

「美の社会学」の追求
——「会所」という場から「美」と「つながり」を考える——

In Pursuit of “Sociology of Beauty” : Considering “Beauty” and
“Connections between People” from the Place of “Kaisho”

挾本 佳代*
Kayo Hasamoto

Abstract

The purpose of this paper is to theoretically explore the possibility of “beauty” that contributes to the “connections” between people. This paper focuses on “Kaisho (meeting space)” in the medieval Muromachi Period, which is a “place” where people could gather without distinction of social status and “Doboshu” displayed their cultural skills such as tea ceremony, Noh play, incense burning, and waka poems. In conclusion, “Kaisho” had a social function of building “connections” between people through “beauty” and creating culture, which is an important perspective when considering today’s Japanese society.

I. 「美」を考えるための視座

本稿で考えていきたい「美」は、社会的に多くの人間に認知される「美」そのものやその概念、受容の過程、流行についてではない。「美」に関連することが仲介となって明確になる人間のつながりの可能性を考察していくつもりである。

その理由は、「社会学」が「社会」を追求する学問であるからである。確かにある特定の時代に流行った「美」にまつわる現象を時系列で追っていくことは、時代ごとの人間の志向や価値観の変容、社会の流動性の在り方を知るためには有効である。

しかし、時代ごとに変容する「美」の価値から社会を考察していくことは非常に意義深いものではあるが、筆者の関心はそこにはない。「美」に関連する思想、志向性、事象が、人間同士の「つながり」や集団としてのまとまりに寄与するその可能性を追求することを第一に考察していきたいからである。

個々の人間を超越したところで存在する「社会」が秩序をもってまとまりをもつことができるか否か、その条件は何になるのか、この問題を追求していくのが「社会学」の本質であるとするならば、そこに「美」がひとつの要素として存在するのかどうかを最終的には問いたいと

* 成蹊大学経済学部 Faculty of Economics, Seikei University
E-mail: hasamoto@econ.seikei.ac.jp

考えている。ただし、この大きな問題に対する最終的な結論は別稿に譲ることにしたい。本稿は、この問題提起を主に「美」「会所」に関する概念的な観点から見通すためのひとつの端緒となるものである。

古代ギリシアから20世紀にかけての「美の歴史」をまとめたウンベルト・エーコは、人間の欲望と切り離されたところに存在するものを「美」と考えている（エーコ2005）。芸術家が描く絵を手に入れ、毎日眺めるために、または誰かに羨望されたいがために所有したいという願望から発する気持ちや態度も、美を評価するには無用のものとなる（エーコ：10）。「情熱、嫉妬、所有欲、羨望あるいは貪欲」といった感情と無縁のものが「美」だとされた。

エーコは、芸術作品のみを資料的な裏付けとして西洋の「美の歴史」を論じたわけだが、たとえばそこで浮世絵に影響を受けたフィンセント・ファン・ゴッホやクロード・モネの作品に言及することも、西洋と東洋の出会いや西洋社会における東洋美術の影響についても考察することはない。しかし、このこともエーコの主張の本質を踏まえれば納得をすることができる。すなわち、美術界での価値や評価が絵の価格を高騰させ、ゴッホやモネの絵は高価だから価値があると判断され、それゆえ美しいとみなされ、だから所有したいという人間の感覚を排除したいからに相違ない。人間の欲求に直結する感情を抜きにして、エーコは「美」を追求しようとした。このような彼の「美」に対する明確な視座は非常に参考になる。

美そのものの学は存在しないと断言したのは、カントの『判断力批判』である。「美」は概念的に判断できるものではなく、快不快の感情にもとづくものである。まして人間が客観的に判断することはできない対象だとされた（カント1964）。この主張はカント美学の本質ともいえるべきものであるが、本稿では認識論の立場から美学の必要性を問うたカントの論理や、カント以降に議論が重ねられてきた美学そのものに触れることはしない。その根拠はカント美学に限界があるからである。

「自然と社会に跨がる、きわめて壮大な美学」を構想している秋庭史典によるカント批判は、そのカント美学の限界を知る意味でも重要である（秋庭2011：199）。すなわち、カントが「何が美と判断されるか」という問題を提起するときに、特定の条件と定量的な評価によって生み出される科学性こそを美学に求めていたとするならば、その美学は今日でいうところの認知科学にほかならないことになる（秋庭：184）。

確かにある「美」がどのように伝播していくのかを考えてみるならば、どう考えても「これは美しい」と誰かが言い出したことが起点になることは間違いない。私たちの社会の中でも、日々「これいいよね」と言い始められたことに対し「そうだよね」と賛同する人が現れ、やがてその賛同している人たちの価値が高まれば高まるほど「美」の価値も高まり、周囲はそれに乗り遅れるまいと相乗りをすることで自らの価値も高められると考える。SNSやインターネット上での、いわゆるインフルエンサーによる発言や投稿、彼等によってデザイン・提案された洋服やグッズが瞬く間に拡散され、消費されていく現状を踏まえるならば、そこで扱われるものが「美」であるかどうかは別にしても、そうした動きが経済システム内部で見られることは紛れもない事実である。

