

顧炎武新「仁道」觀下的 經濟管理思想研究

■ 呂 晨

蘇州大學

顧炎武所處的明清之際，隨著商品經濟的快速發展，資本主義萌芽產生，代表「傳統王權」的封建勢力與代表「商業資本」的新興市民勢力之間的鬥爭隨之而出現，這也加劇了階級矛盾和統治集團內部的矛盾。封建王朝交替，民族矛盾尖銳，社會風氣急劇轉變。懷有「愛國之心」的顧炎武便自覺承擔起了「濟世救民」之責，反省明王朝滅亡的原因，總結亡國的經驗教訓，提出他的新「仁道」觀，並以此為基礎提出了一系列政治經濟思想，以供後世之君參考。

一、顧炎武的新「仁道」觀

顧炎武的新「仁道」觀是基於傳統「仁道」觀的繼承與發展，賦予「仁道」以資本主義時代的內涵，以適應資本主義經濟的發展要求。

（一）新「仁道」觀之「新」

顧炎武的新「仁道」觀之「新」主要表現為兩個方面：其一，對於傳統「仁道」觀之「仁」的發展；其二，反對宋明理學的流弊。

1. 「仁」的發展：宗法倫理之「禮」的損益

顧炎武所有的思想主張都是建立於對現實人性之「自私」的思考而提出的。新「仁道」之「新」

便在於承認「人性之私」，利用「私」來達成「公」^[1]，「本質上都是以『仁』為核心反映中國古代社會宗法之『禮』在資本主義萌芽條件下損益新要求的倫理思想。」^[2]

「意識要求、社會事實、社會秩序，三者都要

協調。社會秩序（包含社會上一切法制禮俗）是跟著社會事實來的（其中經濟佔據重要地位），社會秩序無非是讓社會事實走得通的一個法子，所以秩序與事實要相符合。我們的意識要求反應事實與秩序，同時還為秩序的發展提供調整思路從而使秩序與事實一致、相符合。」^[3]在原始兩性分工合作的自然經濟條件下，產生了以血緣和等級為基礎的宗法制度，決定了家庭體制下的家長制以及相應的血緣

倫理與宗法禮教。孔子的「仁」便是對宗法社會與宗法禮教的自覺意識要求，並為其注入靈魂防止其僵化。此時的「社會事實」便是自然經濟條件下的「宗法社會」；「社會秩序」便是產生於宗法社會的「宗法之禮（含宗法制度）」；「意識要求」便是基於血緣倫理的「仁道思想」。

孔子答弟子問「仁」：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）、「克己復禮為仁。一日

摘要：明清之際商品經濟的快速發展對舊有的社會秩序形成了強烈的衝擊。顧炎武基於社會事實的變化，提出了「率性而」、「情理並」、「私生於仁」的新「仁道」觀。此新「仁道」觀一方面發展了傳統仁道之人「仁」，損益了宗法倫理之「禮」；另一方面，反對宋明理學發展過程中產生「天理與人欲相對立」的流弊。在其新「仁道」觀之下，顧炎武還提出了在產業政策、貨幣政策、稅收政策三個方面的經濟管理思想，其中蘊含了「發展經濟」與「保護環境」協調統一的長遠之見。

關鍵詞：顧炎武；新「仁道」觀；經濟管理思想

克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）、「巧言令色，鮮矣仁！」（《論語·為政》）。可知「仁」是內在於人的道德之根，價值之源，而非偽裝出來的，通過自我克制、反省，相接於「事」而顯發出的德行，「對應於人倫，仁顯發為孝悌慈愛忠信和順之德；對應於生活事務，仁顯發為恭敬辭讓、謹慎勤儉、廉直義勇、寬恕慧敏之德。」^[4]孔子的「仁」為「周禮」注入了「仁愛」的靈魂，使其不再是僵化的「禮」，是包含「仁」的「禮」。在孔子看來，宗法制度所注重的血緣與等級是源自於「孝親」之「仁」由家到國的擴充，基於此便產生了「修身、齊家、治國、平天下」的治國理想。所以孔子的「仁道」思想是基於濃厚的宗法血緣等級理念而形成的。齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」（《論語·顏淵》）這體現了君臣、父子等級名分對於維護社會秩序的重要性，也間接說明了「禮」便是維繫宗法社會的保證。孔子為政的「仁道」思想便是宗法社會事實與禮制社會秩序下的產物，「仁道」思想又賦予了「禮」以無限的生機。

