

日本平安文坛对白居易闲适诗的新型接受与民族文化构建借势

刘 洁

(西南大学文学院, 重庆 400715)

摘 要:白居易闲适诗是审视唐宋时期中国文学“跨文化”传播、流变及对他族文化构建意义的典型案例。以往对它的接受研究,多局限于白诗的语言浅俗以及文风契合日本民族风月审美等内容。结合白居易文学的内在矛盾性、平安时代汉学思潮的流变脉动、白居易形象的佛教化等因素,为其域外影响与创造性接受提供新的思考维度,可以发现:白居易以道禅二家为主的后期“闲适”文学,成为平安文坛“闲适”思想的主要来源;白居易闲适观中的“不适之适”,成为平安文人接受白居易“闲适”文学的重要分流点;仕宦顺达的大江维时通过对《千载佳句》的编撰,呈现出平安文人的汉诗学自觉以及对白居易闲适思想的诗学偏离,却没有真正体认白居易闲适思想的“不适之适”;“不适之适”注入“狂言绮语”的文学表达范式中,后来随着白居易佛教形象在日本的接受和强化,而被仕宦“不遇”的平安汉学文人发展成一种新的时代观点。

关键词:中国文化走出去;平安文学;白居易;闲适诗;“不适之适”

中图分类号: I207.22; I313.072 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-9841(2020)03-0137-12

一、引 言

唐代文学在日本平安时代(794—1192)的传播与接受研究,是中国文学影响和融入日本古典文学与民族文化的重要视点,早在1940年代就为日本学界所重视。进入1970年代以后,相关研究成果渐多,其中大部分是探讨日本文学对白居易(772—846)的受容问题,据王兆鹏统计:“(1946—2000年间)从个体作家研究的重点来看,白居易的关注度始终是高居第一。特别是1980年代后,白居易一人的成果占了同期个体作家研究成果总量的28.73%,比位居第二至第五的李、杜、韩、柳研究成果量的总和还多,可见日本学者对白居易的钟情与关注。”^[1]代表性成果有太田次男《日本对白居易的受容》《围绕白居易诗受容的诸问题》等,皆属于白居易的受容研究。约从1970年代末期始,我国学者关注到白居易文学在东亚文化圈中的历史地位,考量它与日本古代文学相互关联的运行机制^[2],如马歌东从平安汉诗、江户诗话、战后日本汉学成果等角度对日本的白居易研究做了梳理^[3];严绍璎对中日诗歌美感特征与白诗在中世时代日本传布的原因、“白体诗”的出现与日本汉诗诗风的变革等做了考察^[4]163-211。白居易文学的日域影响与受容,至今仍是唐代文学接受研究的焦点之一。在白居易文学作品诸体式中,“闲适诗”最受日本平安文坛偏爱,文学影响相对较大,铃木修次指出:“历史上对日本文学影响最大的是白居易的诗,日本人最热爱他的诗,这是因为白居易的

收稿日期:2019-12-11

作者简介:刘洁,文学博士,西南大学文学院讲师。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“奈良至镰仓时期日本汉籍钞本与唐代文学研究”(17CZW016),项目负责人:刘洁。

诗里很少有‘讽喻’，主要是‘闲适’和‘感伤’。”^[6]白居易闲适诗及其诗学思想在平安文坛的传播接受，由此成为当下审视中国文学“跨文化”流变及对他族文化构建意义的典型案例。

然而，关于白居易闲适诗的“跨文化”研究目前仍未得到充分拓展。第一，中日学者的考察多落实在闲适诗的文学本体研究上，如霍松林认为白居易前期闲适诗具有着重书写“田家苦”的“讽喻”精神^{[6]35-49}；中木爱从词汇分析的实证角度对白氏闲适诗的创新精神进行微观探讨^[7]。第二，闲适诗的接受研究偏重于时间轴上的继承脉络，如毛妍君^[8]、刘京臣^[9]都重在探讨宋代文坛对白居易闲适诗精神的承继关系。第三，空间维度的“他者”接受，从早期就侧重于日本文学对闲适诗的文学接受，如太田次男^[10-11]、丸山清子^[12]分别从日本汉诗文、物语文学的接受角度，反观白居易不同诗类的文学特质与域外影响。然而，以闲适诗为典型的白居易文学是如何深入日本平安时代的民族文化基质，又为何能在文化碰撞的历时性下突破文学影响范畴而构建出新的异域文化精神等问题，却未得到应有的考察。

实际上，论及白居易文学的接受溯因，早在五山时期（1192—1333），学问僧虎关师炼《济北集》即云：“二子（元白）之文传时者，浅易之所致也。”^[13]此说影响到当代中日学界的思维视角。目前多数研究仍将视角停留在白诗的语言题材和日本民族的审美特质上，认为白诗的浅俗流畅与诗酒自然，契合了日本文人学习唐诗的汉学要求，以及日本民族文化中“幽玄”“物哀”及“风雅”（“风流”、みやび）与自然返真等审美要素。此类认知低估了白居易文学的域外影响力。由于过多聚焦于此，导致学术成果的扁平重复。从跨文化阐释角度看，能够走出去的中国文学，往往是被其他民族所阅读、理解和认可的^[14]。这种“他者”文化认同，绝非文学范畴下的单一接受所能达到。针对以上困境，已有论者意识到不能再将白居易文学在日本的深广影响仅归因于“平易明白”^{[4]177}等因素；“一部纯粹的文学作品（《白氏文集》）绝不可能成为构建另一新文化的基石”，白居易诗文潜存的“能够撼动当时东亚知识阶层灵魂的哲学思想”才是其成为日本古典文化乃至东亚汉文化基石的最终理由^[15]。白居易闲适诗接受背后的民族文化碰撞及其对东亚汉字文化圈中他国传统文化的构建助势，应是新的学术话题点。

针对以上思考，日本平安中期成书的唐诗秀句集《千载佳句》提供了线索。此书“人事”部专设“闲适”类，但收录的12联“闲适诗”却皆非白居易本人定义的“闲适诗”，部分诗句还是作者身处政治困境下的“不适”之语。《千载佳句》乃平安大儒大江维时（888—963）编成，因所收白诗占据全书所录作家作品二分之一强而被学术界断以“宗白”为主。此书还广泛影响到《和汉朗咏集》《新撰朗咏集》等日本汉诗文集的产生，故在白诗的日域传播和接受研究方面最具文献价值。有鉴于此，本文以《千载佳句》“闲适”类白诗收录问题为切入点，反观白居易文学的内在矛盾性尤其是闲适诗中的“不适之适”，再结合平安汉学思潮的流变脉动和白诗异域传播的宗教化，深入探讨大江维时的白诗接受特质及其对白居易闲适诗学精神的偏离与再创造；在此基础上进一步思考“不适之适”的存在，究竟是缘于白居易“闲适”书写的诗学矛盾，还是平安中期文人对中国文学的诗学自觉与精神突破？且“不适之适”为何成为平安中期文坛接受白居易“闲适”文学的重要分流点？如何得到平安中期“不遇”汉文士的接受并最终融入日本传统文化中？通过这一研究进路，以小见大递进式窥察白居易“闲适”文学东传日本后的原像、演变与影响，以此呈现本文创新价值：第一，冲破单纯比较藩篱，跨学科、跨地域、多维度审视白居易文学的传播接受问题；第二，深化唐代文学跨文化研究的学理性，将学术话题深入到日本诗学自觉及其对中国诗歌创造性接受的影响层面，以及唐代文学家在他国不同文化场域的身份转型问题上。以此希冀有助于深析白居易文学的域外影响力，观照中国古典文学对日本民族文化精神的构建意义，也为促进中国文学与世界文化的圆融规律研究提供学术拓展点。

