慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	「信じる」という概念の彫琢：『食人の形而上学』から『シネマ』へ
Sub Title	Forger la notion de «croyance» : de Métaphysiques cannibales à Cinéma
Author	戸澤, 幸作(Tozawa, Kosaku)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2023
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.151 (2023. 3) ,p.37- 67
JaLC DOI	
Abstract	Cet article a pour objet de (re-)forger la notion de ≪ croyance ≫ ou de ≪ foi ≫, en se référant principalement aux trois livres suivants : Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale de Eduardo Viveiros de Castro, Mille Plateau Capitalisme et schizophrénie 2 de Gilles Deleuze et Félix Guattari, et Cinéma de Gilles Deleuze. Nous considérons normalement la ≪ foi ≫ comme une confiance aveugle en quelque chose de suprême ou de transcendant qui nous permet de trouver notre propre identité. De plus, dans le contexte d'épistémologie contemporaine, la ≪ croyance ≫ se dit d'un composant du Savoir défini dans la formule : Justified True Bilief. Certes, il est évident que ces usages se basent sur notre vie quotidienne. Toutefois, dans cet article, nous voudrions montrer une autre application plus profonde de ces notions. C'est une figure fondamentale de la pensée qui se trouve tout au fond de notre réalité. C'est l'attitude de la pensée qui assiste et témoigne de l'ouverture d'un monde à chaque fois. C'est dire que cette attitude de la pensée est une possibilité expérimentale et transcendantale. Afin de désigner ce niveau de la pensée, l'anthropologue brésilien propose l'expression ≪ prendre au sérieux ≫, tandis que l'auteur de Cinéma suggère l'utilisation de la ≪ croyance ≫ ou la ≪ foi ≫. En examinant soigneusement ces livres incomparables, notre recherche essaye donc de mettre en lumière les nouveaux usages de ces mots.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000151-0037

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「信じる」という概念の彫琢

――『食人の形而上学』から『シネマ』へ――

戸　澤　幸　作*

Forger la notion de ≪ croyance ≫
――De *Métaphysiques cannibales* à *Cinéma*――

Kosaku Tozawa

Cet article a pour objet de (re-)forger la notion de ≪ croyance ≫ ou de ≪ foi ≫, en se référant principalement aux trois livres suivants : *Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale* de Eduardo Viveiros de Castro, *Mille Plateau Capitalisme et schizophrénie 2* de Gilles Deleuze et Félix Guattari, et *Cinéma* de Gilles Deleuze. Nous considérons normalement la ≪ foi ≫ comme une confiance aveugle en quelque chose de suprême ou de transcendant qui nous permet de trouver notre propre identité. De plus, dans le contexte d'épistémologie contemporaine, la ≪ croyance ≫ se dit d'un composant du *Savoir* défini dans la formule : Justified True Bilief. Certes, il est évident que ces usages se basent sur notre vie quotidienne. Toutefois, dans cet article, nous voudrions montrer une autre application plus profonde de ces notions. C'est une figure fondamentale de la pensée qui se trouve tout au fond de notre réalité. C'est l'attitude de la pensée qui assiste et témoigne de l'ouverture d'un monde à chaque fois. C'est dire que cette attitude de la pensée est une possibilité expérimentale et transcendantale. Afin de désigner ce niveau de la pensée, l'anthropologue brésilien propose l'expression ≪ prendre au sérieux ≫, tandis que l'auteur de *Cinéma* suggère l'utilisation de la ≪ croyance ≫ ou la ≪ foi ≫. En examinant soigneusement ces livres incomparables, notre recherche essaye donc de mettre en lumière les nouveaux usages de ces mots.

* 慶應義塾大学非常勤講師

序論[1]

本稿は「信じること（croyance）」あるいは「信仰（foi）」という概念を扱う．執筆者は，主として 20 世紀後半のフランスを代表する哲学者の一人であるジル・ドゥルーズ（Gilles Deleuze, 1925–1995）の哲学に依拠して，「信じること」という概念を練り上げたその思考の道筋を辿りなおすことによって，この概念の内実を再考する機会を提供したい[2]．「信じること」あるいは「信仰」という概念を常識的なイメージから解放し，それらが本来有するはずの可能性ないし奥深さを提示したいと考えている．本稿の主たる主張は次のようなものだ．「信じること」あるいは「信仰」は，これらの語の最深部においては，ただ純粋な思考にのみ関わっており，しかもこれらの語が指示するのは理解＝包摂する（comprendre）という知的態度の手前にある原初の思考の姿である．

このような主張の背景を説明したい．「信仰（faith）」は普通，それを生きる当人のアイデンティティーを支える権威や支配的世界観・価値観，グル，ドグマ，教団，伝統などへの盲目的な服従であるとみなされる．また，現代認識論の文脈で「信じること＝信念（belief）」と言えば，知識一般の基本的な構成要件であり，知識とは「正当化された正しい信念（Justified True Belief）」であると定義される．つまり，「信念」とは正当化を要する知識未満の思考のあり方あるいはその構成要素ということになる．こうした段階に留まる限り，「信じること」あるいは「信仰」とは，意味ある世界を生きる私たちにとって基礎的な知的理解のあり方であり，同時に常に反省を必要とするものだ，ということになるだろう．「信じること」や「信仰」という概念に関するこうした理解が，事実上の私たちの生の様式や言語運用に根差したものである以上，それ自体を否定することはできない．実際，本稿が主として依拠するドゥルーズもまた，「信念」一般を想像力に結びつけ，宗教的信念としての「信仰」をその延長線上にある拡張的用法として明確に位置づけたデヴィッド・ヒュームの哲学に基づいて，多く

の場面においてこうした日常的な用法を踏襲していることは確かである[3].

しかし，それがすべてではないと考える．この点で，私たちに「信じること」という概念についての再考をうながす格好の事例こそ，当の宗教的信念としての「信仰」である．例えば，宗教学者の鶴岡賀雄は次のように言っている．

> 「この世を越えた事柄――例えば死後の世界の有様――について，宗教は必ず何事かを想定するとして，しかしその事柄への信者の関わり方は，この世の事柄についての「知識」とははっきりと異なっているだろう．というのも，「この世の外」の事柄についてのものである以上，それを人は，この世の事柄と同じ仕方で知ることはできない．だからそれは信じられるしかないのだが，このときの信は，単なる知の不十全態ではない．純粋に知的な観点からは受け入れるに足りない事柄をなおも真理として受け入れる，すなわち信じる主体の態度は，といって単なる没知性主義ではないはずである[4].」

論理・実証的な正当化の彼方ないし此方でなおも作動する知のあり方，普通の意味で正当化された正しい知識では決してありえないが，それでも没知性的ではない知のあり方，それが「信仰」だと鶴岡は言っている．このような仕方で，思考がおのれの権能の外部にかかわる特有のあり方を「信仰」と呼ぶタイプの議論は，宗教史学の一つの伝統に根ざすものだと言ってもよいだろう．例えば，宗教史家のミルチャ・エリアーデは，「信仰」を「聖なるもの（le sacré）」の経験（ヒエロファニー）であるとみなしたうえで，「「聖なるもの」は人間意識の構造の一要素」であり，「文化の最古の諸層においては，人間として生きることは，それ自身において宗教的な行為である」と言っている[5].

