

基督教经典译丛



何光沪 主编

Moral Treatises

道德论集

[古罗马] 奥古斯丁著

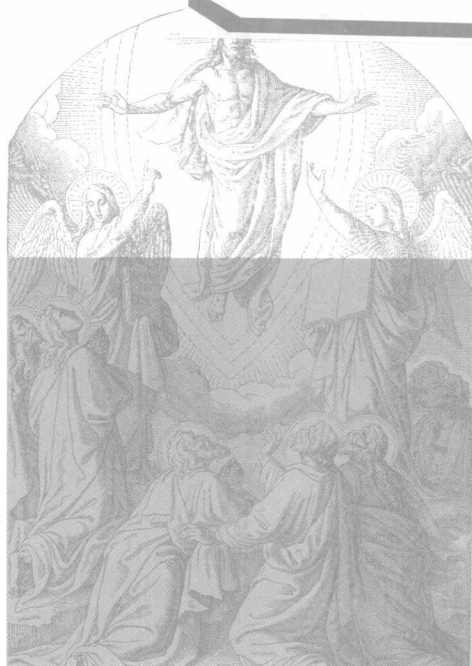
石敏敏 译



基督教经典译丛

B82-53/1

2009



何光沪 主编

副主编 章雪富 孙毅 游冠辉

Moral Treatises

道德论集

[古罗马] 奥古斯丁著
石敏敏 译



Simplified Chinese Copyright © 2009 by SDX Joint Publishing
Company. All Rights Reserved.

本作品中文简体版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

道德论集 / (古罗马) 奥古斯丁著; 石敏敏译. —北京:
生活·读书·新知三联书店, 2009. 5
(基督教经典译丛)
ISBN 978-7-108-03119-8

I. 道… II. ①奥…②石… III. 伦理学—文集
IV. B82-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 192416 号

丛书策划 橡树文字工作室

责任编辑 张艳华

封面设计 罗 洪

出版发行 **生活·读书·新知** 三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京隆昌伟业印刷有限公司

版 次 2009 年 5 月北京第 1 版
2009 年 5 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1 / 16 印张 24.5

字 数 292 千字

印 数 0,001 — 8,000 册

定 价 41.00 元

基督教经典译丛

总 序

何光沪

在当今的全球时代，“文明的冲突”会造成文明的毁灭，因为由之引起的无限战争，意味着人类、动物、植物和整个地球的浩劫。而“文明的交流”则带来文明的更新，因为由之导向的文明和谐，意味着各文明自身的新陈代谢、各文明之间的取长补短、全世界文明的和平共处以及全人类文化的繁荣新生。

“文明的交流”最为重要的手段之一，乃是对不同文明或文化的经典之翻译。就中西两大文明而言，从17世纪初以利玛窦（Matteo Ricci）为首的传教士开始把儒家经典译为西文，到19世纪末宗教学创始人、英籍德裔学术大师缪勒（F. M. Müller）编辑出版五十卷《东方圣书集》，包括儒教、道教和佛教等宗教经典在内的中华文明成果，被大量翻译介绍到了西方各国；从徐光启到严复等中国学者、从林乐知（Y. J. Allen）到傅兰雅（John Fryer）等西方学者开始把西方自然科学和社会科学著作译为中文，直到20世纪末叶，商务印书馆、生活·读书·新知三联和其他有历史眼光的中国出版社组织翻译西方的哲学、历史、文学和其他学科著作，西方的科学技术和人文社科书籍也被大量翻译介绍到了中国。这些翻译出版活动，不但促进了中学西传和西学东渐的双向“文明交流”，而且催化了中华文明的新陈代谢，以及中国社会的现代转型。

清末以来，先进的中国人向西方学习、“取长补短”的历程，经历

了两大阶段。第一阶段的主导思想是“师夷长技以制夷”，表现为洋务运动之向往“船坚炮利”，追求“富国强兵”，最多只求学习西方的工业技术和物质文明，结果是以优势的海军败于日本，以军事的失败表现出制度的失败。第二阶段的主导思想是“民主加科学”，表现为五四新文化运动之尊崇“德赛二先生”，中国社会在几乎一个世纪中不断从革命走向革命之后，到现在仍然需要进行民主政治的建设和科学精神的培养。大体说来，这两大阶段显示出国人对西方文明的认识由十分肤浅到较为深入，有了第一次深化，从物质层面深入到制度层面。

