

# 马克思主义和中华优秀传统文化关系的 三种主要阐释范式

李元旭<sup>1,2</sup>, 平章起<sup>1</sup>

(1.南开大学马克思主义学院,天津 300350;2.阜阳师范学院信息工程学院,安徽 阜阳 236041)

**摘要:**对马克思主义和中华优秀传统文化的关系主要存在着三种阐释范式。意识形态范式把马克思主义看作无产阶级的理论学说,把中华优秀传统文化视为地主阶级的思想体系。这种范式从文化与经济、政治的关系认知文化,看到了文化和意识形态的内在联系,但忽视了意识形态的独立性和文化的继承性,忽略了意识形态和文化的区别。文明范式把马克思主义和中华优秀传统文化,分别归于西方文明和中华文明这两种不同性质的文明。这种范式突出了中华优秀传统文化的不可替代性,但又往往过于强调中华优秀传统文化的本位性而拒斥马克思主义。体用范式沿用了中国哲学史上的“体”、“用”概念,提出了“中体西用”、“西体中用”或“马魂中体西用”等不同主张。这种范式最具中国特色,但由于对“体”、“用”的不同理解和阐发,难以形成共识,容易导致文化独断主义。在马克思主义和中华优秀传统文化的关系上,一方面要坚持对中国马克思主义的文化自信和自觉,另一方面还要探寻更具阐释力和适应性的阐释范式。

**关键词:**马克思主义;中华优秀传统文化;阐释范式;意识形态;文明;体用

**中图分类号:**A 81

**文献标识码:**A

**文章编号:**1000-260X(2016)04-0013-06

自马克思主义传入中国以来,如何理解和认识马克思主义和中华优秀传统文化的关系问题,始终是我国思想文化领域的一个重要议题。梳理近代以来阐释马克思主义和中华优秀传统文化关系的几种理论范式,科学认识每种阐释范式的优势和不足,对于全面把握马克思主义和中华优秀传统文化关系,对于今天的思想文化建设,有着重要的理论价值和实践意义。

## 一、意识形态范式:两种不同的 阶级意识

“意识形态”在不同的语境下有不同的涵义。“意

识形态”(Ideology)最早由法国哲学家特拉西作为“观念学”创立。但特拉西等“意识形态家”遭到拿破仑的激烈批判,意识形态被视为虚幻的、无益于现实的形而上学。马克思、恩格斯在当时的语境下,于《德意志意识形态》中认为青年黑格尔派的哲学思想就是“意识形态”,这种意识形态无视与社会现实的内在联系,是代表统治阶级利益的“虚假的观念体系”。马克思、恩格斯对意识形态虚假性的本质论断,对当代西方学者有着广泛的影响。例如曼海姆从知识社会学视角,认为乌托邦和意识形态都是与现存秩序不相适应的“超越或不真实”的思想。其中,意识形态“构思和思想”的主体,要么“沉浸于历史与社会条件

收稿日期:2016-01-15

基金项目:安徽省质量工程思想政治理论课教学团队建设项目(2014jxtd121);《马克思主义基本原理概论》教学团队建设项目(2015JXTD03);弘扬核心价值观名师工作室建设项目(szzgjh1-1-2016-15)

作者简介:李元旭,南开大学马克思主义学院博士生,阜阳师范学院教师,主要从事中国哲学和思想政治教育研究;平章起,南开大学教授,博士生导师,主要从事思想政治教育、当代社会思潮和青年教育研究。

