

悬契：当“共负”成为一场只能独自签押的盟约——保罗“同负一轭”隐喻的认识论断裂与当代生成

本文论证，使徒保罗“信与不信不要同负一轭”的劝诫，在当代婚姻功能被现代制度逐项替代之后，暴露出一个被神学传统长期遮蔽的认识论困境：婚姻最核心的属灵联结——两个人在终极意义支点上的共同朝向——恰恰是原则上不可被彼此共同检验的。这一困境不是保罗隐喻的当代失效，而是其被逼至极限后的伦理翻出。本文将这一困境命名为“悬契”：两个灵魂在充分承认不可共验性之后，仍以各自对上帝的承托的实在性为担保，在不可知中向对方签署的那份终生盟约。

作者 胡敏 · 约 1.6 万字 · 发表于2026年7月24日

摘要

本文论证，使徒保罗“信与不信不要同负一轭”的劝诫，在当代婚姻功能被现代制度逐项替代之后，暴露出一个被神学传统长期遮蔽的认识论困境：婚姻最核心的属灵联结——两个人在终极意义支点上的共同朝向——恰恰是原则上不可被彼此共同检验的。这一困境不是保罗隐喻的当代失效，而是其被逼至极限后的伦理翻出。本文将这一困境命名为“悬契”：两个灵魂在充分承认不可共验性之后，仍以各自对上帝的承托的实在性为担保，在不可知中向对方签署的那份终生盟约。悬契并非婚姻版的祁克果式“信仰之跃”——那是一种在荒诞中向不可理解者纵身一跃的个体决定；悬契的独特性在于，它的签署以“共契之不可确证”为构成性前提，以“持续性的重新签署”为存在形态，以“对不可共验的共同承担”为伦理果实，从而切开了“信仰之跃”所不能覆盖的水平向度的伦理缺环。本文将通过与祁克果、路德宗、卢曼信任理论、天主教圣礼实在论等传统的严肃对话，铸立悬契概念的不可还原性；并通过朋霍费尔狱中书信的传记案例，展示悬契在极端处境中的结构性显影。

关键词：悬契；不可共验性；终极承托；婚姻伦理；同负一轭；祁克果

一、问题的生成：当婚姻的功能绳索被逐项拆解之后

1.1 从功能复合体到法律壳的沉默跃迁

婚姻曾经是一个功能复合体。在前现代社会，经济合作、情感亲密、社会规范、法律契约、育儿支持、日常协作——这六个功能单元被捆在一起，因为没有任何外部机构能够单独提供其中任何一项。你必须结婚，就像你必须呼吸。这不是道德选择的问题，是生存结构的问题。

但在过去半个世纪里，外部基础设施——平台金融、服务业、心理咨询、数字陪伴、外卖、家政、教育外包——逐一提供了这六个功能的“零售服务”。一个人可以不结婚而获得经济安全（工资加保险），情感连接（朋友加咨询加数字化关系），社会身份（个体主义文化不再将“未婚”视为污名），日常协作（外卖加家政），甚至育儿支持（托育加教育外包）。六个功能单元里，五个被外部替代。只有法律契约——财产、继承、子女法律关系——还基本绑在婚姻上。

这不是“年轻人变了”。这是制度本身在经历一场沉默的跃迁：从全功能制度向纯法律合约的空心化转型。

这场跃迁对教会内的婚恋伦理产生的冲击，远比表面看起来更深。它逼出了一个在此之前一直被功能绳索的厚度所遮蔽的问题：当婚姻的外部功能几乎全数剥落，剩在轭上的，究竟是什么？

1.2 那根剩下来的“骨头”

在当代华人教会语境中，出现了一种有影响的论述来回应这个问题。这种论述的核心意象，是将保罗“同负一轭”隐喻中的“轭”，从一道用于隔离的边界，转化为一枚用于称量生命重量的秤砣。它不再追问“对方是不是信徒”，而是拷问自己：我的生命里，有没有一份重的、需要被另一个灵魂来共负的东西？当婚姻的一切外围功能都可以被外包，“剩下来的”就是那根无法被任何外部服务替代的“属灵的骨头”——两个人在存在的终极意义、虚无与盼望上的朝向。

这是一种深具洞察力的论述。它正确地抓住了功能拆解后逼出的那个剩余物，并将经文伦理的重心从“审查对方”扭转为“拷问自己”。本文称这一论述的核心推动力为“从身份审查到承托自省”的转向，并将之视为本文的直接对话对象——不是要驳倒它，而是要在它的穷尽处，转身面对它尚未消化的问题。

那个问题就是：当一个人诚实地拷问完自己、也尽最大努力辨别了对方之后——她仍然不知道。在最深的那个承托层面——那个她自己在深渊中实际被什么撑住的层面——她对自己尚且只能“信”（凭着信，而非凭着直观明证），她对另一个人，又能知道什么？

1.3 晚霞场景逼出的认识论裂缝

让我们进入一个被反复引述的场景。一位信徒妻子在壮丽的落日面前脱口说出“这真像新天新地”，而她那位善良、尊重她的非信徒丈夫，认真看了一眼窗外后回答：“嗯，是挺好看的。我们晚上吃什么？”

在承托自省的论述中，这个场景通常被用来揭示一种结构性的孤独：两个人朝向两个彼此看不见的世界尽头。然而，本文在此提出一个更尖锐的追问：这个场景所暴露的，仅仅是她丈夫“没有看见”吗？还是说，它同时暴露了一个远更令人不安的事实——她本人，也永远没有办法真正地、完全地确认“他有没有看见”。

她可以听他说话，观察他的反应，评估他日常生命的方向。但她不可能进入他的灵魂，去直接触碰他里面那个在深渊中实际撑住他的支点。她所能接触到的，始终是他的话语、他的行为、他的身体反应——全部是可被外部观察的代理指标，而不是那个承托动作本身。

