

障害者旅行論序説

根 橋 正 一

序章 障害者が旅行から排除されたのはなぜか

1章 現代産業社会におけるレジャーと障害者

2章 江戸時代の旅

3章 障害者排除の正当化

4章 障害者差別克服の圏としての観光

序章 障害者が旅行から排除されたのはなぜか

障害者の旅行に関する研究は、実践的分野から行われてきた。主に、技術論における蓄積は多い [おそど, 1998, 草薙, 1992]。また観光関連企業側からの提案も相次ぎ、さまざまな側面において対応策が提示されている。しかし、理論的研究はまだ進んでいるとはいえない。そんな中でわれわれは、文部科学省科学研究費の助成を得て「障害者にとっての旅行の意味に関する社会学的研究」という研究課題に取り組んでいる。また本学社会学部国際観光学科における新たなカリキュラムには「障害者旅行論」と銘打つ科目が新設され、講義が2002年度からスタートする。社会において注目されているばかりでなく、研究の領域や大学の教育の場においても、その必要性が注目され始めている研究課題となっている。

『観光白書』によれば、障害者の旅行には4つのバリアー（障壁）が存在する。すなわち、物理的障壁、情報的障壁、制度的障壁、そして心の障壁である。これらに対して全面的なバリアーフリーの達成が目指されるわけである。現実に進んでいるのは前3者のバリアーに関する研究や対策であり、第4の心のバリアーに関しては最も困難な課題となっている。

本論文は、障害者と旅行もしくは観光との関連について理論的な整理を試みるものである。その最初の問題として「障害者が旅行、観光から排除されたのにはいかなる事情があったのか」「障害者の旅行からの排除はいかに正当化されてきたのか」の研究を試みる。

なぜ障害者は旅行・観光から排除されたか?の問に対して、いくつかの仮説が提起されよう。例えば、①余暇路活動としての旅行、②旅行業界の顧客としてみればリスクが大きく、コストの高くつく、③障害者観、④光を見せる政治的活動としての旅行-障害者は光を見せるに値しない、などの理由が考えられよう。

障害者にとって旅行、レジャーへのアプローチが困難であったことの背景として、現代社会におけるレジャーについて、産業あるいは労働との関係から位置づけを考察する(1章)。2章では近代以前、特に江戸時期の旅行について若干の資料を検討して、障害を持つ人びとにとっての旅について考察する。江戸時期は、定着農民による農業社会というイメージから得られる想像以上に多くの人びとが旅行するいわば流動的社会であった。参勤交代による大名や武士たちの集団での旅行の他、信仰の旅、物見遊山も大いに発展したし、多くの旅稼ぎする人びとや漂泊を生活する人びとが移動していた。その中で障害者はなりわい(生業)、たつきの旅を敢行していた。3章では、日本の社会思想が障害者を少数者、異人として排除、差別を容易に合理化、正当化するしくみが組み込まれているのではないか。日本の思想の根本をなす仏教思想、特に本覚思想に注目する。4章は、観光が果たすことができるであろう、障害者との共生社会構想について考察し、地域形成について考察する。

1章 現代産業社会におけるレジャーと障害者

本章では、現代社会におけるレジャーの意味と障害者のレジャーや旅行へのアプローチについて考察する。近代産業社会が労働を第1の価値として形成されることにより、産業社会のなかに出現したレジャーもまた、労働との対応で意味を持つものであった。その中で障害者がレジャーから排除されてきた背景を考察する。

まず、余暇(Leisure)について簡単な定義をしておく。「1日のうちで労働と睡眠の目的以外の各種の文化・娯楽・リクリエーション活動など『余暇活動』に利用される時間。失業によって生じた時間は余暇とはいえない。怠惰な生活を送る余裕のる金銭的な力として、非生産的に時間を消費する」これはヴェブレン『有閑階級』による定義である。

『社会学小辞典』によれば、レジャーは、生活時間から労働時間と生理的必需時間を差し引いた時間として定義される。自由な時間に行われる自由な活動としてのレジャーには、通常次の4つの機能が認められる。①疲労からの回復、②ストレスの解消、③人

間的な連帯の増進，④自己開発・自己実現である。①②はレジャーの持つ消極的機能，③④は積極的機能であり，最近は後者が重視されるようになってきた『社会学小辞典』。

マスレジャーは，余暇が資本の利潤追求の対象となり，人びとが企業によって動員され，大量消費が行われるような余暇活動の形態である。現代のマス・レジャーの成立は労働時間の減少や所得水準の向上によって可能になった。自由時間の増大は人びとに自由時間を享受する欲望ないし必要を生み出したが，他方大衆の余暇活動は資本にとって，利潤の追求の対象となり，レジャー産業，マスメディア産業の発達とともに，レジャーの大衆的市場が形成された。大量生産・大量消費の論理がレジャーの領域にも浸透し，画一的な消費が生まれる。ここに生産の領域とは別のもう1つの管理と操作の支配する世界が成立し，人びとは創造的余暇活動から疎外される危険性がある『社会学小辞典』。

1. 労働とレジャー

現代のレジャーの出現とその意味に関して産業社会学者尾高邦雄の説明を紹介する[尾高，1970]。工業化の進んだ国々の場合，現代は大量消費時代であり，大衆娯楽時代であり，マスレジャーの時代である。日本の場合この時代の到来は神武景気の頃（1955～56年）からだった[尾高，1970:253]。

戦前までの日本ではレジャーを人前で公然と楽しむことは，いわゆるレジャークラス（有閑階級）だけの特権であった。もとより一般庶民にも，生活時間の一部としてレジャーつまり労働のために拘束されている時間と，睡眠や食事のような生理的に必要な時間以外の，自由時間としてのレジャーは以前から与えられていた。しかしその時間を使ってする行動内容は，明日の仕事に備えるための休息か，たかだか家庭の中でする小さな気晴らしくらいのものであった。家庭の外で金と時間をかけて追求される遊びや快楽—たとえば物見遊山，観劇，遊興，ゴルフ，狩猟など—に余暇時間が使われることはまれにあったとしても，頻繁にもしくは定期的に行われることはなかった。何よりも大多数の庶民にとってそういうことは経済的に困難であった。また職場での労働時間が一般に長かったから，いつも仕事に追われていて，こうした楽しみのために使う時間はほとんどなかった。そればかりでなくこうした楽しみを追求すること自体が贅沢であり，おごりであり，要するに道義的によくないことだという価値観が戦前には支配的であった[尾高，1970:143-154]。このように，戦前までわが国で，レジャーの享樂がしばしば無為，安逸，怠惰，贅沢などとして批判され，侮蔑の目で見られたこと，そしてこのため人びとは正当にレジャーを楽しむ機会が与えられたばあいにも，できるだけ人目を引かぬよう気を使うのが常だったのは，こうした価値観が確立されていたからである[尾高，1970:255]。

これら価値観を特徴づけていたこのような戦前的色彩は1950年代後半以降，急速に一掃されることになった。レジャー時代の到来が日本で特にめだってきたのは60年代に

入ってからであり、それ以来レジャーを享受する国民大衆の割合は年々増加し、休日やウィークエンドには堂々とレジャーを楽しむのが当然のことだという考え方が急速に普及しつつある [尾高, 1970:155]。レジャーブームが現れるにいたった直接の原因として次の諸点があげられる。

