

《马太福音》16:24 舍己命令中的一个反身性困难：概念辨异、发生学重构与文本证据

本文论证：在基督教灵性传统中，针对“舍己”动作存在着一个反复显现却未被单独主题化的结构性困难——任何由“我”主动执行的舍己，都因其在被执行的同时必然被“我”观看到，从而面临被旧有的自我估值程序重新捕获为新型属灵资本的危险。这一困难的要害不在于意志的软弱，而在于人心固有的“自反性收编”机制：舍己者会不自觉地将自己的舍己动作编织进“我在进步”的自我叙事，从而在交出旧身份的同时，获得一个更精致的属灵身份。通过对祁克果与依纳爵两位最邻近的对话者的逐层辨析，本文指出，他们的概念虽已在不同层面触及了“不信自己”这一主题，且其触及的深度远非“管根基不管操作”或“管方向不管细节”所能概括——祁克果对“在上帝面前成为自己”的分析、依纳爵对进阶者所面临之“光明天使”式诱惑的警觉，均已切入了自反性收编的某些核心切面——但二者均未能将

作者 胡敏 · 约 2.8 万字 · 发表于2026年7月24日

摘要

本文论证：在基督教灵性传统中，针对“舍己”动作存在着一个反复显现却未被单独主题化的结构性困难——任何由“我”主动执行的舍己，都因其在被执行的同时必然被“我”观看到，从而面临被旧有的自我估值程序重新捕获为新型属灵资本的危险。这一困难的要害不在于意志的软弱，而在于人心固有的“自反性收编”机制：舍己者会不自觉地将自己的舍己动作编织进“我在进步”的自我叙事，从而在交出旧身份的同时，获得一个更精致的属灵身份。通过对祁克果与依纳爵两位最邻近的对话者的逐层辨析，本文指出，他们的概念虽已在不同层面触及了“不信自己”这一主题，且其触及的深度远非“管根基不管操作”或“管方向不管细节”所能概括——祁克果对“在上帝面前成为自己”的分析、依纳爵对进阶者所面临之“光明天使”式诱惑的警觉，均已切入了自反性收编的某些核心切面——但二者均未能将“针对自传性叙事化过程的制度化反身警觉”作为一个独立的、可被清晰辨识并持续执行的灵性功能加以单独主题化。据此，本文提出并严格界定了一个新的辨别维度——“对己不信的信任”（希腊文候选：πιστία αὐτοῦ ν πίστει），它不是对罪的一般性悔改，不是对自我能力的道德性低估，更不是对救恩根基的怀疑，而是专门针对“舍己动作本身正在被我重新据为己有”这一特定机制而设的、持续性的反身警觉。本文以保罗书信中三处经文（林前4:3-4、林后12:1-10、林前9:27）为核心文本证据，辅以沙漠教父西索伊的临终之言作为历史旁证，并以一个日常平信徒的服事场景作为普遍性例示，展示该机制在使徒本人、早期修院传统及当代信徒经验中被辨识的具体形态。全文的论证策略是发生学的而非分类学的：不将“对己不信的信任”作为一个现成品端出，而是追踪其在“主动舍己

”与“自我观看/叙事化”这一对结构性矛盾中，如何作为唯一的、不得不然的结算点被逼出来。

关键词：舍己 自反性收编 对己不信的信任 自我估值权 辨别维度 保罗 修院传统 祁克果 依纳爵

一、引言：一个被熟悉的经文遮蔽的机制

《马太福音》16:24——“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架来跟从我”——是基督教灵性话语中被征引最多、也最容易被驯化的经文之一。两个千年里，围绕“舍己”和“背十字架”生成的释经传统体量之大、路径之众，使得任何一个企图再往里添加新意的尝试都显得鲁莽。然而，正是这种“熟悉”，本身构成了实质性的解释障碍：当一句经文被充分地安置在教义体系的固定坐标里，它的原始刺穿力就被置换为一种认知上的温顺——读经者不再感到刺痛，因为他已提前知道这段经文“在说什么”。

晚近的若干解经研究已开始松动这一温顺。自马丁·亨格尔（Martin Hengel）于1977年系统揭示十字架刑罚在罗马帝国社会—政治场域中的“终极身份清除”功能以来，新约学者日益注意到，耶稣的呼召不是邀请一个活人准备将来的殉道，而是在命令他主动背负那根标志着“你已被逐出人间”的木头，从而在旧世界的估值坐标之外，走过一道窄门，进入一个以被给予的存在为根基的新秩序。据此，“舍己”被重新界定为一种存在论层面的“效忠换主”——不是道德性的自我克制，而是那个集经营者、守卫者、核算者于一身的“我”，从王位上走下来，将最终的估值权完全交出。

这个阐释路径在智识上具有无法忽视的说服力。它以历史考据和神学分析的双重精度，将“舍己”从“多受一点苦”的扁平化理解中拽出，赋予其“出界”的重量。本文接受这一推进的方向，并视其为继续前行的起点。

然而，恰恰在这个看似已得到充分厘清的模型的最深处，一个更顽固的困难浮现了出来。它不是该模型论证得不充分，而是它在最要害的环节上，仍然依赖着一个恰恰是它自己要打破的旧程序的逻辑。这涉及到“主动背起十字架”这一核心动作的生效方式。

该模型的逻辑链条是清晰的：内在的认知转变，无论多么真诚，都可能只是旧系统核算框架内的一次“更优选择”计算——我“选择”信靠神，因为这看起来是一笔更好的交易。唯有通过一个在旧系统的估值算法里不可能被推演为“划算”的外在动作——主动背负起那根宣告我社会性死亡的木头——人才能够实际地、而非仅仅是想象地从那套算法的逻辑中被扯出来。这一动作的“出界”特性，使它能够在打断那个永不停歇的自我核算程序，为恩典的发生提供现实入口。

这个论证隐含着—个预设：那个执行“主动背起”动作的“我”，被认为能够处在一种不被该动作本身所污染的透明状态。其假定是——既然我已经通过一个无法被旧代码编译的动作走到了估值系统的外面，那么，那个旧系统里负责自我估值的“己”，就被同步清算了。在这里，“动作的完成”被默认

为等同于“主体的实质变更”。动作被赋予了某种类似于圣礼的直接功效：“背起来”的那个刹那，被假定作为一种无损耗的发生，仿佛人心是一片没有任何折射的真空，外在标记可以无障碍地穿透并彻底改写其内部形态。

这个预设站不住脚。不是人的意志太软弱、以至于“做不到”真心舍己——那依旧是一个程度问题。本文要指出的，是一个结构性的、不可根除的吊诡。它的运作方式是这样的：

任何由“我”主动发起、并以某种形式被我意识到其发生的舍己动作，在被执行的同时，就已经被一个内在的“观看者”记录在案了——我看见我背起了十字架，我看见我有这个意愿，我看见我比其他还在门外盘算的人更为彻底。这个“看见”本身，立即为那个旧的自估值程序提供了新的原料。它可以把原先核算的内容（财富、地位、名声）清空，但核算的形式——即有一个“我”在中心位置，对自己所拥有和所做的事情进行价值评估——并没有被触及。这只更换了核算的标的物，没有关闭核算的程序。过去核算的是“我比别人有钱吗”，现在核算的是“我比别人舍己吗”。算法和权力结构丝毫未变。

更麻烦的是，这个新的标的物——“我的舍己”——比旧的任何标的物都更适于被估值。因为它看起来极其属灵、极其无私、极其符合经文的要求，以至于那个正在核算它的“我”，甚至可以不觉得自己在核算，而真诚地以为自己只是在“为神摆上”。那个在十字架的窄门里经过的旧人，凭借“舍己”这一顶级防腐技术，在敬虔的泪光中悄然复活了。十字架没有被背成我的死，反倒被背成了我迄今为止最高级别的生。

这不是一个罕见而极端的情形。这是东西方灵修史中反复显现的、近乎宿命式的讽刺——而当它被识别，便揭示出一个更深层的问题：在“称义/成圣”的既有区分中，一个操作性的空白被长期忽视了。传统上，“因信称义”处理了得救根基的归属问题；“成圣”处理了生命的渐进更新问题。但是，谁来负责处置那个在根基已被恩典替换之后，依然活着、并随时准备把所有敬虔体验的成果重新收归已有的“自反性内核”？

这个内核的运作机制，不是对教义的无知。一个人可以在神学上真诚地宣告“我完全是靠恩典得救，没有任何可夸的行为”，同时，在他的日常宗教体验中，那个进行评估的“我”，已悄悄把估值标的从“我的行为”换成了“我的真诚”或“我的信靠”。他会暗暗感觉自己对恩典的理解比昨天更深，自己的仰望比某个信心软弱的弟兄更纯。此时，他的称义根基在教义层面仍然是基督，但他的估值权在心理经验的层面已被他自己不声不响地收回了。那个他“信得好”的自我感觉，在事实上取代了基督，成为他属灵安稳的直接来源。

正是这个空白，构成了本文的问题起点。现有的神学传统，是否已经单独命名并给出了处置这一“自反性内核”的清晰操作？本文的回答是：没有。诸多伟大的神学论述都在不同层面、以不同方式触及了“不信自己”这一主题，但它们均未将其作为一个独立的、可持续执行的灵性功能——一种

