

捨てない服

はじめに

はたして、「捨てない衣服」とはどういうものなのだろうか。これは「衣服を持つ」ことへの問いにも言い換えることができるだろう。私たちは、衣服は「個人のもの」であるという意識を疑わない。そして手に入れると「衣服」として使い続け、「衣服」ではなくなったときにそれを捨てる。また、衣服を身につける際の最大のキーワードである「おしゃれ」は、「気分転換の装置」や「自分らしい表現」としてもう長く不問のまま表舞台を飾ってきた。そして「おしゃれ」からはずれた——つまり自分の意識外に追いやられた衣服は、容赦なく着服の機会が失われていくのである。この舞台上では、衣服の、数多の制作と物質的／精神的な処分が繰り返されている。

ところで、世界中の衣服が一番集まっている都市が東京であるという。衣服は海外から多く買い付けられ、私たちはそれぞれがほぼ無限に近い衣服を着る可能性を秘めているのである。このような衣服の所有の仕方は、ほんの百何十年の間に出来上がったものである。近代の壁を飛び越えれば、そこには思いもよらない知恵や社会状況、価値観による「衣服」があったはずで、当然「捨てない衣服」も多くあっただろう。

いま、服飾の歴史や物語をていねいに振り返り、いま一度紡ぎあわせていくことは、これからの衣服のあり方を考える上で、たくさんの拠りどころを提示することに繋がるのではないだろうか。その可能性を純粋に信じながら、本号ではまずは「捨てない衣服」をめぐる歴史や物語に寄り添ってみたい。

— 「捨てる」以前の話

むかしの人たちは、衣服は捨てなかった。その行為からは、彼らの暮らしの中にある豊かな精神性をたくさん垣間見ることができる。しかし、豊かな精神性の背後にあった暮らしが同じように豊かであったというのはまた別の話だろう。農民は「貧しい」環境のなか「みじめな」衣服を身につけていた、というこれまでの歴史観は近年になって見直されつつあるが、それでも地域的な違いや飢饉の際においては決して「豊か」であるとは言い難い物語が現在にまで残されているのもまた確かである。例えば、高橋久一は岩手県北山村の古老から聞いた話から、次のように述べている。

この地方の女性たちが声を揃えていうことは、「股引がほしかった」ということだった。はた目で見れば、自分でつくるのだから不自由のないようなものだと思うが、着物をつくるには限度があった。だからいつでも不自由をし、産んだビッキを塩呷に入れて間引きをしなければならぬほどだった。(高橋 1983:337)^{※2}

この赤子間引きの行為は「ビッキツブシ」と呼ばれていたようである。徳永幾久はこのことについて次のように理解する。

悲惨きわまる状況のなかで、お産によばれた産婆は、家のなかを見回し、衣類がないとわかると、空の塩呷に生まれたばかりの赤子を入れ、足でつぶして赤子の生命を絶つ「ビッキツブシ」という間引きを

※1 木下光生「村の「貧困」「貧農」と日本近世史研究」(『奈良史学』29、奈良大学史学会、2011年)など。

※2 高橋久一『稗と麻の哀史』(翠楊社、1983年)。

おこなっていました。こうした間引きの難から赤子を救うためにつくられたのが継ぎ刺しの産着なのです。いわゆる「百ハギギモン」というものです。

これは、お産の近い嫁がいれば、実家の母やとなり近所の女たちが、六十歳以上の健康で幸せな老人の衣服の端切れを百枚集めて縫い綴り、その継ぎ目がほつれて破れ目から悪魔が入ったりしないように、魔よけ厄よけの意味でみっちり刺しを入れ、産婦の枕元に置いたのです。それは百人の老人にあやかり、長生きと福寿をこの着物を着る赤子に授けようとする祈りの行為でもありました。この慣行は、凶作時における赤子受難の歴史の経験から生まれたもので、生まれた赤子を地域共同体の力で守っていかうとする、いわば人間守護のための社会的防衛策と思われます。

