

# 论清末民初的“定孔教为国教”运动

黄岭峻

(华中科技大学 历史所, 湖北 武汉 430074)

摘要: 清朝末年, 康有为等人首次提出将孔教定为国教, 并因民初的道德危机获得一定支持, 但最终因进化论引发的科学主义的冲击而失败。此运动的失败在一定程度上反映了中国文化在近代转型的两难处境。

关键词: 孔教; 国教; 康有为

中图分类号: K256.9

文献标识码: A

文章编号: 1006-3889(2001)03-0112-04

## On the Movement of “Take the Orthodoxy of Confucius as the National Religion” From the End of Qin Dynasty to the Beginning of the People’s Republic of China

HU AN G Ling-jun

(Institute of Histry, HUST, Wuhan 430074, China)

**Abstract** Kang You-wei first suggested the government to take the orthodoxy of Confucius as the national religion at the end of Qin dynasty. And his opinion was supported in the beginning of the People’s Republic of China for the moral crisis. But it failed finally because of the attack of Scientism which was stimulated by the theory of evolution. The failure of this movement reflects the dilemma of the modern transformation of Chinese culture.

**Key words** the orthodoxy of Confucius; the national religion; Kang You-wei

清末民初,“定孔教为国教”的呼声两起两仆,最后因新文化运动的兴起而寂灭。这一运动的历史,从一个侧面反映了中国文化在近代转型的两难困境。因此,笔者不揣简陋,拟对其来龙去脉作一爬梳,就正于方家同道。

### 一、发轫与挫折

“定孔教为国教”的始作俑者,乃康有为。1897年,康氏在广西发起并组织了“以尊孔教救中国为宗旨”的圣学会。在谈到该会缘起时,他写道:

近善堂林立,广为施济,盖直行孔子之仁道者,惟未正定一尊,崇孔子,又未专明孔子之学,遂若善堂仅为庶人工商而设,而深山愚氓,几徒知关帝文昌,而忘其有孔子,士大夫亦寡有过问者。外国自传其教,遍满地球,近且深入中土。顷梧州通商,教士云集,皆独尊耶稣之故,而吾乃不知独尊孔子以广圣教……此士大夫之过也。<sup>[1]</sup>

这里,康氏列举了对儒家伦理构成威胁的两个因素:其一,各种淫祀,如关帝文昌之类;其二,外来

宗教,如天主耶稣之类。这种强调儒家伦理独尊地位的观点,本来与当时一般士大夫并无二致。但谈到圣学会的具体活动时,康有为要求“每逢庚子日大会,会中士夫衿带陈经行礼,诵经一章,以昭尊敬”<sup>[1]</sup>。这实际上是仿效基督教中“每七日一行礼拜”的宗教仪式,露出了将儒家伦理由世俗道德拔高为宗教道德的苗头。

到戊戌变法进入高潮时,康有为便将这种若隐若现的苗头变成了实实在在的要求。他在给光绪皇帝的上书中正式提出“尊孔圣为国教”,其具体步骤是先令全国罢弃淫祀,然后从中央到省府、县城,直至乡村,都要设孔子庙,以孔子配天,而且“乡千百人必一庙,每庙一生,多者听之”<sup>[2]</sup>。考虑到当时清朝王权的触角最多也只是伸展到县一级统治,县以下的广大乡村则是绅权的势力范围,那么,从表面上看,康有为的“定孔教为国教”也不失为加强王权的一种手段。但康有为在此之外,又采取了两个限制性措施,从而使王权非但未得到加强,反而受到严重威胁。第一个举措是,孔教会的各级主持人实

