



首页 → 专题频道 → 口头传统研究 → 田野视线

## 两种文化：田野是“实验场”还是“我们的生活本身”

发布日期：2006-10-03 作者：施爱东 陈建宪 刘宗迪 吕微

【打印文章】

【编者按】1923年2月，中国文化界爆发了一场影响深远的“科玄论战”。论战缘起于张君勱在清华大学的题为“人生观”的演讲，张在演说中对科学万能的思想倾向提出批评，力主划清科学与人生观的界限，着力提倡宋明理学。这一观点受到了以丁文江为代表的科学派的严厉批评。

西方世界将这种观念分歧称做“斯诺命题”。1952年，经济学家哈耶克（F. A. Hayek）的《科学的反革命——理性滥用之研究》出版，率先在西方文化界掀起了对于科学的反动。几年之后，物理学家斯诺（C. P. Snow）在剑桥大学做了题为“对科学的傲慢与偏见”的演讲，认为科学所应得到的尊崇和重视还远远不够。后来，人们就把科学家与人文学者之间这种对于文化的基本理念和价值判断的互相对立现象称为斯诺命题。

今天，在一贯波澜不惊的民俗学圈内，也掀起了一场关于人文与科学的论战。最近，“民间文化青年论坛”网站关于“田野是什么”的论争，无疑可以看做是斯诺命题在民俗学界的一次强势回应。其中涉及到许多关于人文学科的学术伦理与科学哲学的问题，对于我们清理民俗学乃至整个人文学科的学术思路无疑具有积极意义。

有意思的是，这场论争不是发生在科学家与人文学者之间，而是发生在人文学科内部。论争的两个发起者施爱东和刘宗迪，都是原本出身于自然学科，后来从事人文学科的青年学者，这一论争被学界同人戏称为“石榴（施刘）之争”。论争引起了许多民俗学同人的关注，成为近期民俗学界的一个热点话题。以下为论争双方的前期论辩整理稿。

### 施爱东

民间文化青年论坛第一届网络会议上，我对原来发表在《民俗研究》上的“告别田野”一说进行了补充和修正，针对“我们向田野索要什么”的问题，提出了“田野是实验场”的观点，认为人文社会科学与自然科学在方法论上没有本质区别。自然科学可以有实验室，人文社会科学一样可以有实验场，这个实验场就是我们通常意义上的“田野”。

刘宗迪当即表示了“严重反对”，反问“这不是对田野的强暴是什么？”刘宗迪和吕微同我针锋相对地提出了“田野是我们生活本身”的观点。

我不认为“田野是我们生活本身”，我坚持认为一个纯粹的理论工作者不必过分地追求人文关怀。研究者在他的田野工作中，应该尽量避免感情因素的介入。

实验方法是近现代科学最伟大的传统。科学哲学家根据研究者和研究对象的关系，一般把实验方法分成自然观察、实验观察和模型实验观察三种。而我们通常所说的“田野考察”，在上述分类体系中，即可视为“自然观察”。

传统民俗学在经验认知层面上，实际上只涉及了实验方法中的一个部分，即自然观察。我们的经验认知不仅应该坚持自然观察的旁观者角色，更应尝试发展实验观察与模型实验观察两种方法。

正是基于这一思想，我尝试进行了故事传播与记忆的两项实验，并将实验结果与分析写成《故事传播实验的报告与分析》（载《民俗研究》）及《民间故事的记忆与重构——故事记忆的重复再现实验及其数据分析》（载《民间文化论坛》），这两篇论文再次遭到宗迪的强烈反弹。

以上是将我和宗迪的分歧背景做一简单回顾，以抛砖引玉。

### 陈建宪

学术研究诸要素中，田野属于研究对象。但对研究对象的观察与思考出自研究者，因此研究者本身的目的、方法及学术素养，也需要研究。还有一个重要因素是历史，既包括研究对象本身的发展史，也包括研究者的心路史。就此来说，从学术工作的角度来看，田野只是诸要素之一，尽管是必不可少的要素。

对研究者来说，田野不是生活本身。因为生活无所不包，而研究者不可能面面俱到。实际上，研究者眼中的田野是主观的而非客观的。

正如一切历史都不是历史本身，而只是修史者的主观构拟史一样。

但田野也不是实验室。自然科学的实验条件是根据实验目的而主观设定的，但田野却不能由我们主观设定。田野是客观的，一旦我们对田野作主观设定，田野就是伪田野了。

施爱东

“田野不能由我们主观设定”？我不这么认为。正如前面所提到的，自然观察是发生于自然状态下的、不干预自然的一种观察方法，这是民俗学界传统的田野观念。事实上，干预自然正是科学发现的最重要的措施之一。

举一个例子，史禄国在《北方通古斯的社会组织》中提到，他的调查不是单纯被动的观察，有时他也通过实验来对人群进行测试。比如说，兴安通古斯人的集团特性与周边族群有着较大的差异，史氏认为这个族群自大而又崇尚强权。为了证实这一看法，他在这个集团中工作了两个月，对于他们在不同情况下的态度进行了一系列的实验。“在这些通古斯人中我成功地找到了一个人，我使他确信我的意志，我对萨满教及其做法的知识都比他优越，在这以后他尽力赞同我。”

我有位朋友反复在某地进行故事传播的考察，苦于无法理清故事的传播线索与变异特征。我曾建议他做一个实验：某次离开该村之前，向某位故事家讲述一个有趣而陌生的故事，等下一轮调查时，看这个故事变异成怎样，同时，一一回溯追踪，也许能有新的收获。所以，我认为，实验干预不仅是可能的，而且有时是必要的。

刘宗迪

爱东原本是学自然科学的，我也是，而且学的都是大气科学。大气风云变幻，原本是最没有谱的。实际上，迄今为止，气象台尽管配备了气象卫星、气象雷达等等高精尖的技术装备，预报精度大大提高，但归根到底，仍没有摆脱统计科学的水平，和乡下老农的天气谚语比起来，只是一百步和五十步的区别，没有本质上的差异。再往前追溯，其实和算命占卜也没有什么本质区别。过去的钦天监用竹筒或铜管窥天是占卜，现在的气象学家用气象卫星观天同样是占卜。

这其实正体现了所有自然科学的本色，自然科学原本就源于占卜，因为人相对于大自然何其渺小。而渺小的人要认识大自然无异于以管窥天，以蠡测海，知也无涯，而生也有涯，人类只能保证其关于自然的知识在一定的时间和空间中的相对有效性，而无法保证其绝对有效性。对此，建议有兴趣的读者去读读庄子，他老人家早就把这个意思说透了。

