

クリフォード・G・クリスチャンズの

「トランスフォーメティブ (Transformative 変容的)・ジャーナリズム」

塚 本 晴 二 朗

はじめに

アメリカ・ジャーナリズム倫理学研究が、一九八〇年代に「成長産業」⁽¹⁾に転じたとされたのを象徴するのが、一九八五年の世界初の専門誌 *Journal of Mass Media Ethics* の創刊である。その権威と歴史のある学術雑誌において、唯一個人の特集を組まれた研究者が、クリスチャンズである。⁽²⁾

クリスチャンズが目指したものは、コミュニティにおける「相互関係 (Mutuality)」を基盤としたコミュニティアニズムに基づく、ジャーナリズムの規範倫理学確立であった。クリスチャンズはジャーナリズムとは、市民の「トラ

ンスフォーメーション (Transformation 変容) を担うもの、と考える。なぜならば、コミュニティの成員たる市民は、相互関係を踏まえて、コミュニティが如何にあるべきかを考え、熟議する必要がある、それこそがデモクラシーと考えるからである。つまりそうした熟議に市民が参加できるようにトランスフォームしないと、デモクラシーは存立しえない、と考えるのである。

以上のようなクリスチャンズのトランスフォーメティブ・ジャーナリズムの思想的構造を解明していくのが、本論の目的である。

一、クリスチャンズの問題意識

クリスチャンズは、一九七七年に書いた論文の中で、自らの問題意識を次のように述べている。

マス・メディアは、信じられないほど権力を持った「テクノストラクチャー」 (Techno-structure) となった。しかしその他の主な現代の制度とともに、不信という伝染病に感染しつつ、しっかりした理論を欠いたまま、「一九七〇年代の旋風」に直面することとなった。その結果、状況主義が促進され、正誤がはつきりしなくなり、より一層都合主義に迎合するようになった。倫理学を弁えた者であれば、結果が行為を正当化することはないが、今日の報道はそうしたやり方になっている。全体的な傾向として、合法性を優先している。明らかに道徳的なものを法的なものよりも低くしようとする者はいないが、強制力を持つ倫理学的原理を欠き、事実上我々は、自身を拘束する法律を容認している。全ての理論は、一様に法律的要求と倫理学的な責務を区別するが、ジャーナリズムの実務では、その区別が実質的に消失してしまった。疑いなく法学的研究は、非常に重要であるが、実質的に相容れないものまで法学的

な研究にしてしまうことは、信じられない歪みをも生み出すのである。プレスとの自由とは歴史的、哲学的、文化的、社会的、倫理的、政治的諸側面をもまた持っている。例えば、プレスの自由を憲法の問題だけにしてしまうことは、法律的な解決へと我々の目をそらす。そうすると、我々はジャーナリストの特権を生じさせる知る権利や情報の自由に関する諸法を、一貫して奨励してしまう。一度法律的な問題とみなしてしまうと、プレスの自由等は法学的に扱われるのが必然のようになるが、然るべき答えは、他の学問領域にも存在しうるのである。法学のような日々の状況を説明するものと、長期的な努力の典型的なものを置き換えることはできない。実務的な問題は、熟考を必要としないわけではない。最近の倫理に関する大切なことの一つは、我々はディシプリンとしての、すなわち行為の規範科学としての、倫理学を改めて強調する必要がある、ということである。柔軟性を欠く規定を避けつつ、意義深い倫理学的指針を公式化することは可能である。ジャーナリズム倫理学の教育に携わる者の課題は、何を行うことが正しいのか、何が適切な道徳規範なのかを、ジャーナリストが決定する確かな手助けをすることである。マス・メディアに関する長期的な研究は、即役立つ実務的な知恵も、絶対安全な倫理学理論も生み出しはしないかもしれないが、倫理学的問題を克服しようとする試みは、不適切なものとして簡単に片付けられうるものではないのである。

結果だけに注目し、倫理学的に正しい行為とは何か、というようなことに頓着しない風潮を、クリスチャンズは「一九七〇年代の旋風」と呼んだ。ジャーナリズムは、一九七〇年代にその影響力を増大させた。しかし一九七〇年代の旋風に直面したジャーナリスト達は、結果として法を犯しさえしなければよしとし、倫理規範など顧みようとしなくなっている。クリスチャンズはそう考え、大きな危機感を持ったのである。

二、啓蒙主義 (Enlightenment) 批判

クリスチャンズは、啓蒙主義を次のようなものと捉えている。

一八世紀以来の啓蒙主義思想を理解するには、「個人」と「自律」という二つの言葉を必要とする。人間はいかなる権威からも独立して君臨し、個人はそれ自体が目的であると考えられた。自律は人間性の核であり、生活の中心をなす理想となった。自己決定は最高善となった。⁽⁴⁾