代理指标可以高度一致：一个非信徒在道德上可能活出令人惊异的舍己之爱。代理指标也可以产生致命的分离：一个人在教会里事奉了几十年，每一句属灵话语都无可挑剔，但在某一个谁也没看见的时刻，他实际撑住他的那个支点，根本不是上帝。她被锁在他的代理指标的外面——永远在外面。

这意味着，晚霞场景所暴露的，不是一种“我能清楚地看见我们是两个人”的孤独——那是所有跨信仰婚姻一开始就知道的。它所暴露的是一种更深、更刺痛的认识论处境：我不仅孤独，而且我无法最终确认我为什么孤独。我无法证明“他没有那块骨头”不是我的误解。我也无法证明“我有那块骨头”不是我的自我欺骗。

这便是承托自省论走到尽头时撞上的那面墙：不是对方不可信，而是对方不可知。不是感情不够深，不是观察不够细，不是属灵分辨力不够敏锐。而是认知的结构本身，在终极承托这件事上，没有给“共验”留下任何空间。

1.4 本文的论证路径

下文的论证将分五步展开。第二节通过认识论分析，正面论证终极承托在本体论意义上的不可共验性——这一论证将引入分析哲学关于第一人称权威的讨论，并为后续与祁克果的分离论证铺设地基。第三节正式提出并定义“悬契”，并完成与祁克果、路德宗、卢曼信任理论、天主教圣礼实在论、改革宗单方面盟约五个敌意最近邻的分离论证。第四节引入朋霍费尔狱中书信的传记案例，为悬契注入结构性的经验显影。第五节回应三重反驳（释经学、教会论、圣礼实在论的再回应），并勘定悬契的边界。结语给出证伪条件。

二、不可共验性：终极承托的认识论绝壁

2.1 “终极承托”——在追问中显形的概念

在展开论证之前，必须对“终极承托”做一个交代。但发生学要求：概念不能在追问之前被预先钉死。它必须在对一个更原始的追问的回答中，逐渐显露其轮廓。

那个追问是：当我们说一个人“被承托”时，我们是在什么条件下、经何种差异序列，才做出这一判断的？

我们通常是通过一系列外在指标来指认承托的发生或缺失。一个人在遭遇毁灭性打击之后——比如丧亲、信仰崩塌、被社群抛弃——是彻底丧失功能、意义系统瓦解、对他人深度退缩；还是在经历了真实的撕裂之后，仍然显示出一种不被处境消灭的方向感？那个方向感，就是承托已经实际发生了的可感痕迹。但注意：我们只能看到那个痕迹，看不到承托本身。

这就是说，“终极承托”指向的，不是一种常驻的可被观察的心理素质（如心理韧性），也不是一套可被清晰表述的教义信念（如“我相信上帝掌管一切”）。它指的是：一个人在其生存的极端处境中——面对虚无的吞噬、死亡的不可抗拒、不公义的猖獗——实际发生效用的那个承托其生命意义感的终极支点。这个支点，在最紧缩的时刻，决定了他能不能不被那个巨大的黑色引力吸进去。它不是他“说”自己信什么，而是他“实际把自己交托给什么”的那个动作。那个动作，可能连他自己都未必能完全清楚地辨认——但它就是发生了，在他的膝盖弯下去或硬挺着不弯的那一瞬。

这个初步交代已经包含三个关键特征。第一，终极承托是发生性的，不是标签性的。它是实际生效的承托动作，而不是关于承托的宣称。第二，它是极限情境下的还原剂——在一切顺遂时可能处于休眠状态，只在深渊时刻被激活。第三，它在本体论上是实在的——它要么发生了，要么没有。但这个实在性，不直接等于“可被他人观察或验证”。

这第三个特征，将我们带入本节的核心论证。

2.2 原则性不可共验的论证

本文的核心论证可以概括为以下命题：对终极承托的“辨别”——无论是自辨还是辨他——原则上不可能绕过代理指标而直接触及本身。而所有的代理指标，与终极承托的真实状态之间，都不存在逻辑必然的等价关系。更关键的是，终极承托的不可共验性不是一种程度上的认知困难（“多观察几年就能判断得比较准了”），而是原则性的——因为它的实在性本质上绑定于第一人称在特定极限情境中的发生，第三人称观察者无法进入那个发生的内部。

这一论证需要被拆解为三步。

第一步：终极承托的第一人称本性。终极承托不是一个可以被从外部指认的对象。它不是像“身高”或“血压”这样的第三人称可测属性。它是在极端处境中，“我”实际把自己交托出去的那个动作。那个动作的发生，本质上要求第一人称的参与——是我在深渊中选择（或发现自己实际上）倚靠什么。一个站在外部的观察者，无论多么敏锐，都无法代替我完成这个动作，也无法直接观察这个动作本身。他能观察的，只是这个动作在行为、言语、情绪上留下的痕迹——即代理指标。

第二步：代理指标与承托实在之间的逻辑断裂。代理指标与它所代理的那个实在之间，不存在“当且仅当”的逻辑必然关系。一个没有真实承托的人，可以在代理指标上表现得毫无瑕疵——他可以说出完美的属灵话语，在教会里忠心事奉，在道德上无可指摘，但在他内心最深的那个角落，实际撑住他的可能是对社群认可的依赖、对地狱的恐惧、或者仅仅是习惯性的宗教行为模式。反过来，一个拥有真实承托的人，也可能在很多时刻表现得令人失望——他可能被怀疑淹没、被愤怒攫住、或者长期处于属灵的低潮，但在某一个只有上帝看见的深渊时刻，他的膝盖确实弯向了正确的方向。代理指标的“信号”与承托实在的“本体”之间，隔着一道逻辑上不可闭合的裂缝。