顧炎武所處的時代，資本主義萌芽出現，商品經濟的快速發展對自然經濟形成了強有力的衝擊，社會事實出現了進步和變化，而法制禮俗還未改變。社會事實已經發生了變化，而秩序依舊是宗法制社會秩序。社會事實與社會秩序不相符便會出現社會問題，此時作為禮法制度的社會秩序就需要進行損益，從而使損益過的社會秩序與發生變化的社會事實相符。此時社會意識就發揮其調節作用，新的思想理念應運而生，為新的社會秩序構建提供思路，與新的社會事實相符。顧炎武的新「仁道」觀便是為新社會事實——資本主義經濟的出現，促進新社會秩序建構提供理論指導。其「新」便在於對「仁道」的繼承與發展，對宗法倫理之「禮」的損益。資本主義經濟的出現促使商人作為一個團體開始活躍於歷史舞台，新興市民階級也提出了他們的價值主張，承認人的「自私自利」，並要求獲得與資本主義經濟發展相適應的經濟上的自主權。因此，顧炎武的新「仁道」觀便在繼承了為公之「仁」的基礎上，進一步強調個體的情欲之「私」，從而利用個體之「私」來達成集

體之「公」。這種立足於社會事實發展「仁」而損益「禮」的思想，有利於促進社會秩序與新的社會事實相符合。

2. 反宋明理學的流弊：天理與人欲的對立

顧炎武新「仁道」觀的形成是基於宋明理學發展到後期所產生「天理與人欲的對立」「以禮殺人」等流弊，對人性欲望的極度壓制便會導致社會道德的極速滑坡。「仁道」觀的實質就是在探討「公」與「私」之間的關係，可歸結為以下四種：其一，以「公」主「私」。儒家傳統的「仁道觀」都主張以「理」主宰「情」，「公」與「私」之間更側重於「公」；其二，去「私」為「公」。宋明理學發展到後期完全將「理」與「情」割裂開來，將「天理」與「人欲」完全對立起來，要求「存天理而滅人欲」，只講「公」而不要「私」。其三，以「私」廢「公」。物極必反，一旦過度強調「禁欲」後必然會走向其反面過度「縱欲」，也就是顧炎武所處的社會倫理道德失範、政治黑暗、官場腐敗的時代。人人只為一己之私，只有「私」而沒有「公」；其四，以「私」成「公」。強調「理」的同時也強調人合理的生存欲求之「情」。當個人無法做到「理」主宰「情」的時候，人人皆「私」，這時就可以利用人之「私」來達成「公」。這就是顧炎武的新「仁道觀」所主張的。

顧炎武的新「仁道」觀主要反對的是宋明理學發展後產生的流弊，而非宋明理學本身。理學的集大成者朱熹認為：「心者，氣之精爽」「性即理也」「情是氣之發」，並主張「心統性情」，「性」為「體」，是「心」與「情」的主宰；「心」為「用」，是「情」的發動。「心統性」，是認知的統攝關係，通貫於未發，即寂然不動；心統情，是行動發生作用，通貫於已發，即感而遂通，而統貫乎情」^[5]「心」與物相接，「情」便由此而產生，情的發動也有正確與錯誤之分，情的正確發動便是「心」先天本具「天理」的彰顯，也即孟子所言的「惻隱」「羞惡」「辭讓」「是非」的四個「性」的端倪；而情的錯誤發動便是「情欲」。「心」是「仁道」的顯現，能覺察、能自主選擇性，可以選擇依「天理」而行，也可選擇縱「情欲」而為，所以必須由持敬的工夫來顯現「仁道（仁理）」。於未發之時，涵養盡心，以達到心靜而理明；於已發之時察識情變，以達致中節

