

# 维多利亚时代英国教会 与神学的神圣性<sup>\*</sup>

张静波

**【内容提要】** 维多利亚时代的英国教会和民众,对于神圣较为关注。英国教会和教派如何理解和表达神圣观念,值得关注。维多利亚时代的社会特征表现为“感性”和“多愁”,除此之外,受到当时风靡一时的哲学运动——启蒙运动和浪漫主义的影响,神圣观念逐渐形成与发展。维多利亚时期,在牛津运动、加尔文教派、卫斯理教义和早期开西运动这些著名的新教改革中,“神圣”观念有着不同的神学表述。这些宗教运动表明,神圣的被动表达主要与人类中心论和人类社会行为相关。19世纪末期,P. T. 福赛斯(P. T. Forsyth)崭露头角。福赛斯提倡在宗教团体活动内大量使用神圣语言,其现实意义重大。在社会和思潮转型中,教会对神圣的理解,以及如何发展神圣教义,与民众生活息息相关。

**【关键词】** 维多利亚时代 神圣观念 教会 教派

---

<sup>\*</sup> 本文为2014年国家社科基金项目“维多利亚时期的英国文学与基督教传统研究”(14BWW044)的阶段性生活成果。

## 一、“在两个世界徘徊的”时代

众所周知,在维多利亚时代,虽然社会充斥着多愁善感,但人们一直努力消除疑虑,笃定信仰。在这个忙碌的新时代,人口数量攀升,工业化规模不断扩大,城市化进程加快,人口流动性和失业率攀升,中产阶级拥有的财富也不断增加。受前辈思想的启发,民众试图重新抒发这种伤感、失落的思绪。宗教改革运动后,民众将此时期称为“西方第二次,或许是终极的信仰危机”。<sup>①</sup> 维多利亚时代也可称为苦闷的时代、不可知论者的时代。在这个时代,“正直的怀疑论者的表现症状为:在‘是’与‘否’之间进退维艰,在怀疑中犹豫,就像时代本身……在‘信’与‘不信’之间徘徊。”<sup>②</sup> 马修·阿诺德(Matthew Arnold)认为,“这是一个‘在两个世界徘徊’的时代,一个世界已经逝去,另一个难以降临。”<sup>③</sup> 伯特兰·罗素(Bertrand Russell)将这种情绪描述为“所有人性的孤独都陷于敌对势力之中……这孤独集中在每个灵魂中,它鼓起全部勇气,独自奋斗反抗世界的重负,不再无视希望和恐惧。”<sup>④</sup>

教会、达尔文的进化论和密尔(Mill)的自由功利主义,皆在不同程度上导致了维多利亚初期的社会状况,且影响持久。虽然这一时期的人口普查表明,不足一半人口定期参加教堂礼拜;但不可否认,维多利亚时代英国的宗教意识极其浓重。在下文中,笔者将论述维多利亚社会如何以多种方式来理解和表述宗教思想的神圣观念。

在1836年至1863年出版的书籍中,宗教书籍占据三分之一;同时,宗教报纸和小册子也很盛行。不仅中产阶级福音派传教士谈论“责任”和“诚挚”,这也成为不可知论者和工人激进分子的话题。虽然教会领

① P. Davis, *The Victorians* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 102.

② Ibid., p. 100.

③ M. Arnold, "Stanzas from the Grande Chartreuse," in *Dover Beach and Other Poems* (Dover, London, 1994), p. 77.

④ B. Russell, *Mysticism and Logic, and Other Essays* (London: Longmans, Green and Co., 1918), p. 57.

袖试图将这些议题搁置于宗教环境中,但功利主义的影响越来越大,教会领袖无法超越那些边沁教条,也无法对其进行重新解读。奇怪的是,功利主义和教会至少有三个共同点:(1)个人的首要地位;(2)改善人类处境的可能性和责任;(3)个人禁欲主义的需求。这些共同观点也产生了相似的结果:给功利主义者带来了社会变革;而对教会来说,成果就是慈善活动的兴起。一位历史学家将这种职业意识描述为维多利亚时代宗教的“最典型特征”。<sup>⑤</sup>另一结果是人们思想的变化,在维多利亚时代晚期,神学化归为社会学;<sup>⑥</sup>同时,民众更有信心自我救赎,开始为以前的罪恶观进行开脱。

受到生机勃勃的浪漫主义文化气息的影响,19世纪的英国也见证了启蒙思想的逐渐改良。理性不再主导个人思想,开始让位于情感和灵性,和自然一样,具有诗性和崇高性;思想自由的时代伴随着多种泛神论思想。在这个时代,诗人似乎演变为新型的神父。<sup>⑦</sup>

功利主义和教会的三个共同点,实则违背了共同的道德理想主义。这种理想主义源自福音教派对于神圣家庭和情感的重视,以此塑造了维多利亚时代的生活。例如,在维多利亚时代,日常的个人和家庭祷告,伴以精神阅读和每周布道,构成了神圣家庭以及成员间的牢固纽带;对于孩童而言,神圣性通常意味着整洁的仪表和干净的卧室。<sup>⑧</sup>截止到1845年,小册子《罪人的朋友》(“The Sinner’s Friend”,1821)卖出了80万册,到1867年销量超过150万册。尽管牛津运动倡导者不喜《天路历程》(“Pilgrim’s Progress”)中的神学观点,但这本书“也在仆人工作的厨房、饭厅和屋舍间流传,受到仆人的喜爱”。<sup>⑨</sup>在维多利亚时期,无论世俗文学还是宗教文学,处处可见淫乱和酗酒的主题,维多利亚时代城市中处处

<sup>⑤</sup> O. Chadwick, *The Victorian Church*, vol. 2 (London: Adam & Charles Black, 1970), p. 466.

<sup>⑥</sup> R. M. Schieder, “Loss and Gain? The theme of conversion in Late Victorian Fiction,” *Victorian Studies*, 1965(9), pp. 29–44.

<sup>⑦</sup> P. B. Shelley, *Works of P. B. Shelley* (Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1994), p. 605.

<sup>⑧</sup> H. Mathers, “The Evangelical Spirituality of a Victorian Feminist: Josephine Butler,” *Journal of Ecclesiastical History*, 2001 52(2), p. 298.

<sup>⑨</sup> O. Chadwick, *The Victorian Church*, vol. 2, p. 467.

