

和辻哲郎のグローバル倫理学における倫理的な普遍性と特殊性^①

セビリア・アントン

はじめに

ウィリアム・M・サリヴァンとウィル・キムリック(William M. Sullivan & Will Kymlicka)は、彼らの編書である『倫理のグローバル化^②』(二〇〇七)の中で、私たちが比較哲学の実践に迫られていることを述べている。世界人権宣言(一九四八)の後、それに反発・抵抗する宣言が、例えばイスラム教(一九八一、一九九〇)や儒教(一九九三、一九九八)から提出されたこと^③を考えると、世界的な秩序の形成には異なる倫理的伝統や宗教的伝統の間の対話が必要である一方で、そうした対話を持つことの困難さがわかる。そう考えると、比較哲学と比較倫理学における「比較」は、単に学問的な意義だけでなく、また実践的、及び政治的な意義を持っている。自由主義、キリスト教、イスラム教、儒教、仏教、フェミニズム、及び他の新旧の

宗教や主義主張の倫理学的アプローチを比較すれば、異文化対話を深めるための道筋を見つけることができるかもしれない。さらに、比較倫理学がもたらす倫理的なコンセンサスによって、異文化に対する新たな見方が生まれ、国際的な学びが可能になるであろう。このように、比較倫理学は世界平和のためにも不可欠であると言っても過言ではない。

以上のような比較哲学の実践的な課題に応じて、本論は、和辻哲郎の『倫理学』とそれに関連する著作を検討し、「グローバル倫理学」に繋がる論点を明確に取り出すことを目的とする。

和辻哲郎(一八八九—一九六〇)は、『人間の学としての倫理学』(一九三四)、『風土—人間学的考察』(一九三五)、『倫理学』上中下巻(一九三七、一九四二、一九四九)、『日本倫理思想史』(一九五二)などの著作でよく知られている倫理学者で

あり、日本思想史家、文化史家でもある。日本国外において、和辻は日本の哲学・倫理学を構築した哲学者・倫理学者としてよく知られている。しかし近年、和辻の倫理学を日本国内の問題だけではなく、グローバルな社会の問題にも応用しようとする試みがいくつかなされている。⁽⁴⁾ここにこそ、和辻を日本の倫理学者としてのみならず、グローバルな哲学者・倫理学者として再び捉えることの可能性がある。そしてグローバルな哲学者・倫理学者としての和辻から、倫理的コンセンサス、文化的な差異、批判、そしてグローバルな社会における具体的な課題などを再検討するための重要な示唆を得ることができる。

本論では、まず和辻の倫理学をグローバルな文脈に応用した二つの実例を紹介する。そして、これらの研究を補うため、和辻倫理学の原文を広く分析し、その道徳的な普遍主義と相対主義のジレンマについて説明したい。このジレンマに対する和辻自身の解決策として「内容による」倫理的なアプローチとは異なる、独特な「構造による」倫理学があり、それによって和辻が道徳の普遍性と特殊性を調和させることを試みているということが確認される。次いで、『倫理学』下巻を考察し、そこにおいて間人的倫理学の世界史的、国際社会的実現がいかに描かれているかを明らかにする。ここでは、国際関係を「信頼関係」として再考し、この関係を可能にする政治的・経済的・文化的な構造がいかなるものかが検討される。最後に、グローバルな倫理学としての和辻倫理学の限界と可能性について評価し

たい。

一 先行研究

英語圏において、和辻の理論は倫理学、政治哲学、環境哲学におけるさまざまな問題の解決にしばしば適用されてきた。しかし和辻の理論を、「グローバル倫理学」の問題（本論では、グローバル社会における国際的、超国家的―国家を超える―人間関係の規範的研究を指すものとして、「グローバル倫理学」という言葉を用いる）に適用した事例は、これまで二つしかない。一つ目は、比較哲学者クリストファー・ゴトウ・ジョーンズ（Christopher Goto-Jones、ライデン大学）の論文においてである。彼は「インターナショナルな関係における人間（インター・マン）および『インター』なもの―和辻哲郎と間柄の倫理学⁽⁵⁾」（二〇〇三）という論文で、グローバルな倫理的諸問題の解決策として、和辻の理論を用いた。ジョーンズは、彼の論文の中で「人間」を「Inteman」と訳し⁽⁶⁾、この概念が国際関係の問題を解決するためのユニークな方法であると論じた。