正如观察一支球队，不能光看其体力、技术，还要研究其组织、战略，更要探究其精神、品格。同样地，观察西方文明，不能光看其工业、技术，还要研究其社会、政治，更要探究其精神、灵性。因为任何文明都包含物质、制度和精神三个不可分割的层面，舍其一则不能得其究竟。正由于自觉或不自觉地认识到了这一点，到了20世纪末叶，中国终于有了一些有历史眼光的学者、译者和出版者，开始翻译出版西方文明精神层面的核心——基督教方面的著作，从而开启了对西方文明的认识由较为深入到更加深入的第二次深化，从制度层面深入到精神层面。

与此相关，第一阶段的翻译是以自然科学和技术书籍为主，第二阶段的翻译是以社会科学和人文书籍为主，而第三阶段的翻译，虽然开始不久，但已深入到西方文明的核心，有了一些基督教方面的著作。

实际上，基督教对世界历史和人类社会的影响，绝不止于西方文明。无数历史学家、文化学家、社会学家、艺术史家、科学史家、伦理学家、政治学家和哲学家已经证明，基督教两千年来，从东方走向西方再走向南方，已经极大地影响，甚至改变了人类社会从上古时代沿袭下来的对生命的价值、两性和妇女、博爱和慈善、保健和教育、劳动和

经济、科学和学术、自由和正义、法律和政治、文学和艺术等等几乎所有生活领域的观念，从而塑造了今日世界的面貌。这个诞生于亚洲或“东方”，传入了欧洲或“西方”，再传入亚、非、拉美或“南方”的世界第一大宗教，现在因为信众大部分在发展中国家，被称为“南方宗教”。但是，它本来就不属于任何一“方”——由于今日世界上已经没有一个国家没有其存在，所以它已经不仅仅在宗教意义上，而且是在现实意义上展现了它“普世宗教”的本质。

因此，对基督教经典的翻译，其意义早已不止于“西学”研究或对西方文明研究的需要，而早已在于对世界历史和人类文明了解的需要了。

这里所谓“基督教经典”，同结集为“大藏经”的佛教经典和结集为“道藏”的道教经典相类似，是指基督教历代的重要著作或大师名作，而不是指基督徒视为唯一神圣的上帝启示“圣经”。但是，由于基督教历代的重要著作或大师名作汗牛充栋、浩如烟海，绝不可能也没有必要像佛藏道藏那样结集为一套“大丛书”，所以，在此所谓“经典译丛”，最多只能奢望成为比佛藏道藏的部头小很多很多的一套丛书。

然而，说它的重要性不会“小很多很多”，却并非奢望。远的不说，只看看我们的近邻，被称为“翻译大国”的日本和韩国——这两个曾经拜中国文化为师的国家，由于体现为“即时而大量翻译西方著作”的谦虚好学精神，一先一后地在文化上加强新陈代谢、大力吐故纳新，从而迈进了亚洲甚至世界上最先进国家的行列。众所周知，日本在“脱亚入欧”的口号下，韩国在其人口中基督徒比例迅猛增长的情况下，反而比我国更多更好地保存了东方传统或儒家文化的精粹，而且不是仅仅保存在书本里，而是保存在生活中。这一事实，加上海内外华人基督徒保留优秀传统道德的大量事实，都表明基督教与儒家的优秀传统可

以相辅相成，这实在值得我们深长思之！

基督教在唐朝贞观九年（公元635年）传入中国，唐太宗派宰相房玄龄率宫廷卫队到京城西郊欢迎传教士阿罗本主教，接到皇帝的书房让其翻译圣经，又接到皇宫内室听其传讲教义，“深知正真，特令传授”。三年之后（公元638年），太宗又发布诏书说：“详其教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要。……济物利人，宜行天下。”换言之，唐太宗经过研究，肯定基督教对社会具有有益的作用，对人生具有积极的意义，遂下令让其在全国传播（他甚至命令有关部门在京城建造教堂，设立神职，颁赐肖像给教堂以示支持）。这无疑显示出这位大政治家超常的见识、智慧和胸襟。一千多年之后，在这个问题上，一位对中国文化和社会贡献极大的翻译家严复，也显示了同样的见识、智慧和胸襟。他在主张发展科学教育、清除“宗教流毒”的同时，指出宗教随社会进步程度而有高低之别，认为基督教对中国民众教化大有好处：“教者，随群演之浅深为高下，而常有以扶民性之偏。今假景教大行于此土，其能取吾人之缺点而补苴之，殆无疑义。且吾国小民之众，往往自有生以来，未受一言之德育。一旦有人焉，临以帝天之神，时为耳提而面命，使知人理之要，存于相爱而不欺，此于教化，岂曰小补！”（孟德斯鸠《法意》第十九章十八节译者按语。）另外两位新文化运动的领袖即胡适之和陈独秀，都不是基督徒，而且也批判宗教，但他们又都同时认为，耶稣的人格精神和道德改革对中国社会有益，宜于在中国推广（胡适：《基督教与中国》，陈独秀：《致〈新青年〉读者》）。

