

民俗理论

教程

王娟 著

民俗学已经有一百多年的历史了。围绕着各种民俗事项，尤其是口头民俗中的神话、故事和传说，出现了众多的民俗理论，本书对其中的一些重要理论进行了细致的梳理。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

民俗理论

教程

王娟 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

民俗理论教程/王娟著. —北京: 北京大学出版社, 2018. 5

(博雅大学堂·文学)

ISBN 978-7-301-29465-9

I. ①民… II. ①王… III. ①民俗学—教材 IV. ①K890

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 078973 号

- | | |
|-------|--|
| 书 名 | 民俗理论教程
MINSU LILUN JIAOCHENG |
| 著作责任者 | 王 娟 著 |
| 责任编辑 | 艾 英 |
| 标准书号 | ISBN 978-7-301-29465-9 |
| 出版发行 | 北京大学出版社 |
| 地 址 | 北京市海淀区成府路 205 号 100871 |
| 网 址 | http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大学出版社 |
| 电子信箱 | pkuswsz@126.com |
| 电 话 | 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62756467 |
| 印 刷 者 | 三河市博文印刷有限公司 |
| 经 销 者 | 新华书店 |
| | 965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 23.25 印张 342 千字 |
| | 2018 年 5 月第 1 版 2018 年 5 月第 1 次印刷 |
| 定 价 | 49.00 元 |

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题, 请与出版部联系, 电话: 010-62756370

目 录

绪 论/1

第一章 比较神话学/11

第一节 理论背景概述/12

第二节 《吠陀》与雅利安文化/18

第三节 《吠陀》的语言/25

第四节 语言疾病说/32

第五节 神话/40

第二章 神话—仪式学派/49

第一节 罗伯逊·史密斯与爱德华·泰勒/49

第二节 弗雷泽/53

第三节 简·哈里森/63

第四节 塞缪尔·亨利·胡克/71

第五节 拉格伦/77

第六节 遮耐普/85

第三章 功能主义/91

第一节 理论背景概述/94

第二节 田野调查/101

第三节 文化及其功能/111

第四节 神话/117

第四章 民间故事形态学/124

第一节 理论背景概述/125

第二节 故事形态研究/132

第三节 故事的叙事结构/140

第四节	民间故事的仪式解读/143
第五节	民间故事的神话解读/149
第六节	民间故事与原始思维/153
第七节	民间故事与历史/157
第五章	精神分析理论/160
第一节	理论背景概述/163
第二节	无意识理论/171
第三节	梦的理论/181
第四节	文明观/188
第五节	神话/195
第六章	分析心理学/206
第一节	理论背景概述/207
第二节	心灵结构/213
第三节	集体无意识/219
第四节	原型/224
第五节	神话与集体无意识/231
第七章	结构主义/245
第一节	理论背景概述/248
第二节	结构研究/256
第三节	野性的思维/267
第四节	神话/277
第五节	俄狄浦斯神话/290
第六节	面具艺术/297
第八章	民俗学与性别研究/304
第一节	理论背景概述/304
第二节	民俗学中的性别研究概况/312
第三节	性别研究视野下的民俗体裁/324
第四节	性别视角下的民俗学田野调查及民族志 写作方法论/330

第九章 民族志研究和田野调查法/335

第一节 民族志及田野调查法的历史/335

第二节 田野调查的基本方法和基本步骤/339

第三节 田野调查中的具体观看对象和视角/349

第四节 田野调查中的伦理问题/352

第五节 田野调查中研究者的身份问题/356

参考文献/362

后 记/367

绪 论

民俗学从学科产生到现在,已经有二百多年的历史了。围绕着各种民俗事项,尤其是口头民俗中的神话、故事和传说,出现了众多的民俗理论。早期的理论偏重于起源研究,比较有代表性的包括比较神话学、人类学派、芬兰学派和神话—仪式学派等。