ジョーンズは三つの点に着目している。第一に、和辻の人間論が、閉鎖的で利己的な個人という考えから出発する近代思想を批判している点である。個人主義をベースに社会が構築されると、必然的に利益追求型の社会になり、利己的な者同士の契約しか存在しなくなる。その結果、国家も利己的でしかなく⁽⁷⁾なり、本来倫理的であるべき国際関係すらも不可能になる。第二

に、ジョーンズは和辻の人間論を、普遍的な道徳論として論じつつも、そこには文化的・歴史的な背景を持つ特殊な道徳観も含まれていると見ている。⁸⁾第三に、ジョーンズの理解では、「個性と全体性の弁証法」は、家族からグローバルな社会まで、人間存在のあらゆるレベルで、継ぎ目なく行われるべきものである。そこでは、個性(国家の特殊性)と全体性(国際協力)の両方を保証することが可能とされる。この三つの論点を合わせると、「非利己的なグローバル社会」の像が浮かび上がり、そこにおいて文化的な差異は全体にポジティブな影響を与えるものとして捉えられる。ジョーンズは以下のように結論付ける。

和辻哲郎によって明確化された問柄の倫理学は、本質化された『西洋的』な政治や国際関係の思想的伝統に対する、興味深く、且つ力強い批判を提供する。彼の倫理学が示唆するのは、まさに、『西洋』は国際に全く関心がなく、ただ国民の超越と拡大することに関心を持っているということである。¹⁰⁾

二つ目は、マイケル・マーフィー (Michael Murphy、ロンドン大学) の論文、「和辻哲郎の批判的な世界主義¹¹⁾」である。ジョーンズと同様に、マーフィーは和辻の「問柄的存在論」に着目し、「複数のかつ異質な時—空間にわたる plural and hetero-spatial-temporal」グローバルな秩序を理論化しようとした。彼は論文の中で、和辻を三人の学者と比較することによ

り、自身の解釈を提示した。彼はまず、和辻をイギリスの社会学者ジェラード・デランティと比較している。両者は「問柄的・社会的存在論」を唱えているが、和辻はデランティとは異なり、自律した個人からは出発せず、身体性と風土性を強調した。そうすることで、異質な人間の諸空間において近代が拡大する中、その近代の内部で「差異」がいかにしてもたらされるかを考えることができるようになる。次に、マーフィーは和辻をアルゼンチンの記号学者、ウォルター・ミニョーロと比較する。ミニョーロは和辻と同様に、近代における他者性と差異を強調し、「批判的世界主義」を構築しようとした。しかしマーフィーは、和辻による具体的・異質な時空間のアイデアは、ミニョーロのそれに比べて、共同体を動的に見ることを可能にする」と論じた。最後に、マーフィーは和辻を社会哲学者、政治哲学者のキアラ・ポッティーチと比較した。和辻は直接「想像力」について論じなかったが、彼によれば、両者は個人の想像力と共同体の想像力を統一するものとしての「想像力」のアイデアを持っていた。しかし、「身体的に想像的なもの body's 'imaginal」、すなわち空間における身体的連関を経由する「人間の想像力」の観念を示唆する点において、和辻のほうが現実的でありうるのである。

以上に見るように、マーフィーは人間存在の構造における客体的契機、すなわち身体性と風土性を強調した。この契機は、和辻の問柄的存在論と組み合わせられることで、文化的な差異

及び生活のさまざまなあり方を認めるような、グローバル化とグローバルな社会の観点を可能にする。そのような社会では、特殊性は周囲に同化吸収されることはなく、その特有のあり方を認められている。このようにして、ジョーンズもマーフィーも、グローバルな尺度における統一性と特殊性の止揚として、和辻の倫理学を解釈しているのである。

二 道徳的普遍主義と相対主義

ジョーンズとマーフィーは、和辻の理論を今日的な問題に応用することを試みており、これらの研究は非常に興味深い。しかし、筆者は、さらなる分析や検討が必要であると考える。つまり、和辻の「比較思想論」と「グローバル倫理」の理論的な土台として働いている、倫理的な普遍性と特殊性についての考え方をもう少し検討する必要がある。また、和辻の『倫理学』下巻が十分に検討されていないように思われる。和辻はこの巻においてグローバル社会の理念を具体的に叙述しているため、これを検討しなければならない。