当然，我们编辑出版这套译丛，首先是想对我国的“西学”研究、人文学术和宗教学术研究提供资料。鉴于上述理由，我们也希望这项工作对于中西文明的交流有所贡献；还希望通过对西方文明精神认识的深化，对于中国文化的更新和中国社会的进步有所贡献，更希望本

着中国传统中谦虚好学、从善如流、生生不已的精神，通过对世界历史和人类文明中基督教精神动力的了解，对于当今道德滑坡严重、精神文化堪忧的现状有所补益。

尽管近年来翻译界出版界已有不少有识之士，在这方面艰辛努力，完成了一些极有意义的工作，泽及后人，令人钦佩。但是，对我们这样一个拥有十几亿人口的千年古国和文化大国来说，已经完成的工作与这么巨大的历史性需要相比，真好比杯水车薪，还是远远不够的。例如，即使以最严格的“经典”标准缩小译介规模，这么一个文化大国，竟然连阿奎那（Thomas Aquinas）举世皆知的千年巨著《神学大全》和加尔文（John Calvin）影响历史的世界经典《基督教要义》，都尚未翻译出版，这无论如何是令人汗颜的。总之，在这方面，国人还有漫长的路要走。

本译丛的翻译出版，就是想以我们这微薄的努力，踏上这漫长的旅程，并与诸多同道一起，参与和推动中华文化更新的大业。

最后，我们应向读者交代一下这套译丛的几点设想。

第一，译丛的选书，兼顾学术性、文化性与可读性。即从神学、哲学、史学、伦理学、宗教学等多学科的学术角度出发，考虑有关经典在社会、历史和文化上的影响，顾及不同职业、不同专业、不同层次的读者需要，选择经典作家的经典作品。

第二，译丛的读者，包括全国从中央到地方的社会科学院和各级各类人文社科研究机构的研究人员，高等学校哲学、宗教、人文、社科院系的学者师生，中央到地方各级统战部门的官员和研究人员，各级党校相关教员和有关课程学员，各级政府宗教事务部门官员和研究人员，以及各宗教的教职人员、一般信众和普通读者。

第三，译丛的内容，涵盖公元1世纪基督教产生至今所有的历史

时期。包含古代时期（1—6 世纪），中古时期（6—16 世纪）和现代时期（16—20 世纪）三大部分。三个时期的起讫年代与通常按政治事件划分历史时期的起讫年代略有出入，这是由于思想史自身的某些特征，特别是基督教思想史的发展特征所致。例如，政治史的古代时期与中古时期以西罗马帝国灭亡为界，中古时期与现代时期（或近代时期）以 17 世纪英国革命为界；但是，基督教教父思想在西罗马帝国灭亡后仍持续了近百年，而英国革命的清教思想渊源则无疑应追溯到 16 世纪宗教改革。由此而有了本译丛三大部分的时期划分。这种时期划分，也可以从思想史和宗教史的角度，提醒我们注意宗教和思想因素对于世界进程和社会发展的作用。

中国人民大学宣园

2008 年 11 月

中译本导言

郑仰恩

一、基督教思想史上的奥古斯丁

毋庸置疑，奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354 — 430）应该是基督教思想史上最重要且对后世影响最深远的神学家，更被大教会传统尊称为“恩典博士”（*doctor gratiae*）。现代德国教义史家哈纳克（Adolf Harnack）就曾指出，基督教教义的发展到奥古斯丁已经大致完备，其后的神学家不过是为他的思想做注脚而已。确实，他的神学观点集早期基督教思想之大成，历经中世纪的沉潜发展，到宗教改革运动时成为神学争论的焦点，却也奠定他从此作为教义史之基本论述轴心的地位。

