



明代黄汝亨的宗教经验与八股文观念

王 炜

摘 要：万历年间，宗教经验与八股文文风以非常微妙的方式相互映照、相互鼓荡，形成了复杂的关联关系。黄汝亨是万历年间重要的八股文选家，在准备举业、教授门生时，他屡屡谈及举业之文与佛经道藏的关系。通过梳理黄汝亨的宗教经验、知识结构以及八股文观念，我们可以看到，万历年间，士子将佛典道藏的义理、词汇等融入官方的考试文体之中，突破了八股文的文体边界。但是，这种文体越界的最终结果却是强化，而非摧毁了官方的考试规范。

关键词：黄汝亨；宗教经验；八股文；明代科举

黄汝亨(1558—1626)，字贞父，万历二十六年(1598)进士。中进士之前，他专意于研习举业、教授生徒。之后，他历任江西进贤县令、南京工部主事，后转江西学政，迁江西布政司参议。他在江西任职期间，“衡文一以先民为法，临川陈际泰、东乡艾南英皆其首录士”^①。黄汝亨也是万历年间重要的八股文选家，他先后编订了《灵鹫山素业》、《坛石山素业》等 20 余部八股文选本，用以指导门生写作。在明末八股文文风转移变迁的过程中，黄汝亨产生了重要的影响。此外，黄汝亨也有着丰富的宗教经验：他与苇航上人等僧侣往来密切，多次参与寺庙的捐赠、修建活动。这些宗教体验改变了他的文化感知以及知识结构。在准备举业、教授门生、编订选本时，黄汝亨屡屡谈及举业之文与佛经道藏的关系；在写作中，黄汝亨还将佛典道藏的义理、词汇融入官方的考试文体之中，突破了八股文的文体边界。

宗教经验与八股文观念原本分属两个毫不相关的领域。前者属于终极信仰的范畴，与彼岸的皈依相关；八股文是官方的考试文体，是国家选官制度的重要组成部分，与现世的功业相关。通过分析黄汝亨等人的八股文观念，我们可以看到，到了明代万历年间，宗教经验与八股文文风以微妙的方式相互映照、相互鼓荡，形成了复杂的关联关系。

一、研习举业时的宗教体验

万历年间，整个社会的风气是，“禅风寝盛，士夫无不谈禅，僧亦无不与士夫结纳”^②。在这种时代风会中，黄汝亨等士子的知识结构，乃至举业之路、仕宦生涯与佛教的寺院、僧徒、义理等形成了多层次、多类型的联系。从某种意义上甚至可以说，寺院成为士子进入国家权力结构的出发点之一。

黄汝亨自年轻时就积极参与举业，“诵六籍，为高材生”^③。他研读四书五经、准备科

① 刘坤一等：《江西通志》，光绪七年(1881)刻本。

② 陈垣：《明季滇黔佛教考》，河北教育出版社 2000 年，第 334 页。

③ 茅坤：《鹤洲黄先生传》，载《茅坤集》，浙江古籍出版社 1993 年，第 321 页。

举考试之时,不是在书院或者私塾里,也不是在家中,而是寄居于寺庙。万历年间的寺院具有今人难以想象的开放性和公共性。僧人非常乐意结交那些研习儒家经典的士子,并接纳他们在寺庙中长期居住。万历四年(1576),黄汝亨19岁,他住在杭州的云居圣水寺。黄汝亨自言,“年十九,与刘抑之读书圣水寺”^①。云居圣水寺“创自李唐,绵亘千年”,“虽在都会之冲,实为烟霞之窟,且筠寮松舍,靡不雅洁”^②。黄汝亨居住在此,潜心研读四书五经,为参与举业做准备。万历十五年(1587),黄汝亨从圣水寺迁至杭州西山的灵鹫禅院。万历十九年(1591),黄汝亨中举。他仍住在灵鹫禅院,一边准备会试,一边教授生徒,“偕二三子幽栖西山”^③。万历二十六年(1598),黄汝亨中进士。直到这时,他才离开灵鹫禅院。