もう一つは、赤子に衣服がなければ無言の合意で間引きされてしまうという状況のなかで、布切れを持ちあわせている人から恵みを分けてもらう手段であったのかもしれない。^{※3}(徳永 1991:230)

徳永が指摘するように、「継ぎ刺しの産着」とその「端切れ」には赤子の健康を「願う」と共に、個人的な生活上の困窮を共同体的に保護する役割をも有していたのかもしれない。

二 地域的再利用の話

集落や村という日常生活圏内での衣服の端切れのやりとりは、子供に纏わる話に限定されてはいない。

今日の感覚では、手拭いといえば「手を拭くもの」、時には「頭に被るもの」ということになるだろうが、当時はかならずしもそうではなく、むしろ少し幅の狭い反物（手拭い幅といった）から短く切り取った未加工の布のことであったとあってよい。「手拭いを配る」ということは「布きれの贈与」を意味したのである。

というのも、お配りでいただいた手拭いは、文字通り手拭いとして用いることもあったが、これを浴衣や下着あるいは木綿の衣服の裏地に利用することもしばしばおこなわれたからである。一時代前まで農村で用いていた古着を裏返してみると、実にたくさん手拭いが裏地に使用されていることがわかる。(中略)手拭いは「着物」と「布」の関係を象徴的に示している。

そして、以上のような「着物」と「手拭い」の関係のもとに、古着や古布の組織的な流通が可能になり、ここから多様な二次的利用が生まれてくる。^{※4}(浅岡 2003:98-99)

浅岡康二が表現する「布きれの贈与」からは多くの示唆を与えてくれる。布きれの用途は、贈与を受けた側によって完全に決められる。つまり布きれはある意味では貨幣のような存在であるともいえる。振り切っただけで言えば、布きれを周囲の人に贈与し続けることで地域に流通が生まれ、経済が生まれ、そして生まれた子供が死なずに済んでいる。

福井貞子は『木綿口伝』で山陰地域に見られた端切れの話を次のように採録している。

袋物に用いる布は、手織綿の端布を配色よく縫合して作った美しい袋で、各家庭に大中小の数種類を常備していた。それは、物々交換の社会慣習によって、物を運ぶのに何よりも木綿が最高の必需品となり、江戸末期から明治時代を中心に一般庶民の間で愛用された。袋のことを一般に米袋と呼称したが、米だ

※3 徳永幾久「刺し子 一針と糸にかけた妻女たちの心意気」(『江戸時代人づくり風土記』6、農山漁村文化協会、1991年)。

※4 浅岡康二『ものと人間の文化史 114 古着』(法政大学出版局、2003年)。

けでなく、麦、雑穀、豆類などの運搬に役立った。米の量によって一升袋、二升袋から十斗袋まで十種類の袋を区別した。それは、米中心の経済であったことを物語り、米の他に麦や豆も貨幣の代用品としてよく使用した。現在も山陰の一部の山間の村に米袋を持ち出す風習が残っている。

冠婚葬祭から慶事、神仏の御供えなど、すべて米や豆を袋で持参する慣習があった。最初は米を入れるという実用面が強調された袋が、村中を往復するようになると、その家の品格にふさわしいものに代わり、袋の品評会にまで発展した。

袋について次のようなエピソードがある。鳥取県東伯郡、森脇せきは、明治末期に嫁入りした。「結婚の申込みに米を袋に入れて持参した。すると、その袋米の縞が見事で、わしの親が先方を気に入ったらしく、早速に袋を開けると、米俵十俵の結納が運ばれたんでびっくりした」と言う。縞の袋の良否や機織りの評価が結婚の際に関係したとは、大袈裟な話で疑問を持ったりした。ところが、織物が家庭経済を支える物であれば、当然に織物偏重の社会も想像がつく。したがって、縞袋一つでも各家庭の風格やセンスを表わす物として重宝され、縞で貧富の程度や主婦の色彩感を問われたようである。(福井^{※5}2000:121)

ここでは、地域内で何度も往復し「流通」しだした布切れ製品が、次第に「美的センス」が染みこんだ表現物として扱われている。そして、その「美的センス」は村の行事や儀礼にも関わっていく。

