

## 資源化される祭り

安藤直子

### 1. はじめに

本論においては、一地方の民俗行事としての「蒼前参り」が、多様な文脈で資源化される過程と、資源化に関わる主体の戦略を分析し、文化資源概念の再考を試みることを目的とする。民俗学者の岩本通弥は、戦後日本の文化政策は第二次世界大戦直後のGHQ支配下で、民主化のための文化資源として成立した文化財保護法を中核に展開してきたが、2000年代に至ってもなお日本の文化政策は、国民共通の心のよりどころとなる「文化」を守り続ける役割を地方に担わせ、地域文化を資源化し「価値」を付与することで、ナショナル・アイデンティティ再構築のための資源として流用していることを指摘している。岩本は文化庁による「ふるさと文化再興事業」や、「食料・農業・農村基本法（新農業基本法）」により農林水産省が推進する農村の文化財化も、文化財保護法と同様に、地方の民俗文化を地域住民のみならず国民共通の誇りとして「国民の共有物」へ転換する、現代の地方改造運動であると論じている〔岩本2007：239-246〕。

岩手県盛岡市周辺で農用馬の健康祈願を目的に行われてきた「蒼前参り」も、明治以降第二次世界大戦の終結まで、軍馬育成の国策に巻き込まれ、団体行進行事として再編されてきた。また、1970年代後半から文化財保護法に組み込まれ、「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」として資源化の道をたどり、現在はチャグチャグ馬コという名称で親しまれている。さらに都会では失われた「ふるさと」のイメージを求める都市住民の視線の中で観光資源化され、自治体主導の観光行事として作り変えられてきた。チャグチャグ馬コは、一地方の民俗行事でありながら、国民共有の財産として資源化され、再編され続けてきたのである。

チャグチャグ馬コはこれまで3つの段階で資源化されてきた。第一に、明治以降、第二次世界大戦の終結まで、農商務省・陸軍省によって軍馬育成・軍馬動員のシステムに組み込まれ、祭りは国策遂行の資源として活用されてきた。

第二に、1970年代後半から、文化財保護や観光資源化の対象として地方の祭りに視線が注がれる中で、文化財として同時に観光資源として2つの文脈で重層的に資源化されてきた。日本国内の文化政策を通じて地方自治体の間に、文化を「資本」とすることで地域経済を活性化させるという発想が定着してきたが、特に首都圏に偏重した工業化政策から取り残されてきた東北地方の自治体は、1970年代後半から文化の資源化に積極的に取り組んでおり、この流れにチャグチャグ馬コも組み込まれたためである<sup>1)</sup>。

チャグチャグ馬コにおいては、団体行進行事となったときから、その出発点と到着点をめぐり、

自治体間にせめぎあいが生じ、複数の自治体がそれぞれの戦略で、祭りの資源化に取り組んできた。文化を資源化し、観光収入につなげることが地域振興の有効策という発想が全国的に浸透する中で、自治体間の経済的・政治的な格付けの構造を反映して祭りが再編されてきた。

第三に、農用馬の減少に伴って、頭数維持を目的とし馬の新たな活用策を生み出そうとする動きが生じており、その資源化の試みに祭りが巻き込まれ始めている。農用馬繁殖改良事業費は競馬の余剰金で賄われており、地方競馬の減収に伴ってその額は最盛期の約4分の1に減額された。現在、岩手県の農用馬生産は、採算が得られずとも馬を飼いたいと願う高齢の生産者の意欲に支えられている。こうした中、馬特有の生産管理の仕組みを背景に、地方競馬の存続を望む関係者や品種保護に取り組む農水省による主張の道具として、祭りの歴史性が流用されている。また、馬生産の現場には農用馬、乗用馬、競走馬を一括りにし「馬事文化」と呼ぶことで、馬を共通項としたフィクショナルな文化の枠組みを生み出し、それを自らの主張の道具とする当事者の試みも観察される。本論においては、馬や馬を飼うことの必要性を社会に提示しようと新たに創出された「文化」の枠組みを、当事者がどのように活用し、文化としてリアリティをもたせていくのか、当事者が文化を解釈し、表現し、主張するその動態を論じ、文化を資源化する主体の複雑な戦略を分析する。

## 2. 先行研究の検討

### (1) 人類学/文化経済学における文化概念

文化人類学においては「文化とは何か」その概念の検討が主要なテーマとなってきた。文化の定義として有名なのは、進化論が主流であった頃、その指導的立場にあったE.B. タイラーによるものであり、タイラーは文化概念を生活様式や行動様式の複雑な総体として捉えている〔タイラー 1973 (1962) : 1〕。その後、アメリカの人類学者を中心に文化を「行動に意味を付与し経験を統合する枠組み」として捉える視点も生じた〔清水 2007 : 128〕。社会集団が形作るシンボル体系を「意味の網の目」と呼び、人間はこの網の目にかかっている動物であると論じたクリフォード・ギアツの定義〔ギアツ 1987 : 6〕は現在も頻繁に引用されている。また人類学者は文化を、外部からの視線に対応して語られ、時に政治的な脈絡で用いられる「道具」としても捉えてきた〔関本 1994 : 7〕。

これに対して、文化システムと経済の関係を研究対象としてきた文化経済学においては、文化を、第一に生活様式として、第二に芸術等の活動とその生産物と定義し、これらを複合的に捉え、その価値(=文化資本)の測定方法が主要な研究課題とされてきた。つまり、文化資本を客観的・定量的に計測し、文化的価値を経済的価値と同様に評価可能な概念として成立させることに力が注がれてきたのである〔スロスビー 2002 : 42-60〕。そのため、文化資源の議論においては、資源化の対象となる事物(遺跡や景観、民俗芸能等)に価値があることが自明視され、その対象を

いかに保全し、積極的に活用するかに焦点が当てられてきた。そこでは、そもそも文化資源とは何を指すのか、文化が資源として生成し、変容する過程が問題となることはなかった〔清水 2007: 125-126〕。

## (2) 人類学における資源研究の特色

文化人類学においても 2002 年（平成 14）以降、資源と人間活動を対象とする研究が盛んに行われてきたが、先行研究においては文化の概念を「集団あるいは個人により主張の道具として、政治的な脈絡で用いられるもの」と捉え、いかにして文化が資源となるのか、そのプロセスの詳細を描き出すことが目指されてきた〔山下 2007: 13-22〕。

関本照夫は「文化とは何ものかの名前ではなく、文化という語を用いて書き語ることで何かの効果が達成されるレトリカルな工夫の道具」であり、主張を含まず、政治性を孕まない文化は存在しない、だからこそ文化とは何かを考えるのではなく、この言葉がどのように使われ、どんな効果を持つのかを検討すべきであると論じている〔関本 1998: 21-39〕。関本は「生かされる文化」と「語られる文化」を対比し、文化とは事物ではなく言説であり〔関本 1994: 8-18〕、対自的な存在として意識されるものであり、語られることなく二次的な推論や再解釈にさらされない文化は存在しないと論じる。なぜなら文化とは個々の社会集団ごとに維持されるコードの体系であり、その体系は開かれており、多義的で流動的なものだからである〔関本 1998: 29-36〕。特に資本主義化の過程で、文化が売り物になることや様々な効果を発揮することが認識され、文化は政治的な資源として利用されるものとなったと、梶原景昭は述べている〔梶原 1998: 4-5〕。