所决定的思想的一整套公理”而不自知,要么对他人有意或无意地欺骗<sup>[1]</sup>。

马克思和恩格斯通过对德意志意识形态虚假性的揭示,克服了用纯粹的思想批判来实现社会变革的幻想;同时,通过揭示社会历史发展的一般规律,为工人阶级的斗争提供了科学的指导理论。不过,在马克思和恩格斯对特殊性的意识形态研究过程中,已经内在抽象出意识形态的一般特征,即“他们已经把观念的产生与扩散同阶级间关系联系起来”,“把意识形态视为取决于和来自于经济条件和阶级生产关系”<sup>[2]</sup>。这种把意识形态作为阶级意识的做法,被列宁、卢卡奇等革命家所承继。在列宁看来,资产阶级有自己的意识形态,无产阶级也有自己的意识形态,即社会主义和共产主义的意识形态。无产阶级的意识形态既具有鲜明的阶级性即代表无产阶级的根本利益,又具有严格的科学性,是阶级性和科学性的辩证统一<sup>[3]</sup>。列宁的意识形态理论,又被中国的马克思主义者接受和发展。在中国马克思主义者看来,“意识形态是用一定的话语系统表达和宣扬,用来指引一定阶级取得革命胜利和维护一定阶级利益和统治,自觉反映社会经济制度和政治制度的系统化、理论化的思想体系”<sup>[4]</sup>。

这里所说的“意识形态范式”,指中国马克思主义者以马列主义的阶级分析学说,看待马克思主义和中华传统文化,并视之为代表两种不同阶级思想体系的思维模式。在认同马克思主义是无产阶级理论学说的前提下,早期中国马克思主义者坚信马克思主义是唯一能够改变中国命运的思想体系。而对于中华传统文化,他们尽管深受其浸染,有较高的传统文化素养,对其价值和积极作用也不无肯定,但对其本质和弊端的认识也是深刻的。他们认为,在根本上中华传统文化是和封建制度结合在一起的地主阶级的意识形态,是一种落后的思想体系。例如,陈独秀评价孔子说:“孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也;所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也;所主张之政治,封建时代之政治也。封建时代之道德,礼教,生活,政治,所心营目注,其范围不越少数君子贵族之权利与名誉,与多数国民之幸福无与焉。”<sup>[5]</sup>李大钊对中华传统文化也有类似的看法。李大钊受杜亚泉的影响,认为东方文化是“静”的文化,西方文化是“动”的文化,东西文化各有长短。但李大钊又认为,东方文化总的说来还是一个相对落后的文化,因为“东方想望英雄,其结果为专制政治,有世袭之天子,

有忠顺之百姓,政治现象毫无生机,几于死体,依一人之意思,遏制众人之愿望,使之顺从”<sup>[6]</sup>,把中华传统文化和专制文化等同起来。

从意识形态视角看待马克思主义和中华传统文化,是革命语境的文化表现。革命语境下,高扬马克思主义的先进性和阶级性,把传统文化等同于封建文化,是革命斗争的需要,也是社会历史发展的必然结果。改革开放后,由于社会和政治环境的变化,文化思想总体上抛弃了革命“激进主义”话语表达方式,意识形态的思维方式往往被视为具有教条主义的倾向,一些学者开始把文化和意识形态区别开来,对马克思主义和中华传统文化的关系,也逐渐出现了更深入、更多样化的认识。尤其在马克思主义和中华传统文化的契合性、融和性和互动性等方面,得到了更多的关注和肯定。但仍有学者对马克思主义和中华传统文化的关系坚持意识形态的阐释范式。如对作为中华传统文化主干的儒家文化,有学者继续以阶级分析的原则和方法,把儒家思想视为封建统治阶级服务的“王权主义”文化,认为其与马克思主义的无产阶级文化是根本对立的,从而对当前的儒学复兴运动持根本的否定态度;或者认为儒家思想根本上是腐朽、没落的前现代文化,与现代性格格不入,根本不具有文化现代化的前景和可能,从而再次提出了“灭儒”的文化主张。

概括说来,用意识形态范式去阐释马克思主义和中华传统文化的关系,就是把二者分别视为无产阶级和地主阶级两种不同的阶级意识。这种理论范式坚持唯物史观的基本立场,不把文化视为独立存在的精神因素,不把文化视为社会发展的决定力量,相反,认为文化主要是社会经济政治的精神反映,并不断实现着与社会经济政治的实时互动;最主要的,这种理论范式把文化的本质归因于经济基础,尤其是阶级关系和阶级结构。这种理论范式,不单纯从文化内部因素认知文化,更关注文化与外部因素的复杂关系,因此其阐释力、深刻性比其他理论范式所不能比拟的。但这种理论范式的不足之处也十分明显:它忽视了意识形态的独立性和文化的继承性,在实践中会导致割裂现代文化和传统文化的内在联系,否认现代文化对传统文化的继承性,否认马克思主义对中国优秀传统文化的包容性;另一方面,这种理论范式看到了文化的意识形态本质,看到了文化和意识形态之间的内在联系,但没有看到意识形态和文化是两个不同的范畴,没有看到文化更丰富的内涵和更宽泛的外延,在实践中也会简单地把中华传统