逆に「これは美しくない」と誰かが言い出して、それが周囲に賛同されれば、その美しくないものを崇拜する人たちは野暮な人間となり、その価値も下がってしまうことになる。それゆえ「美」とは対置する「醜」を追求していくことが、結果的に「美」を明確化させることに繋がることになる。エーコが『醜の歴史』を著しているのもそうした理由からであろう（エーコ2009）。

「美」と「醜」が一個人の脳内部での認知、もしくは社会内部での認知において表と裏の関係であるとするならば、その状態を科学的に解明しようとする際には特定の条件と定量的な評価が不可欠となることは容易に想像がつく。しかしエーコは「美」に関し、そういう科学性を追求しなかった。ただ「美」と「醜」の歴史を並置し、時に複雑に絡み合う様相を考察するだけで十分であると判断した。

本稿もまたエーコ同様、人間の知的なシステムが脳内部および社会内部でどのように働いているのかという観点から「美」を追求することはしない。それゆえ、カント以降の美学の視座をとることもしない。

II. 「美」とは

取るべき視座をさらに明確にしていくために、そもそも「美」とは何かという問題を考えていこう。非常に漠然とした問いかけであるが、本稿で取り扱う日本の「美」にアプローチするためにも、まずは「美」に関連した言葉について、少し時代を遡って考察してみたい。

建築学の立場から、日本における美的空間を創造するために、日本における「美」がどのように推移してきたのかを丹念に考察したものに高橋浩伸の研究がある（高橋2018：164）。

それによると、奈良時代から平安、鎌倉、室町時代にかけて、「くわし」→「きよら」→「うつくしい」→「きれい」の順に推移しながら、それらが現代の「うつくしい」「きれい」という概念に引き継がれていったと分析されている。また、日本の美を表す特徴的な言葉として「雅」「わび」「さび」「幽玄」「いき」は今日までも残っているものの、他方「おもしろし」「なまめかし」「こころにくし」「あはれ」「もののあはれ」「だて」「さみしい」という言葉については、現代の日本人はこれらに「美」の意味をもたせることをしなくなりつつあるという。

この高橋による国語学を基にした美の概念分析から教えられるのは、「うつくしい」「きれい」に推移していく概念枠と、「わび」「さび」「幽玄」といったいわゆる日本美を表すのに不可欠であるとされるものの概念枠は完全に一致していないということである。つまり、「美」はただひとつの用法と意味でまとめあげられることが難しいものであるということである。つまり、今日の私たちは一口に「美」といっても、自分たちの中で「うつくしい」「きれい」という言葉を用いて言い表す対象と、「わび」「さび」「幽玄」と用いて表す対象を明確に区別しているということである。この点は非常に興味深い。

奈良時代から今日にかけて1300年以上経過している。社会制度、技術、自然環境さまざまなものが時代の推移とともに変化し続けてきたことは言うまでもない。そのため美しいと捉えられる対象も変化し続けているはずだ。

美人の基準も時代によって変化してきた（井上1991）。壁画、浮世絵のモデルとなった女性の容貌も時代によって様々に推移している。衆生に安寧をもたらし、国を平安に治めるために建立された寺院の建築様式にも、仏像の立ち姿にも変化はみられてきた。その前にたたずむ今日の私たちが寺院や仏像を美しいと思うのと同じ基準で、過去の先人たちが美しいと思ったかということに明確な確証はないのだろう。

しかし、高橋が指摘するように、「日本の美」を表現する際、私たちは「雅」「わび」「さび」「幽玄」「いき」という言葉を用いることに何の迷いもなく、そしてその言葉を通じて「日本の美」を理解し、表現しようとしていないだろうか。1000年以上前の時代に生きた人間と同じ感情、「美」を捉えるDNAを自分たちは確実に受け継いでいると、私たちが信じて疑わないのはなぜなのだ

ろうか。そうした曖昧な部分を残したまま、よくよく考えてみれば明確にするのが非常に難しい「日本の美」を一言「さび」「幽玄」といった言葉だけで言い表してしまっているのはなぜなのだろうか。本稿の問題意識はこの点にもおかれている。

とりわけ能楽との関連で、「幽玄」という言葉は不可欠であるが、岩井茂樹はいつから能が「幽玄」なものだと思われ、この通念にしたがって語られるようになったのかと問題提起を行っている。

膨大な資料にあたって分析した結果として、「幽玄」の原義には「深遠・微妙・はかりがたい」という意味があり、それが院政期以降に「優美・典雅」という意味が派生してきたが、明治時代以降には消滅したという（岩井2005：95）。明治以降、「幽玄」は芭蕉と『新古今集』の俳諧解釈において用いられて、中世と「幽玄」という言葉に注目が集まっていったが、その後、吉田東伍によって『十六部集』が発見され、世阿弥の評価が高まるにつれ、今日では「ほぼ能に限定されて」使用されるようになったという。

こうした経緯を踏まえ、今日の私たちが〈能＝世阿弥＝「幽玄」〉という図式で「幽玄」を理解し、世阿弥を介在させ「芸術的な観点」だけから能にアプローチをとっていることに岩井は懸念を提示している（岩井：96）。

