

中譯本導言

曾慶豹

台灣中原大學宗教研究所

重要的問題今天又一次、今天終於、今天別樣地還是成為「宗教」的問題，而且，這就是某些人急於要稱作宗教「回歸」的東西。這樣談論事情，並且為了確信知道我們說的是甚麼，我們開始甚麼都不明白了：正如宗教，宗教的問題就是能夠回來的東西……。如果存在一種宗教問題，那就不再應該是一個「宗教的一問題」，也不單純地是對這個問題的回答。（德里達，〈信仰與知識〉，第三十五節）

……你們為甚麼站着望天呢？這離開你們被接升天的耶穌，你們見他怎樣往天上去，他還要怎樣來。
(《使徒行傳》一章11節)

「你來到這裏，就已經做出了選擇」，這是《駭客任務》(The Matrix，也譯《黑客帝國》及《廿二世紀殺人網絡》)主角Neo找到Oracle時，Oracle對Neo所說的一句話。其他類似的話有：「我為甚麼在這裏？」、「我已經為我的選擇早已做出了決定」、「我相信我所相信的」、「我知道他已經知道了你想知道的事」、「我不是總能知道，

而是總能相信」……

Morpheus始終堅信，Neo就是他苦心尋找的救世主，他極富玩味地說：「我不相信甚麼『救世主』，但我相信他。」「相信」的隱喻從不間斷地出現在華氏兄弟(Wachowski)三集(為甚麼是「三」？)的《駭客任務》中，尤其是第一集中，Morpheus坐在一張紅色的沙發椅上與Neo有着意味深長的對話：「歡迎來到真實的荒漠」，「甚麼是真相？」，「真相是你是一個奴隸……這是你頭腦的監獄」……事實上，主要就是想把「相信」的道理說到盡頭，別忘了之前正是Neo選擇了「紅色藥丸」，但是，沒有人告訴我們選擇了「藍色藥丸」會是怎樣。令人更為匪夷所思的是，當第二集結束前Neo與Architect(程式設計者)談判拯救錫安之時，Neo盡然選擇了「愛情」(Trinity)而非「人類」(錫安城)，這樣一位「救世主」(作為「唯一」[The One]的「新人」[Neo])之所以「新」或「獨一無二」，就在於把「愛情」視作是未來人的「宗教」。

原來，Morpheus不斷說服人「相信」的救世主，卻又對人說「不是我找到救世主，Neo找到，他找到他自己」，因為他不知道他是否會做甚麼來拯救我們，但他只知道他不會放棄，儘管「我不相信甚麼『救世主』，但我相信他」。宗教並未在虛擬網路世界中消失，因為人類無法不在「信仰」的狀態中生活，「相信」某種改變未來的可能性，正如Neo用自己的「相信」使看似堅硬的現實慢慢彎曲。

我們這些「未來的新人」，比以往的「舊人」，更多依賴於「信念」而活，「未來的新人」相信：如果「靈魂」(心靈)死了，「身體」也就無法活下去。

一、〈信仰與知識〉共有五十二段，為何是五十二段？

「宗教」一詞來源於拉丁文動詞religare或者relegere，分別代表著「捆綁」、「聯結」、「聯繫」，以及「再思」或「再讀」之意，可見「宗教」不僅是一種「統合」我們所有經驗的一種解釋，而且，它更多時候是經由不斷地被理解或解讀而產生出它的力量。宗教就是這樣一種力量，它使我們可以再次進入這個世界、面對這個世界，儘管相對之下我們仍然顯得弱小無比，但通過宗教所賦予或承諾我們的力量，我們能坦然的面對一切。

但是話說回來，上述不管從詞源上或定義上想弄清楚宗教這個概念的努力可能毫無用處，因為時至今天，不管是宗教現象或對它所做出的理解，已遠遠地超過了我們能給出的，事實上，「宗教」一詞只存在着詮釋問題，而非某種定義或說明可以規限的了。在此意義底下，在意大利卡普里(Capri)島上的這次會談，七位歐洲思想家展現了「近似」沒有焦距的各說各話，給出了我們在一種「後形而上學」時代的對「宗教」的思考，這種思考本身正顯示了談論「宗教」時的思想困局，卻也顯示出宗教的可能性。

