

國立政治大學俄羅斯研究所

碩士學位論文

指導教授：高莉芬 教授



俄羅斯漢學家李福清的神話研究

Myth Studies of Russian Sinologist Riftin

研究生：葛喬源

中華民國一〇五年六月



誌謝

對於這本論文，千言萬語說不盡，一路上獲得的眾多幫助更是無以言謝。跨領域的研究複雜度和難度遠超乎我最初的想像，若非指導老師和朋友們的幫助、鼓勵，我恐怕還深陷挫折，無法克服。由衷感謝高莉芬老師，在身兼數職、最忙碌的時期，仍願意引導我破除魔障，無論學業、精神方面都得到老師的指引，並且重新體會這世界的真實與愛，愛才是生命的立足之地和一切真理的源頭，這些都是從莉芬老師身上學到的。儘管過去無限探求外在的世界，以為抽絲剝繭、逐漸靠近真相，真相卻全然存乎於心，與自己常相左右。

感謝兩位口試委員，楊明璋老師、蘇瑞隆老師在口試所提的問題，讓我發現自己寫作時的盲點，給我機會重新思考脈絡、定義或文字上的不足。特別感謝楊明璋老師仔細的指點、蘇瑞隆老師排除設備問題，從新加坡視訊參與論文口試。感謝考試委員浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生、師大國文系的鍾宗憲教授、淡江大學歐研所馬良文教授、中國社科院葉濤先生、清大臺文所陳素主女士，撥冗參與學術訪談。浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員，及鍾宗憲教授對李福清鉅細靡遺的描述、分享諸多珍貴的回憶，給我許多啟發，也補足了李福清在學術之外的真實樣貌。

謝謝我傑出的朋友育伸，從大綱時期到最後口試，無數的建議、陪伴和提攜。感謝嘉晉伴我渡過這段時期。感謝教會我在生命中玩耍的勾勾老師。感謝高師門的學姊、同學、學弟妹們，看到大家一起為了各自的成長而努力，是我在這段研究生涯所見的最美畫面。

最後，感謝我摯愛的雙親。以及本論文的主角：李福清老師。



摘要

李福清是活躍於二十世紀後半葉至二十一世紀前期的俄羅斯漢學家，其研究受世界各地關注，也深具影響力。李福清延續了他的老師阿理克的研究志向，重視田野考察、蒐集原始資料，體現了俄羅斯漢學三百年來的研究精神。此外，其研究方式受到維謝洛夫斯基的歷史詩學、普羅普的故事形態學、以及梅列金斯基的部分觀點所影響，具有俄羅斯民間文學研究的特色。

李福清的研究貢獻包含尋訪《石頭記》海外孤本，蒐羅前蘇聯地區、及鄰近地區的圖書館和公藏機構的資料；在東干地區進行口傳敘事調查，輯錄東干地區的傳說故事；收集中國傳統年畫，使年畫受到注目；在臺灣的原住民部落進行田野考察，以比較研究法，對臺灣原住民神話進行分析等。本論文以比較的方式，將李福清的中國神話研究，與袁珂、葉舒憲兩位學者的研究成果進行比較；將李福清的臺灣原住民神話研究，與浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）、鹿憶鹿兩位學者的臺灣原住民神話研究成果進行比較，突顯出李福清以小見大、重視實證的研究特色及其影響。

本論文收錄了李福清舊識的訪談，訪談的對象包含李福清在學術圈結交的幾位學者、以及李福清的前助理等人，藉由面對面口述，以珍貴的第一手資料，彙整出李福清真實的樣貌。其嚴謹的學術態度、對學問的堅持與熱忱、跨文化的寬宏視野，都足以為後人仿效。

關鍵詞：俄羅斯漢學、李福清、神話、比較研究



Abstract

B. Rifting was a famous Russian sinologist during middle period of 20th century to early 21st century, and his researches have made influence within Chinese and world-wide academic circles. Rifting followed the researching path of Russian sinology which has been lasting for over 300 years, and was inherited by his teacher V. Alekseev, who was known as focusing on field study and the collection of origin documents and materials. Besides, Rifting's research method about Russian Folklore and mythology was obviously influenced by Veselovsky's Historical Poetics, Propp's Morphology of Folktale and parts of Meletinskii's claims.

The contribution of Rifting's research could be marked in four perspectives. First, he surveyed the materials in libraries and official institutions in the Post-Soviet states and nearby regions. The most important contribution during this survey was the discovering of "The Story of the Stone", which was preserved abroad. Second, Rifting conducted oral narrative survey and recorded legends in the Dungan area. Third, he collected "Chinese New Year Paintings" and attracted his attention to such materials. Last but not least, he conducted field study in the Taiwanese aboriginal tribes and applied comparative research methods to analyze their myths. In our research, we compare the research achievements in Chinese myth between Rifting and two other scholars, Yuan Ke and Ye Shu-Xian. We also compare the research achievements in Taiwanese myth between Rifting and two other Taiwanese scholars, Basuya Boyijernu and Lu Yi-Lu. These comparisons show how Rifting's research concludes boldly from tiny clues and focuses on empirical evidence.

Our study records the interviews of Rifting's acquaintances, including a few scholars and his ex-assistant. Through face-to-face oral narration, we acquired precious first-hand information that conveys not only the spirit of Rifting's research but his personality. Rifting's rigorous and enthusiastic attitude and his broad cross-cultural vision has set a good example for those who come after him.

Key words: Russian Sinology, B. Rifting, Myth, Comparative Research



目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 前人研究成果.....	3
一、專書專題.....	3
二、期刊論文.....	3
三、學位論文.....	6
四、李福清受訪紀錄.....	7
第三節 研究方法.....	9
第四節 研究範圍的界定與說明.....	10
一、術語界定.....	10
二、範圍界定.....	14
第五節 研究方向.....	16
第二章 俄羅斯漢學與李福清的關係.....	19
第一節 俄羅斯漢學與發展歷程.....	19
一、俄羅斯漢學創始期.....	20
二、俄羅斯漢學發展期.....	23
三、近代俄羅斯漢學.....	25
四、俄羅斯漢學教育機構.....	27
第二節 俄羅斯神話學的發展.....	30
第三節 俄羅斯漢學對李福清的影響.....	37
第四節 李福清在漢學領域的貢獻.....	39
第三章 俄羅斯民間文學研究與李福清的關係.....	45
第一節 俄羅斯民間文學研究概況.....	45
一、歷史詩學研究方法.....	45
二、梅列金斯基的神話學研究.....	47

第二節 俄羅斯神話與神話觀	49
一、 斯拉夫神話觀	50
二、 斯拉夫神話	53
第三節 俄羅斯民間文學研究對李福清的影響	57
一、 李福清著作中的俄羅斯民間故事：以《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》為例	57
二、 李福清研究中的俄羅斯民間文學研究方法	61
第四章 李福清的神話研究特色	67
第一節 李福清的中國神話研究：《中國神話故事論集》為例	67
一、《中國神話故事論集》研究成果	67
二、與袁珂神話研究的比較	72
三、與葉舒憲原型批評研究方法的比較	78
第二節 李福清的臺灣原住民神話研究：以《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》為例	83
一、《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的研究成果	84
二、與浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）神話研究的比較	88
三、與鹿憶鹿原住民神話研究的比較	91
第三節 學者們眼中的李福清：以訪談資料為主要研究對象	94
一、李福清其人格特質：熱情、刻苦、自律甚嚴的學者	95
二、李福清的研究特色：研究從小處著手，觀察入微	98
三、李福清學術研究的特點與限制	100
第五章 結論	105
第一節 李福清學思歷程與理論的建立	105
第二節 李福清研究特色的總結	107
第三節 未來研究發展	109
參考文獻	111
壹、中文參考文獻	111

貳、俄文參考文獻.....	126
參、日文參考文獻.....	128
肆、英文參考文獻.....	128
附錄一 李福清年表.....	131
附錄二 李福清論著目錄.....	133
附錄三 馬良文教授訪談紀錄.....	159
附錄四 浦忠成委員訪談紀錄.....	163
附錄五 葉濤教授訪談紀錄.....	179
附錄六 鍾宗憲教授訪談紀錄.....	185
附錄七 陳素主女士訪談.....	201
附錄八 訪談同意書.....	211





第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

俄羅斯人研究漢學由來已久，中國與俄國交流的歷史可追溯至十五世紀末《三海之旅》(Хождение за три моря, The Journey Beyond Three Seas, 1472)，當時前往印度、土耳其、波斯等地旅遊的俄國商人阿凡那西·尼基京(Афанасий Никитин, Afanasiy Nikitin, ?-1472)所記載，依據傳說記錄，中俄的接觸，或可提前至第九世紀的基輔羅斯時期。¹相傳，十三世紀蒙古西征時期，蒙古人入侵古羅斯，也將古羅斯俘虜編入軍隊。²而俄羅斯漢學的肇始，則可溯至十六至十七世紀。西元 1727 年，中俄簽訂《恰克圖條約》，俄國政府派駐傳教團的權利，從此由清廷認可。當時傳教團的主要目的並非傳教，雖名為傳教團，由於當時的東正教政教合一、依附於政權，傳教團實為統轄於沙皇之下的外交使節團。西元 1818 年，俄國沙皇命其傳教團學習中國經濟、文化，學習漢語、滿語、藏語或梵文，並隨團員的能力及願望分別學習，醫學、自然史、數學、文學、哲學、儒學、歷史、地理、律法、農業技術，甚至是民間生活情形等，通盤研究中國。³往後的俄羅斯漢學，也是奠基於此時。

近代最受人注目的俄羅斯漢學研究者，則是著名漢學家李福清(Борис Львович Рифтин, Boris Lyvovich Riftin, 1932-2012)院士，師承同樣身為俄國漢學家的瓦·阿列克謝耶夫(Василий Михайлович Алексеев, Vasilii Mikhaïlovich

¹ 參考李明濱：《俄羅斯漢學史》(鄭州：大象出版社，2008 年)，頁 1。

² 參考 П.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯：《俄羅斯漢學史》(北京：社會科學文獻出版社，2011 年)，頁 4。

³ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》(北京：學苑出版社，2007 年)，頁 1-5。

Alekseyev, 1881-1951)院士，是以中國文學研究獲得院士資格的第三人。⁴其涉略範圍包含中國神話、年畫、東干⁵傳說故事、臺灣神話與民間傳說故事、中國古典小說等。走訪田野是李福清重要的學術態度，他在大學時期即走訪東干農村，數十年後受邀訪臺期間，也曾對臺灣原住民部落進行田野調查。李福清以其嚴謹、細膩、同時具有創發性的治學態度見長，是二十世紀最重要的漢學家之一。神話研究是李福清最為人稱道的學術領域，他重視區域間的比較，比較的對象包含中國、俄羅斯、日本、臺灣、越南等；除了比較之外，也以俄羅斯傳統的「歷史詩學」的角度分析神話及傳說故事，融合前人思想、吸納他人精髓、勇於突破前人見解，使用新的理論體系解釋現象及文獻，實事求是的研究態度，使得他在學術領域當中獨樹一幟。

當代社會訊息繁多，資訊發達，要精實吾人的學問，勢必要在眾多資料裡篩選、檢索出重要的訊息。跨文化的研究，目的是在了解各文化間的異同，在發現人類共性的同時，也通往不同民族之間人類共有的智慧。李福清先生來自廣袤而遙遠的俄羅斯，卻對研究華夏文化不遺餘力，用不同於華人的學術視野作出精彩的研究。他的生平故事，以及他的研究成果，正是後人珍貴的典範；他的比較研究法，也是跨文化領域研究的捷徑。

由於現存研究李福清的著作，較少從俄羅斯漢學的角度研究李福清的背景，對其研究的影響，因而本論文著墨於俄羅斯漢學發展歷程，從俄羅斯漢學厚實的歷史背景出發，自俄羅斯漢學的研究脈絡，試圖深入李福清的研究核心。本文專注於李福清的神話研究，並旁及其與神話思維相關的著作，以李福清著作，配合

⁴ 參考李明濱：〈李福清院士漢學紀功略〉，《漢學研究通訊》，第 33 卷第 1 期（2014 年 2 月），頁 25-34。

⁵ 東干族(Дунгане, Tungani)是來自中國甘肅、陝西，遷居於中亞吉爾吉斯和哈薩克部分地區的回族後裔。

其他構成李福清學術思想、背景的因素，闡述李福清論文的價值。針對李福清舊識進行訪談，以增加第一手資料供後續研究者使用，並整理李福清經歷及學思歷程，以便後人明瞭李福清的貢獻。

第二節 前人研究成果

俄羅斯漢學研究經歷數百年，其漢學研究成果可觀，俄羅斯漢學界研究中國神話也超過百年歷史。李福清的研究貢獻跨越學術領域，和不同的國家，後人也以李福清生平著述為題，撰寫研究論文。依據作者及文獻種類區分，將各地李福清研究的內容整理如下：

一、專書專題

國內外對於李福清的研究頗有關注，目前以專書形式出版者不多，以張冰研究較為完備。北京大學出版社的張冰女士進行李福清研究行之有年，2012 年分別發表了〈李福清中國年畫藝術比較研究〉、〈建立學術豐碑的學者李福清〉，2013 年發表了〈李福清院士的主要著述(1951-2012)〉、〈多元文化語境中東干故事傳說比較研究〉等對於李福清的專題研究。2015 年出版的《俄羅斯漢學家李福清研究》，梳理了中、俄兩方的李福清研究，寫成李福清研究史述略，指出李福清在漢學文獻學、民間文學方面的貢獻，也在研究中呈獻李福清在中國神話、臺灣原住民神話、中國年畫方面的研究成果及成就。

二、期刊論文

針對李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》，譚達先於1999年發表了兩篇論文：〈李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》書評〉、〈世界神話學的力作——李福清《從神話到鬼話》的成就與不足〉，在〈世界神話學的力作——李福清《從神話到鬼話》的成就與不足〉當中，譚達先指出李福清此書的成就有五，強調李福清考據方式的科學性和開創性，也提出李福清書的不足之處。如譚達先認為，李福清概括「女人國」神話的分類，雖可應用於早期的神話，對於晚出的「女王國」神話，就略顯不足。⁶

金榮華〈「情節單元」釋義——兼論俄國李福清教授之「母題」說〉(2001年)，曾對母題“motif”被譯為「母題」的用法表示意見，並將李福清在著作中使用「情節單元」、「母題」二詞的意義列舉討論。⁷

高莉芬〈《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》書評〉(2007年)，不僅將《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》一書的內容精簡的呈現，列舉李福清研究成果的版圖、李福清研究的斷代、時間，從書評中可得知《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》內容涵蓋的廣泛程度：多民族、多語言，加上有序列的時間安排，配合書中〈代序〉，可釐清中國神話發展研究在國際漢學的發展脈絡。⁸〈《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》書評〉也是研究李福清時，一個簡單明瞭的敲門磚。

⁶ 參考譚達先：〈世界神話學的力作——李福清《從神話到鬼話》的成就與不足〉，《民族文學研究》第2期（1999年），頁89-94。

⁷ 參見金榮華：〈「情節單元」釋義——兼論俄國李福清教授之「母題」說〉，《華岡文學報》，第24期（2001年），頁173-182。

⁸ 參見高莉芬：〈《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》書評〉，《漢學研究通訊》，第27卷第2期（2008年），頁57-58。

李明濱與李福清相識多年，曾寫〈俄國漢學家李福清的治學方法〉(2007年)、〈俄羅斯漢學史概述〉(2011年)、〈李福清院士在漢學上的貢獻和影響〉(2012年)、〈李福清院士漢學紀功略〉(2014年)。在〈俄國漢學家李福清的治學方法〉一文中，李明濱強調李福清的治學方式有三：小題大作、田野調查、比較研究。並在文中指出李福清對中國文學、民間文學以及臺灣原住民研究的貢獻。李明濱以李福清整理了孟姜女傳說的千年演變，作為「小題大作」之例。⁹類似的例子，也可以從李福清〈《國王新衣》的來龍去脈〉，窺見李福清將單純的題目深廣開掘的方式，文中，李福清認為〈國王的新衣〉的情節最早卻記載於中國的《鳩摩羅什傳》，但這個童話可能來自印度故事，再經由阿拉伯世界傳至歐洲。¹⁰或可應證李明濱所提及之，李福清的三個治學方法。

為紀念李福清，李明濱撰寫了〈李福清院士漢學紀功略〉，在李福清過世兩年後的2014年刊於《漢學研究通訊》，介紹李福清在漢學領域的研究貢獻，李明濱認為李福清通於中國、日本、越南等亞洲地區的文學，認為他不只是是漢學家，也是東方學家。¹¹同時，李明濱在文章中也述及李福清的思想脈絡，概略整理了李福清的研究、思想、背景。

徐華龍研究中國鬼話，李福清在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》說道：「研究中國鬼話的徐華龍先生提到鬼話發展的形式和鬼話的發展歷史，經過三種型態的演變。」¹²徐華龍〈李福清與他的《東干民間故事傳說集》〉

⁹ 參見李明濱：〈俄國漢學家李福清的治學方法〉，《文津學誌》(2007年8月)，頁186-194。

¹⁰ 參見李福清：〈《國王新衣》的來龍去脈〉，《書屋》第2期(1995年)，頁26-27。

¹¹ 參見李明濱：〈李福清院士漢學紀功略〉，《漢學研究通訊》第33卷第1期(2014年2月)，頁27。

¹² 參見李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》(臺中：晨星出版社，1998年)，頁245。

(2012年)當中也提到，李福清「鬼話」的概念，是脫胎於徐華龍。文中更提及，《東干民間故事傳說集》未在中國翻譯，卻盛行於俄國，且於捷克、德國、以色列、日本等地皆有譯作。¹³

劉亞丁〈歷史形態學的啟示——李福清院士的文學研究方法〉(2013年)，討論李福清嚴謹的研究方法。劉亞丁指出，李福清運用歷史型態學，將研究範圍定位在中世紀，對中國文學進行橫向、縱向的研究。文中提及，李福清曾強調，使用比較研究法時，也必須注意歷史發展階段，將兩個不同時代、不同區域的左品相比較是沒有意義的，但是同時代、不同區域的作品，則可進行比較分析。¹⁴

三、學位論文

李偉《李福清及其漢學研究》，為2006年中國南開大學碩士畢業論文，將李福清的漢學研究分為：中國神話研究、中國民間文學蒐集與研究、中國民間年畫的搜藏與研究、中國古籍的搜尋與研究，陳述李福清在各領域的的貢獻。李偉的研究，也將李福清生平著作及收藏年畫一一羅列，補遺《中國神話故事論集》之後的李福清著述篇目列於附錄，增補至2004年。李偉寫作時，李福清尚在世，曾接受李福清的建議，是這本論文的珍貴之處。¹⁵

華東師範大學張曉霞以《論李福清的中國神話及古典小說研究》(2006年)

¹³ 參考徐華龍：〈李福清與他的《東干民間故事傳說集》〉，《民間文化論壇》，第4期(2012年)，頁89-93。

¹⁴ 參見劉亞丁：〈歷史形態學的啟示——李福清院士的文學研究方法〉，《國外社會科學》第3期(2013年)，頁110-115。

¹⁵ 參見李偉：《李福清及其漢學研究》(南開大學碩士論文，2006年)。

為其碩士論文，以李福清對中國神話的分類，敘述李福清的研究內容。李福清對中國神話的分類有四，分別為：中國遠古神話、道教神話、中國佛教神話、後世民間神話。張曉霞的研究沿用李福清的分類，簡要敘述了李福清對臺灣原住民文學、民間文學、中國古典小說的研究，李福清善用的歷史詩學研究方法，也在論文中被述及。¹⁶

四、李福清受訪紀錄

夏忠憲〈俄羅斯著名漢學家李福清訪談錄〉(2000年)，李福清在訪談中談及自己如何進入中國文學領域、如何學習漢語，並為了學習漢語，不辭千里到東干¹⁷向當地人學習，也在當地紀錄民間故事。在此篇訪談中，李福清也說到和普羅普(Владимир Яковлевич Пропп, Vladimir Yakovlevich Propp, 1895-1970)的師生關係，其思維深受普羅普《故事型態學》啟發，李福清在臺灣完成的著作《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》，也是獻給恩師普羅普。李福清在訪談時列舉了五項做研究的重要事項，如做研究應從小處著手、掌握國別文學、做研究應掌握前人蒐集的材料和他們的研究成果。¹⁸

2003年《民俗研究》主編葉濤，對李福清進行專訪，其內容刊載於2012年的《民俗研究》雜誌中，題名〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，紀錄李福清先生由俄羅斯到中國的過程，以及他與蘇聯外交部、駐北京的俄方大使館溝通的方式，他在中國的期間認識數名中國學者，並於其後保持聯繫。訪談中也記錄到，

¹⁶ 參考張曉霞：《論李福清的中國神話及古典小說研究》(華東師範大學碩士論文，2006年)。

¹⁷ 地點為前蘇聯吉爾吉斯加盟共和國，現今的吉爾吉斯(Kyrgyzstan)共和國。

¹⁸ 參考夏忠憲：〈俄羅斯著名漢學家李福清訪談錄〉，《俄羅斯文藝》第3期(2000年)頁81-82、93。

李福清求學期間在東干學習當地語言、蒐集民間故事的過程，李福清訪問臺灣客座期間所做的臺灣原住民民間故事，也約略被提及，並述及李福清的神話研究是以比較研究為基礎。¹⁹

四川大學中文系劉亞丁教授採訪李福清先生，寫成〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄〉（2006）分上下二篇，記錄了李福清到前蘇聯吉爾吉斯加盟共和國學習甘陝方言的經過，當地民族說唱中國民間故事，也成為李福清日後深耕民間文學的基礎。此篇記載了李福清的學習歷程，包含進入大學、學習漢語、如何寫作出記錄詳實的研究。此外，訪談中也特別提及李福清的歷史詩學研究方法、年畫研究、臺灣原住民研究、發現中國未見的《紅樓夢》抄本的情形等。

柳若梅〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉（2006年），是2003年，李福清獲得第三屆中國文化友誼獎時所接受的訪談，此篇說明了李福清以中文寫作研究論著的原由，在訪談中，李福清也敘述了學習漢語、漢學時，師事阿列克謝耶夫、雅洪托夫(Сергей Евгеньевич Яхонтов, Sergej Evgen'evich Jaxontov, 1926-)、孟列夫(Лев Николаевич Меньшиков, Lev Nikolaevich Menshikov, 1926–2005)、彼得羅夫(Константин Павлович Петров, Konstantin Pavlovich Petrov, 1945-2009)等人。

20

¹⁹ 參見李福清、葉濤：〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》第6期（2012年），頁5-12。

²⁰ 參考柳若梅：〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉，《國際漢學》第14輯（2006年），頁31-42。

第三節 研究方法

本論文之寫作，將使用下列兩種研究方法：

一、文獻分析法(Documentary Analysis)

文獻分析法是透過現有的媒介，如文本、研究論文、調查報告等，在全面了解已有的資訊之後，再對研究對象進行分析。本文將蒐集李福清在古典小說、神話學、民間文學等領域的著作、前人對李福清的訪談，以及後人對李福清研究成果的評價、現有的李福清研究，梳理李福清的生平和著作，再分析其研究的特點與成果。

二、訪談法(Interviewing)

訪談法是透過實際交流，面對面進行口語交談，或者以電話、網路視訊等方式進行遠距口述。訪談者在訪談的過程中，基於研究或特定目的，試圖了解受訪對象對特定項目的意見、做法。本論文以深度訪談法(In-depth Interviewing)及半結構式訪談(Semistructured Interviews)，以固定主題進行訪談，擬定訪談問題、以自由的談話方式對訪談對象進行訪問。本文訪談數位李福清的舊識，增加李福清背景資料，藉由了解李福清生平，深入了解其學術理論架構的由來、李福清其人，及其研究的理路。

第四節 研究範圍的界定與說明

一、術語界定

本論文題名為俄羅斯漢學家李福清的神話研究，為將研究範圍定義明確，首先界定重要專有名詞：

(一)「漢學」的定義

「漢學」(Sinology)一詞，是對非漢語國家的研究者進行的中國研究的學術稱呼。各個國家對「漢學」的定義略有不同，大致上可粗分為東西方國家之別，東方國家如日本、韓國、越南等亞洲國家，早期曾將「漢學」等同於「儒學」。西方國家對「漢學」的定義則隨時代變化略有不同，西方漢學起源自東來的傳教士和商業往來，因此西方早期的漢學，主要中國語言學、文學、歷史等與中國文化相關的範疇進行研究，隨著時間演變至今，西方漢學的處理範圍也擴大至政治、經濟等與現代社會相關的研究，也有一些學者將中國地區的區域研究稱之為「中國學研究」(China Studies)。²¹本文的「漢學」範圍，將限制在西方早期的傳教士鑽研而發展成型的中國語言學、文學、歷史、哲學研究等領域，而政治、經濟等晚近漢學發展的社會科學研究僅為輔佐，不列為研究主體。

而關於「漢學」、「漢學家」這樣的稱呼，李福清曾在獲得第三屆中國文化友誼獎前後，接受訪談時表示：

這是對我研究成果的認可，當然非常高興。不過，我的高興還有另

²¹ 參考何培忠主編：《當代國外中國學研究》(北京：商務印書館，2006年)，頁1-10。

一層很重要的原因，那就是中國政府已經使用「漢學」一詞為漢學家設立獎項。在20世紀50年代，蘇聯科學院成立了漢學研究所，但遭到了中國政府的反對，認為不存在「漢學」，後來蘇聯科學院只好撤銷了這個研究所。1994年前後，我有事給北京的曲藝協會寫信時，落款是「俄羅斯漢學家」，對方在回信中又對「漢學」的提法表示質疑，為此我還打電話問朋友「中國是否有反對漢學的運動」。因此，現在我說，很高興今天中國承認「漢學」。這次獲獎的另外幾人都是優秀的漢語教師，我一輩子做研究，算是漢學家。²²

李福清說道，二十世紀中期，「漢學」、「漢學家」這樣的稱呼不被中國承認。時至2003年，李福清獲得第三屆中國文化友誼獎時，中國政府已承認「漢學」的存在，使用「漢學」一詞。

(二)「神話」的定義

中文的「神話」一詞，來自日文「神話」（しんわ，shinwa）。與「神話」一詞相對應的詞彙，在希臘文中，音為“*Mythos*”，有口述、敘事之意，並輾轉變化為現代英文中的“*Myth*”，此字彙則被認為是已發生的、過往的事件。神話的「話」意指「故事」，因而有學者認為，「神話」就是「神的故事」。²³蕭兵《神話學引論》、陳建憲《神祇與英雄——中國古代神話的母題》二書，即持此說²⁴。

然而關於神話的定義，李福清自有說法，在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的導言當中，李福清區分神話、傳說及民間故事，否定神話

²² 柳若梅：〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉，《國際漢學》第14輯（2006年），頁32。

²³ 參考蕭兵：《神話學引論》（臺北：文津出版社，2001年），頁3。

²⁴ 陳建憲：《神祇與英雄——中國古代神話的母題》（北京：三聯書店，1994年），頁3。

為「神的故事」，李福清歸納出幾項神話的主要特點²⁵：

- 1、神話描寫有特定的時間範圍，即是所謂開天闢地，史前的時代。
- 2、神話描述人類的起源及我們習慣的制度、慣例、生活規矩、環境周圍。
- 3、神話可分為較原始的神話、較先進的古文明民族神話，前者的神話人物為動物，後者的神話人物為各種神。
- 4、神話與原始崇拜、原始祭典及儀式有一定的關係。
- 5、神話有神聖的、獻給神的(sacred)特性。
- 6、神話有推究原因的功能(etiology function)，即解釋各種東西、動物、人類、祭典、儀式來源或特點。
- 7、神話有特殊的英雄角色，是動物或人。
- 8、神話的典型人物是文化英雄。
- 9、神話邏輯特點之一：用反面證據解釋情況。
- 10、神話中，英雄做的事一定是為全人類（全部落）。
- 11、神話一定有情節、可敘述的內容，以故事的型態表現。
- 12、神話也有特殊結構及特殊情節的展開，如：
 - (1) 故事戲劇化。
 - (2) 加入母題。
 - (3) 象徵性的倒置。
 - (4) 反否定的平行描寫。
 - (5) 「梯子」，即先描寫人物怎麼得到工具，然後描寫他的重要

²⁵ 李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁34-39。

功績。

(6) 換喻(metonymy)及隱喻之轉化。

13、因神話在原始社會有神秘功能，所以這些神話不可以隨便講，譬如不可以講給女人或小孩子聽。

李福清承襲了格奧爾基耶夫斯基(Сергей Михайлович Георгиевский, 1851-1893)《中國人的神話觀與神話》(Мифические воззрения и мифы китайцев)當中的概念，認為「神話」與「神話觀」應區分開來，當李福清提到「神話故事」時，指的則是神話與民間故事。²⁶

而李福清對廣義、狹義神話的看法，可參考以下段落：

如果我們同意有的中國學者寫神話是「關於神們超凡行為的故事」，那伏羲的故事應該就不是神話；因制止洪水的不是神而是螃蟹。美國印地安人及亞洲北部許多民族有烏鴉創造世界的故事也不是神話，因為不是「神們超凡行為的故事」。²⁷

根據前述的第7項，李福清歸納：「神話有特殊的英雄角色，是動物或人。」

²⁸與此段李福清所討論的中國學者的概念矛盾，因而我們可以推知李福清並不同意此段觀點，李福清自身的神話定義應偏向廣義的神話。

²⁶ 同前註，頁38。

²⁷ 同前註，頁39。

²⁸ 同前註，頁36。

二、範圍界定

本文將討論的是俄羅斯漢學家李福清的神話研究，參照本論文「術語界定」部分，李福清長年整理出的十三項「神話」的特點，從李福清的著作當中，選取符合李福清「神話」定義的著作，茲列於以下表格：

時間／年	著作篇名	出處與出版社
1965	〈中國神話研究與袁珂教授的書——為袁珂 〈中國古代神話〉俄譯本寫的後記〉	莫斯科：科學出版社
1967	〈從文學的角度看《穆天子傳》〉	收入為 Н·康拉德院士七十 壽辰編的《歷史語文學研究 專輯》，莫斯科
1979	〈東蒙民間文學的一種體裁——神話傳說人 物譜〉（與涅克留朵夫合作）	見《П·И·卡法洛夫及其對祖 國東方學的貢獻》（會議資 料集），莫斯科
1980	〈中國神話〉	收入《世界各民族的神話》 百科辭典（上冊），莫斯 科：蘇聯百科全書出版社，
1984	〈蘇聯對中國古神話的研究〉（中文）	（選自田大畏譯《中國古典 文學研究在蘇聯》一書） 《文學研究動態》第 7 期
1987	〈中國神話論——袁珂《中國古代神話》俄 譯本再版後記〉	《中國古代神話》，莫斯 科：科學出版社
1988	〈中國神話在東南亞〉	收入《遠東文學理論問題研

		究（阿列克謝耶夫講座）》，莫斯科
1988	〈中國古代神話與中世紀敘述文學傳統〉	收入《東南亞、東亞文學發展之中民間文學作用》，莫斯科
1988	〈在越南採錄的女媧新材料〉	《民間文學論壇》第3期
1993	〈中國古代神話與章回小說〉	《漢學研究》第1期，臺北
1993	〈射日神話比較研究——以布農神話為主〉 (中文)	《東亞文化》第31卷，漢城
1997	〈從民間文學觀點看臺灣布農族神話故事〉	收入《首屆臺灣民間文學學本研討會論文集》，彰化：礮溪文化學會
1998	〈臺灣原住民神話特徵〉(中、日文)	收入《第二回中國民間版畫研討會》，東京
1998	《從神話到鬼話：臺灣原住民神話故事比較研究》	臺中：晨星出版社
2000	〈塞得克人神話故事初談〉	《民族文學研究》第1期
2001	〈從比較神話角度再論伏羲等幾位神話人物〉	收入《新古典新義》，臺北：學生書局
2001	《神話與鬼話》(《從神話到鬼話》增訂本)	北京：社會科學文獻出版社

以上著作再版、再刊登者甚多，亦以多種不同語言登載，本論文將使用的文獻以筆者可蒐集的版本為主，內容大致相同，若未能全以初次刊登、或近期的版本為研究對象，敬請見諒。

李福清發表的著作、擔任編輯、翻譯的文獻共超過 250 篇，研究內容包含神話、傳說、民間故事、長篇小說、年畫、神像與人像、各式俗文學和民間文學研究。因著作篇目極多，本文將集中在神話研究相關著作，以神話研究作為核心，試圖為李福清的神話思維爬梳脈絡。由於李福清研究著作、譯本眾多，本文將以中文、英文、日文、俄文文本為分析文獻。

第五節 研究方向

李福清先生著作等身，然而時至今日，針對李福清著作的研究，仍無法涵蓋李福清大部分的著作，現存文獻多以訪談為主，以研究李福清為主題的專著較少，唯有 2015 年於中國北京出版的張冰《俄羅斯漢學家李福清研究》。2006 年，中國出版了兩本研究李福清的碩士論文，分別是南開大學李偉《李福清及其漢學研究》、華東師範大學張曉霞《論李福清的中國神話及古典小說研究》，兩本論文皆以敘述李福清作品內容、描述李福清的思想脈絡為主，偏重作品內容的重述和整理，較少使用李福清著作以外的參考文獻，針對李福清的作品本身是其優點，但仍然缺少漢學歷史背景與李福清創作關聯的考究，現有的期刊論文也多以中國民間文學的角度呼應李福清的文本，或分析李福清所使用的研究方法，李福清背後的俄羅斯文化背景，則較少被處理。

因此，本文將從俄羅斯漢學歷史與文化的角度來研究，先釐清俄羅斯漢學漢學的脈絡，了解在這個脈絡下生成的俄羅斯漢學，發展思維為何。先縱向理解俄羅斯漢學如何起源、如何發展的歷程，再看俄羅斯漢學中的神話是如何發展、俄羅斯漢學中的中國神話是何種樣貌，和俄羅斯的神話、神話觀又有何差異，又有何相同之處。從俄國的神話觀連結李福清的神話思維，研究俄羅斯神話觀與李福

清神話觀的繼承關係，再看李福清從既有的思維，如何拓展學術領域，發展出與傳統俄羅斯漢學相異的神話研究。





第二章 俄羅斯漢學與李福清的關係

第一節 俄羅斯漢學與發展歷程

依據傳說紀錄，九世紀中國與基輔羅斯始有接觸。²⁹隨後，雙方經由戰爭、貿易往來，交流日益增加。在歷史上，中俄最早、最直接的接觸始於十三世紀蒙古西征，蒙古軍隊甚至俘虜了古羅斯人民，蒙古四大汗國之一的金帳汗國，領土即位於今日的俄羅斯、裏海、鹹海和哈薩克地區。到了十四世紀，中國人已經知道俄羅斯民族。³⁰從十六世紀至十七世紀中期(1582-1648)，俄羅斯領土擴張，往中亞、西伯利亞地區靠近，逐步接近中國。³¹

十七世紀初，西元 1608 年，沙皇瓦西里四世(Василий Иванович Шуйский, Vasiliy Ivanovich Shuyskiy, 1552-1612)命令托木斯克(Томск, Tomsk)第一軍政長官派遣人馬，尋找通往中國的道路，但是沒有成果。直到西元 1616 年，軍政長官第二次派出人馬，才找到往中國的路。³²十七世紀末，西元 1689 年，兩國簽訂尼布楚條約，界定部分邊界，但兩國仍有部分未劃定的國界。直到十八世紀，西元 1727 年 10 月 21 日，兩國簽訂恰克圖條約，才劃分了蒙古地區的北部邊界，也確立兩國邊境貿易關係。同時，俄方也正式獲得派遣傳教團進駐的權利，隨著傳

²⁹ 參考李明濱：《俄羅斯漢學史》（鄭州：大象出版社，2008 年），頁 1。

³⁰ 參考 П.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯：《俄羅斯漢學史》（北京：社會科學文獻出版社，2011 年），頁 4。

³¹ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第 4 期（2011 年），頁 112。

³² 參考閻國棟：《俄羅斯漢學史》（北京：人民出版社，2006 年），頁 22。

教士駐北京學習中國事務，俄羅斯漢學也在此後逐步紮下基礎。而十八世紀時，歐洲形成一股「中國熱」，由於歐洲的中國熱、中俄《恰克圖條約》的簽訂激起俄羅斯人對中國風格的嚮往、彼得大帝與葉卡捷琳娜二世對中國文化的熱愛，這三個原因使得俄羅斯也形成一股「中國風」，這樣的「中國風」也為俄羅斯漢學研究創造良好的先行環境。³³

由於歷史的行進是不斷裂的，以下將俄羅斯漢學簡略分期，以便理解。各期的漢學家活躍的時間或有重疊，單一漢學家生活的時間亦可能跨越下列俄羅斯漢學分期，以下不另作標示。時代分野大致根據閻國棟先生《俄羅斯漢學三百年》，唯跨時期之漢學家，歸入的分期略有調整。

一、 俄羅斯漢學創始期

在西元 1727 年（清雍正五年）簽訂恰克圖條約之前，西元 1715 年（清康熙五十四年）彼得大帝（Пётр Алексеевич Романов, Peter the Great, 1672-1725）派出的東正教使節團已經到達北京，駐留北館；簽訂條約之後，俄方約以十年為一屆，每屆派遣十人滯留於俄羅斯館。³⁴且清朝政府按照對朝貢貿易國的規矩，每月發放餉銀、每三年給予治裝費給所有成員。³⁵

俄羅斯漢學正式的初始，可以追溯至德籍漢學家拜耶爾(Theophil Siegfried

³³ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第 4 期（2011 年），頁 114-115。

³⁴ 參考李明濱：〈俄羅斯漢學史概述〉，《漢學研究通訊》第 30 卷第 2 期（2011 年），頁 8。

³⁵ 參考 И.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯：《俄羅斯漢學史》（北京：社會科學文獻出版社，2011 年），頁 43。

Bayer, 1694-1738), 以語言學研究著名, 同時也是古代歷史與文物學家。³⁶拜耶爾具語言天賦, 早年即擅長拉丁文、希臘文, 並學習漢語、猶太語、蒙古語等多種語言。³⁷拜耶爾受彼得堡皇家科學院聘雇, 自西元 1726 年開始, 直至 1738 年去世為止的十二年間, 在聖彼得堡從事古代歷史、漢語及中國文化研究。³⁸拜耶爾於 1730 年在聖彼得堡發表《中國博覽》(Museum Sinicum), 此書分為兩卷:《漢語語法》(Grammatica)、《漢語辭典》(Lexicon Sinicum Latine explicatum)。³⁹然而《中國博覽》並沒有獲得很好的評價, 被認為「整體水平不高」, 且拜耶爾雖然擁有很好的語言天賦, 卻不願意學習俄語, 居住彼得堡的期間也沒有培養學生, 因而對俄羅斯漢學影響有限。⁴⁰

羅索欣(Илларион Калинович Рассохин, Illarion Kalinovich Rassokhin, 1717-1761)生於色楞金斯克(Селенгинск, Selenginsk)附近的希洛克村, 曾在伊爾庫次克主升天修道院的蒙古語學校學習⁴¹, 是第二屆東正教駐北京傳教團的成員、第一位俄羅斯漢語教師、俄國史上第一位俄羅斯漢學家, 也被認為是俄羅斯漢學史上第一人。1741 年羅索欣回到俄國, 從這一年開始, 到逝世為止, 羅索欣在聖彼得堡皇家科學院從事滿漢語教學及翻譯, 並以翻譯為主, 曾翻譯:《三字經》、《乾隆即位詔書》、《清文啟蒙》、《二十四孝》、《時憲曆》、《中國帝王年表》等, 一生譯作超過三十種, 可惜多數未被發表。羅索欣也將翻譯的《三字經》、《千字文》

³⁶ 參考閻國棟:《俄羅斯漢學史》(北京:人民出版社, 2006 年), 頁 55。

³⁷ 同前註, 頁 57。

³⁸ 同前註, 頁 59。

³⁹ 參考波波娃:〈俄國漢語研究概況〉,《東アジア文化交渉研究》別冊第 8 卷(2012 年 2 月), 頁 157。

⁴⁰ 參考 П.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯:《俄羅斯漢學史》(北京:社會科學文獻出版社, 2011 年), 頁 68-70。

⁴¹ 參考閻國棟:《俄羅斯漢學史》(北京:人民出版社, 2006 年), 頁 244。

等作品用於漢語教學。⁴²

列昂季耶夫(Алексей Леонтьевич Леонтьев, Alexey Leontiyevich Leontiev, 1716-1786) 出生於莫斯科，是一位多產的漢學家，其作品佔了十八世紀俄國漢學界的五分之一，是第一個大量翻譯中國古代思想典籍的漢學家，曾摘譯《易經》⁴³，翻譯作品有《大學》、《中庸》、《大清律例》、《八旗通志》(與羅索欣合譯)、《中國象棋》等，被斯卡奇科夫、霍赫洛夫評為十八世紀最重要的漢學家。⁴⁴列昂季耶夫是第一個摘譯《易經》為俄文的漢學家，也是第一個將《大學》、《中庸》直譯為俄文的漢學家。⁴⁵

卡緬斯基(Павел Иванович Каменский, Pavel Ivanovich Kamenskiy, 1765-1845) 出生於下諾夫哥羅德(Нижний Новгород, Nizhny Novgorod)，是第八屆東正教駐北京傳教團的成員、第十屆傳教團的團長、彼得堡皇家科學院通訊院士。卡緬斯基曾從事典籍翻譯和辭書編寫，翻譯作品有：《元史》的本紀部分、《通鑿綱目》(明代以前)、《異域錄》等，編寫的辭典類書籍有：《漢蒙滿俄拉丁辭典》、《俄華例句詳解大辭典》、《漢滿例句詳解成語辭典》、《漢語發音辭典》等。然而，若提及卡緬斯基的成就，擔任傳教團團長時期的人才培養也不容忽視。⁴⁶

比丘林(Никита Яковлевич Бичурин, Nikita Yakovlevich Bichurin, 1777-1853)，出生於喀山省的阿庫列沃村，被稱為「俄羅斯漢學奠基人」、「自由思想僧侶」，

⁴² 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》(北京：學苑出版社，2007年)，頁19-24。

⁴³ 同前註，頁26。

⁴⁴ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第4期(2011年)，頁113-114。

⁴⁵ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》(北京：學苑出版社，2007年)，頁26。

⁴⁶ 同前註，頁53-58。

是第九屆駐北京傳教團的團長，在北京生活了十三年。⁴⁷在比丘林之前，駐北京傳教團的語言學習是以滿語為重，比丘林改為專攻漢語，並寫成俄漢辭典，比丘林編寫的辭典有：《漢俄字典俄文韻編》、《簡明漢俄字典俄文韻編》、《滿漢俄辭典》、《蒙漢俄辭典》、《滿漢俄鐘錶術語辭典》、《漢語拉丁語字典》、《漢俄音韻合璧字典》等，《漢文啟蒙》（或稱《漢語語法》）則為其漢語語言學代表著作，也是俄羅斯第一部正式出版的漢語語法，隨後成為聖彼得堡大學東方系、喀山大學東方系的教材。⁴⁸除此之外，比丘林也致力於中國邊疆少數民族的歷史與文化研究，以及中國歷代歷史、文化典籍的翻譯與研究。⁴⁹

二、 俄羅斯漢學發展期

俄羅斯漢學經過傳教團紮下基礎之後，儼然進入快速累積的成長階段，此階段以巴拉第、王西里、格奧爾吉耶夫斯基等人為代表。

巴拉第(Петр Иванович Кафаров, Pyotr Ivanovich Kafarov, 1817-1878)出生於喀山省(Казань, Kazan)的神學世家，為第十二屆駐北京傳教團成員、第十三屆及第十五屆傳教團團長，常與比丘林、王西里（瓦西里耶夫）並稱「俄羅斯漢學三大巨匠」。巴拉第於 1832 年進入喀山宗教學校，在古代歐洲語、古希臘語、古法語課程獲得優異成績。在宗教學校中，巴拉第學習到有關俄國與東方關係的課程，

⁴⁷ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第 4 期（2011 年），頁 114。

⁴⁸ 參考波波娃：〈俄國漢語研究概況〉，《東アジア文化交渉研究》別冊第 8 卷（2012 年 2 月），頁 161。

⁴⁹ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 36-53。

被後人視為巴拉第前往中國的契機之一。⁵⁰巴拉第在北京生活長達三十一年，其漢學成就可分為幾個部分：中國宗教研究、中國邊疆研究、主編《俄國東正教駐北京傳教團成員著作集》、編纂辭典。⁵¹其中，《漢俄合璧韻編》是巴拉第最為人所知的代表作，巴拉第編著此書花了八年時間，在他 1878 年去世之前還未完成修訂，由波波夫(1842-1913)在他逝世之後花了六年修訂完成，在 1888 年正式出版。⁵²

