

论儒家政治哲学的实践品性

崔 涛

(武汉大学 哲学学院 湖北 武汉 430072)

摘 要 儒家学说作为一种政治哲学与其作为一种道德哲学是密不可分的,其政治实践的起点建基于对人性善恶的价值判断,由之形成一种以人性修养为根本的教化政治,其仁政思想也是与为政者的人性修养密切相关的。儒家的“经”、“权”思想,为其在义利、律法等具体政治实践方面,提供了灵活调适的策略。

关键词 人性;仁政;政治实践;经权

中图分类号 B222

文献标识码 A

文章编号 1671-4970(2009)04-0008-05

不少人以内圣、外王来界定儒家哲学的两个方向,以内圣为道德心性哲学的路向,以外王为外在政治哲学的路向,这种认识割裂了儒家人性修养与行为实践的关联,并不符合儒家知行合一的传统。儒家哲学的“实践”不是简单地指与理论、精神相对立的人的全部外在行为;践者,行也,这种“行”从道德哲学的角度讲,是以道德的善为最终目的的实践活动,而从政治哲学的角度讲,则是以人的品性的完善为最终目的的伦理的、政治的实践行为^①。换句话说,儒家的道德哲学与政治哲学本是不可分割的,二而一的两个层面。笔者着重从政治哲学的角度阐述儒家哲学的实践品性,及其与道德哲学的内在关联。

一、儒家人性论的政治实践

西塞罗说:“我们必须解释正义的本性,而这必须在人的本性中寻求。”^[1]因为政治正义与对人性的认识密切相关,人性问题一直是西方政治哲学关注的基本问题之一。可见,即便在西方古典哲学中政治哲学也与关注人性问题的道德哲学有着内在的关联。儒家政治哲学也非常关注对人性问题的探讨,不过与西方一般将人性的探讨立足于理智不同,儒家一直将人性的认识根植于对善恶的价值判断。

孔子对人性问题谈得比较少,其“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),并没有对“性相近”的基点作出明确的判断,这为后儒的人性论阐释留下了极大的发挥空间。但另一面,孔子又明确地指出

“习”——即人的后天实践行为,是造成人性趋于不同的根本原因,因为不同的人生实践境遇,为人性的后天历练提供了不同的条件。所以,后儒在如何应对这个“习”,去改造人性一事上,大多都继承了孔子崇尚教育的思想。孔子讲“富之”,而后“教之”(《论语·子路》),认为教育是保障民众基本生存之后最重要的政治举措,所以教化向善成为历代儒家人性论最重要的政治实践品性。

孟子主张人性善,讲尽心知性,认为人通过对精神深处人性本根(人性的应然本性)的认识、确知,即可达到对人性与天道合一的体验。这种向人内心发掘的路向,发展为一种发达的儒家人格学说与心性学说,它强调人性修养的主体自决意识,成为儒家激励人性向善的重要资源。唐、宋以来人性善基本上是儒家人性论的主流。不少人批评这一路向过于讲求心性自足,难免导致忽略外在的实践层面,这是有失偏颇的,因为强调人性修养的主体自决意识并没有错,空谈心性只是由于忽略儒家践履工夫的结果,而从孔、孟到宋儒以降,儒家从未否定践履、教育活动对人性修养的意义。

孟子说:“善政,不如善教之得民也。”(《孟子·尽心上》)他认为教化民比法度禁令要重要得多,所以他对执政者的政治建议中明确地讲到“谨庠序之教”(《孟子·梁惠王上》)。唐代韩愈做潮州刺史时,曾以薪俸兴办州学。其《师说》、《进学解》,都是倡导尊师重教的佳作名篇。他还作《子产不毁乡学颂》,

收稿日期 2008-11-26

作者简介 崔涛(1974—),男,山东青岛人,讲师,博士,从事中国哲学研究。

① 儒家哲学意义上的实践与亚里士多德所说的实践类似,它是以自身为目的,且指向人与人的交往行为,包括伦理行为、政治行为,并不包括单纯以生存、生产为目的的活动行为。后者只有当它们加入了伦理的、政治的目的才可能被儒家认定为一种践履行为。