之和；此外便是即物窮理，「心之靈」接於物來喚醒先天本具的潛存之「理」。所以朱子便是要通過「涵養」「察識」「格物」的工夫來貞定其「性」，讓「理」主宰「情」。

「理」對「情」的主宰是要通過作工夫來實現的，所以是知行是合一的，一旦只知不行，將工夫丟棄之後「心」便不能顯其本具有的「理」而選擇逐「欲」。這就會導致「理」無法主宰「情」，「理」與「情」必然會斷裂開來，為了避免兩者斷裂帶來「情欲」失控的弊端，只好走「存天理滅人欲」的「去私為公」之路。此外朱熹提出的「存天理滅人欲」如果脫離其思想體系就字面理解而言很容易被誤解為「天理」與「人欲」是相對立的，但朱子的本意是保存心中本具有的「天理」，察識「情」受「氣」的波動而出現的不受「理」所控制的「欲」，要重新回歸到與「理」相和的、正確發動的「情」，而不是把人所有的「情」（包括合理的情欲）都滅掉。這兩點便導致將朱子的「理學」很容易滑向「以禮殺人」僵化的「理學」，所以顧炎武提倡「人之私」的新「仁道」反對的是宋明理學發展後產生的流弊，僵化的「理學」並非朱子最原初的「理學」。

（二）新「仁道」觀的主要內容

顧炎武的新「仁道」觀主要包括「率性而為」「情理並存」「私生於仁」三個部分。

1. 率性而為

顧炎武的新「仁道」觀反映了其對「理」與「情」關係的認識。「天之所命而人受之為性」^[6]可知其在天人關係上，「理」在天為「天道」，在人為「人性」，「理」「道」「性」實則為一，這也延續了儒家一貫的天人關係的基本主張。「夫子之教人，『文行忠信』，而性與天道在其中矣。」^[7]所以天道在人的道德實踐中所呈現，天之命便讓人養其德，正其行。同時，人不僅有人之所同之「性」還有因人而異的「才」。「性者天命之，才者亦天降之。能盡其才，則能盡其性矣。」^[8]「因人而異的『才』決定著人所行之事的性質以及行事能力之大小，所以『能盡其才』便『能盡其性』。」^[9]人人各具其「才」，在人各盡其「性」的過程中，受不同「才」的影響便會產生「性分」的差異。「『性分』決定了

人在社會上所具有的身份之性質及其地位之高低的東西。」^[10]所以顧炎武便主張「率『性』而為」即按其「性分」行事，履行天所賦予你的職責。

2. 情理並存

顧炎武「在『性』與『情』的關係上持有『性發見乎情』和『以情論性』的觀點。」^[11]「性」作為本體「天道」的顯現，是看不到、摸不著的，必須借助「情」的發動來實現。天道之「仁」需借助孟子「乍見孺子入井」的思想實驗才可以呈現為人的「性之本善」。所以「性」為「體」，「情」為「用」，「性」與物相接產生「情」來顯現「性」；「情」的發動而生的「四端」以證明「性善」即「天道（理）」之「仁」。「情」中既有「性善」的端倪，也有受「氣」影響的各種情欲，這些「情欲」中有「食、色性也」最基本的生存欲求，也有滿足基本生存後的追求更好生活的發展欲求。在追求發展需求的時候有兩種截然不同的態度，一種在善性的擴充中形成的：追求我的「私」，也承認並尊重其他人的「私」；一種是放逐善性中形成的：只承認我的「私」，不承認別人的「私」，為了成就自我之「私」而侵害別人的「私」。顧炎武所強調的便是第一種情況的「私」，是「性」發於「情」在合理的範圍之內的「私」，而並非第二種損害「理」的「私」。所以在顧炎武的新「仁道」觀中「理」與「情」並不是對立的，而是並存的。

