

奧古斯丁輸了與福圖納圖斯的辯論嗎？¹

花威

華僑大學海外華人宗教與閩台宗教研究中心副教授

在青年時代，奧古斯丁曾經沉迷於摩尼教（Manichaeism）長達九年之久，熟悉其教義學說和團契生活。皈依大公信仰後，他開始集中著述駁斥摩尼教。在三九一年，奧古斯丁出任希波大公教會的司鐸，而之前的聽教同伴福圖納圖斯（Fortunatus）也恰恰是同城摩尼教的司鐸，並為本教在當地的流傳頗為自得。為了回應這一宣教威脅，在大公教徒和多納圖派（Donatists）的聯合力邀下，奧古斯丁同意進行面對面的教義辯論，而福圖納圖斯在遲疑之後也應允出戰。在三九二年八月二十八、二十九兩日，雙方在希波公共浴室進行了為期兩天的公開辯論，並由速記員記錄在案，是為《與摩尼教徒福圖納圖斯的辯論》（*Acta contra Fortunatum Manicheum*）（以下簡稱《辯論》）一書。

在《辯論》中，奧古斯丁與福圖納圖斯以理論推理和《聖經》經文論證各自在上帝的自然、靈魂的下降和惡的起源諸議題上的立場。對於這場辯論的輸贏，傳統研究傾向於認定，奧古斯丁贏得了這場辯論，這也是在場的聽眾和奧古斯丁自己的看法。²然而，新近以本頓（Jason David BeDuhn）為代表的一派學者認為，

1. 本文得到二〇一六年度福建省高等學校傑出青年科研人才培育計畫的資助。

2. 參見 Possidius, *Vita Augustini* 6。除非注明，本文中所有譯文皆是筆者依據奧古斯丁著作拉丁原文譯出，具體版本可見參考文獻。亦參見 J. Kevin Coyle, “Acta Contra Fortunatum”, in Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), p. 371; Gary Wills, *Saint Augustine* (New York: Viking), 1999。

奧古斯丁在第一天沒有把握住福圖納圖斯的論證思路，在第二天甚至接受了對方的主要觀點，始終未能有效地駁斥摩尼教的宇宙論圖景，反而實際上輸掉了這場辯論。

鑑於上述立場迥異的研究背景，本文將分析《辯論》的具體展開過程，試圖論證：一、雙方辯論的核心分歧是上帝的全能，即這一全能是指上帝完全不能受到任何外來的侵襲，還是指上帝能夠最終完成對宇宙和人類的救贖；二、奧古斯丁堅持前者，而福圖納圖斯堅持後者，由此凸顯了大公信仰與摩尼教在上帝觀上的絕對差異；三、與此相對應，奧古斯丁前後兩天在論證思路上的變化不是接受了摩尼教的觀點，而是旨在論證惡的起源與人類意志的兩個發展階段，即從第一天的形而上學論證轉換到第二天的歷史神學論證。

一、輸與贏的爭議

在有關《辯論》的研究中，雖然對雙方的論證策略有不同評價，但傳統研究傾向於認定，奧古斯丁贏得了這場辯論。在《回顧篇》(*Retractationes*) 1.16 中，奧古斯丁明確評論《辯論》說，「這裏所討論的問題是，惡來自哪裏，我就認定，人類的惡來自於意志的自由決斷，而他（福圖納圖斯）努力遊說說，惡的自然與上帝一樣永恆。但在第二天，他最終承認，自己找不出甚麼來反駁我們。他並沒有成為大主教徒，而是離開了希波。」³甚至在此之後，福圖納圖斯就從歷史舞台上消失了。

然而，從二十世紀中葉起，伴隨着對摩尼教文獻的整理和研究，學者們開始重新評估奧古斯丁的晚期對手埃克拉農的朱利安（Julian of Eclanum）對他的指責，「如果古實人改變了他的皮膚，豹改變了它的斑點，那你（奧古斯丁）也將洗淨脫離了摩尼教的

3. Augustine, *Retractationes*, 1.16 (15).1.

神言妄語。」⁴許多學者也逐漸傾向於認定，奧古斯丁一直深受摩尼教學說的影響，只是在影響的具體方面和程度上意見紛紜。⁵

具體到《辯論》的論證輸贏，德克雷 (François Decret) 認為，福圖納圖斯敗於自己的修辭技藝和未能回答奧古斯丁的詰問，但摩尼教的理論內核和思想連貫性並沒有受到實質損害。⁶阿爾弗拉特 (Malcolm Alflatt) 的大膽研究首先挑戰了傳統評價，其中認為，從第一天到第二天的辯論表明，奧古斯丁的論證思路發生了根本轉折，拋棄之前對自由意志的論證，轉而接受摩尼教的立場，承認「非意願的罪」 (involuntary sin)，從而輸掉了這場辯論。⁷巴布科克 (William Babcock) 則進一步說，奧古斯丁實際上回到了早年所相信的摩尼教。⁸

