Journal of International Studies

Number 5 | 2020

Faculty of International Studies
Kindai University

Journal of International Studies: a scholarly journal of the Faculty of International Studies, Kindai University, consisting of articles, translations, book reviews and other forms of writing that illuminate and raise questions about global issues and international communication and generate discussion and debate on topics across these broad subject areas and related fields.

The Editorial Committee*

Dr Ryoichi Horiguchi, Professor of Social History (Editor-in-chief)
Dr Yoonok Lee, Professor of Cognitive Linguistics
Dr Nao Seoka, Associate Professor of International Law

*All members listed above are full-time faculty members of the Faculty of International Studies, Kindai University.

The journal is available online at
http://int-studies.kindai.ac.jp/curriculum/journal/

ISSN: 2432-292X (Print)
ISSN: 2432-2938 (Online)

Published in November 2020
by the Faculty of International Studies, Kindai University,
3-4-1 Kowakae, Higashi-Osaka City, 577-8502 Japan
E-mail: journal@intl.kindai.ac.jp

© 2020 The Faculty of International Studies, Kindai University

Printed in Japan by Ryubun Co., Ltd.

Journal of International Studies

Number 5 | 2020

Faculty of International Studies
Kindai University

Contents

Articles

From Bitterness to Peace: Loneliness, Guilt or Concern of Christian Lepers in the Leprosarium
Ryoichi Horiguchi 1

A Study of Cross-Specific Elements in the Korean Subtitles of the Japanese Film *Let Me Eat Your Pancreas*
Yoonok Lee 19

The Duty to Prevent Genocide or the Right to Veto? : Toward a Harmonious Interpretation of the UN Charter and the Genocide Convention
Nao Seoka 43

How has the COVID-19 Crisis Influenced "Localization" of Humanitarian Assistance? : Implications for Strengthening the Public Sphere through Insider-Outsider Partnerships
Megumi Kuwana 75

Rendering Untranslatable Culturally Specific Words Translatable Using Frame Semantics: Cases of *Sontaku* and *Haragei*
Hideki Hamamoto 95

Book Review
Naoko Koda, *The United States and the Japanese Student Movement, 1948-1973: Managing A Free World* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2020)
Robert Cohen 105

Author Guidelines

De l'Amertume à la Paix : Solitude, Culpabilité ou Préoccupation des Lépreux Chrétiens en Léproserie

From Bitterness to Peace: Loneliness, Guilt or Concern of Christian Lepers in the Leprosarium

Ryoichi Horiguchi*

ABSTRACT: The purpose of this study is, firstly, to find out what kind of suffering has caused lepers to despair, and, secondly, to better understand their sufferings by realising that each of us shares more or less the same suffering as theirs, as long as we live. This should make us realise that their sufferings were not exceptional, and we will come to know that they suffered more as a human being than as a leper. This work was developed on the analysis of the facts exposed by the testimonies that I found in the monthly periodical published between November 1952 and December 1982 of the Protestant church *Akebono*, located in the national leper colony *Nagashima Aiseien*, Okayama prefecture in Japan.

KEYWORDS: Lépreux, Souffrance, *Nagashima Aiseien*, Chrétiens, Témoignages

1. Introduction

Cette étude a pour but, en premier lieu, de savoir quelle sorte de souffrance a poussé les lépreux au désespoir, et, en second lieu, de mieux comprendre pourquoi ils ont plus souffert en tant qu'être humain qu'en tant que lépreux. Chacun de nous peut partager plus ou moins une souffrance identique au cours de la vie.

Ce travail a été élaboré sur l'analyse des faits exposés par les témoignages retrouvés dans le périodique mensuel de l'église protestante *Akebono*[1] située dans la

[1] L'église *Akebono* a été nommée d'après « l'Étoile radieuse du matin » (Les citations ci-après sont d'après *La Bible de Jérusalem*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem) dans *L'Apocalypse* 22, 16 (Église Akebono, 1996, p. 11). Cette église fut fondée en 1931 dès l'inauguration de la Léproserie, et elle comprenait toutes les branches des Chrétiens, y compris les Catholiques. En 1951, les Catholiques, minoritaires au sein de l'église, se sont séparés de l'église et ont créé leur propre église,

* Professor at the Faculty of International Studies, Kindai University. E-mail : horiguchi@intl.kindai.ac.jp

Horiguchi, R. (2020). De l'Amertume à la Paix : Solitude, Culpabilité ou Préoccupation des Lépreux Chrétiens en Léproserie. *Journal of International Studies*, 5, 1-18.
©2020 Ryoichi Horiguchi

léproserie nationale *Nagashima Aiseien* (mentionné ci-dessous simplement par la « Léproserie ») [2]. Publié entre novembre 1952 et décembre 1982 [3], ce périodique a été trouvé dans la Léproserie fondée en 1931 dans une petite île de la préfecture d'Okayama au Japon [4].

Tout au long de leur vie, les anciens lépreux, que ce soit dans la léproserie ou ailleurs, ont souffert d'une blessure psychologique intense liée à une triple cause : une forte stigmatisation sociale, une exclusion forcée ou volontaire de leur famille et une vie solitaire à la Léproserie après leur séparation familiale [5].

A cela s'ajoute la nécessité d'un traitement médical permanent souvent difficile à supporter pour une maladie restée néanmoins incurable. En effet, même

Église rosaire, dans la Léproserie. Dès lors, l'église *Akebono* se maintient comme le seul lieu de foi dans la Léproserie pour les Protestants jusqu'à maintenant (*Ibid.*, p. 15).

[2] La Léproserie fut fondée en 1931 en tant que première léproserie à l'échelle nationale, et elle atteignit son sommet en 1943 avec 2009 malades, et montait de nouveau en 1958 avant de baisser jusqu'à 137 malades (moyenne d'âge de 86 ans) en juin 2020 (d'après La léproserie). Avant la création de la léproserie nationale, la naissance des léproseries départementales et régionales au Japon date de l'année 1909, et jusqu'à lors, il n'y avait que de petites léproseries privées, dont la plupart ont été gérées par des missionnaires chrétiens. L'inauguration de la léproserie nationale signifie que le gouvernement a mis en œuvre la politique des lépreux à l'échelle nationale aussi bien que la prise en charge, de telle sorte que, avec d'autres léproseries nationales, la capacité des léproseries s'est dramatiquement élargie depuis l'année 1931.

[3] Ce périodique *Akebono* publié pendant une trentaine d'années a fourni des renseignements concernant l'église tels que l'homélie du pasteur, des témoignages de foi des fidèles, divers faits de l'église et d'autres non seulement aux membres de l'église mais aussi à ceux d'autres églises hors de la Léproserie. Le périodique *Akebono* que j'ai trouvé dans l'église n'est pas conservé sous une forme complète ailleurs qu'à la Léproserie ni réimprimé, et on ne peut le lire que sur place.

[4] Les 12 autres léproseries nationales lui ont suivi, et toutes ces 13 léproseries se maintiennent jusqu'à aujourd'hui non dans le but de guérir les patients, mais de soigner les ex-patients qui sont entre autres handicapés par des séquelles. Ces années-ci il n'y a presque pas de nouveaux malades lépreux (Nagashima Aiseien, 2011, pp. 229-230). Toutes ces léproseries nationales mises à part, on n'a aujourd'hui que la léproserie privée *Koyama Fukusei Byoin* (hôpital *Koyama Fukusei*), fondée en 1886 par le missionnaire Fr. Germain Testevide (1849-1891) (Koyama Fukusei Byoin, 1989, p. 13).

[5] Malgré une telle souffrance, tous les patients ne pensaient pas forcément qu'ils étaient malheureux. Bien qu'ils aient dû faire face plus ou moins à la multiplication des difficultés physiques et mentales aussi bien que des conflits des relations humaines et des antagonismes à l'intérieur de la Léproserie, cela dépend de la mentalité de chacun d'eux. Selon l'article de mars 1953 du périodique *Akebono* (mentionné ci-dessous par une indication comme « *Akebono*, mars 1953 »), une malade écrit qu'il y avait des conflits similaires dans la Léproserie, de même que toute société est telle qu'elle est. En fait, il y avait d'une part ceux qui se sont suicidés en raison de leur vive souffrance, d'autre part ceux qui se sont détendus en se libérant de la discrimination des voisins dans leur commune. Parmi ceux-ci, on peut citer une expérience de l'ancienne patiente Kazué Miyazaki (1928-) qui a raconté son histoire dans son livre intitulé *Nagai Michi* (Miyazaki, 2012) et qui m'a expliqué à quel point sa vie était heureuse après avoir été accueillie dans la Léproserie (l'entretien a eu lieu avec elle dans la Léproserie le 13 janvier 2019).

après l'apparition des antibiotiques dans les années 1940 [6], les lépreux continuent encore aujourd'hui à souffrir de leurs lésions nerveuses, de cécité ou de difformités corporelles liées aux séquelles de la maladie.

En général, la plupart des patients ont souffert non seulement du sentiment de blessure par la discrimination qu'ils avaient subie, mais aussi de leur maladie incurable ou de ses séquelles, même à l'époque où la lèpre est devenue guérissable.

A travers des expériences de vie des fidèles chrétiens qui ont témoigné dans le périodique mensuel de l'église *Akebono*, il m'a semblé intéressant de nous interroger sur la façon dont les malades ont vaincu une vie insupportable sur le plan mental et psychologique à la Léproserie [7].

2. Témoignages et Analyses

Le périodique *Akebono* a été publié pendant près de 30 ans. Le nombre total de témoignages recueillis s'élève à environ cinq cents, cela signifie que chaque numéro en comporte un ou deux en moyenne. Si l'on tient compte seulement des fidèles de l'église *Akebono*, en dehors des pasteurs de la Léproserie ou d'ailleurs, des médecins et infirmières de la Léproserie et des fidèles d'autres églises, ce journal recueille les témoignages de plus d'une centaine de malades. Les exemples ci-dessous nous montrent leur cheminement spirituel.

Pour protéger la vie privée, les noms des malades mentionnés dans le périodique *Akebono* sont tous masqués et cités ci-dessous sous forme anonyme comme le témoin A, B, C, etc. par peur que l'individu ou ses proches ne subissent de discrimination éventuelle, mais seuls les noms déjà révélés dans une publication sont publics.

À l'époque où la lèpre était incurable, le diagnostic de cette maladie a rendu les lépreux extrêmement angoissés. Certains ont pensé à un désir de mort en raison d'un désespoir [8]. C'est parce que cette maladie effrayait tout le monde non seulement en raison des déformations physiques engendrées par la maladie mais aussi le risque de contagion. Dès que quelqu'un d'une famille était diagnostiqué lépreux, un grand chagrin et un immense désespoir envahissaient non seulement ce malade mais aussi toute sa famille, et une discrimination les poursuivait sans pitié [9]. Le malade était donc obligé de quitter sa famille et sa commune natale ou, sinon, il devait s'enfermer dans la maison afin de se cacher. Tel était le destin des lépreux d'autrefois. Dans le

[6] La lèpre (ou la maladie de Hansen, nommée d'après le médecin qui a identifié la bactérie responsable à la lèpre) est aujourd'hui traitable par antibiotiques ; la dapsone depuis les années 40, et puis une polychimiothérapie plus efficace qui comprend trois médicaments (dont la dapsone) depuis les années 80.

[7] Parmi les témoins cités ci-dessous, le témoin D est le seul qui a vaincu une telle vie insupportable avant d'entrer dans la Léproserie. Nous allons citer ici son témoignage parce qu'il a réussi à surmonter son désespoir par l'intermédiaire de la foi chrétienne et aussi parce qu'après son entrée dans la Léproserie il a été un fidèle de l'église *Akebono*.

[8] Voir *Akebono*, juin 1953; *Akebono*, avril 1954; *Akebono*, août 1954, qui ont fait une tentative de suicide.

[9] Voir, par exemple, *Akebono*, mai 1953.

premier cas, la plupart d'entre eux sont devenus des sans-abris, et le cas échéant, un certain nombre de malades ont été placés de gré ou de force dans une léproserie privée ou publique. Dans le dernier cas, la famille a montré deux attitudes opposées : d'un côté, l'abandon du malade à cause de la peur des réactions du voisinage de la famille [10], de l'autre, assez d'amour de la famille envers le malade pour lui permettre de rester à la maison plus ou moins sereinement [11].

Au niveau individuel, le diagnostic de la lèpre a bouleversé le mode de vie de chacun. Pour certains la Léproserie était néanmoins un oasis de paix sans exclusion, ni discrimination. Coupé du monde, on peut facilement imaginer quelle douleur intérieure le malade ressentait.

Dans ces témoignages, nous allons retracer de nombreuses difficultés qui ont émaillé le parcours de dix cas, depuis leur diagnostic de la lèpre. Onze témoins (témoins A à K) dont deux couples (les témoins B et F et H et I) sont classés par ordre chronologique, d'autres seront mentionnés dans les notes.

2.1. Témoignage n°1

Que ce soit la famille ou la terre natale, on ne peut pas mettre en doute que c'est très dur de quitter le lieu où se trouvent ceux qu'on aime.

Si le témoin A a quitté sa famille pour entrer à la Léproserie en 1943, c'est parce qu'il y a été enfermé contre sa volonté. Il a eu un chagrin très profond provoqué par la séparation de sa femme et son enfant qu'il aimait, et cela lui a été plus insupportable que si la mort l'avait séparé d'eux [12]. En 1943, on l'a isolé et hospitalisé en Léproserie. Quelques années plus tard, il avait fini par perdre la vue [13]. Sa santé s'est encore plus aggravée au fil du temps, et même si l'opération réussie de l'incision de la gorge lui avait permis de respirer plus à l'aise, sa durée de survie se réduit. Durant cette souffrance interminable, un chrétien l'a invité à l'église *Akebono*. Tout au début, il a un peu résisté à se joindre à la communauté chrétienne, et comme il l'a trouvée accueillante, il s'est donc mis à fréquenter petit à petit l'église. Quelques temps après, il a reçu la visite surprise de son fils, et ces retrouvailles lui ont apporté beaucoup de plaisir. Cela a renforcé l'amour entre le père et son fils. Lorsque celui-ci criait « Papa », cela l'a touché énormément et lui a causé une grande joie jamais ressentie auparavant. Il s'est rendu compte que Dieu le Père avait autant d'amour vers

[10] Voir Tokunaga (2001).

[11] Voir *Akebono*, novembre 1952; *Akebono*, janvier 1955. Depuis l'application de la loi de 1931 jusqu'à son abolition en 1996, tous les malades ont été déportés à la léproserie.

[12] En ce qui concerne les émotions provoquées par la séparation de ceux qu'on aime, voir aussi le témoignage dans lequel une malade avoue que sa solitude l'a amenée même à un désir de mort (*Akebono*, décembre 1953). L'isolement à la Léproserie a poussé certains des malades au désespoir et même à se suicider.

[13] L'inflammation du nerf optique par la lèpre peut entraîner une perte de vision. En effet, d'après le docteur Mieko Kamiya, psychiatre qui travaillait dans les années 1957-1972 dans la Léproserie, il y avait plus de 200 aveugles sur 1500 lépreux en 1969, soit plus de 13 pour cent des patients qui se sont installés dans la Léproserie (Kamiya, 1981, p. 174.). Il est possible qu'il y en avait beaucoup plus avant les années 1940 où l'on n'avait pas de médicaments efficaces.

lui-même, que lui envers son fils. Sa vision spirituelle a été ainsi ouverte à travers cette rencontre inattendue avec son fils. Il a pu ainsi trouver la paix [14].

2.2. Le témoignage n°2

Lorsqu'on se sépare de sa famille, de ses proches, surtout de ceux qu'on aime ou de sa terre natale, il est normal d'avoir un sentiment de solitude.

Le témoin B raconte que même sa mère et son père qui l'aimaient si profondément n'ont pas réussi à comprendre à quel point elle avait souffert. Elle s'est donc sentie seule même en famille, et elle a pris conscience qu'il y avait un mur entre elle et sa famille qui l'a poussée à quitter la maison. Lorsque sa lèpre s'est aggravée à l'âge de 19 ans, elle s'est décidée à s'installer à la Léproserie. Ses parents évidemment se sont inquiétés de son entrée à la Léproserie [15] et même l'ont convaincue de se soigner à la maison, mais en vain. Même l'amour de ses parents n'a pas atteint son cœur solitaire, parce qu'elle s'est rendue compte qu'ils n' arrivaient pas à partager suffisamment la vraie douleur intérieure qu'elle ressentait, de telle sorte que cela a créé un sentiment d'isolement profond en elle. Après son installation à la Léproserie, elle s'est mariée avec un malade (le témoin F) rencontré là-bas. Son mariage lui a apporté une vie heureuse pleine de vitalité pendant les deux premières années. C'est la perte de sa vue qui a mis fin à sa vie conjugale paisible. La cécité de son mari a suivi et cela l'a attirée vers un désir de mort. Elle a renoncé à son suicide mais a sombré dans le désespoir. Elle a incité son mari à écrire un roman et cela leur a permis de ramener la paix dans la famille. Par contre, physiquement, les deux époux continuaient de souffrir de l'évolution progressive de la maladie. La rencontre avec une femme médecin chrétienne Dr Itsuno Tanaka les a vivement engagés à se convertir à la foi chrétienne, tous deux ont décidé d'être baptisés. Mais la foi n'a jamais amélioré leur état de santé, cela les a fait s'éloigner de Dieu. En outre, son mari n'ayant pas vraiment cru en Dieu, cette incrédulité l'a rendue assez instable sur le plan mental et a ébranlé plus ou moins sa foi chrétienne. C'est à ce moment-là qu'elle a perdu sa voix [16]. Pour cette raison, la communication s'est rompue entre les deux aveugles et ils sont tombés au plus bas dans leur vie conjugale. Et elle a subi d'autant plus de douleurs qu'elle n'est pas arrivée à ressentir l'amour de Dieu. Mais, plus tard, elle a su que Dieu ne l'avait jamais abandonnée. D'après ce qu'elle a dit, elle s'est aperçue que « Dieu ne nous a pas abandonnés et nous a envoyé un nouveau médicament ». Il s'agissait d'un antibiotique [17] qui l'a presque entièrement guérie, ce qui lui a permis de retrouver sa voix et de se rétablir totalement de l'ulcère. Mais son épreuve n'a pas été terminée. Même s'il est vrai que sa santé physique s'est améliorée, par contre, le médicament n'a pas enlevé tout ce dont elle avait souffert, car elle s'est

[14] *Akebono*, novembre 1952.

[15] La léproserie nationale a eu une mauvaise réputation dans le pays, en particulier avant la Seconde Guerre mondiale, parce qu'on la considérait pour ainsi dire comme "un camp de concentration" dans lequel les malades étaient mal traités, ne pouvaient pas en sortir et mourraient rapidement.

[16] L'extinction de voix est liée à l'ablation opérationnelle de la gorge infectée de la bactérie de la lèpre (Mycobacterium leprae ou bacille de Hansen).

[17] Cet antibiotique s'appelle la promine. Ce médicament a été remplacé par la dapsone plus tard.

toujours inquiétée pour son mari qui était en dépression [18]. Plus tard, à cause de l'aggravation de la maladie, elle a été obligée de laisser son mari seul à la maison pour se faire soigner à l'hôpital afin de guérir plus vite. Sachant que son mari avait des douleurs et que le fait d'écrire n'a pas pu le soulager, elle a prié Dieu. Une telle situation physiquement et mentalement difficile lui a fait vivre de dures épreuves. Toute seule sur son lit d'hôpital, elle s'est plongée dans la prière, et au fil de sa prière, elle est arrivée à rencontrer Dieu pour la première fois [19]. La prière l'a remplie de foi, l'amertume s'est changée en paix. Ayant obtenu la paix intérieure, elle s'est aperçue que son mari avait changé lui aussi en croyant en Dieu. C'était à ce moment que tous ses soucis se sont évaporés [20].

2.3. Le témoignage n°3

Dans le cadre de la souffrance liée à la solitude, ce témoignage coïncide avec le cas précédent. Et c'est le même isolement sur le lit d'hôpital qui leur a donné l'occasion de changer.

Née dans une famille dont le père était lépreux, le témoin C a été donc hantée par un tempérament mélancolique dans sa jeunesse. À l'âge adulte, elle s'en est enfuie pour mener une nouvelle vie dans une ville éloignée, et elle s'est mariée avec un non-lépreux sans rien lui dire au sujet de son père lépreux. Cependant, elle avait toujours peur que ce fait soit dévoilé à un moment donné. À cette époque, la révélation d'un cas de lèpre provoquait une réaction socialement scandaleuse. Soucieuse d'une discrimination potentielle contre sa famille lépreuse, elle s'est décidée à quitter son mari sans rien lui dire et est partie vivre seule avec son bébé en gagnant sa vie, avant que sa vie conjugale ne s'écroule. Quelques années après, à l'âge de 25 ans, la lèpre est diagnostiquée, cela bouleverse sa vie et la fait tomber dans le désespoir. Ses lésions se sont graduellement aggravées et elle n'a pas pu continuer à cacher la maladie. À l'âge de 33 ans, elle a donc été obligée d'entrer dans la Léproserie où l'absence de contact avec son enfant a été une souffrance insupportable. Cette douleur intérieure était si forte que personne n'a pu la supprimer que ce soit le médecin ou l'infirmière qui l'avaient traitée avec douceur et essayé de la soulager, ou encore sa famille qui lui a rendu visite de loin à la Léproserie. C'est un malade aveugle chrétien, allongé sur le lit à côté d'elle dans la même chambre d'hôpital, qui lui a permis de la faire changer. À vrai dire, elle avait déjà eu l'occasion d'écouter à la Léproserie la croyance d'une autre chrétienne, mais cela n'avait pas permis d'ouvrir son cœur. C'est au moment où elle a rencontré cet aveugle dans sa chambre d'hôpital, qu'elle a pris conscience qu'il y avait des situations plus graves que la sienne et cela lui a permis de partager cette souffrance. Il semblerait qu'au cours de sa vie passée, elle avait fait beaucoup d'efforts, et cette lutte isolée faute de l'aide d'autrui, pourrait avoir été un prétexte pour fermer son cœur. Sa rencontre avec

[18] Son mari le témoin F aussi nous laisse un témoignage que nous allons voir ci-dessous 2.6.

[19] Son lit lui a offert un lieu privilégié de retraite spirituelle comme la Bible dit : « Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret » (Mt 6,6).

[20] *Akebono*, décembre 1952.

cet aveugle a changé sa vision. Elle a donc réussi à donner un sens à sa vie, en se rendant compte que son destin n'était pas indépendant d'elle mais que c'est son incrédulité envers Dieu qui l'avait rendue malheureuse. Convertie au Christianisme par son baptême reçu en 1950, par l'intermédiaire de la rencontre avec cet aveugle, elle a pu réussir à se libérer de son passé [21].

2.4. Le témoignage n°4

La phobie de l'abandon est un syndrome vécu par de nombreux lépreux, en particulier en cas d'abandon par la famille. Cela crée un traumatisme psychologique et mental.

Le témoin D en est un. Il a fait ci-dessous un témoignage sur ce qui s'est passé en lui avant d'être hospitalisé à la Léproserie en 1932 [22]. En regardant son passé très dur au moment où il a été diagnostiqué lépreux en 1925, il avoue que peu après son diagnostic il avait momentanément erré comme un somnambule pour trouver où se suicider. À son retour dans la maison natale, chassé tout d'un coup de sa famille [23], il s'est mis à chercher un asile qui pouvait l'accepter, son père l'a accompagné pour l'aider. Après un long et pénible trajet, il a fini par s'installer dans un hôpital privé pour lépreux qui l'a accueilli [24]. Son père [25] était assez généreux pour l'aider financièrement, mais il n'en demeure pas moins qu'il a été abandonné par la famille. Désespéré, dans une situation misérable et abandonné par tout le monde, il s'est rendu compte qu'il ne lui restait plus qu'à attendre la mort sans être entouré de ses amis ni de personne. Ainsi s'est-il trouvé tout seul, sans personne avec qui partager sa souffrance et il pensait qu'il était le plus malheureux de ce monde tel Job de l'*Ancien Testament*. Stigmatisé et expulsé, il s'est senti désespéré sans aucun espoir dans l'avenir même après être entré dans l'hôpital. Au fur et à mesure du temps qui passait, il est devenu moribond. En attente de la mort, seul avec sa souffrance, il a entendu soudain quelqu'un qui s'adressait à lui. C'était un murmure inattendu et stupéfiant. La voix venait d'une infirmière qu'il avait vue à l'accueil de l'hospitalisation. En

[21] *Akebono*, janvier 1953.

[22] Lorsqu'il a été dans un hôpital privé pour malades de la lèpre en 1927, il a rencontré cette infirmière et a ensuite été baptisé avant d'entrer à la Léproserie en 1932 (Voir Matsumura, 1981).

[23] En effet, il a été vraiment chassé de sa famille et de son village natal, mais le fait plus exact c'est que son père l'a accompagné tout au long de son cheminement errant, tantôt pour faire le soigner dans une source thermale (que l'on croyait efficace pour guérir la lèpre), tantôt pour chercher un hôpital qui pouvait l'accepter. À la fin de ce cheminement, il a trouvé un hôpital privé pour l'accueillir mais cela coûtait très cher. Néanmoins son père a payé généreusement. Il se peut que, puisqu'il était inévitable de se séparer l'un de l'autre, en tant que père il avait voulu montrer son amour à son fils autant que possible (Matsumura, 1981, pp. 4-10).

[24] Cet hôpital était une institution hospitalière où l'on prenait en charge les maladies de la lèpre, mais néanmoins il n'y avait pas de traitement efficace pour lépreux à cette époque, et beaucoup en ont souffert, sans aucune espérance de rétablissement.

[25] Il aimait son père, parce qu'il a fondu en larmes à l'annonce de la mort de son père en 1930 (Matsumura, 1981, p. 27).

s'approchant de son lit, elle [26] lui a dit : « Même si tout le monde t'a abandonné, Dieu ne t'abandonnera jamais » [27]. Elle l'a ainsi consolé et encouragé tout en prenant soin de lui. Sa parole aimable et ses soins dévoués lui allaient droit au cœur. Il avait perdu sa famille, mais en compensation il avait obtenu l'amour d'autres personnes, notamment d'elle. Cet amour fraternel l'a fait revivre et il a donc rebondi non seulement mentalement mais aussi physiquement. C'est ainsi qu'il a trouvé une "famille" à l'hôpital. Dans d'autres termes, elle lui a permis de se réconcilier avec le monde, lui a ouvert ses yeux spirituels et l'a poussé à revivre. C'est peu après qu'il s'est converti au christianisme. Quelques années plus tard, l'hôpital a été démoli, et il est entré à la Léproserie avec d'autres malades du même hôpital, ce sera l'un des croyants importants qui marqua l'évangélisation dans la Léproserie [28].

2.5. Le témoignage n°5

Dans le cas du témoin E, le diagnostic de la lèpre a été un choc pour elle. C'était dans sa jeunesse. Cela l'a poussée à une tentative de suicide avant d'entrer à la Léproserie. Elle y a trouvé une résidence sans discrimination contre les lépreux, elle n'avait plus besoin d'avoir peur des autres. De plus, elle a même trouvé que c'était là un "paradis" qui lui a apporté une sorte de consolation, parce qu'elle s'est aperçue qu'il y avait là des malades plus gravement atteints qu'elle. Cependant, la cécité [29] lui a ôté complètement l'espoir de vivre et elle n'a pu trouver ni personne, ni rien pour la consoler. Elle s'est sentie tomber au fond du désespoir et dans la solitude. Paradoxalement, cela l'a attirée vers un cheminement de la foi, elle avait besoin de croire en quelque chose pour échapper à une telle souffrance. Pourtant il lui a fallu du temps pour en arriver là ; lorsqu'elle a cherché la foi, elle a d'abord résisté à la Parole de Dieu qu'elle ne pouvait pas accepter, puis elle s'est sentie attirée par des malades chrétiens pleins de joie [30] qui avaient perdu eux aussi la vue. Elle s'est alors demandé

[26] Elle, il s'agit de Etsuko Ohno (1890-1966), Chrétienne et fille du pasteur, qui a travaillé en tant que bénévole dans cet hôpital dès la mort de son mari (Matsumura, 1981, p. 15). Et son exemple de vertu a incité 36 sur tous les 39 malades à se faire baptiser jusqu'à la fermeture de l'hôpital non par elle-même mais par un pasteur extérieur (*Akebono*, avril 1966).

[27] Il paraît que la phrase qu'elle lui a dit probablement vient du verset « Si mon père et ma mère m'abandonnent, Yahvé [le Seigneur] m'accueillera » (Ps 27,10).

[28] *Akebono*, mai 1953.

[29] La lèpre peut souvent provoquer des atteintes oculaires et éventuellement aller jusqu'à la cécité. En ce qui concerne la cécité, elle a causé plus de souffrance que le diagnostic de la lèpre, voir (Hideki Matsuoka, *Akebono*, mars 1953). On voit que, comme d'autres le disent également, ceux qui ont été diagnostiqués aveugles ressentaient une extrême angoisse concernant l'avenir, tandis qu'il n'y avait pas du tout ce genre d'angoisse pour la maladie de la lèpre. Voir aussi *Akebono*, avril 1953 ; *Akebono*, mars 1954 ; *Akebono*, avril 1954 ; *Akebono*, février 1953.

[30] Nous pourrions trouver facilement des témoins qui ont été émus par d'autres malades lumineux et pleins de joie en dépit de leur état de santé plus grave. Voici un autre témoignage : Hospitalisé à la Léproserie en 1936, il a été atteint très légèrement au début. Au fil de l'avancée de la maladie, la lèpre l'a rendu aveugle. Sa cécité a rempli sa mère d'inquiétude et elle n'a plus voulu mourir en le laissant. Son inquiétude et la cécité lui ont provoqué une vie beaucoup plus dure qu'auparavant. Il s'est dit que cela ne valait plus la

pourquoi ils étaient dans une sérénité lumineuse, malgré le fait qu'ils soient aveugles et paralysés. Elle n'est pas arrivée rapidement à comprendre pourquoi, mais elle s'est mise à penser qu'il y avait un secret qui permettait d'encourager ceux qui étaient dans la détresse tout en endurant des épreuves plus dures que les siennes. Par leur intermédiaire, une nouvelle vision de vie lui a permis d'accepter son passé très dur et de donner un sens à sa vie. Pour elle qui a perdu la vue, et qui ne rêvait simplement qu'à son rétablissement d'aveugle, cette rencontre a changé son point de vue et elle a voulu partager cette joie avec eux. Ayant ouvert sa vue spirituellement, elle a été remplie de joie et cela lui a donc apporté la paix intérieure. Ce fut le cas même après que sa vue soit miraculeusement rétablie [31].

2.6. Le témoignage n°6

Le témoin F parle de ses tribulations qui se sont emparées de lui notamment après sa cécité. Lorsqu'il a fait le cauchemar qu'il marchait avec sa femme (avec qui il s'est marié dans la Léproserie) dans les ténèbres, tous les deux avaient déjà perdu la vue. L'image de la marche dans les ténèbres, semble-t-il, exprime son état désespéré de l'époque, et en effet il était dans la perte totale d'intérêt pour la vie. La Léproserie assurait aux malades le minimum vital, mais pour eux qui n'ont eu aucun espoir de se remettre, certains refusaient de vivre sans aucun but. Il était l'un d'entre eux et cet état d'esprit l'a poussé à souffrir terriblement, et pour échapper à cette vie de « paresse », il en est venu à avoir un désir de mort. Selon sa philosophie, la vie consiste à produire des choses utiles pour les autres et à contribuer au genre humain, mais la réalité était toute contraire. Sa vie quotidienne se limitait aux repas, sommeil et excrétion, loin de son idéal, et cela lui a ôté la motivation pour le futur et la volonté pour le présent. Par conséquent, totalement désemparé, il a pensé qu'il n'avait pas d'autre choix que la mort pour mettre fin à une telle vie. Au moment où il a failli faire une tentative de suicide avec sa femme (mentionnée ci-dessus comme le témoin B), son frère qui était à la Léproserie est venu sans préavis auprès de lui et s'est installé chez eux pour l'aider et le soigner. La venue inattendue de son frère lui a donné la chance de survivre au lieu de se suicider. Il a été très abattu et frustré, non seulement par l'échec de son plan de suicide mais aussi par des douleurs physiques de tout son corps. Une femme médecin chrétienne Dr Itsuno Tanaka, munie du titre de pasteure, est venue chez lui pour le traiter, puis elle lui a fait de fréquentes visites non seulement pour un traitement médical mais aussi pour proclamer l'Évangile. Sa passion l'a incité à se faire baptiser et il s'est enfin converti non pour sa croyance

peine de vivre. Au moment où il penchait pour le suicide, un ami lépreux est venu dans la chambre des malades pour intervenir et lui a dit que l'on avait besoin de la foi au moment même où l'on pensait avoir tout perdu et que tout le monde nous avait abandonné. Dès lors, son cœur s'est ouvert un peu, et un jour il s'est joint à une réunion des fidèles. En écoutant le sermon et tout en étant entouré des fidèles, une joie l'a rempli. C'était le moment où la porte de son cœur s'est entièrement ouverte. Malgré sa cécité et même après le rétablissement miraculeux de sa vue, cette joie est toujours demeurée en lui (*Akebono*, juin 1953). Voir aussi *Akebono*, février 1953 ; *Akebono*, juin 1957; *Akebono*, septembre 1957; *Akebono*, juillet 1958; *Akebono*, novembre 1959, *Akebono*, novembre 1961; *Akebono*, septembre 1974.

[31] *Akebono*, juin 1953.

mais par le fait qu'il a senti le même amour que celui de sa grand-mère, lorsqu'elle lui a mis les mains sur la tête et l'a béni en priant. Peu après le baptême, il a perdu la foi. Il s'est dès lors consacré à écrire avec l'aide de son frère, et il lui a paru que cela lui apportait une raison de rester en vie, c'était pour lui une contribution au monde par l'intermédiaire de la publication des romans qu'il aurait écrit. Cependant, il a envoyé ses manuscrits à des éditeurs, en vain. Il s'est affolé et son frère a tenté de calmer sa colère. Mais dans sa rage, il s'en est pris absurdement à lui et son frère s'en est allé de chez eux. Désespéré, il a été rattrapé par son désir de suicide beaucoup plus qu'autrefois, et finalement il s'est avancé vers une falaise afin d'en finir. C'était alors qu'il s'est mis à réfléchir tout d'un coup sur ce que veut dire ce verset de la Bible [32] qui lui est revenu : « la tribulation produit la constance, la constance une vertu éprouvée, la vertu éprouvée l'espérance » (Rm 5, 3-4). Il s'est dit qu'à la réflexion c'était bizarre. Il s'est expliqué lui-même qu'on devait dire que la tribulation produit l'abandon, qui produit l'apathie, qui produit le désespoir. Il s'est demandé pourquoi, et ce questionnement l'a empêché de faire une tentative de suicide. Cet événement l'a éloigné du haut de la falaise, et l'a emmené ensuite à l'église *Akebono* [33], ce qui l'a enfin conduit vers le chemin de la foi. Son cheminement dans la vie chrétienne lui a permis de se rendre compte qu'il avait commis beaucoup de fautes contre son frère et d'autres. Il s'est senti vivement coupable en particulier d'avoir forcé son frère à sacrifier sa vie quotidienne et aussi de lui avoir demandé de l'aider dans son activité d'écriture sans aucune récompense. Ainsi, il s'est rendu compte à quel point il était égoïste envers son frère. Ce fut un tournant dans sa vie. C'était aussi à son épouse le témoin B que cela a apporté la paix intérieure [34].

