

'96—1・2

北海道民族学会通信

北海道民族学会

〒047 小樽市緑3丁目5番21号

小樽商科大学 津曲敏郎研究室気付

Tel&Fax (0134) 27-5424

題字：椿坂小雛(点の会所属)

編集：津曲敏郎

発行者：和田 完

印刷所：(株)北海道機関紙印刷所

1996年度 第1回研究会発表要旨——○

(6月1日 小樽商科大学大学会館)

利尻島の漁労活動—生業活動の身体技法—

松林 義行*

道具は、それを利用しているときには、いわば手の延長であり、ほとんどが手の付属品、あるいは使用者自身の身体の一部であって、したがって、もはや使用者の環境の一部ではない (J.J.Gibson;1979)

本発表は、利尻島の生業活動における身体化の過程を明らかにすることを目的としている。かつて、マルセル・モースが『社会学と人類学』の後半で解説を試みた身体技法は、身体化理論として近年急激に注目を集めつつあり、昨年 (1995年) には、我が国の身体化理論の研究者たちによって記念碑的な研究書がまとめられるに至った。そして、これらの一連の身体化理論の中で大きな位置を占めているのが〈学習〉という概念であった。しかしながら、これ以前には、人類学では学習という概念を受容し、人類学的用語として取り込むことはなかったように考えられる。それは学習という言葉が、学校教育を想起させたり、それによって人類学が対象化しているものが、学校教育では教えきれないものを扱っているのだという確信が前提にあるように思えてならない。ここではギブソンのアフォーダンス理論を出発点として、学習概念を自律化させ、人類学に取り込むことも目的としている。

この発表で事例として対象化しているのは、利尻島における昆布漁と雲丹漁である。当該地域では、漁師が熟練さを身につける過程は、制度化されたものではなく、当該社会に内在化されたものである。例えば調査の中で、当該社会の人々に漁の熟練度についての質問をしても、まったく抽象的教訓的な説明しか得られない。それは、これらの過程が、もともとと言説化不可能だからである。しかしながら、ギブソンは次のようにも述べている。「言葉で表現された認識は暗黙のものではなく、公然のものだといえる。人間の観察者なら自分の意識を言語化できるが、その結果はそれを伝達可能にすることである。しかし、外界についての意識はそれを言葉に直せる以前からあるに違いないというのが私の仮説である」(Gibson 前掲書)。本研究でも同様の立場をとっている。つまり言説化不可能なものであっても、人間を取り巻く環境のなかに、意識や習慣の形成要素がバーコードのように、一見それとわからないような形で存在しているわけである。そしてそれは熟練形成過程への〈参加〉という問題に置き換えることが可能なのである。

利尻島では昆布漁と雲丹漁の漁期が重複し、短期間で双方の漁を完了させなければならないとい

う状況にある。ここで漁の選択という問題が生じる。その漁の選択を決定するのは、集落から選出された一人の漁の熟練者である。しかしながら、この漁の熟練者が、対象社会で特別な存在であるのは、「選出された」という事実だけであり、実際には、その日にどの漁を行うのか、もしくは漁を行えるのかということは、多くの人々の知るところである。誰もが〈漁の熟練者〉になり得るわけである。それではなぜこのような選出制度が生まれたかと言えば、資源保護や経済的市場原理などという問題が組合という組織の問題として重要

な意味を持つようになったために、ある種のルール、規制、秩序を必要としたからである。

つまり、利尻の漁労活動における〈熟練者〉とは、奇跡的に生まれた特殊能力をもつ人物をさすわけではない。〈熟練さ〉とは、今後も利尻島で再生産される可能性があり、現在も、多くの人々の間で共有されているものである。このため熟練というものは当該社会に参加・学習するものであり、これが当該社会のアイデンティティを生成させていると考えられるのである。