声色犬马,而文学作品则是对这种社会现状的抨击。因此,维多利亚时代的节制与严谨成为了“社会改良和文明战争史的一个阶段,将保护女性放在首位,反对18世纪的滥交纵欲和残忍粗暴的社会风气”。<sup>⑩</sup>

无论何时,神圣的思想就意味着虔诚。神圣思想主要反对纵欲、酗酒和对于文学艺术的审查制度,摒弃玩乐态度,因为这种态度影响民众的衣着、谈话、知识求索和宗教仪式等等。萨巴图主义(Sabbatarianism)愈发受到欢迎,因为它不仅禁止饮酒和游戏,甚至周日也禁止阅读世俗读物。

“绅士”和“体面”是民众生活中反复出现和提及的词语,体现了维多利亚时代社会从众行为模式。人们甚至将耶稣形容为“一个完美的绅士”。<sup>⑪</sup> 绅士通常是指受过良好教育且收入独立的人,这意味着绅士应是中产阶级或更高阶层,但其意义不止于此。绅士是道德建设的标杆,对财富和教育也很重视。托马斯·阿诺德(Thomas Arnold)是一位校长、历史学家、英国圣公会教徒。当维多利亚小说家萨克雷(William Makepeace Thackeray)问托马斯·阿诺德成为一个绅士意味着什么时,阿诺德这样答道:“要有崇高的目标,要过纯洁的生活,要保持你的尊贵的处子之身;拥有对同胞的尊重与家人之爱;以平和之心对待好运;以顽强毅力对待坎坷;在幸与不幸中永远保持真我。”<sup>⑫</sup>

“体面”指的是身体的洁净,尤其适用于下层阶级。如果一个人不能成为一个绅士,他至少应该渴望成为体面的人;这种体面之人不必畏缩或躲藏,或关门避客……他可以依靠伟大人物的赞许以及谦卑的服从过活。<sup>⑬</sup>

<sup>⑩</sup> G. K. Clark, *The Making of Victorian England* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), p. 126.

<sup>⑪</sup> M. D. Johnson, *The Dissolution of Dissent, 1850 - 1918* (New York: Garland Publishing, Inc., 1987), pp. 143 - 146.

<sup>⑫</sup> W. M. Thackeray, *The Works of William Makepeace Thackeray* (London: Smith, Elder & Co., 1869), p. 132.

<sup>⑬</sup> G. M. Young, *Victorian England: Portrait of an Age* (London: Oxford University Press, 1953), p. 25.

约翰·拉斯金(John Ruskin)指出这些社会从众行为和基督教信仰之间的不同。功利主义的经济原则认为,欺诈友邻是人性最深层的本能。因此,维多利亚时代的基督徒处于两难之间:是赞成功利主义的经济原则,还是遵从基督教义关爱邻居?为掩饰上述矛盾,维多利亚时代倒退到一种吉普林(Kipling)式的伤感和修正的浪漫主义,且在艺术领域内找到了一方天地。

也就是说,宗教和浪漫主义之间的关系,就像文艺复兴和宗教改革之间的关系,对此很难定义,“神学像文学一样,从理性变得感性。但是文学变化并不是神学变化的原因。两者齐头并进,因为人类的灵魂渴望达到一个新的深度。”<sup>⑭</sup>然而,民众并没有进一步发掘神圣的深度,而是积极地恢复了神圣本身。这种对深度的忽视,开启了维多利亚时代生活中道德精神的大门。维多利亚民众虽然对神圣十分着迷,但也对它怀有抵触,这种抵触使人产生怀疑和焦虑,而不是惊奇和敬畏。上述关于“神圣的”抵触有其存在的根源:一方面,维多利亚时代特有的启蒙精神强调,在“独立自主”的民众和社会中,民众不仅要规范个人,而且要规范管理世界;另一方面,广泛的浪漫主义所推崇的是超越“机械唯物主义”的崇高性。<sup>⑮</sup>

虽然文化环境塑造并反映了神圣观念,但19世纪的基督徒试图在独有的教会环境中表达神圣现实。如下将介绍对于神圣观念表达的四种方式,分别反映在如下神学活动中:牛津运动、加尔文教派、卫斯理教派和早期开西运动(the Early Keswick tradition);最后介绍神学家福赛斯(P. T. Forsyth, 1848 - 1921)的观点,福赛斯公开反对主流的人类中心论和人类社会的观点,强调真正宗教意义上神圣性的回归。

## 二、牛津运动

19世纪30年代的牛津运动(Oxford Movement,也称Tractarian Movement),旨在对抗启蒙运动精神及当时的政治自由主义。牛津运动

<sup>⑭</sup> O. Chadwick, *The Victorian Church*, vol. 1 (London: Adam & Charles Black, 1966), p. 174.

<sup>⑮</sup> P. Davis, *The Victorians*, p. 101.

萌芽于浪漫主义,湖畔诗人和沃尔特·司各特(Walter Scott)都是浪漫主义代表人物。牛津运动试图“令教会焕发新的生机,使宗教深入人心、回归本真,对宗教进行改进和净化”。<sup>①⑥</sup>伯纳德·里尔登(Bernard Reardon)指出“人们对教会的教义心存敬畏,因为健全的教义和人们内心的神圣相通。”<sup>①⑦</sup>1833年到1845年,牛津运动大力展开。荷顿·戴维斯(Horton Davies)认为,牛津运动是19世纪“英国教会深化宗教信仰的最重要因素”,<sup>①⑧</sup>与此前的福音奋兴运动意义相同。约翰·基布尔(John Keble)、约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman)、爱德华·包法利·蒲赛(Edward Bouverie Pusey)等牛津运动倡导者,大力宣扬罗马天主教,将自己视为“教会内部的传教士,宣扬教会中隐晦的天主教教义”。<sup>①⑨</sup>他们希望重新确认“圣灵”的首要地位,并建立一个“更古老、更神圣、更受人尊敬的自治机构。”<sup>②⑩</sup>爱福林·昂德奚尔(Evelyn Underhill)认为,对于“超世俗境界”的回归,是牛津运动最重要的贡献。“他们所看到的信仰的灵性世界,在圣礼中展现出来,那是一个神秘虔敬的世界——对灵魂提出了严厉要求。”<sup>②⑪</sup>

然而,过度苛刻也带来不幸的后果:非牛津运动者逐渐被逐出礼拜仪式;礼拜仪式本应是教徒的首要责任,现在却变成了“专家所属”。<sup>②②</sup>简言之,牛津运动是浪漫主义运动在宗教中的化身。纽曼说道“基督徒的高尚是什么?对自我的否定、对财富的蔑视、对不幸的忍耐以及对完美的诚挚追求。而在圣灵影响下,思想本质属性发生了进步和转变,难

<sup>①⑥</sup> R. W. Church, *The Oxford Movement* (MT: Kessinger, Whitefish, 2004), p. 74.

