

· 外国哲学 ·

马丁·路德论称义与运动*

孙 帅

【摘要】关于马丁·路德的称义哲学，学界目前有两种代表性的观点，一种是“外在的解释”，另一种是“内在的解释”，本文则尝试从“运动”入手提出一种新的解释。为了阐明称义的存在方式，路德反复运用亚里士多德的运动概念，重构了后者运动学说中“毁灭”与“实现”的存在论地位，进而将运动的内在结构表述为“总是回到起点”，即总是回到虚无。在这种运动的称义学说背后，蕴含着路德对生成、存在、非存在与虚无等形而上学问题的全新理解。本文认为，也唯有从运动的虚无主义机制出发，路德才能从根本上奠定新教人性论的哲学基础。

【关键词】 马丁·路德 亚里士多德 称义 运动 虚无

【中图分类号】 B503.932/B502.233

一、引言

“因信称义”是马丁·路德神学的中心学说，正如他自己所言，“如果丧失了称义的信条，同时也就丧失了整个基督教教导”。(WA 40 I, 48)^① 路德提出这一学说旨在批判“因行为称义”的中世纪传统：根据这一传统，罪人只有在恩典的帮助下尽力做出相应的善功，才能变成一个真正的义人。与这种传统观点相反，路德认为，不仅义行对个体的拯救没有实质意义，而且只有首先在行为之外借着“信”被称义，一个人才能做出真正的义行。换言之，义在逻辑上先于所有义的行为：“不是说义人什么都不做，而是说，他的行为并未将他造就为义的，相反，他的义造就了行为。”(WA 1, 364) 概言之，“因信称义”就是指在不依赖善功的情况下，个体单单凭借对基督的信仰就能被上帝视为义人。

不过，路德的称义学说始终面临着一个根本的难题：我们应该如何从哲学上澄清和理解义的性质与生成，及其与个体存在之间的关系？围绕这一问题，学界陷入了长期的争论。(cf. Rupp; Vainio; McGrath, pp. 218 – 248) 目前有两种代表性的观点，我们可以分别将它们称为“外在的解释”与“内在的解释”。

简单地说，“外在的解释”认为上帝的义对人而言是外在的。这种理解是信义宗和 20 世纪西方学界

* 本文受中国人民大学 2019 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”支持。

① 本文所引路德著作均出自魏玛版（Weimarer Ausgabe），引文皆为笔者翻译，引用之处根据学界惯例随文标出卷次与页码，若某卷包含多册，则在卷次后同时标出册次，例如“WA 40 I, 48”表示“第 40 卷第 I 册，第 48 页”。

的传统观点，在路德著作中能找到大量的文本支持。(cf. Clark, pp. 269 – 310) 毕竟，路德最初解构中世纪称义观的关键就在于，将“义”界定为外在于人的“陌生之义”(*iustitia aliena*)，而所谓称义，仅仅意味着外在的义被“归算”(*imputare*)给了人。“归算”是指作为“法官”的上帝赦免人的罪，将罪人白白地算作义人，但这并未改变圣徒本身仍是罪人的事实。“圣徒内在地(*intrinsece*)总是罪人，所以总是外在地被称义(*extrinsece*)。”(WA 56, 268) 称义的外在性，一方面是指义来自人之外的基督，它“在我们之外，对我们是陌生的”；另一方面是指，这种陌生之义并没有因人的信而变成人的内在存在，正因此，圣徒才同时既是罪人又是义人：“任何被称义者都还是罪人，但他被算为好像是完全与完善的义人。”(WA 39 I, 83) 对于“外在地被称义”的人而言，完全的义只有在末世才能真正实现。

“内在的解释”则认为称义意味着个体内在存在的实现。这种观点以晚近兴起的“芬兰学派”为代表，他们从义的内在性出发对称义的传统观点作了有针对性的批判，试图借助东正教的“成神”(*theosis*)概念和柏拉图主义的“分有”学说，将路德这里的称义理解为人神合一(*unio*)，即人对神圣存在的分有；换言之，称义本质上就是指人之存在的内在生成，而非只是义的外在归算。(cf. Mannermaa) 内在的解释同样不乏文本上的支持，比如路德就经常使用“更新”(*renovatio*)这一经典概念来描述称义。(cf. Lohse, pp. 262 – 263; 参见阿尔托依兹，第229 – 330页) 这里的“更新”不仅意味着个体正在通过圣化(*sanctification*)而日益趋近完全的义，更意味着义成了人内在的一部分。正如路德所言，“被称义的人还不是义人，但已经处在那朝向义的运动或过程中”(WA 39 I, 83)，“已经拥有义的开端，以便总是寻求更多的义。”(WA 56, 272) 按照内在的解释，义已经通过内在的方式变成了人性的一部分，而不只是外在的与末世性的。

在笔者看来，上述两种观点都存在一些问题。外在的解释虽然整体上更符合路德的新教哲学精神，但它不能很好地阐明陌生之义与人性当下存在之间的关系；内在的解释虽然指出了外在解释的局限性，但又因矫枉过正而错失了路德从“外在性”出发批判中世纪称义的深刻用意。因此，本文试图证明，路德所谓的义在本质上确实是外在的，但同时也内在地作用于人性。不过，这不是为了实现人的本质，而是为了摧毁人类本性的内在存在，由此以最彻底的方式证成义的外在性。这样的称义意味着一种始终不安的生活方式，一种变动不居的人性状态，一种持续不断的“运动”。

我们注意到，在讨论因信称义时，路德频繁援引亚里士多德的“运动”概念来说明被称义者的存在方式。(cf. Dieter, 2001, S. 276 – 346) 在他看来，称义就是从罪到义的运动，不只是从不信到信的转变，更是已经因信称义之人的整个生活方式。比如，《罗马书》12: 2写道，要在内心的“更新”中“重新被赋形”(*reformamini*)。对此，路德指出：“这里说到进展，因为是对早已开始成为基督徒的人说的。他们的生命不在静止中(*in quiescere*)，而是从好被推动到(*in moueri*)更好，正如病人从生病到健康。”(WA 56, 441) 显然，路德理解的称义运动已不再是亚里士多德意义上的“质变”，因为罪与义都不是人的品质。那么，他是在何种意义上将“从罪到义”的称义，理解为“从好被推动到更好”那样的运动呢？义的外在性与内在性之间的张力，在运动中又是如何体现的？为了解释这一点，我们将首先考察亚里士多德的运动学说，然后探讨路德是如何在运用和改造其运动概念的基础上，从一种虚无主义的视角出发重新诠释罪与义、存在与非存在的关系。