声を出すアイヌの口琴奏法と喉借り遊びの音響原理

下村 五三夫*

1791年、菅江真澄はアイヌ女性が口琴で人の声を出すのを目撃している。息を堪えた状態の声道は、両唇と鼻孔を開放端とし、閉じ合わせた声帯とその真後ろにある締まった食道入口の両方を閉鎖端とする一本の閉管である。子供で約8cm、成人男性で約17cmの閉管声道は、調音運動によってその形状を変えることで、この音響管内部に投入された低周波雑音を音声へと変換する能力をもっている。口琴の原音はもちろんのこと、生きた羽虫の羽音、弓の弦を弾いた音、ピンと張った糸を弾いた音、草の葉脈を打ち鳴らした音、頬を平手で叩いた音、果ては生身の人間の出す喉声等、ほぼあらゆる雑音がその原音になりうる。実際、これらの雑音を口腔に共鳴させる遊びや儀礼をもつ民族は多い。この方法で合成された音声は微弱だが、人独特に湾曲した下顎骨によって増幅され、骨伝導で内耳に伝達されるので、本人には明瞭な「頭の中の声」として、他人にはコンピューターで合成したかのようなモノトーンの声に聞こえる。息堪えの構え—息の通るゲート「声門」を塞ぐので声門閉鎖と呼ばれる—では、人は息をできないし、もちろん声も出せない。だがその喉から声は

生まれてくる。

ブリヤートのシャーマンは、神の系統をひく鍛冶の鍛えた鋼口琴の「声」で霊界との媒介をしたという。シャーマニズムには神の声はつきものなのだから、声を出す口琴はこのカルトを動力として民族間を移動したのだろうか。口琴は共鳴管を備えていないし、形態も曖昧である。口腔が共鳴器だとは見ただけではわからない。従って、ある民族に口琴で声を出す技法があるのなら、彼らは昔この口琴というハードと一緒に「声帯を閉じて」演奏するというソフトをも伝達されたのだ。ペテルブルグの人類学民族学博物館に保存されているピウスツキーのMSには「mukuni」という名が樺太アイヌの口琴の名称として記録されている。もしも「mut 閉じ kut 喉の ni 木の道具」と解釈できるのならば、ムックリはムックニとも発音され、元々は口琴による音声合成の技法をマニュアル化したものと考えられることができる。(アイヌ語で声門閉鎖の調音はムックと呼ばれはしまいか。)喉借り遊びレクッカラで使用される原音は喉声だが、そのスペクトル包絡は高域に向かって単調に減衰し、無音韻の喉頭原音に非常に近い。もしも、

この遊びの声道提供者が息堪えをしたまま調音運動を行うならば、声が出るはずのない喉から声が生まれる。VOCODERという1939年に発明され今も市販されている電子装置を使うならば、他人の喉声や自然界の低周波雑音を原料にして、自分の声道から‘別人’の声を合成できる。

江戸期、鋼口琴の琵琶笛（ビワボン）を鳴らす秘訣は「ノトクビトラエ」ることだと教える譜がある。琵琶笛が‘デワドン’という文句を合成したと解釈できる落首もある。この秘訣とはノトクビトジテの意味ではないか。サルマツノフエという声を出す音具もあった。声を出す口琴伝承をもつ民族に、トゥヴァ、ヤクート、ケートがある。サハリンのニヴヒには今日声を出す口琴奏法がある。これらは全てつながりをもつのではないか。口琴で声を出すには、第一に口腔が共鳴管であることが教えられ、第二に息堪えで声道を閉管にセ

ットすることが教えられねばならない。第一の条件は偶然に把握される可能性が高い。しかし、第二の条件は能動的には絶対に声の出せない状態を意図的に作り出すことなので、教わることのないかぎりなかなか会得のできないものである。トゥヴァからアムール上下流域を経て、樺太、宗谷に至る道程には、上に列挙した素材を口に共鳴させる遊びが分布し、発進地での口琴民俗の痕跡と考えられる独特の奏法も残っている。ウデへの三角形奏法、ウリチや樺太のヨロッコ、ニヴヒ、アイヌの鋼斧密着奏法等である。口琴というハードは音声合成を基本ソフトとし、その能力ゆえにシャーマニズムと結合した。カルトを推進力とした口琴音声合成文化はアムール経由で樺太、蝦夷、本土に到達したと思われる。その時既にユーカラは成立していたので、詞曲の中では口琴が言及されない。

