

侯外庐的中国宗教思想史研究^{*}

方光华 袁志伟

中国宗教思想史研究是侯外庐中国思想史研究的重要组成部分。他依据唯物史观对中国宗教思想史作了独具特色的系统性诠释，揭示了中国传统思想具有浓厚的宗教成分、宗教思想与经济基础之间的互动关系、儒学的宗教性质等内容，指出在中国文化的建设里面不能无视宗教传统，其研究成果成为马克思唯物主义的中國宗教思想史的研究范式，对 20 世纪的中国宗教思想史研究产生了重要影响。

关键词：侯外庐 宗教史观 中国宗教思想史 中国思想史

作者：方光华，1966 年生，西北大学校长、博士生导师；袁志伟，1985 年生，西北大学中国思想文化研究所博士研究生。

侯外庐（1903—1987）建立了马克思唯物主义的中國思想史学科。在他的中国思想史研究中，对包括佛教、道教与儒教思想在内的宗教思想史的研究占了重要部分。自 20 世纪 30 年代开始，侯外庐相继出版了《中国古代思想学说史》（1942 年）、《中国近世思想学说史》（1945 年）、《中国早期启蒙思想史》（1956 年）等著作，40—60 年代主持完成了五卷本的《中国思想通史》。在这些著作中，侯外庐在对中國思想史进行整体把握与研究的同时，也完成了中国宗教思想史的系统研究，并取得了重要的理论成果。

一、侯外庐的宗教思想史观

第一，宗教的根本性质。侯外庐认为，宗教从本质上说是一种唯心主义。宗教是人类对于支配自身的外部力量（包括自然和社会力量）的异化，是通过主观综合而产生的幻想。他指出：“自然物在主观观念之中，附加了超自然物的神秘，逐渐离开自然物本身，而发生了一种支配人类的权威，因而在形式上，人类观念生产上反而好像发现了一种支配自然的权威。……当他不能把握事物的实在联结点时，他却容易以全能的姿态自居，而囫圇地去把自然吞下去，要求一贯的解答。人类这时要求对自然生存的根源的了解，要求对自身运命的究竟的了解，同时经过自己反省，便拿宗教的观念解决一切”。^①他在探讨宗教性质时，特别引用了恩格斯在《反社林论》中的论断“一切宗教，不是别的，正是在人们日常生活中支配着人们的那种外界力量在人们头脑中的幻想的反映。在这反映中，人间的力量，采用了非人间力量的形式”，^②对比二者的宗教观，

* 本文系国家社科基金项目“侯外庐与 20 世纪中国思想史研究”的系列成果之一。

① 侯外庐《中国思想通史》第一卷，第 69 页，北京：人民出版社，1957 年。

② 同上，第 70 页。

不难发现他对马克思唯物主义宗教观的继承。除了宗教的唯心主义本质之外，他还注意到宗教信仰“超人间力量”这一重要特征，反映出他对宗教本质的深刻理解。^①

第二，宗教的外在特征。在宗教根本性质判断的基础上，侯外庐进一步探讨了宗教的外在特征。首先，他认为有神论的“神灵崇拜”是宗教的基本要素之一。他强调“天”及祖先神崇拜是商周宗教思想的重要特征；又指出中世纪的“天”及“天理”思想具有超人间力量的神灵性质，这些观点正是在这一判断的基础上提出的；其次，圣经、教主、神职人员、教团组织和寺院是宗教的重要特征。侯外庐从这些特征出发，在中国古代儒学宗教化的研究中，指出思孟学派将孔子神化为“教主”；^② 汉代经学的宗教性在外在特征上则表现为将“天”作为主神，以儒书（五经）为圣经，以皇帝为教主（教皇），以经师为僧侣（神父）；^③ 再次，中国宗教具有外在的世俗化特征。他不仅揭示了宗教的一般外在特征，而且发现了中国宗教的独特性，即中国宗教具有“政权教权合一”，与政治制度、思想、习俗结合的世俗化特点，这是其“中国化”马克思主义宗教观的重要论断。

第三，宗教思想的内涵。侯外庐将宗教思想视为宗教的核心和内在特征。他认为宗教思想包含理论和信仰两个层面，并以此分为哲学和神学两部分，而宗教哲学在二者中最为重要，不具备宗教哲学的“宗教”则不能称为宗教。首先，从理论层面讲，宗教思想表现为理论化的思维，即宗教哲学。侯外庐认为哲学思想主要指思想家的世界观，即对世界的总体认识及理论化的思考和概念组织体系。^④ 理论化的宗教思想属于哲学的范畴，它以本体论、认识论、历史观等为世界观的具体对象，在思想性质上则属于唯心主义哲学的阵营，但其中也包含有唯物主义的成分。^⑤ 其次，从信仰层面来说，宗教思想包括神学的神灵观与神性观。神学与宗教哲学的区别在于：宗教哲学虽属于唯心主义思想，但以探讨本体论（如终极真理、心性论等）、认识论（修行论、心物关系等）及历史观等哲学命题为主，以理性的逻辑思辨和理论分析的形式出现；而神学则探讨神性、神意、神启及神迹等内容，以感性的心灵直观和想象的形式出现。前者包含有唯物主义和科学的成分，后者则包含浓厚的迷信成分，因此神学属于信仰的层面。在侯外庐看来，中国古代“天人感应”的神启说、“天人合一”的神迹说、“天命”的神意说，天“寂然不动，感应万端”的神性说都是宗教神学思想而非哲学。