王西里(本名：Василий Павлович Васильев, Vasily Pavlovich Vasilyev, 1818-1900)或稱瓦西里耶夫，出生於下諾夫哥羅德，為第十二屆駐北京傳教團團員。王西里畢業於喀山大學語文系，擁有蒙古語、韃靼語碩士學位，以及東方語文博士學位，精通漢語、滿語、蒙古語、韃靼語、梵文、藏語、突厥語等多種語言，為俄羅斯史上第一個進行博士論文答辯的漢學家，西元 1866 年成為聖彼得堡皇家科學院通訊院士，1886 年成為正式院士。⁵³

王西里的研究範圍包含漢語語言學，以及中國史地、文學、宗教等均有所成，是俄羅斯第一位漢學佛學家，也熱衷於漢學教育、編寫辭典。⁵⁴值得注意的是，雖然討論的文本並非現代意義的文學作品，王西里《中國文學史綱要》被認為是第一部中國文學史著作，成書年代雖晚於德國漢學家碩特《中國文學述稿》，然而碩特參考的文獻是以歐洲漢學家譯作為主⁵⁵，閻國棟在《俄羅斯漢學史三百年》

⁵⁰ 參考陳開科：〈19 世紀俄國漢學大師巴拉第的生平及學術〉，《漢學研究通訊》第 25 卷第 3 期（2006 年），頁 27-28。

⁵¹ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 92-100。

⁵² 參考陳開科：〈19 世紀俄國漢學大師巴拉第的生平及學術〉，《漢學研究通訊》，第 25 卷第 3 期（2006 年），頁 35。

⁵³ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 74-75。

⁵⁴ 參考波波娃：〈俄國漢語研究概況〉，《東アジア文化交渉研究》別冊第 8 卷（2012 年 2 月），頁 165。

⁵⁵ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》，（北京：學苑出版社，2007 年），頁 83。

中評價王西里的《中國文學史綱要》是：「第一個由精通漢語的歐洲人對中國文學的歷史進行系統考察並就每個文學發展階段的作品和作家進行科評論的通史著作。」⁵⁶ 王西里的後繼者有：格奧爾吉耶夫斯基、伊凡諾夫斯基、科特維奇、米納耶夫、施密特、屈納等人。⁵⁷

格奧爾吉耶夫斯基(Сергей Михайлович Георгиевский, Sergey Mikhailovich Georgievskiy, 1851-1893)出生於科斯特羅馬(Кострома, Kostroma)，為漢學家王西里的學生。蘇聯漢學家尼基福羅夫(Юрий Валерьевич Никифоров, Yuri Valeryevich Nikiforov, 1920-1990)評其為「俄國第一個真正的中國歷史專家」⁵⁸，著有《先秦史》、《中國的生活原則》、《研究中國的重要性》、《對反映古代中國人民生活史的象形文字分析》、《漢語字根構成及中國人的起源問題》，以及 1892 年出版的《中國人的神話觀與神話》，此書是俄羅斯史上第一部研究中國神話的著作。⁵⁹

三、 近代俄羅斯漢學

(一) 十月革命後至蘇聯解體(1917-1991)

此時期影響最鉅的的漢學家為阿列克謝耶夫，漢名阿理克，阿理克所培養的學生又被列入阿理克學派的成員，以下分別介紹：

⁵⁶ 同前註，頁 84。

⁵⁷ 參考 П.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯：《俄羅斯漢學史》（北京：社會科學文獻出版社，2011 年），頁 340。

⁵⁸ 參考閻國棟：〈格奧爾吉耶夫斯基與帝俄漢學〉，《漢學研究通訊》第 23 卷第 2 期（2004 年），頁 34。

⁵⁹ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 100-107。

1. 阿理克(Василий Михайлович Алексеев, Vasiliy Mikhaylovich Alekseev, 1881-1951): 出生於聖彼得堡, 聖彼得堡大學東方語言系漢滿專業畢業, 曾在歐洲各國博物館、圖書館工作, 也曾在中國停留八年。⁶⁰1929 年獲得博士學位並成為院士。⁶¹阿理克被郭沫若稱為「阿翰林」、被馮驥才稱為「年畫狂人」。⁶²阿理克師承王西里, 在王西里之後繼續中國文學研究, 比王西里更重視注疏和文藝理論, 阿理克對於俄羅斯漢學而言, 有著承先啟後的地位。⁶³
2. 阿理克學派: 阿理克的眾多學生被視為阿理克學派的成員, 以中國歷史、思想、文化研究為主, 如楚紫氣、阿·施圖金、費德林、艾德林、李福清、費什曼、齊一得、維·彼得羅夫、孟列夫、謝列布里亞科夫、龍果夫、鄂山蔭、史萍青、雅洪托夫、弗魯格、布納科夫、卡京、拉祖莫夫斯基、杜曼、齊赫文、聶歷山、蒙澤勒等人。⁶⁴
3. 其他: 除了與阿理克相關的漢學家之外, 此時亦有其他致力於研究中國的學者, 如華克生、季塔連科、漢名為郭黎貞的戈雷金娜、米雅斯尼科夫、馬良文、布羅夫等人。

(二) 蘇聯解體後(1991-)

⁶⁰ 參考 П.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯:《俄羅斯漢學史》(北京:社會科學文獻出版社, 2011 年), 頁 382。

⁶¹ 參考閻國棟:《俄羅斯漢學三百年》(北京:學苑出版社, 2007 年), 頁 122。

⁶² 參考閻國棟:〈俄羅斯漢學:過去與現在〉,《第七屆輔仁大學國際漢學研討會:俄羅斯漢學對認識中國的貢獻》(2012 年), 頁 28-29。

⁶³ 參考閻國棟:《俄羅斯漢學三百年》(北京:學苑出版社, 2007 年), 頁 123。

⁶⁴ 同前註, 頁 137-139。

二十世紀中期，由於中、俄兩方關係緊張，是俄羅斯漢學的停滯期，自 1980 年代開始好轉，在 1991 年蘇聯解體之後中俄交流增加，俄羅斯漢學研究再興。到了二十一世紀，中國甚至在俄國許多城市成立了孔子學院，除了教學單位之外，也出現來自於俄羅斯民間的漢學研究，中俄文化交流漸增，民間的交流需求比國家的交流需求又更深。⁶⁵也有學者認為，解體後的俄羅斯漢學，比蘇聯時期的漢學缺乏組織，但在選擇研究主題、研究面向和研究方法方面又更自由。⁶⁶

四、 俄羅斯漢學教育機構

(一) 喀山大學(Казанский государственный университет, Kazan Federal University)

喀山大學成立於 1804 年，其漢語教研室成立於 1837 年，俄羅斯史上第一位漢語教授⁶⁷西維洛夫(Дмитрий Петрович Сивиллов, Dmítriy Petróvich Sivillov, 1798-1871)為第一屆漢語教研室主任，其後由沃伊采霍夫斯基(1793-1855)接任。⁶⁸滿語教研室則成立於 1844 年，畢業於喀山大學語文系東方分系的

⁶⁵ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》(2011 年第 4 期)，頁 117-118。

⁶⁶ 參考 Dikarev Andrey, “From Soviet Sinology to Russian Sinology: Shift of interests and Approaches”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻 (2012 年), pp.49. 原文：“Probably Russian sinology became less organized compared to Soviet period, but it is certainly more free now in choosing themes, methods of studies and approaches.”

⁶⁷ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學史》(北京：人民出版社，2006 年)，頁 271。

⁶⁸ 參考閻國棟：〈喀山大學與十九世紀俄國漢學〉，《漢學研究通訊》第 20 卷第 1 期 (2001 年)，頁 53-57。

王西里，曾為其漢滿教研室主任。⁶⁹而西維洛夫與王西里都為喀山大學的漢學藏書貢獻良多。⁷⁰

(二) 聖彼得堡大學(Санкт-Петербургский государственный университет, Saint Petersburg State University)東方語言系

聖彼得堡大學成立於 1724 年，由於彼得大帝的命令，與科學院、科學院附屬中學同時成立。⁷¹1807 年建立東方語言教研室，1855 年成立東方語言系，當時設有阿拉伯語教研室、波斯語教研室、突厥韃靼語教研室、蒙古—卡爾梅克語教研室、漢語教研室、猶太語教研室、亞美尼亞語教研室、格魯吉亞（或稱喬治亞）語教研室、滿語教研室，王西里、格奧爾吉耶夫斯基、伊萬諾夫斯基、柏百福、孟第、阿里克都曾在此任教。⁷²

(三) 恰克圖(Кяхта, Kyakhta)華文館

恰克圖華文館於西元 1831 年 1 月由比丘林開設，1832 年 11 月再由俄羅斯政府正式成立。比丘林曾多次來到恰克圖，並於華文館任教、編寫漢語教材，在恰克圖華文館任教近 30 年的克雷姆斯基，也長期使用比丘林所編寫的教材。克雷姆斯基於 1861 年去世，教學因而中斷，隨後恰克圖華文館也於西元 1867 年關閉。⁷³

⁶⁹ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第 4 期（2011 年），頁 116。

⁷⁰ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學史》（北京：人民出版社，2006 年），頁 270-274。

⁷¹ Санкт-Петербургский государственный университет, Наш Университет, <<http://spbu.ru/about-us.html>> (Accessed:2015.10.27)

⁷² 參考閻國棟：《俄羅斯漢學史》（北京：人民出版社，2006 年），頁 502-517。

⁷³ 同前註，頁 244-250。

(四) 海參崴(Владивосток, Vladivostok)東方學院

沙俄政府為了因應東進中國的軍事需求，於西元 1899 年成立海參崴東方學院，注重漢語教學和漢語運用能力，是遠東地區的漢學研究重鎮，現改名為遠東聯邦大學 (Дальневосточный Федеральный университет, Far Eastern State University)。⁷⁴波茲德涅耶夫為海參崴東方學院的第一任院長，曾在校內教授蒙語與滿語。⁷⁵海參崴東方學院也培養出幾位著名漢學家，如：潘克福、越特金、希奧寧、巴拉諾夫、什庫爾金、馬佐金等人。⁷⁶

(五) 莫斯科大學(Московский Государственный Университет имени М.В.Ломоносова, Lomonosov Moscow State University)亞非學院

莫斯科國立大學成立於西元 1755 年，1944 年成立遠東歷史教研室，1949 年成立漢語教研室，1956 年成立東方語言學院，東方語言學院隨後改稱為亞非學院。曾任職於此的學者有：波茲德涅耶娃、魯勉齋、高辟天、蘇敏、西蒙諾芙斯卡亞、梅利克謝多夫、劉克甫、馬良文、齊赫文、米亞斯尼科、梅利克謝多夫、列·瓦希里耶夫、拉比娜、博客夏、彼薩列夫等人。⁷⁷

⁷⁴ 參考雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》第 4 期（2011 年），頁 117。

⁷⁵ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 118-119。

⁷⁶ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學史》（北京：人民出版社，2006 年），頁 537。

⁷⁷ 參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 211-213。

第二節 俄羅斯神話學的發展

一、俄羅斯神話發展概述

(一) 東斯拉夫早期多神信仰

現今的俄羅斯領土橫跨歐亞大陸，東起自楚科奇半島的迭日涅夫角，西至加里寧格勒州的維斯拉灣，可謂幅員遼闊。至於人口及民族組成，俄羅斯境內民族約有百餘種，俄羅斯人佔 81.5%、韃靼人 4%、烏克蘭人 3%、楚瓦什人 1%，以及其他少數民族。⁷⁸到了西元六世紀時，斯拉夫族分布在歐洲東部，由部落、氏族組成，而後分為東斯拉夫、西斯拉夫、南斯拉夫三支，其中的東斯拉夫人則為現今俄羅斯人的前身。俄羅斯直至西元九世紀才建立基輔羅斯，為俄羅斯早期國家。西元 988 年，弗拉基米爾大公(Великий князь владимирский, Vladimir I., ?-1015)迎娶拜占庭帝國的安娜公主，加入「希臘正教基督教」⁷⁹，且定為當時基輔羅斯的國教，東正教從此盛行於俄羅斯。⁸⁰

基督信仰自九世紀 60 至 80 年代開始，在羅斯流傳，在此之前，東斯拉夫地區以民俗、多神信仰為主。基督信仰藉由戰爭和貿易等途徑，逐漸進入羅斯，羅斯曾對拜占庭發起幾次戰爭，戰爭後簽訂和平和貿易條約，透過戰爭和貿易，拜占庭文化逐漸影響羅斯，也為其後的羅斯受洗奠定文化基礎。⁸¹在基輔大公時期，當權者不願受拜占庭的宰制，因而不刻意推行這個西來的宗教，直至弗拉基米爾

⁷⁸ 參考李明濱：《俄羅斯文化史》（臺北：亞太圖書出版社，2000 年），頁 7-8。

⁷⁹ 即東正教。

⁸⁰ 參考李明濱：《俄羅斯文化史》（臺北：亞太圖書出版社，2000 年），頁 25。

⁸¹ 參考姚海：《俄羅斯文化》（上海：上海社會科學院出版社，2005 年），頁 18-19。

大公當政時，以宗教的力量箝制其子民的思想，以便掌權。在東正教訂定為國教後，基督教文化從此歷久不衰。⁸²而原先廣泛存在於東斯拉夫地區的多神信仰，在西元 988 年遭到禁止。⁸³

在禁止之前，弗拉基米爾大公執政初期也信仰多神教，然而多神信仰來自原始公社時期的社會，與當時封建社會的發展多相牴觸，其他歐洲國家也多以一神信仰為主，不願與多神信仰的基輔羅斯通婚或進行文化、商業、政治交流，且多神信仰被一神信仰的國家視為野蠻文化，這也成為弗拉基米爾大公定下國教的原因。⁸⁴在傳統多神信仰被禁止之後，原有的信仰在民間沒有直接消失，而是逐漸融於東正教。由於斯拉夫地區接受東正教信仰之前並沒有文字，原始的斯拉夫民間信仰、儀式等，需要透過當時因信仰基督，而反對多神信仰的學說和祈禱文，留下供後人參考的傳世文獻，其餘則必須經由後人的田野調查、口述歷史、考古出土的文物和民間文學等，才能找到東斯拉夫傳統多神信仰的蛛絲馬跡。⁸⁵

（二）羅斯受洗後的雙重信仰

在弗拉基米爾大公將東正教定為國教，羅斯的人民全體受洗之後，羅斯地區原始的多神崇拜融入東正教信仰，形成東正教獨特的聖像崇拜傳統，信徒將原先多神信仰的偶像崇拜，轉為敬拜東正教的聖母、耶穌基督、聖徒、聖人、天使等。一神的基督信仰，如基督新教是反對偶像崇拜的，然而東正教融合了多神信仰，東正教信徒膜拜聖像、將聖像作為護身符隨身攜帶，聖母的形象也被融合了多神

⁸² 參考李明濱：《俄羅斯文化史》（臺北：亞太圖書出版社，2000年），頁 25-26。

⁸³ 參考趙婷廷：〈斯拉夫神話與民間信仰〉，《俄語學習》第 4 期（2013 年），頁 19。

⁸⁴ 參考任光宣：《俄羅斯文化十五講》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 29-31。

⁸⁵ 參考徐佩：〈俄羅斯多神教神話的特點〉，《黑龍江社會科學》總 115 期（2009 年），頁 31-32。

信仰的大母神原型。⁸⁶

（三）其他地區的信仰

俄羅斯聯邦的幅員遼闊，時至 2015 年共有 85 個聯邦主體，在烏拉山以東的亞洲地區領土，亦有信奉佛教、薩滿信仰的地區，由於西伯利亞地區列入俄羅斯領土，在俄羅斯的歷史上較晚，已是 17 世紀領土擴張以後，本文便不多做討論。

二、俄羅斯神話學發展

（一）俄羅斯神話學研究

俄羅斯傳統的神話、傳說故事的傳承，多以口傳敘事、採錄為主，與結構主義神話學研究方法迥然有異，俄羅斯的歷史詩學傳統，對俄羅斯本土的神話、傳說、故事類型研究的影響深遠，神話、傳說故事的起源雖可追溯至基輔羅斯時期以前，近似於現代神話學的起源與研究則晚出，約於十九世紀以後，才漸漸建立起較完整的研究系統。以下將幾個影響俄羅斯神話學理論建構的關鍵人物依年代先後排列。

謝平格(Дмитрий Оттович Шеппинг, Dmitriy Ottovich Shepping, 1823-1895)，致力於神話學和民族學著作撰寫，作品有《斯拉夫多神教神話》(Мифы славянского язычества, 1849)、《信仰、儀式與故事中的俄羅斯民族》(Русская

⁸⁶ 參考史書：〈東正教的聖像崇拜與俄羅斯雙重信仰〉，《學術交流》第 3 期（2015 年），頁 57-61。

народность в ее поверьях, обрядах и сказках, 1862) 、《關於古代繩結及它對語言、生活及人類抽象概念的影響》(О древних навязях и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия человека, 1861) 、《羅德與家宅女神經驗的意義》(Опыт о значении рода и рожаницы, 1851) 、《考察東歐與獸有關的民歌、詩資料：動物象徵意義比較研究》(Обозрение звериного эпоса Западной Европы. Материалы для сравнительного изучения символики животных, 1868) 、《關於俄羅斯多神教神話的書面資料》(Наши письменные источники о языческих богах русской мифологии, 1888) 、《數字的象徵意義》(Символика чисел, 1893) 、《俄羅斯的民俗信仰中鳥獸與其他動物的意義》(Значение некоторых зверей, птиц и других животных по суевериям русского народа, 1895)等。⁸⁷

阿法納西耶夫(Александр Николаевич Афанасьев, Alexandr Nikolayevich Afanasyev, 1826-1871) 採錄了各式經典俄羅斯民間故事，包含嚴寒老人(Дед Мороз)、聰慧的薇莎莉莎(Василиса Прекрасная)、雅加婆婆(Баба Яга)、青蛙公主、大力士尼基塔(Никита)、魔戒指、狐狸與兔子、老人與金魚等。

關於普羅普(Владимир Яковлевич Пропп, 1895-1970)，李福清也曾提及，普羅普被視為西方結構研究的先驅，也是俄國結構類型研究方法的領航人。⁸⁸1928年出版的《故事形態學》(或稱《民間故事形態學》)，以及1946年出版的《神奇故事的歷史根源》，為其代表作。普羅普研究故事結構功能的理論，脫胎自維謝洛夫斯基(Александр Николаевич Веселовский, Alexander Nikolayevich

⁸⁷ Русский Биографический Словарь, Дмитрий Оттович Шеппинг, <<http://www.rulex.ru/01250040.htm>> (Accessed:2015.12.8)

⁸⁸ 參考李福清：〈《英雄史詩的起源》中譯本序——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，《英雄史詩的起源》(E.M.梅列金斯基著，北京：商務印書館，2007年)，頁3。

Veselovsky, 1838-1906)的歷史詩學、歷史起源學、情節詩學⁸⁹，並從阿法納西耶夫所蒐集的故事集中選取一百則進行分析，得出三十一種故事功能。普羅普與法國人類學家李維史陀(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)於 1960 年代曾進行論戰，李維史陀認為普羅普可以將研究方法使用於神話，而不僅僅用於故事。⁹⁰

普羅普認為「型態研究」與「歷史研究」不可分割，李維史陀則認為普羅普研究轉向歷史起源分析的部分原因，是遭到政府的壓迫。⁹¹雖然普羅普將方法用於故事類型研究，然而普羅普與李維史陀可以進行論戰和對話，或許就直接表現了「神話」與「故事」的不可分割，也證明了普羅普的研究方法與神話研究相關，才得以應用於神話研究。除此之外，普羅普將神話視為故事的可能來源，也曾考察故事與儀式、神話、原始思維的關聯。⁹²因此，普羅普針對故事型態的研究，以及故事歷史根源的考察研究，與神話研究的關聯性應是肯定的。

梅列金斯基(Елеазар Моисеевич Мелетинский, Yeleazar Moiseyevich Meletinskiy, 1918-2005)師承日爾蒙斯基(Виктор Максимович Жирмунский, Viktor Maksimovich Zhirmunskiy, 1891—1971)，曾編寫十九世紀創立歷史詩學研究的維謝洛夫斯基(Александр Николаевич Веселовский, Aleksandr Nikolayevich Veselovskiy, 1838-1906)論文集《歷史詩學論文集》(1940 年)，著有《傳奇人物故事研究》(1958 年)、《英雄史詩的起源》(1963 年)、《西伯利亞突厥—蒙古諸民族敘事詩中最古老的人物類型》(1964 年)、《神話的詩學》(1976 年)、《古亞洲

⁸⁹ 參考賈放：〈普羅普故事學思想與維謝洛夫斯基的「歷史詩學」〉，《北京師範大學學報（人文社會科學版）》第 6 期（2000 年），頁 58。

⁹⁰ 同前註，頁 62。

⁹¹ 參考賈放：〈普羅普《神奇故事的歷史根源》與故事的歷史比較研究〉，《民間文化》第 7 期（2000 年），頁 46。

⁹² 同前註，頁 47-48。

神話性的敘事詩（烏鴉故事群）研究》（1979年）、《短篇故事歷史詩學》（1990年）、紀念文集《從神話到文學》（1993年）、《關於文學原型》（1994年）、《從神話到文學——神話學理論與敘事散文體裁歷史詩學》（2000年）等重要著作。⁹³其《英雄史詩的起源》討論的範圍包含世界各民族史詩，古希臘、古印度、中亞游牧史詩、卡累利阿、高加索地區的史詩作品等。⁹⁴梅列金斯基以比較的方式研究世界各民族史詩的研究方法，也影響李福清應用在神話研究中的比較研究法。

除了上述學者之外，尚有從語言學、語意學角度思考神話的烏克蘭語言學家波捷布尼亞(Александр Афанасьевич Потебня, Aleksandr Afanas'yevich Potebnya, 1835-1891)；重視題材、奠定歷史詩學基礎的維謝洛夫斯基院士(Александр Николаевич Веселовский, Aleksandr Nikolayevich Veselovskiy, 1838-1906)；區辨了神話、神幻故事差異的二十世紀民族學家托卡列夫(Сергей Александрович Токарев, Sergey Aleksandrovich Tokarev, 1899-1985)；將神話與宗教視為相關研究的民族學家、神學家阿尼西莫夫(Аркадий Фёдорович Анисимов, Arkadiy Fodorovich Anisimov, 1910-1968)等人。⁹⁵

從十九世紀開始，俄羅斯學者的研究領域逐漸涉及神話，俄羅斯的神話學研究也在二十世紀日漸成熟。梅列金斯基評俄羅斯的神話詩學研究為「遵循歷史主義的原理，對內涵豐富的思想意識問題十分敏感。」⁹⁶包含梅列金斯基與李福清等人的神話研究，也受到歷史詩學研究方法的影響甚鉅。

⁹³ 參考李福清：〈《英雄史詩的起源》中譯本序——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007年）。

⁹⁴ 參考程金城：〈《英雄史詩的起源》中譯序二〉，《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007年），頁10。

⁹⁵ E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》（北京：商務印書館，2009年），頁129-162。

⁹⁶ 同前註，頁162。

（二）俄羅斯漢學界的中國神話研究

西元 1892 年，第一部評述中國神話的專著《中國人的神話觀與神話》出版於聖彼得堡，作者為格奧爾吉耶夫斯基，此書也影響到李福清的中國神話分類，李福清將中國神話分類成四大體系：中國遠古神話、道教神話、佛教神話、近世民間神話，可從中窺見格奧爾吉耶夫斯基觀點的痕跡。⁹⁷其後，馬佐金的論文《中國神話中帝王與圖騰崇拜》於西元 1918 年出版，此書觀點也影響了李福清，此後李福清著墨於神話人物形象描繪研究，也是受了馬佐金論文的啟發。⁹⁸

往後還有楊希娜 (Электра Михайловна Яншина, Elektra Mikhaylovna Yanshina, 1924-)《論漢墓浮雕的某些形象(公元前 2 世紀至公元 2 世紀)》(1961 年)、《中國古代神話》(1965 年)、《中國古代神話的神題材》(1963 年)、《關於盤古開天闢地的神話》(1974 年)，李謝維奇《古代黃帝神話與外星人假說》(1967 年)、《以宇宙時代人的眼光看古代神話》(1967 年)、《中國神話中的宇宙模式》(1969 年)，以及費德林《中國神話的題材特點》(1967 年)、戈雷金娜(Кира Ивановна Голыгина, Kira Ivanovna Golygina, 漢名：郭黎貞, 1935-2009)《太極——第一至十四世紀文學與中文化中的中國世界模式》(1995 年)連結了宗教儀式與占星術⁹⁹，也使用原型批評和文化人類學的研究方法研究中國神話、小說和占星術¹⁰⁰。除此之外，袁珂《中國古代神話》俄譯本由李福清作序，已於 1965 年出版，1994 年時由孟列夫(Лев Николаевич Меньшиков, Lev

⁹⁷ 參考李明濱：《中國文學俄羅斯傳播史》(北京：學苑出版社，2011 年)，頁 81。

⁹⁸ 同前註，頁 82。

⁹⁹ 參考李明濱：《中國文學俄羅斯傳播史》(北京：學苑出版社，2011 年)，頁 82-83、88-89。

¹⁰⁰ 參考李逸津：〈戈雷金娜對中國古代神話志怪小說的研究〉，《漢學研究》第十二集(北京：學苑出版社，2010 年)，頁 328。

Inkolaevich Men'shikov, 1926-2005)翻譯的《搜神記》(Записки в поисках духов)也發行於俄羅斯。¹⁰¹

第三節 俄羅斯漢學對李福清的影響

一、師承關係對李福清學術研究的影響

李福清師承二十世紀上半葉最重要的蘇聯漢學家阿理克，曾修習阿理克開設的課程「中國學導論」，也曾修習阿理克學派的學者彼得羅夫所開設的「漢學辭典及指南」，阿理克重視考察和蒐集原始資料的學術研究和課堂教學，直接影響了李福清在版本目錄學、文獻學領域的治學態度。¹⁰²阿理克收藏了大量中國年畫，李福清也承此志向，繼續蒐集年畫。關於阿理克院士在年畫方面的研究之於李福清的影響，2009年11月20日，李福清先生在中國南開大學演講時說道：

在研究中國古籍的同時，中國的『俗文化』更加吸引我的目光。廣東地區的『木魚書』、華北地區的『梆子戲』和民間的『鼓詞』、『民歌』，前人對這些『俗文化』研究非常少。而我對年畫的研究，則是受了我的老師阿列克謝耶夫院士的影響。¹⁰³

李福清接受四川大學劉亞丁教授的採訪時，也曾述及：

¹⁰¹ 參考李明濱：《中國文學俄羅斯傳播史》（北京：學苑出版社，2011年），頁82-83。

¹⁰² 參考張冰：《俄羅斯漢學家李福清研究》（北京：北京大學出版社，2015年），頁40-48。

¹⁰³ 引自朱虹、韓誠：〈俄國漢學家李福清作客南開 希望中國古籍研究後繼有人〉，中國民俗學網，〈<http://www.chinesefolklore.org.cn/web/index.php?NewsID=6326>>(Accessed:2015.12.9)。

我對年畫的興趣不是偶然的。正如您所知道的那樣，我的老師阿列克謝耶夫院士在1906-1909年在中國進修，專門搜集各地年畫，1910年他在彼得堡舉辦了世界第一個中國年畫展覽，並發表了關於年畫的文章。1966年出版他的《中國民間畫研究論集》時，出版社請我寫了序言，我也為這本書作了很多注解。從這時起我對年畫有了濃厚的興趣。¹⁰⁴

（一）其他俄羅斯漢學家對李福清的影響

與孟列夫的交往，直接促成了李福清發現尚未被注意過的《紅樓夢》抄本：

1963年初，我到列寧格勒東方研究所，看到我的同學、好友孟列夫在整理那裡收藏的敦煌文獻。孟列夫說他發現了新的變文，還有其他友人說發現了別的文獻。我很羨慕他們。夜間睡下，我就想，是否也試著作點調查，也許能發現什麼孤本。¹⁰⁵

兩人針對此次發現，合寫了〈未聞的《紅樓夢》抄本〉（1964年）¹⁰⁶、〈列寧格勒藏抄本《石頭記》的發現及其意義〉（1986年）。

¹⁰⁴ 引自劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（上）〉，《文藝研究》第7期（2006年），頁77。

¹⁰⁵ 引自劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（下）〉，《文藝研究》第8期（2006年），頁68。

¹⁰⁶ 此篇文章，其標題於各處翻譯名稱不同，如張冰《俄羅斯漢學家李福清研究》稱之為〈未聞的《紅樓夢》抄本〉；劉亞丁〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（下）〉則稱之為〈新發現的《石頭記》抄本〉。

（三）俄羅斯漢學界的時代潮流

中華人民共和國與蘇聯、俄羅斯聯邦的國際關係，影響了俄羅斯漢學界的學術環境，也對李福清的學術研究造成若干影響。1950年簽訂《中蘇友好同盟互助條約》之後的十年，兩國關係進展，此時的蘇聯培養了許多漢語人才，是漢學發展較好的時期，也是李福清進入列寧格勒大學學習漢語、遠赴中亞研究民間文學、進行田野調查的時期。1960年代，中蘇關係惡化，這樣的關係持續到1980年。1980年代開始，兩國關係解凍，俄羅斯的漢學研究復甦，李福清在訪談中嘗言：「1981年，我是中國接待的除了蘇聯外交官和對外貿易官員之外的第一個蘇聯人。」¹⁰⁷而兩國關係完全明朗，則要到1991年蘇聯解體之後，對於這趟1980年代的中國行，李福清如此陳述：「關於這次中國之行，回國後許多單位請我去做報告，我做了約40場演講。但也有不少人向蘇聯中央告狀，說『北京』請我吃烤鴨收買了我。」¹⁰⁸可見得兩國關係對李福清蒐集資料確實有一定影響。¹⁰⁹

第四節 李福清在漢學領域的貢獻

一、神話與俗文學研究

李福清的俗文學研究始於1951年進入現吉爾吉斯領土的米糧川東干村落，此後，李福清幾度在當地學習方言，並蒐集農民口述民間故事作為大學畢業論文。在東干，李福清聽到孟姜女哭倒長城、梁山伯與祝英台、白蛇傳，以及韓信、薛

¹⁰⁷ 引自李福清、葉濤：〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》第6期（2012年），頁5。

¹⁰⁸ 同前註，頁6。

¹⁰⁹ 關於中蘇關係發展脈絡，參考閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》（北京：學苑出版社，2007年），頁140-141。

平貴的傳說故事，此後數次造訪中亞地區，1955年，李福清開始進行孟姜女的研究，並且對這個題目持之以恆地研究了數年；1961年出版他的副博士學位論文《萬里長城的故事和中國民間文學的體裁問題》；1977年更與兩位東干學者合作編選了《東干民間傳說故事集》，可以說，在東干的所見所聞是李福清研究俗文學的重要因素。¹¹⁰

除了孟姜女的故事之外，李福清以《三國演義》作為研究題材亦是行之有年，在李福清在訪談中曾經提到：

我研究《三國演義》有兩個原因：首先是因為工作性質。1962年初我調到剛建立的東方文學研究組工作，該組是文學研究組，不同意我研究民間文學，但我想研究民間文學。我想了想就提出研究與民間文學有關的題目「中國歷史演義與民間傳統的關係」，原想研究《三國演義》、《水滸傳》及《說岳全傳》。後來明白，若要研究這三部小說，即使寫三本書，也不能窮究這三部小說，所以才確定研究《三國演義》。¹¹¹

雖然蘇聯科學院的東方文學研究組不同意李福清研究民間文學，李福清仍然以其他方式進行民間文學的研究，為了繼續進行民間文學研究，遊走在雅俗文學的分界點。李福清以有既定文本的《三國演義》作為研究題材，進而研究說書系統、三國人物的外貌描寫，1970年，更以《中國的講史演義和民間文學傳統——論三國故事的口頭和書面異體》作為博士論文，獲得語文學博士學位。

從田野考據口述神話、傳說故事、俗諺之後，李福清將研究繼續延伸到各民族的年畫、神話比較研究，其神話研究在1990年代擴展到臺灣原住民神話，可見其研究脈絡是由「小題大作」，同一題目鑽研數年，漸漸旁及相關的研究議題，

¹¹⁰ 參考劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（上）〉，《文藝研究》第7期（2006年），頁72-74。

¹¹¹ 同前註，頁75。

在民俗研究方面之以恆。先有深度，後建立廣度，而後兩者兼具，是李福清研究的高度所在。

二、文獻學

在中國以外的地區，由於過去的文化交流、戰爭掠奪或交換等因素，在中國本土已遺失的文本或文物，在海外偶有發現。李福清搜索、整理文獻的實踐力，從他在文獻學領域的貢獻可見一斑，尤其在 1960 年代，李福清與孟列夫於蘇聯科學院東方研究所發現《紅樓夢》的「列藏本」，是二十世紀紅學研究的重大發現。為了尋找珍本與孤本，做為新的研究材料，李福清走訪並考察前蘇聯加盟共和國的圖書館。在文獻蒐集巡禮中，李福清不但注意中國文物和古籍，也關注了相對於歐洲的「東方」典籍和文物等資料。關於李福清發現的東方學相關資料，簡要列舉如下¹¹²：

(一) 奧德薩高爾基科學圖書館：發現木刻版且有插圖的程乙本《紅樓夢》、木刻本《康熙字典》、石印本《新平西遊記》、俄文版《十八世紀俄中關係》，以及阿拉伯文手稿、柬埔寨棕櫚葉手稿等。

(二) 奧德薩東西方藝術博物館：發現約兩百件的中國古代畫和民間版畫，除此之外，還發現伊朗藏品。

(三) 利沃夫大學圖書館：李福清在利沃夫大學的圖書館發現了印度語書籍，和以草字書寫的日文手稿。

¹¹² 此清單參考李福清著、馬琳譯：〈蘇聯藏中國古籍搜尋記〉，《漢學研究第九集》（北京：學苑出版社，2006 年），頁 73-81。

(四) 利沃夫烏克蘭科學院圖書館：約編於十九世紀的漢語辭典手稿。

(五) 利沃夫的烏克蘭藝術及民俗博物館：一些明治初期的日本藝術刻本，其中包含日本繪師所畫的《水滸傳》的插圖。

(六) 拉脫維亞國立大學歷史哲學系收藏：收藏了研究語言學的漢學家施密特（Петр Петрович Шмидт, Petr Petrovich Shmidt, 1869-1938）的藏書和部分手稿，如 1710 年版的滿漢合璧《西廂記》、1907 年版的《合璧聊齋》、《清漢文海》、清代汪汲的《古愚老人消夏錄》、1894 年上海石印本《新輯全國今古奇觀續集》、石印本《增評繪圖大觀鎖錄》等。

(七) 拉脫維亞國家圖書館手稿珍藏部：擁有部分施密特的藏書，包含漢語抄本《古跡考證》、《遊歷滿蒙地理草本》、《番族事》，以及一些施密特的珍貴手稿，其中包含施密特翻譯為拉脫維亞文的 27 則中國民間故事。

(八) 里加造型藝術博物館：李福清在此發現中國藏品，如十五世紀的繪畫，以及在中國尚未發現的幾幅岳飛故事年畫。

除此之外，李福清也考察過愛沙尼亞科學院圖書館、塔爾圖大學圖書館、喀山國立大學洛巴切夫斯基科學圖書館、維爾紐斯國立大學圖書館、立陶宛科學院圖書館、考納斯大學、喀山大學地理系民俗博物館、喀山大學歷史哲學系中央檔案館等處。¹¹³

李福清亦有其他尋訪文獻的相關作品，如：〈列寧格勒藏抄本《石頭記》的發現及其意義〉（1986 年）、〈丹麥皇家圖書館所藏中國小說孤本〉（1988 年）等。

¹¹³ 同前註，頁 73-81。

¹¹⁴李福清所發現的珍貴藏品、手稿、插圖、版畫、孤本，雖見於海外的圖書館和公藏機構，經過李福清的發表，在中國也重新受到重視，這是李福清在文獻整理方面的功勞。

三、中國年畫研究

李福清對年畫研究的興趣來自他的老師，阿理克院士，阿理克與李福清所收藏的年畫數量豐富，兩人努力蒐集的成果，即佔了蘇聯時期年畫收藏的大半，由李福清所發現的年畫就超過五百幅。¹¹⁵李福清成為阿理克的學生沒多久之後，阿理克便去世，李福清於 1950 年進入列寧格勒大學就讀，而阿理克逝世於 1951 年，但阿理克院士豐富年畫收藏成為李福清的研究材料。李福清曾於 1965 年參與阿理克文集《中國民間年畫：舊中國的精神生活》的編輯出版，也嘗試蒐集年畫。¹¹⁶同年，李福清發表〈蘇聯藏中國古籍搜尋記〉，其中，除了古籍的搜索之外，李福清也考察了蘇聯地區的年畫收藏。

李福清慣常使用於神話、傳說故事研究的比較研究法，不僅僅運用於民間文學，也用於分析年畫。¹¹⁷而這樣的比較方式，也同樣承襲阿理克將中國年畫與俄羅斯版畫、比較中國南北年畫差異的對比研究。¹¹⁸

除了馮驥才先生委託李福清編選的《中國木版年畫集成·俄羅斯藏品卷》（2009 年），是李福清的編輯作品，後附有〈中國木版年畫在俄羅斯〉、〈收藏中

¹¹⁴ 參考張冰：《俄羅斯漢學家李福清研究》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 208-233。

¹¹⁵ 參考張冰：〈李福清中國年畫藝術比較研究〉，《俄羅斯文藝》第 2 期（2012 年），頁 136。

¹¹⁶ 參考張冰：《俄羅斯漢學家李福清研究》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 183。

¹¹⁷ 參考張冰：〈李福清中國年畫藝術比較研究〉，《俄羅斯文藝》第 2 期（2012 年），頁 138。

¹¹⁸ 參考張冰：《俄羅斯漢學家李福清研究》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 182。

國年畫的俄羅斯博物館和圖書館〉〈俄羅斯學者關於中國民間年畫研究成果目錄〉三篇李福清所著之文獻。在年畫方面，李福清的著作還有：〈《紅樓夢》年畫在蘇聯〉(1986年)、〈1990年中國民間年畫的新發現〉(1990年)、〈中國年畫在蘇聯〉(1992年)、〈中國年畫在俄國〉(1995年)、〈三國故事年畫圖錄(上、下)〉(1999年)、〈中國年畫中的武松傳說〉(2007年)、〈中國民間年畫功能〉(2008年)、〈讀《中國木版年畫集成·日本藏品卷》有感〉(2011年)、〈中國年畫與俄羅斯民間版畫〉(2011年)，以及與人合著的《蘇聯藏中國民間年畫珍品集》(Редкие китайские народные картины из советских собраний, 1990)、專著《李福清中國民間年畫論集》(2012年)等。¹¹⁹



¹¹⁹ 同前註，頁 208-233。

第三章 俄羅斯民間文學研究與李福清的關係

第一節 俄羅斯民間文學研究概況

李福清認為俄羅斯文學研究有兩個特點：一是歷史性強，二是以世界文學發展的角度來研究文學。¹²⁰這些特點是來自傳統的歷史詩學研究方法，可以說歷史詩學是俄羅斯民間文學研究的根源思想，以下便從歷史詩學的發展開始，往後爬梳俄羅斯民間文學研究脈絡。

一、歷史詩學研究方法

歷史詩學起源於俄羅斯，經過維謝洛夫斯基奠定研究方法、普羅普繼承前人的方法論和思想精華，再轉換成更嚴謹的故事學研究，以下分為兩階段解釋。

(一) 維謝洛夫斯基的歷史詩學研究方法

開創歷史詩學研究的蘇聯學者，亞歷山大·尼古拉耶維奇·維謝洛夫斯基(Александр Николаевич Веселовский, 1838-1906)被認為是「俄羅斯比較文學之父」，其重要著作《歷史詩學》，討論詩的起源與體裁、風格，以及運用對比的研

¹²⁰ 參考劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（上）〉，《文藝研究》，2006年第7期，頁76。

究方法，影響了現代文學理論研究。¹²¹有研究者認為，維謝洛夫斯基的思想繼承了身為十九世紀哲學家、美學家、作家的尼古拉·加夫里諾維奇·車爾尼雪夫斯基(Николай Гаврилович Чернышевский, Nikolay Gavrilovich Chernyshevskiy, 1828-1881)。¹²²可以說維謝洛夫斯基的歷史詩學是繼承前人唯物主義的美學觀，雜揉西歐的文學理論和研究方法，以對比的方式進行比較研究。¹²³

(二) 普羅普的故事形態學

弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普(Владимир Яковлевич Пропп, 1895-1970)，著有《故事形態學》、《神奇故事的歷史根源》、《俄羅斯英雄史詩》、《俄羅斯的農事節日》、《滑稽與笑的問題》、《俄羅斯故事論》、《民間創作與現實》、《民間創作詩學》、《故事·史詩·歌曲》、《民間創作·文學·歷史》，研究版圖跨越民間故事、史詩、文藝理論等領域。影響後代學術研究最深的，則是普羅普運用結構分析所歸納的三十一種故事功能。¹²⁴

普羅普認為角色是故事的基本成分，將相似主題的故事、相似功能的角色故事互相對比，發現功能有高度重複性，而神奇故事的功能項目是有限的，排

¹²¹ 參考孟英麗：〈俄羅斯維謝洛夫斯基歷史詩學研究概述〉，《學術交流》，2006年第12期，頁151。

¹²² 參考馬曉輝：〈維謝洛夫斯基歷史詩學的建構〉，《石家莊經濟學院學報》，2008年第1期，頁111。此文中指出，亞·尼·索克洛夫認為維謝洛夫斯基的歷史詩學，受到車爾尼雪夫斯基思想的影響。

¹²³ 參考汪玉柱：《論俄蘇歷史詩學的發展與流變》，2011年，蘭州大學碩士論文，頁6。

¹²⁴ 參考趙曉彬：《普羅普民俗學思想研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2007年），頁1-5。

列順序也是規則的。¹²⁵

二、梅列金斯基的神話學研究

梅列金斯基(Елеазар Моисеевич Мелетинский, 1918-2005)¹²⁶，曾編寫歷史詩學巨擘，維謝洛夫斯基的論文集《歷史詩學論文集》，著有八部專著及兩百多篇論文，《神話的詩學》、《英雄史詩的起源》為其代表作。¹²⁷

梅列金斯基善於梳理豐富的資訊，受到維謝洛夫斯基研究方式的影響，以對比的方式研究世界各種族神話、傳說及儀式。《神話的詩學》是一部旁徵博引，舉例豐富的著作，全書共分三個部分。第一部分述及神話思維發展的歷史進程、哲學領域與神話之間的關聯，同時也提及人類學派關注的儀式功能，歸結弗雷澤(James George Frazer, 1854-1941)等人對於儀式與神話孰先孰後的討論過程。除此之外，梅列金斯基也不忘法國社會學派人類學家，列維－布留爾(Lucien Levy-Bruhl, 1857-1939)、涂爾幹(Emile Durkheim, 1858-1917)等人對於「集體表象」的說法，認為人是因外界客體而產生感受和體驗。提及涂爾幹的看法時，梅列金斯基指出：「他認為：由於個體的心理特徵，在外界客體的作用下，產生了始初的感覺和經驗範疇的體驗；而與事物的共同屬性相適應的『範疇』則是集體思想的結果。」¹²⁸

¹²⁵ 參考弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯：《故事形態學》（北京：中華書局，2006年），頁16-22。

¹²⁶ 有關梅列金斯基的著作書目和基本資料，可參考本論文第二章第二節。

¹²⁷ 參考李福清：〈《英雄史詩的起源》中譯本序一——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，頁7，《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007年）。

¹²⁸ 引自 E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》（北京：商務印書館，2009年），頁38。

而關於象徵主義理論，梅列金斯基重新檢視哲學家恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945) 對於神話的見解，認為卡西勒的理論雖然有矛盾之處，卻闡釋了神話思維的基礎結構和神話的象徵主義特質。¹²⁹在第一部分中，梅列金斯基也提及以榮格為首的分析心理學、劍橋學派所持的儀式理論、俄羅斯學術界的神話創作和神話學發展等。