收稿日期: 2001-04-03

作者简介: 黄岭峻(1965-),男,湖北沙市人,历史学博士,华中科技大学副教授,主要从事中国思想史和政治学理论研究。

行“公举”，与王权无涉。乡一级的“讲生”与“讲师”、县一级的“大讲师”、府一级的“宗师”以及省一级的“大宗师”，都实行递次选举；而最高一级的“祭酒教师”，也是由“各省大宗师公举”，皇帝在公举的基础上任命其为“教部尚书”。另外一个举措更具实质性，即是改皇帝纪年为教主纪年，实际上是将教主的权威凌架于皇帝之上。也正因为如此，当时一些政治嗅觉比较敏锐的顽固派士大夫一语道破康氏的天机，认为他“明似推崇孔教，实则自申其改制之义”<sup>[3]</sup>。

显然，康氏的最终目的是使“治教分途”，即将教权从皇权的阴影下剥离出来。但这样做首先得有一个前提，即弄清作为世俗道德的儒家伦理是否能够衍变为宗教道德。康氏没有或者无力回答这个关于可能性的问题，而只是在必要性上大做文章。这种只重视功利性目的，而忽视学理性基础的做法，从一开始就遭到同是维新派人士的黄遵宪的批评：

（康氏）见二百年前天主教之盛，以为泰西富强由于行教，遂欲尊孔子以敌之。不知崇教之说，几成糟粕，近日欧洲如德如意如法，法之庚必达（指法国总理甘必大——引者）抑教最力，于教徒侵政之权，皆力加裁抑。居今日而袭人之唾余，以张吾教，此实误矣。<sup>[5]</sup>

在戊戌变法失败之后，康有为仍一如既往地宣扬“定孔教为国教”的主张，理由是“保国必先保教”，但由于他仍是从一个功用性的目的——“保国”立论，所以很容易就被人驳倒。因为在有宗教的国度里，当时既有强者，亦不乏弱者，而真正的强者，又大多是那些实行政教分离的国家。如康的学生梁启超所说的：

至先生谓各国皆以保教，而教强国强。以弟子观之，则正相反。保教而教强，固有之矣，然教强非国之利也。欧洲拉一民族保教力最强。而人皆退化，国皆日衰，西班牙、葡萄牙、意大利是也。条顿民族如英、美、德各国，皆政教分离，而国乃强。今欧洲之言保教者，皆下愚之人耳，或凭借教令为衣食耳。<sup>[4]（277）</sup>

事实上，在戊戌变法前后，随着以严复译《天演论》为开端而使进化论在中国思想界风靡一时，以科学反宗教的思想遂也大行于世。在19世纪的最后几年里，中国思想界最具魅力、最有市场的思潮有两个：即康有为提倡的孔教论与严复提倡的进化论。虽说两种思潮在实质上都是维新派人士借以变法的理论工具，但一个是“托古改制”，一个是径袭西说，在学理上两者具有内在的冲突。总的来说，进化论凭借着中国不敌西洋的现实依据与科学优于迷信的常识依据，在很短的时间里即超乎孔教论之上，在思想界，尤其是广大青年学子中获得认同。时

人形容其影响是：“自严氏之书出，而物竞天择之理，厘然当于人心，中国民气为之一变。”<sup>[5]</sup>

以“物竞天择、适者生存”为主要内容的进化论，比起类似“神道设教”的孔教论，可谓更契合当时中国思想界将西学等同于科学的认识实况。在这种对照下，康有为“定孔教为国教”的想法也就难觅知音。

也正是根据源于天演论的反宗教思想，梁启超才敢对其老师康有为的孔教论提出异议，如他在给康的信中，即不止一次提到倍根（即培根）、笛卡尔、赫胥黎、达尔文、斯宾塞的“轰轰大名”，认为这些理性主义哲学家“皆以攻耶苏教”、而“大有造于欧洲”，所以功不可没<sup>[4]（277）</sup>。非但如此，在天演论所蕴含的与时俱变的思想指导之下，晚清时期许多士大夫不仅反对将儒学升格为孔教，而且对孔孟之道本身的功用产生怀疑。如严复在戊戌变法之前，就认为中国的积贫积弱，作为官方意识形态的儒学实在难辞其咎，因为儒学教导下养成的是一班“相攻相惑、不相得之民”、“一旦外患忽至，则糜烂废痿不相保持”，那么这种意识形态本身就肯定存在问题。<sup>[6]</sup>而在戊戌以后，严复本着对中国政治腐败“亦坐不本科学”的认识，更进一步将士大夫的顽固偏狭归因于他所谓的“孔子之鄙夫”<sup>[7]</sup>。

