虽然可以像这法则对它加以规范的那样发生,但由于这行动尽管是合乎义务的,却不是出自义务而发生的,所以对此的意向就不是道德的,而在这种立法中真正重要的却是这个意向。”<sup>[7]</sup>康德的性情或意向的原德文词汇是 *Gesinnung*, 对应的英译就是 *disposition*。为什么康德的义务论道德哲学也如此强调 *disposition* 的作用与意义?这是因为康德对于人性有着独特的分析。

虽然康德的伦理学是理性主义的、义务论的、形式主义的,对于感性质料是坚决排斥的,但康德同时也对情感给予了与以往不同的分析和综合。面对历史,特别是苏格兰启蒙运动中对于人性善恶的争执,康德没有简单否定,也没有简单肯定。具体而言,康德认为人性具有善恶并存的特征,其向善的一面叫禀赋(*Gesinnung, disposition*),而向善的一面叫倾向。向善的禀赋有三个层次:首先,机械性质的自保自爱。这是人与动物共有的。其次,因为人与人共在且结成社会之缘故而形成的区分意识,追求着自身优越、超群。这一点与人的知性认识相关联,属于理性能力。最后,对于道德普遍法则保有敬重的敏感性及其人格性质。这与人的责任义务相联系。实际上,只有第三个层次才是康德最看重的,因为此时人只把道德律作为唯一的动机,摒弃掉任何质料性动机。在这种意义上,性情或意向(*disposition*)正是人向善、走向德性的最大希望。

与之相应,人的本己性的倾向也有三个层次:一是意志薄弱,即心虽向善但意志不坚;二是动机不分,即同时接纳了道德的和非道德的动机;三是次序颠倒,即蓄意优先采纳非道德动机。显然,康德是最反对第三个层次的,因为在

在他看来,这是对道德意向或性情的有意不从,因而恶性最大,属于根本恶。可见,作为意向或性情的 disposition,在康德看来,就是人对道德律的主观态度,表明一个人在内心是否建立和如何建立道德律。

那么,原初性的向善性情为何偏偏对道德法则构成敬重呢?对此,康德本人也没有说清。“对于立法原则,理性要求我予以直接的尊重。直到现在,我还说不清尊重的根据是什么。”<sup>[8]</sup>“对于我们人来说,作为法则的准则普遍性,我们为什么对道德感到关切,这是完全不可解释的。”<sup>[9]</sup><sup>86</sup>康德随后的尝试性回答是一个确信:因为我是人,由于它出于作为理智的我们的意志,从而出于我们固有的自我。“一条规则如何能够独自地直接就是意志的规定根据(这毕竟是一切道德性的本质),这是一个人类理性无法解决的问题,它与一个自由的意志是如何可能的这个问题是一样的。”<sup>[9]</sup><sup>99</sup>至于如何成为一个善人,即康德语境下的道义论者,则须通过沉思道德律、培养自身的义务感来达到。

用理性来直接规定我们的意志,是理解康德伦理学的关键;但人是如何对待道德法则的,又取决于 disposition。进而言之,康德在排除了普通意义上的情感(癖好)的同时又确立起一个先验的道德情感。然而,在解释人为何会如此接纳这种道德情感的问题上,康德始终没有给出一个解决方案。而被康德批评的苏格兰启蒙运动之父哈奇森,则一直坚持其独特的道德感学说,其关于情感和性情的观点,十分引人关注。顺便指出,黑格尔虽然不满意康德的伦理学,但是他也经常强调“Gesinnung”这个概念,如“伦理意境”<sup>[10]</sup>。译者对此给出的注释是:一种思想情感,一种看法与伦理态度。