梅列金斯基在書中第一部分整理了神話學發展思潮，《神話的詩學》第二部分則確認了神話本身的特性和神話的功能趨向。梅列金斯基認為，在原始社會，神話來自生活經驗，且神話思想解答了對人類至關重要的生死、命運的問題。面對生死和困難，神話也有超越的意涵，針對神話的超越性，梅列金斯基說明神話的意旨為：「即將超出永恆不變的社會秩序和宇宙秩序範疇之無法說明的事例和無法解決的衝突予以摒除」¹³⁰，將人類的個人行為、社會行為和價值觀和宇宙觀彙整為同一體系，加深個體和社會與自然的協調性，則是梅列金斯基所指出的神話的功能。梅列金斯基也列舉了幾項神話的特徵，譬如：對事物本質的追本溯源、闡釋事物的構成、描述創世的過程。¹³¹

承繼第一、二部分歸結的神話發展理論，《神話的詩學》第三部分則討論二十世紀作品中的神話要素，例如湯馬斯·曼(Paul Thomas Mann, 1875-1955)的《魔山》、喬伊斯(James Augustine Aloysius Joyce, 1882-1941)的《尤里西斯》，梅列金

¹²⁹ 參考 E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》(北京：商務印書館，2009年)，頁 53。

¹³⁰ 引自 E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》(北京：商務印書館，2009年)，頁 180。

¹³¹ 參考 E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》(北京：商務印書館，2009年)，頁 173-183。

斯基比對這兩部作品的人物特質、故事中的社會環境、作者處理人物情感的寫作方式、對比劇情的差異、揭示作品中的象徵意涵等方式，闡述近代小說所融入的神話思想。¹³²

《英雄史詩的起源》是另一部梅列金斯基的重要著作，其內容包含當代史詩起源的理論、研究英雄史詩的起源，以及卡累利阿、高加索、西伯利亞地區、蘇美爾文明的古代英雄史詩考察。梅列金斯基指出：「目前，依靠史詩的文字史料建立史詩理論和英雄史詩這種體裁是如何在民間詩歌口頭創作的基礎上形成的等問題，尚屬國外民俗學研究中比較薄弱的環節。」¹³³在梅列金斯基之前，日爾蒙斯基和普羅普都曾解釋史詩的起源，以及史詩的特性，梅列金斯基的史詩研究則在此二人的研究之後，側重英雄史詩和神話史詩的對比。¹³⁴

第二節 俄羅斯神話與神話觀

李福清在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》一書中提及：「1892年聖彼得堡出版了世界第一本中國神話研究，作者 S. M. Georgievskij 教授把書名提為《中國神話與神話觀》，把神話與神話觀分開，筆者以為有道理。」¹³⁵世界上第一本中國神話研究來自 1892 年的俄羅斯帝國，可見在俄羅斯，神話觀的建立是較早就形成的，本節便討論俄羅斯地區的神話與神話觀，了解俄羅斯

¹³² 同前註，頁 296-398。

¹³³ 引自 E.M.梅列金斯基著、王亞民、張淑明、劉玉琴譯：《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007 年），頁 10-13。

¹³⁴ 參考 E.M.梅列金斯基著、王亞民、張淑明、劉玉琴譯：《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007 年），頁 10-15。

¹³⁵ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998 年），頁 38。

神話與神話觀的形成，以便了解李福清在研究中國民間文學、臺灣原住民神話之前，其內在建構的，來自俄羅斯的背景知識。

現今的俄羅斯幅員雖廣闊，然而西伯利亞地區以東的地區，是在領土擴張時期以後，才成為俄羅斯的領土，不但時間較晚，且民族、信仰皆與斯拉夫民族不同。本文僅討論來源於歐俄地區的斯拉夫民族衍伸出的神話與神話觀。

一、斯拉夫神話觀

斯拉夫人的神話觀來自他們生活的自然環境，如森林、沼澤，而斯拉夫民族最初的神話觀，就如絕大多數的原始社會一樣，屬於多神信仰。西元 988 年時，弗拉基米爾大公由於政治因素考量，接受拜占庭傳來的基督信仰，而多神信仰受到基督教神學家的貶抑，使得原本也信仰多神教的基輔大公，施行政策，將東正教訂為羅斯的國教。弗拉基米爾執政前期也支持多神信仰，西元 980 年前後，弗拉基米爾大公曾進行多神教改革，建造萬神殿，將部分多神教神明迎進萬神殿。然而弗拉基米爾大公僅迎入部分神明進入神殿，另一部分的神明被排除在神殿的名單之外，因而受到多神教信徒的反對，而使得弗拉基米爾的宗教改革失敗，隨後引入一神信仰的東正教，東正教的文化也就一路從當時延續到今日。¹³⁶

東斯拉夫民族在西元四至六世紀形成，約於西元六世紀左右，東斯拉夫人由喀爾巴阡山的東北坡向東遷徙，由於生存於原始的生活環境中，斯拉夫人的社會發展也較其他地區的民族緩慢。¹³⁷十世紀時，弗拉基米爾大公已引入基督信仰，因為如此，斯拉夫民族早期的多神信仰，並沒有足夠的時間可以發展成完整的體

¹³⁶ 參考任光宣：《俄羅斯文化十五講》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 28-31。

¹³⁷ 參考姚海：《俄羅斯文化》（上海：上海社會科學院出版社，2005 年），頁 1-2。

系，基輔羅斯業已接受外來的一神信仰。關於斯拉夫民族的起源，也必須參照其他文化發展較成熟的地區所述，或參考古羅斯的早期紀錄，也是第一部古羅斯的編年史《往年紀事》¹³⁸所記載。

《往年紀事》最初的版本完成於十二世紀初，大約是西元 1110 至 1113 年這個區間，而現在流傳的是從十四到十六世紀的編年史中恢復的版本，最初的版本沒有流傳下來。¹³⁹《往年紀事》的前半部分記錄了東斯拉夫的起源、古羅斯的神話，以及有部分歷史依據的傳說，後半部則是較為可信的歷史記載，同樣記錄了早期傳說的還有史詩作品《伊戈爾遠征記》，其書記錄了伊戈爾遠征失敗被俘的故事，其中也蘊含了多神信仰的神話色彩，如：當伊戈爾被俘虜後，其妻雅羅斯拉芙娜向風神、河神、太陽神祈求丈夫平安歸來，表現了多神教萬物有靈論的思維方式。¹⁴⁰記述早期斯拉夫民族的歷史文獻不多，因而《往年紀事》和《伊戈爾遠征記》是研究斯拉夫民族起源與發展的重要參考資料，在此之外，也可以透過出土的廟宇遺蹟、聖像以及透過民間口述的故事或歌曲等，窺見斯拉夫神話的蛛絲馬跡。

羅斯受洗後，多神教並沒有直接消失於斯拉夫民族的生活或意識裡，多神教轉而與東正教結合，與其他地區的基督信仰迥然有異，例如在聖像崇拜和東正教堂的敬拜儀式，都來自於多神信仰的信念和習慣；反對偶像崇拜的基督新教，則認為神是沒有形象的，東正教的聖像崇拜習俗與其信念有相悖之處。多神教與東正教的結合，形成雙重信仰，雖然聖像取代偶像的地位，教堂也取代了神廟，人們敬拜聖像、進入教堂是用以取代多神信仰，多神信仰和基督信仰的教義的融合

¹³⁸ 或稱《古史紀年》、《編年紀事》等。

¹³⁹ 參考拉夫連季編：《往年紀事》（北京：商務印書館，2011年），頁 551。

¹⁴⁰ 參考任光宣：〈《伊戈爾遠征記》及其表現的雙重信仰〉，《國外文學》第 1 期（1994 年），頁 98。

期長達三個世紀以上，可見多神教在斯拉夫民族的意識中是不可抹滅的。

總體來說，斯拉夫神話反映了原始社會中與生死、生存搏鬥、對自然的崇拜、遵循歲時的規律和自然共存的思想觀念。以俄國傳統節慶「謝肉節(Масленица, Maslenitsa)」為例，謝肉節又稱為送冬節或狂歡節，是送走冬天、迎接春天的節日，並祝福新的一年能夠豐收，從這個節日可見季節、曆法與斯拉夫民族的生活結合。謝肉節是從多神教時期便一路流傳至今的節慶，現在的謝肉節持續一星期¹⁴¹，從封齋節前三天開始，由於封齋時期不可食肉，謝肉節的期間便允許信徒狂歡宴飲。¹⁴²雖然各地的順序和習慣略有不同，謝肉節這七天，大致可依序分為：迎春日、始歡日、宴請日、狂歡日、岳母夜、小姑日、寬恕日。在謝肉節的期間，俄羅斯傳統料理「布林餅(блин, blin)」扮演了重要角色，在始歡日的早晨會宴請客人吃布林餅；在宴請日，岳母會宴請女婿到家中吃布林餅；在岳母夜，女婿必須招待丈母娘吃布林餅。¹⁴³

對斯拉夫民族而言，布林餅象徵了太陽，在謝肉節期間食用布林餅，便是在冬天結束、春天來臨時迎接太陽。如果以弗雷澤(James George Frazer, 1854- 1941)在《金枝》中所提的交感巫術來解釋，將布林餅視為太陽的象徵，可以被歸類在「相似律」當中；食用布林餅，使布林餅的能量進入人的身體，則可以被歸類進入「接觸律」，據此或許得以窺見原始信仰的痕跡。除了節日習俗中可以發現原始思維的細節以外，謝肉節也和神話直接相關，與此節日息息相關的斯拉夫多神教神明：女神「瑪斯列尼察(Масленица, Maslenitsa)」與「謝肉節」在俄文中是同一個單字，具有冬季、死亡、豐收的形象，而豐收是春季的意象，瑪斯列尼察同

¹⁴¹ 現在的謝肉節只持續一星期，是多神教與東正教結合、演變的結果，在多神教盛行的時期，謝肉節進行的時間較現在為長。

¹⁴² 參考楊淑君：〈俄羅斯民間悼念死者的節日〉，《外國問題研究》第3期（1982年），頁113。

¹⁴³ 參考陸昊：〈淺談俄羅斯謝肉節流程及其意義〉，《神州》第6期（2013年），頁39。

時具有春天、豐收和冬天、死亡，這樣二元對立的特質。而二元對立的表現方式，也是斯拉夫神話的特色之一。¹⁴⁴

二、斯拉夫神話

斯拉夫人早期生存於原野、森林或沼澤中，生活不易，認為森林中有魔鬼，反映了斯拉夫民族對自然的恐懼。¹⁴⁵這份恐懼也落實在多神信仰當中，斯拉夫人對萬物的敬畏之心，也被投射在神話的人物和元素裡。以下簡要的將斯拉夫神話分為「上層神話」和「下層神話」。

(一) 上層神話（高級神祇）

羅斯受洗之後，斯拉夫多神教神話融入基督信仰，與形象相似的人物結合，而得以保存至今。下述斯拉夫多神教信仰中的幾個重要神祇：

1. 霍爾斯(Хорс, Khors)、達日博格(Дажьбог, Dazhd'bog)：霍爾斯與達日博格是太陽神，都是基輔大公曾迎進萬神殿的神祇。雖然都與太陽相關，兩者的意義仍不大相同，霍爾斯代表太陽本身，達日博格則代表太陽光。

146

¹⁴⁴ 參考王盈：〈俄羅斯謝肉節與斯拉夫神話及多神教傳統〉，《俄語語言文學研究》第3期（2009年），頁56。

¹⁴⁵ 參考姚海：《俄羅斯文化》（上海：上海社會科學院出版社，2005年），頁2-3。

¹⁴⁶ 參考陳怡錚：《果戈理《狄康卡近鄉夜話》之神話境域》（國立政治大學斯拉夫語文學系碩士論文，2003年），頁21。

2. 斯瓦羅格(Сварог, Svarog)：火神斯瓦羅格有時被看作太陽神達日博格的父親，具有父親形象。除了掌管火焰之外，斯瓦羅格也是天空之神，行走於天空，斯瓦羅格在天空中移動的路線，便是太陽行經的路線。¹⁴⁷
3. 佩倫(Перун, Perun)：佩倫是斯拉夫民族信仰已久的雷神，是基輔大公於西元 980 年迎進萬神殿的神祇之一。佩倫掌控雷電和雨水，使土地肥沃。手握石頭作為武器，是佩倫的特徵。在羅斯受洗後，佩倫的形象融入基督信仰中祈雨、請求旱災停止的先知以利亞¹⁴⁸，以利亞保留了佩倫的長鬍鬚外型。¹⁴⁹在與自然相關的神話故事中，事物經常經由它們的形狀被聯想，由於雨與蛇的形狀有相似之處，代表雷雨的佩倫也常與蛇連結在一起。¹⁵⁰
4. 莫科什(Мокошь, Mokosh'或稱 Макошь, Makosh')：莫科什是西元 980 年時，由基輔大公迎入萬神殿的六尊神像之一，在羅斯受洗後，逐漸融入聖帕拉斯克娃的形象中。¹⁵¹莫科什是掌握命運和生育的女神，也是紡織女神。莫科什被連結到大地和水，有豐收、生育和大地之母的形象。¹⁵²

¹⁴⁷ Энциклопедия мифологии, Сварог ,<<http://godsbay.ru/slavs/svarog.html>> (Accessed:2016.1.22)

¹⁴⁸ 或譯「伊里亞」、「厄里亞」。

¹⁴⁹ 參考郭昕宜：〈俄羅斯東正教聖人及其聖像在民間生活中的職掌〉，《俄語學報》第 24 期（2014 年），頁 84。

¹⁵⁰ 參考趙婷廷：〈斯拉夫多神教中的雷神佩倫形象〉，《俄語學習》第 3 期（2013 年），頁 32-34。

¹⁵¹ 參考王帥：〈試析俄羅斯東正教聖徒崇敬傳統形成的民族動因〉，《世界宗教研究》第 1 期（2014 年），頁 117。

¹⁵² Энциклопедия мифологии, Макошь ,< <http://godsbay.ru/slavs/makosh.html> > (Accessed:2016.1.20)

5. 拉姐(Лада, Lada)：拉姐是代表愛與美的女神，且拉姐這個名字本身除了愛與美之外，也有「好」的意思。¹⁵³除此之外，也有人認為拉姐是守護婚姻與家庭平安、富足的女神。¹⁵⁴
6. 斯特里博格(Стрибог, Stribog)：斯特里博格是風神，也是基輔大公迎入萬神殿的神祇之一。斯特里博格(Стрибог)這個字來自" стрег"，有「年長」的意思，斯特里博格也被認為是具有父親形象的神祇。¹⁵⁵
7. 維列斯(Велес, Veles)：維列斯是家畜之神，是促進家畜繁殖的保護神，豐收和生殖力也象徵財富，因而維列斯也是財神。與其他融入基督信仰的斯拉夫多神教神祇一樣，維列斯的形象在羅斯受洗後，融入對基督教的聖人聖弗拉西、聖尼古拉的崇拜。¹⁵⁶
8. 羅德(Род, Rod)與羅莎尼采(Рожаницы, Rozhanitsy)：斯拉夫民族對羅德的信仰，起源於原始氏族對祖先的崇拜。掌管生命的羅德是氏族的祖先，羅莎尼采則是羅德的妻女，被認為是掌管命運、保護生命的女神。¹⁵⁷在俄語裡，"Род"有「生」、「氏族」的意思，羅德也被認為是創造生命、具有男性生殖力和雷雨意象的神祇¹⁵⁸；而「羅莎尼采」指的是兩位

¹⁵³ Энциклопедия мифологии, Лада, < <http://godsbay.ru/slavs/lada.html> > (Accessed:2016.1.22)

¹⁵⁴ 參考陳怡錚：《果戈理《狄康卡近鄉夜話》之神話境域》（國立政治大學斯拉夫語文學系碩士論文，2003年），頁22。

¹⁵⁵ Энциклопедия мифологии, Стрибог, < <http://godsbay.ru/slavs/stribog.html> > (Accessed:2016.1.22)

¹⁵⁶ 參考趙婷廷：〈斯拉夫傳統文化中的維列斯形象〉，《世界文化》第7期（2013年），頁52-53。

¹⁵⁷ 參考姚海：《俄羅斯文化》（上海：上海社會科學院出版社，2005年），頁4。

¹⁵⁸ 參考陳怡錚：《果戈理《狄康卡近鄉夜話》之神話境域》（國立政治大學斯拉夫語文學系碩士論文，2003年），頁20。

女神，有時被認為是羅德的妻妾，有時被認為是羅德的妻子與女兒，大致來說，她們是保護家庭的神祇。羅莎尼采在羅斯受洗後，逐漸融入聖母瑪利亞的形象中。

(二) 下層神話（低級神祇）

又被稱為魔鬼學、鬼神學，是紀錄相對於上層神話而言不具有神性，融入人類生活的魔鬼、靈魂、精靈、不潔之力(Нечисть, Unclean Force)。¹⁵⁹斯拉夫民族在接受基督信仰前，本信仰萬物有靈，因而不潔之力包含的範圍甚廣，在房屋中有家神(Домовой, Domovoy)，在森林裡有林妖(Леший, Leshiy)，沼澤中有水妖精(Русалка, Rusalka)，庭院裡有院神(Дворовой, Dvorovoy)。以下提及幾個位於斯拉夫神話下層的精靈：

1. 家神(Домовой)：相傳，家神會在所有的房子裡，在不為人知的角落保衛房屋，是保護屋子的善靈。家神的角色近似於灶神，居住在爐底，是爐灶的守護者。家神有時也會在門口、閣樓、馬廄等地方，而多數時間，家神會是隱形的，但他會在夜晚發出呻吟、碰撞聲，或咯咯吱吱的聲音。¹⁶⁰除了保衛房屋之外，家神也會勤儉持家地檢視家庭的經濟，為了家庭成員努力工作。¹⁶¹
2. 水妖精(Русалка)：水妖精是住在森林或水裡的危險角色，具有部分「美人魚」原型的特質。在民間故事中，水妖精有引誘他人進入水中使其溺斃的特質，

¹⁵⁹ 同前註，頁 39。

¹⁶⁰ Ivanits Linda, "Russian Folk Belief", New York: M.E. Sharpe, Inc. , c1989. , pp51-52.

¹⁶¹ Энциклопедия мифологии, Домовой, < <http://godsbay.ru/slavs/domovoy.html> >

(Accessed:2016.1.25)

就如一般所知的美人魚故事，因而 Русалка 有時也會被譯為美人魚。然而在斯拉夫民間故事中的水妖精，其形象和廣為人知的安徒生美人魚童話故事有些差距，美人魚一般認為是人身魚尾且面貌姣好，水妖精的外型則沒有魚的特質，僅是女性水鬼的形象。¹⁶²

3. 院神(Дворовой)：院神是院子裡的庭院精靈，外型 and 家神相仿，某些特質也與家神相似，例如會在晚上拜訪人類、對家庭成員惡作劇等。然而相較於善靈家神幫助家庭成員的故事，院神的故事較不快樂，人們對院神的尊敬程度也低於家神。¹⁶³
4. 林妖(Леший，或稱 лесовик、лешак、лесовой、лесун)：林妖是斯拉夫神話中的森林精靈，所有的森林都住有林妖。¹⁶⁴林妖會使人迷路、誘拐孩童，甚至是引導沒有虔敬之心的人走向死亡。¹⁶⁵

第三節 俄羅斯民間文學研究對李福清的影響

一、李福清著作中的俄羅斯民間故事：以《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》為例

《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》為李福清研究生涯中，較晚期完成的著作，其書蒐羅、比較的各國民間故事數量更勝於李福清其他著作，

¹⁶² 參考蔡琇璋：〈РУСАЛКА = 美人魚？〉，《俄國語文學報》總 11 期（2010 年），頁 294-297。

¹⁶³ Ivanits Linda, "Russian Folk Belief", New York: M.E. Sharpe, Inc. , c1989. ,p58.

¹⁶⁴ Энциклопедия мифологии, Леший, < <http://godsby.ru/slavs/leshiy.html> > (Accessed:2016.1.27)

¹⁶⁵ Ivanits Linda, "Russian Folk Belief", New York: M.E. Sharpe, Inc. , c1989. , p38.

本段落便以此書為例，抽取此書收錄的俄國民間文學故事，用以證明李福清著作中蘊含豐富的俄國民間文學資訊。

篇次	標題名稱	頁碼	收錄的俄羅斯民間故事
導言	民間文學理論及研究法問題	19	「如古代有東斯拉夫族，後來分成俄羅斯，烏克蘭與白俄羅斯三個民族。」 ¹⁶⁶
第一篇	人類起源神話比較	73	李福清提到西伯利亞 Ket 族，族名意義為「人」。 ¹⁶⁷
第二篇	從黑龍江到台灣——射太陽神話比較研究	121	舉例西伯利亞地區、黑龍江下游、庫頁島上的民族，貝加爾湖地區的布里亞特族也有射日神話。
		124	「西伯利亞貝加爾胡之北雅庫特族（較古老的突厥民族）神話中，描述上帝 Jurjung ajy tojon 老人居住在最高的天上，那裡有兩個太陽。後來他把這兩個太陽拉開了，造了第三個太陽，把它掛在天地之間，讓這個太陽照耀雅庫特人。」 ¹⁶⁸
		129	「俄羅斯國遠東區 Udehe 神話中，世上第一個人射下了兩個太陽，剩下第三個。」 ¹⁶⁹

¹⁶⁶ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 19。

¹⁶⁷ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 73。

¹⁶⁸ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 124。

¹⁶⁹ 同前註，頁 129。

		136	「西伯利亞那乃（中國稱赫哲族）『三個太陽』神話中說：『有一個勇敢的人拿著弓箭等帶三個太陽落下來，就跑去射日。翻過九座山崗，渡過九條河流，穿越密林，橫跨平原；他鞋子壞了，衣服破了，全身擦傷，皮破出血，但他不眠不休地跑著，從不休息，天將破曉之時，他跑到了三個太陽上昇的地方』」 ¹⁷⁰
		144-145	記錄庫頁島 Nivkh 族 ¹⁷¹ 「射風」的故事。 ¹⁷²
第三篇	從阿爾泰山到台灣——失去文字的故事	156-157	講述美國漢學家 B.Laufer 記錄的 Gilyak 族 Nighubun 群的神話。
		157	講述俄羅斯民族學家、語言學家 E.A.Krejonvichy 在庫頁島上記錄的 Gilyak 族神話。
		158	提及西伯利亞亞鄂羅奇(Oroch)族 Bisamka 亞群、西伯利亞突厥語系的雅庫特族、阿爾泰山的突厥族都有失去文字的傳說故事。
		168	「另一個較特殊的母題牛吃掉書在俄羅斯歐洲部窩瓦（伏爾加）河的馬里族(Mari)故事

¹⁷⁰ 同前註，頁 136。

¹⁷¹ Nivkh 族舊稱 Gilyak 族。

¹⁷² 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998 年），頁 144-145。

			中也有。」 ¹⁷³
第四篇	從古希臘到 臺灣——女 人部落神話 比較研究	204	「但除了古代希臘神話以外類似情況，我們在東方也可以發現，如公元世紀初北高加索居民伊斯蘭語系的 Alan 族及其後代奧塞梯 (Ossets) 族《那爾特》敘事詩中，述女國王保衛自己的城堡，但後來那爾特勇士 Sosruko 征服女王與她結婚，那就是女人城堡之結局。」 ¹⁷⁴
第五篇	巨人的故事	223	「在白俄羅斯民間傳說述及上帝把大部分巨人害死了，使剩下的變成一般的凡人（因他們力量那麼大，想與大神角力），最後都描述巨人的滅亡。」 ¹⁷⁵
第六篇	鬼話	255	「如在俄羅斯民間故事中孩子到森林中的很特殊的小房子（房子與俄羅斯房子不同，像臺灣原住民蓋的建在木柱上的房子，但不是木柱，而是雞腳），房內住著吃人的妖婆，房外籬笆用人骨頭修的，上面插著頭顱。俄羅斯族早已沒有成年禮儀式，連什麼殘餘都沒有，但民間故事中保存這樣的母題。」 ¹⁷⁶
		265	「有不少民間故事敘述一個妖怪（鬼）回家一聞說有『人氣』，馬上知道有人來他家

¹⁷³ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 168。

¹⁷⁴ 同前註，頁 204。

¹⁷⁵ 同前註，頁 223。

¹⁷⁶ 同前註，頁 255。

			裡。這樣的細節在中國漢族民間故事有，在俄羅斯民間故事也常見，在泰雅鬼話與賽夏鬼話卻有相反的說法……」 ¹⁷⁷
第七篇	原始民間故事	293	談到在中國、日本、俄羅斯，都有老鼠是「神奇幫助者」的情節。 ¹⁷⁸
第八篇	大陸的故事在臺灣		無。

在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》當中，除了上表整理出的俄羅斯相關故事，也就是包含發生在俄羅斯境內、前蘇聯境內、俄羅斯少數民族的流傳的神話、傳說故事之外，李福清時而提及俄羅斯學者對於俄羅斯境外的研究、俄羅斯學者的研究方法等，不列於此處的表格內。

整體而言，與俄羅斯相關的神話、傳說或民間故事並非李福清所使用的主要研究材料，因而在著作中出現的比例並不算高，多數散見於李福清為證明某些現象所舉的實例，然而上表所摘錄整理的若干俄羅斯相關神話、傳說、民間故事，亦可證明李福清仍保留俄羅斯神話、傳說故事於著作中。

二、李福清研究中的俄羅斯民間文學研究方法

俄羅斯民間文學的研究方法對李福清的影響，散見於李福清的論著當中，例如：「自從十九世紀末在俄羅斯民間文學研究者，開始提到民間文學中的多階段

¹⁷⁷ 同前註，頁 265。

¹⁷⁸ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 293。

性的觀念和意義，雖然民間文學作品保留了不少以前階段的因素，但在許多世紀口頭流傳中也會有演變，吸收新的生活特點。」¹⁷⁹李福清以這個概念解釋臺灣閩南、客家族群的神話故事，例如同時參雜女媧與火車在同一故事中，便是融合了前階段的因素和新的生活細節。

李福清在書中提及：「筆者認為 Propp 教授的研究成果，對研究臺灣原住民神話故事情節特別有價值，所以常利用 Propp 和 Meletinskij 的理論。比如 Propp 與 Meletinskij 及其追隨者對神話與民間故事歷史發展的特徵要特別注意。」¹⁸⁰李福清在幾次受訪時，也提到普羅普與梅列金斯基對李福清的研究有其影響：「對我的民間文學研究影響最大的是普羅普與梅列金斯基兩位教授。雖然他們不研究中國民間文學，但他們是著名的民間文學理論家，對我來說非常重要。」¹⁸¹以下便以此二人為例，證明此二人對李福清的影響。

（一）普羅普對李福清的影響

李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》：「這本書中 V.Ja.Propp 教授利用玻里尼西亞等南洋島神話故事做為材料，以研究臺灣原住民神話故事，筆者則常引用 Propp 教授的研究成果。」¹⁸²此書目錄之前，李福清也註明：「謹以本書獻給先師 V.Ja.Propp 教授」。李福清在書中也使用普羅普的研究方法，例如第八篇的〈大陸的故事在臺灣〉當中說到：「如果我們用俄國 V.Propp

¹⁷⁹ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 29。

¹⁸⁰ 同前註，頁 31。

¹⁸¹ 引自柳若梅：〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉，《國際漢學》，2006 年第 14 輯，頁 39-40。

¹⁸² 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 24。

教授的《故事型態學》的研究法可知，布農族此類故事有民間故事第九個功能『災禍被宣告』中的第一個方法：皇帝宣布災禍並允諾救者給賞。」¹⁸³

若談到李福清應用普羅普研究中的母題，《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》當中第四篇〈從古希臘到臺灣——女人部落神話比較研究〉，李福清參考普羅普研究內的「奇生母題」：「世界著名學者 V. Ja. Propp 教授研究民間文學中的奇生母題文章中也談到因水而懷孕的母題，這個母題與許多地方流行的信仰（迷信）有關……」¹⁸⁴此處可證明，李福清並非只使用普羅普的研究方法，也參考普羅普的研究成果，並引入自己的研究做為佐證。

而關於李福清與其師普羅普的淵源，從葉濤教授訪談李福清時，李福清口述中可得知：「我聽普羅普講課一共聽了三年，也參加過他的研討會。當時他在講課中從未提及他的形態學，因為那時形態學被批判為形式主義。實際上不是形式主義，而是結構主義，普羅普是研究結構主義的前輩，國外研究結構主義都是從他的研究中分離出來的。但後來他曾對我說他並不十分贊成結構主義，因為他不僅研究結構，而且也研究內容。如他的《民間故事形態學》和《神奇故事歷史根源》這兩部著作，我尤其喜歡第二本。」¹⁸⁵

關於普羅普對李福清的影響力，在訪談時，李福清也自承受到很大的影響：「在大學念書時，我不僅學漢學，因為我對民間文學也有興趣，世界著名民間文學理論家普羅普教授的課我聽了三年。這些老師都對我有很大影響。」¹⁸⁶普羅普

¹⁸³ 同前註，頁 327。

¹⁸⁴ 同前註，頁 195。

¹⁸⁵ 引自李福清、葉濤：〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》，2012 年第 6 期，頁 9。

¹⁸⁶ 引自柳若梅：〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉，《國際漢學》，2006 年第 14 輯，頁 39。

以俄羅斯民間故事為研究對象，所撰寫的《故事形態學》，普羅普希望能運用於西歐其他地區的故事研究，而李福清將之運用於台灣原住民神話研究。¹⁸⁷

李福清曾為普羅普的學生，而對於故事結構的看法，李福清也受到普羅普的影響。關於普羅普對李福清的影響，歸納如下：

1. 李福清沿用普羅普的角色功能、故事形態學的研究方法於民間故事研究當中，尤其可見於《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》一書，李福清常使用普羅普的研究方法及看法。
2. 沿用普羅普對於母題、情節單元的概念，認為母題不是情節中最小的單位。

（二）梅列金斯基對李福清的影響

梅列金斯基的學說，某部分是繼承普羅普而來的：「Meletinskij 教授一方面保存了 Propp 所認為神奇故事是當社會結構在轉變時，從神話演化出來的這個歷史解釋；另一方面又包括了當代民俗學所構成的更複雜的口傳故事的模型。」¹⁸⁸ 李福清也解釋，梅列金斯基是將普羅普的理論與當代結構主義合併使用，並且這樣的作法不是只有梅列金斯基一人。¹⁸⁹ 這證明了普羅普的學說受到學界的重視，而梅列金斯基的對普羅普學術理念的應用方式，與法國、美國等地的學者相仿，

¹⁸⁷ 參考劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（上）〉，《文藝研究》，2006年第7期，頁73。

¹⁸⁸ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁32。

¹⁸⁹ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁32。

也是被注意到的概念和研究方式，是具有發展潛力的研究方向。

在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的〈從古希臘到臺灣——女人部落神話比較研究〉一文中，李福清引用梅列金斯基的研究成果，一方面從考古的角度證明北高加索曾有女騎士，並引梅列金斯基的看法：「學者如 E. Meletinskij 教授以為這類神話傳說是父系社會部落對殘餘母系社會部落的反映。」¹⁹⁰針對梅列金斯基的看法，李福清則認為女人部落神話是追憶母系氏族社會，不一定是父系社會對殘餘母系社會的反映。¹⁹¹

梅列金斯基的研究涉及民間文學理論研究，李福清也經常使用。針對梅列金斯基對他的影響，李福清在訪談提到：「我入研究所後寫了一篇文章《中國民間故事民族特色論》，他對我的文章提出一些需要修改、補充的地方，並講到許多當代傳奇、神話故事。他對我的影響和幫助非常大，我用過不少他的理論，如在研究臺灣原住民時，曾用過他比較早的一篇文章——美拉尼西亞故事研究。」¹⁹²

李福清認為梅列金斯基的幾本著作，例如《神奇故事結構之問題》、《神奇人物故事研究》、《英雄史詩的起源》、《神話的詩學》等著作，對於研究臺灣原住民神話有益。梅列金斯基所提出的，作為故事母題象徵的「文學原型」，李福

¹⁹⁰ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 209。

¹⁹¹ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 202-209。

¹⁹² 引自李福清、葉濤：〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》，2012 年第 6 期，頁 9。

清認為文學原型的理論，也適用於臺灣原住民神話研究。¹⁹³

李福清也為梅列金斯基《英雄史詩的起源》撰寫中譯版的序文，〈《英雄史詩的起源》中譯本序一——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，當中說明了，李福清與梅列金斯基同為高爾基世界文學研究所民間文學組任用的相識過程，李福清在此篇書序中也述及，李福清的中國民間故事與古典小說研究常採用梅列金斯基的研究觀點，在研究臺灣原住民故事時，也曾參考梅列金斯基《傳奇故事人物研究》。¹⁹⁴李福清認為：「毫無疑問，是梅列金斯基創建了民間文學研究理論的學派。」¹⁹⁵



¹⁹³ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 24-25。

¹⁹⁴ 參考李福清〈《英雄史詩的起源》中譯本序一——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，頁 1-8。收錄於 E.M.梅列金斯基著、王亞民、張淑明、劉玉琴譯：《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007 年）。

¹⁹⁵ 引用自李福清〈《英雄史詩的起源》中譯本序一——俄羅斯著名理論家梅列金斯基教授與他的著作〉，頁 7。收錄於 E.M.梅列金斯基著、王亞民、張淑明、劉玉琴譯：《英雄史詩的起源》（北京：商務印書館，2007 年）。

第四章 李福清的神話研究特色

李福清先生時常以對比的方式進行民間文學的故事研究，例如不同民族的對比、不同地域間神話、傳說及民間故事的對比。本章亦以李福清對比其他進行中國、臺灣原住民神話研究的學者，進而突顯李福清的研究特色。

第一節 李福清的中國神話研究：《中國神話故事論集》為例

一、《中國神話故事論集》研究成果

《中國神話故事論集》由馬昌儀女士編選，除去序言、編者序、作者自序附錄、李福清著述篇目和編後記之外，共收錄有：〈從文學的角度看《穆天子傳》〉(1967)、〈從神話到章回小說（選譯）〉(1979)、〈中國神話〉(1980)、〈中國神話論〉(1987)、〈從三國故事看中國講史的發展問題〉(1964)、〈漢族民間故事的人物和情節〉(1972)、〈回族故事的藝術世界〉(1977)、〈中國諺語是研究人民世界觀的材料〉(1960)、〈萬里長城的傳說與中國民間文學的體裁問題〉(1961)。輯錄作品橫跨 1960 至 1987 年，收錄了李福清將近三十年的中國民間文學研究。

李福清時常觀察當時學者較少注意的研究面向，〈從文學的角度看《穆天子傳》〉一文中，李福清注意到，作品的題材特點、作品的思想、在文學史上的地位等問題，在李福清寫作此篇研究論文的當下，是中國文學史研究者鮮少聚焦的重要問題。¹⁹⁶從〈從文學的角度看《穆天子傳》〉當中，我們可以循著李福清的寫作脈絡發現他一貫的研究觀察方式。李福清首先觀察《穆天子傳》的來源、題名

¹⁹⁶ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁2。

問題，接著考察《穆天子傳》的版本和分類，於是在檢索資料時發現尚未完善的研究面向，再從已經有的國內外學者所做的《穆天子傳》研究，梳理出《穆天子傳》的價值。〈從文學的角度看《穆天子傳》〉是李福清較早期的研究著作，在此篇中已可見得李福清嚴謹思考的研究脈絡。¹⁹⁷

〈從神話到章回小說（選譯）〉，選譯了《從神話到章回小說》一書中的部分篇幅：〈作者的話〉、〈人類始祖伏羲女媧的肖像描繪〉、〈結論〉。李福清注意到人物塑造方式、人物肖像描寫的形成過程，簡言之他重視的是人物的特徵問題，李福清認為神話和文學人物的肖像描述，在當時是沒有專門研究的問題：「在此之前，中國小說人物描寫的特點幾乎沒有很好地研究過。中國的古神話研究者，一般來說，不涉及這個問題，而日本學者雖有所接觸，也僅僅是順便提及而已。」¹⁹⁸因此，李福清為了針對人物肖像描述進行更深入的研究，也曾針對語言文字大量檢索，人物肖像的研究是李福清研究生涯中的重要項目，也是受重視的研究特點之一。¹⁹⁹

〈中國神話〉一文由馬昌儀女士翻譯，李福清將中國神話分為中國遠古神話、道教神話、中國佛教神話、後世民間神話四個體系，他認為「中國神話」是這四個體系的總稱。被李福清置於中國遠古神話這個分類項目下的神話人物、故事，如果用廣義和狹義來區分神話，中國遠古神話這個分類可以說是狹義的神話，也就是來自上古典籍的創世神話、洪水神話、文化英雄神話、自然神話等。李福清認為：「中國遠古神話最顯著的特點之一就是神話人物的歷史化。」²⁰⁰在中國遠古神話的段落中，李福清沒有討論究竟是「神話歷史化」，抑或是「歷史神話化」

¹⁹⁷ 同前註，頁 1-11。

¹⁹⁸ 引自李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 16。

¹⁹⁹ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 15-86。

²⁰⁰ 引自李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 97。

這個經典的命題，而是直接假設中國的神話經由歷史化，與中國歷史連結，並經由典籍考察神話人物的發展及其譜系。²⁰¹

「其時，道教徒根據自己的需要，積極吸收某些古神話形象（首先是黃帝和西王母）。」²⁰²李福清認為道教吸收遠古神話的人物形象，以及飄浮不定的海上神山的概念，並融合長生不死、養生之道、方術的觀念，而道教神話中的神祇、魔怪和人類等，又受到太初、太素、太易三種抽象力量的影響，老子、黃帝、盤古三個神話人物形象也由這三種抽象力量塑型而成。²⁰³

除了道教之外，李福清也將中國佛教神話視為一個完整的神話體系，佛教由印度傳入中國，逐漸與中國的倫理道德觀念融合，也衍生出中國本土的佛教神話人物，譬如觀世音菩薩普遍被供奉，直到現在，觀世音菩薩仍在閩南文化區被視為「家堂五神」之一。李福清認為，中國神話中的來世和地獄的觀念是由於佛教的影響。²⁰⁴

在後世民間神話的段落中，李福清認為相較於神話歷史化的中國遠古神話，民間信仰中的人物則是歷史神話化的證明，例如三國演義中的關羽被視為戰神，秦叔寶和尉遲敬德取代神荼、鬱壘成為門神等。同時，李福清也認為，道教、佛教、儒學和民間神話逐漸融合，神話的人物形象也被民間文藝創作所借用。²⁰⁵

²⁰¹ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁97-106。

²⁰² 引自李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁106。

²⁰³ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁106-108。

²⁰⁴ 同前註，頁108。

²⁰⁵ 同前註，頁109-112。

〈中國神話論〉一文原為李福清為袁珂《中國古代神話》俄譯本所作的後記，文中，李福清不僅評價《中國古代神話》，也提出與袁珂不同的看法，李福清認為袁珂引據的高爾基對於神話、宗教、故事的觀點有自相矛盾之處。²⁰⁶李福清：「如果作者能引用更多的比較材料，尤其是更廣泛地採用中國各少數民族的神話，以及古希臘、埃及與其他各國的類型相近的神話，袁珂將更受歡迎。」²⁰⁷使用大量的比較材料、蒐集少數民族神話、比較其他地區同類型的神話，是李福清常用的研究方法。

李福清以三國故事的口頭創作、文學體裁的發展為研究重點，寫成〈從三國故事看中國講史的發展問題〉，考察了三國故事的演變、流傳方式，他重視口頭傳說和民間傳統，也從這樣的研究方式，反映了俄羅斯的民間文學研究傳統，而這樣的研究方式，也將中國古典的傳世文獻與民間的口頭、文藝創作連結在一起，更便於從不同的方面對三國故事深入理解。²⁰⁸

〈漢族民間故事的人物和情節〉是李福清為《漢族民間故事》俄譯本所寫的序言，在這篇序文中，李福清將漢族的民間故事與中亞地區的民間故事、俄羅斯的民間故事相互比較，討論的內容包含動物故事、神怪故事、精靈信仰、遊歷冥界的故事、傳說故事等。²⁰⁹

李福清在大學時期即進入回族文化區蒐集民間故事，作為大學的畢業論文，可以說，在他研究生涯的早期，便對中亞地區的民間文學、文化有一定程度的理解。〈回族故事的藝術世界〉文中，李福清發現漢族和回族的動物故事，相較於

²⁰⁶ 同前註，頁 113-118。

²⁰⁷ 引自李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 118。

²⁰⁸ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 219-227。

²⁰⁹ 同前註，頁 229-248。

歐洲或日本所蒐集到的動物故事數量，少了許多。李福清認為，造成這個現象的原因有二：一是中國的中原地區缺乏森林，二是中國很早就進入農業，少進行與動物相關的狩獵活動。以各地的故事細節差異，輔以各地的文化背景，則可以得知，不同的兩個地方為何會有不同的文化，而藉由這樣的故事比較，做出新推測，也是李福清研究的特色和優勢。²¹⁰

從〈中國諺語是研究人民世界觀的材料〉中可以發現，在李福清寫作的當時，西方漢學家相當重視中國的諺語，重視的程度，遠超過中國本土的研究者。李福清在文中依序討論了幾種諺語，包括：農諺、使用對比手法的諺語、君子與小人的諺語、諷刺官吏的諺語、嘲諷秀才的諺語、關於學問的諺語、關於僧侶的諺語、與宗教意識相關的諺語、民間醫學相關諺語、與金錢相關的諺語、婚姻與家庭關係的諺語、哲理諺語等。²¹¹

《中國神話故事論集》所收錄的〈萬里長城的傳說與中國民間文學的體裁問題（譯述）〉摘自李福清的副博士論文，共可分為七個段落：一、秦始皇以及有關他的各種體裁的民間文學作品，二、評顧頡剛、路工等中國學者對孟姜女傳說的研究，三、「孟姜女即《左傳》上的杞梁之妻」質疑，四、孟姜女傳說最早產生於什麼時代，五、從寶卷看佛教對孟姜女作品的影響，六、現代記載的散文體孟姜女傳說，七、本書的兩個基本論點——對中國民間故事體材的探討。這部著作著眼於孟姜女這個角色，李福清深入了解孟姜女的起源、考察古今孟姜女的記載及相關研究，最為可貴的是，李福清勇於評論前人的研究，點出顧頡剛研究的不足之處。²¹²

²¹⁰ 同前註，頁 251-285。

²¹¹ 同前註，頁 293-313。

²¹² 同前註，頁 317-333。

二、與袁珂神話研究的比較

為了突顯李福清的研究特色，本章以李福清的研究與數位鑽研於神話領域的學者相互比較，以比較的結果，彰顯李福清所撰寫的研究與其他學者的差異。袁珂先生與李福清同生於二十世紀前半葉，也同樣受到共產思想的影響。以下首先比較與李福清與袁珂的研究脈絡和神話定義。

(一) 袁珂生平及其學思歷程

袁珂(1916-2001)，本名袁聖時，出生於中國四川省新繁縣黃豆市。袁珂一生於中國神話學領域筆耕不輟，著有：《中國古代神話》²¹³、《袁珂神話論集》、《袁珂學述》，與人合著《神異篇》、《上古神話》，並編寫《山海經校注》、《中國神話大辭典》等。²¹⁴

早年的袁珂曾從事文藝創作，神話研究則起於 1948 年在臺灣編審委員會時期。²¹⁵袁珂的神話研究，受到前輩學者茅盾的影響，也受共產主義薰陶，其廣義的神話定義曾受毛澤東思想的啟發：「我想，既然毛澤東同志把《西遊記》裡的孫悟空七十二變和《聊齋志異》裡的狐變人等都列入神話的範圍而予以考察，我為什麼一定要自設藩籬，把神話限制在這樣一個狹小的天地裡呢？」²¹⁶此後袁珂的神話定義範圍逐漸朝著廣義的方向前行。袁珂將自己的神話研究區分成六個方面：中國神話的整理、關於《山海經》的研究、《古神話選釋》及其他、《中國神

²¹³ 又名《中國神話故事》。

²¹⁴ 參考賈雯鶴：〈袁珂先生學述成就簡述〉，《社會科學研究》，2001 年第 5 期。

²¹⁵ 參考袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999 年），頁 6-7。

²¹⁶ 引自袁珂：《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996 年），頁 64。

話史》、神話辭典及神話資料萃編、神話論文。²¹⁷

袁珂的著作在海外也受到重視，1959年，《中國古代神話》被譯為日文。²¹⁸1962年開始與李福清通信，1965年，袁珂《中國古代神話》俄譯本出版於莫斯科東方文學出版社，由李福清領銜翻譯，並由李福清為此書撰寫後記，此後記由馬昌儀、劉錫誠夫婦轉譯為中文，收錄於李福清《中國神話故事論集》當中，題名為〈中國神話論——袁珂《中國古代神話》俄譯本再版後記〉。

