

中国におけるマルクス・レーニン主義と儒教文化

金 観 濤 著

(東京大学大学院) 秋山 珠子 訳

●訳者解題

ここに訳出したのは、去る9月末に来日した金観濤氏が10月3日に東大中国学会例会で行なった講演の発言原稿である。文革が人々を覚醒させ、既成概念を懐疑することを教えたと言語する著者は、すでに70年代はじめから、新たな歴史研究方法による中国封建社会の構造の分析に取り組んできた。「中国封建社会の停滞は、まさにそれが超安定システムであることによるのではないか？」（『中国社会の超安定システム』序）という仮説は、1979年に発表されるや大きな反響を呼び、而来著者の関心は変わることなく、現在も中国近現代の歴史をテーマに旺盛な研究活動を続けている。

本論は、「マルクス・レーニン主義の儒教化」との視角から、五四新文化運動期に多様な価値を受容した中国知識人が、マルクス・レーニン主義および三民主義に転じるに至ったプロセスを論じている。この問題に対して、かつてベラ・シュウォルツや李沢厚らは「救亡が啓蒙を圧倒した」という説——五四期には調和を保っていた救亡と啓蒙

が、抗日戦争をはじめとする救亡の危機の増大にもなつて急速にバランスを失ったという説——を提起した。啓蒙が中断された原因を、抗日戦争をはじめとする歴史的外在要因に求める李沢厚らに対し、著者はそれを「超安定システム」という内在要因に求めている。著者によれば、中国の啓蒙がめざしたのは、価値の多元化ではなく、伝統的価値の放棄であった。したがって放棄の過程が終了すれば、啓蒙も終結せざるをえない。多元化への可能性は、新文化運動期からすでにこのような構造的限界を持っていた、ということになる。

著者の金観濤氏は1947年生まれ、北京大学化学系卒業。システム論、サイバネティクスを駆使した歴史研究で知られ、現在は香港に滞在。夫人の劉青峰氏とともに、香港中文大学中国文化研究所研究員として意欲的な研究を続けるほか、雑誌《二十一世紀》を刊行し、内外の注目を集めている。

1. 「マルクス・レーニン主義の儒教化」とそれに対する批判

80年代の後期、中国では、中国における毛沢東思想の勃興を、マルクス・レーニン主義の儒教化という角度から解明しようとする試みが現われ、国内外で広く注目を集めた。代表的な論者は金観濤⁽¹⁾、包遵信⁽²⁾、甘陽⁽³⁾である。主な論拠は、中国共産党員のマルクス・レーニン主義の学習と

伝統的な修身との間に、ある種の類似性が存在すること、さらに中国式のマルクス・レーニン主義が、倫理中心主義や、道德と政治の一体化という欧米やソ連には見られない特徴をもつことなどによる。しかし、「マルクス・レーニン主義の儒教化」説は、国内外を問わず厳しく批判された。主なものには以下の三つの意見がある。

(1) 中国でマルクス・レーニン主義が受容されたのは五四新文化運動期である。新文化運動は全面

的反伝統の性質をもち、儒教倫理は終始中国共産党の批判の対象であった⁽⁴⁾。批判者がその批判対象に類似していくのはなぜなのか。これは理論的に解決されていない問題である。マルクス・レーニン主義の儒教化のメカニズムを明らかにしなければ、マルクス・レーニン主義という本質的に外来のイデオロギーと儒教文化との関係を理解することはできない。

(2) マルクス・レーニン主義と儒教イデオロギーとでは、内容的にも構造的にも大きな差異が存在する。儒教思想を「倫理中心主義」と概括できるとすれば、共産主義社会を追求し、階級闘争と政治優先を強調するマルクス・レーニン主義は、倫理中心主義とはまったく相容れないものである⁽⁵⁾。また、儒教の道德倫理は家族と個人を中心とする「己のための学」であるのに対し、毛沢東思想の道德的理想は集体主義、つまり社会を中心におくものである⁽⁶⁾。また中国の伝統的政治文化には、道統と政統の緊張関係が存在し、儒教の道統はつねに政治を批判する武器であった。しかし中国共産党の政治文化の中で、知識人の道德勇氣と批判精神は消失し、道統と政統の緊張は見られなくなった。さらに大躍進、文化大革命時期にはユートピア主義が膨張し続け、中国人は理性を喪失したかに思われた。現代中国の政治文化が、マルクス・レーニン主義にも伝統的な儒教にも見られぬこうした特徴をもつのはなぜだろうか。これは「マルクス・レーニン主義の儒教化」説の当否が問われる重要な問題である。

