

李娃補天

——唐傳奇〈李娃傳〉的神話學解讀

蔡妙真

國立中興大學中國文學系
副教授

摘要

〈李娃傳〉世族娼妓結成美眷的情節，異於同時代的娼妓故事，前人或有主張原因在於該傳奇源自民間故事，故猶帶民間性之故也。故本文探論〈李娃傳〉的反轉情節部分，嘗試接續王夢鷗的「民間元素」說。神話是民間文學的資源，而民間文學又往往在流傳過程中創造了神話的新元素，因此本研究以神話學的角度進一步追索〈李娃傳〉的反轉情節。

〈李娃傳〉作者白行簡強調李娃以妓而得封夫人，係因「有節行」。李娃的節行主要表現有二：一是為鄭生重建身心；二是修補鄭生父子之天倫；若再加上鄭生與李娃的婚姻之異於常態，以及李娃受封為汧國夫人等，凡此結構元素皆與女媧造人、補天、兄妹成婚等神話母題頗有符節之處；「汧國」一地與女媧神話亦頗有淵源。

研究結果發現，〈李娃傳〉後半部反轉情節的結構與女媧神話母題的確密切疊合：他們都具有「造」人、補「天」的情節元素；他們的婚姻也都背離世俗的認可；他們都是社會秩序的維護者。在女媧神話的流動過程中，女媧失去了獨立造人的宇宙母神地位，成了伏羲婦，與伏羲共同參與造人大業，從而使「補天」成了女媧神話裡最被看重的焦點；其後，「天」之意涵抽象化，「補天」遂與「重建秩序」的概念相通。〈李娃傳〉對女媧神話原型的移位乃將「補天」與「婚姻」母題融合為「婚姻秩序重整」的情節。這個主題變形強調的是遵從社會規範乃得和諧，這點顯然是受到唐代門第風氣以及儒家講究倫理價值的影響。

關鍵詞：女媧、李娃傳、造人、補天

通訊作者：蔡妙真，E-mail: mchtsai@dragon.nchu.edu.tw

收稿日期：2009/10/15；修正日期：2010/03/07；接受日期：2010/03/23。

壹、序論

〈李娃傳〉雖為白行簡作品，¹底本卻源自說話故事〈一枝花〉，²故該篇雖成於文人之手，實帶有民間文學基因。此點亦多被學者用來解釋其情節發展與主題意識何以異於同時代其他作品，如王夢鷗教授稱〈李娃傳〉「以妓為妻之構想，亦殊脫越當時士大夫思想之軌則……凡此匪夷所思之事……蓋以取悅市井小民」、³「李娃傳的結局雖似違反了當時的法度，但卻能滿足市井小民的虛榮心。從這一點看來，前人考證李娃故事是出於『說話人』的描述，似乎可以增添一點佐驗」。⁴

〈李娃傳〉與同時期「進士—娼妓戀愛」類型故事的最大差異正在於結局的「匪夷所思」，而依據文本情節，李娃之所以得有如此完滿結局的主要因素是「有節行」，故白行簡自述其撰作的顯動機為「張揚娼妓節行」。當然本篇另有讀者解讀下的不同隱動機，最主要的有反諷說與黨爭說。反諷說認為，此篇人物的形象存在著二元對反的結構，有反諷宦門貴族把持門第之意，如楊昌年云：「（李娃傳）更是作者白行簡，為他白氏兄弟出身寒門，縱然於仕途力爭上游，也難與出身顯貴名門，多有奧援者相比。志士才人，浮沉末秩，牢騷悒結，遂有此寓意變型之作，藉著士子娼妓的結合，以摧毀惡劣的門第、階級陋規的快意，為一己，也為萬千屈沉的士子謀求假像平衡」。⁵

又，吳志達稱此篇以李娃崇高的形象反襯門閥制度的殘酷和虛偽，而創造完滿的結局，「是對士族婚姻制度的挑戰」。⁶另有學者主張此篇乃牛李黨爭時挾嫌攻訐的工具，如陳寅恪《讀書札記·李娃傳》。⁷傅錫壬則另主張：「（李娃傳）是白行簡刻意改寫，而寓於主題和

¹本篇篇末云：「時乙亥歲秋八月，太原白行簡云。」根據王夢鷗的考訂，「乙亥」當是元和四年「己丑」之訛，見〈「李娃傳」敘錄〉，載於《唐人小說校釋（上）》（臺北市：正中書局，1994），190；但王師又據李公佐〈廬江馮姬傳〉與白行簡生平交叉比對，稱「〈李娃傳〉當作於元和六年秋，見〈讀「李娃傳」偶記〉，載於《傳統文學論衡》（臺北市：時報文化出版企業有限公司，1991），246；楊昌年從此說，見《唐傳奇名篇析評》（臺北市：里仁書局，2003），127-131；黃大宏則以長慶三年《元氏長慶集》成，但不見載有「李娃行」一詩，因此訂長慶四年為〈李娃傳〉的寫作時間之上限，見〈白行簡年譜〉，《文獻季刊》，3期（2002）：77。

²【宋】曾慥《類說》節錄此篇而附言曰：「舊名〈一枝花〉」，因此一般認定〈李娃傳〉係改寫流傳民間的「一枝花」故事而來，學者於此看法有然有否，詳見王夢鷗。〈有關「一枝花話」的一點補證〉，載於《傳統文學論衡》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1991），247-252。

³王夢鷗。〈「李娃傳」敘錄〉，載於《唐人小說校釋（上）》，189。

⁴王夢鷗。〈讀「李娃傳」偶記〉，載於《傳統文學論衡》，244。

⁵楊昌年。《唐傳奇名篇析評》，138-139。

⁶吳志達。《唐人傳奇》（臺北市：木鐸出版社，1983），71。

⁷陳寅恪引《後村詩話》以鄭畋、盧攜皆李翱甥反對黨爭忿謗之說，緊接其後卻以《北夢瑣言》及《唐語林》等證明鄭畋與盧攜不合，故屢有議政喧競之事。因此，陳寅恪雖疑此篇不出於白行簡，卻是支持出於黨爭而毀謗鄭氏父子之說。見《讀書札記二集·唐人小說之部·李娃傳》（北京市：生活讀書新知三聯書店，2001），235-238。

用意的一篇小說。它不是挾怨誣陷鄭畋，而是為白氏被『浮華無行』、『甚傷名教』的污行冤屈而解脫。⁸傅先生不贊同〈李娃傳〉是為了黨爭目的，誣謗鄭亞、鄭畋父子之作，但也論證「故事中的鄭生不是指鄭亞，但鄭亞卻是他小說創作中人物刻畫的造型模式」；⁹且指出本篇寫作動機及時代，仍在牛李黨爭的時代及氛圍之下：「〈李娃傳〉中只舉『滎陽鄭氏』以代表李黨（高門第）之集團而已。它的用意不如〈霍小玉傳〉以及〈周秦行紀〉般的強烈」。¹⁰

但不論反諷說或黨爭說，雖能指出文本與時代政治氛圍的緊密性，以及文本可能引起的閱讀效應，卻不能圓滿地解釋李娃「向主流價值靠近」的反轉情節。反諷說認為，故事裡細細描繪凶肆之人的義行與李娃的節行是為了反襯鄭父的無情與虛偽；黨爭說主張，本篇傳奇是以「鄭父之冷酷勢利等言行」，與「鄭生之娶妓」作攻訐李黨的元素。但整篇傳奇情節的走向，卻是讓象徵寒門微民的李娃，認同並執行鄭父（及其背後所代表的貴族名士）的價值觀：督促鄭生「習詩作賦、策名試藝、應制舉」以「連衡多士，爭霸群英」；生子「皆為大官……弟兄姻媾皆甲門」；並以「非鼎族」讓李娃自我否定：「願以殘年，歸養老姥。君當結媛鼎族……中外婚媾，無自瀆也」。整篇故事發展至終場，所展現的卻是對門第婚姻的讚許與功名利祿的肯定，則此種情節收尾，豈非令一場反諷或攻訐，終是落得認同回歸？