黄汝亨居住在寺庙中研习举业,这并非特例,而是万历年间的普遍情形。这一时期,寺院不再是纯粹的宗教机构,不再仅仅是僧众的修行之地、民众的膜拜之所,同时也为黄汝亨等读书应举的士子长期提供食宿。如,吴之鲸屡试不第,“不幸伏幽忧之中,栖息圣水”^④。他与黄汝亨在此相识并交好。黄汝亨在圣水寺还结识了许多像吴之鲸这样的同道。他说:

仲初与钟中丞文陆读书云居禅寺之西舍,不佞与刘仪部抑之居东舍,时时论文,以尊酒过从。……所交游多四方名士,友人如许令慈、许然明、吴伯霖、翁子先、郑元夫、江澹如,尤号莫逆。^⑤

黄汝亨中进士之后,他于万历二十七年(1599)重游西山。经过西山隆恩寺时,他还遇到了同一年中举的“刘完白读书于此”^⑥。据陈垣《明季滇黔佛教考》,邹元标、艾友芝、孙应鳌等人也都曾在山寺中读书^⑦。万历年间,寺庙转型成为具有多重功能的社会机构,为年轻的士子准备科举考试提供了安定、清净的居所,成为士子展开社会交往、观察了解世风的重要出发点。

当黄汝亨等士子居住在寺庙中研读儒家典籍、应对科举考试时,他们能切身地感受到俗众崇信佛教的盛况。黄汝亨在灵鹫山读书时,“见夫十方万众,填山谷,蹈湖海,而礼拜称念观世音者无算”^⑧。他自己也常常聆听僧人开讲佛法,并与僧众建立了密切的联系。黄汝亨在山寺中准备科举考试时,他的日常生活状态是,“取邹鲁性命之书,仰而与足父群贤晤国朝以来奏疏经济之章;俯而与今之贤士大夫晤,而间及禅玄之眇论、汉晋之清言”^⑨;与“域外之士高谈名理,靡靡玉屑。或祇园禅伯持《金刚》、《楞严》、《圆觉》秘密之旨偏袒问讯”^⑩。万历四年(1576),黄汝亨在圣水寺时,“偶与苇航法师会,宣说《楞严》,雅好之”^⑪。到了万历七年(1579),黄汝亨与苇航法师已经非常熟稔,“旦晚相过从,……于佛理稍有开示,皆师力也。嗣是,相往还以为常”^⑫。与黄汝亨交好的僧人还有询法师。黄汝亨说,“询禅师有华严径,去余家不远,亦少良晤。曾一面之语溪经席,则心识之”^⑬,后“乃旦夕与师周旋”^⑭。此外,他与莲池、雪浪禅师、佛石上人、居祖上人、明显、溯音、介溪、耶溪法师等都有密切的往来。在与僧众的交往中,黄汝亨还阅读了大量的佛学著作,其中包括明显的《成唯识论俗诠》、觉海慧上人的《观世音普门品备解》等。慧安重刻《华严会玄记》,他还写有《华严悬谈会玄记序》。

黄汝亨在读书课业、教授生徒时,他常常请僧人为门生讲经说法。苇航法师“止栖水横里之普宁寺”,黄汝亨与他“相去衣带,因为诸学人乞师过此,讲《首楞严》了义”^⑮。出于对佛法的热情,黄汝亨还