二、毁灭与实现：亚里士多德的运动概念^①

在《物理学》中，亚里士多德提供了两条理解运动的思路，分别出现在I, 7 – 9和III, 1 – 3：前

^① 该部分对亚里士多德运动概念的讨论，主要参考了李猛的文章《亚里士多德的运动定义：一个存在的解释》。(参见李猛，第155 – 200页)

者关于生成 (γένεσις) 的分析同样是对运动的讨论, 因为生成、运动与变化本质上属于同一个问题; 后者则从新的角度入手对运动作了正面的界定, 进而将全书对运动的分析推向了更深的层面。如果说卷一重在揭示对立本原, 从而将运动刻画为“毁灭”, 那么卷三则重在揭示质料与形式之间的存在关联, 从而将运动界定为“实现”。

在卷一关于自然存在之原因与本原的讨论中, 针对巴门尼德仅仅承认存在而取消生成, 断言存在既不生成、也不消灭, 亚里士多德则提出“载体、形式与缺失”的三本原来解释存在者的存在与生成, 把生成理解为对立本原, 即形式与缺失, 在载体 (ὑποκείμενον) 上面的出现或消失。比如, 无教养的人变成文雅的人, 随着文雅对载体 (即人) 的作用, 作为对立一方的无教养则会消失。就是说, 生成是通过载体对对立本原的承受而展开的 “如果由于自然而存在的事物都有自己的原因和本原, 并且, 我们所说的每种自然都从开始就不是由于偶而是由于本性才存在和生成的, 那么, 万物都是从载体和形式生成的。” (190b17-20, 亚里士多德, 2016年a, 第23页)^① 首先, 从这样的生成结构来看, 运动意味着对立本原在载体之上展开的相互毁灭, 因而可以说运动本质上便是毁灭。其次, 生成中的非存在与存在指的是缺失与形式, 而非载体与形式。载体是缺失形式的东西, 却不等于缺失, 不是形式的对立面。换句话说, “质料是由于偶性的非存在, 而短缺则是由于自身的非存在”。(192a4-5, 亚里士多德, 2016年a, 第27页)

我们注意到, 亚里士多德提出将载体作为第三本原, 认为所有生成物皆产生于某个处在下面的东西, 是为了解决形式与缺失之间的生成难题。具体说来, 一切生成之物都生成于对立面, 一切消灭之物也都消灭为对立面, “所以, 由于自然而生成了一切事物都应该或者是对立, 或者是来源于对立”。(188b25-26, 亚里士多德, 2016年a, 第17页) 问题在于, 对立之为对立, 不正是由于双方不能相互生成或作用, 而必然相互毁灭吗? 怎么能说存在者生成于相互毁灭的形式与缺失呢? 为了解决这里的困难, 回答生成在什么意义上源于相互毁灭的本原, 亚里士多德才引入了作为第三本原的载体, 使对立本原“都作用于某个有别于它们的第三者”(189a25-26, 亚里士多德, 2016年a, 第18页), 从而使生成得以可能。形式与缺失的对立意味着相互毁灭, 当这种毁灭在不变的承载者之上展现出来时, 便是生成或运动。

如此我们便能理解, 亚里士多德为何会认为, 他用来解释生成的三本原不同于柏拉图那里的“大、小与理念”。按照他的判断, 所谓“大和小”只相当于三本原中的载体或质料, 而作为缺失的另一本原却被忽视了。柏拉图的三本原在此被亚里士多德还原成了质料与形式 “他把大和小当作质料, 单一是形式。” (187a18, 亚里士多德, 2016年a, 第12页) 准确地说, 柏拉图并不是没有看到缺失, 而是不在本原上区分缺失与质料, 这在亚里士多德眼里无异于“把大和小与非存在相等同”。(192a7, 亚里士多德, 2016年a, 第27页) 根据亚里士多德, 作为非存在的缺失与质料具有完全不同的存在意义: 前者是形式的对立面, 因而必然渴望毁灭形式, 后者尚未被赋形, 因而在自然上渴望获得形式。形式与缺失的相互毁灭之所以推动存在的生成, 离不开在自然上就渴望形式的质料。如若不区分质料与缺失, 从非存在到存在的生成将意味着“相反者渴望自己的消灭。然而, 形式不能渴望它自身 (因为它并不缺少), 形式的反面也不能渴望它, 因为相反的双方是彼此消灭的。真实的说法是质料渴望形式”。(192a19-22, 亚里士多德, 2016年a, 第28页)

可见, 亚里士多德在对立本原之外提出第三本原, 是由于后者不单是承受生成变化的载体, 更是

^① 本文参考的亚里士多德著作中译本均出自自由苗力田主编的《亚里士多德全集》(亚里士多德, 2016年a-c), 引用时在标准编码后注出中译本的版本信息。部分引文根据希腊原文稍作调整, 以下不再一一注明。

在自然上就倾向于被赋形的质料，正因此，对立本原相互毁灭的渴望才能成就质料对形式的渴望。只不过，根据三本原结构，生成与运动的本质主要不是指质料与形式之间的存在论关联，而是指形式与缺失在载体之上进行的毁灭性斗争。

《物理学》I, 8 结尾处指出，还存在另一种解决生成难题的方式，这直接将我们引向卷三从潜能与实现入手对运动的界定。通常认为，“运动”（κίνησις）的标准定义出自卷三的首章“潜在存在作为潜在存在的实现就是运动（ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν）。”（201a10 - 11，亚里士多德，2016年a，第58页）把握这一运动定义的关键在于准确理解“潜在存在”及其“实现”的含义。以青铜和雕像为例，当我们说青铜是潜在的雕像时，“潜在存在作为潜在存在”，不是指“青铜作为青铜”，因为青铜作为青铜恰恰是现实的而非潜在的。青铜是青铜的现实，雕像才是青铜的潜能。就是说，作为雕像的青铜才是能被运动的东西，而运动，即雕塑活动，便是对青铜能制成雕像这一可能性的实现。简言之，正如“潜在存在”不是青铜本身，而是作为雕像的青铜，运动定义中的“实现”也不是最后雕塑成的雕像，而是青铜被用来制作雕像的雕塑活动。