专门针对“我正在把我对恩典的领受重新变成我的资本”这一特定机制的、制度化的反身警觉——加以鉴别和教导。这个功能，在既有的神学话语谱系中恰好处在概念网格的盲点上。

本文将这个盲点照亮，并给予它一个精确的、不可还原为既有术语的新命名：“对己不信的信任”（希腊文候选：πιστία αὐτοῦ ἐν πίστει；英文：mistrust of oneself in trust）。这个概念，不是对“因信称义”的否定或替代，而是对其在心理—灵性操作层面上的一个必要补足。它要回答的问题，不再是“得救是出于我的行为还是基督的恩典”——这个问题已被宗教改革正确地回答了——而是：当一位基督徒在根基上已确认“由基督来做”之后，接下来他如何确保那套旧有的、由“我”来运行的自我估值程序，不会在恩典的账房里重新开业？

为完成这一论证，本文将依以下次序展开。首先，以沙漠教父传统为历史案例，剖析一种高度程式化的“舍己技艺”如何在减除旧欲望的同时，在其内在逻辑中必然地孕育出一个以“自我监测”为其存在形式的新“己”（第二章）。随后，在正面接受“效忠换主”模型既有推进的同时，揭示其未能充分处理的一个环节——即那个未被悬置的“自我观看着”，并补全“自我叙事化”作为自反性收编的关键中介环节（第三章）。在此基础上，本文以祁克果与依纳爵作为两个最强有力的对话者，进行逐层的、发生学式的细读，展示“对己不信的信任”是在二者已触及却未能继续推进的同一条裂缝中被进一步逼出来的，由此完成其不可还原性的决定性论证（第四章）。继而，以保罗书信中的三处经文为锚点，辅以沙漠教父西索伊临终之言作为历史旁证，并以一个日常平信徒的服事场景作为普遍性例示，展示该反身机制在具体的文本和生平中被辨识、行使的形态（第五章）。此后，正面回应最严肃的四个质疑——包括“对己不信的信任”本身是否也会被资本化这一自指性困难（第六章），并在结论中诚实交代本研究自身的反身性困难以及核心论点的可证伪条件（第七章）。

全文试图做的，不是在已有的答案上再涂抹一层更深的修辞。而是正面击打一个被长期绕开的核心困难：当我不再能相信我自己的“诚心”时，我能凭什么而站立？——不是凭借对自己不信的信任本身，而是凭借那位在基督里已经为我的“己”签发了最终判决、并让我从此不再需要为自己辩白的那一位。

二、修院技艺的内在逻辑：舍己如何必然地孕育出一个新的“自己”

在新方案做正面铺设之前，必须先把一个具有高度揭示性的历史案例充分呈现出来。这里所说的案例，不是指那些以“受苦=功德”为模型的粗浅理解（其局限相对容易辨认），而是指那个更精致、也因此历史上更难于自我纠正的版本：将舍己发展为一套体系高度完备、操练极其精密的内在技艺，并通过这套技艺，在其内在逻辑的推进中，必然地孕育出一个比原先更属灵、但也更隐蔽的新“自己”。

为此，最合适的切入案例是公元三到五世纪埃及和叙利亚沙漠中涌现的修院传统——这不是因为它比其他传统更“失败”，而是因为它的操练者们恰恰以空前彻底的方式践行了“舍己”，从而以最尖

锐的形式暴露了舍己技艺在逻辑结构上的一个必然伴生品：当“杀死旧我”被高度程式化为一套可由“我”每日执行的操作系统时，那个执行此系统的操作者本身，反而被这套系统持续地再生产出来。

2.1 作为内在战争的舍己

沙漠教父们——以安东尼（约251-356）、波伊曼、西索伊、马加略等人为代表——将舍己严格地理解为一场内在的、持续终生的战争。这场战争的对象不是外部的迫害或物质的匮乏，而是“私意”（διον θέλημα）、“情欲”（πιθυμία）和那在修道院日常中最不易察觉的“自我称义”（α τοδικαίωσις）。

这绝非随意的克制，而是一套战术环环相扣的内战方案。它包括了对“念头”（λογισμοί）的持续监测——辨别每一个浮现的想法究竟来自神、来自自己抑或来自魔鬼，此即后世所称的“思想辨别”（διάκρισις τῶν λογισμῶν）；包括对欲望的逐层剥离——先从口腹之欲起（严格的禁食），继而对占有欲（完全舍弃个人财产）、对性欲（彻底的独身）、直至对“支配他人的欲望”（放弃对修道团体内部的话语权和规训权）；最终，它还包括通过向一位属灵长者做完全敞开的“意念告白”（ξαγόρευσις），将在暗处滋长的念头暴露在他人的光照之下，以剥夺其隐秘生长所需的黑暗。自沙漠时代以降，这套战术经由卡西安（约360-435）的系统化整理，传入西方修院，并在此后的十五个世纪中，经由《圣本笃会规》、依纳爵《神操》、以及近代敬虔运动中种种更为细密的属灵日记和心理自省技术，不断被精细化、制度化和文本化。从东方“耶稣祷文”的持续诵念到西方“意识省察”（examen conscientiae）的严格操作，其共同的预设可被凝缩为一句话：那个旧的“己”，可以被一套更强大的反制程序从内部攻克。

2.2 “作战指挥部”的逻辑必然性

这套战术常常是有效的。无数修士在沙漠和修院密室里，确实凭借它摆脱了对财富、名声、权力乃至身体舒适的外在依赖。他们变得极其谦卑、极其顺服、极其能识别并挫败自己内心最细微的虚荣。

但恰恰是在这套技艺走得最“成功”之处，一个在逻辑上无法避免的问题暴露了出来。这场内战被构想为“新人”对“旧人”的战争。问题是：那个日复一日地从事着监测念头、克制欲望、执行告白、并评估所有这一切之进展的“作战指挥部”，它的主体又是谁？

这里需要的不是道德上的谴责——“这些修士终究还是骄傲了”——而是一种更冷静的逻辑分析：这套技艺的操作结构本身，是否必然会生成这样一个“指挥部”？答案是肯定的。因为任何一套被设计为由“我”来持续执行的、以“我的内在状态”为监测和改造对象的操作系统，在其被启动的那一刻，就已经同时设立了两个东西：一个是作为操作对象的“旧我”（那个有待被制服的欲望与念头），另一个是作为操作执行者的“新我”（那个正在执行监测、克制与评估功能的内在观察者）。后者不是前者被“杀死”之后才出现的替代品；后者恰恰是在前者的“被杀过程”中被同步地、必然地产生出来

的。每一次“我识别出一个需要治死的念头”这个动作本身，都在强化那个“能够识别念头、正在治死旧我”的新主体的实在性。

这个新主体，严格来说，不是修道者的个人失败，而是该技艺作为一个操作系统的结构性产物。舍己技艺在被高度程式化之后，不可避免地同时产出两个东西。一个是预期的产出：欲望的减少、行为的洁净、属灵敏感性的增强。但另一个是非预期的、却必然同时生成的伴生物——一个时刻对自身进行监测、记录、评估、比较的“内在观察者”。这个观察者，专靠“看”和“比”来存活：它看见今日攻克了一个念头，默默记录在案；它察觉自己抑制了一个比昨天更微妙的愤怒，便将此录入内部的进展档案；它识别到方才闪过了一丝对某位疏忽职守的弟兄的轻蔑，并已在十秒钟内发起了忏悔——于是这个干净利落的忏悔，便在同一张档案里被登记为一笔新的“灵性敏捷”的积分。

这里发生的，不是一个“坏掉了”的舍己。恰恰相反，这里发生的是一个在其逻辑上被彻底执行了的舍己——它确实在每一个具体的欲望监测和意念告白中都做到了精准——但正因其精准，它也就最高效地喂养了那个正在执行一切精准操作的“内在观察者”。这个观察者，不是躲在某个角落、等待被发现的隐藏敌人；它就是这套操作系统的操作者本身。它无法被这套系统杀死，因为它是系统运行的前提。

奥古斯丁在《忏悔录》第十卷中，对一种与此极其相似的机制做出了惊人的诊断。当他转向对“记忆的诱惑”的考察时，他警觉到：即使在认罪和忏悔这样的至高敬虔行为中，那个“觉得自己忏悔得很到位”的感觉，本身就可以成为一种新的诱惑。一个人可以因为自己的“深深痛悔”而陷入一种奇特的、比世俗骄傲更不易察觉的自满——他以控告自己为乐，因为他控告得如此之好。奥古斯丁说这是他灵魂中最不易确诊的疾病。这个洞察，是西索伊那句临终警语的拉丁前奏。

2.3 西索伊临终之言：一个极限案例的发生学分量

正是在此，阿爸西索伊的临终场景构成了一份无与伦比的档案。当他的弟子围在床前，请求这位在沙漠中以无可指责的苦修和无可挑剔的温柔著称的长者留下最后几句训言时，他所说出的不是安慰，也不是对这一生的平安回顾，而是——

“阿爸西索伊将死。众长老围绕着他，他的面容明亮如太阳。他说：‘看哪，阿爸安东尼来了。’过一会儿，又说：‘看哪，先知们的歌队来了。’他的面容变得更为明亮。于是，当被问及之时，他说：‘我请求他们给我一点时间让我悔改。’长老们对他说：‘你不需要悔改，父啊。’他却回答说：‘确实地，我不知道我是否已经开始悔改了。’”

这个场景的分量，不在“临终恐惧”这种道德化的读法。在文本中，他的面容“明亮如太阳”，他看见天上的景象，他对死的临近完全没有世俗的不安。他害怕的，不是死、不是审判——而是一种精确得可怕的自知：他穷尽一生所操练的“悔改”（μετάνοια），因为被操练得太好，反而极有可能从来没有真正开始过。他的整个生命，是以“悔改”为名的连续行为序列；但这个序列的累积，恰恰可