宗教哲学与神学在形式上往往紧密结合在一起，两者共同构成宗教思想而为宗教服务。侯外庐之所以对二者进行区分研究，正是要从哲学（理论）的角度发掘宗教思想中积极的哲学内涵；从神学（信仰）的角度审视儒学等传统思想，清算其中的迷信与落后成分，这正是其“中国化”马克思宗教史观的特色所在。

第四，宗教思想史的内涵。侯外庐认为，宗教思想史即宗教世界观及信仰等思想发展演变的历史，由宗教哲学、宗教信仰、宗教历史三部分有机组成，宗教哲学是宗教思想史研究的核心所

① 对此，西方著名宗教学家弗雷泽认为，宗教的定义包括两方面内容：一是对超人间力量的信仰，二是对这种力量的迎合和奉承的行为。参见 [英] 弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第77页。

② 侯外庐《中国思想通史》第一卷。

③ 例如，侯外庐指出两汉经学“是经师神父化，皇帝教皇化而已”，见侯外庐《中国思想通史》第二卷，第315页。

④ 参见方光华、袁志伟《侯外庐的中国哲学史研究》，《中国哲学史》2010年第1期。

⑤ 侯外庐说“从原则上讲来，一切的哲学体系，都必须包含或多或少或明或暗的唯物论要素，然后才能成立，才能发展。凡是根本上不包含唯物论的要素的理论则它只能是单纯的宗教神话，而不能成为哲学”（侯外庐著，黄宣民校订《中国近代启蒙思想史》，第303页，北京：人民出版社，1993年），正指出了作为哲学的宗教思想与宗教神学的本质区别。

在。宗教哲学以本体论（天道观及心性论）、认识论（知识论及逻辑思维）及历史观的探讨为主；宗教信仰则侧重论述神学迷信（天命论、神灵论、神性论等）；宗教历史则侧重阐述宗教思想的社会根源、政治作用和历史意义。

侯外庐以社会史（经济基础、阶级属性分析）和中西对比的研究视野，通过对中国宗教思想根本性质、外在特征、内部思想特征（宗教哲学与神学）及宗教思想史等内涵的探讨，建立了系统而完整的“中国化”马克思主义宗教史观。

二、侯外庐对中国宗教思想史的具体研究

侯外庐对上起商周、下至民国初年的中国宗教思想进行了系统的通贯研究，对各历史时期的代表性宗教思想做了较为详尽的阐述。其主要侧重点及理论命题集中于商周宗教思想史、儒教思想史、南北朝隋唐佛道教思想史、近代启蒙思想与宗教思想史等四个方面：

第一，商周宗教思想史研究（古代宗教思想史）。侯外庐将商周宗教思想史称为中国“古代”（奴隶制时代）宗教史，他的理论侧重点在于探讨商周宗教思想与氏族制度残余、维新宗法政治等的密切关系，以及先秦诸子对宗教思想的批判与改造，以此展示中国古代宗教起源、思想特点及其与先秦诸子思想的关系。

侯外庐提出的重要命题有：首先，商周宗教以“祖”和“天”为主要崇拜对象，经历了由一元神向二元神宗教的转变。商代宗教是以祖先崇拜为核心的“一元神宗教”，是氏族社会残余的产物；周代宗教则将商代宗教改良为祖先、天帝并立的二元神宗教，并与宗法政治结合，出现了“政治宗教化”的现象；^①其次，先秦诸子思想史在某种程度上就是清算占统治地位的西周宗教思想的历史。除了礼乐诗书等形式外，诸子思想的发展主要围绕批判和改造“先王”和“天命”等西周宗教思想的核心观念而展开，孔子在祭祀问题、天道观等方面对原有的宗教思想进行了道德化和人事化的改造，“具有改良古代宗教的精神”；^②墨子借用天鬼等旧宗教形式，表达了否定天命的进步思想；老子义理性的“道”论具有自然规律性和唯物主义成分，是对西周宗教天道观的超越；荀子将天作为客观存在进行把握，是对人格神的宗教天道观的彻底否定。

第二，儒教思想史研究（中世纪宗教思想史研究）。侯外庐认为儒学具有宗教化倾向（具备宗教性质及发挥了神学的作用），他系统研究了儒教的产生、发展过程及其思想特点。其理论侧重点在于探讨先秦儒学的宗教化、两汉经学的国教化、宋明理学的宗教性质等问题，以此揭示作为中国封建社会正统思想的儒学的宗教作用，以及中国传统思想中的浓厚宗教成分。