(3) 人生哲学である「儒学」と、制度化された支配者のイデオロギーである儒教を同一視してはならない。

本論では、まず五四新文化運動の中で新しいタイプの知識人がなぜマルクス・レーニン主義を熱狂的に受け入れたのかを分析し、マルクス・レーニン主義の中国化の歴史の中から、その儒教化のプロセスを明らかにしたい。「マルクス・レーニ

ン主義の儒教化」説が問題とするのは社会のイデオロギーであって、単にその創始者のテキストに書かれた哲学理論ではない。そこでわれわれは上述した(1)、(2)の問題に答えながら、現代中国の政治文化と伝統との関係を明らかにしていきたい。

2. 中国文化の深層構造と五四知識人から見たマルクス・レーニン主義

これまで学界では、中国知識人のマルクス・レーニン主義受容の起因を、反欧米の民族主義的感情と見るのが一般的で、中国知識人が外来のイデオロギーを選択した伝統的要因は軽視されてきた。われわれは、新文化運動期のマルクス・レーニン主義受容の本質を、超安定システムのイデオロギー交替運動だと考えている。イデオロギー交替とは、深層構造から伝統的政治文化の記号が剝離し、代わりに新しい政治文化の記号が選択されるプロセスである。伝統的政治文化の記号を放棄する際に生じる逆反感情^(*)は、伝統文化の深層構造と結びついて、新しいイデオロギーを選択する基礎を築く。つまり、マルクス・レーニン主義の受容それ自体が、伝統文化の構造と深い関わりをもつのである⁽⁷⁾。このように考えると、新たなイデオロギー選択のあり方を、次の三つの角度から考察することができよう。——中国知識人はなぜ古いイデオロギーを放棄したのか？ 伝統的政治文化の記号への反対は、いかなる逆反価値を生んだのか？ それはどのようにして深層文化構造と結びつき、新しいイデオロギー受容の基礎を築いたのか？

(1) 新文化運動の原因を分析していくと、当時なぜ徹底的に儒教倫理に反対する思想運動が現われたのかがわかる。辛亥革命後、紳権の拡大によって社会的危機が深刻化したまさにその時、新しいタイプの知識人階層が形成されていたために、倫理中心主義は打破されたのである。このため、倫理中心主義の打破と紳権への反対は、伝統文化の

深層構造に結びついて、新しいイデオロギーを選択する、以下の三つの基礎を築くことになった。

(2) 基礎一：中国の「唯物論科学主義」。これは伝統的な常識理性と逆反価値が結合したものであり、マルクス・レーニン主義の哲学観を選択する前提となった⁽⁸⁾。

(3) 基礎二：社会主義経済倫理。これは中国の伝統的経済倫理と逆反価値が結合したのもであり、20世紀初頭よりすべてを圧倒する社会主義思潮の基礎を築き、新しいイデオロギーの社会観となった。

(4) 基礎三：ユートピア主義。伝統的イデオロギーを放棄したことにより、中国の伝統文化に潜在していたユートピア主義が拡大し続け、新しいイデオロギーの価値観を形成した⁽⁹⁾。

(5) 一般的に言えば、イデオロギーは哲学観、社会観、価値観の三要素から構成される。上述した三大基礎が結合したものに最も近いのがマルクス・レーニン主義のイデオロギーであった。もしもこの三大基礎に民族主義的感情が結びつき、知識人が外来の資源を用いながら新しいイデオロギーを自ら創造しようとするならば、それは三民主義に適合する。つまり、伝統文化の深層構造と逆反価値が結びつくことにより、知識人は二種のイデオロギー——マルクス・レーニン主義と三民主義——と同一化するに至ったのである。確かにこれら二つの新しいイデオロギーは中国の伝統文化構造に根ざしてはいる。たとえば常識理性や、道徳的価値がすべての価値モデルを決定することや、成員みなが高尚な道徳を具えもつユートピアを追求するという点に見られるように。とはいえ、五四運動期にはやはり儒教の倫理中心主義への批判からこそ逆反価値は生まれたのであり、全面的反伝統主義が主勢を占めているうちは、伝統構造はただ潜在しているのみで、表に現われてはこなかった。イデオロギー交替は、あたかも伝統イデオロギーという一つの仮面を転倒させたに等しい。つ