不同於阿爾弗拉特的研究，弗雷德里克森 (Paula Fredriksen) 認為，意志在初罪後陷入必然性並不表明存在着非意願的罪，而福圖納圖斯對「宇宙性的惡」 (cosmic evil) 的理解更接近於使徒保羅，他引用的《羅馬書》和《加拉太書》經文也成為奧古斯丁日後最經常引用的；不過，奧古斯丁此時還不能充分解釋惡的起源及其與上帝的關係，他的勝利只是形式上的，⁹而引入初人

4. 參見 Augustine, *Contra Iulianum opus imperfectum*, 4.42。

5. 參見 Paul Rhodes Eddy, "Can a Leopard Change its Spots? Augustine and the Crypto-Manichaeism Question", *Scottish Journal of Theology* 62 (2009), pp. 330-332。不僅如此，艾迪 (Paul Rhodes Eddy) 羅列出了奧古斯丁研究界的眾多知名學者，其中包括 A. H. Armstrong、C. P. Bammel、William Babcock、Peter Brown、Elizabeth Clark、Kevin Coyle、François Decret、Gerald O'Daly、John O'Meara、Johannes van Oort 等。

6. 參見 Jason David BeDuhn, "Did Augustine Win his Debate with Fortunatus?", in Jacob Van Den Berg (ed.), *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism* (Linden: Brill, 2011), p. 464。

7. 參見 Malcolm Alflatt, "The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine", *Revue des Etudes Augustiniennes* 20 (1974), pp. 113-134；Malcolm Alflatt, "The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine", *Recherches Augustiniennes* 10 (1975), pp. 171-186。

8. 參見 William Babcock, "Comment: Augustine, Paul, and the Question of Moral Evil", in William Babcock (ed.), *Paul and the Legacy of Paul* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1990), p. 261。

9. 參見 Paula Fredriksen, *Augustine's Early Interpretation of Paul* (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1979), pp. 88-102。

亞當的墮落作為破壞人類道德自主性的歷史事件才是關鍵的轉捩點。¹⁰在新近的研究中，范奧特（Johannes van Oort）檢索了《辯論》中所使用的術語，認為奧古斯丁非常熟悉摩尼教的基要文獻，主動借用其術語系統，如能力（*uirtus*）、世界（*mundus*）和必然性（*necessitas*）等。¹¹

最新的挑戰來自本頓，在〈奧古斯丁贏了與福圖納圖斯的辯論嗎？〉（*Did Augustine Win his Debate with Fortunatus?*）一文中，他細緻梳理了福圖納圖斯對奧古斯丁的詰問的六次回答，認為其中已經充分闡述了摩尼教在惡的起源和靈魂的下降上的立場，奧古斯丁對此卻置若罔聞，反而提出過分的理論要求，不斷追問上帝為何差派靈魂降世，實際上在強迫福圖納圖斯解釋上帝的「心靈」，最終使得他不得不放棄這場已經有失理論嚴肅性的辯論；對於「內布利提難題」（*Nebriidian Conundrum*），¹²摩尼教其實只認為，上帝不同於他的光明王國，他是不受侵襲的，但光明王國卻可以遭到惡和黑暗王國的侵襲，這不會影響到上帝自身，上帝仍然主動地差派基督和靈魂降世，展開對光明王國的救贖進程，上帝觀上的如此差異使得奧古斯丁的反駁失去了標靶；雖然引入了意志概念來解釋惡的起源，但奧古斯丁卻無法解釋惡的意志如何起源，也沒有論證惡的意志如何可以與全善的創造相互融貫，於是在第二天不得不承認習慣對意志的必然束縛。¹³對

10. 參見 Paula Fredriksen, "Paul", in Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), p. 622。

11. 參見 Johannes Van Oort, "Heeding and Hiding Their Particular Knowledge? An Analysis of Augustine's Dispute with Fortunatus", in Herausgegeben von Therese Fuhrer (ed.), *Die Christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008), pp. 115-121。

12. 摩尼教努力維護上帝的全善，把惡的起源歸咎於異在的黑暗王國，即後者的主動侵襲造成了當前善、惡混雜的宇宙；在迦太基期間，奧古斯丁的同鄉內布利提（*Nebriidius*）就質疑說，上帝被動地遭受侵襲，卻一時難以打敗黑暗王國，這就威脅到他的全能，使他的全善也難以為繼。基於內布利提的提醒，奧古斯丁也開始認識到這一難題。參見 *Augustine, Confessions*, 7.2.3。

13. 參見 BeDuhn, "Did Augustine Win his Debate with Fortunatus?", pp. 466-472。

於三九〇年代早期的思想變化，本頓總結說：奧古斯丁最初偏重於從第一原理出發進行邏輯演繹，還不具備必要的釋經技藝，不能有效回應福圖納圖斯對《羅馬書》和《加拉太書》經文的解釋，從而最終放棄了對自由意志的論證；不過，得益於摩尼教對保羅書信的吸收和解釋，他開始認識到恩典高於自由意志，在《辯論》就完成了自己的思想轉變，而《論自由決斷》（*De libero arbitrio*）第二、三卷對上帝預知的論證只是對此略作修補。¹⁴