二、诗类混乱与“不适之适”：《千载佳句》反照下的白诗内在矛盾性

表1列出《千载佳句》“闲适”类的12联白居易诗，本文所用《千载佳句》底本为国立历史民俗博

物馆藏镰仓时代写本,主要参照本为松平文库藏江户初期写本,诗歌创作时间及作者职位参照上海古籍出版社 2017 年版朱金城《白居易集笺校》。

表 1 《千载佳句》“闲适”类白居易诗歌考察表

诗题	诗句	创作时间	作者职位
①题新馆	重衾每念单衣士,兼味常思旅食人	宝历元年(825)	苏州刺史
②对镜	静中得味何须道,稳处安身更莫疑	大和三年(829)	太子宾客
③偶吟	匹如身后有何事,应向人间无所求	大和四年(830)	太子宾客
④赠邻里往还	但能斗数人间事,便是逍遥地上仙	大和三年(829)	太子宾客
⑤池上闲吟	幸逢尧舜无为日,得作羲皇向上人	大和八年(834)	太子宾客
⑥老夫	世务劳心非富贵,人生实事是欢娱	开成元年(836)	太子少傅
⑦授太子少傅分司	歌酒优游聊卒岁,园林萧洒可终身	大和九年(835)	太子少傅
⑧咏怀	学调气后衰中健,解用心来闹处闲	开成元年(836)	太子少傅
⑨早服云母散	每夜坐禅观水月,有时行醉翫风花	大和八年(834)	太子宾客
⑩改业	犹觉醉吟多放逸,不如禅坐更清虚	开成五年(840)	太子少傅
⑪题新涧(一作洞)亭	自得所宜还独乐,各行其志莫相哈	会昌二年(842)	刑部尚书致仕
⑫题寄庐山旧草堂兼呈二林寺道俗	渐伏魔魔休放醉,犹残口业未抛诗	开成五年(840)	太子少傅

表 1 除《题新馆》作于唐敬宗宝历元年苏州刺史任上、《题新涧(一作洞)亭》作于会昌二年罢太子少傅以刑部尚书致仕以外,其余皆作于分司洛阳之际,《对镜》《赠邻里往还》《偶吟》《池上闲吟》《早服云母散》作于大和三年至八年太子宾客分司任上,《授太子少傅分司》《老夫》《咏怀》《改业》《题寄庐山旧草堂兼呈二林寺道俗》作于大和九年至开成五年太子少傅分司任上。可见,大江维时所谓“闲适诗”,皆作于白居易 54 岁至 71 岁的中晚年时期。

内容上除②③⑥⑦⑧⑪六联延续了白居易元和十年提出的“知足保和,吟玩性情”的“闲适”理念之外,余者皆存在一定的诗学矛盾:第一,儒道精神的同时呈现,①与④的一“念”一“忘”,①乃心怀儒家“兼济”思想的闲适书写,展现作者保和之余仍心系天下忧苦的情怀;④乃包含道家“无为”精神的闲适表达,体现诗人彻底摆脱尘世挂念以追求自适的决意。第二,道佛文化交融存在,④与⑨⑩的一“仙”一“禅”,展现出诗人闲适书写的双重宗教心理。第三,“适”与“不适”的审美结合,⑤失实歌颂当局所呈现的“适”语,实出于作者身处政治困境下的“不适”之意。

以上特征皆为大江维时在白诗多重思想矛盾张力下的选诗映像,关涉到白居易中晚年闲适诗的文学特征、宗教思想、“不适之适”等问题,可为完善当下“闲适诗”研究提供新的学术视角。那么,《千载佳句》的这些诗学问题为何存在呢?

第一,“闲适诗”原分类法存在矛盾,容易加剧域外接受群体的解读歧义。所谓“闲适诗”乃白居易元和十年贬谪江州后对自己前期诗歌进行归类时提出的概念,与“讽谕诗”“感伤诗”“杂律诗”同为白氏文集的四大诗类。不过,此分类存在着混乱与矛盾,如前三类以内容划分,后一类又以形式划分,且不同诗类间还存在内容上的相互交叉。另外,虽然“闲适诗”创作的主要阶段为作者中晚年,但元和十年后白居易却再无诗歌分类举动,这也影响到后人对“闲适诗”分类的准确把握。

第二,“闲适诗”中隐含着“不适”的审美要素,容易影响域外接受群体的理解。传统观点多以元和十年为分界将白居易闲适观分为前后两期:前期闲适观追求心灵净化的人格修养,以“独善”之义补察“兼济”的讽谕精神^{[6]35-49};后期闲适观远离政治中心,追求俗世生活的悠闲自适与无累于物,体现出职业官僚的成功意识^[16]。沿着这一逻辑,不难发现这种前后期闲适观在精神内核上呈现出错位,以致①的“闲适”书写何以会夹杂着“兼济”情怀,⑤失实颂圣的“不适”如何会融入“适”意表象等,都无法得到很好的解释。不过,若将“不适之适”解读于其中,就会发现以上问题有了新的考察空间,也可得窥诗人前后期闲适观中潜存的逻辑相连的思想脉络。这也是本文探讨的重点。

所谓“不适之适”,是本文针对白居易研究所提出的理论概念(元代刘敏中《适斋铭》虽提到过“不适之适”,但与白居易毫无关联,与本文所论有别,暂不赘述),用以形容外力压迫下的矛盾式的

白居易“闲适”书写:虽然外表悠游无累,实则暗含不甘与无奈。“不适”是指向内心的痛楚,“适”是基于“不适”心理的浮沉于表面的悠闲醉乐。在传统观念中,白居易“闲适”书写因反复强调规避现实后的个人享乐,自宋即遭讥评^[17],1950年代以来被普遍视为悲观厌世与消极后退。当代论者中,有人从文学批评角度指出白居易后期并未完全忘记国衰民困,“闲适”书写更是无力回天的精神安慰,就连《序洛诗》序的“治世之音安以乐,闲居之诗泰以适”实际上也是一种反话^[18];有人从实用主义和“拜相情结”角度指出白居易忠实于自己的欲念,尽管后期满足于“独善”,但对政界的关注和对宰相职位的仰慕仍难割舍^[19];诗人始终怀有强烈的“拜相”期待及求相不得的政治失落,以往学者过分强调诗人的知足保和思想有失偏颇^[20]。可以说,这些研究都已意识到诗人“闲适”文学中的非“闲适”成分,只是都还没有明确提出“不适之适”的概念。