『風土』を読むと、文化的特殊性に対する和辻の鋭い洞察力に心を打たれる。和辻は風土と歴史、あるいは客体性と主体性の相互関係を通じて、人間の生活様式のも多様性を説明する。彼の文化類型論（モンズーン型、沙漠型、牧場型）は単純に思われるかもしれないが、人の主体的なあり方は、環境との相互作用の歴史から影響をうけるという彼の主張は確かである。彼の

仮説にはやや一般的なものもあるが、他の仮説は倫理的な問題に密接な意義を持っている。例えば、和辻はアジアの諸国民は農業的で、家族中心であるため、個人性と社会性に富んだヨーロッパ人と同様に民主主義を実現するのは難しいと嘆いた。¹²⁾

『風土』は、人の生活様式が、自然のはたらかみや人間の解釈の仕方、そして偶然の出来事によるさまざまな影響を受けるという印象を与える。しかし、『倫理学』の上巻はまったく違う印象を与える。和辻は『倫理学』上巻において、アリストテレス、カント、ヘーゲルと同様に、人間の生き方を決める体系的・倫理的な原則を打ち立てることを目指した。彼は、人間存在の否定的二重構造や、その背後にある空の理法（この二つの鍵概念について、後ほど説明を加える）、そしてその発展の場としての時間と空間などを語る際の議論を、日本あるいはアジアに限定するのではなく、あらゆる人間の条件について広く論じている。彼の議論は、キリスト教の十戒と仏教の戒律の比較からも確証づけられる。引用を見てもみよう。

以上のごとく見れば、時と処とによって善悪の標準が異なるという見解は、明らかに誤っている。異なっているのは信頼関係の範囲やその表現の仕方であって、信頼にこたえるのが善であり信頼を裏切るのが悪であるという原理にそのものではない。この原理は最も原始的な社会から最も開化せる社会に至るまで、一貫して変わらないのである。¹³⁾

私たちはいかにして、『風土』における文化的多様性と『倫

理学』における普遍的理論を調和させることができるのか。その答えは、国民道徳論についての和辻の著作において最も明快に書かれている。「国民道徳論」（一九三二）では、道徳の理論的研究とその歴史的（特殊的）研究が区別される。和辻は、道徳の現れは確かに特殊であるがため、一つの社会の道徳観を他の社会、あるいは他の時代に直接に適用することはできないと述べる。しかし同時に、それぞれの社会の道徳を完全に切り

離された相対的なものにすることもできない。和辻によれば、真に道徳的な社会は、ある構造的な要求に従わなければならない。その要求とは、個別性と全体性を両立させること、媒介物の共有を通じて人倫組織を形成すること、そして組織の機能的多様性が存在している一方で、国家の統一性が維持されていること、などである¹⁴。したがって、特殊なものは、普遍化¹⁵されず、普遍から切り離されることもない。むしろ、「普遍は特殊においてのみおのれを現し、特殊は普遍の実現としてのみ特殊である¹⁶」。

以上の考え方は、もう一つの論文、「普遍的道徳と国民的道徳」（一九三八）においてより明確化されている。ここで、和辻は国民の道徳（例えば、古代ギリシアのポリスを中心とする徳の倫理学）とコスモポリタンな普遍道徳（例えば、ストア派とキリスト教の倫理学がこれにあたる。両者は現在のグローバルシチズンシップ論の先駆者である）のもっともらしい対立を嘆いた。和辻によれば、その対立は、絶対的全体性（普遍的な

るもの）と有限的全体性（国民国家）を二項対立としてみなす考え方に由来する。和辻は仏教を参考にして、絶対的全体性は有限的な全体性（家族・村・国家など）においてのみ実現・表現されるというモデルを提示する。このモデルからすれば、特殊な道徳は初めて有意義なものとなるが、それは同時に空の原理の表現として相対化される¹⁶。

以上のように、和辻は道徳的普遍性と多様性の理論を提供するのであり、これはジョーンズとマーフィーの主張を支持するものである。ここで、和辻の理論から重要な点を二点にまとめたい。まず道徳的普遍性が構造的であるということである。人間存在の構造は普遍的であるがゆえに、倫理学もまた普遍的であると考えられる。和辻は、この構造的な普遍性を「空の否定的二重構造」と呼んでいる。この二重構造には「個別性と全体性」及び「主体性と客体性」の矛盾的同一が含まれる¹⁸。そして倫理学は「信頼に応える誠実さ」として捉えられ、その「誠実さ」は否定的二重構造を実現し、それを通じて人間存在は「本来的 *essentich*」になると論じられている。