まり、転倒した観念体系をさらに転倒させさえすれば、新しいイデオロギーはもとの伝統構造に回帰したかのごとき様相を呈するのである。これがすなわち、今世紀30年代から始まった中国文化思潮の転向である。

3. マルクス・レーニン主義の中国化と三民主義の儒教化

(1) 1927年以後、国民党は共産党排除のため、マルクス・レーニン主義に酷似していた五四時期の三民主義を、共産党のイデオロギーから分離させる必要があった。三民主義にとって、マルクス・レーニン主義との差別化をはかる上で最も手っ取りばやいのは、「民族主義」を強調することであり、さらに「民族主義」をマルクス・レーニン主義の反帝国主義と混同させないためには、民族主義が中国文化を自分の記号として採用するしかなかった。こうして三民主義は儒教倫理との結合を開始し、ついには一種の新伝統主義に変質したのである。われわれはこれを三民主義の儒教化とよぶことにする。この流れは新文化運動以後の伝統批判の思想的主流からは全くかけ離れている。国共合作期にはすでに、戴季陶が『孫文主義之哲學的基礎』の中で、孫中山の思想を中国の正統の継承とみなし、「中山先生は、二千年來の絶対道徳の再来である」と述べていた。戴はさらに、『大学』や『中庸』などの儒教の經典を三民主義の基礎とした。三民主義が儒教化していく中で、戴季陶の解釈は国民党内で急速に受け入れられるのである⁽¹⁰⁾。30年代初め、国民党の新生活運動において、三民主義の儒教化はピークに達した。蔣介石は民族主義を国家の立国精神——すなわち民族精神であると定義し、さらに中国の民族精神＝道徳倫理、とした。中国の民族道徳は「四維八徳」(**)であり、「四維が発揚されなければ、国は滅びる」との説⁽¹¹⁾まで唱えられた。蔣介石はさらに、孫中山が三民主義をうち建てたのは「中国

固有の道統を継承するためであり、堯、舜、禹、湯、文武、周公から孔子に伝わって以後途絶えて久しい」ものを、孫中山の三民主義こそが引き継ぐのだとした⁽¹²⁾。こうしてついに新文化運動は否定され、儒教は中国支配層のイデオロギーを借りて甦り、新文化運動のあらゆる成果に対する反動が社会に蔓延した。三民主義は、儒教化によって伝統的な倫理中心主義に似たイデオロギーと化した。家族本位を強調しない集体主義的思想体系であったために、儒教化した三民主義にファシズムの傾向をもたらすことになった。

(2) 国民党のイデオロギーが変化したのと同様に、共産党のイデオロギーも30年代以降、中国の伝統に回帰していった。これがいわゆるマルクス・レーニン主義の中国化である。このマルクス・レーニン主義の中国化は、マルクス・レーニン主義が農民革命を指導する必要にともなって進展した。それは農民化と儒教化という2つの要素から成っている。

農民革命の正当性を主張するために、中国共産党は貧農＝プロレタリア階級（半プロレタリア階級）とみなし、農村で農民による党建設が可能であることを理論的に証明し、あわせて「農村が都市を包囲する」という、ソ連やコミンテルンの理論的権威の主張とは異なる新たな（中国式の）革命路線を採用することになった。これら農民革命の要求に即した要素を、マルクス・レーニン主義に結びつける（われわれはこれをマルクス・レーニン主義の農民化と呼ぶことにする）ためには、マルクス・レーニン主義の構造変化が前提となる。ここで次のことを指摘せねばならない。マルクス・レーニン主義は五四運動期に知識人に受容されたものであり、確かにこれら外来のイデオロギーを選択する内在的基礎は伝統深層構造にあったとはいえ、五四時期のマルクス・レーニン主義理解は、逆反価値と伝統深層構造の結合に根ざしていたので、農民文化にせよ伝統的農民蜂起の経験の利用

