

人間にとって性の活動はどのような意味をもつか

——同性愛をめぐる現代キリスト教倫理の視点から——

森本あんり

序

同性愛は、現代の性倫理においてしばしば取り上げられる論題である。米国では同性愛者の受容をめぐって教会や政府や学校や軍隊など社会全体の対応が大きく揺れており、日本でも同性愛者の人権問題に端を発する政府行政機関と人権団体との対立が報じられたりしている。本稿は、この問題をめぐって交わされてきたいくつかの倫理的な議論を軸に、同性愛者であると異性愛者であることを問わず、そもそも人間にとって性はどのような意味をもち得るかを問うキリスト教的人間論の一端を準備しようとするものである。性自認と性指向は、人間の人格的アイデンティティの形成と確立に根柢的な重要性を有する要素である。本稿は、同性愛という論題を通して、動物の性とは区別された意味での人間に固有な性の活動とは何か、またそれを通して表現されるべき人間に固有の自由と尊厳とはどのようなものを問う現代性倫理の試みである。

ここに言う「性の活動」とは、人間が性をもって存在するという人間の「性的存在性」(セクシュアリティ)とはさしあたって区別される。人間の性的存在性そのものは、男女いずれかのみならず、トランスジェンダーやトランスセクシュアルを含むすべての人間に備わっている。その様態や内容がいかようにもあれ、性的規定をもたない人間は存在しない。性の活動は、そのような人間の性的存在性の現実化であり、行動表現である。つまり、人間のセクシュアリティは存在の様態であり、性の活動はその様態

の顕在化である。同性愛に関する所論の中にはこのような区別を設けること自体が同性愛者への差別偏見を生む素因となるという指摘もあるが、結論がそのように導かれるとしても、論述の過程でこの区別はなお有用である。もっとも、あらかじめあり得べき誤解を防いでおくならば、この区別は、本稿の目的にしたがって人間の性の活動の意義を問うために設けられるものであって、異性愛や同性愛という人間の性愛の本質をその活動や行為に還元ないし収斂させて論ずることを意図してのものではない。また、本稿はキリスト教倫理の中でも主としてカトリック倫理を取り上げている。これは、教派ごとに見解の拡散しがちなプロテスタント倫理に比べて、カトリック倫理の発言が統一的に明文化されており、考察の対象となしやすという実践的理由によるとともに、そこにあらわされた人間理解に一定の独自性と特徴があると思われるからであって、カトリック倫理がキリスト教倫理の全体を代弁すると考えられているわけではない。

1. 性の活動のカトリック的理解

はじめに、人間の性の活動をカトリック教会がどのように意義づけてきたかを概観し、本稿の課題を論ずるための概念的な道具立てを準備しておきたい。

カトリック教会の性理解では、性的結合は合法的に結ばれた結婚の内部においてのみ道徳的に善である。現行のカトリック教会法において、結婚の秘跡は「夫婦の善益 *bonum coniugum*」と「子の出産及び教育 *prolis generatio et educatio*」へと秩序づけられている（「教会法典」第1055条）。結婚の「目的」についてのこの理解は、古代からすでにかなり明確な輪郭を与えられてきた。自己確立途上の初期キリスト教を取り巻いていた思想的環境は、肉体と精神の二元論に立って性を罪惡視するグノーシスの倫理に深く彩られていたので、これに対抗するかたちで性や生殖に肯定的な態

1) 日本カトリック司教協議会教会行政法制委員会訳『カトリック新教会法典』（有斐閣、1992年）参照。

度が形成され得たことは、それだけで驚嘆に値する²⁾。初期の教会教父たちの中にはテルトゥリアヌスやオリゲネスのように極端な禁欲主義に傾く者もあったが、大勢は結婚と性について肯定的な判断を示している。なかでも、合一を求める夫婦の性愛と、その結実である生殖とは、結婚がもたらす二つの善として早くから承認されていた³⁾。

しかし、カトリック教会の性倫理を現代に至るまで規定しているのは、何といてもアウグスティヌスの結婚論である。彼の『結婚の善』(401年)によれば、結婚には「子ども」(proles)「誠実」(fides)「秘跡」(sacramentum)という三つの善が存する⁴⁾。この理解が中世期を通して維持されたことは、「アルメニア人との合同大勅書」(1439年)によっても確認される。そこでは、この三つの善が「生み育てること」「配偶者相互の誠実」「婚姻の不可解消性」と定式化されているが(DS 1327)、「秘跡」の内実はアウグスティヌスにあっても婚姻契約の解消不可能性であったので、両者を隔てる千年の間も実質的な変化はないと言うべきである⁵⁾。現代に入っても、1930年12月31日の回勅「カスティ・コンヌビイ」(DS 3700 3724)において同様の理解が繰り返されている。

ただ、いずれの文書においても、三つの中では「子ども」すなわち生殖が第一の善とされているが、その優先秩序には微妙ながらも軽視することのできない変化が生じている。中世期には妊娠の不可能な時期、すなわち生理中や妊娠中、産褥と授乳期などの性行為、さらには不妊の夫婦や妊娠可能年齢を過ぎた夫婦の性行為などを正当化することは教義上困難であった⁶⁾。しかし、現代カトリック倫理にはその躊躇は見られない。「カスティ・

2) ウィリントン・ウォーカー『キリスト教史1 古代教会』竹内寛監修、菊地栄三・中澤宣夫訳(ヨルダン社、1984年) 108 209頁などを参照。

3) 森本あんり「性と結婚の歴史」、『現代キリスト教倫理2 性と結婚』(日本基督教団出版局、1999年)所収、51 54頁を参照。

4) 『アウグスティヌス著作集』第7巻、岡野昌雄訳(教文館、1979年)所収、229 80頁。

5) デンツィンガー・シェーンメッツァー『カトリック教会文書資料集』ジンマーマン監修・浜寛五郎訳(エンデルレ書店、1974年)参照。トマス・アクィナスも、「子孫」「誠実」「秘跡」の三つを挙げている。ST, Suppl. 49, 2.

