九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

スメラミコト考

荒木，博之

https://doi.org/10.15017/2320984

出版情報：九州人類学会報. 14, pp.20-30, 1986-06-25. Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：

スメラミコト考

荒　木　博　之

1975年「文学」の1月号に西郷信綱氏は「スメラミコト考」なる論文を書いた。西郷氏の論文の要旨は次のようなものである。

江戸このかた、スメラミコトのスメラは「統ぶ」という動詞にもとづくと説かれてきた。しかしながらこの説は古典大系『万葉集』(一)の「皇神(スメカミ)」にかんする補註によって言語学的に否定された。すなわち、バ行下二段活用の動詞の活用語尾はべ乙類bëであって、メと交替するならばメ乙類mëと交替するはずである。しかし、スメカミ、スメラミコトのメはメ甲類であって、bëと交替しない。従って、統べと関連づけて解釈するのは誤りである。

とするならばスメカミ、スメラミコトのスメとは何かという問題が新たに提起されねばならない。多くの辞書に見える通り、スメ、スメラが尊称、それも宮廷的なものにかんする独自な尊称である点は、ほぼ動かないであろう。問題はこの尊称が何という語に由来し、何を含意するかにある。宮廷がいかに超越的存在であったにせよ、それにたいする尊称語が真空のなかで鋳造されたとは考えられぬ。それはやはり日常語に基礎をもち、そこから撰ばれ、独自に聖化されていったはずで、つまり具体的には「統ぶ」に代る語は何かということになる。ずばりいってスメ・スメラは「澄む」という語からきている。たんに言語学的に難がないだけでなく、これは社会学的にも充分なりたつ見こみがある。

時代は少しおくれるが、源氏物語に「けだかくスミたるけはひ有様」(野分)とか、「あてになまめかしう、スミたるさまはまさりて、をかしうおはすれば、ただ人にてはあたらしう……」(紅梅)といった用法が見える。これで分るように、「スミたるけはひ」「スミたるさま」は、ただ人ならぬ高貴さの属性を示すものであった。

では、万葉時代に「澄む」はどのような語感を有していたであろうか。それを確定する用例が文献上はなはだ少く辛うじて次の二例が、しかも一つは条件づきで拾える程度である。

(1)　一松　幾代可歴流　吹風乃　声之清音　年深香聞

(一つ松、幾代か経ぬる、吹く風の、声のスメルは年深みかも)

＜市原王作、万葉集6・1042＞

(2)　布智毛世毛　伎与久佐夜気志　波可多我波　知止世乎万知天　須売流可河可母

(淵も瀬も、きよくさやけし、博多川、千年をまちて、スメル川かも)

＜続紀、宝亀元年三月＞

条件つきといったのは、(1)の第四句「声之清音」を「声のスメルは」と訓むのは旧訓で、最近ではほぼ「声のキヨキは」と改訓されているからである。しかし、ここは「声のスメル」でなくてはならぬ。(2)はスメル(須売流)を仮名書きした唯一の例である。そしてこのスメルのメは、スメカミ・スメラミコトと同じく甲類の仮名にぞくする。この歌は由気の宮で行われた歌垣のときのものだが、注目すべきは、「千年をまちて、スメル川かも」という句である。同じ時の別の歌にも、「をとめらに、男たち添ひ、踏みならす、西の都は、よろず代の宮」と見える。この句を(1)の「声のスメルは、年深みかも」という句と

抱きあわせて吟味するならば、スム・スメリがいかなる語感を古代において蔵していたか、ほぼ見当がつく。すなわちそれは、目に見えぬ長い神話的時間を背負った独自の明澄さを意味するもののようである。

大王（大君）にかかる枕詞「やすみしし」は「八隅知之」あるいは「安見知之」の字をあてていることから、八隅を知ろしめすとか、安らかに見そなわすとかの意にこれを解釈していたことがわかる。しかし、その音構成が前者ではヤ・スミ・シシ、後者ではヤス・ミ・シシとなっているに照らしても、万葉時代すでにこの枕言葉の意味が分らなくなっていたのは確かである。語義不明のまゝそれは「我が大王」を換起する枕詞としてひろく慣用されてきたのである。