關於這次會議，同是發起人之一的德里達如此寫着：

時間：一九九四年二月二十八日。地點：一個島，卡普里島。在一個旅館裏，我們如朋友般地圍坐在一張桌子旁交談，沒有先後順序，沒有時間限制，也沒有指令約束，除了那個最清楚也最模糊的詞：宗教。

《宗教》(*La religion*)一書就是這次會議之後的成果。這次由德里達與瓦蒂莫共同倡議召開的會議，主題是由德里達所提出，包括當時已達九十四歲高齡的伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)也出席於一九九四年這一次意大利卡普里島上的對談，後者是這次會議唯一的新教徒、非拉丁語系的思想家。會議論文集於一九九六年在法國出版，英譯本於兩年後譯出，中譯本邀請了著名的法語譯者杜小真教授遜譯。本書最重要的一篇文章就是德里達的〈信仰與知識——單純理性限度內的「宗教」的兩個來源〉。德里達著作文風堪稱艱澀且瑰美，他的法語著作的漢譯難度很大，本書的譯者杜小真教授本身即是一位研究法國哲學的專家，所幸杜老師接受了譯約，為我們根據法語版遜譯了全書，衷心感謝杜老師的辛勞。

〈信仰與知識〉共有五十二段，為何是五十二段？有人認為，德里達可能暗示着以「一年五十二週，每週讀一節」。「斜體字」的部分(第一節到第二十六節)，是會議時的臨時發言稿；第二部分是「後記」，分成「地下小教堂……」和「……還有榴彈」，分別是第二十七節到第三十七節，和第三十八節到第五十二節，我們不知道如此區分有何意義，這就是德里達的「風格」，正是德里達慣常的書寫方式：「非溝通策略」(acommunicative strategies)或「脫軌溝通」(derailed communicative)，這種風格正是他接近神秘的一種途徑，也許我們可以交叉閱讀的方式把握到本文的主題，那就是關於「宗教」與「計算」既有關又無關的*reli-gare*。

晚期的德里達嗜愛於「長篇大論」的寫作，既非早期正經八百的學術論著，也非短篇論文的寫作，相反的，他的文風接近拖泥帶水的性質，既冗長又沉悶，已臻極

致的文字遊戲。閱讀德里達的這篇文章同樣給我們一種令人生畏的「冗長感」，我們在德里達那裏發現他總只是不停地對我們說、一直地向我們說，說得我們都快受不了了，甚至還能感覺到他自己也顯得有些不耐煩。

不同於其他的文章，德里達這次沒有針對某個文本進行閱讀，或者說根本無法從那個「宗教」或多個宗教的文本開始。「宗教」這個主題要給予展開，似乎難倒了他，他好像發現自己在這個主題面前無能為力，拖泥帶水的東拉西扯一番，不知從何開始，努力地想認真的寫出一些甚麼來，但總是斷斷續續、前言不對後語地，一段接着一段，勉強地表達某種自認為還算言之有物的東西。

閱讀〈信仰與知識〉是一種耐心的考驗，德里達不斷的講論一些看似與主題無關的東西，關於這次會議的種種，也做了一些節外生枝的交待和說明。德里達嘗試反覆地推敲一些傳統的宗教術語、事件、現象等，結果他竟是用一些片斷的、模稜兩可的、言不及意的、自我矛盾的、疑難重重的、一個詞接連一個詞的反覆思索……等等，似乎他並不在乎我們是否想從這篇文章讀懂「宗教」，事實上，通篇文章有太多語焉不詳、散漫不涇、晦暗的「德里達式 (Derridian) 語言」。

然而，這篇文章已算得上是德里達對「宗教」最為直接和明白論述的了。德里達很可能是自尼采 (F. Nietzsche) 以來介入宗教或神學問題最多和最深的思想家。¹果真必須像解構所「相信」的「即將來臨」或「將一來」

1. 第一本以「德里達的神學」為名出版的著作為Hugh Rayment-Pickard，《不可能的上帝：德里達的神學》(Impossible God: Derrida's Theology; Hampshire: Ashgate, 2003)；最近的論文集有：Yvonne Sherwood編，《德里達的聖經》(Derrida's Bible; New York: Palgrave, 2004)；Yvonne Sherwood & Kevin