侯外庐提出的重要命题有：首先，儒教开始于战国时期思孟学派将孔子思想的宗教化。子思以“孔子配天”的形式将孔子思想改造为“天人合一”的宗教思想，^③成为后世儒教的起源；^④子思和孟子通过唯我论的比附逻辑将儒学宗教化，既通过将外在客观宇宙统一于主观内心，然后从唯心主义的比附出发，推导出“天人合一”的神秘宗教宇宙观。^⑤

其次，汉代儒学具有国家宗教的特征。两汉经学以神学化和谶纬化的经学为形式，核心内容是宗教神学的“天命目的论”和谶纬迷信，实质则是国教化的宗教。^⑥董仲舒所建立的春秋公羊

① 侯外庐《中国思想通史》第一卷，第 78 页。

② 同上，第 41 页。

③ 同上，第 380 页。

④ 同上，第 381 页。

⑤ 同上，第 401 页。

⑥ 侯外庐《中国思想通史》第二卷，第 252 页。

学是一种以“天”为至上神的一元神学系统，在内容上则是宣扬“天人感应”的神学目的论。^① 东汉经学是谶纬化的宗教神学，《白虎通义》则是“谶纬国教化的法典”；^② 从政治作用及产生根源上说，两汉儒学的宗教化是封建专制集权的产物，^③ 并与中国古代氏族制的残余关系密切。^④

再次，宋明理学（道学）是具备宗教性质的儒教新形式。“道学或玄学不是别的，正是一种高明的宗教”。^⑤ 宋明理学中渗透了佛教和道教的思辨方法和认识方法，其天理论及方法论具有宗教神学的特征，是“三教合一”潮流下的新宗教；^⑥ 理学对魏晋玄学及隋唐佛道教的认识论及逻辑学（如华严宗的“理事”学说、禅宗的顿悟修行思路、道教的太极学说等思想）多有吸收，其“天理”说具有“神”的意义，而方法论则具有僧侣主义的色彩。它是在玄学与佛道思想基础上的综合创造。^⑦

第三，佛道教思想史研究。侯外庐的佛教研究以魏晋南北朝及隋唐佛学为理论侧重点，这是其中世纪（封建社会）宗教思想史研究的重要组成部分。他将魏晋玄学、隋唐佛学及宋明理学作为一个思想连贯的整体进行考察，注意探讨隋唐佛学对玄学的继承与发展、以及对宋明理学的重要影响，深入探讨了佛学各派的产生原因及思想特点。

他提出的重要理论命题有：首先，佛教般若学思想是魏晋玄学思维形式的延长，^⑧ 隋唐佛学则是魏晋玄学与宋明理学间的思想中介。魏晋玄学与佛学的合流促进了佛学的繁荣，并成为隋唐佛教各派哲学的理论基础；^⑨ 通过本体论及修行论等哲学观念的传承，隋唐佛学成为玄学与宋明理学的衔接点，“佛学在开始时是与玄学合流，而最后则通向道学”。^⑩

其次，隋唐佛学属于唯心主义的本体论，其思想本质是“自我意识的循环”。依据本体与自我意识的关系，隋唐佛教各派哲学可以分为客观唯心主义（绝对独立的精神存在）和主观唯心主义（自我意识与本体冥合）两派，其认识主体和本体，心、性与理，本质上都是自我意识的唯心产物；而修行主体对本体真理的解脱证悟，实际上只是自我意识的主观活动，^⑪ 因此，隋唐佛学中的本体论和修行论，“本质上是一种思辨的循环，是一种自我意识的哲学”。^⑫

再次，佛学继承了两汉经学及魏晋玄学稳定社会的政治作用，隋唐佛教及各宗派的势力消长本质上是地主阶级“品级结构重编”的反映。佛教经过南北朝时期中国玄学的“格义”而具备

① 侯外庐对董仲舒的研究受到章太炎的重要影响，章太炎曾指出“中国儒术，经董仲舒而成教”，“孔子，老子之学，迁为汉儒，则哲学复成宗教”（见章太炎《建立宗教论》，《章太炎全集》第四卷，上海：上海人民出版社，1985年，第418页），侯外庐在此基础上进一步论证了董学的神学特质，他曾说“对董仲舒的研究，我个人受到章太炎学说的影响”（见侯外庐《韧的追求》，北京：三联书店，1985年，第283页）。

② 侯外庐《中国思想通史》第二卷，第235页。

③ 同上，第197页。

④ 侯外庐认为，汉代经学宗教化的思想根源则在于古代氏族制的残余，即祖先与天神崇拜以及“天”“祖”合一的宗教思维，前者演变为汉代的神化先王与“尊天”，后者则演变为“天人合一”的宗教思想，见侯外庐《中国思想通史》第二卷，第84页。