<sup>①⑦</sup> B. M. G. Reardon, *From Coleridge to Gore: A Century of Religious Thought in Britain* (London: Longman, 1971), p. 107.

<sup>①⑧</sup> H. Davies, *Worship and Theology in England*, vol. 3: *From Watts and Wesley to Maurice, 1690 - 1850* (NJ: Princeton University Press, Princeton, 1961), p. 243.

<sup>①⑨</sup> J. E. B. Munson, “The Oxford Movement by the End of the Nineteenth Century: The Anglo-Catholic clergy,” *Church History*, 1975, 44(3), p. 384.

<sup>②⑩</sup> W. L. Arnstein, “Religious Victorians,” *The Journal of British Studies*, 1992, 31(3), p. 300.

<sup>②⑪</sup> E. Underhill, *Worship* (NY: Harper, New York, 1937), pp. 330 - 331.

<sup>②②</sup> H. Davies, *Worship and Theology in England*, vol. 3: *From Watts and Wesley to Maurice, 1690 - 1850*, p. 282.

道这不是浪漫的吗?”<sup>②③</sup>

因此,牛津运动者强调超自然,反对17和18世纪的机械唯物主义和一元论。牛津运动者反对福音主义歪曲逻辑以及过分的聒噪,并宣称信仰能够感知“灵性与未知世界的联系”,主要依靠直觉和想象,而非“语言”。<sup>②④</sup>

因此,高派教会(High Church)将信仰表现为对象征的提升,如教会建筑、教士法衣、礼拜仪式以及圣礼改进,尤其是圣餐,高派教会远比福音派更重视圣餐。例如,罗伯特·威尔伯福斯(Robert Wilberforce)鼓励提升对教徒的日常接待,1858年的伦敦只有6%的教会,每周举行一次圣餐仪式;到了1882年,举办每周圣餐仪式的教会上升到了54%。神圣从天堂来到了人间,通过教会美学和宗教仪式表现出来。因此,要使个人变得更加神圣,就要表现出对教会和其“蒙恩之道”的忠诚。这使得牛津运动者以崇拜和敬畏的方式进行宗教仪式,如保持缄默,用鲜花等装饰宗教仪式场所。福音派对牛津运动的这种行为表示谴责,甚至连某些牛津运动者都指责这种行为,认为倒退到了刻板的仪式主义。<sup>②⑤</sup>讽刺的是,那些出版于1833年到1841年间的牛津小册子或圣餐仪式,并未引起牛津运动者的兴趣,他们感兴趣的是纽曼、蒲赛等牛津运动领导人的布道。

然而,认识神圣的方式并不只限于公众礼拜。评论家将牛津运动者对道德的严苛,称为“悲观与忧郁的暗流”。<sup>②⑥</sup>这种严苛源于这样的理念:无论是公共场合还是私人生活,个人品行都应与追求神圣的行为一致。基督教领袖以及巴特勒主教(Bishop Butler)等人的作品重现于世,牛津运动者通过这些作品,将信仰解读为“生活之神圣”。他们认为信

<sup>②③</sup> J. H. Newman, *Parochial Sermons*, vol. 2( London: J. G. & F. Rivington, 1835), p. 59.

<sup>②④</sup> H. E. Manning, “The Holiness of Common Life,” in *Sermons*, vol. 2( New York: Stanford and Swords, 1848), p. 181.

<sup>②⑤</sup> M. Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, vol. 3: *Accommodations* ( Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 69 – 70.

<sup>②⑥</sup> D. Newsome, *Godliness and Good Learning: Four studies on a Victorian Ideal* ( London: John Murray, 1961), p. 180.

仰不应以过分张扬方式来表达,如福音传道或在公共场合的辩解,而要通过苦修、祷告、阅读宗教小册子来表达,通过对教会及象征的忠诚来表达,以此判断哪些人是虔诚信徒。<sup>27</sup>

1826年8月,纽曼在第一次布道中,提出以诚挚信仰识别神圣的理念,之后这次布道于1835年出版,题目为“未来福音需要神圣”(Holiness necessary for Future Blessedness)。在这篇布道文中,纽曼阐述道,“人一旦自认为熟知基督教神圣而固步自封,就会处于黑暗之中,更有甚者处于极大的危险之中。”纽曼认为,要“真正沐浴神圣的恩典”,就要“憎恨罪恶,视其为低劣荒谬玷污世界的浊物”。<sup>28</sup>一年前的1825年7月,纽曼声称“整个救赎史都证明,只有追求神圣才能获得救赎”。<sup>29</sup>纽曼认为,正如十字架是基督教信仰的“心脏”,而心脏在身体内部,我们不应在外过多“谈论”十字架,而应当私下“崇拜”它。<sup>30</sup>因此纽曼认为,生活中蕴含的神圣,就是复兴禁欲思想,践行苦行僧精神。为了培养这种对神圣的虔诚,纽曼的同伴基布尔(Keble)撰写了《基督徒年历》(*The Christian Year*, 1927),对《公祷书》(*The Book of Common Prayer*)进行补充说明,并由助手蒲赛等大量散发宣扬该观点的福音小册子,想在牛津大学的基督徒学生生活中践行这种理念。

牛津运动强化了传统教义和宗教情感,基于一个共同的信仰——道德基准和服从准则。纽曼在1841年曾表达过这一观点:牛津运动倡导者在价值判断上遵从“不受法律约束的精神”和自由主义精神,这两种精神与宗教改革有关。<sup>31</sup>成圣意味着神圣的不断发展,这种发展蕴含在上帝的神秘恩典中,孕育在教徒忠信的行动中。“上帝用他的恩典宽恕我们,我们通过圣礼得到宽恕,在信仰中祈求宽恕,并在作品中呈现上帝的

<sup>27</sup> C. B. Faught, *The Oxford Movement: A Thematic History of the Tractarians and Their Times* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2004), pp. 46-50.