だが，こうした宗教学的な知見はなおも，ここでの問題の問題性を露わにするには至っていないように思われる．宗教的信念としての「信仰」を，伝統や権威ある者への信頼と捉えるにせよ，「この世」ならざるものとの象徴を介した邂逅と捉えるにせよ，「信じること」あるいは「信仰」が広い意味での他者（他なるもの）への想像力に帰せられる限り，なおも問題の圏域は，語の本来の意味で理解＝包摂（comprendre）に留まっている．想像力の及ぶ限り異質なものを取り込み，それによって総体として絶えず変容していく信念体系の姿を思い描く限り，どれほどそれが反省の契機に開かれたものであったとしても，結局のところ一つのドクサであるという批判を免れることはないだろう．ジョン・ヒックのようなタイプの宗教多元主義に向けられる批判は，その意味で正当なものである[6]．

問題は，思考がおのれの権能の外部にかかわる特有のあり方を「信じる」あるいは「信仰」と呼ぶと宣言したとしても，「外部にかかわる」という言葉で何を理解すべきなのかを明らかにすることである．本稿は主としてドゥルーズのテクストに依拠しつつ，「信じること」あるいは「信仰」という概念を，広い意味での他者（他なるもの）への想像力という常識的理解の手前で，改めて彫琢し直すことにしたい．本稿は次のような経路を通ってこの課題に取り組む．

本稿の第 1 部ではまず，今世紀の人類学分野における「存在論的転回」の担い手の一人とされるエドゥアルド・ヴィヴェイロス・デ・カストロ（Eduardo Viveiros de Castro, 1951–）の『食人の形而上学』を取り上げる．同書はその理論的な枠組みをドゥルーズとガタリの『ミル・プラトー』に負っている．だが，ヴィヴェイロス・デ・カストロの議論は，単なるテクスト解釈にはとどまらない魅力を有している．彼自身の人類学者としての知見が，その理論に実践の場面における切実さを付け加えているからである．彼は，人類学者が異文化に接するときに必要とされる知的態度は，他者の世界観（モノの考え方・見方）を「真に受けること（prendre au

sérieux)」であると言う（MC167）．この時，彼が「真に受けること」に対置するのは「信じること（croire)」(ibid.）である．ヴィヴェイロス・デ・カストロによれば，「真に受ける」とは「彼ら」の世界観を「信じること」ではない．というのも，彼にとって「信じる」ということは，他者の世界観をドグマとして理解＝包摂することを意味するからである．この場合，その態度には，他者の主張の真偽を「私たち」の側が問えることが含意される[7]．では，ヴィヴェイロス・デ・カストロが言う「真に受けること」とは何だろうか．その内実を彼のドゥルーズ／ガタリ解釈に従って明らかにすることが本稿の第 1 部の課題である．

だが今述べたように，ヴィヴェイロス・デ・カストロ自身は「信じる」という語を否定的なニュアンスで使う．それは上で見たような，一般的にこの概念に与えられる意味内容に重なるものでもある．しかしながら本稿は，彼が「真に受ける」と表現する思考の態度こそ，ドゥルーズが「信じる」という語に最終的に託したものであると考える．そこで本稿の第 2 部前半では，そのような解釈の妥当性を示唆する『ミル・プラトー』の一節を取り上げる．そのうえで，本稿の第 2 部後半では，ドゥルーズが『ミル・プラトー』の後に著した大著『シネマ』を検討することにしたい．ドゥルーズはこの著作において「信じること」という概念の可能性を主題的に探究しているからである．本稿は以上の考察を経て，他ならぬこの生の根底に存する思考の原初の姿として「信じること」という概念を捉え直す可能性を示したいと考える．

1.　「真に受けること」

『食人の形而上学』においてヴィヴェイロス・デ・カストロが語る他者の世界観を「真に受けること」とは，いったい何を意味するのか．彼は他者の世界のうちにある自己を想像することで自己の側が多様化される（変容する）プロセスを強調する[8]．だが，これだけではまだ不十分である．他

者の世界観・価値観を想像することが大切だ，というのは常識でしかないうえに，それは大抵いつでも自分勝手な妄想でしかないからである．ヴィヴェイロス・デ・カストロの次の言葉もまた示唆的である．「われわれは先住民のように思考することはできない」けれど，「彼らと共に思考することはできる」（MC169）．どういうことなのか．少なくとも，ヴィヴェイロス・デ・カストロにとって，想像力が問題の本質でないことだけは確かである[9]．

1-1. 悪魔的縁組と力の形而上学

ヴィヴェイロス・デ・カストロが依拠するのはドゥルーズとガタリである．とりわけ彼が重視するのは，『ミル・プラトー』の第 10 章「1730 年――強度になること，動物になること，知覚しえぬものになること…」である．この章において，ドゥルーズとガタリは構造主義への（ある意味で通俗的な）批判を行っている．すなわち，分析対象となる社会・共同体などを諸要素間の関係性（関数）に還元し，対立・矛盾・媒介・類似といった関係論的な思考によって捉える構造分析の枠組みは，この世界を語るために問題を十分に掘り下げることができていないという批判である．彼らは，クロード・レヴィ＝ストロースの議論に見られるリジットな二項対立的思考（内／外，同／異，自／他など）のさらに手前に，その二項対立的な分割線が揺らいだり再設定されたりしうる動的な契機を示そうとしている．ヴィヴェイロス・デ・カストロの重要な指摘の一つは，実のところドゥルーズとガタリもそれをほのめかしているように，レヴィ＝ストロース自身も決して別のことを言おうとしていたわけではない，ということである[10]．

ヴィヴェイロス・デ・カストロは，『親族の基本構造』が示した親族体系（出自と縁組）の理論を，ドゥルーズとガタリに依拠して大胆に読み替えて見せる．レヴィ＝ストロースによる親族体系の分析が代数的な置換の

発想を用いた形式主義に見えるとしても――そして，その点をドゥルーズとガタリが明示的に批判しているとしても――，ヴィヴェイロス・デ・カストロは，そこに単なる伝統社会の調整機能には収まりきらない可能性を見出そうとしている[11]．その可能性とは，『ミル・プラトー』の第 10 章で論じられる「悪魔的縁組（l'alliance démoniaque）」（「強度的－潜在的類縁関係」，「メタ類縁関係」）と呼ばれるものである．

『ミル・プラトー』の第 10 章の冒頭でドゥルーズとガタリは，「たがいに異質な複数の項からなり，伝染によって連動する諸々の多様体」（MP296）の動的な生成変化が起きる基礎的な「アレンジメント（agencement）」ないし「縁組（alliance）」について論じている[12]．彼らによれば，このような「アレンジメント」ないし「縁組」について，「ここに家族タイプに属する出自の体制を求めてはならないし，国家あるいは前国家タイプに属する分類・帰属の様態や，宗教タイプに属する系統的制度を求めることもできない」（ibid.）．それは，レヴィ＝ストロースが『親族の基本構造』で描き出したような互酬性に基づいて人間社会を特定の出自集団の集合へと制限する通常の「縁組（姻戚関係）」が，常にすでに前提としている次元の「縁組」を指し示している[13]．

「悪魔的縁組」とは次のようなドゥルーズとガタリのアイデアを指す．構造主義が依拠する前提は，私たちの思考の基本的な機能は絶えず世界を切り分け領土化するということである（「分ける」→「分かる」）．だが，ドゥルーズとガタリが力を尽くして示そうとするのは，その基本的な境界 - 分割線である内／外，同／異，自／他などのカテゴリーがそれに依拠し，そこから派生してくるような，力動的で絶えず揺らぎ再設定されることで脱領土化を促進する基礎的な「縁組」ないし「アレンジメント」の様態があるということである．そして，そのような縁組においては，それを生じさせる境界 - 分割線がリジットな二項対立的分割線にとって「変則的（anomal）[14]」な場となり，それを通じて二項対立的分割線は攪乱され再設