要对“不适之适”进行深入挖掘,还须回到白诗自身。“不适之适”在早期白居易诗中即有流露:元和七年《九日登西原宴望》称叹“良辰且欢悦”的动力,竟是下邳“哭葬无虚月”的农家悲苦所带来的无常幻灭感;元和八年《效陶潜体诗》将醉乐酒乡归因于“醒者多苦志,醉者多欢情”;到元和十年,作者意识到文学讽谏力量的有限,遂有对乐府诗“时无采诗官,委弃如泥尘”的感慨^{[21]5}。随后,白居易在追求外在事功方面日趋内敛,全身避祸与知足保和逐渐成为“闲适”书写的主题,如《咏怀》“面上灭除忧喜色,胸中消尽是非心”,即是说“不适之适”的产生根源在于创作主体对现实人生的持续观照。前期“不适之适”的文学书写,多缘于作者“兼济”思想;后期“不适之适”的话语困境,多源于政治险恶与文学事功之道难行。由此反观⑤“幸逢尧舜无为日,得作羲皇向上人”,因其所出原诗《池上闲吟》作于“甘露之变”前夕的大和八年,是时党争、强藩、宦官交织戕政,就此成为典型的后期“不适之适”的精神映现。

以往的白居易闲适诗研究,或对闲适诗的重视不够,或无法解决诗人前后期闲适诗的精神差异问题,或虽意识到白居易“闲适”文学的非“闲适”成分却又挖掘不深。鉴于此,本文对连接白居易前后期“闲适”精神的“不适之适”现象展开探察,推断白居易的“闲适”思想主要包括三重理路:第一层次,以前期闲适观为主,以儒家修身思想为核心,追求“知足保和,吟玩性情”的独善之义,但因“兼济”思想的共存而具有一定程度的“不适之适”;第二层次,以后期闲适观为主,以道家的委顺任化与禅学的无为空寂为寄托,趋于追求世俗享乐的身外之适,随着高危政局的愈加混乱,“自适”追求下的“不适之适”越发强烈;第三层次,佛家思想渐据要位,为诗人寻求解脱之“适”。面对佛家严守的“不妄”戒律,诗人反思自己在“不适之适”状态下产生的违心“适”语。这三重层次的闲适观,没有严格的时间先后之分,而是在诗人的不同阶段各有不同程度的体现。至于白居易闲适思想在《千载佳句》“闲适”类的接受范畴,基于上文论证,显然不属第一层次,而主要属于第二层次,时而介入第三层次。

那么,《千载佳句》既然收录了表达“不适之适”的白氏诗句,是否就意味着此书全面体悟到白居易“闲适诗”的思想真谛呢?要对这一问题深入掌握,仅限于对此书“闲适”类诗歌的分析还是不够的,书中其他门类的白氏诗句以及白氏影响下文风相类的晚唐五代诗人群(本文称为“类白诗人”)的作品,也值得考察。

三、“闲适”观的放大与“讽谕”观的消解:《千载佳句》的白诗接受特质

下文对《千载佳句》中的白居易诗歌和类白诗人作品加以分析。虽然此书所收作者署名为“白居易”的诗句共有514联,但因其间存有27联佚作以及3联实为李白、韩愈、杜甫的诗句,故可考证出创作时间、背景的白诗仅为484联。对此484联白诗的创作详情,统计如表2。

表 2 《千载佳句》484 联白居易诗歌创作详情统计表

联数	创作时间	创作地点	作者职位
2	贞元十六年(800)前	未详	未详
2	贞元十六年,29 岁前		
1	贞元十七年,30 岁	长安	未详
1	贞元十八年,31 岁		
1	贞元十九年至永贞元年,32 至 34 岁	长安	校书郎
1	贞元二十年,33 岁		
5	永贞元年(805),34 岁		
4	元和元年(806),35 岁	盩厔	盩厔尉
4	元和二年,36 岁		
5	元和三年至六年,37 至 40 岁	长安	翰林学士
9	元和四年,38 岁	长安	左拾遗;翰林学士
5	元和五年,39 岁		
6	元和九年,43 岁	下邳	未详
20	元和十年,44 岁	长安;长安至江州途中	太子左赞善大夫;江州司马
20	元和十一年,45 岁		
25	元和十二年,46 岁	江州	江州司马
19	元和十三年,47 岁		
16	元和十四年,48 岁	江州;江州至忠州途中	江州司马;忠州刺史
8	元和十五年,49 岁	忠州;长安	忠州司马;司门员外郎
11	长庆元年(821),50 岁	长安	主客郎中;知制诰
15	长庆二年,51 岁	杭州;长安	杭州刺史;中书舍人
22	长庆三年,52 岁	杭州	杭州刺史
15	长庆四年,53 岁	杭州;杭州至洛阳途中;洛阳	杭州刺史;太子左庶子
18	宝历元年(825),54 岁	洛阳;洛阳至苏州途中;苏州	太子左庶子;苏州刺史
11	宝历二年,55 岁	苏州;苏州至洛阳途中	苏州刺史
4	大和元年(827),56 岁	长安	秘书监
17	大和二年,57 岁	长安;洛阳	刑部侍郎;秘书监
26	大和三年,58 岁	长安;长安至洛阳途中;洛阳	刑部侍郎;太子宾客
16	大和四年,59 岁	洛阳	太子宾客
18	大和五年,60 岁	洛阳	
21	大和六年,61 岁	济源;嵩山	河南尹
18	大和七年,62 岁	洛阳	河南尹;太子宾客
24	大和八年,63 岁	洛阳	太子宾客
10	大和九年,64 岁	洛阳	太子宾客;同州刺史;太子少傅
21	开成元年(836),65 岁		
7	开成二年,66 岁		
22	开成三年,67 岁	洛阳	太子少傅
3	开成四年,68 岁		
15	开成五年,69 岁		
7	会昌元年(841),70 岁	洛阳	
9	会昌二年,71 岁		致仕

注:此表数据中的“联数”由本文作者统计。统计所参考的白居易诗歌创作详情的注释文献,以朱金城《白居易集笺校》(上海古籍出版社,2017)为主,以谢思炜《白居易诗集校注》(中华书局,2006)、陈贻焮《增订注释全唐诗》(文化艺术出版社,2001)为辅

由表 2 可知,《千载佳句》所收白居易诗歌的创作时段主要集中于三处:一是元和十年至十四年,主要活动于贬谪地江州;二是长庆二年至宝历元年,主要活动于杭州、洛阳、苏州;三是大和二年至九年,主要活动于洛阳、长安。除以上三个时段外,创作于开成元年、三年、五年的白诗数量也相对较多,主要活动于洛阳。可见此书所收白诗多属于作者中晚年作品,且创作地点多不在长安而在洛阳、江州及苏州、杭州等地,呈现出来的文学特点与《千载佳句》“闲适”类诗歌基本相似,映射出上

