

CISRと日本の宗教社会学

阿部 美哉

はじめに

手もとにある何冊かのCISR（国際宗教社会学会）の紀要をめぐって、年ごとの会議のテーマと我が国の宗教社会学者が発表した記録を眺めてみた。

一九七三年にハーグで開かれた第十二回会議のテーマは、「現代宗教の変容」で、この紀要には、井門富二夫の「日本の都市社会における新興宗教―統計学的、社会学的解釈」がのっている。一九七七年ストラスブルクの第十四回会議のテーマは、「宗教的、世俗的、階級的シンボル」でこの時の紀要には、藤井正雄の「日本の葬儀

の象徴構造と沖繩における葬送儀礼」および柳川啓一と阿部の「日本の宗教社会学に関する若干の考察」が記録されている。一九七九年ベニスの第十五回会議では、「宗教と政治」がテーマであったが、柳川啓一とD・リードの「一致と分離の間で―一九六五年から一九七七年までの日本における政教関係」が記録されている。一九八一年にローザンヌで行われた第十六回会議のテーマは、「宗教、価値および日常生活」であったが、この時の記録には日本からの論文は見当たらない。一九八三年のロンドン会議のテーマは、「宗教と公的次元」で、この紀要には、柳川啓一と阿部の「公的行動の異文化状況下における意

味の違い」が記録されている。一九八五年にルーバンで開かれた第十八回会議のテーマは、「宗教と近代性―生き残りか復興か」が掲げられ、この時には安斎伸とJ・スインゲドールが「国家主義と世界主義の緊張―日本の宗教と平和運動」を寄せている。

西ヨーロッパの宗教社会学者を中心に、アメリカや東ヨーロッパのカトリック圏諸国、旧植民地諸国、それに日本等の宗教社会学者が集まって隔年に開催されるCISRのここ十年あまりのテーマを眺めて見ると、ヨーロッパ社会において宗教との関連においては何が問題であったかが、鳥瞰できるような気がする。

基本的にヨーロッパを中心とする世界地図のイメージにあたっては、その東西に東ヨーロッパとアメリカが配置されており、南に旧植民地諸国が配置されている。そのようなイメージ地図においては、日本の位置は、それら近隣異文化圏のもう一つ外側にあると、考えるべきであらう。

CISRのテーマは、西ヨーロッパの歴史的現実を前提とし、優れて現実的、実践的に選択されているように

思われる。しかし我々日本人には、日本人としての歴史的現実と現実への対応の必要性がある。CISR的の問題意識を前提として、我が国研究者の発表が彼らから見たただの異国趣味ないし文化人類学的な標本の類に終わらないようにする必要があるのではないか。どうすればCISRの問題意識が我が国の研究者の問題意識と噛みあうようになるのか。

そうした課題にこたえて、学問のレベルでの異文化コミュニケーションの試みが上記の諸発表であったし、東洋哲学研究所や創価学会の協力を得ての会議、ごとの懇談会の実施や、主要研究者を日本に招へいして実施したCISR東京会議であった。

ひ弱な日本の宗教社会学にとって、CISRは、苦の生えた強敵である。日本の宗教社会学は、ろうたけた敵に囲まれて、敵との共存を計らなければとうてい生き残れない。しかるに、生存のための戦いとしての異文化コミュニケーションを成立させることは極めて難しい。以下は、それが、いかに難しいかについての繰り言にすぎない。

一、柳川啓一とCISR

我が国の宗教社会学でCISRに関心を寄せ、その会議に出席したり、あるいは理事として運営に参与した人々の中には、森岡清美、井門富二夫、安斎伸、赤池憲昭、藤井正雄、J・スインゲド、D・リード、中野毅などがある。中でも、特筆すべきは柳川啓一である。柳川は、多年にわたって、CISRの日本代表理事を務めて、この学会の活動に関与したばかりでなく、三回にわたって、その時々会議のテーマに貢献する学問的考察を発表した。CISRと我が国の宗教社会学との関係を考えるに際しては、柳川に焦点をあてるのが一番だと思われる。

日本の宗教社会学に関する若干の考察

柳川は、「宗教的、世俗的、階級的シンボル」を共通テーマとして開かれた第十四回会議に出した阿部と共著の「日本の宗教社会学に関する若干の考察」の論文で、日本の宗教社会学には、二つの特徴があると指摘する。第

