

约阿希姆的普遍历史观念

夏玉丽

(华南师范大学 历史文化学院, 广东 广州 510631)

[摘 要] 在普遍历史观念主导下看待和书写历史,是西方史学的一个重要传统,这一观念大致经历了政治的、宗教的和理性的三种样态。在西方普遍历史观念从宗教演变为理性样态的过程中,12 世纪意大利基督教思想家约阿希姆扮演着重要角色。他在人类世俗历史的框架中,构建出一种类似于基督教上帝拯救历程理论的普遍历史观念。这种观念虽仍带有浓重的宗教色彩,但其侧重从尘世生活和人的能动性角度,理解整个人世历史的演进。这使其历史理论具有明显的世俗化特质,可被视为西方现代以理性为主线的普遍历史观念的原初形态,构成西方历史哲学发展过程中的关键一环。

[关键词] 约阿希姆 普遍历史观 历史神学 历史哲学

[中图分类号] K091 [文献标识码] A [文章编号] 1002-5332(2023) 03-0085-13

在“普遍历史观念”(Idea for Universal History)主导下看待和书写历史,是西方史学的一个重要传统。“普遍历史”(Universal History)^①作为一种历史书写文类,后加“观念”,即是一种“历史观”。“观念”(Idea)这一术语,根据康德的理解,它是一种进行阐释的指导原则,我们根据它来观察事实,以便促进我们对事实的理解。^②那么,“普遍历史观念”即是一种阐释普遍历史的指导原则。其本质是一种有关历史进程演变节奏或模式的思辨性观念,它通过赋予历史一个统一主题和单一线索,使其具有目的论式的合规则性和整体意义,不同地区、民族或国家的历史由此被统摄到一个有意义的整体之中。^③

[收稿日期] 2023-06-17

[作者简介] 夏玉丽,华南师范大学历史文化学院副研究员,研究方向为西方史学理论与史学史、欧洲中世纪思想史。

[基金项目] 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“古代中国与西方史学重大理论问题比较研究”(项目编号:20JJD770001)阶段性成果。

① “普遍历史”(universal history)有时也被译为“普世史”(ecumenical history),与今天常说的“世界史”(world history)或“全球史”(global history)有共通之处,它们都试图书写整个已知人类世界的历史过往。“普遍历史”之普遍性,不仅体现在其时间的延展和空间的广博,即从已知最大的时间和空间尺度对人类历史作出整体描述,更源于其蕴含的普遍性的历史观念,即有关历史进程演变节奏或模式的思辨性观念。参见 José Miguel Alonso-Núñez, *The Idea of Universal History in Greece from Herodotus to the Age of Augustus*, Amsterdam: J. C. Gieben, 2002; 刘家和《论通史》,《史学史研究》2002 年第 4 期; 张旭鹏《西方普遍史传统与大历史》,《全球史评论》2013 年 12 月,第 6 辑; 董立河《西方古典时代的历史理论与普遍历史》,《古代文明》2023 年第 2 期。

② 参见柯林武德《历史的观念》,何兆武、张文杰、陈新译,北京大学出版社 2010 年版,第 95 页。

③ 参见 Arnaldo Momigliano, “The Origins of Universal History”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Vol. 12, No. 2, 1982, pp. 533-560; 张旭鹏《西方普遍史传统与大历史》,《全球史评论》2013 年 12 月,第 6 辑; 董立河《西方古典时代的历史理论与普遍历史》,《古代文明》2023 年第 2 期。

从古典时代到 20 世纪上半叶,西方的普遍历史观念大致经历了政治的、宗教的和理性的三种样态。^① 在西方古典时代,尤其是古罗马帝国的形成与扩张阶段,历史学家根据军事战争、政治事件和不断扩张的帝国空间,讲述了一个以罗马征服地中海世界为主题的连贯故事,发展出一种政治形态的普遍历史观念。中世纪早期的基督教神学家则在基督教救赎史的思想架构中,带来了一种宗教形态的普遍历史观念。这种观念将上帝的意志(God's will)视为统一人类历史的线索。到了 18 世纪,基督教这种不可抗拒的神圣天意被西方启蒙哲人推翻,出现了通过普遍的自然法则和理性哲学来诠释和解读历史目的和规律的现代性的普遍历史观念。

西方的普遍历史观念从宗教到世俗理性样态的转化,是有其内在演变机理的。在 12 世纪的西欧,关于世界以及上帝在人类历史中的作用,人们的观念已然发生改变。^② 基督教神学思想家开始重视神性世界之外的人类经验世界本身,关注其所处时代快速变动的历史进程,并注意人的理智和意志在这种进程中的作用。^③ 由此,历史神学家们开始对传统的基督教普遍历史观念和历史哲学体系重新作出解释。这充分反映在 12 世纪意大利的一位基督教修道士——菲奥雷的约阿希姆(Joachim of Fiore,意大利语名 Giovacchino da Fiore,1135-1203 年)的历史神学体系当中。约阿希姆在人类世俗历史的框架中,构建出一种类似于基督教上帝拯救历程理论的普遍历史观念。这种观念虽仍带有浓重的宗教色彩,但其侧重从尘世生活和人的能动性角度,理解整个人世历史的演变,具有明显的世俗化特质。这使得约阿希姆的历史理论在普遍历史观念从基督教的宗教形态演变成以理性为核心的哲学形态的过程中,处于承上启下的位置,构成西方历史哲学发展过程的关键一环。

近一个世纪以来,西方学界主要从神学或思想史的角度来考察约阿希姆的理论学说及其价值,^④ 本文则从普遍历史观念视域出发,对约阿希姆的历史神学理论作出阐释,探究其在历史哲学领域尤其普遍历史观念发展过程中的作用和地位。

一、约阿希姆其人及在其之前的普遍历史观念

约阿希姆于 1135 年出生在意大利南部的卡拉布里亚(Calabria)地区的一个小镇塞利科(Celico),其父亲曾在西西里宫廷担任官职,约阿希姆也随其在那里度过了人生的许多成长阶段。1167 年左右,约阿希姆前往耶路撒冷朝圣,彼时他已是王室中的一位初级司法官员,此次朝圣之旅使他转变思想,彻底放弃了世俗的仕途追求,转而皈依基督教。^⑤

① 参见 Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, Westport: Greenwood Press, 1986, pp. 440-443; 张旭鹏《西方普遍史传统与大历史》,《全球史评论》2013 年 12 月,第 6 辑。

② 刘小枫编《西方古代的天下观》,杨志城、安蓓、袁媛、王一力等译,华夏出版社 2018 年版,第 313-314 页。

③ 张广智、张广勇《史学:文化中的文化》,上海社会科学院出版社 2013 年版,第 148 页。

④ 1927 年,德国的中世纪学者赫伯特·格伦德曼(Herbert Grundmann)出版《约阿希姆研究》(*Studien über Joachim von Fioris*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag)一书,开启了西方学界对约阿希姆的研究工作,随即出现了一些探讨约阿希姆本人及其神学理论的论著。从 20 世纪 60 年代末开始,英国中世纪史学家玛乔丽·里夫斯(Marjorie Reeves)对约阿希姆进行的系列研究表明:约阿希姆极具创新性的历史神学理论使其在欧洲思想史上占有重要的一席之地。这唤起了西方学界对约阿希姆的重视,有关约阿希姆历史观念的研究成果相继出现。