関本はさらに、日常語彙としての文化概念と人類学が分析対象としてきた文化概念を区分した上で、人類学を始めとする 20 世紀の社会科学が「文化」という概念に特定の操作的意味を与え、術語として用いてきたことが、日常語彙における文化概念のはらむ政治性を見えにくくしてきたことを指摘している。文化という語は、その誕生から「良きもの」としての価値を付与され続け、文化の語りには常に「これは文化だから良いものである」という議論がつきまとう。「文化は良いものだ、これは文化である、したがってこれは良いものだ」〔関本 1998: 24-26〕という論理を利用した主張の展開は、資源化の多様な場面で観察される。

それではなぜ資源を経済学ではなく人類学の領域で検討する必要があるのだろうか。また、そもそも資源とは何を意味するのだろうか。資源を人類学の領域から論じることの必要性について内堀基光は、資源という概念を道具として社会関係を見ること、資源が分配され共有される際の人と人との関係を動的に探ること、つまり資源という概念を道具として社会関係を分析することが、資源を人類学の俎上で論じることの意義であると述べている〔内堀 2004: 11, 2007a: 1〕。また内堀は資源とは「人類を含む生命体の生存に利用される環境要素」と定義している〔内堀 2004: 9〕。また、今村仁司は「人間の行為（広い意味で一経済的、文化的、等々の行為）の射程に入ってくるものは、何であれすべてが資源に『なりうる』可能性をもつものとして（人間に



とって現れる)」「すべての生命体は周りの世界から個体の存続に役立つものを切り取って『資源化』する」〔今村 2004: 13〕のものであり、端的に言えば「資源とは人間にとって役立つもの、有用なものである」と定義している〔今村 2007: 357〕。さらに森山工は文化を資源という観点から論じることの有用性を指摘している。「それが何かに用いられ、何かの機能を果たすことでそれを〈資源〉というなら、およそ人間の活動が何らかの意味での〈文化〉の営みであるかぎりにおいて、そのほとんどは〈文化資源〉を活用する営みであることになる」と述べ、人間が活用する資源の全てが文化に属するものであり、人間の営みはそのほとんど全てが資源を活用する営みであると論じている〔森山 2007a: 56-57〕。

ここまで論じたように、人類学において文化の資源化を研究対象とするとき、文化がいかにして資源になるのか、その動態を社会的な構図の中で捉え、個人から集団までその主体の資源への関与を分析して、人間社会のあり様を研究することが目的とされてきた。資源に関わる主体の戦略を分析した研究は多数存在するが、資源化の中で行為者がどのように関係しあうのか、資源化の試みが交錯し、重層的に文化が資源化される動態を論じた研究として森山工によるものが挙げられる。

森山はフランスに植民地化される以前、マダガスカル中央部に成立していたメリナ王朝の王宮が、過去の権威の象徴として政治的・社会的文脈に差し挟まれて、重層的に資源化されてきた経緯を論じている。フランス植民地下では権力が王朝からフランスの手へ移行したことを示す目的で王宮の権威が利用された。また、独立後はメリナ派と反メリナ派の葛藤という政治的文脈において、反メリナ派が民族としてのメリナの権威を貶めるために王宮を破壊し、象徴資源としての王宮が逆説的に利用されたという。その後、王宮は共和国政府によりマダガスカルの国民的遺産として再建され、国民の文化へと資源化されていく。このように、権威の象徴としての王宮はその都度新たな意味を付与され、権威のありかを他者へ示す道具として資源化されてきた〔森山 2007b: 67-76〕。また、森山は「文化の資源化」あるいは「文化への資源化」における「動的な契機」を検討する際、特に重要なのは「誰が」「誰の文化を」「誰の文化として」「誰を目がけて」資源化しようとしているのか、人と文化との関係性に目を向けるだけではなく、政治的・社会的・経済的文脈において資源化がなされていることを注視し、資源化の場面で生じる人と人との関係性を分析することであると述べている〔森山 2007c: 86-88〕。

注目すべきなのは、社会集団による資源化の試みだけではない。清水展は、フィリピンのイフガオにおける文化復興を取り上げ、運動の指導者であるロペス・ナウヤックと映画監督キッドラット・タヒミックが、先住民としての位置づけを積極的に語り、先住民として生きることを戦略を提示し続けていることを論じている。彼らの「イフガオの文化を守っていかねばならない」という主張は、空間的な距離や言語と文化の違いを超えて、先進国に理解され、現実に四千万円を超える資金を獲得し、植林運動の拡大につながっている。清水は、集団ではなく資源化に取り組む個人に着目し、ネイティブ知識人による歴史と文化の資源化の実践を分析している〔清水

2007: 123-150)。

### (3) 民俗学における資源化の研究

また民俗学の分野では、「伝統文化」や「民俗文化」を資源化する文化政策が地元社会に引き起こす様々な問題が議論の対象となり、文化政策とその受け手である地元住民の間に生じる論理のズレを分析することが目指されてきた。

岩本通弥は文化庁による「ふるさと文化再興事業」を通じて、「ふるさと」を資源化する試みが政策として推し進められたことで、「ふるさと」が国民の共有物となり、その利用権が拡張してきたことを指摘している。また、国主導の政策を通じて地域づくりの主体が曖昧になり、誰にとつての資源なのか、主体の所在が不明になったと論じている。

文化庁に限らず農林水産省による「食料・農業・農村基本法」を通じて、農村が都市住民の心の「ふるさと」として資源化されている。農水省は農村の多面的機能というキーワードを多用し、祭りや民俗芸能を始め「伝統文化」を保存継承する場として農村を丸ごと文化財化しようとしている。そこでは、農業が一産業の経済政策ではなく、地方の過疎化対策や水資源確保・環境保全、エコツーリズムを通じた都市と農山村の交流促進といった様々な政策と結び付けられ、この過程で農村は都市住民に「ふるさと」として意識化され、地域住民の手を離れていった。農村を国民全体の心の拠り所として文化価値を付与することは、「愛郷心ひいては愛国心の涵養を図るといった性格も帯びており、その意味で、この『文化』政策の転換は、日露戦争後の地方改良運動、第一次世界大戦後の民力涵養運動、昭和恐慌時の郷土教育運動、第二次世界大戦中の翼賛地方文化運動に連続した、地方改造運動だといって過言ではない」と岩本は論じている〔岩本2007: 240-246〕。つまり、国家（文化庁や農水省）が推し進める「ふるさとの資源化」は、「地域のアイデンティティをすりかえる国家中心的な論理であってナショナルな『誇り』への組み換えにはかならない」のである〔岩本2007: 239-272〕。