文化视为落后的意识形态,从而在根本上加以拒绝。

## 二、文明范式:两种不同性质的文明

无论雅斯贝尔斯对文明起源的思考,还是汤因比对人类文明发展的探究,都是用文明理论思考人类文化的范例。而当代影响最深远的文明理论莫过于亨廷顿的“文明冲突论”。“文明冲突论”产生于对当代世界图景阐释范式的反思。亨廷顿认为,如何认识冷战后的当今世界,存在着以福山“历史终结论”为代表的“和谐范式”,把世界分为“东方和西方、南方和北方、中心和外围”的“两个世界”范式,推行“现实主义”的“国家主义的范式”,以及以布热津斯基《大失控》和丹尼尔《大混乱》为代表的“混乱范式”。但这四种理论范式,都不能有效说明和描述战后的现实世界,预测世界的未来发展趋势。他提出,相比这些理论范式,在当今世界“更能说明更关键的事件和提供对趋势的更深入的理解的范式”是“文明范式”。“文明范式”就是从文明视角看待当今世界的紧张和冲突,看待当今世界国家之间的关系,认为当今世界分属于西方文明、伊斯兰文明、中华文明、印度文明、东正教、拉美文明等七八种文明,认为民族国家尽管还是国际事务中的主体,但民族国家的关系日益受到文化和文明因素的影响;提出影响当今世界稳定的最大危险,是来自不同文明之间的国家和集团之间的冲突,也就是不同文明之间的冲突<sup>[7]</sup>。

用文明范式阐释马克思主义和中华传统文化的关系,就是因二者产生的地域不同,从而视之为两种不同的异质文明。19世纪末20世纪初,中西文明在我国激烈碰撞,我国思想文化领域中主流思潮和基本趋势是把包括马克思主义在内的西方文化作为先进文化,而把中华传统文化视为落后文化。但也有不少学者在不否定西方文化进步性的同时,强调中华传统文化的特殊价值和不可替代性。从梁启超的“新民说”,到“东方文化派”的中西调和论、“学衡”派的中西文化融合论,再到“现代新儒家”对儒家文化的捍卫,本质上都看到了中西文化的不同性质,都具有用文明范式看待中西文化的倾向。其中,最具代表性的是20世纪30年代“中国本位文化派”。1935年王新命、何炳松等10名教授发布了《中国本位的文化建设宣言》,提出“从文化领域去展望,现代世界里面固然已经没有了中国,中国的领土里面也几乎已经没有了中国人”,因此“要使中国能在文化领域中抬头,在使中国的政治、社会和思想都具有中国的

特征,必须从属于中国本位的文化建设。”<sup>[8]</sup>“本位文化派”的言论,在政治层面被认为是对马克思主义的一种变相攻击,是“对国民党统治集团文化路线和文化战略的一个积极回应”<sup>[9]</sup>;在文化层面上,则被认为是对中国文化建设的主体性和民族性的强调,即用文明理论来思考中国的文化建设。

