

传统·自我·实践

转型期传统民俗文化的变迁研究

周锦章 著



科学出版社

本书出版幸承 2013—2015 年北京高等学校青年英才计划项目的资助

传统·自我·实践

转型期传统民俗文化的变迁研究

周锦章 著

科学出版社

北京

内 容 简 介

近代以来,随着社会的急剧变迁与转型,作为民众世代创造并传承下来的共有风俗习惯,以及一套有关信仰、生活策略和周围社会和谐运行的人文知识系统与行为惯例,传统民俗文化在矛盾、冲突和融合的基础上,通过重新定义、嫁接、再造、拼贴与协调的方式实现自我更新。

本书主要通过对社会民俗、精神民俗、物质民俗及民间舞蹈现代变迁的民族志调查与研究,展示传统民俗文化在转型期的动态演变过程,并在此基础上指出,民俗文化的自我实践不仅使个体能够充分地社会化,成为所属群体中的一员,而且为民众提供了日常生活的经验和不同族群互动的程式,有利于缓解巨变所引发的社会震荡及由此造成的心灵危机。

本书适合民俗学、人类学、社会学等相关专业的科研工作者或研究生阅读和参考。

图书在版编目(CIP)数据

传统·自我·实践:转型期传统民俗文化的变迁研究 / 周锦章著. —北京:科学出版社, 2017.12

ISBN 978-7-03-055924-1

I. ①传… II. ①周… III. ①风俗习惯—研究—中国 IV. ①K892

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第308974号

责任编辑:付 艳 苏利德 柴江霞 / 责任校对:何艳萍

责任印制:张欣秀 / 整体设计:楠竹文化

编辑部电话:64033934

E-mail: edu_psy@mail.sciencep.com

科学出版社出版

北京东黄城根北街16号

邮政编码:100717

<http://www.sciencep.com>

北京建宏印刷有限公司印刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2017年12月第一版 开本:720×1000 B5

2017年12月第一次印刷 印张:15 3/8

字数:260 000

定价:78.00元

(如有印装质量问题,我社负责调换)

序 言

近代以来，中国社会遭遇“五千年来未有之大变局”，最为直观反映就是传统民俗生活方式的巨变。我们所有的个体，无论是学者、政客、民间艺人还是科学家，都生活在传统及其天翻地覆的变化之中。我们都在用过去的元素来满足现在的需要和未来的愿景。在这一过程中，我们不仅形成了自己特有的传统，而且在传统中烙下了个人的印记。这些印记可以表现为文学、艺术、科技产品甚至国家政策，但它们都自成一体，反映了传统的形式、重构及转型。传统、自我与实践的关系是文化动态变迁的核心，它隐含在人类所有的研究中，其中在当代民俗学中表现得尤为明显。

本书是研究当代民俗文化变迁的尝试之作，主要从传统、自我与实践的角度探讨民俗文化的传承、变迁和当代内涵。

一、传统

传统的定义可谓不胜枚举。本书主要聚焦于传统的两个特征——作为流程的传统和作为资源的传统，用时髦

的话说，即与时俱进与以古喻今的融合。这种结合不仅凸显了自我的能动性，而且打破了传统与静态并联的成见。传统文化在发展过程中不仅保留了原有的味道，而且增添了新的元素，就像花儿在遗传与变异中绽放。在第一个定义中，我们可以把传统视为动词，即人们的行动，但这一行动利用了集体的文化资源，所以传统在某些时候又作为名词使用，即我们的第二种定义。也就是说，除了作为流程的传统外，我们还需要讨论作为随手可得的原材料，传承至今的知识和观念——传统如何被个体运作和实践的过程。虽说传统不是一个简单的自我循环过程，但作为资源的传统包含了可以反复操作的元素。同时，传统并不将自身强加于他人——有些人可能更频繁或更擅长使用集体的文化资源，但作为文化资源，其非常普遍又韧性十足地被运用于社会互动中。