举例来说，专研宗教改革运动的学者们常指出，新教改革运动的最终发展，可以说是奥古斯丁的恩典论胜过了他自己的教会论，亦即高举福音主义（以马丁·路德所主张的“因信称义”为代表）的新教运动突破了坚持教会体制（以罗马教廷所主张的“大公且合一的教会”为代表）的旧教传统。这显示新旧教之争其实正反映了奥古斯丁神学体系的内在张力，而这张力也进而塑造了后世后代教义史的发展

轴线，他的神学影响力之深远可见一斑。

二、奥古斯丁对伦理学的贡献

专研奥古斯丁的学者指出，在早期拉丁教父中，没有人比他发展出更多的道德理论，甚至也有学者主张他是第一个让基督教伦理学成为神学的一个独特部分的神学家。然而，在奥古斯丁那个时代，不同的神学领域间并无明确的界线，也因此，在他的神学体系里，伦理学、神学以及圣经释义是交织在一起且无法分离的。事实上，在他的作品里，除了探讨人生不同处境的几篇作品——大多收录在本论集里——和辩驳摩尼教（Manicheism）的论述之外，他不曾撰写过专门探讨伦理学的文章。如果说奥古斯丁对基督教伦理学的独特定位有所贡献，那主要是因为深刻地将伦理学的问题本质揭露了出来。

事实上，正因为在他自己皈依的过程中无可避免地经验到道德转变的挣扎，伦理学可以确定在奥古斯丁的神学中扮演一个既举足轻重又带有限制的暧昧角色。一方面，奥古斯丁自己指明，他对基督教信仰的知性认可只有在道德上做出决断时才得以完全；另一方面，他也学习到，只有上帝主权的恩典才能促成真正的皈依，让他的意志得以复原，并持续激发他的爱心（参看《忏悔录》，7—8页）。

确实，皈依经验可以说是奥古斯丁思想的基础，它不同于读罗马哲学家西塞罗（Cicero）时的启蒙经验，也不同于读新柏拉图主义者普罗提诺（Plotinus）时的喜悦灵性感受。对奥古斯丁而言，“皈依”代表一种全新的自我意识与实存经验。这个直接与上帝相遇的意识改变了他的整个存在、动力与目标，让他对哲学的热情转变且“跳跃”（leap）为对真理的热情。从此，奥古斯丁确信，是个

人意志在主导知识，而不是知识在主导意志。

就思想上的演变来说，当奥古斯丁还是一位年轻的信徒辩护家时，他就主张基督教作为“真正的哲学”的一个明证是，它比摩尼教或任何古老哲学学派都更能产生一种坚实稳定的道德决断或自制的力量。但随着年岁愈长，他也就愈加体认到，在基督教的核心信念里，任何全然人为的努力——不管是出于他自己，或是他所喜爱的柏拉图派哲学家，或后来的帕拉纠派（Pelagians）——都是一种骄傲和背叛。许多学者指出，晚期在思想上更为成熟严谨的奥古斯丁明显地倾向于一种更悲观的人性论（pessimistic anthropology）。但这也未能成为定论，因为同一时期作为讲道者的他，却仍一再地劝勉信徒们要有道德决断，并期待他们在道德上做出改变。

就这样，奥古斯丁留下了一个带有内部张力的伦理遗产，其中包括了敏锐的道德感、对一个客观道德秩序的确信、对人类德性之限制的成熟评断、一个复杂但过于柔性温情的基督教爱观，以及一个对道德转化的可能性既不放弃盼望也不过度简化地存有幻想的信仰态度。有趣的是，尽管他的论点往往带有争议性，他的政治、社会和性伦理的观点更是经常地受到挑战，但其中的张力和争议性也为此后的学术讨论开启了新的思考空间，因而在历史上带有高度的影响力。就此而言，存在于其伦理思想里的内部张力显然是适切而有益的。

三、和同时代哲学思潮对话

对深谙古典文化和摩尼教思想的奥古斯丁来说，他同时代的哲学思潮确有其吸引人之处。一方面，他承认“异教”道德哲学提供了不少有用的伦理原则，可供基督教学者参考和对话，但在另一方面，他

也明确地拒绝摩尼教的善恶二元论以及他们对肉体的谴责贬抑。不过，尽管奥古斯丁视灵魂为高于肉体的存在，但他也指明灵魂并非人类存在的最高形式，因为它也会被美德或智慧所补足。对他而言，上帝才是至高的善，“我们若跟随他，就能过着美好且快乐的生活”（参看《论自由意志》，15.33）。