⑤ 侯外庐《中国思想通史》第三卷，第71页。

⑥ 侯外庐《中国思想通史》第四卷（上），第571页。

⑦ 侯外庐《中国思想通史》第三卷，第465页。

⑧ 同上，第428页。

⑨ 侯外庐指出，玄佛思想的合流“凝成了中国思想与佛教哲学融合的各种宗教哲学的派别，宗教的教义发展成为中土的禅宗、天台宗、华严宗等‘诸宗’”。见侯外庐《中国思想通史》第三卷，第465页。）

⑩ 侯外庐《中国思想通史》第四卷（上），第231页。

⑪⑫ 同上，第162页。

了“新国教”的政治性与精神麻醉作用，成为封建统治者控制社会的工具；^① 初唐佛道两教的地位之争及禅宗、华严宗等佛教宗派的兴起则是地主阶级“品级制度重编”的表现。^②

侯外庐认为道教宗教思想（以神仙道教为代表的正统道教思想）主要以神学迷信为主，^③ 其主要理论命题有：原始道教在起源上是汉代神学神秘气氛的产物，并分化为“农民道教”和“贵族道教”二种：前者以太平道和五斗米道为代表，一定程度上代表了依附农民（农奴）的利益要求；后者以金丹道教为代表，是豪族地主利益的代表；^④ 葛洪“内神仙外儒术”的神仙思想反映了南北朝封建割据时代名门豪族的精神要求，其根本目的是企图去除原始道教中的反抗精神（为农民道教所利用的部分），以此消灭农民战争以巩固封建统治。^⑤ 隋唐道教思想适应封建制社会的发展和“品级结构的再编制”而做了适当调整，表现在神仙谱系及品阶的创立以及与儒佛思想的合流等方面。

第四，启蒙时代宗教思想史研究（近代宗教思想史研究）。侯外庐在近代宗教思想史的研究中，侧重于探讨启蒙思想家对宗教思想的改造与利用，以此展现进步启蒙思想对落后封建统治思想的批判与超越，揭示近代先进思想的发展历程与思想特点。

侯外庐提出的重要理论命题有：首先，早期启蒙思想家通过对宗教思想“旧形式及材料”的利用与改造来表达进步思想要求。启蒙时代的正宗思想是宗教性质的道学（宋明理学），早期启蒙思想家如王夫之、傅山等人往往利用佛学等思想形式表达反道学、批判封建制度的进步启蒙思想；^⑥ 其次，近代启蒙思想家利用宗教思想构建唯心哲学，并以此表达资本主义的时代要求。例如，鸦片战争以后的启蒙学者如康有为、谭嗣同、章太炎等人虽是近代思想的代表，但他们依然利用宗教思想表达进步要求。^⑦ 康有为的孔教论是宗教改革的中国式再版，^⑧ 企图用宗教观念解决中国社会的现实问题；谭嗣同的泛神论及孔教观则具有平等主义和民主主义的精神；^⑨ 章太炎一方面批判公羊学建立孔教的迷信，力图“把思想史从中古的宗教意识中解放出来”；^⑩ 另一方面又借用佛学思维方法来表达新思想，其宗教思想是一种理性主义的宗教观。^⑪ 章氏的实证研究方法与唯心哲学体系的矛盾则是当时“拆散时代”的产物，反映了旧思想传统的束缚、市民

① 侯外庐 《中国思想通史》第三卷，第 352 页。

② 所谓“品级结构重编”，是指隋唐时代庶族地主（非品级性地主）势力上升，并与豪族地主（品级地主）斗争与联合的情况。在侯外庐看来，佛教代表品级地主（传统门阀豪族），道教代表非品级地主（李唐皇室支持下的庶族地主），而隋唐佛教各宗派的思想都可以从这一“品级结构重编”中找到原型。例如，早期的禅宗南宗思想反映了庶族地主力量的上升；而作为华严宗核心学说之一的“理事无碍”与“分位差别”（事物差别无定性与整体性的统一）其实暗示了当时封建等级制度的再编制。见侯外庐 《中国思想通史》第四卷（上），第 238 页。

③ 侯外庐在早期道教的研究中曾说“伪冒了‘道’的招牌，集中了所有原始的，封建的，愚诬荒谬的理论与作法，而以宗教形式出现，对中国人民进行欺骗，麻醉，恐吓，毒害至两千年之久，其流毒远较道家更为深刻广泛的，却是正宗的神仙道教。因此，对道教思想的彻底检查与批判，是治思想史者不可卸却的责任”。侯外庐 《中国思想通史》第三卷，第 263 页。