我們可以看到，從較大方面上講，上述挑戰涉及如何認識奧古斯丁早期思想的演進過程；從較小方面上講，它則涉及到如何評判奧古斯丁在《辯論》中的論證得失，如何看待從第一天到第二天的轉變，如何理解摩尼教與大公信仰之間的根本差異。而依據西蒙·哈里森（Simon Harrison）和卡洛兒·哈里森（Carol Harrison）的精彩研究，¹⁵我們有理由相信，《論自由決斷》第一、二卷與第三卷之間不是彼此割裂，而是內在統一的，表現為從對惡的起源的形而上學論證轉換到歷史神學論證，即前者證明意志被造時固有的向善和向惡的雙向能力，而後者證明意志墮落後失去了自行向善的能力，並以初人亞當的被造和墮落作為實際發生過的人類歷史來具體演現這一轉換。¹⁶

至於阿爾弗拉特提出的「非意願的罪」，這一說法不僅違背了奧古斯丁在《論兩個靈魂》（*De duabus animabus*）11.15 中對罪的定義，也沒有涵蓋《論自由決斷》3.19.54 中對罪的兩個階段的論證，甚至把意願的自主性限制為決斷方向的單一性；至於弗雷德里克森提出的「宇宙性的惡」，這一說法從屬於《羅馬書》

14. 同上，頁 470、473-479。

15. 參見 Simon Harrison, *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio* (Oxford: Oxford University Press, 2006)；Carol Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity* (Oxford: Oxford University Press, 2006)。

16. 具體論證參見花威，〈意志的創造與墮落：奧古斯丁《論自由決斷》的內在統一〉，載《哲學門》28（2013），頁 31-54。

和保羅神學的研究領域。對於上述兩個論題，我們將另行撰文分析，以下則主要來回應本頓的批評和論證。

二、全能且全善是否可能

作為一種靈知主義宗教，摩尼教由波斯人摩尼（Mani, 216-277）創立，在四世紀下半葉已經傳遍羅馬帝國大部，在北非地區與大公教會、多納圖派形成對峙。摩尼教堅持物質主義二元論，其中認為：宇宙是由兩個物質大塊組成，即作為善的物質大塊的光明王國和作為惡的物質大塊的黑暗王國；上帝是光明王國的主宰，自身是「不可敗壞的」（*incorruptibilem*）、「絕對不可侵襲的」（*omni modo iniolabilem*）和「不可褻瀆的」（*incoinquinabilem*）（《辯論》1）；從上帝而出的都是不可敗壞的，他並不創造惡，善的靈魂也不會作惡，世界中的惡起源於黑暗王國對光明王國的主動侵襲；在這一侵襲發生後，上帝借助預知主動地差派基督和善的靈魂來施行對光明元素的拯救。對於初人亞當為何墮落，摩尼教的解釋是，亞當為黑暗之子所創造，但「有着最大部分的光明在靈魂中，而只有很小部分的對立元素」，¹⁷可以過着聖潔的生活。在吃了知識之樹的果子後（《創世記》3:6），亞當知道了拯救自己的知識，雖然其身體中的黑暗元素使他與夏娃同房而生育後裔，但這一知識卻使他在犯罪之後過着更為聖潔的生活，成為了人類靈魂的拯救歷程中的「第一位英雄」（*primus heros*）。¹⁸由此，墮落是指亞當與夏娃生育後裔，把光明元素繼續囚禁在身體中，延緩了它們重返上帝的時間，但墮落和惡的原因不在於亞當的靈魂，而在於其身體中早已存在、來自於黑暗王國的惡，亞當無需為此擔負道德責任。

在《辯論》中，奧古斯丁首先把矛頭指向摩尼教的上帝論，之

17. Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, 2.19.73.

18. 同上，2.19.72。

後不斷回到這一論題。既然上帝是「不可侵襲的」，¹⁹那麼為甚麼他會遭受到黑暗王國的主動侵襲，以致迫於必然性而分出自己的一部分即基督與惡的物質進行鬥爭，又差派善的靈魂下降與之混雜交戰；如果上帝是公義的，那麼為甚麼他會差派沒有作惡或犯罪的靈魂進入到當前如此悲慘的死地，以致靈魂需要不斷懺悔呼求才能借助基督而得蒙拯救？