① 黄汝亨:《寿询法师五袈序》,载《寓林集》,天启四年(1624)吴敬、吴芝刻本。

② 释明伦:《圣水云居寺志》卷首,清武林掌故重编本。

③ 黄汝亨:《沈观颐先生六十寿序》。

④ 黄汝亨:《吴伯霖稿序》。

⑤ 黄汝亨:《亡友张仲初夫妇行状》。

⑥ 黄汝亨:《游西山纪》。

⑦ 参见陈垣《明季滇黔佛教考·读书僧寺之风习第九》。

⑧ 黄汝亨:《观世音菩萨普门品经备解序》。

⑨ 黄汝亨:《答茅苻卿》。

⑩ 黄汝亨:《沈观颐先生六十寿序》。

⑪ 黄汝亨:《寿询法师五袈序》。

⑫ 黄汝亨:《苇航法师塔铭》。

⑬ 黄汝亨:《寿询法师五袈序》。

⑭ 黄汝亨:《寿询法师五袈序》。

⑮ 黄汝亨:《题苇航禅师构净室手册》。

曾邀请忘年之交沈桐一起聆听苇航法师开坛讲经。他写信给沈桐说,“不肖近共一二善信,邀苇航师宣说《楞严》。其间智灯疑纲,种种相参。……明公有意辱临之乎?不肖请与群僧袒右肩迎之”^①。在指导门生研习举业时,黄汝亨也会毫无隔阂地借用佛教典籍中的词汇、义理解读儒家经典。黄汝亨在给门生讲授《论语》时,曾借用佛典中的词语。他说:

《论语》如空中月,实实照地而空不可捉;又如摩尼珠,色色现前,而色亦不可捉。汝亨常于山中与诸生演说。^②

“空中月”一词多见于佛教类的著作中。五代时,释延寿在《宗镜录》中说,佛法“如空中月,世间靡不见。非月往其处,诸佛法如是”^③。唐代释道世在《引证部》中也说,“善男子如空中月,从初一至十五日,渐渐增长。善知识者亦复如是”^④。明末高僧憨山在诗中写道,“心若空中月,形如镜里像。此是吾师四十年,随顺众生真榜样”^⑤。“摩尼珠”译自梵语。唐代,道绰说,“释有三番。一譬如净摩尼珠,置之浊水,以珠威力,水即澄清。……二如净摩尼珠,以玄黄帛裹投之于水,水玄黄,一如物色”^⑥。澄观也说,“佛身如摩尼珠,无心现色”^⑦。黄汝亨在给门生讲解《论语》时,自如地融会转化佛教的词汇,指出《论语》这部书包蕴的思想、义理至深至广的特点。

对于黄汝亨等万历年间的士子来说,朝堂与寺庙并不构成强烈的对抗关系,四书五经与佛教典籍也不处于互相对立的两极。士子在取得功名之前,朝堂是他们精神追求的目标,寺庙是现实生活中的居所;儒家经典是他们日常研读的课业,佛典道藏则在他们阅读儒家典籍时,提供了全新的观照视角。朝堂与寺庙、儒学与佛教和谐地叠加、融会在士子的日常生活之中。这种生活状态渐渐催生出新的主体立场、文化需求。这种文化立场推动黄汝亨等士子在参与科举考试时,无意识间将佛典道藏中的要素融入到八股文之中。

二、八股文写作中的儒释会通

在中国文化传统中,文人会通儒释两家的义理、与僧侣参谈佛理,这是生活中的常态。宋代,有人谈到“儒佛见处”“无二理”^⑧。到了明代,文人也不缺乏与宗教相关的经验。如,明初宋濂笃信佛教,自号无相居士;之后,自“阳明起,诸大儒无不醉心佛乘”^⑨。从知识构成的维度上看,黄汝亨等万历年间的文人在思维范型上与前代似乎没有本质的区别。但是,当我们进而引入日常生活以及写作实践的维度后,可以看到,士子在准备科举考试时,借用佛教、道教的词汇、义理阐释儒家的经典,特别是在八股文的写作、编选中融入佛典道藏的要素,这是万历年间独有的现象。

黄汝亨等人在日常生活中与佛教、佛寺、佛法、佛理的接触,渐渐改变了他们的认知结构以及思维方式。这种改变也反映在八股文写作、时文选本的编订之中。明王朝建立之初,官方从取材、立意上对第一场经义,即俗称的八股文进行了限定。经义“专取四子书及《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》五经命题试士”^⑩。按照官方的要求,经义的写作应以四书五经为本,注重对这些书籍的内在义理进行阐发。但是,到了万历年间,黄汝亨等士子开始融会佛教的词汇以及要义等对八股文进行改造。佛教、佛法、佛理生成了全新的、特殊的意义,成为八股文求新求变的重要推动力。黄汝亨曾谈到这种现象说:“隆、万以来,厉气而取精先秦也。至于今,横意之所出,自二氏、百家以及稗官里谚之眇论,皆可肆而猎之。”^⑪隆庆、万历之际,士子在写作八股文时,不断调整自己的路向,他们由以经部为依归,转入效法先秦诸子的雄厉