にせよ、中国の大小の伝統に起因するこれらの要素は、五四の全面的反伝統主義と構造的に衝突せざるを得なかった。しかし逆反価値が主勢を占めているとき、伝統的要素が堂々とイデオロギーの中に入りこむことは不可能である。当時、中国共産党内の知識人たちは、科学主義と全面的反伝統主義に基づき、マルクス・レーニン主義を主知主義の精神によって理解していた。すなわち、マルクス・レーニン主義は一種の外来の知の真理として受容されたのである。党内のイデオロギー権威にまず求められたのは、知識が豊富で、マルクス・レーニン主義の著作を多読していることであり、それでこそ理論に精通しているとみなされたのである。マルクス・レーニン主義の理論体系から外れた革命理論、あるいは論理的一貫性と説得力を欠いた革命理論は、決してマルクス・レーニン主義の応用とは認められず、せいぜいが単なる経験論の延長にすぎないと退けられた。農民革命の経験と戦略がいかに有効であろうと、正統的理論家から見れば結局それは狭小な経験論でしかなく、理論と呼ぶにはあまりに貧相なものだったのである。

以上のことから、マルクス・レーニン主義の構造的変化には、次の二点が含まれていたことがわかるだろう。一つは「主知主義を放棄」し、伝統的イデオロギーに似た倫理中心主義に回帰すること。もう一つは全面的反伝統主義の傾向を改めることである。さもないとすれば、中国伝統文化において各級政権を支える汎道徳主義や、農民改革の正しい戦略といった諸要素は、均しくマルクス・レーニン主義とはあいられないものだともみなされ、党の指導的思想にはなりえなかったはずである。一例を挙げよう。1932年、中華ソビエト政府が根拠地に成立した際、毛沢東は孫子の兵法をプロレタリア階級闘争の指導に運用できると考えている、とパンフレット『革命と戦争』の中で批判された。党の指導者の多くは、マルクス・レーニン主義を

中国の伝統と結びつけることはできないと考えていたのである。彼らはこのように述べていた。「これらの時代遅れの産物——『孫子兵法』、『曾，胡，左治兵格言』——は，我らの敵，蔣介石に独占させておくがよい」⁽¹³⁾と。

30年代末になると，マルクス・レーニン主義の主知主義と全面的反伝統主義を放棄する条件はほぼ整っていた。十数年の長きにわたる革命戦争の中で，特に二万五千里の長征の中で，中国共産党内ではプロレタリア階級立場至上主義がしだいに主勢を占めるようになっていた。五四の反伝統的知識人党員は，苛酷な戦争に淘汰されるか，無情な政治闘争によって改造されるかで，本来もっていたマルクス・レーニン主義に対する知的真理至上の科学主義的精神を徐々に失っていたのである。逆に党員の多くが，プロレタリアの階級的立場に立ってこそ，プロレタリアのイデオロギーを自分のものにすることができると考えるようになっていった。知識人党幹部が日に日に減っていくのにつれ，文化水準は下がり，古典や書物の知識を軽視し，経験や直観・感覚を重視する傾向がいよいよ強まった。こうして農民革命家は五四の逆反価値を再び否定することが可能になり，マルクス・レーニン主義は道德倫理を中心とするイデオロギーに変質したのである。劉少奇は共産党員の階級立場至上主義に基づき，いかにしてマルクス・レーニン主義者になるかとの論理を体系的に提起した。階級立場決定論に基づけば，マルクス・レーニン主義を理解するには，プロレタリアの階級立場を純化させるしかない。そこで劉少奇は，プロレタリアの階級立場と個人の道德的品性を巧妙にイコールで結んだのである。彼は『共産党員の修養を論ず』の中で次のような理論を提起している。共産党員はすべからずマルクス，エンゲルス，レーニン，スターリンら偉大な革命指導者のよき学生となり，彼らの崇高な人格に学ぶべし，と。だが，彼ら經典作家の道德的品性がいかなるものなのか，

マルクス・レーニン主義はほとんど語っていない。つまり劉少奇は，マルクス・レーニン主義に中国人がなれ親しんだ儒教道德の修練を体系的に導入したのだった。こうなると，立派な共産党員となるためには，道德を純化させる修身こそが最も大切だということになる⁽¹⁴⁾。マルクス・レーニン主義は，主知主義から，儒教の道德的理想主義に再び回帰していったのである⁽¹⁵⁾。

