

現代の身体加工にみる 自己アイデンティティ構築のエコノミー

西 山 哲 郎

みいみちゃん「このタトゥーは初めて男の人にプレゼントしてもらった指輪の絵柄なんだよ！愛は消えてもタトゥーは残るしね。」

ヒロキくん「このタトゥーは大人になったと言うコトで入れた。オレにとってのタトゥーは自己満足なんだけどね。」

林直樹くん「タトゥーを入れて彼女の親に嫌われた（笑）。でもタトゥーは男らしくてカッコイイじゃん。」

『Men's Egg』2000年9月号 96 頁

変わりつつある身体観と身体加工

いつの頃からか、国際的にそのきまじめさと野性味の薄さで定評のあるここ日本でも、若者の間では「身体加工」とよぶのがふさわしいようなファッションが目立つようになった。その代表的なものはタトゥー（刺青）やボディピアスだが、よりお手軽な所では頭髪の染色や脱色、それに季節を問わないマシンによる日焼け（昔風にいえば「ガングロ」、最近の言葉では「ギャル」や「ギャル男」、「センター GUY」）などもそれに含めていいだろう。

これら身体加工の流行を考へてみる上でまず気になるのは、それがファッ

ションであるにもかかわらず、他人の印象を良くするという一般的な目標からしばしば逸脱しているということだ。「入れ墨の方はご遠慮願います」と書かれた温泉の貼り紙に象徴されるように、身体加工というファッションは、現在でもコミュニケーションから排除される原因にさえなりかねない。そんなものがなぜ流行するのだろうか。

こういう疑問は、ファッション・センスの無いオヤジやオバサンの意見というだけではないと思う。確かに、年長世代を相手にする就職やバイトの面接などでは、染髪やピアスをしていると「超ウケが悪かった」ということになるのが普通ではあろうが、若者同士の間でも、たとえば恋愛という場では身体加工への評価は必ずしも芳しくはないからだ。若者向け雑誌の特集記事を見ても、色が黒くなったことで好印象をもたれるのは同じ趣味をもった異性だけであって、それ以外の異性にはむしろ敬遠されてしまうことが嘆かれている⁽¹⁾。

もっと気になるのは、身体加工をしている当人たちがそうした異性からの評価に無頓着であるように感じられることだ。冒頭に引用したファッション誌『Men's Egg』のインタビューでも、それが「自己満足」のためであることを強調する男性がいたが、女性たちに対する別のアンケートを見ても、その「男ウケ」の悪さを指摘する声は少ない。彼女（または彼氏）の親に嫌われるくらいならまだしも、彼女（彼氏）自身にすら嫌われかねない格好をなぜ彼らは好きこのんでするのだろうか。

ただそうは言っても、なぜ世間は身体加工にそこまで目くじらを立てるのか、というのも逆に気になるころではある。なぜなら、「他人に迷惑をかけない限り、何をしようとする個人の自由」というのは、我々が住む自由主義社会の基本ルールのはずなのだから。いくら奇異に見えても、見かけだけで他人を排除すべきでないことは、身体加工に嫌悪感をおぼえる人々もよく承知しているはずだ。

伝統的身体加工と現代的身体加工の違い

身体加工に冷たい視線の集まる現代社会ではあるが、同時にそこは「私はピアスをあけたいからあけてるだけです。誰に迷惑をかけるわけでもなし、ほっといて」というような答えがまかり通る世界でもある。その種の返答が可能なこと自体がすでに、現代で身体加工が行なわれる理由の一端を表わしている。最近の身体加工が行なわれる理由は、洋の東西を問わず昔から行なわれてきた「伝統的」な身体加工とはまるで異なっている。

言うまでもなく、身体加工の歴史はたかだかここ数十年にとどまるものではない。たとえば、タトゥーは紀元前二千年のエジプトのミイラから発見されたことからわかる通り、人類の文明の歴史と同じくらいの長さで広がりをもっている。そうした伝統的なタトゥーは、主に健康を保証し悪を遠ざける呪術的な理由で行われるものであったが、ハワイでは亡くなった人を記念するため、またインドネシアでは世俗的な達成を示すためにも行われていた⁽²⁾。タトゥー以外にも、伝統社会での身体加工には、肌に傷をつけて傷跡を盛り上がらせる「創痕 (scarification)」や身体に異物を挿入する「補綴 (prosthesis)」など様々なものがあるが、文字が使われる以前の段階の文化では、それらはほとんど社会に不可欠の要素であった⁽³⁾。そうした身体加工は、共同体のなかでなんらかの役割を果たせるようになったことを証明するため、通過儀礼とともに行われるのが普通である。例えば性器の一部を切除する「割礼」の風習は、「子どもをつくること」のできる年齢に到達したことを示す標識となっている、というように。