批评当政者不重视地方教育。宋代朱熹说：“为学之实，固有践履。苟徒知而不行，诚与不学无异。”同时他又认为：“欲行而未明於理，则其践履者，又未知其果何事也。”（《朱文公文集》卷五十九）所以，他从政一生，所到之处，提倡兴办县学、州学与书院，亲身致力于教学活动。朱熹致力教育的最终目的，是为国家培养人才，以达经世致用的目的；“使之所以修身、齐家、治国、平天下之道，而得朝廷之用。”（《濂洛关闽书》卷十六）

孟、朱一脉之外，对教化特加重视，并自觉加以详尽阐述的，是较为注重外在政治功业的荀子、董仲舒。荀子主张人性恶，认为人性善是“伪”的结果，所以他特别重视后天教育对人性的改造。他说：“不富无以养民情，不教无以理民性。”（《荀子·大略》）荀子是把人性改造当作一种政治来对待的，经常政治、教化相提并谈，称之为“政教”。他说：“彼君子者，固有为父母之说焉。父能生之，不能养之；母能食之，不能教诲之；君者，已能食之矣，又善教诲之者也。”（《荀子·礼论》）又说：“立大学，设庠序，修六礼，明七教，所以道之也。诗曰：‘饮之食之，教之诲之。’王事具矣。”（《荀子·大略》）他认为兴办教育，改造人性，是为君之道，国家政治任务之属。他还认为教育是强国所需，说：“彼国者，亦强国之剖刑已。然而不教诲，不调一，则入不可以守，出不可以战。”（《荀子·强国篇》）汉儒董仲舒继承了荀子将教育纳入国家政治的思想，《春秋繁露·深察名号》中说：“今谓性已善，不几于无教而如其自然，又不顺于为政之道矣。”他认为孟子的性善论可能导致忽视教育对人性改造的意义，于国家政治不利，他说：“万民之性，苟信已善，则王者受命尚何任也。”又说：“无王之世，不教之民，莫能当善。”（《春秋繁露·深察名号》）一面将对民众进行人性教化提升到当政者履行王教职责的高度，另一面又指出人性向善在根本上是一个社会教育问题。董仲舒非常重视教育的制度性实施，汉代武帝“立学校之官，州郡举茂才孝廉”^{[2] P525}，都出于他的倡议，这些举措为汉代政府提供了有效的人才资源保障。

荀子、董子二人与孟子在人性认识问题上所切入的角度不同，孟子讲人性着眼于人性之应然，荀子讲人性着眼于人性之实然，董子讲人性着眼于人性之未然，其说虽不同，但并不存在根本冲突。荀、董在人性教育问题上与孟子最大的不同在于，他们不认为人性的完善是一个单纯的自我践履过程，从而要求将人性教育问题提到国家政治的立场上去加以认识，这从政治社会学的角度讲是非常深刻的，因为毕竟不是所有人都能达到人性修养的自觉境界。不

过他们很少涉及个体心性的自我修为问题，对人性向善方面的道德自律有所低估，这又远不及孟子了，而且，过于强调外在王教对人性的改造，难免有牧民、愚民之嫌。在人性教育的政治实践上，这两种学说实则相抵则弊显，相得则益彰，只有将两种思想相结合才能完整地体现出儒家实现人性教育的道德要求与政治意义，人格完善既是一个个体的道德实践问题，也是一个社会的政治实践问题。

二、儒家仁学的政治实践

仁是儒家哲学的一个核心概念，但它并不只是一个内在的人格学概念，它有着非常明确的政治实践向度。以孔子评价管仲而论，管仲“树塞门”，没有“反坫”（《论语·八佾》），皆其不知礼处，但孔子说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！”又说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”（《论语·宪问》）对一个不知礼的人，孔子何以“如其仁”？那是因为他为谋求政治秩序的安定与民众的生存幸福，做出了巨大的贡献。子贡问：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”孔子说：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！”（《论语·雍也》）“博施于民而能济众”这等关涉到民众幸福的政治业绩，在孔子看来，不但是天下最大的“仁”，而且称得上“圣”。可见，儒家哲学本即谋求政治的实现，其最终目的是指向民众的生存幸福的。“仁”就道德哲学而言，是人性修养的标的，而就政治哲学而言，则是儒家政治理想得以实现的根本途径，亦即儒家一贯倡导的仁政。

孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）仁政之根本在于“为政以德”，这是儒家历来的施政主张。孟子说：“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”（《孟子·离娄上》）荀子说：“彼仁义者，所以修政者也。”（《荀子·议兵篇》）董仲舒说：“以德为国者，甘于饴蜜，固于胶漆。”（《春秋繁露·立元神》）朱熹说：“德礼则所以出治之本。”（《论语章句集注》卷一）儒家所谓仁政、德政其根本内涵是什么呢？朱熹说：“为政以德，不是欲以德去为政，亦不是决然全无所作为，但德修于己而人自感化。”（《朱子语类》卷二十三）也就是说，儒家所谓仁政并不是政治技术层面的，而是对施政者、从政者的道德要求层面的。儒家强调仁政并不是不懂得或不重视政治技术层面，自汉代儒家树立了其政治场域的主体作用以来，儒家知识分子就是历代从政的主体，从教育、科考等人才培养、拣选制度到中央、地方各级文官制度的建制、完善，他们都发挥了极大的作用。程子说：“为政须要有纲纪文章，先有司、乡官读法、平价、

谨权量,皆不可阙也。《河南程氏遗书》卷十一)从程子所言,可以看出,儒家对政治技术的重要性是有清醒认识的,朱子谓“亦不是决然全无所作为”,亦即此意。然而,政治的主体毕竟是人,如果为政者缺少政治正义的意识,没有仁德之心,没有对天下百姓的关爱之心,仅仅依靠政治制度等技术并不能保证天下政治秩序的持续稳定与太平,这从历代政治的经验教训中并不难看出。

仁政虽不是技术层面内容,但在落实上也有其承当对象、具体内容及实现层次。儒家认为,仁政实现的关键在于为政者以身作则,因为政权的最高层对政治的影响最大,所以儒家一向特别重视对君德的强调,孟子说:“君正莫不正。一正君而国定。”(《孟子·离娄上》)董仲舒说:“故君民者,贵孝悌而好礼义,重仁廉而轻财利,躬亲职此于上,而万民听,生善于下矣。”(《春秋繁露·为仁者天》)当然,仁政的承当者对所有从政者都是适用的,儒家政治历来要求举贤良、重贤臣,正是因为只有他们才具备有效落实仁政理想的人格保障。就内容而言,仁政的要义在于爱民,爱民之义非常广泛,如薄赋税、轻徭役、省土功、富民足民、任德不任刑等皆是,但其根本在于以民为本,如孟子所说:“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)这在古代是非常难能可贵的政治思想,这种思想要落到实处,对儒家从政者而言就必须具备独立的人格,具有“格君心之非”(《孟子·离娄上》);“从道不从君”(《荀子·子道》)的道义担当精神,而这种精神也只有真正的仁者才可能具备。另一方面,儒家对理想政治的认识又并不停留在衣食温饱的生存层次,而是有着人性完善、风俗纯美的道义要求,此在孔子即所谓“教之”,在孟子即所谓“申之以孝悌之养”(《孟子·梁惠王上》),在董子即所谓“忠信而博爱,敦厚而好礼”(《春秋繁露·深察名号》)。这种政治道义的要求对儒家仁政是不可缺少的内容,孟子说:“不教民而用之,谓之殃民”(《孟子·告子下》),程子说:“为政之本,莫大于使民兴行”(《河南程氏遗书》卷二十一),此皆谓教化民众,使通于仁义。在这个问题上,上文所讲人性的社会教育固然是一端,但为政者的表率作用也是不可缺少的,荀子谓“君师者,治之本”(《荀子·礼论》),如果为政者自身缺少道德修养,不能起到表率作用,那么,社会教育对人性的改善作用也必然大打折扣。由此可见,儒家的仁政实践在根本上是一种以人性的教育、完善为理想归依的教化政治。

另外,儒家仁学在政治实践上的落实不仅表现在国家政治方面,也表现在社会伦理交往的层面。有人问孔子为何不为政,孔子说:“《书》云:‘孝乎!’

惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)儒家以孝为行仁之本,倡行孝道即对国家政治的最大实践。有子说:“其为人也孝悌,而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者,未之有也。”(《论语·学而》)“孝”与“忠”在儒家政治哲学中是一体两面的;“君子不出家而成教于国。孝者,所以事君也。”(《大学》)秦汉以后,郡县制代替了分封制,家、国相分,但以血缘为纽带的宗族伦常体系并未消失,历代为政者都接受了儒家以“孝”道治天下的主张,并以行“孝”为举贤的依据。东汉大鸿胪韦彪曾上奏议说:“夫国以简贤为务,贤以孝行为首。孔子曰:‘事亲孝,故忠可移于君’,是以求忠臣必于孝子之门。”^[13]历代王朝都有奖励孝弟的相关政策,普通百姓因孝弟可以受到免役、免赋等奖励,这极大地推动了以孝治国的政治实现。

应该说,儒家仁政过于强调为政者的德性修养,而对其权力制衡的制度性考量不足,以孝治国的政治策略也存在很多弊端,但仁政思想仍具有重要的政治实践意义,强调社会伦理交往对政治实践的作用在今天也仍有启发意义。

三、儒家经权思想的政治实践

孔子说:“可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。”(《论语·子罕》)“权”在儒家是一种技术性很高的思想变通的能力,它涉及与“经”(常道)的权衡关系。在儒家道德哲学中,权变思想对人性修养有着重要的意义,《孟子·离娄上》:“男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”修习儒家的仁义理智之道,单纯死守其义是不行的,还必须懂得“随时变通,权量其轻重之极”(《论语正义》卷八,邢疏),否则人性修为终究不能达到较高的境界。这一思想在儒家政治哲学中也运用广泛,因为具体的政治实践所面对的情境更是千端万绪,很多事情仅仅依从常礼、常经根本无法得到合理的解释及有效的解决。这里仅从义利与律法两个方面略作剖析。

1. 义利与经权

儒家重义轻利,孔子“罕言利”;孟子讲“舍生取义”;荀子说:“保利弃义谓之至贼。”(《荀子·劝学》)董仲舒说:“正其谊不谋其利。”^[12]^[24]历来儒家所以持鲜明的重义轻利的原则,是因为看到了人性的弱点,在义利问题上,如果不能妥善处理,后果必是人性与政治的败坏。荀子说:“故义胜利者为治世,利克义者为乱世。上重义则义克利,上重利则利克义。”(《荀子·大略》)但由此认为儒家向来忽视“利”,也是极大的误解。因为重义轻利只是儒家在义利关系上的常道

(“经”)他们在义利问题上并非一般地反对利,而是绝对地反对舍义取利。权衡义、利二者,如果发现利之中有大义存在,儒家向来并不惮于谋利。

孔子说:“邦有道,贫且贱焉,耻也。”(《论语·泰伯》)他并不以贫为荣,他主张“因民之所利而利之”(《论语·尧曰》)。孟子所谓“王何必曰利”,不过是批评当政者的一己私利,当涉及民众的利益时,他就讲“明君制民之产”(《孟子·梁惠王上》)了。因此,儒家实际上是讲“见利思义”的,取利当合于义,这个义即是否合于民众利益、天下公益。所以,荀子一面讲“先义而后利”(《荀子·不苟篇》),一面讲“财万物,长养人民,兼利天下”(《荀子·非十二子篇》)。董仲舒一面讲“君子终日言不及利”(《春秋繁露·玉英》),一面又讲“王者亦常以爱利天下为意”(《春秋繁露·王道通三》)。

宋儒有“存天理灭人欲”之说,在义利问题上,多以二者相对峙。二程说:“大凡出义则入利,出利则入义。”(《河南程氏遗书》卷十一)又说:“圣人以义为利,义安处便为利。”(《河南程氏遗书》卷十六)这种说法在以义为本的原则上虽讲得深刻,却忽略了儒家对利的权变态度,大有泯灭义利界限的倾向。朱熹曾批评陈同甫“义利双行,王霸并用”,认为汉唐以来政治皆以私利、王霸之道行,不见王道。陈同甫却说:“诸儒自处者曰义曰王,汉唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说,一头自如彼做。说得虽甚好,做得亦不恶。如此,却是义利双行,王霸并用。”(《龙川文集》卷二十)牟宗三先生认为义利问题,涉及主观道德与客观功业的矛盾,他批评朱熹是“纯以主观道德论英雄”,他说:“盖客观问题有关民命甚巨,物不得其生,人不遂其性,亦非仁者所能忍。能解决此问题,使物得其生,人遂其性,岂不是更高价值之实现?岂不是道德理性之更大的实现,客观的实现?吾有纯然之存心,然而不能开廓得去,吾之德性生命一循于礼,然而无闷大本领以旋转乾坤,则亦徒望生民之苦难而兴叹耳。”^[4]陈同甫、牟宗三皆可谓儒家知权变者。