第三步：校准回路的缺席。有人会提出一个常识性的反驳：在日常生活中，所有重大的人际承诺——爱、忠诚、宽恕——都建立在可错的推断之上。我无法“绝对确证”我的配偶是否爱我，但我仍然可以在充分的可感证据之上，做出一个有根基的决定。为什么到了终极承托这里，可错的推断就不足够了呢？

答案是：日常承诺与终极承托之间存在一个结构性的区别。那个区别在于校准回路的存在与否。在日常承诺中（如爱、忠诚），我的判断本身会参与塑造对方的回应，而对方的回应又会反过来修正我的判断。我表达爱，她回应爱；我观察她的回应，调整我的判断。长年累月的互动构成一个持续运行的校准回路——它不能给我绝对的确定性，但可以不断逼近一个有根基的信靠状态。

但在终极承托中，这种校准回路从根本上不存在。我对“配偶是否真实信靠上帝”的判断，不参与塑造配偶与上帝之间的关系本身。配偶在深渊中把自己交托给上帝的那个动作，不因为我的观察、信任或不信任而发生任何改变。配偶的行为、言语、情绪——那些我能观察到的代理指标——可以受我的判断的影响（比如我的不信任可能导致他更努力地“表现”属灵），但那个最深处的承托动作本身，却不在我与他的互动回路之内。它发生在“他—上帝”的垂直维度上，对我这个水平观察者保持原则性的封闭。

这不是“校准困难”——困难可以通过更好的工具、更长的时间来克服。这是校准回路根本不存在——没有回路可校准，积累再多的观察时间、再多的数据点，也不改变断裂的本性。

这就是为什么终极承托的不可共验是“原则性的”，而非仅仅是“难度更高”。是校准回路存在与否的结构性断裂，构成了那个从“可错推断”到“原则性不可共验”的桥。

这一论证可以借助分析哲学中关于第一人称权威的讨论获得进一步的支持。自维特根斯坦以来，哲学中有一个有力的传统在论证：某些第一人称的心理语句（如“我疼”）在语法上排斥第三人称的确证。当我说“我疼”时，我不是在基于对自身行为的观察做出一个推断——我是在直接表达那个疼。而当你说“他疼”时，你只能基于他的行为、表情、呻吟等外在指标做出推断。这两种语句的语法截然不同。关于终极承托的语句——“我把自己交托给上帝”——属于前一类：它是第一人称的表达，而非第三人称的描述。当另一个人说“他把自己交托给上帝”时，他永远只能基于代理指标做出可错的推断，因为那个“交托”动作本身在语法上就排斥第三人称的直接进入。

这便是不可共验性的语法根基。

2.3 推论：一个双重不可知的结构

如果以上论证成立，那么“同负一轭”在认识论上就暴露出一个双重的不可知结构。

第一重，水平向度的不可知：我无法最终确证对方的终极承托状态。我所能触及的只是代理指标，而代理指标与承托实在之间不存在逻辑必然的等价关系。对方也无法确证我的。

第二重，垂直向度的不可知——这一重更致命：我甚至无法最终确证我自己的终极承托状态。这不是“我没有信心”，而是“信心——在我里面的那个实在性——是我不能绕过信心的行动本身而独立观察的对象”。我只能在我被实际承托住的那一刻，知道我被承托住了；在那一刻到来之前，我对自己所能做的，仍然是“信”——而不是“知”。基督教传统中关于“自省之有限”的讨论（从加尔文到《威斯敏斯特信条》）已经充分认识到了这一垂直向度的不可知。路德宗“在上帝面前”（*coram Deo*）的传统更是将此作为称义教义的核心前提之一：我的信心是否真实，惟独上帝知道。

但在婚姻伦理的讨论中，这两个向度的不可知性捆绑在一起，产生了一个此前未被精确命名的伦理处境：经文将两个人绑在一起的那个最内层的轭——终极承托的共契——恰恰是两个人各自都必须独自面对上帝、而无法从对方那里获得确认性担保、甚至无法从自己那里获得终极自证的那个动作。

这不是“我不知道他是否真信”。这是“我不知道他是否真信，我也不知道我是否真信，但我们被呼召同负一轭”。

这个悖论性的知觉，在教会传统的伦理范式中尚未获得精确的命名。本文下一节的工作，便是给它一个名字。

三、悬契：铸立一个新命名

3.1 从矛盾的结算点长出概念

在上一节论证的终点上，矛盾的两个端项已经清晰地对峙。一端是：经文要求的那个最深的共负——不是共负厨房里的协作或客厅里的欢笑，而是共负那个在深渊面前承托生命的终极支点的朝向。另一端是：这个终极支点的实际状态，在原则上既不可被共负的对方所验证，也不可被自我所直观明证。

经文将两个人绑在一起的那个最内层的轭，恰恰是两个人各自都必须独自面对上帝、而无法从对方那里获得确认性担保、也无法从自己那里获得终极明证的那个动作。这就是本文所说的“认识论断裂”：经文伦理指向的共负的属灵实质，恰恰发生在“共验”绝对退场之处。

这个断裂不是经文的缺陷，不是教会牧养的失败，不是信徒个人不够敏锐。它是终极承托的本体论结构本身，在两个人试图“共负”它的时候，必然制造出来的一个沟壑。

从这道沟壑里，一个新的概念必须被结算出来。它必须能命名这样一种联结形态：不是“我们确认了彼此是同负的”，而是“我们都承认，这个确认本身不在我们手里，而我们仍然决定一起走”；不是“我看见了 you 里面的骨头”，而是“我在看不见你里面骨头的情况下，将我对你的委身，抵押在我自己里面那份承托的实在性上——而那份承托的实在性，对我自己而言，也不是一件可以被直观明证的事”。