不难发现，“潜在存在作为潜在存在”的潜在性，正是上文所言质料对形式的渴望，对这一渴望的实现便是运动。只有在运动中，青铜才不只是青铜，才充分进入现成存在之外的另一种存在方式，作为潜在的雕像展现对形式、对被赋形的渴望。换言之，运动定义中的“潜在存在”，根本上是指“一个东西内在作为另一个东西的倾向或可能性”。（李猛，第179 - 180页）所谓“另一个东西”并非绝对他者意义上的，而只是潜在意义上的，因为一旦这种“作为另一个东西的倾向”通过运动实现出来，与其说运动者变成了另一个东西，不如说在被赋形的意义上更真实地成为了自身。

就质料与形式、潜能与实现的存在结构而言，《物理学》卷三将运动界定为“实现”的思路，与卷一将生成界定为对立面相互“毁灭”的思路，二者形成了鲜明的对比。在亚里士多德那里，前者比后者具有更为根本的形而上学意义，正像《论灵魂》所指出的那样，运动作为一种承受，“有时是指某事物被对立物所消灭，但更多是指潜在的存在被现实存在所保存，潜能与现实的关系就是这样”。（417b2 - 5，亚里士多德，2016年b，第44页）

与此同时，亚里士多德也清楚地意识到，被定义为“实现”的运动并不是严格意义上的“实现”（ἐνέργεια，在运动文本中经常与ἐντελέχεια互换），因为运动是一种“不完善的实现”（ἐνέργεια...ἀτελής）。（201b31 - 33，亚里士多德，2016年a，第61页）运动的不完善性，在《形而上学》Θ卷中被表述为目的外在于运动：

那些有界限的实践（πράξεων）没有一个是目的（τέλος），而是达到目的的手段，例如减肥，在减肥的时候，那些东西自身就这样在运动中，而运动所要达到的东西却尚未出现。像这样的活动不是实践或者不是完善的（因为不是目的），只有那种目的寓于其中的活动才是实践……这二者之中，一个叫运动，一个叫实现活动。一切运动都是不完善的（ἀτελής）。（1048b18 - 30，亚里士多德，2016年c，第209 - 210页）

由希腊词 ἀτελής（不完善的）可知，运动的不完善性在于它不是自身的目的（τέλος），无法将目的置入自身。一方面，没有目的就没有运动，因为运动意味着渴望被赋形的质料之自然本性的实现。另一方面，作为运动所要达到的东西，目的仅仅构成运动的“界限”，却并不出现在运动中，成为其中的一部分。运动与目的无法同时存在：只要还在运动，目的就尚未达到；目的一旦达到，运动必然终止。比如，作为建造房屋这一运动的目的，房屋的建成意味着建筑的结束，而只要还在建筑，房屋就尚未建成。与运动不同，对完善的实现（ἐνέργεια）而言，活动就是目的，因为目的已经寓于

活动之中。

可是，既然目的外在于运动，亚里士多德何以还用目的内在于自身的“实现”来界定运动呢？这是由于，潜在存在者需要通过运动才能达至自身的目的，质料需要通过运动才能获得自己在本性上就渴望的形式。就此而言，亚里士多德的运动定义实则是一个存在与成性的定义。（参见李猛，第197页）外在于运动的目的离不开运动，只有经过这种不完善的存在方式，目的与活动最终才会在完善的实现中同时在场。而运动作为实现活动的不完善性，恰是我们理解路德运动学说的关键。

三、运动的不完善性

从早期解经著作开始，路德就准确地捕捉到了亚里士多德界定运动的两条思路：毁灭与实现。从“毁灭”出发，路德将运动理解为生成与消灭的关系，即相反者的对立：“正如哲学家所说，一个东西的生成就是另一个东西的消灭（*generatio unius est corruptio alterius*），运动就是从相反者到相反者”。（WA 57 III, 143）从“实现”出发，路德更是直接援引《物理学》202a7-8，将运动说成能运动者的实现：“运动……据亚里士多德说，是能运动者作为能运动者的实现。”（WA 1, 27）不过，路德并未专注于阐释运动定义本身，更无意于对三本原、潜能与实现进行概念分析，他真正感兴趣的是从不完善性入手来理解运动的存在方式：“根据哲学，运动是不完善的实现，总是部分已经获得，部分有待获得，总是在相反者之间，同时处在起点与终点。如果只在一端，就已经不是运动了。”（WA 4, 362-363）

把握路德运动概念的关键，就在于澄清这里所说的“不完善性”到底意味着什么。“获得”的不完全性与运动的居间性（在相反者之间，在起点与终点之间），是否就是亚里士多德那里运动目的的外在性呢？

首先要注意的是，路德关于不完善性的界定，与其说对应《形而上学》^Θ卷，不如说直接出自《物理学》卷六第四章关于运动或变化之可分性的讨论。亚里士多德在那里告诉我们，之所以说变化或变化物必然是可分的，是由于所有变化都是从什么到什么，如果一个东西完全处在起点，或完全处在终点，就不会有变化，因为这时它要么还没开始变化，要么已经不再变化。因此，运动物必然处在起点与终点之间：“正在变化的事物必然部分地处于起点状态中，部分地处于终点状态中；因为它既不能整个地都在两种状态中，也不能不在一种状态中。”（234b15-17，亚里士多德，2016年a，第167页）在各种变化中，位移与质变以最直观的方式向我们呈现了运动的可分性：位移物的所有部分并非同时到达终点，而是一部分接一部分地先后到达某个位置；对于质变物，如果所有部分同时发生相同的变化，运动就不可能是一下子完成的，而是包含前后不同程度的改变，比如，黑发变白要先经过灰。因此，运动必然是可分的，必然部分在起点，部分在终点。

对亚里士多德而言，运动的不完善性与可分性是两个不同的问题（虽然相关），当路德把二者混同在一起，用可分性说明不完善性的时候，他不仅偏离了亚里士多德界定不完善性的存在路径，而且改变了对运动本身的分析。亚里士多德所说的不完善性并非运动定义的要素，而只是运动作为“实现”（*ἐνέργεια*）的特点，但经路德重构之后的不完善性转而成了理解运动的中心概念。