④ 侯外庐 《中国思想通史》第三卷，第 269 页。

⑤ 同上，第 324 页。

⑥ 侯外庐 《中国思想通史》第五卷，第 143 页。

⑦ 同上，第 628 页。

⑧ 侯外庐著，黄宣民校订 《中国近代启蒙思想史》，第 58 页

⑨ 同上，第 109 页。

⑩ 同上，第 182 页。

⑪ 同上，第 134 页。

阶级的软弱性，以及近代农民登上历史舞台却无先进理论武器用以改良社会的时代背景。^①

三、侯外庐中国宗教思想史研究的特色

第一，中国传统思想整体上具有浓厚的宗教成分。

首先，东方古代史在某种程度上就是宗教史。侯外庐指出，在旧宗教思想传统的束缚下，不仅商周时代思想界具有浓厚的宗教气氛，先秦诸子思想也往往带有宗教思想的痕迹，由此来看，中国古代（商周时代）的“东方史更好像宗教史”。^②西周宗法制度与维新宗教结合的“政治宗教化”，^③诸子思想中的“先王观”、“天命论”等思想，正是这种思想状况的具体反映。其次，中世纪的正宗思想是宗教神学。他指出宗教思想在中世纪占据统治地位，“宗教是统治阶级的思想，同时也是当时的统治的思想”，^④中世纪“正宗”的历史观，伦理学，人性论及政治主张都以神学世界观为根据。^⑤例如，两汉经学“是经师神父化，皇帝教皇化”^⑥的国教神学，玄学和宋明理学则是唯理化的新宗教形式；南北朝隋唐佛教在当时取得了国教的地位^⑦并笼罩了整个思想界；再次，维新路线是唯物思想晚出、宗教思想盛行的重要原因。侯外庐认为“维新路线”的束缚是造成这种浓厚宗教氛围的重要原因：即传统社会采取改良而非革命的方式推进社会进步，从而与旧有的宗教思想和制度妥协。“维新路线”一方面抑制了中国古代无神论（如神灭思想）等唯物主义思想及自然科学的产生和发展，^⑧另一方面对中世纪及近代的唯物思想产生了巨大的束缚力，他称之为“旧的拖住新的”、“死的拖住活的”。^⑨他进一步指出，这种“维新路线”使中国古代思想家在分析人类社会时缺乏深刻的批判精神。虽然在社会转型的关键时刻（如春秋战国），中国思想往往体现出一定的现实批判性，但随着社会变革的加剧与社会矛盾的尖锐化，中国思想家往往倾向于在自己的内心实现自由，思想的自我循环色彩十分明显，这在很大程度上导致了宗教思想的盛行。

第二，宗教思想是经济基础在上层建筑领域的抽象反映。

从经济基础及社会史的角度探讨思想及历史的发展演变，这是侯外庐马克思主义唯物史观的基本视野。在他看来，作为上层建筑之一的宗教思想，是现实政治、法律制度的比拟，并借此间接反映出经济基础的情况，宗教思想、制度与生产方式三者是一个有机的整体，这在中国宗教思想发展的各个阶段都有具体的反映：首先，商周的宗教形态实质上是当时氏族制度残余、土地国有制度的“亚细亚生产方式”的思想反映，商代一元神与西周二元神的宗教思想正适应了土地的国有与氏族贵族的专政；^⑩诸子对西周宗教思想的改造与清算，反映出思想家及各个阶级对于

① 侯外庐著，黄宣民校订《中国近代启蒙思想史》，第289页。

② 侯外庐《中国思想通史》第一卷，第53页。

③ 同上，第81页。

④ 侯外庐《中国思想通史》第四卷（下），第783页。

⑤ 侯外庐《中国思想通史》第二卷，第115页。

⑥ 同上，第315页。

⑦ 侯外庐《中国思想通史》第四卷（上），第263页。

⑧ 侯外庐《中国思想通史》第三卷，第329页。

⑨ 侯外庐说“惟我们所注意的是中国的具体历史，天国这一基督教的教义，在中国就成为‘三代’教义。……一直到近代的启蒙期，西洋宗教改革所走的路径是上帝的平等理性化，而中国所走的路径是三代的托古改制化”，见侯外庐《中国思想通史》第三卷，第252页。

⑩ 侯外庐《中国思想通史》第一卷，第76页。

土地制度变迁的态度,本质上则是国民阶级思想兴起与土地私有发展的反映;^①其次,汉代天命神学是封建中央集权及土地国有法典化的折射。中世纪宗教思想的社会根源在于封建专制皇权和土地国有制度结合的经济基础,以及皇族与豪族、豪族与庶族地主之间的矛盾斗争。汉代天命神学宗教的产生,就在于它适应了封建土地国有制的需要,^②董仲舒的神学目的论作为宗教意识形态,适应了“神权、皇权和土地独占权是一体的”^③封建专制集权需要;再次,近代思想中的宗教成份是资本主义萌芽未充分发展的表现。启蒙思想本质上反映了市民阶级的崛起,而根源则在于土地私有化的加剧和商品流通的发展。与经济领域反对封建土地制度相应,进步的启蒙思想家也反对道学等封建正统神学;与中国资本主义萌芽发展缓慢及对封建土地制度清算的不彻底相应,进步思想家如王夫之、康有为、章太炎等人不得不利用旧的宗教思想材料和形式表达启蒙要求。在此基础上,侯外庐进一步指出,正是由于以土地国有为核心的所有制以及它的政治形态,导致中国古代私有观念不发达,进而影响了中国思想家的生活空间和思想的范围,为宗教思想提供了长期存在和发展的土壤。