這樣的情節走向恐怕是受到民間文學影響，王夢鷗稱之為「市井小民的正義」：

他們只是市井小民，既不懂當時官場上有什麼勅令，僅是對那囂張的門第觀念與特殊身分看不順眼，他們祇認為市井小民也有他們的正義：例如花花公子有錢買笑，沒有錢了該打瓦罐，睡糞窟，這是他們的公道；如果一枝花為著同情竟「倒貼」來補償花花公子的損失，那些官員就理該給她來個明媒正娶，這才合乎她們所認為的公道。因此李娃傳的結局雖似違反了當時的法度，但卻能滿足市井小民的虛榮心。¹¹

但是除了滿足市井之間的「公道」與「虛榮心」，除了「伸張正義」的快感之外，是否有更深一層、未被察知的文化心理？是否〈李娃傳〉表層的正義心理，內在其實另有驅動元？正因肇始於民間文學，則其情節結構會不會根植於更深層的「集體無意識」？¹²

⁸傅錫壬。〈試探〈李娃傳〉的寫作動機和時代〉，《淡江學報》，20期（1983）：214。

⁹同上註，214。

¹⁰同上註，218。

¹¹王夢鷗。〈讀「李娃傳」偶記〉，244。又，成潤淑。〈從〈李娃傳〉看唐傳奇的典雅性與通俗性〉，《廈門教育學院學報》，6卷，3期（2004）：25-30一文也認為情節的反轉是〈李娃傳〉通俗性的體現，與淵源於民間說唱文學有關。

¹²榮格（Carl Gustav Jung）定義「集體無意識」曰：「它是集體的、普遍的、非個人的。它不是從個人那裡發展而來，而是通過繼承與遺傳而來……它賦予一定的精神內容以明確的形式。」見榮格（Carl Gustav Jung）《榮格分析心理學——集體無意識》，鴻鈞譯（臺北市：結構群出版社，1990），76。鴻鈞進一步闡

榮格集體潛意識（collective unconscious）的理論提到，「集體潛意識」源於古老的過去許多神話原型（archetypes），以集體而普遍的樣態存在，故曰「集體」；它存在民族全體的意識中，宛如血液裡的基因，我們受其影響，卻無法認識到原型本身，故曰「潛意識」。集體潛意識是民族血脈裡流動的因子，無士庶之分，當它在後代文藝、哲思中浮現，也非來自刻意的互文。依此，民間文學乃至文人如白行簡者，在創作時，無形中可能將神話的某些原型變形寫入。說話人或許不會刻意以神話之思維運筆（有覺知的運用），但他傳述時，潛意識有時會受到神話原型的影響（非意識（not be aware of）的運用）。

〈李娃傳〉的表層故事是「嫖客歷險記」的架構，具有「浪子回頭金不換」的訓誡精神，但細按文本敘述，視角不在「浪子」，其「回頭」非浪子本身的幡然悔悟——鄭生一路自暴自棄，「回頭」靠的是李娃全力的協助，文本後半情節敘述重心在李娃之敦勵與重建。故作者宗旨所寄，仍得在李娃這個角色求索。本文主要討論〈李娃傳〉的反轉情節部分，一來因此篇最受討論的正是此部分，二來嘗試接續王夢鷗的「民間元素」說，以神話學的角度進一步追索。

神話是民間文學的資源，而民間文學又往往在流傳過程中創造了神話的新元素，或不同神話體系之間的混流，因此神話母題不論在民間文學或文人書寫中，不可能完整地複製結構，甚至連神話本身都不具有所謂「完整的」情節結構，因此神話的文學移位很可能只是在文本的主旨、某個重要情節點、人物形象等片段中出現。約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）說：「神的觀念本身就是一個隱喻的象徵」。¹³〈李娃傳〉的反轉情節是建立在李娃「有節行」之上，今細考李娃的「節行」與霍小玉或任氏對情愛的貞節不同，其節操義行主要表現有二：一是為鄭生身心重建，使受父鞭笞、「不勝其苦而斃」的鄭生「平愈如初」；其二是修補鄭生與其父蔡陽公之天倫，讓原先「不得齒於人倫」的鄭生，得以回復「父子之道」。而所謂的「父子之道」，作者藉李娃之口說是「天性也」。凡此結構元素皆與女媧造人、補天神話母題頗有符節之處，因之本文以「李娃補天」扣準李娃後半重建鄭生身心及人倫等情節，擬由神話學的觀點探析〈李娃傳〉後半情節對「女媧補天」神話母題的文學重建。研究目的之一是希冀透過〈李娃傳〉裡李娃重建鄭生的部分與女媧神話元素的比對分析，還原〈李娃傳〉文本裡的民俗基因與神話要素，其二是管窺神話在歷代不同文化內涵下的主題變形與文學移位，於神話精神之解構中，實亦可略見唐代女性意識逐漸儒家化的趨勢。

釋榮格的原型說與集體無意識的關係：「榮格認為，那些在神話傳說、文藝作品中反覆出現的原始意象，實際上是集體無意識原型的『自畫像』。這種自畫像具有『象徵』和『摹本』的性質。象徵和摹本雖然可以有種種變化，它們所象徵和摹寫的原型卻是不變的。」（前揭書），7。

¹²約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《神話的智慧》，李子寧譯（臺北縣：立緒出版社，2002），147。

貳、唐代的女媧神話概況

神話在口說書寫等流衍過程難免層累之跡，故以女媧神話比論李娃傳奇，是以「唐代的女媧神話」為座標，而非「上溯」原始的女媧神話元素作為剖析的切入點。現今所見與女媧有關的神話有造人、補天、製樂器、媒嫁娶等；女媧神話流衍為信仰時，也擴大、結合了造人與姻媒兩元素，而有「送子」神格。

先秦史料已有女媧神話的零星紀錄，如《楚辭·天問》：「女媧有體，孰制匠之？」《山海經·大荒西經》：「有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野，橫通道而處。」《長沙子彈庫帛書》：「鬲戲（伏羲）……乃娶……（華胥）□子之子曰女皇（媧），是生子四口是襄，天踐是格，參化法兆……乃名山川四海，□熏氣魄氣……瀧汨淵漫。未有日月，四神相代，乃步以為歲，是為四時」。¹⁴

這些文獻已點出女媧造化及整建天地秩序之功，以及與可能是手足的伏羲結為夫婦等神話。¹⁵到了漢代，女媧神話就已有完整的搏土造人以及補天情節，如《太平御覽》卷78引《風俗通》：

俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土做人，劇務，力不暇供，乃引繩於緇泥中，舉以為人。

《淮南子·覽冥訓》則情節完整地談補天來由、方法與效果：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攫老弱，於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極。殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生。背方州，抱圓天，和春陽夏，殺秋約冬，枕方寢繩，陰陽之所壅沉不通者，竅理之；逆氣戾物，傷民厚積者，絕止之。

《路史·后紀2》則引《風俗通》記伏羲、女媧的兄妹關係：「女媧，伏羲之妹。」許

¹⁴ 饒宗頤。〈楚帛書新證〉，載於《楚地出土文獻三種研究》，饒宗頤、曾憲通（北京市：中華書局，1993），230-236。

¹⁵ 若據劉信芳之考訂，則女媧不是「華胥□子之子」，而是「夙沙瞿子之女」，與伏羲各有居處、姓氏，則兩人自非兄妹關係。詳見氏著。《子彈庫楚墓出土文獻研究》（臺北市：藝文印書館，2002），18-19。