有趣的是，奥古斯丁常常以近乎“折衷派”（*Eclecticism*）的方式，采撷不同哲学学派的主张，来支持自己从圣经所建构的信念或反驳他人的论点。譬如，他从《马太福音》22：37读到“要尽心尽性尽意爱上帝”以及不可分割的“爱邻舍”这两条诫命，这成为他“爱的伦理观”的基础（参看《论大公教会和摩尼教的道德诫律》，1.8.13；1.14.24；1.26.39）。结果，在论到“对上帝的爱”时，他运用柏拉图派的论点来反驳异教哲学家和摩尼教徒的二元论，在此点上他和斯多葛学派及伊壁鸠鲁学派是对立的。然而，在强调“对邻舍的爱”时，他则撇弃柏拉图学派的观点，引用逍遥学派和斯多葛学派的论点来肯定人性的社会与宗教面向。面对同时代哲学思潮，奥古斯丁这种对话、运用、会通、转化、创新的折衷派做法，确实有深刻的启发性。

四、爱的秩序（*Ordo amoris*）

在这思想整合的过程中，奥古斯丁逐渐发展出一个伦理秩序的概念，以上帝的存在为至高，接着是灵魂，最后才是肉体 and 物质的事物。在这存有的阶层秩序（*graded or hierarchical order of beings*）里，伦理行为的高低也对应着不同美德所展现的存有价值：灵魂高于肉体，理性则是比灵魂的其他层面更重要，而沉思上帝又比理性思维更

优先。也就是说，在这秩序中，成为上帝/越来越像上帝（becoming God）是最高的目标，远离上帝则越来越接近动物，“罪恶”和“非存有”（non-being）也就画上等号了。

依此原则，人们的爱憎好恶若能尊重此一自然秩序，这样的生活方式就是正确的，但这并不意味着他们必须像新柏拉图主义者（Neoplatonists）所主张的那样弃绝肉体、感官或社会的生活。奥古斯丁运用斯多葛学派的理论，以“享受”（*frui*）和“使用”（*uti*）来区分爱的不同等级，前者是指为了所爱对象本身之缘故或以其为终极目的而去爱，特指受造者对上帝的爱；后者则是指为了他者之缘故或另一个更高的目的而去爱，因此是指对其他受造事物的爱，包括对邻舍和对自己的爱在内。换句话说，对创造者上帝的爱必须尽全部心力去实践，对其他受造事物的爱则是在和上帝的关系中（或是为了爱上帝的缘故）去实行。

根据这个信念，如果有人弄错对象，将有限的事物本身视为终极目的去爱，或是该“使用”的却以“享受”待之，那就是犯了“偶像崇拜”的罪。也就是说，人们可以寻求身体和灵魂的属世利益——例如身体健康、友谊、智慧等——但这些都必须置于他们和上帝的关系中。换另一种方式来说，人们在“使用”这些美好事物时，应符合它们受造的目的。这也是奥古斯丁在伦理思考上的辩证原则：基督徒应活出和恩典相称的生活，才不至于亏负上帝浩大的恩典。

结果，奥古斯丁不但借用斯多葛学派的“享受”和“使用”来区分爱的等级，更将不同的爱安置于“对上帝的爱”和“对邻舍的爱”（同时，也因为“爱人如己”的表达方式而同时隐含着“对自己的爱”）的秩序架构里。对上帝的信任之爱是一切爱的根源，也确保人们在罪恶和徒劳中能学习正确的爱。在爱朋友、邻舍和其他受造物的

过程中，人们必须学习将这爱“相对化”，因为它的结果很可能变成“自我利益”（self-interest）的工具。真正的爱是以上帝为主要对象的，用奥古斯丁自己的话来说：“那些爱你（上帝），在你里面爱一个朋友，为你的缘故爱一个敌人的人有福了！”（参看《忏悔录》，4.9.14）

整体而言，这个“在上帝里”（in God）的概念让奥古斯丁能够将所有的爱都置于一个“上帝中心”（theocentric）的整全架构里。因此，当他于407年大胆地宣称“只管爱，并做你所想要的”（Love and do what you will）时，他的着重点并非个人行动或意图的自主性，而是指明所有人类的思考与行动都是在上帝里，并且必须是从“上帝的爱”的观点来理解的事实。这也隐含着在上帝“已然”（already）的恩典和现今人类“尚未”（not yet）的限制之间所存在的终末张力。