さらに、かつての身体加工は、生活と職業をともにする「身内」に見守られながら、仲間によって施行されるものであった。そのため体に刻まれた結果そのものに負けない位、（仲間としての連帯感を高めてくれる）その実施のプロセスが重要であった。日本の伝統的なタトゥーの場合も、それは主に漁師という職業と結びついていたので、海難事故をさける呪術的

な理由から、成長して沖で働ける段階に達した時点で漁師の先輩によって実施されたものだった。その結果、それは命がけの仕事をともしする仲間意識を高めてくれたのである⁽⁴⁾。このように危険な海で仕事をする共同体とタトゥーとの結びつきは、東アジアから太平洋地域全体に共通する伝統だが、それが後には陸の上で法の秩序を犯す危険性をもった仕事をする共同体（今では「やくざ」や「マフィア」と呼ばれるような集団）によって、集団への忠誠心を高めるために転用されるのである。

ここからわかるのは、伝統的な身体加工はきわめて共同体的なものであって、部族社会のメンバーに義務的に課されるものであった、ということである。好きでしたり、嫌いだからしなかったりするものではない。その社会で果たすべき役割を引き受けた者であれば否応なしに行なうものであって、そうしない者はその社会の一員とはなれない。

それに対して現代の身体加工はまさに「ファッション」でしかない。その動機にしる、実施や活用の場面にしろ、非常に個人的であり、そうすることにあまり社会的な意味がない点に特徴がある。

とはいえ、現代の身体加工も伝統的なものに近い意味合いをもつことはある。自分の身体加工は「自己満足」であると述べていた若者も、「このタトゥーは大人になったと言うコトで入れた」そうだが、成人や初恋といった個人の人生イベントを記念してタトゥーを入れる人は少なくない⁽⁵⁾。ここに部族社会の通過儀礼のイメージを見いだすことは容易なことだろう。しかしこれは厳密には伝統的身体加工のリバイバルとは言えない。なぜなら、人生のステップが決まり切っていて皆に共通していた部族社会と違って、十人十色の生活を送る現代人の記念日はまったく個人的なもの（まさに「自己満足」）でしかないからだ。部族社会は、非文字文化の特徴として伝統や慣習によって厳しく縛られており、少なくとも現代的な意味で自由とは言い難いのが事実である⁽⁶⁾。だから現代の身体加工愛好者は部族社会を再現しているのではなく、悪く言えばつまみ食いをしているのだ。彼らは部族社会の住人のアイデンティティを安定させていた集団主義的な儀

礼や神話を、全く個人主義的なパステーション（模倣創作）のために利用している。

したがって、現代の身体加工の特徴は個人主義と自由主義という、その「近代的」な価値観に求められることになるだろう。「してもよいし、しなくてもよいが、自分の好きでしている」というような理由で行ないうる（実際に行なわれている）のが現代的身体加工であるが、「自分の（個人主義）好きで（自由主義）している」、というのは、近代人しかしない理由づけである。

「私」を求めて

現代の身体加工がしばしば、強烈な自己表現・自己主張と結びついていることが、その個人主義と自由主義を裏づけている。

ボディ・アートのある専門雑誌には次のような言葉が掲載されていた。「私はこう宣言する、私は自分自身を選んだのだと。私はこの文化の一部だがそれを信仰しているわけではない。私の身体加工はそれを表明する私のやり方なのだ⁽⁷⁾。」また、自分の身体に対して穴をあけたり、串刺しにしたり、ガチガチに縛ったりといった過激なボディ・アートの可能性を長年追求してきたアメリカのファキール・ムサファーは、次のように語ったことがある。「私の身体は私のものであり、どのように使用する事も私の自由である。私の身体はメディアであり、生きたキャンバス、生きた粘土である⁽⁸⁾。」

身体加工することによって、「より自分らしい自分」や「本当の私の個性」を表現できる、というわけである。身体加工の流行の先端を歩んでいる人々ほど、こうした考えをもっているようだが、これは身体加工が単なるファッションにとどまらない強烈さ、いわば「取り返しのつかない」性格を持っていることと無関係ではないだろう。つまり服なら着替えることができるし、化粧なら落とすことができる。しかし身体加工は一度してし

まえば基本的に元に戻せない（戻そうとしてもかなりの苦痛が伴ったり、跡が残ったりする）。だからこそ身体加工をする以上は、他のファッションとはくらべものにならないくらいの覚悟が、確固とした「自分」の意志が、（少なくとも事後的には）生じるはずである。