⑤ See Herbert Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Vol. 16, 1960, pp. 528-544. 学界对约阿希姆生平的了解主要依靠约阿希姆的友人和弟子针对其主要事迹所记录的两份手稿。其中一份是由约阿希姆的朋友兼秘书科森扎的卢克(Luke of Cosenza)撰写,相关文本在 16 世纪晚期的一份手抄本中保存下来;另一份是由约阿希姆的一位匿名的亲密弟子完成,同样在 16 世纪的抄本中得以保存,并于 1951 年首次出版。格伦德曼(Herbert Grundmann)对这两份手稿进行了整理和修正,将其一并出版。该成果是后继学者考察约阿希姆生平事迹的一个重要基石,本文对约阿希姆生平内容的相关介绍,也主要基于该作品。

约阿希姆到达耶路撒冷后,潜心斋戒和沉思,并在那里得到了神秘的宗教启示。^①约阿希姆认为,此次神秘经历是圣灵的启示,他领悟到应以某种“属灵”(spiritualis)的方式来阅读《圣经》,以参透其中隐含的真理,从而获得一种“属灵智慧”(spiritualis intellectus)。^②正是凭靠这种释经方式,约阿希姆发展出一套对后世影响深远的历史神学理论。

约阿希姆从圣地返回到卡拉布利亚后,在科森扎(Cosenza)以北的西多会修院——桑布西纳(Sambucina)修院做了一段时间的平信徒。随后,他在该地区开始了一段活跃的传教生涯。为了合法传教,约阿希姆于1168年开始担任科拉佐(Corazzo)本笃会修院的牧师。据记载,在科拉佐修院,约阿希姆受希腊一位著名的隐修士影响,决心成为一名修道士,并潜心投入到对《圣经》的研究之中。^③

不久后,约阿希姆被任命为科拉佐修院院长。在任职期间,约阿希姆不断探寻一种完美的隐修制度。1170年代,在意大利南部兴盛的西多会修院制度是他彼时所认为的理想修道形式,因此,约阿希姆以西多会的制度标准管理科拉佐修院,同时也努力尝试将该修院以子院的身份纳入西多会。^④虽最终结果如愿,但过程却满是曲折和艰辛。不过,在此过程中,约阿希姆还另有重要收获。据记载,约阿希姆于1183年在争取使科拉佐修院加入意大利最重要的西多会修院之一——卡萨马里(Casamari)修院时,再次得到了神秘的宗教启示,进而灵感迸发,开启了他《圣经》研究事业的写作阶段。^⑤

约阿希姆对《圣经》的研读和相关写作工作的顺利进行,还得益于多位教皇的支持。他们对约阿希姆的写作事业准予许可,并帮助其减轻繁重的修院管理事务而潜心写作。^⑥约阿希姆将更多精力放在《圣经》评论工作的同时,也开始对彼时精神遭到腐化、严格的修行制度日渐松弛的西多会感到不满。因此,他于1186年离开科拉佐修院,继续寻求一种更为理想的修道形式。

约阿希姆来到一个名叫佩特拉·拉塔(Petra Lata)的地方隐修,在此地接收了很多志同道合的弟子。^⑦彻底脱离管理修院的忙碌状态之后,约阿希姆开始尝试进入一个全新的思想轨道,对《圣经·启示录》中蕴含的奥秘和历史的意义进行探寻。这促使他进一步向沉思之山迈进,并最终创立了自己的修会。1188年,约阿希姆前往卡拉布里亚中部的西拉高原(Sila Plateau)这一寒冷且偏

① See Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", p. 529.

② 约阿希姆认为,若想参透《圣经》中蕴含的奥秘,对其进行表层化的字面解读是无效的,而应采用与之相对的深刻的精神层面的理解,即凭靠“属灵”的方式来理解。约阿希姆强调,只有那些坚持沉思和祷告、长期辛勤研读经书的人,才有可能达到“属灵”的理解状态。对此,他主张基督徒积极进行灵修、钻研《圣经》,以获得圣灵的启迪,揭示经书中蕴藏的真理。在约阿希姆看来,“属灵智慧”来自两部《圣经》,如同圣灵来自圣父和圣子一样,而历史的进程与“属灵智慧”的生成是一致的。也就是说,圣父、圣子、圣灵的内在三位一体关系,不仅构成“属灵智慧”与新旧约的来源的关系,也构成人类历史进程中的三种秩序。因此,对约阿希姆而言,世界历史的本质就是释经史。以上相关论述在约阿希姆的论著中随处可见,例如:Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Venice, 1519, Emmett Randolph Daniel ed., Newark: American Philosophical Society, 1983, Book I, ff. 102v-103r, Book II, fol. 10rb; Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, Venice, 1527, reprint Frankfurt: Minerva, 1964, ff. 5ra, 9rb, 137v-138r, 141ra, 144v. Joachim of Fiore, *Psalterium Decem Chordarum*, Venice, 1527, Kurt-Victor Selge ed., MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 20, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009, fol. 262vb.

③ Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", p. 531.

④ Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", pp. 488-491.

⑤ Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", pp. 539-540.

⑥ 主要包括卢修斯三世(Pope Lucius III)、乌尔班三世(Pope Urban III)和克莱门特三世(Pope Clement III)这三位教皇。See Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York: Macmillan Publishing Company, 1985, pp. 24-25.

⑦ Grundmann, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza", p. 533.

远地区 在那里建立了他的菲奥雷的圣·乔万尼(San Giovanni in Fiore) 修院。^① 在 12 世纪 西拉高原这片荒无人烟的海拔高处是一个隐居世外的理想修行地 约阿希姆的余生一直隐修于此 在这里铸成了数量庞大、体裁丰富的论著成果。^②

约阿希姆的论著大多都是对《圣经》文本的评论 但他侧重从人类历史演进的角度来解读《圣经》中包含的信息 有一种将《圣经》文本历史化的倾向。在此基础上 形成了其对历史演进看法的理论模式。因此 约阿希姆不仅是中世纪著名的《圣经》评论家 也是西方学界最重要的历史理论家之一。^③ 约阿希姆思想的真正原创性主要在于其历史神学理论。

不过 每一个伟大的基督教思想家 其成果无论多么具有独创性 都无法免受其宗教信仰和传统观念的影响。约阿希姆也是如此。尽管其独具创新性的历史理论和其随后的影响 为基督教历史神学开辟了一片新的天地 并为西方现代“思辨的历史哲学”奠定了重要基础 但这无不源自他对基督教传统的普遍历史观念的继承和突破。