「幽玄」と同様に、「わび」「さび」と茶道の関係についても考察が加えられている。明治期以降、茶室や茶道具を形容する言葉として「わび」「さび」が使用されてきたのだが、大正期には「風流」「日本趣味」が注目され、京都帝国大学を中心に日本文化論の研究が進むと、「わび」「さび」と茶道が美的概念として結合することとなったと岩井は分析する（岩井2006：40）。

以上の考察から明らかになったのは、「幽玄」は能と、「わび」「さび」は茶道と結びつくことで「日本の美」の象徴ともいうべき概念となり重要視されることとなったが、実は、私たちは「幽玄」「わび」「さび」という言葉を狭めて限定的に用いることしかしていないということだ。そもそも能と茶道に関連されるものだけが美の対象となるわけではない。つまり、これらの言葉は能と茶道に関連する以外の「美」を的確に表現するものになっていないかもしれないということだ。「幽玄」「わび」「さび」は、能と茶道以外の美からはむしろ乖離している可能性さえある。さらにいうならば、これらの概念はそのようなあいまいさを残したまま「日本の美」を象徴するものと受容されているのかもしれない¹。

ここでは「日本の美」を表す言説のあいまいな状況をできるだけ排除するために、「美」そのものの中身を規定することはしないが、本稿ではつぎのように考えてみたい。

冒頭でも述べたように「美」に関連することが仲介となって明確になる人間の「つながり」の可能性を探求するために、ある集団内部で揺るぎない基準をもって追求された結果生じてくる価

¹ 平井嵩は、日本の古典的美様式として考えられている「侘び」「寂び」のうち、とりわけ「侘び」が茶道における美様式として認識されるようになったのは岡倉天心の『茶の本』に起因しているとする。岡倉天心が外国人に日本の伝統文化を伝えるために、茶道が日常生活の中の美を崇拝するものであり、主人と客人が協力をしながら純潔と優雅という美の至境を求めていくものであると論じたのは誤りだったとみている。茶道における「侘び」の精神で提示されてきたのは、日本の美ではなく、「日本の実践思想、現世の人間がとるべき倫理、謙虚、清貧、謙讓、自己犠牲といった生き方」だったと説いている（平井2019：37-40）。

また伊藤氏貴は、川端康成による「美しい日本の私」と大江健三郎による「あいまいな日本の私」というノーベル文学賞受賞記念講演を比較している。大江にとって批判すべきは、茶道や禅にみられる「主客未分」の精神にもとづく「日本美」を説いた川端の論が、西洋が神秘主義的な発想をもつ東洋を理解しえないとの前提をおいたまま展開されたものであり、その姿勢がきわめて美しくかつあいまいなものであるということだった（伊藤2018：210-217）。

値もしくはその対象を「美」とする。それゆえ、この意味においては万人を対象とすることが想定される哲学的概念「真・善・美」の「美」とは異なる。本稿の考えていきたい「美」は、人間の理想でも普遍的価値をおかれたものである必要はないからだ。それはある集団内部の中だけで貫かれていることが重要である。時として、突発的にひとつの集団から別の集団へ伝播していく可能性もあるものである。そもそも人間の社会も、小さな集団がいくつも散在しているところから始まっている。集団をとりまとめ、超越するシステムと化していくには長い時間が必要であったことは歴史を見ても明らかである。

III. つながりの「場」と「美」

ここでは「美」に関連することが仲介となって明確になる人間の「つながり」の可能性を考えている。

一言「つながり」と言っても、「希薄なつながり」から「濃厚なつながり」までさまざまな段階があり、そこには多種多様な形態が存在することはいうまでもない。古くはフェルディナント・テンニースが「ゲメインシャフト」として掲げた「地縁、血縁、朋友」などは今日でも「濃厚なつながり」に部類されるものの、たとえ血縁であっても疎遠な関係になっている場合もないわけではない。近代社会における人間関係の在り方、ひいては社会の在り方について懸念をしていたテンニースが社会学者として、人間の「つながり」が「ゲゼルシャフト」に移行していくことに何より危機感を抱いていたに相違ないのは確かなことである。

しかし、『ゲメインシャフトとゲゼルシャフト』において、19世紀後半に崩壊しつつあった「ゲメインシャフト」の多様性についての言及がほとんどみられないのは、時期的には仕方のないことであったと思われる。というのも、テンニースが生きた時代がまさに「ゲメインシャフト」という社会状態が崩壊しつつあった時期にあったからである。ここでは、テンニースが示唆した「つながり」の崩壊しつつある状況をいわゆる社会的事実としてみなそうとしていたことを思い起こしておきたい。

そもそも人間の「つながり」を考える上で、「場」は重要な要素となる。しかし現代ではその「場」は固定的な空間である必要もない。「場」がリアル空間であろうが、仮想空間であろうがどちらでも可能となるようだ。近代社会以降一気に加速した「希薄なつながり」ではあるが、昨今の社会ではSNS、オンラインゲーム、ネット掲示板といった「場」においても特徴的な「つながり」があり、今日を特徴づける「つながりの社会性」がみられる（北田2011）。いまや私たちにとってなくてはならないツールとしての携帯電話があれば、「場」はいつ、どこからでも、どこにでも創造することはでき、濃厚であれ希薄であれ、それもひとつの「つながり」の在処とみることができるからだ。