文所述白诗内在矛盾性的部分特点。

上述诗中有两联白居易“讽谕诗”，有助于深入窥察此书的白居易文学接受理念。两联白诗皆属“美刺兴比”的新乐府作品，分别是：四时部春兴《昆明春水满》“洲香杜若抽心长，砂暖鸳鸯铺翅眠”，所出原诗为“思王泽之广被”的《昆明春水满》^{[21]176}；天象部雨夜《上阳白发人》“耿耿残灯背壁影，萧萧暗雨打窗声”，所出原诗为“愍怨旷”的《上阳白发人》^{[21]156}。细观诗句内容，不难发现大江维时的选录重点仍在所出原诗的兴趣自然、咏叹景物部分，这就规避了白居易讽谕诗的“兼济”“美刺”的文学特质。换言之，《千载佳句》是以“闲适”文学观兼选“讽谕诗”，即秉持“闲适”之旨以筛除讽谕诗中的教化因素，这与晚唐五代唐土渐重白居易讽谕类作品的“宗白”趋势相异^[22]。

白居易讽谕诗接受既是如此，“类白诗人”作品在《千载佳句》中的接受状态是否会有不同？此书所涉中晚唐“类白诗人”主要有元稹、许浑、章孝标、杜荀鹤、方干、罗隐、罗虬、陈标、周元范、祝元膺、黄滔、殷尧藩、徐（山）凝等。关于他们的类白文风，历代诗学文献不乏陈述。如擅长律诗创作的许浑，继承较多的并非元白的教化精神而是元白的浅俗文风^{[23]63}；作诗“殊有蒨饰，七字尤爽朗”^{[23]61}的章孝标，因喜用浑成字，而被世人认为有类似元白而伤于俗拙的弊病；才名早播的杜荀鹤，律绝短小精悍，语言浅近通俗^[24]，对白氏诗风的继承更多体现在“润国风，广王泽”的讽谕诗创作上^[25]；擅长近体的罗隐，诗风近乎元白，七律被推为唐末最为“感慨凉苍，沉郁顿挫”者^[26]。综言之，以上诗学评论将中晚唐诗人对白居易诗风的接受与发展主要定位在两个方面：一是通俗浅切，以许浑、章孝标为代表；二是通俗兼具讽谕，以杜荀鹤、罗隐为代表。

这种创作论上的定位，在《千载佳句》所收以上诗人的诗句中又呈现出什么面貌呢？以杜荀鹤为例，《千载佳句》收其诗句19联，分别有四时部《酬湖州杜员外春至日见忆》《淮阳春日》《淮阳道中作》《投宣谕张侍郎》《秋思》、天象部《旅舍》《雪》、地理部《山居自遣》、人事部《赠闲上人》、草木部《夏日游张山人林亭》《山中题弟侄书院》、宴喜部《山中寄诸吟友》《白发吟》、别离部《宿临江驿》、隐逸部《题周繇先辈石门山庄》《题郊居》《书斋言怀》、释氏部《题老僧》、仙道部《紫极宫上元齐次呈诸道流》。其中，唯《山中题弟侄书院》一联所出原诗《题弟侄书堂》云“家山虽在干戈地，弟侄常修礼乐风”“少年辛苦终身事，莫向光阴惰寸功”，含有教导子弟诗书传家、修身养性的劝诫，余者皆无明显讽谕之意。另外，这些诗还多入四时天象、地理草木、别离隐逸等部类，部分诗句诗题与原诗不同，如《投宣谕张侍郎》原诗作《投宣谕张侍郎乱后遇毘陵》，《旅舍》原诗作《旅中卧病》，《题周繇先辈石门山庄》原诗作《夏日登友人书斋林亭》。如此，若抛开全诗中其他部分内容，就很容易给人以特定的闲适韵味，这就与杜荀鹤偏于讽谕的总体诗风大为不同。也就是说，《千载佳句》的选录增添了一定的主观成分。当然，这种即便是针对讽谕诗人也偏取其闲适情趣的编选原则，对罗隐、陈标等其他作家也同样适用。可见，即便是面对讽谕型类白诗人的作品，《千载佳句》的文学接受也偏取其“闲适”情趣的部分，而被选部分也更贴近闲适思想第二层次的选择标准。这一择诗特点，与此书专设“闲适”门类的现象，共同呈现出大江维时对白居易“闲适”诗学观的接受与偏离。

四、诗学自觉与仕宦特例：大江维时的白诗接受溯因

关于大江维时对白居易文学的个性化接受，金子彦二郎指出与古代日本民族审美特性有关，体现了日本国民性中的淡泊性、现实性、乐天性、偏爱草木自然性等^[27]。此说有一定道理，但过于笼统，忽略了大江维时的个体精神、时代背景以及平安汉文学思潮的历时性与流变性。本文认为个中要因有三：

第一，以大江维时为代表的平安中期文人的汉诗学自觉。这与当时汉文学思潮的发展流变存在关联。自遣唐使制度于894年废止以来，中日两国官方交流结束，日本汉文学逐渐呈现衰颓趋势。到大江维时活跃于文坛的村上天皇（926—967）时代，汉文学发展进入新的转折期，上层文化圈虽然继续大力推崇汉诗，但对汉诗的审视心态已悄然改变，文人不再局限于对唐诗的简单模仿与字

面理解,开始形成朦胧的诗学意识与民族文学自觉。这种意识影响到平安院政时期的汉诗学与和歌审美理论的发展,镰仓时代第一部诗学著作《济北诗话》的产生即可说是一种诗学文化的过渡。而在诗学自觉基础上,时人对异国文学的接受也不再限于被接受文学的意显辞俗。大江维时即为典型。他早于朱雀天皇天庆年间(938—947)就在《日观集序》中对“我朝遥寻汉家之谣咏,不事日域之文章”^[28]的文坛现象进行过批评与反思。《千载佳句》能够跳出平安早期文坛全盘推崇白居易的格局,而呈现出许多突破传统认知的异质特征,应当与之相关。只不过,大江维时毕竟是依靠《白氏文集》光大其家族汉学传统的,故在编撰《千载佳句》时又自觉不自觉地以白居易诗句为首选目标,并在白诗的择录标准上注入了自己这种既肯定“汉才”又追求“和魂”的复杂文化心态。

第二,大江维时在“闲适”诗学理论接受上的再创造。白居易本人的闲适观常被视作偏重于“适”,“为了达到自己身心都渴望的‘适’的境界,以诗语史的‘适’字为核心,也最终形成了前人未及的‘闲适诗’的世界”^[29]。但大江维时所理解的白氏“闲适”观,却在“闲”与“适”的平衡上更为侧重“闲”的一面。《千载佳句》涉及“闲”字多达60余处,涉及“适”字不过2处;与“适”字有关的门类,仅有人事部“闲适”类,但与“闲适”类前后紧邻者,却前有“闲居”“闲意”“闲放”,后有“闲游”“闲官”“闲散”等类,诸门类皆突出一份“闲”意。这些都说明编者的“闲适”观,并非以“适”为重心,而是以“闲”为骨眼。这种“闲适”观使大江维时选择性地忽略了白诗中的“不适之适”,也使得《千载佳句》在白诗选录上更侧重那些书写“闲适”情趣的白居易中晚年七言“杂律诗”,毕竟中晚年的白居易身处政治漩涡之外,方可真正做到无事之“闲”。此后的日本文坛中,受《千载佳句》影响较大的汉诗文集如《和汉朗咏集》《新撰朗咏集》《本朝丽藻》等,虽无“闲适”门类,却都特设了“闲居”等部类,也应是大江维时“闲”意诗学观的继续。

