

衣服は ^{うそぶ} 嘯く：服を着ることの「真理」

荒谷大輔（江戸川大学基礎・教養教育センター教授）

‘Truth’ of dressing: beyond the deception in capitalism

Daisuke ARAYA
Professor, Edogawa University

What is one’s “self”? In the theory of psychoanalysis, the image of one’s “ideal self,” which emerges among other people, is called Ideal-Ich (“ideal-ego”). What is called “self” is understood based on this ideal as the mirror. Jacques-Marie-Émile Lacan wrote that Ideal-Ich is “imaginary” while Ich-Ideal (“ego-ideal”) is associated with what is “symbolistic.” One’s self takes shape based essentially on Ideal-Ich as the mirror.

In the context of dressing, it is considered that Ideal-Ich keeps changing while Ich-Ideal stays unchanged as mode (fashion) repeats transitions in capitalistic society. In other words, “clothes” as a form of Ideal-Ich carried out the function of positioning one’s “self,” which had not existed before, in society. However, is “dressing” able to change only the supernatant Ideal-Ich and unable to show the “truth”? It would be impossible as far as Ideal-Ich stays within the framework of capitalist society and does not update the Ich-Ideal that supports the framework of the capitalist society.

The Ideal-Ich that appears in the framework of capitalistic society is varied, but homogeneity is retained because all the Ideal-Ich varieties can be reduced to the Ich-Ideal ultimately and shared. Lacan pointed out that this mechanism of homogeneity works as the Ich-Ideal in capitalist society. Namely, the Ich-Ideal as the framework of society is solidly established, and the world where the transition of Ideal-Ich can be enjoyed remains. How can the creation of Ich-Ideal be practiced in the context of dressing? Each of us is required to establish a new Ich-Ideal through dressing, to survive the framework of capitalist society without falling into group hysteria.

少し古い例ですが「you are what you buy (あなたは、あなたが買ったものである)」(ベネトン、2007)という広告のキャッチコピーがありました。これはもともと「you are what you eat (健康は食にあり:あなたは、あなたが食べた物である)」という諺からきているらしいですが、消費社会の現状を明確に踏まえつつ、広告としても秀逸なメッセージになっていて非常に感心した覚えがあります。

「食べること」も実際にそうですが、外にあるものを取り込んで「自分」が作られるというのを「買う」という挑発的なフレーズで示されると、人はほとんど反射的に反発したくなります。「自分」はそうじゃない、と。しかし、そうした反発の中でも、少なくとも今の社会では幾分か実際にそうした機能が働いていることを認めざるをえないというところで、何か消化しきれないモヤモヤが残ります。結果、強い印象が刻まれる。倫理的にも社会的にも、そして哲学的にも問題含みなフレーズですが、広告としてはおそらく成功したものなのかと思います。

さてでは、あらためて「自分」とは何でしょうか。この問いは近代以降の哲学の歴史において繰り返し問われてきたものですが、「ファッション学」の文脈ではメルロ=ポンティを下敷きにした鷲田清一の議論が有名でしょう。衣服は「第二の皮膚」といわれますが、これは逆に「自分」の身体の皮膚の方を「最初の服」というべきで、われわれは「自分」なるものを他者の視線において構成するのだという議論です(註1)。しかし、これは筆者が専門とするラカンの文脈から見ると、さしあたり具体的な内容は本論に譲りますが、「象徴的なもの」の視点を欠いた議論と批判されるものかと思われます。これはメルロ=ポンティに対するラカンの批判という文脈で、よく知られたものではありますが、しかしあらためて「服を着ること」の観点からその問題を考え直すところからはじめたいと思います(第1節)。

鷲田のファッション論は、資本主義社会の構造を前提に展開されますが、その「象徴的秩序」がどのように形成されたかを考える必要があります。「服を着ること」の可能性を歴史的な射程から考えるために、近代社会が形成される時期の実際の服飾の歴史を辿りつつ、その変化を支える内在的論理を浮かび上がらせることを試みたいと思います(第2節)。モードの変遷は具体的な形象において示されるものですので、一般的に言って、その変化の背後にある「論理」を語りだすことは困難です。思想の変遷であれば、語られたものに根拠を求めることができますが、モードの変遷は、通常、形態の類似に基づいて類縁関係を推測することしかできません。ロラン・バルトのように「モード」について語る言語の構造を分析する試みもあります(註2)が、その方法もまたモードの通時的な変化を示すには適しません。しかしそれでも、資本主義社会における一般的な意味での「ファッション(流行)」の機能を

考えることで、近代における服飾としての「ファッション」の変遷に内在する論理を析出することはできると思われまゝ（この論文では「モード」を服飾の様式、「ファッション」を流行現象として現れる服装の変化を指すものとします。「服を着ること」は、それよりも哲学的な意味で、本論で展開される議論の中で新しく意味を定義し直す言葉として使いたいと思います）。

その上で最後に、ラカンの理論が示唆する「服を着ること」における「真理」を考えたいと思います（第3節）。「服を着ること」は、上辺だけで「自分」のイメージを取り繕うように理解されますが、そうではなく、それによって社会の構造を変えうる力をもちうることを示したいと思います。それは「コード」に対する反発ではなく、その「創造」に関わるものということができるのです。

第1節……「服を着ること」の精神分析

服を着ることは、ナルシズムの典型といわれます。服を着ることには実際に「ナルシズム」の側面があると思われまゝですが、しかし、そこでのその言葉の意味には注意が必要です。「ナルシズム」はフロイトの精神分析によって有名になった概念ですが、この言葉は「自分大好き」といった自己陶醉を表す言葉ではありませんでした。というのも、実はナルシスの神話自体を読めば明らかですが、ナルシスの神話は鏡に写った「自分」を愛すものではなく、水面に写った「誰か」を愛するものだったからです。ナルシスは、実際そこで「自分」のことなどほとんど顧みません。彼は水面に写った「誰か」に恋い焦がれるあまり、結局、自らを滅ぼします。その物語は、自己陶醉の愚かさを示すものではなく、「自分」というイメージの他者性を際立たせるものだったのです。