そうした今日的な特性をもつ「場」とは異なる、主に江戸時代に花開いた日本文化独自の「美」に関連した「場」を、池上英子は「美のパブリック圏」と名付けている（池上2005：13）。「パブリック圏」とは、ユルゲン・ハーバーマスが提唱した「公共圏」にちなんだものであるという。ハーバーマスは他者や社会と相互的な関わりをもつ時空間のことをそう名付けたが、池上の「美のパブリック圏」は、文芸、芸能、絵画から趣味、道楽に至る、幅広い「美しいものの領域」を指す「美」を仲介とした人間の交流の場のことをいう。

池上の関心は、中世から江戸時代にかけて「美のパブリック圏」がたとえば連歌や茶の湯を通

して「弱い紐帯」をとってきたが、それは政治的・血縁的な「強い紐帯」をとる現実の社会秩序とは異なる空間を形成してきたということだった（池上：18）。しかし、最初は「弱い紐帯」であったにもかかわらず、この「美のパブリック圏」の中から日本文化の美を象徴する茶の湯や能が生まれ、権威や権力の後ろ盾を得ながら、やがてそれらは日本文化を象徴する文化になっていくことになった。このパブリック圏は「美を楽しむ新しい形式」を「タテ型の社会秩序の外側に」作り上げながらも、芸能を介して「社会最上層と最下層」を結びつける機能をもつものでもあった（池上：103、138）。

今日の日本文化の象徴ともいべき茶の湯や能が、そもそもは社会秩序の外側に位置する「周縁」から生まれたものであり、しかもその担い手も「非人」「清め」「河原者」「犬神人」といった「周縁の人びと」であった（池上：134）。つまり「美のパブリック圏」の多くは元来そうした二重の周縁性を備え、社会の中で美的な機能を果たす「場」であったということになる。先ほども考察してきたように、「幽玄」「わび」「さび」という概念だけで「日本の美」を言い表そうとすると曖昧性を帯びることになってしまう背景には、この二重の周縁性に対して周到な理論的位置づけがなされてこなかったからだろう。

池上以前に「周縁の人びと」にスポットライトを当て、その歴史的な重要性に着目したのが網野善彦であった。厳密な社会政治体制のもとで縁を切られた人間は「辺境」という「場」に駆け込んだ。そこが「縁切寺」であり「無縁所」であった。そこには漂流する「芸能」者や「時衆」も集まっていた。社会制度から縁を切られ、ある種の自由を獲得したところから芸能が生み出されていくことになっていったという。

もしも文化が、人間の多少とも自由な精神活動の所産であるとするならば、江戸時代の文化と云うるもの、絵画・文学・演劇等々の大部分が、こうした場を媒介としてしか生まれえなかったことを、一体、どう考えたらよいのか（網野1996：31）。

江戸時代以前、室町時代にもすでに「無縁の原理」が働いており、それによって今日の私たちが「日本の美」と呼ぶ文化が生まれている。網野の論に影響を受けた篠田正浩も、ある特定の場を超越し展開していった文化の在りように対する問題提起をつぎのように掲げた。

しかし、なぜ人間社会は禁忌を必要とし、その黒い影が日本の文化を代表する能狂言・説経・浄瑠璃・歌舞伎・建築・庭園・茶の湯にまで潜んでいて、なぜ、その禁忌の暗黒からこの国の伝統を背負う芸能の巨大なエネルギーが生まれ、多様な芸能様式を生産してきたか、という問いをあげることは許されよう（篠田2009：22）

社会政治システムの外側である「周縁」や「辺境」に位置する、「弱い紐帯」「無縁」「禁忌」が潜在する「場」から今日誰もが認める「日本の美」が生まれていたこと、その担い手たちの多くもまた社会制度内部に留まることを結果的に許されなかった「無縁」の人びとであったこと、これら2点が「日本の美」に言及する上で看過してはならない重要な点であることは相違ない。

この「周縁」「辺境」という「場」の日本文化に根付く深い特性を念頭においた上で、さらに別の角度から「場」を考察していくことにしたい。以下では、人間の「つながり」と「美」の関連には欠かすことができない、中世に存在した会合のための室として発生した、「会所」という「場」をみていくことにしよう。

IV. 「会所」という「場」

社会を考える上で重要になる「つながり」は血縁を含む人間同士のコミュニケーションによって成立することはいうまでもない。本稿が追求したい「美」を媒介させた「つながり」を考える上で「会所」に注目するのは、地位を背景にした上下関係にかかわることなく、さまざまな「美」を通して一同に会することのできる「場」であったからである。

池上は「会所」という「場」を茶の湯、薫物合、連歌といった文化が交差する「芸能センター」「サロン」であったと述べている（池上：153-4）。池上が着目するのは、「会所」に集う人びとは文化を共有してはいるものの、そこに周縁の人びとも含まれていたことから「無縁」「無-関係」ともいべき状態にあったために、その「場」では「儀礼のロジック」が存在し、すなわち「会所」が封建制秩序を中断する「公界（公領域）」となっていたということだった（池上：154）。