第三,汉文士“不遇”势态下的顺达仕宦。平安中期的日本政治体制已由律令制转向藤原家的摄关制,贵族文人们失去了学而优则仕的晋身之阶。村上朝虽然文艺中兴,但汉文学发展总体上走向式微,加上平安朝与渤海国的国交废止,汉诗国际外交功能消失,原本依靠汉文学立身的平安文士很难再获优遇。像大江朝纲、菅原文时、源顺、橘直干、兼明亲王、庆滋保胤等人皆为当时汉学大儒,但仕宦境遇却不尽乐观。大江朝纲(886—958)乃大江家学继承者,汉学才华胜过大江维时,还曾与渤海国使臣汉诗唱和过,却宦途滞塞多年。菅原文时、源顺、橘直干三人,皆是村上朝天德三年(959)斗诗大会的参加者。菅原文时(899—981)作为继承菅原道真(845—903)学识的家族代表人物,参与此次文学盛会时官位仅为中右弁,后任职不过大学头与文章博士;源顺(911—983)为嵯峨天皇玄孙,43岁才补任文章生,一生都未担任过专门儒职,其不遇感在《五叹吟》《无尾牛歌》等作品中皆有表现;橘直干(平安中期)一度就任儒者之职,却无法真正得遇于朝廷,以致在自己的申文中影射当政的村上天皇^{[30]125-126}。兼明亲王(914—987)也对村上朝有过讽刺,作为醍醐天皇皇子,虽历任中纳言、权大纳言、左大臣等高位,却终被擅权的关白藤原兼通罢去实务,后为自遣而作《兔裘赋》,并于赋文开篇直抒不遇之愤:“君昏臣谀,无处于愬,命矣天也!”^{[30]12}

由上不禁疑惑,大江维时对⑤“幸逢尧舜无为日,得作羲皇向上人”的选录,是否也如以上诸人那般是在反讽冷遇汉学文士的平安朝廷呢?并非如此。察大江维时的个人仕宦,知其担任过中纳言之职,逝世之后又被追赠从二位,可见,他是当时汉学文人群体中唯一升至高位者。至于其仕途顺达,日本学者归因于他担任过天皇侍读这样的实务^[31]。而帮助大江家族获得天皇“侍读”垄断地位的正是《白氏文集》。对此,大江维时孙辈大江匡衡(952—1012)称:“夫江家之为江家,白乐天之恩也。故何者,延喜圣代千古、维时父子共为《文集》之侍读,天历圣代维时、齐光父子共为《文集》之侍读。”^{[32]221}大江家族依靠《白氏文集》等汉学经典,在村上朝取代菅原氏成为“累代”汉学儒者主流。大江维时也成为当时极少数可以受惠于汉文学“稽古之力”的特例。对于这一点,维时本人也有所意识,并以之激励子孙:“努力可攻坚。我以稽古力,早备公卿员。汝有帝师体,必遇文王田。”^{[32]222}期待他们可以凭借汉文学的“稽古”之用晋身为帝王之师。带着以上理解,不难推断以大江维时的

身份、才学以及对《白氏文集》的熟稔程度,即便无法精确把握每一首白诗的创作背景,也不至于对距离自己生活时代不远的中唐政事毫不知情,至少对白居易晚年的整体政治环境应当有基本了解。更何况在文学之士的事功无望方面,白居易的生活时代还与村上朝的基本状况十分近似。那么,在对⑤“幸逢尧舜无为日,得作羲皇向上人”的接受上,大江维时之所以规避客观现实,并以“闲适”文学观解读其间的“不适之适”,主要原因就在于他的白诗接受,并非是从文士入世无门的时代困境出发,而是从自己的顺达仕宦与家族的发展腾飞考虑的。换言之,他是在借用这两句白诗肯定村上朝的基本状况,他的肯定也影响到大江氏后人对村上朝的评价,这从大江匡衡将天历朝称作“圣代”即可可见一斑。

五、“不适之适”化入“狂言绮语观”：“不遇”汉文士对白居易闲适观的新型接受

据上文可知,白居易闲适思想中的“不适之适”很难在“宗白”的《千载佳句》中引起共鸣。那么,这是否意味着它无法真正融入以“幽玄”“风雅”等为流行审美要素的平安文坛呢?对此,有关日本“狂言绮语观”的文献记述,或可引发思考。

察村上天皇康保初年(964),以失意文人庆滋保胤(约934—1002)为代表的大学寮北堂翰林书生,曾与比睿山学僧一起从白居易诗文中得到了“外来天启”,从而发起念佛结社的劝学会。此会首次将“狂言绮语观”视作一种新的文艺思想。发起人之一源为宪(?—1011)在《三宝绘词》(984)中,还记载康保初年劝学会成员“诵居易搜整己诗且封藏香山寺之际之偈‘愿以今生世俗文字之业,狂言绮语之过,转为将来世世赞佛乘之因、转法轮之缘也’”^[33]。白居易对日本产生“狂言绮语观”的影响,有论者指出:“平安中期律令体制遭到严重破坏,文章经国的理想几近破灭。随着政治与文学的分离,文人便醉心于‘狂言绮语’世界,从而陷入了现实政治、宗教信仰与文学追求的矛盾深渊,于是从白居易诗文中找到了‘狂言绮语观’这一指导人生态度的思想武器与解决矛盾的方便法门。而法华净土信仰的高扬以及对白居易的崇拜,促进了狂言绮语观的接受与传播。”^[34]可见平安初期律令制的破坏,文章经国意识的消弭,以及汉学文士的不遇处境,共同导致了平安中期文坛的时代困境。汉学文士们试图挣脱这种困境带来的精神痛苦,进而醉心于“狂言绮语”的世界。那么,何为白居易的“狂言绮语”呢?

“狂言绮语”中唐以前未出现过,到开成五年十一月白居易《香山寺白氏洛中集记》才作为短语使用^[35]:“夫以狂简斐然之文,而归依支提法宝藏者,于意云何?我有本愿,愿以今生世俗文字之业,狂言绮语之过,转为将来世世赞佛乘之因,转法轮之缘也。”^{[21]3806}对“狂言绮语”的过失做出指摘,同时表明自己的“转法轮”之愿。在此文前一年,白居易作《苏州南禅院白氏文集记》也表达了相似愿望:“根源五常,枝派六义,恢王教而弘佛道者,多则多矣。然寓兴、放言、缘情、绮语者,亦往往有之。乐天,佛弟子也,备闻圣教,深信因果。惧结来业,悟知前非……且有本愿,愿以今生世俗文字放言绮语之因,转为将来世世赞佛乘转法轮之缘也。”^{[21]3788-3789}诗人提出“放言绮语”,与“狂言绮语”相近。有观点认为,“狂言绮语”有违于儒教传统和佛教戒律,诗人加以反省,“又以‘世俗文字之业’和‘狂言绮语之过’可转为‘赞佛乘之因,转法轮之缘’的本愿”,对其存在价值做出肯定^[34]。此观点指出白居易“狂言绮语”的本质特征是背离儒家教化与佛教戒律,只可惜未对白居易背离儒教之处做出进一步挖掘。有鉴于此,本文从白居易闲适思想的“不适之适”上,找到了深入考察“狂言绮语”的突破口。