一は、西ヨーロッパおよびアメリカの宗教社会学の諸学説を理解しようとする努力であって、そのためにマックス・ウェーバーやエミール・デュルケムから始まって、トマス・オデー、ブライアン・ウィルソン、ロバート・ベラ、クリフォード・ギアツ、トマス・ルックマン、タルコット・パーソンズ、ビクター・ターナーなどの著作が次々に翻訳されていることをあげている。第二の特徴は、日本宗教の実証的な研究において、日本の学者がヨーロッパの学説、たとえばチャーチとセクトの概念、を忠実に継承して、それを日本の宗教現象の分析に当てはめようとしても、旨いかなので苦労していることであるという。

そこで、柳川は、日本の宗教の特徴は、信仰を重視しないで、神道の祭りや仏教の葬式などの儀礼が人びとの宗教的な帰属をアイデンティファイし、特徴づけるのであって、この点において、日本の宗教は、ヨーロッパやアメリカの信仰や教会が規矩である西欧の宗教とは、すこぶる異なった基盤の上に成立していることを認識することが重要であると主張する。そしてこの現実の違いを

認識するならば、日本の宗教一般を西欧の理論の借用によつて解釈することは困難であることが明白である。そこから西欧の理論が比較的良く当てはまる現象に研究対象を限定して実証的な研究を進めようとする二つのアプローチがでてきたというのである。

その一つは、新興宗教運動の宗教社会学的研究である。その中には、新興宗教を階級社会的な背景に結び付けて説明しようとするマルキストの影響を受けた流れと都市化論と組織論によつてこの現象を説明しようとする流れが識別されている。もう一つは、日本の庶民の宗教を未開宗教と同一視して、地方の伝統的宗教行事を西欧の学者が未開宗教の研究に用いた人類学的手法を用いて研究するものである。近年、このタイプのアプローチに大きな影響を与えたものに、ベラのシビル・レリジョンとルックマンのインビジブル・レリジョンがあり、神道の説明や文化と宗教の接点にある運動体等の説明に援用されていることを指摘している。

しかし柳川の見解によれば、日本の宗教一般を対象とし、日本的な方法論をもつて構成する日本の宗教社会学

において基礎理念とすべきものは、祖先崇拜である。ところが日本における祖先崇拜の研究は、主として政治家および政治的イデオログによつて推進され、宗教社会学的な観点からの研究は、比較的に新しい。その中では、中根千枝や森岡清美に代表される比較的な視点をとるものと柳田国男や桜井徳太郎に代表される土着的な視点をとるものとが顕著であるという。

祖先崇拜が日本社会の統合に最も基本的な要素であるとして、柳川は、それが社会変化にどのような関係を持つかを問い、家族制度と祖先崇拜が日本の社会の危機的状況の到来の度に問題になり、制度的にも、習俗としても、大きく変化したことを指摘する。柳川の見解によれば、宗教社会学的に、日本における祖先崇拜をめぐる諸問題は、ヨーロッパやアメリカで本質的に重要な問題になっている世俗化に相当する本質的な課題である。

日本の西欧化の開始とともに、家族制度と祖先崇拜は、法制上、政治上の大問題になったのであるが、宗教社会学の課題になってきたのは最近になってからである。柳川は、日本の文化的伝統に深く根差したこの問題が宗教

社会学の研究対象となるためには、日本の宗教社会学がある程度、成熟することが必要だったのだと観察している。柳川は、西欧に見られるチャーチやセクトのような宗教制度が存在しない社会を宗教社会学的に研究する時には、その社会において鍵となる対象を同定し、その対象を研究するのにふさわしい理論的な準拠枠を構築することが必要であると考えた。そして、宗教社会学の研究対象として同定すべき日本宗教の核は、仏教、神道、キリスト教等の宗教的制度ではなく、祖先崇拜そのものであり、その研究に有効な準拠枠は個別的、土着的な構造になると主張するのである。

一致と分離の間で——日本の政教関係

「宗教と政治」を総合テーマとした一九七九年ベニスでの第十五回会議において、柳川は、D・リードと共著の論文「一致と分離の間で——一九六五年から一九七七年までの日本における政教関係」を寄せて、世俗化理論を日本の状況に当てはめた場合の不適合性をケースを用いて検証した。