因为康德的义务论伦理学一直强调理性意志的单独立法,并把情感质料排除在立法之外,所以康德思想总是给人一种“不近人情”之感,

并一直饱受讥讽。一直到最近,哲学家都在用一个典型例子来说明他们对康德的理解。比如,俄亥俄杨斯顿州立大学的布鲁斯·瓦勒教授就是这样看待的:“假设哈萨德最好的一个朋友在住院,哈萨德知道他感到孤独、甚至有点害怕,真的需要有人来访,给他鼓鼓劲。因为把对方以及友谊看得很重,即他在意这位朋友,宽慰朋友的苦恼为其鼓劲是重要的,所以哈萨德去探望他。现在看看另一个案例吧。吉尔的朋友生病住院,深感苦闷;但吉尔不想去探望,不想给他提供安慰、陪伴和支持。吉尔发现前往医院探视很难受,况且他学期论文的成绩不好,目前他不想见任何人,不论是不是朋友。但是吉尔又相信探视朋友是义务,这样他带上鲜花、杂志和鼓励,探视了朋友。康德伦理学会判定吉尔的行为是伦理上的典范:出于对义务与普遍道德原理的理性反思而行动,而不是出于偏好与情感,这就是康德伦理学的观念。”<sup>[11]</sup>在这个案例中,哈萨德被设计得非常有人情味,而吉尔似乎有点呆板,不懂可以打个电话表示安慰,而是陷入苦恼:遵守法则,但在情感上又颇觉难受。当然,问题不在于案例人物的设计,更重要的是布鲁斯·瓦勒没有明白康德说的情感是什么意思。对法则的敬重情感不是感性的而是伦理性的,一个人当他出于义务而行动了,那么,他就自然会产生一种看得起自己的自我认可情感、对自己满足的愉悦感。所以,如果吉尔是康德式的人物,那么,他对自己因为理解并遵守普遍义务首先就拥有一种敬重情感;其次,当他践履义务时也必然伴随有强烈自我肯定之情感。相比之下,不喜欢医院(比如气味、纯白颜色等)的感性抵触情绪,是无足挂齿的。

### 三、哈奇森的道德感与 disposition

由于不同意霍布斯将道德界定为人人自保、自利预设上的理性筹划,也不同意普芬道夫

将道德的源泉理解为免于惩罚而遵守自然法义务,在吸收莎夫次伯里关于上帝赋予人本己的友善、合群自然情感的基础上,哈奇森强调并发挥了道德感的概念。<sup>[12]</sup>显然,道德感并不是人的感官所能感知的,而是对出自仁爱动机并指向公共福利的行为的一种知觉。它若令主体感到愉快,主体就会表示出赞同;它若令主体感到不快,主体就会表示出谴责。道德感的这一基本特征是人人具备的、无条件的,它不依赖意志且独立于自我利益。由于被道德感知觉行为动机是出自一种指向公共利益的仁爱,因而这是一种特殊的性情。哈奇森在其成名作《论美与德性观念的根源》中认为,对于德性起关键作用的情感,乃是一种被植入心灵中的性情。<sup>[13]</sup>在该书中不难发现,disposition 一词前面经常有诸如 amiable, virtuous, sweet, habitual, noble, beneficent 等限定词,甚至直接是 moral。

为了应对约翰·克拉克的挑战,捍卫道德感学说,哈奇森出版了《论激情和情感的本性与表现,以及对道德感官的阐明》。因为克拉克指出,这种特殊的情感既是一种不涉主体私人利益的纯兴趣,即 disinterested, 同时又总是指向公共幸福,这显然是矛盾的。<sup>[14]</sup>这里不仅存在着对 disinterested 理解上的分歧,而且也触及到对“无条件”“纯粹”这些概念是否有可能脱离属人性的理解,因而哈奇森的理论中不可避免地带有神正论的因素,即神学总是在最深处支持着道德哲学——这也是道德哲学的极限。在这个意义上,哈奇森的思想又可被称为“基督教化的斯多亚主义”。当然,细究其道德哲学中的神学维度,以及这种思想如何又与功利主义思想相关联,则不属于本文讨论的范围。值得注意的是,在这本著作中,disposition 前面的限定词绝大部分已经替换成了 natural。<sup>[15]</sup>在哈奇森的学生、接替其格拉斯哥大学道德哲学教席的亚当·斯密所著的《道德情操论》中,

disposition 依然是一个高频出现的词汇,该词或表示行为主体同情对象,或表示羡慕富贵,或表示复仇等。<sup>[16]</sup>

人有多种情感和激情,即使是道德哲学学派中的情感主义,也不会把任何一种情感都确立为道德情感。就哈奇森而言,他的任务乃是在情感领域确立一个秩序,借此才可以清楚地阐明道德意识结构。于是,对道德与不道德的易感性而言,disposition 就处在一个关键位置:它指向何处,将直接决定人的道德善恶倾向。对于一个主体而言,过一种德性生活的首要途径在于不断地反思自身:按照造物主的设计与目的来关照自身的情感与意向,按照最大多数人的最大幸福所指示和要求的意向来指导自身意向。