2.7. Le témoignage n°7

Le témoin G aussi bien que le témoin F fait un témoignage sur un état d'apathie. Mais, dans ce cas, ce n'est pas elle-même mais son mari qui a souffert et perdu goût à la vie. La différence principale entre lui et le témoin F est que le premier était moins agressif et plus mélancolique que ce dernier. Différent de ce dernier, il n'a pas perdu la vue, mais un élan vital, un manque de volonté d'avancer dans la vie qui conduit à une forme d'inertie ou de dépression, parfois même à un désir de mort. Diagnostiquée de la lèpre à l'âge de 17 ans, le témoin F a été hospitalisée à la « léproserie M » (considérée comme la léproserie nationale de *Matsuoka Hoyoen* située dans la

[32] Ce qui est certain, c'est que beaucoup de malades ont eu l'occasion de changer lorsqu'ils ont lu un verset de la Bible, mais aussi parce qu'ils ont trouvé une ambiance paisible à l'église, à l'écoute du pasteur et de son sermon. Voir les témoignages suivants : en ce qui concerne le verset de la Bible, *Akebono*, avril 1954 ; *Akebono*, juillet 1954 ; *Akebono*, juin 1955 ; *Akebono*, janvier 1963 ; *Akebono*, juin 1967 ; *Akebono*, août 1967 et nombreux d'autres. À propos d'une ambiance paisible de l'église, *Akebono*, février 1953 ; *Akebono*, mai 1953 ; *Akebono*, novembre 1967 ; *Akebono*, mars 1972. Au sujet du pasteur, *Akebono*, octobre 1957 ; *Akebono*, août 1960 ; *Akebono*, juin 1967 ; *Akebono*, novembre 1968.

[33] Il dit que s'il s'est fait baptiser avec sa femme, ce n'est pas grâce à l'Amour de Dieu qu'il n'a pas pu ressentir mais à l'amour humain de la médecin chrétienne plus âgée qui lui allait droit au cœur (*Akebono*, août 1960).

[34] *Akebono*, décembre 1952 ; *Akebono*, juin 1954.

préfecture d'Aomori du nord du l'archipel du Japon) et trois ans après elle s'y est mariée. Mais la vie conjugale dont elle avait rêvé s'est écroulée un an et demi après, car, au fil de sa vie dans la léproserie, son mari a fini par penser que, tandis que les lépreux avaient besoin des soins des autres, ils ne jouaient eux-mêmes aucun rôle socialement utile. Sa conclusion c'est que la mort serait la seule contribution qu'il pouvait faire pour les autres. Pour réaliser son idée, il a souhaité que sa femme survive sans lui. À l'écoute de cette conclusion pessimiste, elle était désemparée. Mourir avec lui ou vivre toute seule, c'était le choix qu'elle devait faire, face à cette situation difficile. Réflexion faite, elle a partagé avec lui l'idée que la mort serait pour eux la meilleure solution. Tous deux sont donc partis pour chercher où se suicider, mais ce n'était pas aussi facile qu'ils ne le pensaient. En effet, ils ont fait plusieurs tentatives de suicide, mais en vain. En ne pouvant ni atteindre leur but, ni trouver un but pour la vie, à la fin de cette errance, ils ont été acceptés dans une autre léproserie (*Nagashima Aiseien*) et c'est là qu'ils ont retrouvé une lépreuse « Mère Chrétienne » qui s'était installée autrefois dans la léproserie M. L'origine de la même léproserie et grâce au même dialecte qu'ils parlaient, tous trois s'étaient sentis très proches, et le couple a été amené à la foi chrétienne par la fidélité de foi qu'elle leur avait montrée. Ils ont donc été baptisés tous ensemble en 1949. Leur sentiment apathique avait déjà disparu depuis cette rencontre inattendue, et cela a donné un sens à leur vie [35].

2.8. Le témoignage n°8

À l'âge de 16 ans, le témoin H était venue en 1946 à la Léproserie avec son père qui souffrait à la fois de la lèpre et d'une maladie mentale. À l'époque, atteinte elle-même de lèpre, elle a pris en charge les soins très difficiles liés à la folie de son père qui ont souvent troublé la vie quotidienne de la Léproserie, en particulier, soit lorsqu'il poussait brusquement des cris aigus, soit lorsqu'il volait des marchandises dans le magasin en pensant que toutes étaient à lui. Cette situation ennuyeuse l'a conduite jusqu'à maudire son destin, en se demandant pourquoi elle seule devait souffrir autant. Découragée et blessée, elle a fait la rencontre de chrétiens qui l'ont émue avec leurs attitudes religieusement très sincères et qui lui ont donné à lire un verset de la Bible : « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai » (Mt 11,28). Ce verset lui a fait verser des larmes pleines de joie. Elle a été baptisée en 1948 et ensuite elle s'est mariée en 1951 avec un malade chrétien de la Léproserie. Son mariage a réduit sa souffrance de moitié avec l'aide de son mari [36].

Le fardeau a été partagé en deux l'un avec l'autre, mais cela ne veut pas dire qu'il a été supprimé, il a reposé sur leurs épaules sans cesse. Selon le témoignage fait par son mari, nous allons voir ce qui s'est passé après le mariage.

Le témoin I s'est marié avec elle (le témoin H) un an après son baptême. Leur mariage a, d'un côté, soulagé le fardeau qu'elle devait porter toute seule auparavant, mais de l'autre, leur a apporté un autre fardeau beaucoup plus lourd. En effet, son père a commencé à haïr brutalement son gendre et il a usé même de violence contre lui. Il considérait que sa fille avait été "enlevée" par son gendre et il a donc voulu récupérer sa fille. Son père en voulait à son gendre, et sa fille est

[35] *Akebono*, juin 1955.
[36] *Akebono*, juin 1967.

intervenue pour arrêter les actes agressifs contre son mari, mais en vain. Ainsi, ce couple devait-il traverser une épreuve encore plus difficile. Rien n'a pu calmer la fureur du père. Très abattu, ce couple n'a rien pu faire d'autre que prier pour appeler Dieu au secours, et dans les ténèbres de la vie quotidienne, seules la prière et la Bible leur ont apporté une sérénité provisoire. Plus tard son père a perdu sa vue et ce couple a souffert encore plus en se demandant pourquoi Dieu a soumis leur père à cette triple souffrance de la lèpre, de la maladie mentale et de la cécité. En vérité, c'était insupportable de voir leur père souffrir. Au fil du temps, ils sont donc arrivés à penser plus à sa souffrance qu'à la leur. Dès lors, ils ont fait de fréquentes visites à ce pauvre malade pour prendre soin de lui et le consoler. Mais son état de santé s'est aggravé de jour en jour et il est mort en 1972 à l'âge de 68 ans. Ce qui fut miraculeux, c'est que, dans ses dernières années, il leur a adressé des remerciements qu'il n'avait jamais exprimés auparavant.

À la réflexion du passé, son gendre a dit : lorsqu'il entendait Jésus dire « Quiconque ne porte pas sa croix et ne vient pas derrière moi ne peut être mon disciple » (Lc 14, 27), il n'a pas pu l'accepter, parce que la Parole était trop sévère pour lui qui avait fait beaucoup d'efforts en faveur de son beau-père. Mais la Parole « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi » (Mt 10, 37) leur a appris qu'ils n'aimaient pas Jésus Christ autant qu'ils ont aimé leur père. Ils se sont aperçus que, tandis qu'ils entendaient la souffrance de leur père, ils n'ont pas assez pensé à la souffrance de Jésus qui était mort pour leurs péchés. Cela les a culpabilisés et en même temps les a ramenés vers le chemin de Dieu. Leur père dans la détresse a changé pendant la vie partagée avec ce couple, et ce couple aussi a été transformé par des "tentatives" que Dieu leur avait données en prenant soin de leur père [37].

2.9. Le témoignage n°9

Avant d'entrer à la Léproserie, le témoin J qui s'est mariée à l'âge de 21 ans avait vécu une vie ordinaire. Elle avait une vie heureuse qu'elle partageait avec son mari et son bébé (sa fille aînée). Mais la paralysie cérébrale (ou l'infirmité motrice cérébrale) qui avait brusquement frappé son bébé a brisé tout d'un coup une vie paisible et heureuse. Malheureusement la maladie de la lèpre l'a atteinte. Aucun médicament n'était efficace et, ayant perdu tout espoir, elle s'est jetée avec ses enfants (la fille aînée handicapée et la fille cadette) dans la mer pour se suicider, mais on les a sauvées et ce sauvetage ne l'a pas rendue heureuse. Elle est inévitablement entrée à la Léproserie en 1948, et ses enfants ont été envoyés auprès de sa mère âgée de 72 ans à l'époque. Elle a donc ressenti une douleur vive de perdre sa famille et de se séparer de ses enfants. Aussitôt entrée à la Léproserie, elle a été baptisée et a mené une vie religieuse, mais cela ne lui a pas donné pour autant une sérénité intérieure, parce qu'elle s'est inquiétée pour sa mère âgée qui prenait soin de ses enfants, particulièrement de sa fille aînée avec un sérieux handicap mental. Au bout du compte, elle s'est décidée à l'accueillir auprès d'elle avec la permission de la Léproserie en 1951. En raison des troubles mentaux permanents de développement,

[37] *Akebono*, décembre 1979 ; *Akebono*, janvier 1980 ; *Akebono*, février 1980 ; *Akebono*, avril 1980.

sa fille de 18 ans restait comme un bébé, de telle sorte qu'il lui a fallu se consacrer uniquement à tous les soins de sa fille, du repas jusqu'à l'excrétion. À travers une telle leçon très dure, elle a l'air d'avoir appris comme dit le verset qu'elle a cité : « Certes, toute correction ne paraît pas sur le moment être un sujet de joie, mais de tristesse. Plus tard cependant, elle rapporte à ceux qu'elle a exercés un fruit de paix et de justice » (He 12, 11). En effet elle s'est rendue compte à quel point cela avait dû être dur pour sa mère pendant ces trois ans, et elle a pleuré de gratitude. Son fardeau de soins s'est changé en amour pour sa fille et elle est arrivée à l'aimer de tout son cœur. La prise en charge de sa fille handicapée lui a fait ouvrir les yeux spirituellement. C'est parce qu'elle s'est aperçue que, tout comme elle aimait sa fille qu'elle le sache ou pas, Dieu aussi nous aimait que nous le sachions ou pas [38].

2.10. Le témoignage n°10

Sauf l'homogénéité pathologique des membres qui la composent, la léproserie n'est jamais différente des autres sociétés. La Léproserie aussi produit non seulement des poètes tels que Kaijin Akashi (1901-1939) [39], mais aussi des meurtriers, et ce ne sont simplement que des êtres humains. En effet, des crimes ont eu lieu dans la léproserie.

Le Témoin K est l'auteur d'un meurtre par négligence dans la Léproserie. Mariée en 1943 avant l'entrée à la Léproserie, elle a mené une vie ordinaire. C'était peu après son deuxième accouchement qu'elle est entrée à la Léproserie en 1946. À cette époque, elle était enceinte, mais son bébé était mort rapidement. Sa lèpre, la séparation avec sa famille, l'entrée en Léproserie et la perte de son bébé l'ont frappée sans pitié tour à tour. Cela a provoqué chez elle une confusion mentale très grave, et finalement elle a été enfermée dans une cellule pour malades mentaux de la Léproserie. Le traitement d'un an et demi passé, elle s'est rétablie et a été autorisée à sortir de sa cellule. Elle s'est installée dans un foyer avec d'autres malades dont des chrétiennes, elle est devenue proche d'elles, jusqu'à être baptisée en 1951. Néanmoins ce répit fut de courte durée, sa vie a été mise à rude épreuve lors de la mort de son mari, chrétien, avec qui elle s'était mariée en 1952 à la Léproserie. C'est en même temps que son état de santé s'est aggravé. Juste avant sa mort, elle lui a confié avec sincérité qu'elle venait d'abandonner sa foi chrétienne, perdue dans la détresse de sa vie, et son mari l'a écouté en silence. Prise de remords, elle est devenue dépressive. Convertie au bouddhisme, elle s'est éloignée de la foi chrétienne et a perdu son mari qui avait été assez gentil avec elle. Et elle s'est mariée à nouveau sans réfléchir, mais cela ne lui a pas rendu heureuse, car ce mariage ne lui a apporté finalement que de la détresse. Cette vie très dure lui a déchiré le cœur, et en raison de sa confusion mentale, elle s'est faite enfermer à nouveau dans une cellule en 1971, et lors d'une querelle, elle a assassiné involontairement un malade à côté d'elle. Confinée dans une cellule de la prison dans la Léproserie, elle a regretté avoir commis ce meurtre. Elle s'est profondément repentie, mais il était trop tard. Dès lors, elle a ressenti une culpabilité profonde qui a provoqué le désir de se suicider pour racheter sa faute irréparable. Elle a fait une tentative qui a échoué. Enfermée dans

[38] *Akebono*, avril 1976.
[39] Matsumura (1980) ; Aranami (2016).

l'idée de son suicide, elle a entendu tout à coup quelqu'un chanter dehors [40] un hymne évangélique [41] qu'elle avait écouté autrefois et qui était son préféré. L'hymne l'a ramenée à la foi chrétienne. C'est ce moment qui lui a permis de retrouver la paix [42].

3. Discussion

Nous allons analyser ici les dix témoignages mentionnés ci-dessus en les divisant en trois catégories selon les caractéristiques de leur souffrance : solitude, culpabilité et préoccupation.

3.1. Solitude

Que ce soit la ségrégation volontaire ou forcée, ou l'abandon, on ressent une vive solitude provoquée par la séparation d'avec ceux qu'on aime. Ce sont les cas des témoignages de n°1 à n°5 et n°10.

Le témoin A (ségrégation forcée) et le témoin D (abandon) montrent des cas d'exclusion de leur famille en raison d'une maladie qu'on détestait à l'époque. Ainsi, la visite imprévue de son fils a permis au premier témoin de retrouver la joie. Dans le cas du second, la présence inattendue d'une infirmière a consolé son cœur désespéré, probablement parce qu'elle a remplacé sa mère qui l'avait abandonné. Le témoin C (ségrégation volontaire ou forcée) montre le cas d'une souffrance liée à la séparation d'avec son enfant non-lépreux, mais, l'exemple d'un aveugle lui a montré qu'il était rempli de joie malgré son handicap, et cela l'a sauvée de la solitude, en la libérant de son mode de vie basé sur l'auto-assistance. Dans le cas du témoin B (ségrégation volontaire), sa solitude vient de l'incompréhension entre elle et sa famille, d'où ce sentiment de solitude même avant d'entrer à la Léproserie en raison de la stigmatisation de la maladie. Elle a fini par rencontrer Dieu et cet amour parfait a comblé le vide intérieur laissé par l'absence de ses parents. Dans le cas du témoin E, la cécité l'a rendu désespérée en pensant qu'elle était la personne la plus malheureuse au monde. Mais elle a retrouvé l'espoir en côtoyant des aveugles pleins de joie. Nous voyons que la solitude s'est emparée aussi du témoin K (ségrégation volontaire), à la recherche permanente de quelque chose ou quelqu'un pouvant la rassurer. Si elle a retrouvé sa foi à l'écoute d'une chanson évangélique, c'est au moment où elle avait cédé au désespoir. Ce fut la fin de l'errance de sa vie.

3.2. Culpabilité

Les témoignages n°6 et n°7 révèlent qu'il y a une autre souffrance qui ne provient pas de la solitude elle-même. Nous pourrions considérer les cas suivants comme une souffrance venant de l'aliénation. C'est un sentiment de non-valeur qui a envahi ceux

[40] Selon son témoignage, c'est le Témoin I qui chantait. Elle l'a entendu lorsque, en chantant, il était de passage à côté de sa cellule.

[41] L'hymne a effectivement encouragé un certain nombre de malades à retrouver un sens à la vie ; voir aussi *Akebono*, mai 1957 ; *Akebono*, novembre 1967.

[42] *Akebono*, juillet 1978 ; *Akebono*, août 1978.

qui souffraient de l'aliénation par la perte d'une raison de vivre, en provoquant une culpabilité.

Le témoin F a plus souffert de la perte de sa raison d'être que de sa cécité. Pour le mari du témoin G, il en est de même. Tous les deux se sont culpabilisés à cause de leur déficience, puisqu'ils pensaient qu'ils n'avaient plus aucun rôle social à jouer auprès des autres. Ils ont donc souffert d'une situation inhumaine où ils ont été dépossédés de ce qui constituait la dignité humaine. Ce sont nos yeux qui ont inconsciemment alimenté en eux un sentiment de non-valeur. Le témoin F, d'un côté, qui s'est demandé pourquoi la tribulation pouvait produire finalement l'espérance (Rm 5, 3-4), et le mari du témoin G, de l'autre côté, qui est tombé sur une "Mère chrétienne", ont tous les deux retrouvé la foi au moment où ils ont failli perdre tout espoir de vivre. Ils avaient tenté de se suicider, mais peut-être qu'ils n'avaient pas vraiment voulu mourir ou ils avaient eu peur de mourir. C'est pourquoi ils ont pu ainsi retrouver respectivement une raison de continuer à vivre.

Pour le premier, c'est le verset biblique des Romains qui l'a empêché de se suicider, et pour le dernier, c'est la "Mère chrétienne" comme modèle des chrétiens qui l'a encouragé à vivre dans la foi. Et, si ce changement s'est réalisé, c'est parce que chacun d'eux a cherché profondément quelque chose pour donner un sens à leur vie.

3.3. Préoccupation

Enfin, les deux témoignages n°8 et n°9 présentent le cas de deux personnes ayant en charge des soins très lourds à porter à l'un de leurs proches et pour lesquels c'est une véritable préoccupation. Ils se débattent dans une situation ambivalente où ils ne peuvent ni vraiment détester ni vraiment aimer les personnes dont ils doivent assumer les soins. Il s'agit d'une part du père du témoin H dans le témoignage fait par le couple, le témoin H et son mari le témoin I, et d'autre part de la fille du témoin J. Tous les trois sont obligés de lutter dans la vie quotidienne partagée avec ceux qu'ils prennent en charge. Que ce soit pour le père handicapé mental ou la fille déficiente intellectuelle, les témoins souffrent beaucoup plus pour les autres que pour eux-mêmes.

Dans le cas n°8, le père a perturbé non seulement la vie quotidienne de ce couple mais a aussi usé de violence contre son gendre. Malgré tout ou plutôt à cause de cela, ce couple s'est uni pour lutter contre cette épreuve et a prié Dieu ensemble afin de les aider à prendre soin du père handicapé avec patience. Dans le cas n°9, c'est sa fille dont elle s'est occupée dans une confusion de la vie quotidienne. C'était une lutte perpétuelle sans victoire ni perte. Même si elle l'a élevée quels que soient ses efforts, ceux-ci n'étaient pas récompensés. Paradoxalement c'est cette lutte apparemment inutile qui lui a permis de savoir à quel point Dieu l'aimait. C'est parce qu'elle est arrivée à l'idée que la relation entre sa fille et elle-même reflétait celle entre elle et Dieu.

3.4. De l'amertume à la paix

En résumé, pour chacun d'entre eux, que ce soit la solitude en raison de la ségrégation de la famille, la culpabilité provoquée par l'aliénation du monde ou la

préoccupation qui vient des soins aux autres, l'amertume s'est ainsi changée en paix [43] à un moment où le témoin a rencontré quelqu'un ou quelque chose (voir ci-dessous la Table 1). Ce que le témoin a rencontré d'une façon inattendue est aussi ce qu'il ou elle avait attendu inconsciemment.

La Table 1 : Qui ou qu'est-ce que les témoins ont rencontré dans la souffrance ?

Cas	Témoin(s)	Type de souffrance	Rencontre
n°1	A	solitude	son fils
n°2	B*	solitude	Dieu
n°3	C*	solitude	un aveugle
n°4	D	solitude	une infirmière
n°5	E*	solitude	aveugles pleins de joie
n°6	F	culpabilité	la Parole
n°7	G*	culpabilité	Mère Chrétienne
n°8	H* et I	préoccupation	un verset biblique
n°9	J*	préoccupation	sa fille
n°10	K*	solitude	un hymne évangélique

L'astérisque (*) désigne que le témoin est une femme. Dans le cas du n°7, il s'agit de son mari plus que son épouse (témoin G) pour la souffrance.

La "guérison" ne désigne pas le retour au passé qu'ils ont vécu, c'est au contraire de réussir à s'en éloigner. En effet, dans le cas du témoin A, sa rencontre avec son fils ne lui a pas permis de retrouver la vie heureuse qu'il avait connue auparavant avec lui. À sa place l'Amour de Dieu l'a rendu plus heureux ; pour le témoin B, la séparation avec sa famille lui a brisé le cœur, ce n'était pas sa famille mais Dieu qui a comblé son vide intérieur ; la vie de la Léproserie sans son fils a fait souffrir le témoin C, et c'est un aveugle qu'elle a rencontré qui l'a menée vers une autre voie de vie ; chez le témoin D, l'abandon de la famille l'a traumatisé, mais il n'a plus réussi à vivre dans sa famille, et cela l'a conduit à rejoindre une vie dans une communauté chrétienne ; pour le témoin E la cécité lui a ôté l'espoir de vivre, elle a

[43] Voir Is 38,17.

miraculeusement retrouvé la vue, mais c'est sa vue spirituelle qui lui a apporté une vie plus heureuse ; une vie d'écrivain qui a donné au témoin F une raison d'être, mais il n'a pas été reconnu, et enfin, le témoin G et son mari, ont eu le cœur serré de n'avoir aucun rôle socialement utile, mais sans se rétablir ils sont parvenus à garder espoir pour la vie. Pour le témoin F et le témoin G et son mari, ils ont retrouvé l'espoir dans la foi chrétienne ; dans le cas du couple, les témoins H et I, ils ont pris soin de leur père fou de rage et il n'est pas arrivé à se rétablir, mais ils ont fini par rencontrer Dieu à travers les soins qu'ils lui prodiguaient ; pour le témoin J, sa fille ne s'est pas rétablie, mais par son amour vers sa fille, elle a eu la chance de mieux sentir l'Amour de Dieu ; le témoin K a perdu son enfant, son mari et sa foi, et son homicide l'a fait tomber dans le désespoir. Mais, après avoir tout perdu, elle a retrouvé sa foi.

4. Conclusion

À la force de ces témoignages, toutes les souffrances constituent une souffrance personnelle (solitude et culpabilité) ou pour les autres (préoccupation). Cependant, que ce soit pour soi ou pour les autres, toutes ces souffrances viennent du vécu ; c'est-à-dire que la solitude est un sentiment d'isolement ressenti lorsqu'ils se sont séparés de ceux qu'ils aimaient ou ont été exclus d'une relation humaine personnelle. L'aliénation est un sentiment d'impuissance ou d'humiliation lorsqu'ils font face à leur inutilité et ce sentiment provoque la culpabilité. D'autre part, la préoccupation d'autrui est un engagement qui apporte plus ou moins une souffrance incontournable sans réussir à couper les liens. C'est un sentiment que l'on ressent lorsque l'on est responsable des autres.

En bref, dans tous les cas, une relation humaine qui est coupée ou collée malgré nous, crée la souffrance. En effet, le premier cas, que ce soit la solitude ou la culpabilité, montre que la souffrance jaillit au moment où les liens sont coupés avec ceux qu'on aimait. Et dans le dernier cas, elle apparaît lorsqu'on ne peut pas les couper. On souffre, soit en coupant des liens, soit en nouant des liens. Cela veut dire que l'on souffre de soif d'amour.

La soif d'amour vaudrait non seulement pour les lépreux mais aussi pour tout le monde. Il ne faut pas sous-estimer à quel point les lépreux ont souffert à cause d'une maladie insupportable, détestée à cette époque, mais il n'en demeure pas moins que leurs tourments trouvent écho chez nous, parce qu'il n'y a personne qui ne souffre des liens avec les autres, que ce soient des liens recherchés ou imposés.

Dans ce sens, leurs témoignages nous apprennent beaucoup sur la souffrance. À la léproserie, les malades ont vécu un passé que nous n'arrivons pas à partager avec eux, mais il n'en demeure pas moins vrai que nous pouvons partager leurs tourments avec humanité. Ils ont donc plus souffert en tant qu'être humain qu'en tant que lépreux. Et cela nous ouvre des portes pour mieux comprendre leur vie et partager notre humanité.

Remerciements. Je suis reconnaissant à l'église *Akebono* et aux archives *Kamiya* de la léproserie *Nagashima Aiseien* pour l'aide et les informations qu'elles m'ont généreusement apportées, et également à Françoise Mitzner pour sa relecture attentive et ses précieux avis.

Sources et bibliographie

1. Archives consultées

- L'église *Akébono*, *Nagashima Aiseien*
- Les archives *Kamiya*, *Nagashima Aiseien*

2. Bibliographie

Aranami, C. (2016). *Ikuyo no Soko yori : Hyoden Akashi Kaijin (Une Biographie de Kajin Akashi)*. Hakusui-sha.

École biblique de Jérusalem. (2000). *La Bible de Jérusalem*. Éditions du Cerf.

Église *Akebono*. (1952-1982). *Le périodique Akebono* (de novembre 1952 à décembre 1982).

Église *Akebono*. (1996). *Yakusoku no Hi wo Nozomite (65 ans de l'église Akebono)*.

Kamiya, M. (1981). *Chosaku-shu (Œuvres)*, tome V. Misuzu shobou.

Koyama Fukusei Byoin. (1989). *Koyama Fukusei Byoin no Hyaku-nen (Cent ans de l'hôpital Koyama Fukusei)*. Shunju-sha.

Matsumura, Y. (1980). *Doukoku no Kajin : Akashi Kaijin* (*Une Biographie de Kajin Akashi*). Komine shoten.

Matsumura, Y. (1981). *Gyakkyo ni Mimi Hiraki (Par détresse il lui ouvre l'oreille)*. Komine shoten.

Miyazaki, K. (2012). *Nagai Michi (Un long chemin)*. Misuzu shobou.

Nagashima Aiseien. (2011). *Soritsu Hachiju-shunen Kinenshi (80 ans de la léproserie Nagashima Aiseien)*, volume I.

Tokunaga, S. (2001). *Kakuri (Ségrégation)*. Iwanami shoten.

일본영화 “너의 췌장을 먹고 싶어”의 한국어 자막에 나타나는 이문화 요소

A Study of Cross-Specific Elements in the Korean Subtitles of the Japanese Film *Let Me Eat Your Pancreas*

이윤옥 (Yoonok Lee)*

ABSTRACT: The analysis and presentation of the close relationship between expressions and the cultures implied there in is often used as a methodology of language and culture education. This is the natural attitude of foreign language education and interpretation in academia. This paper analyzes how the elements of foreign language and culture are realized in another language by comparing and contrasting the original Japanese lines of the film *Let Me Eat Your Pancreas* with the Korean subtitles appended afterward. Also, the analysis makes use of the two methods of subtitle translation with respect to the way they deal with the representation of foreign language and culture, namely foreignization and domesticating. This research is not only valuable for improving cross cultural understanding, but also for improving practical education in translating and subtitling.

KEYWORDS: subtitle translation, cross-specific elements, Japanese lines, Korean subtitle

1. 서론

언어와 문화와의 밀접한 관계를 제시하는 것은 외국어 교육 본연의 자세인 동시에 학문에 있어서의 해석이다. 그래서 언어표현에 투영되어 있는 문화적 요소를 추출하고 이를 분석하여 이(異)문화 교육에 활용하는 것은 유의미한 일이라 할 수 있다. 본고는 영상번역의 한 장르인 자막번역에서 중요시하는 문화적 요소가 언어표현에 어떻게 투영되어 있는지를 살펴보고자 한다. 구체적으로 일본영화[1] “너의

[1] 한일국교정상화가 이루어진 1965 년 이후에도 일본 대중문화의 유입을 계속해서 막아온 한국정부가 1998 년 10 월 영화・비디오・만화를 1 차적으로 개방함에 따라 일본영화가 본격적으로 들어오기 시작했다.

* Professor of Cognitive Linguistics at the Faculty of International Studies, Kindai University. E-mail: leigh@intl.kindai.ac.jp

Lee, Y.（2020). A Study of Cross-Specific Elements in the Korean Subtitles of the Japanese Film *Let Me Eat Your Pancreas*. *Journal of International Studies*, 5, 19-41.
©2020 Yoonok Lee

췌장을 먹고 싶어”[2]의 원문 텍스트(Source Text, ST)와 번역 텍스트(Target Text, TT)를 비교・대조함으로써 ST 의 문화적 요소가 TT 에서 어떻게 실현되고 있는지를 고찰하고 거기에 투영되어 있는 이문화를 분석하여 제시할 것이다. 또한 이 분석 결과는 한일 양국의 이문화 이해와 언어 습득에 효과적인 학습자료로 활용될 것이다.

일반적으로 자막은 TV 방송에서 볼 수 있는 청각장애용 자막(closed caption)과 영화나 드라마 등 원작의 대사 음성을 시청자의 언어로 변역하는 자막(subtitle)으로 나뉘어진다. 또한 번역연구에서 자막번역은 시청각번역의 하나로 원작의 대사 음성을 시청자의 언어로 번역하는 ‘언어간 자막’과 시각 장애자용 자막과 같은 언어를 문자로 나타내는 ‘언어내 자막’으로 나누고 있다. 본고에서는 ‘자막’과 ‘언어간 자막’에 한정되는 동시에 그것을 나타내는 용어로서 ‘자막번역’을 사용할 것이다.

본고의 2 장에서는 선행연구를 통한 번역의 정의와 종류를 비롯하여 자막번역의 특징을 살펴볼 것이다. 3 장에서는 번역 전략을 문화적 관점으로 분류한 베누티(L. Venuti, 1995)의 외국화 번역법(a foreignization method)과 자국화 번역법(a domesticating method)[3]이 적용된 ST 와 TT 를 추출한다. 그리고 추출한 텍스트를 다시 세부적인 번역 기법으로 분류하여 분석하고자 한다. 외국화에서는 차용, 모사, 대어역으로 분류하고, 자국화에서는 관용적 표현, 어휘 패러프레이즈, 속어 표현으로 분류할 것이다. 이렇게 나눈 텍스트를 사례로 들어 ST-TT 간의 이문화 요소가 어떻게 실현되었는지를 고찰하고, 이를 통해 언어표현에 투영된 이문화 요소가 무엇인지를 밝히고자 한다. 4 장에서 결론을 짓고 향후의 과제를 밝히는 것으로 글을 마칠 것이다.

2. 선행연구

2.1. 번역의 정의

번역이란 무엇인가라는 질문에 대해 사전[4]은 ‘어떤 언어로 된 글을 다른 언어의 글로 옮기는 것’이라고 풀이하고 있다. 여기서 말하는 번역은 통역까지 아우르고 있겠지만, 주로 글을 다루는 협의(狹義)의 번역이 더 일반적일 것이다.

선행연구에서 설명하는 번역의 정의를 도표로 정리하면 다음 【표 1】과 같다.

[2] 『君の膵臓を食べたい』(츠키카와 쇼 감독의 2017 년 작품)는 2018 년 41 회 아카데미상(신인배우상, 화제상(작품부문))을 수상한 일본영화이다. 한국에서 2017 년 10 월 25 일 개봉된 “너의 췌장을 먹고 싶어”는 2017 년 11 월 17 일 기준 누적 관객 수 43 만 명을 돌파하며 2017 년 다양성 영화 전체 흥행 1 위를 기록했다. (www.insight.co.kr>news 참조)

[3] 베누티(1995)와 달리, 장민호(2008)는 문화적 관점에서의 번역전략으로외국화(foreignization), 현지화(localization) 그리고 중화(neutralization)로 나누고 있다.

[4] 국립국어원 표준국어대사전 (https://stdict.korea.go.kr).

【표 1】선행연구에 나타나는 번역의 정의[5]

번호	선행연구	번역의 정의	키워드[6]
(1)	최소영 (2007:132)	어떤 것이 좋은 번역인지에 대한 무수한 이견이 있음에도 불구하고 원문 텍스트(ST)와 번역 텍스트(TT) 간의 등가를 실현하는 것이 좋은 번역이라는 데는 이견이 없다.	[등가실현]
(2)	카와하라 (2010:1)	한 언어를 다른 언어로 옮기는 작업이며, 특정 언어의 A 라는 표현을 다른 언어의 B 로 나타내는 경우를 'translate A as B'로 표현할 수 있고, 여기서 중요한 포인트 'as'는 '등가 (equivalence)'가 핵심적인 의미이며 본래 기호 A 와 기호 B 의 의미는 다르지만 동일한(equal) 가치(value)라고 여기고 바꾸는 것이 번역이고, 번역의 본질은 가치부여 행위이다.	[등가] [가치부여]
(3)	최영수 (2013:13)	수세기 동안 번역의 쟁점이 되었던 직역 대 의역의 논쟁 이후 이론가들은 보다 체계적인 번역 분석을 시도하였다. 등가성 및 효과의 등가를 번역에서의 최고의 가치로 보는 입장이 지배적이다.	[등가성] [효과의 등가]
(4)	이노우에 외 (2017:280)	이언어간 번역에서 번역자는 '기점언어(source language)(원문)'를 '목표언어(target language)(번역문)'로 변환한다. 원문을 번역문으로 변환시킬 때는 거기에 '등가성'을 성립시키는 것을 제일의 기본으로 삼는다.	[등가성]
(5)	후지나미 (2007:138)	번역이란 기점언어 문화의 정보 제공에 대해 목표언어 문화 내에서 정보를 제공하는 것으로 이문화 커뮤니케이션 행위이다.	[이문화 소통 행위]
(6)	호사카 (2016:42)	번역을 '목적을 가진 이문화간의 행위'라고 정의하고 번역 행위에서 가장 중요한 것은 번역의 목적이며 그것이 번역문에 큰 영향을 끼친다. 기점 텍스트(원문)의 문화와 목표 텍스트(번역문)의 문화 사이에서 이루어지는 이문화간 의사소통 중에는 작가의 의도와 시청자의 입장을 감안하여 목표 텍스트의 언어 형식은 그 목적에 따라 결정된다.	[이문화간 행위] [목적]

[5] (2), (4), (5), (6) 의 사용 언어는 일본어이나 본고에서는 필자의 번역인 한국어만을 표기한다.
[6] 키워드는 선행연구간의 차이를 명시하기 위해 필자가 제시한 것이다.