但是，随着工业时代和实验科学时代的到来，人类的科学观发生了根本的革命。工业革命之后的科学，严格地说，不再是原来意义上的自然科学，即以认识自然的奥秘和规律为目的的学问，而是人工或技术科学。现代科学的目的对于“自然是什么”不感兴趣，它感兴趣的是“自然有什么用”，即我能够利用自然干什么，自然可以如何为我所用。也就是说，现代科学对于自然不再是持一种本质主义的眼光，而是持一种工具主义的眼光。我们从小读的书，都相信自然科学能够帮助我们发现自然的规律，这是现代人对科学最大的误解。其实，我们从科学中学的不是自然规律，而是科学定律。科学定律和自然规律的区别在于，自然规律是没有人作为前提和假设的，因为所谓自然就是自然而然（即道家所谓“道”），就是不加任何前提和限制的，但这一点早已被认为是办不到的。而科学定律所谈论的是：假如我（人类）给自然事物以某种作用（推动力、加热、通电、辐射、基因干扰等等），自然事物会发生什么样的变化（潜在的问题是：我能够把这种现象用来做什么用途）。“如果……则……”，这难道不正是我们从初等物理就开始学习的科学命题的基本格式吗？

因此，现代科学作为实验科学，是一种技术引导的学问，所以培根把实验科学称为“新工具”。培根对于现代科学的工具属性和非本质属性有着清醒的认识，《新工具》一书是典型的科学崇拜。但正因为如此，因为它赤裸裸地体现了科学主义的偏狭和势利，因此读读这本书，倒很有利于今天的人化解心中的科学主义。

还有一本克制科学主义的书，即经济学家哈耶克的《科学的反革命》，这本书竭力反对社会科学的科学化，他认为社会科学的自然科学化正是现代专制和暴力政治的罪魁祸首。哈耶克是经济学家，而经济学是迄今为止最讲究科学性和数量化的一门社会科学。哈耶克这样一位经济学的大师，却偏偏反对社会科学的科学化，足以发人深省。哈耶克认为，所有社会科学，研究的都是人，因此人的良心和良知才是出发点。既然如此，所有社会科学，本质上都是自省的科学。社会科学的进步，不在于科学方法是否新锐，而在于研究者是不是具有超乎前人的体验、精神深度和博大的同情心，即设身处地地想象和体验别人的存在境遇的能力。也就是说，社会科学的深度和广度，不取决于实证材料的深度和广度，而取决于研究者的心灵的深度和广度。而所谓实证方法，包括现代社会科学津津乐道的田野方法，其实都是置身于现代科学话语主导的知识语境中，学者们不得不采取的话语策略而已，而且往往被那些别有用心心的学术混混们用来拉大旗作虎皮，吓唬老实巴交没上过几天学的人民群众。

哈耶克的一个发现，足以令社会科学从业者从科学主义的迷梦中清醒。他说，社会科学领域中，那些最喜欢标榜科学方法的人，往往是那些并未受过真正严格的科学训练的、因此缺乏科学起码常识的人。我想，这就像从来没有进过紫禁城的百姓最喜欢谈论皇宫中的事情一样吧。

我想说的是，不管是培根对科学的崇拜，还是哈耶克对于科学主义的抨击，其实都说明了现代科学本质上的工具性、功利性。

科学的工具性本质，用康德的话说，就是“人为自然立法”。（近代哲学到康德为止对于科学的有限性还持有清醒的认识，因为这时候科学事业刚刚开始不久，过去的历史记忆还没有完全消失，早期的思想家们还能够清醒地认识到科学这种新生事物的偏狭和缺陷。但到了黑格尔，科学就被绝对化了。我们的“唯物主义”教课书中关于通过对自然规律的认识和把握人类就能够从必然王国走向自由王国的命题，源头是黑格尔。）

正因为现代科学是工具和实用导向的学问，因此它才是卓有成效的，才是有用的。科学才在现代世界战无不胜，代替了道德和伦理导向

的宗教，成了现代人包括社会科学从业者和我们民俗学从业者新的崇拜对象。

但是，也正因为现代科学是工具和实用导向的，因此科学就不具有像宗教那样先天的道德合理性，这道理就像一个商人不具有道德的先天合理性一样，因为他们都是从自己特定的功利目的出发的，都是把自然或别人用做谋取自己私利的工具。

因此，了不起的康德才把知性和理性、科学和道德一分为二，从一开始就彻底剥夺了科学的道德先验性，而把道德归于人的良知，即先验的绝对命令，而另一方面，又以“物自体”（也就是本体，“大自然”）的不可知性保持了自然的权利和神秘，限制了科学的权利（正因为如此，康德才成为德国浪漫主义运动的源头。浪漫主义和民族主义的旗手赫尔德即康德的徒弟）。

说到这里，该回到爱东的问题了，我反对他的科学方法，从技术上讲，我认为他的分析中还存在着不严密甚至夹带私货的问题，但这还是次要的。从根本上讲，我认为这种研究是违背人文和社会科学的学术伦理的。也就是说，用古人的语汇说：“不仁不义”（当然仅仅是指学术而言）。

康德说，科学为自然立法。他所谓的自然只是指自然事物。人类出于自身的发展，为了人类的目的，当然是可以为自然立法，也就是研究在给定条件下自然会出现什么现象，会如何变化，从而利用相关发现对自然进行开发和改造，这是西方近代人道主义的根本精神之一。（如今，随着现代科学技术弊端的暴露，生态主义哲学已经从自然的权利出发，对这种人道主义提出了质疑：人凭什么给自然立法？参见麦西特《自然之死》、贝里《伟大的事业》）但是，康德极力反对把人当成工具，康德哲学的根本出发点和归宿点就是，永远不要把人当成手段，我们做一切事只有一个目的，就是人。

人给自然立法，在相当的历史时期内，可以并且确实造福于人类社会。但是，如果一个学者从自己的先验的科学假设和“任意”给定的条件出发，对他人立法，或者纯粹为了自己的学术目的，而把他人当成自己的实验对象和检验手段，会导致什么样的结果呢？只会带来对他人权利的漠视，对他人自在生活状态的干扰，对文化多样性乃至自然多样性的遮蔽。而这尤其和民俗学这门科学的精神格格不入。