事实上，在甲午战争与辛亥革命之间的十几年时间，以儒学为核心的中国传统文化已经开始受到以进化论为主流的西学的挑战，只有招架之功，毫无还手之力。在这种背景下，康有为企图旧瓶装新酒，将日趋式微的儒学由世俗性道德拔高为宗教性道德，可谓南辕北辙，逆流而上。

## 二、再起与收场

不过，“定孔教为国教”的提议，在民国初年则获得了转机。而这个转机，是因辛亥革命后的混乱而得的。

经历过辛亥革命的黄炎培是这样回忆他所见到的革命情景：

上海望平街左右相望的报馆，家家大玻璃窗外，张贴各地消息。街上日日夜夜群众挤得满满地探听。一个捷报到来，鼓掌狂欢；一个报告失败，认为这家报馆受清廷指使，诬胜为败，群众极度愤恨地把大玻璃砸碎，立刻打得粉碎。从此报馆不但不能在门首披露失败，特别不敢在报上披露。<sup>[8]</sup>

这种只准报喜不可报忧的情况，固然反映了社会同情革命的民心所向。但从另一个角度看，它也折射出革命带来的混乱。事实上，辛亥革命的破坏性使许多规范都荡然无存，人们的各种无法行为，不仅不受社会的匡正，而且也不受良心的谴责，因为所有这一切都有一个美好的理由：为了革命！

活生生的现实打破了许多人原先对于革命的美好愿望,如熊十力回忆他在辛亥革命前后的思想历程时说:

我自读了群学肆言,便感觉中西政治思想根本不同。却是极端赞成西洋的思想,所以曾经实行参预革命的工作。到了辛亥武昌起义,革命党也曾掌握过南方许多省。而新官僚气味重得骇人,暴露浮器侈靡淫佚种种败德。一时舆论都感觉革命只是换招牌。而过去腐恶的实质,不独丝毫没有改变,且将愈演愈凶。<sup>[9]</sup>

鉴于革命后政坛上的种种混乱与争斗,当时也有人从不同角度加以矫正。譬如革命党中即有人“发愤宣传无政府学说,以为敝履功名之倡”<sup>[10]</sup>;有人则垂青于佛教,认为“非弘扬佛法,无以为制治清浊之原”<sup>[11]</sup>。也正是在这种背景之下,康有为等人又旧事重提,再次祭起孔子的亡灵。

民国初年,各种以尊孔为旗号的民间组织层出不穷,其中最有影响的当数康有为的学生陈焕章发起创办的孔教会。1912年11月12日,即民国建元后不到一年,陈焕章等人在上海海宁路正式挂出“孔教会”的招牌,宣称该会“以昌明孔教,救济社会为宗旨”,“以讲习学问为体,以救济社会为用。”<sup>[12]</sup>孔教会成立后,发展甚快。在全国一些主要城市,如上海、北京、天津等,以及海外的纽约、东京、南洋等,皆设有支会;而在少数乡镇如广东的砚洲、上海的南翔和江苏的黄桥,甚至还出现了分会。据说“其支会遍布于各地者百三十余处,一时称盛”<sup>[13]</sup>。

从康有为等人在民国初年的具体主张看,他们对孔教会的设想仍未脱康氏在戊戌变法期间“上清帝书”的范围。如康氏在1912年发表的《中华救亡论》中,仍是主张:

