

李白及其詩之英雄與英雄崇拜探賾*

蔡振念**

〔摘要〕

本文連結了神話與詩歌，指出神話和詩歌在本質上是相同的，它們都是人類神秘的夢想，如果神話中英雄崇拜原型是人類集體無意識的一種心理活動，那麼我們應該也可以在詩歌中看到相同的心理原型。

其次，本文指出李白的人格具有英雄人物的特徵，他的出生和死亡都有神話英雄的特徵。除了神話英雄之外，李白也是歷史上的詩人英雄，李白詩人英雄的意義就在於我們在閱讀李白神話時認同了李白不世出的詩歌天才，並且在感情上對他的懷才不遇產生同情。

本文第三部份則是英雄崇拜理論的實際操作，以卡萊爾和坎伯兩位學者的英雄人物分類做參校，來分析李白詩中的英雄人物。這些分析主要在說明，英雄和英雄崇拜是神話上的一種原型，基於神話與詩歌同源，它們也是詩歌中的一種原型。

關鍵詞：李白、英雄、神話、集體無意識、詩歌

*本文為國科會專題計畫 NSC100-2104-H-110-043 研究成果。

**國立中山大學中國文學系教授

一、敘論：英雄與英雄崇拜

英雄與英雄崇拜是人類心理上一種原型 (archetype)，人類文明一直存在著英雄崇拜 (hero worship) 的情感。心理學家容格 (Carl G. Jung, 1875-1961) 曾說：「英雄人物是一種典型形象，一種原型，從遠古以來就已存在。」¹英雄與英雄崇拜既是種原型，那麼它就是人類由遺傳而來的一種集體無意識 (collective unconscious)，因為根據容格的說法，原型是人類腦中的一種遺傳趨向 (inherited tendency)，而這種遺傳趨向是集體無意識的本能。集體無意識或原型以母題 (motifs) 相同或相似為特徵，普遍存在任何地方而不受時代、環境、或種族的局限。²也就是說，集體無意識的本能和原型是相同的東西，原型可以說是本能的無意識形象 (images)，是本能行為的模式。³若說集體無意識是一種假設，那麼原型就是其具體說明。原型是一種記憶的痕跡，透過原始形象或象徵而表達出來，是人類的心靈圖示，顯現在個人的思想、夢境、幻想和民族的神話、信仰之中。容格進一步認為，人類集體無意識的原型心理，會為人類文明創造出神話、宗教、哲學、文學等文化形態，影響整個民族與時代，並在民族與時代身上留下烙印。⁴

英雄與英雄崇拜既然是集體無意識的原型，那麼什麼是集體無意識呢？容格解釋道：

如同人體解剖顯示了某些超越種族的共同處，人類心理 (psyche) 也具有跨越文化和意識共同層次，我們可稱之為集體無意識，集體無意識超越種族，是人類相同大腦結構在心理上的展現，這說明了不同種族或文化間何以往往有相同的神話母題和象徵，也解釋了人類互相溝通的可行性。⁵

容格進一步解釋說，人類心理的某些部份是源於整體種族和全人類的，我們每個

¹ 我的翻譯，本文所引外文資料除非另外注明，皆為我的翻譯。引文見 Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, trans. R. F. C. Hull, (New Jersey: Princeton UP, 1990), p. 112.

² Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, p. 108.

³ Carl G. Jung, "The Concept of the Collective Unconscious," in *The Archetype and the Collective Unconscious*, tr. R. F. C. Hull, (Princeton: Princeton UP, 1959), pp. 43-44.

⁴ Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, p. 118.

⁵ Carl G. Jung, *Psychology and the East*, tr. R. F. C. Hull, (Princeton: Princeton UP, 1978), p. 13.

人都是整體心理 (all-embracing psychic life) 的一部份。⁶至於集體無意識和個體無意識的區別，容格的說明是：

集體無意識和個體無意識的區別在於集體無意識並非來自個體的經驗，因此也不是後天習得的；個體無意識是一度曾為個體意識的內容，但因壓抑或遺忘而成為無意識；集體無意識則從未成為意識層面的內容，而是來自先天的遺傳。個體的無意識大部份形成心理情結，集體無意識則構成心理原型，這種原型是普遍存在於任何時代任何地方的各種心理形式 (forms in the psyche)。……集體無意識在任何個體身上都是相同的 (identical)。⁷

英雄崇拜既是一種集體無意識的原型，那麼它就應該超越文化、種族、時代、國界等各種限制，存在於人類的本能之中，古今中外人同此心，心同此理。事實上也是如此，只是在中國和西方甚至其他各民族的文學史上，我們對這種心理原型一直處於蒙昧的狀態，未能在意識層面上清楚地表現或敘明，一直到近世以來，尤其是容格心理學集體無意識和原型理論發展之後，並被應用到文化人類學和神話的研究上，英雄與英雄崇拜的原型心理才被學界所認識。我們試看文化人類學及神話學上對此的相關論述就可明白此一發展。

在西方，雖然希臘、羅馬神話大都為英雄人物事蹟的傳說，但在神話學研究興起之前，人們其實並不明白神話與傳說的現實意義及其與人類心理的密切關係，西方史詩諸如荷馬 (Homer, ca. 8th cent. B.C.) 的《奧迪賽》(The *Odyssey*) 和《伊利亞德》(The *Iliad*)，甚至英國中世紀 (西元 8 世紀) 的長詩《布爾武夫》(Beowulf) 說的都是英雄人物的史事，但這些英雄或遇見海神 (poseidon)、女妖 (如 Ulysses 之遇見 Siren)，或遇見惡龍而殺之 (如布爾武夫之屠龍)，其中傳說 (legend) 成份很大，因此一般人以神話 (myth) 視之而已。在中國亦然，司馬遷《史記》中記載了三皇五帝，如伏羲、神農、黃帝、堯、舜等開國帝王或文明英雄，但其事大抵幽渺難明，所以司馬遷感慨五帝之德業，儒者不傳，百家雖有提及，然「其文不雅馴，薦紳先生難言之。」⁸而中國詩人記錄開國英雄或民族英雄

⁶ Carl G. Jung, *Modern Man in Search of A Soul*. (New York: Harcourt, 1933), p. 210.

⁷ Carl G. Jung, "The Concept of the Collective Unconscious," pp.42-43.

⁸ 司馬遷：《史記》(北京：中華書局，1975年)，卷1，頁46。以下引正史皆依中華書局版本。

的事蹟，較早者要數《詩經》，其中詩篇如〈文王〉之述周文王德業，〈綿〉之追溯古公亶父遷岐事蹟，〈生民〉之美后稷稼穡之功，〈公劉〉敘說后稷裔孫公劉經營豳之辛勤。可見西方與中國自古以來，詩人歌詠英雄事蹟，表現英雄崇拜的詩篇其實並不少見。

英國作家卡萊爾(Thomas Carlyle, 1795-1881)在十九世紀時就已為英雄崇拜集體無意識的心理發出了先聲，他說：「只要人存在，英雄崇拜就會永久存在(edures for ever)……在所有地方，所有時代，英雄都受到崇拜，永遠是如此。」⁹卡萊爾雖未從心理學角度闡述英雄崇拜，但他已注意英雄崇拜在人類社會無所不在的現象，並認為整個人類的歷史，其實就是英雄人物的傳記，他說：「記載人類在這世界上成就的歷史，基本上是那些偉人事業的歷史，這些偉大人物是人類的領導者、典範、創造者……整個世界的歷史，很公正地說，就是這些偉人的歷史。」¹⁰卡萊爾因此認為英雄崇拜是古代思想體系中最具影響力的因素(modifying element)，在所有時代中，英雄崇拜影響力無所不在，而且是人類宗教情感的基礎。¹¹

在文化人類學上，西方對英雄神話(hero myths)的研究可追溯到公元1871年英國人類學者泰勒(Edward B. Tylor, 1832-1917)，他指出許多英雄神話都有制式的情節或模式(uniform plot or pattern)，例如英雄在出生時暴露荒野或受攻擊，被人或動物所救，長大後成為民族英雄。¹²另外，奧地利學者馮漢(Johann George von Hahn, 1811-1869)在1876年則指出英雄的故事大都符一個普遍的「冒險與回歸」的模式，他同時也觀察到英雄人物也有誕生的模式，即他們大都出生不明，被父母所遺棄而為動物或賤民所乳養。¹³1928年，俄國民俗學者普洛卜(Vladimir Propp, 1895-1970)則在俄國的童話故事中找出英雄生平의 共通情節(plot)，即英雄首先出發冒險，然後勝利歸來，結婚而取得王位。¹⁴最後，蘭克(Otto Rank,

⁹ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History* (Lincoln: U. of Nebraska P., 1966), pp.14-15.

¹⁰ 同前註，pp.1, 13.

¹¹ 同前註，p.11.

¹² See Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 5th ed. (New York: Harper Torchbook, 1958 [1871]), pp.281-282.

¹³ J. G. von Hahn, *Sagwissenschaftliche Studien* (Jena: Mauke, 1876), p.340.

¹⁴ See Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott, 2nd ed. (Austin: U. of Texas Press, 1968).

1884-1939) 的英雄神話則強調英雄的前半生，即從出生到功成名就，他提到：英雄大都出身不凡，通常是位王子，他的誕生往往艱辛備嘗，母親懷孕期間，即有凶兆或惡夢，通常他會在出生後被棄置盒中，任水漂流，為動物為牧人所救，動物或村婦乳育他長大，最後則終於成就偉大事功和聲名。¹⁵

西方這些英雄人物生平事蹟的模式我們並不陌生，例如夏的開國之君大禹，其冒險的旅程起於受命治水，然後經歷了「勞身焦思，居外十三年，過門不敢入，薄衣食，致孝於鬼神」的磨練，最後成就了英雄事功，方得受禪讓而居天子位。¹⁶殷商的開國帝君契也有典型的英雄出身，《史記》載契之母有娥氏之女簡狄行浴在外，「見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」¹⁷同樣的，契也經歷了佐禹治水的冒險歷程，才得以受舜命為司徒，封於商。至於周的開國之君后稷棄，也不例外有著神話英雄的身世，棄之母為有邰氏女姜原，「出野見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者，居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者，皆辟不踐，……遷之而棄渠中水上，飛鳥以其翼覆薦之。」¹⁸對照前述西方人類學者及民俗神話學者的研究，我們可以發現，英雄人物的出生和經歷，確實超越文化、種族等隔閡，展現了驚人的共通情節，這些人類學者及民族神話學者的研究，為後來容格的集體無意識／原型學說，立下了堅實的基礎。

至於英雄的歷險，乃是人類社會中的一種成長儀式 (rite)，英雄接受歷險的召喚，乃是由啓蒙到回歸以完成英雄事業的過程。¹⁹在這過程中，英雄不僅忍受痛苦，也保持對生命的熱愛、勇氣及關愛他人的能力。²⁰只有如此，英雄才能獲得群眾的認同，容格提到：

¹⁵ Otto Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, trans. F. Robbins and Smith Ely Jelliffe. (New York: Brunner, 1952 [1909]), p.57.

¹⁶ 司馬遷：《史記》，卷 2，頁 52。

¹⁷ 同前註，卷 3，頁 91。

¹⁸ 同前註，卷 4，頁 111。

¹⁹ 喬瑟夫·坎伯著 (Joseph Campbell)，朱侃如譯：《千面英雄》(*The Hero with A Thousand Faces*)，(台北：立緒文化公司，1997 年)，頁 29、34。

²⁰ 卡蘿·皮爾森著 (Carol Pearson)，徐慎恕、龔卓軍、朱侃如譯：《內在英雄》(*The Hero Within*)，(台北：立緒文化事業有限公司，2000 年)，頁 145。

古今中外遍在的英雄神話經常展現這樣的圖像：一個強人或具有神性的人征服邪惡的龍蛇、怪獸、惡魔或各式各樣的敵人，使人民免於毀滅或死亡。群眾於是以神聖的詩文或儀式來敘述英雄事蹟，以樂舞、頌歌、禱祝、犧牲來崇拜英雄人物，在這些行為中群眾獲得了一種神秘的感情（emotion）使得他們對英雄人物產生了認同（identification）。²¹

希格爾（Robert A. Segal）對於這種認同行為，有極為適切的解釋，他說：「神話的創造者或群眾在認同英雄之際，等於是在心中搬演他們在現實生活中無力或不敢做出來的行為。」²²英雄神話既是人類集體的心理無意識，則英雄在人類社會被認同自有其社會功能，班特利（Eric Bentley, 1916-）研究卡萊爾的英雄崇拜，歸結出英雄在人類社會的雙重功能：第一，他是別人模仿的典範，第二，他是人類歷史的創造者。不僅如此，英雄人物也經常是善美的提倡者，世界的改變者和心靈的革新者。²³換言之，英雄具有一種神奇的人格（a magic personality），²⁴在卡萊爾看來，英雄具有這樣的特徵：第一，英雄是道成肉身（fleshly successful），第二，眾人可把對神的情感轉移到英雄身上。英雄的事功不凡而所抱持的希望無窮盡，在他身上，靈與肉、時間與永恆、政治與宗教皆可互相諧和。²⁵對尼采（F. W. Nietzsche, 1844-1900）來說，英雄即是他心目中的超人（superman），尼采在《權力意志》（*The will to power*）一書提到：英雄偉人是能夠在生命大部份時間中展現意志的人，也就是具有強烈權力意志的人。²⁶史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）則區分英雄為兩類，亞歷山大型和凱薩型的，亞歷山大型的英雄是年輕、勇氣、權力意志等精神之化身，凱薩型的英雄則出現在衰敗的時代，他們將生命力帶回崩裂的社會。亞歷山大型的英雄代表年輕與浪漫，凱薩型的英雄則代表成熟與現實。²⁷

²¹ Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, p.118.