当今用文明范式阐释马克思主义和传统文化关系的典型,当属以蒋庆为代表、以接续儒家“道统”为己任、以推动儒学复兴运动为旨归的当代“大陆新儒家”。蒋庆高度评价亨廷顿及其“文明冲突论”:“亨氏所得出的结论不是抽象的推演,而是客观的事实”;“文明的冲突是永恒的冲突”,而“文明的冲突在本质上只意味着不同的文明在相互激荡中自我定位,在互动互融中重新获得其规定性,在多元世界中保存与发展其特殊性。”<sup>[10]</sup>(P320-325)蒋庆等当代大陆新儒家认为,在近代以来的现代化进程中,儒学被视为落后的文化,在社会运动中多次被批判、抛弃和消解,但“中国的现代化必须是中国式的现代化,或者说中国特色的现代化”,而“儒家文化作为中国文化的主流,是中国文化区别于西方文化的最大的中国特色”,所以中国的现代化必须以儒家文化为基础,或体现儒家文化根本精神,儒家文化是中国现代化的“精神特质与文化方向”<sup>[11]</sup>(P268-269)。因此,当代大陆新儒家提出,当代文化建设的根本任务,就是通过儒教国教化、设立公民宗教、儒化执政党、传播儒家经典等不同手段和路径,实现儒家文化的复兴。以文明范式阐释马克思主义和中华传统文化的关系,为理解中华传统文化在现代社会的重要性提供了一个新的视角。马克思主义作为涉及哲学、政治、经济、文化、历史等各个领域宏大的思想体系,是其他任何思想理论都不能比拟和代替的,中国的革命和建设,离不开马克思主义的指导。但中华传统文化作为中华民族的“根”和“魂”,关涉的领域更宽广,关注的内容更具体,关照的对象更广泛。对治理现代化过程中的种种社会问题,有效实现个人身心安顿和国家政治认同,中华优秀传统文化具有不可替代的作用。坚持马克思主义指导的同时,必须大力弘扬中华优秀传统文化。而文明范式视角中的中华传统文化,就是中华民族的主体文化,具有历史延续性和不可替代性。因此,这种理论范式在实践中可以有效克服忽视或否定传统文化的种种错误认识,有助于在文化建设中形成对中华优秀传统文化的高度自信和自觉。

但文明范式把马克思主义简单归为西方文化,看不到马克思主义对人类文化包括西方文化的超越

性,也看不到马克思主义和中华传统文化的融合性和一致性,容易把二者作为不同的文明对立起来。在实践中,这种文明范式容易得出“崇儒反马”的结论。20世纪本位文化派强调文化建设坚持中国本位,即强调基于具有民族性和时代性的现实中国的需要,检讨古代中国的思想和制度,“存其所当存,去其所当去”,弘扬、实现“大同理想”;而对于欧美文化,则不能全盘接收,只能“吸收所当吸收”。至于马克思主义,本位文化派认为,和主张走欧美发展道路的自由主义等其他西方文化派一样,都是轻视中国空间和时间特殊性的“错误主张”。在当代大陆新儒家蒋庆眼中,儒学是“天道的体现”,“是中国两千年来一脉相承的正统文化”;而马列主义,对于中国大陆来说,只是“一种外来的异族文化”,而且由于马列主义“是个别思想家用理性构想出来的概念系统”,并不属于源于希伯来传统的基督教文化或源于希腊传统的“纯正理性哲学”,因而也不是“正统”的西方文化,只是西方文明的“歧出”<sup>[1]</sup>。

### 三、体用范式:中体西用、西体中用 或马魂中体西用

体用关系是中国哲学史上的一个重要议题。《说文》:“体,总十二属也”,段玉裁注为人身体12个部分;“用”,“可施行也”,引申为效用、作用、功用之意。“体”、“用”概念在先秦典籍中就已出现,《周易》、《老子》都有论及。但体、用作为一对哲学范畴,始于魏晋。王弼把“体”、“用”的概念和当时玄学盛行的有无之辩、本末之辩联系起来,提出了以无为本、贵无轻有的玄学思想。此后,中国古代思想家从“体用不二”的立场出发,用体用关系来讨论理气、道器、有无等哲学辩题,形成了中国古代哲学的一个重要特色。在形而上意义上,体用关系实质上是“本与末、实体和功用、内在根据和外在显现的关系”等关系。而这种关系,又内在地包括两层意蕴,一是“体用不二”,即体用的不可分割性,体用之间存在着不可否定的关联和互动;二是“主从之维”,体主用从,用源于体,体高于用,体重于用<sup>[2]</sup>。