太阳神话学派,又称比较神话学,代表人物为德裔英国学者缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900)。一般认为,比较神话学之前,人们对神话的研究多是从哲学、文学、历史的角度展开的,而从比较神话学开始,神话开始被当作一种文化现象。比较神话学主要是通过同一语系内(主要指印欧语系)语言之间的比较来探讨神话的起源及含义。缪勒通过对印度最古老的诗歌总集《吠陀》的研究发现,欧洲各国神话中神的名字,如古希腊神话中的宙斯(Zeus)、古罗马神话中的朱庇特(Jupiter)、北欧神话中的提俄(Tyr)与《吠陀》中神的名字特尤斯(Dyaus)有着同源的关系,是同根词。因此,缪勒提出了一个著名的等式,即

$$\text{Dyaus} = \text{Zeus} = \text{Jupiter} = \text{Tyr}$$

并由此得出了一个结论:欧洲各国的神话都是从古代的雅利安神话中派生出来的。也是通过对《吠陀》的研究,缪勒认为,古代的雅利安人并没有创造任何神话,他们只是喜欢用各种各样的形象化的词汇、用诗化的语言来描述诸如太阳的东升西落、星星、月亮、风雨雷电等自然现象。但是,随着时间的推移,某些词汇逐渐被人们忘却,以至于后人无法理解古代雅利安人的诗句。于是,后人凭借自己丰富的想象力对雅利安人这些描述

进行加工,创造出了许多神话故事。总之,神话是“语言的疾病”(disease of language),是后人妄加给古人的。

缪勒的理论曾风靡一时,但随着研究的展开和更多学者的参与,人们对这种否定古人创造能力的说法产生了怀疑。首先,缪勒过分强调文字,尤其是书面文字在神话传承过程中的作用,忽略了神话的主要传承方式为口头传承,而且,神话在口传文化中几乎没有中断过,因此,也就不存在后人对古代神话文本的妄解。其次,作为传统文化的一种重要力量,神话的功能无论是在古代还是当代,都是其他文化现象无法取代的。此外,在许多人的心目中,古代人像现代人一样同样具有丰富的想象力和创造力,否定了神话的创造过程,从某种角度来说,也就等于否定了人类的文化历史。尽管此说迅速被时人抛弃,但缪勒关于语言和神话的关系,以及从语言的角度展开神话研究的方法,对后人提出新的研究理论和方法具有一定的启发性。

受进化论思潮的影响,以英国人类学家爱德华·泰勒(Edward. B. Tylor, 1832—1917)为代表的人类学派,又称进化论学派、一线进化论,将研究重点放在探讨民俗事项如神话、故事和传说的起源、传播、发展和变异过程。人类学派认为,人类文化的发展与人类的自然进化过程一致,是按照从野蛮时期到半开化时期再到文明时期的过程进化的。据此,泰勒提出了“残余论”的观点,这就是说,人类社会中的很多文化现象,如神话、故事和传说都是古代社会的“残余物”。我们可以通过对这些“残余物”的研究来重构人类文化的历史。泰勒认为,产生于人类野蛮时期的神话会随着人类文化的不断进化而逐步“退化”为半开化时期的民间故事和传说。因此,通过古代神话我们就有可能获得早期人类的思想、智力、生活和信仰状况。

但是,随着研究的深入和扩展,尤其是田野调查方法的普及,人们发现人类学派对于人类文化进程的梳理只停留在推理和假设上。首先,各民族文化发展的状况并非都处在同一发展过程的某一阶段。欧洲人的过去不一定都像现在的非洲和澳洲土著人一样。因此,对不同的文化现象不能作统一的阶段性的划分。其次,文化的发展也不是按一定顺序进行的。母系氏族未必先于父系氏族,乱婚不是最初的社会现象,群婚不是普

遍的制度,家族也不是氏族以后的产物。^① 实际上,文化没有先进与落后之分,只有不同。世界各地由于地区、种族、语言、环境、信仰等因素的差异,形成了繁复的文化区域。一些民族历史悠久,地域广阔,人数众多,科学技术发达;而另一些民族则地处偏僻,人数较少,科学技术落后,许多风俗习惯与我们相去甚远,对我们来说难以接受。但我们不能因此就断定这种文化属于一种落后的文化,期望帮助他们改变自己的风俗习惯,接受我们所谓的先进文化传统。文化的变迁不一定是由低级向高级发展,现代的文化也不一定都优于以前的文化。其实,世界上每一种文化都有自己的发展历史,都有存在的价值和意义。

芬兰学派(Finnish school),又称地理—历史学派(historical-geographic method)和比较研究法(comparative method),倡导通过对一个故事类型的“所有异文”进行比较分析,找出故事的原型(archetype)、发源地、传播路线和传播范围。芬兰学派的研究方法是首先对选定故事类型的异文进行广泛的搜集和整理工作,要求是尽可能地收集到所有的异文,其中包括不同国家和地区的口头异文和书面异文(利用索引、档案、故事集和其他途径)。然后选出具有普遍性和典型性的细节因素,如人名、地名、物名或其他有可能造成故事变异的最小细节单位。再通过对所有异文中相对应的细节因素进行对比研究,包括使用列表、画图的方式来计算某些细节因素出现的频率,以此来确定故事的原型,或称“源故事”。最后在所有异文中找出最接近“故事原型”的异文,这些异文出现的地方就有可能是故事的发源地。依此类推,再通过异文之间的比较,大致勾勒出故事的流传途径和传播路线。