コンヌビイ」と第二ヴァチカン公会議（1965年）の「現代世界憲章」では、「子ども」の善がいまなお第一義的とされながらも、夫婦の一致による「共同生活」や「親密さ」がそれに劣らぬ意義を与えられている。第二ヴァチカン公会議では、「婚姻は繁殖のためだけに制定されたのではない」と明言され、「ふたりの人間の間には不解消のものとして結ばれた誓約の性質そのものも、また子どもの善も、夫婦相互の愛が正しい方法で実行され、育ち、成熟することを要求する」と言われている。この秩序の配転は、「夫婦愛」と「婚姻の実り」（すなわち子ども）との論及順序にも表れている。夫婦愛は、まずもって「感情を伴う意志の働きを通してひとりの人間がもうひとりの人間に向かう愛」であり、「すぐれて人間的なものであり、「心と体の表現に特別な品位を付与」するものであり、「結婚に固有の行為によって独特な方法で表現され、実現する」ものであって（「現代世界憲章」第2部1章49節）、しかる後に、「婚姻の実り」が論じられている（同50節）。性愛の行為は「夫婦を親密に清く一致させ」、「真に人間らしい方法で行われるならば」、「品位のある行為」であり得る⁶⁾。「カスティ・コンヌビイ」では、「結婚を子どもの出産と教育とを目的とする制度と考えずに、もっと広い意味で、一生涯の共同生活、親密さ、社会と考えれば、……この夫婦の内的生活の形成、相互の完成のための絶え間ない努力が結婚の第一の原因と理由である」（DS 3707）とまで明言されている。巷間ではカトリック教会ないしキリスト教倫理一般が結婚の意義を生殖にしか認めていないかのような発言が無反省に繰り返されるが、現代を遡る千数百年の昔から、少なくともカトリック教会の公式見解では一貫して夫婦の性愛が承認され尊重されてきたことをまずここで確認しておきたい。

2. 同性愛に関するカトリック教会の公式見解

一方、同性愛についての実質的な言及は20世紀後半になってからのこ

6) フランドラン『性の歴史』宮原信訳（藤原書店、1992年）229-45頁などを参照。

7) 『第二バチカン公会議公文書全集』南山大学監修（中央出版社、1986年）所収。

とである。1975年の教理（聖）省による「性倫理の諸問題に関する宣言」は、婚前交渉や自慰行為や貞潔などの現代的な諸問題一般を論じ、その中で同性愛にも触れている⁸⁾。同性愛はそこで「治癒不可能」な「病理的特質」と規定されているが、その特質をもって生まれた者の断罪には慎重で、「十分な配慮をもって」あたるべきことが求められている。しかしその後、各地における道徳的見解の弛緩ないし混乱が報告されたため、教理省は同性愛に主題を限定し、誤解を防ぐためにより厳格で直截な枢機卿書簡を発表した。全世界の司教たちに宛てられた「同性愛者の司牧的配慮に関する書簡」(1986年)がそれである。この書簡は、枢機卿ジョゼフ・ラッツィンガーにより執筆され、教皇ヨハネ・パウロ二世の承認を受けており、同性愛に対するカトリック教会の現時点での公式見解を構成していると言ってよい。一見するとこの書簡は、同性愛に対する厳格な否定の立場を貫いているが、倫理学は厳格さや保守的性格だけでその倫理体系を論難することはできない。本稿が注目しようとするのは、その厳格さの背後に前提された人間の根源的な自由と尊厳に関するカトリックなりのキリスト教的人間論である。

ラッツィンガーはまず、同性愛を論ずるに際して通例となっている「性指向」と「性行為」との区別を援用して、同性愛者の性指向そのものは「罪ではない」としながらも、これを実際に行為へと移すことについては「道徳的に受認できない」とする⁹⁾。ただし、傾向性としての同性愛指向そのものもまた、本質的に道徳的な悪であるところの行為へと向かう強い傾向性である以上、まったく没道徳的であるわけではなく、「一種の客観的な障害」(an objective disorder)であると断じられている。ひとが同性愛

8) Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, "Declaration on Certain Questions Concerning Sexual Ethics," approved by Pope Paul VI, given in Rome on Dec. 29th, 1975 (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19751229_persona-humana_en.html)

9) Cardinal Joseph Ratzinger, "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons," in: Jeffrey S. Siker, ed., *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994) 40.

への傾向性を有して存在していること自体が、罪ではないとしても障害である、という判断は、その傾向性をすでに自覚的に有している者にとっては深刻な断罪と受け取られよう。カトリック教会の同性愛に対する否定的見解は、すでにこの判断において極まっているということもできる。

一般にカトリック教会の倫理的判断は、教理省見解などの公式発言では一貫して厳格な立場を維持しつつ、現実的な対応に際しては寛く例外や特例を容認するという柔軟性をもつことが多いが、こと同性愛者の司牧的配慮に関しては正面からの警告が目立っている。同書簡では、司牧者が同性愛行為の不道德性を曖昧にするような対応を取ることや、この問題に関して沈黙や非関与を装うことが戒められているばかりか、カトリック教会のかかる原則的判断に合致しない見解をもつ諸団体諸機関が教会や教会関係学校の建物施設を使用することも、「誤解を与え、つまずきの原因となる」ので許可してはならないと命じている¹⁰⁾。同性愛者の人権については、1975年の「宣言」以来躊躇なく擁護すべきこととされ、同性愛者に向けられる暴力や差別行為なども二心なく非難されているが、それはあくまでも市民の権利の擁護という次元の対応であって、そのことと教会のなすべき魂の霊的配慮とは混同されるべきではない。教会の教えをないがしろにしたまま同性愛行為を容認ないし黙認して遂行される司牧的配慮は、実際には司牧的でも配慮的でもあり得ない。司牧者の務めは、その場しのぎの慰めを語るのではなく、当事者の魂を究極的な善に向けて配慮することである。したがって、偽らざる真実に基づいた配慮だけが究極的には司牧的である、というのが同書簡の見解である¹¹⁾。

3. 判断典拠の批判的検討

こうした判断の根拠として、ラッツィンガーは旧新約聖書から関連する各章句を引用して説明を加えている。引用されているのは、旧約聖書では

10) Ibid., 47.

11) Ibid., 45.

創世記19章のソドムの物語、レビ記18章22節ならびに20章13節のいわゆる「聖潔法典」、新約聖書ではローマ書1章18-32節、第一コリント書6章9節、それに第一テモテ書1章10節である。これらの聖書文言の解釈については、釈義の見地からすでに賛否両論とも多くの研究が費やされているので、ここで詳細に立ち入ることをしない¹²⁾。ただ、聖書的典拠の扱いについて二点だけは確認しておかねばならない。第一に、現段階での釈義研究からすれば、ここに引用された典拠のいずれについても、一義的に同性愛の非難を意図していると結論づけることは困難である。文言そのものの不透明性が理由となることもあり、文言は一義的であってもそれが置かれた文脈から解釈に大きな幅が生じることもある。中には、創世記19章のいわゆる「ソドムの罪」のように、いわゆる「影響史」解釈ではない正典内部の解釈としては、同性愛の断罪と直接には無関係であることがほぼ共通理解となりつつある箇所もある¹³⁾。第二に、より重要なのは、同性愛に関して引用し得る典拠が聖書には旧約新約全体を見渡してもこれら数箇所しかない、という事実である。福音書中のイエスも同性愛については何も発言していない。この事実が何を意味するかについては、議論の余地があろう。沈黙によって暗黙の承認が与えられているとまで解釈することはできないにしても、聖書の大部分が個別的な状況から問われた実践的な問いに答える形で成長していった語録集であるとするれば、当時の一般民衆が同性愛に対してさほど強い道徳的関心を抱いていなかった、ということの確認にはなるかもしれない¹⁴⁾。

いずれにもせよ、キリスト教倫理が何よりもまず聖書に規範を求めると

12) 最近の研究書十数冊とその混乱ぶりについては、以下を参照。Deirdre Good, "The New Testament and Homosexuality: Are We Getting Anywhere?" *Religious Studies Review*, Vol. 26, Nr. 4 (2000) 307-312.