日本美術史研究において、島尾新は内部に装飾される唐物と関連して「会所」の重要性を指摘している。とくに、1408年に足利義満が「会所」を設置した北山殿（後の金閣寺）に後小松天皇を迎えた北山殿行幸に注目し、行幸の場では「猿楽や唐物飾などの新しきもの」と「伝統的な儀式や飾」との「新と旧」、また飾については「和物と唐物」という「和と漢」が二項対立によって提示されていたという（島尾2006：129）。そうした二項対立の「美」の提示によって、義満は「会所」や唐物、そこで披露される能や連歌を「自らが所有・パトロネージするアイテムとしてハイカルチャー化」し、天皇を頂点とする貴族社会に認知させることになったという（島尾：134）。つまり「会所」は、「新と旧」「和と漢」が織り合うようにして新たな文化が提示される「場」であり、それら文化を「ハイカルチャー化」するための装置であり、「新たな文化の構図を示すための空間」であった。他方、唐物からすれば、「会所」はモノたちを「美術品化する装置」でもあったのである（島尾：134-5）。

ここで注目しておきたいのは、「ハイカルチャー化」「美術品化」しようとしたのは義満であり、当然、その義満側には周縁の人々も含まれていたということ、さらに、彼等によって提示された「美」の価値を受容するのが天皇や貴族であったということである。先に考察してきたように、行幸の際は別にしても、既成の社会制度上では絶対に遭遇しないであろう異なる階級の間人間同士が、「美」を介して同席できるという機能を持つのが「会所」という「場」であったのだ。周縁的な身分の間人間からすると、「会所」は何のしがらみもない「束の間の『無縁』的空間」でもあったことになる（池上：154）。

「無縁」に関連するならば、松岡心平による「会所」の解釈はつぎの通りである。「会所は、無縁の間人間によって管理される場であり、また世俗の身分秩序を離れた空間であった」（松岡2004：76）。

「会所」はそもそも、池上がいうように「美」が結集する「芸能センター」であり「サロン」の機能をもつ「場」であった。それゆえ足利将軍に庇護されていた同朋衆らが花を活け、茶を点て、連歌を詠み、練香を薫くというようにさまざまな形式の「美」に対応できるような「フラットな空間」であったといえる（松岡：78）²。

² 会所の研究は、中世の権力者の屋敷の中に作られていたということもあり、建築学において、会所という「場」の空間的意義についての研究も進められている。たとえば弘御所や御学問所なども研究している藤田勝也は、歌合が行われた空間に会所の起源を探り、後鳥羽院による歌合について次のように述べている。「純粹歌合、芸道としての歌合に求められたのは、なにより文芸の場に相応しい空間であったと推察される。歌合の内容主義は空間の合理性を要求したであろう」（藤田1999：267）。藤田は、歌が披露され、その優劣がつけられることが目的の歌合において、「参加者の身分差による空間の序列化はさほど意義ある事柄ではなかったもの」と考察している（藤田：267）。会所の起源ともなる歌合の空間が鎌倉時代には、本質的に「フラットな空間」へと移行していったことが裏付けられる。

現在、年に一度開催される歌合の参加者以外は入ることが叶わず、写真でしか見ることしかできないが、大阪平野に現存する杭全神社の連歌会所は装飾もほとんどないフラットな作りであり、かつシンメトリーな空間である。

しかし、そうしたさまざまな形式の「美」に対応できる万能性をもつ空間が、華道・茶道といった特定の形式だけが研ぎ澄まされ洗練されてくるや、とりわけ茶室は「非シンメトリーの空間」へと昇華され、「会所」自体は江戸期に入ると消滅してしまった（松岡：78）。それゆえ、「会所」は中世を象徴する「場」であったのである。貴賤を問わず「美」を介すれば人が参加できた「会所」という「場」が消滅すると同時に、足利將軍主導の文化から流派や型や形式の追求にこだわるいくつもの文化に枝分かれしていった、と見ることもできる。

しかしここで松岡が示唆するのは、一見消滅してしまった「会所」も、そこで培われた「無縁」の精神は地下水脈となって日本社会の底に流れ、たとえば隠れキリシタン、幕末の志士、秩父事件といった自由民権運動末期の担い手たちの結束や「つながり」がもたれ、行動を起こした時にも生き続けているのではないか、ということだった（松岡78-79）。「会所」に集まるメンバーが水平的に結束して「美」を追求していたように、江戸期以降には別の潜在的な「場」が存在し、將軍を頂点とする幕藩体制の垂直的な秩序に対抗する力を蓄積し爆発させていった、そこに「会所」の精神が脈々と受け継がれていったということだろう。時を経て質的に変容し、將軍に庇護されずとも自ら政治的な力も蓄えるほどの、革命的な場の可能性を示唆する松岡と、「芸能センター」としての機能を説く池上とでは、「会所」の今日的な問題性に対する視座は異なるといえる。

松岡と同様、「会所」が時を経て機能を移行させていくとの見解を示しているのが都市の空間史に言及する伊藤毅である。古代から近世にかけて、支配者層住宅は寝殿造から書院造へと移行していく。書院造への移行期に発生した中世の「会所」や草庵は、連歌や茶の湯といった「遊興性の強い会合」が流行したため、屋敷内や市内に「会合の場」として競って造られることとなった（伊藤2003：180）。中世の京都が都市化する過程で市中には「会所」が発生する一方、鎌倉期以降、鴨長明の『方丈記』などに見られるように、「都を捨てた僧の仮の庵」としての草庵も文献には出てくるようになった（伊藤：192）。「都市の喧噪と高密度化」が進み、都市の人々が俗塵を避けて市中に「人為的な自然環境＝山居」を創造されたのが草庵だった（伊藤：194）。

