

李泽厚著

論語今讀

READING THE
ANALECTS TODAY



天津社會科學院出版社

THE BOOK

LEADING THE FOLLOWER

LEADING THE
FOLLOWER



論語今讀

李澤厚題

李澤厚著

天津社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

论语今读 / 李泽厚著. — 天津: 天津社会科学院出版社, 2007.3
ISBN 978-7-80688-269-6

I. 论... II. 李... III. 论语—研究 IV. B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 114812 号

出版发行: 天津社会科学院出版社

出版人: 项 新

地 址: 天津市南开区迎水道 7 号

邮 编: 300191

电话/传真: (022)23366354 23075303

电子信箱: tssap@Public.tpt.tj.cn

印 刷: 三河市南阳印刷有限公司

版 次: 2007 年 3 月第 1 版 2007 年 3 月第 1 次印刷

开 本: 640 × 960 mm 1/16

印 张: 21.5

字 数: 360 千字

定 价: 29.80 元



版权所有 翻印必究

李泽厚认为,《论语》这本书所宣讲、所传布、所论证的那些“道理”、“规则”、主张、思想,已代代相传,长久地渗透在中国两千年来的政教体制、社会习俗、心理习惯和人们的行为、思想、言语、活动中了。它已成为规范整个社会活动和人们行为的准则和指南,并且“百姓日用而不知”,由文化而心理,不仅极大地支配和影响了人们的思想、理解和认识,而且也作用于人们的情感、想象和信仰,是有关中国文化的某种“心魂”所在。孔子和《论语》所代表的儒学,在塑建、构造汉民族文化心理结构的历史过程中起到了无可替代、首屈一指的严重作用。

因为重要,李泽厚重新译注了《论语》,并围绕今日如何读《论语》这个中心,写下了自己的评论、札记和解说,统称为“记”。它们长短不一,品类不齐:或讲本文,或谈哲学;或发议论,或表牢骚;或就事论理,或借题发挥;并无定规,不一而足。



购书热线:13605692552

李泽厚，湖南长沙人，北京大学哲学系一九五四年毕业。曾任中国社会科学院研究员、教授，德国图宾根大学、美国威斯康辛大学、密西根大学、科罗拉多学院、斯瓦斯摩学院客席教授、客席讲座教授，台北中央研究院客席讲座研究等职。一九八八年当选为巴黎国际哲学院院士。一九九八年获美国科罗拉多学院荣誉人文学博士学位。著有《批判哲学的批判——康德述评》、《中国（古代、近代、现代）思想史论》、《美的历程》、《华夏美学》、《美学四讲》、《走我自己的路》、《世纪新梦》、《论语今读》、《己卯五说》、《历史本体论》、《实用理性与乐感文化》、《马克思主义在中国》等书，一九九一年后旅居美国。

书名题签 / 李 维

责任编辑 / 郭 栋

装帧设计 / 胡晓丹

出版统筹 / 江奇勇

发行统筹 / 彭守晴

目 录

前言	001
论语 孔子对话录	018
学而第一	019
为政第二	034
八佾第三	054
里仁第四	072
公冶长第五	088
雍也第六	104
述而第七	122
泰伯第八	143
子罕第九	155
乡党第十	174

先进第十一	185
颜渊第十二	201
子路第十三	219
宪问第十四	238
卫灵公第十五	260
季氏第十六	282
阳货第十七	293
微子第十八	309
子张第十九	317
尧曰第二十	330
后 记	336

前言

I 缘起

我在《中国古代思想史论·后记》中说：“……这本书讲了许多儒家，其实我的兴趣也许更在老庄玄禅，这本书都是提纲，其实我更想对其中一些问题例如宋明理学的发展行程做些细致的分析。”十年过去了，这两个“其实”，看来一生也做不成了。时日如驶，马齿徒增；岁云暮矣，能无慨然？但既然还有点时间，又仍不做自己想做的事，却来译、注、记这本已有多人译过、注过、记过的《论语》，为什么？这岂不是将冷饭一炒再炒，太没意思了吗？我似乎首先应该向自己提出，同时也向关心我的读者交待一下这个问题。