3. 私生於仁

顧炎武新「仁道」觀的核心是「私生於仁」。^[12]天道之「仁」在人便呈現為「善性」，「善性」發動的第一站便是「孝親之愛」。小嬰孩呱呱墜地的那一刻起就被父母的「愛」所包圍，在與父母的互動過程中，基於「孝」的「父子之倫」隨之而產生；在與兄弟姐妹的互動中基於「悌」的「兄弟之倫」也隨之而產生；隨著與不同主體的互動過程，「仁愛」的擴充，基於「忍」的「夫婦之倫」、基於「信」的「朋友之倫」、基於「忠」的「君臣之倫」的倫理關係都隨之而產生了。「仁愛」是從「家庭」到「社會」再到「天下」擴充開來的，所以在擴充過程中產生的愛是一種「等差之愛」而非「兼愛」。試想：一個連自己的父母都不愛的人怎麼能忠君愛國呢？正如顧炎武所言「自天下為家，各親其親，各



子其子，而人之有私，顧情之所不能免矣。」^[13]這也是儒家「等差之愛」的體現。

因此，由「仁」而來的「等差之愛」說明了「私情」是「仁道」的必然體現。「私生於仁」要求承認人人皆有「私情」。人順「私情」而來便會出現基本生存欲求與更高發展欲求，面對更高發展欲求的時候，因人「性」的差異，便會導致不同的人作出不同的選擇。為了避免一些人「成己之私而毀他人之私」，確保每個人都可以盡其「性」而成其「私」，就需要借助制度約定的保障作用。國家就要制定政策利用人之「私」以達成「公」。政治上，其一，改革中央集權制，「聖人者因而用之，用天下之私以成一人之公，而天下治。」^[14]建立「寓封建之意於郡縣之中」的新體制^[15]；其二，「推行『以名為教』的文治教化，即利用普通老百姓自私的名利之心，採取考核『名行』的取士之法及與之相配套的『清議』『獎廉』等措施將人的私欲引向和『利』密切相關的『名』讓人們去追求能同時給其帶來『利』的『忠信廉潔』之道德名聲或道德聲望。」^[16]經濟上，主張「私有」與「私營」，在一定範圍內提倡私營經濟，並提出一系列經濟體管理思想。

二、新「仁道」觀下的 經濟管理思想

顧炎武基於新「仁道」觀而產生的經濟管理思想主要著眼於：產業政策（農業、鹽業、礦業）、貨幣政策、稅收政策三個方面。

（一）農業政策

對於農業發展至關重要的要素莫過於土地。在顧炎武看來北魏時期的「均田制」才是最佳的土地分配制度，按照勞動力的多寡來平均分配土地，確保耕者有其田。為了保護百姓利益，改革官田重賦的弊政，顧炎武主張「官田改民田」。「官田之苦，自唐已然，不始於宋、元也。故先朝洪熙、宣德中，屢下詔書，令民間有拋荒官田，召人開耕，依民田例起科，又不獨蘇、松、常三府為然。」^[17]基於此他主張：「有王者作，咸則三壤，謂其遣使案行吳中，逐縣清丈，定其肥瘠高下為三等，上田科二鬥，中田一鬥五升，下田一鬥，山塘塗蕩以升以合計者，附於冊後，而概謂之曰民田，惟學田、屯田乃