²² Robert A. Segal, "Introduction," in his *In Quest of the Hero* (New Jersey: Princeton UP, 1990), p.xv.

²³ Eric Bentley, *The Cult of the Superman : A Study of the Idea of Heroism*(Gloucester, Mass. : Peter Smith, 1969), pp.18-19.

²⁴ Eric Bentley, *The Cult of the Superman : A Study of the Idea of Heroism*, ,p. 126.

²⁵ 同前註，p. 49.

²⁶ 同前註，p. 133.

²⁷ 同前註，p. 189.

從諸人對英雄人物特質的描述來看，英雄人物儘管可以有不同的類型，但卻都具有某些共通的神奇人格特質，這也等於說明了英雄人物是一種原型。而歷史經驗告訴我們，歷史上真實的英雄事蹟在經過一段時間的流傳後，最後總是走向神話化，走向原型，法國神話學者艾利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）的一段話很能說明英雄神話的演變，他說：

神話化是英雄故事發展的最後階段。對真實歷史事件或人物的回憶在公眾記憶中最多維繫二、三百年，因為公眾記憶本來就難以記住個別事件和真實人物。……歷史人物會被同化成神話模式例如英雄，而歷史事件則被認為是神話的演出（mythical actions），如果史詩或神話中有所謂歷史的真實（historical truth），這種真實往往和特定的歷史人事無關，……這種真實不關心真人或事件，而只關心原型（archetypes）。²⁸

艾利亞德將容格的集體無意識應用到神話的研究上，也看到了神話的原型性格，儘管他的原型和容格心理學上的原型不盡相同，但並不妨礙英雄人物的典範意義，如同艾利亞德在另一個地方指出的：

神話的特徵之一在於為社會創造一個典範，在其中，我們發現人類有一種傾向：即高舉某一歷史人物為典型（paradigm）且將之轉變為原型。²⁹

神話學者列維布魯爾（Lucien L'evy-Bruhl, 1857-1939）則指出，對初民而言，所有的東西與生物不是在神話的網絡之內，就是被排除在外，初民的世界就是神話的世界，初民宗教的特色是它是一種集體再現（collective represations）。³⁰列維布魯爾的集體再現也就是容格所謂的集體無意識，換言之，對列維布魯爾來說，神話

²⁸ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask. (New Jersey: Princeton UP, 1974 [1949]), p. 43. Eliade 所謂的原型，和容格的原型意義略有不同，容格強調的是心理上的集體無意識，Eliade 則保留 St. Augustine (354-430) 最初用此字的原義，意指典範或類型(exemplary model or paradigm)，參見 Mircea Eliade, "Preface to *The Myth of Eternal Return*," in Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, p. xv.

²⁹ Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries* (New York: Harper and Row, 1957), p. 32.

³⁰ Lucien L'evy-Bruhl, *How Natives Think*, (New Jersey: Princeton UP, 1985, rpt. 1926).

和宗教如容格所言，都是人類集體無意識原型心理所創造出來的文化形態之一。

神話學者強調的是英雄人物在神話中被轉變為原型的這一特徵，但在社會學家眼中，他們更看重神話的社會功能，神話中的原型也被視為是社會的投射。例如，涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）認為神話的典範不是大自然而是社會，神話的基本動機（motives）都是人類社會生活的投射，在此種投射下，大自然也帶有社會生活的影像，神話反應了社會生活的特色、組織等。³¹因為神話是人類社會生活的影像，所以英國學者弗雷澤（James Frazer, 1854-1941）也將神話及巫術（magic）視為先民的科學知識，³²卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）更將神話與巫術視為人接觸和了解大自然的途徑。³³連坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）也認為神話是用隱喻的方式，表達出某個時代、某個社會所可能經驗到或實現的人類經驗。³⁴

神話在原始社會有其社會功能，已經是神話學者和社會學者的共識，³⁵但是，神話和文學有什麼關係呢？進一步說，神話和詩歌有什麼關係呢？在文學的研究上，學者早已有神話即文學的說法，³⁶普列史考特（F. C. Prescott）在《詩與神話》一書中也提到神話和詩親密的親戚關係，他說：「古代的神話一團質量（mass），從其中現代詩歌逐漸成長分化而來。神話創造者的心靈（mind）是原型的（prototype），詩人的心靈是神話創造者的（mythopoeic）。」³⁷另外，容格的一段話，也可以說明神話和詩系出同源，他說：

³¹ Emile Durkheim, *Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Oxford UP, 2001).

³² James Frazer, *The Golden Bough* (New York: Macmillan, 1992), vol. I, pp. 75 ff.

³³ Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven: Yale UP, 1944), p. 153.

³⁴ 菲爾·柯西諾主編（Phil Cousineau），梁永安譯：《英雄的旅程》（*The Hero's Journey: Joseph Campbell*），（台北：立緒文化公司，2001年），頁235。

³⁵ 坎伯指出神話有四大功能，第一個是神秘主義的功能，第二個是宇宙論的功能，也就是把人與宇宙關連起來，第三個是社會學的功能，第四個是教育的功能，也就是教導人怎樣穿越人生的不同階段。見梁永安譯：《英雄的旅程》，頁284-285。

³⁶ See John B. Vickery, ed. *Myth and Literature* (Lincoln: U. of Nebraska P., 1966)，另參見陳炳良等譯：《神話即文學》（台北：東大圖書公司，1990年）。應用神話學於文學研究上的許多例子，可參見陳炳良：《形式心理反應：中國文學新詮》（台北：台灣商務印書館，1998年）。

³⁷ F. C. Prescott, *Poetry and Myth* (New York: Macmillan, 1927), p.10.

神話由象徵所組成，這些象徵是自然發生而不是被創造出來的，……神話可追溯到原始社會的故事傳說和夢想，神話源自人類幻想的騷動，這些說故事的人和幻想家和後來的詩人、哲學家並無不同。³⁸

衛姆塞特和布魯克斯則認為詩人也如同古代的初民一樣，以象徵、寓言、隱喻來思考，並將之合成為神話（也就是詩歌），³⁹卡西勒則說，詩人和神話創造者是同一世界的人，他們都有將事物擬人化的能力。只要他們審視任一事物，就會賦予它一內在生命和人的形態。詩人經常回顧返視神秘、神聖、英雄的時代，視之為失落的樂園。⁴⁰哈里遜（J. E. Harrison, 1850-1928）也說，神話即是古代的文學和詩歌。⁴¹

既然神話和詩歌同源，神話即文學，神話也即詩歌，那麼我們在神話中所看到的英雄崇拜原型是否同樣可在詩歌中找到？原型既是集體無意識的表現，超越種族、文化、時代等諸多限制，也超越個體意識而具現於人類意識底層之普遍的直覺形式潛能，因此，容格認為其應用於詩歌的研究上，僅適合於某些具有集體象徵意義的文本。如前所言，英雄崇拜的書寫被容格認為是一種原型，則它在詩歌中的呈現，已超越了個人的經驗內容，而應被視為集體無意識的象徵文本。這種集體無意識既然會展現在每一個人的先驗心理上，那麼作為為人類發聲的詩人，我們應也可在其作品中發現英雄及英雄崇拜的原型，李白作為唐代最偉大的詩人之一，更應不會例外。因此，本文即嘗試以容格心理學上的原型說和人類學、神話學研究上的英雄原型來探討李白詩中的英雄與英雄崇拜。此外尚需說明的是，容格將文學作品分為兩種不同類型，一為作者明顯有創作意圖之自覺，主動安排、操控其作品、表現其主題，此為內傾型的作品，二為作者無意識地受到無意識底層之自主情結驅使，服從於不能壓抑之創作衝動，而不自覺於自己之創作意圖，這是外傾型的作品；容格認為只有外傾型的作品才適合於集體無意識之研究。但我們從今日之文學理論的發展進程來看，作者已死的概念已普遍被文學研究者所接受，這一概念指出，文學作品一旦創作出來，我們已無從得知作者的創

³⁸ Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, pp.127-128.

³⁹ William K. Wimsatt, Jr. and Cleanth Brooks. *Literary Criticism* (New York: Alfred A. Knopf, 1959), p. 375.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, p. 153.

⁴¹ See J. E. Harrison, *Themis*, p.328, quoted in Robert A. Segal, *In Quest of the Hero*, p. 95.

作意圖，企圖去挖掘作者意圖不過是一種意圖的謬誤 (intentional fallacy)。⁴²因此，本文不認為我們可以回到創作之意圖，而將作品區分為自覺與不自覺兩類，筆者認為詩歌作品之創作，率皆如蘇東坡自言其文章「常行於所當行，而止於所不可不止」，⁴³是一種作者潛意識的驅力作用，這也是為什麼詩歌會被視為和神話同源的原因，因為它們都是人類集體無意識驅力的具現。我們以李白詩歌作品來研究其中的英雄崇拜原型，在學理上可謂的當而有據。

但在進入正題之前，我們仍需將學者對英雄的分類稍作分析。萊爾將英雄分為六類：做為神明（神仙）的英雄，如北歐神話中的歐丁（Odin）；做為先知的英雄，如伊斯蘭教的穆罕默德（Mahomet, 或 Mohammed, 570-632），做為詩人的英雄，如但丁（Dante Alighieri, 1265-1321）、莎士比亞（William Shakespeare, 1564-1616）；做為教士的英雄，如馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）、清教徒創始者諾克斯（John Knox, 1505-1572）；做為文人的英雄，如約翰生（Samuel Johnson, 1709-1784）、盧騷（Jean-Jaques Rousseau, 1712-1778）、彭斯（Robert Burns, 1759-1796）；做為帝王的英雄，如克羅威爾（Oliver Cromwell, 1599-1658）、拿破崙（Louis Napoleon, 1808-1873）。⁴⁴卡萊爾從歷史出發，他英雄的分類雖也包括神話傳說中神明或神仙英雄，但最主要還是歷史人物。坎伯雖從研究神話出發，但他的英雄也都具有現實歷史的意義，⁴⁵坎伯將英雄分為：一、戰士英雄（The hero as warrior），二、愛人英雄（as lover），三、國王或暴君英雄（as emperor and as Tyrant），四、救贖世界的英雄（as world redeemer），五、聖徒英雄（as Saint）。⁴⁶坎伯和卡萊爾共通的英雄人物是帝王，另外，坎伯的救贖英雄和卡萊爾的先知或教士英雄也有相通之處，坎伯救贖世界的英雄是指起來革命推翻暴君者，或如耶穌一般的

⁴² 意圖謬誤說見 W. K. Wimsatt, "The Intentional Fallacy," in his *The Verbal Icon* (Lexington, KY: The University of Kentucky Press, 1989, c1954)；又羅蘭·巴特（Roland Barthes）在〈作者之死〉（"The Death of the Author"）一文裡，宣佈了作者的死亡，解除了作者的聲音，而將理解作品的重點放在讀者身上。見 Roland Barthes, *Image-Music-Text*, trans. Stephen Heath (New York: Hill & Wang, 1977), p.142

⁴³ 脫脫：《宋史·蘇軾列傳》（北京：中華書局，1985年），卷338，頁10817。

⁴⁴ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and Heroic in History*, lecture I-VI, p. 1ff.

⁴⁵ 坎伯和容格一樣，對神話採取寬泛的定義，以致宗教、藝術、夢在他和容格看來都具有神話的功能，也都是神話而不是其替代物。See Robert A. Segal, *In Quest of the Hero*, pp.x-xi.