所以，写这个“缘起”。

我之选择做这项工作，着手于1989年秋冬，时断时续，于1994年春完成。这倒并非一时兴起，偶然为之；也非客观原因，借此躲避。实际恰好相反。尽管我远非钟爱此书，但它偏偏是有关中国文化的某种“心魂”所在。我至今以为，儒学（当然首先是孔子和《论语》一书）在塑建、构造汉民族文化心理结构的历史过程中，大概起了无可替代、首屈一指的严重作用。不但自汉至清的两千年的专制王朝以它作为做官求仕的入学初阶或必修课本，成了士大夫知识分子的言行思想的根本基础，而且通过各种层次的士大夫知识分子以及他

们撰写编纂的《孝经》、《急就篇》(少数词句)一直到《三字经》、《千字文》、《增广贤文》以及各种“功过格”等等,当然更包括各种“家规”“族训”“乡约”“里范”等等法规、条例,使儒学(又首先是孔子和《论语》一书)的好些基本观念在不同层次的理解和解释下,成了整个社会言行、公私生活、思想意识的指引规范。不管识字不识字,不管是皇帝宰相还是平民百姓,不管是自觉或不自觉,意识到或没有意识到,《论语》这本书所宣讲、所传布、所论证的那些“道理”、“规则”、主张、思想,已代代相传,长久地渗透在中国两千年来的政教体制、社会习俗、心理习惯和人们的行为、思想、言语、活动中了。所以,它不仅是“精英文化”、“大传统”,同时也与“民俗文化”、“小传统”紧密相联,并造成中国文化传统的一个重要特点:精英文化与民俗文化、大传统与小传统,通过儒学教义,经常相互渗透、联系。尽管其间有差异、距离甚至对立,但并不是巨大鸿沟。这样,儒学和孔子的《论语》倒有些像西方基督教的《圣经》一书了。

中国没有像基督教或伊斯兰那样的宗教。对人格神,许多士大夫知识分子经常处于似信非信之间,采取的似乎仍然是孔老夫子“敬鬼神而远之”、“祭如在,祭神如神在”的态度。在民间,则表现为某种多元而浮浅的信仰和崇拜。其对象,可以是关公、妈祖、观音菩萨、玉皇大帝等等,不仅因人因地不同,常常改变;而且大都是为了求福避祸,去灾治病,有着非常现实的世间目的。重要的是,即使在这种多元而浮浅的民间宗教中,奇迹宣讲也并不突出,主要的部分仍然是在倡导儒学的人伦秩序和道德理念。记得有一次我乘坐台北市的计程车(Taxi),那位计程车司机向我津津乐道地宣讲他所信仰的佛祖,并特地给我看了他经常诵读的佛经读本。我仔细看了,发现其中绝大部分是地道的儒学教义,即孝顺父母,友爱兄弟,照顾亲族,和睦邻里,正直忠信,诚实做人,等等等等。真正佛家的东西并不太多。也是在台湾,我拜会了影响极大的证严法师。她曾赞赏病人死在有亲属在旁的家中,而不必死在医生、护士等陌生人的手里。这也使我颇为吃惊,因为这里表现出的,似乎仍然是以亲子为核心的强烈的儒学人际关怀,而佛家本应是看破尘缘六亲不认的。这也使我想到了,尽管中国历史上有过儒释道三教的激烈争辩,甚至发生“三武之祸”,但毕竟是少数事例;相反,“三教(儒、释、道)合一”倒一直是文化主流。孔子、老子、释伽牟尼三大神圣和平共存、友好相处,既出现在近千年前的

宋代文人的画卷中,也仍然保存在今日民间的寺庙里。中国从来没有真正的宗教战争,便是世界文化史上一大奇迹。之所以能如此,我以为与儒学的包容性有很大关系。儒学不重奇迹、神秘,却并不排斥宗教信仰;在“三教合一”中,它不动声色地渗入其他宗教,化为它们的重要内容和实质成分。而儒学之所以能如此,其原因又在于它本身原来就远不止是“处世格言”、“普通常识”,而具有“终极关怀”的宗教品格。它执著地追求人生意义,有对超道德、伦理的“天地境界”的体认、追求和启悟。从而在现实生活中,儒学的这种品德和功能,可以成为人们(个体)安身立命、精神皈依的归宿。它是没有人格神、没有魔法奇迹的“半宗教”。