的正義那樣，我們必須耐心地或遊戲式地忍受德里達在我們閱讀經驗上所進行的解構。

二、「宗教」是Re-、回來、重複、再、應答、責任……

近十年來，北美英語世界對德里達與宗教或神學的關係討論得沸沸揚揚，本書即是收入了一篇德里達集中討論宗教的專文：〈信仰與知識——單純理性限度內的「宗教」的兩個來源〉。德里達對於宗教或神學的談論散見於各處，沒有一篇文章如此正式地對待宗教，而且是從「宗教」這個最為拉丁和基督教的名字進入，帶入了對源於這個宗教所蘊含最為深層的他者的思考。正是銘刻於他者的蹤跡中，即內在又對立的差異中進行「不可能者」的不可思議性之中，德里達給宗教給出了他最為認真的對待。²

Hart編，《德里達與宗教》(*Derrida and Religion: Other Testaments*; New York: Routledge, 2005)。

2. 德里達對於宗教討論的文章散落各處，卡普托(John Caputo)尤其看重《割禮告白》(*Circumfession*)和《盲者的記憶》(*Memoirs of the Blind*)，認為它們表現了德里達「奧古斯丁式」的宗教感受。《宗教的行動》(*Acts of Religion*; New York: Routledge, 2002)這本論文集收編了二十世紀九十年代以來德里達談論宗教的文章，德里達這位早已風靡無數北美神學界與宗教研究學界的後現代思想家，其對宗教的認真發言無疑是字句珍貴的，編者阿尼加(Gil Anidjar)還特別用心的在每一篇論文前附上一篇引介性短文。《宗教的行動》囊括德里達的經典文本，如〈法律的力量〉(先前講座的修訂版，另增一序言以及第二部分的附錄)、〈信仰與知識〉(1996)，以及早期的〈巴別塔〉(1980)；還有一些並不知名的文章，如〈詮釋戰爭：康德、猶太人與德國人〉(1989)，以及近期與西克蘇(Helene Cixous)交鋒之作〈一個人的蠶〉(1996)。這本書另有一獨特之處，即是包含了兩篇德里達先前從未發表的兩篇文章：〈語言之眼：深淵與火山〉——透過索倫(Gershom Scholem)與羅森茲維格(Franz Rosenzweig)的思想反思語言；以及〈熱情款待〉(Hospitality)，是德里達先前就同一主題的在巴黎發表之演講的修訂版。事實上，《馬克思的幽靈們》(*Specters of Marx*)和《友誼政治學》(*Politics of Friendship*)的「解構版的彌賽亞」思想也是值得注意的，再加上《死亡的饋贈》(*The Gift of Death*)之後引起了他對《聖經》詮釋的興趣，相繼還寫了《公羊們》(*Béliers*; Paris: Galilée, 2003)

事實上，在這個會議的相近幾年內，德里達的「宗教」論述持續升溫，同年十月，德里達在美國維蘭諾瓦大學 (Villanova University) 與卡普托 (John Caputo) 等人有一場別開生面的「圓桌會議」。³在《死亡的饋贈》(*The Gift of Death*) 一書中，德里達以亞伯拉罕取代俄狄浦斯 (Oedipus)、基爾克果 (S. Kierkegaard) 取代尼采，反擊了那些批評他的作品缺乏對倫理關注的人。他的形而上學解構之舉，恰好像在仿效康德 (I. Kant) 那樣，「我們常聽說，不寫倫理的哲學家沒有盡到哲學家的義務，對哲學家而言，首要的任務即是思考倫理，在他或她的著作中增加倫理的篇章，而且是儘可能的回到康德」。⁴在表達對勒維納斯 (E. Levinas) 的「告別」中，德里達說道：「對倫理學的沉思，對人的神聖之於物的神聖、之於那種根源異教和地域崇拜的超越性的沉思，當然與對以色列的命運和思想的不斷反思有一種不可分割的關係。」⁵毫無疑問，正是從勒維納斯那裏，德里達的思想產生「倫理轉向」同時也是「宗教轉向」。⁶