13) 1975年の「宣言」においては、聖書典拠としてローマ書などのパウロの言葉が引用されているのみで、創世記とレビ記には触れられていない。

14) ジョン・ボズウェル『キリスト教と同性愛 14世紀西欧のゲイ・ピープル』大越愛子・下田立行訳(国文社、1990年) 130-33頁、Victor Paul Furnish, "The Bible and Homosexuality," in Siker, 23.

はいえ、他の多くの現代的な倫理の焦点と同様に、同性愛という主題は聖書世界には知られていない。同性愛行為が明示的に言及されている文言においても、そこで語られているのは同性間の性行為という事象についてだけであって、性指向としての同性愛の存在は認知されておらず、議論の対象ともなっていない。そもそも聖書世界には「同性愛」という概念や用語が存在しない¹⁵⁾。つまり、人間をその性指向によって「同性愛者」と「異性愛者」に二分するという思考法が存在しない。まさにこの欠落が、キリスト教世界ばかりではなくギリシア・ローマ以来の古代中世世界全体を覆う同性愛論の特別の困難の原因ともなっているのである¹⁶⁾。したがって、キリスト教倫理が聖書を第一の規範とするとしても、そこにはおのずと解釈と応用の必要があり、ときには聖書原理そのものに則った特定文言の超克という作業が要求されることにもなる。

ラッツィンガー書簡はさらに、これら個々のロクスの論議に加えて、聖書証言の全体が人間のセクシュアリティについて何を示唆しているかを論じている。とりわけカトリック倫理にとって重要なのは、創世記1章26-28節の創造記事に由来する男女両性の相互補完性である。「われわれのかたちに、われわれにかたどって、人を造り」という神の創造の意図が、「男と女」の創造に結果したとすれば、男女相互の人格的な向き合いと一致が性の規範とされるのは自然であろう。しかも、その男と女に向かって「生めよ、増えよ、地に満ちよ」という呼びかけがなされているところからすれば、かかる男女の肉体的結合による生殖こそが神の創造意図である、と読まれるのもまた自然である。かくしてカトリック倫理は、生殖への可能性をもった異性愛こそが性倫理の不変の規範であると論ずる。男女両性の相互補完性は、「神の像」としての人間の被造的特質である。それは、創造者の内の一致を反映し、互いに自らを与えることにより生命を伝達して

15) *Oxford English Dictionary* 第二版によれば、“homosexuality”という用語の初出は1892年である。また、この言葉が英訳聖書に初めて用いられたのは、『改訂標準訳』(Revised Standard Version) 第一版(1946年)においてである。See Furnish, 33, note 2.

16) ボズウェル、80-81, 109-110頁。

ゆくという特別の業へと召された人間の尊厳を表現するものと解釈される¹⁷⁾。

しかし、このような解釈には異論も少なくない。「神のかたち」が何を意味するかについても十分な神学的議論が尽くされるべきであろうが、ここに言われている「男と女」が、はたして「男女一対」のことであったのか、それともむしろ「人類一般」のことを意味していたのかについても説明が必要であろう。さらに、より根本的には、人間の被造的本性の由来を論じた原因譚的な記述に、「事実」の説明を越えて「当為」や「規範」の設定という役割を担わせることが適切か否かも問われなくてはならない。創世記の祭司資料が同性愛についての何らかの認識を前提していたとは思われぬし、したがってそれが同性愛に対置されるどころの異性愛を別して規範化する意図をもって書かれたとも思われぬ。それはただ異性愛を前提とし、これを説明しているだけである¹⁸⁾。これは旧約聖書のみならず、新約聖書のイエスの発言についても言うことができる。イエスもまた創世記1章と2章から「神は人を男と女とに造られた、それゆえに、人はその父母を離れ、ふたりの者は一体となるべきである」(マルコ福音書10章7-8節)という言葉を用いて結婚の聖性を強調したが、それは同性愛を念頭に置いてこれを排除するためになされた発言ではない。かくして、聖書が個別のロクスを越えて全体として同性愛を非難し異性愛を規範化しているとする議論も、現時点での釈義的な検討からすれば、やはり何らかの予断に導かれての議論である可能性を除外することは困難である。

カトリック教会の性倫理にとり、性とその諸表現は今なお結婚の秘跡の中に深く深く織り込まれている。性行為は、結婚の秘跡において神が意図

17) 創世記の文言から男女のかかる対向関係を創造の秩序として規範化し、それによって同性愛を断罪する論理は、カール・バルトにも見られる(『教会教義学・創造論』VI/2 吉永正義訳[新教出版社、1980年] 97-98頁)。しかし、こんにちわれわれが有しているような同性愛の知識を半世紀前に書かれた同書に要求するのは時代錯誤であろう。もし現代日本のプロテスタント倫理が未だにこの問題でバルトに依拠することができると思定しているとすれば、その神学的怠慢は深刻である。

18) Furnish, 21-23.

し給うたご計画に準じてなされる時にのみ是認され得る。人間はすべて性的存在であるが、その性的存在性を実際の行為へと現実化し性的機能を行使用することは、結婚という神与の制度の枠内でのみ許されるのである。しかも性行為が道徳的に善であるためには、それが男女の相互補完的な身体的特性を生かすしかたで生の伝達すなわち生殖へと向けてなされることが必要である。カトリック教会の人工的避妊に対する否定的な態度も、その点では一貫していると言わねばならない。異性愛の性行為も、生の伝達へと秩序づけられているときにのみ祝福されたものとなるのであり、まさにこの可能性が欠如しているゆえに、同性愛行為はけっして神の是認するところとはなり得ない、というのがカトリック教会の論理である。

しかし、異性愛結婚を人間の性行為の唯一の認証制度とするこの理解は、結婚の内部での性行為をすべて自動的に是認することになり、夫婦間の暴力や強姦など、近年提起されている深刻な倫理的諸問題への助言としてはまったく無力である¹⁹⁾。さらに、生殖への可能性を性行為是認の第一義的な論拠とする場合には、まさにその可能性の有無のゆえに、自慰や避妊の方が強姦や近親相姦よりも大きな悪とされるというはなほだしい倫理的矛盾をきたすことになる²⁰⁾。従来のカトリック倫理では、こうした極端に非人道的な性関係から結果した妊娠においてすら、懐胎された生命の尊重を求めて妊娠中絶を是としない²¹⁾。はたしてそれが、人間に固有な性の活動の自由と尊厳を守るにふさわしい理解であると言えるであろうか。

ラッツィンガー書簡によれば、同性愛者の性関係は、「福音書がキリスト教的生の本質と呼ぶところの自己贈与という生の形式」を実現することができず、「本性的に自己放縱的である」と断じられる²²⁾。「自己贈与」と

19) 米国のある統計によれば、14%の妻が夫による強姦を経験している。Diana Russell, *Rape in Marriage* (Riverside, NJ: Doubleday, 1982) quoted in: Christine E. Gudorf, *Body, Sex, and Pleasure: Reconstructing Christian Sexual Ethics* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1994) 17-18.