自乡达县,上之于国,各设讲师,男女同祀,而以复日听讲焉,讲师皆由公举。其县会谓为教谕,由乡众讲师公推焉;其府设宗师,由县教谕公推焉;省设大宗师,由府宗师公推焉;国设教务院总长,由大宗师公推焉。<sup>[14]</sup>

但是,民国年间的政治与社会情形毕竟已不同于晚清时期,在坚持“定孔教为国教”这个大前提之下,康有为等人也做了一些改进和变通。其具体做法主要有二。

#### 其一,使孔教适应于民主政治

从数千年来的政治实践看,尽管儒学在其草创时期也有一些关于民重君轻的个别论述,但总的来说还是成为君主专制统治的绝好护符。本来,从民主政治的角度来对这套与专制政治相连甚紧的伦理规范作再诠释,是根本行不通的。连现代新儒家如牟宗三等人也承认“中国文化历史中,缺乏西方近代之民主制度之建立”<sup>[15]</sup>。但康有为等人却采取

偷换概念的手法,将儒学中的“君臣”关系解释为社会中一般的“上下”关系,从而巧妙地解决了这一难题。如康有为就说:“夫君臣之本义,但指职事之上下言之,非为一帝者言之。”<sup>[16]</sup>陈焕章后来进一步发挥了康的这种思想,要人们将孔教中的君臣看作“相对之名词”,他说:

今中国改大皇帝为大总统,诚可谓政治之进化矣。然皇帝为国家之元首,大总统亦为国家之元首,虽其名号殊,虽其实权殊,而其为元首则一也。……且夫君臣之道,并无抵于平等自由之理者。君任臣以礼,臣事君以忠,何不平等之有。道合则留,不合则去,而且不事王侯,高尚其乎,何不自由之有?<sup>[17]</sup>

#### 其二,使孔教适应于时代潮流

尽管孔教会同人并不一定完全赞同民主政治,但他们为了使孔教能为社会广泛接受,有时也言不由衷,曲解或拔高儒家元典中某些模棱两可的说法,以与社会上流行的新思想相适应。如当时社会主义比较吃香,他们便根据《礼记》中某些只言片语,认为孔教的发展方向也就是社会主义。如陈焕章说:

此近世所谓社会主义,即礼运所谓货恶其弃于地,不必藏诸己;力恶其不出于身,不必为己;又春秋何注所谓天地所生,非一家之有,有之则相通,是也。<sup>[17](49)</sup>

另外,还应注意的一个不同之点是,在晚清时期,康有为“定孔教为国教”的出发点是“神道设教”,即所谓“心中无神,目中无人”,而到民国初年,为与日益高涨的科学主义思想相适应,康氏干脆直接承认孔子是“以人道为教,而亦兼存鬼神”,在他看来,“太古尚鬼,则神教为尊;文明重人,则人道为重”,不管是重人道还是重神道,两者都可谓宗教。<sup>[14]</sup>这样,他就进一步模糊了世俗性道德与宗教性道德之间的界限。

经过上述一番修正,孔教论便具有了更强的说服力;而此时由于道德失范导致的社会混乱又日甚一日,以致昔日一些反对“定孔教为国教”的健将,也纷纷转向儒学寻求药方。如严复这时重新反省中国历史后,认为中国的五大民族之所以“成今日庄严之民国”,而不像世界上其他一些古国如罗马、希腊、波斯,很快“云散烟消”,这主要是靠“孔子之教化”,所以说“天演之事,进化日新,然其中亦自有其不变者”,对其向所服膺的进化论,也开始有所怀疑。<sup>[18]</sup>再如梁启超,这时也承认孔子是中国文明的代表,也认为中国数千年来之所以“维持于不敝”,“实赖孔子为无形之枢纽”<sup>[19]</sup>。