定される（生成変化する）という．

「悪魔的縁組」が通常の「縁組」に先立って存在するという主張の重要な点は，思考の基本的な機能は絶えず世界を切り分け領土化することだ，という構造主義的な前提の手前から話を始めるところにある．構造主義は，世界を切り分け領土化する思考の無意識的傾向を人類に普遍のものとみなし，それに依拠することで，意味ある世界を生きる私たちの多様な世界を分析・理解しようとした．だがドゥルーズとガタリは，無意識とはそれ以上遡れない前提ではなく，むしろ「無意識は生産される」と考えている[15]．内／外，同／異，自／他などのカテゴリーによって現実化する特定のパースペクティヴ（世界観・価値観）は，それを生み出すより一層根源的な審級（ないし平面）から派生する結果＝効果（effet）に過ぎない．この次元は，その外部がいかなる意味でもありえない故に「内在的（immanent）」と呼ばれる[16]．そこから，そしてそこにおいてのみすべてが織り上げられる次元は，存在論の伝統に従って端的な「ある」と呼ばれうる．それは力の形而上学とも呼びうる，彼らなりの一つの存在論である．

とはいえ，この次元を現実的な物事が特定の形をとって実現されるための質料の貯水池，エネルギーの充溢のような仕方でイメージするのは誤りである．ドゥルーズはすでに，ニーチェを研究するなかで，次のように言っていた．

> 「（…）力というものは全て，他の力との本質的な関係のうちにある．力の存在は複数的なのだ[17]．」

力ないしエネルギーは，常に他との複合関係のうちで存立する．内在平面（le plan d’immanence）に走る境界‐分割線あるいは亀裂が諸々のエネルギーの流動を生み出し，世界を織り上げていく．このような基礎的な次元

にあるのは，諸々の力の流動と，そのような諸力がそこから生み出される基礎的な関係，すなわち「悪魔的縁組」だけである．『差異と反復』の頃のドゥルーズは，このような諸力の複合関係を「微分的＝差異的関係（le rapport différentiel）」という言葉に託していた[18]．ドゥルーズとガタリは次のような言い方でそれを表現している．

> 「〔内在平面には〕構造があるわけでもなければ，発生があるわけでもない．ただ形式をもたない要素間に，あるいは少なくとも形式化の度合いが低い要素間に，つまり，あらゆる種類の分子や微粒子のあいだに，運動と静止，速さと遅さの関係が認められるだけなのだ」（MP325）．

構造主義が語る「構造」は，諸力とそれを生み出す「悪魔的縁組」によって成り立つ内在平面から派生したものにすぎない．そして，それが派生した結果＝効果にすぎないがゆえに，それを生み出す基礎的な次元での変動は，結果＝効果の次元に揺らぎをもたらす「変則的」な場を生じさせる．その意味で，「全ての生成は縁組」（MC136）なのであり，そしてそれは，内在平面における「永続的な不均衡（le perpétuel déséquilibre）」（MC183）なのである．これがドゥルーズとガタリ，そしてその思想を受け継ぐヴィヴェイロス・デ・カストロの発想である．

1-2.　遠近法主義的多自然主義と「あいだー存在」

では，このような基礎的な次元を設定することで，いったい何を語りうるようになるのだろうか．この点に関して，ドゥルーズとガタリが持ち出す事例の一つが人類学の知見である．上述のような「変則的」な場所を占める者を，ドゥルーズとガタリは「魔術師（sorcier）」と呼ぶ．

「魔術師は，野原や森の境界で，常に変則者の位置を占めてきた．魔術師は境目に出没するのだ．魔術師は村のボーダーに，あるいはまた村と村のあいだにいる」（MP301）．

それは例えば，「未開」社会におけるシャーマンの役割を指し示している．ヴィヴェイロス・デ・カストロの『ミル・プラトー』解釈が躍動するのは，ここにおいてである．彼は，自らが調査・研究を行ったアメリカ先住民のコスモロジーをドゥルーズとガタリの議論に重ね合わせ，「遠近法主義的多自然主義（multinaturalisme perspective）」を提唱する．

ヴィヴェイロス・デ・カストロによれば，このようなコスモロジーを生きる者にとって，内／外，同／異，自／他，あるいはコスモス／カオス，文化／自然，人間／非－人間といった二項対立的分割線は，すべての種，すべての存在者のあいだで相互反転する．すべての存在者は同じカテゴリーと価値を利用しているのだが，ただし身体性によって与えられるパースペクティヴの差異によって，共立不可能な別の宇宙を生きているという．つまり，「全ての存在者は，世界を同じ仕方でみている（「表象している」）」のであり，「変化するのは，それがみている世界なのである」（MC38）[19]．ヴィヴェイロス・デ・カストロは，このような自らが提唱する「多自然主義」（一つの見方＝文化と多数の自然＝世界）を，「多文化主義」（一つの自然＝世界と多数の見方＝文化）の対抗概念であると言う．後者の立場は，その多元主義的な見かけに反して，煎じ詰めれば一つの普遍的な世界があること，しかもそれは自分たちの文化が理解可能な形で，という前提の上に成り立つ．それに対して前者の主張は，「誰か」の視点を抜きにした世界はありえないこと，特定のパースペクティヴが成立することが，そのパースペクティヴが捉える世界の成立に等しいという考え方である．したがって「多自然主義」は，多様なパースペクティヴが生み出されるプロセスは同じだが，それが生み出す世界は多様であるということを，アメリ

カ先住民の神秘的なコスモロジーを踏まえて表現しているのだと理解できる．世界はいつでも「悪魔的縁組」が織りなす内在平面から生起する，つまり〈多様なパースペクティヴが生み出されるプロセスは同じ〉なのだが，ただし，すでに出来上がった特定のパースペクティヴから見れば，それは多様なパースペクティヴ間の相互反転に見える，ということがここでの主張の重要な点である．

ここにおいて，魔術師あるいはシャーマンとは，異なる世界の「あいだ」に位置し，共立しえないパースペクティヴ間において「翻訳」を司る者のことを意味する[20]．ただし，こうしたシャーマンの役割が，異なるパースペクティヴ間の水平的な「翻訳」，つまり他者（動物，死者，精霊）との想像的同一化への夢想に見えるのは，あくまで結果＝効果の次元から見た場合に限られることに注意すべきである．なぜなら，以上のようなコスモロジーを語ることでヴィヴェイロス・デ・カストロが主張するのは，次のような思考の態度だからである．

> 「他者の価値を不明瞭なままにすること（garder implicites）は，それが閉じこめている何らかの超越論的秘密を称揚することを意味しない．それが意味するのは，先住民の思考によって表現された可能性を現実化（actualiser）しないことであり，それを無限に可能的なままにとどめる決定をすることなのである」（MC169）．

「無限に可能的なままにとどめる」とはつまり，現実化された内／外，同／異，自／他といったカテゴリーを備えたパースペクティヴ（世界観・価値観）の手前の次元の思考が問題であるということであり，逆から見れば，すでにでき上がった特定のパースペクティヴからはそれを脅かすように映る「変則的」な場にある思考が問題であるということである．つま

り，「〈変則者〉として機能するボーダーによって規定される」（MP305）場に留まること，「悪魔的縁組の項」（ibid.）であることが問題なのである．さらにヴィヴェイロス・デ・カストロの言葉を付け足すならば，彼は次のような印象的な言葉遊びによってそれを表現している．すなわち，他者への関心とは「あいだ―存在（*inter/esse*, être entre, exister parmi）」（MC58）になることなのだ，と．

すべての内／外，同／異，自／他といったカテゴリーを備えたパースペクティヴがそこから派生する内在平面の次元に身を浸す思考は，したがって，それらのカテゴリーによって規定される一切のアイデンティティーを（まだ）知らない．「そこには〈この性〉や情動や主体なき個体化の他には何もない」（MP326）のであり，あえて「私」という語を用いるとしても，「自我とは，二つの多様体のあいだにある閾か戸口か生成変化に過ぎない」（MP305）のである．すべてがそこから織り上げられる，したがって多様なパースペクティヴもまたそこから派生する「悪魔的縁組」の場にある思考は，その度ごとの生成変化にただ居合わせるだけであり，そこにはただ「主体の特性には還元できないゆらぎや振動」（MP310）があるだけなのである．