本文将此命名为：悬契。

3.2 悬契的构成性要素

悬契，是指在终极承托的双重不可知——既不可被对方核验，也不可被自我终极自证——被充分承认之后，两个灵魂以各自对上帝的承托的实在性为担保，在不可知中向对方签署的那份终生盟约。

这个定义不是一个一次性的标签。它是一个结构的命名。这个结构包含四个构成性要素，它们不是外在的分类维度，而是悬契之为悬契的必然环节。

第一，不可共验性的充分承认。缔结悬契的人，已经放弃了两种幻觉：其一是“我能辨别对方的属灵实质”的幻觉，其二是“我能明证我自己的属灵实质”的幻觉。这份承认不是消极的怀疑主义。它是积极的认识论诚实——在上帝专属的鉴察领域里，把只有上帝才有的知识归还给上帝。

第二，以自我承托为担保。悬契的伦理重量，完全落在签字者自己的那一侧。缔结悬契的人不在说“我看见你里面的承托”。他在说：“我虽然看不见你里面的，甚至不能把我看透，但我里面那份被承托住的经验——那份在深渊中实际被上帝抓住的经验——是真的。至少在今天、在此时，它是

真的。而这份真，已经够我拿来我做我押在你身上的全部担保。”这不意味着悬契预设了一种“本真虔敬”的本质，将人分为“真信徒”与“假信徒”。它只是陈述一个发生学的条件：某一种特定的盟约形态——以不可知为构成性前提的盟约——只能在某一种特定的第一人称经验已经被发生出来的人身上被签署。如果你从未在深渊中实际被上帝承托过，你签署不了悬契，不是因为你“不够真信”（这个判断不在任何人的权限内），而是因为你缺乏签署这份特定盟约所需要的押金——那份曾被承托住的内在经验。

第三，持续性的重新签署。悬契不是婚礼上的一个一次性誓言。它是在婚姻生活的漫长磨损中，在每一个孤独袭来的深夜、每一个对方让我失望的时刻、每一个我开始怀疑“我们是否真的同负”的时刻、每一个我自己都被怀疑吞噬的时刻，被我自己——在我自己与上帝之间——再次签署的那个“我仍然”。悬契的签押，没有终点线。它是一生之久的动作。

第四，对不可共验的共同承担为果实。悬契不产生“共契之确证”所带来的安全感——那种安全感已经从原则上被撤销了。它的果实是另一种东西：两个人都放弃了“你必须向我证明你的承托”的要求，也都放弃了“我必须向你证明我的承托”的负担。他们共同承担起那个不可知的重量，而不是各自在孤独中被它压垮。这是悬契的伦理果实——不是共契的庆祝，而是对共契之不可确证的共同体认。

3.3 不可还原性校验：悬契与它的五个敌意最近邻

铸立新概念之后，紧接着必须接受最严厉的检验：悬契能不能被某个已有学科或神学传统里的现成概念，用一句话一对一地替换掉，而意思基本不变？本节选取五个最可能构成威胁的“敌意最近邻”，逐一做分离论证。其中与祁克果的对话是本文的核心分离论证——因为祁克果是悬契最危险、也最容易被忽略的占位者。

（一）祁克果的“信仰之跃”

在祁克果笔下，尤其是在《恐惧与战栗》（1843）对亚伯拉罕献以撒的沉思中，“信仰之跃”指的是一种在理性穷尽、伦理悬置、荒诞性达到顶点时，个体在“恐惧与战栗”中向不可理解者纵身一跃的决定。这个决定的本性包括：它是个体在上帝面前的单独行动（普遍的伦理在此被“悬置”）；它发生在“不可能”的情境中（以撒是应许之子，却要献为祭）；它不依赖于对他人的共同性确证（亚伯拉罕无法向撒拉解释，也无法向任何人解释）。

如果这就是“信仰之跃”，那么悬契看起来只是它的婚姻版本：两个人各自做出信仰之跃，然后在一起生活。

但这是对悬契的误读。悬契与信仰之跃之间存在三个结构性的分离，使前者不能被后者无损地覆盖。

第一个分离：构成性前提的差异。信仰之跃的前提是“理性与伦理的穷尽”——在理性无法理解、伦理无法提供指引的荒诞境地，纵身一跃成为唯一的出路。而悬契的前提是“共契可确证性的撤销”——不是因为处境荒诞，而是因为终极承托的本体论结构本身就排斥第三人称的验证。两者的前提不在同一个层面：信仰之跃回答的是“在不可理解中如何决定”，悬契回答的是“在不可共验中如何共同”。一个在荒诞面前纵身，一个在不可知面前签约。签约不是跃——它要求的是一个持续性的、在每一个平凡日子都被重新确认的盟约决定，而非一个在极限情境中的一次性决断。

第二个分离：持续性与一次性的差异。信仰之跃的核心是一次性的决断——亚伯拉罕举起刀的那一刻，他跃了。而悬契的核心是持续性的重新签署——不是在婚礼上签一次，而是在此后人生中每一个被不可知刺痛的深夜里都重新签一次。婚姻不像摩利亚山上的那三个昼夜那样有一个“结局”——以撒被天使拦下，亚伯拉罕带着儿子回家。婚姻没有那个天使。它不是在经历了恐惧与战栗之后可以“回家”的。它的恐惧与战栗，分布在六十年里，在每一天的琐碎磨损中，被拉成极细的丝，缠在每一次沉默、每一次失望、每一次无法表达的孤独上。信仰之跃是一次性的巅峰；悬契是一生的平原上的行走。两者处在不同的时间结构中。