アイザック・ニュートンは、世界を無生物的な機械が数学的法則を構成し、画一的で自然科学的な根拠を構築するようなものとして描いた。全ての現象は、各々の細部にわたる秩序の結果として説明した。数的なもの以外のいかなるものも、詭弁や神秘とみなした。ルネ・デカルトは、いかなる主観的なものとも区別する客観的中立的思想を前提とした。純粋な知識は、状況により最小限手を加えられるに過ぎない純粋に数学的な、単線的様式において構築される。デカルトは、「私」が存在する絶対的な証明を追求した。デカルトの関心は、現実から幻影を区別することであつた。「我思う。ゆえに我有り」とは、たとえ「私」が何ごとをも疑っているとしても、それゆえに「私」が思考しているということは疑う余地がない、ということである。ジョン・ロックは、人間の認識の様式と範囲に関する説明において、全ての知識は感覚から引き出される、とする。また社会は、利己的な機械的に行動する者の集合と、個人の自由・生命・財産を守るための相互の合意によって制度化された策略としての政府、ということになる。このゆえ、本質的に二つの別個の秩序、すなわち私的内的な感覚の世界と公的社会的な言語の世界が存在する、とする。以上のように、典型的な啓蒙主義はデカルトの合理主義、ニュートンの機械論的宇宙論、ロックの個人主義によって理

解される。⁽⁵⁾

このように把握した啓蒙主義に対するクリスチャンズの批判は、次のようなものである。

個人のアイデンティティは独立してではなく、「善」を交渉する社会過程を通じてのみ構成される。我々が個人的な達成と考えるものの多くは、実際には共有の努力である。全ての道徳的な問題は、コミュニティと関わっている。ゆえにロックの思想のような、個人と社会の二重性は、コミュニティリズムにおいて克服される。我々の幸福は我々がともに仕事をし、生活するコミュニティの人々の健全さと活力に連動される。⁽⁶⁾

ただし、クリスチャンズのいうコミュニティリズムとは、個人よりもコミュニティに重点を置く、ということではない。重要なのは相互関係である。相互関係とは他者とケアしあったり、育みあったり、エンパワーしあうような互恵関係に基づくもので、個人かコミュニティかではなく、コミュニティ全体の幸福への相互作用やコミットメント、すなわちコミュニティの中で関係し合う個々人が基本となる。つまり個々人が関係し合うコミュニティを支えようとする行為は道徳的に正しく、自己中心的な行為は間違っている、というのである。⁽⁷⁾

以上のようにクリスチャンズは、コミュニティにおける相互関係を重視し、啓蒙主義を源流とする自律した個人を中核とする考え方を批判するのである。

三、自由主義 (Liberalism・Libertarianism) 批判

クリスチャンズは、個人の自由を最も重要な基盤とする思想に批判的である。ここで考察する自由主義とは、既述の啓蒙主義と明確に区別できるものではない。また、自由至上主義 (Libertarianism) と自由主義 (Liberalism) をあえ

て区別していない。要するに、他人に迷惑がかからない限り、各自が自由で平等に自身の選択をする権利を最優先する、というような考え方に対して批判的なのである、ということに焦点を絞る。クリスチャンズが「権利の政治学」と呼ぶ場合もある、自由を中核とした思想の批判についてみる。クリスチャンズの批判の対象となるのは、次のようなものである。

全ての人間は、社会の福祉や多数者の利益を理由に侵されることのない権利を有している。つまり社会制度は、正義に基づいて個々人に対等の市民としての権利を保証すべきものである。なぜならば、善は個人的な達成目標である。個人的な達成目標であれば、他人のそれと価値的な衝突、あるいは逸脱のようなことが起こる可能性もあろう。そうしたものに制約条件を課すのが、正義なのである。正義が善に優先するのは、そもそも何が善であるかの範囲を社会制度の中に設定するのが、正義の原理なのであるから、正義に善が優先することはありえないのである。ゆえに個々人が達成目標を選択するのであって、あらかじめ達成目標が設定されているのではない。まず個々人が存在し、その個々人が数多くのものの中から目的を選択するのである。そして、その選択を行う前提として、正義があるのである。したがって、正義に基づく社会制度は、個々人に対して平等な自由の権利を保証しなければならぬ⁽⁸⁾。

クリスチャンズは、個人の自由と権利を中心とした考え方を批判する。クリスチャンズによれば、個人の権利の政治学においては、公正の過程は共通善の概念を上回る優先権を持つが、そのためには、我々個々人のアイデンティティが歴史や文化から分離して確立されうる、ということを前提とすることによってのみ、我々はそのような優先権を受け入れることができる。しかし、我々人間のアイデンティティは、善の社会的な概念の中で構築されるから、我々は個人の権利を政治的秩序の礎石にはできない。このようにクリスチャンズは、公正としての正義に基づく個人