針對上述反駁，本頓分析說，奧古斯丁其實故意擴大了摩尼教的說法，把上帝不可侵襲等同於上帝的光明王國也不可侵襲，並引用《論兩種生活》（*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*）2.12.26 來證明，「他敢於說，（光明）王國當然有自己的邊界，且能夠被對立的王國所侵襲，因為上帝本身絕對不能被侵襲」；²⁰在同一段落中，奧古斯丁聲稱，這是他在迦太基還作摩尼教聽教者時聽另一個摩尼教徒說的，但認為這會推論出，表明存在着三個自然，「不可侵襲者、可侵襲者和侵襲者」，²¹以致與摩尼教的兩個自然學說相矛盾，即使摩尼本人也不會認可這一說法。本頓還看到，在《駁摩尼教基礎書信》（*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*）13.16 中，奧古斯丁明確記述了摩尼教的教義，光明王國建立於光明的至福之地，永遠不可被移動或動搖。

比較這兩則引文，顯然後者的可信度更高。如果不是如此，作為司鐸的福圖納圖斯也肯定知曉本教教義中的這一重要區分，就會向奧古斯丁做出澄清，不致於屢被追問同一問題；而曾經沉迷摩尼教九年之久的奧古斯丁也肯定知曉，以致不會不斷提出這一問題。²²對此，本頓給出的兩個理由，或者奧古斯丁沒有

19. 雖然《辯論》3 中的摩尼教信仰宣言沒有把「不可侵襲」作為上帝的屬性，但福圖納圖斯在《辯論》19 中仍然把上帝稱為「不可侵襲的源泉」（*fonte iniolabili*），明確認同了這一屬性。

20. Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, 2.12.26.

21. 同上。

22. 絕大多數學者認為，除去其中的論戰性修辭，奧古斯丁對北非摩尼教教義的呈現和記述

看出《論兩種生活》2.12.26 可以消解自己現在所追問的難題，或者福圖納圖斯在情急之下沒有想出這條對策。²³顯然，以上兩條理由都沒有可靠的文本證據來支持，而更有可能的是，福圖納圖斯在這裏的確看到了摩尼教的上帝論可能遭受到如此反駁，才使得他在辯論的最後不得不推辭說，自己要去請教教中的聖人以尋求答案。

正如本頓所看到的，奧古斯丁與福圖納圖斯的辯論代表着古代晚期兩種主流神義論之間的競爭，即如何協調上帝的全能和全善。²⁴顯然，對於摩尼教來說，首要的是維護上帝的全善，從不可敗壞的上帝所生成出或差派出的對象不僅是善的，也是不可敗壞的。這就使得善的靈魂只是遭受到宇宙性的惡的轄制或攪擾，卻絕不會行惡，即只存在自然的惡，不存在道德的惡。但是，以劃分空間範圍的方式來區分作為物質大塊的善與惡，就必然需要惡首先發動侵襲來作為善、惡交戰和世界創造的開端，即使上帝不能遭受到這一侵襲，但這仍然表明了，他只是有能力 (*potens*)，但並不全能 (*omnipotens*)，即不能在侵襲之前就預知和消除惡對自己領地的威脅，反而在之後遭受到某種必然性 (*necessitas*)，即「被迫」以差派基督和靈魂來施行拯救。²⁵也就是說，摩尼教為了維護上帝的全善而相對犧牲了他的全能，或把上帝的全能理解為他對整個宇宙的漫長的拯救歷史。

對於大公信仰來說，上帝的全善和全能必須同時得到維護，這就要求重新定義上帝的自然。在《辯論》1 中，奧古斯丁把上帝看作為全能的，但他不是物質大塊，而是精神實體，所有其他

是「總體上相當精確的」。參見 Eddy, "Can a Leopard Change its Spots?", p. 322, n.15；亦參見 John Kevin Coyle, "What did Augustine Know about Manichaeism when he Wrote his Two Treatises *De Moribus*", in Johannes van Oort (ed.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)* (Boston, MA: Brill, 2012), pp. 43-56。

23. 參見 BeDuhn, "Did Augustine Win his Debate with Fortunatus?", p. 471。

24. 同上，頁 465。

25. 參見 Augustine, *De vera religione*, 9.16。

存在者都出於上帝的創造，在自然上也都是善的，上帝統管着整個善的宇宙。這一上帝論前提使得奧古斯丁只能把惡的起源歸咎於人類自身，其具體的發生機制表現為人類意志的自主轉向，從朝向上帝轉向自身或其他被造物，而《創世記》三章的墮落敘事就是這一起源的具體的歷史演現，隨後才以上帝白白賜予恩典作為開啟救贖的動力因。

三、靈魂的自然與惡的起源

阿爾弗拉特提出「非意願的罪」，而本頓認定奧古斯丁輸掉了辯論，這都取決於如何理解第二天論證的性質及其與第一天論證之間的關係，其關鍵是如何理解靈魂的自然與惡的起源。

基於福圖納圖斯的論證可知，摩尼教的宇宙論認為，光明王國首先被動遭受到黑暗王國的侵襲，上帝差派善的靈魂下降參與救世進程，來實現自己的神聖意志，就像差派耶穌基督那樣，賦予靈魂以信仰和知識，並應許其在救世結束之後重返光明王國（《辯論》3）。在這一解釋中，惡先於世界的創造而存在，靈魂也是如此（《辯論》22），惡的侵襲才使得上帝進行創世，之後又打敗被上帝差派來的靈魂並將之限制在惡的物質中，就構成了人類的身體，惡從此之後同時存在於世界和身體中。

