

永井荷風「狐」における〈ゲニウス・ロキ〉

— 近代小説と異界(二) —

堀 竜 一

I 二つの狐狩

I・1 「古今著聞集」の狐狩

橘成季なりすえ撰、建長六年(一二五四)成立とされる説話集『古今著聞集』巻第十七「大納言泰通狐狩を催さんとするに老狐夢枕に立つ事」は、次のような狐狩を描いている。

大納言泰通の屋敷は代々の古い家で、いつも狐が化けて出ていた。始めは特に被害もなかったのだが、次第に度が高じるところになり、泰通はいかつて、狐狩をして狐を一掃しようと考えた。狐狩当日の暁方の泰通の夢に一人の老人(大童子)が現れ、泰通の勘気をもつともした上で、愁訴・謝罪をし、「御まもりとなり候て、今より後は、御内の御吉事などをば、かならずつげしめしまいらすべく候」と約束をする。夢から覚めると、夢の中で老人がいた場所に老狐がいて、泰通を認めて、姿を隠した。泰通は「ふしぎにおほえて、其日のきつ

ねがりとはめてけり」。その後、「ばけ物」はなくなり、家中に「吉事」がある時には予め狐が告げ知らせるようになった。

ここでまず注目したいのは、夢が夢告として現実に働きかける力を持っているということ。「今より後は、御内の御吉事などをば、かならずつげしめしまいらすべく候」という、夢の中の老人の約束は、実際に「家中に吉事あらんとては、必きつねなきて告ければ、かねて思しりける」という形で実現しているように見える。この説話の表題にも「老狐夢枕に立つ」とあるとおり、夢の中の老人⇄老狐、と説話の語りのレベルでも捉えられているが、しかし老人と老狐とを関連づけて同一と見なすのは、泰通の夢を媒介にして初めて成り立つ。つまり、夢の解釈の過程で、夢の中の老人と現実に目撃した老狐とを連想的に結び付けることになり、予定されている狐狩という現実の行為へフィードバックして適応し、現実

の行為を選択する段階で、狐狩の実行は放棄される。この夢の解釈を現実にはフィードバック・適応させる根拠を夢のリアリティと呼ぶとすれば、この説話では、それは現実（の行為）に拮抗しうるもの、さらに言えば、現実の行為を導く一種の未来の予定的縮図^{II}予言と言つてもよいだろう。

次に注目したいのは、夢告に関わるのが狐の霊的力であるにもかかわらず、一方では、人間の力と霊的であるはずの狐の力との関係は、決して対等であつたり、まして狐の方が強いのではなく、人間の力の方が圧倒的であるかのごとくに語られている点。そもそも泰通の怒りを「かたじけなく御勘気にあづかり候」と夢の中で老人が表現することからも、老人は泰通と自分達との関係を主従関係と捉えていることがわかるが、それ以上に、泰通の夢の中で老人が一方的に自分達の側の非を認め、謝罪する点、さらに、「あす下人どもあまたぐして、独もれずみなまいるべし、面々に杖、又弓矢など用意すべき由おほせつ。あす四方をよくかためて、築地の土、屋のうへに人をたて、又天井のうへに人をいれて、みなかりいだして、いでん所を打殺し、射ころさんとさだめてけり」という、狐狩前日のものものしい準備の様子に反応して、老人が「まことにいかでか一人も逃^{にげ}の候べき」と事態をきわめて悲観的・絶望的に見ていることなどに、泰通側の武力的優位を認めることができる（もつとも、狐は作戦として、あくまで下手に出て、相手の力、自分達の非力を誇張し、実際以上に相手をおだてているとも考えられるのだが、

約束の実現のエピソードを考えると、やはりかけひき以上に、力の落差がそのまま投影されていると思われる）。

以上の二点の背後には、歴史的視点からは、おそらく、霊的力を持つ狐が時代とともに零落し、人間の力に従属して行く過程が想定できるかもしれないが、狐の霊的力とは、「家中の吉事」をもたらず力ではなく、人間に働きかけて、まさに来らんとしている「家中の吉事」を現実結びつけるべく導く未来主導的力、つまり夢の解釈によつて現実を改変する夢のリアリティの力そのものなのではないだろうか。