「(第一次)ナルシズム」という概念は、フロイトにおいても、「自分に満足する」という「自体愛」から明確に区別され、「自己イメージ」の問題として位置づけられました。「自体愛」とは例えば、乳房の代わりに自分の指を舐めることですが、「ナルシズム」は「自分」なるものを求める愛といわれます。というのも、「自我に匹敵する統一体は、個体のうちにはじめから存在しているわけではない」(註3)からです。生まれたばかりの子供は「自分」という統一体を最初からもっていません。自分の身体はそれぞれの部分を動かすことができますし、部分として意識されますが、それらを統一する「自分」というアイデンティティを幼児はもっていないのです。「(第一次)ナルシズム」とはフロイトにおいて、その分裂した「自分の四肢の主人たらんとする子どもの奮闘」(註4)を意味するものでした。水面に写った「誰か」を、「自分」のあるべき姿として追い求めることが「自己愛=ナルシズム」と呼ばれたのです。

さて、このように考えると「服を着ること」は、語の正確な意味で、ナルシズムといえるものであるように思われます。「服を着ること」は、「自分」ではないものによって「自分」のイメージを作り出すものということが出来ます。鷺田清一がいうように「服を着るこ

と」が、他者を鏡として「自分」のイメージを微調整することだとすれば（註5）、それはまさに「ナルシズム」の機能だといえるでしょう。ファッション・リーダーの服を真似ること、他者の視線の中での「自分」をイメージしながら TPO に合った「服」を選ぶことは、いかにして「自分」と呼ばれるべきものを作り上げるかということに関わっているのです。

精神分析の理論において、そうした他者の中に浮かび上がる「理想の自分」のイメージは「理想自我 (Ideal-Ich)」と呼ばれます。「自分」と呼ばれるものは、この理想を鏡として作られるというわけです。しかし、ラカンは最初のセミナーにおいて、フロイトの「ナルシズムの導入に向けて」を読み直しながら、そこに理想自我とは異なる「自我理想 (Ich-Ideal)」と呼ぶべき機能を見出しました。ラカンによれば「理想自我」は「想像的なもの」ですが、「自我理想」は「象徴的なもの」に関わります。それぞれラカン独自の専門的な概念ですが、なるべく簡潔に説明したいと思います。

「想像力」という概念は、ヒュームの哲学を基礎にするもので、観念同士を「自由」に結合させる力を指します。人は経験から得られた観念を「自由」に組み替え、新たな仕方で組み替える力を持っているというわけです。ラカンはしかし、その「想像的なもの」におけるわれわれの「自由」は、「象徴的なもの」の構造にあらかじめ制約されていることを明らかにしました。観念の組み換えは、人間の常に意識の上でなされますが、人間は「自分」では意識できない「無意識」の領域をもっています。その無意識は、ラカンの有名な言葉でいえば、「言語のように構造化されています。すなわち、「象徴的なもの」の規制をあらかじめ受けているというわけです。

「自分」というのは、そもそも「理想自我」を鏡として、はじめて成立するものでした。「自分」というべきものが出来上がること自体が後のことなのですから、それ以前に「自分」を「自分」として意識していない部分が存在することは実は当たり前のことです。物事を「自分」のイメージのもとに束ねて意識する「自己意識」が成立することではじめて、想像力の「自由」が保証されますが、それは「象徴的なもの」の次元で「自己意識」を成立させている「自我理想」の枠組みの中にあらかじめ制限されたものだといわざるを得ないのです。

これを「服を着ること」の文脈で考えてみます。例えば鷺田は、モードを「個人を越えた、ある共通の感受性のありかた (様相)」(註6) と捉えた上で、「こうした感受性の基準、セルフイメージの基準を設定するモードは、たえず更新される運命にあるといたしました。「資本主義社会では、このように、ひとびとの欲望が萎えないよう、たえず別の新しいものに向けて欲望を刺激し、活性化しつづける必要がある」というわけです。「自分」を映し出す他者の鏡、つまり「理想自我」は、いつでもキラキラと輝くために常に変転しなければならないという鷺田の指摘は実際、現代のわれわれのモードの変遷に顕著に見られる特徴を示しているといえるでしょう。長くて数年単位、流行に敏感な層に対しては、ほぼ毎年「モード」が変化していく現象は、今日のわれわれが実際に経験しているものと考えられます。

しかし、このような構造が、人間の歴史全体を通じて普遍的なものかといえばそうではありません。次節で詳しく検討するように、むしろ、このようなモードの「ファッション」化

は、資本主義社会に顕著な特徴と考えることができます。つまり、資本主義社会のモードの変遷においては、「自我理想」は変わることなく、「理想自我」の変転だけが起きていると考えることができるのです。

この点も、あるいは「構造主義 vs.実存主義」という教科書的な構図で考えた方がわかりやすいかもしれません。

レヴィ=ストロースがヤコブソン経由で構造主義的言語学を学び、その考え方を人類学へと応用した成果を『親族の基本構造』として出版したのが1949年。その後、1960年代にかけてフランスの思想界は、サルトルの実存主義とレヴィ=ストロースの構造主義の対立の中で進展しました。大島渚や大江健三郎など、日本でもサルトルの影響を受けた作家は多いですが、よく知られるようにサルトルの実存主義においては「人間的自由」が大きな位置を占めました。われわれ「人間」は、既存の社会状況に対して、自らの「本質」を「無」から創造するという理論は、社会改革を志向する人々の間に広く訴える力を持ったわけです。「服を着ること」の文脈でいえば、それは着ることの「自由」を主張するものと理解することができます。既存の構造に取り込まれることに反対し、構造の外から新しい「自分」を生み出す力を、三宅一生や川久保玲の「服」の中に見出すことができます (Fig.1)。その「服」は、ひとつの「理想自我」として、それを身に纏うことで、かつてなかった「自分」を社会的に位置づける機能を果たしたというわけです。