三 市場流通的再利用の話

次に、より市場的な流通に目を向けてみる。以下も浅岡康二による指摘である。

布団皮には、夥しい種類の古布が利用されていることを知った。古着屋・古布屋を介して集めた古布のなかには、古布を縫い集めて作った布団皮が、もう一度古布となって売られていたものも少なくなかった。綿を抜いて額の部分を切り取った四幅・五幅の布団皮が再び布に戻ったのである。

たとえば、そのなかに五月幟を用いたものも混じっている。私の見たものは、古着屋から入手した古幟を布団皮に仕立てて使っていたが、やがて再び古着屋に買い戻されて、額をはずしてもう一度売られていた、というものである。商家の刺し子の大風呂敷も、同じように布団皮に作りかえられていた。(中略)

ここから見えることは、古布とは古着屋・古布屋と家々のあいだを行ったり来たりするものだったらしい、ということである。そうであるならば、損料屋とのあいだを頻繁に行き来する貸し布団とたいてい違いのないものであったことになる。呆れるほどたくさんの古布の循環があったのである。(浅岡2003:105-106)

家々の古布を用いた品物はまた地域外へも売られ、何度も買入れられた。それは再利用という点でリサイクル・リユースなのだろう。しかし、それよりもむしろ浅岡が感応した次のことばに目を向けたい。

モノは一度に作られるとは限らず、一人の手で完成するわけでもないという当たり前の事実が気がつく。(浅岡2003:108)

※5 福井貞子『ものど人間の文化史 93 木綿口伝』(法政大学出版局、2000年)。

この点において、現代的なりサイクル・リユースとは明らかに異なる流通形態を想像する。「商品は何をもって商品であったか」という命題を浮彫にさせる。商品＝完成品であるという概念はそこにはない。未完成であり続けることが、市場間流通における際限の無さの一つの要因だったのである。

四 世代継承と「祈り」の装置

「捨てない」衣服は、産育儀礼の中にもまた多い。とくに、「生れたての赤子はまだ産神の管理の下にあった、人間界へ完全に渡されていないという観念があったのではないかと思われる^{※6}」というように、七歳になるまでには多くの「捨てない」衣服がある。例えば、鬼子母神信仰はその最たるものである。鬼子母神については、大きく二種類の信仰があるという。

鬼子母神の画像や木像には、鬼のように怖い面相をした「鬼形」と、子供を抱いた柔和な顔をした「母形」の二種類がある。この「鬼形」と「母形」の相違は、鬼子母神信仰の基盤の相違を表していることに注目しなければならない。(中略)前者は都市を、後者は農村を中心とする広まりかたをした。村の寺に鬼形鬼子母神が祀られてあったとしても、村人たちの母形鬼子母神の信仰の中に取り入れられることはなかったのである。(内野 1985:196)

また「鬼形」が単発的で一時的な御利益信仰であるのに対し、「母形」は「子供の産育信仰という性格を基本的に持ち、村落共同体内における年齢集団的色彩が濃いもの^{※8}」であるという。石川県金沢市の真成寺には、鬼子母神信仰による百徳・背守り・わらじ・柄杓など種々多様な奉納物が残されている。これらは安産祈願や出産のお礼など産育に関するさまざまな文脈で奉納された。百徳は、すでに述べたようにいわゆる継ぎ刺しの産着である。また、わらじについては同じく内野の言説によると次のようである。

夜泣きをする子供に古わらじを枕にして眠らせると夜泣きがとまると信じられ、治った場合青にはそのお礼として新しいわらじを奉納する風習がある (内野 1985:192)

また背守りとは、子どもたちを魔物から守るために着物に印した、魔除けの「目」である。大人とは違い子どもの着物には背縫、つまり縫い「目」がない。むかしの大人たちは、そこから魔物が入りこの世から連れ去ってしまうと考え、背守りを施すことによって子どもたちを守ろうと祈願した。背守りには、①糸で長く縫ったもの、②糸で種々の形を縫取ったりまたは小裂で種々の形を作って附けたもの、③小裂を三つ衿部分に縫附けたもの、などが主に見られ、①から派生するかたちで②や③が現れたようである。①は、天正七年(一五七四)徳川秀忠の紫麻の産着(背中に一〇センチの縫い目)を初見とし、庶民に広がったことがわかるのは一九世紀初頭となる。享和三年(一八〇三)の『裁縫早手引』では次のように記されている。