この論文は、日本の政教関係の伝統は、天皇を国家の創始者たる神の子孫として崇め、仏教は国家に正しく奉仕するものと認識されているが、職業的聖職者が神の名によって政治を行う「神権政治」ではないことを特徴とする「祭政一致」にあったことを指摘する。ところが一九四五年に、外部からの強制として日本の法制の中に、祭政一致とは全く別の「政教分離」の伝統が導入された。これら二つの原則は、宗教団体法と宗教法人法、明治憲法と日本国憲法のそれぞれの理念として理解することができるという。そこで、日本の宗教団体の政治にたいするかわり方を分析して、「伝統的一致型」、「分離型」、「反伝統的一致型」の三つの範疇を立て、それぞれに主要教団を配分した。

「伝統的一致型」の教団としては、神社神道、教派神道の中から出雲大社教、黒住教、禊教、御嶽教、仏教では、奈良仏教諸派、日蓮系の仏所護念会、日蓮宗、靈友会、真言系の高野山真言宗、真言宗智山派、真言宗豊山派、天台系および禅系の各派、諸教の生長の家をあげている。次に「分離型」の教団としては、教派神道の中から金光

教、仏教では、浄土系の浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、日蓮系の妙智会教団、立正佼成会、真言系の解脱会、キリスト教は、カトリック、プロテスタント、正教の全教派、諸教では、円応教、PL教団、天理教があげられている。そして「反伝統的一致型」の教団としては、教派神道の大本教と創価学会を含む日蓮正宗があげられている。

おおまかな信者数でいうと、「伝統的一致型」が九千六百万人、「分離型」が二千五百万人、「反伝統的一致型」が一千六百万人となる。この数字は概数であってあまり正確でないこと、神道と仏教の重複があること、事柄によって一致型でも分離型の反応をとったり、分離型でも一致型の反応を示す場合もあるので、この範疇および信者数は、示唆的なものに止まること等の限定をつけた上で、なおかつ日本においては、伝統的一致型の底流が圧倒的であることが明らかであるという。しかも戦後の法制によれば、分離型の団体および個人は、占領下に欧米から移植された憲法に託して自己の主張を行うことができるので、一致型と分離型の伝統の衝突が戦後における

政教関係の諸問題の突出部を構成することになったというのである。

さらに検討を掘り下げるために、具体的な事例として、創価学会と言論の自由問題および津市地鎮祭違憲訴訟問題の二つをとりあげ、その意味を理論的に分析している。創価学会および神社神道が政治に関係するこれら二つの事例に共通の要素として、いずれも政治権力との関係を深めることに関心があるということがある。しかも両者とも、打算的な意図で政治権力との繋がりを持ちたいというのではなくて、政治権力と繋がることは、宗教的な使命と積極的に結びついているのである。さらに両者に共通の要素として、憲法に規定されている政教分離型の法制の下でマイノリティーの伝統に配慮しなければならぬという必要条件の下に置かれていることがある。しかし、神社神道が祭政一致の伝統を肯定した上で、その立場と調和するような憲法解釈を支持する形をとるのに対して、創価学会は、公に祭政一致の伝統を否定し、憲法の政教分離原則を肯定してしまった。両者の最大の違いは、ストレスの有無である。創価学会の「世俗化」

は、一方では親団体である日蓮正宗とのストレスを招来し、一方では一般大衆とのストレスを引き起こした。神社神道の場合には、地鎮祭の儀礼を宗教でないと判定した裁判所の判示は、まったくストレソスの原因にはならなかった。

そこで、これら二つの事例について、宗教を実態的に定義し「宗教の衰退」説を提示しているブライアン・ウィルソンと宗教を機能的に定義し宗教と宗教団体とを區別して「宗教の変容」説を展開しているトマス・ルックマンの二つの世俗化理論を援用すると、どの程度の妥当性があるかが検討されている。

ウィルソンとルックマンは、世俗化が宗教団体の衰退ないし周辺化を意味すると見なす限りでは同様である。神社神道に関していえば、それは戦時中に政治権力と最も近い位置に達したが、占領軍によって国家権力から切り離され、後になって憲法によって規定された政教分離の原則によって、法制的、財政的に周辺化させられたといえる。占領の終わった一九五二年以降、神社神道は徐々に中心に戻ってきつつある。津市地鎮祭違憲訴訟問題の

最高裁判決を歓喜して迎えた神社神道の反応は、これが神道の政治の中心に結びつくための重要な足掛りであることを示すに他ならないと見る。創価学会についても、一九六四年の公明党の設立以来、政治的中心への擦り寄りが認められる。それは、公明党議員の当選者数の増加のみならず、公明党の政策の変化によって明らかに示されている。一九七〇年以降、創価学会の役職と公明党の議員の兼務を廃止したことは、一面からは政教分離体制への移行であるが、権力の中心との関係から言えば、構造的な中央への擦り寄りに見合った動きであったといえる。これら二つのケースは、周辺化ではなく、中心への移行の事例と観察する方が良いのであって、宗教の周辺化という意味で世俗化を用いるならば、これらのケースは理論を全く逆転しなければならないことを示すのである。