多畫像石則將女媧與伏羲的夫婦、血緣關係以雙蛇交尾圖呈現，¹⁶大部分畫像石出現在墓室，可見女媧由神話而進入信仰的領域也趨於成熟。

到了唐代，前述女媧神話於文學創作乃至正史記載中皆不少見，甚至在帝王祖廟奠獻樂舞中，用女媧來稱頌先帝：

高皇邁道，端拱無為，化懷獯鬻，兵戢句驪。禮尊封禪，樂盛來儀。合位媧后，同稱伏羲。¹⁷

女媧信仰也由民間伸入朝廷，如正史載有由朝廷興建女媧祠之議：

始，璵託鬼神致位將相，當時以左道進者紛紛出焉。李國禎者，以術士顯，廣德初，建言：「唐家仙系，宜崇表福區，招致神靈，請度昭應南山作天華上宮、露臺、大地婆父祠，并三皇、道君、太古天皇、中古伏羲、女媧等各為堂皇，給百戶掃除。」¹⁸

（天寶）十一載五月，潼關口河灘上，有樹五株，雖水暴長，亦不漂沒，時人謂之女媧墓。是月，因大風，遂失所在。至乾元二年六月十八日，虢州刺史王奇光奏，所部闕鄉縣界女媧墓，天寶十一載，失所在，今月一日夜，河上側近忽聞雷聲，曉見其墓湧出，上有雙柳樹，下有巨石，其柳各高丈餘。¹⁹

李國禎大建祠堂之議，已是極度勞民傷財，根據《新唐書》記載，除地課工之時「方歲饑，人不堪命」，昭應令梁鎮乃上疏切諫，申言其事有七不可，其中提到「若三皇、五帝、道君等，兩京及所都各有宮廟，春秋彝饗，此復營造，是謂瀆神」。²⁰雖言未及女媧伏羲，但可約略猜出女媧信仰之崇高與鼎盛當亦不遠。而《唐會要》的記載，除了可看出女媧信仰的地緣文化，更可與前一則互相參看。照描述看來，所謂的「墓」可能只是一座有五棵柳樹的小土堆，但因「時人謂之女媧墓」，其失而復出，竟勞動刺史特別上奏報知朝廷，是否意味朝廷對此事頗為重視？

¹⁶詳參唐世欽。〈伏羲女媧小考〉，《國立歷史博物館刊（歷史文物）》，8卷，9期（1998）：53-57。又楊利慧也稱：「（漢代）頗流行的石刻畫像中頻繁出現的人首蛇身二神交尾像，也一般被研究者們認為是伏羲、女媧夫婦關係的表現。」見〈伏羲女媧與兄妹婚神話的黏連與復合〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，6期（1997）：23。呂威則稱：「漢畫像石中伏羲女媧的雙蛇形象除了反映出他們的之間的血緣對偶關係，同時還是一種洪水創世意象……。」見〈楚地帛書敦煌殘卷與佛教偽經中的伏羲女媧故事〉，《文學遺產》，4期（1996）：21。

¹⁷【後晉】劉昫等：《新校本舊唐書》（臺北市：鼎文書局，1987），卷31，1138。

¹⁸同上註，卷109，4108。

¹⁹【宋】王溥：《唐會要》（臺北市：世界書局，1960），卷59，1040。

²⁰同註18。

至於談到女媧製造樂器者，如：

八音之屬，協於八節。匏，瓠也，女媧氏造。²¹

媧皇遺音寄玉笙，雙成傳得何淒清。²²

女媧作簧，其後隨作竽、三十六管。²³

女媧作笙。²⁴

女媧作簧。²⁵

提到與伏羲有夫婦關係者，如：

昔宇宙初開之時，有女媧兄妹二人，在崑崙山，而天下未有人民。議以為夫妻，又自羞恥。兄即與其妹上崑崙山，咒曰：「天若遣我二人為夫妻，而煙悉合；若不，使煙散。」於煙即合。其妹即來就兄，乃結草為扇，以障其面。今時取婦執扇，象其事也。²⁶

女媧本是伏羲婦（一作女媧本是伏羲妹），恐天怒，搗鍊五色石，引日月之針，五星之縷把天補。²⁷

談女媧造人者，如：

女媧戲黃土，團作愚下人。散在六合間，濛濛若沙塵。²⁸

女媧掉繩索，緇泥成下人。至今頑愚者，生如土偶身。²⁹

最常見述的還是「補天」一事，除了前引盧仝詩提到，比較完整的是司馬貞《補史記·三皇本紀》的記載：

²¹【後晉】劉昫等：《新校本舊唐書》，卷29，1074。

²²【唐】王穀《吹笙引》，【清】聖祖御編：《全唐詩》（臺北市：盤古出版社，1979），卷694，7986。

²³【唐】釋慧琳：《一切經音義》（上海市：上海古籍出版社，2008），8。

²⁴【唐】虞世南著，明·陳禹謨補註：《北堂書鈔》（臺北市：臺灣商務印書館，1983），110。

²⁵同上註。

²⁶【唐】李冗：《獨異志》，【明】商濬輯，「稗海」（卷下）（臺北市：藝文印書館，1965）。

²⁷【唐】盧仝《與馬異結交詩》，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷388，4383-4384。

²⁸【唐】李白《上雲樂》，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷162，1687。

²⁹【唐】皮日休《偶書》，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷608，7022。

女媧氏，亦風姓，蛇身人首，有神聖之德……當其末年也，諸侯有共工氏，任智行，以強霸而不王。……乃與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山，崩，天柱折，地維缺。女媧乃鍊五色石以補天，斷鼇足以立四極，聚蘆灰以止滔水，以濟冀州，於是地平天成，不改舊物。

其他提到補天的還有：

斬鼇翼媧皇，煉石補天維。³⁰

女媧鍊石補天處，石破天驚逗秋雨。³¹

補天殘片女媧拋，撲落禪門壓地坳。³²

巉巖割秋碧，媧女徒巧補。³³

何時成五色，卻上女媧天。³⁴

女媧煉五石，天缺猶可補。³⁵

烏飛飛，兔蹶蹶，朝來暮去驅時節。女媧只解補青天，不解煎膠粘日月。³⁶

媧天補剩石，昆劍切來泥。³⁷

用時應不稱媧皇，將去也堪隨張望。³⁸

丹穴饑兒笑風雨，媧皇碧玉星星語。³⁹

裂漢媧補合，高峰劍躍開。⁴⁰

若再加上散佈各處的女媧相關神話遺跡，以及信仰、節慶、祭儀等民俗文化，則其流行之廣可知。

根據楊利慧的研究指出，民間衍生的女媧神話主要有三個方面的內容：

³⁰【唐】李白〈竄夜郎於烏江留別宗十六璟〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷174，1784。

³¹【唐】李賀〈李憑箏篋引〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷390，4392。

³²【唐】姚合〈天竺寺殿前立石〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷499，5677。

³³【唐】張祜〈遊天台山〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷510，5794。

³⁴【唐】韓琮〈興平縣野中得落星石移置縣齋〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷565，6548。

³⁵【唐】陸龜蒙〈雜諷九首〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷619，7126。

³⁶【唐】司空圖〈雜言（一作短歌行）〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷632，7248。

³⁷【唐】李咸用〈謝友生遺端溪硯〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷645，7402。

³⁸【唐】吳融〈太湖石歌〉，【清】聖祖御編：《全唐詩》，卷687，7898。

³⁹【唐】陳陶：〈小笛弄〉，清聖祖御（編）《全唐詩》（臺北市：盤古出版社，1979），卷745，8474。遼寧地方傳說的女媧補天融入了海港的地方特色，在這兒，女媧不是煉五色石補天，而是讓漁人撈水裡的勃蚶牛：「她用勃蚶牛釘在天上，形成了滿天星。」見楊利慧。《女媧的神話與信仰》（北京市：中國社會科學，1997），108。