極めて抽象的な議論ではあるが，ヴィヴェイロス・デ・カストロ自身の主張がこの話に具体性をもたらしてくれる．先に見たように，彼はドゥルーズとガタリの議論を援用しつつ，自ら調査・研究を行ったアメリカ先住民のコスモロジーを解釈して，それを「遠近法主義的多自然主義」と名づけた．しかし彼は，単に非西洋世界のなかに本当の真理を語る思想を見つけたと言っているわけではないし，「彼ら」の神秘的な世界観の代弁者であろうとしているわけでもない．むしろ彼は，自らが提唱する存在論が（シャーマンがそうするのと同じ意味で）一つの「翻訳」であることを認める．比較文化研究を行う人類学者にとって，「翻訳」こそ本来のなすべき仕事であるとさえ言う．ただし，ここでの「翻訳」とは次のような意味

で言われている．

「よき翻訳とは，見知らぬ概念が，翻訳者の概念的な装置をデフォルメし転覆させる翻訳のことである」（MC54）．

彼はすべての人がアメリカ先住民のように世界を見るべきだと言っているわけではない．そうではなく，彼がアメリカ先住民の思考に触れたとき，西洋／非西洋といった二項対立的なカテゴリーを備えたパースペクティヴ間の対立の手前で，あるいはむしろそのただ中で，思考はその現実化の手前から改めて一つの新たなコスモロジーを織り上げたのである．「遠近法主義的多自然主義」は，西洋文明を生きる人類学者の思考の動揺と転覆の結果＝効果であり，それこそがここで「翻訳」と呼ばれている事態である．つまり，「翻訳」というやや曖昧な言葉が混乱を招くのだが，ここでヴィヴェイロス・デ・カストロが言っていることは，悪魔的縁組が織りなす内在平面からのその度ごとの生成，言わば垂直的な「翻訳」なのである．そして，それが特定のパースペクティヴが成立した結果＝効果の次元から見返されると，あたかも異なるパースペクティヴ間の水平的な（普通の意味での）「翻訳」が成り立ったかのように見えるだけなのである．

もちろん，事柄の性質上，つまりこのような生成変化（垂直的な「翻訳」）が起きる次元が特定のパースペクティヴに基づく理解＝包摂の手前にある以上，その結果＝効果として語られた「遠近法主義的多自然主義」が当の先住民たちにとっては明らかに勘違いであり，単に他人の土地に土足で踏み込んだよそ者の身勝手な思い込みである可能性は常にある．優れた人類学者である著者は，素直にそれを認める．

「他者とは，最初から最後まで類縁者のことなのであり，強奪と贈与

——もしくは，強奪と贈与の特殊なケースとして理解されるべき「交換」——の宇宙論的なゲームを義務づけられたパートナーなのである」（MC148）.

私たちは，自分勝手に，一方的に，与え，そして奪う．調和に満ちた多元主義は幻想に過ぎない．理解とは常に包摂でしかない．それは一つのリアリズムである．だがそれでも，包摂し／される関係のうちでは，多なる世界の生成変化と多様化が生起し続けているのかもしれない．ヴィヴェイロス・デ・カストロは，それを「捕食の形而上学」と呼ぶ[21]．このような生成変化の可能性をもしも語りうるとすれば，それは諸々のパースペクティヴ間の対立と調停（水平的な「翻訳」）においてではなく，それらがそこにおいて生起する「悪魔的縁組」が織りなす内在平面上に身を置く思考が見届ける生成変化（垂直的な「翻訳」）でしかありえない．そして，すべてがそこからしか始まりえないゆえに，後者の次元に身を置く思考は原初の思考の姿と呼ばれうるのではないだろうか．ヴィヴェイロス・デ・カストロが先住民の思考を「真に受ける」と言ったとき，彼が意図していたのはこのような思考の姿であったように思われる．

ヴィヴェイロス・デ・カストロにとって，そしてドゥルーズとガタリにとって理想的な対話相手の一人であったレヴィ＝ストロース自身の言葉が，ここまでの議論のすべてを要約してくれるだろう．

「われわれは（…），諸文化の真の貢献とは，個別の発明の一覧表にあるのではなく，文化が相互に提示する，差異化する隔たり（*l'écart différentiel*）にあるのだということを示そうとしてきた．或るひとつの文化の一人ひとりの成員が，他の文化に対してもつことができ，またもつべきである感謝と謙虚さの感覚が基礎づけられうるのは，ただ

ひとつの確信（une seule conviction），すなわち，他の全ての文化が，きわめて多様な仕方で自らのものとは異なっており，こうした差異の最終的な性質がとらえがたく，どのように努力しても不完全にしか理解できないという確信である[22]．」

ユネスコからの委嘱によって書かれたこの「人種と歴史」というテクストをヴィヴェイロス・デ・カストロもドゥルーズとガタリも引いてはいないけれど，ここには彼らの言わんとすることが凝縮されているように思われる．ここでレヴィ＝ストロースの言う「差異化する隔たり」こそ「悪魔的縁組」が指し示している事柄ではないだろうか．他者を理解＝包摂する手前で，差異の生成の場に留まること，内在平面に走る境界 - 分割線ないし亀裂に身を置くこと，「あいだ―存在」になること，多なる世界の生成変化をわが身に引き受けること，ヴィヴェイロス・デ・カストロはそのような思考の態度を「真に受けること」と呼び，レヴィ＝ストロースはそれを「確信」と呼んだ．それは，権利上，すべての思考の根底に伏在する思考の原初の姿である．そして，このような知的態度によって「もしも，権利上，人類学に何かが戻ってくるならば，それは他者の世界を展開＝説明すること（expliquer）ではなく，われわれの世界を多様化すること」（MC169）に存するのである．

2.　「信じること」あるいは「信仰」

本稿はここまでヴィヴェイロス・デ・カストロによる『ミル・プラトー』解釈を「真に受けること」という概念のもとに再構成してきた．それは彼自身の人類学者としての知見を織り込んだその解釈が妥当であり，かつ魅力的であると思えたからである．以下，本稿はヴィヴェイロス・デ・カストロの議論を承けて，改めてドゥルーズ哲学研究の立場から次のように議論を展開したい．すなわち，ヴィヴェイロス・デ・カストロの用語法に反

して，彼が「真に受ける」と表現した思考の態度こそドゥルーズが「信じる」という言葉に託したものなのではないだろうか．この主張を展開するためにまず，これまでヴィヴェイロス・デ・カストロの解釈を通してみてきた『ミル・プラトー』の第 10 章を再び取り上げたい．ここでドゥルーズとガタリが言及するキルケゴールの「信仰」概念は，本稿の解釈の妥当性を示唆するものであると考えるからである．次いで『ミル・プラトー』の後にドゥルーズが取り組んだ二冊の映画論を検討する．そこにおいて「信じること」という概念は，思考の原初の姿として改めて練り上げられることになる．

2-1. 「信仰の騎士」は「ありふれている」

『ミル・プラトー』の第 10 章において，ドゥルーズとガタリは実際には人類学の知見だけでなく，哲学や諸芸術（文学，絵画，音楽），また精神分析や自然科学の知見などを総動員して議論を進めている．それら各々の事例に応じて「縁組」ないし「アレンジメント」の様態は多岐にわたる．しかし結局のところ，彼らにとって重要なことはすべてが多様な「悪魔的縁組」のうちにあるということである．それは微粒子の次元で提示される彼らなりの一つの存在論である．すなわち，彼らにとって「あらゆる生成変化はすでにして分子状のものである」（MP333）ということである．しかし，このような次元を思考が見出したとしても，世界の姿は表面上何も変わらないだろう．このような事態についてドゥルーズとガタリはそれを「知覚しえぬものへの生成変化（devenir-imperceptible）」と呼ぶ．それは「聞きえぬものが聞こえ，知覚しえぬものが知覚しえぬままにあらわれるような，一種宇宙的なざわめきに浸される」（MP304）経験である．