<sup>28</sup> J. H. Newman, *Parochial Sermons*, vol. 2, p. 15.

<sup>29</sup> B. M. G. Reardon, *From Coleridge to Gore: A Century of Religious Thought in Britain* (London: Longman, 1971), p. 107.

<sup>30</sup> J. H. Newman, *Parochial Sermons*, vol. 2, pp. 98-99.

<sup>31</sup> I. Ker, *John Henry Newman: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 231.

宽恕。”<sup>②</sup>上帝的恩典“不是让我们懂得更多,而是让我们做得更好,是为了影响并引导我们,增强我们对上帝和人类的责任感”。<sup>③</sup>这种恩典要进一步净化教民,在这个过程中,道德是首要和必要的引导,对道德的遵从比知识更重要。通过洁净内心才能看见上帝,反之则不然。

### 三、加尔文教派

众所周知,高派教会在宗教标志上做文章,福音派则将全部精力投入在文字上——不论是说出来的、唱出来的还是写出来的,其关注点就在圣经本身。而在维多利亚时代,加尔文教派的主日讲道往往充斥着繁文缛节、刻板冗长;晨日和晚间诵读圣经成为了日常守则,57%的公理会信徒和33%的浸信会信徒,都以诵读圣经来践行信仰。<sup>④</sup>这就是培育神圣的过程——上帝的话语圣化了灵魂。与牛津运动者一样,在读经时,加尔文派传教士也喜欢创作灵修小册子。大卫·贝宾顿(David Bebbington)认为,“一切都是为了鼓舞心灵,这是宗教的一种思维方式。”<sup>⑤</sup>

维多利亚时代,加尔文教派和福音教派为民众的积极认知——个人良知和道德关怀——奠定了坚实基础。戴维斯认为,这“来自人类处于堕落的危险时,心中挥之不去的信念”。<sup>⑥</sup>因此,加尔文信徒从国教和非国教的教义宣扬中,创造了一些不同于牛津运动的神圣表达。大多数加尔文信徒认为,人类分为两部分——“获救的”和“未获救的”。即将“获救的”人坚持这种假设,不仅相信上帝已经改变了对自己的看法,而且坚信这种改变,会以外在形式彰显。的确,生命的神圣是获救信仰的表征,

<sup>②</sup> J. H. Newman, *Lectures on Justification* (London: J. G. & F. Rivington, 1838), p. 348.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>④</sup> D. W. Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England* (Carlisle: Paternoster Press, 2000), p. 39.

<sup>⑤</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>⑥</sup> A. B. Warner, *What aileth thee? By the author of "melody of the twenty-third psalm"* (London: James Nisbet & Co., 1881).

但“获救的”苛刻超出了牛津运动者的预期。

就像救赎本身一样,出现这种结果绝非偶然。加尔文信徒在布道、小册子和赞歌中,运用中世纪的虔诚语言,沉浸于班扬式的艺术意象,描述了基督徒成圣的过程。正如《普格纳精神》(*Pugna Spiritualis*)一书中所言——此过程是一种永恒的冲突。莱尔主教(Bishop Ryle)如此描述1879年基督徒的生活,“神圣的暴力,冲突,战争,战斗,士兵式的生活,格斗……称义时致辞中所用的词语是‘笃信’;而在成圣中,这些词语则是‘警惕,祈祷,战斗’。”<sup>⑤</sup>

基督教的表达方式十分“男性化”,在维多利亚时代,人们努力寻求一种柔和的“女性化”表达方式。<sup>⑥</sup>正因如此,带有浪漫主义色彩的开西运动得到加尔文信徒的支持。戴维斯引用19世纪历史学家詹姆斯·安东尼·弗劳德(James Anthony Froude)观点,点评道“之前,加尔文主义处于一个比19世纪更坚毅的时代,他们将自己塑造成‘艰难时期,需要硬汉’。19世纪是一个日渐温和的时代,教堂内外的人们不再那么恐惧——不信奉基督教将会带来何种后果。”<sup>⑦</sup>

随着时间的推移,维多利亚时代的早期特征渐渐不合时宜。人们不再畏惧上帝,也不再认为上帝是万能的。维多利亚时代的上帝是智慧和仁慈的象征,只需众生以爱回报。维多利亚时代的上帝和维多利亚时代的耶稣一样,是绅士的、可敬的。

维多利亚时代加尔文教派的信仰,根植于17世纪的清教徒精神,受18世纪福音派复兴的鼓舞,反映了清教徒的虔诚模式。清教徒看待世间万物就如同置身于天堂,而加尔文教派的信仰缺乏清教徒的宏大愿景。加尔文教派在“选中”的教义中,找寻救赎的确信,这种虔诚模式被维多利亚时代普遍接受,在不断寻求中发展成型。维多利亚时期加尔文主义的重点在于,“选中”并不明确,因此给加尔文信徒带来

<sup>⑤</sup> J. C. Ryle, *Holiness: Its Nature, Hindrances, Difficulties, and Roots* (Welwyn, Herts: Evangelical Press, 1979), p. xxvi.

<sup>⑥</sup> A. B. Warner, *What aileth thee? By the author of "melody of the twenty-third psalm"*, p. 346.

<sup>⑦</sup> P. Davis, *The Victorians*, p. 108.