⁴⁰【唐】劉乙：〈曉望〉，清聖祖御（編），《全唐詩》，卷886，10020。

表現女媧創造了萬物內容的、表現女媧帶給人間秩序和種種文化成果的、以及表現女媧救民於災難、困厄之中的。⁴¹

因此，結合民俗與古籍文獻來看，女媧神話所展現的精神，一是對生命的關注，所以女媧不僅只是造了人，面對「猛獸食顛民，鷲鳥攫老弱」等生命威脅還抱持慈悲，伸手拯救，難怪佛教也要藉女媧形象說法：「吉祥菩薩化作女媧」。⁴²此外，生命的價值也不只是「活著」，所以不論作笙簧或制嫁娶，皆可見出女媧神話具有文化創造的精神，張舜徽正是由此釋「媧」字的：「『媧』本『化』之通名，乃謂婦女之多才善作，用智廣而創物多也……凡所營為，多出女工，技巧變多，民賴其用，先民歎化物之功，故造『媧』字以名之」。⁴³第三，對秩序的渴求也是女媧神話的重要精神，《淮南子·覽冥訓》講天折地裂的慘狀，以凸顯女媧修補之功，而且花了更多的文字描寫天地重建之後的熙樂之象。唐司馬貞《補史記·三皇本紀》也將補天情節置於共工觸山之後，強調秩序之「重整」。

總之，在唐代，女媧神話母題已有造人、補天、製樂器、訂嫁娶等，在民俗信仰中也頗為鼎盛；在文藝中以「補天——秩序重整」最常被提及；民俗信仰則以「守護母神」形象出現。

參、〈李娃傳〉——女媧神話母題的文學移位

一、造人與身心重建

具造化之功的女媧，表現的形象為「母者」，許多研究考證女媧神話或源於生殖崇拜，如劉方甫認為「搏土造人」其實脫胎於「生殖巫術」；⁴⁴而所以名「媧」，跟原始形象為「蛙神」有關；而「蛙」之所以成為先民崇拜的圖騰，正在於其造型與繁衍能力；⁴⁵劉毓慶更由文字、考古與相類的傳說中，辯證「在女媧神話中，女媧、蛇、石」，都與生殖崇拜有關；⁴⁶楊利慧認為女媧眾多形象之中，「始母神」是其神格核心。⁴⁷呂威則認為伏羲女媧形

⁴¹ 楊利慧。〈始母神——女媧神話的基點和中心〉，《民間文學論壇》，2期（1996）：19。

⁴² 【唐】釋道宣：《廣弘明集》，卷12；又卷13云：「吉祥菩薩為女媧」。又【唐】釋法琳：〈女媧后者，吉祥菩薩〉，《辯正論》（北京市：北京市圖書館，2008），卷5。

⁴³ 張舜徽。《說文解字約注》（臺北市：木鐸出版社，1984）。

⁴⁴ 劉方甫。〈女媧搏土造人之謎〉，《歷史月刊》，61期（1993）：4-7。

⁴⁵ 劉方甫。〈女媧原型之謎〉，《歷史月刊》，67期（1993）：24-28。

⁴⁶ 劉毓慶。〈女媧補天與生殖崇拜〉，《文藝研究》，6期（1998）：101-109。

⁴⁷ 楊利慧。〈始母神——女媧神話的基點和中心〉，《民間文學論壇》，2期（1996）：18-25。

象大量出現在宮室、墓穴中，是以創世神話「促進人的個體生命的再生」。⁴⁸

「神話的連續性延續到哲學的思維中」。⁴⁹但「它只能提示經驗，只能迂迴地指點出有著這麼一個朦朧的境界，埋藏在表面神怪突離的現實之下……所有時空中存有的形式，都只不過是這個超越真實的反映」。⁵⁰是以，在神話歷史化、哲學化、宗教化以及文學移位等過程中，女媧始母神的生殖意義已逐漸往母性的守護精神移動，女媧存在於人們心中的象徵精神，除了賦予生命之外，母性特質讓她同時是個守護者，甚至具有獻身精神，如〈大荒西經〉裡提到的「女媧之腸」化為十神。由這段文字仿若可見到一個放心不下的母親形影，死後猶化為守道之神「處栗廣之野，橫道而處」，好使民人「入川澤山林，不逢不若」。⁵¹龐倩華研究女媧信仰，說女媧的形象「蘊含著對女性本質和力量的讚美與肯定」。⁵²女媧在民俗信仰裡，是吉祥菩薩，是送子娘娘，⁵³媧皇廟被民眾稱為「娘娘廟」「奶奶廟」，⁵⁴明顯地，對女媧的崇拜已由「始祖」擴大為守護女神。

那麼，李娃的形象如何呢？本文序論提及李娃的節行表現之一是使身心皆「死」的鄭生「重生」，也就是在象徵意義上，李娃具有賦予鄭生生命的母親形象。

白行簡先讓舊邸邸主及凶肆之人展現人情溫暖，但也讓眾人的愛心有底線。邸主在鄭生第一次落難時伸出援手，卻在鄭生疾甚之時徙之凶肆。凶肆之人兩度救助鄭生，尤其在他被父親鞭「斃」之後，父親棄之不顧，凶肆之人尚欲往收之，且在發現鄭生心口微溫時能「共荷而歸，以葦筒灌勺飲」，就這樣照顧了手足不能自舉的鄭生月餘，卻也在他「楚撻之處皆潰爛，穢甚」之下，「一夕棄於道周」。

當全世界包括父親都不要你時，大約只有母親的懷抱猶然對你敞開。白行簡對李娃的描寫就是如此的母性：李娃先是識其聲，然後見到「枯瘠疥癩，殆非人狀」的鄭生，連凶肆之人都無法忍受的穢臭，李娃卻毫不遲疑「前抱其頸，以繡襦擁而歸於西廂」。李娃對鄭生身體的照護是先「與生沐浴，易其衣服；為湯粥，通其腸；次以酥乳潤其臟。旬餘，方薦水陸之饌」。細膩的照料，充分呈現其母性特質。杜德橋也認為，李娃對滎陽生所體現的是一種「母性」特質。⁵⁵

⁴⁸ 呂威。〈楚地帛書敦煌殘卷與佛教偽經中的伏羲女媧故事〉，《文學遺產》，4期（1996）：24。

⁴⁹ 約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《神話的智慧》，李子寧譯，145。

⁵⁰ 約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《神話的智慧·李子寧序》，李子寧譯，21。

⁵¹ 《左傳》宣公三年。

⁵² 龐倩華。《女性與女媧：女媧信仰對女性主體地位的凸顯——以西華縣女媧城廟會為例》（碩士論文，河南大學民間文學研究所，2005），1。

⁵³ 楊利慧。〈儀式的合法性與神話的解構和重構〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，192期（2005）：62。

⁵⁴ 同上註，63。

⁵⁵ 杜德橋（Glen Dudbridge）。《The Tale of LiWa: Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century》（London: Ithaca Press, 1983），75。

事實上，李娃並非只是讓鄭生「復活」了，她是真真正正地再造了一個鄭生，蓋因李娃重建後的鄭生，已非昔日吳下阿蒙。昔日的鄭生雖是「雋朗有詞藻」的「聰敏者」，但對人生顯然沒有堅定的目標，雖說有意求取功名，父親讓他帶入京的竟是「盛其服玩車馬之飾」，因此不論他是偶游東市還是屢游東市，由他求娃之熱切，「苟患其不諧，雖百萬，何惜」、「願償平生之志……願以己為廝養」等語，及其後「日會倡優儕類，狎戲游宴」等表現，都可看到他輕把舊志拋，完全一副耽溺肉欲的敗家子形象。但李娃重建之後的鄭生，與先前表現大不相同，當然這轉變多少是懲於前事之至痛，但〈李娃傳〉卻刻意強調李娃的督促之功，故對鄭生行為的改變，多以李娃「令生」、「諭之」、「謂生」等語領之，整段彷彿「課子壺範圍」，難怪杜德橋的研究直指在李娃身上看到的是母性，而不是兩人之間的男女纏綿之情。鄭生在李娃經營敦勉之下，乃能「棄百慮以志學」、「海內文籍，莫不該覽」、「雖前輩見其文，罔不斂衽敬羨」、「聲價彌甚」。再生之前的鄭生的確有才，所以始弱冠就「為時輩推伏」；淪落凶肆時，竟也能自效哀歌而「曲盡其妙，雖長安無有倫比」；但李娃調教之後的鄭生多了「志學」的自覺，故能「俾夜作畫，孜孜矻矻」、宵分疲倦之餘，還勤勉「綴詩賦」、登甲科後猶「益自勤苦」。李娃做到了鄭父想要卻做不到的事。鄭父對鄭生的教養只是誇耀其為「吾家千里駒」、豐其給用、盛其服玩車馬之飾；一旦鄭生表現不如己意，則詈其「污辱吾門」，然後鞭之欲其死，棄之如敝屣。李娃卻能先誘導鄭生「淵思寂慮，默想曩昔之藝業，可溫習乎？」再逐步由買書、陪讀、以隨時活用轉移其疲憊等方法，建立其勤學態度與成就感，復勉其精益求精不可自限。所以，鄭生能由初始的被動（「娃令生」、「諭之」），到主動學習（益「自」勤苦）。先前的鄭生靠的是天分，再生後的鄭生多了黽勉的生命態度，還多了對自我的肯定，敢主動投刺謁父，這是一個全新的鄭生，且是來自李娃的「調教」。