謂之官田，則民樂業而賦易完，視之紹、熙以前，猶五六倍也。」^[18]官田制度下，農民既要交租又要交稅，苦不堪言。只有改為民田，農民取得了土地所有權，才能減輕百姓沉重的田賦負擔。土地私有便意味著「土地」作為生產要素可以在商品市場內自由流通。同時需要注意的是，官田改民田也並非全部的官田改民田，而是將官田限制在合理的範圍之內，讓百姓能夠耕者有其田。可見其主張農業「私營化」的同時注重保護各方之「私」，協調各方利益共同促進農業的發展。

此外，顧炎武還主張：富民與貧民「共其利」。「蓋貧民種田，牛力類草不時有，塘池不能浚而深，堤壩不能築而固，一遇水旱則付之天而已矣。今富室於此等，則力能豫為，故非大水旱，未有不收成者。況富室不能自種，必業於貧民。貧民雖棄產，而實與富室共其利，收一石則人分五鬥，收十石別人分五石。又牛力種子出於富室，而錢糧又辦於富室，時有水旱，則富室又假貨而濟之。貧民惟出力耕耘，坐享其成焉。故曰：奇莊富室，乃貧民之所依，可有而不可無也。」^[19]土地私有後，貧農勢單力薄，抵抗自然災害的能力較富農弱，勢必會造成土地被富人兼並的局面。這也間接促進了資本主義生產方式的形成，富農提供生產資料和生產工具，貧農提供勞動力，最後的收成平分，富農滿足了擁有更多土地的發展需求，貧農解決了基本生存需求。基於人人各「私」其「私」，國家通過土地流通從而實現農業生產資本化運作，恢復農業發展，實現天下之「公」。

（二）鹽、礦業政策

鹽與鐵礦業對古代社會的經濟影響重大。從漢武帝起，便開始實行「鹽鐵官營」，自此以後鹽鐵便被官府所壟斷。首先，就其鹽業而言，顧炎武主張私人經營。鹽對於百姓日常生活密切相關，鹽業雖被官府壟斷經營，但私下交易依舊屢禁不絕，社會動亂也在所難免。針對這一問題，顧炎武分析了其產生的原因：產鹽之地近於私而遠於官、一些私鹽質量比官鹽質量好、私鹽禁不住盜賊多而刑獄滋，不利於地方安定。^[20]對此，顧炎武便主張鹽業應由私人經營，政府利用稅法經濟杠杆對鹽業來加以調節和控制。其次，就其採礦而言，顧炎武

主張國家開放採礦業。「夫採礦之役，自元以前，歲以為常，先朝所以閉之而不發者，以其召亂也。霹之有窖金焉，發於五達之衢，則市人聚而奪之；發於堂室之內，則惟主人有之，門外者不得而爭也。今有礦焉，天子開之，是發之於五達之衢；縣令開之，是發金於堂室之內也。利盡山澤而不取諸民，故曰：此富國之策也。」^[21]可知，礦物是自然的恩澤，自然的恩澤只歸部分人專有就會引發爭端，避免爭端的最好辦法就是讓國與民共享自然的紅利，讓所有人的「私」都可以實現。所以，從人之私出發，在國家公正調控下有序開放採礦業就可以「利」其民，從而「富」其國。

無論是鹽業政策「私人經營」還是礦業政策「開之於民」，其核心便是：承認百姓之私，國不與民爭利。無論是禁私鹽，還是禁鐵礦，表面上國家壟斷，控制了國民經濟命脈，解決了國家財政難題，但實則帶來了一系列的社會難題，只治其標而不治其本。在顧炎武看來「治之方法有二，曰塞與開。究而言之，塞則治其標，開則攻其；塞則資盜，開則資公；塞則免禍於暫而終有害於民，開則上利乎國而下亦利於民矣！」^[22]所有人面對如此暴利的行業，在利益的誘惑下，便會生發「私欲」。完全實行國家壟斷便是只承認政府的「私」而否認百姓的「私」。若國家壓制百姓之「私」，百姓走投無路之時便會選擇鋌而走險，為了實現其「私」而成為亡命之徒，最終危及社會治安；相反國家承認百姓之「私」，開之於民，國家不與民爭利，只利用經濟政策加以調控，維持好正常的經濟秩序，便可富其民，安其心，以「私」而成「公」。