しかしながら、それらの試みは、われわれが生きる社会の「自我理想」の枠組みを実際に組み替えるものにまで到達しなかったように思われます。川久保玲の「服」が、鷺田がいうように、モードよりも早くモードを駆け抜けることで「アンチ・モード」の構えを維持しようとするものだった (註7) とすれば、それは資本主義社会の枠組みを変える力になりません。追いつけないほどのモードを新しく繰り返していくことは、むしろ、資本主義的な欲望を永続させる機能を果たしたとさえいえるでしょう。理想自我の「自由」は、資本主義の「構造」の中でのものでしかないということを、サルトルに対するレヴィ=ストロースの批判に結びつけて考えることができます。もちろんレヴィ=ストロースの分析は、あくまで近代社会とは異なる未開社会の構造に対するものでしたが、ラカンによれば、その分析はわれわれの生きる社会の構造にも当てはまります。資本主義社会の「自我理想」は、それに対する反発の「自由」も取り込みながら、自らの「構造」を持続させて来たのでした。想像力の「自由」は、そこではわれわれを無意識の領域で規定している象徴的な秩序を変えることなく、上辺だけの理想自我の更新を続けてきたのです。

ではしかし、われわれの無意識を規定している資本主義社会の構造とは、実際どのようなものなのでしょうか。また「服を着ること」は、上辺だけの理想自我の更新に明け暮れるよりほかはないものなのでしょうか。まずは次節で資本主義社会の構造について、服飾の歴史に重ねて検討した上で、最後に「服を着ること」における「真理」のあり方を検討したいと思います。

第2節……資本主義社会における「ファッション」の機能

「資本主義社会の構造」とは、どのようなものでしょうか。ラカンはセミネール17巻で、その精神分析的な構造を示しました。しかし、それを直接参照すると抽象的な議論は避けられません(註8)。そのためここではまず思想史として共有可能なところから見てみたいと思います。今日の資本主義社会の礎を築いたアダム・スミスの経済学は「道徳哲学」から派生したのですが、その「道徳」の原理はまさに「ファッション (fashion)」という概念を中核に据えるものでした。簡単に確認します(註9)。

資本主義社会の構造

近代において善悪の判定を「神」などの超越的な根拠に求めることが困難になると、ストア派由来の「共感」という概念が、道徳の基礎として脚光を浴びます。それはまさに驚田がモードの特質として挙げた「個人を越えた、ある共通の感受性のありかた」にほかなりません。同時代にさまざまな共感論が展開される中でも、アダム・スミスは、「共感することそれ自体が快楽である」という議論を展開し、理論的前進を画しました。すなわち、共感することが快楽であるならば、ひとはより多くの事柄について多くの人々と共感することを求めることになるでしょう。そうすれば「もっと共感を得る」ために、ひとは「もっとも共感を得られることは何か」を探るようになるはずです。そうすると自然にひとは、他人と共感できる行為(=モード)を選択するようになるというわけです。それが神なき時代の「道徳」の役割を果たすと期待されます。ひとは自分の快楽を得るために「共感」を求めますが、まさにそのことによって自然に「道徳的」に振る舞うことができるというわけです。

ただしかし、そのときの「道徳」は、単純に「一般性の高いものがよい」ということを意味します。「道徳的によい」から「一般性が高い」のではなく、「一般性が高い」から「道徳的によい」となるわけです。具体的に何が「よい」という判断を外側の権威に委ねるのではなく、内在的な「一般性の高さ」によって「よい／悪い」の判断がなされるというのがアダム・スミスの道徳論が目指したものでした。その意味で、それは道徳判断の「民主化」といえる理論になっています。アダム・スミスは「みんながいいというものがいい」という「道徳」を定式化してみせたのです。

そしてまさにその「道徳」の考え方が、価値判断を匿名の市場に委ねる資本主義社会の原理になりました。個々人の価値判断は「ひとそれぞれ」ですが、だからといって経済取引が局所的なものに限定されるわけではありません。近代の「経済学」は、各人はそれぞれに自分のことだけを考えていても、経済全体で「客観的な価値」を評価する方法を確立しました。「社会分業制」というのがその方法ですが、そこにアダム・スミスの道徳論が直接的に作用しています。社会分業制において、ひとはそれぞれ「自分」のことだけをしますが、それが「分業」として成立するためには、ひとびとは自分の行為の評価を市場に預ける必要があります。

ます。ひとびとがそれぞれに社会全体を見据えて自らの行為を価値付けるのではなく、そこは「ひとそれぞれ」と考えて、価値判断を匿名の市場にあずけることで「公平性」が実現されるという仕組みを導入するのです。何が「いい」のか、市場の外部から誰かが価値を設定することから離れて、あくまで内在的に価値を決定する仕組みが得られます。すなわち、「いいものが売れる」のではなく、「売れるものもいい」という構造がそこに出来上がります。それは価値判断の「民主化」という点において、まさにアダム・スミスの「道徳論」から生み出されたものということができるのです。

本論の文脈で重要なのは、そこでの「一般性の高さ」が「ファッション（流行／上流階級の生活様式の模倣）」によって作られるとスミスが指摘している点です。ひとは「こういうひとになりたい」と憧れ、そうなるための努力をするとスミスはいいます（註10）。ひとはどういふものに「共感」するかという議論の中でスミスは「理想の自分」という要素を出してくるのです。ひとは「理想の自分」になるために、もともと持っていた安楽を手放し、ときに意にそぐわないことさえも自ら欲して、努力を重ねます。その過程でひとは一般性の高い「道徳」を身につけるといふわけです。