二、補天與秩序重整

在《淮南子·覽冥訓》裡，女媧之所以需要補天，乃因「四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載」，司馬貞《補史記》則稱因共工與祝融爭戰，引致「天柱折，地維缺」。由此可推斷出在此之前天地原是有其秩序的，但因撐住天地的四極廢壞，乃有補天之事。《補史記》又稱「女媧乃鍊五色石以補天，斷鼈足以立四極，聚蘆灰以止滔水，以濟冀州，於是地平天成，不改舊物」。神話裡的女媧補的是有形的具象天空，但後來「天」的象徵意義早就超越實質的天體，《詩經·鄘風·柏舟》：「母也天只」。傳：「天謂父也」。《左傳》宣公四年：「君，天也」。《儀禮·喪服傳》：「夫者，妻之天也」。《尚書·序》孔穎達疏云：「飛龍在天，猶聖人在天子之位」。可見「天」也代表倫常關係裡的尊者。「天崩地裂」也就有了社會倫理的隱喻，如《戰國策·趙策三》：「天崩地坼，天子下席」。白居易〈長恨歌〉也以「天旋地轉」喻戰爭止息、秩序重建。獨孤及〈季冬自嵩山赴洛道中作〉：

「天蓋西北傾，眾星隕如雨……斬鯨安溟波，截鰲作天柱」。用女媧補天的典故以指安史之亂使家國搖搖欲墜；又以「作天柱」喻安定局勢；盧綸〈給與侍郎中孚司空郎中等〉：「巍巍登壇臣，獨正天柱傾」。以「天柱傾」喻國勢危急。可見「天之失序」代表的是倫常的破壞。女媧不只補天，還要收拾天殘地缺時造成的災害，故「陰陽之所壅沉不通者，竅理之；逆氣戾物，傷民厚積者，絕止之」。重建後的天地，「禽獸蝮蛇，無不匿其爪牙，藏其螫毒，無有攫噬之心」。

「災難」與「拯救」母題在神話裡常是共同出現的，在災難的痛苦之中，「英雄才可能從救援的女性人物身上得到希望及保障，她們的神奇魔力使得他在所有父親自我粉碎的恐怖啟蒙經驗中都受到保護」。⁵⁶李娃扮演的正是這樣的補天女神，她彌合鄭生與其父滎陽公之天倫，讓原先不得齒於人倫的鄭生，得以與父親言歸於好，回復「父子之道」。民間傳說裡的女媧整頓天地之餘，尚得教授生民種種文化技藝，使其得以生存，而且是懂得耕織舞樂的「有文化」的生活。李娃對鄭生的課讀，不正是這個母題的再現乎？

值得注意的是，女媧煉五色石，補後的天當然非原始天空；李娃恢復的又是怎樣的秩序呢？除了恢復鄭生良家子的本軀，又使鄭生父子天倫和合，更重大的意義是她也改變了鄭父的態度，「娼妓而可封為夫人」，這是李娃新補後的天地新秩序。

但是新秩序也僅止於此，當時畢竟尚未有太激進的思想，所以〈李娃傳〉也讓男女關係的社會倫常恢復原來的秩序。《白虎通義》曾申誡曰：「男不自專娶，女不自專嫁」。初識李娃的鄭生提出欲與李娃為夫婦之言，姥笑曰：「男女之際，大欲存焉。情苟相得，雖父母之命，不能制也」。這完全違背了社會認可的夫婦關係。但歷經波折之後，不論是李娃或鄭生，都不再以情之相得作為二人婚姻的理由，反而認同接受了原本的社會婚姻秩序。李娃這邊的表現是向鄭生辭別並告誡他：「君當結媛鼎族，以奉蒸嘗」。鄭生的表現雖以自勿要脅，阻止李娃離開，卻也不曾提過為夫婦之言，甚至答應讓李娃送到劍門即相別；面對父親「娃安在」之詰，也以「送某至此，當令復還」作答。兩人終而成眷屬，是鄭父作的主，是父親「命媒氏通二姓之好，備六禮以迎之，遂如秦晉之偶」。

《禮記·昏義》云：「昏禮者，將以合二姓之好，上以事宗廟；而下以繼後世也，是以君子重之。是以昏禮：納采、問名、納吉、納徵、讀期、父親醮子而命之迎。」〈李娃傳〉最後的描述，彷彿是扣著此段禮制而寫，除了鄭父「命媒氏通二姓之好，備六禮以迎之」還特意寫李娃「歲時伏臘，婦道甚修」——上以事宗廟；「有四子，皆為大官……弟兄姻媾皆甲門，內外隆盛，莫之與京。」——下以繼後世，完全是《詩經·國風·關雎》發之以情、終之以禮，最後「鐘鼓樂之」的模式。

⁵⁶ 約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《千面英雄》，朱侃如譯（臺北縣：立緒出版社，1997），137。

三、背倫與異態婚姻

在女媧神話裡，女媧雖是婚姻文化的創設者，但她本身的夫婦關係是有違倫常的。「血親婚」在神話的世界裡原不足為奇，可是當時代逐漸進入所謂的「文明」時期，這恐非蒙昧已開的先民所能承受。人們不得不對此有所解釋，諸如申述二人洪水災後獨存的窘況、為生民立命的責任等。一方面或如《獨異志》所載，在神話流行過程中加上「羞恥」說，以及細細描繪兩人結合的決定權不在彼此而在上天——故有上崑崙山祝禱於天的情節；乃至更後來，「天」都有了具體對象——金崗神，如《敦煌殘卷》說因人民死盡，金崗天神教兩人行陰陽，羲、媧因羞恥而入崑崙山藏身，分行山左山右，但天依然「遣和合」。⁵⁷此外，伏羲女媧交尾圖通常有背景神像，學者對這些背景神像的說法不一，鄭先興綜合學界研究，指出「『高禘神』也好，『太一神』也好，『民間神』也好，其實都是指能夠主宰伏羲女媧的力量」。⁵⁸可見得在上述思維底下重建的女媧制嫁娶，其實是根據後來的社會價值，藉由神話以確立婚姻為兩性必須遵守的社會秩序，而這秩序強調的仍是《白虎通》與《禮記》所說的婚姻決定權不在自己而在於「父命」，透過父命而定的婚姻，才符合貞觀十六年六月下詔所強調的「婚姻之道，莫先於仁義」。⁵⁹

李娃與鄭生的婚姻也是異乎常態的，「倡蕩之姬」而終為夫人，不僅不合世情，也不合律法。唐代社會相較於其他時代雖堪稱開放，但對門第的看重，一直延續到中晚唐，甚至成為牛李黨爭的潛因。《唐會要》提到李守素因諳時氏族而有「肉譜」之稱；⁶⁰而高門士族彼此藉聯姻鞏固地位之舉，甚至惹惱唐太宗，惡之為「販鬻婚姻。是無禮也。依託富貴。是無恥也」。⁶¹高宗顯慶二年七月制曰：「縣主出嫁者稱適。不得稱降。取縣主者稱娶。不得稱尚」。⁶²高宗顯慶四年十月十五日甚至直接下詔，不准自稱高門的後魏隴西李、太原王、滎陽鄭、范陽盧、清河崔等「七姓十一家，不得自為婚姻」。⁶³連皇帝都注意到這種婚姻重門第的「不成文法」，則其盛行與強制性可想而知。但士庶通婚卻又是明文禁止的，開元二十二年曾有敕令：「諸州縣官人在任之日。不得共部下百姓交婚」。⁶⁴由此觀之，則鄭生到任後娶妓果真是「匪夷所思」。