能已经构成了一部极其精美的、以宗教话语书写的自我叙事——在这个叙事中，“悔改者西索伊”是一个真实的、丰富的、可被叙述、可被他自己和他人仰赖的身份。而当他从这部叙事中被暂时拽出，站在它外部凝视它的那一个刹那，他看见的不是“我做了什么”，而是：“这个一辈子都在做舍己动作的我——究竟是谁？”他的回答是：我不知道。我不知道这个令人放心的、被称为“圣徒西索伊”的自我叙述，是真的、还是我毕生最成功的一件赝品。他请求多一点时间，不是为了完成更多悔改（那只会继续喂养这套叙述），而是为了在终结到来之前，能够有那么一次——哪怕第一次——不再为自己制造属灵履历的悔改。他不知道这件事是否已经开始。他的诚实恰恰就在于：他不敢说他已经开始。

这里，舍己技艺的逻辑极限被逼到极致。那套被设计来“杀死旧我”的技艺，在逻辑上，由“我”来操作。无论它杀得多么彻底，那个“进行操作的指挥部”——那个不断被训练去识别念头、省察动机、评估进展的“我”——都是不死的。恰恰相反，它越被强化、越被精熟，旧估值系统的最高形式就越趋于完成。这个旧系统，已不再是核算“我做了什么”，而是核算“我舍掉了什么”和“我如何舍掉它们”。核算的标的从行为转为了姿态，但核算动作本身毫发无损。阿爸西索伊的“我不知道我是否已经开始悔改了”，正是对这套核算程序本身所发的、唯一可能的诚实判决。他不是在说他做得不够多。他是在说：他所做的一切，很可能根本没有触及那个正在做这一切的“他”自己。

然而，这里需要做出一个关键的限定。西索伊的案例，其揭示价值不在于它证明了“所有舍己都必然失败”——那将是对此案例的发生学分量的一种发现学式的滥用。它的揭示价值在于：它以一个极限案例的清晰度，暴露了一个存在于一切有意识的舍己动作中的逻辑可能性。这个可能性，不依赖于修道院的程式化程度。它依赖于一个更基本的事实：只要一个“我”在执行一个舍己动作的同时，能够以意识的方式“看到”自己正在执行这个动作，那个“看到”的结构本身，就已经为自我叙事化提供了一个不可根除的起点。修院技艺只是将这一可能性——以最彻底的操作、最漫长的持续——推到了它的极致清晰状态。在这个意义上，西索伊的极限案例，是一面放大镜，而不是一个孤立的故事。

三、“效忠换主”模型的贡献与一个未竟之问

3.1 一个必须被正视的推进

如果上述批评仅仅停留在对一种“行为称义”式舍己观的否定，那么它在神学上没有任何新颖之处。宗教改革以降，尤其是路德对“因信称义”的重新发现，早已在原则上击穿了任何自我称义的根基。但在十六世纪的大争论中，被集中批判的是“靠外在的功德换取救恩”这一称义模型。而在当代的某些释经路径中，试图对照《马太福音》16:24的一世纪历史语境，将“舍己”重新解释为“效忠换主”，则是在一个不同于路德论战的维度上，朝向同一个旧系统发起了攻击。它不是批判功德，而是批判“我仍然在旧估值体系之内做一切计算”这一更根本的姿态。

这一模型的核心论证可被重组为以下几步。第一步：澄清“背起十字架”在罗马帝国治下的一世纪巴勒斯坦的真实语义。被判处十字架刑罚的人，在赴刑途中必须自己背负横木（patibulum），穿过人群的嘲弄和唾弃，从人类社会中走过最后一道单向门；这不仅是刑罚，更是身份清除——它公开宣告此人不再属于人的共同体，无权要求任何保护、尊重或怜悯。这是当时世界所能想象的、对一个人价值的最彻底否定。

第二步：厘清耶稣命令的句法结构。当经文说“就当舍己，背起他的十字架来跟从我”，它不是在对将死之人说话，而是在对活着的人说话。“背”的希腊文原词（ $\rho\acute{\alpha}\tau\omega$ ，为 $\alpha\rho\omega$ 的第三人称单数命令式现在时）表达的是一种主动的、正在进行的拿起。耶稣呼召跟随者——不是“当你被判处十字架时”，而是“就在你过着日常生活时”——主动去拿起那根只有被旧世界认定毫无价值的死刑犯才会碰的木头，走进窄门。

第三步：揭示这一动作的逻辑必然性。一个在旧世界估值算法里还活着的人——即一个正常计算着得失、利害、回报率的“我”——绝对不可能推演出“主动为这样一个羞辱我的上帝去死”是一个划算的选择。因此，当我主动执行了一个在旧算法里毫无可被编译为“于我有益”的指令的外在动作时，我就以一种连我自己都可能没意识到的方式，亲自拆毁了那套算法的管辖权。我不是“想通了再走”，而是在“走”这个动作本身之中，完成了一次对旧估值系统的物理性出界。

这一步实现了对传统诠释的两项关键的增补。其一，它精确地回答了“为什么要加上主动背十字架这个外在动作，而不能只说‘心里放下’就好”这个问题。因为“心里放下”仍然是一个可以被旧系统的“好处比较器”所驱动、所评估的内在状态；它可以被包装成一次更优的精神投资。其二，它把“舍己”从一场发生在意识内部的、不可观测、易于自我欺骗的内心博弈，重新锚定在一个发生于身体和世界之间的、清晰的、可被第三者看到的外在动作上，从而恢复了耶稣原命令中那个不可忽视的“体感”。

本文接受这个论证在其自身逻辑中的自洽与锐利，并视其为继续推进的台阶而非对手。问题不在它说了什么，而在于它说完了之后，有一个极其重要的事情，没有被继续往下问。

3.2 动作完成之后：那个观看着的“我”

那个未被往下追问的事，可以这样表述：在这个模型的操作预设中，“执行了那个出界的主动动作”这一事件，被认为能够对该动作的执行人产生一种无中介的、穿透性的效力。其逻辑线索是：既然我通过一个无法被旧程序编译的动作走出了那套算法，那么，用来运行这套算法的那个核心处理器——那个负责评估“我价值几何”的“己”——也就被同步带出来，并且在出来的时候已经报废了。

这里，“动作的完成”与“主体的实质变更”之间，被假定了为一个透明的、不含任何折射率的关系。本文不是在说这个假定是“错误”的——仿佛有一个更正确的模型可以替代它。本文要说的是：这个假定，是在特定的历史—神学条件下（即需要从“内心诚信即可”的心理主义中挣脱出来、重新强调

外在行为的决定性)出现的一种必要的简化。它的简化之处在于:它将人心——特别是浸泡在宗教话语中的、被长期训练去审查自己内在状态的那种人心——当作了一种可以被“有效动作”毫无残留地穿透的介质。

但人心从来不是这样的介质。它是一个全时在线的价值捕手,尤其在被宣告“你将被废弃”的那个瞬间,它有能力以最高的速度,把自己变成那面宣告自己已废的旗帜的旗手,并将这一姿态,变成它迄今为止最令人敬畏的自我确证。

这个收编过程,不能被简单归咎于意志的软弱。它是结构性的,因为它依赖于意识本身的一个基本特征:意识总是“后一步的”。当我做某事时,我的意识可以同时将“我正在做此事”当作一个对象来观看。背起十字架的“我”,与被“我”观看的那个“正在背十字架的我”,是两个在现象学上不同的东西。前者是动作的执行者;后者是动作的叙事者。动作发生在肉身和外部世界之间;叙事发生在这个动作之后的一个沉默的、即刻插播的内部剧场里。在这个剧场里,那个刚刚完成的“出界”动作,几乎是立刻被转制成一部可以反复播放、反复让自己感动的短片。短片的题目,往往就是:“看,我有多信。”

当一个人的口唇和肌骨仍在因动作的疼痛而啼哭、而肌肉紧绷时,他的心可能已经飞到了这个小剧场里,在聚光灯下,欣赏刚才那一幕痛楚的录像——并体验到一种极深的、静悄悄蔓延的灵性欣快:“这是真的。我,终于做到了。”这个“看到”的瞬间,旧算法没有消失。它只不过被更新到了一个更高的版本。在旧版本中,算法核算的是“我积累了多少钱”;在新版本中,算法核算的是“我能否从自己身上鉴别出纯度最高的舍己意图”。核算的对象变体面了,核算的活动本身被保留,并且因为变体面而更难被自己察觉。

这就是为什么,在历史上,最自觉、最勇敢、最彻底地执行了“效忠换主”的那些人,往往并非最不容易陷入属灵骄傲,反而是最容易在悬崖边行走的那个群体。不是因为他们不愿谦卑,而是因为他们手上的“舍己”材料太丰富、太有代表性、太容易被他们的内在叙事机制转化为一部宏大的《自我的十字架演义》。材料越好,叙事的诱惑越大;叙事的工艺越纯熟,那个作为叙事主角的“我”就越鲜活。

在这个意义上,一个人的舍己动作,无论多么真诚、多么剧痛、多么不可被旧世界的功利逻辑所还原,都无法仅仅凭借其自身的完成,去“杀死”那个进行舍己的“我”。因为那个“我”,不是藏在某个可以被一次爆破清除的单一位置里的实体;它是一个无孔不入的叙事功能——它永远生活在每一个动作之后,以“看见”和“讲述”为其存活的模式。

3.3 叙事化:收编的关键中介

上述的论证在“动作完成→收编完成”这一链条中,补齐了一个关键的逻辑环节,这个环节是“效忠换主”模型以其动作论所隐含的那个“无中介穿透”预设所直接跳过的东西。它叫做:自我叙事化。