またこれは、巨大化し高度に複雑化した現代社会の中ではあらゆるものが不確かで曖昧になり、自分の身体さえ人々が見失いやすくなっている状況のあらわれとも言える。現代人は、理念的には自由で平等な社会のなかで生きているにもかかわらず、その自由な選択の結果として、ほとんどの人はさしたる重要性もない社会的地位につくことになる。というより自由で平等な社会だからこそ、たいていの人はいつ誰と交替してもたいして問題がないような仕事しかしていない。まれに重要な地位につけたとしても、自由で平等な競争の下では、より強力なライバルが現れればその地位は簡単に奪われてしまう。まるで「君はいなくてもいい、代わりはいくらでもいる」と常に耳元で囁かれているように。そんななかで自己の存在を確かめるためには、身体加工はたしかに有効な方策ではある。なぜなら、身体に加工をほどこすという行為は、その身体の持ち主にしかできないことだからだ。あるいは、身体加工には必ず「痛み」がともなうことにも注目すべきだろう。自分の身体の痛みを感じることができるのは自分だけなのだから⁽⁹⁾。

それゆえ「好きで身体加工する」というのは、その本人にとって紛れもなく自分が自分であり、自分がこの世にいななければならないことの証を与えてくれることになる。だからたとえば、腕に彫られたイカリの入れ墨には文字通り現代という不確かな社会を頼りなく浮遊する自己に錨をつけて繋ぎ止める意味があるのだという説も出てくる⁽¹⁰⁾。冒頭に引用したインタビューにも「愛は消えてもタトゥーは残る」という声があった。それは恋愛をきっかけに入れたタトゥーが〈愛〉という不確かなものを象徴しているのではなく、むしろ恋をした〈自分〉というものの確からしさを補強していたのである。

私的所有権の起点としての身体

このように身体加工によって自己の存在を確認することができるのは、近代人の諸権利の根幹をなす「私的所有権」の感覚が意外と身体的なものだからかもしれない。すでに述べたように、近代社会では個人主義や自由主義の価値観に基づいて、個々人がそれぞれ「自分のもの（所有物）」を持つことが認められている。「自分のものは自分の好きにしてよい」「自分のものは自分だけが好きにできる」という、この誰もが当然受け入れている権利を「身体で」納得しているところが我々にはあるのだ。

近代社会というものを生み出すのに大きく貢献した啓蒙思想でも、こうした権利は身体の自己所有に由来するものと理解されていた。イギリスの名誉革命を理論的に指導したジョン・ロックの有名な『市民政府論』では、私的所有権は次のように、身体というものを起点にして正当化されている。

「たとえ地とすべての下級の被造物が万人の共有のものであっても、しかし人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている。これには彼以外の何人も、なんらの権利を有しないものである。彼の身体の労働、彼の手の働きは、まさしく彼のものであるとあってよい。そこで彼が自然が備えそこにそれを残しておいたその状態から取り出すものはなんでも、彼が自分の労働を混えたのであり、そうして彼自身のものである何者かをそれに附加えたのであって、このようにしてそれは彼の所有となるのである⁽¹¹⁾。」

つまり、誰もが自分自身の身体を生まれつき「自分のもの」として所有していることは疑いえず、そうである以上、その身体を使って働いて得たものも「自分のもの」である、というわけだ。

自分の身体が生まれつき自分のものであるなどというのは、わざわざ言

うまでもないことのようにも思える。だがそれは、我々近代人がロックらに源を発する「自然権」を承認し、基本的人権の思想をまさに自然なものとして定着させた社会の中に生きているからだ。前近代（たとえば封建社会）にはそのような考え方はなかった。この世のありとあらゆるものは土地も、そこに住む人民も、神もしくはその代理人たる王のもので考えられ、したがって人民が王のものである土地を耕して得られた収穫物も原理的には王の所有物と考えられていた。だからこそ理不尽な年貢の取り立てにも人々は服従し、それが中世の支配体制が何世紀も安定的に存続しえた理由の一つとなったのである。

そういう理念の下では、結局は王の所有に帰するものを増やすために当座の必要以上に何かを生産しようとする意志も生まれにくい。東洋でも儒教には「吾唯足知（われただ足るを知る）」を生活の理想とする思想があったが、そうした信条は洋の東西を問わず、人々の生活指針になっていた。産業活動を活気づかせ、経済規模を拡大し続けるためには、誰もが自由に儲かる商売を選ぶ資格を持ち、その成果を独占しても文句をつけられない必要がある。それゆえ我々の生活の豊かさと個人の自由を支える産業活動は、近代社会が誰にでも平等な私的所有権を認めたことで初めて可能になったのだ⁽¹²⁾。