A Trip to Japan's Southernmost Islands

日本最南の島々をたずねて

Alfred F. Majewicz*

アルフレッド・マイエヴィチ

It is precisely 20 years since I first came to Japan and it was exactly then that for the first time I got personally acquainted with the Ainu and their culture (known previously to me from literature studied in relation to the rediscovery of B. Pilsudski's 1902-3 phonographic records of the Ainu language and folklore on wax cylinders to be brought to Japan for restoration and decipherment a few years later). What I saw in 1977 was a portrait of a dying people, a picture of a unique culture facing imminent extinction. But this sad picture was just about to undergo a miraculous transformation due to beginnings of a strong and well-motivated movement of a rapidly growing number of the Ainu with a deeply rooted determination to spare no effort to reverse the extinction-aimed trend in order to preserve the original Ainu culture and even the language already pronounced dead and secure the survival of both.

Later I kept visiting Japan and with utmost

admiration could observe the movement still gaining momentum and the successful reverse tendency actually taking place. This year I witness what so far is the culmination of the revival movement, namely the establishment of a system of Ainu education in form of Ainu-language classrooms (ainugo kyooshitsu) proliferating all over Hokkaido, backed by an emerging young Ainu intelligentsia manifesting strong interest not only in the preservation of the culture of the ancestors but in its creative development and modernization. Singing in Ainu is no longer confined to a handful of old ladies sheepishly repeating the same words to the same tune with no imagination, intention or courage to artistically modify it. The number of handbooks, dictionaries, and other teaching aids (a video language course, astonishingly good from the point of view of foreign-language teaching methodology, included), virtually non-existent two decades ago, is surprising, and one of the greatest and

prospectively most clever developments is the introduction of attractive elements of language education for children in the form of playing with the Ainu language (ainugo geemu).

Although the situation is still fragile and no successful result of the Ainu struggle for the preservation of their culture and language can be predicted for sure because of such factors as the small population of the Ainu and the fact that the Ainu language stopped being used in everyday life and passed to younger generations decades ago, what the Ainu achieved so far is a real challenge to the official Japanese policy of a "monolingual and monocultural Japan" fiercely advocated by authorities until practically recent months.

I came to Japan this time also primarily to observe and document processes in the Ainu community but for the sake of comparison I undertook a long trip to Japan's southernmost islands, Hateruma and Yonaguni included, to obtain firsthand information on the state of preservation of ancient Ryukyuan dialects and prospects for their survival. It will take time to analyze the collected data and subsequent study tours will be necessary but a few comments especially in comparison with the situation of the Ainu in this respect are not out of place here and now.

To disbelief of many foreign scholars, there is no academic-level institution for Ainu studies in entire Japan. Contrary to it, Okinawa gengo kenkyuu sentaa does exist at Ryukyu University, although its status seems semiofficial, and it is staffed, run, and even financially supported by enthusiasts rather than by officialdom. Once a week a class in Ryukyuan is provided by the sentaa and the number of participants is said to be around 200. This would mean that there are a lot of young people interested in the language and its preservation. As a scholar and therefore a professional skeptic, however, I tried to verify this thesis with Ryukyu-born students of medicine there inquiring whether the old Ryukyuan was heard in their surrounding, in their families, whether they could use or understand it, would they think it could survive and would they be personally interested in the preservation and survival of the language. The answers for the first question were 100% positive, and 100% negative or undecided for the remaining questions, and the pattern kept repeating itself through out inquiries in all places visited.