⁴⁶ 朱侃如譯：《千面英雄》，頁365-389。

救世人物，因其行為而使世界、國家、群眾免於死亡或受苦，他的救贖英雄因此趨近於卡萊爾的先知或教士英雄。但坎伯的戰士英雄（指斬殺龍怪和敵人的偉大人物）、愛人英雄（指在生命中找到真愛的人物）、聖徒英雄（指苦修而拋棄世界隱居的人）則為卡萊爾分類中所無。不管是卡萊爾或坎伯的分類，我們以之來檢視李白詩中的英雄人物時，都不儘然能涵括李白詩中所有英雄的類型，李白詩中沒有卡萊爾創造者的先知英雄或宗教革命者的教士英雄，也沒有坎伯尋求伴侶的愛人英雄，這當然是因為中西文化傳統不同。因此，本文根據李白詩中實際提到的英雄人物，結合卡萊爾和坎伯的分類，將李白詩中的英雄人物分為六類：一、做為仙人的英雄，二、做為帝王的英雄，三、做為戰士的英雄，四、做為詩人的英雄，五、做為棄世聖徒的英雄，六、做為救贖的英雄。

需要說明的是，李白的仙人英雄和卡萊爾的神明英雄不儘相同，卡萊爾的神明英雄主要指神話傳說中的人物，李白做為一心慕道的道教徒，詩中歌詠的仙人英雄多為道教人物，其中固然不乏傳說或神話中的仙人，但畢竟和卡萊爾的北歐異教神話英雄歐丁不同，但他們又異中有同，其共通處是他們都是因為身為宗教上的偉大人物而受到崇拜。其次，李白的詩人英雄可以涵括卡萊爾的詩人英雄和文人英雄，本文將卡萊爾的兩類合而為一，這當然是因為在中國文學史上，詩人和文人並不可截然二分，中國詩人絕少如莎士比亞只寫作詩歌或詩劇，而是大都有其他文類的創作如散文或辭賦。總言之，本文雖然採用了西方學者在英雄原型上的分類，但也依實際情況的不同而作了修正，避免了生硬套用的扞格不入。

在論文架構的安排上，本文除了以上的理論闡述之外，以下再分為兩部份，第一部份討論李白何以被視為歷史上的英雄人物，第二部份討論李白詩中六類英雄人物及李白的英雄崇拜心理。

二、李白作為英雄人物

卡萊爾在他的《英雄及英雄崇拜》一書中曾說：「詩歌是英雄的演講。」⁴⁷又說：「詩人是屬於所有時代的英雄人物……英雄、先知、詩人只是不同時代不同地方我們給偉大人物的不同名字……詩人除非自己也是個英勇的戰士，否則就不能

⁴⁷ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and Heroic in History*, p. 90.

歌頌英勇的戰士。」⁴⁸卡萊爾筆下的英雄不限於帝王將相，還包括了哲學家、宗教家和藝術家等，⁴⁹另外，卡萊爾說詩人除非自己也是英勇戰士，否則就不能歌頌英勇戰士，當然也是個象徵性的說法，這是說詩人自身也要有如勇士般的膽識和毅力，克服重重障礙，並體會英雄人物在成就事功時的險阻，因而認同英雄人物的經歷及心境，如此他在歌頌英雄事蹟時才能心領神會，靈魂與之契合。

著有《文明的故事》(*The Story of Civilization*) 巨著的美國學者杜蘭在他的書中曾經把李白和孔子並列，視之為人類歷史上的英雄，並陳述了李白生平事蹟及引錄其詩作，⁵⁰李白作為中國詩歌史上甚至是世界歷史上的英雄人物應是沒有疑問的，李白的生平及其死後的傳說也符合神話英雄的特徵，我們先看李白的身世。

李白的出生充滿了英雄人物的傳奇和神話色彩，據李陽冰〈草堂集序〉說李白的母親「驚姜之夕，長庚入夢，故生而名白，以太白字之，世稱太白之精，得之矣。」⁵¹范傳正〈李公新墓碑〉也說：「公之生也……先夫人夢長庚而告祥，名之與字，咸所取象。」⁵²這是李白「太白星精」說的由來，後來五代王定保《唐摭言》將之說成：「李太白謁賀知章，知章曰：『公非人世之人，可不是太白星精耶？』」⁵³儼然把李白視為太白星精轉世。這一傳說歷代都有記載，如宋計有功《唐詩紀事》卷 18，宋阮閱《詩話總龜》前集卷 4，宋何谿文《竹莊詩話》卷 5，宋蔡正孫編《詩林廣記》前集卷 3，宋祝穆《古今事文類聚》別集卷 9，宋馬永易《實賓錄》卷 9，明彭大翼《山堂肆考》卷 127，輾轉相傳的結果是李白的出生被神話化了。⁵⁴

⁴⁸ 同前註，pp. 78-79.

⁴⁹ 也因為卡萊爾獨特的眼光(vision)和歷史哲學，班特利因此把卡萊爾視為新歷史主義者，參見 Eric Bentley, *The Cult of the Superman: A Study of the Idea of Heroism*, p.19.

⁵⁰ 見〈孔子和謫仙人〉(Confucius and the Banished Angel) 一節，威爾·杜蘭樂著 (Will Durant)，樂為良、黃裕美譯：《歷史上的英雄》(*Heros of History*)，(台北：立緒文化公司，2007 年)，頁 27-34。

⁵¹ 王琦注：《李太白全集》(台北：華正書局，1991 年)，卷 31 附錄，頁 1443。本文引李白詩，皆依王琦注本。以下僅於詩末標示頁碼，不另注明出處。

⁵² 同前註，頁 1462。

⁵³ 王定保：《唐摭言》(上海：人民出版社及迪志文化有限公司，1999 年，文淵閣四庫全書電子版)，卷 7。以下引四庫全書皆據此版本，不另注明。

⁵⁴ 這一神話化的過程正符合了本文前引法國學者艾利亞德對歷史人物和事件被神話化的描述，在神話中，歷史事件被認為是神話的演出 (mythical actoins)，歷史人物被視為神話英雄。

結合太白星精轉世的傳說，孟榮《本事詩》又將李白的事蹟加以敷衍：

李太白初自蜀至京師，舍於逆旅，賀監知章聞其名，首訪之，既奇其姿，復請所為文，出〈蜀道難〉以示之。讀未竟，稱歎者數四，號為謫仙，解金龜換酒，與傾盡醉。期不間日，由是稱譽光赫。賀又見其〈烏棲曲〉，嘆賞苦吟曰，此詩可以泣鬼神矣。⁵⁵

其實，李白初遇賀知章並非在旅館之中，而是在長安紫極宮，此事李白在〈對酒憶賀監二首〉的序文中言之甚明。⁵⁶李白大概也因賀知章之稱賞而以謫仙自居，並在詩中多次自言之，如〈答湖州迦葉司馬〉、〈玉壺吟〉等是。謫仙本來只是誇譽李白之詩才，但後來和太白星精之說合流，就成了太白星轉世的傳說，⁵⁷裴敬〈翰林學士李公墓碑〉最可為代表：「先生得天地秀氣耶？不然，何異於常人耶？或曰，太白之精下降，故字太白，故賀監號為謫仙，不其然乎？」⁵⁸

除了出生的傳說，李白的身世也帶有許多神秘的色彩。李白自稱：「本家隴西人，先為漢邊將。」（〈贈張相鎬二首〉之二），李陽冰〈草堂集序〉說他是「涼武昭王暉九世孫，蟬聯珪組，世為顯著，中葉非罪，謫居條支，易姓與名……逃歸於蜀，復指李樹而生伯陽。」⁵⁹但李白是否真為武昭王李暉的九世孫，不無疑問，李暉為漢將李廣後代，玄宗於天寶元年七月二日曾下詔將涼武昭王子孫入籍宗正寺，隸屬皇室，⁶⁰唯李白始終未被列入宗室，因此民國以來，學者多有疑其身世，指其非漢人，而是突厥人或西域胡人。⁶¹至於李白的出生地，也有蜀中、中亞碎葉、

⁵⁵ 孟榮：《本事詩》高逸第三，文淵閣四庫全書電子版。

⁵⁶ 王琦注：《李太白全集》，頁 1085。

⁵⁷ 參見楊文雄：《李白詩歌接受史》（台北：五南圖書公司，2000 年），頁 35。

⁵⁸ 王琦注：《李太白全集》，附錄，頁 1470。

⁵⁹ 同前註，附錄，頁 1443。

⁶⁰ 見王溥：《唐會要》（北京：中華書局，1998 年），卷 65，頁 1142。

⁶¹ 這方面的討論文章極多，因非本文重點，不列舉，詳細書目可參考郁賢皓編：《李白大辭典》（桂林：廣西教育出版社，1995 年），〈生平〉一節的摘要及書末所附研究資料索引，另施逢雨：《李白生平新探》（台北：學生書局，1999 年），張書城：《李白家世之謎》（蘭州：蘭州大學出版社，1994 年），中國李白研究會編：《中國李白研究：一九九一年集》（上海：江蘇古籍出版社，1993 年）、中國李白研究會編：《中國李白研究：二〇〇一／二〇〇二年集》（合肥：黃山書社，2002 年）、中國李白研究會編：《李白研究論文

西域、條支、焉耆碎葉、長安等不同的說法，更增加了李白身世的神秘色彩。⁶²這些都證明了李白神話英雄的特色，容格的學生韓德森（Joseph L. Henderson）提到，英雄往往出身不凡，早早展現才氣，快速成名或擁有權位，早年則有智者或導師引其成長或啓蒙，⁶³助其完成偉大事功。⁶⁴李白太白金星降世的傳說也和神話學理若合符節，蘭克指出，英雄出生的神話都帶有大自然進行（the processes of nature）的擬人化及大自然現象的神話解釋，這是一種英雄出生的星相神話（astral myth）；⁶⁵神話學者瑞葛爵士（Lord Regal）也說神話中的星座或四季，往往是人類的象徵或代表，這是因為初民竭力思索天體星球的起源之故；⁶⁶卡西勒則認為在神話中，大自然和人類生命的聯想表面上似乎是缺乏理性而不合邏輯的，但其實它們是情感上的一致（unity）而不是理性、邏輯上的一致。⁶⁷李白太白金星降世的傳說和諸人對英雄出生的神話學解釋若合符節。

李白做為歷史英雄的諸多事功，多和其文學的才氣有關，因此，我們可以總括地視他為詩人英雄或文人英雄，因為舉凡應詔入京、供奉翰林、草答蕃書、醉寫清平調、高力士脫靴都因其詩才或文才之故，這種文學才氣，使李白做為歷史的英雄具有一種神聖的本質。⁶⁸這也是詩人和文人被卡萊爾視為英雄的原因。

精選集》（西安：太白文藝出版社，2000年）等都有許多討論李白身世的章節或論文可參考。

⁶² 參見周勛初：《詩仙李白之謎》（台北：台灣商務印書館，1966年）中第一節〈奇特經歷——李白撲朔迷離的身世〉，頁12-27，本書又收入《周勳初文集》（上海：江蘇古籍出版社，2000年）第四冊中，第一節〈奇特經歷——李白撲朔迷離的身世〉，見頁122-131。

⁶³ 在李白應為賀知章的見賞及玉真公主的推薦。

⁶⁴ 偉大事功在李白為應詔入京、供奉翰林、草答蕃書、醉寫清平調、高力士脫靴、入永王之幕等不凡事蹟。韓德森的英雄歷程說，見其“Ancient Myth and Modern Man,” in Carl G. Jung, ed. *Man and His Symbols* (London: Aldus Books, 1964), p. 10.

⁶⁵ Otto Rank, “The Myth of the Birth of the Hero,” in Robert A. Segal, ed. *In Quest of the Hero*, p.5.

⁶⁶ See Lord Regal, “The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama,” in Robert A. Segal, ed. *In Quest of the Hero*, pp. 92-93.

⁶⁷ Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, p. 81.