3. John Caputo 編，《堅果核中的解構》(*Deconstruction in a Nutshell*; New York: Fordham University Press, 1999)。之後三次在維蘭諾瓦大學的「宗教與後現代主義」研討會環繞着德里達的論題作討論：「上帝、禮物與後現代主義」(1997)、「追問上帝」(Questioning God, 1999)、「告白」(Confessions, 2001)；卡普托是一位對「德里達與宗教」最為出色的詮釋者和推進者，參見《德里達的祈禱與眼淚：非宗教的宗教》(*The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*; Indiana University Press, 1997)，因着對德里達的詮釋，引起了學界對卡普托的討論，可見以下兩書：James H. Olthuis 編，《有／無宗教的宗教：卡普托的祈禱與眼淚》(*Religion with/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*; London: Routledge, 2002)；Mark Dooley 編，《向不可能者的激情》(*A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*; Albany: SUNY, 2003)。
4. Jacques Derrida, 《死亡的饋贈》(*The Gift of Death*; Chicago University Press, 1992)，頁67。
5. Jacques Derrida, 《別了》(*Adieu*; California: Stanford University Press, 1999)，頁4-5。
6. Simon Critchley, 《解構的倫理：德里達與勒維納斯》(*The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*; Cambridge: Polity, 2001)。

在〈信仰與知識〉一文裏，德里達將自己的論點與康德聯結起來，認為一個宗教只有在理性的限度內，才能構成信心和神聖的來源，如果神聖是另一個的特點，如同德里達所言，信仰就是一種「沒有關聯或者絕對干擾的特有經驗」，這就是德里達式的「非宗教的宗教」(Religion without Religion)，企圖從形而上學中解放神學(Theology without Metaphysic)。同時我們也留意到，德里達在本文中相當程度地重申了他在〈法律的力量〉(Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”)⁷中對於宗教與倫理(正義)之間的關係，作為正義復臨的「他者的來臨」的開放正是解構的「彌賽亞性結構」使然，他者的來臨只能作為「期待」的獨特事件來理解，當倫理包含一種信仰時，它本身就是一種宗教。

對正義的難以遏止的渴求與這種期待聯繫起來。從定義上講，這種期待不被、也不應該被任何如此這般的知識、意識、預見性、計劃所擔保。作為「他者將一來」的未來正義，德里達形容其為一種「沒有彌賽亞主義的彌賽亞性」(messianicity without messianism)⁸，這正是他極

Deconstruction: Derrida and Levinas; Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999)；Martin C. Srajek，《解構的邊界》(In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida; Mass: Kluwer Academic Publishers, 1998)。

7. 〈法律的力量〉是一九八九年德里達應邀在卡多索法學院(Cardozo Law School)發表的論文，我們從文中可看出德里達最早開始談論宗教的端倪。在這篇論文中，德里達提出了最引人關注的說法：「解構即是正義」，在此之前，學界對於解構的理解是認為它是非政治的，甚至直指其為道德的相對主義、無神論式的虛無主義等迷思，德里達這次的演講反擊了所以對他的上述指控，而且還令人驚訝的以一種「彌賽亞式的正義」(messianic justice)來理解「解構的正義」(justice of deconstruction)。該文也收入《宗教的行動》的文選中。

8. 「彌賽亞性」和「彌賽亞主義」的區分先見於《馬克思的幽靈們》。德里達認為，彌賽亞性是人類的普遍經驗，它是指人面向他者、面向將來的方式，只要我們等待着某一個人或將來，都是一種敞開的狀態，它同時像是許諾般，所以彌賽亞性是與信仰相呼應的。彌賽亞性和彌賽亞主義的區別在

力於使宗教擺脫暴力宰制的解構策略。德里達費盡心力地描繪「彌賽亞性」(messianic) 與既定的、歷史的「彌賽亞主義」(猶太教、基督宗教與伊斯蘭教) 之間的關係，最後他斷言「這種彌賽亞性的維度不取決於任何彌賽亞主義，不追隨任何特定的啟示，它本身不屬於任何亞伯拉罕宗教」(26)。⁹換言之，解構與宗教的關係即在於對宗教既定的模式和既定的內容的否棄，即將彌賽亞性從歷史宗教的彌賽亞主義之中解放出來，正如在我們在〈法律的力量〉看到他對法律的暴力所進行的解構那樣，一種真正的拯救的宗教宛如法律的正義，是屬於將來的事，解構為此打開了此一「經驗的普遍結構」的可能性。

緊接着「第一個名字」「彌賽亞性」的討論，德里達提出了「第二個名字」：khôra，一個從柏拉圖在《蒂邁歐篇》(*Timaeus*) 所引用過來的詞。值得注意的是，khôra無法給予正確的翻譯，然而卻是德里達對於宗教極為有力的「增補」(28)。Khôra作為這樣一種空間和位置的給予，絕對不規定佔據者的任何東西。因此，khôra可以毫無問題地應用於對「如果沒有這荒漠中的荒漠，就不會有信仰的行為，也不會有應許、未來，也不會有對死亡和他者的期待和對他者的特殊性的關聯」(27)的理解中。因此按《蒂邁歐篇》所使用的方法去理解khôra，那是表達一種完全未被規定物，表達認識的存在和感覺的存在之間關係的特點，德里達指出其「不佔據位置」或「非位置性」的意思。歸根結底，這個空空盪盪的空間始終是一種「打開」