- ①国民所得水準が一般に上昇したこと。
- ②技術革新, オートメーションの導入により, 多くの企業で労働時間の短縮が行われたこと。
- ③電気冷蔵庫から自家用車にいたる耐久消費財や, 各種缶詰やインスタント食品などにより家事労働時間とその精力が節約されたこと。
- ④レジャー施設のが増加したこと。パチンコや競輪場, 野球場, ダンスホール, キャバレー, ボーリング場, ゴルフ場, スキー場などは50年代から急速に増え, ドライブや小旅行を楽しむために必要なハイウエーや高速道路の新設などがすすんだ。
- ⑤レジャーに対する人びとの価値観の転換。要約的にいえば, 仕事や職業活動を生活の中心におく考え方から, レジャーや消費活動を生活の中心とみる人生観への推移, したがって勤労第一主義からレジャー享受第一主義への転換ということである [尾高, 1970:256-257]。

レジャーとは, 余暇, ひま, 遊び, 楽しみ, 趣味, 娯楽, 教養, 休養, 無為, 怠惰, などさまざまな意味を含んでいた。まれにはまた, 生活時間の一部としての余暇時間をさすと同時に, この時間内におこなわれるさまざまな活動つまり余暇活動をも意味する。仕事, 労働, 職業などの言葉は, ふたつの側面をもっている。第1にはそれが生活のための手段ということであり, 第2にはそれが各人の社会的な役割であるということである。元来それが必ずしも好きではないが, 生活のために日々やらなくてはならぬこと, 何らかの報酬を得るために拘束された状態でやらされること, 苦しいこと, 疲れること, といったような意味が含まれている。これが第1の側面である。この側面にかぎり仕事はもっぱらその手段価値のゆえに重要視される。これとの対比によって考えられるレジャーの概念には, 拘束からの自由, 人間性の回復, 楽しみ, 生き甲斐などのような, 人生の明るい面のイメージだけが結びつけられることになる [尾高, 1970:270-271]。

これに対して第2の側面では, 仕事は各人の社会的な役割, 使命, 責任, あるいはそれを持ち, またそれを果たすことによって初めて彼が1人前の社会人として認められるようになるものである。この側面では, 仕事はたんに生活のための手段ではない。働くこと自体が各人の存在理由であり, 立派に働き, 優れた業績を残すことが, かれの社会的な名誉となり, かれ自身の誇りともなるという意味で, それは彼の生き甲斐ともなりうるものである。このような誇りや名誉は多くの場合, レジャーからは得られない [尾高, 1970:272]。

尾高によれば余暇活動には次のように4カテゴリーに分類できる[尾高, 1970:273-274]。

- ①休むレジャー：ごろ寝，家でぶらぶら
- ②見るレジャー：屋内でテレビを見る，ラジオ，映画，音楽，読書，野球見物
- ③するレジャー：演技し，実行する。登山，観光旅行，ハイキング，ドライブ，スキー，ゴルフ，テニス，釣り
- ④働くレジャー：友人の家庭訪問，教会へ行く，団体の仕事，慈善事業，日曜大工，家庭サービス

本論で対象とするのは主に③の「するレジャー」に属するが，，広くみれば②④の「見るレジャー」「働くレジャー」との関連でも言及されることがあろう。

以上産業社会学的視点からレジャーの位置づけについてみてきたが，近代社会におけるレジャーに意味について，今村の議論を提示しよう。

労働社会としての近代の成立とともに，余暇や無為はその価値を格下げされ，無為は怠惰とみなされるようになった。文明の価値基準が根本から変動し，余暇から多忙へ，無為から勤勉へ社会の精神的軸心が移動したのである。19世紀は科学者，技術者，職人的生産者，農民，芸術家などの産業者の時代となり，多忙と勤勉が到来した。ブルジョワ（企業家）も労働者も，同じ勤勉倫理を共有するようになり，労働者に味方するイデオログも，労働者の勤勉を価値的に持ち上げ，労働のなかに人間的なものがあり，労働の本質は人間の本質であると宣伝するようになった。人間的になるには労働する権利を獲得することだということになり，多忙と勤勉は全面的に勝利した[今村, 1998:162-164]。

働かざる者喰うべからずの世界ができあがったのであり，その中で身体的に近代工場労働に適さない人びとは社会のお荷物，厄介者となったといえよう。こうした一連の労働と余暇の構造のなかで，労働者として一人前の働きができない存在として位置づけられた障害者は労働から排除されたばかりでなく，余暇活動，旅行からも排除されたのである。

加えて近代日本は他の国民国家と同様，明治以来一貫した政策として「富国強兵」策をとってきており，そこでは国民はすなわち兵士であり，労働者であった。兵士として耐えられる体力を持つのが国民の条件であり，敗戦後は企業戦士，産業戦士として働くことのできる体力，身体能力を期待されたのである。身体障害は兵士としてもまた企業戦士としても2等，3等国民と判断される素地が形成されていたのではないか。

2. 障害者の労働参加状況

障害者の旅行あるいは観光へのアプローチは，労働現場で働くという形で社会参加の拡大とともに拡大してきたといえるが，制限されてきた障害者たちの社会参加は労働現

場への参加の意志として現れてきた。

障害者雇用の歩みに関して、大野智也の整理からその歴史を振り返っておこう「大野、1988：90-94」。

1923年（大正12年）9月の関東大震災によって、16,500人の身体障害者が発生した。政府はこの人びとを救済するため、翌年7月「財団法人・同潤会」を設立、1928年（昭和3年）3月、その中の職業再教育部門を独立させて「啓成社」を発足させた。啓成社では856名の障害者の職業訓練を行い、234名を企業に就職させた。

1936年（昭和11年）にはダイヤモンド社が大阪市立ろうあ学校から10名のろうあ者を集団採用した。1938年には、宮川工具研究所合名会社が8名のろうあ者を雇用、1944年には早川電気工業が全盲の障害者8名を採用、世界で初めて視覚障害者のプレス作業を開始した。

こうした前史を経て1960年身体障害者雇用促進法が制定され、民間の事業所は従業員の1.3%の障害者を雇用する努力を要請された。全国心身障害者雇用促進協会が1975年に行った調査では、事業主の95%は「障害者の雇用促進は福祉実現のための重要な課題である」と、理解のある回答を寄せている。だが、実際には「障害者向きの仕事がない」「設備が整っていない」と逃げ腰になり、さらに30%の企業は「理由はともかく雇いたくない」と極めて冷たかった。

このような状況の中で労働省は、①努力目標から雇用義務へ、②1.5%への雇用率の引き上げ、③未達成企業から納付金の徴収—などを内容として身体障害者雇用促進法の大幅改正をすすめ、1976年10月から実施した。1976年に身体障害者雇用が義務化されてからの推移を見ると、毎年1万人前後の障害者が新規に雇用されている。雇用率も毎年増え、77年の1.09%が85年には1.26%に上昇した。しかし86年には前年同率と停滞を見せ、87年には初めて1.25%と低下した。1988年からの法定雇用率は1.5%から1.6%に引き上げられたが、目標達成は極めて困難といえる。