具體而言，惡是異在於上帝的物質大塊，不是人類靈魂轉向的結果，靈魂起源於上帝的創造，被差派到世界上參與對光明元素的拯救，並在人類的物質性身體中與惡爭戰；靈魂自身並不墮落，反而是受上帝的差派，主動來拯救光明元素。在辯論伊始，奧古斯丁就試圖只集中攻擊摩尼教在上帝論上的致命缺陷，以使對手認識到其中的教義錯誤，但福圖納圖斯卻極力將論題引至靈魂起源論。在《辯論》7-8中，福圖納圖斯就利用《腓利比書》二章5-8節來論證，既然基督是「自己卑微，存心順服，以至於死」，完全聽命於父上帝的意志（*uoluntate patris*），那麼人類的靈魂也

是如此，從而進入到完全惡的身體，像基督一樣遭受今生的苦難與死亡。而到了《辯論》16，他引用《以弗所書》二章 1-18 節來論證上帝在整個拯救進程中的預知和能力，即上帝的全能不在於他能否預先消除黑暗王國的侵襲，而在於他完全掌控着對光明元素的拯救，並最終會取得勝利。在第二天的《辯論》21 中，福圖納圖斯進而引用《羅馬書》七章 23-25 節、八章 7 節和《加拉太書》五章 17 節，以表明自己的靈魂學說可以得到保羅書信的支持，即靈魂 (anima) 或靈 (spiritus) 與肉體 (caro) 之間的對立是善與惡的二元爭鬥，²⁶並不出於自己的意志 (non sua sponte)，肉體所代表的惡也不起源於靈魂，而是宇宙性的惡的一小塊 (portiuuncula mali)。可以看到，在出於肉體的惡而作惡和出於上帝的預知而救世上，摩尼教其實堅持着雙重的決定論。²⁷

為了完成上述反駁，奧古斯丁在第一天就始終堅持精神實體與物質實體的截然二分，論證了大公信仰的靈魂論和惡論。上帝是精神實體，他從虛無中創造出精神實體靈魂和各種物質實體，包括人類的身體。人類的靈魂起源於上帝，是上帝的創造物，但不是他的一部分，好像從物質大塊中切分出的一小塊（《辯論》12-13）。上帝創造了善而佈列有序的世界，人類的靈魂卻出於其意志的自由決斷而主動犯罪，惡就是「我們出於意願而犯的罪」（《辯論》15），即道德的惡，由此招致上帝對罪的公義懲罰，後者是第二種惡，包括道德的惡和宇宙性的惡。在這一時刻，人類作惡或行善都出於自己的意志，而不是出於任何必然性。正如《論兩個靈魂》11.15 中，罪仍然被定義為出於意志的自由決斷而作的惡，但出於必然性而被強迫所作的惡並不是罪（《辯論》17）。兩相對觀就可以看到，奧古斯丁在第一天的論證完全符合《論自由決斷》第一、二卷和《論兩個靈魂》等同期著作所闡述

26. 亦參見 John Kevin Coyle, *Augustine's "De Moribus Ecclesiae Catholicae": A Study of the Work, its Composition and its Sources* (Fribourg, Switzerland: The University Press, 1978), p. 148。

27. 亦參見 Eddy, "Can a Leopard Change its Spots?", p. 320。

的意志學說，也開啟了他對靈魂的墮落和惡的起源的一貫解釋。

在第二天辯論伊始，奧古斯丁就首先重述自己的立場，惡是人類靈魂借由意志的自由決斷而犯的罪，上帝的公義懲罰使得靈魂陷入到當前悲慘的死地，從而需要不斷懺悔己罪和讚美上帝，並借由耶穌基督而降下的恩典才得以重新與上帝和好；不出於自己的意志而做的都不是罪，沒有意志的自由決斷就沒有罪。對此，福圖納圖斯提出兩點反駁：一、上帝賜予人類以自由決斷，而人類以之來犯罪，那麼上帝或者是人類犯罪的實際肇始者，或者不能預知到人類將以之來犯罪；二、如果上帝賜予人類以自由決斷，人類則完全有能力不去犯罪，也不屈服於罪，但實際上「我們不意願地犯罪，且被作為我們敵人的相反實體所強迫」（《辯論》17），這一物質實體就是我們身體中的惡，它是世界中普遍存在的惡的一部分（《辯論》21），並引用多處經文來論證，如《加拉太書》五章 17 節的身體與心靈相爭，《羅馬書》七章 23-25 節的身體中的律法與心靈中的律法相爭。