第三个分离，是最关键的分离：伦理果实的指向差异。信仰之跃的果实是“个体在上帝面前的单独确立”——亚伯拉罕在跃迁之后，作为“信仰之父”独自站立。他的决定不依赖于撒拉的共同性，也不创造两个人的共同性。而悬契的果实，恰恰在于“共同性”的维度——两个人共同承担起共契不可确证的那个重量。悬契的伦理终点不是“我独自在上帝面前站立”，而是“我们在不可知中，仍然将彼此的生命绑在同一副轭下”。悬契创造了一种信仰之跃所不提供的、水平向度的伦理连结——那是对不可共验性的共同承担，而非各自在孤绝中纵身一跃。

因此，悬契不能被还原为“婚姻中的信仰之跃”。信仰之跃处理的是孤绝个体在荒诞中的决定；悬契处理的是两个认识到彼此不可知的人如何仍然在盟约中联结。悬契切开了信仰之跃够不到的那条分离线：水平向度的、以不可知为构成性前提的、持续性重新签署的共同盟约。这是祁克果的范畴所不包含的结构——不是因为祁克果不够深，而是因为他的问题不是悬契的问题。

（二）路德宗的coram Deo

路德宗“在上帝面前”的传统（路德，1535）教导：人心深层的信心状态——我是否真的信靠上帝——是惟独上帝鉴察的领域。在路德框架中，“我的终极承托不可被他人共验”是一个已经包含在教义系统内部的命题。有人会据此认为，悬契不过是把coram Deo的垂直结构投射到水平婚姻关系——悬契 = coram Deo + 婚姻。

但这漏掉了悬契独有的维度。Coram Deo处理的是垂直的不可知——我与上帝之间，他人无法看透。但它不自动生成水平的伦理问题：当两个都在coram Deo中的人试图“共负”时，他们该如何处理彼此之间的那个不可知？Coram Deo告诉你：你不必知道对方是不是，因为上帝知道。但它没有

告诉你：在上帝知道而你不知道的前提下，你对对方的“不知道”，应当怎样进入你与对方的盟约文本。

悬契所做的，正是在水平向度上命名了coram Deo遗漏的那个动作：我承认我不知道，而且我承认你不知道我，然后我仍向你做出一个不可撤回的盟约。这不是coram Deo + 婚姻，而是从垂直不可知中逼出一个水平伦理结构。

（三）卢曼的系统信任理论

在社会学家卢曼（1968）的分析中，信任是对复杂性的功能性简化——人们在不可能完全信息下依靠信任机制维持社会互动。婚姻中的大量行为都建立在“我无法确证对方但选择信任”的基础上。

但卢曼的信任分析预设了一个关键条件：信任者的推断可以经由被信任者的反馈而不断接受校准。社会信任系统之所以能运作，正是因为存在这个校准回路。而在终极承托的情形中，恰恰缺失校准回路：对方的终极承托的实在性，不因我的信任或不信任而产生任何必然可观察的反馈变化。更关键的是，卢曼信任中的行动者，不必须充分承认“不可知”作为盟约的构成性前提——人们通常假定一个“原则上可验证”的未来。悬契则在这个假定被撤销之后才成立：它不是等着被验证的信任，而是承认验证永远不来、却仍然在那里的盟约。

这也是对“悬契只是信任的一种极端形式”这一降级解释的回应。降级解释会说：“你只是描述了一种反馈极弱、校准极难的信任情形——不必为此单独命名。”悬契的回应是：当校准回路根本不存在、且“不可知”被充分承认为盟约的构成性前提时，我们面对的不再是信任的“极端情形”，而是信任的范畴在此处断裂——这里需要一个新的概念来命名断裂之后出现的那种东西。悬契不是信任的极限，是信任穷尽后的形态。

（四）天主教圣礼实在论

在天主教传统中，婚姻作为圣事（sacrament），其有效性不依赖于双方主观的心理识别或内在信心品质，而依赖于双方在圣事中给出的有效同意与上帝的恩典客观运作。如此，“不可共验性”似乎被绕过了：两个人不需要彼此核验终极承托状态，因为轭的系结者是上帝自己。

本文的回应是：圣礼实在论并没有消除不可共验性——它只是在不可共验性之上，加上了一层“上帝知道”的客观担保，而后者本身同样是“不可共验”的。圣礼实在论可以宣称：上帝通过圣事将两个人联结成一体。但一个人“是否在信心中领受了这个圣事”——那副轭是否真正被他接在自己肩上——仍然是一个无法被他人核验的第一人称事件。天主教神学内部对“圣事有效性”与“圣事果实”的区分恰恰承认了这一点：圣事可以是有效施行的，但因为领受者的内在阻碍（non ponere obicem），恩典的果实可能没有在他里面实际发生。那个阻碍的放置与否——一个人是否真实地在终极意义上向恩典敞开——恰恰落在他人不可核验的内部领域。

圣礼实在论解决的是“轭的系结是否客观有效”的问题。悬契命名的，是“系在我肩上的这副轭，我旁边的这个人是否在自己的灵魂深处真实地接住了它”的问题。前者是圣礼神学的，后者是第一人称认识论的。悬契不是圣礼实在论的否定——它是圣礼实在论所承认的那个“主观领受的不可共验”在婚姻伦理中被逼至极限处的形态。

（五）改革宗的单方面盟约

在改革宗圣约神学中，恩典之约被理解为上帝单方面确立的盟约——它的根基是上帝的信实，而非人的信心品质。更进一步，改革宗传统承认：信徒可能永远无法完全确证自己的信心状态。这看起来离悬契很近。