The picture that emerged (and I exemplified

with tentative data interpretations for Hateruma, Karimata in Miyako, Yoron and Amami Ooshima Naze area) was that of a language (or rather a dialect cluster) that can be defined only as one "strongly endangered". In sharp contrast to the Ainu linguistic situation, the population using Ryukyuan for purposes of everyday communication seems still quite impressive but, paradoxically, Ryukyuan may soon turn out to be more endangered than Ainu. The point is just in whether the younger generations are inheriting and interested in preserving the language of their grandparents or not. The survival of a language does not depend on the number of its users however small it would be but on whether its transmission from generation to generation is not broken. The only case of a successful revival of a "dead" language known is that of Hebrew but in fact Hebrew never ceased to be transferred to the youngest generations and all the time served as the language of liturgy and as a vehicle of the very essence of national identity. At present, the Ainu language seems to have assumed the same functions while Ryukyuan does not.

The use of Ryukyuan is confined to older generations, no education is provided in the language (save limited classes organized by local radio stations), there are no handbooks or other teaching aids, good dictionaries of the living language are but three (there are lots of word lists - goishuu - but for the most part they are amateurish rather than academic, hence of little reliability and use for research or learning), and - the most dangerous factor - the younger generations do not acquire and have no interest in transmitting it to posterity. Thus, however small, but very important part of Japan's cultural heritage is seriously endangered and faces irreversible extinction on *both* the northernmost as well as the southernmost recesses of the country.

Japan has never been completely "monolingual and monocultural" and only becoming such may be its genuine tragedy: the lack of a ticket allowing the entry to the globally internationalizing world.

Suggested reading:

Maher, J. C. & K. Yashiro (eds.) 1995. *Multilingual Japan*, Special issue of the *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol. 16: 1 & 2.

1996年度 第2回研究会発表要旨——○

(12月14日 小樽商科大学大学会館)

人とイヌとの多様な関係—行動学的アプローチの可能性—

中田 篤*

人は、自分を取り囲む環境の一部として、いろいろな動物と深いつながりを持ってきた。動物は多くの民族にとって、生業活動の上での不可欠な存在として、また精神世界における象徴的な存在として重要な地位を占めてきた。

動物の現実的な利用は、その機能的側面から3つのカテゴリーに分類できると考えられる。第一のカテゴリーは、動物の身体部位を食物、住居・衣類の素材として利用するといった「資源」としての動物利用である。第二のカテゴリーは、動物を動力・労働力としてもちいる「道具」としての動物利用である。第三のカテゴリーは実用的な機能はわかりにくいものの、コンパニオンなどの役割を果たすと考えられている「ペット」としての動物利用である。これら人と動物のさまざまな関係は、多様な自然環境下で生活する民族が周囲の環境に対して生態的・文化的・社会的に適応しようとした結果として形成されたものと考えられる。つまり、動物との関係をみることによって、ある民族の環境適応の一側面をとらえることができるのではないだろうか。環境適応を民族間で比較するためには、広い地域において多くの民族と関係してきた動物種を選択し、環境の違いによる関係の変化を検討することが有効だろう。その動物としては、イヌ (*Canis familiaris*) が最適であると考えられる。

イヌには400以上の品種が存在し (Clutton-Brock, 1981)、遺伝的に多様な行動パターンを持っている。また、イヌの行動パターンは生育環境、特に人の関与の仕方によって重大な影響を受けることが知られている。これらの生得的、獲得的な行動パターンの変異の大きさのために、人はイヌ