自然科学可以任意给定条件，然后探讨自然事物在这给定条件下的反应；而人文和社会科学只能在尊重文化多样性的前提下理解人们的条件（传统）以及他们基于这种条件而形成的制度、文化、文本、风俗等等。而这种理解的真实性和可靠性又依赖于研究者反求诸己的自省能力、己所不欲勿施于人的宽容能力和设身处地的同情能力。至于材料是不是亲手从田野中打捞的生猛海鲜，倒是第二义的。田野是广阔的，但对于一个研究者而言，田野的广度取决于其心灵的深度，一个心灵逼仄的研究者，即使到了田野中，也发现不了生猛海鲜，而只能捡拾死人坟头的冷馒头。民俗学尤其如此。善于自省，是一切社会科学的基本能力，然而，自省，岂其易哉！它甚至比乘“神六”登天还难。实际上，现代科学的一个恶果之一，就是使人类丧失了自省和同情的能力与欲望。

民俗学如果可以对作为其研究对象的民众和民俗立法，那就不是民俗学了，也许应该称之为社会学更适合一些。

我不否认民俗学应该成为一门有其科学方法和学术规范，材料客观、价值中立的社会科学。但我认为民俗学与其说是一门社会科学，不如说更应该是一门人文科学。民众生活和民间文化不应仅仅是我们关注和研究的对象，而且还应该是我们理解世界和历史的出发点。民俗学者不仅应该“自上而下”地看，把民间生活的万象收入眼底，而且更应该“自下而上”地看，用从民间获得的眼光审视世界和历史。我们不仅仅应该从田野中获得学术研究的材料，更应该到田野中领会引导我们思考和生存的意义和价值。民俗学要能理解民众和民俗，首先要从民间获得它的“先见”，也就是说，作为人文科学的民俗学，应该是狄尔泰、海德格尔和伽达默尔意义上的解释学。至于如何理解和协调作为社会科学民俗学和人文科学民俗学之间的关系，则既是一个学术问题，也是一个学术政治问题，也是具体每一个从业者如何操作的问题。

施爱东

我要讨论的正是宗迪所不屑讨论的技术操作问题，而宗迪一下把这个问题上升到了“学术伦理”的高度来进行讨论，并且多次指责实验方法是“不仁不义”的方法。

我反对。

宗迪提到哈耶克的《科学的反革命》，别忘了哈氏在该书自序中提到，写作此书最初几个篇章的时候，正是“第二次世界大战初期在伦敦较为悠闲的时光中写成。我无力对抗落下的炸弹不时打断的环境，便把精力都用在了这个远离现实的题目上。”所以，他强调“这些零散的思想训练是由其背景决定的”。

哈耶克是个著名的政治思想家，它反对的是西方过度地使用科学与理性给人类社会带来危害，所以他强调把社会科学当做道德科学（moral sciences）来看待，以制约科学滥用带给人类的危害。他的理论背景与我们的现实背景天差地别。西方社会所过度使用的科学与理性，恰恰都是我们民俗研究中所缺少的，所以说，站在西方科学伦理的角度，哈氏理论有其积极意义，但放到我们的民俗研究中来，似乎远了点。而且即使是西方，哈氏理论也只是一家之言。

在20世纪中叶之前，科学与人文被当成是互不相容的两种知识系统。19世纪70年代之后科学哲学的长足发展，使得科学与人文得到了深度结合。当人文知识日益进入科学领域的今天，我们凭什么非得阻挡科学方法向人文领域的介入呢？人文领域又有什么理由坚持“对科学的傲慢与偏见”？这不是“人文暴力”又是什么？

宗迪所谓的“自上而下”，或者“自下而上”，完全是伦理观念给予的视角，在科学的视野中，并不存在“上”与“下”的分别。在伦理的视角下，A给B一块奶酪，C认为这一举动是“奉献”，是自下而上的，而D认为这一行为是“施舍”，是自上而下的。个体体验的差异，可以导致对于A的行为价值做出完全相反的评判。但在科学的视野中，A给B一块奶酪，只是表明B需要一块奶酪，而A提供

了奶酪，既非自上而下，也非自下而上。同样，所谓自然科学、社会科学、人文科学之间的差别，又何尝不是人为划定的？宗迪一方面猛烈抨击人类“为自然立法”，为何反过来又用这些未被证明合理的“法”来对我进行指责呢？

如果纠缠于学术伦理，可能离具体的民俗研究远了点。我还是希望能回到技术层面来继续我们的讨论。

刘宗迪

伦理问题并不是不能讨论的，伦理并非是完全个人的、相对的，而是自有其超乎主观的普遍性，否则伦理学和道德就毫无意义了。道德源于人的社会性，因此，在特定的社会共同体范围内，伦理是有其普遍性的，是可以讨论的。伦理问题，从根本上说，就是一个共同体的目标的选择问题。一个共同体之所以成其为一个共同体，一个重要的原因是因为它有一个共同的目标，而目标并不是无中生有，或任意约定的，它一方面来自于对历史的传统的继承，一方面则是基于现实情境的选择。因此，关于伦理—价值—目标的讨论，归根结底就落实为关于一个社会共同体的历史传统和当下情景的讨论。就中国民俗学这个学术共同体而言，如果我们要维持这个学术共同体的健康发展，并在学术版图中使其占有一席之地，那么，我们就不得不形成相对普遍的伦理和价值共识，也就是说要有共同的和明确的目标（这并不意味着否认每个从业者可以有自己的学术目标甚至功利上的私心）。而伦理—价值—目标的讨论正是途径—方法—技术层面上的讨论能够健康展开的前提。因为只有明确了我们应该干什么，我们才知道怎么干，只有明确了目标，我们才会更清醒地选择自己的道路和方法，才不至于因为目标的模糊甚至迷失而陷入对方法的盲目崇拜和胡乱使用之中。

所以，学术伦理问题的讨论并不是纯粹主观的意气之争、信念之争，而是所有严肃的学术讨论赖以展开的前提，是具体的学术研究工作的奠基工程。

施爱东

许多人文学者往往在人文研究与人文关怀之间打上一个等号，把自己的同情注入到研究工作中，我不赞同这种做法。在理工类科学中，明确区分有理论科学与应用科学，大家知道，医学可以分为病理与临床，数学、物理这些基础学科也能分出理论与应用两大类。在人文社会科学界，似乎没有理论科学与应用科学这样的区分。但我认为，应该做这样的区分，而且我坚持认为纯粹的理论工作者不必过于执著于什么人文关怀。

其实，顾颉刚早在80年前就已经在《古史辨》第1册自序中阐释过求真与致用的差别：

如果我们要求真知，我们便不能不离开了人生的约束而前进。所以在应用上虽是该作有用与无用的区别，但在学问上则只当问真不真，不当问用不用。学问固然可以应用，但应用只是学问的自然的结果，而不是着手做学问时的目的。从此以后，我敢于大胆作无用的研究，不为一班人的势利观念所笼罩了。这一个觉悟，真是我的生命中最可纪念的；我将来如能在学问上有所建树，这一个觉悟决是成功的根源。