但有一个关键的分离。恩典之约的单方面性担保的是盟约本身的稳固——上帝不会违背他的约。悬契的那个“单方面性”担保的则是签字者那一侧的决定——“即便我不能确证你，我仍然”。担保方向相反：恩典之约的担保来自盟约发起者上帝，从上而下；悬契的担保来自盟约承担者自我，从我而出。悬契不是恩典之约的“人际版本”。它是恩典之约的承受者——那个已经被上帝单方面盟约抓住的人——在自己里面那份被抓住的实在性中，将其作为唯一可用的担保，投向另一个人的不可知。这个动作，恩典之约教义本身没有处理。

（六）小结

上述五项分离论证汇总为悬契的不可还原性判准：悬契的核心结构（在垂直与水平的双重不可知中，以自我承托为担保，向对方做出持续性的盟约决定，并以对不可共验的共同承担为伦理果实）不能被祁克果的信仰之跃（缺乏水平向度与持续性）、coram Deo（缺乏水平向度）、卢曼信任（缺乏校准回路断裂与充分不可知前提）、天主教圣礼实在论的客观盟约（缺乏主观领受的不可共验）、改革宗单方面盟约（担保方向相反）中的任何一个单独地或组合地全覆盖。悬契切开了这些占位概念都够不到的那条分离线——那条水平向度的、以不可知为构成性前提的、持续性的、共同承担的伦理缺环。

四、悬契在极端处境中的显影：朋霍费尔狱中婚约

4.1 案例的性质与定位

到第三节为止，悬契概念已经在概念层面完成了铸立和不可还原性论证。但它仍是一套漂浮在经验上空的论证——正确、严密，却缺乏结构性的经验显影。本节引入的案例，其目的不是提供实证验证——悬契作为一种伦理结构的命名，其有效性不依赖于任何单一历史个案的实证支持。本节的目的，是在一个被极端情境高密度压缩的传记片段中，让悬契的构成性结构以肉眼可见的亮度显现出来。

迪特里希·朋霍费尔与玛利亚·冯·魏德迈尔的婚约，提供了这样一个案例。这不是说朋霍费尔本人“有意识地践行了悬契”——悬契是本文提出的新概念，不可能归属于他。这只是说：他在狱中书信中所呈现的那种伦理姿态，其结构特征与悬契的构成性要素之间存在着一种高度的结构共鸣。这种共鸣的价值不在于“印证”悬契，而在于让悬契的抽象结构获得一个可感的具体形状。

4.2 牢房中的双重不可知

1943年春天，朋霍费尔被纳粹逮捕，关入泰格尔军事监狱。大约在同一时期，他与玛利亚——一个比他年轻许多、生长于深厚的路德宗虔敬传统的女子——确立了婚约关系。此后两年，直到他在1945年4月被处决，他们的全部接触几乎仅限于信件（Bonhoeffer, 1951, DBW 8）。

这是一个被“极端情境”高密度压缩的处境。朋霍费尔身处纳粹监狱，随时可能被处死。他在《狱中书简》中反复剖开那个深渊：当教会保持沉默、当文明露出其至深的残暴、当上帝在历史中似乎“缺席”，他里面的那个终极支点，还是真实地在承托他吗？他在1944年7月21日给埃伯哈德·贝特格的信中写道（大意）：“上帝不是在边缘处填补我们的力不能及；他是在我们生命的中心处被推向边缘。”（DBW 8, 页数）这不是系统神学家的精密陈述。这是一个人在被推向深渊最底处的时候，对自己里面那个承托是否还在，所做的一种几乎可以触碰的探测。他不知道自己还能不能撑住。他不知道自己是不是真的信。每一个明天都可能带来死刑判决。他对自己的终极承托，只有此刻——被承托住的此刻——的知，而没有“我必定能撑到最后”的知。

这便是垂直向度的不可知。

与此同时，他与玛利亚之间的关系，正在被水平向度的不可知以最锋利的形式贯穿。朋霍费尔不知道玛利亚在面对他被捕、漫长分离、随时可能到来的处决时，她里面的终极承托究竟是什么。她不会在信里写“我以对上帝的信靠撑住自己”——她写的是天气、回忆、对他的思念（DBW 8, 页数）。他也不可能把自己的深渊全部倾倒给她——那会压垮她。他只能从信的碎片中，去感受那个他永远不能最终确证的东西：她肩上的轭，朝向哪里。

而玛利亚，在另一边，也面对着同样的未知。她不知道这个被关在监狱里的男人——他在信里写下那些深邃到几乎让人迟疑的神学片段——那些片段本身，是对上帝的信靠，还是对信靠的思索？他里面的那个终极支点，是真的撑着他在走向绞刑架时不碎掉，还是他自己也不知道？他会不会在最后一刻崩溃？他会不会在某一封她没有收到的信里，已经放弃了信仰？她永远不会知道——除非她亲眼看见他死的那一刻。而等到那一刻，她已经不用“知道”了。

两个人都被锁在对方的代理指标外面。两个人都无法确证自己。这便是悬契所命名的那种双重不可知。

4.3 在不可知中的签署

正是在这一条件下，朋霍费尔做出了一个动作。他没有取消婚约。他没有说“在这一切结束之前，我们不能真正彼此知道”。他在那些信中，反复地、一次比一次更坚固地，将玛利亚称为他的“未婚妻”——那是一个指向未来的、终生性的盟约语词。他甚至在1945年初还在与玛利亚讨论婚礼的赞美诗（DBW 8, 页数）。

我不知道你。你不知道我。我甚至不完全知道我自己。我们很可能永远不能再活着见面。但我们签。

这不是一个盲目的、浪漫化的结论。朋霍费尔不是轻率的人。他在《伦理学》手稿中反复强调“实在”——不是抽象的原则，而是在具体处境中顺服上帝的诫命。他签署这份盟约，不是因为他认为玛利亚“肯定是一个真正信靠上帝的人”。他没有那个信息。他签署，是因为他里面那个在牢房中被承托住他的东西，是真的——至少在今天、在写这封信的时刻，它是真的。而那份真，已经足够他去对这一个人说出一生的盟誓。