ヤスミシシのスミは、スメカミ・スメラミコトのスメと同義ではなかろうか。ヤスミシシのミが一貫して甲類の仮名であるのも、両者が根を同じうしていることを暗示する。もしそうだとすれば、ヤスミは「弥澄」の意に相違ない。つまりヤスミシシは君主の聖性をほめた枕詞であり、「やすみしし、我が大王」はスメラミコトを詩的に表現した句だということになる。

宮廷的聖性をあらわす尊称スメ・スメラが、「澄む」に発するとするならば、何故に「澄む」が宮廷的聖性に結びつくかを説明せねばならない。

そこで直ぐにも思いあわされるのは、鏡が三種の神器の一つになっている点である。澄んだ鏡をマスミノカガミ、またはマソカガミという。天照大神は天孫降臨に際して「此れの鏡は、専ら、我が御魂として、吾が前を拝くが如いつきまつれ」と授けた鏡はマスミノカガミであったことは論を俟たない。鏡は魂の象徴であり、宮廷の神器としての鏡は、今に生きる祖神、天照大神の魂そのものに他ならない。世に三種の神器と呼ぶけれど、最重要なのはこの鏡であったと思う。

スメラミコトのスメラが「澄む」にもとづくと説いてきたが、それは天照大神の魂であるマスミノカガミが君主の正統性を保証する神器としてかく伝授されていることと、不可分と包みあっているはずである。むしろ、「澄む」という普通語がひとり上昇し、聖別され、スメラミコトを規定するに至ったと見るより、「澄む」という語は神器の鏡に媒介されることによって始めてスメラミコトの属性となり得たと見る方が正しいだろう。

以上が西郷信綱氏の論旨の概略であるが、私はこの西郷論文に大いに興味を唆られた。それは当時、私自身が日本人の「清浄志向」の価値意識とからめて「澄む」の意味をしきりに考えていたからだった。

私はこの西郷論文が書かれた翌年、1976年に「日本人の心情論理」（講談社現代新書）なる拙い著作を世に出したが、その序文の冒頭に次のようにしたためた。

私はかねがね日本人には「清らかさ」「いさぎよさ」を最高の価値とする考え方が心の基底にぬきがたくあって、それは真善美でいうならば「美感」に属すること、そしてその美感が真・善という価値を完全にさしおいて、というよりも真善美を止揚した総合として最高の地位をあたえられているのではないかと思っていた。この考え方は格別新しいものではなく、福田恒存氏なども「日本人の道徳感の根底は美感であります。そしてその美感の最低限を示す原理が、汚れていないということであり、それがまた最高の原理にもなりうるのです」（『日本を思ふ』文芸春秋社）といっているように、日本人の精神構造を客観的に見すえるならば容易に見届けることのできるものである……。

ところが、日本人のこの「清らかさ」「いさぎよさ」を価値とする態度とは本質的に何なのか、また、

それは何に発するのかという、じつはきわめて根源的な問いかけはこれまで全くといっていいほどなされてこなかった。……

日本人には「清らかさ」を最高の価値とする心のあり方がぬき難くある。それならばその「清らかさ」とは日本人にとって本質的に何なのか、それが当時の私の抱いていた問題意識であった。

とするならば、西郷氏の「スメラミコト考」もこういった私自身の視点をたよりに洗い直してみる必要があるのではないか。確にスメラミコトのスメは「澄み」に発していると私も思う。しかしながら、果して西郷氏の説く如く、普通語の「澄む」か鏡を媒体にして聖性化を遂げたのかどうか。

ともかくも私のこの小論は西郷氏の「スメラミコト考」に触発されたものである。論文の題名を同じにした真意もそこにある。そこで、私の論を進めるに当ってまず日本人の月への独得の態度について考えてみよう。

あかあかやあかあかあかやあかあかや
　あかやあかあかあかあかや月

明恵の嗟嘆にも似た月への絶唱である。明恵にはこのほかにも月を題材にした歌はいくつかあって、川端康成が「美しい日本の私」というスウェーデン学士院においておこなった講演の冒頭に引用していらい、人びとの口の端にのぼるようになった。