【표 1】에서 정리한 것처럼 번역을 일의적(一義的)으로 정의하기는 어렵다. 그렇지만 필자가 제시한 키워드를 통해 확인된 번역의 기본은 크게 두 가지이다. 첫째, 원문이 전하고자 하는 의미를 등가의 원리에 따라 번역문으로 변환시키는 것이다. 둘째, 다른 언어와 문화 사이에서 목적을 달성시키는 동시에 소통을 성공시키기 위한 구체적 행위이다. 그러나 등가 성립의 객관적 기준이 제시되어 있지 않다. 이는 등가의 선정이 번역자의 주관적인 선택에 따르는 것으로 가늠하게 된다.

2.2. 번역의 종류와 유형

오늘날 번역에 있어서 이향(2008)의 대상물에 따른 번역의 종류를 도표로 정리하면 다음 【표 2】와 같다.

【표 2】번역의 종류

종류	대상물
텍스트번역	출판번역 또는 문학번역이라고도 하며 주로 문학작품이나 주요 인문서를 번역의 대상으로 한다.
영상번역	시청각번역이라고도 하며 주로 영화, TV 드라마, 동영상, 비디오 등을 번역의 대상으로 한다.
컴퓨터 소프트웨어 번역	컴퓨터 프로그램이나 어플리케이션 등을 번역의 대상으로 한다.
상용문서 번역	행정문서나 공문서 등을 번역의 대상으로 한다.

야콥슨(R. Jakobson, 1959)의 개념에 따른 번역의 유형은 다음 【표 3】과 같다.

【표 3】번역의 유형

유형	개념	예
언어 내적 번역 (intralingual translation)	동일한 언어 체계 내에서 같은 말을 다른 언어 기호로 해석하는 것.	어려운 법률 문서를 일반인들이 알기 쉽게 풀어쓰는 작업 등.
언어 간 번역 (interlingual translation)	특정 언어로 쓰인 텍스트를 다른 언어로 옮기는 것.	어떤 나라의 말이나 글을 다른 나라의 말이나 글로 옮기는 작업 등.
기호 간 번역 (intersemiotic translation)	언어 기호를 비언어적 기호 체계로 바꾸는 것.	악보를 점자로 바꾸거나 일반 문서를 수화로 바꾸는 작업 등.

2.3. 영상번역

【표 2】에서 살펴본 것처럼 영상번역은 시각적・청각적 번역으로 외국의 영상물 시청을 전제로 하고 있다. 최영수(2013:20-27)는 영상번역을 다음 【표 4】와 같이 세 종류로 분류하는데, 자막번역은 영상번역의 한 장르이다.

【표 4】영상번역의 종류와 특징

종류	주요 특징
더빙번역	배우의 발화 내용을 번역하여 다시 배우의 음성 대신 성우의 음성으로 덧씌우는 것으로, 배우의 입모양과 발화시간을 맞추어 TT 를 제작해야 하는 복잡한 번역이다.
보이스 오버	원어의 목소리 위에 성우의 목소리를 덧붙여 전달하는 방식의 번역이다.
자막번역	영화에 등장하는 인물의 대화, 음향, 분위기 등을 그대로 감상하면서 글자로 의미를 파악할 수 있다는 장점을 가지고 있으며, 자막 방식은 출발어로 된 대사를 일정한 형식에 맞게 화면의 우측 또는 하단에 전달하는 번역이다.

또한 최영수(2013:20-27)는 영화에서 '배우 본연의 목소리와 음향을 충분히 감상할 수 없다는 아쉬움'이 더빙번역의 단점인 동시에 '대사가 번역되었다는 것을 실감하지 못하게 되어 문화적으로 친밀하게 다가갈 수 있게 되는 것'이 장점이라고 강조하고 있다. 그리고 보이스 오버는 'ST 의 발화 내용에 TT 의 소리를 덧입히는 작업 뿐만 아니라 해설과 내레이션의 기능을 가지고 있기 때문에 화면에 나타나지 않는 내면의 소리도 표현할 수 있다는 것'이 독특한 매력이라고 한다.

2.3.1. 자막번역의 특징

미야와키(2010:2-3)에 따르면 '소설은 작가의 의도를 헤아려 번역해야 한다. 그렇다고 해도 그렇게 어려운 것은 아니고 대개는 원문대로 번역하기만 하면 된다'고 한다. 그러나 자막번역은 소설과는 다르다. 자막번역의 특징은 크게 다섯 가지로 다음과 같다.

(1) 자막은 오리지널 대사를 충실히 해석한 번역(translation)이 아니다. 때로는 엉뚱한 번역이나 상세한 설명이 생략되는 경우도 있다. 이것은 문장어(written language)인 자막과 구두어(spoken language)인 대사라는 다른 전달 매체(medium) 사이에 일어나는 물리적 제약이다.

– 코바야시 (2000:30)

자막번역은 원문 그대로 번역하기만 하면 되는 것이 아니고, 문어인 자막과 구어인 대사라는 점에서 일어나는 물리적 제약으로 인해 축약이나 생략이 일어나는 것이 특징이라는 것이다.

(2) 자막에 있어서 글자수의 제한에 대해서는 관객의 반응을 보면서 자막 번역가 사이에 오랜 세월 연구가 거듭된 결과, 한 줄에 10 글자로 두 줄까지, 시간으로 말하면 기본적으로 1 초에 4 글자, 5 초에 20 글자라는 철칙이 생겨났다. 그 이상의 글자수라면 관객은 다 읽지 못하고 또 영상이 가려져 버린다고 생각한다.

– 시미즈 (1992:65)

자막의 글자수와 공간적 제약에 더해 관객이 글자를 읽는 속도를 고려해야 하는 것을 중요하게 인지해야 한다는 것이다.

(3) 자막은 주로 대화의 내용을 글자로 나타내기 때문에 회화의 내용을 어색하지 않게 전달하는 것이 중요하다. 경우에 따라서는 문법을 무시하는 표현이 허용되기도 하고, 분위기를 살리기 위해 원문과 전혀 다른 번역이 가능하기도 하다. 조사가 생략되기도 하고 어순이 바뀌고 첨삭이 이루어지며 시제를 무시한 번역이 이루어지기도 한다. 한 화면 속에 수퍼(superimpose) 가능 글자수는 빈 칸까지 한 줄에 13 글자 이내로 해야 하며 두 줄 이상은 피한다. 문장단위의 생략은 대개 영상에서 이미 정보화되어 있거나 생략해도 의미상 지장을 주지 않는 짧은 문장이 대부분이고 자막이 갖는 시간적・공간적 제약은 일반 번역에서보다 훨씬 구체적이고 미시적이다.

– 최영수 (2014:23, 28-29)

자막번역에서는 회화 내용을 자연스럽게 전달하기 위해 문법적으로 다양한 변형이 일어날 수 있다는 것이다. 즉, 조사가 생략되거나 어순이 바뀌고 시제가 무시되고 첨삭이 일어나는 현상이 그 예다.

(4) 자막번역은 원래의 음성과 동시에 영상 화면에 제시할 필요가 있다. 일반적으로 말하는 속도가 읽기 속도보다 더 빠르기 때문에 기술적・물리적 제약을 받게된다. 일본어 자막의 공간적 제약은 한 줄에 13 글자까지 최대 두 줄까지이고 시간적 제약은 1 초에 4 글자까지라는 제한이 있기 때문에 원래 대사의 43%가 실증적으로 손실되고 있다.

– 호사카 (2016:42-43)

자막번역에서는 기술적・물리적 제약을 받는 동시에 공간적 제약으로 인해 자막 글자수에 제한이 생겨 원래 대사의 43%가 손실된다는 것이다.

(5) 자막은 기본적으로 화면에 몇 초 동안 그것도 한 번 밖에 나타나지 않고 영상을 방해하지 않도록 화면의 아래 또는 오른쪽의 한정된 공간에 들어가지 않으면 안된다. 한국어 자막의 경우도 유사하며 글자수 제한은 한 줄에 13 글자로 두 줄(또는 세 줄) 이며 자막 표시 시간은 2~4 초 (최대 6 초)가 관행이다.

– 윤성희 (2016:21)

자막번역에서는 시간적・공간적으로 강한 제약이 주어지기 때문에 글자수와 자막 표시 시간이 관행으로 정해져 있다는 것이다.

3. 텍스트 분석

3.1. 분석목표

이번 장에서는 일본영화 “너의 췌장을 먹고 싶어”의 ST 와 TT 를 베누티(1995:20)의 외국화 번역법과 자국화 번역법을 적용하여 분석하고자 한다. ST 에 존재하는 독특한 원천문화를 보존하는 외국화에서는 다시 차용, 모사, 대어역으로 세분화하여 살펴볼 것이다. 그리고 ST 의 문화를 TT 문화에 맞추는 자국화에서는 다시 관용적 표현, 어휘 패러프레이즈, 속어 표현으로 세분화하여 살펴볼 것이다. 이러한 기법이 반영된 ST 와 TT 의 텍스트를 추출하여 사례 별로 ST-TT 간의 이문화 요소를 분석하고자 한다.

3.2. 외국화 번역법 (a foreignization method)

외국화 번역법이란, 번역에 있어 TT 의 문화적 요소를 최소화하고 ST 의 문화를 TT 에 최대한 반영하는 기법이다. 대표적인 외국화 번역기법인 차용, 모사, 대어역으로 분류하여 살펴보겠다. 외국화 번역기법에 대한 장민호(2008)의 설명을 중심으로 사례를 분석하고자 한다.

3.2.1. 차용

장민호(2008:75)는 외국화의 구체적 번역기법인 ‘차용’을 ST 명사를 TT 에서 소리 나는 대로 적는 것이라고 설명한다. ‘차용’ 기법이 적용된 예를 통해 문화적 요소가 어떻게 실현되고 있으며 또한 거기에 담겨있는 이문화를 분석하면 다음과 같다.

(사례 1) 여행지의 신사에서 사쿠라와 하루키가 참배하는 장면

발화자	ST	TT	주석
사쿠라	今更そんなお願いごとしないよ	이제 와서 그런 소원 안 빌어	
하루키	じゃあ何	그럼 뭐 빌었는데	
사쿠라	大切な人たちのことかな お父さん、お母さん、友達に仲良し君 よし、**おみくじ**引こう！ 良いこと書いてある方が勝ちだからね	소중한 사람들에 대해 빌었지 엄마, 아빠, 친구들이랑 친한 친구 군 좋아, 이제 *__오미쿠지__ 뽑으러 가자 더 좋은 운세를 뽑은 사람이이기는 걸로해	*:길흉을 점치기 위해 뽑는 제비
하루키	おみくじは勝ち負けじゃないから	오미쿠지는 이기고 지는 것이아니거든	
사쿠라	うわ、**大吉**！ 病、やがて治る。だって 治んないっつうのにね 君は？**末吉**か はい、負け決定！	우와, *__대길__이다 병, 마침내 치유. 그렇다네 못 나을 병인데도 말야 넌 뭐 나왔어? *__스에키치__네 패배 결정!	*:오미쿠지에서 제일 좋은 운세 *:오미쿠지에서 마지막 운세

분석: 일본어 「おみくじ」의 사전적 풀이에 따라 '제비뽑기'로 대응번역을 하면 일본문화에 대한 이해도가 낮아진다. 왜냐하면 한국어의 제비뽑기와 일본어의 오미쿠지는 등가가 아니기 때문이다. 현대 일본에서는 신도나 불교에서 유래한 종교적인 요소가 신앙에 근거하기보다는 생활 속에 뿌리 내린 하나의 관습으로 자리잡고 있다. 그래서 오미쿠지 또한 일본인들의 한 관습에 불과하다고 할 수 있다. 일본의 신사나 절에는 개인의 운세나 길흉을 점칠 수 있도록 오미쿠지가 준비되어 있는 곳이 많다. 이런 점을 감안하여 주석을 달아 관객의 이해도를 높이고 있음을 알 수 있다. 일본어 「大吉」을 '다이키치'라고 하면 차용이지만 '대길'이라고 하는 것은 차용의 예가 아니다. 차용기법을 적용하지 않은 것은 한국에서도 일반적으로 사용되는 한자어 표현이라는 점을

고려한 대응번역이라 할 수 있겠다. 그러나 한국어에 없는 일본어 「末吉」는 차용 기법을 사용하는 동시에 주석을 달아 관객의 이해도를 높이고 있다고 할 수 있겠다.

(사례 2) 사쿠라와 하루키가 밖에서 만나 이야기를 나누는 장면

발화자	ST	TT	주석
하루키	逆らわず流されるタチなだけで、どこ行くの？	거스를 수 없어서 흘러갈 뿐이야 그런데, 어디 갈 건데?	
사쿠라	じゃん！**ホルモン**を食べます！	*__호루몬__을 먹으러 갈거야	*:일본의 각종 내장 요리
하루키	は？	뭐?	
사쿠라	膵臓は**しびれ**って言うんだってよ	췌장을 **'시비레'**라고 부른대	

분석: 일본어 「ホルモン」의 대응번역으로 '호루몬' 대신 '곱창'을 사용할 수도 있었겠지만 TT 에서는 차용 기법을 적용시켜 ST 의 의미를 더 정확하게 전달했다고 볼 수 있다. 그러나 일본어 「しびれ」는 영어 'sweetbread'가 전와된 말이기 때문에 '시빌레'로 표기하고 주석을 달아주는 것이 관객 중심의 자막번역이 될 것이다.

(사례 3) 사쿠라와 하루키가 큐슈로 여행 가는 장면 (열차 안)

발화자	ST	TT
하루키	へえ… お泊り旅行？	자고 오겠다고?
사쿠라	うん。これ持って じゃん！ リストアップしといたの 死ぬまでにしたいこと 次の駅で**新幹線**に乗り換えます 君も覚悟を決めなさい	응. 들고 있어 봐 짠! 리스트 적어 왔어 죽기 전에 꼭 하고 싶은 것들 다음 역에서 **신칸센**으로 갈아탑니다 당신도 각오를 다지도록 하세요

분석: 「新幹線（＝신칸센）」은 일본에서 운행되고 있는 고속철도이다. 한국의 고속철도인 KTX 나 SRT 로 대응번역하지 않고 주석을 생략한 점으로 보아 이미 관객들에게 친숙한 일본 문화로 간주했기 때문이라고 할 수 있다.

(사례 4) 사쿠라와 하루키가 큐슈에 도착한 장면

발화자	ST	TT	주석
사쿠라	九州初上陸！ **ラーメン**のにおいがする	큐슈 첫 상륙! *__라멘__ 냄새가 나는 것 같아	*:큐슈는 각종 라멘으로 유명
하루키	それは脳のすりこみ つまり気のせいだよ	그건 뇌가 일으키는 착각이지 즉 기분 탓이란 거야	

분석: 「ラーメン（＝라멘）」을 '라면'으로 대응번역하지 않은 것도 (사례 3)의 '신칸센'과 마찬가지로 이미 관객들에게 친숙한 일본 문화라고 간주했을 것이다. 또한 차용 기법을 사용하면서 이문화 이해를 돕기 위해 주석을 달았다는 점은 번역자의 역량이라고 볼 수 있다.

(사례 5) 친구가 하루키한테 6 월에도 사쿠라를 볼 수 있는 곳을 찾았다고 말하는 장면

발화자	ST	TT	주석
친구	見つかったよ。 春がすぎても 桜が咲いてる名所	찾았어. 봄이 지나도 벚꽃이 피어있는 명소	
하루키	え？	뭐?	
친구	**エゾ**ザクラは 6月上旬まで見頃だって	*__에조__ 벚나무는 6 월 상순까지 절경이래	*:홋가이도에 있는 벚꽃 명소
하루키	本当にありがとう よくこんなとこ知ってたね	정말 고마워 이런 곳도 다 알고 있었네	

분석: 「えぞざくら（＝에조자쿠라）」를 한 단어로 차용하지 않고 지명만 차용한 대응번역이다. 일본어의 탁음을 그대로 차용하기보다는 부분적인 차용 기법과 관객의 이해를 돕기 위해 주석을 단 것은 관객 중심의 번역이라 할 수 있겠다.

(사례 6) 하루키의 여행 스케줄 메모

발화자	ST	TT	주석
하루키의 메모	**スイパラ**に集合 飛行機で**釧路**空港へ **花咲線**に乗って**かに飯**を食べる	*__스위트파라다이스__에서 만남 비행기를 타고 **쿠시로**로 이동 **하나사키선**에 타서 *__카니메시__를 먹는다	*:일본의 디저트 뷔페 체인 *:부드러운 게살로 만든 명물 도시락

분석: 여기서는 총 네 단어가 차용 기법으로 대응번역되어 있지만 주석을 달아 관객의 이해도를 높인 것은 「スイパラ（＝스이파라）」와 「カニ飯（＝카니메시）」이다. 특히 ST에서 약자를 사용한 「スイパラ（＝스이파라）」를 TT에서는 풀네임으로 대응번역하여 관객의 이해도를 높이고 있다. 그리고 홋카이도의 한 시(市) 인 '쿠시로'와 홋카이도에서 가장 긴 철도 노선인 JR 네무로 본선 중에서 쿠시로와 네무로를 잇는 철로의 애칭인 '하나사키선'은 고유명사이기 때문에 외래어 표기법만으로도 충분하다고 하겠다.

3.2.2. 모사

외국화의 구체적 번역기법인 '모사'는 ST의 숙어나 관용 어구를 그대로 직역하는 것이고, 또한 이 기법은 이해 가능성이 떨어지기 때문에 사용 빈도가 낮은 기법이라고 장민호(2008:76)가 덧붙이고 있다.

(사례 1) 사쿠라와 하루키가 주고 받은 문자 메시지

발화자	ST	TT
사쿠라	今日付き合ってくれてありがとうね すっごい楽しかったよ！ **共病文庫**にも書いた！	오늘 나랑 놀아줘서 고마웠어! 정말 너무 너무 재밌었어! **공병문고**에도 적었어!
하루키	僕の名前は書かないでよ	내 이름은 적지마

분석: 일본어 「共病文庫」를 대어역으로 나타낼 수 있는 대응번역은 없다고 할 수 있다. 의역이라면 '병상일기・투병일기・비밀일기' 정도가 가능할 것이다. 그러나 TT 에서 모사 기법을 적용한 것은 이 영화의 특징을 살린 것이라 할 수 있다. 왜냐하면 주인공 사쿠라는 병에 걸린 자신의 운명을 원망하지 않기 위해 병과 싸우는 투병이 아닌 '병과 더불어 산다'는 의미로 공병(共病)이라는 단어를 사용했기 때문이다. 또한 한국과 일본 양국은 한자 문화권에 속하기 때문에 여기서 모사 기법을 사용하더라도 이해 가능성이 많이 떨어진다고는 볼 수 없다.

(사례 2) 사쿠라와 하루키가 진실 게임을 하는 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	次は最終戦ね **最初はグー**じゃんけんぽん！	다음 마지막 판 **처음은 주먹**, 가위바위보!
하루키	さっきまでのトランプはなんだったんだよ	이럴거면 트럼프 카드는 왜 필요했던 거야?

분석: 한국에서는 가위바위보를 할 때 특별한 맞춤 소리가 없으며, 가위바위가 맞춤 소리의 역할을 한다. 일본에서도 이 맞춤 소리의 기원이 모 TV 예능 프로그램에서 가위바위보 게임을 하는 중에 사회자가 출연자들의 통일성을 끌어내기 위해 시작한 것이 일반화되었다고 한다[7]. TT 에서는 생략할 수도 있었겠지만 모사 기법을 사용함으로써 이문화를 알리는 역할을 한다고 할 수 있겠다.

3.2.3. 대어역

외국화의 구체적 번역기법인 '대어역'은 보통 우리가 직역이라고 말하는 것인데 장민호(2008:76)는 ST 의 문법 규칙만을 의식한 단어 대 단어의 일대일 대응이라고 설명하고 있다.

[7] news.1242.com 을 참조하였다.

(사례 1) 쿄코가 퉁명하게 하루키를 불러세우는 장면

발화자	ST	TT
쿄코	ちょっとそこの**疫病神**！ 桜良、盲腸で入院だって	야, 거기 **역병환자**! 사쿠라 맹장으로 입원했대
하루키	え?	뭐?
쿄코	あんたと関わってからなんかおかしかったし　あの健康優良児だった子がどうしてよ　呪いでもかけてんじゃないの	너랑 같이 다니곤 어딘가 이상해진데다가 그 건강하던 애가 아프다니 너 무슨 저주라도 건 거야?

분석: 일본어 「疫病神」의 사전적 정의는 '역병을 유행시킨다는 신인데, 비유적으로 사람들로부터 미움을 받는 사람'이다. 한국어 사전에서는 '역귀・역신・돌림쟁이'[8] 로 풀이되고 있지만 이 영화에서는 비유적 표현이 아니라는 것은 이어지는 쿄코의 대사로 알 수 있다. 여기서는 '야, 거기 전염병환자!' 정도가 더 자연스러운 대응번역이라고 할 수 있을 것이다[9].

(사례 2) 쿄코가 사쿠라한테 전화하는 장면

발화자	ST	TT
쿄코	で、今どこ？ 誰といるの？	그래서 지금 어딘데? 누구랑 있어?
사쿠라	博多 **仲良し君**と	하카타 **친한 친구 군**이랑

[8] DONG-A'S Prime 韓日辞典

[9] ST 의 「疫病神」을 직역하면 '역병신'이 되지만 TT 의 '역병환자'를 본고에서는 대어역으로 분류하였다.

(사례 3) 하루키가 사쿠라의 집을 방문한 장면

발화자	ST	TT
하루키	なんで僕が来なくちゃいけないの	왜 내가 와야만 하는 거야?
사쿠라	学校で話すとますますうわさになっちゃうでしょう　君は今や注目の**クラスメート君**だから	학교에서 얘기해봐야 소문만 더 커지잖아　넌 이제 주목받는 **반 친구 군**이니까

분석: 위의 (사례 2)와 (사례 3)의 ST 에 사용된 일본어 「君」은 '동배 또는 아랫사람의 이름 또는 성 밑에 붙이는 호칭'이다. 그러나 여기서는 '친구'라는 보통명사 뒤에 붙여진 이 영화에서만 볼 수 있는 특수한 표현이라 할 수 있다. TT 에서도 그 특수성을 살려 대어역 기법을 적용시킨 대응번역이라고 할 수 있겠다.

3.3. 자국화 번역법 (a domesticating method)

자국화 번역법이란, 번역에 있어 ST 문화를 TT 문화에 맞게 번역하는 동시에 영상의 상황에 맞추어 TT 문화와 습관, 그리고 사고방식 등의 측면까지도 고려해야 하는 기법이다. 여기서는 자국화 번역법이 적용된 텍스트 중에서 관용적 표현, 어휘 패러프레이즈, 속어 표현으로 분류하여 살펴보겠다.

3.3.1. 관용적 표현

관용적 표현에는 그 나라의 문화와 해당 언어 사용자들의 사물에 대한 인식이나 견해가 잘 나타난다. 반면에 ST 가 전하고자 하는 의미를 등가의 원칙에 따라 변화시키기가 어렵고 까다로운 부분이기도 하다. 그래서 ST 의 단어와 사전적 의미가 다르더라도 TT 에서는 등가의 의미와 뉘앙스를 가지고 있으면서 동시에 관객들에게 친숙한 표현으로 번역해야 하는 부분이다.

'관용적 표현'이 적용된 예를 통해 ST 의 문화적 요소가 TT 에서 어떻게 실현되고 있으며 또한 거기에 담겨있는 이문화를 분석하면 다음과 같다.

(사례 1) 교감 선생님이 시가선생님을 불러 세우는 장면

발화자	ST	TT
교감 선생님	志賀先生、 **ちょっといいですか**	시가 선생님 **드릴 말씀이 있어서요**
시가선생님	ああ、はい	아, 예

분석: 일본어 「ちょっといいですか」는 완곡한 표현인데 일반적인 대어역으로는 '잠깐만요'가 될 것이다. 그러나 TT 에서는 문맥의 흐름과 상황을 감안하여 '드릴 말씀이 있습니다(=お話がございます)'로 대응번역함으로써 관객들의 이해도를 높이는 번역자의 재량이라고 할 수 있겠다.

(사례 2) 건강한 사람의 장기를 먹으면 아픈 장기가 낫는다는 옛말을 나누는 장면

발화자	ST	TT
하루키	膵臓を食べたいって事？ ばかばかしい	췌장을 먹고 싶다는 거야? 바보같은 얘기구만
사쿠라	**直球できたね～** 私の秘密を知ってるからって	**너무 대놓고 말한다** 아무리 내 비밀을 알고 있다지만

분석: 일본어 「直球できたね」는 「ストレートに言う(=스트레이트로 말하다)・単刀直入に言う(=단도직입적으로 말하다)・正直に言う(=정직하게 말하다)」등으로 바꿔 말할 수 있지만 직역하면 '직구로 왔네'가 된다. 이 표현의 유래는 야구 용어가 메타포로 자리잡은 것이다. 즉, 야구 경기에서 투수가 변화를 주지 않고 직선같이 곧게 던지는 공이 포수에게 왔다는 뜻인데, 일본에서는 '마음에 있는 말을 사양하지 않고 직설적으로 하는 것'의 비유 표현으로 사용한다. 대응번역으로 '너무 솔직히 말하네'도 가능하겠지만 '사람을 앞에 놓고 거리낌 없이 함부로 말한다'는 뉘앙스를 살려 ST 의 의미와 뉘앙스를 보다 더 정확하게 전달했다고 할 수 있다.

(사례 3) 사쿠라와 하루키가 같은 호텔방에서 묵어야 하는 상황에서 어색해 하는 장면

발화자	ST	TT
하루키	そういうのは恋人とやってよ	그런 건 남자친구랑 해
사쿠라	ふう～ん じゃ私、**お風呂はいろ～と**	 그럼 난 **목욕이나 하고 와야지**

분석: 한국과 일본의 목욕문화는 사뭇 다르다. TT 의 대응번역은 한일 양국의 목욕문화를 고려하지 않아 ST 의 문화가 제대로 전달되지 못한 느낌이 든다. 왜냐하면 한국에서 '목욕이나 하고 와야지'라는 발화는 대중목욕탕에 가는 것이 일반적이기

때문이다. 또한 호텔방에서 이와 같은 발화를 하는 것은 호텔방에 딸려 있는 목욕탕이 아니라 호텔 내부에 별도로 설치되어 있는 온천탕 같은 곳에 가서 목욕하는 것이 될 것이다. 이러한 점을 고려하여 TT 에서는 '샤워라도 해야지'가 적절할지도 모르겠다.

(사례 4) 사쿠라 집에 하루키가 찾아온 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	**あがて、あがて**	**들어와, 들어와**
하루키	なんで僕が来なくちゃいけないの	왜 내가 와야만 하는 거야?
사쿠라	学校で話すとますますうわさになっちゃうでしょう 君は今や注目のクラスメート君だから 今**お茶もって来るから**、本見てて	학교에서 얘기해봐야 소문만 더 커지잖아 넌 이제 주목 받는 반 친구 군이니까 **마실 거 내올테니까** 책이라도 보고 있어

분석: ST 의「あがて、あがて(＝올라와, 올라와)」와 TT 의 '들어와, 들어와' 에는 한일 양국의 주택 구조가 언어에 잘 나타나는 관용적 표현이다. 일본 가옥의 특징 중 하나가 현관에 단차(段差)가 있는 것이다. 양국에서 현관의 개념이 집의 밖과 안을 연결하는 중간 영역이라는 인식에는 차이가 없지만 이 단차로 인해 일본에서는 손님을 집안으로 들일 때의 관용적 표현이 '들어와'가 아닌 '올라와'가 되었음을 알 수 있다. 그리고 ST 의「お茶もって来るから（＝차 가지고 올게）」가 TT 에서 '마실 거 내올테니까'로 대응번역 된 데에는 일본의 차 문화가 ST 에 투영되어 있음을 알 수 있다. 일본인들에게 차는 특별한 의식을 하지 않아도 일상적으로 접하는 아주 친근한 존재인 동시에 손님을 접대하는 예절의 기본 요소라고 할 수 있다. 그러나 한국에서는 집에 손님이 오면 커피로 대접하는 것이 하나의 공식처럼 문화로 잡고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그런데 TT 에서 '커피 내려올게' 대신에 '마실 거 가져올게'라고 한 것은 이 영화의 주인공들이 청소년이라는 점을 고려한 번역이라고 할 수 있겠다.

3.3.2. 어휘 패러프레이즈

이 기법은 자국화 번역법이 적용된 텍스트 가운데 직역을 하면 뜻이 통하지 않고 전하고자 하는 의미 전달이 어려워 관객의 이해도가 떨어지는 텍스트를 추출하여 의역 또는 한자어, 그리고 같은 의미를 나타내면서 다른 어휘를 사용해 대응번역한 것을 '어휘 패러프레이즈'라는 이름으로 분류하여 분석하고자 한다.

(사례 1) 영화 첫 장면의 수업 시간

발화자	ST	TT
시가선생님	この一節は「さよならをして悲しませるくらいなら、 仲良くならない方が良かった」と嘆く**星の王子さま**に狐が説いた言葉です	이 말은 '이렇게 헤어지는 게 힘들 줄 알았다면 친해지지 말 걸 그랬어' 라며 슬퍼하던 **어린 왕자**에게 여우가 했던 말입니다

분석: 『星の王子さま（＝별의 왕자님）』는 앙투안 드 생텍쥐페리가 1943 년에 프랑스어로 발표한 작품의 일본어판 번역서 제목이다. 원서는 *Le Petit Prince* 이고 영어 번역서는 *The Little Prince* 이며 한국어로는 『어린왕자』로 번역되었다. 「星の王子さま」와 '어린 왕자'는 이 작품의 주인공이기도 하다. ST 의 「星の王子さま」가 TT 에서 '어린 왕자'로 대응번역된 것은 이미 관객들도 잘 알고 있는 번역서 제목과 표현을 그대로 사용한 것으로 볼 수 있으며, 소설 제목의 번역에 대해서도 생각할 수 있는 계기를 만들어주고 있다.

(사례 2) 교감 선생님이 도서관에 대해 설명하는 장면

발화자	ST	TT
교감 선생님	由緒ある図書館でまことに残念ではございますが、 今ある**蔵書**はですね一旦構内の仮図書室に移動させて 5月3日から**解体作業**が始まりますので…	유서 깊은 도서관이기에 저로서도 참 유감입니다만 지금 **도서관에 있는 책들**을 빈 교실에 옮겨두는 것으로 하고 5 월 3 일부터 **철거 작업**을 시작합니다.

분석: 일본어 「蔵書」의 대응번역으로 한자어 '장서' 대신에 '도서관에 있는 책'으로 패러프레이즈 한 것은 청소년 영화라는 점에서 관객층의 대부분이 한자어에 익숙하지 못한 청소년이라는 점을 고려한 것으로 분석할 수 있겠다. 또한 일본어 「解体(＝해체)」는 조직이나 단체 뿐만 아니라 가옥 등을 분해시킬 때도 사용하지만 한국어 '해체'에는 조직이나 단체, 기계를 분해시킬 때만 사용하는 어휘로 건물이나 시설 등을 분해시킬 때는 철거(＝撤去)를 사용하기 때문에 적절한 번역이라고 할 수 있겠다.

(사례 3) 사쿠라가 도서부원이 된 것을 두고 하루키가 못마땅해 하는 장면

발화자	ST	TT
하루키	初恋の人に会いに行くとか 海外でヒッチハイクして最後の場所をきめるとか	첫사랑을 만나러 간다든가 외국에서 히치하이크로 죽을 곳을 찾는다든가
사쿠라	そっちこそやりたいことしなくていいの？ もしかしたら明日突然君が先に死ぬかもしれないのに 事故とかさ ほら最近このあたりで**通り魔事件**もあるし	그러는 너야말로 하고 싶은 거 안 하고 다녀? 어쩌면 내일 갑자기 네가 먼저 죽을지도 모르는데 사고라도 나서 말야 이거 봐 최근에 이 근처에서 **묻지마 살인**도 있고 말야

분석: 일본어 「通り魔」의 사전적 정의는 '한순간에 지나가는 사람에게 해를 끼치고는 순식간에 지나가 버리는 마물 또는 지나가는 사람을 해치는 자'이다. 한국에서는 이와 같은 의미의 범죄를 통틀어 '묻지마 범죄'라고 한다. 이 범죄의 종류에는 '묻지마 폭행' 또는 '묻지마 살인' 등이 있으나 이 영화에서는 폭행으로 끝난 것이 아니기 때문에 상황에 맞게 대응번역한 것이라 할 수 있겠다.

(사례 4) 사쿠라와 하루키가 큐슈로 가는 열차 안에서 도시락을 먹는 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	**駅弁**うっま！ あ、そっちのもおいしそう ちょうだい	**기차 도시락** 맛있어! 그것도 맛있어 보여 나 좀 줘

분석: 일본어 「駅弁」은 한국어로 직역할 수 있는 어휘가 없다. 사전에서도 '철도역이나 기차 안에서 파는 도시락'으로 풀이하고 있다. 이 사전적 정의를 그대로 사용하면 너무 긴 문장이 되어 자막번역으로는 적합하지 않기 때문에 TT 문화에 존재하는 어휘로 패러프레이즈 한 것으로 분석할 수 있다. 이문화적 관점에서 보면 일본 열도의 지리적 특성으로 인해 발달한 일본 특유의 문화라고 할 수 있을 것이다.

반면 서울에서 부산까지 2 시간 30 여 분으로 갈 수 있는 한국의 지리적 특성으로는 이러한 문화가 발달되지 않은 것은 당연한 일인지도 모른다.

(사례 5) 사쿠라의 충고에 부정적인 반응을 보이는 하루키를 사쿠라가 추궁하는 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	ちゃんと君のことを知ったらさ みんさ君を分かってくれるのに	너에 대해 알게 되면 다들 널 이해해 줄텐데
하루키	あとの事は心配しなくていいよ 僕は人に好かれようが嫌われようが気にしないし	죽고 난 다음의 일은 걱정 안 해도 돼 난 다른 사람들한테 미움받든 안 받든 신경 안 쓰니까
사쿠라	何その**自己完結**	뭐야 **그 태도는**!?

분석: 일본어 「自己完結」를 '자기완결'이라고 직역하면 의미가 통하지 않을 뿐더러 영화 내용을 이해할 수 없게 된다. 이 어휘는 '어떤 일에 대해 남들이 보기에는 아직 결말이 나지 않았는데 자기 혼자서만 납득하고 결정을 내려 독단적으로 매듭짓고 있다'는 뜻을 가지고 있으며 부정적인 표현으로도 쓰여진다. TT 에서는 상황과 문맥에 맞게 비난하는 투의 표현을 사용한 적절한 대응번역이라고 할 수 있겠다.