於，後者是指一種特定的宗教傳統(即亞伯拉罕宗教)，相信這樣一天或某人會到來，前者則永遠地等待，「等待着某種我們不想等待的東西」，這種等待賦予了我們責任，一種回應他者的方式。參見Caputo編，《堅果核中的解構》，同前，頁21-25。

9. 若無特別說明，本文內所標列的頁碼是根據中譯本的頁碼所標定的，引文即是採杜小真老師的譯文，偶爾稍有更修。

的狀態，在此不佔據卻又不斷給出位置的khôra，這種關係本身是不可規定的，但這並不阻礙我們絕對必須預設這種關係。¹⁰

德里達解釋說：

Khôra對於所有歷史啟示或人類學一神學經驗的過程來說，始終是絕對不可超越的和異質的，不過，它設定了這些過程的抽象化。它永遠不會進入宗教，永遠不會被神聖化，被聖潔化，被人道化，被神學化，被文明化，被歷史化。由於相異於健康和平安，聖潔和神聖，khôra永遠不會要求補償。這也不能在現在說出來，因為，khôra表現出來的永遠不是它原來的樣子。它既不是存在，也不是善、上帝、人和歷史。它永遠反對這些，它將永遠是(而且它永遠沒有在前的將來，將永遠不可能重新擁有一個沒有信仰和規則的khôra，不可能讓它屈服或再屈服)一種無限的反抗、一種無限不可超越的反抗的地點本身：一個沒有臉面(visage)的他者。(29-30)

Khôra這個詞在解釋德里達許多的思想時都是一個關鍵詞，成了理解德里達思想一個重要的入口。

根源於對延異的思考，產生了在解構意義底下的「既與亦非」(with/out)的關係。「非宗教的宗教」是指一種非傳統教條論的宗教。其意思乃是強調非宗教的宗教之可能性。這樣的宗教將抹除傳統宗教中那些制度化的教

10. 德里達有一本書名就叫Khôra，英譯本見《論名字》(*On the Name*; Stanford: Stanford University Press, 1995)。

條，其本質乃是脫離信仰信條的約束，意即不再依照原來宗教已有的教義來確立信仰。

自海德格爾 (M. Heidegger) 之後，歐洲思想家對於宗教或神學的討論似乎有種「難言之隱」的感覺，這次會議別具意義，清一色都是歐洲人，有意大利語、法語、西班牙語和德語。大體上，本次會議仍在海德格爾的氛圍內思考「宗教」，在海德格爾那裏，我們已經看到了試着在不需要形而上學的情況下去思考神學，然而從海德格爾那裏我們也發現，他似乎以某種暗示的方式要我們打消這樣的奢望，也許他認為他自己也同樣不會成功，於是把他更多的精力放在上帝的缺席的問題上去，追尋詩人的腳蹤。

我們都瞭解，海德格爾不會以「存有」的說法來解釋上帝，除存有以外，他並沒有提出有關上帝的神學架構，甚至對於「神聖」的現象學描述也不認可他的關注。總之，海德格爾抵制了任何以上帝的學科來構思神學的做法。沿着這條路徑往前走，早期的德里達就已提到過：「上帝這個名字和元素，是使一個純粹和絕對自在自覺有了可能性」，¹¹這種想法無論如何還是形而上學的；但是我們在〈信仰與知識〉則留意到了德里達的新說法：「一切都始於這個〔上帝〕不在場的在場」(38)，這樣一位上帝是「見證者之名，且作為見證者被召喚」，「沒有上帝，就沒有絕對的見證者」(38)。

德里達在第二十九節說道：

宗教？回答：「宗教，這就是應答。」這難道不是

11. Jacques Derrida, 《論文字學》(*Of Grammatology*; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 頁98。

一開始就可能必須應答的東西嗎？再有，應該知道所應答的東西要說的是甚麼，同時要知道甚麼是責任。還必須清楚地知道一並且相信。如果沒有責任的原則，就不會有回答：應該面對他人回答他人，並且對自己負責。如果沒有起誓的信仰，沒有擔保，沒有誓言，沒有某種起誓 (sacramentum) 或法律權利 (jus jurandum)，就不會有責任。(37)