众所周知，英语中的“传统”一词来自拉丁词源，即某人将某物传递给另一个人。由此带来的问题是，某物在转移过程中所发生的任何变化都意味着背离传统。如果是这样，就意味着个体要么一成不变地忠实于传统，要么无拘无束地背道而驰。许多学者都不认同这一看法。笔者认为，传统既非因循守旧，又不是以推陈出新为最高目标，任何创新都不能脱离传统的框架。不管是作为流程的传统，还是作为资源的传统，都不是全盘照搬祖宗的文化遗产，而是漫长岁月里集体创造的结晶。在民俗文化的传承过程中，民俗承担者充当催化剂的角色。他们不仅采用既定的文化元素，而且在传承中适应时代变化，通过改变原有的秩序和调整不同部分的比例重新整合。正如多萝西·诺伊斯（Dorothy Noyes）所言的，若想更好地界定传统的定义，必须重新考虑代际传承之物。传承下来的最重要的东西不是实物或财产，而是责任。诺伊斯在谈及理查德·鲍曼（Richard Bauman）的表演理论中有关传统及其传承的问题时也提出，“手把手教，可以视为元知识和表实践传承的隐喻，它意味着当民俗被当作打包的商品或数据库中的条目时，表演者该如何使用传统元素”。（Noyes, 2009）民俗表演模式的变化，体现了作为流程和作为资源的传统相互融合的情形。

当民俗学家亨利·格拉西（Henry Glassie）在田野调查中问及土耳其的工匠对传统如何加以实践时，访谈对象说：“不是上一代传递给下一代，而是像在空气里呼吸。”他接着解释他们对于传统的感受：



你生活在某个文化环境中，所呼吸的空气一旦进入体内后就变成你的一部分，你可以称它们是传统。个体通过某地的生活经验不断再生产，和你同呼吸的人也与你共命运。具体来说，我认为土耳其的工匠虔诚地遵循传统，但他们说他们教自己如何通过纳故吐新的方式确立自身的风格。土耳其对于传统的定义令人耳目一新，它的核心不在于行为传承，而在于适应传统的同时推陈出新。（Glassie, 1993）

吸入、呼出并转化，传统既是个体自我使用的资源，又是自我实践的程式。这就引出了另一个问题：何谓自我？

二、自我

到目前为止，在对于传统的讨论中，自我的角色很像克劳德·列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）笔下的“拼贴”，可以巧妙地在传承下来可资利用的材料的基础上，通过整合化腐朽为神奇以满足当前的需求。从现实的角度来看，没有民俗承担者的表演，民俗文化便不存在。自我在反复展演实践的过程中塑造了传统。

与之前视自我为统一的、自然的、必要的实体或类别之观念不同，在个人能动性和集体氛围影响的基础上，本书希望能够从主体性角度来分析自我的概念。在这一定义中，自我并非茕茕孑立，而是与他者、先例和周围的话语相伴相生。个体自我的形成是话语依据语境建构的结果，这一过程并不是简单地复归传统，而是在传承下来的文化资源和文化模式——口头及书面文本和社会文本的基础上与时俱进的结果。正如我们一再体会到族群认同或者社会性别既非人的本质又非一成不变，而是通过不断建构而形成的，在此过程中形成的实践自我不仅可能是唯一的，而且可能是我们任何人都触手可及的。个体自我本身就是拼贴而成的，总是处在持续的实践过程中，是正在进行中的互文性构建。我们应该注意到上述分析并没有否认个体的能动性。正如巴赫金（Bakhtin）所观察到的，我们满嘴都是别人的话，但语词的选用和说话的方式则大相径庭，

由此形成你我之间或大或小的区别（Bakhtin, 1981）。

虽然我们现在的观点是传统与自我密不可分，但在思想史中，我们将焦点几乎完全转移到“自我-传统”范式已经有很长一段时间。作为学术共同体最基本的概念之一，传统与自我如影随形。即使丹·本-阿莫斯（Dan Ben-Amos）试图淡化传统的色彩，而将民俗文化定义为“小群体的艺术交流”（Ben-Amos, 1972），他也没有完全抛弃传统，而是以一种更具有生产力和更加睿智的方式重新加以定义，虽喜新但并不厌旧。与传统相比，自我的命运在学术史上更加多姿多彩。由于更加偏好类似弗朗西斯·格莫里（Francis Gummere）的匿名舞群的概念，结构主义、口头程式理论和历史地理学派必然或不可避免地忽略个体自我的创造作用。当然，这种理论取向更加强调超越自我的文化模式，所以有时难免忽略自我的特殊作用及形成民俗文化的各式各样的语境。