新文化運動の成果は，道德倫理対知識の関係で否定されたのみならず，直観経験対書物の関係でも否定されることになった。科学主義的精神に溢れる中国知識人にとって，当時の科学的知識は，直観理性の常識と同等の位置を占めるものだった。深層構造は依然として伝統的なままであったが，人間の経験常識が書物の知識に優ると主張することは不可能になっていたのである。それどころか知識人は，書物や西方から導入した知識を重視していた。1930年代，毛沢東は一連の哲学著作の中で（たとえば『書物主義に反対する』など），これら新文化運動の成果に対する攻撃を開始した。

『実践論』では改めて，個人の直観経験こそが知識の基礎であり，書物の真理を識別する唯一の基準であるとした。『矛盾論』では，西欧の主知主義的弁証唯物主義に代わり，平易な常識を軍事闘争に類比させて用い，教養も知識もいらずに理解できる哲学観を編み出した。知識の尊重は「口を開けば必ずギリシャを語る」ことであり，幼稚な「書物主義〔本本主義〕」だと歪曲された。

40年代はじめに至ると，マルクス・レーニン主義が構造的転換をとげるための理論的，イデオロギー的転向の準備は完全に整っていた。1942年に中国共産党は延安整風運動を開始し，毛沢東ら農民革命の指導者は，ソ連から帰国した国際派を政治的に打倒した。同時に全党をあげてマルクス・レーニン主義への態度変更に成功したのである。毛沢東，劉少奇らの著作は幹部が学習すべき必読文献となった。延安整風以後，変形した儒教倫理，

農民文化、そして農民革命と基層政權建設時に得た経験は、いともたやすくマルクス・レーニン主義と結合し、その集大成者である毛沢東はそれゆえ共産党のイデオロギー権威となったのである。中国化したマルクス・レーニン主義が最初に毛沢東思想と呼ばれたのは、1943年7月、王稼祥の『中国共産党与中国民族解放的道路』においてである⁽¹⁶⁾。1945年、中国共産党第七回全国代表大会において、劉少奇は建党的原則を次のように述べた。「毛沢東思想を学習し、毛沢東思想を宣伝し、毛沢東思想の指示を遵守しこれを行なうことは、すべての党員の責務である」と⁽¹⁷⁾。中国の国情に適応した、とくに億万の農民の喜ぶ新しいイデオロギーがここに創造され、押しとどめがたい中国社会の一元化の歴史が始まったのである。1949年以後、毛沢東はさらに進んで「聖王」の地位を獲得した。

4. 現代中国の政治文化と伝統との異同

現代中国の政治文化形成の歴史を理解すれば、現代中国の政治文化と伝統との関係が明らかになるだろう。50年代以後の中国で主導的地位を占めたイデオロギーは、五四時期に受容（創造）された新しいイデオロギーの変形であるから、伝統的イデオロギーから50年代のイデオロギーに至る変遷は、弁証法によるところの否定の否定とも言うべきものである。すなわち、伝統的儒教は倫理中心主義であったが、五四期にはこれを転倒させ、30年代にはさらに転倒させて元に戻ったのである。このため、倫理中心主義の構造において、現代のイデオロギーは伝統儒教と同一構造だといえる。ただし以下のような明確な差異も存在する。

(1) マルクス・レーニン主義と三民主義の道德倫理は、ともに集団、社会、民族を中心におくが、儒教は個人と家族を中心におく。

(2) マルクス・レーニン主義イデオロギーにおけ

るユートピア主義は、伝統儒教がこれを抑止できたのに対し、とどまることなく膨張し、中国人の直観理性の規制を打ち破り、社会改造の実践の中で理性を葬り去った⁽¹⁸⁾。

(3) 伝統的なイデオロギーと政治の関係においては、イデオロギーの創始者が同時に政治の指導者になることは困難で、「聖王」は現われにくかった。ところが現代中国の政治文化においては、党のイデオロギー権威すなわち指導者であり、これにより「道統」と「政統」の緊張関係が消失することになった。

(4) 新しいイデオロギーと伝統的儒教との間には、たしかに同一構造を認めることができる。しかし、新しいイデオロギーの道德的正当性の最終的な根源はプロレタリアの階級的立場にあったため、伝統的儒教における知識人の道德勇氣の三大根源（***）は破壊され、知識人は容易に道德勇氣を喪失することになった⁽¹⁹⁾。