その目かず十二有を一年十二月のうちに五行を備たる故守りぬひとかいへりしが命の糸として其のたけより長がくして寿命長久をむすび納ることを行うやうなり

※6 『日本社会民俗辞典』第1巻、74頁。

※7 内野久美子「鬼子母神信仰にみる民衆の祈りと姿」(宮崎英修編『民衆宗教史叢書 第9巻 鬼子母神信仰』、雄山閣、1958年)。

※8 ※7内野論文。

※9 河村まち子「真成寺に奉納された産着について」(『共立女子大学家政学部紀要』30、1984年)。

一二の目数で一年一二ヶ月を表し、また糸が長く垂れていることについては着物の丈よりも長くして、長寿の祈りが込められた。また、色も陰陽道の五行に従い、〈黒・黄・白・紅・青〉の五色が用いられた。文政一三年（一八三〇）『嬉遊笑覧』巻八では次のようである。

御はなむすび糸長さ一尺三寸計りなりかすをとるもの也といえり、糸は長命縷の類なるべし今小児の衣の背に守り縫とて付る是にや

こうした近世における背守りへの叙述は、『衣服往来』『裁物早学問』など他の板本でも同様であって、これらが大阪、江戸で出版されていることから一地方の習慣ではなかったようである。^{※10}

さて、鬼子母神信仰と「糸」との深い関わりは、背守りに限られたものではなかった。千葉県市川市大野の本将寺では、嫁の安産を願う姑を中心とした講が営まれ、「子安様の唄」という子安のための特別な歌題目があるのである。その様子は次のように記されている。

毎月十九日の「子安様の命日」には、本将寺に詣り住職とともにお経をあげ、その後老女たちだけで題目一〇〇遍を唱える。終るとその月に出産予定の嫁があれば、子安さま（本尊の鬼子母神）に歌題目をあげる。これを「おたのみをする」という。（中略）

歌題目「子安様の唄」

- 一 この寺の子安様は
音に聞こえし子安様
しもひちり もうかみひちり
難産よけの子安様
難産よけの子安様
- 二 天竺の天ノ川から
錦糸の守（まぶ）りがお下りで
手に取りてあげて見れば
子安様の肌まぶり
子安様の肌まぶり

（内野 1985:190）

二番の歌詞で「天竺の天ノ川から錦糸の守り」が垂れており、糸がモチーフになっている。ところで、なぜ大人たちは「目」にこだわったのだろうか。額田巖は「結び」の構成の中で次のように述べる。

「結び」の構成は、「目」「体」「手」の三部分からなりたっている。（中略）このうちで花結びは「目」の発達したものである。編物、刺繍は「目」の左右への、あるいは四方への連綿によってなりたっている。また「体」の部分も日本刀の柄のように、くりかえし巻き込んでゆけば装飾的になる。つぎに「手」の部分についても女帯の結びあげとか、すもうの横綱等はいずれも「手」のくふうに特徴がある。（額田^{※11} 1982:15-16）

※ 10 ※ 9 河村論文。

※ 11 額田巖『ものと人間の文化史 結び』（法政大学出版局、1982年）。

額田によれば、刺繍は結びを構成する「目」が特段発達したものであるという。さきの「嬉遊笑覧」に見えた「御はなむすび」もこれに該当しよう。そして、刺繍における縫い目は結びの一部であり、縫う行為自体が「結び」の行為として位置づけられている。すなわち、「縫う」という行為は、縫うものと縫われるものの「関係」であるだけなのである。次は、志村ふくみによることばである。

その人が着ていたきものはこの人の魂の依代だから、その方が死んだ時に、その方の愛する方たち、その方の親しかった方、その方に連なる方に御分けして、そしてそれをまた着てもらうことで、魂が受け継がれるの。そういう思想が一つあるわけよ。今でも「形見分け」という言葉でのこってるでしょ。父母やお祖母さんのもの、お祖父さんのものを頂くでしょう。(志村 2006:195)^{*12}