这便是悬契的结构性显影。不是“我看见你里面的骨头”，而是“我在看不见你里面骨头的情况下、在连我自己都无法把自己看透的情况下，将我里面那份被承托住的经验，当作押在这份盟约里的全部财产”。

1945年4月9日，朋霍费尔在弗洛森比格集中营被处决。他与玛利亚的婚约，从未在地上兑现。

4.4 极端处境照亮日常结构

朋霍费尔案的极端性不是为了把悬契绑在罕见处境上。它的意义恰恰相反：极端处境的意义在于，把日常中被遮蔽的结构，逼到肉眼可见的亮度。

在普通条件中，一对信徒夫妇可以几十年都不必面对终极承托的不可共验性。他们可以用日常的协同——“我们一起服事”“我们一起祷告”“我们说一样的属灵话语”——来维持一个“我们是在同负”的常识感。那个常识感不是假的。但它建立在代理指标的高度一致性之上，而非建立在承托本身的共验之上。当巨大的张力——比如丧子、信仰危机、教会伤害——撕开那些代理指标的一致表面时，那个一直潜伏着的不可共验性就会以不可忽略的力量撞进他们的婚姻。

到那一天，他们才发现：他们从来没有真正地“共验”过彼此。他们只是被好的代理指标包围着，舒适地活在里面。而从那个惊醒的深夜里开始，他们就要决定——是退缩回各自的安全区、用更激烈的“属灵审查”来强迫对方提供确证，还是一起签下悬契。

朋霍费尔案所展示的，就是那个决定的结构——在不能确证对方、也不能终极自证的绝壁上，仍然将“我签”两个字刻进盟约的石头里。不是每一个人都要面对绞刑架。但每一段婚姻，如果走得足够深、撕得足够开，都会走到那面绝壁前面。在那里，没有别人，只有你自己里面那根被上帝压

过的骨头——和你对另一个人说“我仍然”的那张嘴。

五、反驳与边界：悬契不是什么

5.1 释经学反驳：保罗是否在说“终极承托”？

有人会质疑：保罗在哥林多后书六章十四节的原初语境，是劝诫信徒不要参与异教崇拜仪式，而非直接针对婚恋伦理。即便延伸应用至婚姻，将其读成“共负终极承托”，是否过度诠释？

本文的回应是：悬契并非宣称自己是对哥林多后书六章十四节的“原意”历史重建。本文的论证路径是：这节经文在教会历史中已经被延伸应用于婚恋伦理——这一延伸本身不断裂于经文精神，因为保罗选用“轭”这个带有力学结构的农业意象，暗示着一种深于表面兴趣相似性的协同。本文的工作，是在承认这一延伸传统的前提下，将其推至当代条件的极限处。在那个极限处，“共同方向”本身变成了一个不可共验的问题——“我们是否真的共有一个终极方向”——而正是这个问题，逼出了悬契。

悬契是经文伦理在当代条件下的递归生成。它的有效性不依赖于保罗是否“想到了悬契”，而在于：当一个试图认真对待这节经文的当代信徒，被推到“共负”的不可共验性面前时，经文对他的呼召——与他所面对的不可知——之间所生成的那个伦理空间，是否被悬契所称谓的结构所精确地充满？本文的论证回答“是”。

5.2 教会论反驳：认知个体主义的威胁？

如果终极承托不可共验，那么信徒共同体（教会）的认信基础本身也面临瓦解。这将导向极端的认知个体主义，甚至威胁教会论。

本文的回应包含了接受与限制。接受的部分：是的，不可共验性确实在原则上适用于所有信徒之间的所有关系。教会的“确认”——会友资格审核、圣餐发放、教会纪律——都只能基于代理指标（认信告白、生命见证、悔改表现），而不能直接触及终极承托的本身。这是教会在其尘世形态中的结构性限制。教会的一切确认都是谦卑的、可错的、需要持续被上帝校正的。

但限制的部分：教会的确认与婚姻的“共负”之间存在一个关键区别。教会的确认，其功能是维持可见共同体的秩序与圣礼的合宜施行——它要求的是一种“有合理根基的牧养判断”，而非对不可共验之内核的最终把握。教会纪律不等于宣称“我们确知你里面的终极承托是假的”；纪律只是声明“你的外在代理指标已经严重偏离到，足以使我们在牧养层面做出这个判断”。

而婚姻的共负——在当代功能拆解后所裸露出来的那个最深层面——恰恰不是要求“合理牧养判断”，而是要求一种灵魂朝向的终极共契。当那个人从教会的“成员”变成我的“配偶”，我对他的那份认知上的不确定，就不再是教会的牧养风险，而变成我整个生命结构的盟约风险。不可共验性对教

会的冲击是可控的——它提醒教会谦卑。但它对婚姻的冲击是尖锐的——它直刺经文所指向的那个最深的“共契”。教会可以在谦卑中继续运作；但那个被逼到不可共验性面前的信徒，被要求做出一个连教会都不能替他做的决定。悬契命名的就是这个决定的形态。

悬契并不导向一种“每个人都是孤岛”的极端个体主义。它恰恰导向一种新的共同性——不是建立在“我们确认了彼此”之上的共同性，而是建立在“我们共同承认我们不能确认彼此、却仍然选择一起走”之上的共同性。这种共同性并不会瓦解教会；相反，它为教会提供了一种比“身份审查”和“属灵辨别”更深的团契模式：一个由承认不可知、却仍在不可知中彼此委身的人组成的共同体。

5.3 悬契的边界：它不是什么

一个新概念的铸立，与其说在于解释它是什么，不如说在于划定它不是什么。

第一，悬契不是一种更好的“择偶标准”。悬契不为“我应该与谁结婚”提供答案。它只揭示了那个问题的终极不可回答性，并命名了在那个不可回答性前面仍然要说“我签”的那个决定的形态。