1983年11月の労働省の調査では、身体障害者を雇用している事業所（従業員5人以上）の割合はわずかに14.6%で、334,000人の身体障害者が働いていると推計している。このことは85%の事業所がまだ障害者を1人も雇用していないということである。また1983年新規採用9,102人に対して、離職は7,643人、84年は9,551人の新規採用に対して6,991人が離職と、極めて離職者が多いことも問題である。

身体障害者の就業者数（厚生省「身体障害者実態調査」）は、平成3年において、89万4千人であって、就業率は34.1%であった。従業上の地位別内訳は、自営業主24.8%、家族従業者13.7%、会社・団体役員8.5%、一般雇用者27.5%、臨時・日雇い・内職13.2%となっている〔センター、1998：4〕。

わが国の18歳以上の身体障害者は平成8年において、おおむね在宅の者2,933,000人（厚生省平成8年身体障害者実態調査）、施設入所者数15万4千人（厚生省調べ）と推計

されている。そして障害の種類別に見ると、肢体不自由者165万7千人、内部障害者が62万1千人、聴覚・言語障害が35万人、視覚障害30万5千人となっており、障害者の出現率は人口1千人に対して28.9人である[センター, 1998: 3]。

障害者の職場進出は遅々としているとはいえ、増加の傾向にあり、それにもなって彼らの経済力も向上し、社会参加意識の向上とも相俟って旅行や観光娯楽へのアプローチも活発化してきた。産業社会それ自体に対する批判や異議申し立てにつながっているわけではないが、障害者の旅行への進出の意志は強くなりつつあるといえよう。

現代の障害者の旅行に関わるいくつかの問題をみてきたが、この国におけるそれ以前の状況はいかなるものであったのか視点を転じてみよう。江戸時代は旅行技術がおおきく発展し、多種多様な人びとがさまざまな目的を持って全国を旅行する、想像以上に流動的な社会が出現していたとみることができるのではないか。その中で障害者たちはどんな旅行をしていたかへの関心がある。

2章 江戸時代の旅

1章で観察した現代のレジャーは労働の対概念としてみられる観光、レジャーであったが、江戸時代近代産業社会成立以前の旅行はどのようなものであったのか。

樋口清之は旅と日本人というテーマの書においては、旅を2つの視点から整理している。すなわち、「信仰の旅から物見遊山の旅」と「漂泊と修行の旅」に分類している[樋口, 1980]。

ここでは、政治的な旅、すなわち参勤交代や行列についてみたうえで、「物見遊山と参詣の旅」、および「たつきとしての旅」を考え、障害者の旅行へのアプローチについて若干の考察をしたい。

1. 政治的旅行—参勤交代・行列

江戸時代の旅といえはまず、参勤交代という政治的な旅があり、これにより全国津々浦々から江戸に向かって大名たちが旅をした。全国に張り巡らせた道路や宿泊施設、サービス施設はこの国の旅行関連インフラの整備に大きく貢献をしたと考えられる。

徳川政権がなぜ参勤交代やその他の行列を重視したのであろうか。

百姓町人が武士に服従したのは、武士たちがみな「徳」を有する、そして有徳者になりびき従うのは当然であると信じたからではない。中国にけるような教養カリスマを保証する科举制度もない当時、2本差しの侍の軍事組織をそのまま有徳なる文明の担い手の集合とはみなしにくい[渡辺, 1997: 18]。しかし体制全体の論理的弁証がいかに曖昧、薄弱であろうとも現に身分格式の序列は、あらゆる場面でまことに目に明かな「事実」として演出された。大名は大名らしく、武士は武士らしく、そして百姓は百姓らしくあつ

たし、あらねばならなかった。そのため、本来暴力の支配であるがために、威光と格式を統治の根拠としたのであり、威光と格式がいたるところで作用した〔渡辺，1997：20〕。

この支配の原理である威光と格式を示すため、行列は数の上では圧倒的な民の前で、少数の支配者が日毎夜毎演ずる念の入った示威行進であった。毎年全国から多数の行列が江戸へ江戸へと進んでいく参勤交代は、政治的意図を持っていた。すなわち、領民に対して大名の威光、武威を示す大事な機会であった〔深井，1997：137〕。また、どこが政治の中心であり、誰が最高権力者であるかを疑問、反論の余地なく表現するものであった。全国に広がる街道網を勿体ぶって進んでいく200をこえる行列は、徳川による統合の動く象徴であり、同時に最も効果的な広報手段、宣伝媒体であった〔渡辺，1997：23-6〕。

2. 物見遊山と参詣の旅

山岳信仰が中国の神仙思想の影響を受けた修験道と結合し、さらに仏教思想の色づけがなされ、独特の宗教が誕生し、教団が形成された。足利時代、各山が競って教団を大きくしようとした。各教団とも、特定の檀家を確保する必要に迫られ、この必要から生まれたのが御師（おんし）という宣教師である。御師は全国の町や村をまわって教団の特色や利益を説き、信者を勧誘した。そして農村に信仰集団（講）を作り、各地に宣教所を設け、地方から本社への定期参拝を勧めた〔樋口，1980：85-86〕。

江戸時代には民衆を一定の土地に定着させ、各地域を孤立させる必要があったので、一般民衆の旅行は大幅に制限された。例えば、故郷の親や縁者が病気にかかったとか死んだとかいった場合以外、行商などを除いて一般人が観光や遊山などの目的で旅行することは困難であった。勉学、修行、災厄、治療などでも困難で、通行手形が発行されにくかった。しかし伊勢参りだけは例外で、伊勢神宮に参拝するという大義名分は、通行手形を獲得する最も容易な口実になった。政府は神仏の信仰を大切に、人びとの信仰心を支配に利用していたからである。したがって伊勢に行かない者でも伊勢参詣を口実に旅することができた。あるいは形だけは伊勢に立ち寄り、あとは西国33カ所をまわったり、京・大阪見物に行く者もあった。こうして宗教的名目のなかにも、たぶんに娯楽的要素が混じるようになった〔樋口，1980：93-94〕。一方民衆を伊勢に勧誘する御師の方も心得たもので、民衆の希望を満たすような参詣の旅を準備した。伊勢参詣の他にも観音霊場めぐりなどの仏教信仰は多くの人びとを旅に駆り立てた。西国33カ所、坂東33カ所、秩父34カ所、四国88カ所などがある。

このような信仰の旅が現代の旅行の原点となったといわれるが、障害者たちはこれら参詣の旅や物見遊山に対していかにアプローチしえたのであろうか。

金銭的に余裕のある盲目僧の中に、晴眼者同様に遠隔地への社寺参詣を行う人も現れた。博多の視覚障害者僧妙福は、文化14（1817）年に伊勢参りへ出立したが、大阪では

天王寺などの参詣に加え、夜店や浄瑠璃芝居、道頓堀芝居、お城の見物などへ行っている。その後は高野山、吉野を経て奈良の諸社寺参りと春日山、三笠山見物を行い、三輪大明神、長谷寺参詣後伊勢へ向かった。参宮後に京都では、音羽の滝、祇園、新地、二条城、また四条芝居、物まねその他を見物し楽しんでいる⁽¹⁾ [深井, 1997:54]。