山の端にわれも入りなむ月も入れ
　夜な夜なごとにまた友とせむ

隈もなく澄める心の輝けば
　わが光とや月思ふらむ

川端康成はこれらの歌について「『歌を詠むとも実に歌とも思はず』（西行の言）の趣きで、素直、純真、月に話しかける言葉そのままの三十一文字で、いわゆる『月を友とする』よりも月に親しく、月を見る我が月になり、我に見られる月が我になり、自然に没入、自然と合一してゐます……。」月＝我、我＝月と、自然と合一した明恵の境地を共感と共に解説してみせている。

こういった月を友とし、月＝我といった月との自己同一的とでもいうべきひたぶるな心の傾斜は、ひとり明恵にとどまるものではなかった。

ありあけの月よりほかにたれをかは
　山路の友と契りおくべき　　（寂超）

山路の友とは仏道修行の友である。明恵も寂超も共に月を山路の友としたのは、求道者が月にまごうことなき心のイデーを見たからである。これが日本人の心意伝統であった。明恵も寂超もそのゆるぎなき伝

統のうえにたって月への歌を詠みあげたといえる。

そして、日本人が月にその心の理想像を見たのは、明恵の歌にも切に歌われているように、ひとえに月の清澄さのゆえでなければならなかった。

隈もなく澄める心の輝やけば
　わが光とや月思ふらむ

皎々と白い光を投げかける月、それこそ一点の曇りもなくさえざえと澄み渡った日本人の心のあるべき姿そのものであったのだ。

月の色に心をきよくそめましや
　みやこを出でぬわが身なりせば　　（西行）

谷川の流れし清く澄みぬれば
　隈なき月の影もうかびぬ　　（肥後）

こういった月の清澄さへのひたぶるな心の傾斜の頂点にたつものが、明恵の「あかあかや……」の歌なのであった。「あかあか」はいうまでもなく「明明（あかあか）」であり、月のこよなき清明さをいう語であった。したがってこの歌の咏嘆はあくまでも一点のくもりなき月の明澄さへのそれであり、月の清らかさへのそれでなければならなかった。

日本人にとって、もともと、月を眺めるということは、たんにその美しさを賞玩するといった単純明快な行動ではなかった。日本人の月を眺めるという行為のなかには、清浄さ、「清み明さ」を無限に志向するおのれの心を明澄なる月の光りよってさらに純化、浄化しようとする意識下の心の動機がかくされている。

「配所の月を眺める」という流謫された貴人についていわれるきまり文句も、一般に考えられているような、たんに配所にあって故郷をしのぶといったセンチメンタリズをいう表現ではなかった。「配所の月を眺める」といういいまわしには「犯し」あるとされる貴人が明澄なる月と、清み明きおのれの心を重ね合わせることによって、おのれの心の清らかさを確認しつつ、神なる大君の許しを待つ、といったひそかにもいじらしい心ぐみが隠されているのである。次は『大鏡』の伝える菅原道真の配所の歌である。

海ならずたたへる水のそこまでに
　きよき心は月ぞ照らさん
（海どころか、もっと深くまんまんとたたえる水 ── 伝説にいう大地の底の金輪際、そのまた底にある水輪の底までも、澄みわたる月は照らすにちがいない。私の心は底の底まで汚れていないのだからあの天上の名月だけは照覧下さるだろう ── 『日本古典文学全集』<小学館>の橘健二訳による）

この歌にあっては「海どころか、それよりも、もっともっと深い水底までも明らかに照らし出す澄み切

った月」とみずからの大君と対する一点の汚れもなき心とがアイデンティカルに同一のものとしてとらえられている。明澄なる月のメタファーによって道真は、私心なきみずからの心の清み明かさを宣言しつつなおいっそう、あくまで汚れなき月の光りを見ることによって、月と同一の明澄さを獲得しようとしたのである。

さらに私は「日本人の心情論理」に於て、単に月だけではなく、日本人にとって清澄なる対象物を「見る」ということは、それを視覚的に認知するといった以上の意味をになった行為であることを論じた。配所の月を眺める行為はもちろんのこと、月見一般でさえもけっしてその心と無関係ではない。「花見」「雪見」「国見」などの一連の「見る」ことに連らなる行為も同様であることを明らかにした。