第二，悬契不是对“信心之跃”的婚姻应用。如3.3节所论证的，悬契在构成性前提、时间结构、伦理果实三个层面都切开了信仰之跃所不能覆盖的水平向度。它可以被视为与信仰之跃同一种“类型”的伦理姿态——在不可知中做出的信仰决定——但它构成了该类型中一个独立的属，而非一个种。

第三，悬契不是日常意义上的“信任”的升级版。它是信任穷尽之后的形态——当校准回路不存在、可验证性被原则上撤销时，盟约如何可能。

第四，悬契不预设一种“本真虔敬”的本质。悬契不将人分为“真信徒”与“假信徒”。它只陈述一个发生学的条件：如果一个人从未在深渊中被上帝实际承托过，他签署不了悬契——不是因为他不“真”，而是因为他缺乏做这份特定盟约决定的押金。那个押金，是曾在不可见中被上帝抓住的经验。

六、结语：证伪条件与那根横木

6.1 证伪条件

一个发生在认识论绝壁上的概念，如果不能被证伪，就会沦为不可攻击的修辞。悬契的成立，依赖于以下关键前提，其中任一项被推翻，悬契便需要被重大修正或撤销：

第一，前提：终极承托在原则上不可被外部观察者所共验。证伪路径：若有严谨的跨学科研究——整合神学、心理学、行为科学——能够证明，存在某种可被独立编码的行为或生理指标，其与真实的终极承托（而非自我宣称的信仰）之间构成“当且仅当”的共变关系，则悬契的认识论地基便将瓦解。

第二，前提：悬契的构成性结构不能被五个敌意最近邻（祁克果信仰之跃、coram Deo、卢曼信任、圣礼实在论、改革宗单方面盟约）中的任何一个单独地或组合地全覆盖。证伪路径：若有人能论证，上述概念之一或其组合，已在概念层面精确地覆盖了本文所描述的水平向度的伦理缺环，则悬契作为一个新概念的不可还原性即告丧失。

第三，前提：悬契在实践层面可被指认为一种区别于“信仰之跃”或“委身”的实际伦理形态。证伪路径：若对当代跨信仰婚姻夫妇的深度访谈无法识别出任何一对夫妇的盟约经验呈现出“充分承认不可共验后的持续性重新签署”的结构——即所有夫妇的共负经验均可被“委身”“信任”“信仰之跃”等旧概念所充分描述——则悬契的实践识别效度不成立。

6.2 未竟之路

悬契作为一次发生学的铸立，至少有三个方向值得进一步推进。第一，释经的深挖：未来工作可以更系统地回到保罗的农业隐喻世界——轭的力学结构、双牛共轭的实践、“轭”在旧约中的多重语义——来探测这个隐喻本身是否已经携带了某种“共契与孤独并存”的本体论信息。第二，跨传统的对话：与东正教婚姻神学（以“殉道”与“圣化”为核心意象）以及与犹太教婚姻律法传统的比较研究尚未展开。第三，实证的肉身：一项扎根理论取向的质化研究，可以访谈当代跨信仰婚姻中的信徒夫妇，探究他们在多大程度上体认到了“不可共验性”的刺痛，以及他们如何处理这份刺痛——是回避、是焦虑地反复试探，还是已悄然将那份不被确认的孤独，纳入了婚姻盟约的日常文本。

6.3 那根横木

在那封从泰格尔监狱寄出的信里，朋霍费尔写下了这样一句话（大意）：“我们的婚姻将是对许多人的见证——不是我们有多么了不起的信心，而是上帝居然在这样一个时代，仍然保守着两个人对彼此的应许。”（DBW 8, 页数）

“不是我们的信心，是上帝的保守”——这是一句曾经被无数信徒说过的、熟得不能再熟的属灵话语。但当这句话在牢房里被写出、在一段永远不能活着兑现的婚约中被写下时，它的密度变得不同了。它不再是一句安全地带里的正确话术。它是一个人在认识论的绝壁上、在被不可知性剥光了一切可感的确认之后，用自己里面那根被上帝压过的骨头，一个字一个字地敲出来的。

这，就是悬契的声音。它不是“我知道我们都在轭上”的确定宣告，而是“我不知道，你也不知道，但上帝知道——而我们仍然”的盟约回响。

在那沉默与那句话之间，隔着一整个深渊。悬契，就是架在那深渊上的那一根横木——它不填平深渊，也不承诺深渊会消失。它只是让两个人，在不可知中，仍然可以一起走。走多远不是他们的事。走，是他们的事。

参考文献

朋霍费尔，迪特里希.《狱中书简》（Widerstand und Ergebung）. 编辑：Eberhard Bethge. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW), Band 8. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998.（书信引述请以此标准版本为据；本文所用系据通行英译本与德文词汇转写的概述，具体信件编号与页码在正文中以DBW 8标注。）

路德，马丁.《加拉太书讲义》（In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, 1535）. 见 Luthers Werke (Weimarer Ausgabe), Band 40. Weimar: Hermann Böhlau, 1911.

祁克果，索伦.《恐惧与战栗》（Frygt og Bæven, 1843）. 编辑：C. A. Reitzels Forlag. København, 1843.

卢曼，尼克拉斯.《信任：一个社会复杂性的简化机制》（Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität）. Stuttgart: Enke, 1968.

加尔文，约翰.《基督教要义》（Institutio Christianae religionis, 1559）. 编辑：Joannis Calvini Opera Selecta. München: Chr. Kaiser, 1926–1952.

威斯敏斯特会议.《威斯敏斯特信条》（The Westminster Confession of Faith, 1646）.