第三,宗教与反宗教思想的矛盾斗争是推动中国思想发展的主要动力。

侯外庐说“思想史以‘正宗’与‘异端’,唯心与唯物的对立或斗争为其发展规律”,^④他在中国宗教思想史的研究中运用“正反合题”的辩证逻辑形式,将宗教思想与正统神学作为“正宗”(正题);将唯物思想、无神论思想、反封建专制思想等作为“异端思想”(反题),认为两者的矛盾斗争产生出新的进步思想(合题),成为中国思想发展的主要动力,并构成中国思想发展史上的辩证螺旋运动。侯外庐理解的中国宗教思想史也就是宗教与反宗教、唯物与唯心主义思想矛盾斗争的历史,^⑤这也是其中国宗教思想史研究的主要逻辑线索。首先,他围绕神学化经学与反正统异端思想的对立来阐释汉代的宗教思想史,将两汉思想史分为西汉董仲舒为代表的神学目的论与司马迁为代表的唯物世界观、《白虎通义》为代表的东汉谶纬神学与王充《论衡》为代表的唯物和无神论思想,鸿都门学士唯心思想与王符、仲长统唯物思想的对立三大阶段;其次,他将“神灭”与“神不灭”之争作为魏晋南北朝宗教思想史的研究重点,探讨了范缜等反佛思想家的道家自然哲学及唯物主义自然观;再次,他从反佛及反理学思潮角度探讨了佛学与理学的宗教性质,探讨了以禅宗和华严宗思想为代表的“正宗”思想与柳宗元、刘禹锡(以唯物主义色彩的无神论思想为代表)等人的“异端”思想;以程朱理学与陆王心学为代表的理学“正宗”,与陈亮、叶适的事功学派及邓牧、王廷相、方以智等“异端”思想家的唯物主义及反封建思想。通过这一系列思想“正反合题”的阐释,侯外庐完成了他对中国宗教思想史的辩证分析与研究。

四、侯外庐中国宗教思想史研究的影响

第一,第一次系统提出对中国宗教思想史的马克思唯物主义解释。

① 例如,墨子的“非命”和“天志”思想具有反西周宗法宗教的进步意义,但从经济基础的角度来说,这可以解释为国民阶级反抗氏族旧贵族的“土地国有”及专制统治的反映。见侯外庐《中国思想通史》第一卷,第216页。

② 侯外庐《中国思想通史》第二卷,第88页。

③ 同上,第102页。

④ 同上,第254页。

⑤ 侯外庐说“我们一致认为,中世纪思想史,必须着重研究异端思想和正统儒学的斗争,无神论和有神论的斗争,唯物主义和唯心主义的斗争,表彰中国思想史上唯物论的光辉传统”,见侯外庐《韧的追求》,第281页。

侯外庐提出了马克思主义中国宗教思想史研究的三大基本观点：一是经济基础变动是宗教思想发展演变的根本原因。他以社会史和思想史结合为主要研究视野，开创了马克思主义宗教思想史的研究范式；二是古代、中世纪、近代宗教思想的时段划分。他将中国宗教思想史划分为古代（原始宗教时期，商、西周和春秋战国的奴隶制时代）、中世纪（宗教神学统治时期，从秦汉至明中叶的封建时代）、近代（清算宗教思想的启蒙时期，从明中叶至辛亥革命时期）三个阶段，为以后的马克思主义学者提供了研究的时间坐标；三是中西宗教思想的发展存在一致性和独特性。他以西欧为参照物，将中西的横向比较与古今的纵向对比交叉结合，以世界眼光考察了中西宗教思想的一致性及中国宗教思想的独特性（如中国皇权教权统一的独特“东方宗教形式”^①）。

其次，侯外庐确立了中国宗教思想史的基本研究方法。一是尊重客观事实。他认为研究中国宗教思想史必须谨守“考证辨伪的方法”，将传统考据学与马克思主义科学研究方法相结合。他说“马克思主义的治史要求，在乎详细地占有史料从客观的史实出发，应用历史唯物主义的基本原理和方法，认真地分析研究史料，解决疑难问题，从而得出正确的结论，还历史以本来面目”；^②二是挖掘历史背景。侯外庐指出“研究历史则要求透过现象，找寻本质”，^③要研究整个社会意识的历史特点及其变化规律，他称此为“横通”和“纵通”，^④“横通”指探讨宗教思想与其所处社会的联系的社会史考察，“纵通”则指探讨宗教思想自身源流演变的学术史考察，这也就是社会史与学术史结合的方法；三是注重时代反思。在他看来，中国宗教思想史研究绝非单纯的文字阐释或学术考证，学者还应当注意宗教史研究的时代价值与现实意义，对宗教思想本身进行时代反思，做“承前启后”的思想工作。^⑤