スミスが興味深いのは、この「道徳」に従うことが必ずしも本人のためにはならず、かえって「騙される」ことになることについていることです（註11）。いくら努力を重ねても、自らを奮い立たせる「理想の自分」になれるかは、そこでまったく保証されていません。そしてその「理想の自分」なるものも、実際になってみれば、それほど大したものではないことに気づかざるをえないとスミスはいいます。トータルで見るとむしろ、損をすることが圧倒的に多いとスミス自身がいうわけです。

しかし、それでもひとは「理想の自分」を求めて、その報われぬ努力をするとスミスはいいます。結果として「騙される」ことになっても、しかし、そうしたひとびとの「無駄」な努力によって、社会＝経済の発展が実現するというのがスミスの議論でした。それらの努力は直接的にその本人の役には立たないかもしれないが、しかし、それは「神の見えざる手」の中で、経済全体の発展を実現するというわけです。そうした意味で、個々のひとびとが「騙される」ことは、むしろいいことなのだとしてスミスはいいました（註12）。

「ファッション（流行／上流階級の生活様式の模倣）」はそこで、ひとびとの「理想の自分」を作り上げる役割を果たします。「よさ」が一般性の高さによって作られるならば、「ファッション」こそが人々が共感すべき「よさ」を作り上げるものになります。「真理」はそこには必要とされません。「ファッション」に流されることが、仮にその本人のためにならなかったとしても、経済発展のためには大いに役立つというわけです。「絶対に正しいもの」を外から押し付けられることなくなった近代において、そうして時々の「ファッション」に身を委ねることが「道徳的」に振る舞うことにほかならないとスミスはいいます。「このビック・ウェーブに乗るしかない」ということが、まったく根拠なしに「絶対正義」とみなされる構造がそこに形成されることになりました。「売れば何でもかまわない」という論理は、今日では学者（と社会的には位置づけられる人）まで支配するに至っています。

男性装の近代化

さて、資本主義社会の核をなす、この「ファッション」の機能は、「服を着ること」に対して、どのような影響を与えたでしょうか。

近代化の過程で衣服が、過度な装飾を捨て去り、身分の違いに関わらず誰でもアクセス可能なものへと一般化していったことは、よく知られています。「バ・ドゥ・ショース」の脚線美と詰め物で誇張されたプールポワンから騎士風のモードへ、ルイ 14 世をファッション・リーダーとする「かつら」とラングラーフの過剰装飾から「ロココ」へといった 16 世紀から 18 世紀にかけてのモードの変転は、おもに貴族階級を中心としたものでした。しかし、その後の「ファッション」の展開は、産業革命を牽引するイギリスの影響の下で、装飾を捨て去り「一般化」する傾向を持ちます。

まずは男性装の変遷を検討しますが、男性の服装は近代化の過程で綺羅びやかな装飾を捨て去り「スーツ」という枠組みの中で抑制された「美学」を表現するものに一元化していきました。およそ華美とは無縁だったイギリスの「カントリー・ジェントルマン」の様式を取り入れて成立した「ダンディズム」は「装飾は控えめ、色は地味であること」を特徴とし、現代のスーツの原型となった「ラウンジ・スーツ」もまたインフォーマルな場でのくだけた服装だったことが知られています。近代化の過程で男性装は、貴族階級の厳格なコードを解体し、市民階級の人々がアクセス可能なものに移り変わっていきました。

興味深いのは、こうしたモードの変化において、よりくだけた服装の方が「ファッションブル」とされた点です。上述のように近代の男性装の変化は、より「田舎っぽく」より「カジュアル」な形態へと変化することで一般化しました。しかし、その一般化は、美意識の弛緩によるものではなく、むしろ強い美的観念に支えられたというのが重要な点です。すなわち、そのモードの変化には「理想の自分」の探求という側面が明確に存在しました。「カントリー・ジェントルマン」の様式を取り入れながら、実際の「カントリー・ジェントルマン」を野暮と排除した紳士クラブや、そのクラブに集う人々を強く批判し、真の「ジェントルマン」を提案した『フレイザーズ・マガジン』の面々には、それぞれに明確な「理想」がありました。男性装の一般化は、新たな「理想」を作るというかたちで展開していったのです。

しかし、そのときの新しい「理想」が「よい」と判断される基準は、何だったのでしょうか。われわれはそこに、資本主義における「ファッション」の機能を見ることができるようになります。一般的に言って、歴史的な現象として現れる具体的なモードの変遷の背後に、何らかの論理を示すことは困難です。モードの変化は言葉を介することがあってもそれは常に副次的なもので、実際の変化そのものは服飾の形態においてなされるからです。形態の類似から類縁関係を推測できても、その背後にある考え方の変化を明示化することは困難だといわざるをえません。

しかしそれでも、少なくとも試行的には、近代における服飾の一般化の過程に、資本主義に固有の論理を見ることは許されると思われれます。すなわち、そこでのモードの変化には

「一般性の高さ」を「よい」と判断する傾向があったと考えることができるように思われるのです。近代において「よい／悪い」の判断は、何らかの外的な権威に訴えて保証されるものではなくなりました。宗教的な超越から語られる「真理」や階級的な権威に与かって「よさ」を担保するような感性は、そこでは「野暮」とみなされます。国王に対しても「無頼漢」を通したポー・ブランメルが「洗練」が絶賛されたのも、そのためだったといえるでしょう。そこでは「入念に作り上げられた簡素さ」が「よさ」の基準になりました (Fig.2)。ブランメルの「ダンディズム」の模倣者が増えてくると今度は、仕立屋の新しい服よりも、着古した上着にこそ「尊敬に値する価値 (リスペクタビリティ)」が現れるというサッカレーの矜持が、新しい層の支持を受けはじめます (Fig.3)。「紳士クラブ」から排除された市民階級の人々が、新しい「理想」を作り出し、それがより一般化された「ファッション」を生み出すという構図がそこに見られたのです。