20) Gudorf, 15-16.

21) アントニー・ジンマーマン『生命問題に関するカトリックの教え』成相明人訳(エンデルレ書店、1996年) 80頁などを参照。

いう表現は、文脈からして男女一对の遺伝子情報の伝達による生殖活動を意味していると解釈できるが、これははなはだ奇妙な論理である。異性間の性行為が生殖という結実をもたらすのは生物学的な必然であって、そこには倫理的に賞賛されるべき「自己贈与」は何ら介在せず、また同性間の性行為が生殖に至らないのも生物学的な必然であって、そのこと自体に倫理的に非難されるべき「自己放縦」は介在しない。異性間の性行為にも非難されるべき「自己放縦」があり、同性間の性行為にも賞賛されるべき「自己贈与」があり得るのは当然であろう。人間のみならず動物一般に共通の生殖活動を「自己贈与的」と称するのは、ほとんど滑稽と言わざるを得ない。以上、結婚や生殖のみを根拠とする倫理体系は、時代の課題と要請に対して痛々しいまでに不適切である。現代の性倫理は、当事者間の形式的かつ社会的な合法性を求める行為中心的な倫理から、内容的かつ実質的な正義を求める関係中心的な倫理へと焦点を移さねばならない。

4. 人間の性活動における自由と尊厳

さて、同性愛者に対するラッツィンガー書簡の基本的な勧告は、全面的禁欲である。同書簡によれば、同性愛という性指向が存在することまでは容認されても、これを行為へともたすことは、創造者なる神の意図に反しており、人間としての充足や幸福を阻害するものであるから、慎まれねばならない。この勧告は、同性愛者には性的自由や自己決定を否定するものと受け取られるであろうが、同書簡はこれを人間の自由と尊厳を擁護するものとしてとらえている。そこに伏在する論理はいかなるものであろうか。

同性愛という性指向が本人の意図的な選択によって決定されたのではないことは、同書簡も承認する。しかし、その故に当人の行うすべての行為が強いられたものであり、したがって道徳的責任を問い得ないものである、という理解には同調しない。ひとがある特定の性指向を有して存在するこ

とは選択によらない不可避的な現実であっても、その性指向を行為へと現実化することは、本人の自由意志である。これを不可避的な結果としないこと、換言すれば同性愛者が不可抗力的に同性愛行為に及ばざるを得ないとは考えないことが、人間にのみ与えられた根源的な自由の所在を指し示すのである。同性愛指向とは他ならぬ同性愛行為への止みがたい傾向性であるから、その傾向性が自ずと発現へと向かうのは当然であるが、それに抗う別個の意志の力をもつことが、人間に与えられた自由の可能性である。それゆえカトリック教会は、同性愛者が自らの性指向を封印しこれを行使しないことにこそ、人間に固有の自由と尊厳の表現があるとするのである。

「本質的なのは、同性愛者もまた、人間を特徴づけ、人間に尊厳を賦与する基本的な自由を所有している、と認めることである。悪からの回心では常にそうであるように、同性愛行為の放棄も、本人が人間を自由にする神の恵みと十分に協力する必要がある。」²³⁾

同性愛者はその性指向を変える自由をもたないとしても、その性指向を現実化させない自由をもっている。機会が生じたならば所与の本能を発現させて行為に及ぶことは、動物一般に固有のことであって、そこには精神の自覚的な統制機能としての自由は存しない。人間の性行動は、本能による必然ではなく文化的な営為である。人間であるからこそ、禁欲という道を自発的に択ぶことができるのである。これをやや逆説的に表現するならば、ラッツィンガー書簡の論ずる「人間に固有の性の活動」とは、まさに「活動しないこと」である。性的不活動こそ、人間の最も人間らしい性活動なのである。

しかし、このような論理にはカトリック教会の内部からも反発の声がある。その代表的な論者が、自ら同性愛者であることを公言しているマクニールである。イエズス会所属の司祭であった彼は、『教会と同性愛』（初版1976年）において、同性愛が罪でも病でも障害でも逸脱でもなく、神の

23) Ibid., 45.

創造の豊かさの一部であることを強調した²⁴⁾。これに対してヴァチカン教理省は彼に沈黙を命じ、マクニールも10年間はその命に服したが、上述のラッツィンガー書簡が発表され、彼自身も同性愛者への司牧を禁じられるに及んで、彼は良心からこれに従うことを拒み、その結果1987年にイエズス会を追放されている。マクニールによれば、カトリック教会は同性愛者に、自己のセクシュアリティを肯定して教会を去り信仰そのものを失う道か、あるいは教会にとどまり信仰を維持しながら自己のセクシュアリティを完全に否定して他者との性的接触を欠いた生を送る道か、という選択を迫っている。どちらの道も「不幸で不健康」な生を結果する。なぜなら、「心理的に悪いことは神学的にも悪いのであり、逆に神学的に良いことは心理的にも良い」²⁵⁾からである。古代からの伝統をふりかえるならば、独身禁欲制は特別にその賜物を与えられた少数の者が自発的に選択する生である。禁欲は本人の自発的な決断によって採り取られてこそ意味があるのであって、特定の集団に一律に課せられるべきものではない。カトリック倫理は、異性愛者には性活動への自由を与えておきながら、同性愛者には禁欲を唯一の道として強制しているが、これは伝統の尊重という点からしても不合理である。神がすべての同性愛者に禁欲の賜物を与えていると信ずる理由はないからである。

マクニールは、カトリック教会ばかりではなく多くのプロテスタント主流派教会にも見られる態度、すなわち同性愛の指向と行為を区別して前者を容認しつつも後者を道徳的な悪とする態度を非難する²⁶⁾。彼によれば、多くの人間を同性愛者となるように創造しておきながら、その彼らに一切の性的接触を禁ずるような神は、「サディスティックな神」であり、イエスにおいて啓示された愛の神とは何の関わりもない。彼は初代教会教父イ

24) John J. McNeill, *The Church and the Homosexual* (Boston: Beacon Press, 1976; 4th edition, 1993)

25) Idem, "Homosexuality: Challenging the Church to Grow," in: Siker, 49-50.