3.3.3. 속어 표현

속어는 그 나라만이 가지는 특유한 표현으로 언어 면에서도 외국어 학습에 필요한 요소라고 볼 수 있다. 동시에 자막번역에서 적절한 속어를 사용하는 것은 관객들에게 유머와 즐거움을 더해주는 역할도 할 것이다.

(사례 1) 사쿠라와 하루키가 호텔방에 들어간 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	広い！ 一番広い部屋だって！ リビングもついてる！ **すご〜い！**夜景だ！	와~ 넓다! 여기가 제일 좋은 방이래 거실까지 있어 **쩔어!** 야경이다!
하루키	ねえわざとやってない？	일부러 그러는 거지?

분석: 일본어 「すごい」는 '어떤 사물이나 현상이 자신의 짐작이나 예상을 뛰어넘어 대단함'을 나타내는 형용사이다. 이 단어에 대한 일반적인 대어역으로는 '굉장하다・대단하다・엄청나다' 등이 있으며 유행어로 '대박이다'도 있다. 그러나 TT 에서는 속어 표현을 사용함으로써 유머효과를 살렸다고 할 수 있다.

(사례 2) 쿄코가 사쿠라한테 전화하는 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	もしもし	여보세요
쿄코	桜良、今どこにいるのよ 私んちに泊まるって**嘘ついたでしょ** お母さんから電話があったんだからね まぁ、話合わせといたけど	사쿠라 너 지금 어디야? 나랑 같이 있다고 **뻥 쳤지**? 어머니한테서 전화 왔었어 뭐 대충 둘러대긴 했지만

분석: 일본어 「嘘ついたでしょ」의 대응번역으로는 '거짓말 했지?'가 일반적일 것이다. 그러나 TT 에서는 '허풍이나 거짓말을 속되게 이르는 말'인 '뻥'을 사용함으로써 관객들에게 흥미로움을 더해주는 역할을 한다고 볼 수 있다.

(사례 3) 사쿠라가 하루키한테 '저랑 친구가 되어 주세요'를 연습 시키는 장면

발화자	ST	TT
사쿠라	目を見る　気持ち入ってない	눈을 보고　진심이 안 느껴져
하루키	僕と友達になってください	저랑 친구가 되어 주세요
사쿠라	**全然だめ**	**완전 꽝이야**

분석: 일본어 「全然だめ」는 '전혀 부적합하다'는 의미로 바람직하지 못함을 강조하는 표현이다. 일반적인 대어역으로는 '전혀 아니야'가 되겠지만 바라던 바가 아니었음을 강조할 뿐만 아니라 관객층의 대부분이 청소년이라는 점을 고려해 속어 표현을 사용함으로써 유머효과를 살린 대응번역이라 할 수 있다.

위의 세 사례를 통해 일본어에 비해 한국어의 속어 표현이 좀 더 다양하다는 점도 확인할 수 있다.

4. 결론 및 과제

본고에서는 일본영화 "너의 췌장을 먹고 싶어"를 소재로 일본어 대사와 한국어 자막을 비교・분석하여 언어표현에 투영되어 있는 이문화 요소를 분석하였다. 이를 위해 먼저 번역의 정의, 종류 그리고 유형을 선행연구를 통해 살펴보고, 분석 대상에 직접적으로 관련이 있는 영상번역의 종류와 자막번역의 특징을 제시하였다.

분석에 있어서는 번역을 문화적 관점으로 어프로치하는 베누티의 번역이론인 외국화 번역법과 자국화 번역법을 적용하였다.

외국화 번역법에서는 다시 차용, 모사, 대어역으로 세분화하여 각각의 기법이 적용된 텍스트를 추출하여 분석하였다. 외국화에서 차용 기법으로는 6 개의 사례를 분석하여, 일본의 특수한 문화를 대응번역만으로 관객의 이해를 충족시키기 어려운 부분에서는 주석을 달아 관객의 이해도를 높이고 있다는 점을 확인할 수 있었다. 그리고 영화 자체가 문화라는 일반적인 인식도 확인할 수 있었다. 모사 기법으로는 2 개의 사례를 분석하였다. 이 기법은 이해도가 떨어지기 때문에 사용 빈도가 낮다는 선행연구의 결과를 재확인할 수 있었으며 또한 일본 특유의 표현을 관찰할 수 있었다.

대어역 기법으로는 3 개의 사례를 분석하였는데 모사 기법과 마찬가지로 문맥이 없으면 이해도가 떨어질 수 있겠다는 점을 확인할 수 있었다.

자국화 번역법에서는 다시 관용적 표현, 어휘 패러프레이즈, 속어 표현으로 세분화하여 각각의 기법이 적용된 텍스트를 추출하여 분석하였다. 자국화에서 관용적 표현은 5 개의 사례를 분석하였는데 일본어의 완곡표현이나 야구문화에서 비롯한 언어표현, 그리고 한일 양국의 목욕문화와 주택문화를 확인할 수 있었다. 이 분석의 결과물은 이문화 이해를 위한 학습자료로도 가치가 있을 것이다. 어휘 패러프레이즈에서는 한일 양국이 한자 문화권임에도 불구하고 사용하는 단어의 뜻이 다르다든가 사물에 대한 인식이나 견해가 다르게 나타남을 확인할 수 있었다. 속어 표현에서는 일본어와 한국어의 확연한 차이를 확인할 수 있었다. 3 개의 사례를 분석한 결과 ST 에 없는 속어가 TT 에서 다양하게 사용되었다는 점이다. 자막번역에서의 속어 역할도 아울러 확인할 수 있었다.

이상과 같은 분석에서 알 수 있듯이 번역에서 중요한 부분을 차지하는 문화적 요소를 추출하여 살펴봄으로써 언어와 문화와의 밀접한 관계를 분석하여 제시하는 것은 이문화 교육에 일조할 뿐만 아니라 자막번역의 실전에도 유익하다고 생각한다.

마지막으로 본고의 분석 대상에는 많은 부분이 이문화 요소에 치중하고 있음을 들 수 있다. 향후 연구에서는 이러한 점을 보완해 한일 양국의 문화 뿐만 아니라 언어 영역의 특징까지 확대시켜 검토해 볼 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

강방화・손정임(2011) 『일본어 번역 스킬』(주)넥서스.

김한식(2009) 『한일 통역과 번역』 한국문화사.

박윤철(2011) 『영상자막번역과 두 줄의 미학』 한국문화사.

이 향(2008) 『번역이란 무엇인가』 (주)살림출판사.

장민호(2008) 『번역과 자막』 한국문화사.

정인희(2006) 「영한 영상번역 전략 연구」 『번역학연구』 제 27 권 2 호.

최소영(2007) 「영상번역을 통해 본 일・한 번역전략 : 일한 자막번역을 중심으로」 『통번역학연구』 제 11 권 1 호.

최소영(2013) 「한일영상번역을 통해 본 문말 대우와 번역 변이-"겨울연가"에 나타난 중도종료형 발화를 중심으로-」『日本語教育』（第 68 輯）.

최영수(2014) 「한・일 영화를 통해 본 번역양상 연구-자막번역을 중심으로-」 충남대학교 박사논문.

연세대학교 언어정보개발연구원(2006) 『연세 한국어사전』 (주)두산동아.

青木　保（2012）『文化の翻訳』東京大学出版会。

井上健他（2017）「文化翻訳が拓く異文化間コミュニケーション―文学、メディア・アート、パフォーマンスにおける事例研究―」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』No.18。

小林俊彦（2000）「洋画の字幕翻訳の特徴とその類型」小樽商科大学『人文研究』100 輯。

斎藤兆史（2007）『翻訳の作法』東京大学出版会。

佐々木りか（2011）「映画 Enchanted（『魔法にかけられて』）における字幕翻訳の分析と考察」『岩手大学英語教育論集』13 巻。

清水俊二著　戸田奈津子、上野たま子編（1992）『英語字幕は翻訳ではない』早川書房。

篠原有子（2013）「映画『おくりびと』の英語字幕における異文化要素（日本的有標性）の翻訳方略に関する考察」『翻訳研究への招待』No.9。

宮脇孝雄（2010）『翻訳の基本　原文どおりに日本語に』研究社。

保坂敏子（2016）「字幕翻訳で失われる要素：言語教育とのかかわりを考える」『日本語と日本語研究』No.44。

尹 盛熙（2016）「日本語の翻訳字幕における省略・縮約の実現-韓国語との対称分析-」『社会言語化学』第 18 巻第 2 号。

新村出（編）（2008）『広辞苑』岩波書店。

Jakobson, Roman (1959) *On Linguistic Aspects of Translation*, On Translation, R.A. Brower (ed.), Cambridge; Harvard University Press.

Lakoff, G. and Johnson (1980) *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press.

Lawrence Venuti (1995) *The translator's invisibility*: A history of translation. London and New York: Routledge.

ジェノサイド条約の防止義務に基づく拒否権の法的制限に関する一考察
—J. Heieck の議論をめぐって—

The Duty to Prevent Genocide or the Right to Veto? : Toward a Harmonious Interpretation of the UN Charter and the Genocide Convention

瀬 岡　直 (Nao Seoka)*

ABSTRACT: In 2007, the International Court of Justice (ICJ) made a landmark decision in *Bosnia v. Serbia*, in which the Court argued that a state must use its given power to prevent genocide including those that are likely to happen outside its state boundaries, when the state has the capacity and power to effectively influence the course of the event. This case has generated discussion amongst scholars who work on the prevention of genocide. John Heieck, the author of *A Duty to Prevent Genocide: Due Diligence Obligations among the P5* (Edward Elgar Publishing, 2018), provided one of the most critical analyses of the case and contributed the following argument. Under the due diligence standard, Heieck argued, the permanent members of the UN Security Council must refrain from exercising their veto power on resolutions proposed to prevent genocide, believing that states, especially great powers, must accept the full responsibility of employing all means available for the purpose. He then drew a simple conclusion that the prevention of genocide is a *jus cogens* norm that restrict veto use, disregarding the UN Charter that provides a legal basis for the veto power. This paper provides more careful analysis of the case and suggests adopting a harmonious interpretation of the UN Charter and the Genocide Convention.

KEYWORDS: ジェノサイド条約，防止義務，相当の注意，拒否権，調和的解釈，人道的介入

* Associate Professor of International Law at the Faculty of International Studies, Kindai University. E-mail: nseoka@intl.kindai.ac.jp

Seoka, N. (2020). The Duty to Prevent Genocide or the Right to Veto? : Toward a Harmonious Interpretation of the UN Charter and the Genocide Convention. *Journal of International Studies*, 5, 43-73.
©2020 Nao Seoka

はじめに
第 1 章　ジェノサイド条約適用事件における ICJ の防止義務の解釈
1. 事実の概要
2. ジェノサイド条約における防止義務：第 1 条と第 8 条の関係
3. ジェノサイド条約第 1 条の防止義務における「相当の注意」基準
4. スレブレニツァのジェノサイドについての新ユーゴの防止義務違反
第 2 章　常任理事国のジェノサイドの防止義務に関するハイエクの議論
1. ジェノサイド条約の防止義務に関する ICJ 判決の一般的な法的効果
2. ジェノサイド条約の防止義務に基づく常任理事国の裁量の制限
3. 国連憲章とジェノサイド条約の関係：ジェノサイド条約の防止義務の強行規範性
第 3 章　ジェノサイド条約の防止義務に関する ICJ 判決及びハイエクの議論の批判的考察
1. ジェノサイド条約の防止義務における相当の注意基準：ICJ 判決における国家の「影響力」の要素はどこまで妥当か？
2. 常任理事国のジェノサイドの防止義務：常任理事国に対して相当の注意基準はいかに適用されるのか？
3. ジェノサイド条約の防止義務の法的性質：強行規範として拒否権行使又は行使の威嚇を制限しうるか？
4. ジェノサイド条約の防止義務に基づく拒否権の法的制限の可能性：国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈に向けて
おわりに

はじめに

ある国家において重大な人権侵害が生じている場合に、他国又は国際機関はいかなる条件の下で、これを阻止するために介入することが許されるだろうか。これは人道的介入という 21 世紀の国際法が直面している重要な課題である。とくに冷戦終焉後、民族や宗教の対立を背景に重大な人権侵害の絡む武力紛争が頻発していることを踏まえ、国際法学はこれまで次のような事例に焦点を当てて、人道的介入の合法性や正統性の問題を活発に議論してきた。すなわち、1994 年に国連の安全保障理事会（以下、安保理と略す）がルワンダ虐殺を傍観したこと、1999 年のコソボ紛争において NATO が安保理の許可が無いまま人道目的の空爆を行ったこと、2011 年のリビア紛争において安保理決議に基づく人道目的の NATO 空爆がカダフィ政権の体制転換をもたらしたこと、2011 年以降今日まで続くシリア紛争において安保理が中国・ロシアの度重なる拒否権行使や米国の一貫性なき政策のために実効的な対応を取れていないことなどである。もっとも、従来の研究は、基本的に、国連憲章の解釈に焦点を当てるものが大半であったように思われる[1]。

[1] たとえば、S. Chesterman, *Just War or Just Peace?: Humanitarian Intervention and*

これに対して、近年、国連憲章とジェノサイド条約の関係という視点を重視して、人道的介入の問題を論ずる本格的な研究が出始めている。その代表的なものが、2018年にジョン・ハイエク（John Heieck）が出版した『ジェノサイドの防止義務：常任理事国の相当の注意義務（A Duty to Prevent Genocide: Due Diligence Obligations among the P5）』である[2]。本書は、2007年に国際司法裁判所（ICJ）がジェノサイド条約適用事件で判示したジェノサイド条約第1条のジェノサイドの防止義務（以下、ジェノサイド条約の防止義務と略す）を正面から受け止め、それを発展させる形で、同条約における常任理事国のジェノサイドの防止義務を詳細に検討している。さらに、本書は、このジェノサイド条約の防止義務が国連安保理における常任理事国の裁量も大きく制限することを主張し、安保理が常任理事国の拒否権行使などによってジェノサイドに対して迅速かつ実効的に対応できなければ個別国家の一方的な人道的介入が国際法上認められると論じるものである。

こうしたハイエクの主張の中で本稿が注目したいのは、ジェノサイドに関する常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇の制限について議論を展開している箇所である。これまでの国際法学は、基本的に国連憲章第27条3項の文言解釈に基づき実質事項に関する拒否権行使又は行使の威嚇は明確な法的制限に服さないと理解してきた。これに対して、ハイエクは、ジェノサイド条約の防止義務が、国連憲章上の常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇をめぐる広範な裁量を明確に制限するものであると議論している。こうした彼の研究は、従来の拒否権制度の理解に一石を投ずるものであり、詳細に検討するに値するものであると言えよう[3]。では、ジェノサイ

International Law, (Oxford University Press, 2001); T. Franck, *Recourse to Force: State Action against Threats and Armed Attacks*, (Cambridge University Press, 2002), pp. 135-191;なお、筆者もこれらの代表的な事例については一定の検討を行った。たとえば、瀬岡直「国連集団安全保障体制における秩序と正義の相克－NATO のコソボ空爆を素材として－」『同志社法学』第57巻1号（2005年）203頁～313頁。同「保護する責任と体制転換のジレンマに関する一考察－リビア紛争におけるカダフィ政権の政府性をめぐって」『国際法外交雑誌』第117巻2号（2018年）135頁～163頁。N. Seoka, (Book Review) F. Grünfeld and A. Huijboom, *The Failure to Prevent Genocide in Rwanda: The Role of Bystanders*, xxix＋299 pp（Transnational Publishers, 2007), *Asian Yearbook of International Law*, vol. 13 (2009), pp. 317-318.

[2] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide: Due Diligence Obligations among the P5*, (Edward Elgar Publishing, 2018).（以下、J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide* と略す。）

[3] 筆者もこれまで拒否権の研究を進めてきたが、基本的に国連憲章第27条3項の解釈論を展開するものであったので、ジェノサイド条約の防止義務が拒否権の法的制限の根拠となり得るかについては正面から論じてこなかった。本稿の目的は、ハイエクの著書を手掛かりに、筆者の拒否権研究の視野をより一層広げることにある。筆者のこれまでの研究については、以下を参照。瀬岡直『国際連合における拒否権の意義と限界－成立からスエズ危機までの拒否権行使に関する批判的検討－』（信山社、2012年）。同「国際連合における拒否権の意義と限界－シリア紛争における中露の拒否権行使に対する批判的検討」日本国際連合学会編『ジェンダーと国連』（国際書院、2015年）163頁～185頁。同「パレスチナ紛争に関するアメリカの拒否権行

ド条約の締約国は、いかなる状況において第 3 国におけるジェノサイドを防止するための義務を負うのだろうか。また、たとえジェノサイド条約の締約国たる常任理事国が第 3 国におけるジェノサイドを防止する義務を負うとしても、この義務に基づいて常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇を現行法上制限することがどこまで可能なのだろうか。そもそも、こうした問題を検討する際に、国連憲章とジェノサイド条約の関係はいかに理解すべきなのか。

以上のような問題意識に基づき、本稿は、まず、ハイエクの議論の出発点とも言える ICJ のジェノサイド条約適用事件の本案判決におけるジェノサイド条約の防止義務に関する議論を検討する。ついで、ハイエクがこの ICJ 判決をいかに発展させて、常任理事国のジェノサイドの防止義務を論じているかを詳しく紹介する。その際、ジェノサイド条約の防止義務に基づく常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇の制限に関する彼の議論に焦点を当てる。そして最後に、ジェノサイド条約の防止義務に関する ICJ 判決とハイエクの議論を批判的に考察したうえで、国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈の観点から、重大な人権侵害に関する拒否権行使又は行使の威嚇を法的に制約する可能性について若干の問題提起を試みたい[4]。

第 1 章　ジェノサイド条約適用事件における ICJ の防止義務の解釈

1．事実の概要

冷戦終焉直後の 1990 年代初頭、ユーゴスラビア社会主義連邦共和国が崩壊していく過程で武力紛争が勃発した。なかでも、ムスリム、セルビア人、クロアチア人の 3 勢力で争われたボスニア・ヘルツェゴビナ（以下、ボスニアと略す）の内戦は凄惨を極めた。なぜなら、ムスリムとクロアチア人を中心とする独立派が 1992 年 3 月にボスニアの独立を宣言したのに対して、セルビア人は連邦への残留を主張し、ボスニアの中にセルビア人共和国（スルプスカ共和国）を一方的に樹立したからである。安保理は、ボスニア内戦中に国連憲章第 7 章の強制措置を含む様々な決議を採択したけれども、ジェノサイドや人道に対する犯罪が次々に行われるのを阻止することができなかった。なかでも、1995 年 7 月、ボスニア東部のスレブレニツァでセルビ

使に対する批判的検討：国際連合における拒否権の本質的制約の視点から」日本国際連合学会編『国連と大国政治』（国際書院、2020 年）77 頁～101 頁。N. Seoka, “The Gradual Normative Shift from “Veto as a Right” to “Veto as a Responsibility”: The Suez Crisis, the Syrian Conflict, and UN Reform”, in E. Krivenko, *Human Rights and Power in Times of Globalisation*, (Brill, 2018), pp. 196-224.

[4] 本稿の焦点は、拒否権の法的制限に関するハイエクの主張を検討することにあるため、ジェノサイド条約の防止義務を履行するために安保理の許可なき武力行使が認められるという彼の議論については、考察の対象から除くことにしたい。この点については、J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, pp. 66-71, 196-202.

ア人武装勢力（VRS）が 7000 人とも言われるムスリム系住民を虐殺する事件が発生したが、これは「第 2 次世界大戦以降のヨーロッパで起きた最悪の虐殺」[5]であると言われている。

こうしたボスニア内戦に関して本稿が注目すべきは、1993 年 3 月、ボスニアがジェノサイド条約を管轄権の根拠として、ユーゴスラビア連邦共和国（以下、新ユーゴと略す）[6]のジェノサイド条約違反の認定を求めて国際司法裁判所に提訴したことである[7]。このジェノサイド条約適用事件において、裁判所は新ユーゴが第 1 条に基づくジェノサイドを防止しかつ処罰する義務を履行したのかという問題について詳細な議論を展開した。本稿がこの判決に焦点を当てるのは、ジェノサイド条約の防止義務に関する裁判所の判断が、常任理事国が第 3 国におけるジェノサイドを防止するためにいかなる法的義務を負うのか、とくにジェノサイドを防止する安保理決議案に対して拒否権行使又は行使の威嚇を控える義務があるのかを検討する手掛かりとなるように思われるからである。実際、ハイエクも、その著書『ジェノサイドの防止義務：常任理事国の相当の注意義務』の第 1 章において、ジェノサイド条約適用事件における防止義務の詳細な分析を行っている[8]。こうした問題意識に基づき、以下では、ジェノサイドの防止義務に関する裁判所の議論を検討していきたい。

2. ジェノサイド条約における防止義務：第 1 条と第 8 条の関係

まず、裁判所は、ジェノサイドを防止する義務と処罰する義務には密接な関連性があることを認めながらも、両者を別個の義務として捉える。そのうえで、裁判所は、ジェノサイド条約は処罰については第 3 条から第 7 条まで詳細な規定を置いているが、防止に関する規定は、第 1 条を除けば次のような第 8 条の規定のみであると述べる。すなわち、「締約国は、国際連合の権限ある機関に対して、集団殺害又は

[5] “Report of the Secretary-General pursuant to General Assembly resolution 53/35, The fall of Srebrenica”, UN Doc A/54/549, 15 November 1999, para. 467; 長有紀枝『スレブレニツァーあるジェノサイドをめぐる考察－』（東信堂、2009 年）131 頁。

[6] 1992 年、ユーゴスラビア社会主義連邦共和国が解体した後、セルビア共和国はモンテネグロと共にユーゴスラビア連邦共和国を建国した。したがって、ボスニアが ICJ に提訴した時点では、被告の名称はユーゴスラビア連邦共和国であったが、その後、2007 年の本案判決が下されるまでの間に、国名が 2 度変更された。すなわち、まず 2003 年にセルビア・モンテネグロに変更され、さらに 2006 年にはモンテネグロが分離独立して、セルビア共和国という国名となった。

[7] Case Concerning the Application of the Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Judgment, 26 February 2007, *I.C.J. Reports*, 2007.（以下、ICJ Reports, 2007 と略す。）本判決の詳細な検討に関しては、湯山智之「（判例研究）国際司法裁判所・ジェノサイド条約適用事件（ボスニア・ヘルツェゴビナ対セルビア・モンテネグロ）（判決　2007 年 2 月 26 日）（1）（2）（3・完）」『立命館法学』2011 年 1 月号、436 頁～510 頁、2011 年 4 月号、398 頁～459 頁、2012 年 2 月号、494 頁～558 頁。

[8] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, pp. 13-49.

第 3 条に掲げる他のいずれかの行為を防止し、抑止するために適当と認める国際連合憲章に基づく行動を取るように求めることができる」。これは、一見したところ、締約国がジェノサイドを防止するために取りうるのは国連安保理のような機関に対して何らかの措置を取るように要請できるにすぎないことを示しているように思われる。しかし、裁判所は、「ジェノサイドを防止する各締約国の義務は規範的かつ強制的である（both normative and compelling）」[9]と述べて、第 1 条の防止義務が第 8 条の範囲を超えた独自の射程を有することを指摘する。その際、注目すべきは、裁判所が次のように述べて、国連の対応如何に関わらず各締約国がジェノサイドを防止する義務を負うと判示したことである。すなわち、たとえ国連の権限ある機関が加盟国によって要請される場合でも、「ジェノサイド条約の締約国がジェノサイドを防止するための行動を起こす義務から解放されるわけではない。ただし、その場合は、国連憲章及び権限ある機関によって下されたあらゆる決定を尊重する必要がある」[10]。このような理解に基づき、裁判所は、新ユーゴがジェノサイドを行った者を事後的に処罰する義務とは別個に、ジェノサイドを事前に防止する第 1 条の義務に違反したかについて詳細な議論を展開していくのである。

3．ジェノサイド条約第 1 条の防止義務における「相当の注意」基準

ジェノサイド条約第 1 条の防止義務の解釈においてまず確認しておくべきは、裁判所が、1996 年の先決的抗弁判決を踏まえながら、ジェノサイドの防止義務の領域的範囲について説明した箇所である。すなわち、新ユーゴがスレブレニツァでジェノサイドが生じていたときにボスニアの領域に対して管轄権（jurisdiction）を行使していなかったと主張したのに対して、裁判所は、ジェノサイドを防止する義務の範囲は「条約によって領域的に限定されない」[11]と述べたのである。新ユーゴは、ジェノサイドの防止義務の領域的な限界を設定しなければ防止義務の適用範囲が際限なく拡大してしまうと批判したのに対して、裁判所は、先の解釈は防止義務がジェノサイド条約によって領域的に全く制限されないとまで述べているわけではないと反論している[12]。では、判決によれば、ジェノサイドの防止義務の領域的な範囲はどのように限界づけられるのだろうか。

裁判所は、まず、国際法上、防止義務は行為の性質や条約の文言によって異なるため、本判決において、あらゆる防止義務に適用可能な一般的な判例を確立するつもりはなく、あくまでもジェノサイド条約における防止義務の範囲を決定すること

[9] ICJ Reports, 2007, para. 427.
[10] Ibid.
[11] Ibid., para. 153.
[12] Ibid., para. 154.

に限定すると断っている[13]。そのうえで、まず、ジェノサイドの防止義務の性質について次のように指摘する。すなわち、この防止義務は「行為の義務であって結果の義務ではない。なぜなら、ある国家が、あらゆる状況においてジェノサイドの実行を阻止することを実現する義務までも負うことはできないからである」[14]と述べる。続けて裁判所は、「締約国の義務はむしろ、できる限りジェノサイドを防止するために、合理的に利用可能なあらゆる手段を用いることである。国家は単に望ましい結果が達成されないという理由だけで責任を負うことはない。しかしながら、もしその国家がジェノサイドを阻止するために利用できるすべての措置を取らないことが明らかな場合は責任が生ずる」[15]と指摘し、この問題に関しては、個別具体的な状況の評価を必要とする「相当の注意（due diligence）」[16]の概念が決定的に重要であることを強調する。

そして、裁判所は、ジェノサイド防止の文脈における「相当の注意」の基準について、後に様々な議論を巻き起こす以下のような判断を下すのである。すなわち、国家がジェノサイドの防止義務を履行しているか否かを評価するに当たっては様々な要素（parameters）が作用すると述べたうえで、裁判所は、まず、「ジェノサイドを行う可能性のある者又は既に行った者の行動に実効的に影響を与える能力」[17]を挙げるのである。裁判所によれば、このジェノサイドを行う主体に対する影響力という要素は国家によって大きく異なるが、「これ自体は、とくに関連国家と当該事態との地理的距離、問題となっている国家当局と当該事態の主要な行為主体との間の政治的な結びつきの強さ、及び他のすべての種類の結びつきに依存する」[18]と指摘している。もっとも、裁判所は、「影響を与える国家の能力は法的な基準によっても評価されなければならない。なぜなら、各国は国際法によって許される範囲内でしか行動できないからである」[19]と述べて、締約国がジェノサイド防止のために取る行動は国連憲章をはじめとする国際法規則に合致しなければならないことに留意している。

続けて、裁判所は、締約国が領域外のジェノサイドに対して相当の注意を払い防止義務を履行しているかを判断する第 2 の要素として、ジェノサイドに関する国家の認識を挙げている。すなわち、「国家の防止義務、及びそれに対応する行動を起こす義務は、国家がジェノサイドの行われる重大な危険の存在を知っている、または通常知るべきであった時点で生じる。その時点以降は、もしその国家がジェノサイ

[13] Ibid., para. 429.
[14] Ibid., para. 430.
[15] Ibid.
[16] Ibid.
[17] Ibid.
[18] Ibid.
[19] Ibid.

ドを準備すると疑われる者、又は特定の意図を有することが合理的に疑われる者に対して抑止効果を有するような手段が利用できるのであれば、状況が許す限りこれらの手段を利用する義務がある」[20]と判示した。ただし、裁判所は、国家責任条文第14条3項も援用して、国家がジェノサイドの防止義務に違反して責任を負いうるのは、ジェノサイドが実際に行われた場合に限るとも述べている。

こうして、裁判所は、ジェノサイド条約の締約国は他国の領域におけるジェノサイドに対して相当の注意に基づきそれを防止する義務を負うと判示し、とくに、相当の注意を実際に払っているかを判断するに際しては、次の2つの要素が重要であるという解釈を展開したと言えよう。すなわち、ハイエクの言葉を借りれば、ひとつは、ある国家とジェノサイドを行う者との結びつきの「客観的要素」（国家がジェノサイドの実行者に対して実効的に影響を及ぼす能力）であり、いまひとつはそうした結びつきの「主観的要素」（ジェノサイドが生ずる重大な危険に関する国家の認識）である[21]。

4. スレブレニツァのジェノサイドについての新ユーゴの防止義務違反

以上のような基本的な理解のもとに、裁判所は、スレブレニツァにおける新ユーゴのジェノサイド条約の防止義務違反の具体的な検討を行った。その際、裁判所は以下の3点を指摘している。すなわち、第1に、「新ユーゴは、他のジェノサイド条約締約国とは異なり、スレブレニツァでのジェノサイドを計画し実施したボスニアにおけるセルビア人勢力に対して、新ユーゴとスルプスカ共和国・セルビア人武装勢力（VRS）との間にある政治的、軍事的及び財政的な結びつきの強さゆえに、影響力を有する立場にあった」[22]ことである。新ユーゴの影響力を重視するこの判断は、さきにみた相当の注意基準におけるジェノサイドを行う者と第3国との結びつきの客観的要素の分析に該当すると言えよう。

第2に、新ユーゴは、1993年の2つの暫定措置を指示する命令によって非常に具体的な義務に拘束されていたことである。とくに裁判所は、1993年4月8日の命令が、「新ユーゴによって指揮又は支援されうるいかなる軍事的、準軍事的又は不正規部隊、及びその支配、指揮又は影響力に服するいかなる組織及び者もあらゆるジェノサイドの行為・・・を行わないこと」[23]を確保することを新ユーゴに要求していたことに言及した。ここで裁判所は、新ユーゴが他国領域におけるジェノサイドを行う者に対して支配又は指揮をする場合のみならず、先の客観的要素にしたがい実効

[20] Ibid., para. 431.
[21] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, p. 34, 44, 48-49.
[22] ICJ Reports, 2007, para. 434.
[23] Ibid., para. 435.

的に影響力を及ぼしうる場合でもジェノサイドを防止する義務があることを強調していると言えよう。

第 3 に裁判所が指摘するのは、ベオグラード当局は、いったんセルビア人武装勢力（VRS）がスレブレニツァを占領する決定を行った以上、ジェノサイドが生ずる重大な危険について知らなかったと言うことはほとんどあり得ない、ということである[24]。これは、相当の注意基準において、ジェノサイドを行う主体と第 3 国との結びつきの主観的要素を分析したものであると言えよう。裁判所は、新ユーゴのこうした認識を示す証拠として、「スレブレニツァの陥落」と題する国連事務総長の報告書において示された、1995 年 7 月の EU 交渉官とミロシェビッチ（S. Milosevic）大統領との会談や、旧ユーゴ国際刑事裁判所（ICTY）のミロシェビッチ裁判におけるクラーク（W. Clark）将軍の証言などを挙げている[25]。

これらの検討を踏まえ、裁判所は、「新ユーゴ当局が否定しがたい影響力を有し、かつ深刻な懸念を示す情報を入手していたことに照らせば、この悲劇的事件ーその規模が確実に予見し得なかったとしても、少なくともそれを推測し得たーを訴追しかつ防止するために自らの能力の範囲内で最善の努力を行うべきであった」[26]と述べている。そして、裁判所は、「新ユーゴの指導者、とくにミロシェビッチ大統領は、スレブレニツァ地域におけるボスニアのセルビア人とムスリムの間の根深い憎しみの状況を十分認識していた」[27]のであって、「スレブレニツァでのジェノサイドの重大な危険が存在していたことは明白であったに違いない」[28]と指摘し、結局、新ユーゴは「スレブレニツァでのジェノサイドを防止するために何も行わなかったと結論づけなければならない」[29]と述べた。こうして、裁判所は、新ユーゴがスレブレニツァでのジェノサイドを防止する義務に違反したので、同国に対して国家責任が生ずると判示したのである。

第 2 章　常任理事国のジェノサイドの防止義務に関するハイエクの議論

1．ジェノサイド条約の防止義務に関する ICJ 判決の一般的な法的効果

では、第 1 章で概観したスレブレニツァにおける新ユーゴのジェノサイド条約の防止義務違反に関する ICJ の判断は、より一般的な文脈において、ジェノサイド条約の締約国である常任理事国が第 3 国におけるジェノサイドを防止する義務を負う

[24] Ibid., para. 436.
[25] Ibid., para. 436-437.
[26] Ibid., para. 438.
[27] Ibid.
[28] Ibid.
[29] Ibid.

根拠になり得るだろうか。これこそ、ハイエクが自著『ジェノサイドを防止する義務 : 常任理事国の相当の注意義務』において正面から取り扱った問題である。実際、彼は、「本書はボスニアジェノサイド事件が検討を止めたところを取り上げるものである」[30]と述べて、ICJ があくまでもスレブレニツァ事件について示したジェノサイド条約第 1 条の防止義務の解釈が、その他のジェノサイドの事例において、どのように常任理事国を含む条約締約国の行動に影響を及ぼすかを掘り下げて検討していくのである。とくに、彼は、常任理事国がジェノサイドに関する状況についての安保理決議案について交渉や提案、さらには投票を行う場合、ICJ の示した領域外のジェノサイドを防止する相当の注意基準が、いかに国連安保理における常任理事国の裁量を制限しうるのかを明らかにしなければならないと主張する[31]。

この点に関して、彼は、ICJ が導き出した第 3 国におけるジェノサイドの防止義務を常任理事国に適用する前提作業として、ジェノサイドを防止する義務の「一般的な法的効果（legal effects in general）」[32]を明らかにするために、防止義務に含まれる次の 3 つの法的側面を検討することが重要であると述べる。すなわち、協力義務、共通だが差異ある責任の原則、予防原則と結びついた急迫性要件である。もっとも、ハイエクは、ここにジェノサイドの防止義務の「一般的な法的効果」とは厳密にいかなる意味なのかについて十分な説明を行っていない。しかし、おそらく、彼の著書の全体的な流れを踏まえれば、この 3 つの側面を強調することによって、ハイエクは、スレブレニツァ事件の文脈で導き出された ICJ のジェノサイドの防止義務についての判断が、ジェノサイド条約の全締約国に及ぶ一般的な射程を有することを強調しているように見受けられる。現に彼は、ICJ 規程第 59 条が「裁判所の裁判は、当事者間において且つその特定の事件に関してのみ拘束力を有する」と規定しているけれども、実際には、ICJ 判決はこれまで国際法の発展に多大な影響を及ぼしていると指摘したうえで、ジェノサイド条約適用事件の ICJ 判決がボスニアとセルビア間の紛争に関連する事実状況を離れた文脈でも、ジェノサイド条約の防止義務の解釈に関して大きな重要性を有することを強調している[33]。このように、ICJ が示したジェノサイド条約の防止義務の解釈がなぜ一般的な法的効果を有するのかに関するハイエクの議論は、常任理事国のジェノサイドを防止する義務の内容を論ずる前提として重要であるため、以下、協力義務、共通だが差異ある責任の原則、予防原則と結びついた急迫性要件のそれぞれに関するハイエクの議論をみておきたい。

第 1 に、協力義務について、ハイエクは、ジェノサイド条約適用事件において ICJ

[30] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, p. 6.
[31] Ibid., p. 49.
[32] Ibid.
[33] Ibid., pp. 20-21.