「会所」において主室はほぼ正方形の空間であり、「角柱、長押、襖、天井、畳」という厳格な和様のデザインであったのに対し、草庵は「自然の素材の組み合わせの妙によって造形された数奇空間」であり、装飾は徹底的に排除されていた（伊藤：195）。しかし、このように「会所」と草庵は視覚的に別空間であったことことは間違いのないのだが、非常に興味深いのは、伊藤が指摘するように、対極的な建築デザインによる空間であっても会合、寄り合い、サロンが形成されていたことに注目すれば、それらは奥底で「交信」する「中世の都市文化が生んだ双生児」とみることができるということだ（伊藤：195）。

「会所」は室町期とともに消滅するが、「会所」のもつ装飾性は近世の書院造へと継承され、その機能は中世末から近世初期にかけて「町会所」や「会所地」として都市に定着するようになった。他方、草庵は高度に洗練されて「茶室」「数寄屋座敷」へと変容していった（伊藤：196）。しかし、建築様式は異なれども、両者ともに「人為的に」環境を作ることができたその拠り所は「高度に洗練された美意識」であったと伊藤は結論づけている（伊藤：196）。

中世では権力者の屋敷内に造られた「会所」という「場」が、近世になるにつれ、会合の機能を残したまま「町会所」「会所地」へと変容して都市の中に存在しつづけるのは非常に興味深い。「会所」の最大の機能は会合するための空間であるということだった。近世には町方の商人組合

も開催されるようになる。つまり、人々が「つながり」をもつための「場」は残り続けたということである。

すなわち、「会所」での人間の「つながり」は、座することから始まったということもできる。「会所」は近世で消滅してしまったことは考察した通りであるが、「座」に関する民俗学的視点からの研究は、「会所」が消滅後も共同体やコミュニティの存在維持へと射程を広げていく意味でも非常に重要なものである。特に現存する「宮座」に関連し、日本の村落社会の組織構造や継承されている儀礼についての調査研究は今日まで精力的に行われている。神社祭祀を務める地域（村落）内部の組織集団が「宮座」であり、近畿地方を中心に多く見られている。「宮座」の組織や祭祀の内容の変遷、村落構造や家族制度との関連など、国立歴史民俗博物館が中心となって地道な調査研究が積み重ねられている（上野1987、八木・上野2011）。

「会所」と関連してみるならば、宮座研究において何より注目すべきは、構成メンバー（宮衆）の役職に応じて座る場所が常に特定される着座スタイルが「宮座」という「場」において構造上維持され、そして神社祭祀が伝承されてきたということである。先に考察した「会所」の萌芽ともいえる歌合空間では、そもそも「身分差による空間序列」は歴然としていた（藤田：267）。しかし、そうした視覚的に明確化された身分序列がやがて消滅して、会合をもつという機能に集約されていったのが「会所」なのであった。

「宮座」においても長老の立場はあるものの、宮座の取りまとめ役は常に同じ家や人間が務めるわけではない。様々な役は当番制でその集落の中で回されていく。つまり、着座の位置は構造上、役職に紐付いているので変化しないが、家を代表する宮衆一人一人の経年的な役割を見ていくなれば着座の位置は動いていくことがわかる。つまり、地域の祭祀は村落社会のメンバーみなで携わるものであるという「宮座」の本質が、実は着座スタイルの維持の中に投影されていることがわかるのである。

一同会して座することで、集落内部の「つながり」が伝承・維持されていく。「宮座」は「美」そのものを介在して成立するものではない。しかし、本稿で先に提示したように、「美」を「ある集団内部で揺るぎない基準をもって追求された結果生じてくる価値もしくはその対象」とするならば、「宮座」の本質は本稿の構想する「美」と通底している。「美」と表現してはいるが、実は、「会所」と「宮座」における「つながり」の在り方の本質は、現代社会の大きな問題点をも明確にするものである。

V. おわりに——「会所」という補助線の意義

今日の日本社会の現状を読み解くひとつのキーワードに「無縁社会」がある。これは、もとは2010年に放送された「NHKスペシャル 無縁社会～“無縁死”3万2千人の衝撃～」による造語であった。高度経済成長期以降、経済的な理由から家族や住み慣れた地元と縁を切り、他人と「つながり」を断絶するかのようにして生きてきた結果、日本には自死を選択する人間の数が3万人以上にも及んだ。核家族化が進展すると同時に一人世帯の数も増大し、正規雇用と非正規雇用間の経済的な格差も生じている日本において、果たして「つながり」をもっているはずの「社会」は機能しているのか、という警鐘を鳴らしたのが「無縁社会」キャンペーンであった。資本主義経済体制が払った犠牲のひとつが孤独死という社会問題であり「無縁社会」なのではないかと、私たちは問いかけてられているともいうことができる。他人との縁がない人たちの集まりがいまの日本社会の現状ではないのか、と。