以体用之辩来讨论不同种类文化之间的关系,始于晚清。在马克思主义传入中国之前,文化的争议主要集中于中西文化之间的关系上。源于对中国经济社会相对落后的认知,当时的思想家们一般都认同中国必须学习、接收相对进步的西方文化。但对于是学习西方的技术、制度还是价值体系,是部分学习

还是全盘接受,以及如何实现中西文化的有机结合,思想家们并不一致。冯桂芬、孙家鼐、张之洞等从坚持传统的伦理纲常为出发点,提出了“中体西用”,主张以中国的传统价值体系为本,西方的科学技术知识为用。以梁启超、樊锥为代表的维新派则反对“中体西用”的提法,强调全面学习西方文化。严复则认为不同的文化有不同的“体”和“用”,“体用者,即一物而言之也。有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体,以马为用者也。”因此,严复提出“中学有中学之体用,西学有西学之体用”<sup>[3]</sup>。当然,严复的目的还是希望人们从根本上肯定并接受西方文化。

“新文化”运动前后,马克思主义作为一种西方思潮传入中国并逐步得到广泛传播。在马克思主义中国化形成和发展过程中,一方面存在着与主张走西方资本主义道路的自由主义思想的对抗,另一方面也存在着与排斥外来文化的文化保守主义的斗争。早期,中国马克思主义者一般不使用中华传统文化体用之辩的表达方式,而以经典马克思主义的逻辑体系和概念表达来阐述对中华传统文化的认知,论述马克思主义和中西文明的关系。文化保守主义者则不同,他们往往以体用之辩的话语逻辑作为排斥、否定马克思主义的重要工具,他们沿着“中体西用”的基本思路,用不同的话语形式试图维护或恢复中华传统文化的主导权。20世纪40年代,贺麟把“文化”和“精神”区别开来,认为儒家思想才是代表中国文化的“真精神”,根据“精神为文化之体”的原则,“儒家文化是否复兴的问题,亦即儒化西洋文化是否可能,以儒家思想为体、以西洋文化是否为用是否可能的问题”,从而提出了“儒体西用”的文化观<sup>[4]</sup>。在贺麟等新儒家看来,马克思主义作为一种外来文化,不可能也不应该代替儒家文化的主导性地位。当代学者韩星,则直接提出了“儒体马用”的主张。韩星认为在全球化背景下,产生了文化帝国主义、文化认同危机以及不同文化的冲突等问题,中国文化的现代化必须树立文化主体意识,而能够成为中国文化主体的非儒家思想莫属,所以必须“以儒为体”,整合包括马克思主义在内的“多元文化思想”。在韩星看来,儒家是一个完整的思想体系,包括“形而上”、“形而下”和“行而下”三个层级结构;而马克思主义是一个“开放的不成体系”的思想体系、具有“涣散的完整性”。在此基础上,韩星一口气提出了“儒一马殊、儒本马末、儒体马用、儒道马政、儒理马器、儒价值马工具、儒目的马手段”等主张<sup>[5]</sup>。

对于文化保守主义者形形色色的“中体西用”论,遭到当代中国马克思主义者或认同马克思主义的学者的反对。李泽厚曾承认自己为“新儒家”<sup>[16]</sup>,却不同意新儒家“中体西用”主张,而是提出了形式上与之正好相反的“西体中用”论。不过,李泽厚受唯物史观的影响,把“体”阐释为社会本体、社会存在,包括社会生产方式和日常生活,认为现代化就是社会存在的现代化,即经济基础、生产方式和生活方式的现代化。李泽厚认为,现代化不等于“西方化”,但由于现代化从西方开始,而且由于西方国家的科技、制度相对的先进性,现代化在这个意义上就是“西方化”。他得出结论说,在西方近现代大工业基础上产生的理论形态,即“西学”应该“为主”、“为体”、“为本”。而这里的西学,李泽厚认为包括马克思主义,因为“马克思主义是近代大工业基础上产生出来的革命理论和建设理论”,“也不只是马克思主义,还有好些别的思想、理论、学说、学派,如当代的科技工艺理论、政治管理理论、文化理论、心理理论等等。”而所谓“中用”,就是为中国社会本体的现代化所用<sup>[17]</sup>。