同时,它又是“半哲学”。儒学不重思辨体系和逻辑构造,孔子很少抽象思辨和“纯粹”论理。孔子讲“仁”讲“礼”,都非常具体。这里很少有“什么是”(what is)的问题,所问特别是所答(孔子的回答)总是“如何做”(how to)。但这些似乎非常实用的回答和讲述,却仍然是一种深沉的理性思索,是对理性和理性范畴的探求、论证和发现。例如,“汝安则为之”是对伦理行为和传统礼制的皈依论证;“逝者如斯夫,不舍昼夜”,是对人生意义的执著和追求;“吾非斯人之徒而谁与”,是对人类主体性的深刻肯定。而所有这些都并非柏拉图式的理式追求,也不是黑格尔式的逻辑建构,却同样充分具有哲学的理性品格,而且充满了诗意的情感内容。它是中国实用理性的哲学。

正因为是靠理性、哲学而不靠奇迹、信仰来指引人们,所以孔子毕竟不是耶稣,《论语》并非《圣经》。也正因为不是空中楼阁或纸上谈兵,而要求并已经在广大人们生活中直接起现实作用,所以孔子不是柏拉图,《论语》也不是《理想国》。

儒学、孔子和《论语》这种既非宗教又非哲学或者说是“半宗教半哲学”的特征,我认为是真正的关键和研究的起点所在,但在今日中国学术界却很少被注意或强调。由于孔子不能呼风唤雨,起死回生,既非教主,也不是上帝的儿子,于是现代大多数学者只强调他作为思想家、哲学家的意义。牟宗三虽然强调了儒学的宗教性,但由于忽视了宗教所应有的现实作用和通俗性能,便仍然将儒学的宗教性弄成了凡人难懂的书斋理论、玄奥思辨和高头讲章,与大众生活和现实社会完全脱节。这就恰恰失去了儒学所具有的宗教性的品格和功能。牟在哲学上大讲“超越而内在”,用西方两个世界的观念硬套在

“一个人生(世界)”的中国传统上,已大失儒学本义,从而与将孔学和儒学说成是纯粹哲学的人并无区别。^{*}于是,孔子、《论语》和儒学近一个世纪以来便成了哲学史专家们的游戏对象:排列、组合、分析、综合其概念、范畴、论断,写出一本又一本或赞赏、或批判、或“批判地继承”的各种各样的大小著作,以为这样就处理好了孔子、《论语》和儒学。

于此,我有些疑惑。我觉得对孔子、《论语》和儒学,似乎还需要做另一种工作,这就是对这一“半宗教半哲学”的文化神髓既解构又重建的工作。

首先是解构。这解构有两个方面:现实(宗教)方面和理论(哲学)方面。当然,这两方面是非常复杂地交织在一起的。

譬如说,以董仲舒为代表的汉代儒学,构建了一整套阴阳五行、天人感应的“宗教、伦理、政治三合一”宇宙观图式。这是哲学,但又不只是哲学;这是宗教,但又不完全是宗教。它仍然欠缺一个到处活灵活现的人格神上帝来不断干预人世。但天人感应、阴阳五行,却又是统辖、主宰、支配、制约整个政教体制的观念体系和意识形态,从“官制象天”到医药占卜。后者到今天也还在影响人们的活动和心理。

又譬如说,以朱熹为代表的宋明理学,构建了以“天理人欲”为核心的心性本体论。这当然是哲学,但又不只是哲学。它否认人格神的上帝,本身却是以一种不可违抗的宗教、伦理、政治三合一的道德律令展示出来的后期传统社会的意识形态和法规秩序。它统辖、主宰、支配、制约人们的行为举止、思想观念,甚至直到今天。所以现代各方面所谓“反封建”的攻击对象都指向了宋明理学。

以阴阳五行为框架的秦汉儒学和以心性本体为框架的宋明理学,是继孔、孟、荀之后的两大儒学发展体系。它构成了儒学发展的第二期和第三期。它们影响至今,两者都有宗教性和哲学性的方面而需要加以解构。

正因为儒学的宗教性和哲学性是交融一起融合无间的,儒学的宗教性不是以人格神的上帝来管辖人的心灵,而主要是通过以伦理(人)=自然(天)

* 令人难解的是,牟宗三抬孔子,认为高出一切,当然也远超康德。但只征引孔子一两句话而已,从未对《论语》一书作任何全面的阐释或研究,而宁肯花大力气去译康德,不知这是什么缘故。当然,我对此并无不满,这是个人的选择自由,只是颇感奇怪而已。