芬兰学派与其说是一种理论,倒不如说是一种方法,而且是一种存在着很多弊病的方法。首先,收集某一故事类型的所有异文只是理论上可行,实际上却无法做到。民间神话、故事、传说的口传性特点决定了研究者不可能搜集到所有的异文。其次,这种方法过于机械,因为过分关注细节,所以不可避免地会忽略故事的文化背景,以及故事讲述者的个人情况、讲述对象和讲述环境等因素。瑞典民俗学家凡·悉多(C. von Sydow,

① 林惠祥《文化人类学》,北京:商务印书馆,1991年重印本,第33—35页。

1878—1952)认为,由于受地方历史和文化等因素的影响,一个国际型的故事类型可能很快就被地方化了,演变成这种故事类型的子类型(sub-type),又称“地方型”(oikotype)。每一种子类型都有其发展历史,不能一概而论。另外,比较研究法的研究结果非常不确定,只能勾勒出一个可能的传播途径,因此也就失去了科学性。^①

神话—仪式学派产生于19世纪后期,主要代表人物包括弗雷泽、哈里森、胡克、拉格伦等。在进化论思想的影响下,神话—仪式学者对神话的起源,尤其是神话与仪式的关系感兴趣。他们认为,在古代人的生活中,神话本身不能独立存在,而是与仪式结合在一起的。神话与仪式的关系是互为本体,没有仪式就没有神话,没有神话也就无所谓仪式。随着社会的发展,仪式与神话分离,各自沿着自己的方向发展。然而,无论如何变化,神话和仪式还是有着很多相似的地方,神话的解读必须放置在仪式当中,反过来仪式的解读也是如此。

一直到今天,神话—仪式学派在神话研究领域始终占有一席之地,主要的原因在于仪式非常有助于我们进行神话阐释。众所周知,无论是古印度还是古希腊、古罗马的神话中都似乎充满着太多不合理、不恭敬的成分。大多数古代神话的内容不仅荒谬可笑,而且还经常和思维、宗教、道德背道而驰。更令人不解的是,神话高度发达的民族不仅包括未开化民族,也包括古希腊等哲学、道德、思想高度发达的民族。很难想象一个思想幼稚的民族会产生像泰勒斯、赫拉克利特和毕达哥拉斯这样的伟人。^②另外,神话当中会有很多残忍的情节,如克洛诺斯会活生生地吞吃自己的孩子,吞下石头,却吐出子孙后代来。而在非洲和美洲最低级的部落里,我们却几乎找不到比这更骇人听闻和更令人厌恶的说法。^③但是,如果将这些神话放置到仪式当中,许多有关神话的谜题便迎刃而解。因此,将神话与仪式勾连,是我们进行神话研究的途径之一。

19世纪末,起源研究出现了危机。以马林诺夫斯基(B. K. Malinowski,

① R. M. Dorson, *Folklore and Folklife: An Introduction*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972, p. 9.

② [英]麦克斯·缪勒《比较神话学》,金泽译,上海:上海文艺出版社,1989年,第11页。

③ 同上书,第13页。

1884—1942)为代表的功能学派摒弃了当时人类学囿于图书馆安乐椅的研究方法,开始走向社会,通过田野调查来获得第一手资料。人们已经不能满足于人类学派在非常有限的材料基础之上去对文化发展变化的规律进行推测和臆想,从而忽视了文化的特殊性,也不想重建人类文化的历史。“除非在我们对于各种文化现象的性质充分了解,及我们能一一规定它们的功能及描写它们的方式之后,猜度它们的起源及发展阶段是没有意思的。‘起源’、‘阶段’、‘发展法则’、‘文化生长’等概念,一直到如今,仍是模糊不明,而且是不能用经验来了解的。”功能学派在民俗学领域掀起了一场革命。他们通过长时间的田野调查,收集活着的民俗材料,把研究的重点放在各种民俗事项为什么在民间得以保存和广泛流传上。