了普遍焦虑。<sup>④</sup>这种焦虑表现为两种方式:一种表征是通过虔诚的自省方式,导致信徒自查是否“配得上”救赎,因而害怕参加圣餐仪式。受约翰·洛克(John Locke)、艾萨克·牛顿(Isaac Newton)等启蒙运动先知的影响,民众认为,通过验证“选中”以求确定性,成为重中之重。以17岁的伊丽莎白·鲍登(Elizabeth Bowden)的故事为例,她是图廷(Tooting)独立部长的女儿,她重病在床,畏惧死亡。她告知父亲,“我想让我的灵魂得到更多的安慰,我想知道圣约能让我得到什么。”<sup>⑤</sup>这种焦虑并不是维多利亚时代独有的,也不是加尔文教派所独有的。

加尔文教派焦虑的另一种表征是通过无休止的活动,寻找成圣证据。主要体现在两种方式:世俗的成功和使命。戴维斯认为,这种精神动力越来越多地被融入到“世俗中简朴的经济活动、专断严苛的纪律和勤勉的自救”,这被称为清教徒的关于“责任”的新教伦理和美德,给许多布道带来了启发。<sup>⑥</sup>18世纪晚期和整个19世纪,除了追求“世俗成功”,加尔文主义还孕育了诸多国内外传教团体,这也是基督徒“责任或使命”的一部分,即关注现世财富和灵魂救赎。

#### 四、卫斯理教派

卫斯理教派同维多利亚时代加尔文教派有诸多相似之处,两教派的门徒都坚定地将圣经奉为权威,都践行维多利亚时代的实用主义观点,认为实践产生信仰。虽然推动两种思想产生的焦点不同,但二者都认为警醒是灵性的责任。二者都在不同意识形态的海外国家中建立传教机构:卫斯理教派建立的数量远不及加尔文教派。卫斯理教派包括循道会(the Wesleyan Methodist Missionary Society)、原始卫理公会委员会(the Primitive Methodist Society Missionary Committee)、卫理公会妇女委员会

<sup>④</sup> S. H. Kim, *Max Weber's Politics of Civil Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 41-44.

<sup>⑤</sup> D. W. Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England*, p. 35.

<sup>⑥</sup> P. Davis, *The Victorians*, p. 105.

(the Wesleyan Missionary Society Ladies' Committee)、循道公会联合传教团(The Missionary Committees of the United Methodist Free Churches)、卫理公会大会(The Methodist Conference)等机构,还出版了《国内外》(*At Home and Abroad*)、《异国的循道会教堂》(*Foreign Field of the Wesleyan Methodist Church*)、《原始卫理公会先驱报》(*Herald of the Primitive Methodist Missionary Society*)、《传教士回声》(*Missionary Echo*)、《女性传道者》(*Woman's Work on the Mission Field*)、《灯》(*The Lamp*)和《庄稼地》(*Harvest Field*)等刊物。

然而,在成圣的教义方面,加尔文教派和卫斯理福音派教派存在明显分歧。尽管二者都承认成圣是牧师和信徒共同努力的结果,也都认同《普格纳精神》中描述的成圣过程,但卫斯理教派坚持认为,理论上而言,人在活着的时候是可以成圣的。就像约翰·卫斯理所言,这种“完美之爱”不仅意味着个人已经停止作恶,还意味着对罪恶的渴望已经消失——卫斯理将这种罪恶称为“内在的罪恶”。<sup>④</sup> 1875年,卫理公会神学家和语言学家威廉·波普(William Pope)将此称为“罪的灭绝”。<sup>⑤</sup> 加尔文教派似乎对成圣这一目标留有余地,而卫斯理的观点不仅使成圣变成迫切目标,而且成为可实现的目标,这令维多利亚时代的基督徒们信心倍增。

虽然卫斯理宗信徒所宣扬的教条并不总是和卫斯理本人作品中的观点契合,但是关于成圣的观点,卫斯理教徒认同创始人卫斯理的说法,即成圣是上帝赐予的礼物,每一个渴盼之人皆有可能得到。要实现这种完美的成圣,即评论家创造的“第二次恩赐”,需进行心灵探索和自我忏悔,而且通常会发生危机或戏剧性的体验。卫斯理提出“在罪恶中彻底死亡,在爱与上帝的意象中重生”,完美的成圣需要通过这种方式表现出来。<sup>⑥</sup> 成圣并不是一个缓慢的变化,千万次的等待和祈祷后,成圣

<sup>③</sup> J. Wesley, *John and Charles Wesley: Selected prayers, hymns, journal notes, sermons, letters and treatises* (London: Paulist Press, 1988), p. 319.

<sup>④</sup> W. B. Pope, *A Compendium of Christian Theology*, vol. 3 (London: Wesleyan Conference Office, 1880), pp. 44-61.

<sup>⑤</sup> J. Wesley, *John and Charles Wesley: Selected prayers, hymns, journal notes, sermons, letters and treatises*, p. 334.

就在那一刹那。但是正如称义和救赎一样,一旦有故意为之的罪恶,就无法成圣。

换言之,卫斯里教派认为,成圣的过程由信徒的信仰所维系。这种信仰表现为对世俗的回避,表现为禁止信徒运动、阅读、饮酒、赌博、看戏、吸烟、跳舞和欣赏歌剧等等,在家庭中追求敬虔的生活,在工作中践行高尚的品行。可以肯定的是,这并不是卫理公会独有的观点。例如,在1775年,福音派圣公会教徒汉娜·莫尔(Hannah More)认为“去看歌剧就像醉酒一样,是一种非常严重的罪过。”<sup>④⑥</sup>卫斯里教派教义中有使人“体面”的内容,信徒遵从,即可成圣,包括:从不触犯上帝的人、虔诚祷告的人、阅读圣经的人、参加教堂礼拜的人以及遵循卫理公会规定的“神圣之路”——爱上帝和邻居。

贝宾顿指出,19世纪晚期,卫理公会教义中关于成圣的观点发生了转变“每一个社会成员都可称为‘圣人’,都可在讣告中采用这样的称呼,这不会带来任何个人成圣的危机。”<sup>④⑦</sup>在闭塞的社会中,完美无瑕的职业越来越少,人们越来越看重“体面”,这就要求教会修改关于“即刻神圣”的教义,要么改进,要么废除。遗憾的是,在19世纪40年代末到19世纪50年代,英国卫斯里教派发展壮大,但在19世纪末,卫斯里教派日渐没落。<sup>④⑧</sup>

## 五、早期开西(Keswick)大会传统

如上提到的汉娜·莫尔的著作,印证了福音派的大部分精神,人们称汉娜·莫尔(1745-1833)为维多利亚时代福音派运动“之母”,并称“最近的新教文化可能会体现在一个神圣的女性身上,这个女性拥有独

<sup>④⑥</sup> W. Roberts, *Memoirs of the life and correspondence of Mrs. Hannah More*, vol. 1 (London: R. B. Seeley and Sons, 1835), p. 56.

<sup>④⑦</sup> D. W. Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England*, p. 67.

<sup>④⑧</sup> A. D. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England: Church, chapel and social change, 1740-1914* (London: Longman, 1976), pp. 191-193.