#### 四、disposition 所蕴含的位次与家园意蕴

“disposition”这个词在本源上就表示“将……置于一个适当的位置”,当然,这不能局限于具体时间或者空间意义上的物理位置。这在不同的哲学家那里有不同的理解。例如,亚里士多德的德性伦理学的实质就在于培养一种关乎选择的、由逻各斯规定的、符合中道的习惯性“性情”。德性的获得在于命中一个目标、获得一个位置,借此可以获得内在的诸多利益,以致达及幸福。如果通过逻各斯的规定可以确立这个位置,那么就是不失于过度或不及。在康德的义务论里,面朝爱好(自律)还是面向法则(他律)是一个分水岭,只有在法则—准则—行动三位一体的秩序中,才显现出严格、普遍、有效的道德性,也才具有享受幸福的资格。在康德所理解的好的性情或意向里,神圣性与感性是结合在一起的。成就道德人生乃是对于自己属神维度的觉悟,并保持对于感性维度的拒斥,如此才是神圣的人生。

不独西方哲学如此,在中国哲学里,“性情”也是一个极其重要的范畴。例如,在荀子那里,性情同样是一个极为重要的概念:成就君子德性之路需要矫正、导化性情。“古者圣王以人之性恶,以为偏险而不正、悖乱而不治,是以为之起礼义、制法度,以矫饰人之情性而正之,以扰化人之情性而导之也。使皆出于治、合于道者也。今之人,化师法、积文学、道礼义者为君子,纵性情、安恣睢而违礼义者为小人。”<sup>[17]</sup>同西方哲学一样,性情处在德性的易感地带和锋线上,化性起伪、隆礼重法是教化的必由之路。

在宇宙、社会共同体、人际情感交往中,人都需要找到一个位置。如果说伦理学的终极关怀在于安身立命,那么其中的“安”与“立”也无非是寻求一个“位置的安排”,如果处在不恰当的位置,则要重新回到恰当的位置去。于是,何种位置最佳就成为不同伦理学考量的重点了。它或者是由逻各斯确定的,或者是由情感自身(情感中的高级情感)确定的,抑或是由道德律确定的。在汉语中,“德”的字形由“心”“彳”“直”三个部分组成,“心”与情态、心境有关,“彳”与行走、行为有关,“直”则是“值”之本字,表示相遇、相当之义。因此,“德”字的字形本意为“心、行之所值”,是关于人们的心境、行为及其与什么水平或状态相当的判断。说某人具有某德,就是说某人在某一评价空间中到达哪里或站在哪里;说某德(如清德、和德、上德、下德)什么样,就是说到达相应位点的行动者的行为表现会是什么样。可见,德性在汉语中自古也有“处于……位置”的含义。

儒家的“中庸”概念,最近有人将其翻译成“focusing the familiar affairs of the day”,意味“切中日用伦常”<sup>[18]</sup>,其缘由在于惟有在家里才有安宅之感和悠闲自在之感。因为单词 familiar 直接源自古法语的 familier,而最初源自拉丁

语的 familiaris,意为“家里的”。德语的“习惯”“习俗”“习性”(Gewohnheit, Gewohnung)的词根乃是 wohnen(居住),很好地保留了“家”“住所”(Wohnung)的本义。<sup>[19]</sup>我们知道,在释义“此在”(Dasein)之枢机与结构时,海德格尔是从“之中一在”(In-sein)作为突破口而展开的。同样地,性情、人、世界三者的关系也不可能从物理空间的意义上获得一个全面而真切的领会,毋宁说也有“之中”的意蕴。而“之中”(innan)者,海德格尔将其理解为操持某物、寓于某物而存在。innan,居留也,即居住(habitare);而 ann 则表示“我居留于……”“我与……相亲熟”“我护持某物”。故而,“居留”应被理解为“以亲熟的方式去存在”,“这就是拉丁语的在 habitato(居留)和 diligo(劬劳)意义上的 colo(培植)”<sup>[20]</sup>。家,必然是熟悉的:熟悉的器具是安宅与托身的稳靠之物。精神世界、道德世界的理想无疑也是建立一种家园,让出于种种原因暂时不在家园安宅的人,回归到其应有的居所。这个理想的实现过程,正是性情的调整、意向态度的觉悟、情感秩序的确立、灵魂的再安顿之过程。