在功能主义者看来,“任何一种文化现象,不论是抽象的社会现象(如社会制度、思想意识、风俗习惯等),还是具体的物质现象(如手杖、工具、器皿等)都有满足人类实际生活需要的作用,即都有一定的功能。它们中的每一个与其他现象都互相关联、互相作用,都是整体中不可分割的一部分。功能学派理论还认为,文化是建筑在生物基础之上的,人是动物,因而他要解决的第一个任务是满足普通的生物上的需要。满足这些需要,即人要谋取食物、燃料、住房、衣物等。这样,人为了自己的生存必须创造一个新的、第二性的、派生的环境,这个环境就是文化。因而,人需要文化,人是文化的动物,从人类的产生到人类的发展,人类社会的形成到现代文明的各个方面都是文化执行的结果。”^①既然人类需要文化,每一个文化现象必须要满足人类的某种需求,否则,这种文化现象就会被淘汰。

到了20世纪,民俗研究进入一个日益繁荣的阶段。现当代的学者们或者把神话看作是人类探索世界、认识世界的一种尝试,或者把神话看作是发现人类深层意识活动的媒介物,或者把神话看作是使社会制度合法化的重要力量,或者把神话看作是“文化的镜子”,并企图通过神话去发

① 王海龙、何勇《文化人类学历史导引》,上海:学林出版社,1992年,第134页。

现文化的发展规律^①,随着社会的进步,各种新学科的出现和发展,人们对神话的认识和研究也在不断翻新。对于这一点,茅盾曾经有过一段精辟的论述:

古代的神话确是这么一件随着人们的主观而委婉变迁的东西:历史家可以从神话里找出历史来,信徒们找出宗教来,哲学家就找出哲理来。所以在古代物理学和天文学初发达的时候,神话就得了物理的和天文的解释;在史学初发达的时候,神话就得了历史的解释;在基督教努力赶走异教思想的时候,神话就得了神学的解释;而最后,在比较文字学兴起的时候,神话就得了文字学的解释。就以往的事实来看,一时代的新思潮常常给古代神话加上一件新外套,乃是无可讳言的。^②

继续矛盾的推理:当今,随着心理学的发展,神话又得到了心理学如弗洛伊德精神分析理论、荣格分析心理学的解释;受文学、语言学理论的影响,又得到了故事形态学、符号学和结构主义理论的解释;受意识形态思潮的影响,又得到了女性主义理论的解释;等等。

民间故事形态学的代表人物是俄罗斯学者普罗普(Vladimir Propp, 1895—1970)。他在1928年出版的《民间故事形态学》(*Morphology of the Folktale*)一书中明确提出,“形态学”一词意味着形式研究。“形态”一词源于植物学,在植物学中,所谓的形态指的是植物的各个组成部分之间,以及部分与整体之间相互关系的学说,也就是关于植物的结构的学说。^③普罗普指出,20世纪前三十年中,故事的研究始终停留在“起源研究”层面。人们将研究的重点集中放在故事产生的时代、成因、特点及其演变过程等方面。普罗普认为这是有问题的,因为在没有确定“何为故事”之前,研究故事的起源问题可以说是盲目的。^④他认为民间故事的一个重

① 详见Lauri Honko的“The Problem of Defining Myth”,载*Sacred Narrative*, ed. Alan Dundes, Berkeley: University of California Press, 1984, pp. 41-52。

② 茅盾《神话研究》,天津:百花文艺出版社,1981年,第10页。

③ [俄]弗·雅·普罗普《故事形态学》,贾放译,施用勤校,北京:中华书局,2006年,序第7页。

④ 同上书,第2页。

要特点就是类同性(相似性)和规律性(程式化),我们完全可以对民间故事进行形态方面的研究,因为民间故事的结构,包括情节、情节组合、情节发展顺序等因素具有明显的规律化、程式化的特征。^①

普罗普从俄罗斯学者阿法纳斯(A. N. Afanas)收集的《俄国民间故事集》中随机选出101篇民间故事,进行故事情节结构发展的研究,并总结出故事情节发展的31个功能(functions)。所谓的功能,指的是故事中人物的每一个对情节发展有影响的行为。普罗普把这31个功能按先后顺序排列起来,并以此来检验其他的民间故事。他发现,所有故事在情节发展上都是严格地按照这31个功能顺序发展的,甚至连次序都不会改变。具体到某一个故事,其情节发展也许会跳过这31个功能中的几个,但绝不可能脱离或颠倒31个功能所规定的发展方向和发展顺序。1958年,《民间故事形态学》被翻译成英文,对西方民间故事研究产生了重大影响。许多学者把这一理论应用到其他文化的民间故事研究中,发现这31个功能同样适用于其他文化的民间故事。这种研究方法后来被称为结构主义研究,为了区别于列维-斯特劳斯的结构主义研究,人们把普罗普的结构主义称为“直线”结构主义,因为普罗普提出的31个功能是线性排列的。

弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)是世界现代史上的一位巨人,他的发现与理论对世界许多学科都产生了巨大的影响。他曾经说过,科学对妄自尊大的人类有过三次沉重的打击:第一次是哥白尼的“太阳中心说”,它粉碎了地球中心说的古老幻想;第二次是达尔文的“进化论”,它推翻了将人类与动物隔离开来的高墙;第三次便是“精神分析学”的出现,这一学说是“狂妄的人类”遭受的最沉重的一次打击,因为,人类发现他们不仅不是宇宙的中心、不是地球的主宰,甚至连他们个人的心灵也不能控制,也就是说,“自我”并不是自己的主人。^② 弗洛伊德精神分析学的主要研究对象是无意识。弗洛伊德认为,人的精神生活包括两个方

① V. Propp *Morphology of the Folktale*, University of Texas Press, 1968, Author's Foreword.

② 参见〔奥〕S. 弗洛伊德《精神分析学中心理学的若干基本理论》,莫斯科、彼得格勒,1923年,第195—198页,转引自〔苏〕波波娃《精神分析学派的宗教观》,张雅平译,上海:上海人民出版社,1992年,第12页。

面,即意识和无意识。其中,意识并不重要,因为它只代表整个人格的外表方面,而深藏在意识背后的无意识,则包含着种种力量,这些力量乃是人类行为背后的内驱力^①,是人的行为的决定因素。用弗洛伊德的话说,“一切精神过程实质上都是无意识的”。^② 弗洛伊德认为,神话是我们验证无意识领域存在的重要材料,也是我们发现无意识内容的主要渠道。神话是一种特定类型的集体体验,是共有幻想的一种特殊形式。在某些共同需要的基础上,它帮助个人与个人所在的文化群体的成员建立起关系。与此相对应,研究神话可以从它在精神整合中发挥的作用出发:它如何在防范罪恶感与焦虑发生方面发挥作用,如何构成一种对现实以及个人所在的团体的适应形式,如何影响个体身份的定型以及超我的形成。^③

分析心理学者荣格(C. G. Jung, 1875—1961)在弗洛伊德“无意识”概念的基础上提出了“集体无意识”的概念。荣格认为,集体无意识是一种与生俱来的、超出了个人经验和经历的概念。新生婴儿的肺知道如何呼吸,心脏知道如何跳动,相互协作的整个器官体系知道如何活动,因为婴儿的身体是遗传性机能经验的产物。人类努力适应生活的整个过程,种系发育的整个历史,都体现在婴儿身体的那个“知道如何”当中。那么我们也同样可以认为遗传心理结构的存在是可能的,而且是人类心理活动的基础。荣格指出,人一出生就是一个完整的整体,而不是各部分的组装和集合。与很多心理学理论强调人的个性是后天逐渐获得且完善的观点不同,荣格主张人类根本不需要为获得人格的完整性而奋斗,因为人格中的任何一个部分都不是通过经验和学习获得的,是先天配置好的。荣格特别强调心灵的整体性,认为维持、协调和保护这种与生俱来的整体性,避免人格各部分相互冲突、分裂才是人一生中最重要的事情,也是人奋斗的目标。既然是集体无意识,那就意味着人类永远无法意识到,但是,由于集体无意识是人类思想和行为的源泉,因此,要想了解人类自己及其历

① [奥]S. 弗洛伊德《精神分析纲要》,刘福堂等译,合肥:安徽文艺出版社,1987年,序。

② [苏]波波娃《精神分析学派的宗教观》,张雅平译,上海:上海人民出版社,1992年,第31页。

③ [美]阿洛《自我心理学和神话研究》,第375页,转引自[英]罗伯特·A. 西格尔《神话秘钥》,刘象愚译,北京:外语教学与研究出版社,2015年,第268页。

史,就必须进行集体无意识的研究。幸运的是,集体无意识中那些非个人性质的内容可以在精神分裂症、梦、神话中找到类似物。

荣格提出,集体无意识是由各种原型(archetypes)组成的,分析心理学的目的在于发现和研究这些原型。神话则是我们了解这些原型的重要材料。他认为,神话是集体无意识的表现途径之一,是处于启蒙时期的原始人类意识状态的真实写照,是那些古老得无法计算的远古时代的传统形式。那时人类的意识刚刚从无意识中诞生出来,无意识的力量仍然相当强大并直接影响人类的意识。所以,未经加工处理的原始而质朴的神话往往是人类集体无意识的直接表现。无论是在古代还是现代,神话不属于神话讲述者个人,而是具有一种集体性质,来自于人的集体无意识,或者说是一种固有的真实,因此是真实的。这就是为什么神话不仅在世界各地,而且在历朝历代都受到人们尊重的主要原因之一。对人类而言,神话表达了一种普遍的真理。