关于白居易“闲适”书写与“狂言绮语”的内在联系,学界已有认识:“即使在白居易的早期作品中,也既有‘救济人病,裨补时阙’的讽喻诗,又有‘知足保和,吟玩情性’的闲适诗,而‘狂言绮语’在其中占有相当的比重。”^[36]但未对两者的内在联系做出深入考析。本文认为,与白居易明确定义“狂言绮语”这一概念相应,《白氏文集》涉及“狂言”二字的作品,就隐藏着“狂言绮语”的文学特质。这种文学特质,是在“不适之适”的委婉表达之下得以形成的,相关作品有《狂言示诸侄》《醉后狂言

酬赠萧殷二协律》《秋日与张宾客舒著作同游龙门醉中狂歌凡二百三十八字》等,其中尤以最后一首为典型,其间有云:“暂停杯觞辍吟咏,我有狂言君试听。丈夫一生有二志,兼济独善难得并。不能救疗生民病,即须先濯尘土缨。况吾头白眼已暗,终日戚促何所成?不如展眉开口笑,龙门醉卧香山行。”^{[21]2012}此诗作于大和七年太子宾客分司任上。“兼济独善难得并”,开宗明义指明儒家理想难以实现,既然如此,不若心隐身适,悠游醉乐。如此“闲适”理念无疑印证了“不适之适”的深层内涵。值得注意的是,与其他“闲适”书写不同,此诗在表达这层“不适之适”前,先行说明与之相关的言论皆为作者的“狂言”。如此,诗人的“不适之适”精神就与“狂言”的外在表现关联起来了。

关于“不适之适”的“狂言”式表达,除以上例证外,还以诗歌《九年十一月二十一日感事而作》最堪深味。此诗作于大和九年十一月,正值中唐最大宫廷政变“甘露之变”发生不久。面对事变后的政乱臣戮,白居易如此感慨:“祸福茫茫不可期,大都早退似先知。当君白首同归日,是我青山独往时。顾索素琴应不暇,忆牵黄犬定难追。麒麟作脯龙为醢,何似泥中曳尾龟?”题下自注:“其日独游香山寺。”^{[21]2230}有关此诗的创作主题,北宋时即备受学林争议。有观点认为,此诗毫无家国之悲却有幸灾乐祸之意。苏轼《仇池笔记》云:“不知者以为幸祸。乐天岂幸人之祸者哉?盖悲之也。”^[37]洪迈《容斋随笔》又引“九年十一月作”的白居易《咏史》诗,并称此诗“正为甘露事而作,其悲之之意可见矣。”^[38]对白居易后期“闲适”文字背后的言不由衷,人们并不缺乏清醒的认识。此诗更多的是一种“不适之适”的自嘲式书写。诗人前期那种“欲开壅蔽达人情,先向歌诗求讽刺”^{[21]263}的美刺精神,在后期高压政治环境下,正以这种不易察觉的新型表达而委婉流露出来。当然,这些“浅薄”反语也很容易让人误读,而且从儒家教义与佛家戒律的角度来看,更属严重的失真存悖,因此渐成诗人心中的“狂言绮语”。“狂言绮语”东传后,引起同样仕宦坎坷的“不遇”汉文士的共鸣,从而促使“狂言绮语观”的产生,而“不适之适”思想则在其间得到继承与发展。

六、白居易的日域佛教形象:“不适之适”化入“狂言绮语观”的文化成因

既然白居易“闲适”文学中的“不适之适”才是“狂言绮语”得以产生的重要因素,那么,原本属于文学范畴的“狂言绮语”,何以会在进入平安文坛后成为佛学领域的修心法门呢?这十分值得深思。宋人即指出,相较于儒佛两家,白居易闲适思想中的道教理念反倒占据更大的影响比例:“夫知足不辱,明哲保身,皆老氏之义旨,亦即乐天所奉为秘要。而决其出处进退者也。”^[39]近代学者指出,“白公则外虽信佛,内实奉道”,“乐天之思想,一言以蔽之曰‘知足’。‘知足’之旨,由老子‘知足不辱’而来”^[40]。当代亦有相似论断,如白居易刻意在闲适诗中避开谈论佛教思想,闲适诗中的交往人物里也没有佛教的“上人”“僧人”,白居易认为自己的修心养性与佛教无关^[41]，“闲适”二字被认为源于《庄子·达生》的“忘适之适”。当然,这种现象也折射到平安文坛的接受上,白居易形象在逐渐神化的进程中就包含了道教化的一面。平安中期惟宗允亮《政事要略》(1008)所收《白居易传》有“岁星为曼倩,文曲星为乐天焉”^{[42]535}的引语。高阶积善《梦中谒白太保元相公》诗“高情不识又何神”句下自注:“《白太保传》云:‘太保者是文曲星神。而相公未见其所传矣。’”^[43]白居易被赋予的神化色彩之一,就是成为道教主管文运的“文曲星神”。但即便如此,此类记述在平安文献中却相对有限。相较于道教形象,诗人的佛教形象更为平安文人所普遍接受。

至于白居易佛教化的缘由,可先溯源至诗人自己的“转法轮”愿望。“让自己的文集成为一部佛教经典,作为自己来世转生时的见证,是晚年白居易的一个虔诚祈愿,也是他屡次编撰《文集》的最大动机。……通过庐山东林寺僧侣的全面协助,他的文集在生前就已经在中国佛教的重镇庐山取得了与慧远文集对等的地位。”^[15]李绅《看题文集石记因成四韵以美之》提到圣善寺僧侣对《白氏文集》的尊奉:“寄玉莲花藏,缄珠贝叶扃。院闲容客读,讲倦许僧听。部列雕金榜,题存刻石铭。永添鸿宝集,莫杂小乘经。”^{[21]3771}但即便如此,白居易在唐宋文坛的意义仍多属文学范畴,其“转法轮”愿望影响有限。白居易学佛也并不虔诚,不仅仍以儒家实用主义为准则,还将学佛与饮酒相提并论,

甚至直言佛道尚不如酒^[44]。如此,白氏作品转化为佛学教义的决定性因素,就并非诗人自身的参禅修为所致。平安文坛偏爱以释家角度接受白居易“不适之适”影响下的“狂言绮语”,进而形成独具民族审美特质的“狂言绮语观”,才真正值得深思。对此,严绍璦的一段论述颇堪回味:“自九世纪中期以来,日本官僚知识阶级对白居易及其文学长时间地表示了崇敬和仰慕,并且在某些年代,曾经达到了如痴如醉的程度。但是事实上,这个阶级的各个阶层,谁也没有从总体上真正理解和认识过白居易,谁也没有真正按白居易文学的本来面貌吸收过他的作品。是的,平安时代的日本官僚知识分子,都是从自己的需要出发,把白居易的一个侧面理解为白居易的整个形象,从而加以膜拜的。”^[4]¹⁸¹⁻¹⁸²这里指明白居易形象在东传日本后,经历了一个再塑造的过程,其标准就是平安文人的不同文化需求。当然,这种需求除了文学层面外,还更多体现在宗教层面上。