との間に、歴史的・地域的にきわめて多様な関係を形成してきた。

例えば、北方地域において、イヌはソリを牽引するための動力源としてもちいられてきた。北米のヘヤー・インディアンは積雪期の移動手段としてイヌゾリをもちいてきたが、イヌの繁殖・育成の点で、リーダー犬とその他のイヌを明確に区別していた (原 1989)。また、イヌは多くの地域で狩猟の補助の役割を担ってきた。一口に狩猟といっても、アザラシの呼吸穴の探索 (イヌイト: 渡部 1994)、獲物の追い出し (ムブティ・ピグミー: 原子 1977)、獲物の足止め (カラハリ・サン: Ikeya 1994) など、その役割は多様である。さらに、イヌはウシやヒツジなどの家畜管理の補助をおこなってきた。牧畜犬としてのイヌの役割には、1) 補食獣からの家畜の防衛 (livestock guarding dog)、2) 家畜の制御 (herding dog)、の2つがあるが、それぞれの役割によって育成方法は異なる。防衛をおこなうイヌは家畜と一緒に育成し、社会化によって家畜に対する攻撃性を抑制する。一方、制御をおこなうイヌは家畜と隔離して育成し、補食行動を利用して制御をおこなう (Coppinger & Schneider 1995)。最後に、イヌは西欧化・近代化以前の伝統社会においても広くペットとして飼育されてきた (Serpell 1988)。

いろいろな民族における人とイヌとの関係については、これまで民族学・文化人類学の視点から、言説や参与観察に基づく現象面の記載がおこなわれてきた。しかし、イヌの育成・訓練方法の多くはそれぞれの民族の経験に基づくものであり、そのような経験的知識の言説は困難である。また、言語による表現ができない「イヌ」の主体性を分

*北海道大学大学院 (現在、北海道立北方民族博物館)

析の対象にする必要がある。そのため、従来の民族学的方法だけでは十分な分析が困難である。これらの問題点を解決するためには、行動観察に

基づいて行為の分析をおこなうといった行動学的なアプローチが有効であると考えられる。

忘れえぬ北方の研究者達

和田 完*

戦中、戦後にサハリンや北海道で出会った研究者達の中には既に亡くなった人々も少なくない。そんな方々で私の記憶に残る幾人かのエピソードに触れてみたい。

サハリン時代については小学生の頃故鮮明な記憶は少ないが、「樺太アイヌの民俗」を書いた葛西猛千代氏のことはよく覚えている。氏は当時トンナイの郵便局長をされながら近郊のオチホのアイヌ調査を行い、その報告書が上記である。本書は知里真志保が校閲し和田文治郎が編集にあたった。同じ「樺太庁博物館叢書」のシリーズをみると物故した懐かしい名前が並んでいる。

知里氏が豊原高等女学校に勤務していたが、その学校のすぐ隣が樺太庁博物館で、その技術員も兼務していた。和田と調査に同行することがあったが、人体語彙を調べるため犬の解体を行ったのは葛西氏の調査地のオチホであったように思う。後日知里氏との共著「樺太アイヌ語に於ける人体関係名彙」(樺太庁博物館報告4-4)にその結果は生かされている。わが家には知里氏をはじめ色々な人が出入りしていたが、佐々木弘太郎氏もそんな一人であった。確かタランドマリのアイヌ出身の頭脳明晰な青年で、知里氏に触発され自らアイヌの説話を採集し持ち込んでこられた。その一部は知里氏によって訳されピウスツキの採集のものと共に「樺太アイヌの説話」(樺太庁博物館叢報3-1)に発表されている。佐々木氏は引き揚げ後結核を患い、夭折している。博物館主事であった山本利雄氏も上掲書に樺太アイヌの説話を

五話載せているが、最後の一話だけが和田文治郎の「原語による採集」とある(同書207頁)。当時の説話の記録にはインフォーマントの日本語による語りを筆録したものが多く、佐々木氏の記録はそれだけ貴重なものであった。なお戦後大阪芸術大学の教授をされていた山本氏にお目にかかったが、アイヌ語はご存じないとのことであった。