ここで注目したいのは，この詩的で抽象的な彼らの議論に具体性を与える事例が「信仰」だということである．彼らは「知覚しえぬもの」を説明するために次のように語る．

「まず言えるのは，ありふれている（être comme tout le monde）ということだ．これは「信仰の騎士」，つまり生成変化する人間をめぐる物語でキルケゴールが述べていることに他ならない．信仰の騎士をいくら観察してみたところで何一つ目につくものがない．そこには一人のブルジョアがいて，ブルジョア以外には何もない，というのである．（…）真の断絶を経験した後では，本当にありふれたものになれる…．人目を引かずにいるというのは容易ならざることだ」（MP342）．

『おそれとおののき』に出てくる「信仰の騎士」のエピソードは，『差異と反復』でも語られていたものであり，ドゥルーズの関心を惹き続けたモチーフの一つである[23]．ドゥルーズとガタリは，このエピソードにキルケゴール流の「信仰」の核心を見出している．

キルケゴールは『おそれとおののき』において，「信仰」とは「無限なる諦め」の果てに訪れるものだと言っていた[24]．それは実存の一つの質的な跳躍，生成変化の契機である．神という無限なるものとの無限なる距離・隔たりにおいて，その原理上埋められえない距離・隔たりに絶望し，それでも，あるいはそれ故に，有限者たる「私」がそれに触れてしまったのかもしれないというパラドクサルな思いこそが，キルケゴールにとっての「信仰」である[25]．「信仰」とはすなわち，有限者と無限者の質的な差異のただ中に身を置くとき，他ならぬ「この私」のもとに訪れるものなのである．むしろ，より正確に言えば，そのような「信仰」のうちにおいてはじめて，有限者たる自己が目醒める（生成する）のである．

ドゥルーズとガタリは，無限なるものを神という超越者の表象に還元し，世界を神によって基礎づけられた一つの統一的な描像に落とし込むことを拒否する．それは，キリスト教徒のパースペクティヴのうちにすべてを理解＝包摂することだからである．しかし同時に，彼らはキルケゴールの「信仰」概念をより深い水準で語り直そうとしている．『おそれとおのの

き』をここまで本稿が見てきた彼らの議論に引きつけて解釈するならば，キルケゴールの「信仰」概念とは，有限／無限のカテゴリーを備えた一つのパースペクティヴそれ自体がそこにおいて生起する内在平面上の「悪魔的縁組」における「あいだ―存在」になること，言わば世界の生成のその度ごとに立ち合わせる原初の思考に留まること，と言えるのではないだろうか．このような次元に思考が身を置くときはじめて，キルケゴールが語る有限者が生起する[26]．

実際，キルケゴール自身，次のように語っている．「真の信仰の騎士はつねに絶対孤立であり，ほんものでない信仰の騎士は宗派的である[27]．」彼にとって後者は「悲劇的英雄」を気取って正義を語り，仲間内での共感や同情を求める偽善者である．反対に「真の信仰の騎士」は誰にも理解されないこと，むしろ誰も理解しえないことを知っている．「真の信仰の騎士は証人であって，けっして教師ではない[28]．」彼はただ，有限／無限の狭間で，「あいだ―存在」としてそこに佇む一人の「証人」に過ぎない．このような「信仰」は他人に教えられるものではないし，他人が見分けるべきものでもない．だが同時に「彼は，真に偉大なものは，全ての人の近づきうるものであることを知っている[29]．」なぜなら，全てはこの地点からしか始まりえなかったからである．世界は「知覚しえぬもの」の水準で，いつでもこの次元から全てを再開するのである．つまり，実のところ，「信仰の騎士」はいつでも「ありふれたもの」でしかなかったのだ．ただ，私たちはこの次元をいつも即座に飛び越えてしまうだけなのである．この意味で，『おそれとおののき』の末尾に置かれた次の一節を理解することもできるだろう．

> 「信仰は人間のうちにある最高の情熱である．おそらくどの世代にも，信仰にさえ到達しない人がたくさんいることであろう，しかし，その先まで達したなどという人は一人もいはしない[30]．」

2-2.　映画的思考＝モンタージュと「信じること」

本稿は，キルケゴールが語る「信仰」を，ヴィヴェイロス・デ・カストロが「真に受けること」と呼び，レヴィ＝ストロースが「確信」と表現した事柄に重ね合わせて解釈している．そのような解釈を根本において支えているのは，ドゥルーズ（とガタリ）の思考である．けれども本稿はまだ，ドゥルーズがこのような思考の態度を「信じる」という概念に託していたことを真正面から論証できてはいない．ドゥルーズがこの概念を主題的に扱い練り上げるのは，『ミル・プラトー』の後に彼が取り組んだ二冊の映画論においてである．『シネマ』二巻（『運動イメージ』，『時間イメージ』）は，映画という芸術表現を通して展開された一つの存在論である．それは，光と呼ばれるエネルギーないし力の存在論である．その意味で，『シネマ』は『ミル・プラトー』と基本的な共通性を有している．

ドゥルーズは，アンリ・ベルクソンの『物質と記憶』第 1 章を分析しながら，現実と虚構，日常と芸術の区別の前に「イメージ」を位置づける．イメージの最下層には，光の無限の作用－反作用が広がる透明で不可視の層が存在する．それは純粋な光そのものとしての「全てのイメージの無限の総体」（C1, 86）である．すべての可視的なイメージがそこから織り上げられる生地としてのイメージ，それは「「抵抗なしに，かつ損失もなしに」拡散し広がる光」（C1, 88）である．そこから，そしてそこにおいて，すべての可視的イメージが織り上げられるこの生地としてのイメージの水準を，ドゥルーズは「即自的なシネマ」や「メタシネマ」（ibid.）あるいは「内在平面」と呼ぶ．「内在平面はその全体が光である」（ibid.）．

光の無限の作用－反作用の連鎖，すなわち「内在平面」の「普遍的＝宇宙的な変動（universelle variation）」（C1, 86）には絶えず亀裂（fissure）が走り，光の屈折や偏向が生じる．このような亀裂をドゥルーズは「間（intervalle）」ないし「間隙（interstice）」と呼ぶ．光のイメージの無限の総体に「間」が穿たれる度ごとに，その「間」を巡って「時空のブロック（le bloc

d'espace-temps)」(C1, 101)が生じ，諸々の可視像が生成される．ドゥルーズは，この可視的イメージの生成プロセスを「運動イメージの機械状アレンジメント（l'*agencement machinique des images-mouvement*）(C1, 88)と呼ぶ．それは『ミル・プラトー』の第 10 章が提示した「悪魔的縁組」と正確に対応するものであると言えるだろう．光の内在平面に亀裂・間隙あるいは境界－切断線が走るその度ごとに，そこに私たち自身もその住人であるような意味ある世界が生起する．

さて，ドゥルーズは，モンタージュとは「映画的技法であるばかりでなく，映画の思考あるいは哲学であった」(C1, 82)と言う．諸々の可視像からなる一つの映画世界は「モンタージュによって，つまり諸々のショットのつなぎによって」(C1, 39)それとして存立する．映画館の客席が暗転し，光の内在平面に亀裂が走る時，そこにモンタージュ＝映画的思考が生まれ，そして内／外，同／異，自／他といったカテゴリーを備えたパースペクティヴのもとに一つの世界が姿を見せる．もちろん，このようなプロセスを映画について語りうるのは，ドゥルーズがそうしたように，「素朴な観客の一人」として作品に向き合うならば，という条件においてである[31]．

ドゥルーズは，こうした映画的思考＝モンタージュについて，「信じること」という言葉を使う．彼にとって映画とは，私たちに「信じる」という思考の可能性を送り届ける，あるいは思い起こさせる装置である．光の内在平面に亀裂が穿たれ，映画世界が生成し始める時，その亀裂が走る場に，つまり境界－分割線が引かれる場所に生まれ，留まり，そして見届ける思考の姿こそ，つまり「あいだ－存在」になることこそ，ドゥルーズが「信じる」という言葉で表現した事柄である．このような解釈は妥当だろうか．例えば，彼は次のように言っている．