労働に基づく所有

ただ問題は、そういう私的所有権の思想をどうやって世間に受け入れてもらうかである。自分の収穫した作物であってもすべては神のもの（現実には「王のもの」だが）であると納得してしまっている人々に、「そんなことはない、それは各自が自由に所有してよいものなのだ」と、どうやって伝え、説得したらよいだろうか。

そこでロックの著作をもう少し読み進めてみよう。すると次のような説明がなされているのに行き当たる。

「そうしてまた労働に基づく所有が、土地の共有に優越し得るということは、よく考えてみるとそう変なものではない。何故なら、すべてのものに、価値の差等を与えるのは実に労働に他ならないからである。誰でも、煙草あるいは砂糖が植栽され、また小麦あるいは大麦が播かれている一エーカーの土地と、全く耕作されずに共有のままにされている同じ一エーカーの土地の間に、どんな相違があるかを考えてみるがいい。労働による改良が、価値の大部分を作るものであることが解るであろう⁽¹³⁾。」

つまり、人民が領地を耕して得られた収穫物が、なぜ王のものではなく人民のものになるのかと言えば、その収穫は人民がその土地を耕すことで得られたものであって、その土地を王がただ所有しているだけでは決して得られるものではないからだ、というわけである。

何を所有するにしろ、それをただ無為に消費するだけなら、私的所有権は正当化できない。逆に、ある所有者がその所有物を真に有効に活用できれば、そこで得られた生産物は社会全体を豊かにすることができるわけで、結果的に他の人間にとっても彼の私的所有は有益だったことになる⁽¹⁴⁾。

ここでロックが「労働に基づく所有」と述べているものは、要するに「汗水たらして働いて稼いだものは自分のもの」であるという、今でも多くの人が認める価値観を指しているが、それだけではない。ある人があるものを独占していることを正当化できるのは、それを既得権で支配しているからではなく、有効に活用しているからなのである。この論理は常に停滞を許されず、主体的な活動によってのみ支えられている。だとすれば、すべての所有権の起源である身体が自己のものであると確証するにも、それが常に実践に関わっているか、あるいは少なくとも実践に向けて常に準備されていることが必要になる。

所有の自由と生産の義務

もしそうだとすれば、身体加工には嫌われるだけの理由があることも、ロックはかなり明快に語っていることになる。なぜなら、いかなる所有も「有効な活用」によって正当化される以上、何かを自分のものにしたからといって、自分のわがままで浪費していいことを意味しないからだ。自分の所有権を主張するには、何らかの価値を作り出すこと、つまり〈生産〉が行なわれなければならないのである。それが「労働に基づく所有」の意味するものである。ここでロックは私的所有権に重大な制限を加えているのがわかるだろう。彼は、生産至上主義という産業社会的な価値観の下でその権利を考えているのだ。

そうすると身体が自分のものにしていい理由も、「その身体を使って自分が何かを生産しているから」「その身体を使って何かを生産できるのは自分だけだから」ということになる。だがその場合、自分の身体が自分のものである証拠は、「その身体を使って何かを生産すること」によって初めて示されることにもなるはずだ。身体は労働によって商品やサービスを生産するものであるか、生殖行動によって子孫を再生産するものでなければならなくなる。身体を使っているとしても、そこから何も生まれなければ、その身体はその人のものであるようには認められないだろう。

他方、現代の身体加工は、前述したように、「身体を使ってはいるが、何も生まない」純粋な消費行動である。たとえ本人にとって格好良さを追求するためのものであっても、異性を引きつける道具にさえなりにくい。職場でも円滑なコミュニケーションを阻害し、そもそも職場に入ることを阻害する。仕事にも生殖にも役に立たない以上、それはどんな意味での生産活動にも役立つものではない。むしろそれは、ジョルジュ・バタイユ的な「蕩尽」と呼ばれるべき活動であろう。

だとすれば、それは産業社会的な価値観の根拠を台無しにしかねないも

のである。加工された身体を誇示することは、「身体を限界まで駆使してこそ得るものがある」と考えて労働に精を出す人々（たとえば保守的な会社人間）に向かって、「額に汗しても自分の身体は自分のものにはならない」「働いて多くを手に入れたからといって、結局それらは自分と無関係なものでしかない」と言っているのも同然に聞こえるかもしれない⁽¹⁵⁾。

こうして「自分の好きで身体加工しているだけ」のことが、「誰に迷惑をかけるわけでもない」どころか、かなり多くの人々の信条に牙をむく結果になっていることが理解される。少なくとも産業社会的な理念の下で生きる「働き者」の老若男女にとって、身体加工に眉をひそめる理由は十分ある。したがって身体加工を敬遠するのは、若者世代に理解がない年輩者たち特有の態度とは限らない。与えられた仕事に生きがいを感じるような、旧来型の生産活動において有能な若者たちからも、身体加工が支持されることは難しい⁽¹⁶⁾。