（原注）

(1)金觀濤〈儒家文化的深層結構對馬克思主義中國化的影響〉，《新啓蒙》（2）湖南教育出版社，1988年12月。

(2)包遵信《批判與啓蒙》聯經出版公司，1989年。

(3)甘陽《我們在創造傳統》聯經出版公司，1989年。

(4)余英時《中國近代思想史中的激進與保守》香港中文大學廿五周年紀念講座第四講。

(5)張灝〈傳統與近代中國知識分子〉，《歷史月刊》第16期1989年5月。

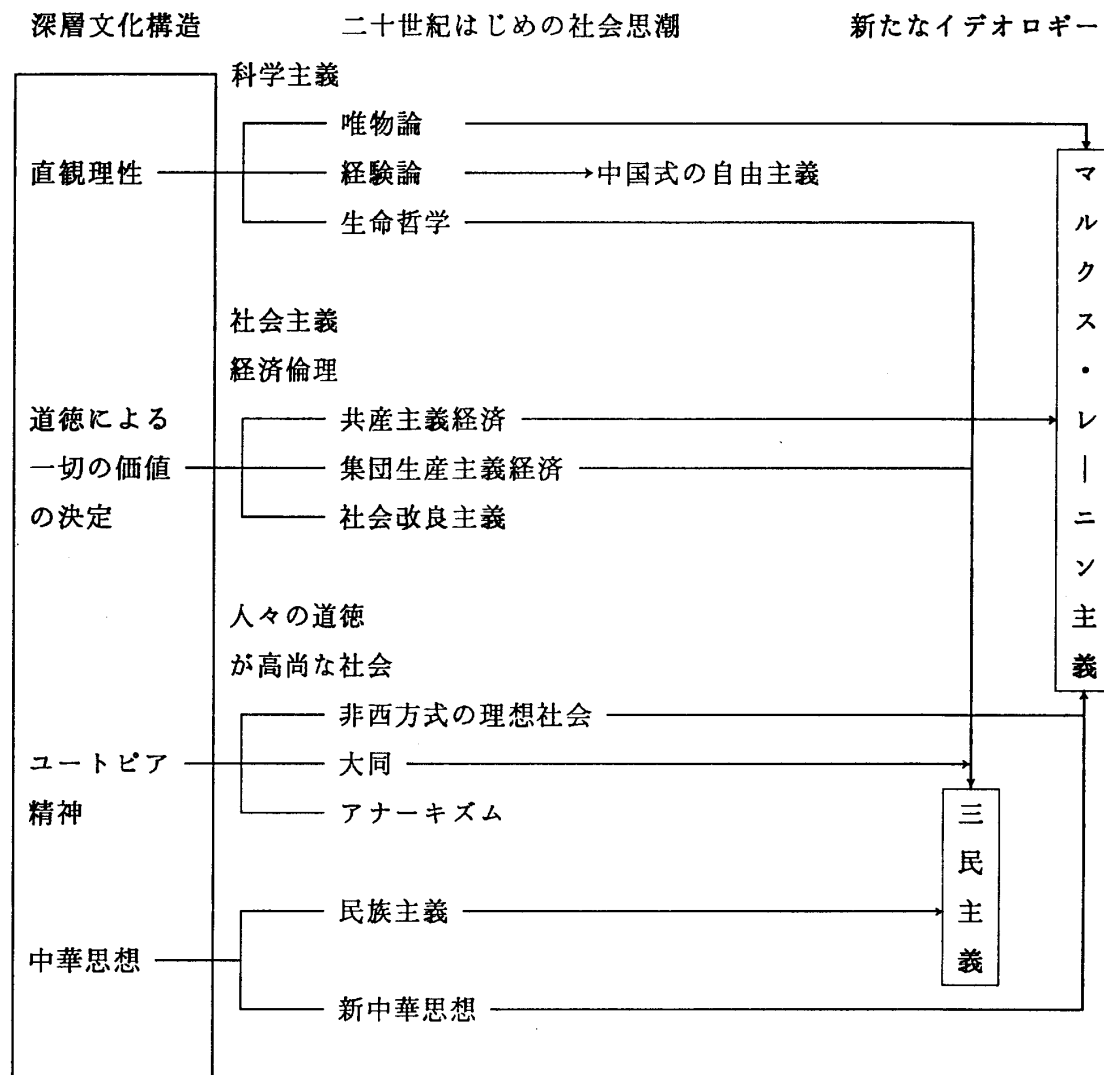
(6)李明輝〈論所謂「馬克思主義的儒家化」〉，《儒學與現代意識》文津出版社，民國八十年九月。