五 「祈り」の近代化

明治以降の学校教育によって、背守りに対するキーワードは「魔除け」「無病息災」から「清潔感」「裁縫技術訓練」へと変遷していく。明治三五年（一九〇二）出版の柴垣京子著『裁縫のおしゑ』では、

背モン、又は十二針の縫ひ方等はよくこゝろえおくべし、ヒモは二尺五寸とし、背モンをつくべし、背モンをつけるにはエリカタより、七分下げて、つくるものとす、又一ツ身の着物には十二針のつけやうあり、これはエリカタより、五分下げて九ツの針はまっすぐに下へ縫ひ、三針はまげるものとす。これにヲヌヒ、ヲヌヒの二極ありヲヌヒは男に用ひ、メヌヒは女に用ゆ、ヲヌヒは三針を左へまげ、メヌヒは三針を右へまぐるものなり

とある。さらに昭和二年（一九二七）出版の『女子技芸講習録和服裁縫』でも、

女兒は大針を背に七針、右の方へ六糎開いて斜に五針出し針目の間を五糎許りとします。男児は女兒のと反対に小針ばかりを表に出します。又左の方へ斜に開いて縫う慣例であります

と、縫う意味よりも縫い方にその眼目が移動している。^{*13}背守りを初めとした裁縫の装飾化と刺繍者の手芸化とも言える現象について笹本明子はこう指摘している。

「手芸」は、広義の意味を持つ場合には実生活に必要とされる技術を指すが、近代的「手芸」は、それを通して得られる徳が強調されてきた。最終的な目的が徳の獲得にあるからこそ、技術面では高度なことは要求されず、簡易性とわずかな創造性が必要とされた。この創造性とは、生活を豊かに装飾し、心地よい「ホーム」を維持するための創造性であり、そして「子産み」と「子育て」という創造に費やされるものであった。(中略) 産業的意味においては、期待されていないはずの中産階級以上の女性たちが、ひたすら国家の制度内で「手芸」を学ぶように奨励されていくのは、制作されたモノの価値が認められたからではなく、「手芸」を通して国家に必要とされた女性役割を学ぶためだと言える。(中略) 「手芸」が近代において持った重要性は次の2点であるといえる。第一に「手芸」は、その行為を通して得られ

※ 12 志村ふくみ・鶴見和子『いのちを纏う一色・織・きもの思想』（藤原書店、2006年）。

※ 13 ※ 9 河村論文。

る徳（婦徳）の涵養のために必要とされ、家庭の管理つまり、快適な家庭生活を維持する「妻」の役割を学習する手段である。第二に「手芸」は、単純な創造のプロセスを繰り返すことによって、国家に必要とされる人間を産み育てること、つまり「出産・育児」を象徴的にあわらし、そのシュミレーションとしての機能を持つ。また、当然のことながら「手芸」という行為が「良き妻」「良き母」の象徴として、日本近代を通じて機能していくことになる。（笹本 1998:14）

六 物質文化と民具学

「捨てる／捨てない」の前提には、所有や物質文化をめぐる諸相が立ちはだかっている。たとえば今和次郎は、「人間の「行動」の基盤となる二つの大きな物質的な因子として「住居」と「衣服」があり、それら「住居／建築」と「衣服／服装」に「行動／造形」が作用する」という認識を持ち、服装論を展開していった。今は、衣服や建築を身体の上に身につけるものとして捉えていた。しかし、次第に衣服を所有物の文脈で捉えるようになる。今和次郎は次のようにのべる。

つぎつぎと買って、いく枚も持っていれば、そのにごった喜びがこくなるという理屈で、タンスの中に外出着なり晴れ着なりを貯えることになる。着物の持つ素質は、実にこのようなものである。（今 1971:446）