その「よい／悪い」の判断の基準は、内在的な仕方で「一般性」を作り出す「ファッション」に求められていると考えることができるでしょう。「一般性」を「道徳」とする資本主義社会の「自我理想」へと、ひとびとの象徴的秩序が一元化していく過程で、より高い「一般性」を担う「理想自我」が、よりよいものとみなされたというわけです。「一般性」を基盤として権威を切り崩し、理想化された一般化の中に「よさ」の根拠を見出す道筋が、「服を着ること」におけるモードの変遷に見出されます。近代化の過程における男性装のモードの変遷には、「理想自我」の模倣という欲望の回路を原動力としながら、不可逆に一般化を志向する「ファッション」の機能が働いていると考えることができます。仮にもし「民主主義」という概念を、資本主義下の「民主主義」と狭く理解するならば、近代化の過程における男性装の展開は、A・ホルンダーのいうように (註13)、あるいはトクヴィルが示唆したように、不可逆に「民主主義化」する方向へと展開したといえることができるでしょう。資本主義における「ファッション」の機能は、「服を着ること」における「理想自我」の模倣を、一般性へと開く役割を果たしたと考えることができるのです。

女性装の近代化 (1) 個人の「自由」と経済構造の転換

では、女性装はどうでしょうか。男性のモードが「スーツ」に一元化されていくのに反比例して、比較的变化の緩慢だった女性のモードが大きな流動性をもつに至ります。その背景には、近代における「自由化」があるといえることができます。

フランス革命を契機としてヨーロッパ諸国で婚姻法が改められ、結婚が教会による公的な承認から離れ、当事者同士の合意に基づくものへ変化しました。それまで生まれや地位の同等性、共同体による合意を重視し、経済的な意味での再生産の基盤を確保するためになされていた結婚は、近代化の過程で「個人同士」の恋愛感情に基づくものになっていきます (註14)。それまでの封建社会の体制の中で親の言いなりで結婚相手を選ばざるを得なかった女性は、そうして「個人」として「自由」に恋愛結婚市場へ参入することになりました。

しかし、この個人の「自由」が、近代の神話がわれわれに教えるような単純な解放であっ

たかといえば、そうではありません。それまでの「結婚」の基礎には、「一人前の職人」や「十分な土地をもった農夫」を核にした家族的生産の枠組みがありました。しかし、その生産の基盤は、分業制の進展にともなって解体されます。「結婚」の仕組みの変更は、ひとびとが「自由」を求めた結果であると同時に、経済的な生産基盤の変化として理解されるのです。分業制によって「家」における生産の仕組みが解体することで、ひとびとは「労働者」として、他者に生産手段を預けて経済活動を行うことを余儀なくされたのでした。自らの労働力の価値もまた、匿名の市場による判断に委ねられることで、「一般性」を「道徳」とする仕組みに参与せざるを得ない状況になったわけです。

その点については、女性も例外ではありません。それまで女性は「女主人」として家族的生産の枠組みの中で経済的な機能を果たしていましたが、そうして生産に関わることができなくなります。フェミニズムの議論は、しばしば、女性の生産手段からの隔離、すなわち「専業主婦化」を後述するようなロマン主義的幻想に帰しますが、おそらくそれは事柄の一面を強調しすぎているという必要があるように思われます。実際に資本主義が発達する過程では、いわゆる「女工」もまた、工場生産に不可欠な人員と見られていました(註15)。生産手段を奪われた女性は、都市部で「労働者」として、しばしば過酷な状況下で(それは女性に限らず非熟練労働者が等しく置かれた環境でしたが)働くことを余儀なくされたのでした。

女性装の近代化 (2)

ロマン主義と「女性らしさ」しかし、幸か不幸か、「近代化」の過程で女性は、ルソーに由来するロマン主義的な幻想の中で、男性とは異なる役割を与えられます。ルソーの議論はもともと、資本主義社会の成立を準備したロックに対する痛烈な批判として展開されたものでした。ルソーが描く「理想の社会」は、実質的に資本主義社会の理念と共存不能なものというべきものだったのです(註16)。その中でロマン主義的幻想は、新しい「家族」の理想像を描き出すことで、資本主義社会の内部に資本主義社会とは異なる環境を提供しました。先に見たように、分業制の進展によって、生産基盤としての「家」は解体されます。それによってひとびとは「個人」へ還元され、「自由」に婚姻関係を結ぶことができるようになりました。では、そこで新しい「家族」は、どのようなものであるべきなのでしょう。それまでの模範は解体され、新しい理想の「家族像」が求められます。そこで浸透していったのが「ロマンティック・ラブ」という観念だったのです(註17)。

ルソーの思想にもとづくロマン主義は「自然に帰れ」という理想を掲げました。その理想は、新しい家族像のもとで「やさしい妻」と「かわいい子供」が待つ「家」に求められます。「家」は、生産の基盤であるよりもむしろ、資本主義化した社会の中に残された、もっとも「自然」に近い場所と位置づけられたのです。そうした理想の中で女性は、異なる本性をもつ存在とみなされました。

女性は、気に入られるように、また、征服されるように生まれついているとするなら

ば、男性に挑むことはしないで、男性に快く思われる者にならなければならない。女性の力はその魅力にある。〔中略〕強者〔=男性〕は見かけは支配者だが、じっさいには弱者〔=女性〕に依存している。〔中略〕男性は女性の気に入るようにして、自分を強者にしてくれることを相手が承知してくれるように努力しないわけにはいかない。男性にとってなにより快く感じられるのは、弱者が力に負けたのか、それとも相手は意志によってなびいたのか、よくわからないことだ。だから女性がいつもつかう巧妙な手は、自分と相手の間にそういう疑問をいつでも残しておくことなのだ。〔中略〕女性はほんの軽い荷物でさえももちあげることができないようなふりをする。〔中略〕女性は必要に応じて弱い者になる口実と権利をあらかじめ手に入れようとしているのだ。
(註18)