もう一つは、人間存在の普遍的な構造には「客体性」が含まれているため、必然的に歴史的かつ風土的な特殊性を帯びるということである。客体的な媒介が個別性と全体性の相互否定を媒介し、住宅（建築）、市町村（道路、公園など）、風土などが普遍的な構造の実現（構造から内容への発展）を形成する。したがって、個別性と全体性の相互否定は空間と時間によってさ

まざままである。この倫理的差異の理論によって、和辻は文化の多様性を理解し、これを人倫的な道の実現に必然的かつ貢献的な要素として高く評価した。マーフィーが指摘した和辻の「異質性」と「身体性」はこの理論に基礎付けられる。

しかし、和辻の「道徳的多様性」はあらゆる倫理学を無条件に認めているわけではない。ある生活様式が共同体を無視し、個人のみを尊重すれば（あるいは逆に共同体のみを重んじ、個人を軽視すれば）、それは「倫理的」な生活様式と呼ぶことはできないと和辻は論じる。つまり、和辻の思想には異文化批判の要素もある。あらゆる文化が個別性と全体性を実現するための独自の倫理学的方法を持っているにせよ、そのどちらか一方に偏っている（人間存在の二重構造を実現させない）文化を直接的に、あるいは間接的に批判することもまた、和辻の倫理学においては可能なのである。

三 比較倫理学と対話への含著

和辻の理論は、比較倫理学、及びまざままあり方をした倫理の間の対話 (inter-ethical dialogue) という課題についても意義を持っている。このことを、和辻の理論をサリヴァンとキムリックの理論と比較することによって明らかにしよう。まず「倫理」という共通認識がなければ、比較も対話もできない。キムリックは、『倫理のグローバル化』においてこれを「最小限の共通認識」と呼び、まざままな伝統に共通するルールとし

て理解している。キムリックはこのアプローチを「二段階モデル」として以下のように説明している。

それゆえ、第三の選択肢はグローバル倫理を二段階の現象としてとらえることである。一段階目には自立した国際的なディスクールがある（例えば人権）。ここでは、誰もが納得する最小限の基準が定義されている。二段階目では、まざままな倫理的伝統がある。各々の伝統には、人権以上に、また人権以外に必要なものがそれぞれ説明されている。¹⁹⁾

このアプローチはおそらく、世界宗教会議における、ハンス・キュングの *Welthos* 論において取られたものと同様である。しかし、この「二段階のモデル」はリベラルで世俗的な区別、すなわち正（政治）と善（道徳）の倫理観の区別を前提としているのではないか。そして、そこでは道徳的完全主義 (Moral Perfectionism) が排除されているのではないか。²⁰⁾

以上を踏まえると、和辻は独特なアプローチをしていると言える。彼が重点を置くのは、「最小限な内容」ではなく、すべての規範と徳目を含む構造である。筆者は、このモデルから「多様性を持つ完全主義」 (Plural perfectionism) が可能になると主張したい。そうならば、自由主義の「複数性に対する寛容」と完全主義にある「道徳的な関わり」を両立させる方法を提示できることになる。

第二に、効果的な比較倫理学論の条件として、倫理的な「差異」の把握が不可欠である。「二段階モデル」は複数のコンテ

クストの間に「善」と「道徳」に関連する差異が存在することを許容することはできない。しかし、それを肯定的に説明できるわけではない。だが、和辻の考え方からすれば、この差異は必然的に起こるだけではなく、何らかの貢献を果たすものでもある。したがって、その差異を認めるだけでなく、積極的に評価し、また尊重することができるのである。加えて、和辻はさまざまな人間関係の段階を検討し、それを媒介するさまざまな媒介物を考慮した。したがって、和辻の理論は宗教や主義などの伝統だけでなく、さまざまな社会の単位（夫婦、家族、会社、国家など）にも応用できる。いくつもの伝統がさまざまなレベルにおいて摩擦と衝突を繰り返している現代において、こうした考慮は極めて高い重要性を持つと考えられる。道徳的な伝統の検討に限られている理論は、この複数の社会の単位、そしてそれぞれの役割の重複、そして役割緊張を説明できないのである。