「脱産業化」と「部族社会」の身体加工

今見てきたとおり、身体加工は迷惑かと問われれば、近代産業社会の規範に照らせば「はた迷惑」ではある。とはいえ、見方によっては迷惑に思う方が理不尽ともいえよう。なぜなら、産業活動だけが我々の正しい生き方のすべてではないからだ。むしろ、「脱産業化」と呼ばれる変化が社会全体に生じていることを思い出すべきだろう。現代では、生産至上主義が必ずしもうまくいかず、「身体を使って働いても何も得られず、かえって害をなす」場合も多いことが様々な側面で明らかになりつつある。

たとえば、環境破壊の深刻化と資源の枯渇、それに毒性をもつ産業廃棄物の処理問題などを考えると、生産を無条件に美德として考える産業社会の理念は土台から揺らいでしまう。あるいは、過労死の問題などは、まさに汗水たらして生産に励むことこそが、その生産を「一体何のために働いていたのか」というような形で無に帰してしまう事態をもたらすことになっ

た。ロックの私的所有権の議論を考へても、もともとその前提条件には、「生産活動を行う上で万人が資源を奪い合わずにすむだけの余地が残されていること」が挙げられていた。しかし地球上に未開のフロンティアを認めるのは困難になってしまった現在、そのような前提でものを考へること自体が不可能になってきているのだ。

近代産業社会の倫理がほころびをみせたことで、身体加工の非生産性をとがめる価値観も根拠を失う。いやむしろ、生産労働が特に何も保証してくれなくなった今、私的所有や身体との関わり方について、我々には新たな基準が必要となるはずだ。そんな状況の中で、眉を顰める人が少なくなるとはいへ、身体加工が流行現象として一般化しつつあるのは、その非生産性ゆえに脱産業的な新しい時代にあった生き方のヒントを我々に与えてくれているからなのかもしれない。

実際、身体加工は脱産業化という私的所有権の危機に対応する有効な対策となりうるかもしれない。意外にも、社会学の確立者の一人、エミール・デュルケムがすでにそうした道の存在を示唆している。彼はロックのように私的所有権の起源を人間の労働から論理的に説明する議論に背を向け、当時としては実証的な資料にしたがって部族社会において私的所有権が呪術的に発生する過程を描いて見せた⁽¹⁷⁾。

その観点からすれば、現代の身体加工は、その呪術性においては「部族社会における私的所有」のリバイバルと考へることができる。ただし、それはすでに説明したように全面的なリバイバルではないことに注意しなければならない。つまり、そこでの身体所有は、共同体的な集団意識に基づいて行なわれているのではもはやない。個人主義的で「モノドロジー的な」コミュニケーションによってなされているのである。

「聖なるモノ」としての自分

デュルケムによれば、部族社会では所有物は本来すべて村の共有物であっ

た。現に身につけている衣類のような少数の例外を除けば、他人のものを無断で借用することは自由だったし、村の首長は人より多くの財産をもつ者ではなく、より多くの財産を仲間に分配する者から選ばれた。そうした状況で、「特定の間以外、他人が手をつけてはならないもの（＝私的所物）」が生じてくるのは、宗教的に神聖なものの「タブー（禁忌）」——どんなつまらないものでも一度神聖視されると発揮する、人が見たり触れたりするだけで危険な目にあう力——からだった。部族社会では、宗教的な指導者が歩いた土地や触った物が、タブーとして誰も触れられないものになってしまう現象から私的所物が芽生えた。そして農耕が始まると、共同作業や水の配分などを一元的に管理する指導者が必要になるが、そうした人は皆に公平である必要があるから、宗教的な指導者（と、その一族）に依頼されることが普通だった。その結果、その人に託された水源や穀物倉庫のような場所や物も神聖視され、それがやがて今のような私的所物に変化していったとデュルケムは主張している。