（三）貨幣政策

貨幣作為商品交換的媒介，對於促進商品經濟的發展具有重要的作用。顧炎武看來，「錢者，歷代通行之貨，雖易姓改命，而不得變古。後之人主不知此義，而以年號鑄之錢文，於是易代之君，遂以為勝國之物而銷毀之，自錢文之有年號始也。嘗考之於史，年號之興，皆自季世。此非永世流通之術。」^[23]可見，他深刻認識到了歷代王朝更替，貨幣不斷變換帶來的弊端，而倡導實行統一且穩定的貨幣政策，保障商品經濟的發展。此外，顧炎武還極力反對各地幣值不統一。「近日河南、陝西

各自行錢，不相流通，既非與民同利之術，而市肆之滑，乘此以欺愚人，窘行旅。《鹽鐵論》言，『幣數變而民滋偽。』亮哉斯言矣！」^[24]各地都使用不同的貨幣，不同貨幣之間不能相互流通，便會阻礙商品自由交易，給了奸詐之人可乘之機，極大地助長了奸詐之風。

穩定且統一的貨幣政策不僅有利於商品市場的穩定，而且打破了各地阻礙商品流通的壁壘，促進全國商品經濟市場的實行。顧炎武立足於人之「私」所倡導的貨幣政策，作為一個保護各方「私利」的制度約定而出現，保護了每一位「消費者」和「貿易者」的利益，有效地防止了倒把投機行為出現。當每個人的「私利」得到保護，市場秩序穩定的「公利」也會隨之而實現。顧炎武的貨幣政策便是其新「仁道」觀以「私」成「公」在經濟管理領域最直接的體現。

（四）賦稅政策

在顧炎武看來，賦稅政策的實行要立足於促進商品經濟的發展，要根據不同地區經濟實際發展情況因地制宜施策，不能「一刀切」。經濟發達的地區可以實行貨幣賦稅——「一條鞭法」，而在經濟欠發達的地區則繼續實行實物賦稅。所謂「一條鞭法」便是把各州、縣的田賦、徭役以及其他雜徵稅款總為一條，合併徵收銀兩，按畝折算繳納。這樣大大簡化了稅制，方便徵收稅款。同時使地方官員難於作弊，進而增加中央財政收入。「國初所收天下田賦，未嘗用銀，惟坑冶之課有銀。正統九年潤七月戊寅朔，復開福建、浙江銀場，乃倉糧折輸變賣，無不以銀。後遂以為常貨，蓋市舶之來多矣。」^[25]「一條鞭法」的實行是有條件限制的：一是，當地要有足夠的銀子作為商品流通媒介；二是，商品經濟發達，商品交換頻繁。此外，「一條鞭法」的實行利國利民，促進商品交換、恢復農業生產，也減輕了實物賦稅的轉運壓力。就像顧炎武所言「國家轉輸東南四百萬之粟以給京師，麗江、淮、河、衛之險，驚風駭波，朝不謀夕。文武之臣奔走其事，而軍士蒙犯霜露，經歷寒暑，計十萬石之費，蓋不訾矣。然京衛之士，曾不待米而飽。太倉之粟，朝受而夕糶之，意在得銀錢耳。」^[26]