① 黄汝亨:《与沈中丞观颍》。

② 黄汝亨:《论语商序》。

③ 释延寿:《宗镜录》卷27,高丽藏本。

④ 释道世:《引证部》,载《法苑珠林》卷64,影印上海涵芬楼藏明万历刊本。

⑤ 释德清:《云栖大师赞》,载《憨山老人梦游集》卷20,顺治十七年(1660)毛褒等刻本。

⑥ 道绰:《安乐集》卷上,上海商务印书馆1925年,第56页。

⑦ 澄观:《大方广佛华严经疏钞会本》卷18,光绪九年(1883)常熟刻经处刊本。

⑧ 朱熹:《答李伯谏》,载《朱子全书》卷60,上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年,第624页。

⑨ 藕益:《阅阳明全集毕,偶书二则》,载《灵峰宗论》,北京图书馆出版社2005年,第189页。

⑩ 张廷玉等:《明史》,中华书局1974年,第6015页。

⑪ 黄汝亨:《范光父程文选序》。

之风;到了万历前期,士子在写作中进而将“二氏”,即佛典道藏的要素融入八股文之中。

万历六年(1578),黄汝亨师事茅坤。万历八年(1580),黄汝亨与茅坤的儿子茅国缙选定日常写作的八股文,成《秋水编》。茅坤为《秋水编》作序,称赞这些年轻士子的八股文说,“兹编于秋水之为神处,大较所得已什之九;而于杜甫所称玉为骨处,倘稍再注心焉,可与日月俱远矣”^①。同时,茅坤基于自己的经验,指出黄汝亨文章中融入佛典道藏的问题。黄汝亨得茅坤指授后,他回信说:

居尝思吾伯向所疾呼不肖而语之曰:尔向年之文,其为庄蒙乎?今之文,其为语录乎?不肖以为庄之本旨既与吾儒相轧,必不当参而附之孔孟之调。而语录者,其精为茧丝,其词为葛藤,径其词,得其精,亦举子业之法门真谛也。^②

黄汝亨谈到,自己的八股文一度仿效庄周之风,庄子逍遥无待的处世态度与儒家的人世态度是相悖的。他改变了自己的创作路向,由仿效庄蒙进而转习语录体。所谓“语录”,即门人弟子记录下来的导师的言行,或者是佛门的传教记录。这种文体不重文采,将日常生活中的感悟以及口语纳入文中。黄汝亨认为,从语录体入手改造八股文,是“举子业之法门真谛”;在写作八股文时,可以借助佛教的话语系统,阐释、论证儒家思想体系的合理性。

科举考试中的五经义主要考察士子对《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》的理解。士子在参加考试时,可以从五经中任选一经。黄汝亨主要研习《易经》一科。他批评来知德的《日录》研《易》不能兼通儒释道三家。他说:

先生指宋儒观喜怒哀乐未发气象与静坐默认,及象山之主静、新建之致良知,以为渺于禅宗,而窃窃然辨之。余不敢谓然也。即如佛、老之教与吾儒轨物黑白相反,而其微而至者可以相证,不可以言传。先生以形为俗流,气为仙佛,神为吾儒,又诋诃佛氏,比之夷狄禽兽,此杜祁公未读《楞严》时语也。^③