### (4) 本論文の目的

人類学や民俗学においては、文化の資源化に関する膨大な先行研究が存在し、これまで、多様な主体による資源化の戦略と、その戦略が複雑に交錯し重層的に文化が資源化される動態が論じられてきた。そこでは、既存の文化が政治的な資源として利用され、あるいは再発見され、新たな意味づけを得て、目的遂行のため活用される様相が論じられてきた。

本論で題材とするチャグチャグ馬コも、これまで様々な資源化の文脈に組み込まれてきた。しかしながら文化政策を通じた資源化の流れに巻き込まれつつも、むしろ主体的に資源化に取り組み祭り遂行者（自治体職員、出馬者、生産者、競馬関係者等）の試みは、清水展がイフガオの歴史と文化の資源化を事例に論じたように、現実に資金援助を得て、経済的かつ文化的に有益な資源を生み出し得た事例〔清水2007: 144〕とは異なっている。祭りの資源化の3つの段階で観察

されるのは、祭りを通じて自身の社会的威信を高めるシステムを維持し、自治体の政治的・経済的な上下構造を「文化」の資源化を通じて転換させ、さらに馬の必要性を社会に提示するための道具として「文化」を活用する当事者の主体的な戦略である。祭りの資源化に積極的に関与し、そこに「文化的価値」を付与することで目的を遂行しようとする当事者の動態を分析し、「文化資源」概念の再考を試みる。

### 3. 軍馬生産の啓蒙を目的とした資源化

人類学者の中村淳は、日本国内の文化政策の展開を追いながら、国家が地方及び地域社会<sup>2)</sup>に2つの相反する課題を提示してきたことを指摘している。その1つは1960年代までに展開された「地方改良運動」「民力涵養運動」「生活改善運動」であり、ここでは地方の生活様式、慣習を悪しきものと捉え、それらを捨てて西洋文明に近づくことが奨励された。しかし1980年代以降は一転し、むしろ地方にこそ豊かな文化が残されており、これを保存し地域経済の振興に役立てていくことが推奨され〔中村2007: 5-16〕、住民はこの相反する政策に巻き込まれていくことになる。

祭りや民俗芸能も、1960年代まで未発達な因習として否定的に捉えられ、戦況の悪化と共に自粛される傾向にあった。しかし大政翼賛会文化部による「地方文化運動」を通じて、地方の文化に対するパラダイムが転換されていく。1941年(昭和16)2月19日の大政翼賛会会報には「日本文化の正しき伝統は、外来文化の影響下に発達した『中央文化』よりも、農村を中心とする地方文化に存在している」〔高橋1988: 86-87〕と記されている。このように地方の文化はその時々で、方向性の異なる文化政策に巻き込まれながらその価値を操作されてきたことが窺える。

翼賛文化運動が展開される1940年(昭和15)以前には、多くの祭りや民俗芸能が取り締まりの対象とされ様々な規制が加えられたが、蒼前参りは一貫して国家に推奨されてきた。国民の愛馬精神にもとづく蒼前参りは、農商務省や陸軍省により、軍馬育成の啓蒙策として利用されてきたためである。1918(大正7)7月7日の『岩手日報』には、当時の皇太子(後の昭和天皇)が盛岡市へ立ち寄った際、32頭の装束馬が集められ、蒼前参りが再現されたことが記録されている。その際、生産者は紺の腹掛け、股引、菅笠を揃えて着用することを命じられ、警官に先導されて盛岡八幡宮から皇太子が宿泊する南部公爵邸まで行進し、玄関前で蒼前参りを披露している〔岩手日報 1918年7月7日〕。この出来事が、団体行進行事としての現在の祭りの形式を生み出した。この年は既に6月13日に蒼前参りを終えていたものの、端午の節句とは別の日に装束馬を行進させ、それが大々的に報じられたことから、祭りが蒼前信仰を離れて軍馬育成の啓蒙活動に利用されてきたことが明らかである。さらに、1930年(昭和5)9月9日には、秩父宮が盛岡市の二歳駒のせり市を見学し、その際、産馬組合が21頭の装束馬を集め、行進を披露したことも記録されている〔岩手日報 1930年9月10日〕。この年も6月1日に蒼前参りは済んでいたため、



生産者は同じ年に2度、飼い馬に装束を着せたことになる。またこの当時、既に小荷駄装束は残っていなかったため、産馬組合が手を尽くして装束を探し集めたことも記されている〔岩手日報1930年9月10日〕<sup>3)</sup>。

このように、愛馬精神を表現した蒼前参りは明治以降、第二次世界大戦の終戦を迎えるまで、国民の愛馬精神を喚起し軍馬生産を啓蒙する道具として、政治資源化されてきたと言える。秩父宮に装束馬の行進を披露した翌年の1931年（昭和6）から、祭りが団体行進行事となり、滝沢村の蒼前神社と馬のせり市が開かれていた盛岡市松尾町の馬検場を行き来する行進経路が確立されていった。昭和10年代には、農家や博労に限らず、盛岡高等農林学校獣医科の学生や盛岡騎兵隊将校も行進に加わり、祭りは戦前に最大の盛り上がりを見せた。当時は、腹当に鳴り輪をつけただけの簡素な装束や、首に着物の帯を巻いて飾った馬の他、裸馬や鞍を乗せただけの馬も参加し、合わせて約3千頭の農用馬が行進に参加したと言われている。

馬は農耕や物資の運搬に使役される家畜であると同時に、戦力として飼育されてきた。戦力として馬を確保し、非常時に備える必要があった武家は、農家に馬を飼育させ軍事労働としてそれを徴発できる仕組みを生み出した〔塚本1984：496-571〕。軍馬を生産し徴発する制度は、特に明治以降の軍事国家の出現後に強化されていく〔神崎1994：478-479〕。こうした制度を通じて、「馬は為政者の物であり高貴なものである」という認識が生まれ、馬は農家にとって貴重な財産となり〔塚本1984：496-571〕、飼い馬の数が農家の社会的地位を示す指標ともなっていた。良い馬を献上した農家は南部藩から「小荷駄御手伝」に選ばれ、諸藩への馬の献上に同行する役を命じられた。役目を交代する際に、装束が下げ渡されることもあり〔福田1974：616〕、「小荷駄装束」をつけて蒼前参りをすることは農家にとって大変な名誉であった。明治以降も農家は飼い馬が軍馬として高く買い上げられるよう、良馬を生産し立ち姿や歩く姿が美しく見えるよう熱心に調教したと言われる。つまり良馬を生産し、それを支配者層に認められることは農家が社会的威信を高めるシステムとして機能していたことがわかる<sup>4)</sup>。そのため生産者は、愛馬精神の象徴として啓蒙活動に利用されてきた蒼前参りに主体的に参加してきたのである。