の権利が、共通善に優先することを否定する。なぜならば、個々人の権利は、個々人のアイデンティティの確立なくして、存在しえない。しかし、個々の人間のアイデンティティというものは、自らを取り巻く歴史や文化等の中から確立されていくものである。ところが、共通善もまた歴史や文化等の中で確立していくものである。そうであるとする、権利が共通善に優先するということは、権利は歴史や文化等と別個に確立するということである。要するに、個々人のアイデンティティの確立よりも先に、個々人の権利が確立するということは考えられないから、個人の権利が共通善に優先するということは考えられない、ということである。クリスチャンズは、何が保護する価値であるかは、人間のアイデンティティや利害といったものの枠組みとなる、特定の社会状況の中でのみ確かめることができる、と考える。クリスチャンズによれば、我々の個性は、どこからともなく形づくられるのではない。我々は、価値や意味が前提とされ、それらの交渉が行われる、社会文化的な世界の中に生まれるのである。社会システムとしてのコミュニティは、その居住者よりも先から存在し、その居住者が去った後も持続する。それゆえ、道徳的に適切な行為はコミュニティに向けたものである。もし我々の自由が他者の繁栄の助けとなっていないかかったならば、我々自身の福祉は否定されるのである。我々の達成感とは、決して孤立して到達できるものではなく、人間の結びつきを通じてのみ到達できるものである⁹⁾。

クリスチャンズは、社会制度における、個人的な選好から完全に分離した、平等な自由の権利のための制約としての正義を否定する。自由主義の観点からすれば、自我が達成目標を選択するのであって、あらかじめ達成目標が設定されているのではなく、まず自我が存在し、その自我が数多くのものの中から目的を選択するのであるが、クリスチャンズは逆である。我々のアイデンティティというものは、どこからともなく降って湧いてくるものではない。各

自が生まれたコミュニティにおいて形成されるのである。そして、そのコミュニティには、独自の歴史や文化がある。我々は、自らが生まれ育ったコミュニティの歴史や文化を前提としたアイデンティティを確立する。自我が、このコミュニティを前提としたアイデンティティと切り離されることはない。一方、自由主義が達成目標と位置づける善も、コミュニティの歴史や文化を前提として形作られる。したがって、自我と達成目標としての善は、別個のものとして存在することはありえない。

クリスチャンズによれば、我々が、価値や意味が前提とされ、それらの交渉が行われる、社会文化的な世界の中に生まれる以上、自我と善は別個に存在しえない。自由で平等な権利を保証するだけでは、価値としての善の衝突を避けることはできない。そこで必要なものは、共通善なのである。

四、功利主義 (Utilitarianism) 批判

クリスチャンズは、功利主義を次のようなものと捉えている。

功利主義の原理は「最大多数の最大幸福 (the greatest happiness for the greatest number)」とされているが、これは誤解させる言葉である。ジョン・スチュアート・ミルがいう「最大多数」とは、多数派が獲得するものという意味を含んだ、数値的な言い表し方であるから、「全体集計の最大幸福 (the greatest happiness for the aggregate whole)」とすべきである。功利主義における道徳的に正しい選択とは、最大差で悪を上回る善である。正誤選択の決定に最終的に重要なのは、促進されるべき善と抑制されるべき悪の合計である。ジェレミー・ベンサムとミルの伝統的な見解は、善の目的は幸福と快楽であると把握する快楽主義である。しかしながら、二人の後の功利主義者は、もし快楽がある人

の欲求の対象であるならば、すべての人がその対象を欲求するわけではない、ということに注目した。正誤は最終的に生み出された価値の全合計によって評価される、と主張したのである。このように考えれば、功利主義は我々の倫理的選択を手助けするための明確な指針を提供する。功利主義とは、我々が最も良心的な方法で、自身に対する様々な選択の起こりうる結果を計算させようとするものである。そうした計算の仕方が完成されたならば、我々は価値を最大化し、喪失を最小化する道徳的義務を負う。行為者は「全体的にみた幸福の最大の合計」に焦点を絞るのである。功利主義は、やがて行為功利主義と規則功利主義に区別されるようになった。行為功利主義では、個々の行為が問題であるから、ある状況におけるある行為が悪を上回る善を生じることが問われる。規則功利主義は、最大の一般的福祉を促進する基盤として道徳的規則を規定する。問題なのは個々の行為が最大の功利性をもたらすかどうかではなく、行為の基盤となる一般的な規則が最大の功利性をもたらすかどうかである¹⁰。

このように把握した功利主義に対するクリスチャンズの批判は、次のようなものである。

功利主義は、事実の問題として人間は幸福を欲するから、それゆえ、幸福は規範的に望ましい、ということ的前提にする。つまり「である」を「すべき」にしたのである。したがって、功利主義は神や自然法のような信念を要求せず、道徳的行為は有効性や有害性の程度に基づくのだから、神聖な基準や道徳の形而上学的理論というようなものを必要としない、ということになる。功利性には哲学的正当性や理論的正当性、あるいは根本的命題や普遍的命題といったものを要求しない。功利性は行為者の動機や性格ではなく、行為の結果のみで評価する。功利そのものが善なのであり、非功利そのものが悪なのである。窃盗や詐欺そのものが誤りではなく、その他の選択肢よりも行為の結果が非生産的である場合にのみ誤っているのである。規則功利主義であれば、個々の行為の結果によってではなく、