(7)金觀濤，劉青峰〈中國文化的意識形態牢籠〉，《二十一世紀》1992年2月第4期，香港中文大學中國文化研究所。〔邦訳「中國文化のイデオロギーの束縛」，内山書店『中國図書』1992年5,6,7月号〕

(8)劉青峰〈二十世紀中國科學主義的兩次興起〉，

- 《二十一世紀》1991年4月第4期，香港中文大學中國文化研究所。
- (9)金觀濤〈中國文化的烏托邦精神〉，《二十一世紀》1990年12月第2期，香港中文大學中國文化研究所。
- (10)陸寶千〈中國國民黨對總理遺教解釋之確定〉，《抗戰前十年國家建設史研討會論文集》1984年12月。
- (11)鄭元忠〈新生活運動之政治意義闡釋〉，《抗戰前十年國家建設史研討會論文集》1984年12月。
- (12)蔣介石《軍人的精神教育》1936年1月14日。
- (13)汪澍白《毛澤東思想的中國基因》商務印書館（香港）1990年，76-77頁。

- (14)劉少奇〈論共產黨員的修養〉（一九三九年七月），《劉少奇選集》人民出版社，1981年，97-167頁。
- (15)注(1)に同じ。
- (16)陳君聰《劉少奇的思想理論研究》華夏出版社1988年，65頁。
- (17)《中國共產黨歷史》第二冊，人民出版社，1990年6月，231頁。
- (18)金觀濤〈中國文化的理性精神及其缺陷〉，《歷史的反響》香港中文大學中國文化研究所，1990年5月。
- (19)劉青峰〈試論文革前當代中國知識分子道德勇氣的淪喪〉，《歷史的反響》香港中文大學中國文化研究所，1990年5月。



(訳注)

*「逆反」は、特に80年代以降用いられ始めた新語。ここでの「逆反感情（逆反情緒）」は、既存価値の一切を否定し、それに相対する価値を肯定する感情、「逆反価値」はそれによって転倒した価値体系を示している（〈中国文化的意識形態牢籠〉《二十一世紀》1992年2月第4期）。著者の訳者への説明によれば、「逆反価値」を伝統価値に対置させること自体、一元的な価値構造を継承しているという。すなわち暗に指向されていたのは、価値の多元化ではなく、伝統的価値に代わる「逆反価値」による価値の一元化であった、というのが著者の見解である。伝統的価値が、逆反価値を通して、マルクス・レーニン主義と三民主義のそれぞれに集約される過程を、著者は前頁の下図によって示している。なおこの図は講演中に資料として配布されたものである。

***四維：礼・義・廉・恥（『管子』牧民）。八徳：忠・孝・仁・愛・信・義・和・平。

***著者の説明によれば、①内心の道德感，良知，②文化知識（聖人の書を学ぶこと），③規範性，社会秩序の拘束。



『中国研究月報』への投稿について

1. どなたでも自由に投稿できます。
2. 原稿は、中国及びアジア地域に関する論文，研究ノート，資料，書評などで未発表のものに限ります。
3. 原稿の標準枚数は、400字づめ横書き用紙で論文は50枚，書評は8枚，その他は30枚とします。
4. 原稿には、投稿者の所属および連絡先（住所，電話番号）を付記してください。
5. 採用された原稿は、すべて署名原稿として扱います。
6. 採用された原稿には、当研究所の規定により薄謝を支払います。
7. 掲載された論文などの抜刷を必要とする場合は、実費で作成します。
8. 原稿は採否にかかわらず返却しません。
9. 原稿の送付先，連絡先 〒102 東京都千代田区飯田橋1-12-12

社団法人 中国研究所編集部 Tel 03-3261-6298 FAX 03-3261-8892

本誌の編集方針，企画等に関しては、下記編集委員会が審議しています。

1992年度編集委員会 委員長 加々美 光行／常務委員：天児 慧，宇野 和夫，大里 浩秋，
栗原 純，田島 俊雄，田畑 佐和子，並木 頼寿，丸山 松幸，村田 雄二郎