針對前一反駁，奧古斯丁回應說，犯罪或行善都出於人類的意志的自由決斷，因為上帝創造的一切事物都是善的，而「貪欲是萬惡之根」（《提摩太前書》6:10），但正如《論自由決斷》3.17.53 所承認，不能繼續追問貪欲之根或意志初次轉向的原因，否則會陷入無窮倒退，而《辯論》21 中也坦誠了這一理論困境。針對後一反駁，奧古斯丁在《辯論》22 中轉換了論證方式，即從形而上學論證轉入到歷史神學論證，以《創世記》三章中作為歷史事件的墮落敘事來具體演現意志與罪的兩個階段，可以對應於《論自由決斷》中以 3.18.54 作為分割點的前後論證轉換。其中，上帝最初所賜予的意志的自由決斷僅僅存在於被造時的亞當中，他有絕對的自由來決斷是否遵守上帝的誡命；在初罪之後，亞當仍然保有這一自由決斷，但其意志陷入無知和困苦，不能自主地意願善和行善，卻可以自主地意願惡和行惡，由此陷入到犯

罪的必然性中，這一必然性表現為習慣的強力束縛，在身體中與心靈相爭；與福圖納圖斯的理解不同，《馬太福音》十二章 33 節中「好樹」與「壞樹」的比喻是指人類意志的自由決斷的善惡雙向性，而不是指人類的自然的善惡二元性，因為人類的自然是出於上帝的善的創造。而我們都是亞當的後裔，也會因為他的初罪而受到懲罰，只有借助上帝的恩典才能脫離罪和死的律法，進而獲得拯救。對於靈魂當前處於如此悲慘的境地，是因為被上帝差派降世，還是因為自主墮落，福圖納圖斯用基督差派門徒傳福音來類比論證，上帝差派靈魂參與拯救世界；但奧古斯丁回應說，基督差派門徒的目的是讓義人進入罪人中，使後者脫離罪而歸於義，脫離魔鬼的軛而歸於義的軛，不同於善的靈魂進入惡的身體而被其轄制。

對於摩尼教簡潔明瞭的宇宙論圖景，奧古斯丁提出兩點主要反駁：一、上帝是否可被侵襲，他差派靈魂降世是否迫於某種「必然性」（《辯論》1、26-28）；二、他差派善的靈魂進入當前的悲慘死地是否有違於自己的公義（《辯論》17）。對於前一問題，福圖納圖斯給出了肯定回答，但同時引用《羅馬書》九章 20 節，認為人類沒有能力對上帝發出質疑，上帝仍然是出於其意願而行事，把人類的不可知訴諸上帝的隱秘公義；對於後一問題，他認為，大公信仰也同樣難以逃脫如此質疑，即如果上帝吹氣賦予人類以靈魂並預知它將進入當前的悲慘死地，這也可能會威脅到他的公義（《辯論》26-27）。相對於福圖納圖斯在靈魂起源上的不可知，奧古斯丁也承認自己在靈魂墮落上的不可知，即初人亞當的靈魂何以會把意志的自由決斷從上帝轉向女人和知識之樹。²⁸在這場辯論的最後，雙方又回到了上帝不受侵擾和必須差派靈魂之間的矛盾，奧古斯丁直陳，自己在做聽教者時就對此因

28. 參見吳飛，〈對樹的罪和對女人的罪：奧古斯丁原罪觀中的兩個概念〉，《雲南大學學報（社會科學版）》2010年第6期，頁28-39。

惑難解，以致最終放棄摩尼教而皈依了大公信仰，福圖納圖斯則坦承自己將向教中聖人請教，繼續探究這一問題。

不同於本頓的論斷，雖然雙方的論證都有不周延之處，但福圖納圖斯並沒有明確區分上帝不可受侵襲與光明王國可受侵襲，其上帝論中仍然蘊含着深刻的矛盾，在宇宙論圖景上也與大公信仰有着顯著區別。與之相對比，通過在靈魂中劃分出意志的領域，在第一天的辯論中，奧古斯丁以上帝的創造來論證意志的本然善性和完美自由，表現為亞當在初罪之前的意志；在第二天的辯論中，他再以意志的轉向來解釋靈魂的墮落，而作為亞當的後裔的我們就被拋入作惡的必然性之中，所保有的意志的自由決斷只會在習慣的攜裹下繼續犯罪，但由於這還是出於自己意志的自主性，我們就仍然需要為此承擔道德責任。基於對《論自由決斷》的內在統一性的辯護，我們可以判定，奧古斯丁在《辯論》中的第二天論證不是放棄或改變了第一天的立場，反而是構成這個辯論的有機整體的必要部分，首次展現了意志的被造和墮落兩個階段，但其中的概念關係要等到《論自由決斷》第二、三卷才得到更為清晰的論證，二者在論證的次第結構上有着明顯的相似性。有鑑於此，我們認為，奧古斯丁並沒有輸掉這場辯論，反而對摩尼教的上帝論提出了致命挑戰，其論證思路上的變化旨在論證惡的起源與意志墮落的兩個階段，進而凸顯了大公教會與摩尼教在上帝論、靈魂論、墮落論等核心神學議題上的顯著差異。