がたとえもし単独国家だけではジェノサイドを阻止できない場合でも、締約国が協力すれば阻止しうる可能性があると述べていることを指摘する。そして、ここから、彼は、ジェノサイド条約のすべての締約国の協力義務を導き出すのである。さらに、こうした協力義務が慣習法、条約法、及び裁判所の判例において十分に根拠づけられているとして、彼は、1946 年の総会決議 96 号 (I)、1948 年のジェノサイド条約の前文、さらに、1951 年のジェノサイド条約の留保に関する ICJ の勧告的意見がジェノサイド防止に関する国際的な協力の文言を強調したことを挙げている。なお、ハイエクは、国家責任条文の第 41 条 1 項において、一般国際法の強行規範に基づく義務の重大な違反を終了させるために協力する国家の義務にも言及し、こうした強行規範の例としてジェノサイドの禁止が挙がっていることも付言している。これらを踏まえて、ハイエクは、相当の注意基準が常任理事国を含むジェノサイド条約の全締約国に対して、同条約の目的達成のためにお互いに協力すべき義務を課しており、それは同条約第 1 条の防止義務の一部分を構成すると主張するのである[34]。

第 2 にハイエクが着目するのは、ICJ がジェノサイドを行う者に実効的に影響を及ぼす能力は、全ての締約国に及びうることを前提にしつつも、その能力の大きさは国家によって大きく異なると述べていることである。そして、彼は、この ICJ の立場を、共通だが差異ある責任の原則を相当の注意基準に実質的に取り入れたものと理解している。この原則の基本的な内容を「より多くのことをなし得る国家は、より多くのことをしなければならない（the more a state can do, the more a state must do）」と理解するハイエクは、「ジェノサイド条約の全締約国は、ジェノサイドを防止又は阻止するために協力する義務を負うけれども、国際秩序における『大国』－中国、フランス、ロシア、イギリス、及びアメリカ－は、相当の注意基準を満たすために、かつ、ジェノサイドを防止する義務を果たすために、*より一層大きな*協力義務（a ***heightened*** duty to cooperate）を負う」[35]と指摘する。

ハイエクがジェノサイドを防止する義務の法的側面として 3 つ目に挙げるのは、予防原則と結びついた急迫性の要件である。すでに見たとおり、ジェノサイド条約の防止義務は、ICJ によれば、締約国が「ジェノサイドが行われるであろうという重大な危険の存在を知っていたか、知るべきであった時点で生ずる」[36]のであって、さらに、「ジェノサイドの重大な危険」とは、ジェノサイドを行う行為主体が「ジェノサイドを準備していると疑われるか、ジェノサイドを行う特定の意図を有してしていることが合理的に疑われる場合に生ずる」[37]。そして、ICJ は、このような危険が

[34] Ibid., pp. 49-50.
[35] Ibid., p. 51. 強調は原文の通り。
[36] ICJ Reports, 2007, para. 431.
[37] Ibid.

存在する時点から、締約国は、たとえもしジェノサイドが完全に予測できないとしても、ジェノサイドを行う者に対して抑止効果を有するようなあらゆる手段を用いる積極的な義務を負うことを示した。ハイエクは、こうした ICJ の判断が、スレブレニツァの状況に特有のものではなく、より一般的な射程を有する予防原則と結びついた急迫性の要件を採用したものであるため、ジェノサイド条約の全締約国に適用しうる解釈であると理解している[38]。なお、ハイエクは、こうしたジェノサイド条約の防止義務の一般化を主張する一方で、国家が実際にこの防止義務を負うのを制限する側面として、ジェノサイドを認定するためにはジェノサイドの実行者の特定の意図（the specific intent）を証明しなければならないことも付言している[39]。

2. ジェノサイド条約の防止義務に基づく常任理事国の裁量の制限

以上のように、ハイエクは、ICJ がスレブレニツァ事件を念頭に導き出した相当の注意に基づく領域外でのジェノサイドの防止義務が、協力義務、共通だが差異ある責任の原則、及び予防原則と結びついた急迫性の要件という 3 つの一般原則に裏付けられているがゆえに、ジェノサイド条約の全締約国に課されている義務であることを主張していると言えるだろう。では、このように理解されるジェノサイド条約の防止義務は、とくに安保理において常任理事国として行動する 5 大国にどのように影響するのであろうか。この点についてまずハイエクが指摘するのは、国連集団安全保障体制において拒否権を有するという特権的な法的地位や制裁の裏付けとなる力を有しているがゆえに、「5 大国は相当の注意基準によって要求される手段、影響力、及び認識を有している」[40]ことである。注目すべきは、ここに挙げられている手段、影響力、認識のいずれも、ICJ がジェノサイド条約適用事件においてジェノサイドの防止義務に関する相当の注意を判断する重要な要素として位置づけていたことである。ハイエクの議論を具体的に見ていくと、第 1 に、安保理はジェノサイドを防止するために、外交的、軍事的、経済的な手段を加盟国に要求する法的拘束力ある決定を下す能力を有しており、したがって、すべてのジェノサイドの行為主体に対していつでも実効的に影響力を及ぼす能力を有している。第 2 に、国連憲章の投票手続、とりわけ憲章第 27 条 3 項の拒否権に照らせば、5 大国は、このような権限を有する安保理に対して圧倒的なコントロールを及ぼすことができるため、ジェ

[38] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, pp. 52-53.

[39] Ibid., pp. 53-56. なお、ジェノサイドの認定をめぐって常任理事国が対立する場合が多いことを指摘する文献として、W. Schabas, “Symposium: Review of John Heieck, A Duty to Prevent Genocide”, 13 December 2018, *Opinio Juris*, at http://opiniojuris.org/2018/12/13/symposium-review-of-john-heieck-a-duty-to-prevent-genocide/（最終アクセス日: 2020 年 9 月 1 日）

[40] Ibid., p. 51, 63.

ノサイド条約の他のいかなる締約国とも異なり、ジェノサイドの行為主体に対して実効的に影響力を及ぼす安保理のきわめて大きな能力を実際に用いるか否かを決定する立場にある。そして第 3 に、5 大国がジェノサイド防止に関する特別顧問事務所や人権高等弁務官などの数多くの早期警報システムにアクセスできることを踏まえれば、これらの大国は、ジェノサイドが生ずるかも知れない重大な危険が存在する状況について常に情報提供を受けるために必要な手段を有している。そして、ハイエクは、これら 3 つの理由に基づき常任理事国は相当の注意基準を満たす立場にあると考えられるため、ジェノサイドが差し迫っているか今まさに起こっているという認識があるならば、ジェノサイドを防止する積極的な義務を負うと主張するのである[41]。

さらに、本稿の観点から注目すべきは、この常任理事国のジェノサイドの防止義務から、ハイエクが安保理における常任理事国の裁量を大きく制限する次のような 2 つの義務を導き出していることである。すなわち、第 1 に、国連憲章第 7 章に基づき安保理がジェノサイド防止のために取りうる様々な措置を踏まえれば、5 大国は差し迫った又はまさに起こっているジェノサイドを防止しようとするために必要な憲章第 7 章の措置を採択する義務があり、さもなければ、これらの国家の行動は相当の注意義務によって要求される基準を下回り、ジェノサイドを防止する義務に違反する[42]。第 2 に、「相当の注意基準は各常任理事国が憲章第 27 条 3 項に基づきジェノサイドの防止を目的とする決議案に明示的又は黙示的に拒否権を行使することを制限する（constrain）」[43]。すなわち、「もし 5 大国のいずれかが憲章第 41 条及び第 42 条に関連する措置を含む決議案に拒否権を行使する又は行使の威嚇を行えば、その場合、当該常任理事国は、相当の注意基準によって要求されているような、ジェノサイドを防止する権限を用いてあらゆることを行うことに失敗しており、その結果、ジェノサイドを防止する義務に違反して国際責任を負うことになる」[44]。要するに、ハイエクは、ジェノサイド条約第 1 条における相当の注意基準に基づく防止義務の観点から、ジェノサイドを防止する趣旨の安保理決議案に対する常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇は、現行法上、認められないという議論を展開しているのである。

[41] Ibid., pp. 63-64.
[42] Ibid., p. 65.
[43] Ibid.
[44] Ibid., p. 66.

3. 国連憲章とジェノサイド条約の関係：ジェノサイド条約の防止義務の強行規範性

以上、ジェノサイドの防止義務に関するハイエクの議論を詳細に検討した。その結果、彼が、常任理事国はジェノサイド条約の防止義務に基づき、安保理審議における制裁発動や拒否権行使の場面において相当の注意を払いつつジェノサイドを防止する義務を負い、これに違反した常任理事国は国家責任を負う、と主張していることを明らかにした。しかし、留意すべきは、これまでのハイエクの議論はあくまでもジェノサイド条約第 1 条の解釈に基づくものであることであり、国連憲章の解釈論を正面から行っていないことである。ここで疑問として浮かび上がってくるのが、彼のこうしたジェノサイド条約の解釈と国連憲章の関係である。なぜなら、一般的に言えば、国際の平和及び安全の維持に関して主要な責任を負う安保理における常任理事国の行動は国連憲章によって規律されていると理解されており、憲章上、常任理事国は、第 39 条から第 42 条に基づき第 7 章の強制措置をどのように発動するのか、また、第 27 条 3 項に基づき拒否権をいかに行使するのかについて、広範な裁量を有していると考えられているからである。もっとも、ハイエク自身もこの点は十分認識しており、国連憲章における拒否権制度や制裁手続に関する規定の下では、基本的に常任理事国が行動すると決定した場合にのみ彼らが行動しうる構造になっているのであって、その意味で国連憲章の下では常任理事国がほぼ絶対的な裁量を有していることを認めている[45]。こうして、彼は、自著『ジェノサイドの防止義務：常任理事国の相当の注意義務』の後半部分でジェノサイド条約と国連憲章の関係に焦点を当てて、ジェノサイド条約の下での常任理事国のジェノサイドの防止義務と、国連憲章の下での常任理事国の拒否権や制裁発動における広範な裁量の間の抵触（conflict）をいかに解決するかという問題を議論していくのである[46]。

そして、ここでハイエクが前面に押し出すのが、ジェノサイド条約の防止義務は強行規範（jus cogens）であるため、国連憲章よりも優先して適用されるという議論である。彼は、条約法条約第 53 条及び第 64 条の強行法規の規定、これに関する法理論、強行規範の法的効果などを丹念に検討したうえで、強行規範を認定する際の 3 つの基準（test）を挙げて、領域外のジェノサイドの防止義務がこれらの基準を満たしていることを主張する[47]。すなわち、第 1 の基準は、大多数の国家が問題となっている規範を受け入れかつ承認していなければならないことである。ハイエクは、ジェノサイド条約は国連加盟国の 4 分の 3 を越える 147 の締約国を有しているため大多数の国家の基準を満たしており、さらに、第 1 条の防止義務についてはいかなる留

[45] Ibid., p. 70.
[46] Ibid. なお、ハイエクは慣習法上のジェノサイドの防止義務や国連憲章第 103 条の解釈についても詳細に検討しているが、本稿では省略する。Ibid., pp. 72-117, 166-172.
[47] Ibid., pp. 173-193.

保も付されておらず、慣習国際法の地位も有していることも付言している。第 2 の基準は、強行規範の候補となっている条約規定が国際社会全体の最も重要な利益及び根本的な価値を保護するという、特別な主題に関連するものでなければならないことである。ハイエクによれば、ICJ がジェノサイド条約の留保に関する勧告的意見で判示したとおり、ジェノサイド条約の目的は、2 国間の利益と言うよりはむしろ国際社会全体の最も重要な利益と根本的な価値を保護することにあり、このことはとくに第 1 条の防止義務にあてはまる。そして第 3 の基準は、いかなる 2 国間の合意も強行規範から逸脱することができないことである。この点について、ハイエクは、ジェノサイド条約が締約国に第 1 条からの逸脱を認めておらず、また、後に生まれた強行規範によってこれを修正するような締約国の動きも存在しないことを指摘する[48]。

そして、このように理解されるジェノサイド条約の防止義務の強行規範としての地位の法的効果（legal ramifications）として、ハイエクは、以下のように主張するのである。すなわち、「ジェノサイド条約第 1 条及び慣習国際法におけるジェノサイドの防止義務は強行法規の規範である。そのようなものであるため、国連憲章ではなく、ジェノサイドの防止義務及びそれに付随する相当の注意基準こそが、安保理の中での常任理事国の活動（又は不活動）の合法性と正統性をコントロールするのである」[49]。続けて、ハイエクは、「常任理事国が差し迫った又は現に生じているジェノサイドに直面する場合、第 39 条、第 41 条、及び第 42 条に基づく拘束力ある決定を採択するために協力しなければならず、かつ、第 27 条 3 項に基づきジェノサイドを予防する又は抑止することを目的とする安保理決議に明示的又は黙示的に拒否権を行使してはならない。これを守らなければ、違反した常任理事国には国際責任が生ずる」[50]と結論するのである。

第 3 章　ジェノサイド条約の防止義務に関する ICJ 判決及びハイエクの議論の批判的考察

これまで、本稿は、第 1 章において、ハイエクの議論の出発点とも言える ICJ のジェノサイド条約適用事件の本案判決におけるジェノサイドの防止義務の解釈を明らかにした。第 2 章では、常任理事国のジェノサイドの防止義務に関するハイエクの議論を詳しく紹介した。これらを踏まえて、第 3 章では、ICJ 判決を批判的に検討するとともにハイエクの議論の問題を指摘し、最後に、国連憲章とジェノサイド条

[48] Ibid., p. 193.
[49] Ibid., p. 196.
[50] Ibid.

約の調和的解釈に基づく拒否権の法的制限の可能性について若干の提言を行いたい。

1. ジェノサイド条約の防止義務における相当の注意基準：ICJ 判決における国家の「影響力」の要素はどこまで妥当か？

ICJ は、ジェノサイド条約第 1 条の防止義務が相当の注意基準に基づくものであると判示した。これに関して最も注目されるのは、締約国がジェノサイドの防止義務を負うのは、国家領域や管轄権という概念に基づいてではなく、当該国家のジェノサイドを行う主体に対する影響力に基づくものであると判断されたことである。これまで、国家が私人の行為に関して相当の注意を払う義務を負い、この義務に違反した場合に国家責任を負うことは広く認められてきた。ただし、この私人の行為に関する国家責任は、原則として自国領域内の場合が念頭に置かれており、例外的に領域外の行為が問題となる場合であっても、属人主義などに基づき当該私人に対して管轄権を行使する場合、又は、他国領域を軍事占領などで事実上の支配を及ぼしている場合に限られると理解されてきた。こうした一般的な理解を前提とする限り、ジェノサイド条約第 1 条の相当の注意基準に基づく防止義務も、基本的には、自国領域においてジェノサイドが行われた場合に当該国家が負う義務であって、領域外で起きた場合は当該国家の管轄権又は事実上の支配が及ぶ場合に限られると解釈することができるだろう[51]。

しかし、ICJ がジェノサイド条約適用事件において判示した防止義務は、これまでの相当の注意義務に基づく防止義務の意味合いとは大きく異なるものである。なぜなら、判決によれば、締約国が第 3 国において管轄権を行使していない又は事実上の支配を及ぼしていない地域においても、ジェノサイドを行う主体に対して一定の影響力があれば、当該国家は防止義務を負うことになるからである[52]。では、ある国家の領域外でジェノサイドを行う者に対する当該国家の影響力を重視する ICJ の立場は、ジェノサイド条約の解釈としてどこまで妥当なのだろうか。ハイエクがこの ICJ の立場を出発点に議論を展開していることを踏まえれば、防止義務に関する ICJ の解釈そのものについて検討を加えておくことが必要であろう。

まず、ジェノサイド条約適用事件を担当した ICJ 裁判官の中でも、国家の影響力

[51] 湯山智之「(判例研究) 国際司法裁判所・ジェノサイド条約適用事件（ボスニア・ヘルツェゴビナ対セルビア・モンテネグロ）（判決　2007 年 2 月 26 日）(3・完)」『立命館法学』2012 年 2 月号、510 頁。

[52] 薬師寺公夫は、ジェノサイドの防止義務について ICJ が「相当の注意の範囲と基準を相当大胆に緩和する判断を下したと思われる」と述べている。薬師寺公夫「ジェノサイド条約適用事件 ICJ 本案判決－行為の帰属と国の防止義務再論」坂元茂樹編『国際立法の最前線』(有信堂、2009 年) 359 頁。なお、萬歳寛之『国際違法行為責任の研究』(成文堂、2015 年) 131 頁～136 頁も参照。

を重視する多数意見の防止義務の解釈を正面から批判する見解を出していることが注目される。たとえば、トムカ（Tomka）裁判官は、個別意見において、まず、ジェノサイドの防止義務については、第 8 条が締約国による国連の権限ある機関への注意喚起を規定するにすぎないことを指摘している。さらに、彼は、領域外のジェノサイドを防止する義務は、領域外において管轄権を行使する場合、又は領域外で活動するものに対して支配を及ぼす場合に限り存在すると述べて、本件では、新ユーゴがスレブレニツァ周辺において管轄権を行使していたことも、同地での虐殺を行った実行者に対する支配を及ぼしていたことも証明されていなかったとして、新ユーゴに防止義務の違反はなかったという意見を出している[53]。

同様に、スコトニコフ（Skotnikov）裁判官も宣言において、ジェノサイド条約適用事件の原告ボスニア及び被告新ユーゴのいずれも領域外のジェノサイドの防止義務があるのは、ある国家が実効的な支配を及ぼしている場合に限られることについて争っていなかったにもかかわらず、裁判所が国家の影響力に基づく相当の注意基準を判示したことは、条約法条約第 31 条及び第 32 条の条約解釈の慣習法に合致するものではないと批判する。彼によれば、裁判所は、「支配（control）という本質的に重要な要素を、高度に主観的な影響力（influence）という概念にすり替えることによって、政治的には訴えるものがあるが、法的には曖昧で、実際に、法的な観点からはほとんど判別できない防止義務の概念を導入した」[54]のである。

また、リースマン（M. Reisman）は、ジェノサイド条約の中で防止に関する規定は第 8 条のみであるという理解を前提に、同条において締約国に課された防止義務が裁量的であり、驚くほど重要視されていないと主張する。このことは、第 8 条の文言が、「締約国は、国際連合の権限ある機関に対して、集団殺害又は第 3 条に掲げる他のいずれかの行為を防止し、抑止するために*適当と認める*（***as they consider appropriate***）国際連合憲章に基づく行動を取るように求めることが*できる*（***may***）」と規定していることからも明らかであるという[55]。彼は、「ジェノサイド条約は、安保理における常任及び非常任理事国に対して、大量虐殺を防止又は阻止するために与えられた国連憲章上の権限を行使するよう義務づけようとさえしなかった」[56]と指摘したうえで、関連するいくつかの国家実行を検討した結果、ジェノサイドの防止義務の解釈を導き出すことはできないと主張している[57]。

[53] ICJ Reports, 2007, p. 348.
[54] Ibid., p. 379.
[55] W. Reisman, “Acting *Before* Victims Become Victims: Preventing and Arresting Mass Murder”, *Case Western Reserve Journal of International Law*, vol.40 (2007-2008), p. 62. 強調は原文の通り。
[56] Ibid.
[57] Ibid., pp. 63-85. なお、ICJ 判決及びハイエクのジェノサイド条約の防止義務の解釈に対

このように、ICJ によるジェノサイド条約の防止義務の解釈については、伝統的な相当の注意の理解に基づく防止義務の解釈やジェノサイド条約第 8 条の厳格な文言解釈の観点から批判が加えられているけれども、他方で、しばしば「進歩的」[58]と評される ICJ の防止義務の解釈が全く妥当でないと言い切ることもできないのではないだろうか。以下では、ICJ 判決を基本的に支持する立場として、まずハイエクの議論を詳しく検討し、ついで、国家責任条文第 41 条に依拠する見解を見ていきたい。

ハイエクは、裁判所が相当の注意基準の要素として採用した「実効的に影響を及ぼす能力」は、ジェノサイド条約第 1 条の防止義務の適切な解釈であると述べている[59]。彼はその理由として、主に以下の 2 点を挙げる。第 1 に、ジェノサイド条約第 1 条は、「締約国は、集団殺害が、平時に行われるか戦時に行われるかを問わず、国際法上の犯罪であることを確認し、かつ、これを防止し処罰することを約束する」と規定するが、この規定ぶりは、一般的な防止義務を定める他の条約とは異なり、領域、管轄権又は支配の概念によって制限されていないことである。このことは、たとえば、拷問禁止条約第 2 条 1 項が「締約国は、自国の管轄の下にある領域内において拷問に当たる行為が行われることを防止するため、立法上、行政上、司法上その他の効果的な措置を取る」と規定し、締約国が防止すべき拷問を「自国の管轄の下にある領域内（in any territory under its jurisdiction）」に明示的に限定している場合と比較すれば明らかであると述べている[60]。

第 2 に、相当の注意基準の内容は条約の趣旨・目的と大きく関係するため一様ではないが、特に注目すべきは、ジェノサイド条約の目的が、1951 年のジェノサイド条約に対する留保に関する ICJ の勧告的意見も示したとおり、「特別な性格」[61]を有していることである。ハイエクは、ICJ の勧告的意見を引用しつつ、ジェノサイド条約の適用範囲が普遍的なものであり、また、この条約の目的が一定の人間集団の存在そのものを保護することにあるため、ジェノサイド条約は他のどの条約にもまして純粋に人道的な目的で採択されたと述べたうえで、「このような条約において、締約国は自国のいかなる個別的な利益も有さない。これらの国家は、他でもない、条約の

する痛烈な批判としては、M. Helal, “Symposium: On Territoriality, Power, and Influence - A Review of John Heieck’s A Duty to Prevent Genocide: Due Diligence Obligations Among the P5”, 12 December 2018, *Opinio Juris*, at http://opiniojuris.org/2018/12/12/symposium-on-territoriality-power-and-influence-a-review-of-john-heiecks-a-duty-to-prevent-genocide-due-diligence-obligations-among-the-p5/（最終アクセス日: 2020 年 9 月 1 日）

[58] A. Gattini, “Breach of the Obligation to Prevent and Reparation Thereof in the ICJ’s Genocide Judgment”, *European Journal of International Law*, vol. 18 (2007), p. 698; C. Tams, L. Berster and B. Schiffbauer, *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide: A Commentary*, (Verlag C. H. Beck oHG, 2014), p. 48.

[59] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, p. 35.

[60] Ibid., p. 36.

[61] Ibid., p. 37.

存在理由であるこうした高貴な目的の実現という共通利益を有するだけである」[62]ことを強調している。

こうしたジェノサイド条約の趣旨・目的に照らして、ハイエクは、裁判所が相当の注意基準に関する領域、管轄権又は支配という伝統的な制限を課すことを控えたことは法的に要求される解釈であると考えるが、もしそうでなかったとしても、合理的な解釈であったと述べている。もっとも、ハイエクは、ICJ が全ての締約国とジェノサイドの行為主体との間の普遍的な結びつきを要求しながら、特定の状況においてある国家がジェノサイドの行為主体に対して「実効的に影響を及ぼす能力」を有する場合に限って防止義務を負うと理解することによって、この普遍的な結びつきを緩和する解釈を行ったことは適切であったと指摘している[63]。

ついで、国家責任条文第 41 条の観点から ICJ の判決を分析する立場を見ておきたい。たとえば、相当の注意に基づく防止義務についての ICJ のアプローチがきわめて革新的なものであると評価するミラノビッチ（M. Milanovic）は、ジェノサイドの実行者に対する影響力に比例する形で国家のジェノサイド防止義務の範囲が決定されるという ICJ の立場が、国家責任条文第 41 条において提案された義務と類似するものであろうと述べている[64]。なぜなら、同条は、強行規範の重大な違反に対して、違法行為を犯した国家以外の国家は、違反の終了のために協力する義務を負うと定めており、この規定によれば、国家は自国の管轄権又は事実上の支配を及ぼしていない場所で起きた強行規範の重大な違反に対しても、その違反を終了させるために協力する義務を負うことになるからである。国家責任条文第 41 条が実定法として確立しているかについては争いがあるものの[65]、ミラノビッチは、小国は外交上ジェノサイドの実行者に圧力を掛けるために協力する義務を負うにすぎないと考えられうるのに対して、大国や当該事件に深く関与している国家はこの防止義務を果たすためにより積極的な行動を取らなければならないだろうと述べている。同様に、湯山智之は、この国家責任条文第 41 条を「連帯の義務」と呼んだうえで、この「『連帯の義務』がジェノサイド防止義務に含まれていると解釈するならば、この義務は、本来の意味での、防止されるべき事態が管轄権または管理の下にあることを前提とする防止義務とは異なる性格の義務であって、ジェノサイドという非人道的行為の重大性またはジェノサイドの禁止の重要性に基づいて含意されたものと考えるべき

[62] Ibid.
[63] Ibid.
[64] M. Milanovic, “State Responsibility for Genocide: A Follow-Up”, *European Journal of International Law*, vol. 18 (2007), p. 686.
[65] I. Marboe, “R2P and the ‘Abusive’ Veto – The Legal Nature of R2P and its Consequences for the Security Council and its Members”, *Austrian Review of International and European Law*, vol. 16 (2011), p. 120.

であろう」[66]と述べている。これらの議論を踏まえれば、国家の影響力を重視する ICJ のジェノサイド条約の防止義務の解釈は、国家責任条文第 41 条に類似する側面を有し、かつ、ジェノサイド禁止の例外的な重要性という条約の趣旨・目的に照らした第 1 条の解釈として位置づけることが可能であるように思われる。

もっとも、ジェノサイドの行為者との政治的な結びつきなどを理由に実効的な影響力を及ぼしうる国家は、相当の注意に基づきできる限りの措置を取ることを義務づけられているとしても、具体的にいかなる措置が条約上の義務として要求されるのかについて必ずしも明確ではない。これは、ICJ が防止義務について解釈を展開する際に、ジェノサイド条約の普遍的な性格を強調することに終始し、関連する国家実行の詳細な検討を怠っていることに一因があるように思われる[67]。したがって、ジェノサイド条約適用事件においても、ICJ は新ユーゴがスレブレニツァのジェノサイドを防止するために何もしなかったと判示する一方で、具体的にいかなる行動を取るべきであったのかについての言及は慎重に避けている。そのため、ICJ の判示したジェノサイドの防止義務が「連帯の義務」であると位置づける湯山智之も、締約国がジェノサイドの防止義務を履行するために、「なし得る手段と言っても抗議や警告、対抗措置などに限られ、国家は管轄権の下にも管理の下にもない第 3 者によるジェノサイドの防止に成功することは期待され得ないし、裁判所がこの積極的義務の違反に対して金銭賠償のような救済を裁定することもできないであろう」[68]と指摘している。こうして、ICJ は、影響力を有する国家がジェノサイドを防止するために取りうる措置は国際法に合致しなければならないと述べるだけで、具体的に取りうる国際法上の措置として何が含まれるのかについて明確な立場を示さなかったと言わざるを得ない[69]。その結果、相当の注意に基づきジェノサイドを防止するための措置として、たとえば、外交的手段による警告、報復、対抗措置などに加えて、武力行使まで認められるのかについては解釈上の争いが続いている[70]。なお、この防止義

[66] 湯山智之、前掲論文（注 51）513 頁。

[67] ICJ 判決がジェノサイド条約の防止義務が領域的に制限されないと判示する際に、実際の国家実行を無視して条約の目的や普遍的性質のみに依拠したことを指摘する文献として、O. Ben-Naftali, “The Obligations to Prevent and to Punish Genocide”, in P. Gaeta, ed, *The UN Genocide Convention – A Commentary*, (Oxford University Press, 2009), p. 37.

[68] 湯山智之、前掲論文（注 51）514 頁。

[69] H. de Pooter, “The Obligation to Prevent Genocide: A Large Shell Yet to be Filled”, *African Yearbook of International Law*, vol. 17 (2009), p. 304, 315-316. なお、試論的ながらジェノサイドの行為主体や領域国の意思及び能力などの観点からいくつかの状況に場合分けして、防止義務を果たすために取りうる措置を詳細に論じている文献として、C. Tams, et al., eds, *supra* (n. 58), p. 53 がある。

[70] この点に関して、ハイエクのように安保理の許可なき武力行使まで認める見解がある一方で、国連憲章第 2 条 4 項に基づきジェノサイドを防止するための一方的な武力行使は認められないとの見解も根強い。詳細については、M.Ventura, “The Prevention of Genocide as a *Jus*

務に基づき取るべき対応として、常任理事国は、安保理においてジェノサイドに関する決議案に対して拒否権を控える義務があるのかについては、本章第 3 節及び第 4 節において詳しく検討したい。

以上の諸点を総合すれば、ジェノサイド条約第 1 条の防止義務に関する ICJ の解釈は、国家の影響力の概念、防止義務を履行するための具体的な措置、防止義務に違反した場合の責任の内容などに関して不明瞭な部分が残るものの、今後の実行の展開如何によっては、締約国が自らの影響力を駆使して、自国領域外のジェノサイドを防止するために可能な限り効果的な行動を取る義務を負うという解釈が定着していく契機となり得る側面もあると言えよう[71]。現に、国家の影響力の観点からジェノサイドの防止義務を理解する ICJ の解釈は、2005 年の総会決議として採択された「保護する責任（Responsibility to Protect）」の議論を発展させる可能性が指摘されている[72]。なぜなら、これまで「保護する責任」は政治的な側面が大きいと言われてきたけれども、ジェノサイド条約適用事件の ICJ 判決は、常任理事国のジェノサイド条約上の防止義務という実定法の観点から、常任理事国が果たすべき「保護する責任」の具体的内容を議論する素地を作ったと言えるからである[73]。こうした側面があるからこそ、我々は、次に、ジェノサイド条約適用事件における ICJ 判決を発展させる形で、常任理事国のジェノサイドの防止義務を積極的に分析しているハイエクの議論がどこまで妥当なのかを検討しなければならないのである。

2．常任理事国のジェノサイドの防止義務：常任理事国に対して相当の注意基準はいかに適用されるのか？

以上のように、国家の影響力を重視した ICJ のジェノサイド条約の防止義務の解釈には未だ不明瞭な点が多いため、スレブレニツァ以外の文脈で締約国がジェノサイド条約第 1 条に基づきいかなる防止義務を負うのかを議論していく際には、慎重な態度が求められるだろう。ところが、ハイエクは、ICJ が示したジェノサイド条約の防止義務の解釈が一般的な法的効果を有することを強調し、スレブレニツァの文

Cogens Norm? A Formula for Lawful Humanitarian Intervention", in C. Jallow and O. Elias, eds, *Shielding Humanity: Essays in International Law in Honour of Judge Abdul G. Koroma*, (Brill, 2015), pp. 289-351.

[71] B. Simma, "Genocide and the International Court of Justice", in C. Safferling and E. Conze, eds, *The Genocide Convention Sixty Years After its Adoption*, (TMC Asser Press, 2010), p. 262; O. Ben-Naftali, *supra* (n. 67), p. 33, 41, 43-44; C. Tams et al., eds, *supra* (n. 58), p. 54, 68, 78.

[72] Y. Nahlawi, *The Responsibility to Protect in Libya and Syria: Mass Atrocities, Human Protection, and International Law*, (Routledge, 2020), pp. 51-57; W. Schabas, "Genocide and the International Court of Justice: Finally, a Duty to Prevent the Crime of Crimes", *Genocide Studies and Prevention*, vol. 2 (2007), p. 102, 115-116; M. Milanovic, *supra* (n. 64), p. 687.

[73] B. Simma, *supra* (n. 71), p. 264, 271; C. Tams, et al., eds, *supra* (n. 58), p. 78.

脈を離れた状況においても、ジェノサイド条約締約国は、客観的要素（国家がジェノサイドの実行者に対して実効的に影響を及ぼす能力）と主観的要素（ジェノサイドが生ずる重大な危険に関する国家の認識）という相当の注意基準の 2 つの要素を満たしている限り、ジェノサイドの防止義務を負うことを積極的に主張している。そして、とくに常任理事国は、安保理における特権的な法的地位ゆえに国連憲章第 7 章の制裁手続を用いてジェノサイドの行為者に対して実効的に影響を与えることができる能力を有し、かつ、国連の早期警報システムなどを通じて世界各地のジェノサイドの重大な危険に関する情報を得る立場にあることを踏まえて、これらの 5 大国は他の条約当事国よりも高い基準において相当の注意に基づく防止義務を負う立場にあると主張するのである[74]。

しかし、このハイエクの議論は、ジェノサイド条約適用事件における ICJ の防止義務に関する相当の注意基準をあまりにも緩やかに解釈しているように思われる。具体的に言えば、ICJ は、相当の注意基準のうち、客観的要素たるジェノサイドの行為者に対して実効的に影響を及ぼす能力については、ジェノサイドが生じた場所との地理的距離や、ジェノサイドの行為者との政治的結びつきなどの観点から、スレブレニツァにおける新ユーゴとセルビア人武装勢力（VAR）との具体的な関係にまで踏み込んで、新ユーゴの影響力を多面的かつ慎重に検討していた。これに対して、ハイエクは、こうした具体的な関係に基づくというよりはむしろ、常任理事国はその特権的な法的地位と力ゆえにジェノサイドを防止しうる国連安保理の制裁手続を常に活用しうることを理由に、ジェノサイドの行為者に対して実効的に影響を及ぼす能力という相当の注意基準を一般的に満たしていると理解しているように思われる。

また、相当の注意基準のうち、主観的要素たるジェノサイドの重大な危険に関する認識については、ICJ は、国連事務総長の報告書や ICTY 判決における関係者の証言などまで視野に入れて、新ユーゴのスレブレニツァのジェノサイドに関する認識を慎重に検討していた。しかし、ハイエクは、国連の早期警報システムなどを通じた情報へのアクセスが常に可能であることをとくに重視して、常任理事国は、基本的に世界各地においてジェノサイドが生ずる深刻な危険についての認識を有している又は有しているべきであると主張しているように思われるのである。

要するに、ICJ は、ある個別状況における国家とジェノサイドの実行者との具体的な結びつきをできる限り詳細に検討することによって、領域外のジェノサイドの防止義務を負う国家の範囲を慎重に決定しようとしていたのに対して、ハイエクは、安保理の制裁発動の仕組みや人権機関の早期警報システムといった国連の制度を前

[74] J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, pp. 63-64.