西方古典时代具有政治色彩的普遍历史观念被中世纪早期的基督教神学家所打破 他们带来了一种宗教形态的普遍历史观念。基督教末世论视角下的历史是先定的 这种观念将人类历史进程视作上帝的一项神圣计划的开展 人类历史是一个有组织的、统一的整体 共同朝着上帝规定的目标前进。^④ 由此 人类历史被赋予一个统一主题和整体意义。此外 末世论视角也赋予历史以线性时间发展观。基督教神学家从而以时间为经、以空间为纬 勾勒出一幅宏阔的普遍历史图景。

基督教普遍历史观念的代表性人物是尤西比乌斯(Eusebius of Caesarea 约 260-340 年)。他在其《教会史》(*Historia ecclesiastica*) 中 以上帝的创世和基督的再临为标志 构建出一种线性历史时间体系。^⑤ 在这一线性时间体系之中 尤西比乌斯考察了上帝的创造 以及基督教如何通过基督的虔诚信仰 战胜异教和异端 成为主宰者 最终迎来末日审判的历史。《教会史》对基督教的信仰实践的描绘 体现了一种对历史的新的普遍解释 即历史是基督徒通过信仰基督 推进上帝的目的实现而展开的普遍进程。^⑥ 按照这种观点 人类历史进程即是持续精神化的过程 上帝在其中担

① Grundmann, “Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza”, p. 535.

② 约阿希姆最重要的著作有三部 均于 16 世纪首次出版于文艺复兴时期的意大利 分别为《新约与旧约的一致》(*Liber de Concordia noui ac veteris testamenti*)、《〈启示录〉释义》(*Expositio in Apocalypsin*)、《十弦琴诗篇》(*Psalterium Decem Chordarum*)。除此之外 其论著还包括《启示录手册》(*Enchiridion super Apocalypsin*)、《四福音书研究》(*Tractatus super Quatuor Evangelia*)、《七枚印章》(*De septem sigillis*)、《最后的磨难》(*De ultimis tribulationibus*)、《劝勉犹太人》(*Exhortatorium Iudeorum*)、《信仰之路》(*De Articulis Fidei*)、《圣本笃生平及有关其神圣职务的教义》(*De Vita sancti Benedicti et de Officio divino secundum eius Doctrinam*)、《以图之书》(*Liber Figurarum*) 等。

③ 将约阿希姆视为西方学界重要的历史理论家可参见: Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949; Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1951; Frank Edward Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford: Stanford University Press, 1965; Ernst Bloch, *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*, New York: Herder and Herder, 1970.

④ 基督教的末世论观念最初是从犹太教以“千禧年”(millennium) 为核心概念的“天启末世论”(apocalyptic eschatology) 那里发展而来的。“千禧年”是源于《启示录》(20: 1-3) 中的一个术语 代表着救世主弥赛亚降临 撒旦这一恶势力将被捆绑一千年 尘世由救世主统治的千年黄金时代。“天启”(apocalypse) 简单来说 是一种书面形式的启示 由上帝的中间人传达给人类接受者。现存的 15 部犹太启示录 传达了关于尘世和天国的各种信息 也重点关注世界历史进程和末日事件 蕴含着浓重的历史观的基调 被称为“天启末世论”。天启末世论赋予历史以线性的目的论属性 企盼在尘世迎来一个完满的弥赛亚王国。第一批犹太派基督徒运用天启末世论的元素来解释他们的中心信仰 将耶稣从死里复活 作为千禧年的开始和上帝干预历史的最终标志。大多数基督徒无疑期待着这样一个千年的奖赏 作为历史上的安息日。在这一过程中 逐渐形成了将基督的再临视为历史的终结这样一种以基督为中心的拯救历程观念。See McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, pp. 51-73.

⑤ 尤西比乌斯的构想来自犹太传统的六个阶段的分期计划: (1) 从创世到大洪水; (2) 从大洪水到亚伯拉罕的诞生; (3) 从亚伯拉罕到大卫; (4) 从大卫到被掳至巴比伦; (5) 从巴比伦到基督的诞生; (6) 从基督的诞生到他的第二次降临。第二次降临之后是上帝永恒的第七个时代 也是历史最后一个时代。See Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, p. 441.

⑥ 张旭鹏《西方普遍史传统与大历史》,《全球史评论》2013 年 12 月 第 6 辑。

任引导者和决定者的角色。

继尤西比乌斯之后,以圣奥古斯丁(Saint Augustine, 354-403年)和奥罗修斯(Paulus Orosius, 约380-420年)为代表的基督教历史神学家都延续了其开创的普遍历史观念传统。奥古斯丁在其《上帝之城》(De Civitate Dei)中指出,天地间存在上帝之城与地上之城两个国度,前者是上帝的天国,是光明与善的象征;后者由亚当之子该隐创造,是黑暗与恶的象征。世界历史是善与恶斗争的历史,即上帝之城与地上之城斗争的历史,直到地上之城被彻底消灭,上帝之城统治人间。因此,世界历史是光明的世界取代黑暗世界的历史。在这种观念支配下,人类历史有了其演进目标。不过,这一目标是通往上帝天国,人的目光总是凝望那超世的彼岸世界。奥罗修斯则充分发扬了基督教超验性质的普遍历史观念对世俗历史的轻视。他的《反异教徒历史七书》(Seven Books of History against the Pagans)描述了从创世到今时今日这一深远的线性时间跨度中,世界的不幸和上帝的审判。奥罗修斯这一无所不包的历史神学,是建立在对唯一的上帝的信仰之上,即上帝在一个确定的时间借助末日审判这一唯一的事件启示人类,把人引回到按照上帝这个唯一的目 的来安排历史的程序。^①对于奥罗修斯来说,世俗的历史没有自身的意义,它充其量是对超历史的实体,即对由神圣的开端、中点和终结构成的基督教救赎历史的残缺不全的反映。^②

基督教末世论的历史神学为世界历史提供了一个普遍的框架,但其本质是一种关于上帝的历史哲学而不是尘世的历史哲学。其描述的是上帝的创造业绩,而不是人类的历史成就。拯救之路是在信仰基督这样一种精神领域之中进行的,而非尘世中的种种事件;并且,拯救是在末日审判这一历史的终点达成,而不是在时间之中实现;同时,也将历史终极目的达成后的圆满状态置于末日审判之后这一超历史的场域。可见,基督教的这种普遍历史观念否定了事件发展的历史意义,也否定了时间的历史意义,是一种超验性质的历史观念。^③

到了约阿希姆那里,基督教超验性质的历史观念具有了明显的世俗化倾向。约阿希姆有关历史演进的理论体系一方面沿袭了基督教末世论视角下的普遍历史观念传统,另一方面,他侧重从世俗的角度,为人类尘世历史的进程提供一种发展模式。约阿希姆历史理论的形成主要源于他对《圣经》文本的历史化解读,他从《新约》中的末篇《约翰启示录》的末世论视野出发,来理解包括《旧约》在内的整部《圣经》所记载的神圣历史。^④约阿希姆对《圣经》所载历史的解读主要依靠“一致”(concordiam)阐释法^⑤和基督教的“三位一体论”(Trinitarianism),由此引申出他关于历史演进 的两种模式理论。笔者根据其各自特征分别将两者命名为“两个时代”模式和“三个阶段”模式。这两种模式构成了一种不同于以往基督教传统的普遍历史观念。