3. たつきの旅

江戸時代、出稼ぎや行商の旅人も多かった。出稼ぎでは、越後や信濃の北信地域からの冬季の出稼ぎがよく知られていた。積雪のため冬の稼ぎを求めて米搗き（こめつき）、三助などの労働に従事した。とりわけ江戸へので稼ぎが盛んで、肉体労働を主としていた。

町や村には多くの行商人がまわってきた。特に有名なのは富山の売薬で、得意先に売薬を預け、翌年使用した分の薬代を受け取った。また、さまざまな職人も各地をまわっていた。木地師も移動した。彼らは椀などの木材加工製品の作成を行うため、材料豊富な山間に居住し、適当な材料を求めて産地を移動したのである[深井, 1997:40-48]。

障害者、とくに視覚障害者は座頭、瞽女と呼ばれ、生活のために旅をした。

(1) 検校・座頭

視覚障害者たちは当道座に所属し、生業のための旅をしていた。

室町時代、明石覚一が現れ全国的な当道座の基礎が固められた。当道座という制度は室町初期に平曲を語る「盲僧」を主体として組織された、いわば私設団体であった。徳川の政策のもとで、当道座は琵琶法師だけでなく、琴・三味線・鍼治・按摩業などによって生業をたてる視覚障害者たちを含むことになった [大隅, 1998:118]。当道座には、4官16階73刻の階級が設けられ、それぞれの階級ごとに価格を設けてこれを売りに出した。いわば売官である。4官とは検校・別当・勾当・座頭である。

江戸時代における視覚障害者政策の基本は、視覚障害者の組織である当道座をまず公認し、その上で当道座以外の視覚障害者組織、例えば九州各地の地神経読の視覚障害者に対して可能な限り当道座への参加を促すというものであった [大隈, 1998:95]。

室町時代初期、明石覚一が当道座の組織を試みてから視覚障害者たちのなかに、自治ということが芽ばえた。当道の自治が制度的に公認されたのは徳川時代以降である。徳川時代初期に伊豆円一という優れた人物が現れ組織を強化した。

検校という官職は、京都の織屋敷に勤める検校にしろ、江戸の総録屋敷に勤めている検校にしろ、あるいは無官の検校であるにしろ、多額の金銭とひき換えに買い取られた当道座最高の地位である。検校に限らず、勾当から座頭に至るまで、当道座の官位の全てが私称であったが、この官位を徳川家康が公認した。家康が売官を認めたのは、その収入による視覚障害者の保護という政治的意図があった。検校の値段は千両といわれた

「大隈, 1998:110」。

この官位を買うことができた視覚障害者は、この金を京の職屋敷に届けて告文という辞令を貰わなければならない。しかし京から遠く離れた地に住む視覚障害者にとって、この金を京まで届けること自体が、決して容易なことではなかった。そのため、勾当以下の場合には、自ら届けなくても送金できることになっていたが、検校ともなると自らの手で持参するのが原則であった。代理人をたてることも可能ではあったが多くが自ら京への旅に出た。江戸期の視覚障害者たちは当道座の官位を購入するために、喰うものも喰わずに金を貯めた。金を貯めて、琵琶を背にして杖を頼りに京都への旅に出たとし、やっとの思いで貯めた金を旅中に奪われたり、時には生命さえも狙われた [大隈, 1998:115-116]。

座に加入すれば、琴・三味線・按摩・鍼灸等による旅稼ぎができる。さらに金さえあれば、将軍にもお目にかかれる検校にもなれる。検校になれば紫衣を着て、駕籠に乗って、お供を従えて道中をすることだってできる。当道座の官位を買えば座中の者となり、旅稼ぎもできれば、その官位に応じた配当もらえる [大隈, 1998:119-121]。だからこそ、彼らは困難な道のみにもかかわらず、貯めた金を持って京都への旅を敢行したのである。また、当道座員の旅について、当道は当道証明をもっていれば、旅館は無料であった。宿泊した旅館で相客の求めがあれば、平曲を語ったり、琴や三味線を弾いて祝儀を貰い受けることもあったし、鍼・按摩を求める客があればこれにも応じて治療代や包み金を貰うこともあった。その上、当道が宿泊した旅館は、翌朝出発の際には彼らにいくらかの小遣い銭を与えなければならなかった。こんなわけで当道たちは手持ちの金がなくても旅ができた [大隈, 1998:129]。

視覚障害者たちが全国を旅する姿があったに違いないが、そのほとんどは生業としての旅であったろう。生業のために官位を得る旅、自分の技術や芸を売るための旅が彼らの旅であった。

(2) 瞽女

視覚障害者の女性には、瞽女として各地を遍歴しながら、三味線を弾き歌を歌いながら旅する一群のんびとがいた。遍歴すると言っても全国を回るのではなく、彼女らはそれぞれある程度限られた地域で回ることになる。

盲目の女性が楽器を手にした時期は、平安中期であるといわれる。ただしこの頃は三味線はまだ渡来していないし、箏・琴は男性の楽器であったから、彼女たちが手にできたのは鼓ということになる。視覚障害の女性が三味線を片手に村から村へと歩くようになる始期は、おそらく室町末期くらいのことであろうが、彼女たちの遊芸活動が本格化するのは徳川期以降のことであった。慶長5（1600）年徳川家康が関ヶ原合戦に出陣した折り、清洲の宿で駿河の国の瞽女5人が家康の必勝を祈願して勝鯨波節をうたい、こ

のことをよろこんだ家康が関ヶ原戦後に駿河に屋敷を与えたといわれている。また、2代将軍秀忠の生母が日頃から眼病に悩まされていたこともあって、「盲目」の女性に同情を寄せていた。

永禄年間（1558-69）に三味線が渡来し、それが庶民の音楽として受け入れられた。室町末期から江戸初期にかけての時期に、彼女らは三味線にのせて端唄などをうたうことで暮らしの糧にしはじめた [大隈, 1998: 203-205]。

元禄期を過ぎると、三味線だけではなく、芝居・浄瑠璃その他の芸能も盛んになってくる。これらの芸能は江戸や大阪のような大都会、あるいは諸大名の城下町などで、中流以上の武士階級や裕福な町人たちに愛された。日々を懸命に働くしかなかった農民には、こうした芸能は無関係であったから、春・秋あるいは正月に訪れる瞽女の三味線と唄は農民たちの限りない慰安になったのではないか。

瞽女たちはおおむね2、3人が1組になって村々をまわった。まわっていく村も決まっていた。それらの村では瞽女を宿泊させる瞽女宿もあった。村に結婚式があるときに招かれることもあった。村の中の三味線を習いたい者の師匠になることもあった [大隈, 1998: 207]。

近年まで残った瞽女として知られているのは、高田の瞽女である。高田の瞽女は仲間を作っており、文化11（1814）年の仲間議定証文の写しがある。議定に連名している瞽女は56人、議定ではどのようなことが起こっても、仲間で相談し解決することを定めている^[2]。