さらに「万葉集」に頻出する「見が欲し」「見れども飽かぬ」などの対象物を検討することによって、万葉集において「見が欲し」「見れども飽かぬ」とされる対象物は「神あるいは神性を帯びて貴いもの」であることを論証した。ひとつだけ例を挙げるならば、「立山に降り置ける雪を常夏に見れども飽かず神からならし」の万葉集、巻十七の歌は、立山に降り置ける雪が見れども飽かぬのは、その神性によるものであることを明らかな形で語っているのである。

日本人にとって「清なるもの」はたんに美的至上の価値を意味するだけでなく、それは神の属性ともつながるべき神性をになった美しさであったのである。

こういった神なる清浄美をいう語に源氏物語に頻出する「きよら」という美称辞がある。「きよら」は「きよげ」などよりはるかに格式の高い清浄美をいう語とされるが、この「きよら」なる美称辞の指示する人物を「源氏物語」の「明石」の巻までに限って調べてみると、光源氏を指すもの九、紫の上三、朱雀帝二、東宮二、朧月夜尚侍一という結果になる。紫の上は藤壷の面影を宿す血縁の姪であり、藤壷は桐壷帝の第四王女にあたる至尊の出自である。朧月夜尚侍にしても右大臣の六の君で父大臣が東宮に奉らんと志している高貴な女性であった。「きよら」はこのように「神なるきらきらしき至高、至尊の高貴なる存在」を指示する美称詞であることがわかる。

かくて私の到達した結論は日本人にとって限りなく清浄であることは、限りなく神に近づくということである。という命題である。

右のテーゼをさらに実証的に明らかにするために『日本書紀』について以下のことを調べてみた。

1. 紀においてスムという音声によって読まれた漢字は「住」と「清」である。（「澄」が一字も使われていないのは注目すべきである。）そこで、「住」は除いて「清」なる字が使われている全例に当ってみる。
2. 紀が「澄」なる字を避けて「清」なる字をことさらにスミと読ませているとするならば「清」なる漢字が記紀においてどういった文脈のなかで係われているかを明らかにせねばならない。そこで「清」なる字が使われている全例に当ってみる。（日本古典文学大系<岩波書店>による）