学术伦理是一个至今尚未取得普遍共识的话题。举个简单的例子，解剖学之父维萨里曾经多次冒着被逮捕杀头的危险偷盗尸体进行科学研究，这一行为显然是“反伦理”的。但是，他求得了顾颉刚所说的“真知”，他的《人体的构造》间接地挽救过多少人的生命？所以说，所谓的学术伦理其实是一个很难取得当下结论的话题。而且，用伦理学的话语系统来对方法论模式进行价值评判，用一种有争议的理论来全盘否定“故事实验”，是不是也有人文暴力的嫌疑？打着人文关怀的旗帜，否定对于科学方法的探讨。

而我所探讨的，恰恰只是民俗学的技术操作问题。我想讨论的是，实验方法是否有助于人文学科的“求真”目标，而不是它是否违反了由伦理学家所规定的学术伦理。

刘宗迪

这场争论本身就涉及争论双方的价值取向问题，因此这场没有打完的官司看来是永远也没有尘埃落定之日的。庄子不是说了吗：

既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也？我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我与若不能相知也。

人文科学与自然科学的区别也许正可由此见出。自然科学的官司，有一个最大的裁判者，那就是实验室或者观测结果，人文科学则没有（在历史上，有多少次，人文科学的争论是以刀光剑影、枪炮轰鸣、人头落地、血流成河而告终的）。就凭这一点，人文科学也成不了科学。而现在的人文学者和社会科学者喜欢标榜科学的方法、使用科学的语言，我想，一个重要的原因，不过是这种方法已经成为当代知识界衡量知识的唯一标准，这种语言也成了当代知识界的唯一通行的语言。你不用这种方法作业，或者不用这种语言讲话，你的功夫再了得，也没有你的用武之地，也没有你说话的份。因此，各门学科纷纷加入科学的合唱，学起科学的腔调说话。好的，确实是出于一种知识的自觉；坏的，则不过是一种无意识的趋炎附势，只是想沾点儿科学话语霸权的光而已。

所以，我觉得，社会科学对于科学化的追求，在很大意义上只具有修辞学上的效果。这就像如今美国称霸，英语也跟着成为世人追捧的“绩优股”，因此害得中国人从小学、幼儿园开始就学英语一样。而我们中国学者的写作从语境（引文）到词汇（外来词）到句法（从

句、长句)等等,也早已经打上了英语的深深烙印,在学术圈中成为一时的时尚。当然,这并不是全部。

知识标准的科学化,才是社会科学追求科学化的更根本原因。科学知识的一个重要标准,甚至可以说是最终标准,就是可证实性(逻辑实证主义就是以可证实性作为划分知识和形而上学的最终标准)。也就是说,只有当你的一个命题能够被别人在异地(比如说在别的实验室中)、在相同的边界条件下(比如说温度、湿度、重力等等)再现时,才是可证实的,才是有意义的,才算得上知识。

离开了条件的可控性和可重复性,就没有自然科学,而自然科学的有效性也正基于这种可控性。说穿了,自然科学的目的不就是控制(技术)吗?

由此标准看来,在社会科学中,可以说,迄今为止,没有一项研究是称得上真正科学的研究。因为社会科学的研究对象是人和人,而人和人是你用什么办法也无法控制的,即使你能控制人的行动,你也无法控制人的大脑活动。

我们民俗学同行所津津乐道的田野研究,认为这样的研究比文献研究更具科学性,因为田野就摆在那里,因此田野研究的成果可以复查,可以检验,果真如此吗?你复查给我看看。从你结束你的调查之时起,田野就已经变了。你永远无法两次踏入同一条河流,这是赫拉克利特讲的,这个质疑对于爱东的故事传播实验同样有效。

在此意义上,田野研究其实远远不如文献研究更具有科学性,因为文献起码能够摆到大家面前。当然,我绝非否认田野研究的价值,但田野研究的价值不在于科学性和精确性(这它永远也达不到),而恰恰在于其精神性、人文性,在于它能够使我们更接近活生生的民众的生活、文化和心灵,从而扩充自己的心灵。但是,恰恰因为不少人误解了田野工作的目的和价值所在,把科学性当成了田野研究的追求目标,结果,我们从他的田野研究中看不出心灵和生活的深度,而只有对既有的已经被别人说了一百遍的“科学的”结论的重复。田野是活生生的,但有人从田野上获取的却只是死人的骷髅。我正是在此意义上,反对爱东关于田野是理论的检验场所的说法。

读时下一些田野研究成果,尽管田野作业的地点、时间、对象和发现的材料千差万别,异彩纷呈,但奇怪的是,最后得出的却往往是千篇一律的结论。我想,假如田野研究只是对已有结论的再次验证,何必田野?我呆在家里舒舒服服地读几本书同样可以得到这样的观念。其实,这样的田野完全没有必要,因为在田野之前,结论早就是现成的了,结论与其说是从田野中发现的,不如说是自省的产物。

但是,因为缺乏心灵的深度和发现问题的能力,这种自省因此只能重复别人的心灵。

爱东的试验也存在同样的问题。论文给人的印象是你的结论是严格的试验和统计的结果,我也相信那些数据的可靠性和精确性,但问题是,我不做试验能不能得出同样的结论呢?这些结论是不是早在你设计试验时就已经暗自夹带进去了呢?

即使我们承认田野具有可控性,因此能够成为检验理论的场所,这样的检验又有什么意义呢?科学的可控实验、观测和检验得出了科学的定律和公式,最后可以用来发展技术,对自然现象和物质进行控制、利用,让原子弹爆炸,飞船上天,造福或者祸害人类。那么,社会科学的可控实验、观察和检验也是为了对社会进行改造、开发、利用?确实如此。其实,现代社会科学的动机之一,正源于启蒙主义时代改造社会、实现现代化的冲动。现代化首先需要动员整个社会、全体民众的参与。要发动群众,就必须知道,如何才能发动群众,把群众从“愚昧、迷信、被动、懒惰、无组织无纪律……”的状态中动员起来,也就是面临这样的问题:对于社会施加什么样的影响(比如说教育、制度建设、政策、政令等等)才能取得预期的效果。这正是和科学定律的格式相类似的“影响—反应”式的问题。