四、結語

反觀這場理論交鋒，奧古斯丁和福圖納圖斯試圖同時維護上帝的全能和全善，但都留下了難以被後世欣然接受的不可知論。摩尼教的難題是上帝是否因為黑暗王國的主動入侵而並非全能，他差派靈魂降世是否迫於某種必然性，善的靈魂陷入悲慘的死地是否有違他的公義。大公信仰的難題是，上帝賦予人類以意

志且預知它會犯罪，那麼人類犯罪是否能夠被追溯到上帝本身；即使「貪欲是萬惡之根」（《提摩太前書》6:10），但貪欲顯然是意志轉向的結果，而其原因卻仍然是需要繼續追問的，這一轉向如果是偶然的，則不符合上帝的預知，而如果是必然的，則難以截然劃分開上帝與亞當的道德責任。

在被強舉為司鐸後，奧古斯丁向主教瓦萊里（Valerius）要求退居集中閱讀《聖經》。《辯論》中的表現顯示，奧古斯丁在三九〇年代早期對《聖經》經文尤其是保羅書信已經比較熟悉，但還不具備必要的釋經技藝，他的勝利更多建基於其意志學說的邏輯推理上，還需要《聖經》經文尤其是對保羅書信的全面釋經作為實質支撐，而福圖納圖斯對《新約》經文的密集引用甚至也可能使他認識到自己的不足。正如弗雷德里克森所見，這應該實際地促使了奧古斯丁開始關注《羅馬書》和《加拉太書》，並在三九〇年代中期密集注釋了這兩封書信。²⁹不過，福圖納圖斯的作用也不應該被高估，這一時期的保羅釋經更多是接續和配合着同時期對《創世記》、《詩篇》和登山寶訓的注釋，寓於北非教會當時的保羅熱和四世紀下半葉開始的「保羅的世紀」之中。³⁰

必須注意的是，《辯論》中引經論證的重心是靈魂的墮落，即意志如何違背上帝的誠命而犯罪；而三九〇年代中期注釋保羅書信的重心是靈魂的救贖，即意志與恩典在信仰開端中的前後關係問題。這二者從屬於不同的論題，《論自由決斷》、《論兩個靈魂》和《辯論》都從屬於前者，而密集注釋《羅馬書》直至《致

29. 參見 Paula Fredriksen, "Paul", in Allan Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1999), p. 622。在三九四到三九六年，奧古斯丁密集注釋了《羅馬書》，分別寫成《〈羅馬書〉章句》（*Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*）、《〈羅馬書〉斷評》（*Epistulae ad Romanos inchoata expositio*）、《八十三個問題》（*De diversis quaestionibus octoginta tribus*）66、67 和 68，最後寫成書信《致辛普里西安》（*Ad Simpliciacum*），前三部作品可以被稱為初解《羅馬書》。

30. 參見 Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography, A New Edition with an Epilogue* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000), p. 144。

辛普里西安》（*Ad Simplicianum*）則從屬於後者，其中所發生的思想變革並不影響前者論證意志的被造和轉向時的連貫性，即從形而上學論證轉入到歷史神學論證，在《論自由決斷》中表現為第一、二卷與第三卷之間，在《辯論》中表現為第一天與第二天之間。

在福圖納圖斯之後，奧古斯丁還多次駁斥了摩尼教的教義領袖，如阿迪瑪圖斯（Adeimantus）、福斯圖斯（Faustus）和菲利克斯（Felix），直到約四〇四年寫成的《駁摩尼教徒塞孔狄》

（*Contra Secundinum Manicheum*）才暫告一段落。³¹對於奧古斯丁與摩尼教的思想糾葛，當前的研究並沒有徹底反思其中的方法論問題，即是奧古斯丁的思想深受摩尼教的影響，還是二者都受到同一思想來源（如保羅書信）的影響，也沒有深入考察這些影響的具體展現方式，新近湧現出的新觀點還不足以成為最終有效的結論。³²

關鍵詞：奧古斯丁 摩尼教 上帝 惡 意志

作者電郵地址：huawei@hqu.edu.cn

31. 參見 Johannes Van Oort, *Mani, Manichaeism & Augustine: The Rediscovery of Manichaeism & its Influence on Western Christianity* (Tbilisi, GA: Georgian Academy of Sciences/ The K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2001), p. 40。

32. 參見 Eddy, "Can a Leopard Change its Spots?", pp. 341-346。

中文書目

- 花威。〈意志的創造與墮落：奧古斯丁《論自由決斷》的內在統一〉。載《哲學門》第28輯（2013）。頁31-54。[HUA Wei. “The Creation and Fall of Voluntas: Rethinking the Continuity of Augustine’s *De libero arbitrio*”. *Beida Journal of Philosophy*, 28 (2013). pp. 31-54.]
- 吳飛。〈對樹的罪和對女人的罪：奧古斯丁原罪觀中的兩個概念〉。載《雲南大學學報（社會科學版）》2010年第6期。頁28-39。[WU Fei. “Two Concepts of Augustine’s Original Sin”. *Journal of Yunnan University Social Science Edition*, 6 (2010). pp. 28-39.]