I・2 永井荷風「狐」の狐狩

永井荷風の初期の短篇「狐」²は、近代の狐狩を描いている。舞台は明治十年代の殺伐とした新首都・東京の山の手の屋敷で、狐の出現により、語り手「私」の父を始め男達の手によつて狐探索が開始され、遂にある雪の日に狐は仕留められる。この作品は、前田愛が分析しているように、男性の世界と女性の世界とが見事に構造化されている。その投影の一つが、狐に対する反応の対照である。狐が屋敷の庭に出現するや（実際には、後に、仕留められた狐の姿としてのみ作品に登場するのだが）、まず父は「怪しからん、庭に狐が居る」と憤り、また書生・田崎は、幼い軟弱な語り手「私」に「殺戮には天性の興味を持つて居たのであらう」と残酷性を印象づける人物らしく、「奥様、堂々たる男子が狐一匹。知れたものです。先生のお帰りまでに、きつと撲殺^{うちころ}してお目にかけます」と、

「狐退治」に勇み立つ。このように、男性達は皆それぞれに血眼になって、狐の姿を探し求める。しばらくの小康状態の後、狐の出現、狐探索再開、狐の穴発見と、次第に狐を追い詰めて行く。いよいよのクライマックスの場面での男達の武装は次のように描写される。「止むを得ないから、見付出した一方口を硫黄でえぶし、田崎は家にある鉄砲を準備し、父は大弓に矢をつがひ、「抱車夫の」喜助は天秤棒、鷹の清五郎は鷹口、折から、少く後れて、例年の雪掻きにと、植木屋の安「安吉」が来たので、此れ亦、天秤棒に加はる事となつた」。このものものしい武装の描写は、七百年十年前の説話集に記録される大納言泰通邸での狐狩の前日の様子といかに酷似していることか。

しかしそのような男性達の「狐退治」に対して、女性達の反応は、田崎に明確に対立して描かれている御飯炊のお悦に典型的なように、狐つき、狐の崇り、狐が人を化かす事、伝通院裏の沢蔵稲荷の靈験、あるいはこっくり様の占い、といった迷信的な色合いに彩られている。この作品は、前田愛が分析するように、男性原理Ⅱ明治Ⅱ文明・立身出世・合理主義の世界が、女性原理Ⅱ江戸Ⅱ自然の世界を駆逐して行く歴史的過程を描いていると解釈できるが、ここでは「狐」における男性原理の問題を、先の『古今著聞集』の説話と対比すること考えてみたい。

対比から二つの疑問が生ずる。一つ目は、なぜ狐狩（狐退治）をするのかということ。『古今著聞集』の方では狐が「ば

け」るためであるが、最初は「つねにばけ」ることがあつても、「ことなる事などしいだしたる事もな」かつた。しかし「しをへてます」にばけ」たために泰通が怒つたのだという。前者の化けることと後者の化けることとの間にはどのような相違があるのだろうか。夢の中の老人の言葉から考えると、泰通の勘気を被つた理由の一つには、「わかく候奴原」の「しれごと」があつたようである。これは狐の側、つまり動物界の人間界に対する多少迷惑でもある悪戯が高じて、人間界に脅威を与えるような被害に変質したことを物語っているだろう。人間はそのような脅威・被害に対処・対決していなければならない。これを〈自然〉と〈文化〉との対立と考えるなら、狐の被害とは、人間Ⅱ〈文化〉が自らの征服・統治の力の増大を自覚し出すや、その力によって生み出される秩序を動揺させ、それに組み込まれることを拒否する混沌とした未知の力に出会うことになる、そのような、〈悪〉と定義するよりほかない力の作用と言えらるだろう。

それに対して「狐」での狐狩の理由は何か。作品の表層のストーリーを辿る限り、それは不明と言わざるをえない。

「怪しからん、庭に狐が居る」という父の発言は、屋敷の統治者として力の及ばない存在が屋敷の中に存在することが予想だったことを意味しているのかもしれない。しかし、『古今著聞集』以上に人間の力の方が圧倒的であり、狐の存在は父にとって脅威・恐怖の対象たりえないはずである。しかしこれは、先に触れた、男性原理対女性原理、明治の論理