#### 4. 祭りの資源化を通じた地域の再編

軍馬育成の啓蒙活動に活用されたことを契機に、祭りは中央との結節点である盛岡市に向かう団体行進行事として再編された。1946年（昭和21）、1947年（昭和22）の2年間、蒼前参りは中止されたが、1948年（昭和23）に当時の盛岡市長小泉多三郎や民間の愛馬家、元騎兵隊大佐、産馬組合副組合長により民間団体としての保存会が結成され、行事が復活した〔盛岡市教育委員会1991：3〕。

保存会設立に当たって、盛岡市長は盛岡市に隣接する旧玉山村（現盛岡市）芋田地区に位置する芋田蒼前神社の宮司を盛岡市役所に呼び、盛岡市周辺の蒼前参りを滝沢村の鬼越蒼前神社か

ら盛岡市内へ向かう行進行事に統一してもよいか尋ねたと言われている。

盛岡市とその周辺には複数の蒼前神社（駒形神社）が存在する。旧玉山村には放牧地が多く、中でも外山牧舎は明治期に宮内省の御料牧場となり、大正以降は県に経営が移行されてきた。旧玉山村の芋田蒼前にも、端午の節句には裸馬や、腹当に鳴り輪をつけた馬を連れた農家の人々が多数参拝した。蒼前参りの見物客のための臨時列車が増設され、最寄りの好摩駅から神社の鳥居まで参拝者や見物客が途切れることがなかったと言われている。しかしながら終戦直後の当時、農業協同組合の組合長でもあった芋田蒼前の宮司は、玉山では農家経営を建て直すだけで手一杯であり、行事に携わる余裕がないことを伝え、滝沢村から盛岡市への行進行事として集約することに合意したという。宮司は盛岡市内には企業や商店が多く祭りの協賛金を集めやすいが、当時の芋田周辺には人家もまばらであり、祭りが芋田蒼前を中心として実施されることになれば、神社が経済的な負担を抱え、見物客への対応にも追われることになると考え、滝沢村の鬼越蒼前を出発し盛岡市内へ向かう経路の一本化に合意せざるを得なかった。その後、昭和30年代以降の農用馬の減少や、神社付近の国道4号の交通量の増加に伴い、馬が道を横切ることが難しくなったこともあり、芋田蒼前への蒼前参りは見られなくなった。このように、戦後の蒼前参りは、盛岡市周辺の自治体間の主導権の駆け引きの上に再編されてきたことが窺える。戦後、蒼前参りは、盛岡市長と玉山村芋田蒼前神社宮司との交渉を経て、滝沢村鬼越蒼前神社に一本化されてきた。

1950年（昭和25）以降、保存会事務局は盛岡市農林課に置かれ、やがて1953年（昭和28）からは観光課へ移行し〔盛岡市教育委員会1991：3〕、観光課の主導で祭りが運営されるに至った。蒼前参りの主催が産馬組合や農林課から観光課に移行したことから、この行事が観光資源として認識されていったことが窺える。現在、祭りは盛岡市、滝沢村、矢巾町の3市町村により合同で運営されている。保存会の会長は盛岡市長が兼務し、自治体関係者、市議会議長、岩手県競馬組合管理者、同好会役員等で構成されている。同好会は出馬者が所属する組織であり、同好会もまた、盛岡支部、滝沢支部、矢巾支部に区分され、行進順は毎年入れ替えられる。

元々蒼前参りは盛岡市を中心に広範囲で行われた民俗行事であり、1918年（大正9）に皇太子に装束馬を披露した際、行進に加わったのは紫波郡徳田村、煙山村、見前村、乙部村<sup>5)</sup>といった盛岡市に隣接する4つの村の住民であった。しかしながら、蒼前参りが自治体の主導となったことで、盛岡市、滝沢村、矢巾町の他に住民登録する人は、祭りに参加する資格を失った。2006年（平成18）、玉山村の盛岡市への合併が決定した際、玉山村の農用馬生産者は祭りに参加するため装束を取り揃える準備に取り掛かっている。

このように、祭りに参加可能な住民の範囲は、町村合併の歴史と共に変化してきた。祭りが複数の自治体により運営されるに至ったことで、自治体間の政治的・経済的な上下関係の構図の上に、民俗行事としての蒼前参りが形作られてきたことが推測される。

特に1970年代後半から、全国的にも民俗芸能や祭礼行事が「文化財」としてあるいは「観光資源」として注目されていく中で、市町村間における祭りの主導権をめぐる競争関係が顕在化し



てきた。岩手県においては、1960年代以降、農業の全産業に占める相対的な地位が低下し、総生産の構成比は第一次産業から第三次産業へと推移した。農業の衰退とほぼ同時期に、国土計画における開発手法が工業化路線から文化政策に転換されたことで観光産業が成長し、自治体は農業から観光業に力を注ぎ始めた<sup>6)</sup>。チャグチャグ馬コは、昭和30年代(1955-1965)には参加頭数が減少し、装束馬20数頭しか見られない年もあったものの、1970年代後半には国の文化財保護の対象となり、さらに都会では失われた農村景観や「ふるさと」を求める都市住民の視線の中で観光資源化されて、再び100頭の装束馬が参加する行事に拡大した。祭りは1978年(昭和53)に国の「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」に選択され、全国的な知名度を獲得することとなる。

ここまで論じたように、従来周辺町村の農村地区に位置する複数の蒼前神社で行われてきた民俗行事は、県庁所在地である盛岡に向かう祭りへと再編されてきた。盛岡市周辺の自治体関係者は、観光化の場面では、祭りの主導権を盛岡市に譲りながらも、その一方で、文化財保護や「真正性」の追及という観光資源化とは異なるベクトルで主導権を取り戻そうとしており、資源化の過程には自治体間の競争関係が観察される。

滝沢村では行進が蒼前神社を出発して約1時間で、滝沢村から盛岡市内に移動してしまうため、滝沢村内に観光客を留めようと、役場内で特産品を販売し、祭りの時期に合わせた村独自のイベントを開催している。しかしながら村内には宿泊施設も少なく、観光客の多くは盛岡や花巻へ移動してしまう。チャグチャグ馬コを見学した後、周辺の花巻や遠野へ移動し、温泉に宿泊する観光商品も多い。そのため滝沢村では、祭りの開催が地域経済の振興にはつながっていないと考えている。また、矢巾町は行進経路に含まれていないことに加えて、出馬人数や補助金の負担額も少ないため、経済効果を期待することもない。職員間では、祭りの際、自治体がどの程度補助金を負担したかで、自治体の発言力が決定すると認識されており、現状では盛岡市が約7割を負担し、残りの3割を滝沢村と矢巾町が負担している。祭り当日も盛岡市長が先頭で馬に乗り見物客の声援に応え、滝沢村長、矢巾町長がこれに続く。このことから、観光化が進むほどに、県庁所在地である盛岡市へ主導権が移行されていることが窺える。