フェミニズムの文脈ではよく議論されることではありますが、こうしたルソーの女性の描写は、実際の女性の特徴を描くよりもむしろ、近代における「女性なるもの」の理念を作り出す役割を果たしました。実際の服飾においても、ルソーがいう女性の「弱者の力」を手にするために、ロマン主義の影響を受けた女性の衣装は、「健康的で快活な様子は下品とされ青白い顔色が好まれた」(註19)といわれます(Fig.4)。「女性」は、「家」の女主人として生産活動の有能性を期待される存在ではなく、「女性らしさ」が何よりも重視される存在となっていたのです。

1871年、フランシス・S・スミスが『ニューヨーク・ウィークリー』に連載し始めた「裁縫女工バーサ」という小説には、労働者階級まで浸透した「ロマン主義幻想」の端緒を見ることができます。美しく、心根もきれいなバーサは、邪な上司から誘惑されたところを「同僚」のロイに助けられますが、実はそのロイはその会社の社長で、バーサはそうとは知らずに社長夫人になってしまうという、ある意味で他愛ないシンデレラ・ストーリーです。今日に知られる「シンデレラ・ストーリー」の原型となったディズニーの『シンデレラ』は1950年ですから、実際のところ、この物語を「シンデレラ・ストーリー」というのは錯誤的です。ともあれ、その「成功」を手にするバーサが、何よりもその「美しさ」と「心根のきれいさ」を讃えられる存在として描かれることを見ておきたいと思います。「20歳の彼女は非常に美しく、大きくて光沢のある紺碧の瞳、まっすぐな鼻、精巧に彫琢された口とあご、そして広く白い額の周りに豊かな金色のカールをもつ女性でした。彼女は実際、美しかったのですが、美しいのと同じぐらい善良でした。彼女は毎日、不快なミシンの仕事に携わりましたが、彼女はいつでも誰にでも微笑みを絶やしませんでした。そして、意地悪な言葉が彼女のさくらんぼのように膨らんだ唇を通り過ぎることは決してなかったのです」(註20)。こうした記述は、ひとつの「道徳」として、「シンデレラ・ストーリー」を享受したい「女性」に対して「あるべき姿」を描いていると見ることができます。単なる「労働者」から離れて「女性」であるためには、身も心も「美しく」あることが必要な要件となっているわけです。そうした「女性」に憧れるかどうかは個人の「自由」です。しかし、その「理想自我」の追求は、

「一般性」を獲得すると同時に「道徳」として機能をもつことになるでしょう。女性が「女性」でないことは「自由」ですが、ひとびとの「共感」を得ようとすれば、その規範に従うことが必要とみなされます。「女性らしく」あることは、こうして女性にとって「自由」であるはずの資本主義社会における「道徳」として機能することになったのです。

女性装の近代化 (3) : 「自分自身」のための「服」

もちろん、服を着ることは、いつでも異性のためというわけでもないでしょう。女性が「ファッション」を楽しむのは自分自身のため、というのも昔から繰り返される主張です(註21)。しかし、そのときの「自分」とは一体、何でしょうか。そのときの「自分」にも、なお「理想自我」の道徳的機能が作用していると考えられます。

極端な例ではありますが、ある大衆的なネット・メディアで展開されている「その服は死んでいる」という連載記事を見てみます。例えば、『そのスカートはヤバすぎる!! 細見えが叶う新作を『GU』でGETせよ!』(註22)という記事では、「ひと昔前」に流行った「フィッシュテールスカート」に「死刑宣告」が与えられ、「今っぽスカートは台形シルエットが正義!」と、新しい「道徳」が示されていました。「ひと昔前」といわれる「フィッシュテールスカート」の流行は2017年の秋冬あたりのことで、2019年5月現在で調べてみても、まだ様々なショップで扱われています。わずか2年足らずの流行服の死刑宣告は無慈悲にも思われますが、記事中を探しても、なぜ「フィッシュテールスカート」がそれほどまでの迫害を受けなければならないのか、理由は示されません。判決理由は不明なまま、古いものが一方的に「今っぽくない」という言葉で断罪されるわけです。「道徳」を恣意的に設定する権力は、「一般性」に従属して自らそれを体現する者の手にあります。

もちろん、このような規範の設定を、確固とした「自分」を持たない若い世代への搾取と局所化することもできます。しかし、同性同世代からの「厳しい目」は、少なからず道徳的な機能を果たしているということができるでしょう。死刑宣告を受けた「古臭い服」を着るのも、女子高生が陰で含み笑いするような「おかしい服」を着るのも「自由」です。しかし、それは、少なくとも浅薄な同質性の中で「自分自身」のイメージを損なうものと認識されるわけです。そうした資本主義社会における「理想自我」の機能は、新たな「自我理想」を更新することなく、他者を鏡としたプリズムの中にひとびとを捕らえていると考えられます。われわれはみな同じ「自我理想」をあらかじめ共有した上で、その中での微小な差異に「自分」と呼ぶべきものの優位性を示し、もって資本主義社会の発展に貢献しているのです。しかしでは、「服を着ること」は、結局のところ、「理想自我」の戯れの中で遊ぶこと以上の意味をもたないのでしょうか。そうではない、と考えます。次節では最後に、「服を着ること」による「自我理想」の更新の可能性をラカンの理論に即して検討してみたいと思います。

第3節……「服を着ること」における「真理」

「服を着ること」は、上辺の「理想自我」を取り替えるだけで「真理」を告げることはできないのでしょうか。資本主義社会の構造に留まり、その構造を支える「自我理想」を更新しない限り、それはのぞめません。