正如自然科学源于对自然能量的实验和开发,社会科学则是源于这样的社会实验和社会动员。而社会科学和自然科学一样,从一开始就在很大程度上成为国家和政府干预和改造社会从而实现现代化的一种利器。

但是,正因为人和社会并不像自然那样是绝对可控的,这样的社会动员和改造就往往以失败和灾难而告终。在伯克、哈耶克等英国学者看来,法国大革命的悲剧,在很大程度上正归咎于社会科学的傲慢和偏见。

现代中国深受法国式社会科学和革命思想之害,这已经有目共睹(可以读读朱学勤),而窃以为民俗学能够对于中国社会做出的贡献之一,就是通过对于传统的研究和阐发,为在知识界促成尊重传统文化、民众智慧、文化多样性和自然多样性的共识,从而克制社会科学和精英集团包括知识精英的虚妄,为促进社会的和谐进步做出贡献。这是一个伦理问题,也是一个学术和技术问题。

而我相信,把田野作为理论试验场的做法是和这种追求背道而驰的。因为这种做法从一开始就把田野当成了供学者随意拿捏的材料和对象,而不是学者应该虚心倾听和尊重的智慧源泉与生活方式。

技术层面的操作能否成功,首先需要我们在伦理层面的清醒。

吕微

宗迪痛斥科学,爱东赞誉科学,二人讲的科学是不是一个层面的东西?爱东说了,不是一个层面的,我讲的科学是技术层面的,你讲的科学是伦理层面的,井水不犯河水。

宗迪似乎也承认有“次要的”和“根本的”层次区别。但他认为,爱东的论文既可以从技术层面加以批评,更可以从根本层面进行批判,技术层面和根本层面是相互联系的。宗迪一上来就“从根本上讲”,把个“不仁不义”、“违背人文和社会科学的学术伦理”的大帽子扣到爱东的头上(不,是爱东的文章上),也真是够狠毒的。我只是不明白,既然爱东的文章在根本上就站不住脚,那么说“他的分析中还存在着不严密……的问题”又是什么意思?是否如果文章“严密”了,文章的根本问题就情有可原,技术性的科学就可以应用到民俗学研究当中了呢?(其实我是非常想听一听宗迪对爱东“不严密甚至夹带私货的问题”的分析,因为我是很欣赏爱东的这篇文章的,本没看出什么问题——当然这只能怪本人没经过科学的训练——而且至今也还拿不准在民俗学的技术层面能否使用科学方法)所以,在我看来,宗迪的这头一枪尽管直指要害,却又自己卖了个破绽,让爱东得以暂时晃过这致命的一击,摆脱宗迪的“纠缠”。

的确,“科学”这个词在具体的语境中难有确诂,要害在于由谁来使用,为什么使用,怎样使用。比如胡塞尔就写过一篇《哲学作为严

格的科学》的东西，原文当然是德文，德文的“科学”作 *wissenschaft*，英文译做“science”，就是我们汉语讲的“科学”。但哲学如何也是科学？胡塞尔的意思是说，科学的哲学才是真正的哲学，而真正的哲学也就是严格的科学。为什么这样说？胡塞尔认为，科学与哲学在其起源处——古希腊人那里本是同一个东西，也就是以人为目的的学问。这种学问即使是研究自然万物，也是为了认识“人”这个“你自己”。到了近代以后，科学与哲学开始分家，而分家以后的科学，在胡塞尔看来已不是严格意义或者说希腊意义上的科学。据此推论，有些哲学也不是真正意义上的哲学。因为近代以后的科学和一些哲学都违背了在其起源时的初衷——以人为目的。

近代以后，自然科学的功利性、工具性、手段性是晚近各国思想家包括中国的一些现代思想家集中批判的核心问题。所谓科学的功利性、工具性、手段性，是说科学研究不以人自身为根本的目的，而仅仅以知识为自身的目的（求真）。但是，以求真为目的的科学又是通过利用求真得来的知识服务于人的（这的确如宗迪所说是“人道主义”的本质）。既服务于人，又不以人为目的，这话如何讲得通？但正是在此“讲不通”处，蕴涵着我们今人对于科学的反思，而反思仍然集中在“人究竟是什么”这个自古以来的老问题上。只有解决了“人是什么”这个问题，我们才有可能解决现代科学的“体-用”悖论。

人在本质上是自由的，“对于胡塞尔来说，真正人性的东西是自由”。（当然对于许多现代思想家来说，人同样意味着自由）但“人即自由”这个命题古希腊人未必就已经认识得十分清楚了，有鉴于此，才有人专门写了《古代人的自由与现代人的自由》。而胡塞尔在这个问题上的认识，似乎对古希腊哲学过于溢美了。当然，胡塞尔只是在拿古希腊说事，胡塞尔立义的出发点在于批判近代科学。于是，在“人是自由”这个命题的拷问之下，号称“唯物的”、现代科学的“人为的”的本质才终于原形毕露。这就是说，如果科学不是以“服务”于人的自由为目的，那就等于对人没有服务（没有“为人”）。近代科学是“造福”于人的幸福生活，就此而言，科学既是功利的又是非功利的，就科学与自由的关系而言，科学与“为人”的目的无缘，就科学服务于人的幸福生活而言，科学始终目的鲜明。问题在于，现代科学特别是基础理论科学（不是技术）从来讳言自己的功利性质，而自认为是纯粹的无（外在）目的的或以自身（知识）为目的的学问，甚至自诩为古希腊爱智慧的嫡传。现代科学的确是发展了古希腊的爱智传统，但正如胡塞尔所言，这种发展是片面的。可以说，由于脱离了古希腊人爱智传统整体的“为人”氛围，现代科学的无目的性、非功利性就演变成一场最大的科学骗局。现代科学的发展的确有赖于将自身设定为无目的、非功利的学问，舍此，科学无以进展。但是，从科学的整体观之，科学最终是功利性的、目的论的。就拿顾颉刚的纯粹学问来说，无论他的“累层造成的中国史”的假说，还是他的孟姜女传说研究，哪一项不有助于传统信仰的破坏（层累说）和现代“人民国家”理念的确立（孟姜女研究）？现代科学把自己一分为二：理论的和应用的，从而取得了空前的成就。在这点上，爱东说的没错。但也正是由此，隐藏了巨大的危险，即对自由责任的遮蔽。这就是说，自由不仅是人的天赋权利，同时也意味着人必须承担起自由的责任。科学在攫取了自由的权利（“为……立法”）的同时却放弃了本应承担的责任，“成为一种自由漂浮的、摆脱了责任的行为”（黑尔德）。而由于放弃了责任，科学能够行善，也能够作恶。两次世界大战都是20世纪的人类浩劫，对于这些现代性大屠杀的反人类罪，现代科学（包括自然科学和社会科学、人文学术）难辞其咎。