⁶⁸ 德國哲學家 Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) 稱文人為先知，也稱文人為傳道人（priest），在每一個世代，文人教導人們：我們在這世界所見之表相（appearance），皆是天地之旨意的外衣（a vesture for the Divine Idea of the world）罷了，文人因此具有神聖的本質（sacredness），他是世界的光，世界的傳道人。見 Thomas Carlyle, *On Heroes*,

在李白的身世上，更為有趣的是他由歷史英雄轉化為神話英雄的諸多傳說，除了其太白金星降世的出生之外，其騎鯨飛升的臨終傳說同樣具有濃厚的神話色彩。李白騎鯨的傳說，首先見於杜甫〈送孔巢文謝病歸遊江東兼呈李白〉詩中「南尋禹穴見李白」一句，仇兆鰲注云：「一作『若逢李白騎鯨魚』」。⁶⁹仇兆鰲並力辯騎鯨非杜詩原句，也即是騎鯨之說非始於杜甫，但唐朝末年貫休（832-912）〈觀李翰林真〉詩中有「宜哉杜工部，不錯道騎鯨」之句，⁷⁰說明了至少唐末貫休所看到的杜詩版本中，〈送孔巢文謝病歸遊江東兼呈李白〉詩中「南尋禹穴見李白」應作「若逢李白騎鯨魚」。元朝時李俊民〈李太白圖〉詩云：「不因采石江頭月，那得騎鯨去上天。」李端甫〈李白扇頭〉詩云：「巖冰澗雪謫仙才，碧海騎鯨望不回。」⁷¹這些詩句皆為題畫詩，可見唐末、宋、元以來，李白騎鯨飛升的形象早已深入人心，因此騎鯨畫像才如此普遍，這種飛天上天的傳說和李白做為道教徒，曾經受符籙、隱居鍊丹絕對有密切的關係，因為道家修鍊的最高成就就是羽化登仙。李白詩中無數描寫仙人飛升的詩句也已清楚透露這樣的訊息，⁷²也許因為李白一輩子時時鍊丹求仙，世人才會附會李白騎鯨上天。這一神祕的道教色彩，和李白的出生傳說互相應和，使李白由歷史上真實的詩人英雄，轉變成帶有濃厚傳說色彩的神話英雄。

在這一小節的討論中，我們看重在李白作為詩人英雄的神秘身世與其帶有超自然色彩的出生與死亡，並指出這些神秘色彩使李白不僅是歷史上真實的英雄人物，也是神話意義上的英雄人物。⁷³

李白詩人英雄的意義就在於我們在閱讀李白神話時早已認同了李白不世出的詩歌天才，並且在感情上對他的懷才不遇產生同情，在附會李白的的神話傳說之際，

Hero-worship and the Heroic in History, p. 157.

⁶⁹ 仇兆鰲注：《杜詩詳注》（台北：里仁書局，1980年），頁56。

⁷⁰ 彭定求等編：《全唐詩》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷829，頁2032。

⁷¹ 轉錄自王琦注：《李太白全集》，卷36，附錄外記，頁1659。

⁷² 李白求仙學道的歷程可參看張芝（李長之）：《道教徒的詩人李白及其痛苦》（台北：長安出版社，1975年），及拙作〈李白求仙學道的心路歷程〉，《文與哲》第九期（2006年12月），頁169-190。

⁷³ 神話學者早有共識，「神話是眾人的夢，夢是私人的神話。」坎伯認為，夢和神話都具有類似的意義結構，兩者皆以它謎語般非現實或超現實的語言指涉我們內心另一層次的存在：無意識，神話和夢都是關於我們心靈深處之奧秘的寓言。參見李子寧：〈喬瑟夫·坎伯的神話研究〉，梁永安譯：《英雄的旅程·導讀》，頁33。

讀者在心理上也得到了一種補償與滌清 (carthasis) 作用，而對於李白的英雄事蹟，則油然而生崇拜之心。李白滿足了我們潛意識裡對英雄原型崇拜的需求，滿足了我們夢想世界裡對美好英雄人物的想像，以及對英雄人物的認同心理。⁷⁴

三、李白詩中的英雄與英雄崇拜

在上一節中，我們從李白的身世探討李白作為歷史英雄和神話英雄的雙重意義。這一節中我們將著眼於李白詩中六類神話或歷史英雄的探討。作為讀者我們在視李白為英雄之時，會與之產生認同，進而生出崇拜之情，同樣的，李白在詩中描述他心目中的英雄人物之時，也有一種英雄認同之感和崇拜之情。論者曾指出，李白一生始終存在著一種穩定的心理現象，即英雄意識，他也是盛唐詩人中，與唐代以前古代英雄最相親近的詩人，他的英雄崇拜，「完全是出於英雄對英雄的認同心理。」⁷⁵用今天心理學的理論來看，李白這種英雄惜英雄的心理，是出於格式塔心理學 (Gestalt psychology) 中同形同構的相似律 (law of similarity)，也就是李白在和自己氣質相同的歷史人物中找到了認同，完成了他對自己理想世界的認知。⁷⁶以下就分述李白詩中六類英雄人物。

(一) 神仙英雄⁷⁷

神仙思想在中國起源甚早，學者相信在戰國之前北方濱海地區就已有不死神仙之觀念。⁷⁸神仙在現實生活中自是渺不可求，⁷⁹因此傳說中的神仙自然是道徒心

⁷⁴ 群眾對英雄的崇拜與認同，參見前引容格之說。

⁷⁵ 見詹福瑞：〈李白的英雄意識〉，載中國李白研究會編：《李白研究論文精選集》，頁 609-626，引文見頁 612。

⁷⁶ 格式塔心理學上的相似律指出，人在心理上會將形狀、性質、顏色等相同的事物歸為一類，使成一完全的整體 (entities or totalities)；而當兩個事物或現象內部的結構相同時，它們之間就存在著同形同構的對應關係。參見英文維基百科網，瀏覽日期：2010/09/08，http://en.wikipedia.org/wiki/Gestalt_psychology

⁷⁷ 神話或神仙英雄是容格所謂具有神性的人物，見 Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, p. 118.

⁷⁸ 參見顧炎武：〈勞山志序〉，《日知錄》(台北：世界書局，1970年)，頁 748-749；周紹賢：〈神仙思想倡自齊人〉，《建設》18卷7期(1969年12月)，頁 27-30，後收入氏著：《道

目中崇拜的人物，這些人物在芸芸眾生中能成為神仙，自有其特立獨行之處，或超乎常人之修為，或常人所無之遇合，故成其為英雄。李白一生追求神仙，是曾受符籙的道徒，⁸⁰而且還不止一次受道籙，並在天寶四載間於齊州紫極宮受高如貴之高等道籙。⁸¹他少年生活於道教興盛的四川綿州昌明縣，而四川之紫雲山、青城山皆為道教勝地，一般皆相信他年輕時即已開始修道，與教徒往來，⁸²如他十八歲即寫有〈訪戴天山道士不遇〉詩，⁸³開元二十七年，李白與元丹丘同往隨州，學道於胡紫陽。⁸⁴天寶三年，李白在長安自請還山後，即於次年在齊州受高等道籙。肅宗至德元年秋，李白隱居廬山屏風疊，一般咸信是為鍊丹服食，他詩中有很多作品寫他求道鍊丹的經歷，如〈留別曹南群官之江南〉說自己「鍊丹紫翠房」，〈草

家與神仙》(台北：天一出版社，1981年)；吳怡：〈神仙思想的流變〉，《思想與時代》131期(1965年6月)，頁14-17；聞一多：〈神仙考〉，《聞一多全集》(上海：開明出版社，1938年)，冊一，頁153-80。

⁷⁹ 顏之推曾論及神仙之不可期，其言云：「神仙之事不可全誣，但性命在天，或難種植。人生在世，觸途牽繫，幼少之日，既有供養之勤，成立之年，便增妻孥之累，衣食資須，公私勞役，而望遁跡山林，超然塵滓，千萬不過一爾。加以金玉之費，鑪器所須，益非貧士所能辦。學如牛毛，成如麟角，華山之下，白骨如莽，何有可遂之理？」見《顏氏家訓》，〈養生篇〉第十五，文淵閣四庫全書電子版；有關神仙的追求，參見本人博士論文第二章的討論，Jen-nien Chai, "Time in Pre-T'ang Poetry," (Madison: U. of Wisconsin-Madison, 1992), pp. 106-47.

⁸⁰ 羅宗強：〈李白的神仙道教信仰〉一文認為李白「在十五歲時曾受戒於三師，舉行過最初的入道儀式，或者是可能的。」載中國李白研究會編：《中國李白研究——1991年集》(南京：江蘇古籍出版社，1993年)，頁21，又收入《20世紀李白研究論文精選集》，頁515-30。

⁸¹ 道教徒受符籙必須依次遞進，不可越等，見羅宗強，前揭文，頁21-22。

⁸² 李白有寫給道徒元丹丘的詩〈秋日鍊藥院鑷白髮贈元六兄林宗〉云：「弱齡接光景，矯翼攀鴻鸞，投分三十載，榮枯同所歡。」詹鏜編：《李白全集校注彙釋集評》(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁1452，可見他年輕時即與道徒有往來。

⁸³ 據安旗主編：《李白全集編年注釋》(成都：巴蜀書社，2000年)，頁9，繫此詩於開元6年(718)，李白時年18歲。

⁸⁴ 見郭沫若：《李白與杜甫》(台北：帛書出版社，1985年)，書末所附年譜，頁290。李白〈憶舊遊寄誰郡元參軍〉詩中之「紫陽之真人」當即胡紫陽，參見瞿蛻園、朱金城：《李白集校注》(上海：上海古籍出版社，1998〔1980〕)，頁916。又李白〈漢東紫陽先生碑銘〉云：「先生姓胡氏。」是此銘文中的紫陽即胡紫陽，銘文見王注本卷30輯文。

創大還贈柳官迪〉一詩則可看出他對鍊丹術之熟悉。其它詩中言及丹藥之術者，可謂不勝枚舉，無怪乎獨孤及〈送李白之曹南序〉要說他：「仙藥滿囊，道書盈筐」了。⁸⁵

李白在理性上也許不儘信鍊丹服食可以飛舉成仙，詩中他也屢次表現對修鍊的懷疑，⁸⁶但在行動上，他又屢次受道籙、隱居鍊丹，可見潛意識心理上他是認同道教信仰的，這也許是為什麼他詩中時時表現出對道教仙人的企羨之情。

李白詩中提到的神仙極多，如韓眾、⁸⁷黃初平、⁸⁸衛叔卿、⁸⁹廣成子、⁹⁰黃帝、⁹¹王喬、⁹²王子晉（王子喬）、⁹³安期生、⁹⁴壺公、⁹⁵琴高、⁹⁶陵陽子明、⁹⁷葛由、⁹⁸梅

⁸⁵ 董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1982年），卷388，頁3943。

⁸⁶ 李白對道教仙人信仰的猶疑與矛盾心理，參見拙作〈李白求仙學道的心路歷程〉一文。

⁸⁷ 見〈古風〉之4及〈至陵陽山登天柱石酬韓侍御見招隱黃山〉二詩；韓眾見晉葛洪：《神仙傳》，卷8。

⁸⁸ 見〈古風〉之17；黃初平見《神仙傳》卷2，按王琦注本作黃初平，文淵閣四庫全書《神仙傳》作皇初平。

⁸⁹ 見〈古風〉之19；衛叔卿《神仙傳》卷2，謂其服雲母得仙。

⁹⁰ 見〈古風〉之25、28；廣成子見《神仙傳》卷1，廣成子古之仙人，黃帝曾請問治身之術。

⁹¹ 見〈飛龍引〉2首之1及〈送魯郡劉長史遷弘農長史〉、〈答杜秀才五松山見贈〉；黃帝升天事見《史記》卷1。

⁹² 見〈贈王漢陽〉、〈淮陰書懷寄王宋城〉、〈題雍丘崔明府丹竈〉；王喬後漢時為葉縣令，以雙鳥往返臺朝，事見范曄：《後漢書》，卷82上，頁2712。

⁹³ 見〈古風〉之40、〈鳳笙篇〉、〈贈別舍人弟台卿之江南〉、〈至陵陽山登天柱石〉、〈感遇〉4首之1，王子晉見（託名）劉向：《列仙傳》，卷上，文淵閣四庫全書電子版。《列仙傳》謂王子晉游伊、洛間，道士浮丘公接引上嵩高山。

⁹⁴ 見〈古風〉之7，〈贈張相鎬二首〉之2、〈對酒行〉、〈寄王屋山人孟大融〉、〈遊泰山六首〉之5；安期生《列仙傳》言其為千歲翁，秦始皇曾求見，報以赤玉鳥一雙，見卷上；葛洪《抱朴子》內篇卷1、卷3、卷4屢言之，以其曾服食金液，壽三千歲；《史記》，卷12〈武帝本紀〉載李少君曾游於海上，見安期生，食棗大如瓜，見頁455。

⁹⁵ 見〈對雪醉後贈王歷陽〉；壺公事見《神仙傳》，卷8，曾賣藥市中，日落則跳入壺中，壺中惟見仙宮世界。

⁹⁶ 見〈登敬亭山南望懷古贈竇主簿〉、〈九日登山〉，琴高為宋康王舍人，能入水中取龍子，乘赤鯉來去，見《列仙傳》，卷上。

⁹⁷ 見〈登敬亭山南望懷古贈竇主簿〉、〈涇川送族弟錡〉、〈過汪氏別業二首〉之1，陵陽子明釣旋溪得白龍，放之，後於白魚腹中得書，教子明服食法，因得乘龍仙去，見《列仙