⁵⁷ 《敦煌殘卷》，伯4016。

⁵⁸ 鄭先興。〈論漢代的伏羲女媧信仰（上）〉，《寧夏師範學院學報（社會科學版）》，29，2期（2008）：55。

⁵⁹ 【宋】王溥：〈嫁娶〉，《唐會要》（臺北市：世界書局，1960），卷83。

⁶⁰ 【宋】王溥：〈氏族〉，《唐會要》（臺北市：世界書局，1960），卷36：「武德中，李守素與虞世南論及氏族，初言江左，世南獨相酬對；及言北地諸姓，次第如流，陳其事業，皆有援證，世南但撫手而已，不復能答，歎曰：『肉譜實可畏。』」

⁶¹ 同上註。

⁶² 【宋】王溥：〈嫁娶〉，《唐會要》，卷83。

⁶³ 同上註。

⁶⁴ 同上註。

但是，一如女媧與伏羲的羞恥藏身，李娃與鄭生在「補天」後對婚姻也是不敢自專，一個說要辭別，一個稟報父親「當令復還」。需等到「父親」這個代表婚姻制度威權的主張下，兩人才依禮成就了婚姻。此猶未足，作者讓更高的權威——天意，也以靈異之事表達讚許這樁婚姻的意見：「有靈芝產於倚廬，一穗三秀，本道上聞。又有白燕數十，巢其層甍」。最後以人間至高的倫理權威——天子，為李鄭二人「寵錫加等」、「封汧國夫人」。

女媧、伏羲的兄妹婚與李娃、鄭生的跨階級婚戀雖猶有大別，但就「不能被當時的認知所接受」，與「經由社會認可的權威承認而得以成就婚姻」兩個角度來比論，女媧與李娃兩組婚姻的確同為「異態」。女媧透過她異乎常態的婚姻，而令天下有男女生民，從而有婚姻可說；也因其本身婚姻的異常，人們以「得天意」來彌合其與人們認知接受度的強烈落差，並衍生出婚俗禮制。李娃本身的婚姻在當時亦屬變態，然在李娃「婦道甚修，治家嚴整」之下，四子⁶⁵「弟兄姻媾皆甲門」，一切回歸秩序與常態，兩者之間，具有結構性的雷同。

四、不彰其功與汧國夫人

李娃的故事尚有兩點可與女媧神話母題相參看：一是不彰其功；一是「汧國」與女媧神話的地緣關係。

《淮南子·覽冥訓》寫女媧補天重整天地秩序之後，不彰其功：

考其功烈，上際九天，下契黃墟，名聲被後世，光暉重萬物……然而不彰其功，不揚其聲，隱真人之道，以從天地之固然。

女媧不揚其聲，是「從天地之固然」；李娃在鄭生功名成就之後固辭求去，言「復子本軀」，「願以殘年歸養老姥」其不彰功之意相彷彿。但兩者的內在精神是有別的，《淮南子》記載的女媧有如道家的真人，「浮游消搖，道鬼神，登九天，朝帝於靈門，宓穆休於太祖之下」，「道德上通，而智故消滅」；而李娃的求去，卻是明白她與鄭生之間橫亘著一條門第之河，無法跨越，故其不居功，有贖罪之後的坦然，也有向現實低頭的無奈，更是不想破壞社會秩序的自我委曲求全。

最值得注意的是「汧國夫人」這個封號。何以是「汧國」呢？〈李娃傳〉裡提到的地理城鎮，鄭生郡望為滎陽，與李娃的情愛故事發生在長安；李娃送鄭生至於劍門，鄭父曾「留娃於劍門，築別館以處」，這是李娃有明文記載的第二個居處。其他則是白行簡的伯祖「曾牧晉州……三任皆與生為代」。以上地名似乎與「汧」並無直接關係。今考新、舊《唐書·

⁶⁵ 依據《長沙子彈庫楚帛書》的記載，女媧亦生四子。見饒宗頤。〈楚帛書新證〉，饒宗頤，曾憲通，《楚地出土文獻三種研究》（北京市：中華書局，1993），230-236。

地理志》，隴州有「汧源」「汧陽」等縣，甚至隴州本身就曾叫做「汧陽郡」：

隴州上：隋扶風郡之汧源縣。義寧二年，置隴東郡，領縣五。武德元年，改為隴州……天寶元年，改為汧陽郡。乾元元年，復為隴州。⁶⁶

隴州汧陽郡，上：本隴東郡，義寧二年，析扶風郡之汧源、汧陽、南由，安定郡之華亭置。天寶元年更郡曰汧陽……縣三：（有府四，曰大堆、龍盤、開川、臨汧）汧源，（上：垂拱二年更華亭曰亭川，神龍元年復故名，元和三年省入汧源。西有安戎關，在隴山……）汧陽，（上，有臨汧城，大和元年築），吳山（中，本長蛇，義寧二年置，貞觀元年更名，上元二年曰華山，尋復曰吳山……）。⁶⁷

新、舊《唐書》皆提到隴州領有「汧源」、「汧陽」、「吳山」等縣。其中「吳山」又名「長蛇」、「華山」，與伏羲神話頗有牽連，《山海經·海內東經》：「雷澤中有雷神…在吳西」。又，《太平御覽》卷78引《詩含神霧》：「大跡出雷澤，華胥履之，生宓犧」。根據馬世之考證，《山海經·海內東經》所載雷神所居的「吳西」，即此汧隴之吳山。⁶⁸「吳山」即「汧山」，《漢書·地理志》：「吳山在西，古文以為汧山」。又，《書·禹貢》：「導岍及岐，至於荆山」。孔安國傳曰：「治山通水，故以山名之……『岍』……字又作『汧』，山名，一名吳岳」。

其次，北魏酈道元的《水經注·渭水注》提到「女媧祠」在瓦亭水源頭之北山：

瓦亭水又西南出顯親峽，石宕水注之，水出北山，山上有女媧祠……瓦亭又南……左與成紀水合，水導源西北當亭川，東流出破石峽，津流遂斷，故瀆東逕成紀縣故城東，帝太皞庖犧所生之處也。

依《水經注·渭水注》，北山、瓦亭皆有伏羲女媧神話或信仰的遺跡，而「瓦亭」、「華亭」音近，《新唐書》記載汧源縣沿革，稱其舊名為「華亭」、「亭川」，可見「汧源」、「汧陽」與女媧神話也有淵源。汧水是渭河的支流，源出甘肅省六盤山南麓，上游東南流經陝西隴縣千陽，注入渭河，根據《水經注·渭水注》記載，汧水出五色魚：