戦後の調査であるが、瞽女には親方と晴眼者の手引きがおり、親方の下に何人かの弟子が養女となって同居していた。何軒かの親しい家が組を作り、組が集まって仲間を構成し、彼女らが回村して得た米銭を組内で均等に人数割りしていた [深井, 1997: 120]。

町場と違って村方では、歌、三味線の芸で人を楽しませてくれる瞽女は貴重な娯楽提供源であり、また自分の孫、子も盲目になる場合があるため、彼女らは村人から忌避される存在ではなかった。

早くから瞽女は座頭とともに、地域の村々を回り暮らしをたてていた。

中にはひとりで琴、三味線を教えながら各地を回った視覚障害者の女性も存在していた。例えば、文化11（1828）年の蕨宿に、しばらく滞在して琴、三味線を稽古するとの送り書を持参した視覚障害者女性1人が宿継ぎでやって来ている^[3] [深井, 1997: 121]。

次に瞽女屋敷について紹介する。瞽女自身の仲間の統制と生活を守るための組織が、瞽女屋敷である。最古の瞽女屋敷は、駿河の国の府中にあったもので、徳川家康から屋敷をもらい受けたことに始まる。界隈の瞽女は府中に来ると必ずこの瞽女屋敷に宿泊した。そして屋敷で外付区域を定められて、門付けに出かけていき、定められた区域まわりが終わると再びこの屋敷に戻ってきた。江戸にも瞽女屋敷があった。家康の側室お万の方が甲斐の国の身延山に参詣したとき、道中の友をした瞽女がその縁で鉄砲州に

屋敷をもらい受け、この2人のうち牧野が瞽女頭となった。全国の瞽女屋敷のうちで最大で、最も組織だったのは越後の国長岡にあったものであった。長岡の瞽女頭は領主の娘であった。領主牧野氏の娘が生まれながらに失明していたため、密かに他家に養女に出された。この娘が成人して山本ごいと名乗って柳原に屋敷を構え、同時に寺社奉行の認可を得て領内だけでなく、北陸一帯の瞽女頭になった [大隅, 1998:209]。

三味線で渡世するものを瞽女といったが、三味線以外のものを生業とする者もいた。鍼治や按摩業もそうだし、青森県の恐れ山のイタコのように口寄せ巫女のようなものがこれにあたる。彼女らは瞽女ではなく単に「盲女」と呼ばれた [大隅, 1998:210]。

座頭の場合は、按摩、灸治療などで地域を回ったが、瞽女同様に彼らも広重の浮世絵に登場し、旅の哀愁を表現している。

蕨宿の記録をみると、さまざまな視覚障害者が宿継ぎや村送りできている。これから検校の手形に加えて、諸国順在帳を所持して全国を継ぎ送りにより回る視覚障害者のいたことがわかる。文化10年には玄栄坊や備前の文永、同13年には越前の清雲という視覚障害者の事例が知られるが、中には中年で盲目となったため検校の官職を得て出世するためとして、検校手形をもって町在順行する視覚障害者や、諸国を神社仏閣参拝の旅と称する視覚障害者もやってきている [深井, 1997:121-122]。

視覚障害者たちの旅の多くは、生業のためのものであった。遊芸の徒として村から町へ門付けしてまわったり、芸の師匠として滞在したりした。また鍼灸按摩の治療師として移動する者もいた。土地に定住して農業を営む農民たちを芸や技術を持って訪ね歩き、稼ぐ漂泊を人生とする人といえよう。

定着するものが漂泊する者とどう関わったかについては鶴見和子が柳田国男研究のなかで整理している。定着者の漂泊者に対する関係は3つに分類できる。すなわち①定住者の漂泊者に対する差別と蔑視、②定住者にとって漂泊者は交易の対象、③定住者の漂泊者への渴仰であり、一方では極端な蔑視があり、他方では最高の敬愛があった [鶴見, 1977]。

少数者、弱者、異形の人たちを差別し、排除する論理に正当性を与え、正当化している。日本研究者梅原猛は、日本がかなり平等な社会であることに着目し、差別のない日本文化は聖徳太子以来の社会観、平等的な仏教の導入によって、日本社会の中心意識に取り込まれ、近代、現代にいたるまで日本社会の原理になっていると述べている。このような日本社会観が正しければ、障害者に対する態度もまた平等なものに違いないが、少数者や障害者を「みんなと違う」といった論理で排除していく文化がこの国には明らかに存在しているように考えられる。

次に日本社会をリードしてきたといわれる「以和為貴（和をもって貴しとなす）」思想や本覚思想の考え方について検討する。

3章 障害者排除の正当化

1. 和をもって貴しとなす

聖徳太子は仏教を和の精神で理解しようとした。和が日本の律令社会を作る上で最も必要な原理と考えたのでしよう。それは和の原理がもともと日本には存在していたからではなく、むしろ存在していなかったがゆえに、聖徳太子は特に和の原理の必要を感じたのだ [梅原, 1997:211]。和辻哲郎『日本倫理思想史』では「聖徳太子の憲法における倫理思想」という節で、第1条の<和>を「共同体の原理としての<和>」「倫理的合一」ととらえ、「国家の存在理由」とする。和の思想は「憲法全体を通じて鳴り響いているとあってよいであろう」と和辻はいう。「君臣上下の和、民衆の和、相互関係における和などは、さまざまな異なったところでくり返し説かれている。が、ここにとかかれているのが<和>であって、単なる従順ではないということである。君臣、上下の秩序がしっかりと守られ、臣民の間には、それぞれの分があり、物事を論ずるにその<分>に相応しく「諧和」の気分が大切である、とされる [和辻, 1952:136-137]。

梅原は「17条憲法は、以和為貴と第1条にあり、和とともに礼を重んずる。<和>は日本社会の構成原理の中心であると考えられる。この<和>の道徳が日本の歴史を貫き、平安時代の<ものあわれ>とか、江戸時代の義理人情とかになり、はては和辻や志賀直哉の哲学や文学の中心に現れているのではないか」と書き、和辻倫理学については人間と人間との関係、そこでの<和>を倫理的価値の中心におくものである」と述べている [岩崎, 1991:]。また中村元曰く、「聖徳太子は<和>を重んじて、当時の社会生活の基調にしようとしたが、調和を重んずる思想はすでに原始仏教において表明されている」「太子が礼と無関係に真っ先に和を原則として掲げていることは、実は仏教の慈悲の立場を現しているのだともいえるだろう。仏典でも<和敬><和合>などという言葉は、しばしば用いられている [中村, 1970]。とはいえ、第1条にすでに儒教の秩序原理-君臣、上下関係の原理-が加入しているものである。憲法のいう<和>は基調としては仏教的なものであるが、それがただちに儒教的な内容によって限定されているとみる必要がある [岩崎, 1991:112]。

この点に関して家永三郎の評価は興味深い。17条憲法は、君主が国内で唯一最高の権威をもつこと、諸豪族が君主の命に忠実に服従することなどが強調される。大化改新が行われ、中国の律令を継承して律令機構の組織が開始され、律令機構は一口でいえば氏族社会にあって各豪族が、それぞれ固有の世襲的特権にもとづいて分散的に行使してきた人民支配を、中央政府の集中的な権力によって統一的に支配しようとするものであった。律令国家の絢爛たる文化財が人民大衆を奴隷に等しい境遇におき、大量の物資と労働力を中央政府の下に集中したの巨大権力を前提としてのみ可能であった [家永, 19