「それは既にして，パスカルからニーチェにまで至る，哲学の偉大な

転回であった．信じることによって知のモデルを置き換えること．ただし，信じることが，あるがままのこの世界を信じることになる場合に限って，それは知の代わりになる」（C2, 224）．

ここで言われる「知のモデル」とは，思考がすべてを包み込み，すべてが思考の内へと理解＝包摂されることを意味するだろう．すべてを知ることこそが「知の理想」（ibid.）である．だが「あるがままのこの世界」に向き合う思考はそれとは別のものだ，とドゥルーズは言う．問題は「あるがままのこの世界」が何を意味しているのかである．次の一節を手がかりとしよう．

「確かなこと，それは，信じるとはもはや，ある別の世界を信じることではないし，改良された世界を信じることでもない，ということだ．それはただ単に，身体＝物体（corps）を信じることだ」（C2, 225）．

ここでは，「信じること」の対象が「身体＝物体」と言い換えられている．では，ここでの「身体＝物体」とは何か．ドゥルーズは時間の観点から，次のように説明している．

「身体＝物体は決して現在にあるのではなく，前（l’avant）と後（l’après）を含み，疲労，期待を含んでいる」（C2, 246）．

身体＝物体は現在にあるのではない，という言い方で彼が意図しているのは，過去から未来へと続く一本の時間直線を前提にしたうえで，そのような時間的幅を持つ現在のなかを移動する身体＝物体がある，という常識の手前に身体＝物体を位置づけるということである．例えば，映画作品に

おいて或る身体＝物体の態度やふるまいが一つのシークエンスを形づくるとき，そのような態度・ふるまいの「前」と「後」が生じるという仕方で，はじめて「時間の系列」（ibid.）が生じる．こうした身体＝物体を介した表現を通して，はじめて映画作品内に時間の動性が表現される．つまり，ここで言われている身体＝物体とは，時間経過がそこにおいて生じる「前」／「後」の境界－切断線を担う媒体のことであり，それを通じて作品世界に固有の時間的なパースペクティヴが披かれる原点のことなのである．ドゥルーズはそれを「〔身体＝物体の〕眼」（ibid.）と呼ぶ．

このとき，映画という表現形式の強みは，現実世界（と普通私たちが呼んでいるイメージの世界）のように，その世界に固有のパースペクティヴが一つに極限されない（こともできる）ことである．現実世界では，パースペクティヴが披かれる原点は，なぜかいつでもこの「私」の身体に限られている．私たちの知覚や行動は，特定の身体を中心に同心円上に広がる時空的パースペクティヴ内に位置づけられ，すべてはこの中心から「周縁（périphérie）」（C1, 94）への距離の内部に包摂される．言い換えれば，そのような同心円上に広がる時空的パースペクティヴを成すイメージの有機的組織化の中心であることが「私」のアイデンティティーを支えている[32]．だが，ドゥルーズが映画に見出しているのは，イメージの有機的組織化の手前の段階へと遡行する可能性，言い換えれば，「知覚しえぬもの」を知覚する可能性である．「問題は，私たち自身の黎明より前にある，人間以前の世界に戻ること」（C1, 100）であり，そしてこの次元において「モンタージュは，物のなかにあるような眼の，非人間的な眼の純粋なヴィジョン」（C1, 117）なのである．

イメージの有機的組織化の手前にあって，それを可能にする最初の契機，光の内在平面に亀裂が走るその瞬間こそ，このようなヴィジョンが生起する場所，すなわち映画的思考＝モンタージュが生まれる場所なのであり，そこにおいて生まれ，それを見届ける「非人間的な眼の純粋なヴィ

ジョン」あるいは「見者の眼（l'œil du voyant）」（C2, 34）こそが思考の原初の姿としての「信じること」である．つまり，内／外，同／異，自／他といったカテゴリーを備えた世界，イメージの有機的組織化によって特定のパースペクティヴに依存した世界が成立する手前にあって，そのようなパースペクティヴを披く原初の出来事（亀裂，「間」の到来）に向き合い，それを見届ける思考のあり方を「信じる」と表現しているのである．

このような映画的思考＝モンタージュによって描かれる作品世界では，イメージの有機的組織化も，それによって生じる特権的なパースペクティヴもまだ存在しない，あるいは絶えず再設定される．ドゥルーズはこのような次元に多様な仕方で定位する映画作品たちを「現代映画」と呼ぶ．ただし，事柄に即して言えば，映画は初めからこのようなイメージの水準を内に宿していたのである[33]．それは現実世界（と普通私たちが呼んでいるイメージの世界）でも同じである．私たちの生の根底には，いつでも「信じる」という思考の原初の姿が潜んでいる．イメージの有機的組織化の手前にあるこのような水準について，ドゥルーズは「あるがままのこの世界」を「信じる」と言っているのである．それは，「その度ごとに」の世界の生成変化に立ち合わせる思考を指し示している．そして実のところ，このような思考はいつでも「ありふれたもの」でしかなかったのだ．

なぜドゥルーズは「信じる」という言葉を持ち出すのか．それは，全てが「間」ないし「間隙」の到来，光の内在平面に走る亀裂からしか始まらないからである．

> 「全てがそれにかかっており，それについて与えうる全ての説明よりも深い，一つの決定がある」（C2, 227）．

そこには思考自身の受動性，「無能力（impouvoir）」（C2, 216）が刻印さ

れる．もはや思考は，この次元で有意味な根拠・理由を求めることはできない．なぜなら，思考自身がそこにおいて生まれ，そしてそれを見届けることからしか始まりえないからである．『差異と反復』の頃のドゥルーズは，この事態を「脱根拠化（effondement）」と呼んだ[34]．つまり，充足理由律の底が抜けてしまい（「無底（un sans-fond）」），もはやいかなる根拠・理由も語りえない事態である．それでも，ただ思考だけがそれに立ち会わせることができるのであり，他者や未来への想像力も，歴史や過去へ思いをはせる追憶も，この地点からしか始まりえないのである．言わば選択肢なき選択，立ち合わせないという選択は無い選択，「選択を選択すること」（C1, 161），このような思考の姿をこそ，ドゥルーズは「信じること」あるいは「信仰」と呼ぶのである．いかなる正当な根拠・理由もありえないが故に不確かな，したがっていかなる正当化もありえないゆえに真偽の彼方ないし此方にある，しかし他方でそこからしか始まりえないという意味では唯一確かなもの（「確信」），それが「信じること」あるいは「信仰」という語に込められた意味である．

結論――「信じること」，そして「倫理」

本稿は，主としてドゥルーズ（とガタリ）のテクストに依拠しつつ，ヴィヴェイロス・デ・カストロが語る「真に受けること」，レヴィ＝ストロースの「確信」，そしてキルケゴールの「信仰」を，ドゥルーズが『シネマ』において練り上げた「信じる」という概念のもとに集約しようと試みた．ここでの「信じること」は，この語の常識的な用法の彼方ないし此方で，思考がおのれ自身の始まりの場にただ「その度ごとに」居合わせることを意味している．このような，権利上すべての思考の様態に伏在する思考の原初の姿は，ドゥルーズ（とガタリ）の力の形而上学ないし存在論に裏打ちされることで，はじめて語りうるものであった．最後に，このような仕方で「信じること」あるいは「信仰」という概念を捉え直すことにいったい