（汧水出小隴山）東北流，歷澗，注以成淵，潭漲不測，出五色魚，俗以為靈，莫敢采

⁶⁶【後晉】劉昫等：《新校本舊唐書》（臺北市：鼎文書局，1987）。

⁶⁷【宋】歐陽修等：《新校本新唐書》（臺北市：鼎文書局，1987），卷37，967-968。

⁶⁸馬世之。〈淺議羲皇故里——兼析女媧文化的發祥地〉，《天水師範學院學報》，6期（2007）：6。

捕，因謂是水為魚龍水。

這靈聖的五色魚，也不免令人想到女媧補天所煉的五色石。

雖然女媧神話的發源地眾說紛紜，甚至有學者以為非中原固有神話，而係西南邊疆民族傳入者。但目前配合考古與人類學等諸多學門的交叉考訂，可以發現女媧遺跡（包括習俗與廟會等節慶）最集中在黃河中下游，⁶⁹有學者主張其發源地「在以隴城為中心的清渭流域」；⁷⁰整個天水地區「有著悠久的女媧信仰傳統，尤其是秦安隴城鄉，素有『媧皇故里』之稱」。因此，「女媧信仰，較早可能就發源於這崇鯢的渭水流域上古先民中」。⁷¹姑不論發源問題，從文獻到考古，乃至民俗信仰，皆可看出隴城渭水流域的女媧信仰極為發達。綜合上述史料與研究可知，位於「隴州」的「汧源」、「汧陽」、「吳山」（即汧山）與伏羲女媧神話有密切關係，則李娃之受封為「汧國夫人」，豈止巧合耳？今察考唐代史籍，未見其他「汧國夫人」封號；唯有宰相李勉見封「汧國公」。⁷²至於何以封為「汧國公」？史傳未曾言明封號背後的意涵，但根據史傳的記載，吾人可以揣摩出或與其人之廉潔寬仁有關。《舊唐書》稱其人，「坦率素淡……清廉簡易……善鼓琴……妙知音律，能自製琴，又有巧思」。⁷³史臣總評其人：「稟性端莊，處身廉潔，臨民莅事，動有美聲，可謂宗室之英也」；⁷⁴《新唐書》則曰：「（李勉）居官久，未嘗攷飾器用車服。後召歸，至石門，盡搜家人所蓄犀珍投江中。時人謂可繼宋璟、盧奐、李朝隱；部人叩闕請立碑頌德，代宗許之。進工部尚書，封汧國公」；⁷⁵又稱其人「善鼓琴，有所自製」；⁷⁶《唐會要》卷80〈朝臣複謚〉記李勉另一個謚號：「貞簡：贈太傅汧國公李勉；贈司徒李藩」。當然，「汧國」封號與李勉之「善鼓琴，能自製」，乃至「貞簡」是否有關，無法遽下連結；但無論如何，李娃之見封「汧國夫人」，就現有史料看來，是有獨特性的；而「汧」地之與女媧神話的牽連，也是民俗、神話以及考古人類學者共同認可的。

⁶⁹詳參余糧才。《民間視野中的伏羲與女媧——以天水伏羲、女媧信仰為例》（碩士論文，西北民族大學社會人類學研究所，2005）。胡安蓮。〈河南女媧神話的演變及其意義〉，《殷都學刊》，1期（2001）：67-70。孟繁仁。〈女媧文化、三晉文化、中華民族精神〉，《晉陽學刊》，4期（1999）：60-63。

⁷⁰霍志軍。〈女媧神話的原型研究〉，《天水行政學院學報》，4期（2008）：118。又李潤強。〈曠古逸史——關於伏羲、女媧、黃帝和西王母的傳說〉，《中國典籍與文化》，4期（1994）：22-27。

⁷¹楊利慧。〈女媧信仰起源於西北渭水流域的推測——從女媧人首蛇身像談起〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，6期（1996）：58，56。

⁷²詳見【宋】歐陽修等：〈德宗（下）〉，《新校本舊唐書·本紀》（臺北市：鼎文書局，1987），卷13及《新校本新唐書·列傳》（臺北市：鼎文書局，1987），卷131。

⁷³【宋】歐陽修等：〈李勉之《新校本新唐書》〉（臺北市：鼎文書局，1987），卷131，3636。

⁷⁴同上註，3642。

⁷⁵【宋】歐陽修等：〈宗室宰相〉，《新校本新唐書·列傳》，卷131，4508。

⁷⁶同上註，4509。

肆、結論

女媧神話從早期元氣淋漓的宇宙母神，到逐漸與其他神話體系黏合，甚至在流衍中添加、附會了不同時、地的文化精神等元素。因此，神話的每一次移位，都可以見到新文本的時代價值，「『神話』是人類心靈的歷史，並且『神話』跟著人類時代的心靈轉化」。⁷⁷也就是說，在新語境底下，神話原型被解構又重構了，它既有遠古時候的精神核心，也投射了述說者本身的時代觀念。在女媧神話的流動過程中，女媧失去了獨立造人的宇宙母神地位，成了伏羲婦，與伏羲共同參與造人大業，「補天」反成了女媧神話裡最被看重的母題；再加上「天」意涵的抽象化，從而使「補天」與「重建秩序」的概念緊密結合。

由前幾節的分析可以看出，〈李娃傳〉後半反轉情節的結構與女媧神話母題有極為密切的疊合；他們都具有造人、補天的情節元素；他們的婚姻也都背離世俗的認可，卻又是後世美好生活的開端；最被強調的是，他們都是秩序的維護者。因此，〈李娃傳〉可說是女媧神話原型在唐代的文學移位，在這個移位中，看到對情感與社會規範和諧的要求。在〈李娃傳〉的前半情節中，讀者感受到的是「真情流露」，不論是鄭生對李娃的一見鍾情，還是李娃對鄭生的「情彌篤」，甚至鄭生發現被拋棄之後的「惶惑發狂」，乃至鄭父的發怒鞭棄，皆是情感奔放不加羈籠的表現，但到了後半情節反轉的部分，一如女媧與伏羲的婚姻由天遣合和，愛李娃愛到願「自剄就死」的鄭生，卻也許諾讓李娃送到劍門即別；二人對婚姻也是不敢自專，再也不復當年老姥口中的：「男女之際，大欲存焉。情苟相得，雖父母之命，不能制也」。而是由父親作主，兩人才依禮成就了婚姻——情感必須取得「禮制」的認同。

〈李娃傳〉文本裡的民俗基因來自神話原型，但在與唐代文化內涵交互激盪之下，其主題已略有變形，原始神話裡女媧為萬物泉源的女性崇敬精神已被解構為勤苦照護的精神，李娃辛苦「補天」的最終目的竟也只是恢復鄭生的人倫社會地位；看來，李娃修補的依然是父系社會的舊天，而絕非女媧的「五色石天」。此外，李娃本身在婚姻裡的價值，諸如「婦道甚修，治家嚴整」、「持孝甚至」、「生四子，皆為大官」等，也是由為媳、為婦、為母的角色功能來論定，所以在父系社會的強大結構之下，女媧神話元氣淋漓的本質未能在〈李娃傳〉呈現。不過，李娃以娼妓而得姻媾世族，並見封「汧國夫人」，可見其「修補」之後的天，其實並非完全是原來的「天」，李娃以其節行，畢竟仍特例地改動了士庶不婚的社會規範與法律規範。