秩序为根本支柱构成意识形态和政教体制,来管辖人的身心活动。其特征之一便是将宗教性道德与社会性道德融成一体,形成中国式的“政教合一”,并提升到宇宙论(阴阳五行)或本体论(心性)的哲理高度来作为信仰。“教”在这里既是人文教育(teaching, education)又是人生信仰(faith, religion)。因此解构方面首先应是,将伦理道德作为个体的内心信仰、修养和情感(宗教性私德)与作为社会的外在行为、准则和制度(社会性公德)区分开来。“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”和“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”的伦理与政治的混同必须解构。情感信仰、理性思辨、制度设定等等各有不同的层面、位置和意义,应该从原典儒学(儒学第一期)开始定位和厘清,看看从孔子开始的儒学教义各个章句在哪个层面上具有或不具有价值。这样,对了解和消解传统以及今日中国的“政教合一”或称“政治宗教”,可能颇有好处。

例如,解构便要指出,原典儒学由于来自巫术礼仪,在这种远古礼仪中,对原始氏族首领的品质和人格的宗教要求与社会政治要求本就混在一起。其特征是在道德主义的命令话语下,宗教、政治、伦理三合一,三者交融混同。如前所说,其中,就有宗教性道德与社会性道德两种不同的成分。前者(宗教性道德)由孔、孟到宋儒发展为个体人生境界的儒道(释)互补的准宗教性的追求,而为理学所大力倡导,津津乐道。后者(社会性道德)则由孔子而荀子而与道家、法家和阴阳家合流互补,而成为一整套儒法互用的伦理—政治的规范、法则,支配了中国历史两千年。前者是“内圣”,后者是“外王”。这两方面都极重要。这二者一方面是分道扬镳,另一方面又常纠缠一起。特别是宋明理学总将后者(社会性道德、公共政治)合并、纳入前者(宗教性道德、人格理想),要求前者决定后者。于是“以理杀人”便惨剧重重,层出不已。同时,也培育了一大批“假道学”、“伪君子”。

今天应该把这两种因素、两个方面、两种道德从儒学中分解出来,把剪不断理还乱的宗教、政治、伦理三合一的这个传统尽可能缕清楚,从而才可能各种不同层面上来谈“批判的继承”和“转化性的创造”。宗教性道德(“内圣”)可以经由转化性的创造,而成为个体对生活意义和人生境界的追求,它可以是宗教、哲学、诗、艺术。社会性道德(“外王”)可以经由转化性创造,而成为现代政治体系的中国形式:将重视人际和谐、群体关系、社会理想

以及情理统一、教育感化、协商解决等特色,融入现代政治的民主体制建构中,而开辟某种独创性的未来途路。

总之,儒学作为“教”(宗教)需要厘定澄清和“意识化”。儒学作为“学”(哲学)的方面,也需要从种种体系化的“阴阳五行”、“性理天命”、“道德的形而上学”中解放出来,使它恢复原典儒学例如在《论语》中所表现出来的那种真正活泼、具体的人间情趣,这也就是我所说的“情本体”(见后)。

第二,解构之后,再“重建”否?在“教”的方面,当然不必模仿基督教或伊斯兰,再去塑建人格神的上帝。但是否可以考虑回到“天地国亲师”——那松散而灵活、没有人格神上帝的儒学的“宗教”传统呢?这个“宗教”所具有的含糊性和开放性,使它可以有一个广阔的自由的解释空间。“君子以为文,而百姓以为神。”(《荀子》)“天地国亲师”都不是“神”,却可以是尊敬、崇拜、献身的对象。对老百姓,它可以包容对人格神(上帝、佛菩萨、各种民间宗教)的崇拜礼仪;对“君子”们,它可以是某种心灵寄托、行为规范、生活归依。重要的是,“天地国亲师”不能复旧,它本身也需要一番解构和重建。例如需要把它从过去的政治宗教即“政教合一”的传统中解放出来,它不应再是“好皇帝”和“君师合一”的政治体制和幻想信仰,恰恰应该在这里强调改“君”为“国”的重要意义,这“国”不再指任何政府、政体、政制,而是指较含混而广泛地对历史—文化共同体的某种心理认同。它是Country,而不是State或government。于是,“天地国亲师”便可以成为中国人对宇宙自然、家园乡土、父母夫妻、兄弟朋友、师长同学以及文化传统的某种道德和超道德的情感认同和精神皈依。它不再具有政治的和社会性道德的性质功能,却具有准宗教性的功能和内容。“天地君亲师”从内容和文字上可一直追溯到荀子,其根本精神当然来自孔子和《论语》。《论语》这种准宗教性则有如程颐所说:“读《论语》,未读时是此等人,读了后又只是此等人,便是不曾读。”这就是说,读《论语》应使人“变化气质”,不只是获得知识而已。钱穆强调读《论语》是学习“做人”,仍然是在遵循这个传统的说法。所有这些强调儒学宗教性功能,都可以成为今日重建儒学宗教性的很好资源。黑格尔曾嘲笑孔子的《论语》不过是“处世格言”而已,表面看来也像。但是这些“处世格言”却有关乎人作为本体存在的价值体认。有此体认,虽然“山还是山,水还是水”,为

