



规训—逾越:河东背冰民俗体育身体叙事的田野考察

赵丽霞,冯 强

摘 要:民俗是民众身体感受的生活事象,身体叙事是对民俗体育参与主体本体回归的一种人本关照。运用田野调查、口述史等方法,在阐释与梳理黄河流域国家级非物质文化遗产——背冰民俗产生的人文地理历史流变与相关学术史的基础上,对其传承人进行访谈。研究结论:由外而内社会规训的群体“符号性身体”、由内而外超越自我的个体“游戏性身体”是背冰民俗身体叙事的身体图式;记忆与规训、竞技与娱乐是背冰民俗身体叙事的社会功能。研究认为:民俗体育由事件—人的主体转向、时间—空间的结构转向、验证—诠释的“体认”范式转向是民俗体育实现由“生物观”到“本体观”身体叙事的主体转向路径。

关键词:背冰民俗;身体叙事;本体观;身体民俗;民俗文化

中图分类号:G80-05 文献标志码:A 文章编号:1006-1207(2021)05-0098-07
DOI:10.12064/ssr.20210514

Discipline-Surpass: A Field Study on the Body Narrative of Hedong Beibing Folk Sports

BAO Lixia, FENG Qiang

(Department of Physical Education, Yuncheng University, Yuncheng 044000, China)

Abstract: Folk custom is the life event of people's body feelings. The body narrative is a kind of humanistic care for the return of the subject to folk sports participation. By using the methods of field study and oral history interview, this paper explained and analyzed the historical evolution of human geography and related academic history of Beibing folk custom, the national intangible cultural heritage of the Yellow River Basin, and then conducted interviews with its inheritors. The research conclusion: The group "symbolic body" of social discipline from the outside in, and the individual "game body" that surpasses self from the inside out, are the body narrative schema in Beibing folk custom. Memory and discipline, competition and entertainment are the social functions of the body narrative in Beibing folk custom. It is held that the subject of folk sports is transferring from event to human, the structure is transferring from time to space, and the interpretation model of verification-"experience" is changing into a subject transformation path to realize the body narrative of folk sports from "biological view" to "ontological view".

Keywords: Beibing folk custom; body narrative; ontological view; body folklore; folk culture

1 研究缘起

1.1 问题提出

改革开放四十余年,我国民俗体育学取得了丰硕的研究成果,逐步形成了以体育学和民俗学为主线,以社会学、文化学、民族学等学科为辅助的综合化、多元化的理论体系、研究理路和学科架构^[1]。但是,长期以来我国民俗体育文化研究在西方体育文

化的强势裹挟和扩张下,从内在的理论基础、学术观点到外在的叙事范式、言语表达,西式化现象明显;研究大多是“只见仪式不见人”,过度阐述仪式现象的静态观察,结合具体地域对仪式在时空过程上如何呈现的动态社会秩序、参与主体的人本关照的讨论略显不足。文化自信、乡村振兴为新时期中国民俗体育研究提供政策引领和破解途径,健康中国、身体哲学开启了以身体实践为主对人本质认识的哲学探

收稿日期:2021-01-18

基金项目:教育部人文社科青年基金项目(19YJC890001);山西省高校哲学社科基金项目(2019W156)。

第一作者简介:赵丽霞,女,在读博士研究生,副教授。主要研究方向:体育史与民俗体育文化。E-mail:blx_1979@126.com。

作者单位:运城学院 体育系,山西 运城 044000。



索。民俗体育如何在新时期的历史机遇中“创造性转化、创新性发展”?从人类学视角,破除“人体”的生物观,围绕“人的运动行为”进行本体观的学术实践是新时期民俗体育研究的新探索^[2]。