① 及其清陽者、薄摩而天、重濁者、淹澤而為地…（其れ清陽なるものは薄摩きて天と為り、重く濁れるものは淹澤ゐて地と為るに及びて） 神代上・第1段・本文

② 是歳、五穀登衍、蠶麥善収。遠近清平…（是歳、五穀登衍にして、蠶麥善しく収む。遠近清み平ぎて…） 仁賢天皇8年10月

③ 天下安静、海内清平…（天下安に静に、海内清み平かに…） 継体天皇7年12月

④ 朕承帝、於今廿四年、天下清泰、内外虞…（朕帝業承くること今に廿四年、天下清み泰にして、

内外に虞無し）　継体天皇24年２月

⑤　仁風邕乎宇宙、…内外清通、国家殷富　（仁風宇宙に邕び…内外清み通りて、国家殷ひ富めり）

安閑天皇２年正月

⑥　是女者、則可以為有濁心。若是男者、則可以為有清心。（神代上・６段・本文）

是女ならば、濁き心有りと以為せ。若し是男ならば、清き心有りと以為せ。

⑦　如有清心者、必當生男矣。（神代上・第７段１書第３）

如し清き心有らば、必ず當に男を生まむ。

⑧　故實以清心、復上来耳。（神代上・第７段・１書第３）

故れ、實に清き心を以て、復上り来つらくのみ。

⑨　且吾以清心所生兒　（神代上・第７段・１書第３）

且吾が清き心を以て生せる兒等をば

⑩　遂到出雲之清地。清地、此云素鵝乃言曰、吾心清清之　此今呼此地曰清　於彼處建宮

（神代上・第８段・本文）

遂に出雲の清地に到ります。清地、此をば素鵝と云ふ。　彼處に宮を建つ。

⑪　邊土未清　（神武天皇即位前紀己未年３月）

邊の土未だ清らず

⑫　淵水清冷　（崇神天皇60年７月）

淵の水清冷し

⑬　徐歩清庭者、言誰女子。　（雄略天皇元年３月）

清き庭に徐に歩く者は、誰が女子とか言ふ

⑭　此娘子、以清身意奉與一宵。　（雄略天皇元年３月）

此の娘女、清き身意を以て、一宵與はしたまふに奉れり

⑮　使進應盛朝夕御膳清器者。　（雄略天皇17年３月）

朝夕の御膳盛るべき清器を進らしめよ

⑯　清猷映世　（顯宗天皇即位前紀）

清猷、世に映れり

⑰　勾大兄皇子、親聘春日皇女。於是、月夜清談、不覺天曉　（継体天皇７年９月）

勾大兄皇子、親ら春日皇女を聘へたまふ。月の夜に清談して、不覺に天曉けぬ。

⑱　是天皇為人、器宇清通　（宣化天皇即位前紀）

是の天皇、人と為り、器宇清く通りて

⑲　謂當萬歳、肅清海表。　（欽明天皇14年８月）

謂ひしく、當に萬歳までも海表を肅清めつべしとおもひき。

⑳　取常世蟲置於清座　（皇極天皇３年７月）

常世の蟲を取りて、清座に置きて、

㉑　里坊長、並取里坊百姓清正強　者充。　（孝徳天皇大化２年正月）

里坊の長には、並に里坊の百姓の清く正しく強しき者を取りて充てよ。

㉒　其郡司、並取国造性識清廉、堪時務者　（孝徳天皇大化２年正月）

其の郡司には、並びに国造の性識清廉くして、時の務に堪ふる者を取りて

㉓ 宣差清廉使者、告於畿内。　（孝徳天皇大化２年３月）
清廉使者を差して、畿内に告へ。

㉔ 爰以神名王名、為人賂物之故、入他奴婢、穢汚清名。　（孝徳天皇大化３年４月）
爰に神の名、王の名を、人の賂物とするを以ての故に、他の奴、婢に入れて、清き名を穢汚す。

㉕ 又王者清素、則山出白雉　（孝徳天皇白雉元年２月）
又、王者の清素なるときは、山に白雉出づ。

㉖ 陛下以清平之徳、治天下之故　（孝徳天皇白雉元年２月）
陛下、清平なる徳を以て、天下を治すが故に。

㉗ 以清白意、敬奉神祇　（孝徳天皇白雉元年２月）
清白き意を以て、神祇に敬奉りて

㉘ 将清白心、仕官朝矣。　（斉明天皇４年４月）
清き白なる心を将ちて朝に仕官らむ

㉙ 自日本遠皇祖代、以清白心仕奉。　（持統天皇３年５月）
日本の遠つ皇祖の代より、清白き心を以て仕へ奉れり

㉚ 而偽清白、詐求幸媚。　（持統天皇３年５月）
而も清白きことを偽りて、詐りて幸きを媚ぶることを求む。

㉛ 以清白忠誠、不敢怠惰。　（持統天皇５年正月）
清白き忠誠を以て、敢へて怠惰まず

㉜ 是月茨田池水大臭、小蟲覆水…是月、茨田池水還清　（皇極天皇２月10日）
是の月に茨田池の水大きに臭りて、小さき蟲水に覆へり…是の月に茨田池の水還りて清みぬ

紀の大系本が「清」の字をスミと読ましめている全例は①ー⑤、及び㉜である。①から⑤までの例はすべて天及び天子とかかわる文脈のなかで使われている。㉜の例は茨田池の水についていっているので、これはキヨシともスミヌとも読める。これについては後に説く。

扨、紀において「清」なる字が用いられている例は上の表のように三十二例に達するが、これらの例を子細に検討してみるならば、そこには疑うべからざる法則性が働いている。すなわち、全32例のうち、2.3.4.5.6.7.8.9.11.13.14.15.16.18.19.21.22.23.24.25.26.27.28.29.30.31.という圧倒的多数（26例）が天皇と直接関わる文脈において見られるのである。たとえば2.3.4.5.の「清平」「清泰」「清通」などは天皇の徳政がゆきわたり天下が叛く者もなく平和に治っている様を言っているのであり、11の「邊土未清」16の「清猷」19の「粛清」の「清」もほゞ同様の意味をになわされている。また、26の「清平の徳」、24の「清名」、25の「清素」は天皇自身の属性が「清」なるものと認識されていることを示しているし、26の例はさらに天皇の「清」なるあり方が天下を「清」ならしめているのだと考えられていることを示している。また、6.7.8.9に見える「清心」は天皇への一切の私心なき随順を言うのであり、14の「清身意」、21の「清正」、22.23.の「清廉」、27.28.29.30.31.の「清白」も同様に天皇への絶対的帰依を言う用法であった。