在与文化保守主义的论辩中,如果说李泽厚的“西体中用”还有一些自由主义倾向的话,张岱年、程恩富的“马体西用”论在维护马克思主义主导性上,立场则十分明确。“马体西用”论坚持马克思主义为根本、为指导,主张积极借鉴西方文化,用中国话语方式形象地阐释了马克思主义和西方文化的关系。但“马体西用”论的最大问题在于没有顾及中华文化。从20世纪初开始直至当代,马克思主义、西方自由主义和文化保守主义成为在中国最有影响力的三大社会思潮。如何回答中西马三者之间的关系,成为20世纪初至今文化建设不能回避的一个重要话题。在这种情况下,方克立等沿用了中国哲学的体用论,扬弃了过去“体”、“用”二元模式,使用“魂”、“体”、“用”三元模式,阐发了“马魂中体西用”的观点。“马魂中体西用”最早由经济学家杨承训提出。针对改革开放后中国经济学界中存在着是坚持西方经济学还是坚持马克思主义经济学发展方向的争论,杨承训提出了中国经济学发展方向就是“‘马学’为魂,‘中学’为体,‘西学’为用”<sup>[18]</sup>。方克立按照这种理论思路,将“马魂中体西用”的阐释范式应用扩大到整个思想文化领域。方克立提出:“马学为魂”就是以马克思主义的科学世界观和方法论为指导,坚持中国新文化建设的社会主义方向;“中学为体”就是以中国文化为“运作主体、生命主体、创造主体和接受主体”,“坚持民族文化主体性”;“西学为用”

就是以西方文化和其他民族文化中一切积极内容为我所用<sup>[19]</sup>。“马魂中体西用”阐释范式既坚持了马克思主义的指导地位,又肯定了中华优秀传统文化的主体性和西方文化的不可或缺性,比较周到地回应了多种思潮的正当诉求,比较妥当地理顺了当今几种主要文化种类之间的关系,得到了不少学者的认同。

体用范式是关于马克思主义和中华优秀传统文化之间关系的最具中国特色的阐释范式。因此,得到的响应最多,所引起的争论也最激烈。这种范式沿用了中国哲学史上长期使用的“体用之辩”,凝聚了中华民族独特的价值理念,展示了独有的中国智慧。中国传统哲学中“体用不二”的基本理念,使得论者在论及不同种类文化关系时,均会肯定各自的价值和功用,避免了极端化的绝对主义做法,只是不同的论者基于不同的立场和视角,会得出不同的结论。“体”、“用”作为中国传统哲学的一对形而上概念,给论者留置了不同的想象空间,使得论者有宽广的发挥余地,沿着不同的路线阐发自己的理论思路,产生体、用之辩丰富的关涉内容和多样的表述形式。但也正因如此,论者对体、用往往不顾论辩时的话语情景,赋予体用以各自不同的内涵意义,使用形式多样的表达形式,这往往使辩论显得十分复杂,很难在论者之间形成应有的共识。另外,体用之辩中“体主用从”的逻辑思路,文化相对主义认为必然会导致文化独断主义而加以反对;体用之辩中“体”作为“主体”的基本内涵,也与马克思主义的本质和内涵要求有一定距离,不利于阐发和维护马克思主义的指导性地位。因此,有学者直接提出,体用之辩在今天已不能应用于不同文化种类之间的关系,体用之辩应该终结<sup>[20]</sup>。

## 四、结语

马克思主义和中华优秀传统文化的关系,已成为我国现代化过程中要处理的最突出的文化关系问题。这个问题,中国共产党在革命和建设实践中已经找到了答案。无论是新民主主义还是社会主义初级阶段的文化纲领,都是中国共产党对这一问题的积极回答,也都得到了历史和现实的检验。在理论上,无论是毛泽东思想,还是中国特色社会主义,中国马克思主义已经妥善地解决了包括马克思主义和中华优秀传统文化关系在内的各种文化关系。当代中国重新涌起各种社会思潮,马克思主义和中华优秀传统文化的关系再次成为学术和思想领域的热点,客观上是由于社会结构的转型,新的利益关系的出现,必然会有不