黄汝亨认为,儒、佛两家的外在形态存在巨大的差异,具有对立的一面;但同时,儒、释的价值形态、观念信仰又可以纳入共同的统系之中,相互参证,以确证彼此的合理性,形成新的意义秩序。他说,“天下之动,两相遇而两不相下,未有不争者也。儒释之论亦犹是。夫合则为泥,而当其合时,世眼未见分半”^④。黄汝亨认为,人的思想、认知达到一定的水平和境界之后,儒、释两家的思想是可以相互转化、相互支持的,就如同泥土混在一起,再也无法清楚地区分开来。在准备举业、研读儒家的经典之时,佛道两家的义理与儒家的思想在根本上也存在着精深、微妙的联系,“微而至者可以相证”^⑤。在研习《易经》或者写作五经义时,也要将儒、释、道融会于一体。

万历年间,黄汝亨等八股文选家在参与举业、编订选本、教育门生时,坚持儒、释、道三家会通,他们越出经部的界限,在八股文中融入子部佛典道藏中的知识要素,这是一种普遍的现象。罗姓士子是黄汝亨的门生,他将佛典道藏的内容融入到八股文之中。黄汝亨谈到这个门生说:

余廿余年来及门之士,独玄父周旋久。……玄父制义具在,正者可以翼六经,微者可以苴二氏。^⑥

黄汝亨说,从整体上看,罗氏的八股文羽翼六经,阐发了个人对于儒家经典的理解。但是,从细节上看,这些时文也包蕴着佛教、道教的义理。主持乡会试的官员也多次谈到八股文文体越界的问题。沈一贯在《会试录序》中说,“士子旁逸于诸子百家,至摭佛、老以为奇”^⑦。冯琦也说,士子“取六籍遗言,而强傅以竺乾、柱下之说”^⑧。“竺乾”即天竺国,也用以指称佛教、佛法、佛理。“柱下”一词指代老子及其《道德经》,或者是道教。沈一贯、冯琦等作为修撰会试录的官员,他们从整个社会的层面着眼,对八股文的文

①《茅坤集》卷三一《题秋水编》,第843页。

②黄汝亨:《启鹿门先生》。

③黄汝亨:《来瞿唐先生日录序》。

④黄汝亨:《法通序》。

⑤黄汝亨:《法通序》。

⑥黄汝亨:《罗玄父稿选序》。

⑦沈一贯:《会试录序》,载《喙鸣文集》卷4,明刻本。

⑧冯琦:《会试录序》,载《宗伯集》卷14,万历间刻本。

风进行总结,指明了佛典道藏中的义理、词汇融入八股文的情况。

黄汝亨等万历年间的士子在准备举业、写作八股文时,儒家经典是他们知识结构中核心的、根本的构成。但是,儒家思想具有较高的宽容度,允许佛教经义在平行的轨道上与之共生、并存。在与寺庙、僧众、佛法接触的过程中,宗教成为一个关键的要素,被组织进入这些士子的社会公共关系网络之内,佛教的教义也渐渐地融会在他们的知识结构之中。黄汝亨等人在特定的生活状态下,完成了宗教经验与知识结构的对接。对黄汝亨等万历年间的士子来说,佛教的义理成为有效的认知框架,与儒家思想的意义系统整合于一体。这些宗教经验、观念作为鲜活的要素,帮助他们突破官方划定的基本界限,从内容、文风等各个层面上完成了对八股文的改造。

三、从越界到回归

来自日常生活的宗教体验对士子的知识结构产生了影响,推动了万历年间八股文文风的调整,这是毋庸置疑的事实。但是,日常的生活经验对知识结构的改造,并不是无限度的、非理性的。士子在写作过程中,并非完全遵从宗教的或者日常生活的逻辑。事实上,他们更多地遵循着知识要素自身的逻辑展开写作。官方的规范、个人稳定的价值体系、个体的文章观念,促使参与举业的士子在越界之后,自觉、主动地回归到既定的界限之内。