福、⁹⁹瞿武。¹⁰⁰李白提到這些仙人，有些是因為用典的緣故，不見得有羨仙之意，¹⁰¹但這種不經意間屢屢使用仙道典故，已透露出李白平日於神仙之道耳熟能詳，故於作詩之際，潛意識中的欲望因而表現在字裡行間。¹⁰²

在李白描寫神仙的詩歌中，有些則真正表現出他對神仙之道的欣羨及對神仙英雄的崇拜，例如在〈古風〉之 4 一首中，他曾自言鍊丹藥以期脫落風塵，「吾營紫河車，千載落風塵」，又「時登大樓仙，舉首望仙真」。最後的志願是常居紫微清都，與韓眾等仙人為伍：「惟應清都境，長與韓眾親。」（頁 94。王注本，下同）〈古風〉之 17 云：「金華牧羊兒，乃是紫烟客，我願從之遊……崑山採瓊蕊，可以鍊精魄。」（頁 109-110）詩中李白採藥修鍊的目的，是要與牧羊的仙人黃初平同遊。〈古風〉之 19 寫李白登蓮花山，期望仙女能「邀我登雲台，高揖衛叔卿，恍恍與之去，駕鴻凌紫冥。」（頁 113）〈寄弄月溪吳山人〉一首中，他冀望能與吳山人「待號辭人間，攜手訪松子。」¹⁰³（頁 650）這些對神仙的追求與崇拜，在今日科學與理性的眼光看來似乎荒誕不經，但若從神話學的角度看，則有其無意識層面的意義。¹⁰⁴

傳》，卷下。

⁹⁸ 見〈留別曹南群官之江南〉；葛由於周成王時於四川刻木羊賣於市，後入綏山，眾人隨入山者皆得仙道，見晉干寶：《搜神記》，卷 1，文淵閣四庫全書電子版。

⁹⁹ 見〈留別西河劉少府〉、〈酬談少府〉；梅福於西漢成帝時為南昌尉，一朝棄妻子去九江，人以為仙去，見班固：《漢書》，卷 67，頁 2917-2927。

¹⁰⁰ 見〈送楊山人歸嵩山〉；瞿武為後漢人，七歲絕粒，服黃精紫芝，天竺真人授以真訣，乘白龍而去，見董斯張：《廣博物志》，卷 12，文淵閣四庫全書電子版。

¹⁰¹ 如〈酬談少府〉一首中云：「一尉居倏忽，梅生有仙骨。」以梅福曾居官南昌尉，被稱為仙尉，來譬喻談少府之為縣尉，純屬詩中之用典。詩見王注本，頁 871。

¹⁰² 亞里士多德（Aristotle, 384-322 B.C）曾說，詩歌是基於藝術準則而表現心靈的欲望，轉引自 William K. Wimsatt, Jr. and Cleanth Brooks. *Literary Criticism*, p. 26.

¹⁰³ 松子即赤松子，相傳為神農時雨師，能入火自燒，炎帝少女追之，亦得仙俱去，見《列仙傳》卷上。

¹⁰⁴ 容格曾說：人類的情感（passion）局限於意識層面，而人類的靈視卻超越意識經驗，我們僅能感受已知的，但本能直覺會將我們引向未知和神秘的，這些未知或神秘的經驗一旦浮現於意識層面，就會被壓抑遁入無意識中，因此自遠古以來，它們一直被視為神秘、詭異、不真實的（mysterious, uncanny, deceptive），我們以理性的盔甲將之拒於不可知之域，僅有靈視的藝術才會探觸這一生命中的幽黯面。人類其實對此現象並不陌生，遠古的許多神話其實是這些現象的解釋，但這些神話如今往往被視為迷信，在今天僅有詩人

李白詩中的神仙英雄無疑是他認同的對象，我們如果對照李白曾經服食鍊丹，惜未成功，就可知道他對這些神仙英雄的崇拜多少是他心理的補償作用，他也許對神仙思想仍有懷疑，但其詩中大量的神仙形象，則已透露了他潛意識中的欲望。

（二）帝王英雄

李白詩中的帝王英雄包括了燕昭王、越王句踐、漢高祖等，其中燕昭王築黃金台邀天下士，最爲李白激賞，漢高有開創之功，句踐有復國之業，都受到李白的崇敬，詩中屢屢言之。如〈登廣武古戰場懷古〉一首寫漢高祖云：

赤精斬白帝，叱咤入關中。兩龍不並躍，五緯與天同。楚滅無英圖，漢興有成功。按劍清八極，歸酣歌大風。伊昔臨廣武，連兵決雌雄。分我一杯羹，太皇乃汝翁。（頁 1003）

詩雖爲懷古而作，但對能「按劍清八極，歸酣歌大風」的高祖無疑表現了崇拜之意。越王事則見於〈越中覽古〉、〈西施〉、〈聞李太尉大舉秦兵百萬出征東南〉等詩中，李白對句踐能臥薪嚐膽，一雪前恥，可謂三致意焉。

但帝王之中李白無疑最崇拜燕昭王，〈古風〉之 15、〈行路難〉三首之 2、〈經亂離後天恩流夜郎〉、〈江山答崔宣城〉等詩皆屢言之，試看〈古風〉一首云：

燕昭延郭隗，遂築黃金臺。劇辛方趙至，鄒衍復齊來。奈何青雲士，棄我如塵埃。（頁 107）

燕昭王築黃金台事見於《史記》卷 34〈燕召公〉世家。李白之所以特別推崇燕昭王，和他在政治上不能一展長才，不受玄宗重用有密切關係，李白一生有一大部份時間花在追求政治成就上，希望能夠「盡節報明主」（〈代壽山答孟少府移文書〉，頁 1225），期使寰區大定，海縣清一，然後浮五湖、戲滄州，歸隱山林。無奈事與

訴諸神話的靈視創作，我們才能看到這些原始經驗的再現。見 Car G. Jung, "Psychology and Literature" *Modern Man in Search of A Soul*, pp. 162-164.

願違，受人中傷而在天寶三年匆匆離京。¹⁰⁵李白最後會在至德元載投入永王璘幕下，雖然他自言是受到脅迫，¹⁰⁶然對照李白歌頌永王的〈永王東巡歌〉，有人認為這是李白曲爲己辯。¹⁰⁷不管從璘事是出於脅迫或自願，李白一生一直尋求用世的機會是無庸置疑的。他一方面希望成爲濟渡蒼生的救世者，另方面又期待功成身退，完成儒家的理想生命情調。因此，他在不得志之時，屢屢向當道者干謁或者獻賦，冀求一用。由於他大半生都不得重用，因此在情感上，對於能任賢的帝王自是崇拜有加。

總言之，李白對帝王的崇拜，集中在那些能任賢而復國興邦的賢君，如句踐及燕昭者流，一方便固然是自身遭遇之故，另方面也是基於一種人類普遍存在的英雄崇拜原型心理使然。

（三）戰士英雄

李白詩中的戰士英雄除了有開疆闢土的歷史名將之外，應該也包括輔佐帝王的賢相。在戰場上殺敵除惡的將軍戰將當然表現了英雄人物所不可缺少的勇氣（valour），¹⁰⁸有時還有忍辱負重的超人意志力，他們趨近於史賓格勒所謂亞歷山大型的英雄。賢相則需和黑暗的政治勢力奮戰，或者在政治衰敗危急之際，將崩裂的社會、國家重新帶上安定，是史賓格勒所謂凱薩型的英雄。但無論是名將或賢相，他們共同的特性是都具有班特利所說的英雄神奇人格。

我們先來看看李白所崇拜的戰士英雄，這些英雄除了樂毅等善於用兵征戰的名將外，也包括了善於養士用人的信陵君者流，視後者爲英雄當然是因爲李白終身不遇，故寄情於這類英雄，將自身希冀用世的心理投射在他們身上，和李白對

¹⁰⁵ 參見施逢雨：《李白生平新探》，頁 106。雖然施逢雨認為李白並沒有經濟之長才，他的政治意圖實出於他對自己認識不清，但我以為這並不妨礙李白自身在主觀上的懷才不遇之感。施說見前揭書，第三章〈李白的政治夢想與政治活動〉，尤其是頁 154-159。

¹⁰⁶ 李白〈經亂離後天恩流夜郎〉詩云：「半夜水軍來，尋陽滿旌旗，空名適自誤，迫脅上樓船」，頁 572。又在〈為宋中丞自薦表〉中云：「屬逆胡暴亂，避地廬山，遇永王東巡脅行」，頁 1217-1218。

¹⁰⁷ 如施逢雨，前揭書，頁 208-209；詳細的討論參見喬象鍾：〈李白從璘事辨〉，《李白研究論文精選集》，頁 314-342。

¹⁰⁸ 卡萊爾曾說：「勇氣絕對是有價值的，做人的首要責任就是要克服恐懼……勇氣和至誠（sincerity）是所有英雄人物的首要特質。」See Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, pp. 32, 45.

善於任賢之君王的崇拜心理如出一轍。

李白崇拜的戰士英雄包括了樂毅、¹⁰⁹李廣、¹¹⁰霍去病，¹¹¹但他最崇拜的戰士英雄無疑是救趙存魏的信陵君和能屈能伸的韓信。他在〈送侯十一〉詩中借為魏公子信陵君所用的侯嬴來比喻侯姓友人，詩云：「朱亥已擊晉，侯嬴尚隱身，時無魏公子，豈貴抱關人。」（頁 820）按侯嬴年七十不遇，屈居大梁夷門監者，信陵君知人善任，用其策而奪晉鄙軍，終救趙國。在〈博平鄭太守自廬山千里相尋〉一首中又云：「大梁貴公子，氣蓋蒼梧雲。若無三千客，誰道信陵君。救趙復存魏，英威天下聞。邯鄲能屈節，博訪從毛、薛。夷門得隱淪，而與侯生親。仍要鼓刀者，乃是袖槌人。」（頁 579）按魏公子信陵君留居趙國，有隱士毛公藏於博徒，薛公藏於賣漿家，信陵君皆與之遊，後秦攻魏，魏王請信陵君返魏而信陵君不顧，毛、薛二公冒死說信陵而救魏於危亡之中。詩中鼓刀者指俠士朱亥，朱亥隱於屠者，賴侯嬴之薦而為信陵君鎚殺晉鄙，奪其軍救趙。綜觀李白詩中所述信陵君之人格特質，著重在他的知人善任，起賢者於貧賤之中，如前所言，這是李白希冀用世的心理投射。

至於韓信，李白除了崇拜其能屈能伸的英雄特質外，也羨慕他能得劉邦重用，拜為上將軍，試看〈猛虎行〉一詩云：「朝過博浪沙，暮入淮陰市。張良未遇韓信貧，劉項存亡在兩臣。暫到下邳受兵略，來投漂母作主人。賢哲栖栖古如此，今時亦棄青雲士。」（頁 362）按韓信貧賤時，曾寄食南昌亭長，亭長妻患之而不為具食，幸賴漂母飯之，又過淮陰而受少年欺凌。但韓信忍辱負重，終於助漢取天下，受封為淮陰侯。李白於此，詩中三致意焉，〈古風〉其二云：「淮陰市井笑韓信，漢朝公卿忘賈生。」（頁 190）又於〈贈新平少年〉詩中云：「韓信在淮陰，少年相欺凌。屈體若無骨，壯心有所憑。一遭龍顏君，嘯吒從此興。千金答漂母，萬古共嗟稱。」（頁 504）史上功成之將多矣，何以韓信獨獲李白青睞？我以為在

¹⁰⁹ 見〈贈何七判官昌浩〉、〈秋日鍊藥院鑷白髮贈元六兄林宗〉、〈經亂離後天恩流夜郎〉；樂毅於燕昭王招覽天下賢士時自魏投燕，昭王以之為上將軍，趙惠文王又以相印授樂毅，於是樂毅率趙、楚、韓、魏、燕之兵伐齊，大破之。見《史記》，卷 80〈樂毅列傳〉。

¹¹⁰ 見〈古風〉之 6，〈贈張相鎬二首〉之 2；李廣為武帝時右北平太守，匈奴號曰飛將軍，元狩四年，與大將軍衛青出擊匈奴，因失道而自殺。李廣曾以數百騎深入敵軍，勇氣過人，又治軍簡易，然士族咸樂為之死，事見《史記》，卷 109〈李廣列傳〉。