1913年8月15日,孔教会代表向国会的请愿,使“守孔教为国教”的活动达到高潮。当时,陈焕

章、夏曾佑、梁启超、王式通等人上书参众两院,请于宪法中明文规定孔教为国教,此后,浙、鄂、豫等十余省的军政长官先后通电附和。一时间全国上下都闹得沸沸扬扬。

从请愿书的内容看,在理由上主要申述了三点:其一,道德与宗教有关。这里作者使用了一个类推法,首先认为“立国之本,在乎道德”,接着例说“道德之准,定于宗教”;其二,明定国教与信仰自由无涉,其理由是“苟许人信教自由而无国教,则放任太过,离力太大,而一国失其中正;有国教而不许信教自由,则干涉太甚,压力太重,而一国失其和平”。为了打消人们的这层疑虑,请愿书的末尾在要求“明定孔教为国教”的同时,还专门强调“并许信教自由”。<sup>[20]</sup>

如果我们对照一下梁启超晚清时期曾经传诵一时的那篇《保教非所以尊孔论》,便会发现该文反对孔教论的理由也在这两个方面,当然说法正好相反。如其第一点理由即是道德可以脱离宗教,在他看来,宗教只是“人群进化第一期”的产物,而在人群进化第二期,“科学之力日盛,则迷信之力日衰;自由之界日张,则神权之界日缩”,所以根本就没有宗教存在的余地。其第二点理由是国教有碍信仰自由,梁氏当时认为眼下的孔教论尽管还只是一“空言”,但这些人一旦“握一国之权力,安保其不实行所怀抱,而设立所谓国教以强民使从者,果尔,则吾国自此多事矣”。他还推断如定孔教为国教,中国难免不出现类似西方中世纪的宗教战争。<sup>[21]</sup>

比较之后,不难看出孔教会的请愿书尽管在第二点做出了允许信教自由的承诺,但关于第一点——在“科学之力日盛”的现代,道德是否还须以宗教的形式来维持,它是语焉不详,或者是有意回避了。而如果不能首先证明宗教存在的必要性,将孔教由一种世俗性道德升格为宗教性道德便成了无源之水的虚假行为。

也正因为此,孔教会代表的请愿书尽管喧嚣一时,但也不过是雷声大,雨点小。1913年10月13日,孔教会代表的请愿书被宪法起草委员会多数否决。反对派的理由主要有四:(1)“激起宗教之纷争”;(2)“破坏五族之共和”;(3)“违背民国之约法”;(4)“阻碍政治之统一”。<sup>[22]</sup>此后,孔教会同人又退求其次,要求在宪法中注明以孔教为“国民教育修身之大本”,卒获通过,但又引起思想界一场轩然大波。<sup>[23]</sup>同时,一些西方传教士也出来表态,尽管他们在孔教会创建之初,不仅不加反对,反而竭力支持,如请陈焕章到有基督教在华大本营之称的尚贤堂演讲,并当面赞扬孔教,认为“孔教根本之深,不惟在以往,且有功效于将来;不惟深入于中国

之人心,且有功效于世界”<sup>[24]</sup>,但一旦看到孔教会人士要定孔教为国教,便又担心孔教取得独占优先权之后,有碍基督教的发展,因此又极力反对孔教会人士提出的“以孔教为修身之大本”,改而要求以“道德为修身之大本”,认为这样既能“吸收各教之道,而又免于国民无教之流弊”。<sup>[25]</sup>在这种“外来压力”之下,孔教会“以孔教为修身之大本”的计划也难竟其愿。

1916年,袁世凯帝制自为失败之后,康有为又致电北京政府,要求黎元洪和段祺瑞“立飭各省祀孔子仍行拜跪礼,以免大教随人反复,同于儿戏”,他甚至反问道:“万国礼教主无不跪,中国国民不拜天不奉耶回,又不拜孔子,留此膝何为?”<sup>[26]</sup>但康氏的呼吁形同蚊鸣,时人对其的写照是:康氏“电请拜孔尊教,南北报纸,无一赞同者;国会主张删院宪法中尊孔条文,内务部取消拜跪礼节,南北报纸,无一反对者。”<sup>[27]</sup>