海德格爾致力於克服的形而上學，卻在勒維納斯被保留下來，為的是保留倫理，這一點使得勒維納斯向康德靠攏。因此沃德 (Graham Ward) 和哈特 (Kevin Hart) 都認為，德里達晚期的宗教思想假設了某種不可能的純粹性的規範性理想的「康德式宗教」(Kantian Religion)，可見，德里達以脫離形而上學的方式對待倫理的問題，一方面接受了海德格爾的觀點，另一方面則仿效了康德的做法，從倫理 (絕對正義) 的彌賽亞結構來走出海德格爾的困境，同時也有別於勒維納斯，於是這裏也就存在着「政治神學」的問題：如何走出決斷的詮釋循環。

事實上，任何一種與神性的關係都假定了有絕對干擾的可能性，這種經驗在宗教裏被說成是「上帝的經驗」，但是，這個經驗不是在場的，因為不是蹤跡的經驗，而是蹤跡通過經驗，「上帝的經驗」是「再」(不是「在」)，它總是解構着上帝的一種經驗，是擾亂和闖入，也是對離棄和受難的回應的可能性。一方面，我們必須承認，沒有可以重複的遺產和可能性，就沒有任何將一來；同時，正是這種將來性，可以說承擔這種根本惡的可能性，因為沒有它，我們就不能好好作為 (64)。「宗教的問題就是能夠回來的東西」(54)。

〈信仰與知識〉一文還有一個值得被關注的問題：宗教與「計算性」的「既與亦非」。伽達默爾的發言一開始就是從這個問題切入，因為此次會議主要是被「宗教回歸」或「宗教復興」的現象所吸引，正是在此啟蒙力量的擴張下，「世界經濟宗教」的勝利而走向了一條不歸路，如果宗教就是能夠回來的東西，宗教又如何抵制「計算經濟學」，宗教能夠成功嗎？或者，宗教本身即是一種計算性？

宗教回歸包括兩方面：一是對宗教的徹底解構，另一是對自我解構的肯定，即「自我免疫」(auto-immunization) (60)。從第三十七節以降，德里達把對宗教回歸的問題牽連上「機械時代」的問題，這是一個饒富趣味的問題，我們從他的分析中理解到他所說的「宗教自我免疫」究竟是指甚麼，這個問題正是德里達希望通過宗教來超越「計算經濟學」的困境。

這篇文章是德里達對科技在其當代意義中作最廣泛討論的文本之一。德里達說道：「信仰和知識：在相信知道和知道相信之間，交替並不是遊戲。我曾經說過，我們應該像選擇一架機器、一架壞處最少的機器那樣，選擇一種警句形式、花費一些篇幅來分析宗教」(55)，而且，在如此平靜地談論今天的「宗教回歸」之前，確實應該用一個東西來解釋兩件事情。而每次涉及的都是機器、電訊機器(58-59)。為甚麼是與「機器」做類比呢？〈信仰與知識〉第三十七節：

這於是就進入電訊和電訊技術科學的國際網絡
(跨民族和跨國家)。每當「宗教」伴隨甚至先於批判的
和電訊技術科學的理性，它就會像對自己的影子那樣

關注理性。宗教成為理性的臨近，成為光本身的影子，信仰的保證，可靠性的需要，以及任何共享知識的創造所預設的可靠經驗，在所有技術科學中——就如同在與之不可分離的資本經濟中一樣——進行的檢驗表述行為。(60)