提とすれば、小国はともかく常任理事国は、ジェノサイドがいついかなる場所で起きようとも、相当の注意基準の 2 つの要素を満たしていると考えられるため、ジェノサイド条約の防止義務を負うことが必然的に導き出されると主張しているように思われる。こうした理解があるからこそ、ハイエクは、各常任理事国の間でもジェノサイドを防止するための実際の力には大きな差があるにもかかわらず、その特権的な法的地位を重視して常任理事国 5 ヶ国を同列に扱う防止義務の議論に終始しているのであろう[75]。しかし、ある具体的な事例における各常任理事国の実際の影響力の程度を考慮しないハイエクの議論は、ジェノサイド条約適用事件における ICJ の防止義務に関する相当の注意基準を過度に緩やかに解釈するものであると言わざるを得ない[76]。シンマ（B. Simma）が指摘するとおり、ある国家が大国であるがゆえに多くのことをなし得るとしても、だからといって、当該大国がありとあらゆるジェノサイドを防止する義務を負うとまでは言えないのである[77]。これらの問題点を踏まえれば、我々が焦点を当てるべきは、常任理事国にはジェノサイドの防止義務があるというハイエクの主張の中でも、とくに常任理事国が地理的近接性やジェノサイドの行為者との政治的結びつきなどの密接な関係があるために大きな影響力を行使しうる立場にあり、かつ、そのジェノサイドが生ずる重大な危険について明確に認識している又は通常であれば認識すべきである状況において、当該常任理事国は相当の注意に基づき領域外におけるジェノサイドの防止義務を負うのか、という問題でなければならない。

この問題を明らかにするためには、関連する国家実行を網羅的に検討すべきであるが、紙幅の関係上、本稿では、代表的なジェノサイドの事例として、1994 年に勃発したルワンダ虐殺を取り上げて若干の問題提起を行うにとどめたい[78]。ここでの問題の核心は、常任理事国、とくにルワンダと歴史的、政治的な結びつきが強かったフランスがジェノサイド条約上、ルワンダ虐殺を防止する義務があったのか、という点である。たとえば、シュミット（P. Schmitt）は、ジェノサイド条約適用事件における ICJ の相当の注意に基づく防止義務の解釈を、1994 年のルワンダ紛争におけ

[75] Ibid., p. 11.

[76] G. M. Lenter, “Review of Books, A Duty to Prevent Genocide: Due Diligence Obligations among the P5. By John Heieck. Edward Elgar, Cheltenham, 2018. 264 pp. HB £85.”, *The British Yearbook of International Law*, (2020), Advance articles, 29 April 2020, at https://academic.oup.com/bybil/advance-article-abstract/doi/10.1093/bybil/braa003/5827056?redirectedFrom=fulltext（最終アクセス日: 2020 年 9 月 1 日）

[77] B. Simma, *supra* (n. 71), p. 262.

[78] なお、ICJ の防止義務の解釈はルワンダ紛争におけるフランス、ベルギー、さらにはアメリカに適用されるのかという問題に言及する文献として、W. Schabas, *supra* (n. 72), p. 115; M. Milanovic, *supra* (n. 64), p. 685.

るフランスの事例に適用するという興味深い議論を展開している[79]。彼はまず、ICJ が防止義務を解釈する際に、影響力を及ぼす能力（capacity to influence）と、ジェノサイドに関する客観的な認識（objective knowledge）の 2 つの基準を示したと理解する。そして、第 1 の基準については、フランスとルワンダの強固な関係とフランスの軍事援助に対するフツ体制の依存を踏まえれば、フランスが、ジェノサイド条約適用事件における新ユーゴのセルビア人武装勢力（VRS）に対するものに相当するような影響力を及ぼす能力を、ルワンダのジェノサイド行為者に対して有していたと議論できようと述べている[80]。

つづいて、シュミットは、第 2 の基準で重要なことは、フランスが実際にルワンダにおけるジェノサイドの危険を認識していたかどうかではなく、フランスがそれを通常であれば認識すべきだったかであると指摘し、フランスの立場にあるような国家が 1994 年 6 月に起きたような規模の虐殺について認識できなかったと理解することは難しいと主張している。これは ICJ がスレブレニツァの虐殺の重大な危険について新ユーゴが認識できなかったはずがないと判示したことと類似の状況である。さらに彼は、フランスが安保理決議 929 号に基づき虐殺が一段落した後に軍隊を派遣するトルコ石作戦を実行するまでは虐殺を止めるためにいかなる努力も行わなかったこと、また、フツ族のジェノサイドの意図を見極める十分な客観的証拠があったにもかかわらず、ツチ族とフツ族の双方がジェノサイド行為に責任があると国際社会に説得しようと試みていたことを指摘している[81]。

以上の検討から、シュミットは、ICJ がジェノサイド条約第 1 条の防止義務に関して示した影響力を及ぼす能力という基準をより明確なものに発展させるべきであるとしつつも、この ICJ の積極的な解釈は、国家が今後ジェノサイドを援助又は扇動するのを抑止するとともに、被害国が ICJ で救済を求めることが容易になるという実益を有しうると指摘している。こうして、彼は、もし将来ルワンダがフランスのジェノサイドの防止義務違反について ICJ に提訴すれば、ICJ はルワンダの主張を認める可能性が高いことを示したと言えるだろう。

そして、こうしたシュミットの議論を踏まえれば、次のようなジェノサイド条約

[79] P. Schmitt, “The Future of Genocide Suits at the International Court of Justice: France’s Role in Rwanda and Implications of the Bosnia v. Serbia Decision”, *Georgetown Journal of International Law*, vol.40 (2009), p. 587.

[80] Ibid., p. 609. ただし、シュミットは、新ユーゴ－VRS の関係とフランス－フツ族の関係の類似性にもかかわらず、ICJ が、フランスがルワンダの虐殺を防止しなかったことについてどのような判決を下すかについて予測することは依然として難しいとも述べている。その理由として、彼は、ICJ が国家とジェノサイドの実行者との影響力ある関係を認定する客観的な基準を示さなかったことを挙げている。そのため、締約国の積極的なジェノサイド防止義務がどこまで拡大するかについては未だ多くの議論の余地があると指摘する。Ibid., p. 610.

[81] Ibid., pp. 613-614.

の解釈が認められる、又は、認められつつあると議論することも可能ではないだろうか。すなわち、いずれかの常任理事国がとくにジェノサイドの行為者との結びつきが強いために実効的な影響力を及ぼしうる、かつ、当該ジェノサイドの発生の深刻な危険についての具体的な認識を有している又は通常であれば有すべきであるような状況であれば、当該常任理事国は相当の注意に基づきジェノサイドを防止するために利用可能なあらゆる手段を用いる義務があり、このような状況において全く何も行動を取らなければ、その常任理事国はジェノサイド条約の防止義務に違反し国家責任を負う、という解釈である[82]。もっとも、以上のような解釈は、あくまでもルワンダ虐殺におけるフランスの役割についてのシュミットの議論に依拠したものにすぎず、今後、常任理事国のジェノサイドの防止義務に関連するより包括的な国家実行の検討が求められよう[83]。

3. ジェノサイド条約の防止義務の法的性質：強行規範として拒否権行使又は行使の威嚇を制限しうるか？

次に検討すべきは、ルワンダ虐殺におけるフランスのように、たとえ常任理事国が相当の注意に基づき、外交上の警告や経済制裁などを通じて、第 3 国におけるジェノサイドの防止義務を負う場合があると理解しうるとしても、当該常任理事国は安保理においてそのジェノサイドの防止に関する決議案が提出された場合、拒否権を投ずることを控える法的義務があると言えるだろうか、という問題である。つまり、もし常任理事国が、ジェノサイド条約上、領域外のジェノサイドを防止するためにできる限りの行動を取る義務があるならば、そこには、ジェノサイドを防止しようとする他国の行動と協力する義務も含まれ、その結果、常任理事国はジェノサイドの防止に関する安保理決議案に対して拒否権行使又は行使の威嚇を控える義務を負うことになるのだろうか。実際、ルワンダ虐殺をめぐってフランスはアメリカ、イ

[82] 同様の解釈として、J. Trahan, “Questioning Unlimited Veto Use in the Face of Atrocity Crimes”, *Case Western Reserve Journal of International Law*, vol. 52 (2020), pp. 97-98; A. Zimmermann, “Article 27”, in B. Simma et al., eds, *The Charter of the United Nations, A Commentary, 3rd edition, Volume 1* (Oxford University Press, 2012), p. 887. 実際、ルワンダ紛争において欧米諸国がジェノサイドという用語を用いることを慎重に避けたことは、逆説的に、ジェノサイドが認定されれば防止義務が生ずるというこれらの国家の認識を示すものであるとも言われている。W. Schabas, *Genocide in International Law*, *2nd ed*, (Cambridge University Press, 2009), p. 529.

[83] なお、1993 年、ボスニアは、当初、武器禁輸措置を解除する決議案に対して拒否権を行使した英国を含むいくつかの国家をジェノサイドの防止義務違反として提訴する準備を進めていたが、最終的に、提訴することはしなかった。M. Toufayan, “The World Court’s Distress When Facing Genocide: A Critical Commentary on the Application of the Genocide Convention Case (Bosnia and Herzegovina v. Yugoslavia (Serbia and Montenegro))”, *Texas International Law Journal*, vol. 40 (2005), p. 241.

ギリスと共に、他の理事国に対して第 7 章の決議案を提出しないよう拒否権行使の威嚇を行ったことはよく知られている[84]。したがって、ジェノサイド条約の防止義務に照らして、ルワンダ紛争におけるフランスの拒否権行使の威嚇のような実行をいかに理解すべきかは、理論上のみならず実際上も重要な問題であると言えよう。そして、これらの問題を明らかにするためには、もはやジェノサイド条約の解釈だけでは不十分であり、国連憲章も視野に入れた解釈を展開しなければならない。

この点に関して、ハイエクは、ジェノサイド条約の防止義務が強行規範であるため、国連憲章第 27 条 3 項の拒否権制度に優先し、その結果、常任理事国はジェノサイドの防止に関する安保理決議案に対して拒否権を控える義務を負うと主張している。しかし、このような主張に対しては、少なくとも次の 2 つの観点から反論が可能であろう。

第 1 に、そもそもハイエクが言うようにジェノサイド条約の防止義務は強行規範なのだろうか。たしかにジェノサイドの禁止が強行規範であることは大多数の国家が賛同し、国家責任条文でも強行規範の具体例として挙げられている[85]。その意味で、ジェノサイドの禁止がいかなる逸脱も許されない強行規範として国際社会において受け入れられていることについて異論は無いと言ってよいだろう。しかし、ベンチュラとアカンデ（M. Ventura and D. Akande）も述べるとおり、ジェノサイドの禁止が強行規範であるからといって、ただちに、ジェノサイドの防止も強行規範であると主張するのは、論理の飛躍があるように思われる[86]。したがって、ジェノサイドの防止が強行規範であるかについては慎重な検討を行うことが肝要である。ところが、第 2 章で見たとおり、ハイエクは、強行規範の成立について 3 つの基準を挙げて、ジェノサイド条約の防止義務がそれぞれの基準に合致すると簡単に述べるだけで、この義務が強行規範であることを示す国家の発言や関連する国家実行についてほとんど検討していない。強行規範がその他の国際法規則に優先しいかなる逸脱も許されない性質を有する以上、ハイエクのような実証的な裏付けを欠く強行規範の論証は、問題があると言わねばならない[87]。そもそも、国家の影響力を重視したジェノサ

[84] A. Blätter and P. Williams, “The Responsibility Not to Veto”, *Global Responsibility to Protect*, vol. 3 (2011), p. 311.

[85] J. Crawford, *The International Law Commission’s Articles on State Responsibility: Introduction, Text and Commentaries*, (Cambridge University Press, 2002), p. 246.

[86] M. Ventura and D. Akande, “Mothers of Srebrenica: The Obligation to Prevent Genocide and Jus Cogens – Implications for Humanitarian Intervention”, *EJIL Talk*, September 6, 2013, at https://www.ejiltalk.org/ignoring-the-elephant-in-the-room-in-mothers-of-srebrenica-is-the-obligation-to-prevent-genocide-jus-cogens/（最終アクセス日: 2020 年 9 月 1 日）

[87] 同趣旨の指摘として、J. Trahan, “Symposium: Heieck Asks the Right Questions”, *Opinion Juris*, 11 December 2018, at http://opiniojuris.org/2018/12/11/symposium-heieck-asks-the-right-questions/（最終アクセス日: 2020 年 9 月 1 日）

イド条約第1条の防止義務の解釈自体、まだまだ不明瞭な点が多く、ましてこの条文が慣習法上受け入れられているかどうかも必ずしも明らかではない。これらの点を踏まえると、ジェノサイド条約第 1 条の防止義務がいかなる逸脱も許されない強行規範であると断定するのには躊躇せざるを得ないのである[88]。

第 2 に、ハイエクは、ジェノサイド条約の防止義務が強行規範であるため、ジェノサイドの防止に関する常任理事国の拒否権行使又は行使の威嚇は一律に認められなくなると主張しているが、彼はこうした拒否権の制限に関する主張についても国家実行の裏付けを全く示していない[89]。ここで注目すべきは、近年のジェノサイドなどの重大な人権侵害に関する拒否権制限の提案は、フランスーメキシコ提案であれ ACT 提案であれ、あくまでも自発的な制限を内容とする行動規範にとどまっていることであろう[90]。これを裏返せば、常任理事国を含む国連加盟国は、基本的に、ジェノサイドのような重大な人権侵害が問題となっている状況においては拒否権行使又は行使の威嚇が一律に認められない、とまで考えてはいないことを示しているように思われる。このように、強行規範に関するハイエクの議論は、ジェノサイド条約の防止義務を過度に重視するあまり、重大な人権侵害に関わる拒否権に対する国連加盟国の主張の微妙なニュアンスをあまりにも単純化するものであると言わざるを得ない。

以上の 2 点を踏まえれば、ジェノサイド条約の防止義務を国連憲章に優先する強行規範と位置づけて、安保理におけるジェノサイドに関する拒否権行使又は行使の威嚇が現行法上全く認められないと断定することはできないと言えるだろう。

4. ジェノサイド条約の防止義務に基づく拒否権の法的制限の可能性：国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈に向けて

前節で検討したとおり、ハイエクがジェノサイド条約の防止義務を強行規範とみなして、ジェノサイドの防止を目的とする安保理決議案に対する拒否権行使又は行使の威嚇が国連憲章上全く認められないと議論していることは大きな問題がある。

---

[88] H. de Pooter, *supra* (n. 69), p. 308.

[89] ハイエクはシリア紛争における中露の拒否権行使やルワンダ紛争における英米仏の拒否権行使の威嚇に簡単に言及するだけで掘り下げた分析は行っていない。J. Heieck, *A Duty to Prevent Genocide*, pp. 65-66.

[90] UN Doc A/70/621-S/2015/978, 14 December 2015, https://undocs.org/A/70/621; 'Political statement on the suspension of the veto in case of mass atrocities presented by France and Mexico', https://onu.delegfrance.org/IMG/pdf/2015_08_07_veto_political_declaration_en.pdf; Security Council Report, "The Veto", 30 September 2019, https://www.securitycouncilreport.org/un-security-council-working-methods/the-veto.php; Global Centre for the Responsibility to Protect, the UN Security Council Code of Conduct, http://www.globalr2p.org/our_work/un_security_council_code_of_conduct（以上、すべて最終アクセス日：2020 年 9 月 1 日）

しかし、だからといって、常任理事国はジェノサイドが問題となっている状況において拒否権を投ずるかを判断する際に、ジェノサイド条約の防止義務にいかなる場合も拘束されないと言って良いのだろうか。

たしかに、安保理は、国連憲章第 1 条及び第 2 条の目的・原則に緩やかに拘束されつつも、基本的に国際の平和及び安全の維持に関して主要な責任を負う政治的な機関である。そのため、安保理事国は、ジェノサイドに対していかに対応するかを検討する際、法を回復するという観点よりはむしろ平和を回復するという観点を重視してきたのであって、このこと自体、あながち不当なものではないだろう[91]。その結果、常任理事国が拒否権を行使する又は威嚇するかを判断する場合にも、ジェノサイド条約の違反がなされているという法的考慮はあくまでも安保理審議における一つの要因にすぎず、それ以外にも様々な政治的、歴史的、軍事的要因が複雑に絡み合ってくるのである。こうした基本的な理解を前提に、これまでの国際法学は、国連憲章第 27 条 3 項の文言解釈に大きく依拠して、人権侵害のような実質事項に関する拒否権行使を容認してきたと言える。また、こうした拒否権を全面的に認める立場は常任理事国の主張にもしばしば見られるものである。たとえば、重大かつ組織的な人権侵害が行われているシリア紛争の文脈において、ロシア外相ラバロフが、シリア紛争をめぐって安保理は憲章が 1945 年に起草されたとおりに行動していると述べているが、これは、シリア紛争においてロシアが度々拒否権を行使してきたことが、1945 年の起草当時から一貫して認められてきた拒否権の解釈と合致するものであると主張していることを示唆するものである[92]。

しかしながら、これまでの研究で筆者が明らかにしたとおり、そもそも国連憲章第 27 条 3 項の拒否権は「権利としての拒否権（veto as a right）」と「責任としての拒否権（veto as a responsibility）」という 2 つの側面に基づき誕生したのである。そして、「権利としての拒否権」は常任理事国の重大利益を守るために基本的に認められるのに対して、「責任としての拒否権」は、自らの重大利益が絡まない状況において、平和、人権、自決権に関する国連全体の利益に資するような場合にやむなく行使する特別な責任を負うことを前提に認められたにすぎない[93]。また、拒否権制度が誕生した 1945 年以降、国際法の規則は大きな変貌を遂げているのであって、ジェノサイド条約が 1948 年に採択されて以降、人権に関する国際法が大きく発展してきて

[91] H. Kelsen, *The Law of the United Nations: A Critical Analysis of its Fundamental Problems*, (Frederick A. Praeger, Inc., Publisher, 1950), p. 294.

[92] A. Zimmermann, “The Security Council and the Obligation to Prevent Genocide and War Crimes”, *Polish Yearbook of International Law*, vol. 32 (2012), p. 314.

[93] 瀬岡直、前掲書（注 3）91 頁～93 頁。同「パレスチナ紛争に関するアメリカの拒否権行使に対する批判的検討：国際連合における拒否権の本質的制約の視点から」日本国際連合学会編『国連と大国政治』（国際書院、2020 年）79 頁～82 頁。

いることが注目される。加えて、とくに冷戦終焉後は、安保理が重大な人権侵害を憲章第 39 条の「平和に対する脅威」と認定し、これを阻止するために第 7 章の強制措置を発動してきていることも重要である。まして、常任理事国は他の多くの国家と同様にジェノサイド条約を批准しており、2007 年のジェノサイド条約適用事件の ICJ 判決によれば、これらの国家は相当の注意基準に照らして領域外のジェノサイドを防止する義務を負うに至っているのである。その意味では、これまでの国際法学は、国連憲章第 27 条 3 項の文言解釈や拒否権制度の政治性に固執する傾向が強すぎるために、1945 年に誕生した拒否権制度の「責任としての拒否権」の常任理事国の特別の責任の側面や国際人権法・国際人道法の発展を過小評価しているのではないだろうか。そして、その結果、従来の国際法学は、様々な形で発展しているジェノサイド条約の防止義務が国連憲章第 27 条 3 項の解釈にどのように影響するのかについて法的な観点からほとんど検討しようとせず、それが結局のところ、ジェノサイドを助長するような拒否権行使を安易に容認する解釈の維持につながっていた側面があるように思われる。

だとすれば、たしかに強行規範たるジェノサイド条約の防止義務が拒否権制度に一律に優先するというハイエクの議論は問題があるけれども、だからといって、安保理において常任理事国がジェノサイドに対応する措置を取るかを審議している際にジェノサイド条約の防止義務に全く拘束されないと考えることもまた極端に過ぎると言わねばならない。したがって、ブラウンリー（I. Brownlie）が、基本的人権に関する国際法上の義務は「国連加盟国が安保理の理事国として責任を果たしている場合でも同様に適用しうる」[94]と述べているのは、正鵠を射たものであろう。これらの点を踏まえれば、我々は、国連憲章第 27 条 3 項がジェノサイド条約の防止義務とできる限り両立する形で解釈されなければならないことをより積極的に主張していくべきである。そして、このいわば国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈という観点から、常任理事国は、自国領域内でのジェノサイドのような自らの重大利益が直接絡む場合はともかく、それ以外の場合は、国連全体のために特別な責任を果たすべきであるため、ジェノサイド条約上の防止義務に拘束される、ということをより重視すべきではないだろうか。そして、このような理解に基づき、常任理事国はジェノサイドの防止を妨げるような拒否権行使又は行使の威嚇を控える義務があると解釈しうるかどうかを慎重に検討していくべきではないか[95]。こうして、国連

[94] I. Brownlie, “The Decisions of Political Organs of the United Nations and the Rule of Law”, in R. Macdonald, ed, *Essays in Honour of Wang Tieya*, (Martinus Nijhoff Publishers, 1994), p. 102.

[95] 国連憲章と人権条約の調和的解釈（harmonious interpretation）の可能性に基づき、拒否権の行使はジェノサイド条約のような基本的な人権条約と両立する必要があることを主張する文献として、J. Trahan, *supra* (n. 82), pp. 99-100.; A. Zimmermann, *supra* (n. 92), p. 313; A.

憲章とジェノサイド条約の調和的な解釈を目指す立場は、憲章第 27 条 3 項の文言解釈に固執して実質事項に関する拒否権行使又は行使の威嚇を全面的に容認してきた従来の立場よりも、ジェノサイドを助長するような拒否権行使又は行使の威嚇に対する法的な制限を積極的に加えていく視点を提供しうるように思われる。

では、たとえば、ルワンダ虐殺に関するフランスの拒否権行使の威嚇のような実行は、国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈の下では、安保理審議においてフランスがジェノサイド条約の防止義務に拘束されることが重視されるため、憲章第 27 条 3 項が成立する大前提であった常任理事国としての特別な責任を明らかに果たしていないと言えるのだろうか。そして、その結果、こうしたジェノサイドの防止を妨げるような拒否権行使又は行使の威嚇は、人権の国際的保障、ひいては国際平和の維持という国連の目的から大きく外れるものであるため、常任理事国はこうした拒否権を控える義務を負うという解釈が認められる又は認められつつあると言えるのか[96]。国連集団安全保障体制の根幹に触れるこうした問題を慎重に論じていくことが、今後の課題である。

おわりに

本稿の目的は、ハイエクの著書『ジェノサイドの防止義務：常任理事国の相当の注意義務』を手掛かりに、常任理事国のジェノサイドの防止義務に基づく拒否権の法的制限について検討することにあった。検討の結果、以下の 3 点が明らかとなった。

第 1 に、ジェノサイド条約適用事件において ICJ は、国家の影響力を重視した相当の注意に基づくジェノサイド条約の防止義務の解釈を展開した。この ICJ の解釈は、不明瞭な部分が残るものの、今後の実行の展開如何によっては、締約国が領域外のジェノサイドを防止するために可能な限り実効的な措置を取る義務を負うという解釈が定着していく契機となり得る。

第 2 に、ハイエクは、この ICJ 判決を発展させる形で、ジェノサイド条約の締約国でもある常任理事国が、相当の注意に基づき領域外のジェノサイドを防止する義

Zimmermann, *supra* (n. 82), pp. 886-887.

[96] こうしたジェノサイドを助長する拒否権は国連憲章上認められないため、当該常任理事国は責任を負うことになると指摘する文献として、A. Zimmermann, *supra* (n. 82), p. 887.なお、ドゥ・プテ（H. de Pooter）は、ジェノサイド条約適用事件の ICJ 判決は、次のようなことを示唆していると指摘する。すなわち、常任理事国がジェノサイドを防止する決議案に対して拒否権を行使した場合、ジェノサイドの実行を防止するために自らの力の範囲内で利用可能なあらゆる手段を取らなかったことを意味するので、当該常任理事国は責任を負うことになりうる。H. de Pooter, *supra* (n. 69), p. 299.

務を負うと主張しているけれども、関連する国家実行の検討が不十分である。たしかに、ルワンダ紛争におけるフランスの対応がジェノサイド条約の防止義務に違反するという議論もあるが、常任理事国のジェノサイドの防止義務の具体的な内容、とくに常任理事国がジェノサイドを行う者に対して実効的に影響を及ぼす能力という基準については、より包括的な国家実行の検討が必要であろう。

第 3 に、ハイエクは、ジェノサイド条約の防止義務が強行規範であるため、ジェノサイドに関する拒否権は現行法上一律に認められないと主張している。しかし、ジェノサイド条約の防止義務が強行規範であるとは言い難いのみならず、この主張は、最近の重大な人権侵害に関する拒否権の提案があくまで行動規範であることとも両立しない。もっとも、だからといって、常任理事国が拒否権を投ずるかを判断する際に、ジェノサイド条約の防止義務に全く拘束されないという議論も妥当ではない。

以上の諸点を踏まえて、本稿は、国連憲章とジェノサイド条約の調和的解釈の観点から、拒否権行使又は行使の威嚇に対する法的制限の可能性を探ることが重要であると指摘した。もっとも、本稿は、重大な人権侵害の中でもジェノサイド条約に焦点を当てて考察を進めたので、人道に対する犯罪や戦争犯罪といったその他の重大な人権侵害については検討することができなかった。しかし、1949 年のジュネーブ諸条約第 1 条における同条約の尊重を確保する義務という観点からも拒否権の法的制限の議論がなされている[97]。したがって、今後は、国連憲章とジェノサイド条約やジュネーブ諸条約の調和的解釈の観点から、重大な人権侵害に関わる拒否権行使又は行使の威嚇の法的制約について研究を進めていきたい。

【付記】

本稿は、文部科学省科学研究費補助金 18K12648（若手研究）による研究成果の一部である。なお、本稿脱稿後、J. Trahan, *Existing Legal Limits to Security Council Veto Power in the Face of Atrocity Crimes*, (Cambridge University Press, 2020) に接した。本稿で論じたジェノサイド条約の防止義務を含め、様々な観点から拒否権の法的制限を扱った本格的な研究である。本書の検討は別稿に譲りたい。

[97] J. Trahan, *supra* (n. 82), p. 98.

新型コロナウィルス感染症（COVID-19）によって「人道支援の現地化」は進むのか？
―内部者と外部者のパートナーシップが拓く公共圏への示唆―

How has the COVID-19 Crisis Influenced "Localization" of Humanitarian Assistance? : Implications for Strengthening the Public Sphere through Insider-Outsider Partnerships

桑 名　恵 (Megumi Kuwana)*

ABSTRACT: The COVID-19 pandemic has been affecting the operation of humanitarian assistance due to restrictions on travel and staff deployment. The purpose of this article is to analyze how the COVID-19 crisis has impacted the partnership between insiders and outsiders in humanitarian assistance. One significant change is that local actors, as insiders, have been playing a more critical role with their own leadership. This has led to a renewed way of collaboration with greater complementarity and has also emphasized disparities which we had not noticed before the crisis. This article suggests that creating dialogue is key for developing hybrid ideas that can emerge as a result of the interactions between different views and practices. In addition, these processes are seeking a well-balanced partnership between insiders and outsiders, which will lead to building a resilient society with abundant social capital. These implications go beyond the frame of localization and could provide an opportunity for strengthening more diverse public spheres.

KEYWORDS: 人道支援, 現地化, 新型コロナウィルス感染症, パートナーシップ, 対話

はじめに

新型コロナウィルス（COVID-19）の世界的感染拡大により、人道支援は紛争や災害によるこれまでの危機のみならず、COVID-19 の影響が加わり、複合的な対応

* Associate Professor of International Collaboration at the Faculty of International Studies, Kindai University. E-mail: kuwana@intl.kindai.ac.jp

Kuwana, M. (2020). How has the COVID-19 Crisis Influenced "Localization" of Humanitarian Assistance? : Implications for Strengthening the Public Sphere through Insider-Outsider Partnerships. *Journal of International Studies*, 5, 75-93.
©2020 Megumi Kuwana

に迫られている。グローバル化が急激に深化した社会で、COVID-19 は短期間に世界的流行をもたらし、世界中で人との接触や移動を極度に制限している。これまで外部主導で実施される傾向が強かった人道支援は、これらの制限により内部者、すなわち現地アクターによる対応により重点を置くことが不可欠となり、内部者（Insiders）と外部者（Outsiders）とのパートナーシップのあり方が大きく転換している。このような変化は、近年の人道支援システム改革の一環として強調されてきた「人道支援の現地化」をさらに押し進める力となっているのだろうか。

本稿では、特に COVID-19 の影響下での人道支援実施における内部者と外部者のパートナーシップのあり方、関係性の持ち方の変化について、援助機関の報告書、記事、人道支援関係者へのインタビューから考察し、近年人道支援の方針として着目されている「人道支援の現地化」にどのような影響を及ぼしているのかを検討する。COVID-19 がもたらした内部者と外部者とのパートナーシップの変化は、これまでと異なる協力のみならず、論争、衝突も生んでいる。その過程で対話的関係を経ていくことで、ローカル、リージョナル、グローバルが交差する、より重層的な領域を形成し、良い社会を作るための土台である「公共圏」を強化する契機となることを提示したい。

第 1 節　人道支援における内部者と外部者によるパートナーシップの模索

災害や紛争、難民流出などの人道危機では、政府機能が麻痺するなどの不確実性が増す中、多くの連携、協力やパートナーシップを通じて、社会を再編する動きが生みだされる。Kapucu などの研究では、このような組織間の協力やネットワークの創出が、その社会の危機からの回復力（レジリエンス）に大きな影響を与えることを明らかにしている[1]。また、アルドリッチは災害復興におけるソーシャル・キャピタルの重要性を解明し、地域の自助努力と外部からの介入の両方によって作られるソーシャル・キャピタルが、人々の間により強い絆を作り、レジリエンスを高める最も効果的な方法であることを指摘している[2]。

突発的に発生する危機に対応し、効果的な人道支援を実施するには、内部者と外部者のパートナーシップを作ることが重要な鍵である。様々な意味で許容範囲を超える出来事である人道危機では、内部者は外部者の資源や資金力を求め、外部者は内部者を現地社会のゲートキーパーとして必要とする[3]。内部者と外部者がそれぞれ

[1] Kapucu, N. 2015. *Non-profit Response to Catastrophic Disasters*. ResearchGate.

[2] アルドリッチ、D.P.、2015、『災害復興におけるソーシャル・キャピタルの役割とは何か：地域再建とレジリエンス の構築』、ミネルヴァ書房。

[3] Anderson, B.& L. Olson. 2003. *Confronting War: Critical Lessons for Peace*

異なる視点、資源、ネットワークを持ち、両者が手を取り合うことで、大きな相乗効果が生み出せる。

一方、従来の国際社会による外部介入型の災害や紛争後の人道支援では、両者の関係が非対称になる傾向にある。植民地時代や西洋的な価値観の影響が大きく、国際アクターが現地アクターに対し優位な立場に立つという構造的な特徴がある。国際組織が設定した優先順位に基づき、ローカルアクターが下請け組織として位置付けられ、そのことがローカルアクターの力を削いでいるということに関しては数多くの指摘がある[4]。

しかし、近年は、人道危機の増加、資金不足、現地政府による国際組織に対する制限の強化、治安の悪い地域での国際組織による現地へのアクセスの限界などの課題に直面し、外部者中心の人道支援体制を是正する動きが強化されてきた。2015 年に国際 NGO と 45 か国の現地組織が承認した「変革のための憲章（The Charter for Change）」[5] では、現地アクターの重要性の認識、平等で補完的なパートナーシップの構築、現地 NGO への直接的資金の増加など、「現地化」を促進するために重要なコミットメントが示された。このような「人道支援の現地化」に関する方針は、翌年の 2016 年に開催された世界人道サミットを契機に、人道支援改革の一つの優先事項として国連やドナー機関、主要援助組織で認識され、具体的な施策が試行されるようになった。例えば、国連の国別プール基金（Country-based Pooled Funds）では、現地組織への直接の資金拠出の割合を増加させる施策が進み、ドナー機関の助成方針において、複数年の資金支援や、現地組織の能力強化、あるいは現地 NGO に対する直接支援の方針が打ち出されるなど、新しい実践が生まれている[6]。

しかしながら、全体的にみると概念先行で、効果は限定的であり、国際組織と現地組織の力関係の構造にメスを入れる改革は進みにくい傾向にある[7]。Development Initiatives の分析によると、「現地化」を測る指標としての現地組織への直接的な資金の流れは、2018 年に 3.5%だったものが、2019 年には 2.1%に減少している[8]。「現地化」を実現するためには、根本的に決定権や資源の支配権の移行による構造改革が必要であるが、資金拠出国、国連機関や国際 NGO は人道支援の大部分を占める支

Practitioners. The Collaborative for Development Action Inc. pp. 40-41.

[4] *Ibid.* p.29. や、Feinstein International Center. 2006. *Humanitarian Agenda 2015, Principles, Power Perception.* Tufts University. p. 13.など。

[5] The Charter for Change. 2015. *Localization of Humanitarian Aid*. https://charter4change.org (Access: 10. Sept. 2020)

[6] 桑名、2019、「人道支援における「現地化」の潮流と課題：世界の動向と日本の NGO をめぐる状況からの考察」、*Journal of International Studies*、No.4、117 頁。

[7] 桑名、2019、上掲論文。

[8] Development Initiatives. 2020. *Global Humanitarian Assistance Report 2020.* p.13.