其实,宋儒只是在义利的学理之辨上过于重义,并非不重视为民众谋利。以朱子论,他在南康、浙东等地救荒政绩斐然,不畏权贵提出“社仓”、重划“经界”等改革措施,为民谋利。概儒家在义利问题上,最反对的只是为一己私利而忘义,从不反对为天下苍生谋求福利的大义。当然,儒家过分强调集体、国家之公利,现在看来,它对如何保障个体合法的基本权益的考虑是有所缺失的。

2. 律法与经权

儒家政治重德礼而轻政刑。孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)儒家认为德政的施行要依

靠礼,而不是刑律。孟子仁政讲“省刑罚,薄税敛”(《孟子·梁惠王上》),也持轻刑的态度。但以德、礼治国只是儒家政治的根本原则,完全的德政是理想化的,儒家从未根本否定法制,只是不主张以政刑为主。孔子说:“礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。”(《论语·子路》)刑法在孔子的德礼政治中作为辅助成分仍占有重要的地位。一般社会不可能完全杜绝违礼犯罪的行为,没有刑法的制约惩治是不可想象的,所以孔子说:“君子怀刑,小人怀惠。”(《论语·里仁》)孟子说:“国家闲暇,及是时明其政刑。”(《孟子·公孙丑上》)在德政为本的原则下,以法制齐民在儒家也是重要的政治手段。

荀子是儒家中对法制阐述最为详密的。他同意孔子的看法,认为普通人没有法制制约就会手足无措,他说:“人无法,则恣恣然;有法而无志其义,则渠渠然;依乎法,而又深其类,然后温温然。”(《荀子·劝学篇》)但他也是礼、法并举的,“法者,治之端也”(《荀子·君道篇》);“礼者,政之輓也”(《荀子·大略篇》)。在对百姓的治理上,并非只讲法,不讲礼。他说:“上莫不致爱其下,而制之以礼。上之于下,如保赤子,政令制度,所以接下之人……君臣上下,贵贱长幼,至于庶人,莫不以是为隆正,然后皆内自省,以谨于分。是百王之所同也,而礼法之枢要也。”(《荀子·王霸篇》)应该说,荀子并没有放弃孔、孟的德政理想。他说:“人君者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋倾覆幽险而亡。”(《荀子·强国篇》)从对4种政治等次的排列上看,他显然也认为以礼治国的境界要高于法制。

汉代儒家在德刑问题上的根本态度,并未改变。董仲舒明确地主张“德主刑辅”、“明德慎刑”,要求“显经隐权,前德而后刑”(《春秋繁露·王道通三》),他的理想政治是“法不犯故刑不用”(《春秋繁露·身之养重于义》),都是继承了儒家传统的德政思想。由于汉代政治制度渐趋儒家化,律法也明显表现出儒家化的倾向。汉代不但多次减轻刑罚,逐渐改变了汉承秦代以死刑、肉刑为主的刑罚制度,而且确立了很多符合儒家思想的律法,如“矜老”、“怜幼”、“亲亲得相首匿”、“先告自除其罪”、“《春秋》决狱”、“有罪先请”等。律法儒家化到唐代基本完成,唐代《唐律疏议》依儒家仁政思想,“一准乎礼”,主张“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”(《唐律疏议》卷一),大量减轻刑罚,去死刑九十二条,减流为徒者七十一条,成为历代刑罚最为宽简的律法。