しかしこれに対抗する動きもみられ、周辺町村では文化財保護の立場から祭りの主導権を取り戻そうとする動きも観察される。チャグチャグ馬コは、盛岡市と滝沢村が合同で、国の「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」に選択されている。国選択の場合、記録作成を終えた後は、文化庁から保護を目的とした補助金が支出されることはない。そのため、文化課の職員はあえて自治体の予算内で保存・記録活動を継続しており、盛岡市や矢巾町とは一切活動を共にしないことで、文化財保護の場面での主導権を保とうとしている。

盛岡市が周辺町村を吸収合併していく過程においても、文化財保護の場面で、盛岡と周辺町村間に主導権の駆け引きが繰り返されてきた。例えば1992年(平成4)に旧都南村が盛岡市に吸収合併された際、双方の文化課の職員は保護に関する条件を摺り合わせ、調整する必要に迫ら

れた。なぜなら、吸収合併される側である都南村が抱える無形民俗文化財の数が、盛岡市の指定文化財の数を大きく上回っていたためである。都南村では古くから民俗芸能の保存に積極的に取り組んできた人物がおり、その存在によって文化財保護の条件も手厚く整備され、盛岡の保存団体に支給される額の約2倍の補助金が各保存団体に支給されてきた。また、合併をきっかけに2つの自治体の文化財審議委員会が統合されたことで、盛岡市内の大学に所属する研究者と、都南村の郷土史家の間に文化財保護をめぐる意見の相違も生じた。結果的には、都南村の保護条件を維持する形で調整が図られ、現在も文化財審議委員会の代表を旧都南村の人物が務めている。都南村においても民俗芸能を活用した観光イベントにおいては、滝沢村と同様に盛岡市に主導権を譲ってきた歴史もあり、盛岡市と旧都南村地区においても、観光と文化財保護の場面で主導権が住み分けられてきたことがわかる。

また、滝沢村では祭りの歴史性を象徴する鬼越蒼前神社を村内に有していること、さらに3市町村のうち最も農用馬の飼養頭数が多いことを根拠に、祭りの「真正性」を主張し、観光の場での主導権が完全に盛岡へ移行することを止めようとしている。現在チャグチャグ馬コに出馬する馬の約3分の2が他所から借りられているものの、滝沢村では参加馬の多くが村内で飼育される馬であり、借りた馬ではなく飼い馬を連れて参加する人が多いことを根拠に「真正性」を主張している。また、全国的にも農用馬数が減り始めたことを危惧し、祭りのためだけに村独自で1頭の農用馬を飼育し始めた。この馬を使いながら1年を通じて外部に「滝沢村がチャグチャグ馬コを中心的に担う自治体であること」を主張するためである。

自治体間のみならず出馬者の間にも、盛岡市に主導権が移行することを食い止めようとする動きが観察される。滝沢村内の出馬者の多くはかつての地主層であり、農地改革後も農村地区の中心的な地位を保持してきた農家の長男である。滝沢村内には現在も同族組織が存続し、本家を中心としたヒエラルキーが維持されている。冠婚葬祭時には本家・分家間で着席する順序も決まっており、現在も本家の長男が分家に対して持つ発言力は多大である。1970年代の初頭まで農村地帯であった滝沢村は、その後、県庁所在地である盛岡市のベッドタウンとしての機能を果たすようになり、盛岡市の都市機能を補完する役割を担うようになった。1980年代には村内に多数の新興住宅地が建設され新住民が転入したことで農業従事者と非農業従事者との混住化が進んだ。さらに1960年代以降、農業の経済的な地位の低下に伴って、地区内で保持されてきた家格の上下等の構造が崩壊したことで、かつての地主層で現在も祭りに参加する家の人が、戦前に保持していた地元内部での社会的、政治的な地位の高さは失われていった。そのため、出馬者は田畑を多く所有することや農業収入の高さによって地元内部での社会的な威信を顕示することが困難になった。その一方で、出馬者は祭りを通して村落内部の社会構造を保持しようと試みており、祭りのためだけに馬を飼い続け、赤字を負担しても装束の製作に取り組んでいる。なぜなら、積極的に祭りの資源化に取り組む人ほど、マスコミの取材を受けて有名になり、祭り組織で役職に就くこととなり、結果的に社会的な威信を高めることができると考えられているためである。

このように、1970年代後半から生じた、祭りの文化財化及び観光資源化の過程で、祭りの主導権をめぐる自治体間の競争関係が顕在化し、観光化の場面では盛岡市に主導権が移行しているものの、周辺町村では文化財保護の場面で、また祭りの「歴史性」や「真正性」を主張することで、主導権を取り戻そうと試みていることが明らかである。

祭りが蒼前信仰を離れ、より広域で広範囲の人々により実施されるようになったことで、主導権をめぐる駆け引きは複雑化してきた。岩本通弥は、文化財保護法を通じた文化の政治資源化について論じているが〔岩本 2007: 239〕、チャグチャグ馬コも岩本の議論と同様に文化財保護法の対象となり、また農村にノスタルジーを求める都市居住者のための観光資源となる中で出馬者の手を離れ、市民や県民さらには国民の共有物として、その利用の範囲を拡張してきた。自治体職員や出馬者は、岩手山を背景にした田園風景の中で必ず行進を停止し、ノスタルジックなイメージのチャグチャグ馬コを撮影しようとする観光客の視線に応えている。

また、こうした自治体間の駆け引きは、盛岡市周辺で検討されてきた町村合併の動きとも一致しており、町村合併をめぐる駆け引きの中に祭りの資源化という現象が組み込まれてきたことが推測される。盛岡市周辺の市町村では、合併をめぐる協議が繰り返されてきた。人口30万人の中核市指定を目指してきた盛岡市は、1992年（平成4）に都南村を、2006年（平成18）には玉山村を吸収合併し、約30万人の中核都市となった。盛岡市では、この他に国や県レベルの施設（自衛隊駐屯地、県立大学、農業試験場）を有する滝沢村を合併したいと考えてきた。一方、滝沢村は5万人を超える日本最大の人口を有する村として存続し続けることを望んできた。滝沢村では、独自の文化、特に国の「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」に選択されたチャグチャグ馬コという祭りがあることを根拠に、政治的にも文化的にも現在の村の枠組みを維持し続けたいと考えており、合併しないことを宣言している<sup>7)</sup>。祭りにおいて観察される市町村間の力関係と、自治体間の政治的・経済的な上下構造は一致しているようにも見える。