対江戸の論理、という観点から解釈するなら、父の徹底した狐否定・排除は容易に理解できるだろう。「歴史の進歩」はそのような否定・排除を必要とする。それでは、ここで狐Ⅱ（自然）の征服・排除は完成したのだろうか。

二つ目の疑問は、なぜ「狐」の父は夢を見なかったのかということ。『古今著聞集』の説話では、大納言泰通は夢を媒介にして、狐狩を中止した。しかし「狐」では、父は狐狩（狐退治）を実行してしまう。大納言泰通の説話と対比するなら、それは父が夢を見なかったためである。父は本当に夢を見なかったのだろうか。父の夢の中に狐の化身が現れ陳謝・命乞いをするというようなことはなかったのだろうか。問題は夢のリアリティーに関わっている。

先に『古今著聞集』の説話を、歴史的に、靈力的を持つ狐が時代とともに零落し、人間の力に従属して行く過程とおおまかに述べた。この『古今著聞集』の時代と、明治日本との時代差・文化差はあまりにかけ隔たっているが、靈力的なものも明治の時代になって消滅してしまつたというわけではないだろう。人間の外に広がる世界を「異界」と呼ぶとすれば、異界と人間界との接触は、かりにそれが発生するとして、どのような体験として人間の側には見えるのだろうか。「狐」には、幼い宗ちゃんの恐怖の対象であつた古い井戸、あるいは庭の片隅の崖のそばに発見された狐の穴といった、異界との接触の接点・通路、つまり空間的な境界がはっきりと書き記されている。明治の新しい時代、新しい社会にも、あちこ

ちに穴が口を開けていて、その向こう側に闇の領域が広がっている。『古今著聞集』ではそのような接点・通路は夢であつたわけだが、夢を見ない父は、人間の社会の境界の外側に広がる闇の領域である異界との接点を持たないということになる。しかしクライマックスで狐が「撲殺」されるまで、狐を目撃しているのが唯一父のみであることを考えるなら、父にも夢のリアリティーが生じているのではないか。境界を乗り越えて現れる狐、その夢・幻想と、実際に仕留められた狐は照応する。あたかも『古今著聞集』の泰通が見た夢の中の老人と老狐とが照応するように。しかし夢・幻想と現実との関連づけ・意味づけは大きく異なる。その結果、狐狩の実行と中止という違いが生ずる。何が異なるのだろうか。

Ⅱ（ゲニウス・ロキ）

Ⅱ・1 「諸国百物語」の「地神」

近世の怪談集『諸国百物語』の中に次のような話がある（巻之三の三「大石又之丞地神の恵にあひし事」）。関ヶ原出陣の頃の話、浪人の大石又之丞は文武両道に秀でた人物であつた。出雲に仕官がかなつて殿より屋敷を拝領する。この屋敷はばけ物が出るために、誰も一夜を明かすことができないという。大石はまず一人屋敷に泊まることにする。案の定、ばけ物が出現し、門をあけよと言う。大石は不審に思いながらも門を開ける。入つて来たばけ物は、自分はこの屋敷の「地神」で

ある、今までこの屋敷に住む者は、自分を粗末にし、取り除こうとしたので、祟りをなしたが、お前は、まず自分に礼拝をし、末ながく鎮主と守らんと願かけをしたので、末々子孫の繁栄を守ろうと言う。その後大石は「神慮にかなふ侍」ということで出世した。

大石は一人屋敷に泊り込むが、「門戸をかため弓鉄砲（きやうてつぱう）、鑓（きりぎりす）、長刀（ながたわ）のさや「鞘」をはづし」と、『古今著聞集』の説話や荷風「狐」の場合と同様、武装を固める。攻撃のための武装と防衛のための武装との相違があるように見えるが、これは狐・ばけ者（Ⅱ外）対人間（Ⅱ内）の力関係において、外Ⅱ内の場合には防衛、外Ⅱ内の場合には攻撃となるにすぎないのであって、両者の衝突が境界上で生じていることに変わりはない。しかし大石は、ばけ者に対し防衛を怠らないが、さりとして無意味に敵対関係をのみ取ろうというのでもない。大石は、拝領した屋敷に移るにあたり「吉日（きちじつ）をえらび屋うつりせんとよほ「催」し、さらに屋敷に移った後、「まづわれ（Ⅱ地神）に礼拝をなし、遊々すへながく鎮主（ちんしゅ）とまもらんとのしゆくぐはん「宿願」をかけた」。このことが地神の意になつたとされる。もともと大石は「武道はこのころ所もなくことに文道に達し」た立派な武士であり、地神からも賞美されるほどの理想的な武士として描かれるが、「屋うつり」における一連の儀式は、大石が「よく物の理をわきまへしりたるさぶらひ」、「神慮にかなふ侍」と呼ばれるために必要な行為であった。