在上述引文中（WA 4, 362-363），路德将运动界定为“不完善的实现”包括了三个方面：（1）部分已经获得，部分有待获得；（2）在相反者之间；（3）同时处在起点与终点。从概念上来看，这三个表述并不是简单的同义反复，而是同时囊括了毁灭与实现两条思路。首先，之所以说运动是不完善的实现，是由于部分已经获得，部分有待获得，亦即部分是实现，部分是潜能。这是从实现思路来看的不完善性。其次，路德进一步认为运动总是“在相反者之间”，亦即前面所说的“从相反者到相

反者”。这主要是从毁灭思路来看的不完善性，因为对立关系意味着一个东西的生成与另一个东西的消灭。(WA 57 III, 143) 最后，路德告诉我们运动“同时处在起点与终点”，仅就此处文本的语境而言，这可以指潜能与实现的关系，也可以指相反者之间的对立关系。不过，既然毁灭与实现在亚里士多德那里是两条相对独立的思路，路德何以不加区分地用相反者之间的“毁灭”来论证运动作为“实现”方式的不完善性？运动的两条思路在此怎么结合在了一起？我们认为，这一点与称义问题密不可分。

早期路德反复讨论运动，是为了说明称义的存在方式，而他关于罪与义的学说，又反过来影响着他对亚里士多德运动概念的理解。在路德看来，称义就是一种同时处在起点与终点的运动：

根据经文“义人仍旧被称义”(启 22: 11)，所谓义人，并非是义人的人，而是变成了义人的人(*non qui est, sed qui fit*)。因为运动部分在起点，部分在终点，正如被治疗的病人，疾病在消退，健康在增加，正如义人总是通过旧人左脚在罪中，通过新人右脚在恩典中。(WA 1, 42)

这段话表明，义人之所以仍需被称义，是由于还没能真正获得义的“存在”(est)，而只是处在“变成”或“被造成”(fit)义人的过程中。换言之，作为存在方式的称义，不可能直接将内在的义一次性赋予人，也不可能尘世中拥有完全的实现，相反，称义必将导致人持续被称义，因为称义是一种同时处在起点与终点的运动，起点是罪，终点是义(恩典)。正因此，不仅罪持续存在于此生，而且赦罪意义上的称义亦非转瞬即逝的上帝行为，而是“永远的延续”(perpetuo durantis)：作为日常罪人的我们(*quotidie sumus peccatores*)“持续生活在赦罪之下，基督时时刻刻真实地将我们从罪中解放出来……总是持续拯救我们”。(WA 39 I, 94-95) 就像尚未被治愈的病人一样，变成义人的人总是在罪的起点中，因而总是需要朝着义的终点运动。“他既在作为起点的罪中，又在作为终点的义中。所以，如果我们总是在悔改，就总是罪人，但也因此是义人，且被称义。”(WA 56, 442)

换言之，由于归算性称义的关键是赦罪而非除罪，被称义的基督徒在事实上仍然是罪人，对于同时是义人与罪人的他们而言，称义不只是生命中的一个时刻，而是基督徒的整个生活“义是由信而来的整个生活方式。”(WA 56, 332) 这样，尘世生活本身就成了一场永恒的运动，一场无处安顿和停息的旅行。“尘世生活就是某种运动和逾越，就是某种过渡和加利利，就是从此世到来世亦即永恒安息的迁移。”(WA 4, 363) 作为生活方式的义或称义，在尘世没有真正的完成时，而始终处于现在时；称义就是正在称义，一旦被称义就需要永远被称义。正如《德训篇》18: 6所言，“当人完成时，他却正在开始”，而不可认为已经实现了义。路德认为，这种由于称义而不断寻求义，“因而总是被称义”的人性状态，便是“义人的处境”(conditio iustorum, WA 3, 47)。

可见，一方面，称义本身不需要善功，而只需要信就能被赦罪；但另一方面，这种归算式称义虽然在逻辑上是一次性的，表现在时间中却又是持续的运动。而从罪到义的持续运动，与其说是作为称义之结果的成义，不如说是作为存在方式的称义，是外在的上帝之义在个体身上的运作。作为存在方式的称义，目的不是成全人自身的内在之义，而是要用外在之义解构个体内在规定性的存在意义，使人陷入持续被赦罪、总是有待被称义的处境。

被路德比喻成疾病的罪诚然是“原初之义”(iustitia originalis)的缺乏，但对他而言，原初之义并非上帝加在人类自然本性之上的超自然恩赐，而是自然本性的一部分，因此义的缺乏就是本性存在的整体性败坏。在路德看来，本性败坏最根本的体现在于，人自以为可以通过善功与德性除去罪，恢复人性的正直“人的理解”(humanus sensus)认为“罪被破坏，人留下来，被清洗干净”。为了对抗这种试图使“罪向人死”的本性之罪，恩典的作用恰恰在于使“人向罪死”，或者说，以人向罪死

的方式让罪向人死：不是除去罪，使人保持完整，而是除去人，使罪保持完整。“恩典在使灵称义的时候，让贪欲还留在肉身中，留在世界的罪中间……因此只要人还活着，没有通过恩典的更新被除去（*tollitur*）和改变，就没有任何行为能使之不再处于罪与律法之下。”（WA 56, 334-5）也就是说，从罪到义的运动不是逐渐消除罪、获得义的“质变”，不是内在之义的实现，而首先意味着罪人本身的毁灭与自然本性的虚无化，因为称义以人在精神上向罪死为前提。

进言之，当路德将处于罪的起点与义的终点之间的运动，说成部分已经实现，部分有待实现的时候，我们不能认为人的内在本性已经部分成义，且每往前推进一步，罪就减少一些，义就增加一些，否则就等于回到了内在之义的传统模式。究其原因，这不仅是由于人的罪根和罪性，即罪本身，是不可能消除和减少的，而且是由于，归算式称义非但不以罪的消除为前提，反而要求罪的凸显和放大：因信称义的人，就是那些不仅在自然上是罪人，且在精神上将自己再造为罪人的人。（WA 3, 287-288）向罪死的人，罪也向他死，但这仅仅是指，“罪以属灵的方式被除去（即，犯罪的意志死了）”，而不能按照形而上学的方式认为“罪的工作与贪欲”被除去了。（WA 56, 335）