しかしながら、自治体や商工会議所の職員は、地域経済の活性化を目的に祭りを資源化する必要性を論じながらも、実際には正確な経済効果を算出しようとせず、むしろ観光客数や観光収入の具体的なデータを隠すような矛盾した動きをみせている。自治体ごとに観光客数や観光収入の算出方法が異なっているだけでなく、これを統一する動きも見られず、どの自治体が高い観光収入を得られているのかは曖昧なままにされている。これは自治体が観光化を通じて得られる経済収入の高さで、周辺市町村間の、さらには日本全体における経済的・政治的な上下構造を明確にされることを避けているためとも考えられる。このように、日本の産業構造の変化の中で生じた、地域別の政治的・経済的な力関係の上下構造を反映しながら、祭りを運営し管理するための責任や主導権が複雑に再編され続けていると言える。



## 5. 新たに生み出される資源化の論理

さらに、全国的な農用馬の生産・飼養頭数の減少に伴って、農用馬の新たな活用策を生み出し、家畜の品種を保護しようとする農林水産省を中心とした資源化の動きの中に、祭りが巻き込まれている。岩手県内の農用馬生産頭数は、1995年（平成7）の299頭から2006年（平成18）の65頭まで激減している〔農林水産省生産局畜産部畜産振興課2008：50-51〕<sup>8)</sup>。岩手競馬の廃止が本格的に検討され始めた後、存続を主張する競馬関係者の中で「馬事文化」という言葉が頻繁に使用され始めた。そもそも馬は、品種ごとに生産の目的も繁殖や飼育、調教の方法も異なっており、品種の枠組みを超えた「馬事文化」なるものは存在しない。それにも関わらず、あたかも「馬事文化」なるものが現実に存在するかのように、馬生産・飼育の様々な場面で「馬事文化」という言葉が主張の道具として使用されている。

かつては花形産業であった地方競馬は、現在は負の遺産とみなされ、岩手競馬も多額の負債を抱えて廃止が検討され続けている。また、農用馬は昭和30年代以降、農耕や物資の運搬といった用途を失い、現在は馬肉販売を目的に飼育されている。しかしながら、輸入肉用馬の増加に伴って市場価格が低迷し、県内の生産頭数は激減している。農用馬や乗用馬の繁殖改良事業費は競馬の余剰金で賄われており、競馬の収益が減少し、従来の補助のシステムが維持できなくなれば、農用馬や乗用馬も共倒れになるのではないかという不安が関係者間に広がっている。

こうした状況において、馬の生産・飼育に関わる人々は、馬を飼い続けることや、地方競馬を存続させることの必要性を、経済的な視点からではなく「保存すべき『文化』である」という論理で社会に提示し始めた。「中世期より馬産地として有名な岩手の馬事文化を保存する」という主張を通じて、競馬の経営再建を目的に公的資金を投入することへの市民の理解を得ようと試みてもいる。そこには、「伝統文化」や「文化」という言葉を使えば、経済的な利益を生み出せないという現実を隠し、馬を飼い続けることの「価値」を生み出すことができるという当事者の戦略が見え隠れしている。

具体的に「馬事文化」という語彙は、次のような論理に組み込まれて主張される。「岩手は藩政時代から有数の馬産地であり、特に軍用馬や農用馬の生産地としての歴史と伝統を有している」「馬への理解と愛着の深さは、南部曲家やチャグチャグ馬コといった民俗行事にも窺える」「その馬産地岩手で育まれてきた馬事文化を現代の生活に合わせて保存し、継承していく必要がある」。そしてこの論理は、「岩手の貴重な『馬事文化』を継承するため、岩手競馬を存続すべきである」「岩手の『馬事文化』継承のため、チャグチャグ馬コに参加する農用馬生産者や飼育者への補助金を支出すべき<sup>9)</sup>/出馬手当の金額を上げるべきである」といった主張で完結する。

しかしそもそも「馬事文化」とは、実態を伴わない架空の枠組みであり、当事者が馬の生産を維持するための戦略あるいは手段でしかない。そのため、農林水産省や日本中央競馬会、地方競馬全国協会、自治体の畜産課、個々の生産者・飼育者が生み出す「馬事文化」の内容にはズレが

生じ、各々が個別の現実に合致した「馬事文化」を提示しているだけである。またそこでは、農用馬、乗用馬、競走馬という枠組みを超えて、馬や馬を飼うことの必要性が主張されていく。(1) 競馬場で農用馬を使った輓営競技大会を実施し、(2)「伝統文化」としての流鏝馬と乗馬を結びつけた「スポーツ流鏝馬」という新たな競技を創出し、(3) 馬肉を食べる慣習のない岩手で馬肉文化の浸透を図るなど、当事者は、競走馬、農用馬、乗用馬を一括りにし、これまで思いも寄らなかった様々な発想で、馬を飼うことの必要性を積極的に生み出そうとしている<sup>10)</sup>。このように、地方競馬存続、農用馬保護の文脈で、チャグチャグ馬コという一地方の民俗行事の歴史性やその中身が部分的に流用されていることが明らかである。チャグチャグ馬コ保存会の理事には、岩手県競馬組合管理者も含まれており、競走馬と農用馬という全く異なる品種でありながら、実際には岩手競馬とチャグチャグ馬コの存続に取り組む主体の一部は一致している。ここには、「文化」という語を使いながら、自らが馬とかかわり続ける営みを断ち切れまいとする主体の戦略が見出せる。

## 6. 資源化の戦略

人類学における文化の資源化に関する先行研究では、文化の意味づけを変更し、新たな価値を付与することで資源化を試みる主体の戦略の分析に力が注がれてきた。また民俗学においては、資源化の過程で生じる文化政策が生み出す論理と地元側の論理のズレを埋めることに力が注がれてきた。そのため、祭りを資源化することで、どのような「価値」が生み出されるのかはほとんど問われてこなかった。観光の現場でも、文化の資源化は地域経済の活性化を促すという発想が安易に信じ込まれ、資源化を通じて現実にどの程度経済収入が生み出されているかが表立って問われる機会は少ない。前述したように自治体職員も、祭りを観光資源化し地域振興を図ることの必要性を積極的に語りながらも、むしろ観光収入の高さで、祭りの「文化的価値」を計られることを避けているようにもみえる。そのためいまだに、観光収入や観光客入込数の算出方法は全国的に統一されておらず、近年ようやく経済効果の算出方法を統一することの必要性が論じられ始めたところである。各自治体がそれぞれの方法で観光資源化による経済効果を算出しているものの、そのデータの客観性や有効性を問われ、観光客数や観光収入が少ないことを市民に批判されることを恐れ、数値の公表を控える自治体も多い。自治体は、資源化による経済効果を数値で比較されることで、自治体間の政治的・経済的な上下関係を明らかにされることを避けているようにみえる。

本論で取り上げた祭りの資源化に観察されるのは、これまで人類学・民俗学の先行研究で論じられてきたように、自覚的か否かに関わらず経済的な価値を生み出すことを意図する主体の試みとは異なっている。祭りを軸としながら馬に携わる人々は、「馬」や「祭り」を資源化することで、経済的な価値を生み出そうとしているのではない。むしろ「文化」という隠れ蓑を使いながら、