1.2 研究对象与目的

十几年前,笔者出于对专业的爱好,一直关注当地的民俗体育。一次偶然的机会,从报纸上看到了有关背冰的新闻报道,被当时的描述所震撼,因好奇和惊叹,于2009年春节首次亲临现场,观看了展演。所谓背冰就是在数九寒天,赤身背着冰块进行的一种仪仗队列式的原生态舞蹈民俗活动。至此,这个冰天雪地、赤胸裸背的场景一直徘徊于脑海,背冰人究竟基于怎样的心理和感受一直坚持了百余年?带着这样的疑问,笔者先后又走访过部分村民,并运用文化学、民俗学的研究方法,从背冰民俗文化事件、文化地理环境的不同关注视角进行了学术讨论。但因为背冰参与人员的不稳定性,与个体做深层次的对话与交流一直未能如愿。2018年5月,村民相建峰被认定为该项目的国家级传承人,再次激起了笔者的兴趣。笔者分别于2019年2月、8月前往长旺村进行了2次田野调查,并对国家级、市级传承人及习练者进行了深度访谈。本文就是基于民俗体育“俗”到“民”的主体转换视角,运用人类学方法中的“深描”,探索民俗体育参与主体如何通过“身体”这一载体将生物性身体、本我性身体和社会性身体有机结合的本土化叙事路径,即身体实践何以生成生活事象?身体叙事何以演变成生活叙事?并进一步理解与探讨作为集体的村落与构成集体的个人之间的辩证关系和生成逻辑。

1.3 学术史梳理

我国民俗体育学经过改革开放四十余年的发展,取得了丰硕的研究成果。特别是近年来,国家文化自信、健康中国、乡村振兴战略的实施,给民俗体育文化研究带来了新的发展机遇。研究者聚焦民俗体育文化,在反思运用西方民俗学研究理论的基础上开始讨论、阐释、构建本土的理论体系、话语体系,在实证研究领域不断开拓出一系列新的研究视角。如张世威^[3]运用文化空间理论提出土家摆手舞“文化空间”的构建和保护方法;杨海晨等^[4]对民俗体育个案开展口述史研究;段丽梅等^[5]从身体哲学、具身认知理论角度对民俗体育的身体叙事进行个案研究;郭军等^[6]对民俗体育仪式与社会记忆开展个案研究等。总之,这一时期,民俗体育学不断扩大研究的时空张力、延伸实证研究广度、扩展研究的主位视角,突破宏观、横向、共时性研究壁垒,转向

微观、纵向、历时性实证研究;研究方法呈现出以民族志、口述史、参与式、体验式等田野调查为主的实证研究范式;研究内容更加注重体育个案的周遭环境与入本主体的主客体关系,突出研究对象的文化生态、文化主体的深度关照。有关河东背冰民俗的文献大部分集中于新闻报道,学术界也有对背冰民俗研究的部分成果,但总体来说,对背冰民俗中“俗”的历史叙事、文化叙事讨论过多,结合具体地域空间对背冰民俗仪式的创造者、参与主体“民”的关注不足,忽视民俗主体的心理和身体感受,从背冰民俗参与主体的对话与身体感受视角阐释其内在动机与外在行为的讨论不足。因此,从本体观出发,透过背冰民俗的地方性知识和具体的仪式操演过程,反观主体怎样用“身体”作为载体,演绎生物性身体、本我性身体与社会性身体的有机结合。

2 民俗体育“生物观”到“本体观”身体叙事的本土化转向

2.1 地方性知识的构建

流域是人类文明的主要发源地和重要的生存空间,黄河流域是中华文明的摇篮,黄河塑造的自强不息、刚毅不屈的文化气质是中华民族的魂魄、血脉和精神。近年来,习近平总书记对黄河流域的重视和关注,为黄河流域人类学研究提供了充分的政策空间和研究机遇。从民俗体育身体叙事视角“讲好黄河儿女故事”,复兴与传承黄河文明的龙头文化,助力乡村振兴和脱贫攻坚,唤醒和强化中华民族共同记忆,书写与承续礼仪之邦的强国策略、大国情怀,实现中华民族的文化自信是当下我国文化建设应有的时代主线。河东因位于黄河之东而史称河东,是中华文明孕育、成长和发展的的重要基地。永济古称蒲坂,坐落于黄河弯曲处,长旺村位于永济中条山余脉与黄河之间三省交界地带。黄土高原干旱半干旱的气候条件造成长旺村向有“十年九旱”之说,争夺黄河滩地、地狭人稠的地理生存环境塑造了长旺人与天斗、与地斗、与人斗的比勇斗强的村落性格,被其他村民送绰号“仇板儿”,意指好寻仇觅事儿。民间把长旺村的背冰民俗活动叫做“亮膘”或“炼铁骨”,有的新闻媒体称其为“中国的狂欢节”“黄河岸边的奥林匹克”。长旺村民通过在寒冬时节赤身背冰彰显勇猛之气,而这也成为学者们解读当地社会结构与民众文化网络关系的载体。