大石は決して「ばけ物」を退治したために理想的な武士と賞美されたのではない。逆に「ばけ物」に嘉されたために武士として評価されたのである。この評価の基準は人間の価値観を超えている。ことによれば大石は、夜屋敷で、単身ばけ物に備え用心し、「見台（けんたい）にしもつ「書物」をひろげ、きんがく「勤学」してゐるうちに、居眠りをし、夢を見たのだつたかもしれない（実際には、大石はそのような精神の弛緩を不覚にもしてしまふ人物とは思えないが）。いづれにしても、大石は人間を超越したある種の存在、あるいは理、摂理に通じる感受性を持つ知恵ある人物である。この「屋うつり」においては、土地を支配するのではなく、土地と関係を結ぶということ、土地に固有の力を感受するということが賛美されるのである。では、その土地の力である「地神」とは何だろうか。

「地神」は、『百物語怪談集成』、『江戸怪談集』ともに「ちじん」と読んでいるが、『大辞林』第二版（一九九五・一）、三省堂）によれば、「ちじん」「地神」「じじん」とも①地の神。国つ神。地祇（ぢ）。②「じがみ（地神）①」に同じ。③その土地の神。④「地天（ぢてん）」に同じ。次に「じ（ぢ）がみ」「地神」を見てみると、「①田畑のほとりや宅地内の一隅などに祀（まつ）られる神。土地の神・屋敷の神とする所が多い。じぬしのかみ。じしん。じのかみ。②『土公神（ぢこうじん）』に同じ。③「じ（ぢ）てん」「地天」とは「梵 Pitrivi」十二天の一。もと、インド神話の神。仏教に入り大地をつかさどる。釈迦の成道を証

明し、説話を諸天に告げたという。地神じしん。堅牢地神けんろうじしん。『どくじん「土公神」』は「陰陽道うんやうだうで説く遊行神の一。春は竈くわに、夏は門に、秋は井戸に、冬は庭におり、その期間にその場所を犯すとたたりがあるという。つちぎみ。どくう。どつく。土の神。土神ど。地神ぢ。『諸国百物語』の「地神」はごく一般的には「ちじん」③、さらに定義して、「じがみ」①ととるのが妥当だろう。しかし、「地天」の神話的、仏教的解釈、「土公神」の陰陽道による解釈も無関係とは言い切れず、特に「ちじん」①の神話的解釈は、新しい外来の支配者と古い土着の被支配者との関係を示している点で、『諸国百物語』の大石と地神との関係と重ねて考えてみると興味深い。

実は、Iで既に見た『古今著聞集』の大納言泰通の説話でも、荷風「狐」でも、この「新しい外来の支配者と古い土着の被支配者との関係」は構造化されていたのである。『古今著聞集』の説話では、新しい主人・泰通と土着の狐達との関係が主従の關係であると先に述べたが、支配・被支配の關係がここではある程度安定していて、その關係のバランスが微妙にくずれそうになると、揺れ戻し（たとえば、狐狩といった出来事を通じて）が生じて、再び安定化するのだろう。ところが「狐」では、新しい外来の者と古い土着の者が存在するにしても、支配・被支配の關係はまだ流動的で、各自の思惑に従って衝突が繰り返される。結果的に人間の側が勝利を収めるにしても、古い土着の側が被支配者の立場を引き受

けることを了解したのかどうか。「歴史の進歩」、「文化の發展」が「自然」における支配の領域を拡大して行く方向に進むとしたら、ここで古い土着の側は支配の領域に完全に併呑されたのかどうか。それに対し、大石又之丞の話では、大石が新しい外来の支配者、地神が古い土着の被支配者、と見えるが、地神が長年にわたって新たな居住者を拒絶してきたことから、居住者が土地を選ぶのではなく、土地が居住者を選ぶという関係が見えて来る。土地をもう少し抽象化して、空間・場と呼ぶとすると、人間はどのように空間・場を支配することができのだろうか。大石は空間・場と親密な関係を結ぶことができたのだが。