万历年间,黄汝亨等士子写作八股文越出经部之外,参会史部、子部、集部的各类要素,并将佛典道藏融入其中。这与官方的规范形成了断裂。针对着士子写作八股文由经部入史部,再入子部的风气,官方提出了“正文体”的要求,并逐步明确了八股文的基本风格应该是“其词博雅中伦,其旨廓闳深远”^①。万历十六年(1588),“礼部疏正文体,颁行程墨为式”;万历十七年(1589)会试,考官见“取首者内有梵语”,“毅然黜之”^②。黄汝亨的文风与官方的规范相左,这使他在科举考试中屡试屡败。黄汝亨于万历元年(1573)16岁时获得参加乡试的资格,直到29岁时,他“四试于乡,并擯去”^③。经过屡次落第之后,黄汝亨逐渐认识到,八股文首先是官方的考试文体,这种文体自形成之时起,它的品格、立意、主旨就已经基本定型。他在写作八股文时,由追新求异渐渐转而“稟先民之程”^④,不再“毁绳削墨”^⑤。大约在万历十五年(1587),黄汝亨写信给茅坤,对自己早年“露才吊诡”的习气进行反省^⑥。他说:

深悔曩者刻意之误,而务思折衷于道。……父兄之所以教子弟者,与先生之所以教门人,当以醇静心体为第一义,即次明白经术,即次博秦汉间之粹而近道,得与夫苏之流畅、程朱之真实而就其才之所近,以自求其至。^⑦

万历十八年(1590),黄汝亨刊刻了自己的八股文集,并题名为《寓庸集》,目的是激励自己将“摹画庄周”以及语录体的习气“刊落殆尽矣。故自题之曰寓庸。庸,常也;寓者,客游之而非我有也”^⑧。也许不是偶然的巧合,黄汝亨的八股文文风经过这次调整,他于万历十九年(1591)中举。万历年间,士子在写作八股文时,象黄汝亨这样,由有意地越界到回归官方的规范之内,这是一种普遍现象。丘兆麟是黄汝亨的好友,丘氏的八股文“如古之舞剑弄丸者流,搏象而擘远空,斯亦妙文章之用而致其动者已”^⑨。丘氏在参加乡试时,“览者阅初场,几以纵横太甚落之”^⑩。汤显祖写信给丘兆麟,提醒他“正文体自是正论”^⑪,在八股文写作中应有所收敛。后来丘兆麟于万历三十八年(1610)中进士。

黄汝亨等人在写作八股文时,由越界转而回归到规范之内,并非完全是官方强制作用的结果;这也

① 吴国伦:《会试录后序 隆庆戊辰科》,载《觚菴洞稿》卷38,万历间刻本。

② 方弘静:《客谈》,载《千一录》,明万历刻本。

③ 茅坤:《王孺人墓表》。

④ 黄汝亨:《庚戌十门人稿选序》。

⑤ 黄汝亨:《白社草序》。

⑥ 黄汝亨:《答鹿门先生》。

⑦ 黄汝亨:《答鹿门先生》。

⑧ 茅坤:《黄贞父近刻寓庸集题辞》。

⑨ 黄汝亨:《丘毛伯制义小序》。

⑩ 黄汝亨:《丘毛伯制义小序》。

⑪ 汤显祖:《与丘毛伯》,载《汤显祖全集》,北京古籍出版社1999年,第254页。

是他们主动的选择,这种选择与个体的价值观念具有内在的关联。对黄汝亨等万历年间的士子来说,自小受到儒家思想的训练并不会阻绝他们对宗教的热情,同样地,对宗教的尊崇也不会削弱儒家思想在他们心中的权威性。黄汝亨年轻时虽然生活在寺庙中,但是,他“于史二十一家靡所不读”^①,黄汝亨掌握的儒家典籍、史部书籍要远远多于子部的佛典道藏,他的终极理想也是完成“素王”之业。他不仅将自己编订的八股文选本题之为“素业”,而且在诗中写道,“宴坐时看高士传,清言还拟素王风”^②、“少年矜说剑,中岁好论文。素业看玄鬓,黄山卧白云”^③。所谓素王、素业,据王充《论衡》,“孔子不王,素王之业在《春秋》”。在黄汝亨看来,文人士子应该象孔子那样,没有“王”的名份,却能成就“王”的功业。从儒家“素业”、“素王”的理想出发,黄汝亨在写作实践中,不否认八股文文风的调整 and 变化。但是,他同时也坚持文风与世道人心具有对应关系:

欲制科得士,莫如正心术。士正心术,则自少年之习为文字始。……成、弘间作者,非但文章典刑,而治世之气象亦隐隐隆隆可想见也。^④

黄汝亨认为,文体的界限、法度同时意味着世道人心的底限。八股文的写作可以适当地越界,但是,这种超越一旦过度,就可能引发世道人心的变动。一些士子将佛典道藏的内容融入八股文之中,他们的目的不是为了完成对八股文的改造和创新,而只是妄图以奇诡博人眼目,在科举考试中取得一第。这样的文风“多文少质,奇诡横厉,常变庞杂”^⑤,反映出土子的浮躁心态。黄汝亨还看到,许多士子对于“史学如《资治通鉴纲目》……之类,以为浩瀚不切,而廿一史、八大家、《文章正宗》等集,束之高阁。高才生舍本逐末,厌常攻异。或于释部道流,玄玄空空之书,深窃其旨,浅咀其英,崇尚虚无,持斋佞佛,转相则效,以此为学,则为邪渺,幸而遭时,必多怪僻”^⑥。舍弃儒学、崇佞佛理,这与儒释会通是背道而驰的,这也是士风、世风日下的表现。黄汝亨谈到,这样的文风日生弊陋,以致“厌生玩,玩生逸,逸生淫。于是浮华相标,虚气相夸,渝忠信,裂绳墨,生心害政,流于无穷”^⑦。他编订选本的目的,不仅仅是帮助士子在科举考试中夺得一第,同时,也要校正部分士子以佛道法理为“第一义”的不良风习。

黄汝亨文风的转变,也基于他对于八股文、对于辞章的本质,以及对于“师心”这一命题的认识的深化。万历时期,“有勇气越轨是胆力不凡的证明,摆脱谨慎和约束是创造新奇的有效方式”^⑧。文人“独抒性灵,不拘格套”的创造力不仅表现在诗、古文、词的领域,同时,也呈现在八股文写作领域。黄汝亨年轻时,“气高故睥睨流辈,而厌法度之说”^⑨,在参与举业时,他有意突破官方的规范,追求“师心自僻”^⑩。这与时代风会具有内在的一致性。随着写作经验的不断累积,黄汝亨对于法度、对于“师心”有了全新的认知,他在八股文写作中也由越界自觉地转向回归。

黄汝亨谈到,任何一种文体,包括八股文,都自有特定的体式、规范。士子应该对既有的定式、体例给予基本的尊重。他说:

文者,心之精微也。人心之灵,千百亿变,出奇无穷,而古今取材者,壹稟于法。夫法非繇天降地出也,标旨于古初,证智于神明,犹匠氏之有规矩准绳,而声律家之有钟吕,要归于不可易。士得之,赴于主司者之仪的,命之曰中式。主司者拔士之隽者以为式,以贡于天子,命之曰程。式之与程,皆法也。是制义之三尺,聪明奇诡者不得逞。^⑪

官方制定的、关于八股文的法度并不是要限制、束缚士子,而是划定边界,给士子的写作提供一个特定的空间。士子在写作八股文时,首先要注意的是:不能将文章的法式、法度与格套混为一谈。法式是某种