特的见解和接近上帝的特权”。<sup>49</sup> 汉娜·莫尔的朋友罗伯特·沃波尔 (Robert Walpole) 称她为“神圣的汉娜”和“圣·汉娜”,因为她在性别问题上的诚挚态度。当时,尽管人们的态度发生了变化,但依旧视勤劳持家为女性的主要美德。而汉娜·莫尔通过自己的努力,担任了一些有影响力的公共职务——剧作家、教育家、反奴隶制活动家、政治作家和小说家等。开西大会的会议大都剑拔弩张、针锋相对,这导致了一个严重的后果——宗教纷争成为维多利亚时代生活的主要内容。而汉娜·莫尔则在日记中表达出所有基督徒的愿望——渴望忍耐与包容:

我的灵魂已经厌倦了宗教的争论。我多么讨厌狭隘地将自己划分为阿明尼乌派或加尔文宗!基督教是我们共同的信仰。我爱的是信奉圣经的基督教,这样的基督教不会在他们的纷争中持异己之见。我爱的基督教真实而纯洁,它教导神圣、谦卑、忏悔和对主的信仰;它会宣布在福音派所说的神的所有恩惠中,仁慈是最伟大的恩惠。<sup>50</sup>

开西运动能够在维多利亚时代迅速传播且广泛扎根,恰恰是由于福音派信念中的进步精神而非反动精神。从19世纪70年代起,这种精神深刻地影响着福音派的发展。开西运动起源于英格兰风景如画的湖泊地区——这里孕育了华兹·华斯、骚塞、兰姆和柯勒律治等著名诗人。从根本上而言,开西运动吸收了浪漫主义思想的加尔文宗和卫斯理宗传统,融合了两个同属福音派的宗派。这种融合给19世纪的信徒们带来了生活的灵性,也符合维多利亚民众的品味。早期开西运动倡导一种“较高生命”,这一思想在某些著作中进一步升华,如威廉·E.博德曼 (William E. Boardman) 的《基督徒的较高生命》(*The Higher Christian Life*, 1858)、汉娜·韦杜·史密斯 (Hannah Whitall Smith) 的《基督徒幸

<sup>49</sup> A. Stott, *Hannah More: The First Victorian* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 304.

<sup>50</sup> W. Roberts, *Memoirs of the Life and Correspondence of Mrs. Hannah More*, vol. 3 (London: R. B. Seeley and Sons, 1834), p. 196.

福生活的秘密》( *The Christian's Secret of a Happy Life* , 1873 ) 。早期开西运动思想的表现为: 倡导一种共有、独立且“实际的神圣”, 并将其作为圣灵运作的标志, 以及基督保佑的成圣结果。早期开西运动思想主要通过年度会议、半官方期刊《因信得生》( *The Life of Faith* ) 以及浪漫主义圣诗和诗歌等途径, 传播给英国加尔文信徒。像卫斯理传统一样, 早期开西运动的信徒认为: 成圣发生在瞬间, 这实则是一种信仰危机, 只有在随后的宗教体验中才能解决。汉德利·莫尔( Handley Moule , 1901 - 1920 年英格兰达拉谟主教) 将这种危机称作“过程中的危机”。莫尔主教使得开西运动的信徒接受神学思想, 并融合神学思想于开西运动之中。在开西集会中, 只有宣讲员宣布 6000 多人“全然”成圣, 大会才算完整。这些人中大部分是年轻人, 并且颇具文化内涵, 生活安逸, 换言之, 就是空闲之人。后来, 大会还组织过集会, 尤其将年轻人聚在一起, 致力于“基督徒服务”和“使命”。这反映了开西大会将基督徒分为三类: 名义上“未得救”的基督徒、不完全服从基督的“权柄”的“世俗基督徒”, 以及拥有“普通基督教生活”的人, 他们服从上帝的绝对权威, 拥有上帝的力量。

开西运动与牛津运动不同, 其直接使命不是帮助“失落者”, 而是复兴“得救者”, 关注他们是否能得到“持续的胜利”。因此从根本而言, 这是一场“神圣运动”。这场运动早期围绕一场激烈的争论展开: “成圣”究竟是信仰瞬间的“当下的体验”, 还是因由信仰而起的渐进的“生命历程”。“信仰给予的神圣”是开西运动的主旨思想。<sup>⑤</sup> 神圣如同救赎, 是上帝慷慨的恩赐。但要继续保持“成圣”, 就要笃定虔诚的信仰。

早期开西运动的清静无为与福音主义的激进主义并存。然而, 到了 19 世纪末, 开西运动的这种平静的情绪愈发普遍, 因为神圣变得越来越大众化, 神圣成为“普通”基督徒的生活, 这是平静的信仰方式。更多信徒认为, 神圣应该广泛地应用在社会中, 不只是体现于个人的虔诚之中。另外, 开西运动教义中的反智主义和内向型精神, 实无视社会政治。

<sup>⑤</sup> *The Keswick Week* , 1918( 20 ) .

1919年,有人以福音书蕴含的社会因素为由,对莫尔主教提出质疑,莫尔主教明确重申:开西运动主要关注个人体验。<sup>⑤2</sup> 这显示出一个较为普遍的趋势,该趋势在浸礼宗和公理会中亦有彰显:1900年后的牧师对福音书中的政治因素也缺乏兴趣。

开西运动倡导时时刻刻依赖上帝,在这种情况下,罪恶更多是被抑制而非消除。开西运动神学思想的主要倡导者埃文·霍普金斯(Evan Hopkins)认为肉体“受到我们体内圣灵的抵抗,所以个人走在不断解放自我的道路上”。<sup>⑤3</sup> 这正是开西运动口号中宣扬的“胜利”,也是一种情绪,“来源于浪漫主义框架的典型动态概念”。<sup>⑤4</sup> 19世纪初期,莫尔写道:

的确,上帝的神圣是没有限制的;我们的神圣是有限度的,不可多得且不甚完美,但我们可以努力扩展我们狭小的范围。虽然我们能力有限,但拥有宏大愿望。虽然我们造诣不高,但拥有崇高目标。让我们殷切期盼,每过一日,神圣都得以增强,愿望都得到升华,美德都得到弘扬。让我们每天都为超越前一天而奋斗;过去的进步会历历在目,谦卑的愿望会油然而生:昨天的我们不配进入天堂,今天的我们会比昨天更强。<sup>⑤5</sup>

尽管许多加尔文信徒谴责开西大会信徒,认为他们倡导的是循道宗教义的复兴,但开西大会教徒却否认这种说法,称自己是清白的完美主义者,并坚持认为,罪恶是信徒人生体验的一部分。这种说法使开西运动失去了在卫斯理教派的部分支持者。同时,卫斯理教派致力于融合个人神圣与加尔文教派的现实主义,这种思想成为19世纪英国福音教派的主流思想,并深刻影响了20世纪诸多保守的福音派教徒。

<sup>⑤2</sup> *The Life of Faith*, 1919(840).