現網走市立郷土博物館の創設者の米村喜男衛氏については多くを語る必要はないかもしれないが、氏の収集の意欲は相当なもので、氏がわが家で見つけたサハリンのニボボや日高のシンタ(ゆりかご)は氏の博物館に飾られた後、今は道立北方民族博物館に展示されている。戦後の網走はフィールドワークのメッカで多くの調査者が入れかわり立ちかわり訪れた。その中でもコロンビア大学のAusterlitz, Robert氏は懐かしい一人だ。氏は有名なニブヒのインフォーマント中村チヨの所に通いつめ、彼女も彼を親しみを込めて「ロバちゃん」と呼んでいた。氏のエピソードとしては昭和40年頃網走にカトリック教会ができてオランダ人の神父がやってきたが、オルガン奏者がいなくて困っていた時、彼が見事に聖歌を演奏してミサを助けたことがある。ニブヒといえば服部健氏を忘れることができない。氏の父上は北大病院の初代院長で、当時私の父が助手を勤めていた関係で健氏とも面識があった。氏は人も知る蔵書家で私の翻訳した外国文献の多くは氏から借用したものである。また、Budapest大学のDioszegi氏や、Lund大学のNaert氏を紹介してくれたのも服部氏である。特

に1959年にNaert氏が来道した折、服部氏から彼の案内役を依頼されNHKヘデンスケ（携帯録音機）を借りに行ったことなど懐かしい思い出である。

戦後の知里氏については今更私が語るまでもなからうが、昭和28年の連合大会のシンポジウムでの河野広道氏との有名なチャハチャンキ論争について一言触れておこう。このことは藤本英夫氏が「天才アイヌ人学者の生涯 知里真志保評伝」に書いているが（249頁）、「分類アイヌ語辞典 人間編」所載の所謂貞操帯の現物は、シラハマ出身の白川ユキ氏が豊富に引き揚げてこられた後和田文治郎の妻コトの依頼で縫ったものである。むろんサハリンでも作ってくれたのだが、戦争のどさくさで失ったので女同士の気安さからこの秘密のタリスマンを再度縫ってくれた次第である。

最後にどうしても触れておきたい人物は、東北大学の鬼春人氏である。氏が最初にわが家を訪れたのは昭和31年頃と思う。滝川で住居の改築のため狭い仮住まいをしていた時、夜の11時過ぎ知里氏の紹介の名刺を持って玄関に現れた。以後数日はやむなく彼の隣で寝る羽目になった。もっとも彼は引き揚げ住宅にいたサハリンアイヌから聴取したアイヌ語を夜中に発声するので、とても眠れたものでなかったというのが実情であった。後日何度かお目にかかり、仙台のご自宅を訪問したこともあるが、最後に会ったのは昭和46年夏の小樽であった。手慰みにビリアードを誘われたが、氏の見事な腕前にただただ感服した次第である。久しぶりに氏の「吉展ちゃん事件の犯人」をひもどいて今は亡き鬼氏の豪傑ぶりを思い起こすのである。

アイヌのまつり歌

萩中 美枝*

重要なまつりでは、そのときどきに歌うきめられた歌もあるし、厳重なタブーもみられる。だが、無事に神を神の国に送ることができた「あとまつり」では、労働歌や遊戯歌なども取り込んでまつり歌とし、にぎやかに歌われる。

女たちが輪になって坐り、輪の中に行器の蓋を据えてそれを打ちながら歌う歌は、まず先唱者Aがどの歌にするかをきめる。Aが歌いはじめると、Aの隣のBは、その歌はどんな歌唱法が適切か判断する。いまは事前に打ち合わせるところもあるが本来はBに選択権がある。

ウエカイuekayは、Aが歌った歌をAの歌にこたえるようにB以下が繰り返して歌う方法である。全曲のこともあるが、フレーズ毎に区切って歌う方が多い。その場合、BはAの歌の切りのいいところを見計らい、Aの息継ぎのところで皆を促して答唱する。AとBは互いに呼吸をはかり、全員

がそれに合わせれば、他の地域の者などが輪の中に入っても続けることができる。それは、必ずしも先唱者のメロディーを全く同じに歌うことが絶対的必要条件でないからである。重要なのはテンポと拍子を合わせることである。