このことについてわかりやすく言うなら、例えば、額に汗してケーキを焼いた姉と、そのケーキをつまみ食いしようと狙っている妹のどちらにケーキの所物が帰属するものなのかを考えてみればよい。産業社会の基本理念が有効な家庭（社会）では、もちろんケーキは自分で焼いた姉のものであるが、それにもかかわらず、妹がいとも簡単にそのケーキを自分のものにする方法がある。そのケーキに自分の唾液をつければよいのだ。俗に何かを自分のものにする行為を「つばをつける」と表現するが、ただそれだけのことで姉は（もし大人の分別を保てればの話だが）そのケーキを食べることも触ることもできなくなる。だがその「つばつけ」の張本人は、やすやすとケーキに手を伸ばし、それを腹の中に収める（まさに身体的に所物する）ことができるだろう。ここで、べっとりとつけられたその「つば」は必ずしも医学的・衛生的に「汚い」ものではない。妹の唾液を嫌がる姉は、そのケーキを後で分け与えようと考えていた愛する人の唾液なら全然気にならないはずだ。その汚さはむしろ精神的・宗教的な「穢れ」と呼ぶ

べきものだ。そしてそれこそが私的所有権の呪術的な起源を再現している。

産業社会では、〈何かを自分のものにする事〉(私的所有)は、〈主体的な働きかけ〉によってなされるものと考えられている。まさに額に汗する労働によって価値が生み出され、それによって働きかけられた物がその働きをした者の所有物になる、というように。それに対してデュルケムは、触ることすらもタブーとするような呪術、〈主体的な働きかけの禁止〉によって私的所有がなされるのが脱産業的な部族社会の特徴である、という考えを示した⁽¹⁸⁾。

誰も働きかけてはならないし、それゆえ誰からも働きかけられないものは、必然的に誰の所有物でもなくなる。ただしそのような呪術(つばつけ)を施した本人は例外である。なぜなら、そこでは「つばをつけられたケーキ」と「つば」、そして「つばをつけた自分」は、もはや同じものになってしまうからだ。姉(自分でない者・他人)からすれば触れない、触りたくないもの(つば)へとそれらは同一化し、融合を遂げる。それゆえ当然、つばをつけられた物はつばをつけた者の所有に帰すことになる。鷺田清一がすでに論じているように、フランス語で自己の「所有権」と「固有性(他からの影響を受けていない本来の状態)」は同じ言葉〈propriété〉で表わされるのもこれと無関係ではないだろう⁽¹⁹⁾。

そういう呪術的行為を実行した妹に対し、怒りにかられた姉が「労働による所有」の正当性をいくら訴えたとしても手遅れになる。その点で、脱産業化が進む現代社会の身体加工を支えている行動規範を考える上では、ロックの説ではなく、デュルケムの説こそが役に立つ。すなわち、流行の身体加工は、身体を生産の手段としてだけ利用する産業社会の態度とはまったく異なっていて、現代の身体加工愛好者たちは、産業社会的価値観の持ち主からすれば「主体的に働きかけてはならないもの」「とても主体的に働きかけられないもの」へと自分を呪術的に作り替える。そうすることでいわば自分自身(の身体)に「つばをつけ」、それが間違いなく自分(のもの)であることを確認しているのだ。

そうやって呪術的に「加工された身体＝自分」は宗教的な「聖なるモノ」と化す。多くの宗教において神聖さと穢れは表裏一体であるが、それは両者が「触ることができない」「触ってはならない」点で共通しているからだ。「聖なるもの (sacré)」とは、その語源自体「他から分離されたもの」であって、タブーによって一般人の接触が禁じられたものである。そういう両義性を帯びたものはもはや働きかける〈者〉（主体的な人間）でも働きかけられる〈物〉（客観的な対象）でもない、どちらでもありうるし、どちらでもない〈モノ〉として現われてくる⁽²⁰⁾。脱産業社会の身体加工愛好者は、自分を身体加工されたモノへと変え、そのモノ化した私と呪術的に結ばれたものは、すべて私そのものなのである。

とはいえこの「呪術」が、神がかったような別の主体の力（すなわち宗教の力）で自己所有権を確立しているのではないことには注意を促したい。主体的な人々が働きかけ合う相互作用が近代的なコミュニケーションだとすれば、妹が行なったのはそうしたコミュニケーションを断絶することで道を開く反則行為だと言える。姉の怒りはそこに向けられている。

そう考えてみると、姉のつくったケーキにつばをつける妹の行為は、対話や相互理解を拒絶している一方で、まったく別種のコミュニケーション回路を開いていないだろうか。妹は姉の価値観を無視し、自分の価値観を姉に伝えようともしていないにも関わらず、妹のやり方を姉は無視することはできない。価値観を共有しない妹に姉は自らの規則を押しつけそこなっているが、彼女は妹の呪術によって〈モノ〉とのコミュニケーションを余儀なくさせられている。自分の認知世界のものではないはずのタブーに捕らえられ、現にケーキを手放した姉は、ディスコミュニケーションという形で妹とコミュニケーションしてしまっているのだ。