同的文化表达;主观上则是因为马克思主义和中华优秀传统文化的关系涉及意识形态和文化、文化和文明、东方文明和西方文明、马克思主义和非马克思主义、文化的主导性和主体性、文化的前现代性和现代性等一系列复杂的文化关系,现有的阐释范式尽管都有其独到性,但也都有这样或那样的局限和不足。因此,在思想文化建设领域,一方面,要坚持对中国马克思主义的文化自信和文化自觉,用中国特色社会主义引领各种文化思潮;另一方面,在学术上还需要更多地探索和努力,寻找更具阐释力和适应性,能够积极促进文化交流、形成广泛共识的阐释范式,以推动当今中国文化建设实践的不断发展。

#### 参考文献:

- [1] (德)曼海姆.意识形态和乌托邦[M].姚仁权译.北京:中国社会科学出版社,2009.184-185.
- [2] (英)约翰·B·汤普森.意识形态和现代文化[M].高铨等译.南京:译林出版社,2012.41.
- [3] 俞吾金.意识形态论[M].北京:人民出版社,2009.203.
- [4] 侯惠勤等.马克思主义意识形态论[M].南京:南京大学出版社,2011.122.
- [5] 陈独秀.独秀文存(1)[M].北京:外文出版社,2013.121.
- [6] 李大钊.李大钊文集(上)[M].北京:人民出版社,1984.559.
- [7] (美)塞缪尔·亨廷顿.文明的冲突与世界秩序的重建[M].周琪译.北京:新华出版社,2010.9-15.
- [8] 司马若.中国文化建设讨论集[M].上海:经纬书局,1937.1-2.
- [9] 李毅.中国马克思主义与当代文化保守主义思潮研究[M].天津:天津社会科学院出版社,1998.64.
- [10] 蒋庆.政治儒学[M].福州:福建教育出版社,2014.
- [11] 蒋庆.中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题(上)[J].鹅湖.1989,(2):31-32.
- [12] 杨荣国.体用之辩与古今中西之争[J].哲学研究.2014,(2):42.
- [13] 王弼.严复集(第3册)[M].北京:中华书局,1986.559.
- [14] 贺麟.文化与人生[M].北京:商务印书馆,1988.6.
- [15] 韩星.全球化背景下的儒学与中国文化整合[J].青岛大学学报.2006,(1):1-8.
- [16] 陈明.李泽厚答问.原道(第1辑)[M].北京:中国社会科学出版社,1994.3.
- [17] 李泽厚.漫说西西中用[J].孔子研究,1987,(1):15-28.
- [18] 杨承训.中国经济学的发展方向[N].人民日报,2004-11-25.
- [19] 方克立.马魂中体西用:中国文化发展的现实道路[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2010,(4):18.
- [20] 李欣复.评李泽厚黄仁宇不同的西体中用论[J].齐鲁学刊,2000,(2):98.

【责任编辑:来小乔】

## Three Major Interpretation Paradigms of the Relation Between Marxism and Traditional Chinese Culture

LI Yuan-xu<sup>1,2</sup>, PING Zhang-qi<sup>1</sup>

(1.College of Marxism, Nankai University, Tianjin, 300350;2. College of Information Engineering, Fuyang Normal College, Fuyang, Anhui, 236041)

**Abstract:** There are three major interpretation paradigms about the relation between Marxism and traditional Chinese culture. The ideology paradigm takes Marxism as proletarian theory, and regards traditional Chinese culture as the ideology of the landlord class. The civilization paradigm categorizes Marxism and traditional Chinese culture respectively into Western civilization and Chinese civilization. The noumenon and expression paradigm, following the concepts of noumenon and expression in the history of Chinese philosophy, comes up various proposals such as “Chinese ideas with Western expression”, “Western ideas with Chinese expression”, or “Marxism as spirit, Chinese leaning as subject, Western learning as usage”. In terms of the relation between Marxism and traditional Chinese culture, we need to explore for interpretation paradigms of greater explanatory power and adaptability.

**Key words:** Marxism; traditional Chinese culture; interpretation paradigm; ideology; civilization; noumenon and expression