① 卡尔·洛维特《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,李秋零、田薇译,上海三联书店2002年版,第216页。

② 洛维特《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,第223页。

③ 参见张广智、张广勇《史学:文化中的文化》,第145-149页。

④ 《圣经》包含《旧约》和《新约》两部圣约,它们都是基督教的经典。严格来讲,《旧约》是以色列民族的历史自传,《新约》则是凭靠认信基督而建立的统一教会的历史自传:前者作为一个民族的自传记载了自创世神话以来的历史,后者作为教会的自传则仅有当前的历史。基督教形成初期,曾有信徒凭靠唯信基督的信仰理念,主张基督信仰应该与犹太教切割。初代教会的大公会议把《旧约》和《新约》并立为属灵的圣典,使得教会的自传与《旧约》中起于创世神话的历史连接起来。这样一来,罗马帝国各民族基督徒的在世感觉,就与以色列民族的历史维系在一起。由此建立起来的历史叙述,后来被称为所谓“神圣历史”(divine history)或“圣化的历史”(sacred history)。参见刘小枫《约阿希姆的“属灵理智”与“历史终结”论》,《海南大学学报》2016年第1期。

⑤ 约阿希姆认为《旧约》和《新约》具有某种“一致的”(concordia)关系,虽然两者所各自记载的以色列民族史与基督教历史是两个完全不同的历史时代,但二者之间却有着一以贯之的平行对应关系,即两者在人物、秩序、危机事件等诸多方面彼此存在一致性。See Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book II, Pt. 1, Chp. 2, ff. 7va, 14va.

二、历史演进的“两个时代”模式

约阿希姆关于历史进程的两个方案——“两个时代”模式和“三个阶段”模式可以简要概括为：历史可以被视为存在两个伟大的时代，同时也被划分为三个阶段。

《旧约》与《新约》各自所记载的历史，即犹太民族的历史和基督教的历史，存在一种相互平行对应的“一致”关系，是约阿希姆“两个时代”理论模式的要核。这两个伟大的历史时代，分别由基督教“三位一体论”的前两个位格，即圣父(Pater)和圣子(Filius)所各自管理。但如果加上“三位一体论”的第三个位格——圣灵(Spiritus Sanctus)的行进，“两个时代”模式便衍生出“三个阶段”模式，即历史可以被划分为前后相继的三个阶段，分属于圣父、圣子和圣灵。约阿希姆将这两种看待历史的方式称为两个“定义”(diffinitiones)：将“两个时代”模式归于希腊字母欧米伽(Omega)，其小写形式为“ω”，形成“欧米伽定义”(Diffinitio ω)；“三个阶段”模式归于另一个希腊字母阿尔法(Alpha)，取其大写形式“A”，形成“阿尔法定义”(Diffinitio A)。^①

约阿希姆之所以用这两个希腊字母来命名，则是因为它们的外形构造可以恰到好处地反映其理论意蕴。在“欧米伽定义”中，字母“ω”可拆分成两个对称的字母“U”，它们代表着新旧约两个历史时期之间的一种平行对应关系。字母“ω”中间有一个竖的笔画，约阿希姆称其为“中轴”(uirgula)，代表从新旧约两部分，同时也是圣父与圣子中发出的第三部分。^②也就是说，从犹太民族和外邦种族中，将产生圣灵恩赐的“属灵智慧”，开启人类历史的第三个阶段。由此得出其历史演进的“三个阶段”模式，即“阿尔法定义”，其字母“A”带有三角形元素，象征着圣父、圣子和圣灵“三位一体”式的历史进程。^③可见，约阿希姆关于历史的两种理论模式是密切联系且互为补充的，可以说，它们是约阿希姆一个整体理论的两个部分。

关于新旧约神圣历史间的“一致”关系，约阿希姆明确指出“除非我们把《旧约》中记载的每一个事件与《新约》时代的历史事件‘一致’地联系起来看，否则整个以色列民族的历史皆是虚妄的。”^④按照约阿希姆的解释，《旧约》和《新约》虽然是两大不同的历史世系，却有着隐秘的内在关联。从亚当至耶稣基督到来之前的《旧约》历史，与从基督延伸到历史终末的《新约》历史，二者间存在着紧密的一致性。这种一致性包含多种平行对应关系。例如《旧约》中的三个主要的先祖——亚伯拉罕、以撒和雅各，分别与《新约》中的撒迦利亚、施洗约翰和耶稣基督相对应；《旧约》中的犹太十二支派，对应于《新约》中的十二个基督教会；《旧约》中的希伯来民族曾遭受七次特大迫害，预示着基督徒也将遭遇七次特别的试炼等等。^⑤

在新旧约两个时代的多种平行对应关系中，涉及到一个“七”的模式，这是约阿希姆除“两个时代”和“三个阶段”模式之外，又一个与数字相关的理论，该理论也比较直观地展现了约阿希姆对人类历史发展进程的预言和揭示。约阿希姆依据“七”这个数字来编织神圣历史，将其划分为七个时代(etas)：道成肉身前的五个时代（在其“三个阶段”模式中对应于第一个阶段），道成肉身后到他自己所处时代的第六个时代（对应于第二个阶段），随后的第七个时代，是休息和尽享在福音之下的安息日时代（对应于第三个阶段）。^⑥

约阿希姆对数字“七”的关注主要源于其对《约翰启示录》中启示的七封印所进行的大量冥想，

① See Joachim of Fiore, *Psalterium Decem Chordarum*, Selge ed., fol. 233rb.

② See Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book II, Pt. 1, Chp. 11, fol. 19ra.

③ See Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, fol. 37r.

④ Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book I, Chp. 12, ff. 5r-5v.

⑤ See Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book II, Pt. 1, Chp. 2.

⑥ Marjorie Reeves and Beatrice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford: Clarendon Press, 1972, pp. 65-66.

他将“七”分别应用于他所划分的《旧约》时期和《新约》时期。约阿希姆认为,《约翰启示录》中记载的拥有七只头的海上野兽,即“七头龙”(The Seven-Headed Dragons)和“七个封印及其开启”(Seven Seals and Openings),是《圣经》中对“七”的奥秘最具启发性的解释,他也在其著作中详细论述了这个主题。^①其核心内容概括而言就是“七头龙”和“七个封印及其开启”揭示了新旧约中神的子民各自所遭受的七次相应的迫害。《旧约》中的犹太人先后遭受了七次磨难,这预表着基督教会也要遭受七次逼迫。^②这些逼迫部分已在历史进程中显现出来,部分尚未发生,但可通过对《约翰启示录》中隐含的预言的揭示而显明。教会遭遇的前五次逼迫分别来自犹太人、异教徒、阿利乌派(Arians)^③、萨拉森人(Saracens)和伦巴第人。对约阿希姆来说,第六封印与前面五个有所不同,它标志着双重对抗,在《旧约》中是米底亚人和波斯人的攻击,在《新约》中则是在约阿希姆所处的时代,教会所遭受的德意志神圣罗马帝国皇帝的迫害(当时正在肆虐)和“敌基督”(Antichrist,不久就要开始)的双重迫害。按约阿希姆的解释,教会遭受的迫害一次比一次严重,最后将遭受的“敌基督”迫害最为严重。艰苦时代遭遇的顶级磨难将发生在第二阶段的末尾,也就是在第六个时代结束时到来,但在这之后和末日审判之前,将是和平的第七个时代。第七印的开启,标志着步入第七个时代,这是两份圣约下的完满的安息日时代,亦即约阿希姆所预言的尚未发生的圣灵统治下的第三阶段。