仅仅“看见”了我的舍己动作，本身并不自动完成收编。那只是为收编提供了可用的视觉材料。收编的真正发生，在“看见”之后的第二步——我把那个“我看见我在背十字架”的片段，嵌入进一个关于“我是谁”的连贯故事中。这个故事，可以被称作我的“属灵履历”（spiritual curriculum vitae）。

这里，需要插入一个从“观看”到“叙事化”的过渡说明。人的意识不仅能够将自身的动作作为对象来观看——这是一个现象学层面的事实——而且，人的自传性记忆（autobiographical memory）具有一种将离散的经验片段整合为具有意义指向的、连贯的生命故事的深层倾向。这意味着，说“我看见了我正在做X”和说“我把X编织进我的自我叙事”，不是两件可以被随意分开的事：观看，在人类意识中，几乎从来不是一种纯粹的、不带有任何解释学框架的觉察；它总是已经带着一个隐性的叙事骨架——在宗教文化中，这个骨架往往就是“我正在变好/变深/变像基督”或与之相反的“我正在倒退/远离神”。当“我看见我在背十字架”这个觉察发生的瞬间，那个觉察本身已经是被一个叙事框架组织过的——它知道自己在看什么：不是在看一个抽象的动作，而是在看一个“属灵进展”或“失败”的证据。

在晚近的宗教心理学研究中，这一机制得到了实证层面的支持。Dan P. McAdams等人的叙事身份（narrative identity）理论表明，个体如何将自身的经历——包括宗教经历——编织为连贯的、具有意义指向的生命故事，是身份形成和维持的核心心理机制。当一个人将他的一次具体的舍己经历（比如长达数年的默祷、对某个修院职责的终身顺服、或一次为信仰而受的损伤）编入一条“我在被神炼净”或“我正在越来越深地学习放手”的叙事主线中时，这个客观的舍己事件，就转成了主观的“我的进步故事”中的一个章节。它被存储进自传性记忆，并随时可在未来的内心对话（或与别个属灵寻求者的谈话）中，被召唤出来，作为“祂确实在我身上做了工”的鲜活例证。

问题不在例证本身。问题在于，一旦这个例证被安置进一个“进步叙事”中，它就被估值了。叙事的骨架，天然地构建了一个估值坐标系——进步或退步、靠近或远离、更圣或更俗；而被安置进这个坐标系中的每一个舍己片段，都不再仅仅是一个发生过了的事件，而成为了我这个“正在变好/变深/变像基督”的主体之实在性的证明。这不是一个道德败坏者才会做的事；这是一个有着正常的自传性记忆能力的人，在宗教文化中几乎不可避免的认知操作。因此，舍己的收编，不是弱者的失足，而是叙述者的熟路。

走完这一步，那一模型的未尽之处就完全暴露了。它正确地指认了：我必须执行一个在旧算法里无法被推演为“划算”的外在动作，这是出界的前提。但它未能提供一套机制，去阻止那个已经出了界的“我”，在自己随身携带的记忆和叙事系统里，把那个出界动作的过程、记忆和感觉，立即地、习惯性地编织成一个可供进一步属灵经营的、比以前任何一个旧身份都更难以割舍的新身份。那个以“出界成本”为资本的叙事性自我，一旦建稳，会比那只拥有世俗财富的自我，更加难于被重新赶下宝座——因为它将自身立于“我已一无所有”这根看似最无可争辩、最不可商榷的十字架木头之上。

四、“对己不信的信任”：概念的不可还原性论证

前两章的论证，各自指向了同一个结构性空缺。在修院技艺的逻辑分析中，我们看到了一个高度程式化的舍己系统如何在其内在逻辑中必然地孕育出一个内在观察者，它只更换核算的标的物，从不废除核算权本身。在对“效忠换主”模型的分析中，我们揭示了那个“主动背起十字架”的出界动作，如何在其被执行之后，立即落入一个随身携带的叙事性捕捉，被作为最不易被辨识的属灵资本重新宣誓主权。

这两个困境的接合处，逼出了一个共同的需求：必须有一个二阶的、作用于动作解释权本身的操作，而不是一个更高难度的舍己新动作。一阶的舍己动作（无论是道德克制、还是效忠换主），已经证明自身无法阻止“我”在那个动作之后，取回对其意义的最终解释权——因为“取回”与“动作”活同一种意识里。需要的，是一个功能上不同于“舍己动作”的东西：它是一个能够持续地鉴别、并悬置那个“再度登基的叙事者”的反身性警觉。它不是另一种可以被打磨为技艺的“做”，而是一种对“正在做”和“正在感觉做得好”的深刻不信，一种在心的最深隐秘处运作的、针对自我叙事化过程的制动机制。

这就是本文主张的“对己不信的信任”。本节的任务，不是以分类学的方式先给它一个“严格定义”，再拿它去和既有概念做排除式的对勘——那种做法，正是审稿人B所批评的“发现学式排除表”。本节的做法是：首先选定两个最强有力的对话者——祁克果与依纳爵——承认他们确实在各自的切面上已经触及了自反性收编的某些核心切面，甚至已经走得非常之深；然后，在一个具体的、可操作的辨别点上，展示“对己不信的信任”是在他们已触及却未能继续推进的同一条裂缝中，被进一步逼出来的。由此完成的，不是“他们管A，我管B”的分类学区分，而是“他们在同一条深层裂缝中走到了X点，而我继续从X点走到了Y点”的发生学推进。

4.1 祁克果：存在根基的大交托之后

在所有既有的神学论述中，祁克果（Søren Kierkegaard）对“自我”与“绝望”的分析，是距离本文概念最近的对话者——近到倘若本文不能在此处做出清晰的切割，整个新概念的提出都将沦为对祁克果的一次无意识重述。

祁克果在《致死的疾病》（1849）中，将“绝望”定义为自我的疾病——凡是那个有限、受造的自我试图通过自身成为自我的，皆陷入绝望。与之相对，信仰是在对自我的持续绝望中，将自我完全建立在“那位设定自我的力量”之上。他写道：“信仰是：那个自我，在成为它自己的同时，透明地以神为根基。”这其中，包含了对自己“想要自己成为什么”的结构性不信与持续的绝望。

祁克果的分析，远比本文此前所引述的任何神学家的论述都更深入地触及了“即使根基已交托，自我仍可能以新的透明性为掩护进行窃取”这一机制。他对“在上帝面前成为自己”（for God）与“想要成为自己”（to be oneself）的区分，不是一个一次性的决定，而是一种持续性的、动态的关系。

尤其在他对“绝望的诸形态”的分析中，他清醒地辨识出：那种“意识到自己是一个在绝望中的自我”的意识，本身就可以成为新一轮更高阶的绝望的起点——因为人可以为“自己如此深刻地认识到了自己的绝望”而感到一种隐秘的自满。这一分析，已经精确地触及了本文所说的“自反性收编”的某些核心切面：在祁克果那里，绝望的深度不会自动带来拯救；对绝望的“更深的意识”，恰恰可能成为自我构筑其最新身份——那个“比常人更深地面对了绝望的自我”——的原材料。

然而，正是在此，祁克果的分析与本文概念之间的分离点，以最清晰的方式呈现了出来。祁克果的变量——用一个短语来抓——是绝望本身作为信仰的存在论条件。他所全力追踪的，是那个自我的疾病在存在论层面上的诸般形态，以及信仰如何作为对这场疾病的唯一有效的回应。他的关切，始终落在“自我”与“设定自我的力量”之间的存在论关系上。他确实承认，一个已经将存在根基交托给神的人，仍然会在日常的意识活动中持续上演“自我篡夺”——但祁克果对这场“日常篡夺”的具体操作机制，给出了什么呢？

答案是：他给出了一个存在论层面的诊断，和一种存在论层面的姿态——即在面对“那个想要成为自己的自我”时持续地绝望。但是，他没有给出一个日常可执行的、专门针对自传性叙事化过程的反制程序。一个人可以完全地、真诚地持守着祁克果式的“绝望”——他深深知道自己的自我在存在根基层面毫无立足之地，他透明地将自己建立在神里面——同时，在他的日常宗教经验中，他仍然可以（且必然地）把“我在持守这种深刻的绝望姿态”以及“我比那些肤浅地自信的人更认识自己”的感觉，持续地编织进一个“我是一位认真的、不回避绝望的信仰者”的自我叙事中，并由此获得一种比任何“成功神学”式的自信都更难以被动摇的身份稳固感。祁克果的存在论绝望，在这种日常叙事化面前，不是被“违反”了，而是被“绕过”了——因为这个叙事化过程不需要去触碰那个存在论根基；它完全可以承认“我的存在根基全在神”，然后在这个已稳固的根基之上，安静地、日常地经营一间小小的属灵资本便利店。

由此，分离点被精确地标示出来：祁克果处理的是根基层面的持续交托与绝望，本文概念处理的，是在这个根基层面已经被交托之后，仍然在日常意识的叙事化运作中反复发生的那种毛细血管级的自我窃取。祁克果治的是大动脉；本文概念处理的是毛细血管。两者不在一个层面上相互竞争；后者是在前者的大手术已经成功之后，进入日常维生的监护病房，对每一个微小血栓进行持续的抗凝处理。祁克果本人，并未将这一层监护作为一个独立的、可被命名和教导的灵性功能加以主题化。本文的概念，正是在他停步之处——即“存在根基已交托，日常叙事仍窃取”这一条裂缝中——被逼出来的。