世俗化のもう一つの重要な意味は、内面化であると考えられている。創価学会が国教になる意志を全面的に否定し、支配的文化の価値を是認する発言を行ったことがその内面的世俗化を証明するという議論には疑義がある。創価

学会は、本当に日蓮正宗の教義を離れて、公に主張している政教分離の原則を教義的に取り入れたと受け取って良いのか。もし、創価学会が日蓮正宗の反伝統的一致型の原則を守るのであれば、その政教分離の公約は信頼性を持たないことになり、いずれにせよこの場合の議論の根拠はすこぶる両義的であるから、内面的世俗化という主張は、到底成立しないことになるというのである。

また神社神道に関していえば、その戦後の運動は、宗教という狭い枠の中に閉じ込められている状態から共同体の生活の全てにかかわる存在に復権しようとする方向をとっているのであって、内面倫理化を進める方向を見出すことは全くできないという。

現在日本で起きている社会と宗教の変化をヨーロッパで開発された世俗化の理論によって説明することが殆ど不可能であることは、この二つの事例からだけでも明らかである。概念自体が、西欧のキリスト教文化を背景としているために、日本の宗教の状況にはなじまないということがある。日本においても、社会的な病理と価値の危機を伴いながら社会と宗教の大きな変化が発生してい

ることは間違いないところであろうが、それを世俗化と総称することは、ヨーロッパのキリスト教の伝統を持つ社会には適当であつても、日本の場合には適切とは言いがたい。研究の概念枠は、別途考究されなければならないことになるのである。

公的行動の異文化状況下における意味の違い

一九八三年にロンドンで開催された第十七回会議は、「宗教と公的次元」を全体のテーマとして開催された。この会議で、柳川は、阿部と共著で、「公的行動の異文化状況下における意味の違い」を考察した。この論文は、西欧の世俗化理論が一般に超越性への両極化と個人の信仰を重視する宗教状況を前提とするのに対し、日本で支配的な宗教状況は、ほとんど超越性を欠いたまま専ら内在性に指向し、共同体の儀礼を重視するという認識の下に、箕面忠魂碑訴訟をめぐる日本の文化的複合状況に焦点をあてて、日本的な状況の下における「世俗化」概念の構築の可能性を探ったのである。

まず日本では、戦没者その他非業の死を遂げた人びと

に対する慰霊のための儀礼行事の遂行は、長らく制度化された伝統になっていることを指摘する。殊に戦没者の慰霊のための諸制度は、原則として我が国の全戦没者を慰霊顕彰するために政府によって設置され神社神道の祭式に従って慰霊行事の行われる靖国神社、都道府県によって設立され神社神道の祭式によって慰霊行事の行われる護国神社、地元出身戦没者の慰霊、顕彰のために市町村、在郷軍人会、遺族会などによって設置され一般に神道式と仏教式の交代方式で、ただしキリスト教等が当該地域において優勢な場合にはその宗教の方式を取り入れて慰霊行事の表敬の対象となる忠魂碑、本人および家族の宗教に従って寺院墓地、公共墓地等に家族によって設置され当該家族の宗教にしたがって儀式の執行される墓という四層にわたって成立している。それらは、公的次元の密度を尺度にとれば、初めから順番に濃いほうから薄いほうにむかうスペクトラムを作っている。

箕面忠魂碑訴訟は、周知の通り、当該忠魂碑が宗教施設であるかどうか、当該忠魂碑の前で行われる慰霊祭が宗教行事であるかどうかを争っているものであるが、争

点の背景として、共同体の宗教性とその公的性格が日本の根強い伝統であり、アメリカの占領によって共同体の宗教性が解体され、そして占領終結後共同体の宗教性を回復しようとする運動が続いていたことを記述する。その上で、日本の伝統的な共同体の宗教性が衰退しようとしているのか、宗教の公的次元が崩壊しつつあるのかどうかを問うのである。