（二）袁珂的神話研究

關於袁珂的神話研究，為求便於理解，在此沿用袁珂在其自述中的分類：

1. 中國神話的整理：袁珂於二十世紀中期，陸續整理中國神話，撰寫成《中國古代神話》，此書經過幾次再版、更新，從簡本的《中國古代神話》拓展成後來的《中國古代神話》，篇幅大量增加、袁珂選擇的神話資料也擴展到仙話和傳說，往後幾年，也寫成《中國神話傳說》。可以說，袁珂在整理神話的過程，對神話的文本重新進行思辯，對神話的定義也從狹義走向廣義。²¹⁹
2. 關於《山海經》的研究：袁珂最初研究山海經的著作是〈《山海經》裡的諸神（上、下）〉，他自評：「但只是就諸神的神格、職司以及怪異形象等泛泛而談，未曾深入認識到此書的最根本性質，因而空疏浮淺，自所難免。」²²⁰這可能只是袁珂的自謙之詞，然而卻可以作為袁珂學術隨著人生歷練逐漸進

²¹⁷ 參考袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁61。

²¹⁸ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁115。

²¹⁹ 參考袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁61-73。

²²⁰ 引自袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁73。

展、擴大的證明之一。袁珂對《山海經》的最大貢獻，便是對《山海經》的校對、注釋和翻譯，完成了《山海經校注》和《山海經全譯》。²²¹

3. 《古神話選釋》及其他：袁珂選取古神話文本，為其作注釋，再以解說補充注釋的不足和選文未及之處，編寫成《古神話選釋》，在《古神話選釋》之後，袁珂隨後又編撰了《神話選釋百題》。²²²
4. 《中國神話史》：在袁珂著手進行中國神話研究時，當時的中國神話已有資料彙整的研究，因而袁珂希望從神話的基礎理論著手，隨後完成了《中國神話史》。袁珂認為，要建立神話史的概念，必須奠基於廣義的神話，於是完成了這本廣義神話的神話史。²²³
5. 神話詞典及神話資料萃編：袁珂長期蒐集神話資料，根據累積的資料先後撰成《中國神話傳說詞典》、《中國民族神話詞典》，又基於前作，增減修補之後完成《中國神話大詞典》。除此之外，也和周明合編《中國神話資料萃編》。²²⁴
6. 神話論文：袁珂的神話研究是從資料整理開始，豐富的資料蒐集及閱讀也為其神話思想奠定基礎。有關袁珂的神話論文，則收錄於其《神話論文集》、《袁珂神話雜論》、《袁珂神話論集》等。²²⁵

²²¹ 參考袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁73-97。

²²² 同前註，頁97-106。

²²³ 同前註，頁106-114。

²²⁴ 同前註，頁115-130。

²²⁵ 同前註，頁131-142。

（三）李福清與袁珂神話研究及神話定義的異同

李福清與袁珂同出生於二十世紀前半葉，同樣受過共產思想的薰陶，研究範圍也同樣包含了中國神話，兩人曾有過實際交流，而兩人來自不同的國家、不同的文化圈。以下比較這兩位來自不同地區，同樣涉及到中國神話研究的學者的研究方法及神話定義。

李福清早期的研究，例如三國演義、孟姜女研究等，比起神話研究，或許更接近民俗學、民間文學研究。而袁珂的神話研究是由狹義的神話，逐漸拓展至廣義的神話。「廣義神話的中心思想，就是認為不僅最初產生神話的原始社會有神話，就是進入階級社會以後的各個歷史時期也有神話。舊有的神話在發展，在演變；新的神話也隨著歷史的進展在不斷地產生。」²²⁶由此可見，袁珂的神話定義隨著研究的時間、文本的閱讀和積累，袁珂的神話研究及神話的定義開展出新的面貌，而不將研究範圍限縮於原始社會所遺留的神話故事。而李福清的民俗研究也不僅限於狹義的神話，就這點來說，李福清和袁珂的研究範圍都偏向廣義的神話，可以說是他們的相似之處。

然而李福清和袁珂的神話定義本身是有差異的，關於李福清的神話定義，可參考本論文第一章第三節，當中節錄了十三項由李福清所歸納的神話特點。袁珂寫作簡本《中國古代神話》時的神話定義仍是狹義的，將神話與傳說的界線以時代劃分，在鯀、禹治水以前的情節或故事視為神話，鯀、禹以後的視為傳說。²²⁷

²²⁶ 引自袁珂：《袁珂學述》（杭州：浙江人民出版社，1999年），頁109。

²²⁷ 參考袁珂：《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996年），頁63-64。

在袁珂的神話定義定型為廣義之後，袁珂對神話、傳說也不再刻意區分。關於神話與傳說的界線，袁珂的說法是：「這時候，我開始認識到：神話、傳說在理論上固然可以作某些區分，如像魯迅在《中國小說史略》第二篇『神話與傳說』中所作的區分那樣，但事實上卻無法加以截然的劃分，也無須去作截然的劃分。它們每每糅混在一起，傳說也成了神話的一部分。」²²⁸

反之，李福清則將神話、傳說的定義區分開來，以和神話比較的方式突顯傳說與神話的差異，藉此定義傳說。關於李福清區分的方式，簡單條列如下

²²⁹：

1. 以時間區分：認為傳說形成的時間比神話晚。「神話描寫的是創世、史前時代；傳說描寫的是歷史時代，人物常常也是歷史人物。」²³⁰
2. 以陳述的概念、來源的內容區分：李福清認為神話和傳說所解釋的概念有別。「神話解釋一些最基本概念的來源，如宇宙起源、火的起源、洪水等。而傳說解釋一些不那麼重要的東西的來源，如魯班怎麼發明鋸子；或一個名菜來源；或一道地名的來源等等。但傳說的解釋功能一定是從神話流傳下來的。」²³¹
3. 以成立的基礎區分：「神話一般與信仰、儀式有關，傳說的基礎卻是歷史事

²²⁸ 引自袁珂：《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996年），頁64。

²²⁹ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁39-40。

²³⁰ 同前註，頁39。

²³¹ 同前註，頁39。

件。」²³²

4. 以發生事件的地區大小區分：「神話講全人類、全部落、全民族的事。傳說講的是一個人物的事，一個小地方；如一個村、一個鎮發生的事，或一個氏族的事。」²³³
5. 以「地方性」區分：李福清認為，傳說的「地方性」比神話強烈許多。關於傳說的「地方性」一詞，李福清解釋為，地方相關的地名、名勝、特產的等類型的傳說，都有濃厚的地方性。²³⁴

李福清對神話、傳說與民間故事的區分，收錄於 1998 年出版的《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》當中，當時李福清已投入民間文學研究逾四十年。而袁珂從狹義到廣義神話定義的過渡期，是從 1950 年出版的簡本《中國古代神話》，到 1984 年出版的《中國神話傳說》，前者蒐羅狹義的神話，後者收集廣義的神話，在三十年間經由思想轉變，轉向廣義的神話研究。可以說袁珂除了早年投入文藝創作之外，大半人生都以神話為題，從事蒐集、注釋、翻譯神話，對神話的概念也在此過程中逐漸擴展。而李福清則是以民間文學研究為開端，勤於田野調查，以行動力蒐集民間故事，研究的方式傾向「小題大作」，如李福清研究生涯早年的孟姜女研究《萬里長城的傳說與中國民間文學的體裁問題》，精細地考察和討論孟姜女的傳說。這些早期的細微研究也使李福清的學問如實累積，越到後期的研究越顯旁徵博引。

整體而言，李福清和袁珂涉及的研究領域雖有重疊之處，兩個人的研究也

²³² 同前註，頁 39。

²³³ 同前註，頁 40。

²³⁴ 同前註，頁 40。

都偏向廣義的神話，然而兩人仍有相異之處，歸結如下：

1. 李福清以民間文學、故事研究為主，從早期的口傳敘事、三國演藝研究開始，在民俗研究的範圍內，漸漸勾勒出神話的部分定義，袁珂則長期鑽研神話研究。
2. 李福清後期的神話定義條列得較明確，袁珂後期的研究則認為神話與傳說的界線不需強加區分。
3. 從研究方法來看，李福清常以比較的角度研究民間故事，袁珂的神話研究則專注於中國神話。

三、與葉舒憲原型批評研究方法的比較

葉舒憲常年研究中國神話，而李福清的民俗研究也包含神話，因而本論文以葉舒憲作為對比的對象，比較兩人研究方式的差異。

(一) 葉舒憲簡介

葉舒憲(1954-)生於中國北京，畢業於陝西師範大學中文系，曾任中國社會科學院文學研究所教授、加拿大多倫多大學訪問教授、美國耶魯大學訪問教授、英國牛津大學、劍橋大學訪問教授、臺灣中興大學客座教授，數次以訪問或講學的名義任教於世界各國，其以西方理論融會中國古典文學的研究視野受

到各地關注。²³⁵

其研究涉及比較文學、文化研究、文學理論、美學、古籍的再闡釋，長期鑽研文學人類學，討論象徵意義，進而延伸至符號學、神話符號學。在研究方法上，根據王國維的二重證據法，提出四重證據法，在已有的文學、器物、儀式和圖像的研究之外，再提出實物和圖像作為證據的考察。²³⁶

著作有：《中國神話哲學》、《熊圖騰》、《中國古代神秘數字》、《探索非理性的世界》、《符號：語言與藝術》、《英雄與太陽》、《詩經的文化闡釋》、《文學人類學探索》、《高唐神女與維納斯》、《千面女神：性別神話的象徵史》、《文學人類學教程》等，並與人合著《人類學關鍵詞》、《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》，編寫「中國文化的人類學破譯」、「神話學文庫」系列書籍。

（二）葉舒憲的研究方法

葉舒憲先生融合中西觀點，開展出獨特的研究視野，其廣泛的研究視角，奠定了葉舒憲先生在神話研究的地位。有關葉舒憲先生提出的研究方法，羅列如下：

1. 神話－原型批評：有系統的原型批評，在二十世紀的八十年代開始傳

²³⁵ 參考戶曉輝：〈踏出一片融貫中西的學術園地——記人文學者葉舒憲〉，《神州學人》，2005年第3期，頁28-30。

²³⁶ 參考廖明君、葉舒憲：〈文學人類學：一門新興交叉學科——葉舒憲教授訪談錄〉，《民族藝術》，2010年第4期，頁41。

於中國。²³⁷葉舒憲將弗萊(Northrop Frye, 1912-1991)的神話原型批評，用以解釋中國神話圖像和漢字的象徵意義。²³⁸由葉舒憲先生主編的神話學文庫當中也編列了《神話－原型批評》一書，收錄了英國儀式學派弗雷澤的著作、榮格集體潛意識和原型的概念與意義、弗萊重視象徵的原型批評理論，以及其他運用原型批評的中、西學者著作，可證明神話－原型批評適用於各地的神話，所有的神話都可發現原型，而相同的原型可能來自集體潛意識。《神話－原型批評》也收錄了葉舒憲〈破譯與重構：原型批評的發展趨向〉、〈從千面英雄到單一神話——坎貝爾神話觀評述〉、〈蘇美爾神話的原型意義〉、〈原型與漢字〉、〈中國聖人原型新考——中華文明探源的人類學視角〉諸篇，可見其研究範圍包含中國神話和兩河流域的蘇美爾神話，除此之外，葉舒憲另有專書《解讀上帝的留言——77 則聖經比喻》也解釋了聖經中的象徵意涵。

2. 四重證據法：從王國維先生因重視甲骨出土文物，所提的二重證據，所謂二重證據，第一重是傳世文獻，第二重則是出土文獻，葉舒憲進而提出三重證據。三重證據講求的是人類學的證據，人類學的證據指得是儀式上的、口傳的、田野調查而來的研究資料。第四重的證據則重視圖像和器物，葉舒憲認為，作為物證，第四重的證據比一二三重更有證明的效果。²³⁹

²³⁷ 參考廖明君、葉舒憲：〈文學人類學：一門新興交叉學科——葉舒憲教授訪談錄〉，《民族藝術》，2010年第4期，頁40。

²³⁸ 參考代云紅：〈從漢字到圖像——論葉舒憲的原型研究〉，《曲靖師範學院學報》，2005年第5期，頁44-47。

²³⁹ 參考廖明君、葉舒憲：〈文學人類學：一門新興交叉學科——葉舒憲教授訪談錄〉，《民族藝術》，2010年第4期，頁40-41。

3. 大小傳統理論：學界對大傳統與小傳統的劃分，原本來自美國人類學家羅伯特·雷德菲爾德(Robert Redfield)的定義，將文化區分為高文化與低文化、民間的文化和經典的文化、通俗的文化與有學識的文化、統治階級的文化與俗民的文化，而這樣的區分方式是帶有階級意識和菁英主義的看法。據此，葉舒憲所提出的大、小傳統區分方式則與羅伯特·雷德菲爾德菁英主義的核心價值相反。葉舒憲認為，文字與歷史是後於物質文明和口傳敘事的，因而將物質文化符號和口傳文化視為大傳統，文字歷史視為小傳統。²⁴⁰
4. N 級編碼理論：「『N 級編碼論』的重點在於通過編碼分級，確定原型編碼，即進入大傳統的由物敘事和圖像敘事為代碼的原型編碼。」²⁴¹ 透過原型編碼，得以深入文明的起源、發現文化基因和集體潛意識，葉舒憲也將 N 級編碼理論與大、小傳統、四重證據法相互對應，證明這些理論在各層次當中都是互通的。²⁴²

(三) 李福清與葉舒憲神話研究方法的異同

李福清和葉舒憲的研究方式都同意實證的研究，李福清以親自進入田野的場域並閱讀大量的文獻為研究方式，以兩個或兩個以上的比較對象進行對比，並從

²⁴⁰ 參考葉舒憲、陽玉平：〈重新劃分大、小傳統的學術創意與學術倫理——葉舒憲教授訪談錄〉，2012 年第 7 期，頁 13-14。

²⁴¹ 引自葉舒憲、章米力、柳倩月編：《文化符號學——大小傳統新視野》（西安：陝西師範大學出版總社股份有限公司，2013 年），頁 295。

²⁴² 參考李永平：〈論大傳統文本與「N 級編碼理論」、「N 重證據」的關係——兼與葉舒憲教授商榷〉，《社會科學家》，2014 年第 1 期，頁 151-155。

中歸納比較樣本的結果相同與相異的原因；葉舒憲則重視多重證據，李福清所作的田野和口頭調查紀錄，即是葉舒憲四重證據法當中的第三重證據。李福清的研究範圍較少針對研究理論，葉舒憲則在接觸西方文學、人類學、心理學理論之後，反芻並重新思考理論背後的價值取向，例如對大、小傳統理論的重新詮釋，因人類學和民俗研究應是向民間取經、蒐集材料的學問，葉舒憲將羅伯特·雷德菲爾德具有菁英主義的思想，在新詮釋的大、小傳統理論當中修改為珍視民俗文化的核心價值。

葉舒憲將原型批評引入中國神話研究，融合了中國原有的神話思維，譬如〈原型與漢字〉提到：「與西方哲學相比較，中國哲學並沒有向形而上的抽象思辨方向獲得長足發展，反而在相當大程度上保留著神話思維的特徵。《周易》所言『觀物取象』和『因象見意』，儒家詩教所倡導的『引譬連類』，都表明中國傳統的思維方式以具象符號為媒介的特點。」²⁴³取用西方哲學、神話的理論思想，回頭對應中國的思想和文化，重新思考中國的典籍。而李福清則專注於以行動收集資料，再從搜索到的文獻和田野紀錄的細節中推論，例如相比較的不同民族有相似的故事情節或原型時，李福清或許會從故事裡發現，或藉由其他資料，推論其原因來自人口的移動，或故事在相鄰地區傳播。可以說葉舒憲是以宏觀的角度檢視整體的研究資訊，李福清則是以微觀的角度探求故事情節的來源。

以追求實證的角度來說，李福清和葉舒憲有其相似之處，然而兩者的研究方式有其差異，以下歸納兩人研究的相同與相異之處：

1. 李福清和葉舒憲都講求實際的證據，葉舒憲因其四重證據法，在文獻、

²⁴³ 引自葉舒憲編選：《神話－原型批評》（西安：陝西師範大學出版社，2011年），頁466。

出土文獻、口傳敘事之外，又講求實際的物證，李福清在多數時候不強調物證，以文獻、口傳敘事、田野調查為研究對象。雖不強調物證，李福清在〈人類始祖伏羲女媧的肖像描繪〉中，也關注過伏羲與女媧的肖像描繪問題，當中也討論石刻、畫像上的神話人物形象。²⁴⁴而針對物證這一點，可參考鍾宗憲教授於訪談中提到的：「所以說，他不是沒有受到東歐學術、或是說廣義的歐洲學術，或是唯物史觀，等等的影響，反而是因為這樣的影響，所以他會很在意就是有形的東西，不是單純的那種說口頭角度而已，他會在意有形的東西，那他的遺憾大概就是研究經費太少了，他想做的事好多，研究經費太少，再加上生活又比較艱難，所以，我覺得是一個令人佩服，而且蠻可惜的一個學者。」²⁴⁵可證明李福清也有關注物證的研究，因缺乏研究經費，所以沒有完成這方面的研究。

2. 兩者運用原型的方式不同。李福清將原型運用於對比研究，例如不同民族有相同的故事情節，推論其傳播的軌跡或移民的路線。葉舒憲運用神話－原型批評則意在探討原型背後的象徵意義。
3. 李福清專注於以行動力蒐集資料，是以微觀的角度研究故事本身，葉舒憲則以宏觀的角度思考神話思維、檢討文學人類學的研究方法，並輔以實證。

第二節 李福清的臺灣原住民神話研究：以《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》為例

²⁴⁴ 參考李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁19-86。

²⁴⁵ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

一、《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的研究成果

李福清以蘇聯時期的語言學家，涅夫斯基的《臺灣鄒族語典》為契機，進而產生對臺灣原住民文化的興趣，李福清在臺灣的期間，輾轉認識臺灣鄒族學者浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生，在浦忠成先生的帶領之下，到鄒族、布農等族群的部落進行田野調查。而《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》是李福清在臺灣原住民神話領域的集大成之作，本節以此書為代表，與其他學者所進行的臺灣原住民研究進行比較，藉此比對出李福清的臺灣原住民神話研究特色。

《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的寫作方式是系統的，在導言的部分，李福清先處理了理論、概念的問題，釐清研究方法和民間文學、母題等觀念，區分神話、傳說和民間故事，除此之外，李福清也沿用中國學者徐華龍對於「鬼話」的概念，將有關鬼的故事從神話、傳說、民間故事之中獨立出來。在導言中，李福清大致說明臺灣原住民的來源考證研究，並在其後的正文章節中引用田野調查的結果，再證明各原住民族可能的來源，如第八篇〈大陸的故事在臺灣〉中引用的布農族故事，故事內容即說明布農族的祖先是從中國移民到臺灣²⁴⁶。²⁴⁷

書中第一篇〈人類起源神話比較〉探索的是人類起源的說法，討論到的內容有：宇宙概念與人類起源神話、宇宙調整神話、人類起源神話、石生人神話、竹生人神話、葫蘆生人神話、陶壺生人神話、蛋（卵）生人神話、糞生人

²⁴⁶ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 322-324。

²⁴⁷ 同前註，頁 12-60。

神話、樹葉變人、再造人神話等。²⁴⁸

李福清檢索了世界許多民族的射日神話，以討論曾進行田野調查的布農、泰雅族神話與民間故事為主要討論對象，寫成〈從黑龍江到臺灣—射太陽神話比較研究〉，為書中第二篇。有射日神話的民族很多，除了在中國廣為流傳的后羿射日之外，許多中國南方的少數民族以及北方的蒙古族，以及美洲印第安人、俄羅斯貝加爾湖地區布里亞特族等，都有射日神話，臺灣原住民族中也有具有射日神話，或征伐多餘太陽的神話的民族。²⁴⁹李福清歸納所蒐集的世界各地射日神話：「數個太陽的概念在歐洲或非洲雖然也有，但不普遍，主要流傳在太平洋一帶，即東亞和美洲。可是，射下多於太陽的神話只在大陸、臺灣、菲律賓²⁵⁰、印度尼西亞與印度東北邊等地區才有。」²⁵¹而射日神話的起源地，以及傳播的路線，李福清則沒有對此下定論。

書中第三篇，〈從阿爾泰山到臺灣—失去文字的故事〉一文，李福清蒐集了世界各地以「原先有文字，後來失去文字」為故事核心的神話或民間傳說，範圍包含中國、俄羅斯、日本、泰國、菲律賓等地的少數民族，以及臺灣的原住民族。從李福清的關注方式可以發現，相似的故事情節出現在兩個不同民族的神話或民間傳說當中時，李福清便會注意這兩個民族及故事情節的差異，並思考為何會出現相似的情節。〈從阿爾泰山到臺灣—失去文字的故事〉證明了從阿爾泰山到臺灣這個區域內，民間流傳著「失去文字的故事」，至於為什麼這個情

²⁴⁸ 同前註，頁 70-107。

²⁴⁹ 同前註，頁 121-147。

²⁵⁰ 即菲律賓。

²⁵¹ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 146。

節在此區域中流行，李福清沒有在文章中下定論。²⁵²

第四篇的〈從古代希臘到臺灣－女人部落神話比較研究〉則以部落中的「女人」神話為題，例如世上只有女人的社會，或是女人之國的神話，李福清認為，「只有女人的社會」，這樣的情節可能是女人之國神話的前身或是變形。希臘神話、印度神話、《西遊記》、《大唐取經詩話》和其他中國古籍當中，也有女人之國神話的記載，「女人之國」之於世界各民族，都是常見的母題²⁵³，在太平洋的島嶼、南北美洲印第安人的神話當中亦有所聞。李福清也說到：「臺灣原住民中泰雅、阿美、排灣、雅美、布農、賽夏六族都有女人部落神話，只有在魯凱、卑南與鄒族，學者沒有採錄到這類神話。」²⁵⁴與其他篇幅的研究手法一樣，李福清同樣檢索世界各民族的女人國神話，也討論這些神話中某些母題的變形。²⁵⁵

有關巨人的故事，在世界各民族的神話中也時有所見，李福清也將「巨人」這個形象從書中獨立出來，列於第五篇，題名為〈巨人的故事〉。具有巨人故事的民族有許多，太平洋、大洋洲島嶼上的民族也有巨人的故事。希臘神話中，與奧林帕斯諸神爭戰的提坦族²⁵⁶，中國古籍《山海經》在〈海外東經〉²⁵⁷、〈大荒東經〉當中也有「大人國」的故事，臺灣鄒族神話中的巨人，甚至擔任了創世者的角色，也有其他民族的神話中的巨人是創世者。除了創世者的形象之外，李福

²⁵² 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁156-175。

²⁵³ 此處的「母題」二字，沿用李福清使用此詞彙時所指涉的意義。

²⁵⁴ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁186。

²⁵⁵ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁184-211。

²⁵⁶ 或譯為「泰坦」族。

²⁵⁷ 李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁222中，原文稱為「山外東經」，應為誤植。

清認為，巨人的形象常常是「災害性自然現象的化身」，與混沌、混亂的狀態有關。雖然李福清並未提及，或許這也是巨人和創世神話有關聯的原因，因為混沌是相對於秩序的，打破混沌之後就能夠逐步建立秩序。李福清以臺灣原住民族的巨人故事與其他民族的故事作比較，例如他以布農族與密克羅尼西亞的巨人故事比較，對比之下，發現布農族的巨人故事沒有密克羅尼西亞的巨人故事那麼複雜，情節很簡單。整體來說，此篇李福清認為臺灣原住民的巨人故事，相較世界其他民族而言是很原始的。²⁵⁸

李福清將鬼話獨立於書中第六篇，題名〈鬼話〉，引中國學者徐華龍《中國鬼文化大辭典》的鬼話概念：「所謂鬼話，是民間文學的一個門類，是與神話、傳說、故事、仙話、童話等體裁相平行（或並列）的一種藝術品種，是以鬼為軸心的散文性敘事作品，或者，亦可以簡言之，鬼話是關於各種鬼的具有傳承意義的故事。」²⁵⁹李福清借用徐華龍的說法，作為鬼話的定義。李福清將鬼話視為民間文學的其中一門類，而鬼話與神話相較之下，比較沒有固定的結構，鬼話的建構又受到神話觀的影響，神、鬼、靈魂也與信仰息息相關。〈鬼話〉一篇的研究方式與其他篇幅大致相同，李福清使用採錄的臺灣原住民鬼話，作為比較研究的對象，不同的是〈鬼話〉一篇是以臺灣原住民鬼話相互比較，其他地區的鬼話在此篇內較少提及。李福清以臺灣原住民鬼話，與玻里尼西亞地區的作比較，發現臺灣原住民的鬼話，比來自波里尼西亞地區的鬼話更為原始、簡單、古樸。²⁶⁰

第七篇〈原始民間故事〉，李福清將民間故事分為四大類：動物故事、神奇

²⁵⁸ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 222-237。

²⁵⁹ 引自徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》（南寧：廣西民族出版社），1994年，頁 15。

²⁶⁰ 同前註，頁 244-270。

的故事、生活故事、鬼的故事。²⁶¹李福清認為：「原始的民間文學中民間故事不完全與神話分離。」²⁶²因而李福清為《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》這本以臺灣原住民神話為題的書中，也為原始的民間故事留有討論的篇幅，其內容包含：人與星星結婚、三個獵人的故事、孤兒的故事、原住民現實的故事，或稱生活故事。

民間故事會在不同的民族之間互相交流，第八篇〈大陸的故事在臺灣〉記錄了與中國流傳的民間故事相似的臺灣民間故事。李福清認為，卑南族的故事中流傳許多中國的故事情節，布農族的神話時常具有漢族的故事因素，某些故事情節的要素可能由中國南方傳播到臺灣。²⁶³

二、與浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）神話研究的比較

臺灣鄒族學者浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生，與李福清先生素有交情，李福清在臺灣所進行的研究與田野調查也受惠於浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生。由於兩人皆在臺灣原住民神話研究領域方面深具影響力，以下比較兩人的臺灣原住民神話研究。

（一）浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）生平與學思歷程

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）(1957-)為鄒族學者，現任考試院委員，淡江大

²⁶¹ 同前註，頁 278-314。

²⁶² 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 278。

²⁶³ 參考李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁 322-334。

學中文系學士、師範大學國文研究所碩士、文化大學中文研究所博士學位，曾任各大學專兼任教授、臺灣史前文化博物館館長、文化總會副祕書長、行政院原住民族委員會政務副主任委員。研究專長為臺灣原住民文化、文學、神話和口傳文學等。著有：《臺灣原住民族文學史綱》、《被遺忘的聖域》、《鄒族三兄弟的沉思》、《思考原住民》、《懷山憂山集》、《從部落出發：思考原住民族的未來》、《敘述性口傳文學的表述：臺灣特富野部落歷史文化的追溯》、《鄒族人閒談鄒族事》、《原住民神話與文學》、《庫巴之火——鄒族神話研究》、《臺灣原住民的口傳文學》、《高山自治先覺者高一生傳記》等。²⁶⁴浦忠成先生不但是臺灣原住民文學、神話的重要研究者，也熱衷於原住民事務。曾與李福清先生一同進行鄒族、布農等族的田野調查，並共同編譯俄羅斯語言學家聶甫斯基《臺灣鄒族語典》。²⁶⁵

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）十五歲離開阿里山，往後受中文系的訓練，亦曾進行文學創作，碩士時期師事王更生教授，碩士論文亦以《穆伯長及其作品研究》為題，研究穆修其人背景、其文風格以及其人對北宋古文運動的貢獻。「我的指導老師本來是，碩士班是王更生，他是《文心雕龍》的專家，但是後來我覺得民間文學反而對未來，對族群文化的理解，可能更有積極的意義，所以後來就轉到文化大學去，去找金榮華來指導我，是這樣的情況。」²⁶⁶經過人生的轉折，以及對自我、民族的反思之後，浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）轉而進行原住民研究，成為研究臺灣原住民神話、民間文學領域的重要學者，也因此結識當時對臺灣原住民研究有興趣的李福清。

²⁶⁴ 參考國立臺灣文學館，臺灣文學研究人力論著目錄資料庫

<http://www3.nmtl.gov.tw/researcher/researcher_detail.php?rid=060> (Accessed:2015.12.20)

²⁶⁵ 關於李福清先生與浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生進行田野調查、編譯《臺灣鄒族語典》的細節，可參看本論文附錄所載之浦忠成先生訪談全文，亦可參考本章第三節。

²⁶⁶ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

（二）浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）的臺灣原住民神話研究

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）的神話研究是重視意義，並且條理清晰的，例如其作《原住民的神話與文學》先定義了臺灣原住民文學，討論臺灣原住民文學的類別和內涵、考察口傳文學的發展脈絡、定義神話，闡述臺灣原住民神話的哲學內涵，然後才討論各部族神話、傳說和口傳敘事。²⁶⁷在金榮華教授的帶領下，浦忠成也熟悉西方神話學理論，《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》一書的導言中，也提到寓意學派、歷史學派、語（病）言學派、社會學派、人類學派、儀式學派、心理分析學派、結構學派及其他學派研究神話的方式。²⁶⁸

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）的原住民研究是從鄒族神話研究開始的，於博士其間進行田野調查，寫成博士論文《臺灣鄒族神話研究》。隨後將研究對象拓展至布農、太魯閣族、阿美族、卑南等族。²⁶⁹

（三）浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）與李福清臺灣原住民神話研究的比較

李福清以外國學者之姿研究臺灣原住民神話，浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）則為臺灣鄒族學者，本段落便比較不同文化背景、彼此相識的兩位學者，觀察其研究方式及研究特色有何不同。

²⁶⁷ 參考浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《原住民的神話與文學》（臺北：臺原出版社，1999年）。

²⁶⁸ 參考浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年），頁1-17。

²⁶⁹ 參考浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）、林秀英、李岱融、張英庭：〈鄒族文學家浦忠成訪談謄錄稿〉，臺灣原住民族：數位典藏資料庫

<http://210.241.123.11/tacp/pingpu/result_sq.php?_section=1510&_op=?totaldb.toid:2663>

(Accessed:2016.5.8)

李福清的臺灣原住民研究，在田野調查的部分受到浦忠成很大程度的幫助，而兩者的研究，可以從故事的分類、引用故事的方式上發現部分相似。整體而言，兩者的研究有很大程度的差異，浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）的研究是全面、有系統的，是先建立理論系統，再配合文獻及田野資料，以及縝密的書寫方式和雅正的文字。李福清則是在研究中累積經驗，將觀察的故事細節與其他民族比對後擴張其研究內容，呈現出較零散的判斷。這些零散的發現也來自李福清的微觀視野，也因為細微的發現不易整理成清晰的系統，李福清的書寫方式常常是循著思考，將豐富的比較對象一一羅列。而李福清研究臺灣原住民時的理論依據，主要是分類方式，例如普羅普的角色功能類型、湯普森的母題類型索引，都有助於李福清整理世界各地龐大的故事訊息。然而，李福清所整理的資料和徵引的對象，都相當豐富，難免使得闡述的訊息散見在文章各處，而顯得有些紛亂，但如果從李福清論著的單篇整體來看，卻也是對主旨闡述得很完整的。

三、與鹿憶鹿原住民神話研究的比較

李福清與鹿憶鹿皆有研究台灣原住民神話的專著，並且，李福清發表臺灣原住民神話研究的時間早於鹿憶鹿，在鹿憶鹿的研究成果中，基於前後研究者的關係，可以發現李福清的影響。以下以鹿憶鹿的臺灣原住民神話研究進行比較，以見李福清臺灣原住民神話研究，對鹿憶鹿相關研究之影響。

（一）鹿憶鹿簡介

鹿憶鹿出生於澎湖白沙鄉大倉島，東吳大學中國文學博士，現任東吳大學中文系教授，研究領域包含民間文學、神話學、原住民神話、少數民族文學、

《山海經》研究等。著有《海棠心事》、《明月前身》、《馮夢龍所輯民歌研究》、《走看台灣九〇年代的散文》、《傣族敘事詩研究》、《欲寄相思》、《中國民間文學》、《洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心》、《想飛的鹿》、《臨溪路 70 號》、《臺灣民間文學》、《桃花紅 李花白》。研究的軌跡大致上是由中國少數民族敘事詩、故事、民間文學開始，進而與臺灣原住民進行對比研究，再進入臺灣原住民研究的領域。

（二）鹿憶鹿的臺灣原住民神話研究

鹿憶鹿的臺灣原住民神話研究常是主題式的，常以神話或民間文學當中的重要母題為研究對象，例如〈小黑人神話——從臺灣原住民談起〉談的是「小黑人」這個母題，〈女子國神話——從臺灣原住民談起〉談的則是「女子國」的常見的母題，在臺灣原住民當中，阿美、泰雅等族都有女子國的神話，在《山海經》中也有。²⁷⁰女子國的母題，李福清在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》之中亦有述及，李福清的論著是鹿憶鹿此文當中的重要背景資料，在文章中多次參用。其專著《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》討論的則是洪水神話，洪水神話是世界各民族都有的重要神話，此書討論中國南方、臺灣原住民和中國中原地區的洪水神話，並蒐集不同民族的洪水神話，比較洪水起因、避水方式、取火種方式、洪水結果、洪水神話的再生意涵等。²⁷¹而〈臺灣原住民的蟹魚神話傳說〉當中提到的螃蟹、鰻魚、鯨魚等故事，則多是洪水神話的一部分，或者有渡水的情節在其中。²⁷²

²⁷⁰ 參考鹿憶鹿：〈女子國神話——從臺灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》，2005 年第 1 期，頁 1-15。

²⁷¹ 參考鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》（臺北：里仁書局，2002 年），全書。

²⁷² 參考鹿憶鹿：〈臺灣原住民的蟹魚神話傳說〉，《歷史月刊》，2000 年第 1 期，頁 25-30。

除了上述以母題或情節為主題的研究之外，鹿憶鹿的研究還包含了意象的討論，常從主題式的研究脫胎而出，例如〈臺灣阿美族洪水神話——兼論其中的木臼意象〉其中的木臼意象，即是從洪水神話研究的再擴展，因為木臼除了代表阿美族的小米文化之外，也是洪水神話中乘坐的交通工具。²⁷³

（三）鹿憶鹿與李福清臺灣原住民神話研究的比較

鹿憶鹿與李福清都嘗將比較研究法用於民間文學、神話的研究上，李福清使用比較研究法，使豐富而龐雜的不同民族故事，整理得較為簡明扼要，這是比較研究法在李福清從事民間文學、神話研究時的助力。

鹿憶鹿常引用李福清的研究成果，可以說李福清的臺灣原住民神話研究，對鹿憶鹿的研究也有一定的影響。李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》的研究和出版先於鹿憶鹿《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》，且李福清是臺灣原住民神話研究的先行者，在學界的研究重點還沒有深入臺灣原住民民間故事、神話方面的考察時，李福清已經注意到這個研究方向，因此，作為李福清臺灣原住民研究成果的集結，《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》對後來的臺灣原住民研究有深刻的影響力，影響範圍也包含了鹿憶鹿的臺灣原住民神話研究。雖沒有直接的繼承關係，從鹿憶鹿《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》多次引用李福清的研究成果來看，鹿憶鹿可以說是在李福清之後，後繼的研究者。

²⁷³ 參考鹿憶鹿：〈臺灣阿美族洪水神話——兼論其中的木臼意象〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第1期，頁107-113。

整體來說，由於基於前後研究者的關係，鹿憶鹿和李福清的臺灣原住民神話研究頗有相似之處，以下總結兩者研究的相似與同中有異之處：

1. 同樣運用比較研究法於神話研究上，而兩者因為研究版圖的不同，比較、參引的證據不同，鹿憶鹿因早期研究中國少數民族，如傣族和其他中國南方少數民族，常將臺灣原住民文化與中國少數民族進行比對，其他南島語族則不是研究重點，僅為旁及的資訊。而李福清比對的對象則包含美洲、歐洲、太平洋島國、俄羅斯境內的民族故事。
2. 作為後繼的研究者，鹿憶鹿沿用李福清的研究成果，作為研究的有力證據，因而兩者的研究有其相似之處。
3. 鹿憶鹿的研究多為主題式的研究，洪水神話的研究為其重要貢獻，李福清的研究雖也有設定主題，主題的範圍卻比較大，研究內容包含更多漫談世界不同民族的民間故事、神話，或民族的起源、遷徙等。

第三節 學者們眼中的李福清：以訪談資料為主要研究對象

本節以對學者們的訪談、以及其他研究者對李福清的描述為研究資料，建構出他人眼中的李福清的人格及學術樣貌。訪談逐字稿列於本論文附錄，訪談對象包含：同為俄羅斯漢學家的馬良文教授，帶領李福清在臺灣原住民部落進行田野調查的浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員，曾與李福清進行訪談的葉濤教授，與李福清相識甚久的鍾宗憲教授，李福清就任於新竹清華大學時期的助理，陳素主女士等人。

一、李福清其人格特質：熱情、刻苦、自律甚嚴的學者

（一）熱情而開朗的形象

李福清是一個對學術熱情而專注的學者，許多人對他良好的中文溝通能力有深刻的印象，而在學術圈裡，更多的評價則是他的熱情，例如《遠東問題》雜誌編輯委員會與編輯部對他的評論是：「李福清在自己的同事中享有很高的聲望，是一個全心全意獻身學術研究的人，但他絕對不是一個『書呆子』型的學者，他那充沛的精力、樂觀的態度、洞察力非凡的眼睛都感染著周圍的人，點燃他們研究科學的願望。很難找到一個像他一樣不單在東方學，而且在所有相關學術領域都這樣博學的人。」²⁷⁴

《遠東問題》所提到的李福清樂觀、精力充沛的形象，與浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員在訪談時所描述的一致：「李福清先生基本上是還蠻健談，蠻愛說話的，個性蠻開朗的。」²⁷⁵鍾宗憲教授則說：「其實李福清是一個沒有架子的人，真的是一個沒有架子的人，然後他也不在意說妳是年輕的還是什麼的，他不是那麼在意。」²⁷⁶這樣的說法，足見李福清對人的尊重和親和力。

（二）自律的生活態度

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員曾在訪談時提到，李福清的飲食和生活作息十分規律，這幫助李福清的研究生涯有持續而穩固的產出。在飲食習慣方面，

²⁷⁴ 引自俄羅斯科學院遠東研究所《遠東問題》雜誌編輯委員會與編輯部：〈紀念李福清院士〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第1期，頁6。

²⁷⁵ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

²⁷⁶ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

李福清也堅持不喝酒，這在盛行伏特加的俄羅斯地區是罕見的，浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員在訪談中談到李福清不喝酒時，提到一段故事：

後來，他看我那時候很年輕，很愛喝酒，他就經常拿一個故事，他說我們在俄羅斯有一個實驗，造鉛字的公園，他們會排那個鉛字版嘛，他說他們有個實驗，給他喝一杯酒，兩杯伏特加，錯誤的比例會是多少。他的意思就是說，你喝多一杯你就會搞錯很多事情，他也跟我講過這個故事。²⁷⁷

可見得李福清的性格是嚴謹而仔細的，這也與他的研究風格相似，他的研究論著也是以仔細的發現見長。

（三）嚴謹的學術、自我要求

李福清對學術的嚴謹和他的自我約束是有關聯的，根據浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員的印象：「他蠻直性子，因為俄羅斯人大概，北方人噢。他就是很堅持他對學術的自我要求，我的印象大概就是這樣的。」²⁷⁸

除此之外，李福清也是個負責任的人，根據鍾宗憲教授的描述，李福清面對出席人數極少的演講，身為講者，他亦不為所動：「所以那時候我記得來的人是個位數，一個偌大的場地各位數，但李福清可愛，他毫不在意，就是說，反正我已經要來，他講他的，他會盡他該盡的責任，而不會人少他耍脾氣、大牌。」²⁷⁹允諾過的事，和學術相關的事務，李福清都會盡力達成。

²⁷⁷ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

²⁷⁸ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

²⁷⁹ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

（四）對論著的重視

李福清為了將著作出版不遺餘力，除了對個人論著的重視之外，也是對文化的重視，當他發現自己所研究、發現的重要資訊、書籍沒有出版成冊時，他會努力的促成資料的整理和出版，這樣重視資料的態度也讓李福清在研究生涯的早期即發現許多珍貴的海外孤本、珍本，例如在列寧格勒東方所發現的《石頭記》第八十回抄本，是二十世紀紅學研究史上的重大發現。²⁸⁰

李福清對於著作出版的情況相當關注，例如鍾宗憲教授在訪談中提到，李福清十分在意《臺灣鄒族語典》，和當時與鍾宗憲教授共同編輯的神話研究目錄的出版情形：「那他在臺灣一直念茲在茲的就是我們做的那個神話目錄、神話研究目錄，他想出版。」²⁸¹

（五）在艱困的環境仍堅持學術研究

由於蘇聯解體前後，經濟情況不佳，在這樣的狀況下，李福清的經濟、生活條件也很拮据，研究的條件也相對艱困。以下是浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員和鍾宗憲教授對其經濟情況的描述：

浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員：「因為當時俄羅斯，它解體之後，經濟非常的糟糕，我記得當時李福清跟我講過，他說他是俄羅斯社科院，它叫通訊院士，他說他的一個月薪水是二十塊美金，又在大學裡兼課四個小時，會得到

²⁸⁰ 劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（下）〉《文藝研究》，2006年第8期，頁68。

²⁸¹ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

四塊美金的額外收入，所以他的一個月的收入就是二十四塊美金，你想想看一個通訊院士，很像我們的這種研究員嘛，很像中研院的研究員，你看他的收入這麼差。」²⁸²

鍾宗憲教授：「李福清當時，我聽他說，以我的印象來講，他在莫斯科的待遇不好，即便他在他們的科學研究院裡面，待遇好像是一個月才八十塊美金。因為那時候整個俄羅斯、蘇聯的整個狀況不太好，特別是在後來蘇聯解體以後有一段時間生活更不好。」²⁸³

雖然兩者所提到的收入金額不同，可以李福清肯定當時的經濟條件不佳，而兩者所提到的數值差異，亦可能為李福清在不同時期的收入。

在浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員和鍾宗憲教授兩位學者的訪談中，都有提到李福清基於經濟條件不良，而難免表現得較為吝嗇。然而即便在艱困的經濟條件下，李福清仍然將金錢挹注於學術研究上：「我是很能夠理解，因為我算是跟他熟的人，確實生活上比較清苦，但是他，如果說他是一個比較吝嗇的人，但是他對於學術研究所需要花的費用，當然能省則省啦，但我覺得他是不吝惜的。」²⁸⁴

二、李福清的研究特色：研究從小處著手，觀察入微

（一）從小處著手

²⁸² 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

²⁸³ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

²⁸⁴ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

馬昌儀女士曾在書中提及：「李福清年輕的時候，蘇聯著名民間文藝學家契切羅夫曾一再提醒他，研究工作要從小處著手，作深入的開掘。數十年來，他一直遵循著這個教導，在《傳統》一書裏，從最小的情節素入手，作深入的系統研究。這就是李福清學術風格的最顯著特點。」²⁸⁵

與「從小處著手」類似的說法，或者可以說是「小中見大」，據此，中國學者陳友冰則評價：「我以為在李福清研究方法的最大特點、或者說給我感受最深的就是他的理論研究不是從書本到書本，經院式的，而是從鮮活的現實生活出發，通過田野考察，搜集第一手資料，然後同廣泛收集的書本資料去綜合、去比較，然後發現問題，上升到理論，我覺得這點特別值得中國學者尤其是時下的中國學者學習。」²⁸⁶

（二）異文化研究者的微觀視角

鍾宗憲教授訪談時提及：「如果說以他的學術研究來講，李福清是有西方漢學家的共同特質，就是能夠用比較微觀的方式去觀察，也就是說，我覺得在觀察點是比我們細膩，而那個細膩我覺得是外國研究臺灣跟臺灣本地人、或大陸人在研究的時候難免會出現的，一種角度上的不同，原因在哪裡呢？因為對我們自己而言，我們是一個同文化區的，同文化區的一種研究，所以有些我們會覺得理所當然，就不會把它當作一個議題來思考，而李福清會。」²⁸⁷

而浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員訪談時，也有述及當時與李福清採錄

²⁸⁵ 引自李福清：《中國神話故事論集》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁XXIV。

²⁸⁶ 陳有冰：〈俄羅斯儒者李福清——海外當代漢學家見知錄之二〉，國學網，
<<http://www.guoxue.com/?p=4753>> (Accessed:2015.11.15)