II・2 〈ゲニウス・ロキ〉とは

前田愛は荷風「狐」における狐を土地の精霊と捉えるが、「土地の精霊」とは何だろうか。これを哲学者・中村雄二郎は〈ゲニウス・ロキ〉(genius loci)とし、トポス論的視点で考察している。トポス論の問題性について、中村は自らの心に即して次のように整理する。トポスは、(1)土地の精霊・演劇空間・都市空間・世界の所有(箱庭療法)における場所、(2)諸感覚を貫き統合する根源的感覚としての共通感覚にかかわる言語的トポス、(3)西田幾多郎哲学のいう述語の論理(無の論理)における、場所の根底性・基底性、(4)自然科学における場(場所)、の四つの場所(場)の問題性からなる。中村のトポス論ではこれらの問題性の総合が試みられるのであ

るが、ここで問題にしたいのは(1)の側面である。アリストテレスによれば、トポスの持つ二つの性格の一つは、「自然的な場所」、つまり物にはそれぞれその位置すべき場所(上下、前後、左右)があるということ。ここから、「生きられる空間」(棲み家としての宇宙)〈土地の精霊(ゲニウス・ロキ)〉(ユートピア)のトポスの考えが出てくる。これは直接的には(象徴的なものとしての場所)と結びつくが、それは「濃密な意味と有意味的な方向性をもった場所」のことである。つまり、世俗的な空間に対する聖なる空間・神話的空間である。さらに「(ゲニウス・ロキ)つまり土地の場所の精霊というのは、濃密な意味をもった場所が最も出す独特の雰囲気をも、そこに棲む精霊として捉えなおしたものである」。

『諸国百物語』の大石又之丞は、土地の持つ固有の「濃密な意味」を感受しえた人物である。地神は「われは此屋敷のいぬの「乾」のすみ、しよえん〔書院〕さきにすむ地神也」と名乗る。「いぬぬ」は戌と亥で、西北、「岩波古語辞典」補訂版(一九九〇・二、岩波書店)によれば「神聖な方角、また特に、めでたい方角とされた」とあり、さらに「いぬぬばり」とは「家屋敷の西北方が、張り出してしていること。よい家相という」として、「人の屋敷はいぬぬばりなるが良しとかや」という俳諧の『類船集』一の用例を挙げている。この地神が住む屋敷はいぬぬの方角に書院が張り出した造りのようであるとするなら「よい家相」であるはずなのに、代々の居住者が恵みに与れなかったのはなぜか。この屋敷には、それに加

えて、何か別の土地の持つ「濃密な意味」があるのだろうか。

土地の霊に関連して、宮田登は近世の民衆が受容する流行神の例を数多く報告しているが、その中で、荷風「狐」にも関連する稲荷神の例を二つ紹介してみたい。一つは江戸浅草田圃の立花侯下屋敷の屋敷神であった「太郎稲荷」。稲荷の宮の床下だけでなく、そこに狐の穴があつて、狐四五匹がいる、白昼屋敷中を走り廻ることもあるという。享和三年(一八〇三)、どうしたわけか諸人参詣群集し、近辺に酒食の店ができ、賑やかになったが、半年も過ぎると参詣人はまれになり、元の田舎のようになってしまった。天保年間(一八三〇―一八四四)に再び流行し出したという。もう一例、今度江門(江戸・日本橋の「翁稲荷」)。宝暦の頃(一七五一―一七六四)、道路補修の際地面から古銅製の稲を担った老翁の像が掘り出された。火除空地のささやかな祠に祀られ、初午の日だけ開扉された。ある年、境内の清掃を頼まれた鳶職ろ組の人足午右衛門という男が祠の近くで小便をし、さらに神を罵った。その後、火事があり、午右衛門も消防に従ったが、建物の梁が焼け落ち重傷を負う。しばらくして突然眼をみはり、「おのれ午右衛門、能くもわが場を汚すのみならず、却て我をのしることのにくさよ、世のみせしめにおのれを罰するなり、あらここちよや」と大声で叫びながら、ぐるぐる回って倒れる動作を何度も繰り返すうちに死んでしまった。その後この神の祟りの凄さと靈験のあらたかさが評判となり、たちまち群集が参詣するようになった。境内は立派な構