對於經濟欠發達地區，沒有銀子作為媒介的情況，不能強迫實施「一條鞭法」，否則害民害國。正如顧炎武所言，「今若於通都大邑行商麇集之地，雖盡征之以銀，而民不告病，至於遐陬僻壤，舟車不至之處，即已什之三征之猶不可得。以此必不可得者病民，而卒至於病國，則曷若度土地之宜，權歲入之數，酌轉般之法，而通融乎其間，凡州縣之不通商者，令盡納本色。」^[27]顧炎武因地制宜的稅收政策也可視為其「性情觀」在國家與地方關係的推演，對人而言，為率『性分』而為；對於地方經濟發展而言，賦稅政策便要依據地方經濟發展實際情況而行。此外，顧炎武還看到各地百姓之「苦」、轉運軍士與文武之臣之「苦」，所以他所倡導的因地制宜的賦稅政策考慮到了百姓、官員、國家各個主體的「私情」。顧炎武因地制宜的賦稅政策實質便是承認人人之「私」，各地之「私」，而非以一個統一標準意義上的「公」壓倒一切之「私」，充分體現了其經濟管理中的「仁愛」思想。

三、新「仁道」觀下發展經濟與保護環境的協調統一

顧炎武在倡導經濟發展的同時也關注到了生產力提高所帶來的環境問題。顧炎武在分析黃河流域生態環境破壞問題產生的原因時反映了其尊重自然規律，維護生態環境平衡的思想。「宋政和以後，圍湖佔江，而東南之水利亦塞。於是十年之中，荒恒六七，而較其所得，反不及於前人。」^[28]「河政之壞也，起於並水之民貪水退之利，而佔佃河旁污澤之地，不才之吏因而籍之於官，然後水無所容，而橫決為害。賈讓言：『古者立國居民，疆理土地，必遺川澤之分，度水勢所不及，大川無防，小水得入，陂障卑下，以為汙澤，使秋水多得有所休息，左右游波，寬緩而不迫。故曰：善為川者，決之使道。』《元史·河渠志》謂，黃河退涸之時，舊水泊污池多為勢家所據，忽遇泛濫，水無所歸，遂致為害。由此觀之，非河犯人，人自犯之。予行山東巨野、壽張諸邑，古時渚水之地，無尺寸不耕，而忘其昔日之為川浸矣。」^[29]河水泛濫是因為人們貪一時退水之「利」，佔佃河旁污澤之地，從而導致大水決堤而出，非河犯人，而人自犯之。所以人類只

逐個人之「利」，而忽視萬物之「理」，打破生態平衡，必然會遭到自然規律的懲罰。

從顧炎武的新「仁道」觀來看，其保護環境的思想與發展經濟的思想也具有內在的一致性。首先，從天人關係來看，「理」在天為「天道」，即宇宙萬物運行不息的自然法則，在自然萬物便是其生存發展變化過程中體現出來的「萬物之理」即自然規律；下貫到人為人之「性」。「天道」「理」「性」為一，所以人在踐其「性」的過程中要服從「天道」與「萬物之理」。這也說明了人的「經濟生產活動」必須尊重「萬物之理（自然規律）」，人成其「私」也要成萬物之「私」。

其次，從「仁」與「私」的關係來看，顧炎武承認的「私」是在合理的範圍之內的「私」，並非無限擴張、膨脹損害「理」的「私」。而「侵佔堤岸」與「涸湖墾田」的現象出於只為了擴大自己耕地並產更多的糧食的一己私利，而不管河水運行的河道是否順暢，也不管湖外之田是否有灌溉的水源。這種不斷擴張的「私利之心」已經超越了顧炎武所言之「私」的界限，損害了「萬物之理」與「他心之私」。將「仁」與「私」相對立，反天道之「性」而行之。這正是顧炎武新「仁道」觀所反對的。所以，保護環境與發展經濟兩者要協調一致。

最後，從新「仁道」觀的核心「私生於仁」來看，天道之「仁」在人的體現便是「善性」。在「善性」的不斷擴充過程中我們要學會了愛父母、愛兄弟姐妹、愛妻子或丈夫、愛君主、愛朋友、愛我們的子子孫孫、愛自然萬物。如果只為了經濟發展而以犧牲環境為代價，便沒有將「善性」擴充到自然萬物之中；同樣，以破壞生態平衡來發展經濟是一種「竭澤而漁」的發展之策，無視了子孫後代的生存欲求之「私」。所以，顧炎武所倡導的環保思想可以避免發展經濟所帶來的以「私」害「仁」之弊。可見其新「仁道」觀下的經濟管理思想中已蘊含了「發展經濟」與「保護環境」協調統一的卓越之見。