26) Ibid., 53. See also Anne Bathurst Gilson, *Eros Breaking Free: Interpreting Sexual The-ethics* (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1995) 135.

レナエウスの次のような言葉を引用している 「神の栄光とは、人間が最高度に充実して生きることである」²⁷⁾。すなわち、人間が自己のセクシュアリティを十全に発現して生きることが神の意志であり、人間の尊厳なのである。与えられた機能を十分に発揮しない生を過ごすことは、神の創造の委託に応えないことである。人間は自己のセクシュアリティを通し、自己の性の活動を通して、神の栄光を讃えることができる。ラッツィンガーにとっては、与えられた機能を使用しないことが動物ならぬ人間の自由と尊厳の表現であったのに対し、マクニールにとってはその十分な使用こそが真に人間らしい行為なのである。

5. 性の充足と生の充足

他方、マクニールのラッツィンガー理解にも問題がないわけではない。ラッツィンガーによれば、禁欲の生へと招かれているのはひとり同性愛者だけではない。性指向の如何にかかわらず、ひとはすべて純潔な生を送るべきことを求められているのであって²⁸⁾、人間の生の基本的な様態は性的な不活動である。自己のセクシュアリティを活動へともたらすことが許されるのは、結婚という特別な「超自然的」恩恵すなわち「自然を越えてこれに付加される」恩恵を与えられた者だけである。つまり、マクニールにとっては性の不活動こそが限られた者にのみ与えられる賜物であるのに対し、ラッツィンガーにとっては性の活動が限られた者にのみ与えられる賜物である。結婚は、カトリック教会においては司祭職への叙階と並ぶ七つの秘跡のうちの一つである。はじめに確認したごとく、結婚の三つの善のうち一つは、アウグスティヌス以来この秘跡性であり、それゆえの不解消性であった。神の恩恵の秩序の中で、ある者は結婚しないことへと召されているように、結婚する者は結婚することへと召されて結婚するのであり、そのゆえに結婚する者には特別の祝福が与えられ、同時に特別の使命が与

27) Ibid., 50.

28) Ratzinger, 44.

えられる。カトリック教会にあっては、結婚は当事者同士の私的な愛を公認する社会制度的な表現である以上に、その人間的な愛を超自然的な恩恵の秩序へと組み込む秘跡的な行為である。

以上の対論を、次のような問いとして表現することもできるであろう。すなわち、人間にとって性の活動とは、すべての人が享受すべき「権利」(right)であるのか、それとも少数の限られた人にもみ許された「特権」(privilege)であるのか、という問いである。この問いから読み直すと、ラッツィンガーが「性的充足は異性愛者のみが持つ『権利』である」²⁹⁾と論じているとするマクニールの解釈は、やや不正確である。より正確には、「性的充足はある異性愛者のみが持つ『特権』である」とされるべきであろう。カトリック倫理によれば、性の活動は権利ではなく特権である。誰もが生まれながらに必ず所有している当然の自然的な権利ではなく、限られた人にもみ付加的に与えられる超自然的な特別の権利である。ひとはすべて、貞潔の徳をもつことが求められている。「結婚を希望する未婚者」の場合には結婚する時まで「禁欲」による貞潔が、「結婚しないことを決意した者」の場合には「性欲を完全に犠牲としてささげる」という貞潔が求められている³⁰⁾。さらに、「既婚者」も「生活状態に応じて性欲を調整する」ことが「既婚者の貞潔」として求められているが、「直接の性的快楽を求めてこれを楽しむこと」は、結婚という秘跡によって合法的に結び合わされた者にのみ許される「特権」³¹⁾である。したがってまたそこには、特権に応じた義務と責任が伴わなければならない³²⁾。カトリック教会の理解では、性の活動は万人が享受すべき「基本的人権」の中には含まれて

29) Ibid., 50.

30) 「貞潔」、ジョン・ハードン編著、ジンマーマン監修、浜寛五郎訳『現代カトリック事典』(エンデルレ書店、1982年)参照。なお、用語の混乱はほとんど不可避である。英語でも abstinence, celibacy, chastity, continence, purity などの多様な表現が意味の上で交錯する。本稿では文脈により、一切の性の活動を断念放棄することを「禁欲」「貞潔」「純潔」「独身制」「性的不活動」などと表記するが、「貞潔」は夫婦の「誠実」を意味する場合もある。

31) 「性的快楽」、『現代カトリック事典』参照。

いない³³⁾。

ということは、人間には性の活動をまったく持たずに送られる生がある、ということである。はたしてそのような生は、人間の生きるべき幸いや豊かさや喜びを欠いた生だろうか。人間として生きるに値しない生であろうか。人格間の成熟した愛の交歓と実感を得ることの不可能な生であろうか。創世記2章の命名記事が描くように、地上の他のいかなる生物によっても満たされず、他の人間によってのみ満たされるところの、あの愛の充足を否定された生であろうか。あるいは、諸国の憲法や基本法や国際的な権利条約に謳われている「幸福の追求」³⁴⁾という人間の基本的な権利を放棄喪失した生であろうか。実はここに、マスメディアなどを通して形成された現代人に特有の思い込みが伏在しているように思われる。性の充足は、広告産業の刷り込み戦略に絶え間なく晒された現代人の深層心理を支配する文化的な脅迫観念の一部である。この刷り込みは、人間を性的動物へと還元し、「性の充足」こそが「生の充足」の第一条件であるかのような錯覚をもたらす³⁵⁾。その結果、性の活動はすべての人間が享受すべき権利の一部に数えられるようになる。すべての人間の権利である以上、一部世論の中には、同性愛や異性愛の議論に加えて、通常の個人的な出会いと相互の惹き合いによって性的活動のパートナーを得ることの困難な人や³⁶⁾、心身の健康な者ばかりではなく「障害者」にも、「自由に性を楽しむ権利」

32) カトリック教会はこの特権と責任を、性的な罪が常に「小罪」(venial sin)でなく「大罪」(mortal sin)であるという理解によって表現してきた。See Joseph Monti, *Arguing about Sex: The Rhetoric of Christian Sexual Morality*(Albany, NY: State University of New York Press, 1995) 244.

33) グドルフは、このような性の不活動の理念を初期キリスト教の性倫理の根幹をなす「修道院的靈性」(Monastic Spirituality)に見ている。Gudorf, 206-208. See also Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 168-83.