当然,汉代以后儒家在德、刑的认识上也有所变化,有时候也表现出对刑的重视。朱熹就是一例。他一面强调以德政为主,一面明确地主张德、刑并

用。他说：“有德礼则刑政在其中者，意则甚善”（《论语或问》卷二）他肯定了法家“辟以止辟”的合理性，他说：“所谓‘辟以止辟’，虽曰杀之，而仁爱之实已行乎其中。今非法以求其生，则人无所惩惧，陷于法者众，虽仁之，适以害之。”（《朱子语类》卷七十八）他虽然认为“若如酒税、伪会子及饥荒窃盗之类，犹可以情原其轻重大小而处之。”（《朱子语类》卷一百十）却并不把轻刑看做是必须的，他说：“既不能止民之恶，而又为轻刑以诱之，使得以肆其凶暴于人，而无所忌，则不惟彼见暴者无以自伸其冤，而奸民之犯于有司者，且将日以益众，亦非圣人匡直辅翼，使民迁善远罪之意也。”（《朱文公文集》卷三十七）他还批评对劫盗者轻刑“是知为盗贼计，而不为良民地也”（《朱子语类》卷一百十）。朱熹对律法问题多有阐述，其德刑并重的态度，是针对当时刑罚不中、有所失序的一种权变。

儒家德主刑辅、引礼入法等主张，对古代的律法建制影响很大，一方面以德政化解刑罚，抑制了纯任法制的暴政的出现，另一方面也带来了人治代替法制的流弊。但古代的律法是以刑为主，和今天的法律并不完全相合，所以，儒家主张德主刑辅，在当时有积极的政治意义。而儒家的一些重要的法律思想，如“父子相隐”、“矜老”、“怜幼”等，仍可为今天法律建制的完善，提供宝贵的借鉴资源。我们今天政治上提倡教育、法制并举，和儒家的德政思想也有相

通之处。

除文中所讲义利、德刑二者，儒家在政治上的权变策略还有很多，如儒家讲“尽孝”、“忠君”，又讲“从义不从父”、“从道不从君”（《荀子·子道》）。汉儒诠释孔子“作《春秋》”义，提出的颇具革命意味的“素王改制”论，从某种意义上讲，也是儒家《春秋》学在汉代政治场域中的特殊权变，这一理论又为清末康有为、梁启超等儒家的政治改革提供了理论资源。

从上文所论，可以看出，儒家哲学不但讲人性修养、伦常日用的践履学问，更有积极参与现实政治的强烈入世情怀，而且其学说作为一种政治哲学的实践品性直接关联于对其道德哲学的实践，儒家人性教育的社会政治主张是以其道德哲学的人性论为基础的，其仁政的政治实践又是以其道德哲学的仁学为根基的，其政治实践重视权变的策略也与其道德哲学中的经权意识密切相关，儒家学说作为一种政治哲学与其作为一种道德哲学是密不可分的。

参考文献：

- [1] 西塞罗·国家篇·法律篇[M]. 沈叔平，苏力，译. 北京：商务印书馆，1999：157.
- [2] 班固·汉书[M]. 北京：中华书局，1962.
- [3] 范曄·后汉书[M]. 北京：中华书局，1965：917-918.
- [4] 牟宗三·政道与治道[M]. 台北：台湾学生书局，1987：245.

《河海大学学报(哲学社会科学版)》征订启事
(CN32-1521/C，ISSN1671-4970，季刊，自办发行)

《河海大学学报(哲学社会科学版)》以马列主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想为指导，认真贯彻落实科学发展观，坚持实事求是的思想路线，贯彻“双百”方针，弘扬时代主旋律，理论联系实际，为社会主义物质文明与精神文明建设服务。

《河海大学学报(哲学社会科学版)》为哲学与社会科学类学术期刊，主要刊登哲学、政治学、文学、语言学、法学、社会学、经济学、管理学等社会科学方面的学术性文章，可供上述有关专业的研究人员、管理人员和大专院校师生阅读与参考。《河海大学学报(哲学社会科学版)》为中国学术期刊(光盘版)入编期刊与中国学术期刊网入编期刊。

《河海大学学报(哲学社会科学版)》由河海大学主办，每季末出版，国内外公开发行。2010年每本定价10元，每本邮费1元，全年订费44元，欢迎广大读者直接向编辑部订阅。

联系地址：南京市西康路1号《河海大学学报(哲学社会科学版)》编辑部

邮政编码：210098

电话/传真：025-83786376

E-mail：sxb@hhu.edu.cn

网址：kkb.hhu.edu.cn/sxb/index_sxb.htm