ウゴウウukoukは、互いに取り、一緒に取り合う、というような意味を持つ。何を取るかというと、自分の隣で歌っている者の歌の一拍分のふしを取るのである。どこを取ってもいいが、先唱者の歌い出しを取るのはタブーで、必ず途中から取り、前の歌の一拍あとから歌う。例えば先唱者Aが次の歌を歌うとする。

チュンカ	ワ	cupka wa	陽の登る方から
カムイ	ラン	kamuy ran	神が降りてこられる
イワ	テッサム	iwa teksam	お山のそばに
オラン		o-ran	降りてこられた
イワ	テッサム	iwa teksam	お山のそばに

カニ マウネ kani maw ne 気高い息吹きが
チヌ ci-nu 聞こえる

Bは、Aが「カムイ ラン」と歌ったところでAのランを取り、一拍ずらして「ラン イワ テッサム」と歌う。Aは歌い続けるし、Bもランから歌い続けるのでAとBは輪唱の形になる。CはBのテッサムを取るなり、オランを取るなりしてBより一拍ずらして歌うと3人の輪唱になる。DはCの、EはDの歌を一拍ずつずらして歌うので歌は次々と起こり、人数分輪唱することになる。

その土地の歌になれない者などは、隣の歌を少し聞いてから取る箇所をきめたりするから間延びすることもあるが、最後の者が曲のはじめに戻る」と全員が輪唱する形が整う。

皆が歌を熟知していれば、またたく間に曲が巡るので囃子言葉を入れて雰囲気が高めることもある。歌の調子がまると、Aは別の歌に移る。BはAの、CはBの歌を取って歌うので、同じ円坐の者でも前の歌と次の歌と違う歌を歌うことになる。巧者になると次々に歌を変えるので幾通りも歌が重なり、一見騒然とするが、拍子とテンポさえ狂わせなければ違和感はない。

先唱者Aには特に技に長けたフチhuci（おばあさま）が選ばれるが、隣に坐るBも、Aの意向をとっさに捕らえて呼吸を合わせられる鋭敏な神経の持ち主でなければ歌は成り立たない。中座したり、新たに加わる者がいても、AとBの巧みなりードによって歌は途切れることなく続く。

●新刊紹介●

池上二良 編『ウイльта語辞典』

北海道大学図書刊行会、札幌、1997年2月、A5版 xxi+292頁、本体9700円

本会会員の池上二良氏（北海道大学名誉教授）によるウイльта語の辞典が刊行された。ウイльта（旧称オロッコ）はサハリンに居住するツングース系少数民族で、ロシアでは1991年現在で人口わずか191名と報告されており、しかもその大半はもはやウイльта語を話さないという。日本ではアイヌやニブフ（ギリヤーク）と並ぶ北の隣人として古くから接触があったばかりでなく、戦後には南樺太から北海道などへ引き揚げて来たウイльтаの人たちもいる。池上氏は半世紀近くに渡って、こうしたウイльтаの人たちから言語学的な聞き取り調査を続けてきた。それによって得られた語彙は、これまでいくつかの報告書の形で発表されてきたが、今回の辞典はそれらを集大成し、補訂を加えたものである。見出し語の総数は約4500に及び、巻末には日本語索引や意味分類による一覧も付す。ウイльта語語彙の全体像を、現在望みうる最良の形で提示したものといえよう。

正確に音韻表記された見出し語のもと、品詞区

分や語形変化の言語学的分析、日本語による意味記述に加えて、豊富な用例が伝統的言語生活をいきいきと再現している。特に民族独自の親族体系や伝統文化にかかわる語彙では、単なる言い換えを越えた詳しい民族誌的記述がなされており、言語学にとどまらず、民族学にとっても重要な情報源となろう。（津曲 敏郎*）

●前号正誤表●

2頁 岸上論文 左3行目

イバルイト→イヌビアルイト

8頁 池上論文 左11行目

sinrit [ʃindʒit] → sincit [ʃindʒit]