再次，侯外庐对中国宗教思想史研究的时代课题给予了马克思唯物主义的解答。中国宗教思想史研究的时代课题是如何对传统宗教思想“取其精华、弃其糟粕”，在融会西学的基础上实现其近代转型，并从中找到解决中国社会近代化问题的答案。在他看来，这一课题又可以称为“民主潮流在中国的现实解决”。^⑥侯外庐以其研究成果对宗教思想史的时代课题做出了解答：他在研究中既展示了中国宗教思想及传统文化的丰富内涵及优秀遗产，也揭示了其中包含的大量迷信和封建专制思想。因此，他认为必须以马克思唯物主义的科学手段，从学术上对中国传统思想及宗教思想做批判性的系统整理，并提倡科学和理性精神。

侯外庐一方面深入批判了宗教迷信和为封建专制服务的“奴婢神学”，借此清理出传统文化中的“糟粕”；另一方面肯定了宗教哲学中的合理成分，并注意发掘和表彰古代的唯物主义及无神论思想，以此彰显传统文化中的“精华”。侯外庐通过对马克思主义科学方法的具体运用，论证了马克思主义的“科学”和“民主”可以用来改造中国社会、发展中国文化。在他看来，这既是“民主潮流的现实解决”的出路，也是包括宗教思想在内的中国传统文化实现“近代转型”的出路所在。也就是说，通过对唯心主义神学的批判和对唯物主义和无神论的发掘和肯定，他向我们揭示了当代中国思想的发展路向应该是唯物主义和无神论思想的继续发展，也就是树立以马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义为核心的科学世界观和方法论。

第二，为后来的马克思主义学者提供了理论和方法的借鉴。

① 侯外庐《中国思想通史》第二卷，第161页。

②③ 侯外庐《韧的追求》，第292页。

④ 侯外庐《侯外庐史学论文选集·自序》，北京：人民出版社，1987年，第11页。

⑤ 侯外庐将中国历史上重要的思想史著作视为“承前启后”的思想工作，他说“这些总结性的著作，说明了在新旧社会交替之际，本着一定时代条件之下的有限的认识，企图综合前人思想的源流变化，而做一些承前启后的工作”（侯外庐《中国思想通史》第一卷，第18页），他将此视为中国思想史及宗教思想史的重要研究方法。

⑥ 侯外庐著，黄宣民校订《中国近代启蒙思想史》，第1页。

首先,侯外庐对儒学宗教化的研究对任继愈的儒教史研究产生了重要影响。^①侯外庐对儒学及儒教思想的研究,揭示了中世纪儒学的宗教性质,并系统地阐述了儒教产生、发展、演变的历史。建国以后,任继愈在其研究的基础上,系统提出了“儒教”说,^②指出儒教的特点“是高度的政教合一,政教不分,政教一体。皇帝兼任教皇,或称教皇兼皇帝,神权、政权融为一体”,^③并且整理了儒教发展的脉络:提出孔子创立的儒学已经包含宗教化的可能,此后儒学在经历汉代“经学”和宋代“理学”的两次改造,在朱熹时最终完善成为“不具宗教之名,而具宗教之实”的儒教。侯外庐认为儒教思想是具有世俗化特点的“东方宗教”,任继愈据此进一步阐述了儒教的“个性”:即儒教是一种“无神论”的宗教和人伦日用中的神学,^④具有很强的世俗性。此外,任继愈也继承了侯外庐宗教思想史的研究范式,他同样运用“正反合题”的辩证逻辑形式进行宗教思想史的分析阐释;对玄学、佛教、道教的政治和思想作用的定位,也继承了侯外庐的研究框架和基本观点。^⑤

其次,侯外庐的理论创见对刘泽华“弥散性宗教”研究的影响。侯外庐认为中国传统宗教思想中存在一种神化与人格化“天”的宗教思想,如商周宗教对“天”的崇拜、董仲舒以“天”为至上神的一元神学系统都是这种宗教思想的反映。在此基础上,刘泽华进一步提出,中国古代社会存在着一种崇拜“天”的宗教,但这种宗教并无特定的组织,而是充塞社会、全民信仰,以制度、思想和习俗规定的“弥散性宗教”。^⑥此外,侯外庐揭示了“天人合一”的宗教思想发挥了巩固封建专制统治的政治作用,刘泽华也继承了这一观点,认为封建帝王具有“教主”的地位,他们作为“弥散性宗教”的教主,被赋予“天人的神性合一”,^⑦成为沟通天人的枢纽,并借此增强其统治的合理性。任继愈对“儒教是宗教”的判断,刘泽华对王权政治与宗教密切关系的关注,都出于对中国传统思想中浓厚宗教成分的洞见。^⑧从这些观点中也可以发现他们对侯外庐宗教思想研究创见的继承与发展。