综上所述，我们不能仅从运动的可分性或目的的外在性角度，来解释路德笔下运动的不完善性，因为严格说来，从起点到终点的称义运动，根本不是真正意义上的实现。罪的哲学意义主要不是潜能，而是义的对立面：罪与义首先不是潜能与实现、质料与形式之间的关系，而是相反者相互毁灭的关系。运动中蕴含的毁灭性才是不完善性的实质内涵。或许正因此，相比“部分已经实现，部分有待实现”这一最接近亚里士多德理论的表述，路德后来才越来越倾向于采用“同时处在起点与终点”来界定运动的内在结构，因为后者既适用于作为毁灭的运动，又适用于作为实现的运动。不过彻底揭示出运动之毁灭面向的，却是路德关于运动的另一个界定——“总是回到起点”。

四、“总是回到起点”

路德之所以不满足于说运动同时处在起点与终点，而是进一步将其界定为“总是回到起点”，就是为了与亚里士多德彻底分道扬镳。因为，“总是回到起点”扭转了运动作为实现的内在结构，从而将运动首先理解为不断回到起点的毁灭过程，而非不断靠近终点的实现过程。生活就是一场永恒的运动，之所以如此，不仅是由于这场运动的目的或终点不在此世，更是由于这场运动才刚刚开始。不过，路德为什么，又是在什么意义上将称义的运动界定为“总是回到起点”呢？

前面指出，被称义就是正在被称义、有待被称义，且永远需要被称义，而要做到这一点，就应该“总是回到起点，总是重新开始（*semper recurrere ad principium, et a novo semper incipere*）……因为总有剩余的需要你增加，因此你总是在运动中，在始点”。（WA 3, 47）运动不只是在起点，而且总是回到起点，只有重新开始才能保证运动的持续性。从整体上看，运动是从起点推进到终点，但这种推进的实质以及它得以可能的的基础，实则来自“总是回到起点”，因为“往前推进不过就是总是开始”。（*proficere est nihil aliud nisi semper incipere*, WA 4, 350）换言之，运动之所以是一种不完善的实现，不仅是由于运动者处在起点与终点之间，更是由于“总是回到起点，总是重新开始”；正由于不断回到起点，运动才始终同时在起点与终点，而如果不再回到起点，运动就不再是运动了。

学者通常认为，路德将包括称义在内的运动界定为“总是回到起点”，并非是说基督徒的生活等于毫无意义的重复或轮回，而只是警告他们不要在称义的进展中停下来。但我们认为，除了这层不断寻求称义的道德劝勉之外，“总是回到起点”这句话在将称义理解为一场永恒运动的同时，还蕴含着关于运动和存在的新理解，其中的关键首先在于称义中罪与义的复杂关系。在《诗篇讲义》（*Dictata super salterium*, 1513-1515）的一段话中，路德就该问题给出了令人触目惊心的讲法：

正如上文所言，我们总是在运动中，已经是义人的我们总是有待被称义。由此可知，对下一刻要增加的东西而言，此刻的所有义都是罪……因此，此刻相信自己是义的，并立于这里的人，就已经丧失了义，正如运动中类似的情况所显示的：此刻的终点是下一刻的起点。而起点是罪，我们总是要离开这里。终点是义，我们总是要到达那里。所以，我才会说，对下一刻而言，进展中的义总是罪恶，正如前面说的文字对精义，虚空对成全。（WA 4, 364）

这段话更清楚地表明，义人不是已经成义之人，而是变成或正在变成义人之人，亦即总是有待进一步被称义之人。称义的运动处在起点与终点之间，就是处在罪与义之间。总是回到起点、重新开始，就是回到罪，从罪重新开始。回到起点不是倒退回原点，而是将已经抵达的终点重新视为起点，将已经实现的义重新变成罪，只有这样才能将生活持续制造为一场永恒的运动。笼统地看，称义的起点与终点，可以表示最初的起点与最后的终点，前一刻的起点与此刻的终点，此刻的起点与下一刻的终点。但更重要的是，运动中的每一个点，每一个此刻都同时是起点与终点，相对下一刻是起点，相对上一刻是终点。这意味着，运动中的所有义都同时是罪与义，相对此后的义是罪，相对此前的罪是义。对下一刻的义而言，作为起点的此刻和最初的起点具有同样的存在意义，此刻的罪和作为绝对起点的罪都是罪，正如下一刻的义和作为绝对终点的义都是义一样。罪没有真的消除，义也没有完全获得。运动之为运动，就是永不停息地回到起点，将每个连续到来的现在视为新的起点，用即将到来的下一刻否定现在这一刻对前一刻可能具有的任何实现意义，亦即将到此为止的所有义都当成罪，否定任何已经实现之义对人性的构成意义。义永远存在于有待实现的将来，因为已经实现且可能构成本性的东西总是再次变成起点之罪。

只有在此意义上，我们才能真正理解路德何以说，基督徒始终同时是义人与罪人。既然运动总是回到起点，称义过程中的每一个点就都同时是起点与终点，同时是罪与义。不只是义，因为现在不可能拔除罪根，也不只是罪，因为已经走向义。甚至，当路德有时沿用奥古斯丁的传统观点，说基督徒是部分的义人与部分的罪人时，我们也应该从“总是回到起点”出发来理解，而不能认为义已经部分实现，罪已经部分除去，不能认为义在运动的推进中逐渐实现并积累下来，因为凡积累下来构成人之现实本性的总是被理解为罪。路德将基督徒的生活制造成一场无法安顿的运动，目的就是要将已然成全的义作为罪抛在身后，使之不至于变成内在本性的一部分。在这个意义上，所有关于路德称义哲学的内在解释都难以成立。用他的话说，基督徒总是处在“成为义人”的状态中，不可自认为已经“是义人”，而只有在不断“成为义人”的运动中才能摆脱“是义人”的考验。所以，称义的整个进展本身，相当于将前面已经实现的义作为罪毁灭掉：每一个此刻的罪都是对前一刻实现的义的毁灭，以便向下一刻的义推进；义总是在下一刻，下一刻的义实现之后也将被毁灭为罪，以便继续往前推进。正如保罗·阿尔托依兹（Paul Althaus）所言，罪与义的同时性不是静止关系，而是“在这对立的两极间不停地运动”。（阿尔托依兹，第240页）如此，称义的运动既是从罪走向义，也是从义走向义，更是从罪走向罪。这就是路德对于外在之义的独特理解：所谓称义，乃是一种发生在罪与义之间，不仅没有内容，而且要消除内容的运动本身。