えとなつて行き、毎月午の日には立錐の余地がないくらい、日参や百度詣での老若男女の列ができた。しかし後にはさびれたという（こちらは稲荷とはいっても、稲を担った像なので稲荷神として祀られたようで、その眷族である狐と関連するのかわか不明）。

流行神信仰の基底にはやはりすたりのくり返し再生産があったと宮田は指摘するが、やはり「神がかり」「憑き物」によつて媒介される「奇瑞」「靈験」から始まることは容易に想像できるように、すたりはなぜ生じるのだろうか。「奇瑞」「靈験」がもう起こらなくなつてしまつたからかもしれないが、荷風「狐」に描かれる庭園にもかつては、江戸に多かつたといわれる稲荷をまつた祠があつたのではないだろうか。その信仰が廃れ、再び「靈験」を起こすことなく、忘れ去られたままになつてしまつたのではないか。幼い語り手・宗ちゃんが「古い庭園や木立」を恐怖の対象とするのは、かつて靈験を起こした「聖なる空間」の残滓を感じ取るからかもしれない。「諸国百物語」の大石又之丞の説話において、語りのレベルの武士的倫理は大石が同様な感受性を備えている点を、「神慮にかなふ侍」として評価するが、それはこの時代の武士的倫理においては靈的な存在との関わりを祭祀政治にとりこむ機能が働いていたということでもあるだろう。ところがそれから二百八十年程後の大石の末裔である「狐」の父は、彼もまた「内閣を『大政官』大臣を『卿』と称した頃の官吏」であるが、いかに呼称が前時代的であらう

と、そのような土地に対する感受性を失っている。政治の内実はもはや前時代的祭祀には関わらないのである。事態は祭祀政治のレベルのみならず、経済のレベルにおいても同様である。「旧幕の御家人や旗本の空屋敷が其処此処に売物となつてあつたのをば、其の頃私の父は三軒ほどを一旦とめに買ひ占め古びた庭園や木立をそのまゝに広い邸宅を新築した」という。これは、古い支配者の秩序・関係性が、明治の新しい時代には新しい支配者により、再秩序化されることを意味しているが、本来、古い秩序の濃密な意味がその「古い庭園や木立」から立ち昇っているのかもしれないのに、父にはその土地・空間は整理すべき無意味無用な空間にすぎない。つまり父にとつて、土地は、金銭によつて換算・売買可能な量的・均質的空間、貨幣によつて自分の所有となつた以上、自分の宰領下に置かれるべき空間なのである。

荷風の「東京散策記」である「日和下駄」第二は「淫祠」についてである。「淫祠」とは「いかがわしい神をまつたやしろ・ほこら」（『大辞林』第二版）とのことだが、「いかがわしい神」というより、「邪神」という方がニュアンスが近いかもしれない。「裏町を行かう、横道を歩まう。かくの如く私がお好んで日和下駄をカラ／＼鳴して行く裏通にはきまつて淫祠がある。淫祠は昔から今に至るまで政府の庇護を受けたことはない。目こぼしで其の儘に打捨て、置かれ、ば結構、稍ともすれば取払はれべきものである。それにも係らず淫祠は今猶東京市中数へ尽されぬ程沢山ある。私は淫祠が好