行為の一般的な規則になるものの結果によって正当性や不当性を判断する。しかし規則功利主義は、誰もがその方法で行ったと仮定した場合の結果に基づいて、広く応用されうる規則を作る。その規則は最大の功利性を作り出すという基盤の上で正当化されなければならない。正しい行為を選ぶのであろうと規則を公式化するのであろうと、最大の人間の幸福のみが道徳的価値を持つのである。功利性の正確な判断は、事実に基づくデータにより中立的に行われるべきものである。そこで問題になるのは、判断の手段のみであり、行為の目的ではない。しかし功利性をどのように判断するか、という事は道徳外のものである。つまり行為の目的は行為の正当性判断の範囲の外なのである。また功利主義は、結果に関して我々が正確な測定を行えるかどうか左右される。しかし日常の出来事の中では、我々の選択の結果はしばしば不鮮明である。長期的なことにに関してであれば、なおさらである。その上功利主義は、社会を各自がそれぞれの欲求や目的を持つ個々人の集合とみている。そのため公共善を私的な善の合計であるという、誤った考え方をするのである。¹¹⁾

以上のようにクリスチャンズは、功利主義の結果主義的な面と多数決主義的な面を否定的に評価するのである。

五、道具主義 (Instrumentalism) 批判¹²⁾

クリスチャンズは二〇〇八年の論文¹³⁾で道具主義を次のように批判する。

メディアは性格において技術的なものであり、技術が関わる争点はメディアの制度や実務に集中する。メディアは、一般的に人間の倫理学よりもむしろ機械の道具的な価値に従う。一方ジャーナリストは、メディアの技術に導かれて取材し、メディアが命ずる面白い方法でそれを伝える。もともと人間の生活は、自然を中心に有機的に構成されてい

た。西洋においては、ソクラテスが人間を中心にする以前は、哲学者は大地・空気・火・水等を論じた。人間の思考は、最初自然に根ざしていた。その後の文明化は、社会的な制度・コミュニティ・法等を構築し、人類は自らに向かい合うようになった。そして今や高度化した工業諸国は、主に技術に準拠し、道路・建物・機械・コンピュータ等が我々の生活を有機的に構成している。技術的な世界がそれまでの秩序を凌駕し、自然や社会は二次的な環境となり、力を失った。技術革新が進行した専門職は、技術的な策略となり、技巧的な熟練を必要とされるようになった。もちろん、技術は歴史を通して、人間とともに存在したが、今やそれが秩序になっている。特にメディアの専門職はそれがいえる。

機械的な精神と道徳的な判断は相容れないものである。我々は、効率という機械的な命令のために、倫理学を槍玉にあげる。工業化社会とそこでの専門職においては、道具主義的世界観は人間の精神を侵し、人間の生活の哲学の中に潜り込む。効率や機械性は、人間の価値を浸食する。技術的世代を駆り立てる道具主義は、道徳的判断をする能力を蝕む。そうした中にあるのは、生活は道徳的態度が存在せず、道徳という範疇を欠く、道徳外のものである。確かに殺人や詐欺というような不道徳は存在するが、道徳的な語彙は聞かれぬし理解されない。不道徳ではなく、道徳外である。規範に反するのではなく、規範の存在しない真空状態である。信頼は、人間の世界に属する。信頼は、人々の中の関係に依存する。機械が信頼を届けたり受けたりできるかは、明らかではない。機械性に忠実な、生産性や効率の価値が、現在の技術的な過程を支配する。我々は、道徳的な面を欠いた管理上の問題である、費用や時間的効率に心を奪われる。かつて、人々は、石を動かすためにこを使用した。人々は、特定の技術を制御していた。しかしながら、もはや制御しているのは、道具を使用している人間ではなく、人間を飲み込んでいる技術的秩序である。

我々は新しいパラダイム、すなわち思考のトランスフォーメーションを必要とする。道具的な世界観は、ひっくり返されなければならない。技術的な効率の世界では、革命が起こされる必要がある。現在の技術的な問題を解決するのではなく、解放される必要がある。今現在アメリカや日本等の国々が、全面的に道徳外である本格的な技術的秩序なわけではないが、道具的価値等は、何処にでも存在しトランスフォーメーションを必要とする。しかし魔法のような答は、存在しない。唯一の解決策は、時間をかけることである。教育を通じて、進歩・専門技術・規模の大きさ等に関する信念は、人間の生命の神聖不可侵に根ざした価値に置き換えられなければならない。