在归算的意义上，称义是外在的而不是内在的，是末世性的而不是现成性的，因为只有在末日之后，外在之义才能变成人性内在的实现。但与此同时，这种外在的末世之义又临在于称义运动的每个环节、每个时刻，在对抗罪的过程中作为已然临在的义持续发挥着作用。只不过，义的作用与其说是一点点除去罪、增加义，不如说是在罪与义的交织和对立中，以毁灭而非成全的方式，以“人向罪死”的方式更新人的存在，使我现在的存在奠基在对过去的摧毁之上，亦即奠基在虚无之上。

有学者在路德的运动学说中看到了唯名论的深刻影响，比如，路德与奥康一样都侧重从连续性出

发，将运动呈现为一个接着一个地连续到来。(cf. Dieter, 2016, pp. 31 -48; 2001, S. 288 -295) 奥康认为，运动描述的仅仅是，运动者总是连续不断地处在一个又一个位置或状态，获得一个又一个形式，其中的任何一点都同时指向下一个尚未到来的点。不过，与路德截然不同，奥康这里运动的连续性意味着连续不断的获得：一方面，运动总是指向下一刻尚未在场因而有待到来的获得，另一方面，在指向下一刻的同时，此刻的获得本身并未丧失，而是得到了保存。就即将获得的而言，运动意味着“将要到来之形式的非存在”“通过这样的否定与肯定，就能在运动中解释连续性。”对奥康来说，运动中的否定不是前一个形式的非存在，而是将来形式的非存在；整个连续的运动本质上是外加部分或指称的获得”。(cf. Weisheipl, p. 532)

运动者总是部分在起点、部分在终点，这对奥康而言意味着运动总是部分在肯定中、部分在否定中。“肯定”是指刚刚获得的前一个形式，“否定”是指即将获得的下一个形式。换言之，运动中的“非存在”仅仅是就尚未在场的形式而言的，因此，同时在起点与终点的运动，就不能被还原为“总是回到起点”。对奥康而言，在获得下一个形式时，此前获得的上一个形式得到了保存，但对路德而言，前一个形式却必须作为非存在丧失掉，否则便无法继续推进。所以，到了路德这里，运动中的任何一点实际上都具有双重的否定性，即，尚未获得意义上的非存在（义）与即将丧失意义上的非存在（罪）；下一个形式因尚未获得而是非存在，上一个形式因将会丧失而是非存在。在“总是回到起点”的意义上，一切形式与存在都得不到保存，运动源源不断地获得的又源源不断地丧失。

至此，路德运动学说的内在张力变得更清晰了。前文指出，他关于不完善性的界定暗含了毁灭与实现两条思路：运动者既处于相反者之间，同时又被描述为部分已经实现，部分有待实现。基于以上对“总是回到起点”的分析，路德显然没有将称义理解为人性潜能的实现，反而理解为罪与义之间的相互毁灭。也就是说，运动中的起点与终点主要不是指潜能与实现，而是指对立的相反者。因为，罪所对应的不是潜在状态下的存在者，或渴望形式的质料，而是形式的缺失。整体上，从罪到义的称义诚然是一场义毁灭罪、形式毁灭缺失的运动，但由于运动者总是回到起点、每个终点都同时是起点，这实则是一场罪与义相互毁灭的运动。简言之，路德在一定程度上用亚里士多德那里作为毁灭的运动，解构掉了作为实现的运动，用相反者的相互毁灭，解构掉了运动中的潜能与实现结构。

五、虚无：存在与非存在

只有将运动奠定在毁灭的基础之上，将称义理解为无中生有的创造 (*creatio ex nihilo*)，路德才能讲出虚无人性论最深的存在论基础。他认为，称义以人的自然本性“被还原为虚无”为前提，而还原为虚无的基本方式便是从自然到恩典的运动：

因为根据《诗篇》第 27 章，人的自然本性必然被还原为虚无和纯粹的黑暗：“我被还原为虚无，愚昧无知”，即我被造成为愚昧无知的，正如经上说“我曾急促地说，人都是说谎的”。当制陶的工匠从泥土制作容器，他不可能在保存泥土先前形式的同时制作一个容器，因为它是容器的对立和缺乏，而且一般而言，正如哲学家所说，一个东西的生成就是另一个东西的消灭，运动就是从相反者到相反者。自然之光就是这样朝着恩典之光被处置，正如黑暗朝着光、无形式朝着形式被处置一样。(WA 57 III, 143)

在这段话中，路德将称义的运动表述为恩典之光对自然之光的毁灭：恩典的生成伴随着自然的消灭，二者属于相反者之间的对立关系，而非实现对潜能的成全关系，或超自然对自然的超越关系。这表明，路德明确从运动的毁灭思路出发来理解“从相反者到相反者”。《物理学》卷五也曾论及“从

相反者到相反者”，但亚里士多德只是在一般意义上将其理解为运动起点与终点的对立，以及居间点与起点和终点的对立。（参见 224b26 - 225b5，亚里士多德，2016年a，第134 - 136页）也正因此，从相反者到相反者的称义，便不属于《物理学》卷五讨论的狭义运动，即从主体到主体的变化（包括质变、位移、量变），反而属于从非主体到主体的变化（生成），亦即从罪到义、从自然存在到恩典存在、从非存在到存在的变化。

根据路德所举的例子，泥土与容器之间是缺乏与形式的对立关系，而非潜能与现实的成全关系，所以，制作容器必然要求泥土被还原为虚无性的质料。引文中提到的“质料”概念丝毫没有呈现出对形式的渴望，反而由于无形式而被视为形式的对立面。与亚里士多德眼中的柏拉图类似，路德在此同样将三本原中的载体与缺失合二为一。面对上帝的工作，人的自然本性将遭遇与“泥土”一样的命运。全然败坏的本性丝毫没有称义的潜能，反而始终用罪对抗义，正因此，在上帝的创造中，人性必须成为恩典之光运作其中的黑暗，成为神圣权力进行赋形的无形式。