ラカンも影響を受けたアレクサンドル・コジェーヴは、資本主義社会への到達は「歴史の終わり」というべきものであり、それ以降構造を変えていくことはできないといました。

「人間は普遍的で等質な国家を世界の中に創造した後、この世界に対立することをやめ、〔社会を変えていくような〕行動としての自己を廃棄する」(註23)。「人間」というものを、新しい社会を自らの手で作る存在と定義するならば、そこで「人間」は自らの役割を終えて「消滅」したといわなければならないでしょう。コジェーヴによれば、「ポスト歴史」以降の人間は、「アメリカ式の生活」の全面化によって「動物」へと回帰するといわれました(註24)。

資本主義社会の構造の中で設定される「理想自我」は様々ですが、そのすべてが最終的にみな同じ「自我理想」へと還元されます。それぞれの「自分」においていつでも同じというだけではなく、みな同じ「自我理想」を共有しているという点で同質性が保たれています。これは多少なりとも分かりづらいところだとは思いますが、誰でも同じく「私」という言葉で「自分」を指し示せるということが、そのことを端的に示しています。デカルトが「方法的懐疑」と呼ばれる手法で「発見」したのは「この私」でした。カントはそれを「人間」であれば誰でも同じくもっている「私」という機能へと発展させます。いわゆる「超越論的自己」と呼ばれるものです。それは「理性」とも言い換えられます。われわれはみな同じく「理性」をもった存在だと仮定することで、異なるはずのひとびとの間の同一性が担保されたのでした。それが資本主義社会における「自我理想」になっているとラカンは指摘したわけですから(註25)。

しかし、人間がすべて同じ「理性的存在」であるというのは、少なくとも哲学的に考えると、何の根拠もないことだといわなければならないかもしれません。あるいはもう少し穏当に言えば「理性」というべきものはひとつではなく、複数存在するという必要があります。構造主義的人类学が明らかにしたのは、まさにそのことでした。「未開社会」においては、極めて論理的なかたちで、西洋理性では説明できない秩序が形成されました。資本主義社会は、西洋近代の「理性」を一般化することで成立しましたが、その「理性」は「ファッション」に「道徳」の根拠を委ねるものでした。コジェーヴのいう「動物」の世界です。社会の枠組みとしての「自我理想」はすっかり出来上がってしまって、移ろいゆく「理想自我」を享受するだけの世界が残されたのでした。

では、社会はこれ以上、変わり様がないかといえば、そうではありません。ラカンは、いわゆる「四つのディスクール」論と呼ばれる議論を展開する中で、資本主義社会の構造を変える道筋を示しました。可能性としてはさしあたり二つ(註26)、新たな支配へと向かう方向と真の意味での「自由」へ向かう方向です。それらはそれぞれ、「ヒステリー者のディスクール」、「分析家のディスクール」と呼ばれます。簡単に確認します。

ヒステリー者のディスクールも分析家のディスクールも、ともに現行の社会の「自我理想」を廃棄し、新しい「自我理想」を打ち立てようとするものと理解されます。ただ、「ヒステリー者」の方は、新しい社会の枠組みを作る「英雄」を待ち望み、それが見つかるや否や「自我理想」をそれに預けてしまう道筋を示します。フロイトはすでに「集団心理学と自我分析」において、新しい「自我理想」が確立すると同時に社会全体で「集団催眠」が引き起こされる現象を説明していました。それは、単なる理論的可能性という以上に、われわれが実際に、第二次世界大戦期のファシズムや新宗教への陶酔というかたちで経験したものでもあります。資本主義社会に違和感を覚える「ヒステリー者」は、それらの「新しい言説」に魅了され、新たな世界の中で「本当の自分」を見出すというわけです。そこで「服を着ること」は、例えば、ヒューゴ・ボスによるナチの制服のようなものになるのだと思われます。新しい世界観を象徴するような「理想自我」がそこに新たに示されることになります。

しかし、そのような「集団催眠」へと至ることなく「自我理想」を新しくする道筋があるトラカンはいいます。精神分析のセッションをモデルにする分析家のディスクールでも、ヒステリー者のディスクールと同様に、既存の「自我理想」の共有を「当たり前」とする構造が解体されます。しかし、分析家からそれに代わる理念が与えられることはありません。分析家のディスクールでは、いったんゼロ地点まで解体された状態から、ひとつひとつがそれぞれに自分で新しい「自我理想」を打ち立て直すことが求められるのでした。

各自がそれぞれに「自我理想」を立てるといって、共通の価値基準も失われて社会が成立しないと考えられるかもしれませんが、そうではありません。新たに建てられる「自我理想」は、各人の他者関係の積み重ねの中から導き出されるものであるため、「個人」の主観的なものにはなりません。むしろ、人間を「個人」に分けて考えることの方が、資本主義社会の枠組みを前提にしたものになっています。その枠組みを外して考えれば、各人の「自我理想」は、それぞれに他者との関係において設定されうるものであることがわかるかと思います。同じ「理性」に基づいて同質的な社会を作ることから離れて、それぞれに他者と共有しうる新しい「理性」を見出すことが示されているのです（註27）。

さてでは、このような「自我理想」の創造は、「服を着ること」において、どのように実践されうるのでしょうか。根本的な同質性の中で「一般性の高さ」だけを根拠にした理不尽な「正義」に振り回されることから離れ、それぞれの仕方で特異な「自分」を構築する「服」が求められます。そのためにもまずは、「最初の衣服」である「身体を脱ぎ捨てる」必要があるでしょう。

資本主義社会における「自我理想」の上に外側だけを変化させる構造から離れるということは、「自分」を構成している最初の「服」としての身体を脱ぐことを意味します。そうすることでわれわれの身体は、冒頭フロイトの理論で確認したように、ひとつの「統一体」であることをやめ、四肢が分裂した最初の状態に戻るといえるわけです。「服を着ること」、とりわけ、新しい「自我理想」を打ち立てることは、その最初の状態からあらためて「自分」を獲得することを示します。それぞれのひとつひとつが、他者との関係の積み重ねの中であらため