²⁸⁷ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

資料的情形，李福清會以詢問的方式詳細了解訪談者所提的故事，因此不會造成誤會、或難以進入臺灣原住民的文化脈絡的情形：「基本上還好欸，因為他會問，他也會問族人哪，譬如說，他會直接問老人：『這個故事在你們的文化是什麼意思？』」²⁸⁸李福清比較臺灣各原住民族的故事，也是仔細的：「我記得他曾經講過，比起鄒族和布農族的故事，布農族的故事，看起來它的結構是比較短，你們鄒族的故事比較繁複、比較長，也就是篇幅啦，會比較長。」²⁸⁹這樣的觀點和敘述方式也常見於李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》之中。

三、李福清學術研究的特點與限制

（一）李福清學術研究的特點

李福清的研究特點，某部分在於上述的微觀視野，對於李福清以異文化者之姿進行臺灣原住民神話、傳說、民間故事研究，浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員的看法是：「所以，這種不同的角度去探索這種東西，其實應該是一種相輔相成啦，我們有的看得到的不見得是正確的，不見得，不是因為你熟悉這個脈絡就真的 OK 欸。我常常從他身上，我得出一個發現，你有的時候是習焉而不察，太熟悉啦，然後反而你看不到那個最重要的東西在哪裡。」²⁹⁰浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員認為，外來者的加入，可以和本地的研究相互補充、對照。

李福清整合田野調查的資料與傳世文獻，以實踐為主、文獻為輔的研究態

²⁸⁸ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

²⁸⁹ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

²⁹⁰ 引自本論文附錄四〈浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生訪談紀錄〉。

度，也是他的特點之一，藉由務實的研究方式，往往能深刻的發現前人未觸及的新問題和尚未被重視的領域，例如臺灣原住民的民間文學研究，李福清雖非第一人，也是處於先驅的地位：「那年輕一輩的就是培養出浦忠成浦老師他們這批人，包含一些作家，因為這時候原住民的文學剛剛起步。像那個，後來的瓦歷斯、田雅各，等等等等，我都覺得都應該在李福清的後面，所以對於臺灣原住民文化，如果說是從神話傳說起家的話，李福清是有貢獻的。」²⁹¹

（二）李福清學術研究的限制

1. 語言能力的侷限：李福清先生優秀的中文能力是有目共睹的，然而作為華語非母語的學者而言，無法完整表達思考的內容也是在所難免的：「但是，我們看他的作品吼，有時候跟我在跟他直接對話，有一點差別是，畢竟，他的中文的語文能力，跟他自己所想的東西，在表達與思考之間，是有距離的。」²⁹²
2. 文化他者的侷限：文化的生成是如影隨形的，蘊含於生活的所見所聞當中，李福清並非成長於中華文化圈，雖然他的研究以精細見長，一些文化上的細節還是有忽略的可能，例如他在〈中國神話〉一篇中談到：「自八～九世紀始，佛教徒為了宣傳，利用了中國古神話的某些情節（如有關孝子舜的變文）。逐漸出現了一批以中國人為主人公的佛教人物。如觀音菩薩（音譯阿婆盧吉低舍婆羅），主要以女相在中國廣為人知（七世紀以後）。」²⁹³李福清也許約略知道觀世音最早是以男相由印度傳入中國，因為李福清所記錄的八至九世紀，觀世音菩薩已有穩固的女性形象。而李福清也許不清楚，觀世音

²⁹¹ 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

²⁹² 引自本論文附錄六〈鍾宗憲教授訪談紀錄〉。

²⁹³ 引自李福清：《中國神話故事論集》，臺北：臺灣學生書局，1991年，頁108。

菩薩的性別和外形象是可以根據需求變換的，也或許不明白菩薩的內在意涵，其實是沒有性別之分的。因為文化是無窮的知識的匯集，是生活的累積，作為異文化的研究者，李福清還是有其限制。

3. 對「母題」、「情節單元」的釋義不夠明確：如金榮華教授於〈「情節單元」釋義—兼論俄國李福清教授之「母題」說〉提到，李福清曾在著作中指出，當時的中國和臺灣使用「母題」這個概念的研究者很少，並認為金榮華教授稱「母題」為「情節單元」，而這一點在文章中可以證明，金榮華教授所表達的詞彙意義，與李福清的理解是有出入的。李福清大致上同意其恩師普羅普的看法，情節單元的定義不同於母題，而是等同於人物的功能，然而李福清認為，在漢語裡找不到合適的辭彙代替「母題」一詞，所以仍沿用「母題」這個說法；而金榮華教授認為「情節單元」是故事中最小的敘事單元，「母題」一詞則是胡適由“motif”音譯而來，“motif”的意義近於中文所說的「情節單元」，音譯的「母題」，望文生義之下，無法完全對應到“motif”原本的意義。²⁹⁴我們可以粗步推斷，李福清對於「母題」和「情節單元」二詞的理解與其他學者所指涉的意義可能是有歧異的，並且在此二詞的使用區分方面並不明確，這樣的問題可從《從神話到鬼話》書中舉證，例如：

許多民族征伐（射）太陽神話情節非常相同，基本上有兩個重要的情節單元（motif，母題）。一是天上同時出現幾個太陽，另一個是英雄要消滅多餘的太陽。許多民族的此類神話還有一些其他母題，如剩下的太陽躲起來了，黑夜籠罩大地，大家派各種動物叫它出來，

²⁹⁴ 參考金榮華：〈「情節單元」釋義—兼論俄國李福清教授之「母題」說〉，《華岡文科學報》，2001年第24期，頁173-182。

但都無效，只有公雞能叫太陽出來。²⁹⁵

在上述的段落，“motif”被視為「情節單元」，也同時被視為「母題」，在這裡，「母題」與「情節單元」二詞的使用有語意混淆的疑慮。

李福清在《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》書中的導言曾對「母題」一詞作解釋：「母題（英文 motif 或 motive）是民間文學與中世紀文學研究常用的術語。母題意義與動機有關，可以說在敘述情節中，具有動機功能而反復出現的特殊行為、實物、背景、情況等等」²⁹⁶多數時候，李福清提到“motif”仍使用「母題」這個譯名。

以下再舉一個李福清著作中，「母題」與「情節單元」二詞混用的實例：

從人類起源這樣的主題所發展出的情節來看，這個神話顯然要比第一個蟲糞變人神話複雜的多，因其有好幾個母題（情節單元）：(1) 鳥與小昆蟲摔角(2)蜘蛛推成一團泥土變成人(3)世界上只有女人(4)女人吹風而懷孕(5)女人遇見怪物之後生了男孩子。²⁹⁷

或許當時“motif”一詞的漢語翻譯還不固定，或者對李福清而言，都不是適切的語彙，使得李福清在書寫的時候，無法從「母題」或「情節單元」二詞中選擇任一個，作為“motif”固定的翻譯用法。

²⁹⁵ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》，臺中：晨星出版社，1998年，頁123。

²⁹⁶ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》，臺中：晨星出版社，1998年，頁21。

²⁹⁷ 引自李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》（臺中：晨星出版社，1998年），頁184。

李福清在《三國演義與民間文學傳統》中，針對「母題」與「情節單元」二詞，是如此解釋：「據民間文學研究專家普羅普(V. propp)教授的《民間故事形態學》所論，民間故事的情節單元不是母題而是人物的功能（一定的動作）。目前漢文還沒有找到一個合適的詞，我只得暫時仍然借用，特別是我所研究的是史詩的母題，而不是民間故事中的情節單元。」²⁹⁸可見得李福清對於「母題」和「情節單元」二詞，也希望有所區別，只是還無法確認何者較為合適，只好繼續借用「母題」一詞。

4. 研究論著中的細微疏漏：人文社會科學領域的研究難以盡善盡美，李福清著作中也難免有細微的疏漏。譚達先針對《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》一書撰寫書評，提出此書的優點，也指出其中仍有不足之處，例如人名、地名、出版社的名稱或校正時的錯誤，並針對李福清書中的註解、概括女人國特點的分類提出建議，並提出李福清尚未注意到，應考察的神話故事和發展，可見李福清的研究雖全面，仍有值得再探討之處。²⁹⁹

²⁹⁸ 引自李福清著，尹錫康、田大畏譯：《三國演義與民間文學傳統》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁67。

²⁹⁹ 參考譚達先：〈李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》書評〉，《漢學研究》，1999年第17卷第2期，頁399。

第五章 結論

鮑利斯·李福清為足具影響力的俄羅斯漢學家，在中國已有研究李福清的專書、評價李福清成就的期刊論文、數篇李福清訪談，亦有以李福清為題的碩士論文，在臺灣的李福清相關研究則較少。奠基於前人豐碩的研究成果，向下開掘，本論文以考察李福清的背景起始，試圖從中釐清李福清學術研究脈絡的形成，包含李福清身涉的俄羅斯漢學背景、思想和研究方式，並訪談李福清舊識，為李福清研究增添全新的參考資料。以下根據論文的研究順序，一一闡述研究結論。

第一節 李福清學思歷程與理論的建立

一、李福清的俄羅斯漢學背景：俄羅斯漢學的傳承

俄羅斯漢學經過傳教團的紮根，從創始期到發展期，演變為近代俄羅斯漢學。經由創始時期，德籍的漢學家拜耶爾，以及其後的羅索欣、列昂季耶夫、卡緬斯基、比丘林等人顯赫的研究成果的奠基之下，俄羅斯漢學隨後進入發展期。在發展時期，巴拉第、王西里、等人的研究，使俄羅斯漢學快速發展，格奧爾吉耶夫斯基於 1892 年出版的著作《中國人的神話觀與神話》，更是俄國史上第一部中國神話研究。近代俄羅斯漢學家阿列克謝耶夫院士，則師承王西里，阿列克謝耶夫又被稱做阿理克，發展出阿理克學派，培育眾多近代漢學研究者，李福清也是其中之一。

二、李福清的理論建立：俄羅斯民間文學研究

俄羅斯的文學研究強調歷史性，以及從世界文學發展脈絡研究文學，李福清的研究也包含同樣重視發展脈絡的俄羅斯研究特色。歷史詩學研究是由維謝洛夫斯基創始，其著作《歷史詩學》影響現代文學理論和比較文學的研究，當中重視體裁、風格和對比的研究方法，李福清也深受影響，尤其運用對比的比較研究法是李福清研究方法的特色。

除此之外，李福清在理論方面受到俄羅斯的普羅普和梅列金斯基的影響，普羅普以其故事類型學研究著名，李福清受教於普羅普長達三年，其角色功能和故事分類的方式繼承了普羅普的研究成果，特別在李福清的臺灣原住民神話研究中特別突顯，《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》一書集結了李福清的臺灣原住民研究成果，也是李福清一生論著中較成熟、有系統的著作，李福清在其中對神話、傳說和民間故事的分野下了定義，運用其擅長的比較研究法廣蒐世界各民族的神話、傳說和民間故事，並利用普羅普的分類方式、對母題、情節單元的看法，以及梅列金斯基的文學原型理論，李福清、普羅普、梅列金斯基等人的研究，都受到歷史詩學視野的影響。也就是說，重視歷史性和世界發展的方向，是俄羅斯民間文學研究的特色。

而俄羅斯留下的傳統民間故事、神話，和俄羅斯的神話觀，散見於李福清著作中的實例，多作為比較研究的實證對象，而不是李福清在神話或民間故事研究中的主要研究對象。

第二節 李福清研究特色的總結

一、與其他學者神話研究的比較

為了突顯李福清的研究特色，本論文將李福清的中國神話研究，與在中國神話研究史上具有重大影響力的袁珂、葉舒憲的研究做比較。李福清與袁珂神話研究的差異主要在於兩者對於「神話」定義的差異，袁珂的神話定義是由狹義逐漸趨向廣義，研究取材也隨著定義走向廣義而增廣。相較之下，李福清最早的研究是民俗文學的考察研究，是廣義神話的範疇，但李福清當時並沒有為神話或民間文學下定義，直到後期進行臺灣原住民神話研究時，才將定義條列得更明確。袁珂的定義是有意識的由狹義走向廣義，李福清則是專注於研究材料的考證，較少涉及神話定義的意識問題，研究範圍則是廣義的神話研究。

而與葉舒憲的神話研究進行比較，則是為了比較兩者的研究方式，葉舒憲以神話－原型批評著稱，以及重視實證的四重證據法、提高通俗研究的價值的大小傳統理論、將原型編碼的 N 級編碼理論。葉舒憲的神話－原型批評是重視象徵意義的研究，李福清則將原型運用於對比研究。葉舒憲四重證據法，除了文獻和口傳敘事之外，也講究物證，而李福清的研究主要以文獻、口傳敘事，和田野調查為主要材料，李福清雖也注意到物證的研究，例如年畫、人像的蒐集，但相較於李福清的田野調查，李福清對物證的闡釋較少。

李福清受邀到臺灣客座、講學的期間，也在臺灣原住民部落進行田野調查，完成臺灣原住民神話比較研究專著。因而本論文正文部分，也將李福清的臺灣原住民神話研究，與臺灣本土的研究者進行比較。比較的對象為現任考試

委員的鄒族學者浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生、與東吳大學鹿憶鹿教授的臺灣原住民神話研究。大致上來說，浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）的研究是條理清晰的將思想、文化和田野調查的結果一一整合，李福清的研究則是將不同民族、同類型的故事整合比較，方式更近似於漫談。而鹿憶鹿的臺灣原住民研究多是主題式的研究，例如洪水、女子國、小黑人的研究等，而李福清研究的主題範圍則較大，例如討論更大區域範圍內的神話是否有一致的現象。

二、學者的觀點：訪談學者對李福清的看法

在浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員和鍾宗憲教授的訪談中，對於李福清人格特質的描述是相似的：熱衷學術研究、自律的生活態度和嚴謹的學術要求。除此之外，在蘇聯解體的時代環境下，李福清在艱困的經濟情況中仍然堅持學術研究，可見其對學術的熱情。而在學術研究方面，鍾宗憲教授認為李福清作為漢學家，其研究有微觀的精到之處，這與馬昌儀女士提到李福清「從小處著手」的研究特色相似。

三、李福清研究特色的總結：宏觀與微觀兼具的研究視野

李福清的研究有微觀，也有宏觀之處，大致上說來，李福清來自不同的文化，所注意到的研究重點，常是本地的研究者習焉而不察的重要線索。而來自俄羅斯歷史詩學的研究傳統，則讓李福清的研究視野具有世界發展的宏觀視野，因而李福清的神話、民間文學的比較研究常有不同民族、不同區域間，大範圍闡述的研究，而這些研究又來自李福清對於研究材料的細節考察。總的說來，李福清的研究具有俄羅斯民間文學研究傳統的宏觀視野，又具有漢學家的微觀視角，加上李福清勤於考察的實踐力、豐富的資料引證，使李福清成為二

十至二十一世紀的重要漢學家與神話學家。

第三節 未來研究發展

本論文嘗試將可能建構為李福清研究特色的背景一一羅列，缺少李福清單一研究主題的深入討論，例如李福清的年畫研究、版本與目錄的突破、早年的三國人物研究、古典小說的研究等，本論文未深入討論。然而李福清其人的研究範圍甚廣，李福清的單一主題研究，未來可以持續研究。

除此之外，本論文訪談對象多為現居臺灣的學者，訪談的中國的學者僅有葉濤教授一人，而葉濤教授建議訪談劉魁立、劉錫誠、段寶林諸位與李福清相熟的學者，以及浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）委員和鍾宗憲教授都提及，李福清在臺灣的其他舊識，如胡萬川教授、金榮華教授、臺灣文學館陳益源館長等人，則未能進行深入訪談，實為可惜。在本論文寫作期間力有未逮，沒有達成的研究目標，留待日後的研究繼續努力。



參考文獻

壹、中文參考文獻

一、專書

E.M.梅列金斯基著、王亞民、張淑明、劉玉琴譯：《英雄史詩的起源》，北京：商務印書館，2007年。

E.M.梅列金斯基著、魏應征譯：《神話的詩學》，北京：商務印書館，2009年。

И.Е.斯卡奇柯夫著、B.C.米亞斯尼科夫編、柳若梅譯：《俄羅斯漢學史》，北京：社會科學文獻出版社，2011年。

厄文·賽德曼著，李政賢譯：《訪談研究法》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年。

王亭松：《古史紀年》，北京：商務印書館，2010年。

弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯：《故事形態學》，北京：中華書局，2006年。

弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯：《神奇故事的歷史根源》，北京：中華書局，2006年。

任光宣：《俄羅斯文化十五講》，北京：北京大學出版社，2007年。

朱達秋、周力：《俄羅斯文化論》，重慶：重慶出版社，2004年。

何培忠主編：《當代國外中國學研究》，北京：商務印書館，2006年。

李明濱：《俄羅斯文化史》，臺北：亞太圖書出版社，2000年。

李明濱：《俄羅斯漢學史》，鄭州：大象出版社，2008年。

李明濱：《中國文學俄羅斯傳播史》，北京：學苑出版社，2011年。

李福清：《中國神話故事論集》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

- 李福清：《中國古典文學在俄蘇》，臺北：淡江大學淡江時報社，1992年。
- 李福清：《李福清論中國古典小說》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1997年。
- 李福清著，尹錫康、田大畏譯：《三國演義與民間文學傳統》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 李福清：《關公傳說與三國演義》，臺北：雲龍出版社，1999年。
- 李福清：《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》，臺中：晨星出版社，1998年。
- 李福清：《神話與鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究（增訂本）》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 李福清著、李明濱編選：《古典小說與傳說（李福清漢學論集）》，北京：中華書局，2003年。
- 克勞德·李維史陀著、楊德睿譯：《神話與意義》，臺北：麥田出版社，2010年。
- 克萊麗莎·平蔻拉·埃思戴絲著、吳菲菲譯：《與狼同奔的女人》，臺北：心靈工坊文化，2012年。
- 姚海：《俄羅斯文化之路》，臺北：淑馨出版社，1991年。
- 姚海：《俄羅斯文化》，上海：上海社會科學院出版社，2005年。
- 拉夫連季編：《往年紀事》，北京：商務印書館，2011年。
- 約瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化事業有限公司，2013年。
- 袁珂：《袁珂神話論集》，成都：四川大學出版社，1996年。
- 袁珂：《袁珂學述》，杭州：浙江人民出版社，1999年。
- 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，南寧：廣西民族出版社，1994年。
- 張冰：《俄羅斯漢學家李福清研究》，北京：北京大學出版社，2015年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《臺灣鄒族的風土神話》，臺北：臺原出版社，

- 1993年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《庫巴之火——臺灣鄒族部落神話研究》，臺中：晨星出版社，1996年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《臺灣原住民的口傳文學》，臺北：常民文化出版，1996年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《原住民的神話與文學》，臺北：臺原出版社，1999年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《思考原住民》，臺北：前衛出版社，2002年。
- 浦忠成（巴蘇亞·博伊哲努）：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年。
- 鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》，臺北：里仁書局，2002年。
- 賀學君、蔡大成、櫻井龍彥編：《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 趙曉彬：《普羅普民俗學思想研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2007年。
- 葉舒憲：《解讀上帝的留言——77則聖經比喻》，臺北：究竟出版社股份有限公司，2004年。
- 葉舒憲編選：《神話—原型批評》，西安：陝西師範大學出版總社股份有限公司，2011年。
- 葉舒憲、章米力、柳倩月編：《文化符號學——大小傳統新視野》，西安：陝西師範大學出版總社股份有限公司，2013年。
- 陳建憲：《神祇與英雄——中國古代神話的母題》，北京：三聯書店，1994年。
- 蕭兵：《神話學引論》，臺北：文津出版社，2001年。
- 閻純德主編：《漢學研究第九集》，北京：學苑出版社，2006年。
- 閻純德主編：《漢學研究第十二集》，北京：學苑出版社，2010年。

閻國棟：《俄羅斯漢學史》，北京：人民出版社，2006年。

閻國棟：《俄羅斯漢學三百年》，北京：學苑出版社，2007年。

聶甫斯基著，白嗣宏、李福清、浦忠成譯：《臺灣鄒族語典》，臺北：臺原出版社，1993年。

二、期刊論文

A.И.彼得羅夫著、徐洪亮譯：〈恰克圖漢語學校述論〉，《黑河學院學報》，2014年第2期，頁5-7。

仁欽道爾吉：〈憶李福清先生〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第42卷第1期，頁5、12。

王孝廉、王小盾、蕭兵、陳良運、鄭志明：〈關於葉舒憲等「中國文化的人類學破譯」叢書的筆談〉，《海南大學學報（社會科學版）》，1995年第4期，頁63-68。

王盈：〈俄羅斯謝肉節與斯拉夫神話及多神教傳統〉，《俄語語言文學研究》，2009年第3期，頁55-59。

王帥：〈試析俄羅斯東正教聖徒崇敬傳統形成的民族動因〉，《世界宗教研究》，2014年第1期，頁116-123。

王倩：〈人類學帶給神話學的變革——談神聖儀式的發現如何改變文學式神話研究〉，《民族文學研究》，2009年第3期，頁71-77。

王倩：〈探尋中國文化編碼：葉舒憲的神話研究述論〉，《中國礦業大學學報（社會科學版）》，2015年第1期，頁45-54。

王憲昭：〈感悟神話：激活人類文化傳統的基因密碼——讀葉舒憲先生主編「神話學文庫」〉，《百色學院學報》，2014年第2期，頁25-31。

王靈芝：〈俄羅斯魔幻童話中幾種典型形象的來源及特點分析〉，《河南教育學院

- 學報（哲學社會科學版）》，2014年第1期，頁115-118。
- 戶曉輝：〈踏出一片融貫中西的學術園地——記人文學者葉舒憲〉，《神州學人》，2005年第3期，頁28-30。
- 代云紅：〈從漢字到圖像——論葉舒憲的原型研究〉，《曲靖師範學院學報》，2005年第5期，頁44-47。
- 史書：〈東正教的聖像崇拜與俄羅斯雙重信仰〉，《學術交流》，2015年第3期，頁57-61。
- 史陽：〈紀念李福清先生——先生與我的二三事〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第41卷第6期，頁9-11。
- 任光宣：〈《伊戈爾遠征記》及其表現的雙重信仰〉，《國外文學》，1994年第1期，頁96-99。
- 吉田敦彥著、唐卉譯：〈比較神話學：日本與希臘〉，《百色學苑學報》，2013年3月，頁10-14。
- 朱秋佳：〈淺析十九世紀上半葉俄羅斯民間文學的生存狀態〉，《青年文學家》，2014年第17期，頁121。
- 吳賀：〈1917年前俄國漢語研究史的研究綜述〉，《漢學研究通訊》，2008年第27卷第2期（總106期），頁36-44。
- 李永平：〈論大傳統文本與「N級編碼理論」、「N重證據」的關係——兼與葉舒憲教授商榷〉，《社會科學家》，2014年第1期，頁151-155。
- 李秀：〈2004年到2009年國內比較神話學研究現狀〉，《延安職業技術學院學報》，2013年2月，頁75-78。
- 李佳樂：〈從謝肉節看俄羅斯民俗〉，《俄語學習》，2007年第5期，頁65-67。
- 李明濱：〈俄國漢學家李福清的治學方法〉，《文津學誌》，2007年8月，頁186-194。
- 李明濱：〈俄羅斯漢學史概述〉，《漢學研究通訊》，2011年第30卷第2期，頁

8-16。

李明濱：〈李福清院士在漢學上的貢獻和影響〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012年第41卷第6期，頁5-6。

李明濱：〈李福清院士漢學紀功略〉，《漢學研究通訊》，2014年第33卷第1期，頁25-34。

李淑清、譚德興：〈試論「古史辨」派的神話觀〉，《名作欣賞》，2013年第26期，頁76-78。

李福清：〈Opisanie Tibetskikh Svitkov Iz Dunhuana V Sobranii Instituta Vostokovedeniya An SSSR（蘇聯科學院東方研究所藏敦煌藏文卷書錄）〉，《漢學研究通訊》，1992年第11卷第4期，頁309-310。

李福清：〈蘇聯「中國：國家與社會」一九九一年年會〉，《漢學研究通訊》，1991年第10卷第2期，頁112-114。

李福清：〈俄國著名東方學家 N. A. Nevsky 教授百年誕辰紀念活動〉，《漢學研究通訊》，1992年第11卷第4期，頁366-367。

李福清：〈蘇聯科學院遠東研究所一九九一年年會紀要〉，《漢學研究通訊》，1992年第11卷第1期，頁25-44。

李福清：〈蘇聯遠東研究所二十五週年〉，《漢學研究通訊》，1992年第11卷第1期，頁74-75。

李福清：〈中國現代文學在俄國（翻譯及研究）〉，《中國文化研究》，1993年冬之卷（總第2期），頁117-130。

李福清：〈尼三薩滿傳〉，《漢學研究通訊》，1993年第12卷第4期，頁292-293。

李福清：〈中國文學在俄國—十八世紀～十九世紀上半葉（上）〉，《漢學研究通訊》，1994年第13卷第1期，頁12-16。

李福清：〈中國文學在俄國—十八世紀～十九世紀上半葉（下）〉，《漢學研究通

- 訊》，1994 年第 13 卷第 2 期，頁 65-70。
- 李福清：〈關羽研究目錄：附關索目錄〉，《漢學研究通訊》，1994 年第 13 卷第 4 期，頁 257-262。
- 李福清：〈俄國漢學博士與副博士論文目錄－1993 年〉，《漢學研究通訊》，1994 年第 13 卷第 3 期，頁 192。
- 李福清：〈《國王新衣》的來龍去脈〉，《書屋》，1995 年第 2 期，頁 26-27。
- 李福清：〈德國所藏廣東俗文學刊本書錄〉，《漢學研究》，1995 年第 13 卷第 1 期，頁 349-385。
- 李福清：〈關帝傳說與關帝信仰－關帝研究的新探索〉，《宗教哲學》，1996 年第 7 期，頁 147-164。
- 李福清：〈中國古典詩歌研究在俄國〉，《文學遺產》，1997 年第 6 期，頁 103-114。
- 李福清：〈中國茶酒傳說初探〉，《民間文學論壇》，1997 年第 1 期，頁 42-49。
- 李福清：〈中國小說與民間文學關係〉，《民族研究》，1999 年第 4 期，頁 76-95。
- 李福清：〈從比較神話學角度看聞一多《伏羲考》〉，《泰安教育學院學報岱宗學刊》，2001 年第 1 期，頁 47-49。
- 李福清：〈《聊齋志異》在俄國－阿列克謝耶夫與《聊齋誌異》的翻譯和研究〉，《漢學研究通訊》，2001 年第 20 卷第 4 期，頁 28-42。
- 李福清：〈從歷史詩學的角度看中國敘事文學中人物描寫的演化過程〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》，2005 年第 33 卷第 4 期，頁 1-9。
- 李福清：〈東干歷史傳說與中國歷史故事比較研究〉，王亞民、李莉譯，《甘肅社會科學》，2007 年第 2 期，頁 102-103。
- 李福清著，宋紹香譯：〈中國民間說書與韓起祥的創新〉，《國外社會科學》，2008 年第 5 期，頁 104-109。

- 李福清著，李松譯：〈中國曲藝與年畫〉，《民間文學年刊》，2009年2月2期增刊，頁3-18。
- 李福清、葉濤：〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》，2012年第6期，頁5-12。
- 李福清著，楊利芳、田艷秋譯，陳崗龍審校：〈東蒙古史詩中對女英雄的描寫〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012年11月第41卷第6期，頁14-32。
- 李福清：〈我與中國學者的交往〉，閻國棟譯，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第42卷第1期，頁7-12。
- 李逸津：〈俄羅斯中國俗文學研究述略〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》，2011年第1期（總214期），頁53-57。
- 李麗丹：〈關係研究的典範：論李福清的民間故事研究——從《東干民間故事傳說集》談起〉，《民俗研究》，2012年第6期（總106期），頁13-20。
- 孟英麗：〈俄羅斯維謝洛夫斯基歷史詩學研究概述〉，《學術交流》，2006年第12期，頁151-153。
- 金榮華：〈「情節單元」釋義—兼論俄國李福清教授之「母題」說〉，《華岡文科學報》，2001年第24期，頁173-182。
- 周福巖：〈普羅普的故事形態學及列維·斯特勞斯的批評〉，《周口師範高等專科學校學報》，2001年第1期，頁54-57。
- 波波娃：〈俄國漢語研究概況〉，《東アジア文化交渉研究》，2012年2月別冊第8卷，頁157-168。
- 柳若梅：〈俄羅斯漢學家李福清訪談錄〉，《國際漢學》，2006年第14輯，頁31-42。
- 柳若梅：〈19世紀俄國在中俄邊界地區組織的漢語教學〉，《國際漢學》，2009年第18輯，頁175-184。

- 郝悅如：〈對俄羅斯多神教主要低級神靈的研究〉，《俄語學習》，2015年第1期，頁9-13。
- 俄羅斯科學院遠東研究所《遠東問題》雜誌編輯委員會與編輯部：〈紀念李福清院士〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013年第1期，頁6。
- 夏忠憲：〈俄羅斯著名漢學家李福清訪談錄〉，《俄羅斯文藝》，2000年第3期，頁81-82、93。
- 高莉芬：〈《中國各民族神話研究外文論著目錄(1839-1990)》書評〉，《漢學研究通訊》，2008年第27卷第2期，頁57-58。
- 唐啟翠、胡滔雄：〈葉舒憲《山海經》研究綜述〉，《長江大學學報（社會科學版）》，2006年第2期，頁19-23。
- 徐佩：〈俄羅斯多神教神話的特點〉，《黑龍江社會科學》，2009年第4期（總115期），頁30-32。
- 徐華龍：〈李福清與他的《東干民間故事傳說集》〉，《民間文化論壇》，2012年第4期，頁89-93。
- 馬曉輝：〈維謝洛夫斯基歷史詩學的建構〉，《石家莊經濟學院學報》，2008年第1期，頁111-113、119。
- 胡小偉：〈會通中西 打透雅俗——評李福清院士的《古典小說與傳說》〉，《明清小說研究》，2005年第1期，頁236-246。
- 鹿憶鹿：〈臺灣原住民的蟹魚神話傳說〉，《歷史月刊》，2000年第1期，頁25-30。
- 鹿憶鹿：〈小黑人神話——從臺灣原住民談起〉，《民間文學研究》，2004年第4期，頁38-46。
- 鹿憶鹿：〈女子國神話——從臺灣原住民談起〉，《民間文學研究通訊》，2005年第1期，頁1-15。

- 鹿憶鹿：〈賽夏族矮靈祭所反映的粟作神話信仰〉，《民間文學年刊》，2007 年第 1 期，頁 159-185。
- 鹿憶鹿：〈文化英雄——臺灣原住民神話中的取火動物角色〉，《民間文學年刊》，2009 年第 2 期增刊，頁 375-390。
- 鹿憶鹿：〈從小米神話傳說探討臺灣原住民文化〉，《大同大學通識教育年報》，2010 年第 1 期，頁 7-26。
- 鹿憶鹿：〈臺灣阿美族洪水神話——兼論其中的木白意象〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》，2012 年第 1 期，頁 107-113。
- 張冰：〈李福清中國年畫藝術比較研究〉，《俄羅斯文藝》，2012 年第 2 期，頁 134-141。
- 張冰：〈建立學術豐碑的學者李福清〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012 年第 41 卷第 6 期，頁 7-9。
- 張冰：〈李福清院士的主要著述(1951-2012)〉，《國際漢學》，2013 年第 1 期，頁 7-26。
- 張冰：〈多元文化語境中東干故事傳說比較研究〉，《俄羅斯語言文學與文化研究》，2013 年第 4 期，頁 33-39。
- 張洪友：〈葉舒憲神話符號學述評〉，《長江大學學報（社科版）》，2015 年第 10 期，頁 6-12。
- 張筠：〈孔子與司馬遷神話觀之比較〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》，2001 年第 8 期，頁 130-133。
- 張麗紅：〈人類學對國學傳統的開拓與創新——以葉舒憲先生文學研究的「四重證據法」為例〉，《吉林師範大學學報（人文社會科學版）》，2010 年第 6 期，頁 18-20。
- 張麗紅：〈打開一個新的世界的鑰匙——評葉舒憲先生的《文學人類學教程》〉，《百色學院學報》，2011 年第 1 期，頁 13-21。

- 許晴：〈一路向東——記俄羅斯著名漢學家李福清〉，《國際人才交流》，2010 年第 11 期，頁 12-13。
- 海力古麗·尼牙孜：〈俄羅斯文化中的幾個典型民俗形象〉，《俄羅斯社會與文化》，2008 年第 3 期，頁 62-67。
- 景文山：〈談車爾尼雪夫斯基與俄羅斯民間文學〉，《青海民族學院學報》，1991 年第 1 期，頁 57-60。
- 馮驥才：〈為李福清院士祈福〉，《俄羅斯文藝》，2013 年第 2 期，頁 89-91。
- 程金城：〈英雄史詩研究的理論突破和學術貢獻——梅列金斯基《英雄史詩的起源》解讀〉，《貴州社會科學》，2008 年第 11 期，頁 91-95。
- 雷麗平、李渤：〈俄羅斯漢學的發展演變及其現實意義〉，《東北亞論壇》，2011 年第 4 期，頁 112-122。
- 楊可：〈俄羅斯民間童話的文化心理探析〉，《湖南師範大學社會科學學報》，1997 年第 2 期，頁 79-84。
- 楊利慧：〈21 世紀外國神話學的研究趨向〉，《文化遺產》，2013 年第 3 期，頁 88-97。
- 楊淑君：〈俄羅斯民間悼念死者的節日〉，《外國問題研究》，1982 年第 3 期，頁 112-114。
- 楊堃、羅致平、蕭家成：〈神話及神話學的幾個理論與方法問題〉，《民間文學論壇》，1995 年第 1 期，頁 2-9、22。
- 賈放：〈普羅普故事學思想與維謝洛夫斯基的「歷史詩學」〉，《北京師範大學學報（人文社會科學版）》，2000 年第 6 期，頁 58-63。
- 賈放：〈普羅普《神奇故事的歷史根源》與故事的歷史比較研究〉，《民間文化》，2000 年第 7 期，頁 46-48。
- 賈雯鶴：〈袁珂先生學述成就簡述〉，《社會科學研究》，2001 年第 5 期。
- 敬菁華：〈淺談俄羅斯民族的神話思維特徵〉，《西伯利亞研究》，2008 年第 1

- 期，頁 47-49。
- 廖明君、葉舒憲：〈文學人類學：一門新興交叉學科——葉舒憲教授訪談錄〉，《民族藝術》，2010 年第 4 期，頁 36-42。
- 趙婷廷：〈斯拉夫多神教中的雷神佩倫形象〉，《俄語學習》，2013 年第 3 期，頁 32-34。
- 趙婷廷：〈斯拉夫神話與民間信仰〉，《俄語學習》，2013 年第 4 期，頁 19-22。
- 趙婷廷：〈斯拉夫傳統文化中的維列斯形象〉，《世界文化》，2013 年第 7 期，頁 52-53。
- 榮新江：〈懷李福清——記斯卡奇科夫藏書調查的學術因緣〉，《書城》，2013 年第 2 期，頁 24-28。
- 董曉笛、陸昊：〈俄羅斯神話中的典型形象分析〉，《神州》，2013 年第 15 期，頁 7。
- 劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（上）〉，《文藝研究》，2006 年第 7 期，頁 71-80。
- 劉亞丁：〈「我鍾愛中國民間故事」——俄羅斯漢學家李福清通訊院士訪談錄（下）〉，《文藝研究》，2006 年第 8 期，頁 68-75。
- 劉亞丁：〈歷史形態學的啟示——李福清院士的文學研究方法〉，《國外社會科學》，2013 年第 3 期，頁 110-115。
- 郭昕宜：〈俄羅斯東正教聖人及其聖像在民間生活中的職掌〉，《俄語學報》，2014 年第 24 期，頁 75-97。
- 葉淑媛整理：〈關於文學人類學的對話——葉舒憲教授與蘭州大學研究生座談紀要〉，《甘肅聯合大學學報（社會科學版）》，2006 年第 3 期，頁 1-4。
- 葉舒憲、黃湘：〈符號經濟·文化資本·文化情懷——葉舒憲訪談錄〉，《博覽群書》，2007 年第 4 期，頁 27-30。
- 葉舒憲：〈中華文明探源的比較神話學視角〉，《江西社會科學》，2009 年第 6

期，頁 14-21。

葉舒憲：〈文學人類學的理論與方法——當代中國文學思想的人類學轉向視角〉，《河北學刊》，2011 年第 31 卷第 3 期，頁 87-115。

葉舒憲：〈文學人類學：探尋文化表述的多重視野〉，《西南民族大學學報（人文社會科學版）》，2011 年第 1 期，頁 166-171。

葉舒憲、蘇永前：〈神話學與「中華文明探源」——葉舒憲先生學術訪談錄〉，《甘肅社會科學》，2011 年第 6 期，頁 110-114。

葉舒憲、陽玉平：〈重新劃分大、小傳統的學術創意與學術倫理——葉舒憲教授訪談錄〉，2012 年第 7 期，頁 13-17。

葉書憲：〈中國文化的大傳統與小傳統〉，《傳承》，2012 年 17 期，頁 42-44。

陸昊：〈淺談俄羅斯謝肉節流程及其意義〉，《神州》，2013 年第 6 期，頁 39。

潛明茲：〈袁珂對當代神話學的貢獻〉，《社會科學研究》，1988 年第 1 期，頁 76-81。

陳建憲：〈論比較神話學的「母題」概念〉，《華中師範大學學報（人文社會科學版）》，2000 年第 39 卷第 1 期，頁 40-44。

陳連山：〈走出西方神話的陰影——論中國神話學界使用西方現代神話概念的成就與局限〉，《長江大學學報（社會科學版）》，2006 年第 29 卷第 6 期，頁 17-21。

陳崗龍：〈李福清院士與蒙古本子故事研究——學術訪談簡述〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學漢文版）》，2010 年第 39 卷第 1 期，頁 7-9。

陳崗龍：〈一個充滿活力而永遠忙碌的身影——紀念李福清院士〉，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學漢文版）》，2012 年第 46 卷第 6 期，頁 11-13。

陳開科：〈19 世紀俄國漢學大師巴拉第的生平及學術〉，《漢學研究通訊》，2006 年第 25 卷第 3 期（總 99 期），頁 27-36。

閻國棟：〈喀山大學與十九世紀俄國漢學〉，《漢學研究通訊》，2001 年第 20 卷

第 1 期，頁 51-57。

閻國棟：〈莫斯科的文化知音——記俄羅斯科學院通訊院士李福清先生〉，《俄羅斯文藝》，2001 年第 3 期，頁 56-58。

閻國棟：〈格奧爾基耶夫斯基與帝俄漢學〉，《漢學研究通訊》，2004 年第 23 卷第 2 期，頁 32-37。

閻國棟：〈深切懷念著名漢學家李福清院士〉，《俄羅斯文藝》，2013 年第 2 期，頁 89。

謝春艷：〈從《古事紀年》看俄羅斯文化與文學〉，《俄羅斯文藝》，2005 年第 2 期，頁 16-19。

謝美英、權雅寧：〈走出小學科 探尋大傳統——葉舒憲的學術之路〉，《民族藝術》，2012 年第 3 期，頁 10-14。

蔡琇瑋：〈PYCAJKA = 美人魚？〉，《俄國語文學報》，2010 年總 11 期，頁 289-300。

薛繼旺：〈俄羅斯謝肉節的昨天和今天〉，《俄語學習》，2011 年第 4 期，頁 14-17。

鄧啟龍：〈馬克思神話觀奠定神話學理論的科學基礎〉，《廣州師院學報（社會科學版）》，2000 年第 12 期，頁 15-22。

譚達先：〈世界神話學的力作——李福清《從神話到鬼話》的成就與不足〉，《民族文學研究》，1999 年第 2 期，頁 89-94。

譚達先：〈李福清《從神話到鬼話——臺灣原住民神話故事比較研究》書評〉，《漢學研究》，1999 年第 17 卷第 2 期，頁 393-399。

蘇永前：〈「世界眼光」與「中國學問」——葉舒憲神話學思想論略〉，《新疆大學學報（哲學·人文社會科學版）》，2012 年第 3 期，頁 119-124。

三、會議論文

李明濱：〈俄羅斯漢學中的中國文學研究：過去與現在〉，《第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻》，2012年，頁89-98。

李福清：〈臺灣土著民族與大陸南方諸族人類起源神話的比較研究〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，1996年，頁539-563。

李福清：〈關公傳說與關帝崇拜〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，1994年，頁305-332。

閻國棟：〈俄羅斯漢學：過去與現在〉，《第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻》，2012年，頁21-42。

四、學位論文

李偉：《李福清及其漢學研究》，2006年，南開大學碩士論文。

汪玉柱：《論俄蘇歷史詩學的發展與流變》，2011年，蘭州大學碩士論文。

張曉霞：《論李福清的中國神話及古典小說研究》，2006年，華東師範大學碩士論文。

陳怡錚：《果戈理《狄康卡近鄉夜話》之神話境域》，2003年，國立政治大學碩士論文。

五、網路資料

朱虹、韓誠：〈俄國漢學家李福清作客南開 希望中國古籍研究後繼有人〉，中國民俗學網，

<<http://www.chinesefolklore.org.cn/web/index.php?NewsID=6326>>

(Accessed:2015.12.9)

李明濱：〈俄羅斯漢學家李福清〉，國學資訊，

<http://news.guoxue.com/article.php?articleid=32824>

(Accessed:2015.12.16)

周凡愷：〈訪俄羅斯科學院院士、漢學家李福清：美麗就在民間〉，北方網，

<http://news.big5.enorth.com.cn/system/2009/11/21/004283842.shtml>(Accessed:2015.12.9)

國立臺灣文學館，<http://www.nmtl.gov.tw/> (Accessed:2015.12.20)

陳有冰：〈俄羅斯儒者李福清——海外當代漢學家見知錄之二〉，國學網，

<http://www.guoxue.com/?p=4753> (Accessed:2015.11.15)

巴蘇亞·博依哲努（浦忠成）、林秀英、李岱融、張英庭：〈鄒族文學家浦忠成訪談影音檔案〉，臺灣原住民族：數位典藏知識入口網，

http://portal.tacp.gov.tw/onthisdate_archive_detail/2646

(Accessed:2016.5.8)

巴蘇亞·博依哲努（浦忠成）、林秀英、李岱融、張英庭：〈鄒族文學家浦忠成訪談膳錄稿〉，臺灣原住民族：數位典藏資料庫

http://210.241.123.11/tacp/pingpu/result_sq.php?_section=1510&_op=?totaldb.toid:2663>> (Accessed:2016.5.8)

貳、俄文參考文獻

一、專書

Борис Львович Рифтин, Ван Шуцунь, Лю Юйшань, Редкие китайские народные картины из советских собраний, Леинград: издательство《Аврора》, Пекин:

Леинград: издательство《Народное искусство》, 1991, 281с.

Борис Львович Рифтин, Дунганские народные сказки и предания : перевод с

дунганского, Москва: Главная редакция восточной литературы
издательства 《Наука》, 1977, 575 с.

Борис Львович Рифтин, Классическая проза дальнего востока, Москва:
издательства 《Художественная литература》, 1975, 895 с.

二、學位論文

劉婧：〈羅斯時期的斯拉夫多神教神話〉，2011年，四川外語學院碩士論文。

三、網路資料

Академик, Афанасьев, Александр Николаевич это: ,

<<http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/25143>> (Accessed:2015.11.18)

Казанский Федеральный Университет , <<http://kpfu.ru/>> (Accessed:2015.10.27)

Московский Государственный Университет имени М.В.Ломоносова, <
<http://www.msu.ru/>> (Accessed:2015.10.28)

Мифы и легенды народов мира, <<http://www.legendami.ru/>>
(Accessed:2015.12.7)

Русский Биографический Словарь, <<http://www.rulex.ru/>>
(Accessed:2015.12.8)

Санкт-Петербургский государственный университет, <<http://spbu.ru/>>
(Accessed:2015.10.27)

Энциклопедия мифологии, <<http://godsbay.ru/>> (Accessed:2016.1.20)

參、日文參考文獻

一、期刊論文

李福清著、川浩二譯：〈中国叙述文学における人物描写の変遷過程－歴史詩学の視点から－〉，《中國文學研究》，2001年第27期，pp.1-23。

肆、英文參考文獻

一、專書

Ivanits Linda, "Russian Folk Belief", New York: M.E. Sharpe, Inc., c1989.

Kurkin Alexander, "The magic ring: Russian folk tales from Alexander Afanasiev's collection", Moscow : Raduga Publishers, c1998.

二、會議論文

Dikarev Andrey, "From Soviet Sinology to Russian Sinology: Shift of interests and Approaches", 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp.45-51.