<sup>⑤3</sup> E. H. Hopkins, *Hidden Yet Possessed* (London: Marshall Brothers, 1894), p. 63.

<sup>⑤4</sup> D. W. Bebbington, *Holiness in Nineteenth-Century England*, p. 83.

<sup>⑤5</sup> H. More, *The Works of Hannah More* (New York: Harper & Brothers, 1843), p. 450.

## 六、福赛斯及神圣在神学中的实际应用

在维多利亚时代的末期,需要重点介绍一位神学家皮特·泰勒·福赛斯(Peter Taylor Forsyth),他逆流而上,对主流观点不为所动。福赛斯是苏格兰的公理会神学家,主要生活在英格兰。福赛斯所处的时代塑造了他的人生,然而他在神学上的重大贡献超越了这个时代,其中最杰出的贡献就是他对神圣的思考。维多利亚时代有两个重要趋势:其一,维多利亚时代的神圣观念大都是被动的;神圣在很大程度上归结为个人行为,而且都尚未完成。其二,神圣的词汇主要用于描绘人的活动而不是神的作为。福赛斯试图扭转这两种趋势,他认为,神圣是一个积极的观念,最初不是用于描述个人行为,而是上帝的行为,描述上帝牺牲自己,为现实烙上印记的神圣行为。早在1891年,在莱斯特郡和拉特兰郡的公理联合会大会之前,福赛斯在主席演讲中重申个人观点:神圣这一词汇显然是一种神学现实,我们需要重新发掘这些神圣词汇,将其作为浪漫主义影响下上帝的言论内容。1902年,福赛斯坦言,他将纽曼的牛津运动、卫斯理教派和福音复兴,看作是上帝对于“英国国教外部的自然神论和教会内部的枯萎”的回应。<sup>⑤</sup>1905年,福赛斯清晰地描述了当时的基督教,表述其观点——维多利亚时代浪漫主义导致了何种恶果:

一些布道文教导人们和上帝的意旨保持一致,感受上帝的存在,停下生活的脚步聆听永恒的钟声奏响乐章,当我们阅读这些梦游般的布道文时,所有的虔诚浪漫都闪烁在月亮下绿意盎然的奉献之林中。完全没有依靠传统的救赎,甚至也没有基督的救赎,我们自己就能够感悟到信仰带给我们的抚慰。传教士已经瞥见了天堂,但完全不知道“地狱”的样子;他言说,但没有遥远天国的口音。哦!但我们想要的是去过天国并已经被天国接纳的人,我们想要的

<sup>⑤</sup> P. T. Forsyth, "An Allegory of the Resurrection," *The Christian World Pulpit*, 1902(61), pp. 312 - 315.

不仅仅是浪漫和喜怒无常的虔诚,我们想要的是圣灵的语调,从圣灵的经典标志——十字架上来学到的。我们想要的不仅仅是可爱的福音书,有着与世隔绝、无比严苛的道德规范。<sup>57</sup>

作为回应,福赛斯将上帝之爱娓娓道来,称之为“神圣的爱”。和福赛斯站在同一战线的还有他的同胞托马斯·查尔默斯(Thomas Chalmers)。1833年,查尔默斯开始创作“水桥丛书”(Bridgewater Treatise),斥责那些“理想化的”信徒,认为这些信徒所信仰的是“温吞而安逸的宗教”。同样遭到斥责的还有这样一些人:

他们仅凭借自己的臆想,就把神的整个特性归结为一个属性:一种平和的温柔,对待众生从不厚此薄彼;他们还凭着这种多愁善感、华而不实的想象,剥夺了上帝的统治权和不可侵犯的神圣感——仅仅将上帝视为一位慈爱的父亲,而不是人类正义的统治者。<sup>58</sup>

在1905年,福赛斯认为情况日趋严重。人们剥夺神圣之爱,否定道德标准,也否定了圣经对上帝神圣的强调。福赛斯认为,自己和前辈都在为罪恶开脱,扭曲了上帝之爱的崇高性。福赛斯和查尔默斯所论证的并不是自以为是地痴迷于个人圣洁,而是强调上帝的爱。他们意识到上帝的爱,即神圣之爱能限制人类的邪恶,给人们带来真正希望,坚信神圣的上帝能主宰一切。因此,福赛斯呼吁,“让上帝的神圣思想彻底贯彻人们的未来,人们如同沐浴上帝之爱。”<sup>59</sup>此观点出现在1897年福赛斯的布道“圣父”(The Holy Father, 1897)中,并贯穿他牧师任期的始终。此观点始于1916年,出于福赛斯对第一次世界大战的震惊,从而促使了民众对基督教思想的反思。除此之外,福赛斯还提出,“新的宗教中虽然闪

<sup>57</sup> P. T. Forsyth, *The Church, the Gospel and Society* (London, Independent Press, 1962), pp. 101 - 102.

<sup>58</sup> F. H. E. Bridgewater, *The Bridgewater Treatises on the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Creation* (Philadelphia: Carey, Lea & Blanchard, 1836), p. 166.

<sup>59</sup> P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross* (London: Hodder & Stoughton, 1910), pp. 78 - 79.