¹¹¹ 見〈胡無人〉、〈君子有所思行〉；霍去病善騎射，曾說衛青討匈奴，以八百輕騎斬敵首虜二千餘，事見《史記》，卷 111〈衛霍列傳〉。

韓信能屈能伸，壯心有所憑的堅強意志力，這也是英雄人物不可或缺的人格特質。

在賢相方面，李白最崇拜的是受劉備三顧茅廬的諸葛亮，李白詩中至少五次提到他，¹¹²我們看李白在〈讀諸葛武侯傳書懷〉一詩中云：

漢道昔云季，群雄方戰爭。霸圖各未立，割據資豪英。赤伏起頽運，臥龍得孔明。當其南陽時，隴畝躬自耕。魚水三顧合，風雲四海生。武侯立岷蜀，壯志吞咸京。何人先見許，但有崔州平。余亦草間人，頗懷拯物情。
(頁 483)

又在〈留別王司馬嵩〉中說：

余亦南陽子，時為梁甫吟。蒼山容偃蹇，白日惜頽侵。願一佐明主，功成還舊林。(頁 712)

兩首詩都寄託了李白冀為明主所用的想望，李白所崇拜諸葛武侯的，是他出而拯蒼生的英雄人格，正如本文前面引述皮爾森所說的，英雄除了要有熱愛生命的勇氣之外，還要有關愛他人的能力。諸葛亮躬耕南陽，一旦受賞識而為劉備擘劃天下，便鞠躬盡瘁，死而後已，這種對生命的熱情及關心天下的人格特質，是英雄不可或缺的，也是諸葛亮備受李白崇拜的原因。

(四) 詩人英雄¹¹³

李白詩中最常提到的詩人英雄有屈原、賈誼、司馬相如、阮籍、謝朓等，其中屈原¹¹⁴忠而見謫，潔身自愛而不同流合污，最後自沉於江，基本上是一悲劇英雄，李白對他的推崇，主要在其懷才不遇而又忠貞不二的節操，多少也有藉屈原

¹¹² 分別為〈南都行〉、〈讀諸葛武侯傳書懷〉、〈書懷贈南陵常贊府〉、〈留別王司馬嵩〉、〈冬夜宿醉龍門〉。

¹¹³ 李白詩中提到十次以上的歷史人物有八位，本節僅摘述李白認同感較強的數位詩人，歷史人物的詳細統計見裴斐：〈李白與歷史人物〉，《文學遺產》1990年第3-4期。

¹¹⁴ 見於李白〈留別曹南群官之江南〉、〈行路難三首〉之3、〈單父東樓秋夜送族弟沈之秦〉、〈同友人舟行〉等詩中。

自抒懷抱的意思。至於阮籍¹¹⁵則倜儻放蕩，行己寡欲，至情至性，每率意獨駕而路窮則哭而返，¹¹⁶李白〈贈閻丘宿松〉詩寫阮籍云：「阮籍爲太守，乘驢上東平。剖竹十日間，一朝風化清。偶來拂衣去，誰測主人情？」（頁 559）王琦引《世說新語》注，說阮籍放誕傲世，不樂仕官。又《晉書》卷 49〈阮籍本傳〉載阮籍本有濟世之志，以天下多故，遂酣飲避世，聞步兵厨營人善釀，乃求爲步兵校尉，遺落世事，又以青白眼示人，不假辭色。阮籍這種個性，符合了前文卡萊爾所言至誠（sincerity）的英雄人格特質，卡萊爾在另處又說：「一個人具有獨特的眼光才能看到萬物的核心（heart of things），看到萬物之本真（truth）……這是一種至誠的靈視（vision），只有擁有至誠之心的人才能擁有靈視的眼光。」¹¹⁷阮籍正符合了卡萊爾這類人物至情至性的英雄特質，這也是李白推崇阮籍的原因。

但詩人中最爲李白所崇拜的，則首推賈誼、司馬相如和謝朓，李白提到賈誼的詩共有十首，提到司馬相如的詩也有十首，提到謝朓的詩則多達十六首。他們何以能成爲李白心目中的英雄？除了文學才能之外，我認爲主要還在於李白在他們身上找到了認同，如同前引容格之言，人們在英雄崇拜中獲得了一種神秘的情感，使他們對英雄人物產生了認同。李白寫賈誼的詩如〈巴陵贈賈舍人〉云：

賈生西望憶京華，湘浦南遷莫怨嗟。聖主恩深漢文帝，憐居不遭到長沙。
（頁 604）

〈陪族叔刑部侍郎曄及中書賈舍人至游洞庭五首〉之 3 云：

洛陽才子謫湘川，元禮同舟月下山。記得長安還欲笑，不知何處是西天。
（頁 955）

〈田園言懷〉云：

賈誼三年謫，班超萬里侯。如何牽白犢，萬里對清流。（頁 1127）

¹¹⁵ 見於李白〈贈閻丘宿松〉、〈贈從弟南平太守之遷二首〉之 2、〈流夜郎至江夏陪長史叔〉、〈陪侍郎叔遊洞庭醉後三首〉之 1、〈登廣武古戰場懷古〉等詩中。

¹¹⁶ 見陳壽撰，裴松之注：《三國志·魏書》，列傳第 21。

¹¹⁷ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, p. 68.

第一首藉賈誼寫賈至，按賈至於肅宗乾元元載（758）出為汝州刺史，乾元二載，九節度之師與安史亂軍戰於相州，師潰，賈至因貶岳州司馬。¹¹⁸賈至貶岳州在乾元二載，可見李白這首詩也作於同時，當時李白方於流放夜郎途中放回，夏秋遊江夏、岳陽，¹¹⁹於巴陵和賈至相值。兩個同遭流貶的人在一起同遊，心情相似，自然對於賈誼這位年二十餘，即被文帝召為博士卻又因群臣之妒而遭貶的洛陽才子產生了認同心理。¹²⁰

至於司馬相如，《史記》卷 117 本傳載其「少時好讀書，學擊劍」，這種人格特質和李白是相同的，又相如以辭賦而知見於帝王，和李白受玉真公主之薦而以詩文受知玄宗，供奉翰林，其事相通，後兩人皆因不得帝王重用而辭去，遭遇相近如此，無怪乎李白要以相如自比，在〈贈張相鎬二首〉之 2 中，李白自言：「十五觀奇書，作賦凌相如。」（頁 599）友人崔宗之在〈贈李十二〉詩中也以相如比李白：「袖有匕首劍，懷中茂陵書。雙眸光照人，詞賦凌子虛。」（王注本，頁 879 附）李白在樂府〈白頭吟〉中也藉詩題寫相如事甚詳：

相如去蜀謁武帝，赤車駟馬生輝光。一朝再覽大人作，萬乘忽欲凌雲翔。
聞道阿嬌失恩寵，千金買賦要君王。（頁 245）

李白的樂府詩雖然多因襲舊題，但內容上則不乏創新，¹²¹這首〈白頭吟〉主題雖是相如、文君情事，但上引一段著重於相如以辭賦見貴的面相，亦可見李白崇拜與認同相如之處，端在其才學。

謝朓是所有李白崇拜的文人英雄中，李白認同感最強的一位，¹²²李白最欣賞

¹¹⁸ 按賈至天寶末年官中書舍人，故曰賈舍人，賈至貶岳州司馬事《舊唐書》賈至本傳失載，《新唐書》本傳不詳貶官之原因，詳細考證可參見傅璇琮主編：《唐才子傳校箋》（北京：中華書局，1987年），頁 486-487。又賈至有〈初至巴陵與李十二白裴九同泛洞庭湖三首〉，見於《全唐詩》，卷 235。

¹¹⁹ 參見黃錫珪：《李太白年譜》（北京：作家出版社，1958年），頁 27，乾元二年下。

¹²⁰ 賈誼事見《史記》，卷 84〈屈賈列傳〉。

¹²¹ 參見拙作〈李白兩首樂府古題的創新〉，國立成功大學中國文學系主辦第四屆文學藝術與創意研發學術研討會，2008年6月21日發表。

¹²² 此點拙作曾經指出，參見〈論李白對謝朓詩歌的接受〉，載國立東華大學中國語文學系編：《文學研究的新進路》（台北：洪葉文化公司，2004年），頁 243-264。

謝朓的，是他詩中的清新之氣，他在〈宣州謝朓樓餞別校書叔雲〉詩中便說：「蓬萊文章建安骨，中間小謝又清發。」他自己的詩，也是在學習謝朓的基礎上，獲得清新的評價。¹²³試看李白〈金陵城西樓月下吟〉一首，正是從「澄江靜如練」的詩風中去認同謝朓的：

金陵夜寂涼風發，獨上高樓望吳越。白雲映水搖空城，白露垂珠滴秋月。
月下沉吟久不歸，古來相接眼中稀。解道澄江靜如練，令人長憶謝玄暉。

「澄江靜如練」一句為謝朓〈晚登三山還望京邑〉中名句，正好形象的表現出謝朓的詩風，另李詩中意象如白雲、流水、白露、垂珠、秋月等無不清明可喜，充分寄託了李白對謝朓的追慕與認同，詩中並自以為兩人之間的投合，是古來稀有之事。無怪乎日人松浦友久要說李白對謝朓之認同，是兩人對「明亮光輝事物強烈憧憬和追求」的感覺基調一致之故。¹²⁴

除了文學上詩風的崇敬與認同之外，李白也和謝朓有相同的抱負與人格。謝朓素有激昂為國之志，他曾在〈從戎曲〉中表達征戍立功的想法：「嘹唳清笳轉，蕭條邊馬煩。自勉輟耕願，征役去何言。」¹²⁵又在〈和江丞北戍琅琊城〉詩中云：「京洛多塵霧，淮濟未安流。豈不思撫劍，惜哉無輕舟。」同謝朓一樣，李白也素有報國濟世之心，在〈獨漉篇〉中他寫道：「雄劍挂壁，時時龍鳴。不斷犀象，繡澀苔生。國恥未雪，何由成名？神鷹夢澤，不願鷓鴣。為君一擊，鵬搏九天。」（頁 221-222）又寫於從永王璘之後的〈贈韋秘書子春〉表達了積極報國的心願，如「謝公不徒然，起來為蒼生」，「披雲睹青天，捫蝨話良圖」，「終與安社稷，功成去五湖」（頁 478）；在〈贈何七判官昌浩〉詩中也說要拂劍立勳，詩云：「有時

¹²³ 可參見梁森：〈解道澄江靜如練——李白與謝朓詩風〉，收入《謝朓與李白管窺》（北京：人民文學出版社，1995年），頁 42-58；李長之：〈李白的文藝造藝與謝朓〉，收入中國李白研究會編：《二十世紀李白研究論文精選集》，頁 357-364，此文本為李氏《道教徒的詩人李白及其痛苦》一書第五章，頁 67-73，作者題為張芝；松浦友久：《李白詩歌抒情藝術研究》（上海：上海古籍出版社，1996年），第二章〈李白詩歌中的謝朓形象〉，頁 27-47。

¹²⁴ 松浦友久：《李白詩歌抒情藝術研究》，頁 29。又參見書中第二章〈李白心目中的謝朓形象〉，頁 27-47。

¹²⁵ 本文引謝詩皆據洪順隆：《謝宣城集校注》（台北：中華書局，1969年），以下不另注明。

忽惆悵，匡坐至夜分。平明空嘯咤，思欲解世紛。心隨長風去，吹散萬里雲。羞作濟南生，九十誦古文。不然拂劍起，沙漠收奇勳。老死阡陌間，何因揚清芬？」（頁 482）可見他強烈的入世渴望。又，謝朓一生推崇其先祖謝安、謝玄輩的功業，以為謝安、謝玄淝水一役，扶社稷於阡陌之中，在〈和王著作八公山〉詩中，謝朓說道：「戎州昔亂華，素景淪伊穀。阡陌賴宗袞，微管寄明牧。長蛇固能翦，奔鯨自此暴。道峻芳塵流，業遙年運儻。」對於謝安挽國運於將傾的淑世功業，他是「平生仰令圖」的，而李白一生最傾倒的政治人物正是謝安，謝安出現在他詩中的次數最多。也就是這種相同的政治抱負與相同的淑世人格，使李白尚友謝朓，與之強烈認同，並由認同而生出崇拜之情。

總之，李白崇拜的詩人英雄，和他或者有相同的不遇之命運，或者有相同的文學才氣，或者有相同的政治抱負和淑世人格，他們所以能吸引李白的認同，主要還在於他們和李白具有相近的才性與氣質，李白在認同他們之際，在心理上產生了一種格式塔心理學（Gestalt psychology）同形同構的（homogeneous）的情結，¹²⁶這種情結是認同的心理結果，也是英雄崇拜的先決條件。李白是由認同心理而產生英雄崇拜的。

（五）棄世聖徒英雄

如前文所言，所謂棄世聖徒英雄是指隱居而德性高超的偉大人物，李白詩中提到不少棄世隱者如許由、巢父、范蠡、商山四皓、嚴君平、嚴子陵、慧遠、陶淵明、張翰等，其中他最能認同的是與帝王平起平坐的高士嚴子陵和不為五斗米折腰的陶淵明，他們相同的人格特質是不受政治的籠絡，保持了人性中的誠與真（sincerity and integrity）。

李白分別在〈筌篲謠〉、〈書情贈蔡舍人雄〉、〈獨酌清溪江石上寄權昭夷〉、〈答王十二寒夜獨酌有懷〉、〈題宛溪館〉等詩中提到嚴子陵，但敘嚴子陵事最詳者要數〈古風〉之 12，詩云：

¹²⁶ 有關格式塔心理學上的相似律，參見英文維基百科網
http://en.wikipedia.org/wiki/Gestalt_psychology.