きだ。裏町の風景に或る趣を添へる上から云つて淫祠は遙に銅像以上の審美的価値があるからである」。この『日和下駄』第二「淫祠」の冒頭の一節は、荷風の面目躍如といったところ。「現代の教育はいかほど日本人を新しく悪賢くしようと勉めても、今だに一部の愚昧なる民の心を奪ふ事が出来ないのであつた」とも言うが、明治の新首都・東京に君臨する為政者（銅像は彼らのものである）⇨新しい外来の支配者と、淫祠を守る愚昧なる民⇨古い土着の被支配者、という図式がここにもあてはまる。立派なものに対する荷風の不信感・嫌悪感、それはもちろん、近代日本の西洋化に対する不信感・嫌悪感でもある。荷風の嫌悪した明治十年代に遡る東京の市区改正計画は、言ってみれば、土地・空間の西洋化である。それは具体的には、「政治都市江戸をどんな性格の東京に作り直すのかという根本にはじまり、築港計画、道路、鉄道といった交通計画、あるいは市場、劇場、公園、広場、墓地などの施設計画、さらに用途地域制、防火制、加えて都市のイメージまで」^①に関わる壮大な計画であつた。末広鉄腸が『小説治雪中海』上・下（明治一九「一八八六」・八、一一、博文堂）の中で明治一七三年（西曆に換算すると、二〇四〇年）の未来都市・東京を、「四方四里余りの東京ハ一面に煉瓦の高楼となり、電信ハ蛛の巣を張るが如く、汽車ハ八方に往来し、路上の電気灯ハ宛ら白昼に異ならず」と描き出したのは、「市区改正」という今では廃語となつてしまつた一つの言葉に励まされてふくらんだ空想の賜物であつた」といふ。

そのような、煉瓦の高楼が林立し、電線が張り巡らされ、汽車が縦横に走り、昼夜電灯が煌煌と照る東京、市区改正の彼方の生活の効率化が極端に押し進められた都市空間は、荷風の求めるその土地その土地の「或趣」「審美的価値」とは決して相容れないのだろうか。

荷風「狐」の執筆された明治四十年代に神社合祀に反対の運動を起こした一人の人物がいる。南方熊楠である。南方は白井光太郎宛書簡に付せられた「神社合祀に関する意見（原稿）」の中で、神社合祀の歴史的経緯を概観した上で、合祀の弊害の具体的根拠を数多く例示しつつ、明快に、そして情熱的に反対意見を述べている。「かくのごとく神社合祀は、第一に敬神思想を薄うし、第二、民の和融を妨げ、第三、地方の凋落を来たし、第四、人情風俗を害し、第五、愛郷心と愛国心を減じ、第六、治安、民利を損じ、第七、史蹟、古伝を亡ぼし、第八、学術上貴重天然記念物を滅却す」といふのが、ここでの南方自身によるまとめである。南方の神社合祀反対運動の持つ問題性は（ゲニウス・ロキ）の問題と深く関連すると思われるが、稿を改めて、荷風「狐」と対比して論じてみたい。

(1) 本文は『日本古典文学大系84 古今著聞集』（一九六六・三、岩波書店）による。

(2) 本文は『荷風全集』第六卷（一九九二・六、岩波書店）による。

- (3) 『都市空間のなかの文学』『廢園の精靈——狐』(一九八二・二二、筑摩書房)。
- (4) (3)に同じ。
- (5) 拙稿『夢十夜』第三夜と〈異人〉殺し——近代小説と異界(二)——(『新大國語』21、一九九五・三)参照。
- (6) 太刀川清校訂『百物語怪談集成』(一九八七・七、国書刊行会)による。また、高田衛編『江戸怪談集』下(一九八九・六、岩波文庫)にも翻刻されている。
- (7) (3)に同じ。
- (8) 『中村雄二郎著作集X トポス論』(一九九三・一〇、岩波書店)、および『術語集』(一九八四・九、岩波新書)。
- (9) 『中村雄二郎著作集X トポス論』第一編 場所(トポス)序説、参照。
- (10) 以下、『術語集』29 トポスによる。
- (11) 『江戸のはやり神』(一九九三・七、ちくま学芸文庫)。また『妖怪の民族学』(一九九〇・一二、岩波書店・同時代ライブラリー)。親本は、一九八五・二、岩波書店刊)でも宮田は妖怪をトポスの視点から論じていて、参考になる。
- (12) 『荷風全集』第十一卷(一九九三・九、岩波書店)による。
- (13) 藤森照信『明治の東京計画』(一九九〇・三、岩波書店)。
- (14) 同時代ライブラリー。親本は、一九八二、岩波書店刊) p. 90。
- (15) 引用は『明治文学全集6 明治政治小説集(二)』(一九六七・八、筑摩書房)による。p. 112下。
- (16) (13)に同じ、p. 90。
- (17) 『南方熊楠全集』第七卷(一九七一・八、平凡社) p. 562。
- (新潟大学教育学部)