四 『倫理学』下巻におけるグローバル倫理学

以上に見たように、和辻の理論は、絶対を有限的な全体の中で表現されるものと見ることで、道徳普遍主義と相対主義を調和させるものであった。すなわち、和辻は、普遍的な倫理的原理を、相対的かつ文化的・歴史的に特殊な生活様式が表現されたものとして見るのである。しかし、この理論は具体的にどう実現されるのだろうか。

和辻は『倫理学』下巻において、徹底的に間柄的な国際関係論を論じている。彼が最初に指摘したのは、国民が自分の国民性を自覚するには、他国民との関わり合いがなければならないということである⁽²¹⁾。その関わり合いにおいて、それぞれの文化は自国のユニークさに気付き、そこを出発点に、それぞれが何に貢献できるかを初めて知るのである。さらに、他の国民と関わることによって、自分の文化の欠点を知ることでもできる。例えば和辻は、日本は西洋の強い個人性を学ぶ必要があると論じる。このような国民の間柄的な自覚は、人類の統一の理念を可能にする。

類が民族や国家の区別なく、一つの共同体を形成し、それによって人間存在の理法を人類的に実現すべきであるという理念が、歴史的に生み出されるに至った。これが人類の統一の理念である。この理念において人類はおのれの本質を、すなわち同じ人間存在の理法が人類を人類たらしめていることを、自覚したのであるといつてよいであろう⁽²²⁾。

この統一によって、人間がみな同じようになるわけではない。むしろ、個性性と全体性の二重否定と同様に、個別的な国民は、その独自性があつて初めて、調和のとれた世界秩序の一部となることができる。しかし、そのためには、四つの条件があると和辻は言う。第一に、それぞれの国民国家は、自国で人倫的統一性と個性性を自覚しなければならぬ。第二に、それぞれの国民国家が、政府間の機関にその主権をある程度譲らな

ければ、本当の人倫的な国際組織は成り立たない。第三に、それぞれの国民国家は「世界的経済組織の合理的自覚的な形成」に協力しなければならぬ。そしてその世界経済は盲目的な競争ではなく、相互に貢献することのできる経済でなければならぬ。第四に、各々の国家と、国民をまたぐグローバルな文化を構築しなければならぬ。しかし、和辻はこの点において漠然としており、「コスモポリタン」な言語、宗教、人生観の(不可能性を描き出すことに留ま⁽²³⁾っている。

以上の具体的な示唆から見れば、現在の状況には大きな課題が二つある。第一に、比較と対話を行うためには、文化的伝統の開放、及び異文化に関わ⁽²⁴⁾つてい、こうとする姿勢が必要である。自分の伝統を閉じられた、独立した、絶対的なものとして見るのではなく、その伝統が他の伝統とつながっていることを自覚しなければならぬ。そこで、自分の伝統を相対化し、それを「善」の一つの実現でしかないものとして捉えなおしながら、他の伝統から学ぼうとする姿勢が欠かせないものとなる。和辻は直接に論じていないが、これには「文化と国民の間の信頼関係」が必要であると筆者は考える。しかし、人権宣言を推進しようとした(元帝国主義の)西洋の「偽善」に辟易した国々を見れば、現在の国際情勢に信頼関係が不足していることがよくわかる。互いの国に対して、互いの心を開き、いかにして信頼関係を深めていくことができるのだろうか。

第二に、人間関係は「媒介」を必要とする。しかし、単なる

政治的・経済的な媒介物によって、人間らしい国際関係、国際的な信頼感が生まれるだろうか。「倫理学」中巻において、和辻は「友情」には文化の分かち合いが欠かせないと強調する。私たち人類が分かち合いを体感するためには「コスモポリタンな文化」が必要かも知れない。しかし、この文化はどこから生まれるだろうか。和辻の時代にはまだなかったもの—グローバルな観光事業、電気通信、共通の環境問題—を単なる実践的な問題として捉えるのではなく、世界中のつながりとして再び捉えることができるのではないだろうか。