同样，与表演理论的形成及发展类似，本书也试图通过田野调查的经验证明个体能动性的核心作用。自我始终没有成为民俗学家的焦点，更鲜有研究涉及。这一主题的开创性研究有：19世纪晚期约瑟夫·雅各布斯（Joseph Jacobs）呼吁更加关注个体（Jacobs, 1893），琳达·德（Linda Degh）研究关于故事传承中的自我创造性的杰作（Degh, 1969），尤哈·彭提凯南（Juha Pentikainen）通过个人剧目分析世界观的佳作（Pentikainen, 1978），以及爱德华·艾夫斯（Edward Ives）关于民间作曲家和歌手的生活与世界的研究（Ives, 1988），等等。在学术史上，传统与自我的研究常常呈现钟摆式的波动，或者更加强调自我的概念，或者更加关注传统的匿名性和集体性。本书并不主张在研究中以牺牲传统来关注自我，而是承认自我与传统密不可分，非此即彼是不可取的。

三、实践

何谓实践？实践即在政治制度、传统观念、社会互动及自我需求基础上产生的流动文化行为。它是沟通传统与自我的桥梁。实践理论主要关注不同结构或场景下，人们与文化传统的持续互动状况，所以被视为微观分析的最佳形式。

亚里士多德曾经以知识的目的为依据，将所有知识分成三类：为了自身的利益探求真理而被追求的知识是理论思辨（*theoria*）知识；为了创作戏剧和建造房子而被追求的知识是创制（*poesis*）知识；为了行动（如组织、讲话、庆祝、制作）而被追求的知识是实践（*praxis*）知识。通过强调实践是个体的自由意志行动，亚里士多德开始探究在日常生活与他者互动的多元情形中，以及城邦、传统和社会强加或信奉之规则的语境下，人们做出行动决定的方式（亚里士多德，1990）。英国社会学家安东尼·吉登斯（Anthony Giddens）提出“结构化”理论，一方面，社会结构制约个体的行为；另一方面，个体的反复实践被视为能动性，再生产了社会结构，即行动也可以创造结构（吉登斯，1998）。吉登斯认为，实践的语境规则是可以改变的，而事实上许多社会行为模式或反复实践的意图就是对主导规范的识别、协商和质疑（吉登斯，1998）。皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）则指出，日常生活中人们的行动策略是随机的，与目标和利益有关，与规则相比社会建构的成分较少（布迪厄，1998）。布迪厄用“信念”和“惯习”来指称自我行动的能力。信念一词的词源是“*orthodoxy*”，但意思却不同，它指的是通过社会化深深地植根于人们心中，理所当然无须讨论或质疑的社会规范和价值观。惯习来自反复展演的习惯，可以被建构为规范行为、集体习俗或“习性”，它们同样通过社会化灌输，却是反应性的行为而不是本能（布迪厄，1998）。因此，布迪厄认为，实践来自惯习中固有的习性，面对试图驯服它的“信念”，它能够随机应变。人们在不同的场域采取不同的策略，个体的利益和他们对资源、资本、地位与权力的控制力构成社会情境（布迪厄，1998）。为了展示构成实践的利益，布迪厄否认促进实践持续之社会后果的功能主义逻辑，因为他认为参与者可能无法控制自身的行为。然而，摒弃社会结构论，持有认知或心理学观点的学者对此提出批评，他们认为布迪厄的分析与表演民族志和其他功能主义命题存在固有的逻辑缺陷，即“将制度视为理所当然，只注重过程的描述而缺乏解释”。总的看来，社会结构再生产有意为之与否的分歧，引发了学术界对于认知是否是实践的基础的争论。吉登斯强调，日常实践（工作与休闲、时空转换和社会连接）的参与者，拥有思考行动与身份及按照意图加以实施的反应性能力。布迪厄则忽略行动者的意图，不从参与者意

识的角度来考察实践的效果，而倾向于认为是惯习在发挥作用（吉登斯，1998）。从布迪厄的观点来看，实践是性别、年龄和社会遗产的社会分类方式的象征性反应（布迪厄，1998）。也就是说，布迪厄对实践的解释取决于人们从文化场景中推断意图的能力，以及对情境规则或社会结构影响的评估。本书试图在布迪厄实践论的基础上，吸收认知动机心理学的相关理论，以拓宽对于我们称之为传统的反复展演的行为和过程的认识，并以此建构表达性行为 and 象征性行动的民俗实践论。