在进入奥古斯丁《道德论集》的摘要介绍之前，或许也应该约略讨论他对性伦理（sexual ethics）的看法，因为和本论集中论婚姻、圣洁、寡居等文章有关。奥古斯丁有关基督教性伦理的讨论主要是建立在他的关于创造、罪和救赎的教义上。简单地说，创造的教义让他认定上帝自始就将“性交”定位为“繁衍后代”的媒介；罪的教义则让他主张“肉体的欲望”（concupiscence of the flesh）总是伴随着性行为，并且是亚当和夏娃之原罪的表征；也因此，救赎的教义让他确信性行为和生育在救恩历史的不同阶段里具有不同的意义。整体而言，尽管“自然法”（natural law）的理论让奥古斯丁相信性行为应该接受某些普遍且恒久的规范，他同时也认定在人类的性行为当中存在着某种程度的历史相对性和文化制约性。这在以下奥古斯丁《道德论集》的文章里可以读到更具体的讨论。

五、奥古斯丁的《道德论集》

奥古斯丁的《道德论集》总共收录了九篇文章，应该能够引发读者的阅读兴趣，对一般社会大众的道德关注也应该有所助益。或许有些读者会对他的某些观点感到奇怪或不自在，但这大多是出于对不同时代或不同形态的道德观或敬虔态度不够理解的缘故。简单地说，奥古斯丁和大多数希腊或拉丁教父一样，对“自愿性的守贞和守贫”（voluntary celibacy and poverty）抱持赞赏、认同的态度。这种源自于2世纪的禁欲主义观点区分了两种道德倾向：一种是一般信徒的初级道德观，只要求遵守“十诫”的命令；另一种则是高一等的圣洁道德观，是由少数被拣选的人因能遵行所谓的“福音训诫”（evangelical counsels）或隐修德性（monastic virtues）而达成的。

奥古斯丁自己在皈依基督信仰后也决定遵循这样的伦理教导。原本他应该娶他儿子的母亲为妻，但因献身祭司职，所以决定过独身不结婚的生活。这也是当时教会的盛行观点，他的老师安波罗修（Ambrose）和神学前辈哲罗姆（Jerome）甚至更激进地赞扬以至尊崇“独身”的生活。尽管我们不一定同意他们的观点，却必须学习欣赏他们那种自我否定、专一献身的精神和道德力量。同时，我们必须理解，早期基督教的禁欲主义也可以说是对当时周遭希腊罗马宗教常见的道德败坏现象的一种反动，在或许过激的回应中，他们刻意突显了美善生活的伦理价值，也是在这种情境中，他们认定独身生活要比婚姻生活更适合基督及其教会那种不容分心、分忧的服事需求，因为婚姻总不可避免地带来世俗的纷扰（参看《哥林多前书》，7：25—28）。事实上，这样的讨论也间接促成了后世基督教的婚姻

观和家庭观。

以下就依顺序简要地概述奥古斯丁《道德论集》中的文章要点。

在《论自制》一文中，奥古斯丁首先指出自制是出于神圣的恩赐，好叫人心不偏向恶言，也不为罪辩解。这不单指人肉身低级部位的欲望，也包括整个人的存在，因为一切污秽人的，不管是出自内心的言语或是外在的行为，都是从心发出，因此只要心灵的界线设立自制之门，就可以保证两者的纯洁和清白。心灵若得纯洁，良知就可欢欣雀跃，人也才可以在自制的生活中将身体当做“义的器具”献给公义的上帝。

自制需要恩典的协助，因为基督徒不是活在律法之下，而是在恩典之下。律法诚然规定了美善之物，但却没有提供实际协助，恩典既使人们爱律法所命定的，就能做自由人的主。然而，就连克制者也有征服不了肉体的情事，在无法医治罪恶伤口的时候，为要治好它们，就要如主祷文般地每天说：“免我们的债”，祈求上帝恩典的帮助。因此，人必须活在恩典中，也必须在恩典中持续成长。

奥古斯丁也力驳摩尼教徒的二元论，就是主张情欲与圣灵之争代表了善恶两种对立的本性或原则彼此相争的教义。事实上，情欲与圣灵相争，并非指相对立的两个原则所引起的两种本性的抗争，而是由罪所引发人性中的两部分之争。人若顺服圣灵而活，肉体的情欲就得医治，并能在身心合一中活出美善的生活。永生、真实的上帝是至善，凡从他来的，无不是善的。因此，圣灵是一种善，情欲也是一种善，而人是由二者所构成，只要愿意被至善之神的恩典所改造，就能活在美善的伦理秩序中。

在本文中，奥古斯丁也以现代神学所惯于批判的“父权式”