由于学问整体的一分为二，进而科学自身一分为二，理论和应用的两难成为进入现代以来各国学者的普遍苦闷。为此，韦伯写了《学术与政治》专门讨论这个问题，陈平原《中国现代学术之建立》则描述了现代中国学者在“求是与致用”两难之间的徘徊与彷徨。但顾颉刚还只是在纯粹（理论）研究和应用研究的科学内部讨论科学本身的一分为二的问题，而王国维的名言“可爱者不可信，可信者不可爱”才真正触及到了现代学术（学人）的整体（人格）分裂的根本问题。就此而言，爱东用顾颉刚的例子回应宗迪的质疑就有避重就轻的嫌疑。科学内部理论研究与应用研究分工的合理性不能替代我们对于人类知识整体分裂的不合理的质疑。

正如爱东所言，现代科学的分工使得科学的理论研究不再负有价值承担的责任，价值中立、价值无涉成为理论研究至高无上的准则。而这正是一步险棋。因为理论研究是应用研究的基础，且必有一天会成为应用研究的具体前提。因此，如果不讨论价值问题，理论研究就有可能把应用研究引上斜路（当然也可能引上正路）。实际上，任何无目的、非功利的基础研究也都是以一定的价值论目的为前提的，没有没有价值前提的纯粹理论研究。回想上个世纪80年代以后，学术自主日益从可能变为现实，学者们欢呼纯学术时代的到来，但现实的情况是，纯粹学术并没有出现，只是新的价值论代替了旧的价值论（比如民族论的民俗学代替了阶级论的民俗学）。因为，理论研究、实证研究不可能没有价值前提，无论你想不想要。19世纪的起源研究为20世纪的结构功能研究所代替，不是因为起源研究不可能得出科学的结论，不是因为起源研究的结论被证伪了（波普尔甚至认为只有能够被证伪的才是科学的），而是因为学者们最终放弃了对这个问题的钻研。因为他们发现历史起源的问题始终与共同体合法性的意识形态论证联系在一起。

科学研究一定以特定的预先设定（预设）为前提以“干预对象”，无论应用研究还是理论研究，概莫能外。应当说，这正是人之为人的自由的体现，康德以降，多有论之。但直到知识社会学、科学哲学、科学社会学兴起，人们才真正开始认真地反思科学自身的价值预设问题，而不再把价值预设当做哲学家的任意思辩。但即使如此，人们仍然相信，客观实在仍然是检验预设的最终标准（符合论），因此，价值前提的自由决定的作用在客观标准面前最终仍被取消了，现代科学正是藉此“客观性”最终获得了意识形态的合法性。也正是通过客观性的合法性，科学遮蔽了自身的有缺陷的自由，即理性的不负责任的自由滥用、误用。一旦我们把科学狭隘地理解为仅仅是工具和方法，完全用工具、方法作为对科学的定义，似乎科学就意味着无价值、无预设的方法，放之四海而皆准，那么，我们就真地放弃了科学的责任。

方法的问题其实是和价值预设联系在一起的，用什么方法是由一定的价值立场决定的。科学之所以能够用为自然立法、干预自然的方法研究自然，是因为人们相信人是万物的尺度，数百年来科学就是在替自然立法、干预自然，康德描述得没错。但问题是（宗迪问得

好)：人凭什么为自然立法?就因为人是万物之灵?还是因为人类的强权和暴力!人用动物做试验，口口声声是人道主义。主义倒是人道了，但此人道是以牺牲万物之道为代价的。如果人真的是万物的灵长，那么人就必须以人的自由的名义承担起对于万物的责任。在自然的法庭上，人不能只为自己辩护，也要为植物、为动物、为矿物……为万物进行辩护。如果万物不会使用人类的语言进行自我辩护，那么人就必须为万物聘请人类的律师。对于人类曾经的为自然、为万物立法，“天何言哉?天何言哉?”但天未曾发言并不意味着人类可以永远为所欲为下去。原始人在杀死了仅供食用的野兽之后尚且知道祈求动物的原谅，如今人类无节制地开采煤炭、石油，人类何曾有过丝毫的忏悔之心?

长期以来，学者们一直在讨论自然科学为自然立法、干预自然的方法能否运用于人类社会，但是，讨论的焦点始终是自然科学方法能否在社会研究中获得同样的客观性知识，人们几乎没有触及自然科学方法是否合乎道德、合乎自由的责任的问题。进一步说，学者如果为社会立法、干预社会，那就意味着，人类社会当中的一部分人可以用科学的名义为另外一部分人立法并干预他们的生活，但是，学者们凭什么可以成为其他人的立法者(鲍曼：《立法者与阐释者——论现代性、后现代性与知识分子》)，就凭你们有“文化”是知识分子?就凭你们是社会精英?

洪长泰《到民间去》一文已经为我们分析过，俄国的民粹主义者和中国的启蒙主义者曾经怀有的浪漫的原罪意识，中国、俄国的现代知识分子认识到自己的前辈作为社会立法者曾经犯下的错误，因此他们企图用真诚的自我忏悔(自我忏悔因此成为中国现代知识分子的宿命)为自己赎前世的罪孽。赎罪的途径之一就是投身于各种“为民众”的社会活动，包括科学活动。但他们没有意识到，尽管他们有了赎罪的意识，却错误地照搬了科学的方法。在科学方法的视野中，民众形象(比如劳动人民)完全是根据建设现代国家的需要被构造出来的。于是，以这种“新人”形象为标准，民众被迫被改造并进行自我改造。于是，中国现代民俗学家在没有进一步自觉反省的情况下再次作为立法者参与了对民众的宰制，这真是一场天大的现代悲剧。

因此，民俗学家对于科学方法不能不有所警惕。在这方面，人类学家和西方国家的一些民俗学家已经尝试进行“新方法”的改革试验。就此而言，“实验民族志”并非简单的文体问题，而是涉及价值立场的先验问题。要之，文体革命意味着民族志、民俗志的写作者必须放弃居高临下、高人一等的价值姿态，而置“被调查者”以平等的对话地位，学习苏格拉底，自称是全希腊最无知的人，也学习孔夫子入太庙，不耻下问。对于反省的民俗志写作者来说，最理想的文体应当是《柏拉图对话录》那样的文体，真理在对话的辩证法中得以呈现，而不是由哪个人预先设定的，因为预设的任何真理一定是从自我中心出发的。