在当代社会，民俗文化的实践是延续社会和文化平衡的方式，它源于群体共享的意义和价值体系，并反过来提升这些价值的合法性。民俗文化的自我实践不仅使个体能够充分地社会化成为群体中的一员，而且向我们解释了社会生活的经验和族群互动的程式。此外，民俗的展演使个体能够公开地被接纳为特定群体的一员，反过来也强化了个体对群体符号的效忠。此外，通过将隐藏的问题投射到虚拟的情境以间接性地解决社会问题，民俗文化实践缓解了环境和社会条件变化带来的紧张感，个体对新环境的适应更加得心应手，也可以在此基础上保护自我免于承受社会冲突之苦果。

另一个在分析实践时常用到的概念就是“具身化”（embodiment）。具身化的含义是：与身体特征交织在一起的人类活动形式。突出具身化的实践论者通常都认为，身体和活动都在实践中“构成”。本书也试图探索人们如何在民俗文化实践中，通过自我的“身体经验”，摆脱长期在社会分层、社会分工、性别差异及文化制度等社会结构中被赋予的客体角色，以寻求自我的主体性和能动性。

本书分为两部分：总论和个案研究。总论部分（第一章和第二章）讨论近代以来民俗文化的命运及其变迁与重构。个案研究部分（第三章至第六章）是关于人生仪礼、信仰空间、用水习惯及广场舞等民俗文化的调查与研究。

总而言之，当代民俗文化的变迁与转型魅力四射，具有多种可能性。本书只是“浅尝辄止”，在诸多方面不尽如人意。但聊以自慰的是，这不是研究的终点，而只是起点。

目 录

序言

第一章	风雨飘摇的传统：近代以来民俗文化的命运	1
第一节	落后的国民性：近代民俗文化剪影	3
第二节	与革命同行：社会主义革命时期的民俗文化	8
第三节	保护·商业·管理：改革开放时代的民俗文化	12
第二章	病树前头万木春：当代民俗文化的变迁与重构	27
第一节	山雨欲来：民俗文化变迁的动力机制	28
第二节	柳暗花明：民俗文化的重构	36
第三节	暗香浮动：民俗文化的变异与延续	53
第三章	民俗、科学话语与市场实践：传统人生仪礼的变迁 与转型——月嫂与“坐月子”习俗	67
第一节	“坐月子”习俗的基本内容	69
第二节	“坐月子”习俗的现代变迁	75
第三节	月嫂：传统习俗的现代性转化	95
第四节	结论	105

第四章	寺庙、民俗与胡同社会：传统信仰空间的历史变迁与社会互动——以北京市西城区西四北三条胡同的隆长寺为例·····	109
第一节	皇寺、信仰与胡同经济·····	111
第二节	政权管理的嵌入：宗教信仰空间的行政化和解体·····	120
第三节	大杂院居民共同体的形成：宗教信仰空间的民居化·····	129
第四节	结论·····	145
第五章	传统、权力结构与胁从：村落工业化中的用水习惯变迁——以北京市石景山区庞村为例·····	147
第一节	地理环境、水文资源与历史变迁概述·····	149
第二节	传统农业用水的两个体系·····	155
第三节	传统用水空间在近代的转变·····	163
第四节	城市化过程中的工业用地与住户用水·····	171
第五节	结论·····	178
第六章	身体、自我与能动性：广场舞的身体社会学研究——以北京市朝阳区A公园为例·····	179
第一节	文献综述·····	182
第二节	研究方法·····	191
第三节	研究结果·····	193
第四节	结论·····	219
参考文献	·····	221
后记	·····	235