34) 「日本国憲法」第13条「すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする。」

35) ジルソンは、「性的充足の権利」に否定的であった C. S. ルイスを引用している。ルイスによれば、この概念は女性にさらなる一方的な犠牲を強いるばかりか、最終的には「文明の終焉」をもたらす。Gilson, 27-28.

を何らかの方法で保障すべきである³⁷⁾、という議論も生まれることになる。

もし現代文化が性を「偶像化」するならば、神学的人間論はこれを破壊しなければならない。もし消費社会が性を「神話化」するならば、キリスト教倫理はこれを非神話化しなければならない³⁸⁾。神学的人間論の基本的な視点は、人間を肉体や精神や靈魂という特定部分やその機能と活動に還元せず、それらすべてを備えて神の前に立つ者として、総体的かつ根源的に人間を対象化する視点である。ラッツィンガーはこの点を次のような言葉で述べている。

「神の像また似姿として造られた人間は、各人の性指向のみを語るような還元主義によっては適切に理解され得ない。地の上に住むすべての者が、それぞれに個人的な問題や困難を抱えつつも、成長と活力と才能と賜物を求めて努力している。教会は、人間を「異性愛者」や「同性愛者」として考えることを拒否する。すべての人間が神の被造物であり、恩恵による神の子であり、永遠の生命の受け取り手だからである。教会はこのことを語り続けることにより、いま最も必要とされている人々の配慮のための環境を提供するのである。」³⁹⁾

異性愛者であると同性愛者であるを問わず、すべての者が神の前には失われた人間であり、かつ同時に、すべての者が創造者なる神に語りかけられ、新しい生へと召し出されている。「神のかたち」に造られた人間は、「男と女」という向き合いの中で不可避的に性的規定をもつ存在として造られ、その限りにおいて創造の善を体現する存在でありつつも、同時にそ

36) 米国の最近の調査では、同性愛であると異性愛であるにかかわらず、生涯に一度も性交を経験しない人が男女ともに約3%存在する。Laumann, Michael and Michaels, *The Social Organization of Sexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) quoted in: *Time*, October 17, 1994. マクニールはこれらの人々も「サディスティックな神」の犠牲者に数えるであろうか。なおこの報告は、ほぼ半世紀前の「キンゼイ報告」(1948年、1953年)以来米国で最も包括的な調査とされている。

37) 「朝日新聞」記事、1994年9月26日付。引用発言は、『障害者が恋愛と性を語りはじめた』(かもがわ出版、1994年)の出版を報道する記事の一部である。同記事には、障害者による買春施設の利用幫助が報告されている。

38) Richard B. Hays, "Awaiting the Redemption of our Bodies," in: Siker, 11.

39) Ratzinger, 46.

の被規定性の現実化に際しては、創造者なる神の呼びかけと語りかけを聞く人格存在として、相対的な自発性と自由を与えられ、したがってその自由に相即する責任を担って生きることを求められている。創造から歴史へと歩み始めることを求められた人間は、歴史の実存としての自由と限界の中に生きる。その自由の中には、存在においては十全に性的でありつつも、その性的な被規定性を他者との性的な接触において表現することを選択しない自由も含まれている。人間以外の生物には、このような自由は与えられていない。この自由が、人間の尊厳を保障するのである。ラッツィンガー書簡の論ずる自由も、実にこの存在から活動へ、機能から行使へ、本能から自律へ、自然から文化へ、創造から歴史へ、本質から実存への移行において実現される自己限定的な自由である。

教会の歴史を通して与えられる証言もまた、同様の示唆に満ちている。人間の生は、性愛の充足なしにも完全に豊かで愛に満ちた幸いな生となり得る。カトリック教会の禁欲の教えは、現代の同性愛者に特异的を絞って過重な負担を担わせようとするものではない。それは、幾世紀をも通して自らそれを実践し、その生の幸いを知り続けてきた者の実践的な知恵に裏づけられた指針なのである⁴⁰⁾。いかに厳格に聞こえようとも、ラッツィンガー書簡の決定的な強みは、それが単なる教理上の整合性や正当性を追求してのものではなく、積年の実践に裏打ちされた結論だということである。とりわけ、カトリック教会の司牧に携わる者は、貞潔の終生誓願を立てている。彼らは、同性愛者であるから性の活動をもつことができないのではない。同性愛者であろうと異性愛者であろうと、司祭職にある以上は性の活動をもつことができないのである。この性活動の不在は、彼らの性的存在性の否定を意味せず、またそこに座をもつ彼らの根柢的なアイデンティティの欠如を意味しない⁴¹⁾。かえってそれは、人間にのみ賦与された性

40) ここでは歴史的に貞潔の誓願が実際にどの程度遵守されてきたか、という問題には触れない。また、それが遵守されないという実情が宗教改革者ルターの結婚観を形成し、プロテスタント教会の司牧者の結婚へ道を開くことになった経緯についても触れない。詳しくは、上掲拙稿「性と結婚の歴史」、64-66頁を参照。

に関する自律的自由の発現であり、それゆえ別して人間的な性的なアイデンティティの明示的な表出なのである。

教会の歴史をさらに初源へと遡って考えるならば、福音書に記されたイエス自身の生の姿もまた、性的な活動に依拠しない十全な人間性の展開の可能性を示している。イエスは、一人の男性として歴史に実存したが、その人間としての性的な被規定性を特定他者との関係において現実化することはなかった。にもかかわらず、教会はこのイエスを「まことに人」(vere homo)、すなわち人間の人間たるところをあますところなく完全に体現した人間と告白し続けてきたのである。イエスが救済者であるのはかれが「まことに神、まことに人」であるからであるが、その救済者たることのも理由も、かれの男性性には起因しない。フェミニスト神学者のローズマリー・ラドフォード・リューサーによれば、「神学的に言って、イエスが男であることは、究極的に重要でない」のである⁴²⁾。イエスは確かに存在としては男性であったが、その男性存在性は活動へと現実化されなかった。しかし、福音書が証言するイエスの生を見る限り、その生に人間としての愛の充足が欠けていたと考えることはできない。生の充足は、性の充足にかならずしも依存しないのである⁴³⁾。ラッツィンガー書簡は、現代の性倫理として多くの不適切な面をもちながらも、この点では一貫して神学的倫理学の批判的な独自性を維持しており、なお評価されてよいものがある。

41) 「性は人間に基本的であるが、それは性器的活動 genital activity に限定されず、性的不活動 celibacy は人間を没性的 asexual にもしない」というグドルフの指摘は、本人の意図するところを越えて正当である。Gudorf, 54.