おわりに

和辻の理論とその展開に、さまざまな問題があるのは事実である。例えば、国民国家の中にある異質性、超国民的な現象、そして完全に文化を超越することの不可能性などは、和辻の理論において十分に論じ尽くされていない。これは戸坂潤や酒井直樹による和辻批判でも明らかである。筆者は博士論文「空の倫理学を世界の場合」において、この問題に取り組んだ。

しかし、こうした批判にもかかわらず、和辻から多くの示唆を得ることが可能である。ジョーンズとマーフィーによる指摘や、和辻自身の文章にもある通り、グローバル社会の大きな問題である統一性の確立、及び動的文化的な差異の承認に対して、和辻の理論は独特な仕方アプローチする可能性を提示する。このアプローチは「利己的ではない」人間観、そしてその

人間存在の「個別的・全体的」及び「主体的・客体的」な二重構造に由来するものであり、異文化の比較・対話・共存を根本的に再検討する方法を示唆するものである。以上のアイデアはまだ明確な形を得ていないが、学問的・実践的な意義を備えたものであることは疑いなく。

- (1) 神戸大学大学院人文科学研究科博士後期課程の大家慎也氏は和文校を申し上げた。
- (2) William M. Sullivan (Ed.), *The Globalization of Ethics: Religious and Secular Perspectives*, Cambridge University Press, 2007.
- (3) *Ibid.*, pp.247-282.
- (4) Cf. Erin McCarthy, *Ethics Embodied: Rethinking Selfhood through Continental, Japanese, and Feminist Philosophies*, Lanham: Lexington Books, 2010. Ogawa Hiroshi, "Solidarity as a Universal Virtue: Re-evaluating Watsuji Tetsuro's Rinrigaku." 『徳山工業高等専門学校研究紀要』三十七号、二〇一三年、五一—五六頁。
- (5) Christopher Jones, "Infernal and the 'Infer' in International Relations: Watsuji Tetsuro and the Ethics of the Inbetween," *Global Society* 17(2), 2003, pp.135-150.
- (6) 和辻の言う「人間」とは、人間存在の二重構造、すなわち「個人」としての人間と「全体」としての人間を表現するものであった。
- (7) Jones, *op.cit.*, pp.142-143.
- (8) *Ibid.*, p.145.
- (9) *Ibid.*, p.147.
- (10) *Ibid.*, p.149.
- (11) Michael Murphy, "The Critical Cosmopolitanism of Watsuji Tetsuro," *European Journal of Social Theory*, 2015.

- (12) 和辻哲郎『風土—人間学的考察』岩波書店、一九七九年、二四八—二五一頁。
 - (13) 『和辻哲郎全集』第一〇巻、三〇八頁。
 - (14) 『和辻哲郎全集』第三巻、三八七頁。
 - (15) 和辻、同書、三八七頁。
 - (16) 和辻、同書、一七〇—一七二頁。
 - (17) Cf. John C. Maraldo, "Watsuji Tetsuro's Ethics: Totalitarian or Communicarian?" Eds. Eberfeld, Rolf and Wohlfart, Günter, *Komparative Ethik: Das gute Leben zwischen den Kulturen*, Köln: Academie du Midi, 2002, pp.179-193.
 - (18) この構造やその発展は複雑だが、次を参照。Anton Luis Sevilla, *Exporting the Ethics of Emphasis: Applications, Limitations, and Possibilities of Watsuji Tetsuro's Ethical System* (空の倫理学を世界の場へ—和辻哲郎の体系的倫理学の応用・限界・可能性), Dissertation for The Graduate University of Advanced Studies (総合研究大学院大学、学術博士論文)、2015.
 - (19) Sullivan and Kymlicka, *op.cit.*, p.4.
 - (20) この完成主義の例として、キリスト教とイスラム教の政治哲学があげられる。この二つの宗教の政治は、法で定められた最小限の法律を施行させるだけでなく、道徳的に「良し」生き方も促すのである。Cf. Sullivan and Kymlicka, *op.cit.*, p.203.
 - (21) 『和辻哲郎全集』第一二巻、三四頁。
 - (22) 和辻、同書、六八頁。
 - (23) 和辻、同書、四〇—二一四〇六頁。
 - (24) 酒井直樹『日本思想という問題—翻訳と主体』岩波書店、一九九七年参照。戸坂潤『日本イデオロギー論』岩波書店、一九九七年参照。
- (セビリア・アントン、倫理学・日本哲学・教育学、九州大学講師)