第一章

风雨飘摇的传统：近代以来民俗文化的命运

在世界范围内，特别是后发展国家的历史中，传统民俗文化与现代民族国家的建构联系紧密，并不断被政治精英、文化精英或经济精英所主导的主流意识形态所利用和改造。中国也不例外。1840年鸦片战争爆发以后，随着中国出现“五千年来未有之大变局”，民众的日常生活世界也发生了翻天覆地的变化。延续了数千年的中国传统民俗文化，在以坚船利炮为背景的西方文化的对照下，似乎一夜之间成了封闭、落后与沉寂的代名词。在西学东渐的过程中，传统知识分子有感于国家地位的一落千丈，掀起了一系列旨在“救亡图存”和“求富求强”的社会政治运动。在包括戊戌变法、辛亥革命及新文化运动在内的诸多历史关键时刻中，民俗文化的改造、变革与转型始终是其题中应有之义。他们对民俗文化的态度是双重的：一方面是吸收民俗文化以丰富自己；另一方面则是批评、冲击乃至消灭民俗文化以扩充自己的势力范围。新文化运动肯定活生生的有广泛群众基础的民俗文化，以反对“僵死的贵族文学”，“到民间去”成为知识分子的一个口号。然而，当精英文化在这场运动中成为主导文化之后，他们越来越多地批判民俗文化中迷信、丑陋的东西。20世纪30年代，全国流行的“民众教育运动”体现了知识分子改造民俗文化的时代使命（高丙中，1997）。自此以后，作为民主、科学与现代化的对立面，民俗文化一度遭受现实政治和意识形态的双重压制。1949年中华人民共和国成立以后，追求社会整合与历史进步的制度和文革再次成为民俗文化变迁的助推力。20世纪40年代的解放区文艺和50年代的红旗歌谣是吸收、利用民俗文化的，但是，社会主义意识形态从20世纪60年代开始又转而将相当多的民俗文化贴上“封建迷信”的标签加以取缔。改革开放以来，政府逐渐放松了对人们日常生活的管制，民俗文化开始潜滋暗长，并一度出现复兴。20世纪90年代后，西方文化的大量涌入导致了国人严重的文化焦虑。在反思传统文化和民族自立的思潮中，民俗文化又成

了国家文化建设的有机组成部分。本章试图从宏观的社会转型出发，勾勒出传统民俗文化在动荡与革命交织的中国现代化历程中的历史发展脉络。

第一节 落后的国民性：近代民俗文化剪影

1840 年以来，随着鸦片战争的全面失败，中国经历了五千年来未有之大变局。以儒家知识体系为本的基本治国方略在西方的坚船利炮下风雨飘摇，国门大开也使国人开始睁眼看四方。随着洋务运动的兴起，中国的部分知识精英开始在中西比较中审视本土的文化。尽管也有“中学为体，西学为用”的韧性坚持，但在与列强的屡战屡败中，中国社会逐渐醒悟过来，中国及其文化的衰落已无可避免。于是，关于中国传统文化的命运及其未来走向逐渐成为社会各界挥之不去的心病及焦点话题。

1915 年，新文化运动的爆发以摧枯拉朽之势对之前的困惑和争议做了一次总的清算。“反传统、反儒教、反文言”的口号，标志着中国知识分子彻底颠覆中国中心主义、否认自身的文化价值、认同西方文化及民主科学的价值观，走向了欧洲中心主义。新文化运动的健将认为，现代化之所以起源于欧洲，从根本上说是因为文化的先进，即欧洲人的领先证明欧洲文化比其他文化更优秀（张西平，2014）。以黑格尔（Hegel）、赫尔德（Herder）、马克斯·韦伯（Max Weber）、利奥波德·冯·兰克（Leopold von Ranke）为首的欧洲中心主义者把欧洲（主要是西欧）的历史看作世界历史发展的主轴和主要动力，贬低和歪曲中国与其他非欧洲国家的历史地位和成就，主张 19 世纪的西欧民族是文明民族、理性民族，是人类理性思想的最高代表；而原始民族和非欧洲民族都是非文明民族和非理性民族，低于西欧民族的发展阶段（林甘泉，2006）。西方文明史教育致力于塑造一个本质主义的西方特性，通过建构国民的优越感区别于外部世界（魏孝稷，2014）。在薛纽伯（Charles Seignobos）、弗朗索瓦·基佐（François Guizot）对欧洲历史的论述中，封建主义与专制主义是分属不同时代的相互对立的国家制度。西方资本主义优越于封建主义，而封建主义则优越于奴隶制和原始氏族社会。因此，“落后民族”要赶上“文明民族”，其任务就是要通过整体社会变革，将本民族落后的社会经济形态转变为较先进的社会经济形态（弗朗索瓦·基佐，2005）。新文化运动中流行的中西文化比较理论，贯穿