前文述及平安中期以来,汉学文士步入一个宦途坎坷的“不遇”时代,文坛中退隐或出家的现象逐渐增多。以庆滋保胤为代表的中下层文人率先对净土信仰作出反应,并在入世与隐退的衡量后,最终沉迷其中。是时,白居易作品中的崇佛文字与“转法轮”愿望,恰与这种信仰文化产生交轨,共同促进白居易从诗人形象到佛教形象的文化接受。庆滋保胤《池亭记》称“唐白乐天为异代之师,以长诗句归佛法也”^[30]³⁰⁰,直言白居易之所以成为“异代之师”,就在于满足了他们学诗参禅的要求,这与中土将白居易视作文学家的定位大为不同。至于平安文人解读出来的白居易佛教形象,按文献记载,就是象征着般若大智慧的文殊菩萨。《政事要略》所收《白居易传》载:“或曰:‘古则宝应菩萨下池世间,号曰伏牺,吉祥菩萨为女娲。中叶则摩诃迦叶为老子,儒童菩萨为孔丘。今时文殊师利菩萨为乐天。’”^[42]⁵³⁴⁻⁵³⁵《政事要略》作为律令格式文集,具备相当的文献可信度。后来的说话集《十训抄》(1252)亦云:“乐天又为文殊之化身,当可信。”^[45]另外,今京都国立博物馆藏有一张教王护国寺(东寺)举行灌顶仪式所用的山水屏风,其间画的一位拈花菩萨,也被世代传为是白居易^[46]。可见平安文人对白居易佛教形象的喜爱与接受。

随着诗人形象的日益神化,《白氏文集》被推崇为佛学经义。针对前文所提李绅诗中“永添鸿宝集,莫杂小乘经”两句,大江匡房(1041—1111)《江谈抄》曰:“云鸿宝集者,乃大乘经也。因兹古人亦视《文集》为大乘经之次,小乘经之上也。故橘孝亲常信之,不敢无一刻不睹之。”^[47]出于橘皇太后一门的橘孝亲,将《白氏文集》奉为介乎大乘经与小乘经之间的珍贵佛典,此事可代表当时文人对《白氏文集》的普遍看法。既然个人别集都能不自觉地转为佛教教义,那么被白居易标为实现“转法轮”愿望的“狂言绮语”,也就不难融入平安文人的佛教信仰中。无怪日本古人称:“嬉戏之事亦能成为与佛结缘之因,而朗咏、佛事皆基于白乐天‘愿以今生世俗文字之业,狂言绮语之过,转为将来世世赞佛乘之因,转法轮之缘也’的本愿。”^[48]

综上所述,白居易的佛教化形象是链接“闲适”文学观(“不适之适”)与“狂言绮语”观的重要纽带,而“狂言绮语”观的产生,则是在诗人的佛教化演进与“不适之适”的共同作用下方才实现的。

七、结 语

白居易在中日两国的传播所形成的不同文化形象,深刻地表征了跨文化传播的复杂规律。党的十七届六中全会《关于深化文化体制改革推动社会主义文化大发展大繁荣若干重大问题的决定》明确提出“实施文化走出去战略”以来,学界对中华文化“走出去”展开了广泛而深入的研究,尤其是在文学领域可谓成果丰硕。但目前的研究主要集中在“我国文学外译与传播的各个方面”,且“大体上把现行中国文学‘走出去’的战略概括为‘送出去’,对这种战略的成效很不乐观”^[49]。实际上,“走出去”的两端是两种可能差异极大的文化,中国文化经典到了另一种文化中,未必就能得到经典性的认同,比如在中国文学中兼具“流行经典”与“历史经典”双重身份的金庸小说,在德国学者顾彬眼里就并不“真正具有‘现代性’”,他甚至断言金庸小说“经不起时间的考验”^[50],这和中国人的理解显然不同。有学者认为,“相同物理时间的历史中实际上演绎的是不同逻辑时间的历史,这就造

成了某种‘历史异代’的现象”，进而造成了“现代性错位”并产生“现代性歧义”^[51]。由此可见，“走出去”并不仅仅是要推销自己，更重要的是理解对方。而理解对方的最佳途径，则莫过于通过既有案例深入到其文化深处之中，探讨传播变异中的“历史异代”歧义。目前对于中国现当代文学已经有了不少研究成果，但对传统文学在古典时代“走出去”的研究相对较少。本文就正是致力于通过白居易的典型案例，提供一个观察中国文化“走出去”的窗口。

“历史上周边国家和地区的读书人，用汉字撰写了大量文献，其涉及范围几乎与‘国学’相当，这些材料构成了长期存在于东亚世界的‘知识共同体’或曰‘文人共和国’，既向我们提出了许多新问题，也提供了在理论上和方法上继续探索的可能性。”^[52]中国古典文学在几千年的悠久历史中，如何走出国门并对东亚诸国文化形成构建性的重大影响，成为学界关注的思考点。日本作为中国文化的受众国典型，自奈良时代（710—794）起就从唐代大规模引入各类文化典籍，以摄取中国的思想、法律、文学精华，完善其律令制国家体系。进入平安时代，日本对中国文化的认识趋于理性，对“东传”的唐代作家作品开始进行选择性地吸收和改造，从而形成自己的民族文化特色，甚至对中国产生了一定程度上的文化“回流”（比如宋代的汉籍自日本“回流”现象）。既然“一切文化的历史都是文化借鉴的历史”^[53]，文化环流也在中日两国交流史上存在千年，那么，针对唐代文学“走出去”的问题，我们就不能局限在以往的文学比较和文学接受的单一研究模式中，而要结合中日文学思潮、政治历史脉动、社会文化变迁等，有高度并多维度地发现新问题、进行新思考。

白居易文学作为中国文学“走出去”的典型，是特定时代（838—1192）中日文明的最大文化节点之一，故其“闲适诗”与“闲适”思想的传播与接受，不仅是深入了解中日文学关系研究的主要切入点，也是我们从周边反观唐代文学域外影响力、唐代文学与唐代思想关系研究的重要载体，具有十分重要的跨文化意义。本文基于既有研究成果，发现“不适之适”是链接白居易前后期闲适观的重要思想脉络，以此补察白居易“闲适”文学观研究的不足；在此基础上，追察白居易“闲适”文学在日本的传播和接受，发现随着平安中期的汉文学思潮流变以及汉文士诗学自觉，其相关接受呈现出以下特点：第一，从最初的全面追崇转为有选择地创造性接受，如相较于以儒家修身思想为核心的前期闲适诗，以道禅二家思想为主的后期闲适诗更为当时的日本文坛所接受。第二，“不适之适”成为平安文人接受白居易“闲适”文学的重要分流点。“不适之适”在仕宦顺达的大江维时那里无法得到共鸣，这从《千载佳句》的择诗标准中即可见一斑；但在与大江维时同时代的“不遇”汉文士们那里，却已悄然注入“狂言绮语”的特殊表达范式中，并被发挥成一种新的时代观点。白居易的“闲适”书写因此突破了单纯的文学范畴，而成为构筑域外宗教理论的文化要素。这在中国文学接受史上实属罕见。第三，“不适之适”之所以促成“狂言绮语观”的产生，其缘由还在于白居易佛教形象在日域的接受和强化。以上考察，从多个维度重新观照白居易“闲适诗”与“闲适”思想对古代日本民族文化建构所产生的重要文学意义和哲学意义，也从跨文化阐释下的域外接受角度，为国内的白居易研究与唐代文学研究做出新的拓展，为新时代中国文化“走出去”提供历史借鉴与观察窗口。