人处世却大不一样了。从而,这里的所谓“处世格言”便并非为个人生存的利害,而成为有准宗教性能的教诫和体认。从而,如果今天从《论语》到《菜根谭》到《三字经》等等再作出某种新的摘录编选,重要的是加以新的解说发挥,它们不也可以与《圣经》、佛经和其他宗教读物一样起着同样的慰安人际、稳定社会、健康身心的功能作用吗?这是否仍有可为呢?当然,决不能也不可能再回到传统的“功过格”之类迂腐伪善的“修养”,但是否可以有新形式的创造呢?当然,要注意的是,如何使它区别于当前颇为荒唐、混乱、庸俗的国粹主义和所谓“国学热”。

在“学”的方面,则似乎不必再去重建各种“气”本体、“理”本体、“心性”本体的哲学体系了。“情本体”可以替代它们。因为“情本体”恰恰是无本体,“本体”即在真实的情感和情感的真实之中。它以把握、体认、领悟当下的和艺术中的真情和“天人交会”为依归,而完全不再去组建、构造某种“超越”来统治人们。它所展望的只是普通、平凡的人的身心健康、充分发展和由自己决定命运的可能性和必要性。儒学的哲学方面由于今日谈得很多,这里不想辞费(请参阅拙作《哲学探寻录》)。而这些,就是作《今读》的简单缘起。将在本读各“记”中不时加以点说。

II 关于“译”

最使人感到惊异的是,公元前五百多年孔子讲的话,即当时的口头语言经文字记载后,今天大都能读懂,困难不多。这也可说是世界文化的一大奇迹。今天绝大多数人就无法读懂十一世纪的英文。这成为我一直坚决反对汉字拼音化、拉丁化的重要原因。汉字在培养中国人的智力(记忆力、理解力和思维能力)上,在统一方言,形成强大持久的经济政治局面,在同化外来种族特别是形成华夏的文化心理结构上,起了无可估量的巨大作用。传说“仓颉造字”使“天雨粟,鬼夜哭”,民间也常有“敬惜字纸”的标语张贴,都展示出汉字的既神秘又神圣的地位。可惜至今对这一点仍然研究不多。看来,汉字的根源在于“记事”,而并非口头语言的记录,问题是这两者如何融合起来的。这点已越出《今读》范围,留待以后再说。

既然《论语》已如此好懂,又何必去译呢?而且,早已有了好些译本,为什

么要重译呢？理由是：虽然好懂，但毕竟是几千年前的语言文字了，好些地方对生活正急剧变化的今天和明天的年轻读者，已不是那么容易理解。而且古代文字简练而含糊，需要用今天的语言明确或确定一下才好把握。当然，这样一来，也就损失了不少。因为原文的字、句，正因为含混，便经常包含着更多的意思。一翻译成现代语言，虽然更明确，但也可能更狭隘更固定了。幸亏《论语》还不是诗篇，有时毕竟还可趋向或做到“达诂”（准确解释）。《论语》的确已有许多译本，《今读》之所以重译，是因为不同译者对本文以及全书各有不同理解，从而翻译也就不大一样。我细读了我所知道的最晚出的两个译本：杨伯峻的《论语译注》（北京）和钱穆的《论语新解》（台北），都不满意。所以我才作这个新译，并加上自己的各种评论。