一个世纪以前，胡塞尔已经意识到主体之间的交互关系问题，他把主体之间的平等地位问题摆上了时代思想的议事日程。但尽管如此，胡塞尔仍然坚持从笛卡尔“我思故我在”的唯我论出发解决自我和他我之间的关系问题。但胡塞尔数十年的努力被多数学者视为失败的尝试，因为，无论怎样的自我反省和“了解之同情”式地理解他我，自我都不可能达到对他我的充分(用胡塞尔的话说“充盈”)绝对的理解，也就是爱东所谓的“真”。而这就意味着，后现代学者的基本素质不应当如宗迪所描述的具有“同情他人的能力”，而是能够具有与他人平等对话的能力，能够虚心倾听他人倾诉内心世界的的能力。如此说来，我们也就给予“田野”以一个后科学时代的定义：田野不是检验科学假设的主体场所，而是主体之间的对话空间；田野不是仅仅环绕着被调查对象的单层次的语境空间，而是把被调查者和调查者(我们姑且这样称呼主体双方)都包括在内的双向度的语境空间。在这个意义上，田野就是我们生活于其中的“生活世界”本身，因为生活世界无须我们专门为其设定条件。

话说得不少了，该打住了。总的来说，本人目前的立场更接近宗迪，尽管我一直欣赏爱东的论文，理由已如上述。爱东认为，对科学的反省是西方科学发展至今毛病已经充分暴露后的当下之事，而在我们这里还远远未到反省科学的时候。但我以为，实际上对科学的崇拜和对科学理念的应用，在20世纪的中国，其程度可能要远远超过西方国家。至少，在他们那里还有宗教在掣肘，而我们这里，科学已经摧毁了一切宗教和宗教性的东西(至少在主流意识形态领域是如此)。然而，尽管已经僭越了宗教的崇高地位，科学却无法提供绝对命令。绝对命令之所以绝对，就因为绝对命令出自人的绝对自由的决断而无须将此决断回放到经验的实验场所中以求得实践的检验。因此，科学所提供的预设(命令)尽管也是人的自由的体现，却不可能是绝对的命令，而只能提供有条件的、相对的以及可被证伪的命令。今天中国的很多社会问题，多与社会的非宗教化和全面科学化有关。

因此，民俗学究竟应当走向何方?民俗学应当和能够为现代学术和现代社会做出什么贡献?是走向经验科学，还是回到本学科的起源之处，抑或两者兼顾?重新思考中国民俗学的真精神，是我们中国民俗学者目前面临的艰难选择。对此，本人还在犹豫，还没有想好。如果我们不采用科学的方法，那么我们在经验研究中还可能有什么更令人满意的替代方法么?宗迪自己对《山海经》的解释不仍然是一个科学的假设或主体的预设吗?而这种预设和假设，必然要设定一些条件同时也排除另外一些条件。因此，宗迪的论文和施爱东的文章(也包括我自己的文章)在我看来，同样是在强迫对象(无论这对象是主体还是文本)做出“是”和“否”的回答。要从科学主义的立场、方法过渡到建立在新的学术伦理基础上的新的研究方法即新的整体研究范式，中国民俗学还有相当长的路程要走。

#### 施爱东

有个穷人买了一只鸡蛋，盘算着如何用它来孵小鸡。他老婆夺过鸡蛋就砸了。穷人惊问为什么。那婆娘说，蛋孵小鸡，小鸡变大鸡，大鸡又生蛋，蛋又孵小鸡……有了很多鸡，你就会有钱，男人一有钱就变坏，所以，我要先断了你的源头。

宗迪在论辩中故意混淆了两个概念：“科学方法的探讨”与“科学信仰”。对方法的认识与追求是任何工作得以进行的首要前提，这本是无可厚非的。宗迪先是把方法与信仰捆绑在一起，然后再给它们贴上一个主义的标签——“科学主义”，一下就把我送上了砧板，提刀就剁。如果这种标签可以乱贴，我是不是也应该为宗迪贴上“不可知论”、“人本主义”，甚至“人类中心主义”之类的标签?

我只是想孵个小鸡，宗迪非要说我“不仁不义”。其实正如吕微说的，我们是在两个层面上说话。我讨论的是科学哲学的问题，而宗迪讨论的是科学伦理的问题。

其实，我所关心的正是吕微“非常想听一听”的关于宗迪对我的实验报告“不严密甚至夹带私货的问题的分析”。综合宗迪历次对我的指责，我把问题归结为二：

实验的结果其实早在试验设计时就已经暗自夹带了。

部分结论根本不必进行实验就可以为大家所了解。

回答这两个问题之前，我先陈述一个常识：科学实验不是随机观测，任何实验都是有目的的，是在特定知识结构的指引下所进行的。自然本身是一个标量，是纯粹的混沌，它本身不呈现为任何可以直接观测的规律，而实验设计却是矢量，它具有明确的方向。世界上不存在没有目的没有预设的实验。当你想购买一种书写工具的时候，你一定会走到文具市场，而不会在蔬菜市场上转悠。同样，生物学家设计克隆实验的时候，他只会设计羊克隆羊的实验，他不会设计羊克隆猪或者牛的实验。这个实验将由他做而不是由你做，是因为他知道这个实验将怎么做而你不知道。所以瓦维诺夫在《相对论的实验证明》中说：“设置实验是为了判明某些理论构成的正确与否，实验者总是在进行实验之前先提出实验的合理性问题。”这是所有科学实验的最根本的认识论基础。

我的实验不是自然观测，我有明确的目的和指向，这在我的论文中做了非常明确的说明。我也预设了结果。有些结果被证明了，我在论文中进行了详细说明；有些结果没能被证明，我只能留待以后再讨论；有些预测被实验所推翻了，我果断放弃了。当然，也出现了一些事先没有预测到的结果，比如，男性与女性在故事传播中的差异性问题的。

我认为，实验设计的预设性并不是问题所在。如果宗迪认为“预设”本身就是问题，那么，宗迪应该先为“科学哲学”或者“实验方法的认识论”问题进行证伪，然后再对我进行批判。

其次，宗迪认为我的许多结论是不用实验就可以知道的。如果这样，感谢宗迪，因为这说明在宗迪的知识演绎中，我的结论是合理的，宗迪的经验直观又一次证明了我的结论的有效。现在的问题是，既然这是一个普遍认为有效的知识，实验还有没有必要？