タンス、虫干し、晴れ着、記名……。本来的には身体の一部であった衣服を「所有物」として見たとき、新たな要素がまた浮かび上がる。

七 所有の心象

九十九（つくも）という長い期間経たものに憑く神、すなわち付喪神は、所有に纏わるいわば第一義の心象とも言えるであろう。渋谷龍彦は、付喪神と「物」について次のように語る。

当時のひとびとにとって、この弱々しい器物の妖怪と、威風堂々たる地獄の赤鬼や青鬼と、どちらがより一層恐ろしかったろうかと言えば、それはおそらく、前者の方であったにちがいないまいと私は考える。すでに地獄の形而上学は崩壊していたからだ。たとえ弱々しくても、崩壊した形而上学ではなくて物質に関与している妖怪の方が、はるかに恐怖をそそり立てる存在だったことは明白であろう。

ヨーロッパでも、石の浮彫りや壁画における地獄図のなかの醜悪な悪魔が、民衆をやみくもな恐怖におとし入れていたのは、ほぼゴシック期までであって、それ以後は、除除に悪魔芸術は下火になる傾向にある。日本の地獄絵も、ぞくぞくと傑作が現れるのは鎌倉期までであり、室町時代に制作された六道絵には、ほとんど見るべきものがない。地獄観念の稀薄化したところに、強烈な悪魔芸術の花咲く理由はないからだ。器物の妖怪は、このような前時代の地獄の形而上学の崩壊した後の空虚に乗じて押し寄せた、いわば「物」の巻き返しではなかったかと思われる。一つの形而上学がつぶれたからといって、

※ 14 笹本明子「明治国家における女性役割と「手芸」」（千葉大学社会文化科学研究科研究プロジェクト報告書第8集『女性の技芸と労働をめぐる性差構造』、1998年）。

※ 15 井上雅人「造形は衣服と建築から成っている —今和次郎の服装論」（『今和次郎と考現学』、河出書房新社、2013年）、142頁。

※ 16 今和次郎「生活病理学」（『今和次郎集5 生活学』、ドメス出版、1971年）。

人間が油断をしていると、「物」はすぐ逆襲してくるのだ。(渋沢 1988:89)^{※17}

このように、人間の「わかった」という油断を「物」はいつも見張っているというのだ。さらに渋沢は、人間と物との関係についてこう続ける。

アニメーションという言葉がある。動画と訳される。語源的には、物に生命を吹きこむというほどの意味だが、現在では、静から動を生ずる映画トリックをさす技術用語として一般化している。ポッシュやブリューゲルの器物のお化けは、画家の物に対する執着が、ついに物をアニメイトするにいたった結果ではないかと私は考えたい。死んだ物に、電流を通すように生命を流しこむのである。もちろん、アニメイトされた物は、恐怖の対象より以外の何ものでもあるまい。しかしながら、恐怖の以前には、対象に対する度を過ぎた執着があったはずなのだ。私が前にフェティッシュという、いささか奇矯に思われるかもしれない言葉をあえて使ったのも、物に対する、以上のごときニュアンスを生かしたいと思ったからにほかならない。私たちによっては恐怖の対象でしかない物のお化けを描き出した人間は、何よりもまず、物を過度に愛した人間だったということを私は確認しておきたいと思うのだ。(渋沢 1988:98)

むすび

ものを所有すると、必ず何らかの「関係」は作られる。衣服を持つことで作られる関係。人と人、人と衣服、衣服と衣服、人と世代、世代と世代……。たとえば、十年経っても「捨てない」衣服には、所有者との間に潜在している物語は鈴生りだろう。そんな流行とは関係のない場所にいる衣服の物語を、今一度、私たちの内面に近づけてみてはどうだろうか。「捨てない」ことで作られた、私たちを取り巻くいろいろな「関係」は、豊かな衣服をめぐる問題に大きな示唆を与えてくれる。一生持ち続ける衣服や、子どもに継承する衣服、はたまた流通する衣服の豊かさを物語は語っている。ものを持ち、使い、愛でるとき、私たちは半ば無意識のうちにどんな物語を残しているのだろうか。

※ 17 渋沢龍彦『思考の紋章学』（白水社、1988年）。