有关背冰民俗的起源,目前没有明确的文字记载和史料考证,从传承人的口头叙事得知:大体有求神祈福的祭祀说、争夺滩地的械斗说、攻城破冰的英雄说3种。时间可以追溯到19世纪50年代,从诞生



之际至今经历了以祭祀为目的的祭祀活动,以节日庆典为目的的民间社火活动,以展演娱乐为目的的民间文化活动3个阶段,共计170多年的发展历史^[7]。2006年长旺村背冰被列入山西省省级非物质文化遗产名录,2012年被列为国家级非物质文化遗产名录,2018年5月,村民相建峰被认定为该项目的国家级传承人。随着申遗成功和传承人的认定,背冰民俗再度成为学术界关注的焦点。

2.2 背冰民俗仪式展演过程的身体图式

背冰民俗举办时间始于每年的农历二月初二,寓意来源于唐贞元五年,德宗皇帝李适下诏,废除正月晦日之节而建“中和节”。中和节社火仪式活动过程一般分为粗锣鼓、细锣鼓、闹笑话3部分,其中背冰民俗主要是粗锣鼓的社会活动,又分为“逗社火”“斗锣鼓”“抬轿”3个部分。现在背冰民俗一般在正月初五到正月十五“闹社火”前后举行,具体时间不固定,依据情况而定(背冰传承人相建峰老人描述)。人员参与上最先开始只有相姓男子参与,现在扩展到长旺村男性村民和部分女子加入。背冰民俗的时空展演总体可以概括为“粗中有细”,既有强烈的“斗”的品格,又有鲜明的“闹”的特征,身体与心理上“斗”的特征在背冰民俗中展现得淋漓尽致。

据传承人介绍:前几十年在背冰民俗表演前几日,负责人根据村里的行政社分组,一般将各社两两结合,结为“对着”,选定自己的“对社头”。各组再选好自己的“社火头”(村里爱热闹、有威望的人)和“对家社”(对手)。表演开始时,背冰民俗各家社火头先安排各家小孩手敲锣,怀抱公鸡,用“激将”的话语到“对家社”门前进行挑逗,俗称“逗社火”。如果小孩没能“逗”成功,大人们就会成群结队再到这家门口“逗”。“逗”的道具通常是带有打架与侮辱性质的工具,如:铁锹、锄头、犁、筛子(寓意一定要把对方挖、刨、翻出来)、王八(乌龟,寓意‘鳖’)等。在当地,如果让锣鼓进了自家,被认为是很丢脸的事,“逗”到所有社的人都集合完毕。中和节的社火活动便随着“逗社火”这种集象征、隐喻、挑逗和暗示的诙谐幽默方式拉开帷幕(据2019年2月15日相建峰口述整理)。从上可以看出,背冰民俗先前的参与者带有一定的被动性,主要受当时“面子”思想观念的影响。

进入新世纪以后,随着人们生活条件、生活方式以及思想观念的转变,现在背冰民俗的参与者大都以自愿报名参加为主,参与的人员都很积极,还要经过一定的筛选。负责人要提前几天选好取冰块、搬锣鼓、化妆、服务等方面负责的人员,表演时间一般在