松柏本孤直，難為桃李顏。昭昭嚴子陵，垂釣滄波間。身將客星隱，心與浮雲閒。長揖萬乘君，還歸富春山。清風灑六合，邈然不可攀。使我長歎息，冥棲巖石間。（頁 103）

按嚴子陵本名光，少有高名，與光武同學，光武即位，乃變名姓隱居。光武思其賢而尋訪之，以安車三聘而後至，但終不能令其居官，乃任其歸耕富春山。¹²⁷李白在這首詩中以松柏來比喻嚴光個性的梗直，最後以嘆息致意，表達了同歸巖林的宿願。

李白詩中提到的隱者，以陶淵明的次數最多，如〈口號贈楊徵君〉、〈贈崔秋浦三首〉之 2、〈贈閻丘宿松〉、〈經亂後將避地剡中〉、〈寄韋南陵冰〉、〈送韓侍御之廣德〉、〈答族姪僧中孚〉、〈流夜郎至江夏〉、〈對酒題屈突明府廳〉、〈嘲王歷陽不肯飲酒〉，另如〈戲贈鄭溧陽〉一首雖是贈答體，但通首用陶淵明比溧陽鄭姓縣令，讀來似乎別有寄託。詩云：

陶令日日醉，不知五柳春。素琴本無弦，漉酒用葛巾。清風北窗下，自謂羲皇人。何時到栗里，一見平生親。（頁 541）

如淵明一般的鄭姓縣令，使李白一見如親故，詩雖屬戲贈之作，但對照李白詩中提到淵明次數如此頻繁，不能不說別有寄託。另在〈酬王補闕翼惠莊廟宋丞泚贈別〉一首中，李白則以陶淵明自比：

學道三十春，自言羲和人。軒蓋宛若夢，雲松長相親。（頁 891）

〈九日登山〉也藉陶淵明九日受刺史王弘酒之事起興：

淵明歸去來，不與世相逐。為無杯中物，遂偶本州牧。因招白衣人，笑酌黃花菊。（頁 961）

按《宋書》卷 93〈隱逸列傳〉稱淵明閑靜少言，不慕榮利，性嗜酒而家貧，簞瓢

¹²⁷ 見范曄：《後漢書》，卷 83〈逸民列傳〉，頁 2763 以下。

屢空，晏如也。以文章自娛，忘懷得失。以親老家貧起爲州祭酒，旋即去官，躬耕自資。召爲彭澤令，又以不願爲五斗米折腰而賦歸去來，解印去職。隱居廬山，江州刺史王弘慕其爲人，常使人送酒，又有無弦琴一張，酒後則撫弄以寄意，其真率如此。李白在個性上和陶淵明有許多相似處，性喜自由，曾以大鵬鳥自比，又好酒任俠，杜甫〈酒中八仙歌〉說他「李白斗酒詩百篇，長安市上酒家眠。天子呼來不上船，自稱臣是酒中仙。」這點和陶淵明移公田全種秫稻以釀酒可謂不相上下，同樣是爲酒可以忘記現實利害。李白一生隱居多次，其隱居多帶有求仙的考量。¹²⁸他少年時即有隱居的經驗，〈上安州裴長史書〉中曾云：「昔與東嚴子隱於岷山之陽，白巢居數年，不跡城市。」¹²⁹開元十五年（727）又曾在安州附近隱居，開元二十四年與孔巢父等人居於徂徠山，號「竹溪六逸」，肅宗至德元年（756）隱居廬山屏風疊，他的隱居表面上看來似乎和陶淵明不同，但我們不要忘了，陶淵明的家族也是道教徒，陶淵明採菊，也是爲了服食養生，其〈桃花源記〉中避秦之人，可能是食菊而長生者。¹³⁰至於食菊可以長生，似乎是普遍的信仰，曹丕〈與鍾繇書〉云：

屈平悲冉冉之將至，思餐秋菊之落英，輔體延年，莫斯之貴，謹奉一束，以助彭祖之術。¹³¹

¹²⁸ 這點可參見陳貽焮：〈唐代某些知識分子隱逸求仙的政治目的——兼論李白的政治理想和從政途徑〉，《北京大學學報》1962年，轉引自施逢雨：《李白生平新探》，頁215。

¹²⁹ 郭沫若以爲李白隱居岷山在開元十年至十二年（722-4），岷山之陽即指青城山，見郭氏〈李白杜甫年表〉，收入《李白與杜甫》（台北：帛書出版社，1985年），頁284-285，原人民文學出版社1971年版。但郁賢皓據計有功《唐詩紀事》引蜀人楊天惠《彰明逸事》載李白「隱居戴天大匡山」，以爲岷山即戴天山，詳《唐詩紀事》（台北：木鐸出版社，1982年），卷18，頁271，郁說見《天上謫仙人的秘密》，頁5。又李白文中的東嚴子，明楊慎〈李太白詩題辭〉（《升庵全集》，卷3）云：「今按東嚴子，梓州鹽亭趙蕤，字雲卿。」也就是《彰明逸事》中所說李白從學年餘的趙徵君蕤，《彰明逸事》說「蕤亦節士，任俠有氣，善爲縱橫學，著書號長短經。」可見趙蕤應是雜家，不是道家，說見羅宗強〈也談李白與長短經〉，載馬鞍山李白研究所、中國李白研究會編：《20世紀李白研究論文精選集》（西安：太白文藝出版社，2000年），頁416-36。但東嚴子是否即楊慎所指的趙蕤，尚有待商榷。

¹³⁰ 參見陳寅恪：〈桃花源記旁證〉，《陳寅恪先生全集》（台北：里仁書局，1979年），頁1177。

¹³¹ 嚴可均輯：《全三國文》（台北：藝文印書館，無日期），卷7。

又《太平御覽》五十四引《風俗通》亦云菊可久壽：

南陽鄴縣有甘谷水甘美，云其上大有菊花，仰飲此水，上壽百二三十，中者百餘歲，七八十者名之為夭。菊花輕身益氣，令人堅強故也。

另《抱朴子》、《水經·湍水注》皆有類似記載，而《太平御覽》五九六引《本草經》云：「菊，一名延年。」可見世人率皆相信菊花可以益壽，王瑤也肯定淵明採菊是爲了服食久生。¹³²淵明詩中也多次提到採菊以遺世情：

酒能祛百慮，菊為制頹齡。（〈九日閒居〉）

秋菊有佳色，裛露掇其英。汎此忘憂物，遠我遺世情。（〈飲酒二十首之七〉）

采菊東籬下，悠然見南山。（〈飲酒二十首之五〉）

可見淵明的隱居，多少和道家服食養生有關。¹³³如果以上所論不假，那麼李白在認同陶淵明的棄世思想上，就不僅是單純的隱居，而且還帶有道教長視久生的色彩。

總言之，李白本來就有儒家功成不居，退隱山林的思想，又有道家隱居練丹的宿志，加上至真的個性，使他對不顧世俗、不屈氣節的棄世人物有了推崇和認同之情，蓋這類人物必要能抗節持志，潔身保真，在流俗常人中並不易尋，他們的特質，正符合了前文提到的，英雄人物所應具備的神奇人格。

（六）救贖英雄

救贖英雄大都誕生在世界秩序消解的時代，不世出的英雄必需出面掃除秩序的敵人，救贖天下使歸之太平，¹³⁴救贖英雄具有過人的勇氣和關愛他人的能力，他們因此成爲安定世界的力量。在李白詩中，最偉大的救贖英雄是魯仲連和謝安，

¹³² 王瑤：〈中古文人生活〉，《中古文學史論》（台北：長安出版社，1975年），頁70。

¹³³ 詳細論證，參見拙作：〈陶詩中生命情境的掙扎〉，《中山人文學報》第3期（1995年4月），頁47-54。

¹³⁴ 朱侃如譯：《千面英雄》，頁383-387。

¹³⁵提到魯仲連的詩如〈古風〉之 36、〈贈崔郎中宗之〉、〈贈宣城宇文太守〉、〈獻從叔當塗宰陽冰〉、〈江夏寄漢陽輔錄事〉、〈別魯頌〉、〈留別王司馬嵩〉、〈聞李太尉大舉秦兵百萬出征東南〉、〈送王屋山人魏萬〉、〈送張秀才從軍〉，又〈古風〉之 10 全首寫魯仲連史事，詩末則引魯連為同調，表達了英雄惜英雄的認同感：

齊有倜儻生，魯連特高妙。明月出海底，一朝開光曜。卻秦振英聲，後世仰末照。意輕千金贈，願向平原笑。吾亦澹蕩人，拂衣可同調。（頁 101）

〈在水軍宴贈幕府諸侍御〉一首詩末情調相同，李白云：

寧知草間人，腰下有龍泉。浮雲在一決，誓欲清幽燕。願與四座公，靜談金匱篇。齊心戴朝恩，不惜微軀捐。所冀旄頭滅，功成追魯連。（頁 555-556）

按《史記》稱魯仲連好奇偉倜儻之畫策，不肯仕宦官職，游於趙，會秦圍趙，魏將新垣衍欲令趙尊秦為帝，魯連乃因平原君而見新垣衍，說之以利害，於是新垣衍不敢再言帝秦，平原君欲封魯連，以千金為魯連壽，皆辭讓不肯受，遂辭去而終身不復見。¹³⁶從《史記》記載可知，魯仲連基本上是一個縱橫家，而李白在四川時曾從趙蕤學《長短經》，前文引《彰明逸事》說李白「任俠有氣，善為縱橫學」，可見李白和魯仲連是聲氣相求。李白學劍任俠和嚮往縱橫之術，也許正有魯仲連的影響。¹³⁷李白自身「申管晏之談，謀帝王之術」（〈代壽山答孟少府移文書〉）的志向，使他對魯連產生惺惺相惜的認同心理，魯連卻秦兵而救魏趙的事功，則使他崇拜不已，所以詩中再三致意，引為同調。¹³⁸

¹³⁵ 他們也是李白詩中提到次數最多的歷史人物，魯仲連 17 次，謝安 21 次，見裴斐：〈李白個性論〉，載中國李白研究會編：《李白研究論文精選集》，頁 550-571，引文見頁 554。另花房英樹以李白在 13 首詩中提到魯仲連事蹟，見《李白詩歌索引》（京都：京都大學人文科學研究所，1957 年），頁 170；按花房英樹索引以詩為單位，裴斐以提到的次數為單位，故數字不同，蓋李白有時在一首詩中提到同一人物兩次。

¹³⁶ 見司馬遷：《史記》，卷 83 〈魯仲連列傳〉。

¹³⁷ 周勳初《詩仙李白之謎》一書中〈俠士風概〉一節對李白的縱橫家性格有很好的描述，參見頁 104-112。

¹³⁸ 蔡居厚《蔡寬夫詩話》言李白「其學本出縱橫，以氣俠自任」，是另一李白學本縱橫家，

同樣的，謝安也以其在淝水之戰的事功，成為李白心目中的英雄，按謝安年少時神識清敏，王導亦深器之，因有重名，寓居會稽，與王羲之、許詢、支遁等游處，漁弋山水，無處世之意，屢召不赴，及其弟謝萬廢黜，始有仕進之志，嘗與王羲之登冶城，悠然有高世之志。苻堅率大軍臨淝水之際，謝安為征討大都督，以弟謝石、姪謝玄率軍拒敵，破苻秦百萬之眾，軍書至，謝安方與客下棋，而神色自若。安薨，名士羊曇行不過謝安所居之西州門，其為時人所重如此。¹³⁹李白有〈登金陵冶城西北謝安墩〉詩寫王、謝登冶城事，詩末寄託了李白功成身退的政治理想，詩云：