さらに13.15.の例は、天皇に所属するものが「清」なるものと認識されていたことを示している。以上26例はすべて天皇とかかわっているのであるが、17の例にしても勾大兄皇子（後の安閑天皇）のその妃と

の月夜の物語を「清談」と言っているのであり、天皇の例に準ずるものと考えて良い。特にそれが月夜の物語であることが「清談」といわしめている強いモティベーションになっているのである。また、①の例は天についてその属性が「清」なるものであることを言っているのであり、これはむしろ天皇を越えて聖なる存在についての発言であった。さらに20は常世神とされる蚕の居るべき座についての表現であり、従ってそれを「清居(しきゐ)」と言ったのであった。常世国は永遠の生命力の常在する豊饒の源泉として、稲作耕作民たる日本人にとっての最も聖なる空間であった。

このように考察してくると「清」なる漢字は天皇及びそれとかかわる天、あるいはそれと匹敵する聖なる場所についての文脈のなかで圧倒的に用いられていることがわかる。残り三例のうちの二例は水辺についていわれているものである。日本人が古来ミソギを実修する水辺、常世浪の敷き寄せる浜辺を如何に聖なる空間として認識してきたかは拙著「日本人の心情論理」あるいは「南島のフォークロア」（青土社）などにおいて詳説したところであるのでここではいわない。

さて、残りの一例⑩であるが、これはスサノオにかかわる地名説話のなかの地名として登場する。

その犯した罪によって高天原から追放されたスサノオは出雲の肥河の上流で八俣の大蛇を退治し、櫛名田姫を妻にして新しく造営すべき地を出雲の国に求めた。そして遂に清地に至って「吾が心清清(すがすが)し」と言ってそこに宮を建てた。よってその地を「清」といったというのである。

天皇あるいはきわめて清浄な空間についてのみ専ら使われてきた「清」なる字が何故にこのスサノオの流離と定着を語る説話のなかで用いられているのだろうか。『日本書紀』のなかの「清」なる字のきわめて特殊な使い方を思うならばそこには必ずかくされた意味が秘められていなければならぬ。

スサノオの流離と定着については「出雲国風土記」もまた異伝を伝えていて、そこでは「吾(あ)が御心は、安(やす)平けくなりぬ」と言ったとあり、その地が「安来」と呼ばれるようになった地名説話となっている。

さらには『丹後国風土記逸文』には奈具の社の縁起として、丹後国比治の里の和奈佐の老夫(おきな)、和奈佐の老婦(おみる)という老夫婦の娘として育てられた天女が、やがて家から追い出される。天女は放浪の末ついて竹野の郡船木の里に至って「此処にして、我が心なぐしく成りぬ」といってその村に留った。この天女は奈具の社に坐ます豊宇賀売命である、という説話がある。

以上の三つの古代説話にはひと筋の共通する糸がある。神に比すべき貴人が流離の末に、その心が清しく平安になったといってある地に定住する、あるいは定住して神と祀られる。つまり、これらの貴種流離譚は、神→流離→神という一種の円環構造をもっているのである。犯しある貴人が流離することによって罪が許され再び神性にたち戻ってゆく。ここにスサノオ定住の地が「清」と呼ばれ得る説話的論理が存在しているのである。

もともと日本語の「住む」ということはそういうことであったのである。結論から先にいってしまうならば、「住む」ことは日本人にとって「済む」ことであり、「澄む」ことであったのである。これらの三つの違った漢字が表記されるスムはもともと同根に発するというのが国語学の常識である。

「澄む」は「濁り動いているものが清らかになり、そして静止する」ことであるとするならば「澄む」ことは「済む」ことであり、そして静まりとどまること、すなわち「住む」ことであった。まことに興味あることなのだがスムという行為自身、流離の終結と神性の獲得、定住という貴種流離譚の構造そのものを内に秘めた語であるのである。