上午10点以前。从早晨六七点开始,相关人员便开始忙碌起来,等各方就位,亲人开始给背冰人化妆,俗称“打脸子”“抹彩色”。妆容很随意,一般以红色为主,寓意驱邪、避凶。化好妆后,选好的背冰人便换下冬装,换上十分单薄的红绸短裤,头裹红色绸巾,手敲铜锣,光着脊梁,用红绳穿好的冰块斜跨在背部,有的还背大磨盘、大铡刀,排列好既定的队形,开始绕村展演。早先对队形有讲究,必须是108人组成的八卦图形,现在这种八卦图形要求逐渐淡化,根据参与人员排列仪仗方队。“一般来说,一支队伍也就20~30人,包括走在最前列的三眼镜1人(现在有时就没有了),扛檩条1人,后面是15~20人的背冰锣鼓队,一般包括一只牛皮鼓、8个青铜锣,还有2~4个钹,最后是5~7人的抬轿子队伍。三眼镜最先是一种火药装置,负责放炮,驱赶人群,现在考虑安全和环保因素,都改为鞭炮或者工具车载电子炮。檩旗则是用来彰显和考验扛檩人员的力量,需要身强力壮之人扛运,檩类似盖房子时用到的房梁。近年来有的社里将铜钹队伍改为女子队或增加了女子的锣鼓队,坐轿子的一般为村长或者村干部。”(据2019年2月15日市级传承人郑勋娃口述整理)一切准备就绪,便开始沿街游走,其间进行各种个人和集体的动作演示,遇到街角人多的地方,还会停下来表演,此时就有村民用冷水往身上泼洒。如果途中遇到自己的“对社头”还会停下来进行“逗锣鼓”,这是背冰民俗表演的高潮,常常会出现“六亲不认”的局面。背冰民俗的国家级传承人相建峰已是70岁高龄的老人,仍然带着儿子相养荣、孙子相岩,三代人每年参加背冰亮膘。据他说“不冷,美太太”(河东方言,好极了的意思)(据2019年2月15日相建峰口述整理)。近年来,很多女性也加入了背冰亮膘的表演队伍,成为了另一道“亮丽风景线”,给“彪悍”的背冰民俗多了一些柔美和细腻。队伍踏着鼓点,不断变换队形并进行下河、破冰、匍匐前进、刀枪不入等个体和群体的仪仗式表演,最后返回集合点,将身上的冰块用力摔在地上,俗称“破冰”,表示表演成功,仪式结束。山西河东音乐家专门创作了背冰的音乐——亮膘的汉子。表演时,河东大地苍苍黄土、严寒冬天寥寥天空,嘹亮的音乐、震耳欲聋的锣鼓,背冰人裸背上洁白的冰块、赤裸的臂膀与围观穿棉戴絮的人群形成鲜明的对比,给人一种震撼的“视听盛宴”的享受。

2.3 背冰民俗仪式展演过程的身体象征

具身理论将人的身体分为生理身体、心理身体和社会身体3种身体形态。研究结合具身理论的相关观



点和背冰民俗具体的时空场域,认为背冰民俗仪式展演中的身体象征主要表现为:符号性身体和游戏性身体(本我性身体)。符号性身体承担社会规训与文化记忆的功能,游戏性身体承担生命体验的功能,两者有机结合,不可分割,共同用身体演绎着国家意识、社会责任、个人追求三者之间难以剥离的交织关系,体现与分享着民俗体育身体叙事的时空张力。

2.3.1 规训的“符号性身体”

从背冰民俗的时间风俗可以看出,最先只是为了纪念长旺村英雄——相福录,后来逐渐改为“中和节”,取驱邪、避灾、祈福之意,现在一般是在正月十五“闹社火”时举办。这种时间上的更迭,恰恰体现出黄河流域村民从“自然崇拜—神崇拜—人崇拜”质朴的宗教观演变过程,同时也再现村民由“娱神—娱人”的内在心理变化。女性的加入,体现了背冰民俗代际传承从封闭到开放、从偏执到包容、从男权到女权的制度变迁过程。八卦队形是黄河流域村民原始哲学观、道德观的物化体现。“叙事的过程就是某种身体的符号化过程”^[8]。从符号功能角度分析,村民身体是带有“相福录”英雄记忆的“符号性身体”,承载着“纪念、记忆”的功能。参与者个体的身体动作和群体动作间相互协调配合,构成一幅井然有序、模仿性的历史再现场景,这样的身体表达和再现场景成为唤醒历史和文化记忆的一种言说方式,是对背冰民俗创始人勇敢、机智的共同追忆。“敲一年锣鼓背一次冰,今年肯定好收成”,是长旺村村民“自发—自觉”文化信仰的重建。从社会学角度分析,村民的身体也是权力与欲望的场所^[9]。组织者借助背冰民俗处处彰显自己的“隐权力”^[10],参与者也在背冰民俗中获取和证明自己的社会资源。具体的仪式操演过程中人员的队形、站位、分工等显性的物理空间处处透露出地位、声望、性别的差序化隐性社会秩序。村民通过背冰民俗表演中人员的不断更迭和重组,又重新建构新的社会秩序,个体的身体或身份处于一种矛盾并存和转化的模糊“反结构”状态^[11]。一方面,每个人将自己的这种“反结构”状态的“生理性身体”转化为“规训性身体”,长旺村从公共物理空间上升为公共文化空间,进而演变成为一种社会权力空间。通过背冰民俗具体仪式场域中的“小环境”跨越时空距离对乡风民约“大环境”的内在秩序进行规训与演绎。另一方面,现代化进程不断解构社会结构和传统文化,农民主体的失位、错位导致了村民文化心理上的认同失谐,从而产生对外来先进文化趋同的情绪化抗拒和心理抵触。背冰民俗的参与者通过集体表演,用个体与集体的身体统一对抗外来社会、文化差序格局。邻里乡亲通过仪式共同组成村落关系的