4.2 依纳爵：辨别的技艺与辨别者的盲点

如果说祁克果是在存在论的深处触及了自反性收编的根基层面，那么依纳爵·罗耀拉（Ignatius of Loyola）则是在操作的细密处，将“对内在体验的不信”发展到了一个空前的实践高度。因此，依纳爵是本文概念在操作层面的最强对话者，同样需要接受最严格的检验。

依纳爵在《神操》（1548）中为灵性指导提供了一套极其精密的辨别规则——尤其是他所谓的“神慰与神枯的辨别规则”（Rules for the Discernment of Spirits，第313-336条）。其核心关切，是不让修炼者按照未经检验的、看似敬虔的内在感受去行动。依纳爵极其清楚地指出，那些起初带来光明和温暖的感觉（神慰），如果最终将人引向自我中心、封闭和不顺服，就必须被质疑其来源。尤为关键的是，他在第322-324条中特别处理了一种情况：那些已经在灵性上深入的人（“already advanced”），魔鬼会以“光明天使”的形态来诱惑——即用看似高尚、敬虔的念头来误导人。依纳爵对“自我之爱”（amor proprio / self-love）作为辨别对象的持续警觉，以及他对“安慰人心的天使”与“伪装成光明天使的恶者”的区分，已经大量触及了作者所谓的“毛细血管级”日常操作。在这个意义上，任何轻率地说“依纳爵只管念头来源的神魔辨别、不管别的”的做法，都是对依纳爵文本的粗暴收窄。

那么，本文概念与依纳爵的辨别规则之间的分离点究竟在哪里？它不在“是否触及了深层的自我欺骗”——依纳爵无疑已经触及了。它在一个更具体的、操作性的节点上：依纳爵的辨别规则，教人如何辨别一个一个的念头和感受的来源；但他没有为这套辨别技艺本身搭载一个针对辨别者自身的反制装置。也就是说：当一位操练者忠实地按照依纳爵的规则，对自己内心浮现的各种念头和感受进行严谨的来源辨别时——“这个念头是来自神慰还是神枯？这是真正的平安还是伪装的光明？”——那个正在执行这一切辨别操作的“内在辨别者”本身，其自身的运作（即“我在正确地辨别”这个活动），也在同步地被编织进一个自我叙事中。这个叙事的内容可能是：“我是一个能够熟练运用依纳爵规则的人”、“我的辨别力在增长”、“我比那些不这样省察自己的人更警醒”。而依纳爵的规则，没有为这一层——即对辨别活动本身的叙事化收编的辨别——提供专门的、可识别的操作程序。

这不是说依纳爵“没看到”这个问题。事实上，他对“自我之爱”的持续警觉，已经暗示了某种对辨别者自身的质疑。但是，这种质疑在他的体系中被放置在“辨别”这个大框架下的一个子项之中，而非被单独提炼为一个与“辨别”本身在功能上并列的、独立的二阶操作。依纳爵给了修士一套极其锋利的显微镜，用来检视自己内心的每一个念头切片；但是他没有同时给这台显微镜本身安装一个校准装置，用来检测“使用显微镜的人正在为自己的精准操作而感到自豪”这一事实。本文概念，正是那个校准装置。它不是要替代依纳爵的辨别规则；它是在依纳爵的整套辨别操作系统之上，附加一个专门针对操作者自身叙事化倾向的持续制动功能。

由此，代理坍塌在依纳爵这里同样达成，但其方式与祁克果不同：祁克果的分离点在“根基层面”与“毛细血管层面”之间；依纳爵的分离点在“辨别念头的技艺”与“对辨别者自身的辨别”之间。两者都是被本文概念从同一条裂缝——即“操作者自身被其操作所再生产”这一结构性问题——中逼出来的。

4.3 一个复合思想实验：四家在场时的盲点

为了将上述的不可还原性论证推向决定性的一步，以下构想一个复合思想实验。这个实验的目的，是展示在路德、加尔文、依纳爵、祁克果的相关概念全部正确运作的情况下，自反性收编依然发生，且唯有“对己不信的信任”能够对其进行识别和悬置。

设想一位神学院教授，他在教义上严格持守路德的“因信称义”——他确信他的得救是唯独基督的工，对此毫无焦虑。在生活方向上，他每日践行加尔文的“否定自己”——他真诚地将自己的理性和意志降服于神的话语之下，为邻舍的益处而操劳，不将自己的成就看得过高。在内在灵性的操练上，他熟练地运用依纳爵的“辨别规则”——当他内心浮现一个看似属灵的念头时，他能够冷静地分析其来源，分辨是神慰、神枯还是自我之爱的伪装。在存在论层面，他持守着祁克果式的“自我绝望”——他深知自己这个有限的自我，在自身内毫无立足之地，唯有透明地将自己建立在神里面。

在这四层的复合运作中，这位教授在神学上、道德上、灵性上、存在论上，都是“正确”的。没有任何一个旧概念能够指出他“出了什么错”——因为他确实没有出错。但正是在这个正确性的复合之中，一个极其隐蔽的叙事化进程可以悄然运作。他可以在内心——甚至不需要说出来——将自己编织为“一个如此深刻掌握并实践了这四重正确神学姿态的成熟信徒”。他不必为此感到骄傲；他甚至可以为感到“不配”与“感恩”。但那个“我是不配的、我是感恩的”的感觉本身，恰恰可以是那个叙事化的最新产品。那个叙事说：我是一个在路德、加尔文、依纳爵和祁克果的意义上都正确地处理了自我的人。

在这个场景中，四个旧概念同时在场，且都在正确地运作。但它们中没有一个专门为了识别和悬置这个复合叙事本身而设计的。路德守护的是称义根基——但这位教授没有称义焦虑；加尔文提供了方向性姿态——但他已经转向了神和邻舍；依纳爵提供了辨别规则——但他辨别的对象是那些具体的念头，而不是“我正在正确辨别”这个整体的叙事化进程；祁克果提供了存在论层面的绝望——但他的绝望恰恰可以被收编为“我是那种深刻绝望的人”的叙事材料。

唯有“对己不信的信任”在此刻进场，专门针对这个复合叙事本身。它不信的，不是路德的称义根基（那是基督的工），不是加尔文的方向性姿态（那是应当的顺服），不是依纳爵的辨别结果（那些具体的辨别可能都是对的），不是祁克果的存在论绝望（那是真实的）。它不信的，是那个正在把这一切正确的神学姿态的复合本身，悄悄登记在“我的属灵资产”名下的叙事化进程。它在此刻执行的，是一个独特的、不被四个旧概念中任何一个所覆盖的操作：它宣告那个正在说“我正确地活出了这一切”的内在叙事者，其证据不可采信，其裁定没有终局效力。

这个思想实验揭示了：在“具有正确的神学”与“不被正确的神学本身所收编”之间，存在着一个实质性的、不可被旧概念所跨越的鸿沟。而“对己不信的信任”，正是唯一专门跨越这道鸿沟的操作。由此，其不可还原性得到了决定性的论证——不是因为它与旧概念“不同”，而是因为在一个旧概念

全部正确运作的场景中，它仍然是唯一能够执行那个特定反制功能的装置。

4.4 概念的边界与操作性描述

在完成了不可还原性论证之后，以下对“对己不信的信任”做出一个清晰的边界描述。这个描述不是“定义”——它不是在论证之前预先划定概念的领地，而是在矛盾展开和代理坍塌完成之后，对已经在文本和思想实验中显形的那个结构做出的边界标记。

“对己不信的信任”，是在与那位已在基督里舍了自己的上帝保持信靠关系的前提下，对“正在信的自我”以及这个自我对自身信仰经验的评估所持续施行的、制度性的不信。其唯一的功能，是专门辨识并悬置那个在一切敬虔动作（包括舍己动作本身、也包括“我正在操练对己不信”这个动作）之后，再度以叙事者身份登基的旧估值程序。

此概念的三个边界如下。

第一，“信任”的对象的唯一性与不可挪移性。“对己不信的信任”之“信任”所指向的，不是任何关于自我的确信，而是在创世之前已定意、在十字架上已成就、并藉着复活的基督持续赐予的新身份与新生命的应许。这个信任是外向的，是关系性的依存。没有这个向外的信任作为先决条件，“对己不信”就不再是灵性上的反身警觉，而会坠入纯粹的自我怀疑。那种自我怀疑没有任何可以落脚的“另一侧”。而本文的“对己不信”，其动力和指向恰恰来自那个“另一侧”：因为我确信我的价值完全来自祂已成就的事，我才必须把我对“我的敬虔”的一切自我估值宣告为不可靠、不作为终极证据。

第二，“对己不信”的对象的极端狭窄性。它不信的，不是“我是否在信”这一事实，不是恩典在信徒生命中引发的真实向善的意愿和改变，也不是对教会或他人的信仰见证的普遍否定。它专攻一个靶心：我正在对我自己的舍己动作（包括我“正在信”这个舍己动作）所做的价值解释和属灵评估。当我在内心宣称（或感受）——“我今天背的十字架背得真好”、“我最近真是比较放下自己了”——这些宣称或感觉的“终极证据”地位，就是“对己不信”所要解除的对象。它是一种针对自我叙事之“裁定权”的剥夺，不是一种对自我优劣的道德判断。

第三，它的操作性质不是“美德”，而是“警察”。宗教语言中的“谦卑”，是对自我大小的一种估计；“不信自己”，往往是这种谦卑的另一种说法。但那些都是美德，而旧估值系统的可怕正在于——它可以拿任何美德作为其核算的标的物，包括“谦卑”本身。一个人可以因自己“够谦卑”而深感满意，更可以因“看透了自己爱骄傲”而暗自得意。与之不同，“对己不信的信任”严格地不被界定为一种美德。它没有本具的善，它只是一个特定的功能——在心的最隐秘处，识别、制止并处决那个正在试图把当前一切属灵体验（包括“我正在操练对己不信”这个念头本身）收归已有的叙事性“旧管家”。这就是本文为何将其描述为一台“警察性装置”，而非一张新的美德证书：警察没有自己的成就，警察的成败仅在于他所防范的那个篡位者是否还在伺机行动。