て「自分」という身体を構成することが、「服を着ること」に求められるのです。

そこで見出される「自分」は、それまでの経験の総合という意味において、常に「真理」の位格を持つことになるでしょう。そのときの「真理」は、しかし、それ自身常に更新されることを前提にしている、何らかの権威として外側から押し付けられる／押し付けうるものにはならないはずで、もしそれが不動の絶対性として位置づけられることになれば、「服を着ること」における「真理」は、「集団催眠」を促すヒステリー者のディスクールへ転回することになります。分析家のディスクールにおける「自我理想」の確立は、「真理」を告げながらなお、いつでも更新されうるものとして見出されます。集団ヒステリーに陥ることなく、資本主義社会の構造を乗り越えるために、われわれは、「服を着ること」によってそれぞれに新しい「自我理想」を確立することを必要とするのです。

〔註〕

1. 例えば、鷺田清一『ひとはなぜ服を着るのか』（ちくま文庫、2012）、p. 31f.
2. これもよく知られていますが、バルトは『モードの体系：その言語表現による記号学的分析』（みすず書房、1967=1972）という著作で構造主義的言語学的手法を用いてモードについての語る言語の体系を明らかにしようとしました。
3. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke: X*, Imago Publishing, London, S. 141
4. Freud, *op.cit.*, S.223
5. 鷺田前掲書 p. 43, etc.
6. 鷺田前掲書、p. 49f.
7. 鷺田前掲書 p. 102
8. この点についての詳細は、拙著『ラカンの哲学：哲学の実践としての精神分析』（講談社、2018）、p. 192f.をご参照ください。
9. この点についても詳しくは、拙著『「経済」の哲学：ナルシスの危機を越えて』（せりか書房、2013）、p. 53をご参照いただければ幸いです。
10. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Clarendon Press, Oxford, 1976, I. iii, 2.2
11. Smith, *op. cit.*, IV. 1. 10
12. *Ibid.*
13. A・ホランダ『性とスーツ：現代衣服が形づくられるまで』（白水社、1997）、p. 15
14. この点については、例えば、I・ヴェーバー＝ケラーマン『ドイツの家族：古代ゲルマンから現代』（勁草書房、1991）、p. 105を参照。
15. 細井和喜蔵『女工哀史』（岩波文庫、1980）
16. この点について詳細を求められる場合には、近拙著『資本主義に出口はあるか』（講談社、2019）をご参照ください。
17. この点については、フェミニズムの議論の積み重ねを参照ください。例えば、エドワード・ショーター『近代家族の形成』（昭和堂、1987）
18. ルソー『ミエール（下）』（岩波文庫）、pp. 7-11
19. 深井晃子監修『増補新装 [カラー版] 世界服飾史』（美術出版社、2010）、117
20. Francis S. Smith "A story of a sewing machine operator. Bertha the sewing machine girl; or, Death at the wheel!", *Sheet Books* May 18, 1871 vol. xxvi, No27, Library of Congress
21. ジェイン・オースティンは、例えば、『ノーザンガー寺院』の中で、モードの変化の短期化の端緒をなす19世紀初頭のミドルクラスの女性の日常として、そのことを描いています。「どんなときでも

着飾ることは軽薄な質のことだし、あまり凝りすぎると返って最初の目的が台無しになってしまう。
〔中略〕にもかかわらず彼女は水曜日の夜、眠れずに、ドレスは水玉のモスリンがよいかタンブール刺繍をしたものか、そしてなんとといっても、その舞踏会のためにドレスを新調する時間がないことなどに 10 分も想いを巡らせていたのだった。〔中略〕男性は、女性が身につけているものがどんなに値が張るかとか、新しいかということには少しも心を動かされない。〔中略〕女性が身なりを美しくするのは自分自身が満足するためだ」(Jane Austen, *Northanger Abbey*, edited by Barbara M. Benedict and Deirdre Le Faye, Cambridge University Press, 2006, p. 71)。このように女性の日常を風刺的に描くのがオースティンの持ち味ではありますが、しかしオースティン自身が、短期化する「ファッション」の変化に神経を尖らせていたことが書簡等で知られています。

22. 『そのスカートはヤバすぎる!!細見えが叶う新作を『GU』でGETせよ!』
(<https://news.merumo.ne.jp/article/genre/8666593:2019.5.29>)
23. アレクサンドル・コジェーヴ著、上妻精ほか訳『ヘーゲル読解入門:『精神現象学』を読む』(国文社、1987)、p.233
24. 前掲書、p.245f、第二版の註を参照
25. Jacques Lacan, *Séminaire XVII*, Seuil, p. 70
26. ディスクールの構造的な可能性として示されるのは「四つ」、以下に挙げるディスクールとは別に「主人のディスクール」と「大学のディスクール」がありますが、ここでは割愛しました。「主人のディスクール」から「大学のディスクール」の転回はラカンにおいて、ヘーゲルの「主人と奴隷の弁証法」を下敷きに説明されますが、ヘーゲルのその論理はコジェーヴが指摘したように、封建制度から近代社会への転回を示すものと捉えられるからです。
27. 「分析家のディスクール」に基づく新しい社会の構想については、前掲拙著『「経済」の哲学』、p.213を参照ください。

荒谷大輔（あらやだいすけ）

1974年生。東京大学大学院博士課程単位取得退学。博士（文学）。現在、江戸川大学基礎・教養教育センター教授・センター長。著書に『資本主義に出口はあるか』（講談社現代新書）、『ラカンの哲学：哲学の実践としての精神分析』（講談社メチエ）、『「経済」の哲学：ナルシスの危機を越えて』（せりか書房）、『西田幾多郎：歴史の論理学』（講談社）、『ドゥルーズ／ガタリの現在』（共著、平凡社）など

（肩書は掲載時のものです）