可見〈李娃傳〉雖來自民間故事的改寫，其更深的源頭為集體無意識裡的女媧神話，但透顯出來的價值傾向儒家，與女媧原始神話裡「對女性本質和力量的肯定」已不甚相同，取

⁷⁷約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《神話的智慧·閻振瀛序》，李子寧譯，16。

而代之的，是儒家克己復禮的道德秩序觀。

參考文獻

- 【周】左丘明，【晉】杜預注，【唐】孔穎達正義：〈春秋左氏經傳集解〉，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1982）。
- 【漢】孔安國傳，【唐】孔穎達疏：〈尚書正義〉，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1982）。
- 【漢】毛亨傳，鄭玄箋，【唐】孔穎達疏：〈毛詩正義解〉，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1982）。
- 【漢】王逸章句，【宋】洪興祖補注，【宋】朱熹集注，【清】蔣驥注：《楚辭》（臺北市：臺灣商務印書館，1983）。
- 【漢】軼名，袁珂校注：《山海經校注》（臺北市：里仁書局，1982）。
- 【漢】劉向集錄：《戰國策》（臺北市：里仁書局，1990）。
- 【漢】劉安：《淮南子》（臺北市：臺灣中華書局，1974）。
- 【漢】班固：《白虎通義》，《抱經堂叢書》8（臺北市：藝文印書館，1968）。
- 【漢】桑欽撰，【北魏】酈道元注，王國維注校：《水經注》（臺北市：新文豐出版社，197）。
- 【後晉】劉昫等：《新校本舊唐書》（臺北市：鼎文書局，1987）。
- 【唐】孔穎達正義：《禮記正義》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1982）。
- 【唐】孔穎達正義：《儀禮正義》，《十三經注疏》（臺北市：藝文印書館，1982）。
- 【唐】司馬貞，瀧川龜太郎：〈補史記·三皇本紀〉，《史記會注考證》（臺北市：洪氏出版社，1983），11-12。
- 【唐】李冗，【明】商濬輯：〈獨異志〉，《稗海》（臺北市：藝文印書館，1965）。
- 【唐】虞世南著，【明】陳禹謨補註：《北堂書鈔》（臺北市：臺灣商務印書館，1983）。
- 【唐】釋道宣：《廣弘明集》（北京市：北京圖書館，2008）。
- 【唐】釋法琳：《辯正論》（北京市：北京圖書館，2008）。
- 【唐】釋慧琳：《一切經音義》（上海市：上海古籍出版社，2008）。
- 【宋】王溥：《唐會要》（臺北市：世界書局，1960）。
- 【宋】羅泌：《路史》（臺北市：臺灣中華書局，1974）。
- 【宋】李昉等：《太平御覽》（鄭州市：河南教育出版社，1994）。
- 【宋】歐陽修等：《新校本新唐書》（臺北市：鼎文書局，1987）。
- 【宋】曾慥：《類說》（臺北市：臺灣商務印書館，1983）。
- 【清】羅彰彝等：《隴州志》（臺北市：成文出版社影印清康熙52年刊本）。

- 【清】聖祖御編：《全唐詩》（臺北市：盤古出版社，1979）。
- 中國西北文獻叢書編輯委員會（編）。《敦煌石室真跡錄 敦煌石室畫像題錄：巴黎敦煌殘卷敘錄》（蘭州市：古籍書店，1990）。
- 王子今。〈論女媧神話生于西北山區〉，《寧夏師範學院學報》，4期（2007）：64-67。
- 王夢鷗。《傳統文學論衡》（臺北市：時報文化出版企業有限公司，1991）。
- 王夢鷗。《唐人小說校釋（上）》（臺北市：正中書局，1994）。
- 成潤淑。〈從〈李娃傳〉看唐傳奇的典雅性與通俗性〉，《廈門教育學院學報》，6卷，3期（2004）：25-30。
- 吳志達。《唐人傳奇》（臺北市：木鐸出版社，1983）。
- 呂威。〈楚地帛書敦煌殘卷與佛教偽經中的伏羲女媧故事〉，《文學遺產》，4期（1996）：16-29。
- 李潤強。〈曠古逸史——關於伏羲、女媧、黃帝和西王母的傳說〉，《中國典籍與文化》，4期（1994）：22-27。
- 余糧才。《民間視野中的伏羲與女媧——以天水伏羲、女媧信仰為例》（碩士論文，西北民族大學社會人類學研究所，2005）。
- 周天游、王子今（主編）。《女媧文化研究》（西安市：三秦出版社，2005）。
- 孟繁仁。〈女媧文化、三晉文化、中華民族精神〉，《晉陽學刊》，4期（1999）：60-63。
- 胡安蓮。〈河南女媧神話的演變及其意義〉，《殷都學刊》（2001）：67-70。
- 馬世之。〈淺議羲皇故里——兼析女媧文化的發祥地〉，《天水師範學院學報》，6期（1996）：3-7。
- 唐世欽。〈伏羲女媧小考〉，《國立歷史博物館刊（歷史文物）》，8卷，9期（1998）：53-57。
- 高麗珍。〈《淮南子》、神話與古人地理知識的探討：共工與女媧神話的地理涵義〉（臺北縣：國立僑大先修班；八十三年度國科會獎助代表作，NSC 0103-H-82A-A-310）。
- 陳寅恪。《讀書札記二集》（北京市：生活讀書新知三聯書店，2001）。
- 張舜徽。《說文解字約注》（臺北市：木鐸出版社，1984）。
- 黃大宏。〈白行簡年譜〉，《文獻季刊》，3期（2002）：65-78。
- 傅錫壬。〈試探〈李娃傳〉的寫作動機和時代〉，《淡江學報》，20期（1983）：211-220。
- 楊利慧。〈儀式的合法性與神話的解構和重構〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，192期（2005）：61-68。
- 楊利慧。〈伏羲女媧與兄妹婚神話的黏連與復合〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，6期（1997）：20-26。
- 楊利慧。〈女媧信仰起源於西北渭水流域的推測——從女媧人首蛇身像談起〉，《北京師範

- 大學學報（社會科學版）》，6期（1996）：55-60。
- 楊利慧。《女媧的神話與信仰》（北京市：中國社會科學出版社，1997）。
- 楊利慧。〈始母神——女媧神話的基點和中心〉，《民間文學論壇》，2期（1996）：18-25。
- 楊昌年。《唐傳奇名篇析評》（臺北市：里仁書局，2003）。
- 劉方甫。〈女媧原型之謎〉，《歷史月刊》，67期（1993）：24-28。
- 劉方甫。〈女媧搏土造人之謎〉，《歷史月刊》，61期（1993）：4-7。
- 劉信芳。《子彈庫楚墓出土文獻研究》（臺北：藝文印書館，2002）。
- 劉毓慶。〈女媧補天與生殖崇拜〉，《文藝研究》，6期（1998）：93-103。
- 榮格（Jung, Carl）。《榮格分析心理學——集體無意識》，鴻鈞譯（臺北市：結構群出版社，1990），76。
- 鄭先興。〈論漢代的伏羲女媧信仰（上）〉，《寧夏師範學院學報（社會科學版）》，29卷，2期（2008）：54-81。
- 鄭先興。〈論漢代的伏羲女媧信仰（下）〉，《寧夏師範學院學報（社會科學版）》，29卷，4期（2008）：85-90。
- 霍志軍。〈女媧神話的原型研究〉，《天水行政學院學報》，4期（2008）：118-124。
- 龐倩華。《女性與女媧：女媧信仰對女性主體地位的凸顯——以西華縣女媧城廟會為例》（碩士論文，河南大學民間文學研究所，2005）。
- 饒宗頤，曾憲通。《楚地出土文獻三種研究》（北京市：中華書局，1993）。
- 杜德橋（Glen Dudbridge）。《The Tale of LiWa: Study and Critical Edition of a Chinese Story from the Ninth Century》（London: Ithaca Press, 1983）。
- 杜德橋（Glen Dudbridge）。“A Second Look At LiWa Chuan,” 論文發表於「中國文學翻譯國際學術研討會」，國立臺灣大學外國語文學系舉辦，1990。
- 約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《千面英雄》，朱侃如譯（臺北市：立緒出版社，1997）。
- 約瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）。《神話的智慧》，李子寧譯（臺北市：立緒出版社，2002）。

The Reconstruction of Ethical Relations in Li Wa Chuan — In the Light of Intertextuality with the Myth of NuWa

Miao-Chen Tsai

Department of Chinese Literature
National Chung Hsing University
Associate Professor

Abstract

It is said that Po Hsing Ch'ian wrote Li Wa Chuan, but the tale was based on a folk story named 'I chih Hua'. That's why the happy ending of LiWa Chuan is so different from the other T'ang prose tales. There are many similarities between LiWa Chuan and the myth of NuWa. First of all, both of them gave birth to human beings, for LiWa, she revived Cheng Sheng and made him go back to his high-bred society. The second, both of them pieced up the sky, for LiWa, the sky symbolized ethical relations. The third, their marriages were abnormal. The fourth, LiWa got the feudal title 'Madam Ch'ian Kuo', and Ch'ian Kuo very closely correlated to the myth of NuWa.

So, the tale of LiWa was a literarily recurrence of the myth of NuWa, and the translation of this myth now focused on the rebuilding of social norms, especially the ethical relations in marriage. That's also a main issue of T'ang culture.

Keywords: myth of NuWa, LiWa Chuan, create human beings, piece up the sky

Corresponding Author: Miao-Chen Tsai, E-mail: mchtsai@dragon.nchu.edu.tw