配権を放棄することを望んではいない[9]。また、ドナー機関も資金拠出手続きを円滑にし、厳しい説明責任を果たすためにも、国際組織を通じた支援を好む傾向にある。一方、現地 NGO にとっては、十分な情報にアクセスしにくいこと、複雑な報告が課されてしまうことなどが、対等な関係性を作ることへの障害となっていることも指摘されている[10]。

例えば、紛争地域における平和構築プロセスでは、「民主主義と経済の自由化が持続可能な平和をもたらす」という前提にたった、リベラリズム に基づくアプローチが国際アクターによる主導権を強めていることが指摘されている[11]。その上で、このようなリベラルな平和構築に関わる課題を克服する方法として、Mac Ginty は、異なるグループ、アクターの実践、考え方の相互作用の結果として生まれる複合的なハイブリッドなプロセスを捉えることを提唱している[12]。また、Holund と Orjuela による平和ガバナンスの研究[13]では、国際アクターを外部のリベラリズム促進者、現地の人々を非リベラリズムの内部者と捉える二元論と認識してお互い根本的に相容れないとするのではなく、多様な異なるアクターの関心が影響しあってハイブリッドなガバナンスプロセスを形成する過程を明らかにしている。

さらに、Delby は、NGO のパートナーシップに焦点を当て、国際 NGO と現地 NGO の連携が、グローバルとローカルなレベルをつなぐハイブリッドなアイデアや実践を生み出す仲介者と翻訳者の役割を果たしているということを提示し[14]、その潜在性が発揮できるかはパートナーシップのあり方によって左右されるとした[15] 。具体的には、「契約ベース」の短期間によるプロジェクト実施を起点としたつながりである時、現地組織が下請け先の扱いで外部者主導の弊害が現れやすいが、共通する目的のために国際 NGO が大きく関与せずに現地組織に活動を委ねる「パートナーシップ主導型」や、 共通する目的のために現地 NGO と国際 NGO が共同作業を行う「ネットワーク主導型」の場合は、ハイブリッドなアイデアを生みだしやすいと

[9] Charter for Change Grand Bargain signatories CAFOD, Catholic Relief Services, Christian Aid, CARE and Oxfam, and the NEAR Network. 2018. *Highlights and Ways Forward: A Synopsis of Grand Bargain Signatories' Achievements and Challenges Implementing their Grand Bargain Workstream 2 Commitments on Localisation.*

[10] *Ibid.*

[11] Mac Ginty, R. 2011. *International Peacebuilding and Local Resistance: Hybrid Forms of Peace*. Palgrave Macmillan.

[12] *Ibid.*

[13] Hoglund, K. and C. Orjuela. 2012. Hybrid Peace Governance and Illiberal Peacebuilding in Sri Lanka. *Global Governance*. 18(1). pp.89-104.

[14] Delby, T. 2014. *Partnerships, Power and Peacebuilding: NGOs as Agents of Peace in Ache and Timor-Leste.* Palgrave Macmillan. p.12.

[15] *Ibid.* p.161.

している[16]。優位な立場にある外部者の意向を超えて、内部者や弱い立場の声が発話されるのは容易ではないが、「パートナーシップ主導型」や「ネットワーク主導型」の場合は、対話的な関係が築きやすいことで、ハイブリッドなプロセスがもたらされると考えられる。

第 2 節　COVID-19 の広がりによるパートナーシップの変化

COVID-19の世界的拡大は、世界中で移動の制約を課し、経済的にも大きな打撃をもたらしている。人道支援の現場では、国際スタッフが現地に出入りし、直接事業管理することが難しくなり、さらには援助額の減少の傾向も現れている。こうした環境の変化は、これまで構造的な問題を抱えていた「人道支援の現地化」の大きな推進力となるのだろうか。本節では、前節でとりあげたCharter for Changeによる人道支援の現地化に向けて重要な視点と挙げられている中の2点、1）平等で補完的なパートナーシップ構築、2）現地組織への直接的資金のアクセスの増加、に着目し、世界の人道支援のパートナーシップの変化を探る。

第一に、パートナーシップ構築の変化については、現地アクターのリーダーシップが強まったことが挙げられる。国際組織スタッフによる現地出張や駐在が困難になったことで、国際組織の現地での関与の度合いが減ると、現地組織がより主導的に対応していくリーダーシップが強まっている。このような動向は、国際組織と現地組織の信頼関係を高め、非対称なパートナーシップを是正するきっかけになっている[17]。Barbelet 等 はコンゴ共和国での事例を挙げ、ドナーである国際組織と現地アクターがより直接的に議論ができるようになり、「全ての目が現地アクターに注がれている」という、これまでには経験したことのない変化を述べた現地組織スタッフの声を紹介している[18]。筆者がインタビューしたスリランカの災害対応ネットワーク代表も、国際組織の存在が少なくなったことにより、政府や企業に頼られる度合いが飛躍的に高まったということや、経済的打撃を受けた企業に対し危機対応を含めたコンサルティングなどの新しい活動の広がりが生まれたことを語った[19]。

このような現地組織のリーダーシップの高まりは、草の根レベルにも広がっている。ロックダウンをはじめとした国内の厳しい移動制限下では、中央政府や大都市

[16] *Ibid.* p.12.
[17] Barbelet, V. , J.Bryant & B. Willitts-King. 2020. *'All eyes are on local actors':Covid-19 and Local Humanitarian Action: Opportunities for Systematic Change*. Humanitarian Policy Group. p.3.
[18] *Ibid.* p.4.
[19] Asia Pacific Alliance for Disaster Management in Sri Lanka 代表、Fizan Hashim 氏へのオンライン・インタビューによる（2020 年 8 月 31 日）。

に拠点をおく現地組織も国内移動が制限されたため、草の根レベルのボランティアやコミュニティリーダーが主体的に対応する動向が生まれた[20]。COVID-19の影響下で、脆弱層やマイノリティグループなど多様な層に対応するために必要な施策として、市長、村長、長老、若者リーダーなどのコミュニティの主要人物、また世界の84%が属している宗教グループのリーダーによる対応が大きな力となった[21]。

このような中央レベル以外の現地アクターの関わりの増加によって、人道支援で重要な役割を果たしている調整会議にも変化が現れている。従来の調整会議では、現地組織の参加があっても、国際組織が主導する傾向があったが、COVID-19への対応をきっかけに、現地組織の活発な参加が顕著になっている[22]。また、オンラインで会議が実施されることで、普段は遠方で参加できなかった県やコミュニティレベルのアクターの参加が可能になった[23]。こうした現地の様々な層のアクターが調整会議に参加することによって、中央レベルの関係者のみならず被災者に近いコミュニティの視点が反映されやすくなっているという。

一方で、国際NGOや国連の国際スタッフが現地事務所から退避する中、現地組織やスタッフに意思決定権が委譲されず、意思決定が遅延し、支援が進みにくい現状も報告されている[24]。また、国際協力を行う日本のNGOへのインタビューによると、新しい事業を立ち上げる際も、オンラインでのコミュニケーションのみでの事業計画策定に時間がかかり、事業開始が遅延する事例も多いようだ[25]。Charter for Change等が2020年6月11日に開催した「COVID-19対応におけるリスク管理と現地化」に関するウェビナーでは、多くの人道支援システムは未だ現地組織を、国際組織が優先順位を決めた契約ベースで事業を実施する下請け先として捉えており、現地組織が支援の最前線にいながら、平等なパートナーとして関与できていない現状を浮き彫りにした[26]。

第二の点の資金の流れについては、厳しい現実がある。世界各国が経済的な落ち込みに直面し、自国内の対応に追われる中で、人道支援のみならず、長期の開発援助の資金が減少していく恐れがある。COVID-19の危機によって国連の資金要請は

[20] Barbelet, V. , J.Bryant & B. Willitts-King. *op.cit.* p.4.
[21] Faber, R. 2020. *The coronavirus response needs local communities and faith leaders.* Devex.
[22] ICVA. 2020. *Reinforce, Reinforce, Reinforce: Localization in the COVID-19 Global Humanitarian Response*. p.4.
[23] *Ibid.* p.4.
[24] Cornish, L. 2020. *Is it finally a time for the localization agenda to take off?*. Devex.
[25] 日本の国際 NGO へのインタビューによる （2020 年 9 月 9 日）。
[26] Charter for Change, KUNO, Dutch Relief Alliance, Global Interagency Security Forum, CAFOD and CORDAID. 2020. *Towards Risk Sharing – Risk Management and Localisation in the Covid-19 response and beyond Summary of issues raised at meeting between national NGOs, INGOs and donors.* 11th June 2020.

2020年6月時点で前年度と比べると25%増えているが、拠出されている割合は20%のみであり、前年度を下回る[27]。人道支援の現場からの声を参照しても、「人道支援の現地化」の方針が認識されている一方で、全般的に現地NGO等に流れる資金が増加しているわけではないようだ。例えば、ロヒンギャ難民支援の拠点となっているバングラデシュのコックスバザール CSO/NGOフォーラム（Cox's Bazaar CSO/NGO Forum: CCNF）は、コロナ対応に関わる国連中央緊急対応基金（CERF）の使途がトップダウンで決定され、コックスバザールに拠点のある現地NGOが資金を受け取れていない実態を訴えている[28]。また、国連は、コックスバザールにロヒンギャ難民対応の現地化を推進するタスクフォースを作ったが、この2年間その実践はほとんど進んでいないという[29]。

また、ドナー国の資金拠出の方針を見ても、多くのドナー国は、現地のアクターとの効率的な支援をめざすよりは、自国組織優先に助成する方針をとっている。イギリスの国際開発庁（DFID）が設けた緊急のコロナウィルス感染症対策の Rapid Response Facility Funding では、イギリスに拠点がある国際NGOが主な受け手となっている。さらに別途設けられた小規模の基金、Small Charities Challenge Fund はイギリスの慈善団体しか助成対象とならない[30]。日本においても、特にNGOへの助成金や委託金の多くは、外務省、国際協力機構（JICA）、ジャパンプラットフォーム（JPF）によるODA資金が使われているが、いずれの資金も現地組織ではなく、日本のNGOの主体性を必須としている。COVID-19による危機を受けて、その構造を崩して、現地化していこうという議論は進んでいないということだ[31]。

一方で、人道支援改革のためにNGO間で設立されたSTART Fund や現地のNGOが主体となり運営されているフィリピンのthe Shared Aid Fund for Emergency Response（SAFER）は現地NGOへの直接的な資金の流れを実現している成功例である[32]。しかし、全般的に見ると、COVID-19の影響下の人道支援は、現地組織が主要な対応者である一方で、国際組織が資金を受け取る傾向が強いといえる。

上記のように、COVID-19への対応を機に、現地組織が主な対応者となる中で、現地アクターがより主体になる試みや、民間、行政、現地組織同士の新たなつなが

[27] Development Initiatives. 2020. *op.cit*. p.14.

[28] CCNF. 2020. *UN questioned for upholding its own commitment, Local NGOs are neglected in special corona fund.* http://www.cxb-cso-ngo.org/2020/07/28/un-questioned-for-upholding-its-own-commitment-local-ngos-are-neglected-in-special-corona-fund/ (Access: 10. Sept. 2020)

[29] *Ibid.*

[30] Barbelet, V. , J.Bryant & B. Willitts-King. *op.cit.* p.5., Worley, W. 2020. *DFID announces NGO awardees of £45M coronavirus funding*. Devex.

[31] 日本の国際NGOへのインタビューによる（2020年9月9日）。

[32] Barbelet, V. , J.Bryant & B. Willitts-King. *op.cit.* p.7.

りが生まれている。そして、草の根レベルの現地アクターの参加が増加することで、多様な層の価値観を反映した支援の実践が模索されている。COVID-19の危機を契機とした変動や試行は「人道支援の現地化」を再考する機会となっていくであろう。

しかし、こうした動きは、元々人道支援システムが抱えている非対称な構造の改革にまでは至っていない。内部者と外部者のパートナーシップは外部者である国際組織が優先を置く事業実施を基点に発生するため、構造的な欠点が乗り越えにくい。Charter for ChangeやBerbelet等は、現地組織に直接拠出されるプールファンドを作っていくことや、前節で示した「パートナーシップ主導型」や、現地のネットワークとのつながりをサポートする「ネットワークアプローチ型」のパートナーシップの必要性を提言している[33]。

第3節　COVID-19の流行を受けた日本の災害支援現場でのパートナーシップの変化

人道支援は海外での活動が着目されることが多いが、日本国内においても海外と同様、内部者と外部者の協力関係が多く発生し、現地アクターが主体となるプロセスが不可欠という意味で、「人道支援の現地化」は重要な観点である。桑名は、東日本大震災以降の日本国内の人道対応では、内部者と外部者の相乗効果を生みだす「現地化」への対応が、海外よりも一歩進んだ形で実践されていることを指摘した[34]。COVID-19 の影響下の災害支援は、内部者と外部者の関係性にどのような影響を及ぼしているのだろうか。本節では、COVID-19 の流行前から支援されていた水害による被災地と、COVID-19 流行後に発生した災害に対する支援現場を事例に取り上げ、特に内部者と外部者のパートナーシップへの影響や内部者と外部者の関係性について、関係者のインタビューや関連団体が発行している資料を基に考察する。

3-1　COVID-19の流行前から継続している人道支援の事例（岡山県、宮城県）

本節で事例として取り上げる災害支援の現場は、NPO[35]が継続的に活動を実施している岡山県の2018年西日本豪雨および、宮城県の2019年台風19号による被災地である。岡山県の活動は、災害を機に立ち上がった現地組織のサポート、被災者が触れ合うサロンやイベントの実施を通じて、被災地のレジリエンス向上を目指している。県外から支援に駆けつけ、その後2年間被災地に駐在員を置く体制で活動をしている。一方、宮城県の活動は、宮城県内15市町の仮設住宅入居世帯や、全壊、大規

[33] Barbelet, V. , J. Bryant & B. Willitts-King. *op.cit.* p.8., Charter4Change, KUNO, Dutch Relief Alliance, Global Interagency Security Forum, CAFOD and CORDAID. 2020.*op.cit.*

[34] 桑名、2019、前掲書。

[35] 本稿において、日本の事例の場合では、国際的な問題を取り組む団体はNGO、国内や地域の問題に取り組む団体はNPOという意味で用いる。

模半壊と認定された961世帯に対する家電製品引換券の配布が終了しつつあり、次の段階として障がい者団体の復興を支える事業を開始しようとしている。2011年の東日本大震災支援から宮城県内の活動を担ってきた宮城県出身の駐在員が、同県内で起こった水害支援に県内から対応している。COVID-19の広がりを受けて、現地組織との関係性にはどのような影響があったのだろうか。岡山県、宮城県それぞれのNPOの現地駐在員からインタビューした内容を引用する。

> パートナー団体の主体的な活動をサポートしていくという事業なので、パートナーシップには大きな変化はなく、コミュニケーションについては、2年間のつながりがあるので、COVID-19の影響によって特別な問題は生じていません。現地団体に寄り添っていく支援を、現地に2年間居住しながら地元の人間関係の中で活動を行っていると、自分が問題の当事者になっていることもあり、外部者になりきれないことがあります。海外事業とは違って、同じ日本に暮らし、言語や文化をある程度共有しながら深い人間関係の中で活動するので、どこまでが内部者でどこまでが外部者なのかわからなくなる時があります。対話をしながら問題意識を共有し、対処方法を一緒に考えていくことを心がけてサポートしています。（岡山県真備町で活動するNPOスタッフ）[36]

> 家電製品引換券の配布事業のパートナーは地元行政や地元の電気屋さんでした。COVID-19の流行の前に配布活動を終えることができたので、COVID-19の影響が広がってきた時期にフォローアップをする時も、電話等で対応してもコミュニケーションに大きな問題はありませんでした。新しい事業の障がい者施設のパートナーは、同じ県内に居住する中で、長年お互い知っている関係で、事業を進めていくのに大きな支障はありません。現地団体の組織を強化していく支援なので、あくまで現地団体が主役になるような活動です。最小限には抑えていますが、必要であれば双方の了解の下、現場を訪問したり、短時間の対面での打ち合わせを行うこともあります。COVID-19の影響下でも、新規事業を助成団体に承認してもらえたのは、元々地元に居住していて、地元の気質や文化を知り、人間関係ができているからこそだと思います。（宮城県丸森町で活動するNPOスタッフ）[37]

このように、両事例ともCOVID-19による影響で、コミュニケーションの頻度や手法に多少の変化は見られるが、内部者、外部者の連携に大きな変化はない。

[36] オンライン・インタビューによる（2020年8月27日）。
[37] オンライン・インタビューによる（2020年8月24日）。

COVID-19の流行の前に現地組織と関係性が構築されており、支援地の県内や近隣地域に長期に居住している場合、必要な場合はリスクを軽減した上で現地に赴き、現地組織とのパートナーシップを保ちながら支援を進めることが可能となっている。外部者は現地組織が主導的に役割を果たすためのサポートをする形で関わっているため、第2節であげた、共通する目的のために現地組織に委ねる、「パートナーシップ主導型」に近い関わりと考えられる。NPOが外部者でありながら、自国の対応であるが故に、被災者とコミュニティをつなぐという、海外支援では現地組織が担う役割も果たしている。自国の言語や文化が解ることでの強みがある一方、内部者と関係が近いゆえの外部者と内部者の間にある葛藤が生じやすいといえる。

次に被災者との関係性や支援活動内容にはどのような影響があるのだろうか。

> 被災者が集うサロン活動を行っていましたが、今は直接会う活動を控えているため、Zoomでサロンを実施したり、手紙で今の気持ちを表す川柳などを書いて返信してもらい、一人一人の川柳を瓦版にしてサロンのメンバーに送ることで、会わずに交流できる方策をとっています。こうした代替案は地元の団体と意見交換する中で生まれてきました。（岡山県真備町で活動するNPOスタッフ）[38]

> 家電製品引き換え事業の終了時は、直接被災者の方々から話を伺うことを予定していましたが、COVID-19の流行後はすべてアンケート方式に変えました。961通のアンケートを郵送したところ、約9割の回答が戻ってきました。印象的だったのは、こちらが用意した質問以外に自由記述欄を設けたところ、喜怒哀楽を含めた感情がたくさん書き込まれている回答が多かったことです。COVID-19の不安に加え、被災者の方々は人に会えない環境でコミュニケーションをとても欲しているのではないかと思いました。行政による仮設住宅の見守りも行き届いていないと聞いているので、人と人が触れ合える場を設けたいのですが、今はCOVID-19の影響でなかなかできません。人と会わずに交流をする文通をサポートするニーズが高いのではないかと思います。（宮城県丸森町で活動するNPOスタッフ）[39]

COVID-19の危機によって、多くの被災者との接触を控えざるを得ない状況や、被災者の心の復興に大切な集いや思いの吐き出しの場を持つことが難しい状況となっている。ただそのような中でも、対面で集まる以外の代替手段が、外部者と内部者、そして被災者との対話の中でハイブリッドなアイデアとして生まれているの

[38] オンライン・インタビューによる（2020年8月27日）。
[39] オンライン・インタビューによる（2020年8月24日）。

は興味深い。最後に、外部者として関わることの意義について述べられた語りを引用する。

> 家電製品引き換え券を配布する事業では、地元行政機関との関わりや調整が多くありました。その時に気づいたのは、行政関係者は、いわば当事者で、目の前の対応に追われているので、俯瞰しながら問題を整理していくことが難しいことです。外部者であるNPOは、引換券の配布を通して、関係者との対話を重ね、情報収集をし、それを元に課題提起をして、必要であれば資金を調達する役割が担えます。このような関わりは、NPOとのパートナーシップのメリットとして、行政に感謝されました。また、アンケートデータを検証して教訓をまとめ、その内容をフィードバックしていくことで、行政との信頼関係をさらに築いていくことができたと感じています。今後は行政とNPOが共同で、内閣府や総務省のガイドラインにその教訓を反映させるよう働きかけていきたいです。（宮城県丸森町で活動するNPOスタッフ）[40]

外部団体が関わることで、より客観的な視点で課題を特定し、外部者が持つネットワークや資源を活用することで、さらなる活動や政策提言につながる可能性が示された。COVID-19の影響下において、内部者が主体となり、外部者がそのリソースをつなぎ合わせるという効果的な関係性を構築できるかは、近隣地域にパートナーシップを促進する人材がいるか、人と人、あるいは組織と組織の関係が既に作られているかが重要な鍵を握ると考えられる。

3-2　COVID-19の流行後に開始された人道支援の事例（九州豪雨被災者支援：熊本県）

COVID-19が収束しない中で2020年7月に発生した九州豪雨は、特に熊本県南部で、球磨川の氾濫等により広範囲に浸水の被害をもたらした。2020年9月9日時点で、避難所に身を寄せている被災者は542世帯、1004人、全半壊の住宅が4,700棟以上、床上浸水の住宅が1,600棟以上にのぼる[41]。COVID-19の拡大防止と人道支援をどのように両立させるのかという難しさに直面する中、被災者の生活再建が急務となっている。

COVID-19の影響下の災害支援の方針として、災害救援を行う団体で構成する、「全国災害ボランティア支援団体ネットワーク（JVOAD）」は、感染症対策を盛り込んだ「新型コロナウイルスの感染が懸念される状況におけるボランティア・NPO等の災害対応ガイドライン」をまとめた。同ガイドラインでは、外部者が「全国か

[40] 2020 年 8 月 24 日、オンライン・インタビューによる。
[41] 熊本県、「令和 2 年 7 月豪雨　9 月 10 日　公表資料」。https://www.pref.kumamoto.jp/kiji_36014.html（2020 年 9 月 13 日アクセス）

ら・迅速に・短期集中」で現地に駆けつけるというこれまでの支援のあり方を見直し、内部者を中心とした対応に転換する必要性を明確にした。そして、基本方針として次の3点、1）被災した地域への支援は、地元の意向に配慮することを前提に対応を考える、2）支援は、被災した地域内での対応を中心に考え、原則として外部からの人的支援は遠隔での対応が主体となる、3）現地災害対策本部／行政等からの要請などがある場合、現地での支援に必要なノウハウをもった支援者が被災地で活動を行うことがある、を明示した[42]。

熊本では、2020年7月4日の発災以降全国の支援者を調整するため、熊本地震支援を機に設立された「くまもと災害団体ボランティアネットワーク（KVOAD）」が「火の国会議」を開催し、行政、被災者、内部支援者、外部支援者の情報共有を行っている。オンラインでも開催されているため、県外からの参加も可能である。外部支援者については、COVID-19の感染拡大を懸念し、県外からのボランティア、NPO等を保留する方針を7月12日の「火の国会議」で発表している[43]。実際、被災から1週間を過ぎた頃、熊本県で県外から現地入りしていた応援行政職員およびマスコミ関係者がCOVID-19に感染した。こうした動きを受けて、7月14日には、県知事が「新型コロナウイルス感染症の感染が拡大している地域からの受け入れに不安を感じている地元の皆様の気持ちを大切に、まずは県民の皆様の御協力をお願いしたい」というメッセージを出し、被災地支援は県内で対応する意向を示した[44]。その後も感染は拡大し、7月27日には感染症のリスクレベルが5段階中の4段階目であるレベル3（警報）が、8月4日以降9月12日時点で、最高段階のアラートであるレベル4(特別警報)が発出され、不要不急の外出自粛要請に加え、県外等への移動の自粛が要請されている[45]。このような状況を受けて、7月27日、KVOAD は外部支援者に対して熊本県内の被災市町村或いは市町村社会福祉協議会等により支援の要請があった場合は、専門ボランティアのみ、感染対策を十分に行った上で県外から被災地に入る活動が可能という方針を出した[46]。しかし、8月7日、地元行政機関や社会福祉協議会とも充分な協議がなされないまま、関係団体間のみでの協議を正当化しようとする動きを

[42] JVOAD、2020、「新型コロナウイルスの感染が懸念される状況におけるボランティア・NPO等の災害対応ガイドライン」。http://jvoad.jp/wp-content/uploads/2020/05/5482e1b5867b2d7a531066d890ad0720.pdf（2020年9月10日アクセス）

[43] KVOAD、「第286回火の国会議議事録（2020年7月12日）」。

[44] 熊本県庁ホームページ「知事からのメッセージ（ボランティアの力を被災地へ）」。https://www.pref.kumamoto.jp/kiji_34792.htm（2020年9月10日アクセス）

[45] 熊本県庁ホームページ「新型コロナウィルス 感染症対策に関わる熊本県リスクレベルについて」。https://www.pref.kumamoto.jp/kiji_32638.htm（2020年9月10日アクセス）

[46] KVOAD ホームページ「令和2年7月豪雨災害　熊本県外から災害支援のために来県された団体及び今後来県予定の団体の皆様へ」。https://www.kvoad.com/2020/07/27_27.html（2020年9月10日アクセス）

受けて、要請以外の分野や団体については、熊本県内での活動を控えることを促している[47]。このような現地状況の中で、国内災害を行うNPOに対して多くの助成を行っているJPFは、JVOADやKVOADの方針を尊重し、原則被災地に立ち入らず被災地を拠点とする団体を通じた支援とすることや、現地からの支援要請に基づいた支援であることを助成の条件と定めた[48]。外部者の被災地入りが制限される中、内部者と外部者のパートナーシップはどのように作られているのだろうか。

> 国内では、現地に赴かない初めての災害対応となりました。JPFの助成は、メンバーNPOを対象としていて、県外の団体がほとんどです。なので、現地に立ち入りしないで、事業を行うことになっています。ただ、多くのメンバー団体が現地団体とどうやって知り合ったらいいのかわからず、オンラインで紹介されても関係性が深まりにくいため、実質的なパートナーシップが組めない状況に苦労しているようです。そして、同じ日本人であるが故に、海外よりも深い信頼関係や人間関係が求められます。案件をつくる最初の調査だけでも、最小限で現地に入れないかという相談は多くあります。外部支援者が入りにくい分、復旧、復興が遅れてしまうことを懸念する動きも出てきています。状況に応じて、様々な関係者と議論を重ね、何かやり方はないか考えながら動いてくしかないと思っています。（JPFのスタッフ）[49]

> 発災直後のレスキュー支援は、人命救助ということもあり、県外からも現地に入り、政府や自衛隊と協力しながら、通常通りの活動ができました。ただ現在は、現地に入ることが事実上不可能で、全く違う対応になっています。オンライン会議をしながら、この災害を機に立ち上がった地元の任意団体をサポートしています。熊本地震や西日本豪雨などこれまでの支援活動を通じて被災地で知り合った団体の協力を得ることも多いです。他の被災地で被災者が立ち上げた組織がいてもたってもいられず熊本豪雨の被災者の支援をする動きもあります。私達の団体は活動資金を得るためにJPFに申請しています。ただ、現地調査にいけず、オンラインのみの関わりであると、助成団体の条件を満たすような支援計画を作ることは難しいと感じます。（県外から支援を行うNPOスタッフ）[50]

[47] KVOAD ホームページ「火の国会議を温かく見守ってくださるみなさまへ　樋口努」。https://www.kvoad.com/2020/08/blog-post.html（2020 年 9 月 10 日アクセス）

[48] JPF ホームページ 「2020 年 7 月豪雨災害支援　プログラム対応方針（2020 年 7 月 9 日）」。https://www.japanplatform.org/programs/kyushu-disaster2020/（2020 年 9 月 10 日アクセス）

[49] オンライン・インタビューによる（2020 年 8 月 27 日）。

[50] オンライン・インタビューによる（2020 年 8 月 27 日）。

3-1での事例のように、被災地の近隣に外部者のキーパーソンが存在したり、事前に現地組織との信頼関係が作られている場合とは異なり、現地に入らず関係性を一から作っていかなければならない場合、内部者と外部者のパートナーシップを構築することは容易ではないことがわかる。医療、障がい者支援など専門分野が確立し、当該分野のネットワーク組織と関係性を持っている場合は、現地組織との連携の手がかりが得られている場合もある[51]。

一方、「火の国会議」の議事録を見ると、活動を予定あるいは開始している県内の団体は90団体以上にのぼり[52]、熊本県内の大学生による積極的なボランティアの動きなど、県内の支援活動が活発になっている。熊本日日新聞が2020年7月27日、28日にLINEで1434人を対象に行ったアンケートでは、ボランティアの受け入れを県内在住に限定すべきと考える人は70.1%にのぼり、被災者に限定すると、83.3%とその割合はさらに上がった[53]。また助成団体についても、中央共同募金会、日本財団、大和証券福祉財団、その他県内で生まれたコミュニティ財団など多くの助成団体が、助成対象を県内の団体に限定するお金の流れをつくっている[54]。熊本地震支援以来、KVOADをパートナーシップ主導型の連携で支えてきたJPFは、熊本での現地組織の広がりについて以下のように述べている。

> 5年前の熊本地震以来、JVOADをモデルとして、産官民学の関係組織が連携する場として熊本にKVOADが立ち上がり、その経験やネットワークが積み重ねられてきたことは大きいと思います。今回、外部支援者が現地に行けない中、外部支援者と現地団体を調整する場が機能しているのはKVOADがこの災害が起こる前に既に存在していたからです。そしてKVOADの他にも2015年の熊本地震支援を機にNPOや財団、地元組織がたくさん生まれ、それらの団体が今回の災害に対応しています。現地組織で対応できる素地ができていたとも言えます。（JPFのスタッフ）[55]

このように、熊本南部での被災者支援の状況を考察すると、COVID-19による危機の後、現地組織の活動が活発になり、それに対する直接の資金の流れが生み出されているという点で「人道支援の現地化」が進んでいることが確認できる。しかし「人道支援の現地化」は現地アクターのみでの対応が目指されているわけではない。

[51] JPF スタッフへのオンライン・インタビューによる（2020 年 8 月 27 日）。
[52] KVOAD、「第 316 回火の国会議議事録（2020 年 8 月 27 日）」。
[53] 熊本日日新聞、2020 年 7 月 29 日、「災害ボランティア「県内限定で」7 割　熊日 SNS アンケート」。
[54] KVOAD、「第 316 回火の国会議議事録（2020 年 8 月 27 日）」。
[55] オンライン・インタビューによる（2020 年 8 月 27 日）。

現地でも様々な考えがあり、外部支援者を止めるべきではないという意見の人もいる。火の国会議の議事録からも、関係者が何度も議論を重ね、苦渋の思いで方針を示してきた悩ましい状況がうかがえる。前にあげた熊本日日新聞の調査で、「コロナ禍でなければ県外の支援が必要か」との問いには、必要と考える人の割合は97.8％を占め、県外の支援の必要性は強く認識されていた[56]。KVOADが発信している災害ボランティアの方針と、災害支援における民間の外部支援の役割について、海外、国内で数多くの人道支援を経験してきたNPOスタッフは以下のように述べている。

> 海外で人道支援を行ってきた団体からすると、地元の行政、社会福祉協議会の要請がないと支援ができないという考え方には違和感をもっています。地元の行政、社会福祉協議会にはその声は届いていないけれど、支援が入りづらい場所では、支援を必要とする人が見過ごされているケースを多く見てきました。県や自治体の要請を飛び越えられるのが民間組織の強みです。ただし、今回は、COVID-19の感染リスクがあるので、そのリスクを払拭する術を提示できていないことは外部支援者の側にも問題があります。被災者の状況を考えると、この問題を乗り越える何か良い方策を現地関係者と外部者がお互いの話し合いで生み出していく必要性を感じます。ただ、現在のオンライン会議の環境では、立ち話のような会話ができないので、認識や感情の溝を埋めていくことがこれまでより難しいと感じています。（海外及び国内の災害支援を行うNPOスタッフ）[57]

東日本大震災の際も、ガソリン不足、原発事故による放射能の問題、調整を担うボランティアセンターの受け入れ態勢が整っていないという状況で、外部からのボランティアが制御される動きがあった。渥美は、こうした傾向を受けて、ボランティアが効率的にコーディネートされる「秩序化のドライブ」によって、既存の体制に取り込まれるような形で災害ボランティアが社会に定着していくことが、災害ボランティアやNPO、そして被災者にとって望ましいことだろうかという疑問を呈していた[58]。そして、NPOは、新鮮な選択肢を社会に提示したり、既存の社会では実現していなかった新たな可能性を示し続ける存在意義があるため、「極限までの秩序化を制するような理論的根拠と実践的方策を探る必要性」を主張している[59]。もちろん、

[56] 熊本日日新聞、2020 年 7 月 29 日、前掲記事。
[57] オンライン・インタビューによる（2020 年 9 月 9 日）。
[58] 渥美公秀、2014、『災害ボランティア：新しい社会へのグループ・ダイナミックス』、弘文堂、125 頁。
[59] 前掲書、125 頁。

東日本大震災の状況とCOVID-19が被災者に及ぼす影響は同じではない。外部者が内部者にもたらすリスクは感染症の方が高いといえるだろう。しかし、宮本が指摘するように、この20数年、社会不安による「危機管理のベクトル」が「ボランティアのベクトル」を凌駕し秩序化に向かう傾向にある[60]。COVID-19による危機により、価値観や方向性の違い、そして内部者、外部者それぞれが抱える苦悩が生まれている。リスクがあるから回避する方向をとるだけでなく、それぞれの立場に共感して連帯する意識を持ち、他者の持つポジティブな可能性を最大限生かすような思考と対話を作り出すことがますます重要になっている。

第4節　災害を機とした新しい関係性による公共圏の形成

第3節の日本の水害被災地での支援の事例から、COVID-19の流行後に開始された人道支援の現場では、NPOやボランティアなどの外部支援者が被災地のある県内に入れない状況で、内部者である現地アクターが大きな役割を果たしている。特に熊本では、2015年の地震からの復興の過程で、内部者と外部支援者、行政、企業等の連携の場が存在し、NPOや財団などの地元組織が育っていったことで、内部者の高い対応能力が存在したことは大きな推進力になっている。一方、外部者が入れないことで、内部者と外部者との衝突や葛藤が生まれていた。被災者や被災地の復興にとって望ましい内部者と外部者のパートナーシップはどのようにあるべきなのか。本節では、ソーシャル・キャピタルや対話の可能性を一つの手がかりとして理論面から考察する。

アルドリッチは『災害復興におけるソーシャル・キャピタルの役割とは何か』で、高い水準のソーシャル・キャピタルが復興の原動力として大きな影響を与えることを主張している[61]。ソーシャル・キャピタルは、パットナムの研究を中心として広がり、人々の協調行動を活発にすることによって社会の効率性を高めることのできる、「信頼」「規範」「ネットワーク」といった社会組織の特徴を捉える概念である[62]。目に見えないがコミュニティに存在するこれらの要素が、政治、社会の発展、教育など様々な分野で有用な資本とされている。ソーシャル・キャピタルの類型で最も重要なものとして「結束型（Bonding）」、「橋渡し型（Bridging）」、「連結型（Linking）」の3つの分類がある。「結合型」のソーシャル・キャピタルは、組織の内部における人と人との同質的な結びつきで、内部で信頼や協力、結束を生むもので、内部志向

[60] 宮本匠、2018、「災害ボランティアと現代社会」室崎益輝、冨永良富、兵庫県立大学大学院減災復興政策研究科編、『災害に立ち向かう人づくり：減災社会構築と被災地復興の礎』、ミネルヴァ書房、190頁。

[61] アルドリッチ、前掲書、19頁。

[62] Putnum, R. D. 1994. *Making Democracy Work*. Princeton University Press.