Filonov Sergey, "Research on Chinese Taoism in Russia: From the Past to the presents", 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp.157-181.

Khudyakov Dmitry, "The Contribution of Russian Sinologist to the Study of Medieval East Asian Scripts", 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識

中國的貢獻, 2012, pp117-123.

Laing Ellen Johnston, “Boris Riftin and Chinese popular woodblock prints as sources on traditional Chinese theater”, Conference on Chinese Oral and Performing Literature, 2010, pp.183-208.

Lomanov Alexander, “Characteristics of Russian Research on Chinese Philosophy”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp207-237.

Malenkova Anastasia, “Researcher on Diaspora of Chinese in Russia during the Soviet Period”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp289-303.

Martynov Dmitry, “Nikolai Sommer: The First Researcher of Neo-Confucianism in Russia”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp261-275.

Maxim Korolkov, “History and Achievements of Russian Translations of Chinese Classics”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp.131-142.

Pang Tatiana, “Manchu Studies in Russia in the 18-19th Centuries”, 第七屆輔仁大學國際漢學研討會：俄羅斯漢學對認識中國的貢獻, 2012, pp.55-72.



附錄一 李福清年表

1932 年出生於聖彼得堡。

1950 年進入國立列寧格勒大學東方系，今稱聖彼得堡大學。

1951 年拜訪吉爾吉斯加盟共和國米糧川的東干村落。

1953-1954 年到中亞學習以甘肅、陝西方言為基礎的東干語，並蒐集民間口頭文學資料，作為大學的畢業論文。

1955 年畢業於列寧格勒大學，分配至莫斯科蘇聯科學院高爾基世界文學研究所，擔任研究員，研究中國民間文學。

1956 年畢業論文〈東干人民歌初探〉發表於《蘇聯東方學》雜誌。

1981 年拜訪中國，結識關德棟、馮驥才。

1958 年發表〈韓信傳說——東干人流行的中國歷史傳說之一〉。

1961 年《萬里長城的故事和中國民間文學的體裁問題》出版，並以此著作通過普羅普教授及艾德林教授主持的答辯，獲得語文學副博士學位。

1962 年轉調東方文學研究組（後來的亞非文學研究組）工作，開始研究《三國演義》。

1965 年至北京大學進修十個月，由段寶林教授指導。袁珂《中國古代神話》俄譯本初版出版，由李福清擔任責任編輯並撰寫後記。

1970 年以《中國的講史演義和民間文學傳統——論三國故事的口頭和書面異體》通過博士論文答辯，獲得語文學博士學位。此書自 1961 年開始寫作，是李福清的第二本專著。

1977 年與東干學者合作，編選《東干民間傳說故事集》，共 78 個故事，出版於莫斯科科學出版社。

1979 年《從神話到章回小說》出版。

- 1987 年當選蘇聯科學院通訊院士。
- 1989 年參加哈佛大學「回族文化在中國、佛教文化在中國」的國際會議。
- 1990 年獲得蘇聯國家獎。
- 1992 年初，應邀至臺灣清華大學中文系，講授「三國演義」、「中國民間文學」等課程。
- 1995 年臺灣清華大學客座三年期滿回國，受英國牛津大學邀請，演講「台灣原住民神話比較研究」。
- 1996 年任教於靜宜大學中文系，任教「台灣原住民文學」等科目。
- 1997 年台灣洪葉出版社，出版《李福清論中國古典小說》。
- 1998 年 1 月出版《從神話到鬼話——台灣原住民神話故事比較研究》。
- 2003 年獲中國教育部授予之「中國語言文化友誼獎」，是第一位獲獎的俄羅斯人。《中國小說與傳說》出版。同年，於中國南開大學擔任客座教授。
- 2004 年訪問山東、天津等地講學，並蒐集年畫資料。
- 2006 年擔任俄羅斯科學院高爾基世界文化研究所亞非文學研究室主任，兼任俄羅斯國立人文大學東方文化及古希臘羅馬文明學院教授。
- 2008 年成為俄國史上第三位中國文學專業的俄羅斯科學院院士。
- 2010 年獲得中國總理所頒發的「中國語言文化貢獻獎」。
- 2011 年獲得中國民間文藝家協會所頒發的「中國民間文化貢獻獎」。
- 2012 年 10 月 3 日逝世於莫斯科，享壽 80 歲。

附錄二 李福清論著目錄

本論著目錄主要參考李福清《中國神話故事論集》所附的〈李福清著述篇目(1951-1987)〉(1988年出版)，以及李偉《李福清及其漢學研究》附錄二〈李福清著述目錄(1951-2004)〉(2006年出版)、張冰《俄羅斯漢學家李福清研究》附錄二〈李福清主要學術著述(1951-2012)〉，並加上本人的增補，編排整理而成。

目錄分類按照出版形式排列，依序是專書、期刊論文、專書論文、其他(撰寫百科全書詞條、註釋、擔任編輯、撰寫專書序跋、擔任翻譯等)。

李福清論著目錄

一、專書

- 1、專著《萬里長城的傳說與中國民間文學的題材問題》，莫斯科：東方文學出版社，1961年。
- 2、《從三國故事看中國講史的發展問題》(小冊子)，莫斯科：東方文學出版社，1964年。
- 3、同上(英譯本)，莫斯科，1964年。
- 4、專著《中國的講史演義與民間文學傳統》，莫斯科：科學出版社，1970年。
- 5、專著《從神話到章回小說·中國文學人物形貌的演變》，莫斯科：科學出版社，1979年。
- 6、專著《中國古典文學研究在蘇聯》，田大畏譯，書目文獻出版社，北京，1987年，臺北：學生書局，1991年。
- 7、《中國神話故事論集》，馬昌儀編，北京：中國民間文藝出版社，1988年，臺北：學生書局，1991年。

- 8、《中國現代文學在蘇聯》(淡江講座叢書 96)，淡江大學，1991 年。
- 9、《蘇聯所藏關於臺灣的資料及臺灣研究的情況》(淡江講座叢書 97)，淡江大學，1991 年。
- 10、《漢文古小說論衡》，南京：江蘇古籍出版社，1992 年。(中文)
- 11、《《三國演義》與民間文學傳統》，上海：古籍出版社，1997 年。
- 12、《李福清論中國古典小說》，臺北：洪葉文化公司，1997 年。
- 13、《關公傳說與《三國演義》》，臺北：漢揚出版社，1997 年；雲龍出版社，1999 年。
- 14、《從神話到鬼話：臺灣原住民神話故事比較研究》，台中：晨星出版社，1998 年；增訂本題為《神話與鬼話》，北京：社會科學文獻出版社，2001 年。
- 15、《古典小說與傳說(李福清漢學論集)》，李明濱編選，北京：中華書局，2003 年。
- 16、《中國各民族神話研究外文論著目錄 1839-1990》，北京：北京圖書館出版社，2007 年。
- 17、《中國木版年畫集成·俄羅斯藏品卷》，北京：中華書局，2009 年。
- 18、《東干民間故事傳說集》，上海：上海文藝出版社，2011 年。
- 19、《李福清中國民間年畫論集》，北京：中國戲劇出版社，2012 年。

二、期刊論文

- 1、〈誰是誰非？〉(論 B·凱榮的詩)，《新世界》，1951 年第八期。
- 2、〈中國文學的新英雄〉(評俄文版《新兒女英雄傳》)，《新世界》，1952 年第十期。(與 B·謝曼諾夫合作)。
- 3、〈東干族傳統民歌的新材料〉，《蘇聯東方學》，1956 年第 5 期。
- 6、〈中國對民間文學的搜集和研究〉，《文學問題》，1957 年第 5 期。

- 7、〈H·費德林教授的《中國文學》〉(書評)，《世界文化史通報》1957年第3期。(英文)
- 8、〈東干民間文學〉，《蘇聯吉爾吉斯報》，1957年12月22日。(與И·尤蘇波夫合作)
- 9、〈B·契切洛夫簡歷〉(中文)，《民間文學》，1957年第9期。
- 10、〈詩經——中國文化最古老的典籍〉(評費德林教授的書，英文)，《世界文化史通報》，1958年第3期。
- 11、〈東干歷史傳說之一(韓信傳說)〉，《東方文學研究所簡報》，第27集，莫斯科，1959年。
- 12、〈中國現代民間文藝學〉，《蘇聯民族學》，1960年第1期。
- 13、〈論劉白羽的創作〉，收入《人民民主國家作家論》第3集，莫斯科：國家文學出版社，1959年。(與H·巴拉舍夫合作)
- 14、〈評B·瓦赫金《樂府選譯》〉，《蘇聯東方學》，1959年第6期。
- 15、〈評《韓國文學》〉，《東方學問題》，1960年第4期。(與B·李合作)
- 16、〈中國諺語是研究人民世界觀的材料〉，《蘇聯民族學》，1960年第4期。
- 17、〈中國與中亞文化交往史略〉，《東方學問題》，1960年第5期。
- 18、〈評《普通民族學概論·國外亞洲部分》〉，《蘇聯民族學》，1961年第2期。
- 19、〈評石鐵英《古代中國和印度的經濟文化交流》〉，《亞非人民》，1961年第4期。(與E·梅特韋傑夫合作)
- 20、上文的中譯，《中外關係史譯叢》第1輯，上海：譯文出版社，1984年。
- 21、〈中國評話〉(書評)，《外國文學》，1963年第5期。
- 22、〈評李世瑜《寶卷綜錄》〉，《亞非人民》，1963年第1期。(與Л·卡札柯娃與Э·司土羅娃合作)。
- 23、〈未聞的《紅樓夢》抄本〉，《亞非人民》，1964年第5期。(與Л·孟列夫

合作)

- 24、同上(日譯),《大安》,1965年第1號(節譯);全譯本間日本《明清語言研究會會報》,1965年第7號。
- 25、上文的中譯,《紅學世界》,胡文彬、周雷編,北京出版社,1984年。
- 26、〈蘇聯幾個大圖書館的東方藏書〉(書評),《亞非人民》,1964年第1期(與Ю·別列金合作)。
- 27、〈評О·彼得洛娃〈朝鮮文化中的書面典籍記述〉〉,《亞非人民》,1964年第5期。
- 28、〈評澤田瑞穗《寶卷的研究》〉,《亞非人民》,1964年第3期。
- 29、〈幾部手抄、木刻珍寶呢尋訪記〉,《亞非人民》,1965年第3期。
- 30、〈為B·阿列克謝耶夫《中國民間年畫》一書寫的前言〉以及此書注釋,莫斯科:東方文學出版社,1966年。(與M·魯多娃合作)
- 31、〈中國文學作品目錄補遺〉,《亞非人民》,1966年第1期。
- 32、〈畫家兼研究家〉(短評、介紹斯喬夫),《蘇聯婦女》(中文版),1966年第12期。
- 33、書評〈離薄迦丘十萬八千里〉,《新世界》,1967年第4期。
- 34、〈民間年畫收藏家——B·阿列克謝耶夫〉,《蘇聯婦女》(中文版),1967年第5期。
- 35、〈蘇聯東干族的口頭文學與書面文學〉,收入《蘇聯東干族史綱》,伏龍芝,1967年。
- 36、〈漫遊在中國詩歌王國〉(評艾德林的陶淵明研究),《新世界》,1968年第7期。
- 37、〈回族姑娘法提瑪在答辯學位論文〉,在《蘇聯婦女》(中文版),1968年第5期。
- 38、〈評Д·耶里謝耶夫《韓國的古代文學》〉,《蘇聯婦女》(朝文版),1968年

第 6 期。

- 39、〈評《春香傳》〉，《蘇聯婦女》（韓文版），1968 年第 12 期。
- 40、〈評十九世紀越南女詩人胡春香的詩作（俄譯本）〉，《新世界》，1968 年第 12 期。
- 41、〈評 H·馬漢茂《李立翁論戲曲》，M·吉姆：段成式《越複雜錄》〉《亞非人民》，1969 年第 2 期。
- 42、〈韓國中篇小說之源〉，《文學問題》，1969 年第 1 期。
- 43、〈論中國說書的藝術結構〉，《亞非人民》，1969 年第 1 期。
- 44、〈古代東方文學的創作方法〉，《文學問題》，1969 年第 6 期。（中譯版見第 202 條）
- 45、〈從民歌到抒情詩〉，《文學問題》，1970 年第 10 期。
- 46、〈介紹一本關於京劇的書〉（評謝羅娃《京劇》一書，1970 年出版），《蘇聯婦女》（中文版），1972 年第 2 期。
- 47、〈說唱藝人石玉昆和他的清官包公及俠義故事〉（中譯），陳瑜譯，《曲藝藝術論叢》，1982 年第 3 期。
- 48、〈文學類型研究的幾個問題〉（越南文），《文學雜誌》（河內），1974 年第 2 期。
- 49、〈新記錄的蒙古民間文學作品〉，《亞非人民》，1976 年第 2 期。（與 C·涅克留多夫合作）
- 50、〈蘭陵笑笑生和他的長篇小說《金瓶梅》〉的中文節譯，白嗣宏譯，《文藝理論研究》，1986 年第 4 期。
- 51、全譯文，見〈《金瓶梅》資料會錄〉，方銘編，黃山書社，合肥，1986 年。
- 52、〈回族故事的藝術世界〉（節譯），劉鐵城校，《民族文學研究》，1986 年第 2 期。
- 53、〈東蒙藝人的技巧考察〉，收入《蒙古史詩》，威斯巴登，1979 年。

- 54、同上文，德譯本，出處同上。
- 55、〈研究元曲的力作〉（評索羅金的《元雜劇的研究》），《遠東問題》，1979年第4期。
- 56、上文的英譯，見《中國文學》（美國），1982年第4卷第1期。
- 57、〈蒙古史詩洪古爾德新疆異本〉的中譯、國淑萍譯，《民族文學譯叢》，第2期，北京，1984年。
- 58、專著《從神話到章回小說·中國文學人物形貌的演變》「作者的話」、「結論」的中譯，上海《民間文藝刊》第8集，1986年。
- 59、《世界各民族的神話》的中文譯述，馬昌儀譯，《文學研究動態》，1981年第22期；《民間文學論壇》1982年第2期。
- 60、〈評錢鐘書的長篇小說《圍城》〉，《外國文學》，1981年第4期。
- 61、〈《紫玉》是怎樣創作的〉，《蘇聯婦女》（中文版），1981年第4期。又載《參考消息》，北京，1981年8月3日。
- 62、〈《皇黎一統誌》與遠東長篇小說的傳統〉的越南譯文，《文學雜誌》，河內，1984年第7期。
- 63、《馳往陌生的地方》，《文學問題》，1982年第7期。
- 64、〈格魯吉亞文學在中國〉，《共產黨人》報，第比利斯，1982年8月11日（格魯吉亞文）。
- 65、〈研究本子故事藝人經歷的幾個問題〉的德譯本，收入《蒙古英雄詩問題》第2集，威斯巴登，1982年。
- 66、〈研究本子故事藝人經歷的幾個問題〉中譯本，《民族文學研究》，1989年第3期。
- 67、〈評《普明寶卷》〉，《亞非人民》，1882年第1期。
- 68、〈中國章回小說與話本的蒙文譯本〉（中譯），田大畏譯，《文獻》，北京，1982年底14期。

- 69、評德文本《故事百科辭典》，西柏林—紐約，第 1—3 卷（1977；1978；1981），《亞非人民》，1983 年第 3 期。
- 70、〈蒙古長篇小說之源〉的中譯，陳弘法譯，《民族文學研究》，1987 年第 1 期。
- 71、〈評 F·庫恩《傳記與著作目錄》〉，（威斯巴登，1980 年），《亞非人民》1983 年第 5 期。
- 72、〈俄國漢學家德明及其《中國旅行記》與《紅樓夢》〉，《亞非人民》，1983 年第 5 期。
- 73、〈俄國漢學家德明及其《中國旅行記》與《紅樓夢》〉中譯，劉魁立譯，《紅樓夢研究集刊》，北京，1986 年第 13 期。
- 74、〈中國的插圖藝術與《金瓶梅》的插圖〉，萊比錫，魏瑪，1983、1984、1988 年。（德文）
- 75、〈中國現代短篇小說〉，《蘇聯婦女》（中文版），1983 年第 3 期。
- 76、〈蘇聯讀者與美猴王孫悟空重逢〉，《蘇聯婦女》（中文版），1983 年第 6 期。
- 77、〈1981 年的天津會見〉，《文學問題》，1984 年第 1 期。
- 78、〈1981 年的天津會見〉的中譯，《外國文學動態》1984 年第 7 期，《俄蘇文學》1984 年第 7 期（片段）。
- 79、〈1981 年的天津會見〉德譯，《藝術與文學》，東柏林，1984 年第 4 期。
- 80、〈論對借用情節與形象的改造〉，收入《民間文學·形象與上下文中的文學語言》，莫斯科：科學出版社，1984 年。
- 81、〈中國文學家在莫斯科〉，《蘇聯婦女》（中文版），1984 年第 5 期。
- 82、〈蘇聯對中國古神話的研究〉（中文，選自田大畏譯《中國古典文學研究在蘇聯》一書），《文學研究動態》，1984 年第 7 期。
- 83、〈蘇聯對中國古代民間文學的研究〉（中文，選自田大畏譯《中國古典文學

- 研究在蘇聯》一書)，《文學研究動態》，1984年第11期。
- 84、〈論中國當代中篇小說及其作者〉中文節譯，譚思同譯，《文學自由談》1986年第2期。
- 85、〈《紅樓夢》年畫在蘇聯〉，佟景韓譯，《美術研究》，1986年第2期（俄文未發表）。
- 86、〈中國出版俄蘇作家著作日趨繁榮〉，《俄蘇文學》，1986年第6期。（中文）
- 87、〈中國當代文學中的傳統成分〉（節譯），高陶譯，《文藝報》，1986年11月29日第3版。
- 88、〈中國當代小說中的傳統因素〉（上文的全譯本），尹錫康譯，《當代文藝探索》，1987年第2期。
- 89、〈東蒙民間說唱的一種。論唐朝的說書（以薛海故事及唐朝第七個故事：尉遲善回家為例）〉，《蒙古英雄詩問題》第4集，威斯巴登，1987年。（俄、德兩種文字）
- 90、〈紅樓夢——祝蘇中聯合出版的第一部作品〉，《蘇聯畫報》，（中文版）1987年第4期。
- 91、〈蘇中合作出版的《石頭記》〉，《蘇聯婦女》，（中文版）1987年4月號。
- 92、〈時間不是白費的——漢學家笱記〉，《兒童文學》，1998年第6期。
- 93、〈中國神話在東南亞〉，收入《遠東文學理論問題研究（阿列克謝耶夫講座）》下冊，莫斯科，1988年。
- 94、〈中國古代神話與中世紀敘述文學傳統〉，收入《東南亞、東亞文學發展之中民間文學作用》，莫斯科，1988年。
- 95、〈《三國演義》外國研究補遺〉，收入王麗娜《中國古典小說戲曲在國外》，上海：學林出版社，1988年。
- 96、〈丹麥皇家圖書館所藏中國小說孤本〉，《蘇聯科學院文學語言部通不報》，

1988年，第47卷第5期。

- 97、〈在越南採錄的女媧新材料〉，《民間文學論壇》1988年第3期（又收入《中國神話故事論集》，越文翻譯，《文化民間》，河內，1991年第4期）。
- 98、〈《聊齋志異》外文譯本補遺〉，《文學遺產》1989年第4期（與王麗娜合作）。
- 99、〈《三國演義》的人物描寫原則〉，《文學研究叢刊》，1989年第4輯。
- 100、〈論五四時期的中國歌謠學研究〉，《江海學刊》1990年第1期。
- 101、〈中國的年畫〉，《民間文學論壇》1990年第2期。（中文）
- 102、〈1990年中國民間年畫的新發現〉，《民間文學論壇》1990年第5期。（中文）
- 103、〈中國年畫及其俄國收藏者〉，《民間文學論壇》1990年第1期。（中文）
- 104、〈阿里山1927——一位學者的鄒語尋跡〉，《民眾日報》1991年7月31日至8月5日連載。（中文）
- 105、〈第一個從俄國來臺灣的人〉（A.Mol'trekht），《自立晚報》1991年7月2日。（中文）
- 106、〈最早調查臺灣的俄國人（P.Ibis）〉，《中時晚報》1991年5月8—9日。（中文）
- 107、〈中國文學理論在蘇聯〉，《中央日報》1991年8月22日；又收入《中國文哲研究的回顧與展望論文集》，臺北：中央研究院，1992年。（中文）
- 108、〈蘇聯「中國：國家與社會」一九九一年年會〉，《漢學研究通訊》，1991年第10卷第2期，頁112-114。
- 109、〈蘇聯漢學現況〉，漢城，《東亞文化》1991年第21期（韓文）。
- 110、〈奧地利國家圖書館所藏漢文珍本目錄〉，《文獻》，1992年第2期。（中文）
- 111、〈蘇聯科學院遠東研究所一九九一年年會紀要〉，《漢學研究通訊》，

- 1992 年第 11 卷第 1 期，頁 25-44。
- 112、〈西伯利亞及俄國遠東地區土著民族民間文學叢書介紹〉，臺北，《大陸雜誌》1992 年 85 卷 6 期。(中文)
- 113、〈三國年畫〉，《中國時報》1992 年 4 月 29 日。(中文)
- 114、〈訪鄒族，聶夫斯基教授之後 60 年〉，《東方》，莫斯科，1992 年底 5 期，又收入《聖彼德堡東方學》1996 年第 8 期。
- 115、〈中國年畫在蘇聯〉，香港，《明報月刊》，1992 年第 2 期。
- 116 〈《三國志平話》中的民間敘事詩母題〉，《中華文史論叢》，1992 年第 49 輯。(中文)
- 117、〈漢族及西南少數民族傳說中的諸葛亮南征〉，《民族文學研究》，白嗣宏譯，1992 年第 2 期。俄文原文收入《被時間俘虜的。紀念 S.S.Cel'niker 論文集》，莫斯科，2000 年。
- 118、〈蘇聯遠東研究所二十五週年〉，《漢學研究通訊》，1992 年第 11 卷第 1 期，頁 74-75。
- 119、〈中國現代文學在俄國（翻譯及研究）〉，《中國文化研究》，1993 年第 2 期。(中文)
- 120、〈中國古代神話與章回小說〉，臺北，《漢學研究》，1993 年第 11 卷第 1 期。
- 121、〈中國章回小說及俗文學目錄補遺〉，白嗣宏譯，臺北，《漢學研究》1993 年第 11 卷第 2 期。
- 122、〈三國演義與民間敘事詩〉，台中，《東海學報》1993 年第 34 卷。
- 123、〈射日神話比較研究——以布農神話為主〉，漢城，《東亞文化》，1993 年第 31 卷(中文)
- 124、〈俄國漢學博士與副博士論文目錄—1993 年〉，《漢學研究通訊》，1994 年第 13 卷第 3 期，頁 192。

- 125、〈俄羅斯所藏廣東俗文學刊本書錄〉，臺北，《漢學研究》，1994年第12卷第1期。
- 126、〈三國志平話中的藝術時間〉，捷克，布拉格《東方檔案》，1994年第62卷（英文）。
- 127、〈關羽研究目錄：附關索目錄〉，《漢學研究通訊》，1994年第13卷第4期，頁257-262。
- 128、〈《三國志演義》研究文獻目錄補遺〉，東京，《中國古典小說研究動態》1994年6月號。（中、日文）
- 129、〈德國所藏廣東俗文學刊錄〉，臺北，《漢學研究》1995年第13卷第1期。（中文）
- 130、〈《國王新衣》的來龍去脈〉，《書屋》，1995年第2期，頁26-27。
- 131、〈中國小說與民間文學關係〉（中文），《中國語文論叢》，漢城，1997年；又載香港《嶺南學報》1999年第1期，《民族藝術》1999年第4期。
- 132、〈中國古典詩歌研究在俄國〉，《漢學遺產》，1997年第6期；又《漢學研究通訊》1997年16卷2期。（中文）
- 133、〈新發現的廣東俗曲書目〉，臺北，《漢學研究》，1999年第17卷第1期。
- 134、〈三國故事年畫目錄（上、下）〉，臺北，《歷史人物》，1999年第9卷第11、12期。（中文）
- 135、〈俄羅斯漢學——中國文學研究中心〉，《中國古典小說研究》，東京，1999年第5期（日文，山下一夫譯）。
- 136、〈中國說書《三國》（比較研究）〉，《中國說唱文學》，易德波主編，倫敦，1999年（英文，易德波譯）。
- 137、〈塞得克人神話故事初談〉，《民族文學研究》，2000年第1期。（中文）
- 138、〈《聊齋志異》在俄國——阿列克謝耶夫與〈聊齋志異〉的翻譯和研究〉，收入《聊齋學研究論文集》，北京，文聯出版社，2001年；又載《漢學研究

- 通訊》，臺北，2001 年第 80 期。
- 139、〈紀念俄羅斯漢學家阿列克謝耶夫誕生一百二十周年〉，《漢學研究通訊》，臺北，2001 年第 79 期。
- 140、書評〈B.I.Pankratov 潘克甫：蒙古學、漢學、佛學〉，《東方》，莫斯科，2001 年 1 號。
- 141、〈從歷史詩學的視角看中國敘事文學中人物描寫的演化過程〉，東京，《中國文學研究》，東京早稻田大學中國文學會，2001 年第 27 期（日文）。
- 142、〈俄羅斯國家圖書館藏中國年畫圖錄〉，《東方收藏》，莫斯科，2002 年（俄文）。
- 143、〈關於美國出版的回族民間故事選〉，《彼得堡東方學》，聖彼德堡，2002 年。
- 144、〈蘇聯藏中國古籍搜尋記〉，馬琳譯，收錄於閻純德主編：《漢學研究第九集》，北京，學苑出版社，2006 年。
- 145、〈東干歷史傳說與中國歷史故事比較研究〉，王亞民、李莉譯，《甘肅社會科學》，2007 年第 2 期，頁 102-103。
- 146、〈中國曲藝與年畫〉，李松譯，《民間文學年刊》，2009 年 2 月 2 期增刊，頁 3-18。
- 147、〈東蒙古史詩中對女英雄的描寫〉，楊利芳、田艷秋譯，陳崗龍審校，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2012 年 11 月，第 41 卷第 6 期，頁 14-32。
- 148、〈俄羅斯漢學家李福清教授訪談錄〉，《民俗研究》，2012 年第 6 期，頁 5-12。（與葉濤合著）
- 149、〈我與中國學者的交往〉，閻國棟譯，《內蒙古師範大學學報（哲學社會科學版）》，2013 年第 42 卷第 1 期，頁 7-12。

三、專書論文

- 1、〈中國人民志願軍在朝鮮的快板詩歌〉，列寧格勒大學東方系中國語文科學生文集（油印本），第 2 集，1955 年。
- 2、〈論中國當代的兒童文學〉，收入《兒童文學論》，列寧格勒：兒童出版社，1955 年。
- 3、〈論中國民間故事的民族特徵〉，收入《兒童文學論》，列寧格勒：兒童出版社，1957 年。
- 4、〈研究古代中朝文學交往的幾個問題〉，收入《論民族文學的相互交往與相互影響》，莫斯科：科學出版社，1961 年。
- 5、《為林娣〈鼠獄記〉一書寫的序言》，莫斯科：國家文學出版社，1964 年。
- 6、〈中國戲曲理論〉，收入《東方各國的文學與美學理論問題》，莫斯科：東方文學出版社，1964 年。
- 7、〈中國的說書與韓起祥的革新〉，收入《民族傳統與社會主義現實主義的起源》，莫斯科：科學出版社，1965 年。
- 8、〈中國神話研究與袁珂教授的書——為袁珂《中國古代神話》俄譯本寫的后記〉，莫斯科：東方文學出版社，1965 年。
- 9、〈中國神話研究與袁珂教授的書——為袁珂《中國古代神話》俄譯本寫的后記〉（日文譯介），日本《文學》雜誌，1970 年第 2 期。
- 10、〈中國神話研究與袁珂教授的書——為袁珂《中國古代神話》俄譯本寫的后記〉（中文譯介），《文學研究動態》，1981 年第 22 期。
- 11、〈從文學的角度看《穆天子傳》〉，收入為紀念 H·康拉德院士七十壽辰編的《歷史語文學研究專集》，莫斯科，1967 年。
- 12、〈從文學的角度看《穆天子傳》〉的中譯，王士媛譯、劉魁立校，《民間文學》，1985 年第 10 期。
- 13、〈論中國文學發展中兩種傳統的相互關係〉，收入《國際討論會〈傳統在中國歷史中的作用〉論文提要》，莫斯科，1968 年。

- 14、〈中國評話的語言與風格的研究問題〉，收入《遠東文學的理論問題》（論文提要），列寧格勒，1968年。
- 15、〈論中國傳統評話中的詩文〉，收入《東方文學》，莫斯科：科學出版社，1969年。
- 16、〈文學作品及其在民間的異文〉，收入《東方文學的理論問題》，莫斯科：科學出版社，1969年。
- 17、〈中國平話的範本——《武王伐紂評話》〉，收入《中朝文學體裁與風格》，莫斯科：科學出版社，1969年。
- 18、〈越南古代志怪小說的起源與發展〉，為越南古代小說集《夜叉王》一書寫的后記，莫斯科：文藝出版社，1969年。
- 19、〈中國古代神話與小說的演變〉，收入《中國古代文學論集》，莫斯科：科學出版社，1969年。
- 20、〈對中國章回小說的傳統評論〉，收入《遠東文學研究的理論問題》（論文提要），莫斯科：科學出版社，1970年。
- 21、〈漢族民間故事的人物和情節〉，《漢族民間故事》（新譯本）一書的序言，莫斯科：文藝出版社，1972年。
- 22、〈韓國詩人與小說家金時習〉，收入金時習《金鰲新話》，莫斯科：文藝出版社，1972年。
- 23、〈中國民間文學作品的記錄者——B·阿列克謝耶夫〉，收入《中國文學與文化》，莫斯科：科學出版社，1972年。
- 24、〈平話的敘事結構〉，收入《中國文學研究在蘇聯》，莫斯科：科學出版社，1973年。
- 25、〈中國古代文學〉，收入《古代東方的詩歌與小說》（世界文庫），莫斯科：文藝出版社，1973年。
- 26、〈十七世紀的遠東文學·導言〉，收入《世界文學史》第4卷，莫斯科：科

- 學出版社，1973年（試行本，1987年正式出版）。
- 27、〈中國文學〉（小說、通俗文學、戲曲），出處同上。
- 28、上書第4卷的導言與結論部分（與Ю·維別爾合作）。
- 29、〈遠東文學·導言〉，收入《世界文學史》第3卷，1985年正式版。莫斯科：科學出版社，1974年（試行本）。
- 30、〈中國文學〉（通俗小說）——同上。
- 31、〈中國古代文學的文學肖像特徵〉（提要），收入《遠東文學研究的理論問題》，莫斯科：科學出版社，1974年。
- 32、〈說唱藝人石玉昆和他的清官包公及俠義故事〉，收入石玉昆《三俠五義》，莫斯科：文藝出版社，1974年。
- 33、〈17—19世紀的韓國小說〉，《牡丹與紅蓮》一書的後記，莫斯科，1974年。
- 34、〈中世紀文學的類型研究與相互關係〉，收入《東西方中世紀文學的類型研究與相互關係》，莫斯科：科學出版社，1974年。
- 35、擔任《東西方中世紀文學的類型研究與相互關係》的責編，莫斯科：科學出版社，1974年。
- 36、〈中國朝鮮民間故事譯介〉，收入《白天的星空》（《東方文叢》第2集），莫斯科：文藝出版社，1974年。
- 37、〈關於文學區域性的內部規律與相互關係的探討〉，收入為紀念H·康拉德編的《歷史語文學研究專集》，莫斯科：科學出版社，1974年。
- 38、〈中國的諷刺作家老舍〉，為老舍《月牙兒》一書作序及選編，基輔：第聶伯河出版社，1974年。（烏克蘭文）
- 39、〈遠東的古典小說〉，為《遠東的古典小說》一書作序（《世界文庫》），莫斯科：文藝出版社，1975年。
- 40、〈蘭陵笑笑生和他的長篇小說《金瓶梅》〉，收入《金瓶梅》俄譯本第1卷，

莫斯科：文藝出版社，1977年，並擔任此書註釋。

- 41、〈中國古典文學人物肖像的符號特徵〉，收入《符號學與藝術創作》，莫斯科，1977年。
- 42、〈中國古典文學人物肖像的符號特徵〉的匈牙利譯文，布達佩斯，1978年。
- 43、為《印度、中國、朝鮮、越南、日本的古典詩歌》（《世界文庫》）一書的中國部分作注。莫斯科：文藝出版社，1977年。（與И·斯米爾諾夫合作）
- 44、〈回族故事的藝術世界〉（與М·哈薩諾夫合作），收入《回族民間故事傳說集》，莫斯科：科學出版社，1977年。
- 45、〈回族故事情節的來源與分析〉，收入《回族民間故事傳說集》，莫斯科：科學出版社，1977年。
- 46、〈中國書面敘事作品的風格問題〉，收入《書面敘事作品典籍》，科學出版社，1978年。
- 47、〈中國古代文學與造型藝術中的神話人物形象〉（提要），收入《遠東文學研究的理論問題》第2集，莫斯科：科學出版社，1978年。
- 48、〈東蒙民間文學的一種體裁——神話傳說人物譜〉，見《П·И·卡法洛夫及其對祖國東方學的貢獻》（會議資料集），莫斯科，1979年。（與涅克留朵夫合作）
- 49、〈中國章回小說的形成〉，收入《亞非長篇小說的起源》，莫斯科：科學出版社，1980年。
- 50、〈蒙古史詩洪古爾德新疆異本〉，收入《《江格爾》與突厥蒙古各民族中史詩創作問題》，莫斯科：科學出版社，1980年。
- 51、〈中國章回小說在蒙古〉（提要），收入《遠東文學研究的理論問題》，莫斯科：科學出版社，1980年。

- 52、〈《聊齋志異》及其作者〉，收入蒲松齡《僧術集》，基輔：第聶伯河出版社，1980年（烏克蘭文）。
- 53、〈韓國小說之源〉，收入《韓國古書中的傳說》，莫斯科：文藝出版社，1980年。
- 54、〈中國神話〉，收入《世界各民族的神話》百科辭典，上冊，莫斯科：蘇聯百科全書出版社，1980年。
- 55、〈烏蘭巴托藝人達·曾德及其演唱的作品〉，見《蒙古英雄詩問題》第1集，威斯巴登，1981年。（德文）
- 56、〈中國章回小說的蒙文譯本〉，《蒙古的文學往來》，莫斯科：科學出版社，1981年。（與B·謝曼諾夫合作）
- 57、〈本子故事與遠東和民間文學的相互關係問題〉，出處同上。（與策仁索德那木合作）
- 58、〈東蒙藝人的技巧（馬讚與騎手讚）〉，收入《民間文學·詩學與傳統》，莫斯科：科學出版社，1982年。
- 59、〈傳統在民間文學與文學中的發展·導言〉，收入《東南亞文學中的傳統與革新》論文集，莫斯科：科學出版社，1982年。
- 60、〈《皇黎一統誌》與遠東長篇小說的傳統〉，莫斯科：科學出版社，1982年。
- 61、〈研究本子故事藝人經歷的幾個問題〉，收入《蒙古英雄詩問題》第2集，威斯巴登，1982年。
- 62、〈西伯利亞、中亞及遠東諸民族民間文學中的共同主題與情節〉，收入《東方各國與各民族》第13集，莫斯科：科學出版社，1982年。
- 63、〈中國章回小說與話本的蒙文譯本〉的英譯本，收入《中國傳統小說在亞洲各國》，北京：國際文化出版公司，1989年。
- 64、〈蘇聯漢學圖書館的中國章回小說〉，收入《漢學圖書館——蘇聯中國學資

- 料庫》，莫斯科：蘇聯科學院情報研究所，1983年。
- 65、〈B·阿歷克謝耶夫著作中的中國民間神話資料〉，收入《中國傳統文化》，莫斯科：科學出版社，1983年。
- 66、〈蒙古長篇小說之源〉，收入《向高山之巔前進》（東方文集，第2集），莫斯科：文藝出版社，1983年。
- 67、〈古代演義小說的形象結構引類〉，收入《東方詩學·藝術形象的特點》，莫斯科：科學出版社，1983年。
- 68、〈新發現的東蒙傳說〉，見《Documenta Barbarorum》，威斯巴登，奧托·哈拉索維茨出版社，1983年。（德文）
- 69、〈但願不再發生〉，《文學報》，1983年2月23日。
- 70、〈但願不再發生〉的蒙古譯文。
- 71、〈宋代小說《碾玉觀音》〉，收入《宋代小說與話本集》，基輔：第聶伯河出版社，1983年（烏克蘭文）。
- 72、〈《三國演義》及其作者〉，收入羅貫中《三國演義》俄譯本，莫斯科：文藝出版社，1984年。
- 73、〈中國文學（三一六世紀的短篇小說）〉，收入《世界文學史》第2卷，莫斯科：科學出版社，1984年。
- 74、〈論中國當代中篇小說及其作者〉，收入《人到中年》俄譯本，莫斯科：虹出版社，1985年。
- 75、〈東蒙說書中對女英雄的描寫（以穆桂英為例）〉（用俄德兩種文字發表），《蒙古英雄詩問題》第3集，威斯巴登，1985年。
- 76、〈最早的蒙古章回小說的體裁結構特點〉，收入《中亞與東亞文學的體裁特徵》，莫斯科：科學出版社，1985年。
- 77、〈東亞與東南亞文學導言〉，收入《世界文學史》第3卷，莫斯科，1985年。

- 78、〈十三—十六世紀的中國文學：小說〉，收入《世界文學史》第3卷，莫斯科，1985年。
- 79、〈蘭陵笑笑生和他的長篇小說《金瓶梅》〉（有修改），收入《金瓶梅》俄譯本再版，莫斯科，1986年。
- 80、與孟列夫合寫〈列寧格勒藏抄本《石頭記》的發現及其意義〉，松匡譯，蘇聯列寧格勒藏抄本《石頭記》第1冊，中華書局，1986年。
- 81、〈中國神話論——袁珂《中國古代神話》俄譯本再版後記〉，見《中國古代神話》，莫斯科：科學出版社，1987年。
- 82、〈馮驥才創作三題〉，收入《馮驥才中短篇小說集》，莫斯科，1987年。
- 83、〈俄羅斯漢學家阿列克謝耶夫及他的1907年的中國遊記〉，收入阿列克謝耶夫《1907年中國遊記》（德文版），萊比錫，1989（與M·Bankovskaja合寫）。
- 84、〈東蒙古民間敘事詩中英雄決鬥描寫〉，《蒙古英雄敘事詩》，第5卷，德國威斯巴登，1992（德文）。
- 85、〈臺灣鄒族民間故事歌謠序〉，收入《臺灣鄒族民間故事歌謠》，台中縣立文化中心，1993年。（中文）
- 86、〈中國中世紀文學中的體裁問題〉，收入《歷史詩學：漢學時代與文學思想類型》，莫斯科，1994年。
- 87、〈十八世紀——十九世紀上半葉中國文學在俄國〉，收入《歐洲研究中國》，倫敦，1995年（英文）。
- 88、〈中央研究院傅斯年圖書館藏罕見廣東木魚書書錄〉，《中國文哲研究通訊通訊》，1995年。（中文）
- 89、〈和平鄉泰雅族故事歌謠序〉，收入《和平鄉泰雅族故事歌謠集》，台中縣立文化中心，1995年（中文）
- 90、〈中國茶酒傳說初談〉，收入《第四屆中國中國飲食文化學術研討會論文

- 集》，臺北：中國飲食文化基金會，1996年；又載上海《民間文化》1997年第1期。
- 91、〈中國新宗教〉，收入《天帝教：宇宙與生活新識》，莫斯科，1996年（俄文）。
- 92、〈《辜妄言》小說抄本之發現〉，收入《辜妄言》，思無邪匯寶叢書，第45冊，臺北：臺灣大英百科股份有限公司，1997年。（中文）
- 93、〈從民間文學觀點看臺灣布農族神話故事〉，收入《首屆臺灣民間文學學本研討會論文集》，彰化：磺溪文化學會，1997年；英文譯本載《臺灣文學英譯叢刊》，美國，加州，2001年第9期。
- 94、〈諸葛亮傳說初談〉，收入《中國及其傳記體裁》，威斯巴登，2001年。（中文）
- 95、〈臺灣原住民神話特徵〉，收入《臺灣語言及教學》、《國際研討會文集》，新竹，1998年。（中文）
- 96、〈《三國演義》與關羽版畫〉，收入《第二回中國民間版畫研討會》，東京，1998年。（中、日文）
- 97、〈俄中文學關係起源〉，收入《世界文化與東方》，莫斯科，1998年。
- 98、〈早期的中國年畫收藏紀念畫解釋（阿列克謝耶夫年畫收藏及其研究）〉，收入《第3回中國民間版畫國際研討會論文集》，東京，1999年。（中文）
- 99、〈從比較神話角度再論伏羲等幾位神話人物〉，《新古典新義》，臺北：學生書局，2001年。
- 100、〈《聊齋誌異》在俄國——阿列克謝耶夫與《聊齋誌異》的翻譯與研究〉，《聊齋學研究論集》，北京：中國文聯出版公司，2001年。
- 101、〈俄國漢學家阿列克謝耶夫院士及其華北之路〉，收入阿列克謝耶夫《1907年中國紀行》，閻國棟譯，雲南人民出版社，2001年（與班科夫斯卡婭合寫）。

- 102、〈關公的青龍與赤兔馬〉，《臺灣宗教研究通訊》，2003年第5期（上），臺北：蘭台出版社。
- 103、〈第一位收集中國年畫的學者阿列克謝耶夫〉，《歷史、文學、藝術通報》，莫斯科：科學出版社，2008年第5卷。
- 104、〈年畫中的《水滸》情節〉，《東方學文集》，莫斯科：科學出版社，2008年。
- 105、〈中國民間年畫功能〉，《今日民俗學與文化人類學：謝·尤·涅克留多夫六十五壽辰紀念文集》，莫斯科：俄羅斯人文大學，2008年。
- 106、〈臺灣原住民古代神話〉，《2007年俄羅斯科學院歷史語文學所著述》，莫斯科：科學出版社，2009年。
- 107、〈中國學者論俄國漢學史：閻國棟迄於1917年的俄國漢學史〉，《東西方文史論集(2007-2008)》，莫斯科：東方文學出版社，2009年。
- 108、〈關於新舊漢學詞典及指南〉，《漢學家研究文獻目錄：漢語和中國文化學習者圖書指南》，聖彼得堡：俄羅斯科學院圖書館，2010年。
- 109、〈讀《中國木版年畫集成·日本藏品卷》有感〉，《年畫研究·2011》，北京：中國戲劇出版社，2011年。
- 110、〈中國年畫與俄羅斯民間版畫〉，《學術創作：B.C.米亞斯尼科夫院士八十壽辰紀念集》，莫斯科：科學出版社，2011年。
- 111、〈我與中國學者的交往〉，《俄國朋友眼中的中國》，莫斯科：弗魯姆出版社，2012年。
- 112、〈俄羅斯中國學家米·瓦·阿列克謝耶夫及其中國之行〉，米·瓦·阿列克謝耶夫《在舊中國》（修訂版）序言，莫斯科：東方文學出版社，2012年。
- 113、〈悼年畫大權威王樹村先生〉，《民間夢報國誌：王樹村先生紀念文集》，汕頭：汕頭大學出版社，2012年。
- 114、〈在中國小說選萃目錄選定之時〉，《阿列克謝耶夫院士所譯的中國古典小

說名作》序言，莫斯科：東方文學出版社，2012年。

四、其他（撰寫百科全書詞條、註釋、擔任編輯、撰寫專書序跋、擔任翻譯等）

- 1、〈兩則中國傳說〉（翻譯），《環球》，1956年第3期。
- 2、〈兩則中國傳說〉（譯成日文）柳瀨渡譯，《民話》，1959年第4期
- 3、〈后羿的故事〉（翻譯），《東方叢刊》，第1期，莫斯科：國家文藝出版社，1957年。
- 4、《老荀的故事》（編譯），列寧格勒：兒童出版社，1957年。
- 5、《中國民間故事選》（編譯），莫斯科：國家文藝出版社，1957年。
- 6、《中國民間故事選》（編譯，第二版補充版），莫斯科：國家文藝出版社，1959年。
- 7、〈中國各民族的故事〉（編譯），收入《巧匠》第3集，赤塔，1959年。
- 8、〈葉聖陶〈稻草人〉〉（翻譯），收入《葉聖陶：一生》，莫斯科：國家文藝出版社，1960年。
- 9、〈中國各民族的故事〉（翻譯），收入《中國各民族民間故事》，莫斯科：文藝出版社，1961年。
- 10、〈中國俗諺〉（翻譯），收入《東方各民族俗諺集》，莫斯科：東方文學出版社，1961年。
- 11、〈中國各民族故事〉（編譯），收入《金龜子》一書，莫斯科：蘇維埃俄羅斯出版社，1962年。
- 12、《李白的抒情詩》（由漢文直譯為俄文），基輔，1962年。
- 13、《維摩詰變文》（責編），莫斯科：東方文學出版社，1963年。
- 14、為越南詩人阮攸《金雲翹傳》一書作注釋，莫斯科：文藝出版社，1965年。（與H·尼古林合作）