[1]周可真：《明清之際顧炎武思想研究》（北京：中國大百科全書出版社，2006年），第13頁。

[2]同上，第24頁。

- [3]梁漱溟：《鄉村建設理論》（北京：商務印書館，2015年），第97頁。
- [4]蔡仁厚：《中國哲學史》（下冊）（台北：學生書局，2009年），第56頁。
- [5]同上，第700頁。
- [6]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷六《顧提天之命明命》（上海：上海古籍出版社，2012年），第290頁。
- [7]同上，第306頁。
- [8]同注[6]，第331頁。
- [9]同注[1]，第90頁。
- [10]同注[1]，第91頁。
- [11]同注[1]，第92頁。
- [12]同注[1]，第98頁。
- [13]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷三「言私其縱」（上海：上海古籍出版社，2012年），第141頁。
- [14]顧炎武：《顧炎武全集》〈亭林詩文集〉卷一「郡縣論五」（上海：上海古籍出版社，2012年），第60頁。
- [15]同注[1]，第99頁。
- [16]同注[1]，第99頁。
- [17]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷十「蘇松二府天賦之重」（上海：上海古籍出版社，2012年），第443頁。
- [18]同注[17]，第442頁。
- [19]顧炎武：《顧炎武全集》〈天下郡國利病書〉第二冊「江寧廬州安慶備錄」（上海：上海古籍出版社，2012年），第895頁。
- [20]參見：注[1]，第114頁。
- [21]顧炎武：《顧炎武全集》〈亭林詩文集〉卷一「郡縣論」（上海：上海古籍出版社，2012年），第61頁。
- [22]顧炎武：《顧炎武全集》〈天下郡國利病書〉第三冊《河南備錄》（上海：上海古籍出版社，2012年），第1426頁。
- [23]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷十一「錢法之變」（上海：上海古籍出版社，2012年），第478頁。
- [24]同上，第479頁。
- [25]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷十一「銀」（上海：上海古籍出版社，2012年），第470頁。
- [26]顧炎武：《顧炎武全集》〈天下郡國利病書〉第二冊「蘇松備錄」（上海：上海古籍出版社，2012年），第587頁。
- [27]顧炎武：《顧炎武全集》〈亭林詩文集〉卷一「錢糧論上」（上海：上海古籍出版社，2012年），第65頁。
- [28]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷十「治地」（上海：上海古籍出版社，2012年），第428頁。
- [29]顧炎武：《顧炎武全集》〈日知錄〉卷十二「河渠」（上海：上海古籍出版社，2012年），第518頁。

A Study on Economic Management Thought under Gu Yanwu's New Concept of "Ren Dao"

Lu Chen(Suzhou University)

Abstract:The rapid development of commodity economy during the Ming and Qing dynasties had a strong impact on the old social order. Based on the changes in social facts, Gu Yanwu proposed a new concept of "benevolence and morality", which includes "acting freely", "coexisting emotions and reason", and "being born privately in benevolence". On the one hand, this new concept of "benevolence" has developed the traditional concept of "benevolence" for people in the benevolent way, and has gained or lost the "ritual" of patriarchal ethics; On the other hand, it opposes the drawbacks of the development of Neo Confucianism in the Song and Ming dynasties, which led to the opposition between heavenly principles and human desires. Under his new concept of "benevolence and morality", Gu Yanwu also proposed economic management ideas in three aspects: industrial policy, monetary policy, and tax policy, which contains a long-term vision of coordinated and unified "economic development" and "environmental protection".

Key Words: Gu Yanwu, The New Concept of "Ren Dao", Economic Management Thought