外文書目

- Alflatt, Malcolm. “The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine”. *Revue des Etudes Augustiniennes* 20 (1974). pp. 113-134.
- Alflatt, Malcolm. “The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine”. *Recherches Augustiniennes* 10 (1975). pp. 171-186.
- Augustine. *Acta contra Fortunatum Manichaeum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 25. Vienna: Tempsky, 1865—.
- . *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, CESL 25.
- . *Contra Iulianum opus imperfectum*. CSEL 85.
- . *Contra Secundinum Manicheum*. CESL 25.
- . *De duabus animabus*. CSEL 25.
- . *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*. CSEL 90.
- . *Epistulae ad Romanos inchoata expositio*. CSEL 84.
- . *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos*. CSEL 84.
- . *Ad Simplificium. Corpus Christianorum* (CCL) 44. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953—.
- . *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. CCL 44.
- . *De vera religione. Corpus Christianorum*. CCL 32.
- . *Retractationes*. CCL 47.

- . *Augustine: Confessions*. Translated by James O'Donnell. 3 vols. Oxford: Clarendon, 1992.
- Babcock, William. "Comment: Augustine, Paul, and the Question of Moral Evil". In *Paul and the Legacy of Paul*. Edited by William Babcock. Dallas: Southern Methodist University Press, 1990. pp. 251-261.
- BeDuhn, Jason David. "Did Augustine Win his Debate with Fortunatus?". In *In Search of Truth: Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism*. Edited by Jacob Van Den Berg. Linden: Brill, 2011. pp. 463-479.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography, A New Edition with an Epilogue*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Coyle, John Kevin. "Acta Contra Fortunatum". In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Edited by Allan Fitzgerald. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. pp. 371-372.
- Coyle, John Kevin. *Augustine's "De Moribus Ecclesiae Catholicae": A Study of the Work, its Composition and its Sources*. Fribourg, Switzerland: The University Press, 1978.
- Coyle, John Kevin. "What did Augustine Know about Manichaeism when he Wrote his Two Treatises *De Moribus*". In *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies (IAMS)*. Edited by Johannes van Oort. Boston, MA: Brill, 2012. pp. 43-56.
- Eddy, Paul Rhodes. "Can a Leopard Change its Spots? Augustine and the Crypto-Manichaeism Question". *Scottish Journal of Theology*, 62 (2009). pp. 316-346.
- Fredriksen, Paula. *Augustine's Early Interpretation of Paul*. Ph.D. dissertation, Princeton University, 1979.
- Fredriksen, Paula. "Paul". In *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Edited by Allan Fitzgerald. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999. pp. 621-625.
- Harrison, Carol. *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for*

Continuity. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Harrison, Simon. *Augustine's Way into the Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Possidius. *Vita Augustini*. Translated by Herbert T. Weiskotten. Huntingdon Valley: Evolution Publishing & Manufacturing, 2008.

Van Oort, Johannes. "Heeding and Hiding Their Particular Knowledge? An Analysis of Augustine's Dispute with Fortunatus". In *Die Christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen*. Edited by Herausgegeben von Therese Fuhrer. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. pp. 115-121.

Van Oort, Johannes. *Mani, Manichaeism & Augustine: The Rediscovery of Manichaeism & its Influence on Western Christianity*. Tblisi, GA: Georgian Academy of Sciences/ The K. Kekelidze Institute of Manuscripts, 2001.

Wills, Gary. *Saint Augustine*. New York: Viking, 1999.

Did Augustine of Hippo Lose his Debate with Fortunatus?

HUA Wei

Associate Professor

Research Center of Oversea Chinese and Fujian-Taiwanese Religions

Huaqiao University

Abstract

In 392, Augustine of Hippo engaged in a face-to-face debate with Fortunatus, a Manichaean priest of Hippo. According to the traditional view, Augustine undoubtedly won this debate, as was understood by Augustine himself and the audience. Since the mid-20th century, however, a new trend of interpretation represented by Jason David BeDuhn has sought to argue that, in this two-day debate Augustine did not demolish Fortunatus' argument, but accepted his opponent's main ideas, which suggests that Augustine essentially lost the debate. By comparing this debate with *De libero arbitrio* and other early works, this article demonstrates that Augustine did not lose the debate and that the shift of his argument was a transition from a metaphysical argument on the first day to a historical-theological one on the second day, which revealed some of the profound differences between the Catholic and Manichaean doctrines.

Keywords: Augustine of Hippo; Manichaeism; God; Evil;
Voluntas