ここで再び西郷論文に立ち戻ってみる。

西郷氏によれば、スメラミコトのスメは「澄む」という語からきているという。これには私も讃成である。しかも西郷説を補強するような有力な説が村山七郎氏から出された。

村山説は大野晋氏のスメラミコト論に対する反論として出されたものである。大野晋氏はスメ神、スメラミコトのスメが「統ぶ」に発することが音韻論的に否定されたことを踏まえて、スメラは梵語のSumeruから来ている語であり、それがアルタイ系の神話と共に日本に入ってきたと説く。梵語のスメルは「最高の山」を意味するのであるが、これが日本に来てから「最高の主権者、天皇」の形容語として使われるようになったというわけである。

これに対して村山氏は、梵語のスメルは、ス・(勝れた)メールという構成であり、「メール」の部分が宇宙中心の山の名であるのに対して、日本の皇(スメラ)は、スメ神、スメ孫(ミマ)のようにスメに接尾辞ラがついてできた言葉なのであって、梵語のメールと日本語のスメとの間では全く音韻の対応が無いこと、アルタイ語にスメルが出現するのは十世紀以後であることなどを詳細に論じて、大野説を比較言語学、音韻論の立場から斥けたのである。

そして村山氏はさらに一歩進めて、スメ神スメラミコトなどのスメはもともとスミ(ミは甲類)でそれに広い母音aを含む接尾辞ラraがついたため、その影響でスミのミの狭母音iが広められてスメ・ラになった可能性があると説いているのである。こういった村山説は西郷説を強力にバック・アップするものということができよう。

スメラミコトのスメがこのように「澄む」に発するものとするならば、次にその「澄む」とは本質的に何なのかという問題に立ち向わねばならない。

それを西郷氏は、「澄む」という普通語が宮廷的聖性と結びつき得たのは、三種の神器の一である鏡に媒介されることによって、はじめてスメラミコトの属性となり得た、と説くのである。私と西郷氏の考えはここから分れてゆくことになる。

西郷氏は天皇位のシンボルとしてのマスミのカガミを媒体にして「スム」という普通語が聖別されてスメラミコトの属性たり得たと考えたのは今みた通りであるが、それ故に、より下位の小さな区域を領する神についていわれるスメ神についても天皇と結びつけて説明しなければならなくなった。

たとえば万葉巻二十4408の防人が悲別の情を陳ぶる歌一首にある「住吉(スミノエ)の我(ア)が皇(スメ)神に幣奉り祈り申して……」と住吉の神をスメ神と呼ぶのは兵部少輔、大伴家持が「大君の任(ま)けのまにまに島守に我が立ち来れば……」と防人の身になって悲別の情を歌ったものである故に、さらに、住吉の神の鎮座する住吉の神が鎮座する難波が防人たちの筑紫に舟立ちする港であった点を考えれば何故住吉の神がスメ神と呼ばれたかがよくわかるとする。

また同じ万葉集巻十七4000立(たち)山の賦一首の「天ざかる鄙に名かかす越(こし)の中、国内(くぬち)ことごと山はしもしじにあれども、川はしもさはに行けども、皇神(スメカミ)の領(うしは)きいます新川(にひ)のその立山に……」の立山をスメ神という例も「大君の遠の朝廷(みかど)と任(ま)き給ふ官(つかさ)のまにまにみ雪降る」越の国に下って来た、あるいは「陸奥国より金(くがね)を出せる詔書を賀(ほ)く歌」で「大君の御門の守り、をれをおきて人はあらじと、云々」と歌った越中守大伴家持の歌であるが故にスメ神と言い得たとするのであるが、これはどうにも farfetched な論理ではあるまいか。

そしてさらに西郷氏は再び万葉集巻七1230の「ちはやぶる金の岬を過ぎぬとも吾は忘れじ志珂の皇神(スメカミ)」

の歌に見られるように志賀海神社の神をスメカミと呼ぶのも、この歌が公務を帯びた官人の羈旅の歌と解されるが故に、天皇の公務を帯びた官人の詠んだ歌であるからスメ神と言い得たとするのである。