新旧约各自所记载的相关迫害确证了约阿希姆的“两个时代”模式,在第七封印的开启中,第七个时代正对应于“A定义”中的第三阶段,由此又引申至“三个阶段”的模式,就像“ω定义”演变成“A定义”一样。第七印所开启的安息日是在经历第六印的巨大苦难之后,步入到一个完满的时代。在这里,关于第七个时代所表征的安息日,对于约阿希姆之前的基督教历史神学家来说,它是一种超越历史的永恒阶段。但对约阿希姆来说,这个时代是在尘世历史之中,而不是末日审判之后的超验状态。^④这是约阿希姆历史理论最重要的特质之一,正如里夫斯所说的那样:“将历史的圆满状态放在敌基督的大灾难和历史的终结之间,是约阿希姆的真正标志。”^⑤

约阿希姆在《圣经》所载的具体事件中寻找历史演进的线索,在他那里,仿佛每一事件都有一个与之平行对应的参考点,这些参考点共同构成了历史的演进脉络。这样,虽然属于基督徒的部分历史尚未发生,但可通过参透两个时代的“一致”关系和《约翰启示录》中蕴含的末世论的奥秘,对其做出预言,这样便可在整个历史进程中勾画出由天意规定发展的未来阶段。约阿希姆的这种历史“一致”观,并不是以传统基督教救赎历史层面的基督的道成肉身为中心,而是试图揭示《圣经》中所蕴含的上帝对整个历史及未来的设计。其理论视野涉及过去、现在和未来,是从整个人类命运的层面来理解历史的发展。

三、历史演进的“三个阶段”模式

约阿希姆依据“一致”释经法,将《旧约》与《新约》的历史内在地融贯到一起,并没有违背传统基督教会的正统观念。约阿希姆的历史神学理论最具突破性的地方在于:神圣历史并不是以基督的再临告终,接下来还将出现一个全新的历史阶段——《旧约》阶段和《新约》阶段之后的“第三阶段”,这构成了其关于历史演进的“三个阶段”理论模式。

约阿希姆对神圣历史的“三段式”(tripartite)划分,依据的是基督教“三位一体”的上帝观。根

① See Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book III, Pt. 1, Chp. 1.

② 犹太人遭受七次磨难分别来自于埃及人、米甸人(Midianites)、外邦人、亚述人、迦勒底人(Chaldeans)、米底亚人(Medes)和波斯人、安提俄克(Antiochus)统治下的希腊人的攻击。

③ 指来自哥特人、汪达尔人和伦巴第人的逼迫。

④ See Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, ff. 14vb-15va.

⑤ Reeves and Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, p. 304.

据基督徒信仰的是“圣父-圣子-圣灵”三位一体的上帝,约阿希姆将神圣历史划分为三个前后相继的“阶段/状态”(status),并将其分别命名为“圣父阶段”“圣子阶段”“圣灵阶段”。《旧约》对应“圣父阶段”,《新约》对应“圣子阶段”,约阿希姆所处的时代正在走向“圣灵阶段”,这一阶段则没有成文的历史对应。

值得注意的是,约阿希姆在思考历史演进的“三个阶段”模式时,从未使用过带有“时代”(age)或“分期”(time tempus)意蕴的词汇,而总是使用“status”一词。这是因为约阿希姆所预言和期待的未來社会,实质上开启的一种新的生活状态亦或说是生活方式,而不是一套新的制度,是一种准神秘主义状态,而不是一个新的时代。^①从制度上讲,在未來社会,拉丁教会将一直存续到基督的第二次降临,就像犹太教会一直存续到基督的第一次降临一样,但其生活状态将从行动型的教会(ecclesia activa)转变为沉思型的教会(ecclesia contemplativa)。^②所以,约阿希姆所言的“status”一词是“情形”“状态”之意,为了避免概念上的混淆,笔者将其译为“阶段”,以区分于“时代”“分期”之意。

对约阿希姆来说,三位一体始终是首要的,历史必须采取这样的结构,这是因为上帝——历史的创造者,是三位一体的。他在其对基督教信仰的简短总结——《信仰之路》(De Articulis Fidei)的开篇写道:

首先,要明白你们的上帝是三个完整的、完全的、完美的位格,这样你们才会相信他是一个完整的、完美的上帝,同时,这三个位格系于同一个上帝,完全简单、完全永恒、完全存在、完全不可见、不可触摸。^③

结合基督教教义,可以将这句话理解为:上帝只有一个,但包括圣父、圣子耶稣基督和圣灵三个位格。三者虽位格有别,但本质绝无分别,同受钦崇,同享尊荣,同为永恒。三位一体把《圣经》中所记述的对上帝本性的认识的三个中心要素放在一起,即:神创造世界、神藉着耶稣基督救助人类、神藉着圣灵与基督徒和教会同在。^④依据三位一体的上帝观,世界历史的发展模式用约阿希姆自己的话说,就是:

世界的第一个阶段从亚当开始,在亚伯拉罕那里开花,在基督那里得以结出果实。第二个阶段从犹太王乌西雅开始,从施洗者约翰的父亲圣扎迦利(Zachary)那里开花,并将在我们所处的时代达到圆满。第三个阶段从圣本笃开始,在第二十二代开始结出果实,它本身将在世界末日时达到圆满。在第一个阶段,婚姻状态是卓越的,在三位一体奥秘的位格方面被归于圣父。在第二个阶段,犹太部落的教士状态是卓越的,被归于圣子;在第三个阶段,修道院状态是卓越的,被归于圣灵。^⑤

约阿希姆将基督教的三位一体学说时间化和历史化,使之成为世界历史演进的三个阶段。约

① See Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London: S. P. C. K., 1976, pp. 6-7.

② See Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, p. 7.

③ 拉丁原文: Ante omnia intellige Deum tuum esse tres Personas plenas, integras atque perfectas, ita ut credas singulam esse plenum atque perfectum Deum, et simul tres unum Deum totum simplicem, totum eternum, totum vivum, totum invisibilem et impalpabilem. Joachim of Fiore, *De Articulis Fidei*, pp. 4-5. See McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, p. 162.