① 吴之鲸:《古奏议序》,载黄汝亨:《古奏议》,万历二十九年(1601)吴德聚刻本。

② 黄汝亨:《百谷先生见访有赠走笔次答》。

③ 黄汝亨:《寿休宁汪先生九十,先生之子为秀州博士》。

④ 黄汝亨:《正始编序》。

⑤ 黄汝亨:《王逸季墨卷选》。

⑥ 黄汝亨:《学政申言》。

⑦ 黄汝亨:《王逸季墨卷选》。

⑧ 陈文新:《挑战禁忌思潮中的诗学变异——李贽与公安派关系新论》,载《上海师范大学学报》2013年第1期。

⑨ 黄汝亨:《答曹周翰》。

⑩ 黄汝亨:《启鹿门先生》。

⑪ 黄汝亨:《范光父程文选序》。

文体成为它自身的本质规定性，而格套则指的是固定不变的模式、套路。士子在写作中要破除的是格套，而不是从根本上否定这种文体的本质：

文之难言久矣，法度之论非所以绳末世。至法亡，而趋利捷、效颦学步，以套为法令，览者欲呕。^①

“以套为法”的表现是多样的。士子亦步亦趋地谨守着官方的规定，这是一种格套。如果不加鉴别地在八股文中融入佛典道藏，这同样也是一种格套。基于对法度与格套的辨析，黄汝亨提出，要尊重八股文作为官方考试文体自身应有的规范和品格。士子写作时文，要注意的是：“师心”与“师法”并不对立。黄汝亨说：

夫文之有准，犹奕之有谱，匠之有绳，而射之有鹄也。不按则不名为工，不游则不名为化。

夫有神化而废准者矣，未有废准而神化者也。^②

八股文写作一定要遵循基本的法度和规范，“废准”只是达到“神化”的表征之一，而不是实现“神化”的必经途径。“师心”是建立在“师法”的基础之上，而不是以“破法”为目的。黄汝亨对“师心”、“师法”的认识主要源于茅坤的指授。茅坤早年参加科举考试时，他写作八股文也经历了由“师心”到“裁于法”的转变。黄汝亨在《茅鹿门先生传》中谈到，嘉靖十年（1531），茅坤参加乡试，未能中举。茅坤向父亲“惶恐伏谢曰：儿师心，未师人。误也。乃去苕雪，负笈涉钱塘，师事来公汝贤。憬然寤曰：是矣，是矣。文务检押其气而裁于法”^③。茅坤后来谈到八股文写作中师法、练心的问题说，“举子业一节，浅视之似属儒者末技，苟于中极其深而研其几，古人所谓非六经之旨，不以存于心而措于辞，非吾所蕴之为心而吐之为辞，粹然得圣人之至者，则不能如百川之流行，浩荡而注之海。予故曰：圣学以洗心为功，而举子业亦当以练心为案”^④。在茅坤“练心”的基础上，黄汝亨提出，优秀的八股文“缘题起意，驾乎题之上而不为题缚；缘意命格，超乎格之表而不为格囿。翔寥廓而标英灵，岂绳趋尺步之流所能望源而至哉”^⑤。为此，他力图恢复八股文与儒家经典的对应关系，重塑官方规范的合理性，促使士子写作回归到既定的法度之内。

从写作实践来看，宗教经验影响了黄汝亨对八股文的认知，他并不拒绝对八股文进行调整与改造，不反对将诸子百家、佛典道藏等内容融入八股文之中。但是，个人的考试经验、价值观念等对黄汝亨的八股文写作产生了更大的影响：从文体观念来看，黄汝亨认同、支持官方制定的关于八股文的基本规范。在教育门生时，他甚至试图根据官方的要求，力图推动八股文写作回归到官方既定的规范、界域之内。总体来看，在科举制度的框架下，面对着佛典道藏融入八股文这种现象，黄汝亨的态度是复杂的、多元化的。黄汝亨观念的复杂性并不说明他的思想是矛盾的、杂乱的。这只是表明，对儒家价值体系的坚守与对宗教的崇奉、突破文体界限与尊重文体规范等并非对立的两极，而是同步的，是共生、并存的关系。

●作者简介：王 炜，首都师范大学文学院博士后，华中师范大学文学院副教授；北京 100089。

Email: wangweihswxy@mail. ccnu. edu. cn。

●基金项目：教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（JZD11034）；中央高校基本科研业务费专项资金（CCNU12A01010）

●责任编辑：何坤翁

①黄汝亨：《素业五编序》。

②黄汝亨：《易淮序》。

③黄汝亨：《茅鹿门先生传》。

④茅坤：《与胡举人论举业书》。

⑤黄汝亨：《白社草序》。