烁着美丽的人性,但是失去了上帝的神圣感。”<sup>⑩</sup>福赛斯认为,教会中不敬的礼拜、非理性的虔诚、道德上的松弛等等,都是神圣感丧失的表现。除此之外,还表现为以上帝之怒来表征“这一时期上帝的懈怠”。<sup>⑪</sup>福赛斯寻求的是恢复上帝自身的神圣和道德的首要地位,应将其作为“统治者的利益”,<sup>⑫</sup>教会生活、礼拜仪式、政治制度、国家政策、布道和神学等,都应以上帝的神圣和道德为首位和中心。福赛斯关注的不是战争、经济、圣经批判和宗教仪式的争议,也不是科学和信仰的关系,更不是社会问题。福赛斯强调,“我们在祷告和工作前,都应祈祷‘愿你的名受显扬’。”<sup>⑬</sup>

虽然福赛斯强调教会的焦点不应放在战争上,但第一次世界大战的恐怖在于“显现出邪恶力量和罪恶之人”。<sup>⑭</sup>福赛斯希望战争的恐怖能敲响警钟,使人们关注神圣。神圣不应成为“资产阶级”的概念,只是代表一种体面,而应是道德实践。福赛斯在1918年说道“如果这场战争还不让我们面对现实,那还有什么呢?”<sup>⑮</sup>对于这一观点,诸多学者在他们著作中表示赞同,如鲁德亚德·吉卜林(Rudyard Kipling)的《退场赞美诗》(*Recessional*)、约翰·拉斯金的(John Ruskin)《战士的道德》(*Warrior Ethics*)、威廉·詹姆斯(William James)的《道义战争》(*The Moral Equivalent of War*)、查理·金斯莱(Charles Kingsley)对克里米亚战争的诠释,以及W. 格雷厄姆·史考基(W. Graham Scroggie)对1916年开西大会的评论等。

福赛斯对这些类似观点感到欣喜,但他哀叹说,前几代人中都没有出现这种观点,他认为这导致“整个宗教氛围和权威”的下降。战争不

<sup>⑩</sup> P. T. Forsyth, *The Justification of God: Lectures for war-time on a Christian theodicy* (London: Duckworth & Co., 1916), p. 109.

<sup>⑪</sup> P. T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross*, p. 38.

<sup>⑫</sup> Ibid.

<sup>⑬</sup> Ibid., p. 39.

<sup>⑭</sup> P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Independent Press, 1947), p. 37.

<sup>⑮</sup> P. T. Forsyth, “The Reality of God: A war-time question,” *Hibbert Journal*, 1918(16), p. 615.

仅揭示了人性的邪恶,战争也结束了“维多利亚时代的安逸温和、贪图享受和轻信易骗的人文主义的倾向”。<sup>⑥⑦</sup>

## 七、结 论

从如上的论述中,可见三项结论:首先,在英国维多利亚时代,无论是世俗还是在宗教中,神圣观念都深刻地影响了民众的思想和生活。

其次,哲学思潮影响且塑造了“世俗”和“宗教”的神圣概念,对其他的思想和实践也有深刻影响。在维多利亚时代,启蒙运动和浪漫主义深刻地影响了有关神圣的思想。启蒙运动的倡导者认为该运动带来了进步思潮,而浪漫主义的倡导者对神圣事物十分着迷,排斥世俗的唯物主义思想。这说明任何神学思想都脱离不了其形成和发展的环境,这些环境孕育了新的思维方式,丰富了该思想的传统和价值。然而,这也给那个时代带来了挑战。不言而喻,19世纪和20世纪的基督教思想,都是在启蒙运动的框架和纲领中得到启发。也正因如此,基督教信仰逐渐简化为如下教义:将世人从邪恶世界中救赎,在现世中得到宽恕,进入天堂。当时的教会和神学思想受到启蒙运动的广泛影响,轻易地接受了维多利亚时期的基督教教义。其结果则意味着——在道德败坏的现实世界中,民众无法践行任何有意义的事情,只是寄希望于来世。因此赖特(N. T. Wright)认为:

无论是在第一次世界大战还是纳粹肆虐之时,抑或无论是原子弹在广岛爆炸还是9.11恐怖袭击那一刻,人们对这样的暴行都目瞪口呆。然而,在这些事件发生时,《青山在远处》(“There Is a Green Hill Far Away”)这样的赞美诗还有什么意义可言?<sup>⑥⑧</sup>

由此可见,福赛斯思想的深刻意蕴经久不衰。

---

<sup>⑥⑦</sup> P. T. Forsyth, *The Church and the Sacraments*, p. 37.

<sup>⑥⑧</sup> N. T. Wright, *Evil and the Justice of God* (Leicester: IVP, 2006), pp. 77-78.

最后,维多利亚时代发展和孕育了基督教的诸多精神模式,这些模式对基督徒的教会和仪式有着持续、深刻的影响,不仅影响了英国,而且凡是英国传教士踏足过的土地,皆受其影响。如果基督徒对神圣历史和概念明晰清楚,就可以将此观念表达得清楚得体,并将其传播到教会之外。事实上,维多利亚时代的宗教格局依然影响着现代教会生活。因此,理解维多利亚时期神圣宗教思想的形成以及对当时社会有何种影响,对于了解现代西方社会将有深刻意义。

## 作(译)者简介

- |     |   |
|-----|---|
| 王琛发 | 闽南师范大学讲座教授、马来西亚道理书院院长                     |
| 徐以骅 | 复旦大学国际关系与公共事务学院、上海高校智库复旦大学宗教与中国国家安全研究中心教授 |
| 胡志刚 | 中共广东省委党校教研部副教授                            |
| 周黄琴 | 广东省肇庆学院政法学院副教授                            |
| 马彪  | 南京农业大学政治学院副教授                             |
| 张静波 | 中国民航大学外国语学院副教授                            |
| 李丹  | 东莞理工学院马克思主义学院副教授                          |
| 刘吉涛 | 山东师范大学法学院副教授                              |
| 陈影  | 北京语言大学外国语学部副教授                            |
| 尹晓兵 | 许昌学院讲师                                    |
| 黄增喜 | 云南大学文学院讲师                                 |
| 赵卓然 | 山东师范大学历史与社会发展学院讲师                         |
| 李晶  | 中山大学哲学系讲师                                 |
| 薛立杰 | 河北师范大学马克思主义学院讲师                           |
| 李锦程 | 华侨大学哲学与社会发展学院从事博士后研究                      |
| 谌畅  | 华中师范大学中国近代史研究所博士研究生                       |
| 李艳  | 武汉大学哲学学院博士研究生                             |
| 傅志伟 | 北京大学哲学系外国哲学专业博士研究生                        |
| 杨恩路 | 上海大学文学院博士研究生                              |
| 潘沛  | 复旦大学国际关系与公共事务学院政治学系博士研究生                  |