④ 三位一体的教义断定这三个要素系于同一位神。它不是说有一位神创造世界,另一位施行救赎,又有第三位与基督徒和教会同在,而是说同一位神在一贯的历史过程中做这三件最重要的事情。

⑤ 拉丁原文: Primus status seculi initiatus est ab Adam, fructificavit ab Abraham, consumavit in Christo. Secundus initiatus ab Oza, fructificavit a Zacharia patre Iohannis Baptiste, accepturus consumationem in temporibus istis. Tertius, sumens initium a beato Benedicto, cepit proferre fructum suum generatione uicesima secunda ab eodem sancto uiro; consumandus et ipse in consumatione seculi. Et primus quidem, in quo claruit ordo coniugatorum, proprietate mysterii ascribitur Patri; secundus, in quo claruit ordo clericorum in tribu Iuda, ascribitur Filio; tertius, in quo claruit ordo monachorum, ascribitur Spiritui Sancto. Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Daniel ed., Book IV, Pt. 1, Chp. 2, fol. 56vb.

阿希姆所言的三个历史阶段,每一个都有其自身的秩序特征:圣父的阶段由“婚配者秩序”(ordo conjugatorum)来表示,圣子的阶段由“教士秩序”(ordo clericorum)来象征,圣灵的阶段则由“修士秩序”(ordo monachorum)、甚至是“隐士秩序”(ordo heremitarum)来代表。“婚配者秩序”在犹太部落的十二位始祖中得到了体现,“教士秩序”在基督的十二位使徒中得到了体现,而在“修士秩序”亦或“隐士秩序”中,必须有十二位宗教人士,也许是大修道院院长。或者,从制度上讲,这个顺序是:十二个部落、十二个教会、十二个修道院。^①

总结来说,约阿希姆将世界历史划分为依次演进的三个发展阶段。第一个阶段是“圣父”的阶段,对应的是《旧约》所记载的历史时段,这一阶段,上帝依据律法实行统治,占支配地位的是艰辛和劳作,犹太人是圣父律法下的奴隶;第二个阶段是“圣子”的阶段,对应的是《新约》所记载的历史时段,这一阶段,上帝通过基督和教会实行治理,占支配地位的是学识与纪律,同上一阶段相比,基督徒获得了相对的灵性和自由;第三个阶段是“圣灵”的阶段,是《旧约》阶段和《新约》阶段之后的尚未发生的历史阶段,亦是《约翰启示录》中预言的历史。这一阶段,上帝直接通过圣灵启迪隐修士,灵修与沉思是这一阶段的主题,信徒们在积极、自由地灵修中享受着上帝的圣爱,神圣历史就在这种圆满的状态中走向终结。历史即是从圣父到圣灵的不完善的进步史。

约阿希姆的历史神学理论的革新之处在于:神圣历史并不以基督的再临告终,接下来还将出现一个全新的历史阶段——圣灵施行统治的“第三阶段”,这一历史阶段才真正标志着从犹太教到基督教神圣历史的终结。更重要的是,这一历史观念具有鲜明的世俗化特质。首先,世俗历史与基督教的上帝的救赎史具有同一性,从圣父阶段演变到圣灵阶段,是上帝神圣计划的开展,但这一计划是内在于现世历史结构之中的,两者是同一的。其次,圣灵阶段,是发生在尘世的、人类集体性的、全盘规模的;它虽然是迫近的,但并非是突然到来的,而是在时间之中实现的,是从之前的历史阶段中演进而来的;它虽然是上帝的作为,但并非完全神迹式的,而是人类积极行动的产物。这样一种“拯救渐进观”^②,为人类历史的演进过程提供了一幅普世图景,充分肯定了人类世俗历史的进步性。

四、圣灵阶段:历史圆满状态的实现

在约阿希姆历史演进的“三个阶段”理论中,在圣子阶段的末尾,即教会掌权阶段的结尾时段,“敌基督”将会向人类发起进攻。按照约阿希姆的推测,他所处的时代正处于“敌基督”的磨难即将来临之际,这一时段虽然短暂但却充满邪恶。^③届时,基督教教会中的“属灵人”(viri spirituales),即沉思型的隐修士(contemplative hermits)和行动型的教士(active priest),将带领人们迎战“敌基督”。^④“敌基督”被消灭后,人类历史将迈向一个崭新的阶段,即圣灵主导的历史阶段。在这个阶段,一个革新后的教会将在隐修与沉思中实现其统治。

约阿希姆为他所预言的圣灵阶段,起草了一份改革章程。这份章程集中体现在其绘制成一幅图解当中,其标题是“dispositio novi ordinis pertinens ad tertium statum ad instar supernae Jerusalem”,直译为“根据天国耶路撒冷的形象构成的第三个阶段的新章程”,笔者在这里将其则要简译为“新

① Joachim of Fiore, *Liber de Concordia*, Venice, 1519, reprint Frankfurt: Minerva, 1964, ff. 8v–10r, 20r, 56v–58v, 70v; Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, ff. 18v, 21v–22r, 28r–29v, 37v, 62r–63r, 141r; Joachim of Fiore, *Psalterium Decem Chordarum*, ff. 244v–247r, 266v–267v. See Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, p. 13.

② 这一说法参见张广智、张广勇《史学:文化中的文化》第149页。

③ See Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, ff. 39vb, 57vb.

④ See Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, South Bend: University of Notre Dame Press, 1969, pp. 133–292.

阶段章程”(dispositio novi ordinis)图。^① 根据其标题可推知,这幅图解是约阿希姆通过对天国耶路撒冷的设想而绘制和描述出的,但它并不代表超历史状态的彼岸世界。约阿希姆明确表示,“第三阶段”的秩序,将是来世社会的部分实现。^② 这意味着,“新阶段章程”图展示的是尘世中的一种生活秩序。

约阿希姆同众多基督教末世论者一样,期待着历史的终结和一个新时代的到来。但他有其与众不同之处,主要体现在,人类社会不会像传统基督教历史神学家所认为的那样,在超越尘世历史的来世中被改造。它将在俗世历史的进程中被改造,然后一直被延续到超越历史状态的末世之后。因此,约阿希姆历史理论的创新性并不仅仅体现在其具有末世论特质的圣灵阶段的到来,也不仅仅体现在对末世到来的单纯期待,而是在于其“双重的末世”(double eschaton)^③概念。关于这两种末世概念,可以这样理解:一种是由基督的再临所带来的上帝神圣救赎计划的实现,即传统基督教所企盼的超世的永恒安息日;另一种则是约阿希姆的创新,即在超世状态的安息日到来之前,圣灵阶段会到来,尘世历史将达到其圆满状态。

“新阶段章程”图展示的即是尘世历史的圆满状态。这幅图主要由多个矩形元素构成,是一座修道院平面建筑图的构造。矩形元素的内外分布着密集的文字,是该修道院的规章。对于“新阶段章程”图的理解,面临着一个关键的问题:表面看,它是对一座特定的修道院的规划,那么它是如何能够代表整个未来社会秩序的呢?这主要在于约阿希姆将未来社会描述为完全的修道化,其章程也明确指出:曾未宣发圣愿投入宗教生活的人,即世俗人员将回归教会。^④ 这就意味着,约阿希姆的章程是对未来普世性的基督教社会的构想,而不仅仅是对某一具体的修道院的规划。