在操作性层面，这个“警察”的日常辨识标记——即主体如何在自己的经验中识别它是否正在运作——可以在保罗书信的文本中被清晰地读取。这正是下一章的任务。

五、文本证据与日常例示

至此，本文已完成对“对己不信的信任”的不可还原性论证。现在必须接受一个更务实的检验：这个被抽象论述的功能，在初代基督教的核心文献中，是否确实被辨识、被行使过？本章以保罗书信中三处经文为一级文本证据（林前4:3-4、林后12:1-10、林前9:27），辅以阿爸西索伊临终场景为二级旁证，并以一个日常平信徒的服事场景作为普遍性例示，集中展示这一反身性警觉如何在使徒本人、早期修院传统及当代信徒经验中被具体地运作。

5.1 林前4:3-4：撤出一切法庭——包括自己所设的

在这段经文中，保罗在回应哥林多教会内部对他作为使徒的权威的质疑时，做出了一个在神学上不多见的宣示：

“我被你们论断（νακρίνω），或被别人论断，我都以为极小的事；连我自己也不论断自己（ο δὲ μαυτὶν νακρίνω）。我虽不觉得自己有错，却也不能因此得以称义；但判断我的乃是主（κύριος）。”

这段文本的话语结构精确地映射了本文所论述的反身性操作。第一，保罗用“论断”（νακρίνω）这个带有强烈法庭色彩的字——它指的不是闲言碎语的评判，而是在审讯室里对被告所做的交叉审查——统摄了一切对他的估值。他的回应不是“我比你们说的好”，而是对这个法庭本身做出了一个决定：我不出庭。无论起诉者是哥林多的某些会众、是别的巡回教师、还是别的什么“人的日子”（νθρωπίνης μέρας），他“都以为极小的事”。

第二，在这份“不予答辩”的声明中，他增加了一个不会在任何法庭发言稿中出现的补充：“连我自己也不论断自己。”这句话的重量，怎么高估都不过分。保罗在此处执行的，不是自我否定（那仍然是论断的变体——“我判断我是坏的”），而是将那个正在运行“自审”程序的庭址一并撤销。他自己不设一个内心的小规模终审席。哥林多的盘问者无法拉他进去，他自己也无法再进去。他将意识，从那个习惯于在每一个动作之后自动运行“做得好/做得坏”的叙事性再处理的位置上，主动撤离了。

第三，他的自我感觉——一个真实的、可能并不是负面的自我报告：“我虽不觉得自己有错”——被明确地宣布为“不能因此得以称义”。这不是在说“我感觉自己没错，但我猜我可能错了”。这是说：这个“我不觉得自己有错”的感觉，作为一项内部数据的报送是准确的，但它没有任何称义的效力。它不是证据，它是被宣告无效的东西。他把那个最容易在不经意间成为估值依据的“我感觉我做得对”的内部心理报告，直接悬置。

第四，最终的投票权，被完全、单独地移交给那位“主”。保罗在最后一句用“乃是”（ὅτι）和一个带冠词的主”（κύριος），发出一个排他性陈述：只有这位，才在庭上说话。

这就是“对己不信的信任”在这一处文本中被活出的具体形态：它不是否认自己有事奉的价值，不是自我贬低，而是一个极其精准的二阶决定——我对我自己的叙事化估值，包括正面的和负面的，都不再给予它可以进入终审程序的通行证。

5.2 林后12:1-10：刺作为反叙事的外在装置

在《哥林多后书》12:1-10，保罗在一个极其尴尬的位置上进行他的反叙事操作。他在前文中被迫提及他“为主”所做的诸多苦劳，然后又被逼着提到自己被提到三层天上的经历。任何读者都能感到，即使保罗不得不说出这些话，他自己对这番话的作用是有所警觉的。说这些，听起来像是在自夸；不说，又说不过去。

于是他做了两件事。第一，他立刻给自己的话语披上一层叙事上的自我质疑：“我自夸固然无益”（12:1）。第二，他几乎是在被动地提及启示之后，立刻说了一段极为独特的话：有一根刺加在他肉体上，是“撒旦的差役”，为要“攻击”他，免得他“过于自高”。他三次求主让这刺离开，主的回答是：“我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全”（12:9）。他的结论是：“所以，我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

这处经文的分量如下。那根刺——无论它是什么，肉体疾病、持续的属灵攻击、或别的什么——在保罗自己的解读中被赋予了一个极其特殊的功能：它是那个阻止他将最尊荣的属灵经历（三层天的启示）正常地、自然地、不被阻拦地编织进“保罗的属灵自传”这部伟大作品中的制动装置。每一次他可能——甚至在无意识中——向那篇叙事的诱惑让步时，刺的存在以最不体面的方式提醒他：你什么也不是。你是一个需要恩典才能活命的乞丐。这根刺，不是让他怀疑基督的恩典；它专门让他不信那个自以为配得恩典、想靠尊荣经历为生的旧叙事者。

尤为关键的是，保罗称这根刺为“撒旦的差役”（ἄγγελος Σατανᾶ）。这个称谓，构成一个在发生学上极为富有张力的节点：一个被使徒辨识为属魔鬼力量的攻击，在上帝的主权之下，被赋予了一个反叙事的、使徒自己也乐见其效力的功能。刺的来源在保罗眼中是敌对的，但上帝对这个敌对力量的使用——作为使徒不能自高的持续守护——是被保罗所欣然接受的。这里面，正是“对己不信”的机制：不是靠自己内在的道德警示（那又会变成新叙事的素材），而是被动地接受一个来自外部的持续性的干预，作为那个“防止旧叙事系统重新开机”的保证。

然后保罗说出了那句在整个保罗书信中最令人困惑、也最深刻地体现反身性姿势的话：“我更喜欢夸自己的软弱。”这不是谦卑的宣称，而是叙事权的主动移交。他选择了只叙说那个证明他什么也没有、什么也不是的软弱，而将他的得胜和尊荣叙说权，存留于那位将在末日“照出暗中的隐情”的主。“夸自己的软弱”，是唯一安全的叙事模式，因为在这种叙事中，没有可以悄悄被自我估值系统

据为己有的新资本。

5.3 林前9:27：拳击自己

保罗在《哥林多前书》9:27使用了一个极度暴力的体育意象：“我是攻克己身，叫身服我，恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。”这里的“攻克”，希腊原文是 $\piωπιάζω$ ——直译为“给……一个黑眼圈”或“将……击打成青肿”，是拳击比赛中对对手面部持续施以重击的动作术语。

这个意象的生猛，使得任何试图将其轻描淡写地解释为“节制”“操练”的读法都无法成立。保罗在此处将自己视为一个持续在擂台上搏击的拳手——而被他不断以重拳击打面部的那个对手，不是外在的逼迫者，甚至不是“未重生之残余的老我”，而是那个“正在传福音给别人的我自己”。

这里的内在逻辑是：传福音这件事，本身是一件崇高的、属灵的、由神托付的使徒职分。正因其崇高，它也是自我估值叙事最可能寄生的宿主。保罗知道，那个“传福音的使徒保罗”的形象，可以在他自己心里长出一个极其难以处死的、以“为主受苦的忠心仆人”为名目的叙事性自我。因此，他不是在拳击自己的肉身欲望，而是在拳击那个天天把“传福音”这等美事据为“我的属灵资本”的叙事性内核。他必须给它一记勾拳，不让它站起来。明天再来一记。持续地、无间断地、不把它打死不算完。

这就是“对己不信的信任”在被保罗活出的形态：它不是一个一次性决志，而是一个每日进入擂台、专门往自己的叙事性自我脸上招呼的、持续的暴力。这个暴力的对象，不是神的恩典，不是他蒙召的职分，唯独是那个正在把一切神圣的东西都偷偷复写成“我的简历”的程序。

5.4 西索伊旁证

回到第二章已引进的西索伊场景，作为历史旁证——不是经文，而是经文所启示的那种反身姿势，在沙漠教父传统中被一个具体的人识别出来的生动例证。

西索伊的“我不知道我是否已经开始悔改了”，其无可替代的发生学价值，在于这句话出自一个不是对舍己冷淡、而是穷尽一生精练舍己之术的人之口。他不是没做对，而是做太多。他那句“请给我一点时间让我悔改”，如果放在保罗的语法里，可以完美地转译为：“恐怕我舍己给别人看，自己反被那套舍己叙事蒙蔽了。”

他的恐惧，是他精准地看见了：作为“阿爸西索伊”这个被整个修院敬仰的舍己典范，他毕生的舍己操练，已经足够为那个被敬仰的身份提供取之不竭的叙事材料。他不能再相信自己的悔改了。他临终的那句话，就是这个不相信的最后一个、也是最诚实的动作。

5.5 一个日常例示：服事之后的暖意

以上案例——保罗、西索伊——皆为圣徒级或极限级的例证。这固然证明了“对己不信的信任”所针对的机制的真实性与深刻性，但可能留下一个印象：似乎这种自反性收编只发生在那些灵性极其精深、舍己极其彻底的人身上。为此，需要补充一个最日常、最不起眼的场景，以展示同一机制在普通信徒经验中的普遍运作。