此外,石峻在建国后采用马克思唯物史观研究中国宗教思想史,对侯外庐的相关研究成果有许多借鉴。例如,在范缜思想的研究中,他继承了侯外庐的研究思路,从唯物与唯心主义斗争、庶族与门阀地主斗争的角度理解当时的“神灭论”之争,表彰范缜无神论及唯物主义思想的重要地位;^⑨此外,对朱熹、陆王唯心主义哲学的批判,理学思想体系形成的历史根源,宗教与皇权关系等问题的探讨上,他也借鉴了侯外庐宗教思想史的相关研究成果。^⑩

① 参见袁志伟《任继愈的中国哲学史研究》,《孔子研究》2011年第1期。

② 参见任继愈《论儒教的形成》(《中国社会科学》1980年第1期,《朱熹与宗教》(《中国社会科学》1982年第2期,《儒教的再评价》(吉林《社会科学战线》1982年第2期)等文。

③ 任继愈《天人之际》,上海:上海文艺出版社,1998年,第174页。

④ 同上,第188页。

⑤ 参见任继愈《中国哲学史》,北京,人民出版社,1963年。

⑥ 刘泽华指出“天在传统思想中始终具有神秘性和宗教性,……对天的崇拜却有着宗教意义。其宗教性靠社会意识,礼俗和思想来维持”,“这种宗教不像有组织的宗教形成一个有组织的群体,而是充塞于整个社会,是一种弥散性的宗教。……几乎每个人都是天然的信徒”。刘泽华《中国政治思想史集》第三卷《王权主义与思想和社会》,北京,人民出版社,2008年,第52页。

⑦ 刘泽华《中国政治思想史集》第三卷《王权主义与思想和社会》,第51页。

⑧ 例如,“儒教是教”观点的提出,源自于任继愈对“文革”运动以及整个中国传统文化的反思,他提出儒教说的目的是从学术上批判儒教,清理“中国哲学的封建主义的深层次的问题”,进而为中国社会走向现代化扫除思想上的障碍。参见任继愈《二十一世纪的中国哲学》及《具有中国民族形式的宗教——儒教》,收入《皓首学术随笔·任继愈卷》,北京:中华书局,2006年。

⑨ 参见石峻《范缜评传》,收入石峻《石峻文存》,北京,华夏出版社,2006年,第94-15页。

⑩ 参见石峻《石峻文存》,第167,169页。

第三，对当前中国传统文化探讨的意义及理论反思。

首先，在中国当代马克思主义思想史研究者中，侯外庐比较清醒地认识到中国传统文化中带有强烈的宗教性，宗教性因素渗透到中国传统文化各个领域和方面，他提醒我们要高度重视这个客观事实；与此同时，侯外庐又认识到宗教文化存在的现实性及其在历史上的合理性，指出在中国文化的未来发展建设中不能无视这一传统，这些理论观点是他的重大贡献，对于中国当前及未来的文化建设具有重要的指导意义。

其次，虽然今天的宗教思想史研究者大多扬弃了对宗教思想的阶级分析及哲学党性评判，更多从学术史及文化史的角度研究中国宗教思想的价值。但不可否认的是，侯外庐的宗教思想史研究本身就是对马克思主义中国化的一种学术探索，他将学术史与文化史结合、社会史与思想史结合的研究视野，将宗教思想作为文化形态和学术内容进行客观分析，以及透过经济和社会属性探寻宗教的思想特质，这些理论创见对今天的宗教思想史研究依然具有参考意义，不能一概抹杀。

此外，任继愈“儒教是宗教”的观点提出后，儒教问题讨论成为20世纪末哲学和宗教思想研究领域最受关注的理论论辩之一。这一争论很大程度上是对儒学及中国传统文化根本性质的争论，与重建民族特色新文化的历史任务有关。但从任继愈儒教说的内涵及思想背景来看，这场影响巨大的论辩实质上发轫于侯外庐的宗教思想史研究，他对宗教定义、儒学宗教化、儒教思想发展过程、中国传统宗教思想的特征及演变规律的研究成果，对于今天探讨儒教及中国传统文化的地位，仍然具有重要的启示意义。

今天应该如何估价中国历史和传统文化的宗教性？我们是按照侯外庐的道路继续深入，还是进行进一步的反思？这值得我们认真思考。侯外庐较早地认识到中国历史发展道路的独特性，即中国与古代希腊罗马及中世纪西欧的历史发展道路并不完全相同；但他的中国宗教思想史研究的逻辑前提是：世界文化存在普遍性及相同的规律，并且各种文化的最终出路是殊途同归。但今天我们已逐渐意识到，文化的发展有多种选择，文化的多样性可能是文化的本质。此外，“思想的自我循环”是否完全就是中国心性论思想的实质？在政治宗教化的传统中，是否只有政治对宗教的利用，亦或也有人性自身的灵性需要？高度的科学理性与民主精神是否可以完全满足人的超越性需求？这既是侯外庐先生留下的待解问题，也是我们深入探究其理论创见的重要契机。

（责任编辑：黄夏年）