“新秩序章程”图将一般性的社会理念与具体实用的规划相结合。其本质上展示的是尘世之中一种普世性的修道院秩序,是一个全人类处于灵修状态的基督教社会;其中又包含着对这种秩序的各种具体规划,涉及财产分配、管理模式、经济规则和教育体系等各个方面。切实的管理结构和各种详尽的实用性规定,呈现了一个严格的等级社会秩序,在这种秩序中,一个人的等级高低取决于其拥有属灵知识的多少。^⑤ 对约阿希姆来说,历史不仅是制度形态的完善过程,同时也是人的完善过程。在即将到来的圣灵阶段,对一个人属灵天赋和属灵知识的衡量,将决定他在社会中的地位,最先进的阶层将管理其他阶层。因此,全人类不断进行积极的灵修,是保证历史进步的关键所在。其理论包含着一种对“属灵智慧”带来全人类启蒙的期望。未来的生活世界被其构想成一幅充满圣灵启示的、普世的清修团体的景象。

总体而言,“新阶段章程”图向我们展示的并不是一个虚妄的乌托邦式设想,而是一个有着清晰规划、预言可在未来实现的社会形态。在约阿希姆看来,即将到来的圣灵阶段,是一个真实的历史时期,是一个在历史内而非历史外的完成时段。尽管他对这一时期将会持续多久没有明确的推测。但只有在圣灵阶段结束之后,即尘世历史达到其圆满状态以后,才会有传统基督教教义所言的最后的磨难和超越历史的永恒安息日。这是一个偏向世俗属性的普世性的历史计划,而西方文明正是“通过这一步骤获得了这样一种观念,即一个富有意义的未来就在此世之中(a meaningful future in this world)”。^⑥

从1240年代开始,约阿希姆的“三个阶段”理论模式和圣灵阶段即将到来的主题被托钵僧修

① See Reeves and Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, p. 367.

② See Matthias Riedl, “The Political Thought of Joachim of Fiore”, Copyright 2001, p. 3.

③ 参见洛维特《世界历史与救赎历史:历史哲学的神学前提》,第187页。

④ See Reeves and Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, p. 248.

⑤ See Matthias Riedl, “A Collective Messiah: Joachim of Fiore’s Constitution of Future Society”, *Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, Vol. 14, 2012.

⑥ 沃格林《中世纪(至阿奎那)》,叶颖译,华东师范大学出版社2009年版,第137页。

会,尤其是方济各修会的属灵派(the Spirituals)所关注和强调。或许是因为约阿希姆对圣灵阶段和“属灵人”的预言恰好可以服务于方济各会的发展野心,所以该修会声称,圣方济各是约阿希姆所预言的未来新秩序的创始人,而方济各会的修士则是新秩序中的“属灵人”,将扮演执行天意使命的角色。^①更有极端人士将约阿希姆的理论添加了激进的革命元素,宣扬以武力结束教会的统治,进而迎来人类历史的第三个阶段。^②虽然这些主题都是源自约阿希姆,但被后人添加了一些新的解释,一定程度上改变了约阿希姆原有的思想,给其增添了危险性和革命性的成分。

约阿希姆原有的理论概念被其追随者削弱了,但受其影响而发展出的相关理论和就其思想激起人们对未来的期望而言,我们称这股思潮为“约阿希姆主义”(Joachimism)。在 13-14 世纪的西欧社会,出现了一幅活跃而广泛的约阿希姆主义的画面。众多宗教和社会革命者,都声称约阿希姆是他们的精神之父和灵感之源。^③在中世纪晚期及其随后的文艺复兴时期,这种思想潮流一直存续下来,甚至在 16-18 世纪,约阿希姆主义依旧广泛传播。^④为西方现世革命性的乌托邦主义和历史进步主义观念的形成提供了思想前提。19 和 20 世纪的思想家们也因此以各种形式直接或间接关注约阿希姆,并为其历史理论所着迷。^⑤约阿希姆被他们视为西方历史哲学的开山鼻祖式人物,强调约阿希姆具有世俗性质的普遍历史观念,是现世进步论的历史哲学的先声。

五、余论

约阿希姆同其他许多中世纪基督教历史神学家一样,乐于寻找上帝的救赎计划赋予历史的重要意义。但他对历史的解释,并不完全局限于神圣的天意之中,而是侧重从尘世生活的角度,关注整个人类历史的演变。约阿希姆将基督教以上帝拯救历程为母题的普遍历史观念世俗化,由此便引申出了西方启蒙哲人现代思想意识中的普遍历史观念。这种观念认为,人类历史的进程是由自然界普遍的法则或规律所决定的,人类可以凭借其理性的成长不断认识和发现这些规律。维柯、康德、孔多塞等启蒙思想家都将这种以理性来洞悉自然规律的世俗进步的理念作为他们历史观念的基础。统一人类历史主线的天意由此被具有进步属性的、抽象的哲学概念所取代。

约阿希姆对圣灵阶段这一尘世未来的预言,对在这一阶段实现历史发展的顶峰状态的期盼,也为现代性的普遍历史观念提供了另一个重要的范型,即把未来纳入到历史的发展进程之中。以康德、孔多塞等为代表的理性的普遍历史观念都充满了对历史进步的信仰和对未来的乐观期待。此

① Marjorie Reeves, "The Originality and Influence of Joachim of Fiore", *Traditio*, Vol. 36, 1980, p. 76.

② See Julia Eva Wannenmacher, "Apocalypse, Antichrists and the Third Age: Joachim of Fiore's Peaceful Revolution", in *Ancient Christian Interpretations of "Violent Texts" in the Apocalypse*, Joseph Verheyden, Tobias Nicklas und Andreas Merkt ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 267-286.

③ See Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, pp. 395-428.

④ See Morton W. Bloomfield, "Joachim of Fiore: A Critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence", *Traditio*, Vol. 13, 1957; Sharon A. Leftley, "Beyond Joachim of Fiore: Pietro Galatino's Commentaria in Apocalypsim", *Franciscan studies*, Vol. 55, No. 1, 1998; Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*.

⑤ 19-20 世纪,关注约阿希姆的历史理论的思想家主要包括:斯宾格勒(Oswald Spengler)、卡尔·洛维特(Karl Löwith)、埃里克·沃格林(Eric Voegelin)、诺曼·科恩(Norman Cohn)、迈克尔·莫里(Michael Murray)、恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)、弗兰克·爱德华·曼努尔(Frank Edward Manuel)、莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)和谢林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling)等等。参见斯宾格勒《西方的没落》,吴琼译,三联书店 2006 年版;沃格林《中世纪(至阿奎那)》,叶颖译,华东师范大学出版社 2009 年版;Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press, 1951; Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker and Warburg, 1957; Ernst Bloch, *Man on His Own: Essays in the Philosophy of Religion*, New York: Herder and Herder, 1970; Michael Murray, *Modern Philosophy of History: Its Origin and Destination*, Berlin: Springer Netherlands, 1970; Frank Edward Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford: Stanford University Press, 1965; Gould Warwick and Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

外,约阿希姆关于历史演进的三分模式也预示了后世普遍存在的三段论的历史图示,有许多思想家用这种模式来划分历史发展阶段以阐明历史。^①当然,没有足够的证据能够直接证明西方现代性的普遍历史观念都明确受约阿希姆的影响,但以谢林、黑格尔为主要代表的部分近代欧洲思想家都曾对约阿希姆的历史神学理论给予了充分关注和肯定。^②