どのような意味があるのかを『シネマ』に即して確認して，この論文を閉じたい．

ドゥルーズは「信じること」あるいは「信仰」を「倫理」と等置している．「われわれは，或る一つの倫理あるいは信仰を必要とする」（C2, 225）．なぜ，このような等置が成り立つのだろうか．それは，「信じること」あるいは「信仰」において初めて，一つの主体性が生起するからではないだろうか．つまり「信じること」において，その「信じること」を担う者の「誰が」が問われる．ドゥルーズはそのような主体を，例えば「見者」と呼んだ．この主体性を，普通の意味での「私」や「私たち」と混同してはならない．そうした主体性は，時空的なパースペクティヴが披かれた後で語りうるものである．つまり，すべてが同心円上に広がる時空的パースペクティヴ内に位置づけられたとき，そのパースペクティヴの中心が「私」や「私たち」を規定するのである．

この次元では，「信じること」あるいは「信仰」は日常的な用法に回収される．「信じること」は，いずれにしても思考の権能の「外」へと向けられる思考自身の態度なのだが，ただしそれは出来上がった時空的パースペクティヴの外部，すなわち「周縁」へと向けられることになる．そうした中心から周縁への距離は，まだ見ぬ未来や理想，あるいは他者や他なる世界への想像力を定義するだろう．そして，ある特定のパースペクティヴ（世界観や価値観）を共有する者たち，つまり同じ時空的パースペクティヴ内の中心を占める者たちは「集団的主体性」（C2, 211）を獲得し，同じ一つの未来を「信じる」同志となるだろう（進化，発展，終末，革命 etc.）．

しかし，ここでの「倫理」とはそのような次元の手前にあるものである．内在平面に走る亀裂に立ち会わせる原初の思考が生まれるとき，まさにその場所が指定する主体性が問題なのだ．この次元での主体性に「私たち」はありえない．なぜなら，そのような「集団的主体性」を語りうるのは，上で述べたように，その次の段階だからである．キルケゴールが「真の信

仰の騎士」は「絶対孤立」の「証人」であると言っていたように，他ならぬこの「私」だけがそれを証立てることができるのであり，逆に言えば，内在平面に走る亀裂こそが，そのような「私」の単独性＝特異性（singularité）を規定しているのである．

だがそれでも，この次元は「倫理」と呼ばれうる．なぜなら，すべてがここからしか始まりえないからである．普通の意味での倫理的関係を取り結ぶ「私たち」でさえ，この地点からしか生まれえない．すべてのその度ごとの始まりに立つ思考，すなわち「信じること」は，まだ誰のものでもないと同時に，他ならぬ「私」のものであり，そして「みんな」のものなのである．『ミル・プラトー』の第 10 章でドゥルーズとガタリは，それを「ありふれている＝みんなのようにある（être comme tout le monde）」と表現した．あるいはヴィヴェイロス・デ・カストロはそれを，彼ら「のように」ではなく彼ら「と共に」思考すると表現した．

しかし注意しなければならないのは，このような言い方をすることで，問題の次元が「私たち」（「集団的主体性」）に即座にスライドしてしまうことである．ここで語られる言わばメタ・レヴェルの倫理的共同性を，現実的な集団性に還元してはならない．ドゥルーズはこの次元で「民衆（peuple）」という言葉を使うのだが，ただし「（…）民衆はマイノリティーの状態でしか存在せず，そのため民衆は欠けている」（C2, 300）のでなければならない．彼が「欠けている民衆」とか「来るべき民衆」というとき，それは文字通り，常に「欠けて」おり「来るべきもの」に留まるということを意味している．それが実際に現実的なものとして到来してしまえば，私たちはそこに時空的パースペクティヴを，つまり世界観や価値観を（部分的にであれ）共有する「私たち」を見つけるだけなのである．

だから，ここで言われている「民衆」は「統一されないまま」であり同時に「統一されてはならない」（ibid.），そういう主体性の次元なのである．したがって，この次元での「民衆」，つまり「私たち」は，いつでも「虚

構」や「伝説」,「作り話」としてのみ語られうる（C2, 289）．ドゥルーズはそうした語りの可能性を「仮構作用（fabulation）」（C2, 290）と呼ぶ．だが，決して現実化できないということは，それが単なる妄想であることを意味しない．それはやはり，私たちのリアルなのである．硬直化した集団的理想や，欺瞞に満ちた多元主義や，閉鎖的なアイデンティティーから私たちが抜け出すことができるとすれば，その可能性はこの次元の「信仰」あるいは「倫理」にかかっている．「信じる」という言葉に賭けられているものは，この意味で，私たちの生の可能性のすべてである．

註

[1] 以下の主たる参照文献については，略号を定め，引用の後にページ数を示す．またすべての引用は既存の邦訳を参照したが，執筆者の責任において訳を改めた場合がある．MC : Eduardo Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales : Lignes d'anthropologie post-structurale*, PUF, 2009. MP : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateau Capitalisme et schizophrénie 2*, Éditions de Minuit, 1980. C1 : Gilles Deleuze, *Cinéma 1 L'image-mouvement*, Éditions de Minuit, 1983. C2 : Gilles Deleuze, *Cinéma 2 L'image-temps*, Éditions de Minuit, 1985.

[2] 本稿は，ドゥルーズとフェリックス・ガタリ（Félix Guattari, 1930–1992）の共著も扱うが，その場合でもドゥルーズの単著『シネマ』との関係で解釈を行うので，基本的にはドゥルーズの哲学を扱う研究であるとみなし，二人の共同著作期の特異性の分析には踏み込まない．

[3] ドゥルーズはヒューム研究から自らのアカデミックなキャリアを開始した．このヒューム研究のなかで，ドゥルーズは「信念」の役割を丁寧に辿りつつ，ヒュームの宗教論，特に奇跡論に注意を払っている（Voir, Gilles Deleuze, *Empirisme et Subjectivité Essai sur la nature humaine selon Hume*, PUF, 1953, Chapitre 4）．ここで得た「信念」形成のメカニズムは，例えば主著『差異と反復』第 2 章の時間論において,「現在」という時間性を論じる際に活かされている．しかし同時に，同じく第 2 章の時間論において,「将来（avenir）」という時間性を語る際には,「信念」の語はニーチェの名と共に別の含意を与えられている．後者の用法は『差異と反復』以後しばらく身をひそめ，後年になって『シネマ 2 時間イメージ』のなかで十全に展開された，というのが執筆者の見立てである．

[4] 鶴岡賀雄「権威・伝統・信仰」(『宗教への視座』岩波書店，2004 年所収) 62–63 頁．

[5] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 1, Payot, 1986, p.7.

[6] 彼の提唱する宗教多元主義については，John Hick, *Problems of Religious Pluralism*,

St. Martin's Press, 1985 や *A Cristian Theology of Religions : The Rainbow of Faiths*, Westminster John Knox press, 1995 を参照．大まかに言えば，彼はカント認識論の「物自体」を緩く解釈して，現れとしての諸宗教の多様性の背後にメタ・レヴェルでの宗教性を見出そうとする．このような彼の多元主義に対する批判とそれへの応答については，岸根敏幸『宗教多元主義とは何か――宗教理解への探究――』（晃洋書房，2001 年）に詳しい．岸根は，宗教多元主義を大きく「通約的多元主義」と「非通約的多元主義」に区別したうえで，ヒックの多元主義を前者に位置づけ，その利点と問題点を整理している．

[7] 「人類学者が彼ら〔先住民たち〕の思考を，信念（croyance）に関する彼らの言説と関連づけて規定するときに引き起こされる悪しき問題はよく知られている．そうすると文化は，一種のドグマ的な神学になってしまう．もしくは，人類学がこうした言説を臆見もしくは命題の集合と捉えるときに，文化は認識論的な奇形学となる」（MC167）．

[8] 「クラをつねに一つの記述として記述することが必要なのであり，先住民の宗教をつねに一つの理解として理解することが必要なのであり，先住民の想像力を想像することが必要なのである」（MC165）．