我的回答很直接：有必要。

这里涉及到一个专业生产的问题。你用什么手段和方法来生产你的专业知识？是理性与科学呢？还是靠心灵与感悟？我的回答是，应该把专业的生产建立在理性与科学的基础之上。我一点也不怀疑宗迪的感性直观能够达到相近的认识，但是，如果我们允许这种自我的、感性的思想方式成为建构专业知识系统的有效途径，那么，我们的工作将以什么样的标准来继续？我们凭什么在主体与主体之间达成理解与共识？

有规则才能界定游戏，但规则必须是既定的、能得到共同体所普遍认可的。在专业的生产中，自然观测的统计分析是一种生产，实验结果是一种生产，逻辑论证也是一种生产……同一个结果可以从不同的理论、不同的方法、不同的个案中得到生产。具体用哪条途径生产这一知识是次要的，是否把生产过程建立于可验证的逻辑基础之上，这才是最重要的。而验证本身，也是一种生产，也就是说，验证一种假设，本身就是一项知识生产。

知识生产是从已知出发还是从未知出发？相信在这一点上，我与宗迪的观点是一致的：从已知出发。只有当已知成为共识，我们才有可能在已知的基础上开始我们的逻辑运作，我们才有可能从现象论进入到实体论，进而在理论的层面进入学科建构。而共识的基础，恰恰只能是被验证的知识，不管这种验证是实验的、观测的，还是逻辑的。

在知识的稳定性上，宗迪借用了一句哲学名言“人永远无法两次踏入同一条河流”。这句话本身就有很大问题，从绝对意义上说，我也可以认为“人永远停留在同一条河流”。为什么呢？因为当河流不再是同一条河流的时候，人也不是同一个人了，那一个时空点上的那一个人，只与那一条河流同在。现在这一时空点上的这一个人，只与现在的河流同在。时间、空间及其关系的这种不可重复及更改的一致性决定了“人永远只能停留在同一条河流”，而不可能两次踏入两条河流。

我们的研究工作只有从相对性出发，才可能形成有用于人类的知识，才可能对事物有所把握和了解。我们只有把今天的长江看成是明天的长江、明年的长江，我们才有可能也有必要去了解长江的水文、地质、流速、流量、生态等等，以及它们随着条件的变化而变幻的规律。我们才有可能利用规律去躲避洪水和灾害，利用规律去造福我们的生活。

宗迪认为民俗学应该“通过对于传统的研究和阐发，为在知识界促成尊重传统文化……的共识，从而克制社会科学和……知识精英的虚妄，为促进社会的和谐进步做出贡献。”

我完全同意。

现在的问题是，如果我们放弃了具体的方法与策略，我们还能通过什么途径来与知识界达成共识，从而克制虚妄，达到促进社会和谐进步的目的？这也是吕微提出的问题：“如果我们不采用科学的方法，那么我们在经验研究中还可能有什么更令人满意的替代方法么？”

我们有可能仅仅用“精神性”和“人文性”去和知识界对话吗？如果没有建立在普遍有效的科学方法之上的具体的研究成果，只有破碎的地方性知识的经验描述，只有抒情式的来自生活的心灵感悟，我们的工作和浪漫诗人的采风写真有什么区别？我们以什么理由让知识界相信民俗学者比普通人“更接近活生生的民众的生活、文化和心灵”呢？

从科学社会学的角度来看，“无论把一种提出的知识论点断定为合理的还是不合理的，有趣的、难以相信的还是毫无意义的，可能都取决于谁提出这一结果，研究工作是在哪里进行和它是如何完成的……在对知识论断做出反应时，正是科学共同体本身赋予了发现与境（语境）以决定性的地位。”（诺尔—塞蒂纳《制造知识》）所有已经出版的语言修辞，都是待确定的知识，知识是知识界对于既有修



辞的一种选择。现代社会，各种各样的出版物多如牛毛，出版不再被视为知识的成型。知识的成型被认为是一种被接受的过程。那么，民俗学将何以成型？也就是说，民俗学将以什么方式来谋得知识界的普遍接受呢？顾颉刚、钟敬文们已经去世了，我们在知识界已经没有了“谁”的优势，我们只有在“哪里进行”和“如何完成”的问题上争取知识界的尊重。也就是说，民俗学的研究工作必须先

从方法与形式上得到知识界的认可，我们的生产内容才有可能被知识界所认可，进而通过平等的商谈而成为“知识”。起码在现阶段，知识界对话与商谈的基础是科学与理性，舍此没有别的尚方宝剑，采风式的心灵感悟只能被学术界放逐得更远。

许多哲学家把人文科学界定为道德科学，这只是一种人为的规定性，既不能证实，也不能证伪。人文关怀可以是我们的终极追求，却无法成为我们的现实手段。事实上，任何舍去手段的终极追求都将失败而告终。正如共产主义在实现过程中，不可能排除私有制经济的存在，所以我们终归还是从跑步进入共产主义的大跃进时代回到了社会主义初级阶段。

我和宗迪一样，对现阶段的大部分田野成果大不满意。但是，我们的不满并不基于同样的理由。宗迪的不满在于学者们“把科学性当成了田野研究的追求目标”；我在《告别田野》中也是持这一观点。但是，更多的阅读与思考之后，我认为这个问题应该从两方面来看：如果说，把科学性当成一种信仰追求，那么就如宗迪所说，科学只是成为一种修辞和口号，是没有意义的。如果把科学方法视为一种操作工具和手段，从这个意义上来看我们现行的田野作业，我们的失败恰恰在于学者们没有经受过真正意义上的科学训练。

追求科学意义和追求科学方法是两回事，前者是对于学科地位的语言修辞，后者是具体操作的技术追求。从技术层面上来说，大多数已有的田野作业走的恰恰是“非科学”的道路。也就是说，我认为民俗学田野作业的问题是在于科学方法的不足，而不是科学信念的过度。对同一个问题，我们得出了完全相反的认识。

(未完待续)

文章来源：《民间文化论坛》2005:6

凡因学术公益活动转载本网文章，请自觉注明  
“转引自[中国民族文学网](http://www.iel.org.cn) (<http://www.iel.org.cn>)”。

#### 专题 [田野基地](#) 的相关文章

- 院B类课题“胡仁·乌力格尔田野研究”近日
- 中国少数民族文学学会建立大明山研究基地
- 民间艺人档案
- 口头传统研究基地建设纲要
- 建设研究基地提升学术成果质量

#### 作者 [施爱东](#) 的相关文章

- [施爱东]让边缘活力成为中心话语
- [施爱东]武侠小说的民间性
- [施爱东]英雄杀嫂
- [施爱东]私情歌谣与《吴歌乙集》风波[1]
- [施爱东]民俗学是一门国学