“演练场”,用自己的方式建构一种内生的根基性情感联系。村民通过背冰民俗在现代化竞争中营造“乌托邦式”的“想象共同体”,用背冰建构一种身体工具,用身体表达对现代化造成差序格局的对抗。这种内在规训、教化的身体与外在记忆、符号的身体,内在身体叙述动机与外在文化信仰共同制约、重塑村民的行动,新的社会秩序在背冰民俗的仪式表达中建构历时性的文化记忆与共时性的规训权力功能,成为村民主动、乐意接受的一种集体伦理记忆与柔性文化治理方式。

2.3.2 逾越的“游戏性身体”

学术界无论是自然科学下的物质身体,还是文化视域下的符号性身体,笔者认为都忽视了体育本身的主体性——游戏性身体。长期以来,民俗体育研究也一直存在着“只见仪式不见人”,主体的“缺席对话”,长此以往,必然会使民俗体育参与主体日渐“离身”,失去内生动力。梅洛庞蒂^[12]认为:“人之身体与世界是不可分的,因为身体有着最初的意向。没有任何知觉可以超越特定的视角与特定的身体,有生命的肉体从根本上决定了我们对于现实的感知。”背冰村民相信“凡是参加背冰亮膘活动的人,一年四季都不会生病”。这正是黄河流域先民“天不怕地不怕”勇武精神的生命张力。相建峰说:“大部分村民参加只是为了图个热闹,现在表演也不是为了‘娱神’,就是为了让别人知道这是我们长旺村人。”(2019年8月相建峰口述)。背冰民俗近年来被评为国家级非物质文化遗产,但是村民却说“没多大意思”,对进非遗这件事似乎并不热衷,从侧面反映了国家顶层意志与村民个人意愿的剥离。背冰人的身体在集体强制和个体解放2个维度上一直演绎着“造反”,体现身体与国家政治意识剥离又依附的错综关系^[13]。村民参与的直接目的是一是身体和心理上的挑战,二是为了彰显长旺人的精神和责任,这是他们最朴实和直观的心理表达,通过热闹的正向力量引导,对抗与逾越冬天冷清与消极的负向情绪。因此,背冰民俗变成了一种由文化决定并赋予其价值和意义的“现象学仪式”。背冰人通过这种“集体式狂欢”,用自己真实的身体在游戏表演中建构身体的存在与生命的和谐,用身体最张扬的方式体验、探寻着人与自然的最大沟通,用身体演绎“造反”,以自己的方式尝试与挑战当下健康观、审美观,以此彰显个体解放的价值诉求,体现勇敢无畏、逾越传统、超越自我——“娱己”的朴素生命价值观,而这正是民俗体育建构身体本质的内在逻辑和“身体化”审美活动的哲学基础^[14],即人掌握身体自主权后对生命—生存—生活价值“身体化”的“直接、自由体验”和“生命满足”,实质



上获得的是自身的快慰与超越,人与生命的握手言欢。这种“小我”的情本体生命体验正好可以使国家健康中国、乡村治理的顶层设计在村民集体信仰的身体实践和个体无意识的体育锻炼中落地生根。