82:48-50]。律令社会における僧侶たちは自由に道を伝えることを使命とする宗教家ではなく、律令制支配機構のなかで、官僚に準ずる身分をもつ仏教界全体を取り締まる僧綱（そうごう）は政府から任ぜられた官僚で、このような律令時代の日本仏教に思想的にみるべきものの生まれなかったのは当然である [家永, 1982:56-57]。

さらにきびしく批判するのは仏教学者の袴谷たちである。彼らによれば、<和>こそは仏教の敵であるばかりでなく、平和の敵である [袴谷, 1990:380] ということになる。シンクレチズムという<和>の思想は、『国威の本義』をまつまでもなく、憲法17条が養老4（720）年完成の日本書紀の推古12（604）年の条に示されて以来変わることなく、我が国の有様を拘束してきたといえるかもしれない。宗教的信条を高く掲げたものでは断じてないどころか、銘々の信条をかなぐり捨てていかに「長いもの」に捲かれて和気あいあいと徒党を組むかという結束主義（syncretism）を歌い上げたものである。しかし、さからうことなく上下和睦し、事を論じて和諧するというのに一応の理屈があって、その和辻哲郎博士が指摘したような、「論語」の「礼之用和為貴」に基づいた儒教的人把の理想を示したものでは決してないのである。『論語』の<和>とは周知のように、礼にもとづく明確な形をとるはずのものであって、だからこそ「和して同ぜず」ということが讃美されるのである [袴谷, 1990:285-286]。

国体の本義では、憲法17条冒頭の「和をもって貴となす」云々を引用し、太子は「和の精神を説かせられた」とし、「我が国においては君臣一体と古くよりいわれ、天皇を中心として億兆一心、協心、世々の美を済まし来た。天皇の聖徳と国民の臣節とは互いに融合して、美しい和をなしている」と述べている。君父、すなわち主君（=大王）と父とに逆らってはならない限りでの和、言い換えれば「上和ぎ下睦び」あうような上下関係を崩すことのない和である。定まった秩序のなかで和が保たれ、事理おのずから通ずとされる [岩崎, 199:155]。

<和>は日本文化にとって重要な概念であったが、その実は現存する社会秩序を肯定し、保護しようとするものであった。そこには自ずと上下の秩序があり、それぞれがおかれる地位が確定しているもので、障害者など弱者、劣者とラベルされたものはその位置を変更することは不可能となる。

2. 本覚思想

平安仏教2宗のうち天台宗は台密と呼ばれ、加持祈祷という呪術的儀礼によって現世の欲求を充実させる機能を持つ密教の要素を主とするようになった [家永, 1982:76]。

日本独特の本覚思想について、尾藤の整理にしたがってまとめる。

仏性論争とは、法相宗の僧徳一と最澄の文書を通じての論争である。この論争の主たる対立点是最澄の一乗の思想に対し、徳一が五性各別を主張したところにある。一乗（大乘）の乗とは文字通り乗り物を意味し、仏の世界に到達するための乗り物（方法）は、

一つであること、すなわち人間は誰でも学んで努力すれば、仏陀の教えに悟りの境地にはいることができるとするのが最澄の立場であった。「一切皆成」すなわち誰でも成仏（悟りの境地に到達すること）できるとも表現される。これに対し徳一の法相宗の立場では、人には生まれつき声聞定性（しょうもんじょうしょう）・縁覚定性（えんがくじょうしょう）・菩薩定性・無種（むしゅ）定性・の五種類の区別があって、そのうち無種定性に分類された人びとはいかに努力しようとも、悟りに至ることは不可能である。論争には決着が付いたというものではないが、仏の教えの前においてはすべて平等であるとする最澄の考え方が強く示されている。

天台密教の発展の結果、平安時代末期から鎌倉時代にかけて、独特の密教の思想が生まれた。それが天台本覚論と呼ばれるもので、日本人による仏教理解の特色がより示されている。本覚論とは、すべての現実、現実のありのままの姿で、仏の世界を具現しているのであり、従って人は、修行を積んで仏になるのではなく、もともと仏なのであって、ただそのことを自覚していないだけなのである、とする思想である。この本覚思想に対して、段階をふんで悟り（覚り）の境地に到達しようとする考え方は始覚と呼ばれる。始覚と本覚という語も中国で広く読まれた『大乘起信論』にその出典がある。しかしこの考え方を徹底させて、「草木国土悉皆成仏」といい、さらには「草木成仏」ではなく、「草木不成仏」のほうが正しいとまで出張するようになったのは、日本天台の独特の思想である。仏になるという過程が予想されるが、その必要さえなく、ありのままに仏であるとするのが「草木不成仏」の意味であった。つまり、「即身成仏」ではなく、「即身即仏」なのである〔尾藤,2000:81-83〕。

本覚思想と禅との関係についてみると、「修」すなわち修業と、「証」すなわち悟りとは同じもの（「一等」）であって、悟るための修業ではなく、すでに悟った上での修業なのであるから、初心者の学問修業であろうとも、そこには完全な悟りが実現されているとみるのである。この修証一致の考え方を具体的な実践の方法として示したが、「只管打座（しかんたざ）」と呼ばれる座禅であった。普通には座禅として無心の境地に入ったとき、人はすでに悟りの世界にあり、すなわち仏であって、座禅はその仏としての行為（仏行）にはほかならないのである。「修」と「証」とが一致し、座禅を仏となるための修業ではなく、仏としての修業（証上の修）であるとする道元の考え方は、人は本来仏であるとした天台本覚論と同じ立場であるが、ただ仏であるという事実にあずかるのではなく、仏であるからこそ無限の修業を続けて行かなくてはならないとする〔尾藤,2000:105〕。

本覚思想と日蓮の思想を比較しよう。本門の立場は現実のすべては仏の世界であるとする。すなわち本門は本覚論と一致し、それ以前の天台宗は、迹門に重点をおいたものとして批判される。しかし、本覚論の立場を継承しながら唱堤という「行」を重んじた点に、日蓮の宗教の特色があり、そのことにより日蓮は天台本覚論をとることにより、

新しい宗教的世界を開いた点で、道元と日蓮とは共通している実践の宗教として、発展させることに成功したといえよう。本覚論を基礎としながら「行」を重視したのである〔尾藤,2000:110〕。

民間寺院の80%が鎖国直後の寛永20（1643）年までに成立し、日本の仏教は葬式仏教と呼ばれるようになる。寺院が死者のための葬式や法要を主たる任務とするようになったことは、仏教の本来の精神からすれば逸脱であるとみられ、そのため葬式仏教として批難されることも多い。けれどもすべての人が死後に葬式をしてもらえるようになったというのは、それ以前に比べると画期的な変化であり、人びとの精神生活の上に重要な意味を持っていた。死ねば仏式の葬式をしてもらえて、必ず仏の世界に行くことができるのであれば、個人としてこれほど安心なことはない。その安心感に支えられて現実の社会生活は充実したものになるであろう。それが日本の葬式仏教のもつ本来の意味であり、そのような形において天台本覚論が現実のものになったともいえよう〔尾藤,2000:129-130〕。