こうした自閉的なコミュニケーションの仕方は、近所からいくら苦情が出ようと部屋にゴミをため続けたり、自宅を餌付けしたカラスの巣窟にすることで孤独を紛らわせる都会の人間のそれに近い。他人からいくら非難されようと、いや同じ価値観をもたない他人から非難を受け敬遠されるも

のだからこそ、ゴミはそれを貯める人間の存在感を増してくれる⁽²¹⁾。おそらく同じ理由から、季節を問わず日に焼けた肌を求めるギャルやギャル男の中には、不潔さをモチーフにしたスタイルを追求するものもいて、「汚ギャル」や「汚セレブ」と呼ばれることを誇りにしている⁽²²⁾。要するに身体加工とは、呪物化した〈モノ〉に自己を感染させることで、他者を排斥する形で自己の存在価値を保証する行為なのだ。冒頭に引用した、「愛は消えてもタトゥー（というモノ）は残る」という台詞は、まさにそれを象徴している。

バブル経済期には、身の回りにブランド品をちりばめる記号論的ファッションが目立った。そうやって着飾った自己を誇示するというのにも、確かにある種の「自分らしさの確認」という面がある。なぜならそれは自分と自分の身につけているものを同一化し、融合させている点で、本稿で述べてきた呪術的に自己をモノ化する手法に近いものだから⁽²³⁾。しかし、そうした消費社会的な個性の追求では、今の若者には満足できなくなった。いくら魅力的なものでも、それが商品であり記号である限りは、誰にでもアクセスする可能性が開かれてしまっている。原理的に他者からのアクセスが禁じられ、独占的なコミュニケーションの媒体としては自分の身体以上に魅力的なものは存在しない。自分の身体と向き合うことで、身体加工愛好者たちは、より物質に近づき、商品市場にもたされた記号の戯れから自己を断絶することを望んでいる。

産業社会の規範が空洞化したことで、ロックのというような生産労働に基づく自己の確からしさは確かに揺らいでいる。だがそうした中で、部族社会の風習を復活させてまで我々が取り戻そうとしているのは、やはり何らかの自分の固有性＝所有権〈propriété〉だった。その意味では、我々現代人はすでに産業社会的ではなくなったものの、「人格崇拜」を信奉する限りにおいて、依然として「近代人」であり続けようとしている。しかしそこで展望される「未完のプロジェクト」としての近代は、近代思想が依拠してきた理性的な主体同士の言語コミュニケーションによってではなく、

主体と客体のリンボ（辺縁）にある〈モノ〉と〈モノ〉との共感と反感によって展開されていくのかもしれない。

注

- (1) 『BiDan』2000年9月号，バウハウス，30頁～33頁。あるいは『Men's Egg』2004年6月号，大洋図書，100頁を参照。
- (2) 歴史をさかのぼれば，タトゥーは全世界で見られるといっても過言ではない広がりをもつのだが，肌の色が濃くてタトゥーが目立たない民族にはあまり用いられないようである。だが逆にそうした民族の間では，刃先の鈍い道具で肌に傷をつけ傷跡を盛り上がらせる「創痕（scarification）」の使用が目立っている。なお，これ以降のタトゥーや身体加工一般に関する事実の記述については，主に *Body Modification* (Mike Featherstone (ed.), 1999, SAGE) や『いれずみ（文身）の人類学』（吉岡郁夫，1996年，雄山閣）を参考にしている。
- (3) 中央アフリカ・チャド族の女性が，幼少の頃から上下の唇の縁に沿って切り込みを入れ，各々に円盤をはめ込み，成長とともにより大きな円盤に取り替えていくのは「補綴」の一例である。
その写真のインパクトに比べれば，現代のボディピアスなどほんのお遊びでしかない。その他，足の骨を折り曲げたまま縛っておいて小さくした昔の中国の「てん足」に代表される「緊縮（compression）」など，身体加工のバリエーションは想像を絶するほど豊富である。詳しくは，『みっともない人体』（バーナード・ルドフスキー，1979年，鹿島出版会）を見よ。
- (4) 田村勇「漁師と入れ墨」（『歴史民俗学』16号，2000年，批評社）によると，漁師がタトゥーをするのには，「海で遭難をし，溺死者が塩虫に噛まれて肉体が損傷していた場合でも，その入墨によって屍体が確認できる」実用的な理由もあることが指摘されている。
- (5) たとえば『TATTOO girls』6巻（2007年，双葉社）には，20歳の記念でタトゥーを入れたと語る女性の例が複数掲載されている。
- (6) 文字のない社会では，慣習を堅持し，長老の言い伝えを忠実に守ることでは，生きるための知恵を保持することはできない。詳しくは，ウォルター・オングの『声の文化と文字の文化』（1991年，藤原書店）を参照せよ。
- (7) Christian Klesse, 'Modern Primitivism': Non-Mainstream Body Modification and Racialized Representation, in *Body & Society*, vol.5 (2-3), 1999, pp.15-38.
- (8) 秋田昌美『快樂身体の未来形』1993年，青弓社，39頁～40頁。