2.4 民俗体育身体叙事的本土化转向路径

学术界有关身体与社会的讨论主要有3种:第一以福柯、特纳为代表的秩序化身体的社会建构论;第二以布迪厄、吉登斯为代表的结构化理论;第三以梅洛庞蒂、舒斯特曼为代表的生命态身体的现象学视角^[15]。民俗与身体的研究起步较晚,20世纪80年代末,美国民俗学家凯瑟琳·杨提出了身体民俗(bodylore)的概念,开启了民俗学的身体转向,身体民俗成为一个分析民俗事象的新视角。20世纪末,美国学者在民俗学研究的基础上建立了比较成熟的民俗体育学科^[16]。我国民俗体育学开始于20世纪80年代,身体民俗学在我国起步更晚,民俗体育并没有真正成为身体民俗学的实践场域。因此,基于这样的学术发现,站在“生物观”到“本体观”的历史方位,提出民俗体育身体叙事由文化事件—人的主体转向、时间—空间叙事结构转向、验证—“体认”诠释的3个本土化转向路径,以实践身体民俗学由西方理论联姻嫁接转向本土回归的学术反思到学术自觉,探寻建立“体认”为方法的体育人类学研究方法体系。

2.4.1 事件—人的主体转向

中国的身体文化是一种行为文化、内倾性文化,注重身体力行,即外在形态的规训和内在神韵的雕塑;中国思想是实证性、体验型思想,最重身心切实体认^[17]。身体叙事就是一门体验世界、践行人生的身体学问,力行实践、体悟、体知、体行。事件—人的转向指的是从文化事件转向事件参与主体——人。这里的人不是单指参与民俗体育身体叙事的人,还指参与文化叙事的研究者;这里的主体不是作为社会存在的实体,或是作为叙事对象的主体,而是其行为、情感、语言、思想对事物形成身体认知“身体化”的主体,即身体和精神的同时到场,“身心合一”“身体化”的主体;此处的身体化不是指生理层面的身体,而指是你(我)体验着的本体观的身体。伴随着中国新型城镇化建设和乡村振兴战略的实施,乡村文化也被动得到了某些恢复,乡村旅游、乡村规划、乡村民俗都是新时期的一种文化转型。现代化对乡村社会“绿色通道”式的无障碍渗透,解构村民对乡村文化的认同,乡土情怀成为乡村社会共同体共有的“乡愁意识”^[18]。民俗体育文化是植根于农村本土的文化,不同于城市体育文化那样抽身或脱离生活实

际,而是一种生活化的体育文化。在现代文化的解构、蚕食之下,以反传统、反结构的趋势,彰显、建构乡村的文化认同。从村民个体行为分析,现代化助长了人们身体欲望的无限膨胀,身体被多向度展示和异化,对健康与美的追求激发了身体运动的热情,满足了人类宣泄性的原始冲动。民俗体育的起源大部分与神话传说、历史人物关联,对民俗体育的主体性关照,不能仅从符号性身体视角,即像旁观者对待一个客体那样对待民俗体育,而要以“浸润式”“体验式”的方式参与具体身体活动,只有这样才能真正“体认”到内隐于动作之中的感动、惊喜、快慰,才能变客体为主体,与民俗体育中的伟大历史人物对话、共情,这就是民俗体育本体化传承的内在机理。另外,民俗体育文化作为一种“身体化”的审美活动,是在非生产性时间和空间的一种自由性身体消费和享受,是一种浸润式的身心“直接体验”,符合人体生理和心理的审美特性,这正是民俗体育身体叙事的身体哲学和美学逻辑。