本覚思想はこうして日本の国民的思想としてその地位を得てきたのであるが、これに対する評価、立場としては4つの反応がある。すなわち①本覚思想を容認する立場、②本覚思想は真の仏教ではないと批判する立場、③前2者の中間的立場で、文化賞賛論、④本覚思想を権力とする日和見主義的立場である。第1の立場は、梅原を中心とするいわゆる「日本主義」である。第2の本覚思想を批判するのは「正しい仏教ではないと批判する立場」で、袴谷憲昭等の主張である。第3の立場は、多くの日本文化礼讃者であり、民俗学者、文化人類学者、聖徳太子の創建であるなどと「和」を権威として生きる大寺、大坊の僧侶たちである。第4の立場は、末本文美士がその典型で、「現象世界をそのまま悟りの世界として肯定するならば、わざわざ修行して悟りを開くことも必要ないことになり、宗教として墮落に陥りやすく、事実その点から近世以降本覚思想は批判され」と、その思想の欠損をいいあてながら、その批判を現実化、社会化する主体性が不在な、顔の見えない言説である〔大越,1994:199-120〕。

「仏教が日本社会に与えた決定的な影響はいくつもありますが、最も大きな影響は、仏教が平等の原理を主張し、日本における階級的差別を撤廃するのに役立ったということです。仏教を日本に定着させることに最も大きな影響力を持ったのは7世紀初頭に活躍した聖徳太子です。日本に中国のような律令社会を作ろうという理想に燃えた人でした。能力があれば誰でも出世できる律令制で能率的に運用するには、この身分制の枠を取り払うべきである、日本に律令制を確立するためにも仏教の平等の原理が必要であると考えました。そして氏姓の高低に関わらず人を起用しました。この傾向は8世紀になるとますます進み、9世紀以後も人間の平等を説く仏教者が出て、平等思想はますます日本の底辺にまでおよびます〔梅原,1997:306-307〕。」このように梅原は律令期に確立され、その後の日本社会の主要な思想となってきた仏教の平等性に関して高く評価す

る。

異端の論理が偏執で党派的な側面をもっていたのに対し、顕密仏教は仏法の多元性を認める融和性を特徴としていた。彼らの融和性は、あくまで差別的人間観と、顕密八宗の共存の必要性に規定されたものであって、それ以上のものではない。彼らの寛容さは仏性の多元性を容認するもの同士の間での寛容さに過ぎず、専修念仏のように仏法の多元性を否認する者に対しては、むき出しの暴力を振るって抑圧するという凶暴さと非寛容さをもっていた事実を忘れてはならない [平, 1992; 袴谷, 1998:11]。こう批判したうえで、他力主義仏教の方が仏教的平等主義を主張しているとする。顕密仏教を「自力主義」の仏教と呼び、それは事実としては仏教であったかもしれないが、その本質は「本覚思想」であって仏教ではないと主張する一方で、専修念仏を「他力主義」の仏教と呼び、それは「論理」においてはまさに正しい仏教の思想を継承している [袴谷, 1998:12]。法然のいう「往生の教」とは先に指摘した以上に徹底した形で、「菩提心」に基づく「成仏の教」を全面否定することによって、絶対他者たる阿弥陀仏による全ての往生を初めて可能にしたものであった [袴谷, 1998:48]。

法然はただ口に阿弥陀仏の名を唱えることによってのみ往生できるという専修念仏(せんじゅねんぶつ)の教えを説き、誰にでもできる口称(くしょう)念仏の行を仏が示したと力説して民衆仏教の旗じるしを高く掲げた。専修念仏の教えが階級の差別否定した万民平等の福音であった。法然の門から出た親鸞は、自力をもってはとうてい克服できない罪悪に満ちた「悪人」を救うことこそ仏の本願として、一切の自力を放棄して絶対他力に任せてのみ往生できると主張した [家永, 1982:127]。また、日蓮は口に南無妙法蓮華経と題目を唱えるだけで成仏できると説いた [家永, 1982:129]。これらは差別のない論理として評価される。このような人びとの絶対平等の思想は時代のなかで弾圧され、抑圧された歴史をもつことになった。

日本的仏教である本覚思想および鎌倉仏教がもたらしたいくつもの宗派に共通する日本仏教の思想は、人びとの平等ではなく、社会秩序を是認しそれを支える論理となっていた。平等主義というより、差別的人間観をもっていたのである。人と人との間には自ずと違いが存在し、平等とは考えてはいないのである。キリスト教など一神教に特徴的である神の前での全て平等の存在であるような思想は日本には存在しえなかった。原始仏教のようなアトマンの存在を否定する視点を失った日本仏教には、平等思想は生まれにくい。不平等秩序を肯定、正当化する論理に転化されやすい構造をもっていた。障害者もまた社会秩序のなかで、その分をもって全体の和を構成する一部分になることが求められるのである。役に立たない、足手まとい、コストがかかるなどのラベルを容易に承認し、それを貼られた障害者排除を正当化する論理へと結びついているのではないか。

少数者、差異をもつ人びとに対する差別や排除を正当化する思想は、現存する差別的

な秩序を是認する一般的な社会思想から生まれてきたのではないか。

4章 障害者差別克服の圏としての観光

差異があるから差別が生ずると正当化されてきたが、差異は差別の根拠ではなく、差異を論ずるように仕組んでいる仕掛けこそが、差別の論理なのだ。差別するものと差別されるものとの関係は、名付けるものと名付けられるもの、区別するものと区別されるものという関係である [花崎, 2001:218-219]。

女性解放運動と「障害者」解放運動とを統一的な視座からとらえて、「働く人間としての平等」観が一面でもつ差別性への自覚を促し「労働不可能性を前提とする」平等観への進化の必要性を論じている。障害者にとって反差別の論理は、自分たちの「労働不可能性」というところから出発して、自分の存在を根拠づけることの出来るものでなければならない。人間の自然的平等観は確かに普遍性を確保している。だが、規範をともなわない普遍性は社会形成の凝集を欠く。他方、文化的規範の特殊性、相対性を普遍性の光によってあらわにし、既成の枠を批判し、ばらして組み替える自由が失われれば、差異はたちまち非対称性の権力関係へ回収されるであろう [花崎, 2001:236]。

人間が人間であることの根拠を、その共通性や均質性の側面に求めるため「人間なるもの」の尊厳とか「人間性一般」の価値を説き、個別の差異の権利づけを行わない人間観によっては差別は克服されない。個を個たらしめるのは個Aと個Bの差異である。相互に差異ととして関係する個を権利づける人権論こそが差別の根拠を否定する [花崎, 2001:214-215]。