虽说好懂，但真正翻译起来，却问题很多，困难很大。其中突出的是，那些最常见也最重要的词汇、概念、范畴，偏偏最不好译，甚至不可能译。例如，“君子”、“小人”、“仁”、“义”、“道”、“敬”、“庄”等等等等，几乎没有一个现代词汇能够代替它们。原因之一，是因为它们在原文的不同字句里具有相通却并不相同的内容、含意、意义，不可能用同一个现代词汇来通译。

如何办？左思右想，很少办法。只好：第一，在这个导言里先说明一下这个一般情况，让读者有思想准备。第二，再作以下一些具体说明：

1. “君子”、“小人”一律不译。理由：（1）这两个名词至今通用，大家熟悉，不必翻译。（2）它们在不同章、句中，含义不一样。“君子”、“小人”一般都作道德高下的标准，是一种价值区分，例如“小人”是贬义词，至今如此。但在孔子时或孔子以前，却不一定如此。《尚书·无逸》有“知稼穡艰难，则知小人之依”，这个“小人”就是种田的平民百姓，并不含道德不好的贬义。俞樾《群经平议》说：“古书言君子小人大都以位言，汉世师说如此；后儒专以人品言君子小人，非古义也。”可见，“君子”本指“有位之人”即“士”（知识分子）和“大夫”（做了官的知识分子），“小人”则指平民百姓，即一般人的意思。《论语》有“硁硁然，小人哉”作为“士”的道德标准的一章。从而这两个词汇在当时也可以是一种社会地位的中性事实描述。但《论语》一书常常对“士大夫”提出道德规范或要求，而以“君子”、“小人”相对称，“君子”指有道德品格的人，“小人”指缺乏这些品德的人，于是这两个词汇也就具有价值含义。这种事实描述与价值判断的双重含义，在《论语》中经常合在一起，混

而不分。总的看来价值含义的比重大得多,却又不尽然。这就只能看当时讲话具体情景和具体问题、具体对象了。所以这两词不作通译。

与此类似但不如此突出的,还有“士”等词汇。它有时是作为事实讲,有时作为价值(“士”的标准、规范)讲。“士”一律译作“知识分子”;“大夫”译作“官员”“官吏”,即“做了官的知识分子”。

2.下面再就其他一些最基本也最重要的词汇说明如下:

A.最重要、最常见和最难译的是“仁”、“仁者”。大多译作“仁德”、“仁爱”、“仁心”、“有仁心(或仁德)的人”等。这是因为《今读》一书强调心理情感本体,而“仁”在《论语》中也确有此层基本含义。朱熹便把“仁”释为“爱之理,心之德也”。它本义与“爱”紧密相关,应无问题。

B.“礼”一般译作“礼制”,因它主要指那一整套非成文的制度规范。

C.“义”一般译作“正义”或“理义”“合理”“适当”等。

D.“道”字含义极广泛而模糊,一般根据上下文意,分别译作“规则”、“规矩”、“途径”、“真理”、“方向”、“事业”等等。“有道”译作“政治清明”。

E.“天下”不译,因为今天这词仍活着,仍是现代汉语。

F.“文”译作“礼仪”、“仪文”或“文采”等。

G.“敬”译作“恭敬”、“敬畏”、“认真”等。

H.“×君”、“×公”一律译作“×国君”。“邦”一般译作“国家”,实际指的是当时的氏族一部族联合体,所以“邦”、“家”常连在一起。国君之下的大夫世族则有时译作“家族”,有时译作“部族”,并无确定界限,如(鲁)“三家”译作“(鲁国的)三大家族(或部族)”。

关于译事,还有相关的几点,也须说明一下:

1.“子曰”都译作“孔子说”。孔子学生都统一用一个名称,如“子贡”、“子路”、“冉有”、“颜回”,避免一人多名如“赐”、“由”、“颜渊”等。“有子”、“曾子”则仍沿袭原文,保留“子”的尊称,以见《论语》多出于曾、有门人之手。孔子不用孔丘本名,因已约定俗成数千年,不必改动。“问仁”一律译作“问如何是仁”;“问政”一律译作“如何搞(办)政治”。

2.尽量不在译文增加原文没有的字句。如不在译文中加说明词语,如“某国的”国君、大夫,“孔子的学生”等等。非常必要时,只在“注”、“记”中指