的である。一方、「橋渡し型」はある集団やネットワークのメンバーとその外部にあるネットワークに属するメンバーとの間に関係を築く。それに加えて、「連結型」は、政府、市場、市民社会といった異なる次元、垂直的な関係にある組織や制度とのつながりである[63]。「橋渡し型」と「連結型」は外部志向的である。つまり、ソーシャル・キャピタルは内部と外部の関係性、両方によって作られる。

アルドリッチは、自身の研究で4つの災害の分析結果から、「結束型」ソーシャル・キャピタルだけでは、コミュニティが「なんとかその場を凌ぐ」ことしかできず、効果的な政策を策定するためには、地域の結束を深めていくと同時に、「橋渡し型」と「連結型」のソーシャル・キャピタルを向上させていく取り組みが必要であると結論づけている[64]。特に、「結束型」のソーシャル・キャピタルは、社会資源の乏しい被災住民や被災地域全体が支援の輪から外される可能性を生むなど、時に意図せずに負の影響を及ぼすことを強調している[65]。Hawkins と Maurerの研究では、2005年のハリケーン・カトリーナの被災地のソーシャル・キャピタルの影響が分析され、災害初動期は、「結束型」ソーシャル・キャピタルから物資、心理的サポートを、「橋渡し型」と「連結型」ソーシャル・キャピタルから、情報、資源、生活用品、食料などの支援を受ける傾向にあることが検証された。そして、「結束型」ソーシャル・キャピタルを通して、「橋渡し型」ソーシャル・キャピタルと「連結型」ソーシャル・キャピタルが連携することで最大の効果がもたらされることを示している[66]。その意味で、内部者と外部者が正のソーシャル・キャピタルを生み出せるようなバランスの取れたパートナーシップを持つことが、長期の被災地の復興を支え、レジリエントな社会を作ることにつながる。

内部者と外部者が連携することで、「橋渡し型」、「連結型」のソーシャル・キャピタルが高められるが、様々な組織がそれぞれの立場や価値観を持つなかで連携を模索するには、衝突は避けられない。さらには、COVID-19の影響は普段は隠されていたそれぞれの立場の違いを際立たせ、分断や対立を生み出しがちである。宇多川は、一方的に解決できない複雑で困難な問題である「適応課題」を解く鍵は、「対話」にあると主張する[67]。対話とは、自分の中に相手を見出し、相手の中に自分を見出すことで、「こちらのナラティブ（解釈の枠組み）とあちらのナラティヴに溝があるこ

[63] ソーシャル・キャピタル政策展開研究会、2020、「わが国のソーシャル・キャピタル政策展開に向けて報告書　資料編」、12 頁。
[64] アルドリッチ、前掲書、217 頁。
[65] アルドリッチ、前掲書、199 頁。
[66] Hawkins, R.L. & Maurer, K. 2010. Bonding, Bridging and Linking: How Social Capital Operated in New Orleans following Hurricane Katrina. *The British Journal of Social Work*. 40(6). pp.1777-1793.
[67] 宇多川元一、2019、『他者と働く：「わかりあえなさ」から始める組織論』、ニューズピックス、168 頁。

とを見つけて、その溝に橋をかけていくこと」と説明している[68]。自分が自分のナラティブの中においてしか見ていなかった偏りに気づき、自らを改めることを通じて、対立が対話へと変わり、相手と私の間に、今までにはなかった関係性の構築が可能になるのである。このナラティブアプローチは、「私達にとっての常識は、常識を共有する人々のやりとりを通じて作り出され、そのやりとりを通じて常識が再生産される」という、ガーゲンらが掲げる社会構成主義に基づいている[69]。

ガーゲンは、『関係から始まる』の中で、近代の人間観による分離を前提とする「独立した自己」という「境界確定的な存在（Bounded being）」としての認識を批判し、新たに「関係規定的存在（Relational being）」という新たな見方を提示した。「関係規定的存在」とは、世界を人の内側でなく、関係のプロセスを通して生まれるものとして捉え、最終的には伝統的な分離の境界を消し去り、新しい相互理解を自由に創造できるものとしている[70]。人道支援のパートナーシップにおいても、内部者、外部者と二項的に捉えている限り、パートナーシップを求めても分離や排斥の意識を繰り返し作り出し、深刻な対立を生みかねない。お互いのナラティブに目を向ける「対話」により目に見える境界をとり、ハイブリッド、つまり混ざり合って新たな関係性を生み出していく「関係プロセス」を充実させていくことが一つの鍵になるのではないかと考えられる。

そうした「対話」を促せるのは、内部者と外部者を結べる中間組織はもちろんのこと、コミュニティとの橋渡しをする現地組織であったり、人道支援の多様な関係性の中で発生する内部者と外部者のパートナーシップがきっかけとなりうる。『レジリエンス　復活力』の中でゾッリは、レジリエントなコミュニティの中では、「通訳型リーダー」の存在が、様々なネットワークや視点、知識体系、課題を一体的な全体像にまとめ上げる重要な役割を果たしていると結論づけている[71]。内部者と外部者のパートナーシップが、双方から対話的媒介を通じてさらに両者の連携、協調的な行為の架け橋を築き、新しい公共圏を作ることの核心となる可能性を持っている。ただし、両者のその混ざり合いは簡単なものではない。レジリエンスの多くの形態は一定の頻度での適度な失敗を必要としているともいわれている[72]。むしろ、失敗や衝突、葛藤のプロセスを経ることで、境界を消し去り、融合していく契機となる可能性がある。COVID-19を機に直面している課題は、新しい公共圏を拓く機会と捉えることもできる。

[68] 宇多川、前掲書、74 頁。
[69] 宇多川、前掲書、74 頁。
[70] ガーゲン、K. J.、2020、『関係からはじまる：社会構成主義がひらく人間観』、ナカニシヤ出版、25 頁。
[71] ゾッリ、A.、2013、『レジリエンス 、回復力』、ダイヤモンド社、22 頁。
[72] 上掲書、19 頁。

おわりに

様々なレベルでの内部者と外部者の連携で特徴づけられる人道支援では、COVID-19の影響を受けて、世界においても国内においても、内部者である現地アクターが主な対応者となることで、現地アクターのリーダーシップが発揮され、現地の状況をより反映した支援が行われる傾向が生まれている。国際的な人道支援体制では、従来の外部者が優位な立場になりがちな非対称な構造の変革までには至っていないが、パートナーシップの持ち方次第では、両者の相互作用と対話的プロセスにより、ハイブリッドな実践を生み出す可能性が見出された。また、国内の人道支援においては、外部者が県をまたいで被災地にアクセスすることが困難となっていることで、内部者と外部者のパートナーシップが組みにくく、外部支援がされにくい状況がおこっていた。その分、内部者である現地アクターが主体となる実践が中心となり、現地組織への資金の流れの機会も増加することで、「人道支援の現地化」が加速している傾向が確認できた。一方で、レジリエントな社会を目指すには、ソーシャル・キャピタル論でみられるように内部者の結束だけに偏るのではなく、外部者との関わりの両方を連鎖させていくことが重要である。

COVID-19という危機に直面することで、従来にはなかった視点での内部者と外部者の衝突も生まれている。こうした問題を乗り越えていくためには、内部者と外部者の二元論や、異なる立場の差異でお互いを捉えるのではなく、お互いの中に自分を見出す「対話」の場を重ねていくことで、内部者と外部者がバランスよくつながりあい、ハイブリッドなアイデアを生み出すプロセスが大切である。そして、日本国内で災害が頻発する中、内部者と外部者は入れ替わりえる。災害の被災者がその後の他の災害の被災地支援に関わる連帯は、多くの被災地で見られる。内部者と外部者が立場を変え、そのつながりを探っていくことも、対話を進める機会になる。「人道支援の現地化」の実践は、その政策目標である人道支援を効率化していくというインパクトだけではなく、内部者と外部者がそれぞれの強みとリソースを最大限に発揮しながら、対話を通して価値観や差異を乗り越え、共感と連帯でつながることで、多様で豊かな公共圏や、レジリエントな社会を作っていけるのかという本質的な問いを投げかけている。

本稿はCOVID-19の影響を受けた社会の初期の考察であるため、これからの両者の連携や対話から生まれるハイブリッドなプロセスの分析は今後の課題としたい。

Rendering Untranslatable Culturally Specific Words Translatable Using Frame Semantics: Cases of *Sontaku* and *Haragei*

Hideki Hamamoto*

ABSTRACT: Nobody can really understand the meanings of words in certain culturally specific domain if they do not understand some social institutions, and some history of social practices, against which these words are interpreted. The Japanese words *sontaku* (roughly, *surmise*) and *haragei* (literally, *belly art*) are examples of those culturally specific concepts. In fact *sontaku* drew public attention over a political scandal in 2017 when at a foreign press conference, the word was used by a witness and mistranslated, causing confusion. The interpreter admitted "there is no one direct word in English which is what lead to this." For clarifying meanings of these untranslatable words, a frame semantic approach is useful. By defining frame elements and relations between them and also by identifying cultural practices, we can have a clear understanding of the words in a specific semantic domain. This research sheds a new light on the method of rendering culturally specific untranslatable concepts exemplified by *sontaku* and *haragei* more transparent by drawing on frame semantics.

KEYWORDS: Frame semantics, *Sontaku*, *Haragei*, Culturally specific frame, Frame elements, Authenticity blurring mechanism in discourse

1. INTRODUCTION

Sometimes background knowledge is essential to understanding certain culturally specific words. It is not that the meanings of these words cannot be stated in other language without the background knowledge, but that their precise meanings cannot be truly understood by those who are unaware of the context where these words are actually used.

In 2017, the word "*sontaku*" entered the spotlight after a scandal broke out over a sale of state owned land at an extraordinarily low price to a school operator, who supposedly had a personal connection with the Prime Minister. At a foreign press conference where the school operator, summoned as a witness, used this word, it was mistranslation of this word which caused confusion and failed to explain what

* Professor Emeritus, Linguistics, Kindai University. E-mail : hideki.ocean.ave.a-51.39@iris.eonet.ne.jp

Hamamoto, H. (2020). Rendering Untranslatable Culturally Specific Words Translatable Using Frame Semantics: Cases of *Sontaku* and *Haragei*. *Journal of International Studies*, 5, 95-104.
©2020 Hideki Hamamoto

actually happened. The witness, being asked to be more specific by a reporter about what factor worked in this deal, answered, "I think there was "*sontaku*," which brought me a favor in the deal." The interpreter incorrectly translated his testimony as follows: "I think that PM or his wife were reading between the lines and there was a mutual understanding between us." The reporter asked for a clearer answer on whether there was a direct involvement of PM or not. The witness told once again, "I don't think that there were any direct involvements of PM but I think "*sontaku*" worked in my favor. The interpreter translated his second comment as follows: I don't think there is direct influence from Prime Minister. I think that he, that there was a, "surmise," he read between the lines about what, there was a... Excuse me." The interpreter, after all, gave up translating the word into clear English.

In relation to *sontaku* we need to remember another culturally-biased word *haragei,* which roughly refers to a kind of ability or strength that is naturally provided for some people through their experiences. An action of *sontaku* is most likely to be directed towards a person who can perform *haragei.* Let's take a quick look at some sentences with these words.

(1) a. Yoshida- wa joushi-no ikou-o sontaku shi-ta
Yoshida- TOP superior-GEN intention- ACC *sontaku* do-PAST
Yoshida surmised his superior's intention (without being told by him)
b. Sono kettei- ni- wa sontaku - ga hatarai-ta
that decision-NI-TOP *sontaku* - NOM work-PAST
An action of surmising worked in that decision.

(2) a. Kato - wa haragei - de mondai - o shori-dekir - u.
Kato - TOP *haragei* -DE problems-ACC deal- able-NONPAST
Kato can handle problems with unspoken communication.
b. sono beteranno seijika- wa haragei ga deki-na-i
the veteran politician- TOP *haragei* NOM good–NEG- NON PAST
That veteran politician is not good at unspoken communication

As those examples show, both *sontaku* and *haragei* are nouns. "*Sontaku suru*" or "do *sontaku*" is an often-heard expression, whereas "*haragei suru*" or "do *haragei*" is seldom used because *haragei* signifies an individual's ability which influences others to act for his own interests. What matters here is that the person has gained influential power, so that his/her subordinates guess the secret wishes themselves and act accordingly. Therefore, "*haragei de*" (= with haragei) or "*haragei ga dekiru*" (= be good at haragei) are widely used to refer to the individuals' ability. These words not necessarily have a bad connotation, to the contrary, it is believed that a capable leader must be equipped with *haragei* to such an extent where his/her subordinates surmise their wishes. However, when being used in a context which implies an involvement of something immoral, these two words will have a bad connotation. We will see more details of meanings and their implications when we decipher them in terms of Frame Semantics.

The goal of this paper is not to expose our government's political hypocrisy but to assure usefulness of Frame Semantics in rendering untranslatable concepts

such as *sontaku* and *harage*i intelligible to those who are unfamiliar with specific cultural beliefs, culturally-biased ways of seeing things. This paper consists of three chapters. Chapter 2 is designated for the brief introduction of Frame Semantics, particularly of its early model. Chapter 3 investigates application of semantic frame to this particular case in which two basic concepts such as *sontaku* and *haragei* play an important role. In connection with that discussion, merely clarifying the actors and their interrelationships in the frame is still a mere superficial understanding of the scene. The essential understanding can be completed only after understanding the cultural soil or characteristics that are filled in the frame. Relating to the cultural soil, an important concept that is hard to understand for outsiders is the Japanese decision-making system, which is called "the authenticity blurring mechanism." The latter half of Chapter 3 will be devoted to discussion which combines this mechanism to the semantic frame theory. The paper will end with making some comments on the prospect of further application of Frame Semantics into translation issues.

2. Brief introduction of Frame Semantics

When we use words, such as *grandsons*, *son in law*, we have in mind a schematized structure of family. We have two daughters, their husbands are our sons in law, and their children are our grandsons. Meanings of kinship terms such as *son in law, daughter in law, grandchildren, grandparents* are defined in terms of a family structure. These words evoke a schematized categorization of *family*. In a similar vein, the term *hypotenuse* is defined in the frame of right-angled triangle. Days of the week such as *Monday*, *Tuesday*, *Wednesday*… are meaningful with respect to the weekly calendar system. The point is that we can grasp the meanings of these words only when we are aware of the background and motivation for the categories which these words represent. Technical terms such as *schema, script, cognitive model, experiential gestalt, background, scene and frame* refer to almost the same concept, that is, grouping words together into a category in which each of them is a lexical representative of some single coherent schematization of experience or knowledge. Fillmore says:

> What holds such word groups together is the fact of their being motivated by, founded on and co-structured with, specific unified frameworks of knowledge, or coherent schematizations of experience, for which the general word frame can be used. (Fillmore 1985:223).

Roughly speaking, semantic frame is a diagrammatic scene that serves as a background that defines the meaning of a word. Fillmore also claims that meanings are relativized to scenes (Fillmore 1977:59).

This concept of frame is very useful to describe meanings of verbs. Borrowing an often cited illustration from Fillmore (1977, 1982), we will take a look at the commercial interaction frame where a group of verbs are defined with respect to other participants in a structured way. Commercial interaction scene involves the Buyer, the Seller, the Goods, and the Money. Using the terms of this framework, it is

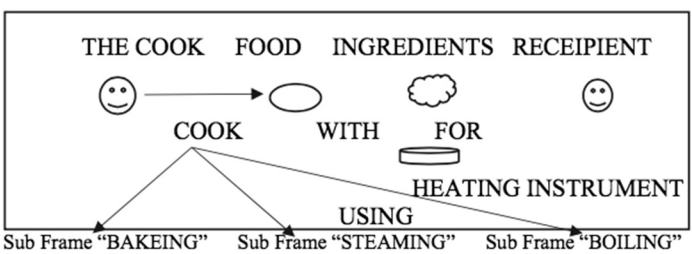
possible to say that the verb BUY focuses on the actions of the Buyer with respect to the Goods, backgrounding the Seller and the Money; that the verb SELL focuses on the actions of the Seller with respect to the Goods, backgrounding the Buyer and the Money; that verb PAY focuses on the actions of the Buyer with respect to both the Money and the Seller, backgrounding the Goods (Fillmore 1982: 116).

Frame Semantics was developed further by Fillmore himself and other researchers and in late 1990s, they started a research project which aimed at developing a large database of semantic frames (Fillmore and Baker 2004 etc.). This research is sometimes called as FrameNet (FN). There also has been a movement to refine the definition of frames. In the early Frame Semantics, the definition of "frame" was somewhat broad and vague, and relationships between things were also captured in structured frames along with those of verbs but in strict Frame Semantics only certain situations (scenarios) are captured in frame (Kuroda et.al.2004). The researchers, who noticed frames have varying levels of specificity, advocate that some frames can have a hierarchical structure, and can be hierarchical as required, such as upper level, standard level, and lower level of frame. With current developments in Frame Semantics in mind, it is sufficient for our present purpose to assume a slightly narrower definition of the frame, frame elements (FEs) and its structure defined as follows:

(3) a. A frame is a structured way in which a scene or scenario is presented schematically.
b. A frame is composed of two types of frame elements (FEs).
(i) Participants which are required to construct the scene
(ii) Relationships which are defined between the participants
c. Frames can create a hierarchical structure if necessary.

As an example, COOKING frame can be illustrated as follows:

(4) Basic Frame of COOKING



Frames can have a hierarchical structure illustrated above. The Basic Frame COOKING can have Sub Frames according to various cooking modes. To be a little more specific, let's look at the Sub Frame BAKEING below.

(5) Sub Frame of BAKING

THE COOK	FOOD	INGREDIENT	HEATING INSTRUMENT
John →	bread	flour	oven
BAKE		WITH	USING

Using this Frame, we can capture a scenario of BAKING and understand a sentence such as "John baked bread for Keiko with flour using an oven." This sentence illustrates a scene where all FEs are apparent. When we say "John baked bread," we focus on the COOK, the FOOD and its relation BAKE backgrounding other FEs.

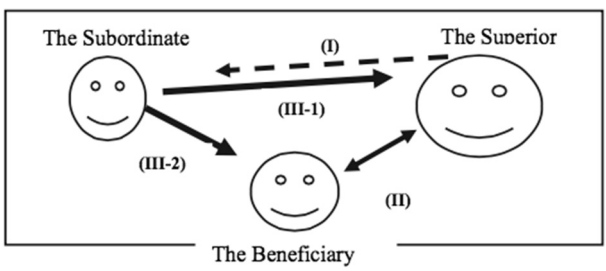
3. FINDINGS

We are now ready to consider Japanese untranslatable concepts such as *sontaku* and *haragei* in terms of Frame Semantics. First, we look at how *sontaku* and *haragei* are defined in Frame Semantics. These two concepts are related to the patterns of behavior of people, by which in an organization, the superiors can have their wishes attained while avoiding their responsibilities. Second, we explore the more cultural issues, that is, why people tend to opt for drawing on nonverbal means of communication such as *sontaku* and *haragei*, but not for expressing their own intentions clearly.

3.1 Frame of *SONTAKU* and *HARAGEI*

Our first approximation for this scene includes a person who controls his/her subordinates at will without ordering verbally (The Superior), a person who surmises his/her boss's will and acts accordingly (The Subordinate), and a person who receives a favor (The Beneficiary).

(6) Frame of *SONTAKU* and *HARAGEI*



The Frame of *SONTAKU* and *HARAGEI* has three participants. The Superior does not have to order anything to the Subordinate directly, but the Superior can obtain favorable results because the Subordinate, who surmises his/her desire or will, does

an action accordingly. The point is that the Superior does not do anything clearly, nor even insinuating verbally. All there is to it is that he/she has acquired an influential force by which the subordinates by themselves surmise his/her secret wishes and act properly. The Superior is radiating the influence around. Even if the subordinates do something illegal according to this process, the liability will not reach him/her. The dotted arrow (I) from the Superior towards the Subordinate represents an influence of the Superior which contributes to creating the atmosphere where the Subordinate surmises the Superior and acts correspondingly. *Haragei* is the influencer's art of letting his/her influence permeate around the subordinates through non-verbal channels. The Subordinate, noticing that there is a mutual interest (II) between the Superior and the Beneficiary, surmises the Superior (III-1) and acts to do a favor for the Beneficiary (III-2). This pair constitutes the action of *Do Sontaku*. Therefore, *Do Sontaku* is defined as a relation between the Subordinate, the Superior, and the Beneficiary where the Subordinate, first surmising the Superior's unsaid request, does a favor for the Beneficiary who has a connection with the Superior.

The above description of *Haragei* and *Sontaku* displays how these two concepts are defined by the relations between the participants, but falls short of providing the detail needed for true understanding of cultural characteristics on why people tend to do *Haragei* and *Sontaku*, and how the Superior can bank on this unspoken communication. Next we will turn to these issues.

3.2 Atmospheric dominance as a tool for authenticity blurring

Every culture has its own repertoire of characteristic discourse pattern. In most of the Western cultures, being authentic in a discourse is strongly required. The definition of *authenticity* is given as the quality of being genuine, real or true. Authenticity is especially important in collective consensus-forming. The process of consensus-forming in groups that strictly adhere to authenticity is characterized by the following rules:

(7) Authenticity rules in consensus-forming
- (i) The decision process and the compromising process before reaching a conclusion are clearly recognizable to each participant.
- (ii) The authenticity of a statement increases as the amount of supporting data accumulates,
- (iii) The source of an influential view is traceable to its asserter,
- (iv) Each participant recognizes his or her own role in consensus-forming. (Hamamoto 2017:41)

In daily life being true to our own beliefs is not easily maintainable since we live under the influence of social pressures or institutional constraints. However, if our decision concerns a serious issue, we need to return to the authenticity of consensus-forming which is composed of the four terms above. Adhering to the authenticity leads us to the situation that the source of influential view needs to have responsibility.

What if influential people do not want to be held liable? They look for a mechanism that can obscure authenticity, and they may find an ideal answer in the

Japanese discourse system. Japanese discourse patterns somewhat deviate from the norm in that the source of the influential view is intentionally obscured so that it is not easily traceable to its asserters. At the heart of this mechanism is the atmospheric dominance (called as *KUUKI SHIHAI*, which means the mood dominance). In other words, in a discourse it is not a specific person but the atmosphere which has the last say. Therefore, each member of the group organized to determine a case is not charged with his or her responsibility. Because ultimate decision is made by the atmosphere.

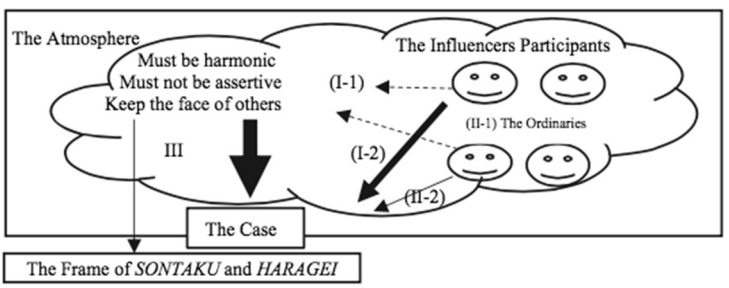
In order to understand this discourse pattern, we need to remember the general cultural trends that prevail. Japanese prefer to avoid being demonstrative or argumentative according to the logical steps or authenticity necessarily involved in the decision-making process, even when important issues need to be determined. Speakers always look for a point of compromise so as not to cause others to lose face and the best solution is not logical conclusion but harmonious agreement. They need to think the same way as the atmosphere implies because of the harmonious constraint.

As a summary, cultural factors which contribute to producing the atmospheric dominance are:

(8) Principles of harmony
- (i) Being harmonious with each other is given the priority.
- (ii) Being argumentative is considered bad.
- (iii) Not to cause others to lose face is important.
- (iv) In order to meet these terms, have the atmosphere take responsibility.

In a Japanese discourse, everyone, including the influential and the ordinary, strives to develop a harmonious atmosphere in accordance with the principles of harmony shown in (8), not the authenticity rules of the discourse shown above in (7).
We can devise the Frame of ATMOSPHERE DOMINANCE to describe the scene as in the following.

(9) Frame of ATMOSPHERE DOMINANCE



The Frame is composed of several participants: the Influencers (those who have the influential power), The Ordinaries (the ordinary people), the ghostly participant called the Atmosphere, and the Case (the issue to be determined). The Influencers

and the Ordinaries are both inside the Atmosphere and work together to grow the mood in a way that guarantees the principles of harmony. That is, inside the Atmosphere, they are in harmony with each other, not controversial, and keeping the face of others. The participants' actions of creating the Atmosphere are represented by the dotted lines (I-1) and (I-2). The Influencers and the Ordinaries are actually engaged in the discussion of the case, which are represented by (II-1) and (II-2). The Influencers' intentions and judgements are, of course, more valued than those of the Ordinary people in a decision forming process. However, the final decision is assumed to have been made by the Atmosphere or the Mood, backgrounding all other factors. By this, the participants can excuse themselves from taking the final responsibility. In short, the authenticity of the discussion is blurred.

The atmospheric dominance is very common in Japanese communication environments, and the existence and function of both *Sontaku* and *Haragei* have been forgiven in its atmosphere-dominated environment. If the communication environment in Japan were to value the authenticity as highly as many Western countries do, these two concepts would never have been used in practice. Given this, it seems that the atmosphere dominance exists as the cultural soil, under which *Sontaku* and *Haragei* are performed consequently. In this sense, the Frame of *SONTAKU* and *HARAGEI* can be considered as a sub Frame of the Frame of ATMOSPHERE DOMINANCE, as shown in (9).

As long as the atmosphere dominance concerns ordinary matters such as those having nothing to do with morality or public interests, *haragei* and *sontaku* do not cause any immoral problems. However, once the atmosphere dominance concerns public interests, which originally should be loyal to authenticity as its nature, this causes immoral problems.

4. Conclusion: Back to the translation issue

Having considered the meanings of *sontaku* and *haragei* in terms of Frame Semantics, we are prepared to face the issue of how we should translate these untranslatable concepts. For this purpose, we must remember the scene in which the word "*sontaku*" entered the spotlight. At a foreign press conference, the school operator, summoned as a witness over the scandal in which he supposedly obtained the state owned property at an extraordinarily low price, responding to the question which required him to be specific about what factor worked in the deal, answered, "I think there was "*sontaku*," which brought me a favor in the deal." The interpreter translated this as "I think that PM or his wife were reading between the lines and there was a mutual understanding between us." If there was actually an event of reading between the lines, it implies the direct involvement of the persons concerned. The reporter asked for a clearer answer on whether there was a direct involvement of PM or not. The witness told once again, "I don't think that there were any direct involvements of PM but I think "*sontaku*" worked in my favor. The interpreter translated his second comment as follows: I don't think there is direct influence from Prime Minister. I think that he, that there was a, "surmise," he read between the lines

about what, there was a... Excuse me." The interpreter, this time used the word *surmise* but failed to provide a clear translation of the witness's comments.

If we had been a translator at the scene, how could we have translated his comments? The translation should be accurate, not too much nor too little. If the interpreter could use the diagram which shows the Frame of *sontaku,* it would help the audience understand the concept. However, the interpreting site requires that the interpreter should do the work immediately, and it is not realistic that the interpreter can afford to use the figures, even though they are the best solution. Therefore, the interpreter should describe the scene in words in such a way that the audience can imagine it easily. The interpreter must first recall what factors contribute to the scene: three participants and their relations which constitute the Frame. The word *sontaku* is defined by two actions of the Subordinate who first surmises the Superior's expectations and then, does a favor for the Beneficiary. Consider the witness testimony once again, and then the possible translation:

(10) a. The Witness: "I don't think that there were any direct involvements of PM but I think "*sontaku*" worked in my favor."

b. A possible translation: "I don't think that there were any direct involvements of PM but I think that somebody surmised the influential people and arranged something favorable for me."

In (10a), "*sontaku*" is used as a noun, therefore, which does not state "who did what." The word should be reinterpreted as "DO *sontaku*" for clarity. (10b) states there is somebody who took the actions of surmising the Superior and doing something good for the Beneficiary, not identifying who are the Superior and the Beneficiary, leaving the interpretation to the audience. The point that must not be missed is the existence of the subject of DO *sontaku*, which is not expressed at all in the statement of the witness. This example shows how useful the background information organized by Frame Semantics is in translating the culturally-biased concepts. Once we understand the Frame of the concept concerned, we can convey what the speaker really wants to mean and implicate by using it.

What has been discussed is an example of using Frame Semantics to reduce concepts hidden in the cultural background into a clear set of concepts. Frame Semantics is a promising tool which can be more widely applied to deciphering culturally bound concepts.

References

Fillmore, C. J. (1977). The case for case reopened, Cole, P. and Sadock, J.(eds.) *Syntax and Semantics*, vol.8, New York: Academic Press, 59-82.

Fillmore, C. J. (1982). Frame Semantics, *Linguistic in the Morning Calm,* Soul: Hanshin Publishing Co. 111-137.

Fillmore, C. J. (1985). Frames and the Semantics of Understanding, *Quaderni Di Semantica*, vol.VI, no.2, 222-254.

Hamamoto, H. (2017). Investigating a Japanese Authenticity-Blurring Mechanism in Discourse: "*It's the Mood that has the Last Say in our Discussion*." *Asian Culture and History*, vol.9 no.1, 40-50.

Kuroda, K., Kanamaru, T., Tsuruoka, M., Nakamoto,K., and Nozawa, G. (2004). Furemu shiko gainen bunseki no Mokuhyo (The Goal of the Concept Analysis of Frame Direction),(http://clsl.hi.h.kyoto-u.ac.jp/kkuroda/papers/focal-manifesto.pdf.)

Book Review

Naoko Koda, *The United States and the Japanese Student Movement, 1948-1973: Managing A Free World* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2020)

Robert Cohen *

If you mention "student activism" to Americans or Europeans, they tend to associate those words with the turbulent 1960s and events of that decade in western history, such as the campus rebellions at UC Berkeley and Columbia University or the student revolt in Paris 1968 that almost brought down the government of France. But as Naoko Koda demonstrates in her insightful and superbly researched new book, *The United States and the Japanese Student Movement: Managing A Free World,* major student protests erupted in Japan well before a mass student movement emerged in the west. Indeed, by the mid-1950s Japanese student activists were already questioning and demonstrating against US Cold War policies, as with the Zengakuren student protests against the extension of the runway of Tachikawa Airbase in October 1956. Japanese students were so effective in generating protests against the extension of the *Anpo* US-Japan security treaty, which they denounced as imperialist, that, as Koda documents so convincingly, they caused US president Dwight D. Eisenhower to cancel a planned visit to Japan in 1960.

Koda uses the Japanese student movement's history as a lens to view US-Japanese relations in the Cold War and Vietnam eras, giving her study a breadth and significance that far transcends that of most histories of youth or the university. Among her most striking findings is that it was the Japanese student movement's democratic values that led it to clash with Cold War American officials, who despite US claims to leadership of the Free World, engaged in quite anti-democratic behavior in the service of their anti-Communist crusade. Koda documents the way that Walter C. Eells, MacArthur's adviser on Higher Education, sought to purge Communists from Japanese universities in the late 1940s, essentially exporting America's red scare, generating impressive resistance from Japanese students who recognized that Eells was trampling academic freedom and free speech on campus. There is also an irony to the fact that Japanese student loyalty to the demilitarized ethos that the US occupation popularized in the early post-war years led it into conflict with US Cold

* Professor of History and Social Studies at Steinhardt School of Culture, Education, and Human Development, New York University. E-mail: rpc6@nyu.edu

Cohen, R. (2020). Naoko Koda, *The United States and the Japanese Student Movement, 1948-1973: Managing A Free World* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2020). *Journal of International Studies,* 5, 105-106.
©2020 Robert Cohen

Warriorism as American policy came to increasingly reflect a garrison state mentality.

Though extending the history of Japanese student protest beyond the 1960s, Koda breaks new ground on the 1960s as well. She offers much new evidence of the internationalism of the Japanese movement against both the US War in Vietnam and the ways the government of Japan assisted the US military in that war. An impressive array of American antiwar activists, from historian Howard Zinn to actress Jane Fonda, to US Student Peace Union and Black Panther leaders connected to Beheiren, the key organization of Japan's student peace movement and addressed Japanese antiwar rallies. Koda also reveals that US officials were so concerned about Japanese student protests against its warmaking that it conducted covert agitator studies of these protesters and how to counter them not only in the 1960s but even in the early Cold War era.

Koda does not romanticize the student movement and is critical of the way its left wing's descent into violence and extreme sectarianism in the 1970s did irreparable harm. But even here she pushes back against quick and superficial judgements, showing that the accommodation of Japan to US military power together with Japan's growing affluence forged a non-radical social consensus that left little space for the kind of mass student movement that had flourished in Japan in the Cold War and Vietnam eras.

Author Guidelines

Submission Eligibility
Faculty members (professors, associate professors and lecturers) of the Faculty of International Studies and those who are authorised by the Editorial Committee of the journal.

Originality
A contribution will not be considered for publication if it is concurrently under consideration by another journal or publisher or if it has been accepted for publication elsewhere. Any previous publication of the submitted manuscript in any other languages must be fully disclosed.

Language
Contributions are accepted in Chinese, English, French, Japanese and Korean.

Abstract
All manuscripts submitted to the journal must include an abstract in English.

Format
Manuscripts should be submitted in Microsoft Word.

Word length
The length of manuscripts should not exceed 20,000 characters in Chinese, 12,000 words in English and French, and 30,000 characters in Japanese and Korean, including body, notes, references and appendices; unless permitted by the Editorial Committee. The length of the abstract is 100-150 words.

Review
Journal of International Studies is not a peer-reviewed journal, although all submissions will be reviewed by the Editorial Committee and only those manuscripts that meet academic standards will be published.

Disclaimer
All statements of facts and opinions in articles in *Journal of International Studies* are those of the respective authors and contributors.

Copyright
Authors retain the copyright of their papers. Upon acceptance, authors grant Kindai University and the Faculty of International Studies the licence to publish and reproduce the article in the journal and to communicate it to the public in print or digital form.

The Editorial Committee of *Journal of International Studies*
Faculty of International Studies, Kindai University
3-4-1 Kowakae, Higashiosaka City, Osaka 577-8502, Japan
E-mail: journal@intl.kindai.ac.jp

Journal of International Studies

Number 5 | 2020

Contents

From Bitterness to Peace:
Loneliness, Guilt or Concern of Christian Lepers in the Leprosarium
Ryoichi Horiguchi

A Study of Cross-Specific Elements in the Korean Subtitles of the Japanese Film
Let Me Eat Your Pancreas
Yoonok Lee

The Duty to Prevent Genocide or the Right to Veto? :
Toward a Harmonious Interpretation of the UN Charter and the Genocide Convention
Nao Seoka

How has the COVID-19 Crisis Influenced "Localization" of Humanitarian Assistance? :
Implications for Strengthening the Public Sphere through Insider-Outsider Partnerships
Megumi Kuwana

Rendering Untranslatable Culturally Specific Words Translatable Using Frame Semantics:
Cases of *Sontaku* and *Haragei*
Hideki Hamamoto

Naoko Koda, *The United States and the Japanese Student Movement, 1948-1973: Managing A Free World* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2020)
Robert Cohen

This journal is available online at:
http://int-studies.kindai.ac.jp/curriculum/journal/
ISSN 2432-292X (Print)
ISSN 2432-2938 (Online)