事实上,到1916年,陆陆续续存在近20余年的“定孔教为国教”的活动,终于走上失败的不归路。

### 三、余论

“定孔教为国教”运动的失败,其原因自然很多,但有一点不容忽视:尽管作为世俗性首先的儒学更可说是以人为本位,更尊重人,也更强调人,但由于它与现实生活的关系过于密切,一旦现实生活中某些部分出现变动,便往往会迅速波及本应相对稳定的道德价值,所谓牵一发而动全身。相形之下,宗教性道德则要超脱一些。从这个角度考察,尽管孔教会人士“定孔教为国教”的主张难免还有“借维护传统之名,行反对传统之实”的嫌疑,但它从宗教上立论,也可谓用心良苦。只不过他们在选定了方向之后,又无法解决另外一个两难的问题:即在科学大发展的近代社会,宗教即使有“用”,但又如何能证明它为“真”?不“真”的东西又怎么能有“用”?

孔教会人士面对这样思辨性极强的两难问题,其所惯用的伎俩就是一味在“用”上纠缠不清,只是向人们不停地许诺:“孔教一昌,而凡现在造谣之局,诟置之局,斗欧之局,棍骗之局,贿赂之局,暴乱之局,暗杀之局,分裂之局,皆归消灭,则国内之局定矣。”<sup>[28]</sup>而只要孔教会人士不从正面将宗教与科学的关系解释清楚,那他们在犯了第一个错误(将非宗教的儒学人为地升格为宗教)之后,可以说又犯了第二个错误——在科学昌明的时代硬性地提倡神学。这两个错误,前者为保守主义者所不解,后者为激进主义者所不容。由此也就铸定了它在夹空中讨生存的悲剧性命运。(下转第119页)

作《竞渡歌》一诗中,可以十分明显地感觉到。该诗写道:

五月五日天晴明,杨花绕江啼晓莺。使君未出郡斋外,江上早闻齐和声。使君出时皆有准,马前已被红旗引。两岸罗衣扑鼻香,银钗照日如霜刃。鼓声三下红旗开,两龙跃出浮水来。擢影斡波飞万剑,鼓声劈浪鸣千雷。鼓声渐急标将近,两龙望标目如瞬……只将输赢分赏罚,两岸十舟互往来。须臾戏罢各东西,竞脱文身请书上……

到了宋代,据《续资治通鉴长编》卷四记载,宋太祖赵匡胤上台后,曾先后三次下令禁止民间竞渡。到了南宋时期,龙舟竞渡虽不是杭州端午节的主要项目,但据《西湖老人繁胜录》记载,西湖内有包括龙舟在内的各种船只“自二月初八下水至四月初八方罢”。仍有唐代龙舟竞渡之流风余韵。明清以降,除局部地区保留龙舟竞渡之驱疫之本意外,苏州、杭州、扬州等地的端午龙舟,大都装饰华丽,造型别致,专事新奇巧妙。而且龙舟之上,还有戏曲、杂技等节目演出,以吸引民众,造成热烈气氛。如清李斗《扬州画舫录》记当时的端午龙舟云:

尾长丈许,牵彩绳令小儿水嬉,谓之“掉梢”。有“独占鳌头”、“红孩儿拜观音”、“指日高

升”、“杨妃春睡”诸戏。

确如论者所言,“这种所谓的龙舟竞渡,仅是水上的游戏戏耍罢了,实在是龙舟水嬉而不是竞渡”<sup>[5](193)</sup>。端午龙舟竞渡的文化选择至此又进入了一个新阶段。