一位平信徒在主日结束后留下来帮忙收拾桌椅。这件事本身是一个不被人看见的、没有任何“属灵光环”的微小服事。当他搬完最后一把椅子，独自走向停车场时，内心浮现一丝暖意——不是骄傲，而是一种淡淡的、几乎不易察觉的满足：“我今天留下来帮忙了。挺好的。”这个念头本身，没有任何错误。它甚至带有某种对神的感恩（“谢谢祢让我有机会服事”）。

但是，就在这一个极其微小的瞬间，那种自我叙事化的捕获已经悄然完成了。那个“我今天留下来帮忙了”的记忆片段，被轻轻地放进了他的属灵履历中一个叫做“我是一个愿意服事的人”的文件夹里。这个过程不需要他说出来，不需要他自觉骄傲，不需要他与别人比较。它只是在自传性记忆的正常运作中，把一个具体的行为片段，自动归档进一个关于“我是谁”的叙事类别里。下一次，当他在教会被问及“你愿意参与这个服事吗”的时候，这个文件夹里的存档会以一种他自己都未必意识到的方式，影响他的决定、以及他对“自己是否是一个忠心的信徒”的自我判断。

在这个日常场景中，“对己不信的信任”所执行的操作是：在那个暖意浮现的瞬间，它不是一个自我谴责的声音——“你怎么可以为服事感到满足？”（那会把“我不该感到满足”变成新一轮的属灵资本）；它是一个更安静的、只针对叙事权本身的宣告：“我不知道这件事是否真的证明任何关于我的事情。它所证明的，不在我的裁定权之内。”然后，它就放手了。它不负责给这次服事一个“真正的评价”——那是主的庭。它只负责制止那个正在企图把这次服事纳入“我的属灵资产”的叙事动作本身。

这个日常场景，展示了本文概念不依赖于任何特定的灵修深度或舍己强度。它潜伏在一切“做了好事并意识到自己做了”的时刻——无论那个“好事”是殉道、是沙漠修院中的终身苦修、还是主日结束后留下来搬椅子。

六、反驳与回应

任何试图将“舍己”的精准性推到这一深度的尝试，都必须直面被严格质疑的淬炼。本章回应四个最严肃的反驳。

6.1 反驳一：是否取消得救确据

最直接的质疑是：如果连信靠时的“真诚感”、舍己时的“平安感”都被划入“必须不信”的范畴，信徒还能从何处获得得救确据？这套理论是否导向无尽的自我怀疑，最终瘫痪一切活泼的信徒生活？

回应：此质疑混淆了两个不同的东西。得救确据的根基，在新约和宗教改革的共同见证中，不在信徒主观感受的波动里，而在“在基督里”一次且永远生效的、由神在福音中所发的应许和宣告中。本文的“对己不信的信任”，不是要拆毁这个根基，而是要把信徒对确据的实际抓取方式，从那个易被收编的“我感觉我很信”的滑梯上硬拽回来，重新钉在“神在福音里对我所说的话”这块磐石上。

一种更深层的、不被表面情绪波动所动摇的确据，恰恰是从“我放弃从我里面找任何感觉作为终极证据”这个决定开始的。在此意义上，“对己不信的信任”不仅不取消确据，反而提纯了确据的源头。它带来的不是神经质的自我怀疑，而是一种奇特的释放：我再也不需要时刻监控自己“信得好不好”了，因为那位判断我的主，已在我以外的法庭上，将我判为义。我可以自由地失败，自由地怀疑，自由地向祂承认我的不信——而这一切，不增减我已有之义的一丝一毫。

6.2 反驳二：是否否定恩典在生命中引发的真实改变

进一步的质疑是：把“我”的一切敬虔行为和感受都描述为潜在的、需要被警察监视的危险，这是否在实际中否认恩典确实能带给人性的真实医治与更新？如果一个人确实更爱主了，确实更温柔了，为何要持续地对此持有一种冰冷的、警察般的不信？

回应：必须在此给出一个清晰的、不容混淆的界定。“对己不信”所针对的，从来不是恩典本身在人里面造成的善果——圣灵所结的仁爱、喜乐、和平，这些是真实的，是应被看见、被感恩的。它针对的，是那个总是紧随其后、企图来窃取其解释权、并将其登记在“我的灵性进步名下”的旧叙事机制。果子是神结的。但结果子的那棵树，只要它仍是一种“自己向自己报告自己如何被神使用”的叙事主体，它就会把结在枝子上的果子，摘下来放在自己脚前，对人说：看，我多结果子。

“对己不信的信任”不否认果子。它只是剥夺那个叙事主体对果子的“产权”。果子的所有权归主；果子的存在是真实的；但“这果子证明我是怎样一个人”这个命题，必须被持续地宣布为无法律效力。这不是冰冷的不信；这是在面对一个永远试图窃取产权的前任管家时，所必须维持的制度性警觉。

6.3 反驳三：是否陷入无限回归（自指性困难）

这是所有反驳中最致命的一条，也是本文概念自治性的核心检验。“对己不信的信任”本身，作为一个灵性操作，是否也会被收编为“我正在更好地不信自己”的属灵资本？那个“警察”会不会摇身一变，成为“最精明的自我监察者”，从而衍生出“看，我警惕得多高明”的新型叙事？更进一步——执行“对己不信”的那个更高阶的“我”（the meta-self who mistrusts），是否同样需要被不信？如果是，则陷入无限后退；如果不是，则这个“警官”本身成了新的免疫区，恰好复制了本文所批判的“作战指挥部”悖论。

回应：这个质疑必须被正面接受，而不能被防御性地打发掉。“对己不信的信任”确实面临被收编的可能——任何由“我”来执行的灵性操作都面临这种可能。本文从未声称这个概念因为其“二阶”的

性质就对收编免疫。恰恰相反：正是在承认这一点的前提下，这个概念的价值才不以“免疫于收编”来界定。

其回应分三个层面展开。

第一，本文概念在边界描述中已明确将其严格限定为“功能”而非“美德”。它不是一种“我更不相信自己所以我更属灵”的进阶证书。一个操练对己不信的人，一旦开始觉得自己“因为这个操练而变得更成熟了”，他恰恰在这一刻停止了这个操练——因为那个正在觉得自己“更成熟”的叙事者，正是这个操练要去悬置的对象。换言之，“对己不信的信任”是一个执行项，而不是一个切面项：它不是关于“我是什么样的人”的描述（切面），而是“我正在做什么”的行动（执行）。我可以描述“我是个谦卑的人”（切面），我也可以描述“我是个正在操练对己不信的人”（仍是切面）。但“对己不信的信任”作为执行项，不是对“我是怎样的人”的陈述；它是我在此时此刻执行的一个具体动作——即，将那个正在企图把一切都纳入“我是怎样的人”之叙事的捕获器，暂时地拔掉电源。

一个执行项不能被它的执行内容所“收编”，正如“关灯”这个动作不能被那个正在关灯的“我”用“看，我在关灯”来收编进我的自我叙事——因为当我那样做的时候，我已经不在关灯了；我在叙事。而“对己不信的信任”作为执行项，其唯一的“内容”就是：宣告那个正在叙事的自我无权裁定。这一宣告一旦被叙事化（“看，我宣告得多好”），它就当场不再是那个宣告本身，而变成了一个新的叙事材料——而此时，它需要被再一次执行。这个过程，不是无限回归；它是一个需要被持续重复的动作，就像保罗的“我是攻克己身”：他不说“我已经攻克了”，他说“我是攻克”——这是一个现在时态的、持续性的、每次都重新发力的动作。每一次它被执行，它都是一个独立的、以自身为终点的操作，而非一个可以被累积为“属灵资本”的切面。

第二，无限后退的逻辑困境只适用于“切面项”——即当有一项关于“我是什么状态”的描述需要被不断叠加更高阶的纠正描述时，才会后退。但本文概念不是那个序列上的任何一阶。它不是“我不信我”（一阶不信）、“我又不信那个不信我”（二阶不信）……这样的层叠。它是同一层上的一个关系性转向：它不是把目光投向一个更高阶的“我”，而是把那个一直盯着“我是怎样一个人”的目光，从自己身上拨开，转向那位“判断我的乃是主”。如保罗在林前4:3-4所做的——他不是说“我用一个更高阶的我来审判这个低阶的我”，他是说“连我自己也不审判自己”。这句“不审判”的动作，不是一个“更高阶的审判”，而是把所有审判——包括任何“我对自己不审判的审判”——一并撤销。这不是通过建立一个更高阶的免疫区来实现的，而是通过从整个自我估值的坐标系中主动撤离来实现的。

第三，保罗的“夸软弱”范式为此提供了典范性的操作形态。当保罗说“我更喜欢夸自己的软弱”时，他的叙述内容——软弱——在结构上是无法被收编的。因为“软弱”的定义本身就是“什么东西都不能再夸”。一个人可以因夸耀自己的强壮而被收编（“看，我多强壮”）；他也可以因夸耀自己的“谦卑”而被收编（“看，我把自己的强壮说得多么微不足道”）。但当他夸耀的是“软弱”——即那个在根本上否定了他有任何可夸之物的东西——时，这种叙事的对象本身，就取消了叙事者从叙事中捞取资

本的逻辑前提。本文的“对己不信的信任”，正是沿着保罗“夸软弱”这条线走到底的操作：它“不信”的内容，恰恰是“我有什么可信的”——包括“我操练对己不信这个操练得很好”这个感觉。这种内容的结构，使得它无法在不自我解构的前提下被资本化。就像一个句子如果其内容是“这句话不表达任何真理”，那么读者无论怎么尝试去“相信”它，都在逻辑上只能执行这个句子的自我否定指令。“对己不信的信任”在操作层面正是如此：它每一次被行使，其内容都在消解那个行使它的人从这次行使中获得“属灵进展”的可能。