- 15、為朝鮮文學作品《青丘之小說》作注釋，莫斯科：文藝出版社，1966年。
- 16、為〈越南古代志怪小說的起源與發展〉作注釋，莫斯科：文藝出版社，1969年。（與 Д·列奧比克與 М·特卡契夫合作）。
- 17、〈世界文學發展中的十七世紀〉（主編之一），莫斯科，1969年。（與 Ю·維別爾等合作）
- 18、В·И·謝曼諾夫《中國長篇小說的演變》一書的責編，莫斯科：科學出版社，1970年。
- 19、〈漢族民間故事的人物和情節〉，《漢族民間故事》（新譯本的選編、翻譯、注釋），莫斯科，1972年。
- 20、《為金鰲新話》作注釋（與 К·芒戈洛夫合作）。
- 21、《雙恩記（變文）》（擔任第一、二部分責編），莫斯科，科學出版社，1972年。
- 22、擔任《古代東方的詩歌與小說》一書，中國部分的選編和注釋。
- 23、為石玉昆《三俠五義》一書作注釋。
- 24、〈中國的諷刺作家老舍〉，為老舍《月牙兒》一書作序及選編，基輔：第聶伯河出版社，1974年。（烏克蘭文）
- 25、為《遠東的古典小說》「中國小說」部分的選編工作，莫斯科：文藝出版社，1975年。
- 26、《遠東的古典小說》，翻譯：郭憲《東方朔傳》；虞通之《妒記》；劉斧《青瑣高議》（片段）。莫斯科：文藝出版社，1975年。
- 27、〈蘭陵笑笑生和他的長篇小說《金瓶梅》〉，收入《金瓶梅》俄譯本第1卷，莫斯科：文藝出版社，1977年，並擔任此書注釋。
- 28、《回族民間故事傳說集》一書的參考書目、故事人物、事件與情節索引。莫斯科：科學出版社，1977年。
- 29、26則回族故事傳說的翻譯。莫斯科：科學出版社，1977年。

- 30、Н·И·尼庫林《越南文學·自古代至當代》一書的責編。莫斯科：科學出版社，1977年。
- 31、И·А·鮑羅寧娜《日本古典詩歌的詩學》一書的責編，莫斯科：科學出版社，1978年。
- 32、П·А·格裡采爾《古代印度作家毗耶娑》一書責編，莫斯科：科學出版社，1979年。
- 33、蒲松齡《僧術集》編注，基輔：第聶伯河出版社，1980年（烏克蘭文），。
- 34、《紫玉》（漢魏六朝小說，編譯），莫斯科：文藝出版社，1980年。
- 35、翻譯：《殷芸小說》；邯鄲淳《美林》；侯白《啟顏錄》，文藝出版社，1980年。
- 36、上書之註釋。
- 37、《八仙》等，為《世界各民族的神話》百科辭典撰寫有關中國神話的二百餘條詞條，見詞典上下冊，1980—1982年。
- 38、擔任《世界各民族的神話》百科辭典遠東神話部分的編輯工作。上冊，莫斯科：蘇聯百科全書出版社，1980年。
- 39、С·涅克留朵夫、Ж·帖木爾策仁《蒙古格斯爾故事新記錄》（擔任責編），莫斯科，科學出版社，1982年。
- 40、伊湛納希《一層樓》（與中國出的中譯本進行校勘），收入《向高山之巔前進》（東方文集，第2集），莫斯科：文藝出版社，1983年。
- 41、德文《金瓶梅》後記，萊比錫，魏瑪，1983、1984、1988年。
- 42、翻譯：馮驥才〈高女人和她的矮丈夫〉，《文學報》，1983年2月23日。
- 43、翻譯：馮驥才〈高女人和她的矮丈夫〉，收入《中國當代短篇小說集》，莫斯科，1984年。
- 44、翻譯：馮驥才〈高女人和她的矮丈夫〉，收入《憶》一書，莫斯科：文藝出

版社，1985年。

45、《宋代小說與話本集》(編注)，基輔：第聶伯河出版社，1983年(烏克蘭文)。

46、上書的中文譯述，馬昌儀撰，見顧頡剛、鐘敬文等著《孟姜女故事論文集》，中國民間文藝出版社，1984年。

47、羅貫中《三國演義》俄譯本注釋，莫斯科：文藝出版社，1984年。

48、羅貫中《三國演義》俄譯本版本校勘，莫斯科：文藝出版社，1984年。

49、擔任《法華經變文》一書的責編，莫斯科：科學出版社，1984年。

50、擔任《中國古代神話》(莫斯科：科學出版社，1987年)一書的責編以及下述資料的編譯工作：

(1)〈當代記錄的神話傳說〉(翻譯)：〈伏羲女媧製人煙〉、〈伏羲、伏羲，教人打魚〉、〈堯王嫁女〉、〈害不死的大舜〉、〈大禹取《水經》〉、〈禹三過家門不入〉、〈神女峰〉。

(2)〈中國古代神話目錄索引〉(包括俄文、西文、中文、日文)。

51、《馮驥才中短篇小說集》的選編，並翻譯三個短篇〈高女人和她的矮丈夫〉、〈義大利小提琴〉、〈三十七度正常〉。

52、《蘇聯藏中國民間年畫珍品集》(與王樹村、劉玉山合編)，北京：人民美術出版社，1990年(中文，俄文兩版)。

53、《海外孤本晚明戲劇選集三種》，上海：古籍出版社，1993年(與李平合編)。(中文)

54、〈中國諸族民間故事選〉(編譯)，莫斯科，2002年。



附錄三 馬良文教授訪談紀錄

受訪人：淡江大學歐洲研究所 馬良文教授

訪談人：葛喬源、趙育伸

記錄者：葛喬源

訪談日期：2015 年 11 月 3 日 下午三時

訪談地點：淡江大學校內咖啡廳（藍白小鎮）

葛喬源（以下簡稱「葛」）：對於李福清先生，有什麼樣關於他的人格、個性的印象？

馬良文教授（以下以「馬」簡稱）：關於李福清的人格，他熱愛民俗，他真的把所有的時間都花了做研究，但是我認為他很保守、封閉性的世界觀。他不能吸收別人的看法，也不能真正的討論別人另外的一些看法，這是我個人的看法，我並不是說他不好。

葛：俄羅斯民族有特定的研究風格嗎？例如歷史詩學的傳統？除了歷史詩學的傳統之外，還有什麼值得我們注意的？

馬：俄羅斯民族沒什麼特定的，就是馬克思理論為主，無產階級、歷史階段的、原始社會、奴隸社會、封建社會，原始社會的神話有一定的結構，到處都一樣。這個馬克思主義不讓我們真正的了解，中國與西方的神話的作用的差別，不一樣的、一樣的，所以袁珂與李福清的都是這個樣子，可惜的是完全都一樣，看樣子你完全看不出來是希臘或是中國。應該是這樣的，因為馬克思理論的問題，這是我粗劣的、簡單的回答。

葛：俄羅斯和台灣的研究方法、取用文本的方式、關注的角度有什麼樣的差異呢？

馬：我們沒有別的，因為五零年代的時候都是馬克思主義，很嚴格，特別在文學。有一些厲害的學者，像是 Л. Д. Позднеева（波茲涅耶娃），她翻譯了莊子、列子。唯物主義者、無神論主義者、神人和一，什麼意思？無神論主義，這不是法國十八世紀的事情，但是他們這樣寫，如果你不反對，你是反革命、你反馬克思，我很幸運那時候還年輕，他們不理我。

李福清不是這個樣子的，李福清他不得不配合馬克思，但心裡上不想，那是沒辦法的，因為他要配合要求，也許他很認真地認為應該是這樣子的，因為他沒有看西方的資料，他基本上不了解西方的科學，基本上不了解。他了解不了解，他看過托爾斯泰的小說嗎？我有很大的問題，好像沒有，至少我看他，我看不見什麼對於俄羅斯原始的介紹。

但是他對西方的研究，沒有什麼了解，我也不知道他會不會看英文，因為那時候不需要，因為他從五零年代就一直去中國，他沒有去西方，他也沒有研究西方的神話的研究，那時候也不可以、不允許，他不能研究 Tylor、不能研究 Lvy-Bruhl，我不要講結構主義神話的研究，這個東西他基本上不知道，不知道有結構主義神話的研究，這個他都不用，他用的是實在的資料，默默的神、默默地仙、默默的農村，我也不反對，有學術的價值，這個東西他喜歡，他也可以說欣賞，在這一方面，他是民俗的、科學的烈士。他們對於文學寫得特別亂，你不會想像他們寫什麼東西，像是中國文學的歷史，胡說八道的都有，都是馬克思理論，不但是這樣子，並且他們

會破壞翻譯，他翻譯莊子，他亂翻譯，因為它不符合他唯物主義的世界觀，你相信嗎？不有名，應該就是這樣，否則老子莊子不好，它們是唯心主義者，孔子唯心主義、老子唯心主義，唯物主義在哪裡？墨子、墨翟而已，太少了，他們的想法基本上是這樣的，他們不要看很多書，你要了解蘇聯的情況，如果不了解的話，就是反革命，這不簡單。

趙育伸：李福清先生在俄國的聲望如何？

馬：問題是，李福清沒有徒弟，他沒有學生，一個也沒有，很有意思，所以他沒有門派，這是說我們對有名的、對於詩的、中國詩的翻譯、詩的研究，他連一個學生都沒有，一個徒弟也沒有，為什麼是這樣的，我不敢講，莫名其妙，我也沒有，很有意思。





附錄四 浦忠成委員訪談紀錄

受訪者：考試委員 浦忠成（巴蘇亞·博依哲努）先生

訪問者：葛喬源、趙育伸

記錄者：葛喬源

訪談日期：2015 年 12 月 3 日 下午六時

訪談地點：考試院浦忠成委員辦公室

葛喬源（以下簡稱「葛」）：想請問老師是如何認識李福清先生的呢？

浦忠成（以下簡稱「浦」）：那時候是蘇聯還沒有解體的時候，剛開始那時候我還在唸博士班，那很久了，當時是一個很特殊的因緣，蘇聯戈巴契夫當時帶著俄羅斯，開始和西方接觸，當時戈巴契夫有兩個專門幫他處理華語翻譯的人，都來過台灣，另外一個我忘記他的名字，兩個非常重要的翻譯者，一個就是李福清，一個就是來過你們政大交流的一位學者，兩個都到台灣來，但是李福清就待得比較久。當時是淡江大學文學院的院長，叫做龔鵬程，龔教授龔院長邀請他到淡江大學講學，好像是三個月吧，那是第一個，當時我們叫共產國家的學者，最早來的，後來另一個那個戈巴契夫的翻譯，那個是比較晚一點才到。

當時我還在唸博士班，就在淡江大學的中文系兼課，李福清啊，那不知道幾年的時候，民國八十年、八十幾年，還是九十年啊，要再查查看，因為這個時間有點久了。當時我在系上上課，晚上去的時候，我們的系主任王文進，他就跟我講說，欸，你有沒有空啊，下課的時候到系辦一下，有一個俄羅斯的學者

來。當時對原住民的認識也是非常的少，當時還叫山地人哪、山地同胞，然後我就想，啊這個跟他接觸，一看就是老外，俄羅斯的學者，滿臉鬍子。然後就跟他聊，他說，他中文是不錯啦，雖然有一點腔調，但是還是蠻流利的，因為他曾經在中國唸過書啦，所以他的「李福清」，李福清這個名字，他後來跟我講說就是段祺瑞的女兒幫他取的，他的俄羅斯的名字叫做 **Rifin**，他後來就叫李福清，就是段祺瑞的女兒，也是一個學者，當時應該可能就是在她求學的大學任教，就幫他取這樣的名字，他就跟我講說：我想找鄒族，**Zou, Zou** 還在不在？

我說我就是鄒族的人啊，然後他又說 **Twia, Twia**，這個部落還在不在？我說我就是特富野的，都在，他就從他的包包拿出一本書（涅夫斯基），這是它的原本，跟我說：你看過這個沒有？我說沒有看過，他說這是你的民族的語言的辭典，我一看，這是俄羅斯（語）寫的，看不懂，但是翻到後面這段，就是他的田野調查的筆記，記錄了很多我們鄒族的語言，多少我不太確定，但是不少，大概兩千多個詞彙，我一看，欸我看得懂，雖然字母比較不是我們熟悉的字母，但是看得懂、知道，我也能發音，然後也看得懂，他說這個是在俄羅斯發行的，你們北方鄒族的辭典，然後有一些民間故事，可以在裡面看。我就看看，欸這個果然是不少資料，然後前半部是語言學的分析，後半部就有辭典和民間文學的文本，它收錄了好像十五則還是十六則的故事，它就把故事用拼音系統完整的把它記下來，藉由這十五六個文本呢，來分析這個鄒族的語言，他在鄒族只待了一個多月，他就完成了這樣一部內容蠻豐富的著作，你看我們現在這樣一個月能做什麼，到部落去，他待一個月，而且天天下雨，他描述他在阿里山的時候天天下雨，然後就想辦法去採錄這樣的故事、語言材料，後來聊一聊，李福清跟我講說：有沒有興趣來一起翻譯？我就說：都可以呀，剛好我就有機會回老家去，阿里山阿，然後我就帶他上去，他也想看有一個當年幫著

辭典的主人涅夫斯基，這位人士，這文本當初就是聶甫斯基在 1927 年來到台灣阿里山調查的時候的資料，他留下的文本。

他就說我們翻譯看看，後來是三個人，一位是姓白的在安徽大學的教授，他是學俄文的，也是學語言學的，後來我們就三個人一起翻這本書，白嗣宏教授喔，我都沒有看過他這個人，我們是分兩地作業，我跟李福清呢，在阿里山花了十天的時間，就翻譯我們可以翻譯的部分，然後有一些語言學的材料和語法的分析，就由白嗣宏教授，他在大陸做分析，所以我們這個書的文字喔，你看看，其實是不太一致啊，一個是我們處理的，一個是白嗣宏教授處理的，基本上我們就這樣認識他啦，後來完成之後，我們就找了臺原出版社就出版這本書。

這位寫作的作者聶甫斯基啊，他也是當年在俄羅斯，就留學日本的一位學者，他不僅是對語言很有研究，而且他對西夏語也有研究，當年他在日本留學的時候就做了很多研究，他因為這部的研究呢，他是在死後啊，才得到這種殊榮，這個人也是悲劇的人物啦。因為當時日俄戰爭，他這個跑到日本去留學的俄羅斯籍學者，他帶他的日本太太回俄羅斯去的時候呢，史達林的這派人，認為他可能有日本間諜的嫌疑，後來就把他們抓起來，處死他們，這對夫妻留下一個女兒，孤零零的一個女兒。後來這本書在臺原出版社出版之後，它的版權收入，還有後來我們申請教育部的研究獎的時候，那些獎金和版權的費用，我們通通交給李福清先生，帶回去給他（聶甫斯基）的女兒。

因為當時俄羅斯，它解體之後經濟非常的糟糕，我記得當時李福清跟我講過，他說他是俄羅斯社科院，它叫通訊院士，他說他的一個月薪水是二十塊美金，又在大學裡兼課四個小時，會得到四塊美金的額外收入，所以他的一個月的收

人就是二十四塊美金，你想想看一個通訊院士，很像我們的這種研究員嘛，很像中研院的研究員，你看他的收入這麼差。所以他說，聶甫斯基的女兒年紀也大了，我根據他的印象，應該那時候已經八十幾歲了啊他的女兒，還好啦，他後來帶了那筆錢，後來跟我講說，他女兒晚年過得還好一點，他父親的研究還讓她稍微得到一點照顧，所以這是額外的故事啦，當然他女兒也走啦，女兒也很早就走啦。我剛剛講說，李福清為什麼想上阿里山去看，因為聶甫斯基他當時搭著阿里山火車，在十字路車站，日語叫 *Zujiro*，他下車以後，有一個大概是當時的警察，日本警察安排的一個小男生，就帶著他從十字路走到特富野，走到達邦，後來安排他住在日本的警察的宿舍，這個宿舍後來又重建，就在達邦，達邦的部落，依照原來的樣子，用原來的材料重建日警的官舍，現在還看得到。有一個鄒族的年輕人，叫做高一生，叫 *やたいっせい*，矢多一生，後來是捲入了二二八事件，這位 *やたいっせい*。有一位陳素貞她曾經寫了一系列的文章，我也寫了一本他的傳記。這個人 1927 年時在臺南師範學校就讀，這個人是 1908 年出生的，1927 年還在臺南師範學校讀書，在這樣的情況之下呢，他有時候放假回阿里山就幫忙，*やたいっせい* 非常熱衷於部落的事物，因為他也知道將來他要回來服務啊，看到聶甫斯基來，他就主動的，跟他的哥哥一起帶他到處去聽，做田野調查，也跟他講一些故事，講一些鄒族的現況，所以他跟聶甫斯基就很好，在我的這本書裡面也稍微寫了他們之間互動的方式。

然後李福清就說：「他既然不在了，他有沒有家人？」家人還在，他的妻子，就是矢多一生的妻子，他後來改成高一生，矢多一生的夫人還在，他後來就把他的一本書，他帶來的幾本，就是聶甫斯基的辭典、鄒族的辭典，一本就贈送給高一生的夫人，那時候已經八十幾歲了，八十幾歲了，後來這個人應該是九十幾歲的時候在美國過世，是這樣的故事。所以高一生也是後來捲入二二八事件，他是阿里山的首任的鄉長，是戰後官派的鄉長，他首任。但是後來你就知

道，我們當時，二二八，1947 年的時候發生二二八事件，原住民中間捲入得最明顯的就是鄒族，當時有曾經在日本服過、當過尉官的一個叫做湯守仁，當然他跟他也有關係，聽說有兩百多個鄒族的青年，有很多都是當過日本兵的，就下山參加了二二八事件，參加包圍嘉義機場，後來鄒族有幾個人，好幾個後來被槍決、死亡，也有被長期監禁的、甚至是無期徒刑之類的，這是後面的故事。這兩個年紀有點差距的忘年之友，他們的結局真的是都不太好，一個是被史達林下監處死的夫妻，然後呢這位，他也是被捲入二二八事件之後也被槍決。他那個叛亂案是當時白色恐怖的一部分啦，這個你們應該可以稍微理解這樣的故事。

後來李福清先生自己也看到了他的夫人，那時候已經八十幾歲了。所以，後來我們就在山上花了十天的時間，應該是十天沒有錯，每天就一起翻譯，他的俄語我就翻成中文，然後有些辭典的那些語，我直接就可以翻譯了，花了十天左右，後來就十天我們就下山了，他就回到淡江大學繼續，我就處理出版事宜、找書店。當時那個臺原出版社，這對原住民的本土的，還有本土的一些文化語言的這些書籍，它比較有興趣啦，所以就請他們出版這本書啦，所以我跟李福清最早的結緣就是這樣，靠了那一本書啦。後來他三個月結束之後呢，他就回俄羅斯去了，他再來的時候應該有一兩年了，當時蘇聯已經解體了，然後他也希望再到台灣來，當時台灣的民間文學剛剛開始引入台灣，剛開始進來，當時進來的有一個是後來我的指導老師，叫做金榮華。大家知道中文系從來不會談什麼神話傳說嘛，它不講這個，因為怪力亂神，這種事是不要講的啦，傳統的中文系的學者是瞧不起這種東西的，可是在西方這種東西是很重要的資產嘛，對不對？你看那個什麼希臘羅馬神話，那個一系列的這樣發展下來，他們很重視。

所以後來我的老師金老師，就從法國、還有從美國帶回來這樣新的學科，就在這個文化大學開授民間文學的課程，這個時候剛剛開始起步啦，當然以前臺灣的學科領域裡面也有所謂的俗文學，中國俗文學，但是呢，這兩者不是完全相同，它的方法不太一樣，民間文學它有很多的方法，從美國、芬蘭、歐洲帶回來的這個研究方法，由金老師帶進來，然後呢，剛好金老師也認識李福清，因為俄羅斯的民間文學的研究跟美國不太一樣，跟歐洲也不太一樣。然後呢，李福清的老師叫普羅普，基本上他發展了另外一種分析故事的方式，他的書可以在台灣看得到，因為他的書中國大陸有翻譯啦，翻譯他的一系列作品，他在俄羅斯有很大的影響力，他的老師，李福清也經常會用這種研究方法來處理他的神話傳說的研究。所以，這樣的情況之下呢，後來他第二次來，他就是想要做臺灣原住民的神話的研究，這個時候我記得他是爭取到了蔣經國基金會的資助，然後呢，他後來就到清大去客座，接著就是胡萬川，胡萬川當時在中文系，後來他們也成立了叫做臺灣文學研究所，不過當時他還是先在中文系，開設這個民間文學的課，所以他就邀請李福清到清大去客座，教一些民間文學的課程。然後呢，更重要的是他後來就爭取到國科會的資金，就要調查原住民的故事。

當時我還是研究生，還是博士生，所以我就跟他，我們去哪裡呢？就去布農族的部落，採錄布農族的故事，我們去過花蓮的卓溪、南投的信義鄉、高雄縣的桃源鄉，現在叫桃源區，都是布農族的部落，就採集了不少的故事。我們每天就一起去部落，然後就記錄這些東西。這些文字我聽啦，因為我們當場就有一些翻譯在那邊，因為我不懂布農語，我就把它用中文記下來，然後布農的英文因為來不及記，後來請田哲益呢幫忙整理，文字基本上我們也一起處理。但是後來臺大有一位外文系的教授，是語言學的教授，他在外文系教，因為他會講布農族的話，他就說，這個怎麼這樣整理，全部都變成他自己的群，因為布農

族有六群，因為他就把全部叫做單社、單群，其他社的音，他都改變了，他把它變成他自己的音，他就這樣弄，後來這部書就一直是用這種方式，還沒有出版，因為那位外文系的教授一直想要去聽錄音帶，然後慢慢地去把它還原，所以這又是另外一個故事，我們就完成這個材料的蒐集，主要就是進布農族的部落去聽。

後來他自己也跟胡萬川教授，胡萬川教授應該已經退休了，他繼續、自己去，跑到好像泰雅族，那時候我就沒有跟他去啦，泰雅族他也採錄了一些故事。然後有一個很重要的人物，你將來可以找找看，在清大，應該還在清大，叫耳東陳，陳素主，樸素的素、主人的主，陳素主。她就是過去胡萬川執行國科會計畫的時候，還有幫助李福清這個田野工作的時候，很重要的幫手，這個陳素主小姐，我不知道她還在不在那裏。

李福清先生基本上是還蠻健談，蠻愛說話的，個性蠻開朗的。不過我常跟他講說，你都沒有喝點酒，我說你們俄羅斯人應該蠻會喝那個伏特加啊！他說：「我年輕的時候喝過一點。」他說後來應該是在六十幾歲的時候，他好像在香港，好像被一部車撞到了，身體就有點不太好，尤其他的膝蓋，他說自從那之後，就完全不喝酒啦。後來，他看我那時候很年輕，很愛喝酒，他就經常拿一個故事，他說我們在俄羅斯有一個實驗，造鉛字的公園，他們會排那個鉛字版嘛，他說他們有個實驗，給他喝一杯酒，兩杯伏特加，錯誤的比例會是多少。他的意思就是說，你喝多一杯你就會搞錯很多事情，他也跟我講過這個故事。

然後他比較特殊的是他治學的態度，我們不是一起翻譯嗎？那時候我也還年輕啦，所以有的時候就忙碌，有時候一忙就會忙到三更半夜不睡覺，他不是，他作息非常的有節制，該起床就起床，然後呢，該開始工作就開始工作。那個十

天噢，我後來受到他很大的影響，他都是：八點，開始工作了；八點五十，休息十分鐘；九點，要回來繼續工作，一點都不可以有任何的妥協啊，哈哈，就是這個時間！中午休息一個小時，我心想：「在我家欸！哈哈，還這麼多規矩啊！」不過後來我就：「好啦好啦，乖乖跟他一起弄。」所以才十天就弄完啦，這也是速度蠻快的，就是因為這樣子。到了晚上九點鐘就不再做了，就休息了，就這樣子，他是非常有自我要求的，一直到他年紀很大的時候，我看他都是這樣子的，看到好的書就要買，看到有什麼東西，就要想辦法去找到這個資訊，我覺得他這個蒐集資訊、蒐集書籍、引述資料的功力，當時是很讓我佩服的，當時不像現在網路那麼發達，他就是用他筆記的方式，做了很多的索引，記得那些資料在哪裡。尤其他對中國的《紅樓夢》啊，這些小說的研究，過去在國際學界，他都已經是富有盛名了，然後他還能夠跑到台灣來，要跨越這個原住民的領域，做原住民的故事的研究，故事的研究等於也就是文化的研究，他還能夠又跑到田野去做實際的採錄的工作。

當然，我們採錄主要是我在工作啦，不過基本上，他在旁邊就跟著聽，跟著了解這個狀況，所以，他的這個認真的態度是我一直印象很深刻的。我記得，因為他很刻苦啦，因為大概是俄羅斯當時經濟環境的關係，我們當時在卓溪，也就是現在的卓溪鄉，靠玉里那一帶，那邊有很多布農族的部落。我們就住在玉里的街上，他每次吃飯，都非常節儉，他大概想把這些錢，帶回俄羅斯給他家人，然後呢，他每次晚餐就是會吃水餃，再要一碗清湯就夠了。他跟我講說：「水餃吼，有肉、有菜，再跟老闆要一碗清湯就可以啦！」他就這樣節儉，我不行啊，我當時才幾歲啊。我們就吃晚飯之後啊，就回去，回到旅館去，趕緊就繼續做我的記錄的整理，那一定要趕快做完，因為後來養成習慣，他也是督促我要這樣做。然後就做完啦，差不多也十點十一點了，又餓了，又跑出去吃牛肉麵，他就沒有啦，沒有這個壞毛病，他就非常節儉的個性。

他，你們現在提到他的研究特色是什麼，基本上，他當然在我來講，他直接到田野去，這個是過去臺灣的文學界很少去做的工作，大概進入田野的，大概只有語言學啦、人類學啦、民族學的，還有社會學的學者才會到田野去，這個文學的研究很少，他們都鼓勵學生到圖書館去就好了，翻翻翻就好了。但是後來他們來了之後呢，包括我的老師金榮華，他後來就是先跑到卑南族去，他也就帶著學生、帶著我們，我們就跑到田野去，像胡萬川後來也是跑到田野去。後來胡萬川教授，他們後來就從事了很多，尤其是中部地區，臺灣中部地區民間文學的調查，大概在當時是不容易的，開風氣之先啊！所以他們的研究成果是不一樣的，都從田野裡面找到很多民間文學的材料。

至於李福清的這個研究，《從神話到鬼話》之類的，一系列的原住民的研究，當然他，我剛剛講過，他是用他的老師的方法，普羅普的這個，他們叫做形態學啦，故事形態學的研究，跟湯普遜的那個情節單元分析啦，不太一樣，但是各有特色。所以他跟我的老師，他們對話的話呢，是有很多不太一樣的意見，不過基本上，各有各的強勢。金榮華當然他們當時也對原住民的神話做了一些分析，尤其情節單元的描述，還有母體的處理。然後李福清也一樣，他們都把新的方法帶到臺灣的學界來，尤其其他更全面的對臺灣的原住民做了一些廣泛的蒐集。

他的這本《從神話到鬼話》事實上，對臺灣原住民的神話、民間文學的研究，事實上是有很大的貢獻，起碼他把新的觀念帶進來。當然這個金榮華跟胡萬川都有一些對原住民的（研究），尤其是金榮華，他帶了很多的學生進到田野去調查，當作碩博士學位的研究的素材，我其實就是在他的帶領之下，我就做那個鄒族的神話的研究，我本來其實應該是要唸師大的國文系啊，但是後來我發

現，我繼續唸下去，也是弄古文的研究，其實對自己的族群沒有什麼幫助啊。我的指導老師本來是，碩士班是王更生，他是《文心雕龍》的專家，但是後來我覺得民間文學反而對未來，對族群文化的理解，可能更有積極的意義，所以後來就轉到文化大學去，去找金榮華來指導我，是這樣的情況。所以他的影響其實也就跟李福清很類似，受到他的影響，調整這個方向，進入田野，整理自己的族群文化，尤其是故事啊，其實到現在還是一個很重要的課題。當然這種研究，多少年下來，尤其文化大學，還有李福清留下來的影響，以及胡萬川等，我本身也會指導這種論文。

所以現在原住民的這種神話文學的研究，基本上已經有一些基礎了，他們，李福清這方面領域的努力，基本上，就是從這些開始啦，他的具體的成果。後來他年紀慢慢大了，每隔一兩年，他都會來臺灣，他都會來臺灣參加一些學術的研討會啦，或是到部落去走走、還是短期的授課，然後很可惜的就是這個，他在最近走了嘛，本來還想到臺灣南部的成大，本來還有一場演講要他來，但是後來就來不了。

趙育伸（以下簡稱「趙」）：他在俄國有家人嗎？

浦：他的太太，他後來有再娶，他再娶的太太，年紀都蠻大了，我不太確定、不太確定，印象中他沒有提過他的孩子，他帶他的再娶的夫人來過，也到過阿里山去，我還要再找找那些照片，那些照片我還要找找看。所以，我不太確定他到底有沒有，你們看看陳素主小姐，因為他在清大時候的，很多的起居啦，很多的生活瑣細啦，都是陳素主安排的。像我們這種男性的，他不太喜歡問人家家人幹嘛的，除了他太太來過一次之外，我們也不好意思到處問，這種人家的私事，也一直以為他應該還有機會再來，所以有的也比較沒有特別去留心

啦，這種東西，所以他到底有沒有後代，我就不太確定。

葛：所以他也沒有學生？

浦：他應該是有，應該在俄羅斯有學生，他也一直在社科院工作，他也在那個聖彼得堡大學，應該這裡（聖彼得堡大學）有他的學生，多多少少有，他也一直做研究，我也沒聽他提起過。後來他離開臺灣的時候啊，他回去的時候我還送他幾件原住民的一些文物，包括衣服，他後來說他要擺在聖彼得堡大學的博物館，他應該帶去那裏，但是他的學生我就沒有提起、沒有問，他到底有沒有這樣的傳承的這個東西在那裏。

葛：我們要問的問題老師大概都提過了。

浦：大概都講過。大概他比較有交往的就是胡萬川啦，金榮華啦，還有那個陳素主，還有現在臺灣文學館的館長，叫陳益源，我們當年也一起跟他接觸過，陳益源就是我的同學，他是成大中文系的教授，後來就當臺灣文學館的館長，他後來有跟他互動，在中文系邀請他演講。當時邀請他來的，但是他沒來成就走的，就是陳益源教授，陳益源也是在臺灣的民俗文學，還有兩岸，他也是非常重要的一個學者。我印象中他比較熟悉的就是這幾個，其他的好像，基本上就比較沒有，因為他這個人其實是非常的，我剛剛講的，他非常的重視他的工作，不會那麼喜歡到處應酬，他會參加學術活動，但是他非常專注在他的研究、他的文章，他不像我們喜歡在這邊講講話。非常被他的研究，他當時注意的那些研究的主題所綁住啦，他不太會去跟人家有那麼多的互動。

趙：他來台灣的時候常會發表嗎？

浦：他基本上就是要發表才會來，他先後發表的就是那些文章嘛，《從神話到鬼話》那些，他發表之後才又修訂，才又納入。他其實還有很多文章的發表，他都會參加，或者就是來蒐集一些資料，大概是這樣的。其實你們現在看的《從神話到鬼話》，他有臺灣版，也有中國版，但是它兩邊不是完全一樣，沒有完全一樣。

他們那個，基本上，你們想，我們跟他們這種外來者的研究的取向，他們基本上就是，包括金榮華教授，還有胡萬川教授，他們基本上就是把這種故事的研究當作是一個非常……他們非常重視方法論，重視方法。就是要怎麼分析啦、情節單元啦，或者是主題啦，母題的掌握啦，我剛剛講的形態學的方法的掌握，很強調這個，但是我們做為原住民的學者，我們認為那是一個有生命的東西，原住民內部不太分什麼神話傳說和民間故事，都是一整體的，他們是把它分開來，去個別對待，但是在故事在我們文化裡面，它是整體的，跟文化、習俗是密切關係的，甚至它的價值，有些禁忌啊，都跟它有關係，所以我們比較會從這個角度，它比較接近人類學，或是民族學的研究方式，把它看作是整體的東西，所以他們這樣的研究，那是另外一種啦，這個無所謂好壞啦，他們可以把我們的神話分析的非常的透澈，但是我們的族人大概，像尤其我的話，我就會把它當成文化的一部分來看待，大概最大的差距在這邊，因為部落它很多儀式的運作基本上就跟這些故事是有關係的，它都是有機體。而且，它是不是傳說、它是不是神話、它是不是民間故事，我們分得不是那麼清楚，不是要把它區隔的那麼的，就像學界的分類那麼的清晰啊，比較不是這樣的，大概我們最大的差別在這邊。那種他者，就他們外來者的這種方式，是有點不太一樣的。

葛：我比較好奇的是，他是以文化他者的角度在研究原住民族，他帶給原住民族的是幫助，但是他會不會有什麼，其實是有很大的誤解的？

浦：基本上還好欸，因為他會問，他也會問族人哪，譬如說，他會直接問老人：「這個故事在你們的文化是什麼意思？」我記得有一次他在高雄的那瑪夏，我們當時在部落問一個老人，問一個老人，他講什麼東西呢？那個老人講一個故事，他講說那個，我印象中很深刻，因為那個場面很特別，那個老人家很認真地講一則故事是，他說狗啊，狗以前性交的時候，牠交配的時候沒有那麼久，人以前很久、狗很短，短時間就結束了，後來那個人說：「欸，我們還要做很多事，做那種事不能這麼久，我們跟狗交換好了！」然後呢，後來就跟狗交換了，狗也同意了，所以狗交配很久就是這個道理，人很短就是這個原因。哇！這個老人家正在講故事的時候，他的太太直接從裡面，那時候已經八十幾歲的老人，他的太太直接從裡面給他一個巴掌，說：「你怎麼跟人家講這種不好的故事啊！」後來，我們就聽了翻譯之後，李福清也嚇一大跳，怎麼被打呢？他說他講這個故事，他的太太認為不好，後來李福清就說，跟那老人家說：「這個是很重要的故事啊！是一個觀念欸！」然後他就會問說，你這個故事是在什麼場合講的，他說這個是很嚴肅的時候講的，他不是開玩笑的！他就照那個情境，在文化裡面其實是，跟我們講笑話其實是不一樣的，他是正經八百在那邊講的，只是他的太太覺得不太禮貌，跟人家講這個故事，尤其是在外人旁邊，一個外國人，你怎麼跟他講這種故事，她不能接受，所以顯然是受到了一些現代的影響，對不對？所以他會問，他在現場，因為我們，尤其在布農族的場合的話，譬如說他在鄒族，他也在鄒族做過調查，我們一起去，我就直接就翻譯給他聽，他就會問很多的，他在故事裡面、他講的重點跟你們的文化有什麼關係。

我記得他曾經講過，比起鄒族和布農族的故事，布農族的故事，看起來它的結構是比較短，你們鄒族的故事比較繁複、比較長，也就是篇幅啦，會比較長。然後，他就說，其實可能有文化的關聯，他說：「你們鄒族的社會的制度，跟布農族的社會有沒有差別？」我說有，我們有非常完整的會所的制度，布農族沒有。他說光這個就不一樣喔，能夠有會所，它訓練男性，這種組織跟那個，後來我跟他講說，跟我們類似的有卑南族，也有把它冠會所的制度。他說，這個社會顯然，你們的發展是比較前進的，像布農族這個沒有會所的民族，它事實上是，發展來講是比較慢的，所以它的故事，當然就會有一種比較樸素、簡短的特色，後來我就跟他講說那個，這種故事啊，很多故事是在那個男子會所裡講的，是教育的內容，然後女性在她家族裡面，她也會，也有長輩跟她講故事。他說：「難怪說你們的故事發展會比較完整，因為要經常講嘛。」然後是在公開的場合，在會所的裡面訓練講的，女性的場合就在家族裡面講，長輩也會跟她講。他就對照說這個應該是這樣看待的，所以他有他的道理，後來我覺得，好像蠻有意義的。所以，這種不同的角度去探索這種東西，其實應該是一種相輔相成啦，我們有的看得到的不見得是正確的，不見得，不是因為你熟悉這個脈絡就真的 OK 欸。我常常從他身上，我得出一個發現，你有的時候是習焉而不察，太熟悉啦，然後反而你看不到那個最重要的東西在哪裡。

我又看過很多人，像以前在北藝大當院長的王嵩山教授，他跟我年紀差不多，他進到鄒族，他所看到的一些現象，經常跟我的不太一樣。我覺得這個太尋常了嘛，這有什麼了不起，但是他一講，他就覺得這是很重要的一個地方，他要注意。所以我們有的時候是這樣的情況，我們面對自己的文化、故事，我們有的時候卻是，也許是因為熟悉反而會略掉，忘掉很多的東西，是這個情況。外來者的加入，其實也許有些不足之處，但是基本上這個是可以去對照，可以去相互補充，所以這是最好的方式啦，大概是這樣。

浦：你說有什麼非學術的軼事，有一次，他要回俄羅斯，他要經常帶一些東西回去，因為那物資也很缺乏，我就每次就會帶他到那個，每次回去都帶他，我說我們找那臺北最便宜的就華陰街嘛，後車站嘛，它都是賣批發的貨。有一次他要找一些日用品，要帶回俄羅斯，我記得他買襪子，裡面有賣襪子的就看到四件一百塊，四雙啦，他說這個很便宜喔，然後他就買了，再往前走又看到五雙一百的，他就回去跟人家把那個還給人家說，我不要了，一百塊給我，我那邊比較便宜的，然後那個商人就跟他吵架，然後我就說，你過去那邊，你過去，等一下，我來處理，我就還是把它買下來，他後來還要跟人家理論。我說，唉，你不要理論啦，那不會完全一樣啦，那四雙一百塊和五雙一百的，他就是這樣啦，這樣的一個老人噢，很堅持啊，但是也可以看得出來他就是蠻天真的啦，對學術是很熱情，但是呢，對外在的事的處理，其實是有一點點笨拙。他蠻直性子，因為俄羅斯人大概，北方人。他就是很堅持他對學術的自我要求，我的印象大概就是這樣的。



附錄五 葉濤教授訪談紀錄

受訪者：葉濤教授

訪問者：葛喬源、趙育伸

記錄者：葛喬源

訪談日期：2015年12月6日下午四點三十分

訪談地點：臺北松山慈惠堂松園餐廳

由於進行訪談的場地雜訊過多，錄音品質不佳，訪談內容或有缺字的部分，以「○○○」表示。

（粗斜體加底線表示不確定，底線加時間表示聽不清楚）

葛喬源（以下簡稱「葛」）：想請問老師，當時訪談李福清先生是甚麼樣的情況、為什麼會想要訪談他？

葉濤教授（以下簡稱「葉」）：好的，因為李福清先生呢，對中國民俗學界和民間文學界來講呢，是一個非常令人敬佩的老朋友，他當年由於個人學術生涯的關係，他當時到東干人那去調查嘛，所以後來就進一步的到中國大陸學漢語、和進一步的做中國的古典小說呀、中國的民間文化這方面的研究。他最早是從東干的民間傳說開始做起嘛，所以大陸學界很熟悉他的研究。我和李福清先生交往呢，是因為我的兩位老師，因為我過去是在山東大學工作，山東大學中文系的關德棟教授和李先生有很長久的朋友（關係），大概從五十年代末六十年代開始就有來往，而且也是因和李先生的這種交往，在文化大革命當中，關德棟教授還受了牽連，因為兩人有通信阿什麼的，李福清是俄國人嘛、蘇聯人嘛，當時關德棟先生還因此受到牽連，說你這個和○○○特務交往，這是過去的事情了。後來關先生也給我

介紹這個李福清先生，因為我的另一位老師，就是我的博士時候的導師，劉魁立先生，劉先生因為當年五十年代，上個世紀五十年代是在俄羅斯、是在蘇聯、在莫斯科大學留學，而當時大陸派了很多人去蘇聯留學，真正學習民間文學的，只有劉魁立先生一個，他是唯一的○○○五十年代民間文學，在莫斯科大學，後來是大概是到六零年、六一年他是博士學位，然後回到大陸，回到中國，後來一直做民俗學、民間文學的研究，所以他和李福清的關係呢，就更密切了。別人都說啦，說李福清先生寫著俄語、俄文的這個論文，最後請劉魁立先生給他修改，○○○，有這些關係吧。

所以這個，和李福清先生，我也就後來，我在山東大學的時候，專門請李福清先生到山東來，一個呢，請他給學校裡面，給我們的學生，尤其是當時民俗學研究所的學生，做學術演講，然後呢，當時我們聘請他作客座教授，同時呢，他在山東期間、在濟南期間呢，訪問了研究民間年畫的山東省的專家，○○○先生，山東○○○的一個老先生，他呢，因為那時候正在做民間年畫的研究，尤其是世界，在大陸之外的，各個公藏機構，博物館、圖書館裡面所收藏的木版年畫，李福清呢，都在做這方面的蒐集，他而且把他編目，所以那個時期他到山東來的時候也很關心這方面，除了在山東大學做的學術演講之外呢，山東工藝美術學院的院長潘魯生先生呢，也把他請到山東工藝美術學院裡面呢，去講他的民間年畫的收藏。那一次大概是我和李先生，除了開會以外，○○○。

2011年呢，這時候他已經是一個院士了，當初我請他來的時候他還是通訊院士。已經院士的時候，2011年七、八月份吧，劉魁立先生帶我們幾個弟子，以及像我的女兒這些，我們一起，八個人到俄羅斯去旅遊，但是是劉魁立先生當導遊，我們去俄羅斯，可以說是比較深度的俄國文化。在莫斯

科期間，我們去拜訪了高爾基世界文學研究所，當時他們的所長也是一位院士，那位院士是研究阿拉伯文學，那位所長和李福清先生一起在高爾基文學研究所接待我們、舉行座談，我也印象極其深刻。哎呀，2012年下半年，我當時正在臺灣，在東華大學客座的時候，得到了李福清先生去世的消息，當時知道了消息的時候，哎呀，感慨很多，可以說在俄羅斯、俄國的學術界，對中國文化、中國的，尤其是民間文化、民俗學、俗文學，有這麼全面了解的，除了像他、他的前一輩的那些，阿列克謝耶夫這樣的一些學者之外，大概，他們這一代就是李福清先生在○○○，可以這麼說。所以對於一代大學者去世，當時我就在我的博客，寫了一篇對李福清先生的文章，同時把我當年對他採訪網錄，當時忘了是什麼原因，沒能及時整理出來、沒發表，把我的採訪網錄做了整理，○○○先生加了註，在2013年《民俗研究》上將訪談發表出去，也算是對這位大學者的紀念，大概這就是我和李福清先生交往的過程。嗯……當然他的領域是，別的我們都不太了解，他研究東干的民間文學、民間傳說、研究中國古代小說，以及對於年畫研究，還有他對臺灣，當年請他來講學，他對臺灣原住民的神話傳說的研究，這些領域就是，可以說跨了很多領域，古典文學、民間文學，這些方面的研究，他做了很多事，這些方面的研究，對於我們後來的學者來講，會有很多的啟發。大概就是這些吧。

葛：如果以您的角度來看，他對中國學術界影響最深的會是什麼？

葉：對中國的學術界，我覺得他的研究你只能說，他研究古代小說、古典文學的時候，他更關注的是從民間文學角度來研究，而不是從文學的角度，這一點應該說，是他的一個，很大的長處。事實上，比如說，他的木版年畫（研究），我判斷，他的木版年畫研究○○○，但是他，我聽過他兩次關於