中世あたりから見られ、江戸期に入ると姿を消してしまった「会所」のひとつの特質は、NHKの「無縁社会」キャンペーンのいう「無縁」とはもちろん異なる。時代背景が異なるので、同質のものであるはずもない。

しかし、このことを踏まえた上でも考えるべきことがある。それは「周縁の人々」を想定した網野や池上のいう「無縁」は、中世以来、社会的なしがらみを自ら縁切り寺などに参じた結果得られた社会的な状態であり、また社会制度の埒外へ追いやられた人間のことであったということだ。

中世の「無縁」が「しがらみ」を断ち切れ、社会制度の埒外へ追いやられたという点に注目をするならば、「無縁社会」だとされる現代社会に生きる私たちもまた、見方を変えれば「無縁」状態の集まりであると見ることもできる。戦後、因習に縛られた家父長制度から飛び出し、都会へ出て行った多くの労働者がいたために高度経済成長は支えられ、1964年の東京オリンピックの準備が進められた。働き方改革が進展しようとも、非正規雇用の割合は増加し続けており、いわゆる社縁を持ってない労働者の数は増えている。若年層から老年層にかけてうつ病や引きこもりや自殺者の数が増加しているという社会病理の状態は、社会に上手く適応できない状態の人間を社会制度の埒外に追いやっている状態とも映ってしまう。社会保障制度があるから、国民皆保険制度があるから、だから日本は「無縁社会」にはならないという見方もあるかもしれない。中世封建制度における身分制度は現代には存在しないという見方もあるかもしれない。しかし、本当にそうだろうか。「無縁社会」とも映るひとつの様相は、人と人が縁をもって「つながり」をもつことで成立する現代社会の末期的症状ともいえるのではないだろうか。

封建制度のシステムからは制度上切り離されていたが、「会所」という特別な「場」では文化を仲介にして、人は貴賤を問わず「つながり」をもっていたと思われる。縁がないことで、逆に何のしがらみも受けることなく自由に文化活動が行うことができ、そこで生み出されたものは後世「日本の美」を象徴すると言われる文化へと結実していった。この点が「無縁社会」と質的に大きく異なることであると同時に、「つながり」がなければ形成されない「社会」を考える上で、非常に重要な観点になってくるのではないだろうか。

現代社会に「つながり」があるのか、ないのか。何を仲介にして「つながり」が生まれ、何が生み出されるのか。中世以来の「会所」のような「場」をわたしたちは有しているのか。「会所」の社会的機能から学ぶべきことは多く、今後、社会学的に追求していくべき課題も山積している。「美」「つながり」を追求していく上で引いた「会所」という補助線は、現代社会を俯瞰する上で非常に有益なものであることがわかる。

本稿は、幅広い視座から見渡すために、「美」を概念や流行などから捉えることなく、人間の欲望や感情に左右されないものとして理解し、最終的に人間同士を結びつけるひとつの機能を果たすものであると探求するためのひとつの試論である。ここで再度振り返っておきたいのが、ある集団内部で揺るぎない基準をもって追求された結果生じてくる価値もしくはその対象を「美」とするところを起点としていたことである。

先に述べたように、「会所」に関連し、「宮座」の本質もまた「美」を備えたものであった。それは白洲正子が『かくれ里』の中で言及した、吉野の川上村では自天皇に仕えた郷土の子孫である「筋目の者」と呼ばれる旧家の人々や、また近江の愛知郡小椋谷に集落を構え、惟喬親王の伝説を擁する木地師の子孫の人々が、先祖の功績と伝承を厳しく伝え続けていることとまったく同じである。

これら集落に共通するのは、「信ずることの美しさ、信ずれば在る、ということの確かさ」で

ある（白洲1991：84）。間違っはならないのは、白洲の『かくれ里』は、ひっそりと高度経済成長の日本から外れたところに価値ある美術品・文化が隠されていたことに触れられているから、「美」を取り上げた作品だったと評価されているのではない。「かくれ里」と白洲が呼ぶ地域の人間が、先祖の功績と伝承を自らの揺るぎない基準で深く愛しながら伝えてきた、その人間の在り方と姿勢が美しいからこそ、「日本の美」に言及する作品として評価されているのである。そうした長い時間をかけて培われてきた「美」があったからこそ、今日まで集落と文化が維持されてきたのである。再度言及するならば、この「美」に対する視座が重要なのである。

白洲の作品には能や骨董など直接的に形として遺る「日本の美」を論じたものもある。しかし、それらもすべてその「美」を伝えてきた人間の在り方、姿勢、精神を踏まえた上で論じられていることを忘れてはならない。白洲正子は既存の美的価値観に煩わされることは一切なく、かといってそれらをあえて打ち砕こうとは考えてもいなかった。「美」の本質を捉えていれば、そうしたことはまったく無意味なことであったのである。本稿が目指す最終目標もこうした視座がなければ到達することはできないものであると考えている。