以上のように、クリスチャンズは技術が秩序を形成する道具主義の世界では、倫理・道徳・規範等といった範疇自体が存在しない、とするのである。

六、相対主義 (Relativism) 批判

クリスチャンズが批判する、相対主義とは次のようなものである。

人類を他の種と区別する理性と、道徳的基準を正当とする合理性による倫理学的合理主義は、かつて倫理学における支配的パラダイムであった。この見解において、時代を超越した道徳的眞実は、人間の本質に根ざされ、特定の社会の慣習から独立したものとされてきた。しかし、一八世紀以降の啓蒙主義を中心とした倫理学が社会秩序の本質である、という伝統的信念に対して、グローバル化と地域のアイデンティティの高まりにより、敵対的な声が大規模な攻撃へと急速に成長していった。そして二〇世紀には不変の普遍的な規範は、一般的に無効とされてきた。抽象的善を擁護することはもはや有益なものとしてではなく、むしろ多様なコミュニティの道徳的判断を支配する帝国主義

とみられるようになった。規範そのものの概念が蝕まれ、道徳原理は、当該社会から独立したいかなる客観的な応用も前提とされなくなった。正当性とか妥当性というものは、ある一定の地域やその言語においてのみ理解される、とされた。わかりやすい文脈、真実である命題、妥当である主張、正誤の判断等は、文化内の基準のようなもので受け入れられる、と考えられた。そしてそれゆえ、以上のような概念、命題、主張、判断等は、他のどこかでは妥当性を持たないことも考えられる、とされるようになった。個々人の権利、国益、民族的アイデンティティ等は、その潜在的効果において相対的精神を育む。それに対して、人生における善を作り出すものは、極めて不明瞭である。よって、確実に相対主義は勝利を得るし、普遍性に関するいかなる営みも妥当性の危機に直面するのである。¹⁴

クリスチャンズは文化や価値は多元的なものと考ええる。しかしコミュニティにおける相互関係を重視し、自律した個人を中心とする啓蒙主義を批判するクリスチャンズにとって、文化や価値の差異を克服するための普遍性は、重要なものである。クリスチャンズは、そもそもすべての文化が相対的である、と主張すること自体が、その主張を無視することになる、とする。その主張自体によって、相対主義は取り消されることになる、と考えるのである。なぜならば、すべての文化が相対的である、という普遍性の主張になってしまふからである。

クリスチャンズの論点は、コミュニティの価値そのものではなく、普遍的なものであり、コミュニティ内の善として理解される共通善ではなく、もつと普遍的な意味での共通である。なぜなら共通善へのコミットメントなくしては、我々はトリバリズムの不協和音を避けられないだろうからである。啓蒙思想家によって了解されたような、コミュニティで生活するために、契約によって合意をするバラバラの個々人からなる社会と、正反対のものが全人類の社会である。すべての個人主義に対する究極的な切り札は、グローバルな統一性である。普遍主義はその根本において個人

主義を否定する。そしてコミュニタリアン倫理学の焦点は、コミュニティそのものではなく、全体としての人間の連帯である。⁽¹⁵⁾

そこで後述するように、クリスチャンズのコミュニケーション倫理学においては、「原初的規範」(Protonorm)とそれから引き出される二つの「基本原理」(Basic Principle)の普遍性が主張されるのである。

七、クリスチャンズのコミュニケーション倫理学

クリスチャンズのコミュニケーション倫理学は、原初的規範とそれから引き出される二つの基本原理を基盤としている。原初的規範とは、人間を共通の統一性で結びつけるものであり、それを「生命の神聖不可侵」(Sacredness of Life)としている。その論理は次のようなものである。

新しい生命が誕生した時、自身との関係を議論するなどということはなく生命を保護する、という人間の義務は、我が子に対する両親の責任と同様のものと理解される。このような義務は、時間を超越した交渉の余地のない、先天的な責務なのである。生命の保護は、我々人間の役割や契約に関わりがない、普遍的で原初的な人間共通のものなのである。つまり人間の行為の哲学的根拠は、地球上の生命への敬意である、ということが出来る。原初的規範としての生命の神聖不可侵は、善という抽象的な概念を一般化するというよりもむしろ、命あるものすべてと人間を普遍的に結びつける触媒なのであり、倫理的原理の具体化へと導くものなのである。⁽¹⁶⁾