简单地说，称义就是自然的消灭、恩典的生成，就是将人的自然本性彻底还原为虚无，进而按照“无中生有”的创造模式进行恩典的拯救。人的自然存在与恩典存在（cf. Jununen, pp. 129 - 160），被路德称为上帝对人的两次创造（WA 4, 127）：称义的恩典将人再造为新的精神存在，但这必须建立在自然存在被还原为虚无的基础之上，正如自然本就是由虚无中创造的。在此意义上，称义，作为恩典的新创造，并非意味着对自然的修复与完善，而意味着从存在论上将自然毁灭为虚无。“正如被造前我们是虚无，欲求虚无……我们也应该回到虚无，以便同样认识虚无，欲求虚无，是虚无”。（WA 1, 124）凡不愿回到虚无的人都没能认识到自我本身的虚无性，没有看到“只有在基督中……我们才是某个东西，而在我们自身中则是虚无”。（*in nobis autem nihil esse*, WA 4, 192）也就是说，无中生有的称义，非但不是对人性潜能的实现，反而要彻底消除自然形式对人性的遮蔽，通过彻底暴露人性的虚无化处境来实施拯救。因为，在此过程中，人类本性的“自然状态、智慧、明智、目的与善意不可能保存或延续”，它们作为未赋形的质料都要“让位于相反者”。（WA 57 III, 143）

可见，不同于奥古斯丁哲学与经院传统，路德这里的自然与恩典、自我与上帝，呈现出彻底对立的局面，以至于人只有解构自身的存在才能建立起与上帝的新关联。“他们被如此羞辱，他们自身形式中的美和自身之所是被如此毁坏，是为了成为他们所不是的，即成为上帝的子女与义人。”（WA 3, 330）换言之，路德笔下的上帝最根本的形而上学特点，就是在虚无之上重建人的存在。“上帝之本性和上帝意志的秩序，在于首先毁坏我们之中的存在，将我们所是的存在还原为虚无，然后才建立他自身的存在”。（*et ad nihilum deducere, quicquid sumus, ac sic suum edificare*, WA 3, 330）存在的毁坏与再造并非先后发生的两件事，而是称义的两个方面，唯有虚无化的人才能称义，也唯有通过称义才能彻底完成人性的虚无化。在这个意义上，从自然之罪向恩典之义的运动，同时意味着向虚无与上帝的双重回归。“人来自上帝与自身的虚无，所以，回到虚无的人就回到了上帝”。（Luther, 1981, S. 305）

而若要深入理解运动的虚无主义，我们必须进一步考察路德关于存在与非存在问题的讨论。在《罗马书讲义》第12章中，同样是借助亚里士多德哲学的概念，路德给我们提供了关于这个问题更为复杂的阐述。他看到，根据亚里士多德，自然事物的存在包括五个阶段，“非存在、生成、存在、作用与承受”，亦即“欠缺、质料、形式、作为（*operatio*）、承受”，同样，在人这里也有类似的五个阶段。“非存在是没有名称的东西与罪中的人；生成是称义；存在是义；行为是合乎义地做事与生活；承受是被完善与被完成”。（WA 56, 442）这样来看，称义就是从非存在到存在的生成：

人通过新生从罪进入义，因此也就通过生成从非存在进入存在。这些造成后，他便合乎义地作为。不过，通过承受，即通过被造成别的，进展中（*proficiendo*）的他就从这个实为非存在的

新存在，进入其他新存在、更好的存在，然后再从那里进入别的（新存在）。因为人确实总是在欠缺中，总是在生成或潜能与质料中，总是在实现中。亚里士多德以这种方式对事物提出了哲学的解释，他做得很好，只是人们没有很好地理解他。人总是在非存在中，在生成中，在存在中，总是在欠缺中，总是在潜能中，在实现中，总是在罪中，在称义中，在义中，也就是说，总是罪人，总是悔改者，总是义人。（WA 56, 442）

路德这里关于生成、存在与非存在的阐述，用亚里士多德自然哲学的概念讲出了反亚里士多德形而上学的道理，同时为前文讨论的称义运动提供了存在层面的支撑。虽然引文最后也提到了潜能与实现，但这里对生成或运动的考察明显是从亚里士多德三本原的思路切入的，因为在路德总结的五个阶段中，从“非存在”到“存在”的生成被理解为从“欠缺”到“形式”的变化。

在这段话中，罪与义被清楚地表述为非存在与存在的关系，称义就是使人在恩典的作用下从罪的非存在生成为义的存在。只不过，生成出的新存在，即作为形式的义，并没有变成人性的内在构成。相反，从称义的进展来看，这个新存在实为非存在，随即便经由对“恩典”的承受而变成非存在，并通过再次生成使人进入另一个新存在。换言之，恩典为人造成的每一个存在都是全新的开端，后一个新存在意味着前一个新存在的毁灭而非增加。义的生成就是不断产生又不断毁灭新存在的运动，其中没有一个新存在与另一个新存在的累积关系，而只有非存在与存在的毁灭关系。因为，每一个新存在都是从非存在的虚无中进行的再创造，都是从欠缺到形式的生成，都是相反者之间的毁灭。这样，从罪到义的运动，就成了非存在与存在的相互吞噬，或者说，存在从虚无中不断生成、又不断毁灭为虚无的轮回。为存在的生成提供动力的正是运动的虚无化机制：只有还原为非存在的虚无，才能回到上帝，从而源源不断地从无中生成出更多的新存在。这导致真正的存在，或者说，最终完善的义与形式，不可能真正在场，留给人的只是没有内在存在的生成。路德存在学说最大的悖谬正在于此：生活就是一场永恒的虚无化运动，因为称义的生成机制最终使存在不再可能，因为上帝的外在之义不仅破除了自义，而且彻底解构掉了自我可能实现的所有内在存在。（cf. Ebeling, S. 327 – 328）

正因此，新存在的关键是新，而不是存在。新存在之所以是义，与其说由于是存在，不如说由于是新的。若要成为新的，就得不断否定自身，进而从毁灭中生成，从虚无中存在，从罪中称义。从称义的存在结构来看，只有去本质化、没有实质内容的新才是义，一旦成为了什么就是罪；下一刻新的可能性才是义，过去和现在已经实现的可能性都相当于罪。所以，为了保障新存在生成机制的持续运作，从非存在生成为存在、再到作为与承受，就不是一次性的递进过程。相反，路德认为五阶段中的任何一个都能在人这里找到，且始终同时在人这里，共同构成一场流转不息的运动。这场运动的关键是非存在与存在的关系：虽然被称义的基督徒不再只是罪中的人，但最初的非存在仍然临在于生成的每一个时刻，正如最后的存在（即完善）当下也已经在场，二者以对抗和毁灭的方式将称义构造为一场永恒的运动。人“总是”处在称义运动的实现中，却不可能有真正的实现；规定人之存在的与其说是实现，不如说更多是潜能、非存在、质料与欠缺。在这个意义上，基督徒的称义之旅便是一场作为潜能与欠缺的运动。（cf. Sommer, pp. 60 – 61）