自身の試みが経済的な価値を生み出せないことを曖昧にしようとしている。

昭和30年代以降、農用馬を飼育することの必要性は失われた。現在では、馬を農耕に使役することも、山から木材を切り出すために使用することもない。さらに、農用馬は乗用にも適さない。残された農用馬の使い道は、肉として食することだけである。県内で生産される農用馬のほとんどが熊本の馬肉業者に購入されているが、その現実が表立って語られることはない。南部地方では蒼前信仰の影響もあり馬を食する習慣がない上、馬は観光資源としても捉えられている。農用馬の生産は何十頭もの馬を自身で肥育し屠畜して、販売まで手掛けない限り採算を得られるものでなく、現実には岩手県内の生産・飼育者が農用馬を資源化し、経済的価値を生み出すことは困難である。

馬の生産・飼育に関わる人々は、「文化」という語が無条件に「良きもの」としての価値を得ており、その「価値」の中身を問われることがないことを知った上で、馬を飼い続けるために、あるいは祭りを続けるために文化の性質を利用し、自身が馬と関わる営みを断ち切れまいと試みている。馬をめぐる状況は農用馬に限らず、乗用馬においても、競走馬においても厳しさを増している。地方競馬関係者にとって競馬の廃止は失業を意味し、存廃は切実な問題である。こうした状況で、馬に携わる多様な立場の主体が、それぞれの主張の内容に合わせて共通に利用可能な「馬事文化」という枠組みが創出されてきた。岩本通弥は、『文化資源』という概念は、文化財保護法などで使用されてきた『活用』と、似てはいても、異なる意味作用を発揮する。『資源』とは『活用』のような既存のものを利用するに留まらず、死蔵されているものの意味づけを変更して利用する、さらには新たな意味づけを発掘するといった語感を伴っている」〔岩本2007: 268-269〕と論じているが、ここに観察されるのは文化の意味づけを変更し創出するだけに留まらず、全く新しくフィクショナルな文化の枠組みを創出し、そこに文化的な価値を付与することで実体化し、「生きられる」文化として語り、表現する主体の試みである。

しかしながら、2007年（平成19）に岩手競馬の廃止が本格的に検討され、存続のために多額の公的資金の投入が必要であることが明らかになったことで、これまでその内容を問われることのなかった「馬事文化」の「価値」が問われ始めた。「何をもって『馬事文化』と呼ぶのか」「『馬事文化』に具体的にどのような『価値』があるのか」「なぜ、数ある文化の中で『馬事文化』のみを残していく必要があるのか」、そもそも「文化の継承に金がかかるのはなぜなのか」、これまで問われることのなかった文化の中身とその「価値」が検討され始め、馬に携わる人々は、「馬事文化」を現実に経済的な利益を生む「資源」へと転換していく必要に迫られていった。

競馬関係者や農用馬生産者は、それぞれ馬と自分との関わりを具体的に経済的指標で、あるいは社会への貢献度で提示していく必要に迫られ始めている。経済的な利益を生めないのであれば、社会に役立つ「文化」であることを主張する必要がある。ホースセラピーや動物介在教育、グリーン・ツーリズム等と馬を結びつけた「資源化」が図られてきたが、ホースセラピーもホーストレッキングも共に利用料金の高さや安全性への不安から現在も利用者が少ない。その試みのほとんど



が経済的な価値を生む「資源化」とはなり得てはいない。馬という「資源」の「価値」が問われる中、また「馬事文化」の価値が問われる中で、馬が家畜であり経済動物であるという根本的な人と馬との関係に立ち返り、自ら肥育し屠畜して馬肉として食することで経済的な収益につなげ、馬を生産することの必要性を生み出す人も岩手県内に出現している。

前述したようにチャグチャグ馬コは、文化財保護法や観光を通じた地域おこしブームの中で資源化されてきた。国の「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」に選択されたことで、チャグチャグ馬コは文化の格付けのシステムに組み込まれてきたと言える。そしてそれは、同時に「文化」が何らかの価値をもつこと、さらにその価値は明確な指標や根拠に基づいて算出され、評価されるものではなく、あくまで「文化的価値」としてしか表現し得ないという感覚を、無意識のうちに社会に浸透させていったのではないだろうか。さらに、競馬存続や希少品種の保存を目的とした資源化の場面においては、観光資源としてのチャグチャグ馬コの知名度を上げることで農用馬生産者の生産意欲の向上につなげようとする、逆向きの資源化も観察される。

これまで、文化経済学では、文化的価値を経済的価値と同様に客観的・定量的に計測する方法が模索されてきたことは、先に述べた通りである。人類学や民俗学を含めた「文化資源」をめぐる議論においても、資源化という行為は暗に「経済的価値」の追求であることが含意されてきた。しかしながら、チャグチャグ馬コを中心として馬に携わる人々による文化の資源化の試みにおいては、「経済的価値」の追求という観念が抜け落ちている。文化的価値は、経済的指標では計ることができない。それは当事者にとっての切実さによって如何様にも変化するものだからである。現代の暮らしに合致した新たな馬の用途を模索しつつ、馬と人との関係の再構築を試みる人々にとって、馬と関わる営みを奪われることは、自身の立ち居地を確認し、自己を表現する手段を失うことにも等しく、切実な問題である。

文化の資源化を試みる主体は、文化を経済的価値で計測することが不可能である現実を理解している。その上で、1970年代後半から「地方の文化には保存すべき価値がある」とパラダイム転換された文化政策を通じて、社会に浸透してきた「文化を保存すること」を無条件に良いことと捉える、その観念の枠組みさえ利用し「資源化」を試みている。生産者も競馬関係者も、観光課職員も、自らが祭りを「資源化する」その行為を客体化し、「金にならなくとも仕方がない。なぜなら、文化なのだから」とでも言うような、開き直りにも似た論理を生み出している。チャグチャグ馬コを軸として、馬の資源化に取り組む当事者に観察されるのは、「文化的価値」を主張することで「経済的価値」を生み出せない現実を曖昧にできることを利用した「資源化」の戦略である。

3つの段階の資源化に観察されるのは、(1) 社会構造の変化に伴い、農村地帯における社会的威信を保とうとする出馬者の戦略であり、(2) 祭りの資源化を通じて、「文化的価値」という指標で政治的・経済的な上下構造の転換を図ろうとする東北の自治体による試みであり、(3) 競馬関係者や農水省を頂点とする畜産関係者が、祭りを他の目的で部分的に流用しようとする戦略で

ある。ここには、文化の価値が経済的尺度では測りえないことを知りつつ、「文化」に付与される普遍的で絶対的なその価値を利用して目的を達成しようとする、主体の戦略が観察される。