箕面忠魂碑訴訟に先立つ津市地鎮祭違憲訴訟において、原告は、一・神社神道が宗教であるかどうか、二・当該地鎮祭が神道の儀礼であるかどうか、三・市がこの儀礼に参加することは憲法によって禁止されているかどうか、について裁判所の判断を求めたのであった。被告は、一・地鎮祭は長年にわたって一般に慣習であると認識されている、二・目的と効果から見て、例え宗教的起源を持つ儀式であっても、結婚式、葬式、地鎮祭等は宗教活動ではなく慣習と認識されて、宗教の儀式とは区別されており、従って政府はこれらの儀式への参加を強制することを禁止されるに止まる、三・原告側の法律の適用には間違いがあると主張した。最高裁判所は、地鎮祭

は、神道に起源を有するけれども、すでに慣習になっており、憲法は国と宗教のあらゆる関係の分離を命じるものではなく、目的と効果から見て当該行為が慣習と認められるならば、国の関与は認められると判断したのであった。

忠魂碑について判断するために、地鎮祭についての先駆的考察は十分に参考になる。戦没者に対する慰霊の儀式は、初めから宗教的な色彩の強い共同体の公的行事であった。共同体の成員は、そこでの役割に応じてこれらの行事に参加する。仮に市長や教育長が共同体における地位を伴った形でなく、単に個人として自由意志によって参加しても、それではこうした行事の象徴性は十分にない。神社神道が戦没者の慰霊祭等に天皇や国の公職にある高官の公の立場での参加を求める意図はここにあるのである。

自然共同体への忠誠の伝統を持つ共同体指向の宗教と信仰共同体への忠誠を特徴とする個人指向の宗教との間の競合関係は、政治的な制御が介入する時に尖鋭化する。日本史においては、十六世紀にキリスト教が到来した時、

十九世紀の鎖国から開国にいたるプロセスでのキリシタンの禁制とその自由化をめぐる闘争、そしてアメリカの占領による個人指向の宗教理念の法制化は、第三の尖鋭化の波に他ならなかった。

箕面忠魂碑訴訟は、新しい挑戦であり、第四の波として特筆すべき理由がある。それは、地域住民の公的な宗教性の象徴である地域戦没者の記念碑である忠魂碑に対して、地域住民が住民訴訟の形をとって批判する、すなわちこれまでの三回の波はいずれも外部から共同体の宗教的アイデンティティーに対する挑戦が行われたのであったが、この挑戦は、個人主義的な立場を宣揚して、共同体の内部から公的な共同体の宗教性を攻撃するものだからである。

論文の要旨は、おおむね以上の通りであるが、この第四の波を媒介として、日本に前出のウィルソンやルックマンの「世俗化」の概念をあてはめて検証してみると、共同体の宗教ないし宗教の公的な次元に対する内部からのエロージョンの事例として理解することができのことも知れない。あるいはもっと楽天的に考えれば、西欧的

な個人主義指向の宗教伝統が、ある程度日本にも定着し、内在的、共同体指向の宗教表現を主流としてきた日本の伝統と並立的に存在を主張できるようになったのだと言えるのかも知れない。ことによると、このような訴訟の形で、個人主義的な宗教による共同体的な宗教の批判が顕示的にでてくるようになったことは、むしろ伝統的な価値の衰退としてよりも、二つの異なった価値の共存の可能性を検証する機会を提供するものであるのかも知れないのである。

二、CISR東京会議

柳川啓一のCISRへの一連の論文による日本宗教のヨーロッパ宗教との異質性の指摘とそのコロラリーである日本の宗教社会学理論と対話の必要性の主張は、さらに具体的な形を取って、欧米の主要研究者を日本に招へいし、日本の宗教の現実に触れるとともに、我が国の宗教社会学者と膝を突き合わせて議論を行う機会を作ろうという企画になった。

日本学術振興会や宗教団体等の協力をえて、一九七八

年の十二月二十七日から二十九日まで国際文化会館で会議を行い、引き続き十二月三十日から翌年一月六日まで諸宗教の訪問を行ったのである。

会議は、ハンス・モルの公開講演「宗教のアイデンティティ・モデル」に続いて、四つのテーマのセッションを設けて行われた。四つのセッションのテーマと研究発表者（発表題目）および討論者は、以下の通りであった。