「同一性と差異」というカテゴリー設定そのものが、差別者-被差別者関係における、差別者の意識と理論の罫であることへの批判へと進むべきである。「差異の権利としての平等」論の方向へ進むというところで、たちまちひっかかる。「能力」の差のあるがままを権利として相互に主張しあい、その自由な発揮を保証しあうことを、能力についての差異の権利とみなすならば、それがもたらす社会的結果は運動能力とか言語能力とかいったカテゴリーカルに切り取られた「能力」ごとに劣るものを差別し、排除するシステムの生産である [花崎, 2001:217]。

そもそも花崎の言うように、差別にはそれを正当化する理由などなく、障害者を障害者としてラベルを貼り、区別することによって差別や排除が発生するのである。そこで、障害者が不自由なく行動できる空間を設定すれば、ラベルを貼る必要も区別し特別扱いする必要もなくなる。そのような空間が将来に向かって構想されるべきであり、本論文ではその発想にもとづく観光空間に関する研究を提案する。

社会において人びとはそれぞれの職場や地域で働き、地域で生きることになる。そして職場や地域における日常的な諸活動には秩序があり、ストレスや非人間的な諸関係が

ある。他方、観光は生活、労働、学びなど日常の空間、圏を離れて、そこにある諸関係から自由になる空間、圏であると考えられる。すなわち日常の諸関係から解放され、自由に匿名性のなかで、自分らしく振る舞い、日頃のストレスを忘れる空間、圏である。こうした圏における観光であるからこそ、障害者に対する差別関係を発生させない観光空間を形成することによって、障害を持つ人や少数者を排除しない理念の形成、発展させる可能性があり、それを可能にする地域の形成に関心を持ち研究することが今後の課題である。

註

- (1) 「独旅道中記」『福岡県史 文化資料編』
- (2) 上越市文化財審議会編『高田の瞽女』
- (3) 『蕨の歴史』

参考文献（著者姓アルハベット順）

- 網野善彦『日本論の視座－列島の社会と国家』小学館，1993年
 安宇植『アラン峠の旅人たち－聞き書朝鮮民衆の世界』平凡社，1994年
 荒井政治『レジャーの社会経済史－イギリスの経験』東洋経済新報社，1989年
 尾藤正英『日本文化の歴史』岩波新書 2000年
 袴谷憲昭『本覚思想批判』大蔵出版 1989年
 袴谷憲昭『批判仏教』大蔵出版 1990年
 袴谷憲昭『道元と仏教－12巻本<正法眼蔵>の道元』大蔵出版 1992年
 袴谷憲昭『法然と明恵－日本仏教思想史序説』大蔵出版 1998年
 花崎晃平『アイデンティティと共生の哲学』平凡社 2001年
 花田春兆『日本の障害者－その文化史的側面－』中央法規 1997年
 橋本和也『観光人類学の戦略－文化の売り方・売られ方』世界思想社，1999年
 樋口清之『日本人の歴史第7巻・旅』講談社，1980年
 Hofstede, Geert., “*Cultures and Organizations : Software of the Mind.*” McGraw-Hill Book Company, 1991 (岩井紀子・岩井八郎訳『多文化世界——違いを学び共存への道を探る』有斐閣，1995年)
 本間章子『小林ハル－盲目の旅人』求龍堂 2001年
 深井甚三『江戸の旅人たち』吉川弘文館，1997年
 古田博司「東アジア中華思想共有圏の形成－<儒教文化圏>論の解体と超克－」(駒井洋編『脱オリエンタリズムの社会知－社会科学の非西欧パラダイムの可能性－』ミネルヴァ書房 1998年)

- 古田光・作田啓一・生松敬三『近代日本社会思想史 I』有斐閣 1968年
- 家永三郎『中世仏教思想史研究』法蔵館 1947年
- 家永三郎『日本文化史 第2版』岩波新書 1982年
- 伊藤政雄『歴史の中のろうあ者』近代出版社, 1998年
- 今村仁司『近代の労働観』岩波新書 1998年
- 岩崎允胤『日本思想史序説』新日本出版社 1991年
- 金子郁容『ボランティア—もうひとつの情報社会』岩波新書 1992年
- 加藤泰昭『日本盲人社会史研究』未来社
- 片倉もところ『「移動文化」考—イスラームの世界をたずねて』岩波書店, 1998年
- 駒井洋「仏教に基づく<社会科学>の可能性—物欲と権力欲からの脱却を求めて—」
(駒井洋編『脱オリエンタリズムの社会知—社会科学の非西欧パラダイムの可能性—』ミネルヴァ書房 1998年)
- 草薙威一郎『障害者アクセスブック』中央法規出版, 1992年
- Leed, Eric J., “*The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism.*” Basic Books, Inc., 1991 (伊藤誓訳『旅の思想史：ギルガメシュ叙事詩から世界観光旅行へ』法政大学出版局, 1993年)
- 松本史郎『縁起と空—如来蔵思想批判』大蔵出版 1989年
- 松本史郎『禅思想の批判的研究』大蔵出版 1994年
- もっと優しい旅への勉強会 ニュースレター
- 中村元「聖徳太子と奈良仏教」『日本の名著2 聖徳太子』中央公論社, 1970年
- 根橋正一「観光と地域社会」香川眞編『現代観光研究』嵯峨野書院 1996年
- 宮崎揚弘『ヨーロッパ世界と旅』法政大学出版会, 1997年
- 中山太郎『日本盲人史』昭和書房
- 日本障害者雇用促進協会障害者職業総合センター障害者の健康管理に関する基礎的研究』1998年
- 大野智也『障害者は、いま』岩波新書 1988年
- おそどまさこ『障害者の地球旅行案内』昌文社, 1998年
- 大橋純一「障害者と観光に関する問題の一考察」『流通経済問題研究』No.21,1993年
- 大越愛子・源淳子『解体する仏教—そのセクシュアリティ—観と自然観』大東出版社 1994年
- 大隅三好『盲人の生活』雄山閣, 1998年
- 尾高邦雄『職業の倫理』中央公論社 1970年
- 尾高邦雄『日本的経営—その神話と現実』中央公論社 1984年
- 斉藤明子訳『アメリカ障害者法』現代書館, 1991年
- 新保満『人種的差別と偏見』岩波新書 1972年

- 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房 1992年
- 高橋安光『旅・戦争・サロン—啓蒙思想の底流と源泉—』法政大学出版局, 1991年
- 鶴見和子『漂泊と定住と—柳田国男の社会変動』筑摩書房 1977年
- 梅原猛『日本学事始め』集英社 1985年
- 梅原猛『共生と循環の哲学—永遠を生きる』小学館 1996年
- Urry, John, "*The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies.*" Sage Publications, 1990 (加太宏邦訳『観光のまなざし——現代社会におけるレジャーと旅行』法政大学出版局, 1995年)
- 王子今『中国古代行旅生活』台湾商務印書館, 1998年
- 渡辺浩『東アジアの王権と思想』東京大学出版会 1997年
- 和辻哲郎『日本倫理思想史』岩波書店 1952年
- 山下晋司編『観光人類学』新曜社, 1996年
- 山下晋司『バリ：観光人類学のレッスン』東京大学出版会, 1999年
- 要田洋江『障害者差別の社会学』岩波書店 1999年
- 『社会学辞典』有斐閣 1958年
- 『社会学小辞典』有斐閣