42) ローズマリー・ラドフォード・リューサー 『性差別と神の語りかけ』小樽山ルイ訳(新教出版社、1996年) 189頁。

43) 神学的倫理規範の形成や判断に必要なのは、聖書や歴史などの規範解釈ばかりではない。ことに現代では、生物学や心理学など諸科学から得られる多くの知見があり、これらを通介に「当為」へと規範化することは慎まれねばならないとしても、その十分な参照の上に議論が進められなければ、有効な規範を形成することはできない。人間の幸福追求に性の充足が必要不可欠であるか否かの科学的議論の可能性については、以下に簡潔な言及がある。Stanton L. Jones and Don E. Woirkman, "Homosexuality: The Behavioral Sciences and the Church," in: Siker, 104.

6. 同性愛と一夫一婦制

以上に加えて論じられるべきなのは、同性愛の性関係をめぐる議論が、男女の一夫一婦制を基盤とした現在の標準的な結婚制度そのものに対する問題提起を含んでいる、という点である。しばしば報告されるように、同性愛者間では一對一の安定した持続的な性関係を維持することが現状では必ずしも容易ではない。社会の偏見や蔑視が罪責感と自己嫌悪となって同性愛者自身の価値観に深く内在化し、社会的認知を受けない関係は刹那的で自己疎外的にならざるを得ないからである⁴⁴⁾。しかし、古代ギリシアなど同性愛に対して寛容な社会では、同性愛のほうがむしろより永続的で純粹で精神的な愛であると考えられていた⁴⁵⁾。現代の同性愛関係に連想される刹那性や不安定性は、同性愛に本性的に内在する特徴ではない。このことから、キリスト教倫理の実践的な帰結として、同性愛者同士の誠実な契約関係を異性愛者間の結婚に倣って形態づけ、教会的な祝福と公認を与える、という方策の是非も論じられてきた⁴⁶⁾。同性愛者の中でも、現行の男女一夫一婦制に倣って一對一の永続的な契約関係を結びこれを育むことを理想とする論者がある。上述のマクニールもその一人であって、彼の理解によれば、異性愛にせよ同性愛にせよ、性愛の十全な充足には「信頼と愛の醸成」や「心理的成熟と健康」が不可欠だからである⁴⁷⁾。

しかし、近年米国ではこのような論調に異を唱える同性愛論者があらわれている。同性愛者同士の契約関係の奨励と祝福は、畢竟異性愛者の規範を同性愛者に強要することであって、同性愛者の真の解放にはならない。このような理解は「異性愛中心主義」(heterosexism)の歓迎されざる侵出であって、望ましいのはむしろ、同性愛者が自らに固有の新しい性関係

44) McNeill, "Preface to the Fourth Edition," *The Church and the Homosexual*, xv.

45) ポズウェル、52-53頁。他に、106、141頁も参照。

46) 森本あんり「同性愛とキリスト教 現代性倫理の未解決の課題」、『福音と世界』1997年4月号所収、12-13頁。

47) McNeill, *The Church and the Homosexual*, 205.

のモデルを提供することである、という意見である。かつてネルソンは、同性愛の社会的受容に関する神学的立場を「拒否的処罰的」「拒否的非処罰的」「条件つき受容」「完全受容」の四段階に分類した⁴⁸⁾。しかし、ネルソンの言う「完全受容」においても、その意味するところは異性愛者に適用される倫理基準を同性愛者にも適用するということであって、一對一の性関係を越えた複数関係を肯定することまでは考えられていない。はたしてキリスト教倫理は、以上に加える第五の新しい段階として、このような複数の同時並行的な性関係を承認する選択肢を設定すべきであろうか。

すでに見たように、性関係に道徳的承認を与えてきたのは、伝統的には「生殖」(procreativity)と「性愛的合一」(unitivity)との二焦点であったが、前者はより客観的であるため、しばしばより主観的な後者を脅かしてきた。極端に律法主義的に解釈された場合には、姦淫や強姦や近親相姦などの重大な罪が、妊娠の可能性を有しているという理由だけで、自慰や同性愛行為や人工的避妊などよりも軽微に扱われるという矛盾を招く。第二ヴァチカン公会議では生殖と性愛的合一が同等の扱いを受けるようにな

48) James Nelson, "Homosexuality," in: John Macquarrie and James Childress, eds., *A New Dictionary of Christian Ethics* (London: SCM Press, 1986) 「拒否的処罰的」(rejecting-punitive)とは、聖書の特定章句を文脈に顧慮せず字義通りに解釈し、これを根拠として同性愛に絶対的拒否を貫く立場である。この立場によれば、同性愛はその指向においても行為においても容認され得ず、ともに断罪の対象とされる。「拒否的非処罰的」(rejecting-nonpunitive)とは、同性愛の指向と行為とを分け、後者については不道徳として非難するものの、前者については欠陥ではあっても道徳的に非難すべき事柄ではないとする立場である。その神学的根拠として挙げられるのは、人間の性器が生殖のために造られている以上、これをそれ以外の目的に用いることは罪であるとするトマスの理解や、神の像たる人間の共同性を表現し得るのは異性間の対向関係だけであるとするバルト的な理解などである。この場合、同性愛者は断罪ではなく牧会的配慮の対象となる。「条件つき受容」(qualified acceptance)とは、第二の立場に前提される区別を踏襲し、同性愛指向についての否定的判断を保持しつつ、行為については道徳的に責任を取り得る成人間の対一関係に限定して肯定しようとする立場である。ただその場合にも、同性愛行為は異性愛のそれと並ぶ規範的正当性をもつことはなく、あくまでもより小さな悪の選択であるにすぎない。「完全受容」(full acceptance)とは、同性愛をその指向と行為とともに是認し、異性愛関係に適用される倫理基準をそのまま同性愛関係にも適用しようとする立場である。この立場を神学的に支えているのは、17世紀以来特にプロテスタントの結婚観において徐々に顕著になった性行為の主要目的の理解の逆転である。「性愛的合一」が「生殖」に優先する第一義的な目的となれば、同性愛関係が神の創造意図に反すると見なす理由は少ないからである。