第一セッション「世俗化の概念と実態」

司会*宗像巖

発表*K・ドベラーレ「ベルギーのカトリック中心勢力の専門職化と世俗化」

*J・スィンゲド「日本の宗教社会学における世俗化論の考察」

*田丸徳善「世俗化の問題」

討論*R・J・Z・ワブロスキー

*幸英男

第二セッション「現代の宗教意識の諸相」

司会*中川秀恭

発表*T・ルックマン「現代社会における宗教意識の構造的諸条件」

*宗教社会学研究会Aグループ「日本の新宗教における生命観」

*宗教社会学研究会Bグループ「無名の神の祭」

討論*B・マーティン

*蘭田稔

第三セッション「新宗教運動」

司会*井門富二夫

発表*B・ウィルソン「新宗教について」

*真田孝昭「予言の外れた後で」

*森岡清美「ある新宗教運動の体制化」

討論*T・S・リーブラ

*宮永國子

第四セッション「既成宗教団体からの応答」

司会*安斎伸

発表*D・マーティン「既成教会の文化政策」

*上田賢治「現代の社会変革と神道の伝統」

*松濤誠達「仏教の展開における葛藤」

*D・リード「世俗化論と日本のキリスト教」

討論*C・カルダローラ

*石井米雄

発表者からは、事前にペーパーの提出を求め、日本文及び英文で参加者に配布しておき、各セッションは、発表者から手短かにごく要点だけを述べ、討論者がコメントを行い、発表者がこれに答えた後で一般討論を行う形で進められた。会議の後で改めて編集仕直したペーパー、討論者のコメント、一般討論の要旨をも網羅した記録は、『ジャパニーズ・ジャーナル・オブ・レリジヤス・スタディーズ』の第六巻1-2号（一九七九年）にまとめられている。

この会議がどの程度異文化間の知的コミュニケーションに共通理解の何らかの手がかりをつけようという企画者の目的を達したか。発表者の一人、J・スィンゲドは、「私自身は異文化間の対話は可能であり、望ましいものであると強く信じている者であるが、私はまた同時

にそれが内包する諸々の困難に気づいているし、経験もした。私が心から願うところは、東と西の交流が双方から夫々貢献できるものを持ち寄ることができ、双方それぞれに一層有益になることである」と述べているけれども、各セッションの討議の記録を読みながら思い起こしてみると、理解に必要な共通言語の基盤がいかに弱体であったように思われてならないのである。

世俗化について考察を加えた田丸徳善が、かつてそれが西欧における宗教の定義の再考に関連するものであると指摘したことを敷衍するならば、異文化間の対話は、さらに一層宗教についての基本的定義を再考するきっかけになって良い。

だが欧米の宗教社会学者に対するそのような効果は、議論を通してよりもむしろ日本宗教の現場の視察によって生じた方が大きかったように思われる。またこうした機会が若手研究者への刺激になることも企画の意図の中にあつたのであるが、対話の構築を可能にする柔軟な討論の展開にまではいたらなかった。

おわりに

異文化間の対話を成立させるためには、まず共通言語を相互に設定することが必要だと思われる。それは、異質的なものと同質的なものを相互に諒解しあう手続きが必要だということに他ならない。

J・スィンゲドーによる第二セッションの討議記録は、司会者が、興味深い「対決」をしてくれたことに感謝すると述べたことに、日本人以外の参加者は驚きを禁じえなかったと記しているが、こうした感覚を埋めるための努力は、本格的に進める必要がある。偶々今年の一月にOECD諸国からハイレベルの教育エキスパートを招へいして京都で教育サミットが開催されたが、その開会の挨拶で、中曽根首相は、今日の世界は産業革命に比べ情報革命を経験しつつあり、新しい地球精神とでもいうべきものが醸成されつつあるので、世界の多様な国々の「共存」のために教育に関して多様な経験を分かちあうことが極めて大切になっていると指摘した。

臨時教育審議会の中間答申によると、日本の教育は、

荒廃しているというのであるが、ハイレベル教育会議のラポルトールを務めたOECD事務局のロウ博士は、アメリカやヨーロッパ諸国から見れば、日本の教育は大変旨くいっているものであって、科学技術の変化や労働人口の国際化を目前にして、危機感を持つていることは分るけれども、「荒廃」しているというのは穏当でないことと揶揄していた。「荒廃」してしまつては、共存は不可能だというのである。

情報化の進展によって一つの地球世界が成立しようという時、その世界は、ますます多様な価値や慣習の並立を余儀なくされる。違った価値や慣習を違ったものとして認識することが、共存の前提である。CISRによって代表されるヨーロッパの宗教社会学が、日本で関心を持たれているのと同じ課題についていかに違うのか、我々が理解に務めるのと同じだけの努力をもってこちらの立場を主体的に主張し、違いを理解して貫くことが必要なのである。