了一条以西方公民精神批判中国国民性的主线。在这个思潮的主导下，以胡适和陈独秀为首的知识阶层利用大学教育和《新青年》杂志等传媒的影响力，对包括民俗文化在内的中国传统文化进行了无情的鞭挞和唾弃。李泽厚（1987）也承认“如此激烈否定传统、追求全盘西化，在近现代世界史上也是极为少见的”。即使是看似自相矛盾的20世纪20年代由胡适、周作人等发起的“歌谣运动”，在很大程度上也是传统士大夫礼失求诸野的文艺式的自怨自艾，对于传统文化的主体更是敬而远之。

另外，随着西方国家强加于中国的不平等条约，基督教的传教活动蓬勃发展。来华外国传教士开启了对中国国民性的研究，其刻意诬蔑中国国民性的落后与丑陋，突显西方国家在种族与文化上的优越。在中国北方农村传教的美国公理会传教士阿瑟·史密斯（Arthur Smith），中文名为明恩溥，于1889年在上海《字林西报》（*North-China Daily News*）上刊发了一系列评论中国人的文章，1894年在纽约发行英文版 *Chinese Characteristics*，1896年其被翻译为日文版。这本书对日本人及留日中国学生产生了广泛的影响。鲁迅去世前仍希望有人翻译这本书让中国人自省（鲁迅，1958）。传教士何天爵《真正的中国佬》（*Real Chinaman*）及麦高温《中国人生活的明与暗》（*Men and Manners of Modern China*）描绘的中国充满了落后、失败及灾难感。当时，外国人称中国人是“东亚病夫”，说中国人在精神思想层面上的麻木、萎缩、愚昧，以及面对极权统治时无动于衷、逆来顺受、苟且偷生和没有信仰（周英杰，2011）。1896年10月17日登载于上海《字林西报》的一篇文章，作者是英国人，梁启超的翻译是：“夫中国——东方病夫也，其麻木不仁久矣，然病根之深，自中日交战后，地球各国始悉其虚实也。”在西方殖民影响下，当时整个社会思潮醉心欧化。《新民丛报》载文讽评道：“见一外国人则崇之拜之，视之如无所不知无所不能之上帝。虽一外国流氓，其入中国也，其身价可以倍周孔。官吏大夫与交接者，得其一顾盼，登龙门不如也。”而八国联军占领的北京“家家户户，都高挂着顺民旗，口口声声，都高喊着洋大人。因惊生惧，因惧生媚，于是把从前扶清灭洋的排外主义，变成个托庇捧臀的媚外主义，因此人人媚外，举国如狂”（赵立彬，2005）。不宁唯是，本国的知识分子也亦步亦趋于“落后的国民性”之说。曾任京师大学堂校长的严复在天津《直报》发表《原强》称：“今之中国，非犹是病夫也。”“中国者，固病夫也。”梁启超在《新大陆游记》中说：“而称病态毕露之国民为东亚病夫，实在也不算诬蔑。”蔡元培（1916）对于新文化运动寄予厚

望，称：“吾国以病夫闻于世也久矣，振而起之，其必由日新又新之思想普及于人人，而非恃一手一足之烈。”鲁迅、陈独秀等也多次称中国为“病国”“病夫”。陈独秀（1916）称：“人字吾为东方病夫国，而吾人之少年青年，几无一不在病夫之列，如此民族，将何以图存？”陈独秀（1921）在《我之爱国主义》一文中称：“外人之讥评吾族，而实为吾人不能不俯首承认者，曰‘好利无耻’，曰‘老大病夫’，曰‘不洁如豕’，曰‘游民乞丐国’，曰‘贿赂为华人通病’，曰‘官吏国’，曰‘豚尾客’，曰‘黄金崇拜’，曰‘工于诈伪’，曰‘服权力不服公理’，曰‘放纵卑劣’。凡此种种，无一而非亡国灭种之资格，又无一而为献身烈士一手一足之所可救治。”“中国人民简直是一盘散沙，一堆蠢物，人人怀着狭隘的个人主义（严格而言应理解为利己主义），完全没有公共心，坏的更是贪贿卖国，盗公肥私，这种人早已实行了不爱国主义，似不必再进以高论了。”胡适（1996）认为中国传统文化造就了“一分像人、九分像鬼的不长进民族”。“要改造中国的民族，要把这老大的病夫民族，改造成一个新鲜活泼的民族。”陈公博（1921）认为，“中国人懒怠成性，事事不肯细心研究，不怪外人以病夫睡狮目之”。总之，在西方近代工业文明的冲击下，围绕国民性的是是非非只不过是传统文化进退失据的缩影罢了。诚然，在传统文化浸淫下的国民性问题丛生，封建性和落后性尤为突出，尤其是在西方价值观的观照下显得不合时宜，但若说一无是处，恐怕也是一叶障目了。更为要命的是，在上述学说潜移默化之下，普通民众对传统文化逐渐丧失了信心，甚至背上了沉重的心理包袱而日渐自卑、一蹶不振。