「美」を幅広い視座から考察することを試みてきたが、本稿では「美」に関連する思想、志向性、事象が、人間同士の「つながり」や集団としてのまとまりに寄与するその可能性を「美」と「会所」の概念的な観点から追求することに終始してきた。そのため、「会所」におけるメンバー間で共有する「美」の担い手である、「同朋衆」という風流人の存在を詳しく論じることはしてこなかった⁹。「同朋衆」もまた先に言及したように、封建制度の「周縁」「辺境」に存在した集団であった。やがては世阿弥を輩出する「同朋衆」なくして、今日の「日本の美」を象徴する能楽という文化が継承されることはなかったといえよう。能楽の文化としての「型」も伝承されることはなかったのである。

独自の美意識をもち、「会所」を中心とした「場」において、能楽に留まることなく、室内装飾や庭園造りに携わることや、茶の湯や連歌の会を取り仕切ることなどを担っていた「同朋衆」は、「美」と「つながり」の関連性を明確にするためにも看過することはできない。「同朋衆」の集団内部には揺るぎない確固とした「美」の基準があったのは明白だからである。茶道、華道、能楽などが今日まで文化として継承されきたのは、「同朋衆」内の「美」の基準が「型」として蓄積され、伝えられ、守られてきたからである。「美」の担い手であった「同朋衆」、「同朋衆」同士の「つながり」、「同朋衆」を介することで発生する水平的・垂直的な社会構造上の人間の「つながり」、これらの「つながり」を確かなものにするための芸能や文化における「型」の必要性——これら4つの観点からみる様相の解明については別稿に譲ることにしたい。

[付記] 本稿は成蹊大学アジア太平洋研究センター 2018年度パイロット・プロジェクト「『美の社会学』の追求」の研究成果報告論文である。

⁹ 同朋衆に関連して、世阿弥が同朋衆なのかどうかをめぐる説も存在する。村井康彦は「阿弥」者＝時衆＝同朋衆という構図で判断された性急な説は改められるべきであるとしている（村井1991：110）。しかし村井は「（一）同朋衆がすべて阿弥号をもっていること、（二）阿弥号は時衆の徒において多く見られたこと」の事実を再確認した上で、「幕府職制としての同朋衆（公方同朋衆）あるいは武家同朋衆の成立や系譜を考えていくべきだと述べている（村井：110）。

世阿弥、同朋衆、時衆の関連性についても別稿で詳しく考察していくことにしたいが、同朋衆と時衆を関係づける決定的な史料は少ない。視覚的にも、同朋衆の姿が描かれた絵巻物として現存するものとしては『足利義持若宮八幡宮社参図絵巻』しかなく、義持に従う剃髪の3人の同朋衆がそこに見られるだけである〔村井99〕。中世文化において非常に重要な立ち位置にある同朋衆であるが、その史料が少ないために、逆に『風姿花伝』など史料が現存する世阿弥を通しての同朋衆解釈が多くなってしまふのは残念である。

参考文献

- 秋庭史典 2011 『あたらしい美学をつくる』 みすず書房.
- 網野善彦 1996 『増補 無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』 平凡社.
- 池上英子 2005 『美と礼節の絆——日本における交際文化の政治的起源』 NTT出版.
- 伊藤氏貴 2018 『美の日本——「もののあはれ」から「かわいい」まで』 明治大学出版会.
- 伊藤毅 2003 『都市の空間史』 吉川弘文館.
- 井上章一 1991 『美人論』 リプロポート.
- 岩井茂樹 2005 「『日本的』美的概念の成立:能はいつから『幽玄』になったのか?」『日本研究:国際日本文化研究センター紀要』 31:69-114.
- 2006 「『日本的』美的概念の成立(二):茶道はいつから『わび』『さび』になったのか?」『日本研究』 33:29-53.
- 上野和男 1987 「近江湖東における宮座の組織と儀礼——滋賀県愛知郡愛東町青山の事例」『国立歴史民俗博物館研究報告』 15:301-353.
- エーコ,ウンベルト 2005 『美の歴史』 植松靖夫監訳・川野美也子訳 東洋書林.
- 2009 『醜の歴史』 川野美也子訳 東洋書林.
- カント,イマヌエル 1964 『判断力批判』 上下巻 篠田英雄訳 岩波書店.
- 北田暁大 2011 『広告都市・東京—その誕生と死』 筑摩書房.
- 篠田正浩 2009 『河原者ノススメ——死穢と修羅の記憶』 幻戯書房.
- 島尾新 2006 「会所と唐物——室町時代前期の権力表象装置とその機能」『シリーズ都市・建築・歴史4 中世の文化と場』 東京大学出版会 123-155.
- 白洲正子 1991 『かくれ里』 講談社.
- 高橋浩伸 2018 「日本の美的概念に関する時代推移とその構成モデル——美的空間創造のための基礎的研究」『芸術工学会誌』 77:158-165.
- 平井嵩 2019 『侘び寂びの哲学——日本人の哲学を求めて』 国書刊行会.
- 藤田勝也 1999 「歌合空間の実態とその変容——中世『会所』の起源に関する研究」『日本建築学会計画系論文集』 519:263-270.
- 松岡心平 2004 『宴の身体——バサラから世阿弥へ』 岩波書店.
- 村井康彦 1991 『武家文化と同朋衆』 三一書房.
- 八木透・上野和男編 2011 『国立歴史民俗博物館研究報告 [共同研究] 宮座と社会:その歴史と構造』 161.