木版年畫這方面的報告，包括了他在海外的公藏機構裡面蒐集、編目相關的，木版年畫在海外流傳的情況。這個都是只有他能做，而我們做不了的，或者是說在當時，今天我們可能稍微好一點，可是他在九十年代，上個世紀九十年代，十多年前到二十多年前的時候，他開始留心於這些，我覺得這都是，可以說是開風氣之先的。因為他，比如說，我比較熟悉的一個就是當年，1907年、1910年阿列克謝耶夫和沙畹，在中國北方大陸華北地區所蒐集的一些年畫，當時○○○，那麼，李福清先生也很關注，他的這些，除了這些之外，包括歐洲的呀、○○○的，他都做了很多編目或是介紹，這些對我們學界來講，這都……因為我們知道木版年畫，○○○，過去有一點不受重視，而這些流傳到海外去的，可能是非常難得的一些資料。所以他比較早就關注這些，對我們來講，木版年畫不只是一個沉睡的○○○，他能給我們帶來的信息是很全面性的，在一百多年前的那個時期木版年畫所反映出來的，我們的民間文化、我們的思想、我們的很多方面。如果我們在國內的，在大陸的很多蒐藏機構、個人收藏，可能會有許多迷失的，而又知道海外這些如果全面地把它整理回來，可能就是很好的一個處理。所以李先生這麼早就開始做這個，對中國學界來講是很大的貢獻。

我想後來不一樣了，當年說實在的，二十年前左右，所以馮驥才先生編了《中國木版年畫集成》的時候，就請了李福清先生。

葛：那麼，請問您知不知道李福清先生有沒有其他人的熟人？

葉：我想你應該採訪劉魁立先生，這是避不過去的，因為你不採訪他，這肯定是一個失誤！如果將來你這裡面要有這一章，如果你不採訪他、不採訪劉

錫誠先生、不採訪段寶林先生，這可能都不行。這幾個人，你要想這一章已訪談為主，像我這都是最最邊緣的，我覺得你應該和這幾位，劉魁立先生，這是和他極其密切的。劉錫誠，也是交往比較多，因為劉錫誠夫婦，劉錫誠和馬昌儀先生這兩位都是學俄語的，都是在北大學俄語。那麼在這包括段寶林，北大段寶林先生，因為段先生說李福清是他學生。但是，當時李福清到北大來進修的時候，段寶林先生當時已經是留校的，應該是留校當○○○啦，我覺得這些人，這幾個人妳都應該問，起碼這三個。

葛：如果有機會的話，畢竟比較遙遠。

葉：或者用其他辦法，應該把這個，應該要訪談一下，包括如果妳要問劉魁立先生關於李福清的這個相關研究啊，他們都會○○○，因為我沒有○○○，他們○○○。

趙：我還有一個問題，就您所知啊，在中文學界對於民間文學或神話的研究，有受到李福清的什麼改變嗎？

葉：因為這個領域不是我的研究領域，所以妳要我說，我說不出來。因為這個神話，我基本上沒有這方面的研究，所以這個問題呢，妳要問劉魁立先生，他對神話關注有很多，馬昌儀也關注神話，所以妳這個問題要問他的話，他們大概可以提出。

趙：他們大部分都……都不會來。

葉：馬先生的身體非常不好，馬昌儀先生很少很少出門了，已經好幾年不參加

活動了，妳要到她家去訪問，如果有機會去大陸，這沒問題。如果要有機會去大陸的話，這個可能還是真有必要，因為不訪談他們，妳沒法說。因為這幾個人都是和李福清極其密切的，不光是個人交往，學術方面，甚至應該說李福清受他們影響的，是這樣的。所以妳要問，應該就有個提問：「你認為李福清有沒有受到中國學界的影響？」互相問，我就覺得他肯定受到劉魁立先生，受到這個……因為他跟鍾老爺爺也有來往，這些可能都是互相的，受他影響、中國學術界、受過中國學術界哪些影響，都應該是要看一下。

趙：謝謝。



附錄六 鍾宗憲教授訪談紀錄

受訪者：鍾宗憲教授

訪問者：葛喬源

記錄者：葛喬源

訪談日期：2015 年 12 月 21 日下午三點

訪談地點：國立臺灣師範大學國文系系主任辦公室

鍾宗憲教授（以下簡稱「鍾」）：最早知道李福清，是來自於當時中國社科院，就是大陸北京，民間文學所的民間文學士馬昌儀教授的介紹認識的，但是當時並沒有見過面。那之所以會提到李福清，當然最主要是因為他當時是俄羅斯比較重要、而且比較常到北京去訪問的俄羅斯……那時候還在蘇聯，俄羅斯的漢學家。那他這個李福清的這個名字，因為他的英文是 **Riftin** 嘛，李福清的名字呢，是他在大陸學華語的時候，據他說是他那個華語老師幫他取的，至於那個老師叫什麼名字我還要查。

葛喬源（以下簡稱「葛」）：那個……

鍾：有查出來吼？

葛：在訪談浦忠成先生的時候，他有提到說是段祺瑞的女兒，但是我忘記她叫什麼名字了。

鍾：對我也忘了，沒有錯，是一個段老師。所以妳已經訪問過浦老師了，那應該大部份資料都掌握到了，因為後來李福清來臺灣的那段時間，跟他往來比較

密切的就是浦忠成浦老師。在那個同時，中國社科院，一樣，在北京的那個中國社科院，同樣是民間文學所的民間文學士，還有一位賀學君老師，賀學君知道嗎？祝賀的賀、學習的學、君王的君。賀學君老師呢跟李福清同時在編中國神話研究的書目，包含論文跟專書。那為什麼馬昌儀老師會介紹我知道這個李福清老師呢？因為那個時候，我還在碩班，我唸碩班的時間是民國 78 年到 82 年，我唸了四年。在當時，我論文的指導老師是在日本的王孝廉老師，王老師呢和馬昌儀老師夫婦（他先生是劉錫誠老師）跟馬昌儀夫婦很熟悉。

那，王老師曾經有一位學生，名字一樣再查，幫他研究過臺灣地區研究中國神話的這個目錄，那時候我有跟他說我接著做，那時候好像王老師的那份是做到 1978 年的樣子，還要再查，具體的妳可能再去查。那我跟他說，我會繼續做，至少做到 1990，1990 就是民國 79 年，所以我應該是民國 80 年左右，可我記得應該是民國 79 年就開始做了，就是碩二，碩二開始做。那因為做了這個中國神話研究目錄的關係，所以馬昌儀老師就提醒我說：「欸，李福清也在做。」然後賀學君也在做，所以在這段過程當中，因為當時我在中國時報人間副刊任職，也從報社打電話去莫斯科跟他通過電話，那他當然表示說他有到臺灣來的意願，所以應該是隔年，隔年應該是民國 80 年，就 79 年我跟他取得聯絡，如果我沒記錯的話。

還是 79 年他就來了？是剛好淡江邀請他，淡江大學邀請他到臺灣來。他第一次來臺灣的那段時間我就跟他見面了，那，也因為他要來的關係，所以有大概了解一下李福清老師的一些相關的背景，所以當時我還在……以中國時報人間副刊的名義辦了一場演講，演講的題目是跟中國年畫有關係的。因為李福清老師在傳統學術，如果你跟別的老師談過，原來最早是三國演義，也因為三國演義的關係，他常去大陸嘛，又涉略到了年畫，因為年畫人物有很多是三國人物，

那也因為年畫的關係，然後我再介紹他跟羅青，一位詩人，羅青哲、羅青，跟羅老師認識，都大概是在他第一次，淡江請他來的那段時間。那個時候他就有提起，根據他在莫斯科的了解，最早替臺灣原住民編鄒語這個辭典的就是俄國人，那也因為這樣子，所以他輾轉跟浦忠成老師認識，那時候有跟他提過，如果是阿里山鄒族的話，最好的，尤其是研究中文的學者，就是浦忠成浦老師，所以浦老師是那時候才跟他認識的。所以以臺灣來講，雖然說我只是研究生，我應該是最早認識到、或是認識李福清的人之一啦，因為這樣所以認識。

那李福清老師前後來過幾次，那待的時間比較長的是在清華的那個時間，清華的那段時間呢，他還一起帶他老婆來，他夫人大他一歲。那也因為這樣子，所以李福清老師那時候的主要工作，都是跟浦老師去做田野，就到阿里山啦什麼什麼吼，所以後來在臺中的晨星出版社，不是幫他出了那本嗎？鬼話的，《神話與鬼話》，出了那本書。那大概就是他在臺灣時期的研究成果的總集，以當時來講，那個階段。有一天我才知道他夫人還大他一歲，當時兩個人身體都很好，因為其實李福清是一個……李福清當時，我聽他說，以我的印象來講，他在莫斯科的待遇不好，即便他在他們的科學研究院裡面嘛，待遇好像是一個月才八十塊美金。因為那時候整個俄羅斯、蘇聯的整個狀況不太好，特別是在後來蘇聯解體，就是妳小時候啦，蘇聯解體以後有一段時間生活更不好。所以他來臺灣呢，包括來客座，有一部分呢，他一直很想存錢，也因為他想存錢的關係，所以有的人就認為說李福清老師很吝嗇，他吝嗇是出名的，但是我是少數他請過吃飯的人之一。

我印象很深刻，他第一次請我吃飯是在中研院，請我吃中研院的自助餐，五十塊的樣子（本句臺語），請我吃中研院的自助餐。我是很能夠理解，因為我算是跟他熟的人，確實生活上比較清苦，但是他，如果說他是一個比較吝嗇的人，

但是他對於學術研究所需要花的費用，當然能省則省，但我覺得他是不吝惜的。他是一個，真的是，也不能講說書呆子，因為他不是書呆子，就是對於這種他個人的興趣啦、學術研究啦，是一個非常執著的人。就是念茲在茲，我覺得他沒有什麼樂趣，整個交往的過程當中，相處的過程當中，我覺得李福清老師是一個沒有樂趣的人，某些程度上是一個蠻無趣的人，其實。他跟你談的就是他關心的那些學術議題，談來談去，就是這些議題，當然他也很在意他東西的出版。所以雖然他的中文其實很好，他能夠自己閱讀文言文，這個在這二三十年來的漢學家，其實，能夠直接閱讀原典的，其實真的不多。因為現在的漢學家和早期的漢學家是截然不同的，早期的漢學家，包括、譬如說我們系的講座教授馬悅然，他第一本讀的中文書就是《左傳》，因為跟他的老師有關係嘛，跟高本漢的關係，所以他第一本讀的就是《左傳》。當時的漢學家對於我們傳統的典籍啦、和傳統文化都有程度非常高的一種了解。

那，在我所見過的，李福清，雖然相對年輕，李福清來的時候才六十幾歲，那個時候，因為我忘了他的出生年，才六十幾歲，所以程度是非常好的一位。啊因為這樣子，所以在跟人相處的時候難免會有一些非議啦，大概嫌棄他的就是這一點啦，好像他很小心眼啦、很吝嗇啦等等，但我覺得都情有可原，因為在那種生活條件底下。

那他跟他夫人的感情又非常好，非常好，那也是苦過來的人嘛，所以這部分我倒是覺得很可以理解，所以他第一次請我吃飯的時候我就感動得眼淚快要掉出來，哈哈。居然還會說要請我、找我吃飯啦。那他是來，就到處打聽哪些資料在哪裡，哪裡有什麼資料，或是有哪些學者做哪方面的東西，所以這是一個非常單純的學者，所以我覺得啦，以我來看啦，他有某些天真的地方啦，甚至說有時候處事……他很少發脾氣，他是一個蠻溫和的人，但是在與人對應當中，

難免就會有時候會覺得說好像不太懂得人情世故。但是，如果說，問我跟他，讓我印象最深刻的是我結婚的時候他來。我是民國 82 年一月份結婚，民國 82 年，因為我結完婚以後、碩士論文寫完，我當年就去當兵了，那時候他還在清華，沒記錯的話。在清華客座應該是兩次，可能妳現在資料比我更熟悉了，我現在只能憑印象，基本上他來兩次，也許是延續的，但我記得有中斷。那他，沒有包紅包，完全理解嘛，但他帶了禮物來，包括他們當地的一種，他們對於人家婚禮的一種慣例，譬如說他帶來了……呃，因為俄羅斯他們信的應該是東正教，東正教的一個不太大的畫像，耶穌的畫像，我現在還放在家裡，還有一個是俄羅斯製的，非常漂亮的一個木勺子，有彩繪，舀湯的那個勺子。

然後給我兩套跟俄羅斯，就是跟莫斯科有關的 Slide，幻燈片，那時候電腦不常見，電腦才剛開始，他是用幻燈片，給我兩套幻燈片。他用他的方式表達啦，我講過因為我比較了解他的經濟情況，他用他的方式表達，這是當時讓我很感動。因為我臺中請客、臺北請客，他來參加台北的，全場只有他一個外國人，因為他也不喝酒，他生活是很規律、很節制的一位先生，所以要說印象深刻的話，讓我確實很深刻。

那他在臺灣一直念茲在茲的就是我們做的那個神話目錄、神話研究目錄，他想出版。同時呢，他想出版鄒語辭典，就這兩本，至於他的那個《神話與鬼話》，他倒是沒有特別擔心過，也很順利的就出版了，就晨星的那個版本，很順利的就出版了。那我印象沒錯的話，他的三國的那部份好像也在臺灣出版，我現在忘記了是我在大陸看到的版本還是……他三國的研究，《三國演義》啊，那個研究，他最在意的就是這兩個地方，一個就是那個神話目錄，一個是鄒語辭典。

那原本他因為常來臺北的關係，那也因為找這個我們國學的這些書，所以他跟

當時的臺灣學生書局，有一定的熟悉。啊他本來希望這兩本都給臺灣學生書局出版，但都不順利，都不順利。而那時候其實我在另外一家出版社也有兼職，我也不敢幫他出，原因在哪裡呢？就是市場考量嘛，我那出版社也不大，那即便我認識很多出版社，那大家……第一個妳想目錄怎麼會有人要出版，對不對？啊第二個，鄒語辭典，鄒語辭典恐怕，如果以今天來講的話，也許就申請文化部、教育部、科技部這些的費用嘛，那當時嗯……沒有。所以他到處去拜託，拜出來遇到挫折就會跟我講說「我們那個東西」，他認為鄒語也跟我有關，那事實上鄒語主要是跟那個，因為浦老師帶他去做田調，還包含浦老師的太太，浦老師的太太是布農族，浦老師自己是鄒族嘛，啊都沒有辦法順利出版。那神話目錄那塊呢，後來就是剛剛提到的賀學君老師，然後拿去日本，拿去日本，應該是名古屋大學，拿去日本名古屋大學，跟那櫻井龍彥合作，所以那個呢是由名古屋大學出錢，但是也不算正式出版，弄得有點像會議的論文集，那種平裝的啦，那也不算正式上市啦，印了有非常多本，我手上就有兩本。

那至少對李福清來講，也解決了一個心願了，完成一個心願了。但那掛名掛的是賀學君和櫻井龍彥，那我忘記是在前言還是後記，就提到了李福清跟我，李福清跟我，還有像大陸學者蔡大成啦等等，有約略提到。³⁰⁰但是他恐怕一直到死都還很在意的就是他那個鄒語辭典，到現在還沒出版。鄒語辭典，也許妳再問一下浦老師，我印象裡是一直沒有出版，那個是在日本的統治時期，俄羅斯的一個人類學家還是語言學家，來臺灣做田調的時候，那時候他編的。

葛：是《臺灣鄒族語典》那一本嗎？

³⁰⁰ 2012年，中國社會科學出版社所出版的《中日學者中國神話研究論著目錄總匯》，應是基於鍾宗憲教授在此處提及的書冊資料的擴充。在〈編輯說明〉的章節中提到鍾宗憲教授與李福清的貢獻。

鍾：我現在不記得了，反正那時候是一直沒有出版，後來跟李福清見面的機會很少了啦，所以後來那本書到底怎麼樣我真的不太清楚。

葛：我不清楚是不是同一本，因為有一本是聶夫斯基寫的，就叫《臺灣鄒族語典》。

鍾：那可能就是那一本，後來有出版嘛？那還好，那表示他生前的願望都基本達成了，生前的願望。那，也因為他某些性格的關係啦，所以他很喜歡去投訴啦，就是說誰對不起他、欺負外國人，包括有人用他的東西又不給他錢，剽竊他的東西等等等等，這我倒是一直略有耳聞。

他後來寫給我的信都是這方面，就是誰又對不起他，如何如何。因為他後來來臺灣的機會不多，真的不多，當然每次來都會見個面，那有一次也在北京見面，他真的還是比較常去，因為方便啦，他也方便。那如果說以他的學術研究來講，李福清是有西方漢學家的共同特質，就是能夠用比較微觀的方式去觀察，也就是說，我覺得在觀察點是比我們細膩，而那個細膩我覺得是外國研究臺灣跟臺灣本地人、或大陸人在研究的時候難免會出現的，一種角度上的不同，原因在哪裡呢？因為對我們自己而言，我們是一個同文化區的，同文化區的一種研究，所以有些我們會覺得理所當然，就不會把它當作一個議題來思考，而李福清會。這大概西方漢學家是經常會有這樣的情況，再加上他自己又勤於檢索資料，所以他，我覺得他觸及的某些點啦，包括受到東歐學術的那個影響，所以他在觀察角度上，我個人是覺得，對我是蠻有啟發啦，即便有的部份我會覺得太淺，但也回歸到一個漢學家的角度上去看，倒未必。

但是他真正做純神話學的東西真的不多，他應該算比較廣義的民俗學，用大陸

的分類來講，他是比較廣義的民俗學，因為他的年畫也是，那像那個三國演義也是，包括他來臺灣做原住民的那些傳說，也是。就廣義的民俗學啦、民間藝術啦，或者是通俗文學啦、民間文學啦，這一塊，可能他關注的啦，就學科分類來講，應該都屬於這樣一塊。

但是我覺得他對臺灣是有貢獻的，因為早期臺灣學者重視原住民的不多，那能夠深入做田調的，那當然當中浦忠成幫了很大的忙，浦忠成浦老師噢，幫了蠻大的忙的，帶領了他，那他逐一做記錄，然後把它……只是原來一個憧憬，他來臺灣之前當然不曉得臺灣原住民的情況，只是因為有一本我們說的，鄒族的那個語典或是辭典，只是因為這樣子，然後開始循著前人的腳步。

所以他原住民的研究呢，也比較著重在以阿里山的根據地的，這當然是因為浦忠成帶他，以阿里山為根據地，然後以鄒族為出發點再延伸，像剛剛講的，他夫人是布農族，那比較大的民族像泰雅族，泰雅族當然難免會扯到賽夏啊，或是南部的，南部的排灣、魯凱等等。事實上他就是以阿里山為核心，那麼這個對於學界來講，我覺得是一個，有啟發作用啊，因為在民國八十年代，也沒有那麼多研究所的研究生在做臺灣原住民的東西，也只是剛起步，老一輩的學者當然有，集中在像中研院的民族所、史語所，那都是比較老一輩的。那年輕一輩的就是培養出浦忠成老師他們這批人，包含一些作家，因為這時候原住民的文學剛剛起步。像那個，後來的瓦歷斯、田雅各，等等等等，我都覺得都應該在李福清的後面，所以對於臺灣原住民文化，如果說是從神話傳說起家的話，李福清是有貢獻的。那差不多了，其他妳問吧。因為我現在一時之間想到的。

葛：那，因為我們剛剛講說他的研究特色是比較微觀的，我原本以為他會看得比較宏觀。

鍾：那當然，我之所以說微觀吼，是相對而言，因為剛提到過，我們自己本地人是同文化的，他是異文化的。那麼，異文化的角度來看我們這個中國的這種民間文化吼，或者是臺灣原住民的東西，他本來就很容易拿去跟他本文化的東西做對比，所以，那是幾乎所有漢學家共同的特色，我覺得啦，比較明顯的特色之一。可是我覺得他會在意小細節，年畫研究也是這樣，他個人蒐集了不少年畫，包括楊柳青的年畫啦、濰坊的年畫啦。一來他收集得多，二來呢，他會去追，年畫裡面這些故事的典故，還包含年畫的工藝，那對於這種同一個故事的不同表現啦，版本差異等等，他還是會關注到。但是，我們看他的作品，有時候跟我在跟他直接對話，有一點差別是，畢竟，他的中文的語文能力，跟他自己所想的東西，在表達與思考之間，是有距離的。

所以妳剛提到說，妳會以為他比較宏觀，比較宏觀，譬如說以臺灣那本，那個神話鬼話那本，因為他畢竟不是臺灣人，但是，妳可以看裡面的東西，他遠比當時的臺灣人要懂得原住民，這我剛特別提了，他比較微觀的部份。否則他會用一個比較大的世界民族觀的角度來觀照，這在所難免。包含南島語族，如果說臺灣原住民是其中一個的話，南島語族也就是其中一小部份，因為南島語族的範圍太大了，從那個馬達加斯加一直到復活節島，南方的話可以一直延伸到紐西蘭，那當時號稱是，我們是最北的南島語族，那當然這個學術上有認為應該更北啦，像大陸學者提出來說在東山島，那就比臺灣更北一點³⁰¹，但是這個，我想那是學術的另外一個問題。

但是他的，我剛講的意思是，他觀察上是蠻細膩的，所以他在……妳可以關注到說，真的他會看到一些我們本地人不太會注意的東西，這我剛就說，所以會有那種，覺得他還是，跟其他漢學家比起來，有他微觀之處，因為他經營很

³⁰¹ 由地圖目測，東山島的緯度約在臺灣嘉義縣，鍾教授指涉的可能是其他的島嶼。

久。我沒記錯的話，他是，應該是六零年代，六零年代就進大陸，妳可能再核對其他人的說法，我記得是。那，他在淡江有好處，因為淡江有俄文系、俄文所，俄文所的樣子，系還是所我忘了，所以他那邊也可以找到跟他對話的，淡江中文系也幫他辦演講，因為那時候他畢竟還算是國際知名的漢學家嘛，就大概是這個樣子。

葛：那剛剛講的研究特色是講整體的，那如果只針對神話的研究呢？

鍾：嗯，就我剛剛講的啊，其實他真正涉略神話學的部份，其實沒有那麼多，甚至以他的角度來講，神話、傳說民間故事，對他來說，當中的界線不必太清楚，所以那個他所謂鬼話的那個部份。因為我是很執著於神話就是神話，傳說就是傳說，因為那個，整個研究的角度和操作的方法其實是不太一樣的，像一般民間故事我們不用去管說它真的要詮釋什麼啦、理解什麼啦，這樣去考慮，而神話學要，而這部分呢，我覺得是李福清比較沒有涉略到的部份。包括他在臺灣的那本，晨星的那本，我都不覺得。因此他在考慮原住民的東西的時候，他基本上也不是那麼區分，所以就是原住民的神話傳說，用這個概念去做理解。

在他處理那個時候，也剛好臺大人類學系有幫……應該是尹建中尹先生的那部《臺灣地區山胞神話傳說》³⁰²，有一本，那個彙編啦，彙編，應該當時吼，他也有接觸過這樣子當時新編的這種文獻，因為目前看來尹建中那本是最具有官方代表而且在學術界也算是最完整的一部，那部呢，本來就是神話傳說的部份，即便他會標註啦，我都跟他討論過，怎麼知道說這是臺灣原住民從以前就

³⁰² 此處所指可能是《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，1994年於在臺灣大學人類學系出版。

留下來的？然後他說對他來講有一定的難度，因為現在，連我們都很難去分辨啦，那除非有的比較明顯的，所以他對我有一個幫助就是否定型。臺灣原住民的神話傳說裡面會有一些否定型的故事，所謂否定型就是「人家有，我為什麼沒有？」那他就提到，這是私底下的對話，他就提到說，像這類的東西，一定是晚出的，一定是跟外人接觸過以後，你沒有跟外人接觸，你怎麼知道他有什麼你沒有呢？對不對？啊就不會出現這種否定型的故事嘛。這種觀念其實對我還蠻有啟發，而其實我開始重視圖像的問題吼，也是受他影響。因為他提過，他的《三國演義》研究跟他的年畫，即便《三國演義》在前，他之所以涉入，除了一方面被這個民間特殊的藝術表現，我們的年節的習慣等等所吸引，那二方面是他覺得圖像，這個是可以來做一個對比的，因為像人物，包括在廟宇，還有各地等等畫像、塑像，民間信仰，可以延伸出去的觸角蠻多的。所以我剛剛才會提說，大體上就是屬於民俗學的那一塊，而他的神話研究，我覺得不是典型的神話研究，還是有一些不同的觀照點在，所以真的他神話的話我覺得是如此。

葛：那他的，不典型的那部分，是不是因為俄羅斯的研究方式，如果沒有辦法掌握他的俄羅斯的研究特色的話，就是相較於臺灣或是……

鍾：因為他用功，而且他在北京有比較……陸陸續續，有比較長時間的接觸，那像，有的是在俄羅斯可能就看過的，像馬林諾夫斯基的觀念，包括日本柳田國男，那個傳說論的等等觀念，其實他是，他是有的。那馬林諾夫斯基主要就是功能學派嘛，那，甚至於，包括芬蘭的，所謂芬蘭學派，就是芬蘭的歷史地理學派也好，或者是德國的，格林兄弟所帶出來的那個童話啦、民間故事啦，甚至於像是民間故事的類型、分類，A.T.分類啊等等，其實李福清都懂，而且他也會運用，這種母題研究啊等等，他也去運用。但我講的神話的那一塊，所

謂非典型呢，是往往……倒是他有受到東歐，還有大陸學風的一些影響，什麼樣的影響呢？他會把神話研究放在所謂的早期人類，早期人類，但是他又比較沒有像某些學者那麼執著，是因為剛提到過，在神話傳說的這個定義當中，他其實沒有很強烈的意識說要區分得很開，否則會出現一個大問題，就是：「什麼叫做原始人類？」那，他在，譬如說，他在臺灣原住民這邊所蒐集到的那些故事，能不能說是原始人類留下來的？所以他有他的……其實李福清蠻聰明的，他聰明的態度，所以這些東西基本上他不碰觸。其實我那時候，我是在碩士的時候跟他接觸比較多，那後來唸博士的時候呢，反而是因為我開始兼課了，然後也因為他來臺灣的時間關係啦，所以就比較沒有那麼常碰面，所以我不曉得他後來的態度是怎樣，但是在我跟他相處比較密集的那段時間裡面，他對於這方面的，主要的關注的角度是在這裡。

所以說，他不是沒有受到東歐學術、或是說廣義的歐洲學術，或是唯物史觀，等等的影響，反而是因為這樣的影響，所以他會很在意就是有形的東西，不是單純的那種說口頭角度而已，他會在意有形的東西，那他的遺憾大概就是研究經費太少了，他想做的事好多，研究經費太少，再加上生活又比較艱難，所以，我覺得是一個令人佩服，而且蠻可惜的一個學者。那也因為他出來，每次出來都不容易，所以在某些情況底下呢，他也算是相對封閉型的學者，他不會像其他著名的漢學家說到處走，畢竟還是比較有限，大陸請他的機會比較多，所以他最熟悉的還是在大陸，所以大陸這個民俗圈的人認識他的非常多。

包括那時候的，民俗學會的，譬如說鍾敬文，已經過世了，鍾敬文也認識他，然後後來的會長，包括像劉魁立等等，都跟他非常熟悉，而且早期中國大陸有很多學者是都懂得一些俄文的，那像剛剛講的劉魁立，劉魁立老師，他也就前幾年才卸任中國民俗學學會會長，那劉魁立就會俄文，所以他們都是算比較熟

悉的朋友啦。那在臺灣就比較廣了，因為他在清華待過，在淡江待過，或是因為這樣往來，包括我那時候在輔仁嘛，這樣關係，或是臺灣學生書局的那個葛經理，葛經理過世了，葛經理那是英年早逝啊，好像從陽台摔下來，但是不小心摔下來。所以臺灣跟他最久的真的是浦忠成，所以某些東西，如果妳採訪過，妳最後還是要再去跟浦老師再核對一下。

那反而，因為那時候有不少學者並不是真正做神話或相關的東西啦，譬如說，……。那鹿憶鹿因為做少數民族，鹿憶鹿老師，東吳的鹿憶鹿老師，因為做少數民族，但是往來也不是太多，那反而是老一輩的，包括像，金榮華老師也許對他有印象，然後，目前年輕一輩吼，跟他接觸也算多的，而且後來還邀請他來過的，是陳益源，陳益源老師，就現在臺灣文學館的館長，成大那個陳益源老師，跟他後來是比較有往來的，否則李福清老師大部分的朋友都在大陸，是比較多的，大概是這樣。

葛：老師，我也問過浦忠成老師，他也是告訴我說，也許可以問問看他的老師，金榮華老師或胡萬川老師，或是陳益源……

鍾：胡萬川！對，剛剛漏了胡萬川！還有胡萬川老師。都是，當時啊，當時在學界，他有接觸過的老師，反而淡江雖然說請他來，但是淡江真正跟他互動比較多的……反而沒有。都只是因為邀請的關係，不過我已經忘記了那時候淡江會請他，真的忘記了。

葛：好像是因為龔鵬程老師……

鍾：龔老師吼，啊有可能，因為那時候系主任……院長還系主任是龔老師啦，

有可能，因為那時候還有一個傅錫王老師，在淡江，所以，也大概就差不多，因為後來龔老師跟他接觸得也不多，據我所知接觸得不多，倒是他後來啊，生前啊，曾經到臺灣來的機會大部分是因為陳益源的關係，陳益源老師的關係。所以妳可以跟陳益源老師聯絡看看，看看他印象中的李福清是怎麼樣。但是我要補一句就是，李福清是不會佔人家便宜的人，除非說妳要給他，他就會不客氣的收下來，但是他真的，我覺得他是一個天真，而且在我印象裡面算是老實人，所以對他那些非議，真的就是可能誤解了他的那種生活習慣，因為他非常勤儉，誤解那種生活習慣，還有他真的沒錢，這我倒覺得真的要諒解他，所以他過世我是蠻意外，他過世的第二天就有人跟我講。

葛：老師他過世的那時候我還在，那時候我正好在上老師的山海經，好像是那個學期吧。

鍾：我有提過嗎？

葛：有有。

鍾：因為，因為他來參加過我的婚禮。然後那真的很糗，我剛不是說中國時報幫他辦年畫嗎？那時候是借婦女新知，婦女新知就是在重慶南路上，南海學園那邊那個婦女新知啊，中國時報出的錢，啊我還幫他做副刊啦，還幫他做版面，來得人很少，可能對年畫有興趣的人……少，比較少。所以那時候我記得來的人是個位數，一個偌大的場地各位數，但李福清可愛啊，他毫不在意，就是說，反正我已經要來，他講他的，他會盡他該盡的責任，而不會人少他要脾氣、大牌什麼。其實李福清是一個沒有架子的人，真的是一個沒有架子的人，然後他也不在意說你是年輕的還是什麼的，他不是那麼在意。然後他稱我一定

稱鍾先生，那時候我是小碩士喔，鍾先生。嘿嘿，他喜歡加「先生」這兩個字，那女生就女士。所以在我眼中他是個蠻可愛的人，可愛到有時候是囉嗦啦，因為他跟我抱怨很多事啦，真的是這樣，大概就是這樣。

葛：老師這真的很有趣，因為，跟在浦忠成老師那邊聽到的，其實沒有什麼太大的差距，就是對老師的描述，老師也是提，就是天真啊、執著啊。

鍾：就是跟他有親近過的大概都會有這種感覺啦，但是妳沒有真正跟他相處過的，只看到那個表像，有時候難免就會覺得，就是對他比較負面的評價，真的是。

葛：感謝老師！





附錄七 陳素主女士訪談

受訪者：陳素主女士

訪問者：葛喬源、趙育伸

記錄者：葛喬源

訪談日期：2016年7月21日 下午二時

訪談地點：國立清華大學臺灣文學所辦公室

葛喬源（以下簡稱「葛」）：先請問你們的交流狀況？

陳素主（以下簡稱「陳」）：當初是那個王秋桂老師，他那時候是人社院的院長，就申請了一個國科會的計畫，邀請李福清老師來中文系做研究，也是國科會的計畫，那時候他在找助理，我就剛好來了。剛開始是好像他跟胡萬川老師，好像是共同主持吧，兩個人是共同主持人。

那，李福清老師他是一個很典型的學者，李老師他非常認真，他一整天除了讀書、吃飯之外，其他沒做什麼事，其實也是蠻無趣的一個人，哈哈。阿不過他是很好玩的一個老先生，他吃飯很快，我們曾經幫他計算過，他吃一個便當只要八分鐘，哈哈。

他通常都是一早來，然後就去圖書館看書，人社圖書館，看書看完，中午就叫我們幫他訂便當，他就上來吃便當，很快，吃完便當他就喝杯咖啡，喝完咖啡他就再讀書。也不會去跟人家談一些是非，但是他很喜歡研究學術，譬如說今天有一個老師在這邊，然後，他每次都會講：「耽誤你幾分鐘。」然後就開始問老師問題，跟老師談，一談就很久。他很好玩。李福清老師就是很認真，有一

次我就跟他說，我說：「老師你吃飯這麼快，走路也很快。」他走路也很快，然後他就說，他爸爸動作比他更快，他爸爸十八天就寫完博士論文。對，他爸爸是化學教授，十八天就寫完博士論文。吃飯的時候，他們家裡三個人，他媽媽幫他爸爸添完飯，弄完飯嘛吼，然後再弄他的、再弄他媽媽的，他媽媽坐下，他爸爸已經吃完了。他爸爸動作也很快，然後他就說，他就笑一笑：「不過他死得也很快。」六十歲就走了。也是很好玩，他還蠻豁達的。那他人啊，他很好玩，比較好玩的事就是，他那時候剛從俄羅斯來嘛，那有一天，他很高興就跑來跟我說：「欸，我在路上看到有人在排隊。」然後他也跟著去排隊，結果是買饅頭。然後他就排得好高興喔，因為他說，他來臺灣很少看到人家排隊，可是因為他們在俄羅斯以前是共產國家，做什麼事情都排隊，所以他很喜歡排隊也很習慣排隊，然後來臺灣沒有有人在排隊，他很不習慣，然後那天看到我們那邊光復饅頭，就是，很多人在排隊買饅頭，他就很高興這樣子。對啊，他就很天真啦，李老師是很天真的人。還有比較……就是說他，因為他是俄國人嘛，那剛來的時候，其實情治單位也是有來過，那我們是沒有跟他講，就會來問他的作息、在做什麼，那，因為他其實就是很單純，啊他來就是看書啊，不會有什麼其他的，就是一個很單純的老人這樣子，然後很喜歡研究的學者。所以，我也不知道還要再講什麼，我大概知道的是這些啦。

葛：所以你們沒有一些其他的交流？

陳：平常他都一直在看書啊，那平常交流就是……剛開始來會覺得他很囉嗦，哈哈。對啊，幫他找房子啊、帶他去買東西啊，對啊。那他是比較仔細的人，他很節省。因為他也是猶太人，我們都會覺得，嗯，猶太人比較小氣，哈哈。

葛：所以他是猶太人唷？

陳：他是猶太後裔。對，他是猶太後裔。

葛：那，因為老師有在書裡面提過說，就是臺灣原住民原住民的那本是由您潤飾的。

陳：我幫他打字，對啊，因為助理一定是幫老師打字，打字覺得他文句不順的，我就幫他改。因為他是，有時候他一個句子會很長，或是意思不太順的時候我會幫他改，就這樣而已，沒有什麼特別的。

趙育伸（以下簡稱「趙」）：所以那是主要的助理工作？

陳：就是幫他打字、報帳，國科會計畫啊，就是這樣子。那好像是兩年還是三年，其實是王秋桂老師幫他申請的。

葛：所以他來臺灣之後，一直都是由妳擔任他的助理嗎？

陳：就是剛開始那幾年，那他有時候是他自己過來的就不是，我忘記當他助理是幾年，兩年嗎？我忘記了。

趙：是專職的？

陳：對，專任助理，那時候國科會計畫比較好申請到專任的助理，而且那時候又兩個老師。

葛：那，有沒有其他的事情是其他關於李福清老師，讓妳覺得比較印象深刻的？

陳：就是我提到的那幾點吧，就是很單純、動作很快，他也不運動、也不看電視，也不會聊是非、也不太會生氣，也不會跟人家吵架，然後你只要提到學術他就會很高興，他就會一直講一直講。

葛：因為我主要是因為老師他們覺得說，我之前訪談了一些大學裡面的老師，我的口試老師們覺得說，那我們是不是要了解一下私底下的李福清老師，有沒有比較不一樣的地方？

陳：不會耶，我們知道他就是一個很認真很愛讀書的人，那其實我們以前還蠻怕他的，因為他很囉嗦，哈哈。他其實也不囉嗦，因為他不知道，所以他就會一直問你，聽我們講清楚之後就好了，啊他不會生氣，他不太會生氣，即使生氣他也不會……你只知道他在生氣，但是他不會罵人，也不會看到他跟人家吵架。那，因為他也不做別的事情，有時候就是頂多來，剛好我們在看新聞，他就看看新聞就走了，他不會去聊一些是非。

葛：那，有覺得說他跟我們臺灣人比較不一樣的地方嗎？

陳：他……還好欸，我覺得，就一般，就是學者，很認真，他真的是很認真的學者，真的是除了吃飯，他走路很快，啪啪啪走上來，然後就開始看書，那因為他在圖書館，我們也不會去看他，他真的非常認真。

趙：就比方說，他做田野調查的時候妳會隨行嗎？

陳：沒有喔，因為他……他田野調查都會找像鍾宗憲、浦忠成老師跟他去，有一次我有跟他們去過，就是去浦忠成老師家，就是那裡，對。所以就還好，他其實……有什麼不一樣的地方嗎，就喜歡排隊。就很認真，真的很認真，幾乎所有的時間都是在讀書。

葛：那聽起來，老師他真的是除了學術以外……

陳：沒有其他的興趣。他真的沒有其他興趣，他也不運動，他走路很快呀！對啊，走路很快就是運動。後來他回去，然後又來找我，那時候其實他沒怎麼改變，我說他跟十幾年前都沒變，只是那時候他就說，他好像是腎還是什麼已經切除了，那時候身體有病嘛，然後他只跟我們講說，他說他的身體就……也是一個很奇怪的因緣，有個人就看了他，就說：「李福清你的（哪裡）有問題。」他說：「會嗎？好像沒感覺。」這樣，結果他就叫他去檢查，果然是那個，我忘記是哪個地方了，然後，欸，真的有問題，就治療這樣。他喜歡談的都是學術。

趙：所以他囉嗦的也是學術？

陳：他囉嗦是生活瑣事，對啊，其實我印象最深的是，他剛來，住學校的宿舍，然後我陪他去買東西，買了一個臉盆，塑膠的臉盆，然後結果後來回去，臉盆不是會有一個標籤，小標籤嘛，他把那個小標籤一撕開，那下面一個洞，所以我就得陪他，拿著那個臉盆走路回去換，就在校園走來走去。對他比較深的印象，其他……大概就這樣了。他其實蠻無趣的，哈哈。

葛：其實，之前訪談過鍾宗憲老師，他也講過無趣，哈哈哈。

陳：對啊，他真的是很無趣。他就是讀書，他就是一直讀書啊。有時候，有些老師，像王秋桂老師比較兇，有時候就會罵他，他就這樣，就像小孩一樣。因為他有時候很囉嗦，他像小孩子一樣，像老小孩，然後來這邊，那時候來這邊剛好六十，六十歲生日，我們就幫他過生日，買蛋糕幫他慶祝，他就很高興，那他也不會說很激動，他就是很高興這樣，他是蠻內斂的。

葛：剛剛說到他再來找妳的時候是什麼時候？

陳：他過世前幾年而已，有點忘記，他是好像前兩三年過世嘛對不對？

葛：2012 年的時候。

陳：對，那就是四年前，他過世前大概三四年吧，所以這樣子大概七八年前了，那時候看他氣色還不錯。為什麼他會來找我，因為他存摺放我這裡，哈哈。就那一次，他就來把他整個存摺拿走之後，就沒有再來了。存摺那很少錢啦，那沒什麼錢，因為他在臺灣有時候都會在那個漢學通訊發表一些文章，那他就直接請他們把錢匯到那裡面去，就幫他保管。他很省，很節儉這樣。

趙：妳有陪他參與過學術演講之類的嗎？因為他來這邊，應該就是純粹唸書，然後中文系請他演講……

陳：寫書啊，寫論文啊，中文系有給他上課……好像也沒，他會到處去演講，

可是都是他太太會陪他去，因為他太太有來。他太太會法文，所以……好像會法文還是德文，我忘記了。反正他就是英文、法文、德文，俄文什麼，中文，都 OK，他們兩個好像都還可以，他太太會幫忙，他太太還蠻漂亮。他太太還在嗎？

葛：好像沒有人提到。

趙：沒有聽說。

葛：印象中他是有小孩的？

陳：有，他是有一個女兒，那是他前妻的女兒，那他後來陪他到處去講學的是他再婚的，再婚的太太很漂亮。那他再婚的太太有一個女兒，有一個小孫女。

葛：所以是李福清的後代嗎？

陳：嗯……不是。再婚的好像是，是她那邊的。跟他都對他不錯，然後他自己是有有一個女兒，就他跟前妻生的，印象中是這樣。我沒有看過他女兒。

趙：應該都還是在俄國嘛，對吧？應該都不會跟著來臺灣。

陳：後來他的親生女兒好像有來臺灣，來一下這樣子。很少帶他女兒出現。

葛：老師他們住在那邊是住在莫斯科嗎？

陳：對，他們住莫斯科。有啦他有講過他們住的……喔，他比較好玩的是，他那時候，他就說，他那時候俄羅斯還沒解體嘛，那他就想說要把錢存在那個公家的銀行，比較保險，那他也是分散存。然後公家的銀行存得最多，結果俄羅斯一解體之後，公家的銀行的錢全部要不回來了，所以他就說，他的錢全部都沒了，他就說：「噢，也沒辦法。」他也是看得很淡！對啊，這一點倒是蠻好玩的，有時候我就聽他講，他也是說：「就沒啦！就等於重新開始嘛。」有時候會講一些這些私事，那是忽然才會想到。

趙：那我也很好奇他開課啊，他開課的……

陳：他都講中文啊。

趙：噢，我知道他都在中文系開課。

陳：對啊，中文系。對啊，我沒有上過他的課。他講話很快。

趙：因為我只是很好奇說他會有多少學生來上他的課。

陳：欸？他之前，他在中文系有開課嗎？他好像是作研究而已嘛，我忘記了欸。我忘記他有沒有開課了，好像……沒有。這可以查啦。你可以去查查看看他沒有開課。

葛：印象中他好像會來講一些三國演義……

陳：對對對，版畫，他研究版畫、年畫那些的，他對這個很有興趣。

葛：那時候老師會請你幫忙蒐集資料嗎？

陳：不會欸，都他自己去找欸。欸他從來沒有叫我去幫他找資料，他都自己去找。對啊，我只負責幫他打字啊。因為我同時有兩個老闆啊，其實感覺我好像都在作胡老師的事啊，哈哈。對啊，他都自己去找資料。啊我就負責幫他報帳，然後他不懂的就來問我，其實做他的事情是真的做得比較少。李福清老師他真的就是一個學者啦，就是一個很可愛的老人這樣。

趙：他多高啊？

陳：不高，跟我差不多，大概一六幾吧，不高。他走路很快。一六幾嗎，我看一下，反正一七零以內吧。一七零以內。其實算帥了，他是算長得不錯，啊他都留鬍子啊，他留鬍子。那很喜歡吃，很會吃。他就是很單純。他的興趣就是讀書，你說旅遊，他也不是那麼愛旅遊，文學啦藝術也還好，就是跟他研究相關的他就非常專注。



附錄八 訪談同意書

訪談同意書

_____ :

受訪者您好，我是國立政治大學俄羅斯研究所碩士生，目前正以「俄羅斯漢學家李福清的神話研究」為題進行研究，論文訪談將蒐集李福清生前結識的親友、同事、共事者等，對李福清的評價、記憶或追述，用以整理出更完整、接近原貌的李福清。

訪談的時間、時間長度、以及地點以您方便為準。訪談進行時，為了方便事後謄錄精確而完整的訪談內容，我會使用錄音器材，訪談期間，您隨時可以終止訪談、或要求中斷錄音。訪談內容將於本論文使用，在訪談結束後，會將訪談所得的內容與您重新確認，若有不實之處亦請隨時指正，感謝您的協助！

政治大學俄羅斯研究所 研究生

葛喬源敬上

若您同意受訪參與本研究，且允許研究者在論文撰寫中使用您提供的資料，請於下方簽名，由衷感謝您的協助。

訪談者：_____

受訪者：_____

日期： 年 月 日