西郷氏の最初の論理は「スミ」は神器の鏡を媒体にし聖別された天皇の属性たり得たというものであった。それならば志賀の神が官人の歌に詠みこまれることによってスメラミコトの属性が付与された、というのはどう考えても無理なのではないか。

私は日本人には「清らかさ」を真善美を止揚した至高の価値として称揚していること、そして限りなく清浄なるものを神の属性としてとらえていることをいくつかの実証例によって明らかにしたつもりである。

たとえば「きよら」なる美称辞は神とアイデンティカルにとらえられている天皇及びそれに準ずる至尊の存在にのみ使われている形容辞であることを見てきた。

そしてスメラミコトやスメ神の「スメ」が「澄み」であるとするならば、スミラもまた神性をになったものにのみに専ら使われる形容辞であるということになろう。

ところで「キヨラ」「スミラ」と併置してみた場合、語根「キヨ」「スミ」につづく接尾辞「ラ」は何かということが問題として浮びあがってくる。地域的な神がスメ神といわれ、スメラ神とならないのは何故なのかという問題もある。

周知のように日本語にはたとえば英語のnumberのような文法体系としての複数形をもっていない。その代り、名詞が二つ以上ある場合は、「ら」「たち」「ども」といった接尾辞を名詞のあとに付することによってひとつの場合と区別してきた。

それならばこういった「ら」「たち」「ども」などは本質的に何なのだろうか。これらの接尾辞を付することによって日本人は何を表現しようとしているのだろうか。そして英語などの複数とどのように違っているのか。当面は「ら」が問題であるので「ら」について考えてみる。

「ら」は「われら」「乙女ら」のように代名詞や名詞に付くだけでなく、「きよら」とか「さかしら」といった風に形容詞の語尾にもついて語幹の状態の変化を表現しようとしている。

ここで結論を先に言ってしまうならば、日本語の接尾辞の「ら」は語幹の性質が一層増幅したもの、広がったものであることを示す役割を与えられているのである。

たとえば「赤ら乙女などの」「赤ら」を岩波古語辞典は、「赤味が目立って見えるさま」としているし「さかしら」については同じく「さかし」の項の説明で「丈夫で物に動じることなく、しっかりと自分を失わない判断力を持っている意。サカシラとなると明らかにその度合いが過ぎて差し出た判断を下し節介ある意」とあって私の考えを裏付けてくれる。

また万葉十三巻3297の長歌、「あかねさす昼はしみらに、ぬばたまの夜はすがらに……」のなかの「しみら」「すがら」の「ら」も同様の論理で説明できる。すなわち、「しらみ」は語幹シミ（祭・凍）の状況が一層増幅された様をあらわしているし、「すがら」も語幹スガ（過）と同根<岩波古語辞典>の意が一層増幅、広がった様をいうので「ずっと」という長い時の経過を暗示しているのである。

「きよら」もかくて語幹キヨの状態が増幅した様をいう語であると確定できるわけであるから、「きよら」が「きよげ」などよりは、はるかに高貴の存在にのみ使用される美称辞であることが納得されるのである。

「ら」が名詞、代名詞について「乙女ら」「われら」となる場合も右の論理によって説明することがで

きる。しかも「われら」というのは「われわれ」のことであるから、「われら」というのは「われ」が増幅したものであることがはっきりとわかるのである。「われら」＝「われわれ」という公式からするならば「乙女ら」＝「乙女乙女」であり、「ぼくら」は「ぼくぼく」でなければならない。

これを形容詞の場合にも適用するならば「きよら」は「きよきよ」であり、「すみら」は「すみすみ」ということになる。

語義不明のまゝ「我が大君」を喚起する枕詞としてひろくひろく慣用されてきた「ヤスミシシ」も西郷信綱氏のいう如く「弥澄」の意に相違あるまい、「弥澄」はまさに「スミスミ」であり、見事にスミラと呼び合っているのである。

地方神が「ら」を付せずスメ神と呼ばれる論理も実にここにある。日本国を支配する現人神天皇が「スミスミ」「スミラ」であるならば地方神はあくまでも「スミ」でなければならぬ。それはあたかも「きよら」と「きよげ」の対応と似ているのである。