- (9) この点で身体加工にはリストカットなどの「自傷行為」と相通じるところがあるとする議論もある。たとえば以下の文献を参照。Virginia L. Blum, *Flesh wounds: the culture of cosmetic surgery*, 2003, University of California Press.
- (10) Paul Sweetman, Anchoring the (Postmodern) Self?: Body Modification, Fashion and Identity, in *Body & Society*, vol.5 (2-3), 1999, pp.51-76.
- (11) ジョン・ロック『市民政府論』1968年, 岩波文庫, 32頁~33頁。
- (12) 市民社会の自由を個人の私的所有に基づける議論については, たとえば平田清明の「個体的所有」の概念を参照。この主張をロックに由来するものだとすると, 彼の時代に存在した奴隷制が問題になってくる。奴隷がいくら汗水流そうと, その労働の成果が自分の所有物として認められないことを考えると, 私的所有は単に労働が存在するだけで達成されるものではない。近代市民社会が奴隷制を, 現実とは別にして, 理念として肯定できないのは, それを認めてしまうと労働による私的所有権の正当化に失敗してしまうからである。
- (13) 『市民政府論』, 46頁。なお, 近代的な私的所有権を身体の自己所有に基づける議論は立岩真也の『私的所有論』(1997年, 勁華書房)から示唆を得たものである。
- (14) この議論は一般に「共有地の悲劇」とよばれるものと関連するが, 古くはトマス=アクィナスの有神論的自然法論にさかのぼることができるものである。それによれば, まず万物は本来神の所有物であるけれども, それを維持管理するのは人間しかいない。人間は一般に自分の所有物しか大切にせず, 共有物は乱用してしまう。そのため神の賜物である万物を尊重するには私的所有権を認めるしかないという理屈で私的所有権が正当化されている(西山俊彦, 1992年, 「私的所有権の人間的本性性とその帰結 [抄録]」, 『サピエンチア』26巻, 参照)。したがって, 生産至上主義と結びついた身体加工批判の起源は, 正確に言えばロックの思想に直接由来するものではない。しかし, 本章の限られた紙幅では詳しく説明できないが, もちろんそれらは無関係なものではない。
- (15) 谷本奈穂・村上幸史と協力して, 2005年に筆者が行った東海圏と関西圏の大学生765名(男性354名, 女性408名)を対象としたアンケート調査によると, 若い世代の間でも依然として身体加工に対する倫理的な忌避感は存在している。このアンケート結果については, また別の機会にまとめて報告したい。
- (16) とはいえ, いわゆる「クリエイティブな」といわれる職業において, 身体加工がファッションとして容認される傾向が高いことには注目すべき点がある。一時は「プロシューマー」ともいう言葉も流行したように, 現在では生産ではなく消費こそが価値の源泉とみなされるようになってきている。極端に言えば, 消費されるものはなんでもいい。価値があるから消費されるのではなく, 消費さ

れるから価値が生まれるのだから。

そこでストリートで生み出された現代の「蕩尽」文化が利用され、ファッションとして利潤を生むものに引用されることになる。しかし、ストリートはただ単に搾取されるだけではなく、ファッション産業や出版産業を通じて同調者を増やしながらか、それをいかに出し抜けるか挑戦を続けている。

- (17) エミール・デュルケム『社会学講義』1974年、みすず書房。
- (18) 同書、183頁。
- (19) 大庭健・鷺田清一『所有のエチカ』2000年、ナカニシヤ出版、4頁。
- (20) こうした〈モノ〉のあり方については、ミシェル・セールが'Quasi-Object'あるいは'Quasi-Subject'と呼んだ概念を援用して、ブルーノ・ラトゥールによって考察されている。詳しくは、*We Have Never Been Modern* (Harvester Wheatsheaf, 1993)の三章を参照せよ。
- (21) ゴミと自己の融合の例は、田口ランディの『もう消費すら快樂じゃない彼女へ』（1999年、晶文社）から引用した。
- (22) 『Men's Egg』2005年9月号、大洋図書、70頁。
- (23) ブランド品を媒介にした自己アイデンティティの確立については『豊かさの精神病理』（大平健、1990年、岩波新書）を参照せよ。

付記 本稿は、平成16年度中京大学特定研究助成費を受けた個人研究「アイデンティティ形成における身体加工の意味について」による研究成果の一部である。