さらに、生命への敬意という規範を理解するのに、コミュニケーションという文脈は、特に適切であるとして、クリスチャンズは次のように述べる。

コミュニケーションは、決して一つの孤立した要素ではない「我・汝」「我・それ」という、二重の機能を持つ過程である。コミュニケーションは、単なる知識の伝達ではなく、ともに創造しあう主体間の対話的遭遇である。それゆえメディアを介したコミュニケーション・システムは、不可避的に人間の創造物である。例えば文学や映画における、話の発端、筋書き、設定、全体的なトーン、葛藤等の中に込められた不可欠の論点は、すべて価値主導型のものであり、一定の文化の価値システムに拘束されるか、理解されないかのどちらかである。つまり、人間を身体と思考に分ける西洋的な二元論とは対照的に、対話的世界観は、精神も含めた三位一体論であって、合理的、生物学的要素に加えて、表象的すなわち解釈的な要素が加わるのである。対話理論において、コミュニケーションは、解釈的能力すなわち精神に基づくのである。解釈が言語的なものであり、言語がコミュニティの基盤であるならば、人間の結びつきは理性や行為によってではなく、解釈において共通の意味を見いだすことによって構築される。このような相互的な人間性は、不可避的な他者との絆を共有するために自身の良心を働かせるという道徳的義務によって、エネルギーを与えられるのである。一方、生命への敬意というような原初的規範は、ローカルに再確認され、文化的に銘記されるしかないものである。このような規範は、概念的に述べた普遍的秩序であって、人間の種としての共通状況を反映したものである。しかし、人間は地理的、民族的、イデオロギー的に直面する現実を通して、そうした規範を実践する。普遍性は一定の地域において明白なのである。よって、コミュニケーション倫理学は被造物としての人間の位置を定め、道徳的判断のしつかりとした見解を必然的に伴うのである。道徳的コミットメントは、我々が現実に関する見解を共有し、人間のコミュニティを確立するという世界観の中に記される。このことは、道徳的行為者を独特の存在に留めてしまつて、全ての者から切り離すのを拒絶し、日々の生活の中で道徳的想像力が作用すると密接な

である。文化的、人種的、歴史的境界を越えた相互的人間は、倫理学の基本である。¹⁷⁾

クリスチャンズは、人間は一人で生きているわけではない、ということに注目している。一人では生きられないから、自分以外の他の人間、あるいは他の生物や物体と何らかの関係を持つ。それがコミュニケーションである。個人としての人間は、「身体 (Body)」と「思考 (Mind)」という二元的な捉え方もあるが、原子のように孤立して存在しているわけではない。主体としてコミュニケーションの発信者となるばかりではなく、客体からのメッセージの受信者となりうる。そうであれば、客体からのメッセージを解釈するということをしなければ、人間は生きていけないことになる。そのような解釈をするのが「精神 (Spirit)」である。人間の価値観は、生まれ育ったコミュニティによって形成される。したがって、異なるコミュニティで生まれ育った人間同士は、異なる価値観を持つことになる。つまり、異なる価値観を理解しようとする、倫理的な姿勢で、解釈を行わなければ、異なるコミュニティの人間同士の相互関係は、成り立たないことになる。ゆえにクリスチャンズは、原初的規範と人間の普遍的な倫理的行為とを結びつけるものとして、コミュニケーションを位置づけるのである。

コミュニケーション倫理学の基本原則とは、次の三つである。

第一に「人間の尊厳 (Human Dignity)」である。クリスチャンズはこの原理の象徴として「人類社会のすべての構成員の固有の尊厳と平等で譲ることのできない権利とを承認することは、世界における自由、正義及び平和の基礎である」という世界人権宣言の前文をあげ、いかなる子供も女性も男性も、宗教、階級、ジェンダー、年齢、民族等に関わりなく、神聖不可侵の地位を有する、とする。このようなすべての人間に共通する神聖不可侵性は、公正な社会の概念を生み出すために共有されたコミットメントなのである。

第二に「真実を述べること (Truth-telling)」である。言語は社会を構成する主な手段であり、人間が真実への最優先のコミットメントなくして存在することは、不可能である。美辞麗句にとどまることもあるが、メディアの倫理綱領は、社会的コミュニケーションの土台として典型的に真実に訴えるのである。つまり、メディアは、本質的な価値を自らの倫理綱領という方法で反映しているのである。我々が、生活する象徴的な舞台の主な担い手として、マス・メディアは選択の余地なく、その使命や原理に対する義務として、真実を述べるという規範を遵守しなければならないのである。

第三に「非暴力 (Nonviolence)」である。非暴力は、人間がともに平和に生きるためのコミットメントであり、二つの原理同様、生命の神聖不可侵に根ざした不可譲の規範である。心の奥底に抱く肉体的な虐待に対する世間一般の嫌悪感や、残忍な犯罪や野蛮な戦争への狼狽は、この原理の妥当性を反映する希望の光である。非暴力という原理によつて、我々は普遍的な責務として無辜の者を害さない、という倫理学理論を明言するのである。

クリスチャンズによると、以上の三つの基本原理が確立されると、メディアの倫理的慣行や倫理綱領を批判する準拠枠が手に入る。この原理は、ジェンダーを包括した文化的に多様である間主観的モデルや、理論的パラダイムに向けたものである。基本原理によつて、より効果的にコミュニケーション理論やメディアの実践を形成するためには、グローバルな観点において我々の道徳的責務を把握する、より多くの試みが必要とされる。共有すべき世界の資源を乱用することには、今や道徳的反響を帯びる。国政・医療・教育・軍事・交通等は、全て生活を維持向上させるのか、全体的な人間の幸福に貢献するのか、といったことの最終的な評価が下される以前に、判断されるべきものである。マス・メディアが挑むべきものは、ニュースでの政治的洞察や娯楽での美的な魅力だけではなく、道徳的識別でもあ