## 五、结语

通过对 disposition 一词伦理意蕴的考察,我们发现,这一概念实则关涉到情感、意志和道德的关系。无论是德性论的伦理学、义务论的伦理学,还是情感主义的伦理学,它们都无法绕开“情感”这一概念。当然,正如我们一再强调的,作为性情的 disposition 不等于一般意义上的情感,它具有强烈的易感性;正是通过它,道德意志才产生,也才有所谓的善恶评价。无论是我们被动地行动,还是我们主动地行动,也不管这个行动是多么的坚决和迅速,其中总有性情的出现和伴随,我们的道德意识就是因为抓住了这个契机,令自己变得坚毅、强大与卓越。

由此不由得让人想起王阳明的“四句教”:无善无恶心之体,有善有恶意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物。哲学家们对于这个“四句教”虽已经有很多的解释了,但往往都把它在做人的层次和修为境界或者功夫上加以理解。其实,从性情理论上理解,这个“四句教”顿时就豁然开朗起来,因为无善无恶正是人和事件将接未接的状态,此时何来的善恶呢?当我们被刺激而受动或者心灵上作出了抉择时,性情也发动了,那么,性情与什么相连接?是法则、良知还是广博的人类情感?这便构成了伦理学不同的路向,所以此时才能称之为有善有恶。行动者对因性情而产生的善恶的意志如何回应,则构成善恶的真正完成。对于性情,如果有任何的放任或强化,那么,人就是主观任性的、不自由的,从而也是恶的;反之,如果可以控制,或者将其扭转到不同的路向上去,人就是克制的、有德的,从而也是善的。

#### 参考文献:

- [1] ARISTOTLE. Nicomachean ethics[M]. CRISP R, translate. Cambridge: Cambridge University Press, 2004:29.
- [2] ARISTOTLE. The nicomachean ethics[M]. RACKHAM H, translate. Harvard: Harvard University Press, 1926:95.
- [3] HUGHES G J. Routledge philosophy guidebook to Aristotle on ethics [M]. London: Routledge, 2001:54.
- [4] 亚里士多德. 尼各马可伦理学[M]. 廖申白,译. 北京:商务印书馆,2003:1103a.
- [5] 张伯伦. 亚里士多德为什么称伦理学为 Ethics——《欧德谟伦理学》[C]//刘小枫,编. 城邦与自然——亚里士多德与现代性. 柯常咏,译. 北京:华夏出版社,2010:250-260.
- [6] 吴飞. 奥古斯丁论“前性情”[J]. 世界哲学, 2010(1):33.
- [7] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2003:12.
- [8] 康德. 道德形而上学的原理[M]. 苗力田,译. 上海:上海人民出版社,2005:19.
- [9] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2003.
- [10] 黑格尔. 精神现象学(下)[M]. 贺麟,王玖兴,译. 北京:商务印书馆,1979:26.
- [11] BRUCE N Waller. Consider philosophy[M]. New Jersey:Prentice Hall,2011:377.
- [12] SHAFTESBURY. Characteristicks of man, manners, opinions, times [M]. Indianapolis: Liberty Fund,2001:27.
- [13] HUTCHESON. An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue(in two treatises)[M]. Indianapolis:Liberty Fund,2004:147.
- [14] JOHN Clarke. The foundation of morality in theory and practice[M]. New York:Thomas G,1726:92-101.
- [15] HUTCHESON. An essay on the nature & conduct of the passions & affections, with illustrations on the moral sense[M]. Indianapolis:Liberty Fund, Inc. 2002:4-5.
- [16] ADAM Smith. The theory of moral sentiments[M]. Indianapolis:Liberty Fund,1984:39,61,172.
- [17] 王先谦. 荀子集解:卷十七“性恶”第二十三[M]. 沈啸环,王星贤,点校. 北京:中华书局,1988:505.
- [18] 安乐哲,郝大维.《中庸》新论:哲学与宗教性的诠释[J]. 中国哲学史,2002(3):5.
- [19] 亚里士多德. 尼各马可伦理学(注释导读本)[M]. 邓安庆,译. 北京:人民出版社,2010:3.
- [20] 海德格尔. 时间概念史导论[M]. 欧东明,译. 北京:商务印书馆,2009:14.