可见，当抛弃自然目的论的路德，用潜能与实现来理解存在的生成时，他已经极大地改变了这对概念在亚里士多德那里的关系，潜能相比实现获得了更大的优先性。决定存在是否新的关键是潜能而非实现：存在的不断生成，以潜在的新存在不断否定已实现的旧存在为前提，正如上述引文所说，人“总是在欠缺中，总是在生成或潜能与质料中”。只有看到这一点，我们才能明白称义的生成与运动，何以非但没有使外在之义变成人的内在本质，反而在“总是回到起点”的虚无化过程中将自我制造成为没有存在根基的“深渊”。

参考文献

- 阿尔托依兹, 1998年 《马丁·路德的神学》, 段琦、孙善玲译, 译林出版社。
- 李猛, 2011年 《亚里士多德的运动定义: 一个存在的解释》, 载《世界哲学》第2期。
- 亚里士多德, 2016年 a 《亚里士多德全集》第二卷, 苗力田主编, 徐开来译, 中国人民大学出版社。
- 2016年 b 《亚里士多德全集》第三卷, 苗力田主编, 秦典华译, 中国人民大学出版社。
- 2016年 c 《亚里士多德全集》第七卷, 苗力田主编, 颜一、苗力田译, 中国人民大学出版社。
- Clark, R. S., 2006 “*Iustitia Imputata Christi: Alien or Proper to Luther’s Doctrine of Justification*”, in *Concordia Theological Quarterly* 70 (3/4).
- Dieter, T., 2001, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin: Walter de Gruyter.
- 2016 “Luther as Late Medieval Theologian: His Positive and Negative Use of Nominalism and Realism”, in R. Kolb, I. Dingel and L. Batka (eds.), *The Oxford Handbook of Martin Luther’s Theology*, Oxford: Oxford University Press.
- Ebeling, G., 1985, *Lutherstudien*, Bd. III, Tübingen: Mohr.
- Jununen, S., 1998 “Luther and Metaphysics: What is the Structure of Being according to Luther”, in C. E. Braaten and R. W. Jenson (eds.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*, Michigan: Grand Rapids.
- Lohse, B., 1999, *Martin Luther’s Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. by R. A. Harrisville, Minneapolis: Fortress Press.
- Luther, M., 1981, *Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers*, Teil II, Köln: Böhlau-Verlag.
- 1883 -, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Mannermaa, T., 2005, *Christ Present in Faith: Luther’s View of Justification*, Minneapolis: Fortress Press.
- McGrath, A. E., 1986, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rupp, G., 1953, *The Righteousness of God: Luther Studies*, London: Hodder and Stoughton.
- Sommer, C., 2005, *Heidegger, Aristote, Luther: Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d’Être et Temps*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Vainio, O.-P., 2008, *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*, Leiden: Brill.
- Weisheipl, J. A., 1982 “The Interpretation of Aristotle’s *Physics* and the Science of Motion”, in N. Kretzmann and A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100 - 1600*, Cambridge: Cambridge University Press.

(作者单位: 中国人民大学宗教学基地、哲学院)

责任编辑: 李 薇

the essence of Taoist thought, that is, the “natural” and the “effortless,” realized the first transformation in the history of academic thought.

An Interpretation of Wang Yangming’s “Four-sentence Doctrine”

Fu Xihong

In stark contrast with later ages’ questionings and criticisms, Wang Yangming himself regarded “the Four-sentence Doctrine” as a perfect instruction suitable for everyone. In his opinion, the ideas of “being neither good nor evil” and “being good or evil” only serve to describe the already manifested state of consciousness; they are two different means of achieving the ends of liking the good and disliking the evil. “Being neither good nor evil” means that motive originates from consciousness, and therefore there is no deliberation or obsession. “Being good or evil” on the other hand refers to the deliberation and obsessive effort that results from the implications of selfish desires. There is no essential difference between the two except their starting points. “The Four-sentence Doctrine” contains two different approaches to learning, namely the “Four Haves” and the “Four Voids”; “being neither good nor evil” includes “liking the good and disliking the evil,” and further sets it as its foundation. The two above-mentioned points respectively guarantee the universality and perfection of “the Four-sentence Doctrine,” which was often neglected by later generations; this is what led to their questionings and criticisms.

Martin Luther on Justification and Motion

Sun Shuai

Concerning Luther’s philosophy of justification there are two opposite views, which we can call the “external interpretation” and the “internal interpretation” respectively. This article attempts to propose a new interpretation in terms of “motion.” In order to define the manner of existence in his justification, Luther repeatedly uses the Aristotelian concept of motion, reconstructs the ontological status of “destruction” and “realization” in Aristotle’s theory, and finally formulates the internal structure of motion as “always returning to the starting point,” that is, to *nihil* or nothingness. This doctrine of justification as motion implies Luther’s new understanding of metaphysical questions such as becoming, being, non-being, and *nihil*. Only from the nihilistic mechanism of motion can Luther fundamentally establish the philosophical foundation for his Protestant theory of human nature.

On the Epistemological Structure of Kant’s Aesthetics and Its Reconstruction

Deng Xiaomang

Many significant insights are implied in Kant’s aesthetics; and the aesthetic spirit concealed within can be revealed only by a proper reconstruction and reevaluation of Kant’s theory. As a rationalist philosopher, Kant basically focuses on the rational capacities behind the judgment of taste as aesthetic activity. Thus, although the communicability of feeling in aesthetic activity is considered as the “definition” of taste, Kant still takes this communicability as an outcome of the interplay between different capabilities of recognition, and tries to find its universal law from the “maxim” of the capacity of human understanding. This paper seeks to reveal the deeper principle of a “communicable feeling theory” in Kant’s account of the four moments of taste and his description of the power of reflective judgment. It argues that the communicability of feeling is the primary essence of humanity and grounds itself in human labor. Through this new vision of humanity we may explain the four moments of taste and the nature of aesthetic judgment in a more reasonable way, and put the multiple elements of Kant’s aesthetics in a more appropriate order as well. Furthermore, the foundation of the communicability of feeling can be transferred from a (Kantian) rationalist account to a (Marxian) practical materialist human science. By doing so, a new aesthetic theory of communicable feeling may be well founded.