る。それこそが、単に政治や娯楽そのものに焦点を絞ることを拒否し、普遍的規範に争点を結びつけ、我々の思考に語りかけるばかりでなく、精神に生気を与える公的な議論を潤すような、討議なのである。我々の道徳的想像力を活気づける過程において、マス・メディアは、読者や視聴者が、同種の人間の価値を巡る良心と葛藤する他者にも、共鳴することを可能にする¹⁸。

コミュニケーション倫理学に関して、クリスチャンズは次のように結論づける。

原初的規範やそれから引き出された倫理的原理なくして、我々はどのようなにして、虐殺や環境破壊を間違っているとか、非道であるとか、卑劣であるとか、悪であると主張することができるのか。何を根拠に、暗殺によって政治的目的を達成しようとするテロリストは、非難されるのか。なぜ我々は、ヒトラーを非難することができ、アンネ・フランクの保護を賞賛できるのか。その人自身の私利私欲を超越した規範へのコミットメントなくして、道徳的主張は単なる感情的好みでしかない¹⁹。

八、クリスチャンズのトランスフォーメティブ・ジャーナリズム

クリスチャンズは、トランスフォーメティブ・ジャーナリズムを提唱する。それは次のようなものである。

自由主義において、ジャーナリズムの中立性は個人の自由のために必要である。個人の自由を至上のものとして保障するために、社会の基本的な制度は、善というような相対的に異なるような概念について中立的であるべきなのである。市民は、多数決原理により、善き生活の概念を自由に選べるべきなのである。しかし、コミュニタリアニズムにおいて、ジャーナリズムの使命は、中立的なデータを偏りなく報道することではなく、市民のトランスフォーメー

ションである。受け手に正しい資料を供給するばかりでなく、ジャーナリズムの最終的な目的は、道徳的リテラシーを持たせることである。コミュニタリアニズム倫理学において、ジャーナリストは、コミュニティ発展の担い手であつて、単なる客観情報の伝達という、ニュースに関する主流の規範は、否定されるべきである。コミュニティの生活を活気づけるために、ジャーナリストは、責任ある行為とは何かというようなことを理解し、説明する必要がある。ニュースを客観的な情報と考えることは、グローバルな時代における文化的政治的複雑さに対しては、狭義に過ぎる。ジャーナリズムの使命は、知識そのものではなく、コミュニティの活力を生み出すことである。問題なのは、市民が自らの社会を改善するには何が必要か、そのようなトランスフォーメーションは、どうすれば達成されるのか、ということである。人間の尊厳という原理に従えば、報道されるコミュニティが健全であることは、ジャーナリストが健全であるために不可欠である。市民が最も適切な行為を相互に決定し合える時には、受け手に対する敬意とコミットメントが存在する、ということである。ジャーナリズムの主な使命は、ウォッチドッグの役割ではなく、市民社会を促進することである。そのため様々な社会構造（家族、宗教団体、学校、統治機構）等の問題は、市民社会の枠組みの中で取り組まれるのである。コミュニティに基づく報道は、表明された市民の態度、定義、言語等に共鳴するものである。市長や警察署長や最高経営責任者等によって定義された、上意下達の争点を提示される存在ではなく、市民は積極的に責任あるものと考えられるのである。それゆえジャーナリズムは、コミュニティが直面する問題自体に対応することを、可能にするのである。我々の道徳的判断基準は、コミュニティによって引き出され、共有された討議を通じて育まれるものである。ジャーナリズムが、ニュース、社説、特集記事、調査報道等において道徳の範疇を扱う時、その内容はコミュニティの中で深く認識されている必要性と、見合ったものになるのである⁽²⁰⁾。

以上がクリスチャンズのいうところの、トランスフォーメティブ・ジャーナリズムであり、あるべきジャーナリズムの姿なのである。

クリスチャンズは、多数決で五一%が賛成すれば、四九%は不本意でも沈黙しなければならない社会をデモクラシーとは考えない。すべての社会の成員が、熟議に参加し共通善を見いだせる社会が、デモクラシーといえるのである。そのために個々の成員が熟議に参加できるように、市民をトランスフォームするのが、ジャーナリズムの役割である、とクリスチャンズは考えるのである。