#### 参考文献:

- [1] 尚秉和. 历代社会风俗事物考(卷三十九) [M]. 上海: 上海书店, 1991.
- [2] 上海民间文艺家协会. 中国民间文化(第二集) [M]. 上海: 学林出版社, 1991.
- [3] 王文宝, 江小蕙. 江绍原民俗学论集 [C]. 上海: 上海文艺出版社, 1998.
- [4] 陈久金等. 中国节庆及其起源 [M]. 上海: 上海科技教育出版社, 1989.
- [5] 赵杏根. 中华节日风俗全书 [M]. 合肥: 黄山书社, 1997.
- [6] 乌丙安. 中国民俗学 [M]. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1985. 298-299, 299.
- [7] 詹觐鑫. 神灵与祭祀中国传统宗教综论 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1992. 93, 97.
- [8] 汉画选 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1983. 141-142.

责任编辑 刁翠萍

(上接第 115 页)

#### 参考文献:

- [1] 康有为. 两粤广仁善圣堂圣学会缘起 [J]. 知新报, 1897, 4(18).
- [2] 康有为. 请尊孔教为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折 [J]. 不忍, 1914, (7).
- [3] 文悌. 严参康有为折稿 [A]. 中国史学会编. 戊戌变法(第 2 册) [C]. 北京: 神州国光社, 1953. 483.
- [4] 梁启超年谱长编 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1983. 280.
- [5] 述侯官严氏最近政见 [J]. 民报, 1905, (2).
- [6] 严复. 原强 [N]. 直报, 1895-03-08.
- [7] 严复. 论教育书 [N]. 外交报, 1902-05-02.
- [8] 黄炎培. 我亲身经历的辛亥革命事实 [A]. 辛亥革命回忆录(第 1 集) [C]. 北京: 中华书局, 1961. 65.
- [9] 熊十力. 英雄造时势 [N]. 独立评论, 1934-06-10.
- [10] 冯自由. 革命逸史(第 2 集) [M]. 北京: 中华书局, 1981. 194.
- [11] 曹亚伯. 武昌革命真史(上册) [M]. 上海: 上海书店, 1982. 146.
- [12] 陈焕章. 孔教会序 [J]. 孔教会杂志, 1913, 1(1).
- [13] 马洪林. 康有为大传 [M]. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1988. 545-546.
- [14] 康有为. 中华救国论 [J]. 不忍, 1913, (1).

- [15] 钱穆, 牟宗三等. 为中国文化敬告世界人士宣言 [J]. (香港)民主评论, 1958, 9(1).
- [16] 康有为. 孔教会序二 [J]. 不忍, 1913, (1).
- [17] 陈焕章. 孔教论 [M]. 北京: 商务印书馆, 1913. 49.
- [18] 严复. 读经当积极提倡 [A]. 严复集(第 2 册) [C]. 北京: 中华书局, 1986. 330-332.
- [19] 梁启超. 孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之其道何由 [J]. 大中华, 1915, 1(2).
- [20] 孔教会请愿书 [J]. 庸言, 1913, 1(16).
- [21] 梁启超. 保教非所以尊孔论 [A]. 饮冰室合集(九) [C]. 1926. 52-54.
- [22] 艾知命. 上国务院暨参众两院信教自由不立国教请愿书 [A]. 民国经世文编(第 39 册) [C]. 60-61.
- [23] 谷钟秀. 中华民国宪法草案释义 [J]. 正谊, 1914, 1(1).
- [24] 陈焕章. 孔教论——法国费德礼序 [M]. 上海: 商务印书馆, 1913. 6.
- [25] 纪本堂教务联合会开国教讨论会事 [J]. 尚贤堂纪事, 1913, (7).
- [26] 致北京政府电 [A]. 康有为政论集(下册) [C]. 北京: 中华书局, 1981. 958.
- [27] 陈独秀. 独秀文存 [M]. 合肥: 安徽人民出版社, 1987. 70.
- [28] 陈焕章. 论废弃孔教与政局之关系 [J]. 孔教会杂志, 1913, 1(5).

责任编辑 刁翠萍