ったが、経済的文化的な圧力で少子化の傾向にある現代の家庭では、人工的避妊手段の助けなしには「生殖」と「性愛的合一」という二目的が互いに拮抗関係に置かれることになるのも事実である。そこでプロテスタント倫理学者のルディは、「性愛的合一」の概念を再定義することを試みる。彼女はまず、暴力や強制のない相互的な性行為をすべて神に祝福された善と見なすジルソンやグドルフらの相互エロース論を批判する⁴⁹⁾。この批判は、性関係には力関係が不可避的に同伴するという20世紀のフェミニスト的洞察を正当にも引き継いでおり⁵⁰⁾、相互の同意のみでは行為の善悪をはかることができないという指摘でも的を得たものとなっている。次いでルディは、カトリック神学者のハニガンに倣って、「生殖」を男女の「相互補完性」(complementality)という概念に置き換えることを検討するが、この概念では独身者や同性愛者が排除されるばかりか、男女一対だけで完結する交わりがより広い教会や社会の交わりから目を逸らしてしまう結果を生む。ルディはこれらに代えて、創世記19章のソドムの記事に示唆を得つつ、「歓待受容」(hospitality)という別の概念を提案し、性の行為は他者を人々の交わりと神との交わりの中へと招き入れる限りにおいて善であり、逆に自己の領域を守ろうとして他者に攻撃的になる場合に悪であるとする⁵¹⁾。ルディは、自ら公言し実践しているレズビアンとして、これが異性愛と同性愛の性関係をともに判断することのできる新しい共通基準であると論じている。この基準に従うならば、同性愛者の複数並行的な性慣行は「共同体志向的性行為」(communal sex)と呼ばれるべきであって、決して非難されるべきものではなく、むしろ新たな性関係のモデルを模索するキリスト教的な「実験」となる、というのが彼女の主張である⁵²⁾。

49) Kathy Rudy, *Gender, Homosexuality and the Transformation of Christian Ethics* (Boston: Beacon Press, 1997) 120-22. See Gilson, 83; Gudorf, 25, 139.

50) ケイト・ミレット『性の政治学』藤枝濤子他訳(ドメス出版、1985年)はこの洞察を示した一例である。

51) Rudy., 126.

52) Ibid., 128.

ルディの解釈は、とりわけ男性のゲイ文化に見られる「匿名的」(anonymous)「乱交的」(promiscuous)「非関係的」(nonrelational)な性慣行に積極的な意義を与えようとする試みである⁵³⁾。同時にそれは、カトリック・プロテスタントを問わず従来のキリスト教倫理が一貫して強調してきた男女一対の排他的な核家族モデルこそが、実は夫婦間強姦などの非倫理的行為の発生を許す温床となっているという指摘を含んでいる。家族的な絆や価値観の重視は、米国では特に保守的なキリスト教右派勢力の掲げる政治的アジェンダの一つと化している。米国に限らず、男女一対の夫婦を社会の基本的な構成単位とすることは、良くも悪しくも資本主義的な市場経済を営む消費型社会に通底する道徳的ドクトリンである。このような社会では、最もリベラルな教会であっても、ネルソンのいわゆる第四の立場、すなわち異性愛結婚と同じように一対一の持続的で誠実な性関係にある同性愛者だけを受容し祝福するという立場が精一杯の対応であろう。しかしルディによれば、キリスト教倫理の中心的課題は、神に喜ばれるような関係を常に新たに模索し構築することであって、すべての性関係を特定の時代社会のモデルに封じ込めたり、これを模倣するように強制したりすることではない。歴史をふりかえっても、新しいキリスト教的共同体の形成の試みは、修道院制度の発達から宗教改革期のアナバプテスト運動、米国ではアン・リーを創始者とするシェイカー教団、初期のモルモン教団、オナイダ・コミュニティなどに至るまで、常に伝統的な一夫一婦制的家族モデルへの挑戦をもって始められてきた⁵⁴⁾。イエスの教えも、生まれや血縁による家族の絆を捨てて新しい神の家族としての弟子集団に加わることを求めており(マルコ福音書3章31-35節など)。「使徒行伝」にも個別家族制度の枠を破る原始共産制の試みが記録されている(2章43-47節など)。男女一対の性関係を基盤とした現代的な家族の単位に対するルディの挑戦は、

53) Ibid., 75, 77, 79.

54) Ibid., 72. 米国における伝統的な家族像への挑戦については、亀井俊介『ピューリタンの末裔たち アメリカ文化と性』(研究社出版、1987年)が参考になる。

これらの潮流に棹さしていると言うことができる。

しかし、既存の制度の欠点を認識することがそのまま新たなモデルの承認をもたらすわけではない。同性愛者の性関係の理解と受容の問題に端を発した現代性倫理の問いは、はたして現在の一夫一婦制を越えて実現可能な有効性をもった新しい提案をなすことができるであろうか。ルディの言及するシェイカー教団やオナイダ・コミュニティの実験が、いずれも比較的短期間で不成功裡に終息したことも留意されねばならない。新約聖書におけるイエスや使徒たちも、第一次的な絆としての家族に究極的な価値を置くことに批判的ではあっても、終末以前の生においては、特定時代に制約されない天地創造以来の不変の秩序として、男女一对の結婚を祝福し尊重すべきことを教えている（マルコ福音書10章2-12節、第一コリント書7章など⁵⁵）。むしろ新約聖書は全体として婚外性関係や安易な離婚と再婚に対する戒めに強い関心をもっており、ルディらの提案がそれらを凌駕する別の倫理的な解釈軸を提示し得たと言い切ることはできないように思われる。

結

一夫一婦制は、同性愛者の存在を認識し考慮に入れた上で作られているわけではない。その限り、これがアプリアリに同性愛者も従うべき唯一の規範であるとされることには抵抗があろう。しかし、これに代わる新しい性規範が別の面で当事者や社会一般に及ぼす影響については、入念な配慮や予測を行った後にもなお原理的に多くの不確定要素が残ることになる。その中には、異性愛と同性愛とを問わず、性愛の十全な成就のためには誠実で永続的で排他的な一对一関係が要請されるか否かについての議論も含まれるはずである。あるいはこれを、かつてプルンナーがしたように、性

55) なお、一夫一婦制の規範形成には、新約聖書に内在する論理とともに、初期キリスト教の揺籃母胎であったギリシア・ローマ世界における一夫一婦制の理念も関与していると思われる。上掲拙稿「性と結婚の歴史」、53-54頁を参照。

関係における愛の前提としての「正義の要求」から論ずる必要があるかもしれない⁵⁶⁾。

少なくとも、同性愛者の問題提起が同性愛者ばかりではなく異性愛者のセクシュアリティとその活動をも主題化し対象化したことは確かである。少数者の提起する倫理的な問題は、当該の少数者だけが客体として論じられているうちは解決に向かうことがない。その問題提起によって、問う者と問われる者との相互的な立場交換が起こり、多数者の存在と活動もまた主題化され、対象化されるとき、はじめて実質的な対話と検討が進められるのである。現代の性倫理の構築にさしあたって必要なのは、この意味で性的多数者である異性愛者の主題化という過程であり、その自覚的な対象化という作業である。同性愛者であると異性愛者であるにかかわらず、人間に固有な性の活動の意味を尋ね求め、すべての人の自由と尊厳を模索する道は、この作業を端緒として始められねばならない。

56) エーミル・ブルンナー 『正義 社会秩序の基本原理解』 寺脇不信訳 (聖学院大学出版会、1999年) 204、205、221、22頁。