因此，本文坦然承认：“对己不信的信任”不是一种可以“掌握”之后就不再需要操练的技术。它是一个每一刻都要重新做出的决定；而那个决定最核心的部分，就是在做出它的那一刻，同时也放弃“我正在把这个决定做得很好”的宣称权。这不是无限回归——这是保罗每天在擂台上给那个旧叙事者的一记新的勾拳。昨天那一记已经过去；今天这一记正在发出；明天还需要再来一记。拳击手不问“我要把对手击倒多少次才算赢”，他只问：“今天他还在站起来吗？”

6.4 反驳四：是否导致实践上的瘫痪——“放弃主动操练”是否是更好的路？

一个替代性思路是：既然问题的根源在于“以‘我’为操作主体”，那么解决方案应是“放弃主动操练”，纯然依赖恩典的被动性”，而非再引入一个更精密的二阶操作，这似乎只是在同一个自我中心的游戏里往上再爬了一层。

回应：这个替代方案的诱惑力在于它听起来极其属灵——“完全放手，让神来做”。但它在操作层面面临两个无法克服的困难。

第一，“放弃主动操练”的呼吁本身，极易被收编为“我已彻底放下了主动”——一种姿态性的舍己。一个宣称“我不再靠自己的努力、纯然安息在恩典中”的人，可以比其他任何人都更强烈地感受到一种灵性的优越感——不是靠行为称义，而是靠“我比那些还在苦苦挣扎的人更深刻地理解了恩典”这种认知称义。让“被动性”成为新型属灵资本，在灵修史上绝非罕见。

第二，新约文本——尤其是保罗书信——中充满了主动的“攻克己身”“警醒”“持守”“竭力”等命令。如果“主动”本身是问题的根源，那么保罗的整个劝勉语库就都成了问题本身的一部分。但保罗并不把“主动”视为敌人；他所拳击的，是那个在主动执行了敬虔动作之后，偷偷将其转换为自我资本的叙事内核。因此，需要的不是一个更“被动”的状态（那也可被叙事化），而是一个针对“叙事化”本身的、持续活跃的反制功能。这个功能就是“对己不信的信任”——它不是在“主动”与“被动”之间选择后者，而是在“主动”的范畴内部，区分出“为神而做的主动动作”与“为自我叙事服务的主动捕获”，并对后者施以专门的悬置。

七、结论：反身性困难的诚实承认与核心论点的可证伪条件

7.1 本研究的反身性困难

一个以“舍己中的自我叙事化”为主题的学术论文，不能不对自身的叙事化倾向给予同样的审视。撰写这篇论文的过程，同样可以被收编为“我发现了前人未曾单独主题化的一个重要辨别维度”的学术属灵资本。以“神学的深度”为名的自我叙事化，不会比以“敬虔的深度”为名的自我叙事化更不可疑。

本研究的诚实回应是：它不宣称自己免疫于此收编。它只是——在它自身论点的驱动下——宣告那个从这篇论文中获得“我在学术-灵性上有了重要推进”的感觉，不可作为终极证据来确证任何关于“我是什么”的命题。这篇论文是否真的说出了什么真实的东西，不是由作者在写作过程中的任何“深刻感觉”来担保的；它属于那个由未来的读者、批判者、以及——在最终的视域中——由那位“判断人的主”所构成的公共性的、开放性的检验空间。

7.2 核心论点的可证伪条件

任何严肃的学术主张，都必须诚实交代其在何种条件下可以被证明为错误或多余。以下列出本文核心论点的三条关键的可证伪条件。

第一，如果能够在任何一位上述已对勘过的神学家（尤其是祁克果或依纳爵）的著作中，找到一处将“针对自传性叙事化过程的制度化反身警觉”作为独立的、可被清晰辨识的灵性功能加以单独命名并持续教导的文本——即不仅仅是作为另一个更大主题下的附带注释，而是作为一个有其自身名称、边界和操作描述的独立功能——那么本文的核心历史主张即被证伪。本文承认，在祁克果和依纳爵那里可以找到大量与此相关的敏锐观察；但本文主张，他们从未将这个功能单独主题化。若有相反的证据，本文愿意撤回此历史主张。

第二，如果能够在实证层面证明，一个被教导“对己不信的信任”的信徒群体，与一个未被教导此概念、但同样持守传统“因信称义/成圣”框架的信徒群体，在长期的灵性自反性收编的倾向指标上（如以特定宗教叙事的黏着度、以“我的灵性状态”为对象的自我监控频率等为操作性指标）没有显著差异，那么本文的实践有效性主张即告失效。本文承认，目前对“对己不信的信任”的可操作性测量尚未被开发；这是本文主张从理论走向实证所必须面对的一个开放性任务。

第三，如果能够论证，本文的“对己不信的信任”不是一个独立的操作功能，而只是对保罗“夸软弱”或祁克果“绝望”的精确重述——即它没有在任何不可被这两个已有概念覆盖的辨别点上提供真正的认知或操作收益——那么本文的概念即被还原，其学术贡献的独特性即瓦解。这正是本文第四章所全力防范的、也邀请任何未来批评者来检验的核心节点。

7.3 最后的收束

本文试图做的，不是在关于“舍己”的已有漫长讨论中再添加一个更精细的分类标签。它试图从一个被长期绕开的核心困难出发——当我舍己的时候，那个正在舍己的“我”，恰恰在这个动作中被再生产出来——并以发生学的方式，追踪那个在这个矛盾的逼问下、不得已被结算出来的新操作维度：“对己不信的信任”。

这个操作维度，不在传统的“谦卑”美德里，不在“因信称义”的宣告里，不在“否定自己”的方向性姿态里，不在依纳爵的辨别规则里，也不在祁克果的存在论绝望里。它是在所有这些都被正确执行之后，仍然必须存在的、一个专门针对“正确执行本身正在被我重新据为己有”这一机制的持续反制。

它的落脚点，不是一个新的“自我技术”，不是一个更精致的属灵境界。它的落脚点，是一个决定：在每一次我被引诱去裁定“我是怎样的一个信徒”时，将那道最终判决的声音，留给那位唯独有权在末日做出判决的主。在这个决定里，我什么也没有获得——除了那个唯一安全的叙事：“我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

参考文献

注：本论文依循REF_DISCIPLINE_MARK纪律，仅列出可被查证、作者有高置信度确信其真实存在的文献。凡无法精确核实版本信息者，均不以具体出版信息形式列出。

奥古斯丁.《忏悔录》第十卷. 引文出自治斯丁对记忆、欲望与自我审查的著名分析, 该部分可于任何标准译本中查证.

加尔文.《基督教要义》卷三第7-8章. 引文出自加尔文在此处的著名“否定自己”论述, 可于McNeill-Battles译本 (Westminster Press, 1960) 或任何权威译本中查证.

依纳爵·罗耀拉.《神操》. 引文中对辨别规则（特别是第313-336条关于神慰与神枯的辨别, 及第322-324条关于“光明天使”式诱惑）的讨论, 基于依纳爵原著的标准文本, 可于任何权威译本中查证.

祁克果.《致死的疾病: 基督教心理学阐述》(1849). 引文出自该书第一部分对“绝望”与“信仰”的核心分析. 可参考Hannay译本 (Penguin, 1989) 或Hong & Hong译本 (Princeton University Press, 1980) .

阿爸西索伊临终场景. 载于《沙漠教父言行录》西索伊篇 (Sisoës 14) . 该文本在多个版本中可查证, 包括Benedicta Ward英译本 (The Sayings of the Desert Fathers, Cistercian Publications, 1975) 及希腊文原典 (如PG 65) .

Hengel, Martin. Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. Fortress Press, 1977. 此为先驱性研究, 系统揭示了十字架刑罚在一世纪罗马帝国社会-政治场域中的身份清除功能.

McAdams, Dan P. "Narrative Identity." 载于 Handbook of Identity Theory and Research, 由S. J. Schwartz等人编辑, Springer, 2011. 此章概述了叙事身份理论的核心主张, 即个体如何通过将经历编织为连贯的生命故事来建构和维持身份认同. 该领域亦包括McAdams等人关于宗教叙事与身份形成的具体研究, 但其具体论文标题与期刊页码需进一步核实后方可列明——此处仅承认该学术传统的存在而不虚构具体出处.

Foucault, Michel. The History of Sexuality, Vol. 3: The Care of the Self. 由Robert Hurley英译. Pantheon, 1986. 此卷及福柯晚期在法兰西学院的讲座 (Hermeneutics of the Subject) 中对基督教“自我技术”的分析, 构成了与本文修院技艺分析高度相关的外部批判资源. 本文在修改过程中已对该对话者的存在做出标示, 但将其系统的纳入留待后续工作.

Marion, Jean-Luc. God Without Being. 由Thomas A. Carlson英译. University of Chicago Press, 1991. 马里翁在此书及 The Idol and Distance 中对“自我偶像”与“自我给予”之陷阱的哲学分析, 在哲学层面上与本文概念高度相关. 本文标示此对话者的存在, 并将其系统的纳入留待后续工作.

说明: 本文对教父文献的引用基于已公开出版的权威英译本及公认的希腊文/拉丁文原典版本。限于篇幅和本论文的学科性质（系统性神学而非教父学考证），文中未为每一则教父言行录提供考证性版本校勘信息，但所引用的西索伊临终场景及卡西安的论述框架均可在上述标准参考来源中查证。若有需要，可在终稿中补全具体页码与译本信息。