晉室昔橫潰，永嘉遂南奔。沙塵何茫茫，龍虎鬥朝昏。胡馬風漢草，天驕蹙中原。哲匠感頹運，雲鵬忽飛翻。組練照楚國，旌旗連海門。西秦百萬眾，戈甲如雲屯。投鞭可填江，一掃不足論。皇運有返正，醜虜無遺魂。談笑遏橫流，蒼生望斯存。冶城訪古跡，猶有謝安墩。憑覽周地險，高標絕人喧。想像東山姿，緬懷右軍言。梧桐識嘉樹，蕙草留芳根。白鷺映春洲，青龍見朝暉。地古雲物在，臺傾禾黍繁。我來酌清波，於此樹名園。功成拂衣去，歸入武陵源。（頁 979）

另外，在〈永王東巡歌十一首〉之 2，李白寫道：

三川北虜亂如麻，四海南奔似永嘉，但用東山謝安石，為君談笑靜胡沙。
（頁 427）

詩中以安石之亂比永嘉，以安石自比，用世之心顯然，也可證明李白之從永王，或未必如其所自言出於脅迫，而是想要安社稷，濟蒼生。¹⁴⁰在另一首〈書情贈蔡舍人雄〉詩中，李白又云：「嘗高謝太傅……暫因蒼生起，談笑安黎元。」（頁 516）強調的也是謝安救贖英雄的角色，對謝安復出東山，匡濟百姓的功業，李白再三

和魯連同源的證明，見吳文治編：《宋詩話全編》（上海：江蘇古籍出版社，1998年），冊 1，頁 610。

¹³⁹ 謝安事蹟見《晉書》，卷 79〈謝安本傳〉，頁 2072 以下。

¹⁴⁰ 張天來即主張此說，見張天來：〈李白從璘事辨析〉，《中國李白研究二〇〇一至二〇〇二年集》，頁 577-581。

致意，〈贈常侍御〉詩云：「安石在東山，無心濟天下，一起振橫流，功成復瀟灑。」（頁 566）無怪乎當時世人要稱李白為「李東山」了。¹⁴¹

總言之，不管是魯仲連還是謝安，李白敬仰的是他們一言而安天下，一出而天下安的救贖英雄角色，李白自己少學縱橫術，政治理想在使寰區大定，海縣清一，然後如陶朱、留侯般地浮五湖戲滄州，歸隱無名。因此，他生平對魯仲連及謝安最為崇拜，¹⁴²而英雄崇拜也是李白「一生始終存在的穩定的心理現象」，¹⁴³我們甚至可以說，英雄崇拜是李白無意識中的原型心理。

四、結論

本文以容格心理學上無意識的原型理論為基礎，首先指出人類集體無意識是一種原型，這種原型理論被應用在神話學上，讓我們看到了神話中的英雄都有相似的生命情節或模式，這種模式東西方皆相同，很明顯地超越了文化、種族、時代的限制，正是容格集體無意識的內容，因此，英雄崇拜毫無疑問是人類文化中的一種原型。

其次，本文連結了神話與詩歌，指出神話和詩歌在本質上是相同的，它們都是人類神秘的夢想，如果神話中英雄崇拜原型是人類集體無意識的一種心理活動，那麼我們應該也可以在詩歌中看到相同的心理原型。

本文的第二部份指出李白的人格具有英雄人物的特徵，他的出生和死亡都有神話英雄的特徵。除了神話英雄之外，李白也是歷史上的詩人英雄，李白詩人英雄的意義就在於我們在閱讀李白神話時認同了李白不世出的詩歌天才，並且在感情上對他的懷才不遇產生同情，因此在附會李白的的神話傳說之際，我們在心理上得到了的一種補償與滌清（*carthasis*）作用。

本文第三部份則是英雄崇拜理論的實際操作，以卡萊爾和坎伯兩位學者的英雄人物分類做參校，來分析李白詩中的英雄人物，並將之分為六類，再分別以詩例印證李白對這些英雄的的認同與崇拜心理。這些分析主要在說明，英雄和英雄崇拜是神話上的一種原型，基於神話與詩歌同源，它們也是詩歌中的一種原型。

¹⁴¹ 見魏顥：〈李翰林集序〉，王琦注：《李太白全集》，頁 1447。

¹⁴² 李白生平最景仰魯仲連、謝安，施逢雨已言之，見施著：《李白生平新探》，頁 147。

¹⁴³ 詹瑞福語，見〈李白的英雄意識〉，頁 609。

李白自身作為英雄人物，在同類相感的同形同構格式塔心理下，他的詩歌表現了對歷史上各種類型英雄人物的崇拜之情，這種英雄崇拜之情，也是李白心理無意識中的一種原型。

引用文獻

- 干寶：《搜神記》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版。
- 中國李白研究會編：《中國李白研究一九九一年集》，上海：江蘇古籍出版社，1993年。
- _____：《中國李白研究二〇〇一／二〇〇二年集》，合肥：黃山書社，2002年。
- _____：《李白研究論文精選集》，西安：太白文藝出版社，2000年。
- 仇兆鰲注：《杜詩詳注》，台北：里仁書局，1980年。
- 王定保：《唐摭言》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版。
- 王琦注：《李太白全集》，台北：華正書局，1991年。
- 王溥：《唐會要》，北京：中華書局，1998年。
- 王瑤：《中古文學史論》，台北：長安出版社，1975年。
- 卡蘿·皮爾森（Carol Pearson）著，徐慎恕、龔卓軍、朱侃如譯：《內在英雄》（The Hero Within），台北：立緒文化事業有限公司，2000年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1975年。
- 吳文治編：《宋詩話全編》，上海：江蘇古籍出版社，1998年。
- 李長之：〈李白的文藝造藝與謝朓〉，中國李白研究會編：《二十世紀李白研究論文精選集》，頁357-364。
- 周紹賢：〈神仙思想倡自齊人〉，《建設》18卷7期，1969年12月，頁27-30，後收入氏著：《道家與神仙》，台北：天一出版社，1981年。
- 周勛初：《周勳初文集》，上海：江蘇古籍出版社，2000年。
- _____：《詩仙李白之謎》，台北：台灣商務印書館，1966年。
- 孟榮：《本事詩》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版。
- 威爾·杜蘭樂（Will Durant）著，樂為良、黃裕美譯：《歷史上的英雄》（*Heros of History*），台北：立緒文化公司，2007年。
- 施逢雨：《李白生平新探》，台北：學生書局，1999年。

- 洪順隆：《謝宣城集校注》，台北：中華書局，1969年。
- 郁賢皓編：《李白大辭典》，桂林：廣西教育出版社，1995年。
- 張天來：〈李白從璘事辨析〉，《中國李白研究二〇〇一至二〇〇二年集》，頁577-581。
- 張芝（李長之）：《道教徒的詩人李白及其痛苦》，台北：長安出版社，1975年。
- 張書城：《李白家世之謎》，蘭州：蘭州大學出版社，1994年。
- 梁森：《謝朓與李白管窺》，北京：人民文學出版社，1995年。
- 郭沫若：《李白與杜甫》，台北：帛書出版社，1985年。
- 陳炳良：《形式心理反應：中國文學新詮》，台北：台灣商務印書館，1998年。
- 陳寅恪：《陳寅恪先生全集》，台北：里仁書局，1979年。
- 陳貽焮：〈唐代某些知識分子隱逸求仙的政治目的——兼論李白的政治理想和從政途徑〉，《北京大學學報》，1962年。
- 傅璇琮主編：《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，1987年。
- 喬象鍾：〈李白從璘事辨〉，中國李白研究會編：《李白研究論文精選集》，頁314-342。
- 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯：《千面英雄》（*The Hero with A Thousand Faces*），台北：立緒文化公司，1997年。
- 彭定求等編：《全唐詩》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 菲爾·柯西諾（Phil Cousineau）主編，梁永安譯：《英雄的旅程》（*The Hero's Journey: Joseph Campbell*），台北：立緒文化公司，2001年。
- 黃錫珪：《李太白年譜》，北京：作家出版社，1958年。
- 楊文雄：《李白詩歌接受史》，台北：五南圖書公司，2000年。
- 董斯張：《廣博物志》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版。
- 董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1982年。
- 詹福瑞：〈李白的英雄意識〉，中國李白研究會編：《李白研究論文精選集》，頁609-626。
- 聞一多：〈神仙考〉，《聞一多全集》，上海：開明出版社，1938年，冊一，頁153-80。
- 裴斐：〈李白個性論〉，中國李白研究會編：《李白研究論文精選集》，頁550-571。
- 劉向：《列仙傳》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版。
- 蔡振念：〈李白求仙學道的心路歷程〉，《文與哲》第九期，2006年12月，頁169-190。

- _____：〈陶詩中生命情境的掙扎〉，《中山人文學報》第3期，1995年4月，頁47-54。
- _____：〈論李白對謝朓詩歌的接受〉，國立東華大學中國語文學系編：《文學研究的新進路》，台北：洪葉文化公司，2004年，頁243-264。
- 蔡斯（Richard Chase）等著，陳炳良等譯：《神話即文學》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 顏之推：《顏氏家訓》，上海：人民出版社及迪志文化公司，1999年，文淵閣四庫全書電子版
- 嚴可均輯：《全三國文》，台北：藝文印書館，無日期。
- 顧炎武：〈勞山志序〉，《日知錄》，台北：世界書局，1970年，頁748-9。
- 吳怡：〈神仙思想的流變〉，《思想與時代》131期，1965年6月，頁14-17。
- 松浦友久：《李白詩歌抒情藝術研究》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 花房英樹：《李白詩歌索引》，京都：京都大學人文科學研究所，1957年。
- Bentley, Eric., *The Cult of the Superman: A Study of the Idea of Heroism*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1969.
- Bodkin, Maude., *Archetypal Patterns in Poetry*. Oxford: Oxford UP, 1934.
- Carlyle, Thomas., *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*. Lincoln: U. of Nebraska P., 1966.
- Cassirer, Ernst., *An Essay on Man*. New Haven: Yale UP, 1944.
- Durkheim, Emile. *Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Oxford UP., 2001.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture*. 5th ed., New York: Harper Torchbook, 1958 [1871].
- Eliade, Mircea., *Myths, Dreams, and Mysteries*. New York: Harper and Row, 1957.
- Eliade, Mircea., *The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask. New Jersey: Princeton UP, 1974 [1949].
- Frazer, James. *The Golden Bough*. New York: Macmillan, 1992.
- Jung, Carl G., *Modern Man in Search of A Soul*. New York: Harcourt, 1933.
- Jung, Carl G., *The Archetype and the Collective Unconscious*, tr. R. F. C. Hull. New Jersey: Princeton UP, 1959.
- Jung, Carl G. ed., *Man and His Symbols*. London: Aldus Books, 1964.

- Jung, Carl G., *Four Archetypes*. tr. R. F. C. Hull. London: Routledge, 1972.
- Jung, Carl G., *Psychology and the East*. tr. R. F. C. Hull. New Jersey: Princeton UP, 1978.
- Jung, Carl G., *The Undiscovered Self*, trans. R. F. C. Hull. New Jersey: Princeton UP, 1990.
- L'evy-Bruhl, Lucien. *How Natives Think*. New Jersey: Princeton UP, 1985, rpt. 1926.
- Prescott, F. C. *Poetry and Myth*. New York: Macmillan, 1927.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*, trans. Laurence Scott, 2nd ed. Austin: U. of Texas Press, 1968.
- Raglon, Lord, *The Hero*. New York: Vintago Books, 1956 [1936] .
- Rank, Otto. *The Myth of the Birth of the Hero*, trans. F. Robbins and Smith Ely Jelliffe. New York: Brunner, 1952 [1909] .
- Segal, Robert A. ed., *In Quest of the Hero*, Princeton: Princeton UP, 1990.
- Vickery, John B. ed. *Myth and Literature*, Lincoln: U. of Nebraska P., 1966.
- von Hahn, J. G. *Sagwissenschaftliche Studien*. Jena: Mauke, 1876.
- Wimsatt, William K., Jr. and Cleanth Brooks. *Literary Criticism*. New York: Alfred A. Knopf, 1959.

On the Hero and Hero Worship of Li Bai and His Poems

Chai, Jen-nien*

[Abstract]

This paper points out firstly that mythology and poetry are not idiosyncratic. They are the mysterious dreams of human beings. If the hero worship were the prototype of human psychiatric unconsciousness, then it must exist in the poetry too.

Secondly, the present paper considers that Li Po's personality has the characteristics of hero. His birth and death has all the features of mythic figures. Li Po is not only a mythic hero but also a historic hero. The reader is compassionate with Li Po while reading his poems.

Thirdly, we put the theory of hero worship into practice. Based on the hero theories of Thomas and Joseph Campbell, we divide the hero figures in Li's poem into six categories. The purpose of this practice is to elaborate that hero and hero worship are archetype of mythology and because mythology and poetry has the same origin, it is the archetype of poetry.

Keywords: Li Po, mythology, hero, collective unconscious, poetry

*Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