与马林诺夫斯基试图根据神话的特定环境阐明神话的社会功能相反,结构主义学者列维-斯特劳斯(C. Levi-Strauss, 1908—2009)把神话融入一个符号系统,尝试运用结构语言学的方法来进行神话分析。和弗洛伊德一样,列维-斯特劳斯试图找到对全人类的心理都普遍有效的思维构成原则。假如这些普遍原则存在的话,它们无论是在我们的头脑中还是在南美印第安人的头脑中都同样起作用。列维-斯特劳斯认为神话的真正意义就在于为克服矛盾而提供一种逻辑的模式,以便解决某种矛盾。但是,这里所谓的矛盾并非真实存在的矛盾,而是思维上的矛盾。^① 列维-斯特劳斯指出,不是所有的神话都表现了同一事物,而是所有神话都共同地表现了事物的总和,这种总和不是任何个别神话所能表现的。因此,神话的功能也就是公开表现以化了装的形式出现的普遍的无意识矛盾。

本书还对民俗研究中的“性别研究”和“民族志研究和田野调查法”进行了系统介绍。所谓性别研究,是指将性别因素作为主要变量对研究对象进行考察的各种研究范式的总称。性别研究的理论和方法论为民俗

^① [法]列维-斯特劳斯《结构人类学》,张祖建译,北京:中国人民大学出版社,2009年,第246页。

研究提供了观照和分析传统文化与民众在日常生活中各类情感表达及实践活动的性别视角,使得民俗学在理论和方法论上逐渐去除固有的认识论偏见,更为“客观”地对研究对象进行考察。田野调查法是民俗研究的基本方法,希望读者能对民俗学田野调查有一个全面的了解。

民俗研究中还有一些非常重要的理论流派,如口头程式理论、表演理论等,限于能力、时间和篇幅,本书未能一一介绍,深感遗憾。前文提到的人类学派和芬兰流派也未能充分展开,唯愿在不久的将来,笔者能有精力和机会对本书加以丰富和补充。

第一章

比较神话学

比较神话学,又称太阳神话理论,主要是通过同一语系内(主要指印欧语系)语言之间的比较来探讨神话的起源及含义。代表人物为德裔英国东方学家和宗教学家麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller, 1823—1900)。

麦克斯·缪勒 1823 年出生于德国德骚一个浪漫主义诗人和音乐家的家庭。1841 年进入莱比锡大学,师从著名语言学家布洛克豪斯,学习梵语、语言学和哲学。后转到柏林大学学习,改投博普门下学习语言学。在哲学方面,缪勒还接受过谢林的指导。1846—1847 年间,缪勒在法国巴黎大学选修了有关《吠陀》的系列课程,从此对《吠陀》产生了浓厚的兴趣并立志从事《吠陀》的翻译和研究工作。1848 年,缪勒进入牛津大学,担任梵文经典《梨俱吠陀》的翻译工作。《梨俱吠陀》的 6 卷本译文包括详细注解于 1849—1874 年间陆续出版,成为西方人了解古代印度宗教与文化的主要渠道,也奠定了缪勒作为东西方语言、神话和宗教比较研究领域领袖的地位。1854 年,缪勒任牛津大学教授,从事印度宗教和哲学的研究工作。缪勒一生校勘、翻译了许多佛典如《阿弥陀经》(梵文 1881,英译 1894)、《无量寿经》(梵文 1883,英译 1894)、《金刚般若经》(梵文 1881,英译 1894)、《般若心经》(梵文 1884,英译 1894)、《佛顶尊胜陀罗尼经》(1884)、《法集经》(1884)等。缪勒的代表性著作包括《比较神话学》(1856)、《基督和其他长老》(1858)、《吠陀与波斯古经》(1853)、《闪米特一神教》(1860)、《宗教学导论》(1870)、《宗教的起源和发展》(1878)、《论语言、神话和宗教》(1881)、《印度寓言和密宗佛教》(1893)、《中国的