当然，政府在挑战中国传统文化的运动中也扮演了举足轻重的角色。1911年，辛亥革命结束了两千多年的封建君主专制制度。百废待兴的中华民国临时政府在次年即1912年初就立即颁布了一系列文化改革的政令，展示了破旧立新的愿景。按当时人的说法，就是“民国新建，亟应规定服制，以期整齐划一。今世界各国，趋用西式，自以从同为宜”（佚名，1921）。尽管中间有过袁世凯称帝又转向文化复古主义的短暂时期，但总的来说，当时的政府把传统文化中的陈规陋习视为导致国家积贫积弱的重要因素，并且深信只有按照现代西方文明的路子改良社会文化，废除各种陋俗恶规，才能救亡图存。在自由、平等、博爱的资本主义现代价值观的影响下，中华民国临时政府甫一成立，就颁布了36条改良社会风俗的规定（宋教仁，1981）：

一、不狎妓；二、不置婢妾；三、提倡成年以后有财产独立权；四、提倡个人自主，不依赖亲朋；五、实行男女平等；六、提倡废止早婚（男子十九岁以上，女子十七岁以上始得嫁娶）及病时结婚之习；七、提倡自由结婚；八、承认离婚之自由；九、承认再嫁之自由；十、不得歧视私生子；十一、提倡少生儿女；十二、禁止对儿童之体罚；十三、对于一切佣工不得苛待（如仆役、车夫、轿夫之类）；十四、戒除拜门、换帖、认干儿女之习；十五、提倡戒除承继、兼祧、养子之习；十六、废跪拜之礼，以鞠躬、拱手代之；十七、废大人、老爷之称，以先生代之；十八、废缠足、穿耳、敷脂粉之习；十九、不赌博；二十、在官时不受馈赠；二十一、一切应酬礼仪宜去繁文缛节（如宴会、迎进之类）；二十二、年节不送礼，吉、凶等事不为虚靡之馈赠；二十三、提倡以私财或遗产补助公益善举；二十四、婚、丧、祭等事不作奢华迷信等举动，其仪节本会规定后会员皆当遵守传布；二十五、提倡心丧主义，废除居丧守制之形式；二十六、戒除迎神、建醮、拜经及诸迷信鬼神之习；二十七、戒除供奉偶像牌位；二十八、戒除风水及阴阳禁忌之迷信；二十九、戒除伤生耗财之嗜好（如鸦片、吗啡及各种烟酒等事）……三十三、不可有辱骂、喧闹、粗暴之行为；三十四、提倡公坟制度；三十五、提倡改良戏剧及诸演唱业；三十六、戒除有碍风化之广告（如卖春药、打胎等）及各种印刷品（如卖春画、淫书等）。

上述 36 条中所涉及的风俗基本属于与现代社会格格不入的陋规恶俗。首先，其颁布彰显了政府改良社会风俗的决心和勇气。其次，破除迷信也是当时政府移风易俗的一个主要内容。到了 20 世纪二三十年代，传统民俗信仰已日趋萎缩，人们的迷信心理已相对淡漠。据民国二十二年（1933 年）刻本《闽侯县志》，福州共有已知修建年代的寺庙 95 所，而兴建和重修于民国以后者，竟无一所。据民国十三年（1924 年）旅沪同乡会铅印本《定海县志》记载，定海有修建年代的庙宇共 146 所，其中修建于光绪、宣统时期的有 29 所（占 19.86%），而修建于民国时期的仅 8 所（占 5.48%）。在民国各地的方志中，常可见到“僧道祈禳之风渐息”“偶像之拜，形家之言，巫蛊之祸，日见消灭”“禳灾祈福，祠祀鬼神渐废”之类的记载。作为各种神像置放场所的寺庙，本应被信仰者视为圣地，可是，在民国时期，许多寺庙被毁或改作他用，并没有激