おわりに

クリスチャンズが、啓蒙主義や自由主義に批判的なのは、コミュニティタリアンであるから当然のように思える。しかしクリスチャンズの思想の特徴は、倫理学原理としてコミュニケーションが中心に存在する、ということである。人間は、生まれ育ったコミュニティによって、価値観を確立するが、その一方でコミュニケーションなくしては生きていけない。コミュニティが異なる人間同士が、コミュニケーションを成立させるためには、コミュニティを超えた普遍的な規範を踏まえた、倫理的な姿勢が必要なのである。そのため相対主義を批判することになる。また、啓蒙主義や自由主義における、自由な個人を中心にすることは、結局自由なコミュニケーションの根拠を憲法で保障された「権利」で説明することになる。すると、自由なコミュニケーションの問題は、個人のアイデンティティや善といった倫理学の問題ではなく、権利を中心とした法律の問題となってしまう、法律的な規制を受け入れることに繋がってしまう。そのため啓蒙主義や自由主義を批判するばかりでなく、その根底で多数決という点で繋がってくる功利主義

も批判の対象となるのである。自由なコミュニケーションによってコミュニティの成員一人一人が熟議に参加し、共通善を追求していくような社会には、コミュニケーションのツールとして、人間のためのメディアが必要である。そのためには、道具主義は克服されなければならない。そして、道具主義を克服したメディアによって、個々のコミュニティの成員が、自らの意見を明確に述べて熟議に参加できるように、ジャーナリズムは、各成員をトランスフォーミュムする必要がある。それがトランスフォーティブ・ジャーナリズムなのである。

*本論は、「科学研究費助成事業（学術研究助成基金助成金）…極化現象の分析と『ポスト・トゥルース』時代の倫理的視座の探求（研究種目：基盤研究（C）一般 研究課題番号：一八K〇〇〇四九…二〇一八年四月一日～二〇二〇年二月三日）」による研究成果の一部である。

- (1) Christians, Clifford G. (1991) "Communication Ethics," *Communication Research Trends*, Vol.11, No.4, p.1.
- (2) Wilkins, Lee (ed.) (2010) "Special Issue: The Scholarship of Clifford G. Christians." *Journal of Mass Media Ethics*, Vol.25, No.2, pp.97-159.
- (3) Christians, Clifford G. (1977) "Fifty Years of Scholarship in Media Ethics." *Journal of Communication*, Vol.27, No.4, pp.19-29.
- (4) Christians, Clifford G., Fackler, Mark & Ferré, John P. (2012) *Ethics for Public Communication: Defining Moments in Media History*, New York: Oxford University Press. p.x.
- (5) Christians Clifford G. (2010) "On Living in Nirvana." *Journal of Mass Media Ethics*, Vol.25, No.2, p.141.

- (9) Christians Clifford G. (2015) "The Communitarian Perspective." In Babcock, William A. & Freivogel, William H. (eds.) *The SAGE Guide to Key Issues in Mass Media Ethics and Law*. Los Angeles: Sage. pp.29-31.
- (7) Christians, Clifford G., Ferré, John P., & Fackler, P. Mark (1993). *Good News: Social Ethics & the Press*. New York: Oxford University Press., pp.61-75.
- (8) ハビド述べては自由主義の観点からの権利の政治学等については Rawls, John (1971=2010) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. (川本隆史、福間聡、神高裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店参照)。
- (6) Christians, Clifford. (2006) "The Case for Communitarian Ethics." In Land, Mitchell & Horraday, Bill W. (eds.) (2006) *Contemporary Media Ethics*. Spokane: Marquette Books. pp.61-62
- (10) Christians, Clifford G., Fackler, Mark, Richardson, Kathy Britain, Kreshel Peggy J. & Woods, Robert H. Jr. (2017) *Media Ethics: Cases and Moral Reasoning, 10th ed.* New York: Routledge. pp.21-22.
- (11) Christians, Clifford G. (2007) "Utilitarianism in Media Ethics and Its Discontents." *Journal of Mass Media Ethics*, Vol.22, No.2&3, pp.113-131.
- (12) クリスチャンズはジャック・エリユール研究者としても世界的に著名であり、道具主義批判はエリユールの影響が大きい。島尾永康・竹岡敬温訳『技術社会・上』すぐ書房 一九七二年と、島巢美知郎・倉橋重史訳『技術社会・下』すぐ書房 一九七六年参照。
- (13) Christians, Clifford G. (2008) "Trust and a New Ethics." 『ジャーナリズム&メディア』日本大学法学部 新聞学研究所 第一号 七〇〜七三頁。
- (14) Christians, Clifford G. (2005) "Ethical Theory in Communications Research." *Journalism Studies*, Vol.6, No.1, pp.3-6.
- (15) Christians, Clifford G. (1997) "The Common Good and Universal Values." In Black, Jay. (ed.) (1997) *Mixed News: The Public / Civic / Communitarian Journalism Debate*. New York: Routledge. pp.19-23.
- (16) Christians, Clifford G. (1997) "The Ethics of Being in a Communications Context." In Christians, Clifford. & Traber,

Michael (eds.) (1997) *Communication Ethics and Universal Values*. Thousand Oaks: Sage. pp.6-8.

- (17) Ibid., pp.8-12.
- (18) Ibid., pp.12-15.
- (19) Ibid., p.16.
- (20) Christians Clifford G. (2015) *op. cit.*, pp.38-40.