這就進入了德里達對宗教最為解構的部分。

「我們相信我們知道」或「我們知道我們相信」，「信仰」與「知識」都預設了彼此。事實上，宗教成為了理性的臨近，信仰的保證，可靠的需要，以及任何知識所預設的可靠的經驗，德里達藉此揭示了宗教本身即是一種「計算」(count，亦包含期望、仰賴[count on]之意)，是一種攸關數目、「可計算性」及「不可計算性」的事(a matter of number, calculability and incalculability)。因此「信仰」和「理性」是無法分開的，宗教無可避免地在計算，這樣宗教就與電訊技術科學不可分離；但是，宗教又只能仰賴、信靠着那位「不可計算者」，因而無法再仰賴自身(因為無法估量那位「不可估量者」)，同樣的，技術是信仰的、也可以說是機遇的可能性，而這種機遇的可能性，應該在自身包括最大的風險，根本惡(radical evil)的威脅本身。換言之，宗教脫離不了「根本惡」：「若沒有自我免疫的風險，那在最自主性的生活於現在中(most autonomous living present)，就不會有任何東西是共同的、免疫的、健康的和平安的、神聖性的。風險總是兩次承擔同一個特定的風險。兩次，而不是一次：威脅的風險，和機遇的風險。簡言之，應該信賴根本惡的可能性(the possibility of that radical evil)，沒有它，善就不具有任何意義」(64)。¹²

信仰和未來都必須包含各種「可重複性」(repeatability)，「沒有一種技術、機械和自動設定的重複性，就不會有信仰，也不會有將來」(65)，但是，信仰又成為機器的對立面，因為信仰是一種奇蹟、異乎尋常的，這意味着它將有別於重複性的機遇，機遇即是風險，這些都成為宗教共有的可能性 (the same possibility)。德里達把知識和信仰、宗教和機器、計算和神聖放在一起思考，「信仰」與「知識」，「宗教」與「計算」，對「不可計算者」、「無法解釋者」的「仰賴」與「計算」，似乎始終(辯證地)對立而又共生。

在此，德里達為我們打開了宗教的可能性結構，「單純理性限度內的『宗教』的兩個來源」，這「兩個」來源或「更多」，宗教的「名字」是單數還是複數？宗教的計算是否是可計算的？所以，宗教始終存在着此一開放性結構，因為「宗教本身即是應答(response)」(37)。在此回應中，宗教藉由計算與仰賴自身、信任與不信任自身、開展了自身且給予自身保障、對「他者」的免疫或豁免作用。

德里達又揭示宗教的概念無法離開他者(Other)而思考，亦即無法擺脫「差異性」。而當中所蘊含的「不可能性」——即「無法解釋者」(unaccountable)與「不可計算者」(incalculable)之不可能性——正是宗教的見證，亦為凌駕於宗教之上、銘刻於宗教之內、且向宗教回應的「見證空間」(testimonial space)。「不可能性」對於宗教是最接近宗教本質的，宗教的始源經驗始於此一可能性結構，人們無法否認這種可能性，因此人對於宗教存在着這樣的

12. 可參見阿尼加 (Gil Anidjar) 於選編的《宗教的行動》所寫的〈「信仰與知識」引言〉(A Note on "Faith and Knowledge")，頁40-41。

一種可能性，宗教經驗正是這種以最始源的可能性的原因 (80)。

三、緊跟着「後」(形而上學終結、上帝的背影)而來的宗教

「誰將緊跟着形而上學的上帝終結後而來？」「本體論的神學之後是甚麼？」，究竟「宗教」在緊跟着「後」(after)的這個命題會發生甚麼變化的理解？¹³

自從尼采著名的「上帝死了」宣告之後，基督教的命運是甚麼？宗教，特別是基督教，在我們這後現代的時代裏有沒有蓬勃發展的可能性？這本論文集即在此氛圍中挑明了對「後形而上學」或「形而上學終結」之下的宗教的興趣：如何談論「宗教」？「宗教」究竟意味着甚麼？種種的宗教現象或存在着的宗教經驗又說明了甚麼？這本書的作者口徑一致的給我們勾勒出走出帶有形而上學負擔的神學語式或宗教哲學語式的「宗教」語式，正是德里達為我們打開了一條道路：蹤跡 (trace)。

毫無疑問，尼采的思想在其中取着了關鍵的作用，他對基督教的批判是「曠野開道路、沙漠開江河」之舉，像施洗約翰，「為主修直道路」，儘管像一位瘋子，甚至在病中仍以懷疑般的眼神說出：「看啊，這個人」，卻因此而使對於宗教或上帝的談論展開一種前所未有的可能性。尼采，一個表現出被上帝遺棄的「先知」，在瘋癲的不幸中，為荒漠的世界打開了另一個維度，從海德格爾、德里達到瓦蒂莫，都分享了尼采這位「不合時宜」的

13. 卡普托選編了一本論文集：《宗教》(*The Religious*; Oxford: Blackwell, 2001)，代表著「形而上學終結後」談論「宗教」的可能性向度。