因此,我们可以说,西方现代性的普遍历史观念的原初形态,可向前追溯至约阿希姆的历史理论。该理论也为以观察历史整体进程,探寻其中的模式、规律及意义为主要特征的“思辨的历史哲学”奠定了基础。也正是基于此,学者们赋予约阿希姆在西方历史哲学领域以重要地位。

在某种有关历史总体进程的理论框架中理解过去、认识当下和展望未来,进而探求历史意义、思索终极问题是人类的天性。^③因此,普遍历史观念必然会反复萦绕在史学家的脑海之中。此外,在历史学专业领域,史学家们除了对史料进行严谨细致的梳理和考证之外,也应当有纵览全局的大胸怀和贯通古今的大尺度;在零散细碎的史料中讲述历史事实的同时,也需要在整体的历史中追寻意义,安放灵魂。^④这也使得我们无论如何密切关注普遍历史观念的相关问题都不为过。

然而,到了19世纪,“历史主义”(Historism)^⑤崛起,使得西方学者对普遍历史观念的热情减退。此外,在19世纪末和20世纪,伴随着历史学研究的职业化,历史学学科呈现一种专门化的趋势,其研究方式越来越倾向于范围狭小的专题研究,同时也侧重从民族主义和民族国家的层面来书写过去,这些都使得普遍历史观念得到了相当程度的削弱。随着20世纪70年代后现代主义的兴起,“宏大叙事”这样一个与普遍历史极为相似的概念遭到质疑和批判。^⑥在这一思潮的推动下,西方普遍历史观念的传统面临着颇为严峻的挑战甚至是颠覆。

不过,步入21世纪,面对世界历史急剧变化的情势和历史研究碎片化的趋势,学者们再次意识到回归普遍历史的必要性。^⑦近几年,史学家们的研究实践亦显示出对普遍历史观念的热情,纷纷重提“宏大叙事”,倡导重建“宏大叙事”。宏大叙事具有时代性,每一个时代都需要有它自己的宏大叙事。^⑧我们这个时代也同样如此。当前,我们处在一个“百年未有之大变局”的关键时刻,这为书写新的宏大叙事创造了条件,同时也向历史学家提出了新的要求。就此,在一种新的普遍历史观

① 以杜尔哥为代表的近代人文主义和百科全书式人物对上古、中古、新时代的划分,以维柯为代表的启蒙思想家把人类文明的历史分为“神祇时代”“英雄时代”“凡人时代”,以赫尔德为代表的浪漫主义者“诗歌阶段”“散文阶段”和“哲学阶段”的历史有机进化三阶段,以孔德为代表的实证主义者所谓的“神学阶段”“形而上学阶段”“实证阶段”的划分,谢林的“命运和天意统治时期”“自然统治时期”“未来阶段”的历史发展三个时期,黑格尔的正反合的辩证历史图式,乃至民族社会主义的第三帝国论,都是带有约阿希姆符号特质的不同种类的变体。

② 谢林在其《启示录的哲学》(*Philosophy of Revelation*)中,高度肯定了约阿希姆,并称其为自己哲学体系的先驱。See Warwick and Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, p. 63. See Patrick X. Gardner, “Modern Pentecost: Henri de Lubac on atheism and the spiritual prosperity of Joachim of Fiore”, *University of Notre Dame*, 2015, p. 106. 黑格尔与约阿希姆之间的关联,主要体现在其关于哲学史、历史哲学和宗教哲学的讲演录中。在这些作品中,他用约阿希姆的三位一体的术语来解释历史的意义,将历史视为分别由父、子和灵统治的三个不同阶段的“王国”。G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion (One-Volume Edition): The Lectures of 1827*, Peter C. Hodgson ed., Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988. See Gardner, “Modern Pentecost”, p. 108.

③ 参见董立河《思辨的历史哲学及其对于历史学的价值》,《中国社会科学评价》2017年第3期。

④ 参见董立河《席勒的“普遍历史”观念》,《廊坊师范学院学报》2020年第3期。

⑤ 与启蒙哲人通过抽象哲学理论来探寻历史的普遍规律不同,历史主义关注细节、个别和变化,并排斥对于历史持有某种单一、统一的解释。

⑥ 所谓“宏大叙事”,其本质是一种采用宏大尺度、对历史发展脉络进行整体把握的历史书写,与普遍历史观念主导的历史书写具有共通之处。

⑦ David Christian, “The Return of Universal History”, *History and Theory*, Vol. 49, No. 4, 2010; Zoltán Boldizsár Simon, *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*, Bloomsbury Academic, 2019. 参见董立河《席勒的“普遍历史”观念》,《廊坊师范学院学报》2020年第3期。

⑧ 譬如,在欧洲中世纪,基督教信仰主导的时代有基督教的宏大叙事,文艺复兴、启蒙运动以后,就有了西方现代性的宏大叙事。参见俞金尧《大变局时代历史学重建宏大叙事的责任》,《探索与争鸣》2021年第10期。

念指引下,书写适合时代发展的历史,是当下历史学家绕不开的一个问题。这也是笔者探究约阿希姆的普遍历史观念和普遍历史这一观念本身的主要原因所在。

Joachim's Idea for Universal History

Xia Yuli

[Abstract] Observing and writing history under the dominance of the idea for universal history, is an important tradition of Western historiography. This idea has gone through three phases, namely, political, religious and rational forms. In the process of idea for universal history evolving from a religious form to a rational form in the West, the 12th century Italian Christian thinker Joachim of Fiore played an important role. Joachim constructed an idea for universal history which was similar to Christianity's salvation within secular historical framework. Although this idea still carries a strong theological overtone, it focuses on the evolution of the whole human history from the perspective of secular society and human action. Joachim's historical theory has a strong secular quality, which can be regarded as the original form of the modern Western idea for universal history based on reason, and it constitutes a crucial link in the development of Western philosophy of history.

[Key words] Joachim of Fiore idea for universal history theology of history philosophy of history

(责任编辑 刘林海)

读者·作者·编者

编辑部收到各地寄来的许多优秀稿件,对各位作者的大力支持我们表示深深的感谢。为了做好编发工作,有些事项需要作出说明。

一、我们特别欢迎原创性、有真知灼见的学术文章。

二、请作者注意我们刊物的性质。有的来稿虽然很好,但由于与本刊性质不符,这些稿件也难以采用。

三、本刊一律用脚注,即注文在每页之下。

四、来稿务必附上中、英文摘要、作者单位、职称、研究方向、邮编及联系地址、电话号码。刊物实行匿名审稿制,有关作者的情况介绍,请另纸书写。

五、来稿作者为两人以上者,必须以书面形式作出说明,以便核实、确定为合作的作品。

六、来稿务必核对引文出处,包括作者、论著名称、出版社、出版年、页码等。

七、编辑部要求作者加工、修改而发出的函件,请作者按照要求修订、润饰。但此函件不是采用通知。谢谢作者的配合。