[9] 「先住民を，多様なものを異なった仕方であつかう特別な神経生理をそなえたものとして想像することが重要なのではない」（MC160）．

[10] もちろん，「言おうとしていたこと」と実際に「言っていること（行っていること）」は別であり，この点で，後者を前者の視点から読み替えることが『食人の形而上学』の主題となっている．ヴィヴェイロス・デ・カストロは，レヴィ＝ストロースの初期の仕事（『親族の基本構造』）と『神話論理』以降の仕事との間に分割線を引き，それらの時期の結節点に『野生の思考』を位置づける見方には同意する（「前－構造主義的な」位相から「構造主義的な」時期を経て「ポスト構造主義的な」位相へ（MC175））．だが，こうしたレヴィ＝ストロースの思想的発展の通時的区分は，ヴィヴェイロス・デ・カストロの議論において本質的なものではない．というのも，彼が明らかにしようとしたことは，「閉じた文法の組み合わせとしての構造の観念と，開かれた微分的＝差異的多様体としての構造の観念とのあいだのこの二元性」が，その強弱の差異はあっても，「レヴィ＝ストロースの著作の全てを横断している」（MC183–184）ということだからである．後者の意味での構造概念を，ドゥルーズとガタリを経由してレヴィ＝ストロースから誇張的に取り出すことが，ヴィヴェイロス・デ・カストロの目論見であると言える．

[11] 「縁組と出自の観念は，親族関係のなかで，またそれを介して効果をもつかぎりにおいて，伝統的に人間化の調整機能とみなされてきたのだが，問題は，いかにして縁組と出自の観念を概念的に変形させて，超‐人間的なものへと開くのかということにある」（MC94）．

[12] 次段落で説明するように，「アレンジメント」とは，異質な諸要素間の動的な関係性を意味するドゥルーズとガタリの用語である．

[13] 「生成変化は進化ではない，少なくとも血縁や出自による進化ではない．生成変化は出自からは何も生産しないし，あらゆる出自は想像的なものである．生成変化はつねに出自とは異なる領域に属している．それは縁組に関わっている」（MP291）．

[14] 「「変則的 anomal」は廃語となった形容詞で，その起源は「異常 anormal」とは大きく異なるということが指摘されている．「異常」は名詞形を欠いたラテン語起源の形容詞で，規則をもたないもの，あるいは規則に反するものを指す．それに対して「変則性 anomal」のほうは形容詞形を失ったギリシャ語起源の名詞で，不均衡なものやごつごつしたものを，さらにはざらつきや脱領土化の先端を指し示す」（MP298）．

[15] 「無意識という言葉があらわしているのは，もはや超越的な組織平面を支配する隠れた原理ではなく，構築されるにつれて自らの表面上に現れてくるような，内在的な存立平面のプロセス（le processus du plan de consistance immanent）である．無意識は作られるべきものであって，見出されるべきものではないのだ」（MP347）．

[16] 「そこでわれわれは，この平面を自然とまったく関係がないにもかかわらず，あえてこれを全自然の平面と呼ぶ．この平面は自然と人工のあいだにいかなる区別も設けないからである．次元数がいくら増大しても，この平面は，その上で生起するものに対して補足的な次元を付け加えることがない．それゆえにこそ，この平面は自然であり内在的であるのだ」（MP326）．

[17] Gilles, Deleuze, *Nietzche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 7.

[18] Voir, Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Éditions de Minuit, 1968, p. 227.

[19] 「（…）それぞれの領域において人間でありながら，非 - 人間はものごとを，人間がそれらをみるようにみている．つまり，われわれのように人間の領域において，人間がそれらをみているようにみている．しかし，それらがみている事象は，われわれ（人間）がそれをみているようにそれらがみているときには，他のものなのである．われわれにとって血であるものは，ジャガーにとってはビールである．死者の魂にとって腐った死体であるものは，われわれにとって発酵したキャッサバなのである．われわれが泥沼とみなしているものは，バクにとっては立派な儀式の場なのである」（MC38）．

[20] 「存在者のあいだで変容する潜勢力の差異は，シャーマニズムの存在理由なのである．ただし，どの視点も一方向的な仕方で他者の視点を含まないかぎりで」（MC128）．

[21] 「生産のモード（等質的な出自）ではなく，捕食のモード（異質発生的な取り込み）である．それは，共生関係のあいだの捕獲，存在論的な「再捕食」によ

る「再生産」である．自己を外在化する条件としての，食人による他者の内在化であり，敵――敵として振る舞う者――によって「自己規定される」ようにみえる，ある種の自己である」（MC149）．この引用からも分かるように，「食人（cannibalisme）」あるいは「捕食（prédation）」は，ここでは実際の風習としての食人であると同時に，より広く理解＝包摂し／される関係をも意味している．

22 Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire, Race et Culture*, Albin Michel/UNESCO, 2001, p. 111–112.

23 その意味では，この部分は，ドゥルーズとガタリの著作に溶け込んだドゥルーズ的な要素と言えるかもしれない．『おそれとおののき』の該当箇所は，例えば以下である．「先に言ったとおり，わたしはそのような信仰の騎士をまだ見いだしていない，しかしそれでも，わたしはそのような騎士を自分に考えてみることはできる．ここに彼がいる．知り合いになって，わたしは彼に引き合わされる．彼に一瞥を投じた瞬間，その刹那にわたしは彼を突き放し，自分はうしろへ飛びすさり，手を打ち合わせて，低い声でこういう，『神さま！ これがその人なのですか，ほんとうにその人なのですか．この人はまるで徴税吏みたいに見えるじゃありませんか』」（セーレン・キルケゴール『おそれとおののき』，『世界の大思想 31』所収，舛田啓三郎訳，河出書房，1972 年，35 頁）．

24 「無限の諦めは，信仰に先立つ最後の段階である」（キルケゴール，上掲書，42 頁）．

25 「このようにしてわたしは，諦めの無限の運動をするためには，精神の力とエネルギーとが必要であることを理解することができる．同時にわたしはこの無限の運動がなされうることも理解できる．しかし，それに続くことは，わたしを驚愕せしめる．わたしの頭はぐらぐらしてくる．なぜかといえば，諦めの運動をなし終わってから，こんどは背理なものの力によっていっさいのものを手に入れるということ，願い事を，完全に，何一つ欠くることなく，手に入れるということ，これは人間の力を超えているからである．それは奇跡だからである」（キルケゴール，上掲書，43 頁）．

26 「キルケゴールは無限の平面を信仰の平面と名づけ，これが有限なものを無媒介的に与え続け，与えては受けとめる純粋な内在性の平面になるだろうと述べている」（MP345）．

27 キルケゴール，上掲書，72 頁．

28 キルケゴール，上掲書，73 頁．

29 同上．

30 キルケゴール，上掲書，110 頁．

31 *Deux régimes de fous Textes et entretiens 1975–1995*, édition préparée par David Lapoujade, Éditions de Minuit, 2003, p. 198.

32 このようなイメージの有機的組織化をドゥルーズは「感覚運動図式（le schème

sensori-moteur)」(C2, 57) と呼び，その中心に位置づけられる身体（のイメージ）を「不確定の中心」(C1, 92) ないし「生けるイメージ」(ibid.) と呼ぶ．映画もまた，このようなイメージの有機的組織化を利用することができる．それはドゥルーズが「古典映画」と呼ぶタイプの映画作品であり，主人公の決定的な行動を軸に一つの結末（未来・理想）へと向かって物語が収束する場合がその典型である．ドゥルーズはそれを「行動イメージ」の映画と呼ぶ．

[33] 「全ての映画をすでにして逸脱した運動とつなぎ違いによってできたものとして観なおすためには現代的なものが必要だった．直接的な時間イメージはつねに映画に憑りついていた亡霊である．ただし，この亡霊に身体を与えるには現代映画が必要だったのだ」(C2, 59)．

[34] Voir, Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, p. 92.