参考文献：

- [1] 王兆鹏. 20世纪日本唐代文学研究成果量的发展变化[J]. 社会科学战线, 2015(5): 142-150.
- [2] 严绍璎. 序[M]//雋雪艳. 文化的重写——日本古典中的白居易形象[M]. 北京: 清华大学出版社, 2010: 序 5-6.
- [3] 马歌东. 白居易研究在日本: 日本汉诗溯源比较研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2011: 154-166.
- [4] 严绍璎. 中日古代文学交流史稿[M]. 福州: 福建教育出版社, 2016.
- [5] 铃木修次. 中国文学与日本文学[M]. 南京: 译林出版社, 1989: 89.
- [6] 霍松林. 论白居易的田园诗[J]. 陕西师大学报(哲学社会科学版), 1982(3): 35-49.
- [7] 中木爱. 试论白居易诗中生理层次的“闲适”表现——兼及姚合闲适诗[J]. 中华文史论丛, 2009(2): 103-126.
- [8] 毛妍君. 论苏轼对白居易“闲适”人生观的受容[J]. 江淮论坛, 2010(3): 171-175.
- [9] 刘京臣. 论白居易“三适为一”的乐天知命之诗对宋词的影响[J]. 邵阳学院学报(社会科学版), 2013(5): 77-80.
- [10] 太田次男. 平安時代に於ける白居易受容の史的考察(上)[J]. 史学, 1960(32): 402-442.

- [11] 太田次男. 平安時代に於ける白居易受容の史的考察(下)[J]. 史学, 1960(33):19-58.
- [12] 丸山清子. 源氏物語における白氏文集受容の概観[J]. 比較文学, 1963(6):1-27.
- [13] 上村观光. 五山文學全集:第1卷[M]. 京都:思文阁, 1973:360.
- [14] 李庆本. 跨文化阐释与世界文学的重构[J]. 山东社会科学, 2012(3):43-48.
- [15] 陈翀. 慧尊东传《白氏文集》及普陀洛迦开山考[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2010(5):44-54.
- [16] 查屏球. 从科场明星到官场隐士—唐宋转型与白居易形象的转换[J]. 文学遗产, 2019(1):48-58.
- [17] 黎靖德. 朱子语类[M]. 北京:中华书局, 1994:3326.
- [18] 张少康. 中国文学理论批评史:上卷[M]. 北京:北京大学出版社, 2009:307.
- [19] 下定雅弘. 中唐文学研究论集[M]. 北京:中华书局, 2014.
- [20] 邵明珍. 论白居易的“拜相情结”[J]. 苏州大学学报(哲学社会科学版), 2016(2):135-141.
- [21] 朱金城. 白居易集笺校[M]. 上海:上海古籍出版社, 2017.
- [22] 贺中复. 论五代十国的宗白诗风[J]. 中国社会科学, 1996(5):140-152.
- [23] 胡震亨. 唐音癸签[M]. 上海:古典文学出版社, 1957.
- [24] 周勋初. 唐诗大辞典(修订本)[M]. 南京:凤凰出版社, 2003:141.
- [25] 顾云. 唐风集序[G]//李昉,等. 文苑英华. 北京:中华书局, 1966:3688.
- [26] 洪亮吉. 北江诗话[M]. 陈迥冬,校点. 北京:人民文学出版社, 1998:99.
- [27] 金子彦二郎. 平安時代文学と白氏文集(句題和歌・千載佳句研究篇)[M]. 东京:培风馆, 1965:527.
- [28] 松尾苇江,等. 金葉和歌集 令義解 朝野群載 梁塵秘抄口傳集[M]. 东京:朝仓书店, 2013:63.
- [29] 松浦友久,李宁琪. 论白居易诗中“适”的意义——以诗语史的独立性为基础[J]. 山西师大学报(社会科学版), 1997(1):40-46.
- [30] 藤原明衡. 本朝文粹[G]//黑板胜美. 新訂増補國史大系:第29卷. 东京:吉川弘文馆, 1965.
- [31] 小野泰央. 平安朝天曆期の文壇[M]. 东京:风间书房, 2008:59.
- [32] 大江匡衡. 江吏部集[G]//塙保己一. 群書類叢. 东京:续群书类丛完成会, 1960.
- [33] 马渊和夫,等. 三宝繪 注好選[M]//新日本古典文學大系 31. 东京:岩波书店, 1997:172-173.
- [34] 刘瑞芝. 论狂言绮语观在日本的引入及其原因[J]. 外国文学评论, 2004(4):74-80.
- [35] 山田昭全. 狂言綺語観の二側面——慶滋保胤の詩観の変遷と天台教学との連関[J]. 豊山学报, 1959(3):129-143.
- [36] 刘瑞芝. “狂言绮语”源流考[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版), 2003(3):90-97.
- [37] 苏轼. 东坡志林 仇池笔记[M]. 华东师范大学古籍研究所,点校. 上海:华东师范大学出版社, 1983:218.
- [38] 洪迈. 容斋随笔[M]. 孔凡礼,点校. 北京:中华书局, 2005:11.
- [39] 何文焕. 历代诗话[G]. 北京:中华书局, 1981:53.
- [40] 陈寅恪. 元白诗笺证稿[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2017:337.
- [41] 文艳蓉. 白居易生平与创作实证研究[M]. 上海:上海古籍出版社, 2016:308.
- [42] 惟宗允亮. 政事要略[G]//黑板胜美. 新訂増補國史大系:第28卷. 东京:吉川弘文馆, 1964.
- [43] 川口久雄. 本朝麗藻簡注[M]. 东京:勉诚社, 1993:295.
- [44] 张安祖. 论白居易的思想创作分期[J]. 求是学刊, 1996(1):83-88.
- [45] 永积安明. 十訓抄[M]. 东京:岩波书店, 2004:190.
- [46] 中野政树,平田宽,等. 王朝絵巻と装飾経 平安の絵画・工芸 2[G]//日本美術全集:第8卷. 东京:讲谈社, 1990:226.
- [47] 川口久雄,等. 江談證注[M]. 东京:勉诚社, 1984:922.
- [48] 謠曲集[M]. 东京:新潮社, 1986:142.
- [49] 韩子满. 中国文学的“走出去”与“送出去”[J]. 外国语文, 2016(3):101-108.
- [50] 顾彬. “金庸”与中国当代文学的危机[J]. 杨青泉,译. 西南大学学报(社会科学版), 2012(2):75-80.
- [51] 苏静,韩云波. 金庸小说“走出去”与英汉交流语境中的接受与反思[J]. 外国语文, 2019(3):73-79.
- [52] 张伯伟. 东亚汉文学研究的方法与实践[M]. 北京:中华书局, 2017:3.
- [53] 爱德华·W·萨义德. 文化与帝国主义[M]. 李琨,译. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2003:309.

责任编辑 韩云波

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>