〔付記〕 本稿は、文部科学省科研費補助金〈若手研究(B)〉「文化の資源化と活用の論理—地方競馬の衰退を背景とした『馬事文化』の創造—」(研究代表者・安藤直子)による研究成果の一部である。

### 【参 考 文 献】

- 安藤直子 2001 「観光人類学におけるホスト側の『オーセンティシティ』の多様性について」『民族学研究(現『文化人類学』)』66巻3号(日本文化人類学会), 344-365
- 安藤直子 2003 『東北地方における祭りの観光化と担い手の主体性』(お茶の水女子大学 博士学位論文)
- 安藤直子 2006 「軍馬育成における祭りの活用」『東北福祉大学研究紀要』30巻(通巻33号)東北福祉大学, 215-226
- 安藤直子 2008 「『馬事文化』の創造と実践」『東北福祉大学研究紀要』32巻(通巻35号)東北福祉大学, 143-152
- 今村仁司 2004 「資源の概念」『資源の分配と共有に関する人類学的統合領域の構築—象徴系と生態系の連関をとおして』文部科学研究費補助金特定領域研究・中間成果論集, 12-15
- 今村仁司 2007 「資源の概念」内堀基光編『資源と人間』新曜社, 357-377
- 岩手日報 1918 「7月7日号」岩手日報社
- 岩手日報 1918 「7月8日号」岩手日報社
- 岩手日報 1930 「9月10日号」岩手日報社
- 岩本通弥 2007 「現代日本の文化政策とその政治資源化」山下晋司編『資源化する文化』(資源人類学2)新曜社, 239-272
- 内堀基光 2004 「資源という現象に向けて—人類学からの接近」『資源の分配と共有に関する人類学的統合領域の構築—象徴系と生態系の連関をとおして』文部科学研究費補助金特定領域研究・中間成果論集, 9-11
- 内堀基光 2007a 「まねがき」内堀基光他編『資源人類学』放送大学教育振興会, 3-9
- 内堀基光 2007b 「資源人類学の導入」内堀基光他編『資源人類学』放送大学教育振興会, 10-22
- 神崎宣武 1994 「解題 明治政府と『馬政』」神前宣武編『近代—馬と日本史4』(馬の文化叢書第5巻)財団法人馬事文化財団, 477-511
- ギアツ, クリフォード 1987(1973) 『文化の解釈学1』(吉田偵吾他訳)岩波書店
- 清水 展 2007 「文化を資源化する意味付与の実践」山下晋司編『資源化する文化』(資源人類学2)新曜社, 123-150
- スロスビー, デイヴィッド 2002 『文化経済学入門』(中谷武雄, 後藤和子監訳)日本経済新聞社
- 関本照夫 1994 「序論」関本照夫・船曳建夫編『国民文化が生まれるとき』リプロボート, 6-32
- 関本照夫 1998 「文化概念の用法と効果」青木保他編『文化という課題』(岩波講座文化人類学13巻)岩波書店, 21-39
- タイラー, エドワード・B 1962(1873) 『原始文化—神話・哲学・宗教・言語・芸能・風習に関する研究』(比屋根安定訳)誠信書房
- 高橋 満 1988 「地方文化建設の理念の方策」『大政翼賛会会報』(1941年2月19日)『大政翼賛運動資料集成』第一巻, 柏書房, 86-87
- 塚本 学 1984 「歴史と民俗にみる近世の馬」網野喜彦他編『日本民俗文化体系第6巻 漂泊と定着』小学館, 496-527

- 中村 淳 2007 「文化という名の下に—日本の地域社会に課せられた二つの課題—」岩本通弥編『ふるさと資源化と民俗学』吉川弘文館, 2-36
- 農林水産省生産局畜産部畜産振興課 2008 『馬関係資料』農林水産省生産局畜産部畜産振興課
- 福田武雄 1974 『農民生活変遷中心の滝沢村誌』滝沢村
- 盛岡市教育委員会 1991 『記録作成等の措置を構はずべき無形民俗文化財「チャグチャグ馬コ」調査報告書』(盛岡市文化財調査報告書 第28集), 盛岡市教育委員会
- 森山 工 2007a 「文化資源の考え方」内堀基光他編『資源人類学』放送大学教育振興会, 52-63
- 森山 工 2007b 「観光資源と知的資源」内堀基光他編『資源人類学』放送大学教育振興会, 64-77
- 森山 工 2007c 「文化資源 使用法」『資源化する文化』山下晋司編(資源人類学2)新曜社, 61-92
- 山下晋司 2007 「序—資源化する文化」『資源化する文化』山下晋司編(資源人類学2)新曜社, 13-26

## 註

- 1) 安藤直子「戦後の地域計画における東北地方の位置付けの変遷とホストにとっての観光の重要性」『東北地方における祭りの観光化と担い手の主体性』(お茶の水女子大学博士学位論文, 2003年, 所収) pp. 140-200
- 2) 中村は「地方」と「地域社会」を異なる意味で捉えている。1960年代までに展開された「地方改良運動」「民力涵養運動」「生活改善運動」において国家が中央として威圧的に干渉し働きかけてきた対象が「地方」であり、1980年代以降、国家が柔軟にそして巧みに働きかけてきたのが「地域社会」である〔中村1997: 6-7〕
- 3) 安藤直子「軍馬育成における祭りの活用」(『東北福祉大学研究紀要』第30巻(通巻33号), 2006年, 所収) pp. 215-226。
- 4) 安藤直子「観光人類学におけるホスト側の『オーセンティシティ』の多様性について」『民族学研究(現文化人類学)』第66巻3号, 2001年, 所収) pp. 344-365
- 5) 煙山村, 徳田村は後に矢巾町となった。見前村, 乙部村は後に都南村となり、現在は盛岡市に合併されている。
- 6) 安藤直子「戦後の地域計画における東北地方の位置付けの変遷とホストにとっての観光の重要性」『東北地方における祭りの観光化と担い手の主体性』(お茶の水女子大学博士学位論文, 2003年, 所収) pp. 140-200
- 7) 滝沢村では、職員の投票で課長を選ぶ人事制度を導入し、役場を会社と捉え、村長を「社長」住民を「顧客」と捉える行政サービスを提供するなど、村独自の改革を実施し全国に向けて積極的にアピールしている。
- 8) 全国の農用馬生産頭数は1995年(平成7)の6,758頭から2006年(平成18)の2,309頭まで減少している〔農林水産省生産局畜産部畜産振興課2008: 50-51〕。
- 9) 生産者に直接手渡される補助金は、雌馬が生まれた際、市場に出さずそのまま繁殖用として飼育する場合、支給される数万円のみであり、生まれたのが牡馬の場合、補助はない。また繁殖改良事業費は全国の自治体畜産課に配布されるため、生産者の中にはその存在を知らない人も多い。
- 10) 安藤直子「『馬事文化』の創造と実践」『東北福祉大学研究紀要』第32巻(通巻35号)2008年, 所収) pp. 143-152。