2.4.2 时间—空间的叙事结构转向

叙事是具体时空中的现象,时间与空间都是叙事的要素,历史叙事注重虚构的历史文化事件,放逐了身体、空间等叙事媒介,割断了文化事件与参与主体的历史、社会、情感的语境关联,偏重时间的线性规律,叙事学的空间转向是20世纪末叙事学的新趋势^[19]。后现代主义空间理论在前期空间理论的基础上强调对空间的重申和重视不仅是表面、经验性的,文化层面的,而且是全面、根本性、涉及本体论的,将参与文化事件主体与所有可比拟的空间事件联系起来,使意义的时间流动复杂化^[20]。只有以一种“全场景沉浸式”的视角研究文化载体所处的时空系统、剖析载体存在的文化地理生态环境,才能更准确地寻找出社会意义结构背后的权力运作关系。身体叙事就是在后现代主义空间叙事的基础上产生的新兴学科,身体叙事是空间的主要特征,它打破了历史叙事时间的线性规律而具备了空间特性。民俗体育文化一般不具备普适性,都是在具体时空中展开的文化行为,既是时间维度的存在,也是空间维度的存在。无视空间向度的叙事是不完整的,既无法达到理论上的完整与自洽,也无法解释民俗文化参与主体的微观个性化特征。民俗体育的组织过程都是通过“时间”和“空间”双向的维度、动态的结构过程彰显差序化的社会秩序特点。因此,一方面宏观上结合具体的文化地理环境对民俗体育文化进行全方位的“深描”,对其在“时空”发展过程中呈现出的乡村社会差序格局进行透析;另一方面微观上从注重对文化事件历时性的时间叙事向参与主体的共时性的空间叙事转



向,更符合中国本土的思维体系、话语体系,更能体现中国民俗体育文化地理生态多样性、独特性的空间特征,也更能唤起民俗体育文化乡土认同的“共情”。

2.4.3 验证—诠释的“体认”范式转向

人类学家格尔茨^[21]认为:文化的分析不是一种寻求规律的实验科学,而是一种探求意义的解释科学。米尔斯^[22]认为:田野调查目的在于通过实践找出问题答案的特殊性,而非验证或支持某一个遗址的理论性问题。民俗体育作为一个用身体演绎的文化事件,研究者不能单以自己为主体,在头脑中提前给出价值预设,然后想方设法用社会学家所侧重的样本规模、心理学家所侧重的心理测量、经济学家侧重的统计假设那样,机械地验证出想要的结论。所有的文化其实都是由社会通行的意义结构组成,作为一名民俗体育的研究者,不能仅站在旁观者的视角,先入为主地用自己的思维判定民俗体育文化的叙事本质,而应该尽最大可能还原事件的本源。而还原事件的本源,就必须切身深入参与主体的日常生活秩序,通过认知和体认发现这些意义结构构成的信号,诠释社会意义结构间的相互联系和乡村差序的社会秩序的生成,而不是事件本身。参与体验就是符号互动论中的社会互动或角色互动,所有的参与者通过身体互动完成身体叙事。民俗体育研究者首先通过体察、体验发现社会结构赋予民俗体育的文化符号意义,进而通过对参与主体的个体关照——口述或访谈,结合本土的文化地理空间环境,注重主体间的交往方式,将关注的重点放于叙事者个体的真实生活世界中;其次,通过研究者的身体力行,即体验式的参与,体认与佐证参与主体的“身体化”过程;最后结合自己的学术背景,建构一个分析系统,使民俗体育文化与社会意义结构建立联系,并与人类行为的其他决定因素形成对照,反观其身,以“他者”体悟到民俗体育背后的身体叙事力和社会的差序格局。在整个过程中,与格尔茨所提倡的“深描”有所不同的是更强调身体始终在场,通过切身的体察—体验—体认—体悟,从符号互动理论中主体性—他者性—主体间性的交互视角,发现与理解民俗体育身体叙事的内外张力^[23],用身体对人的传统认知系统进行补充,用身体的“体认”求证、诠释认知系统所理解的社会意义结构、文化符号和生命哲学,进行“深描”。

3 结束语

本文借助文化自信、乡村振兴的历史机遇,从身体民俗学、体育人类学视角构建民俗体育“生物观”到“本体观”本土化转向的学术愿景,以黄河流域背

冰民俗为实证个案,从身体叙事的人本主体视角建构民俗体育事件—人的主体转向、时间—空间的叙事范式转向、验证—诠释的“体认”范式转向,实现研究在时间与空间上的延展,超越“只见仪式不见人”的民俗体育研究瓶颈,是践行新时期文化自觉背景下中国民俗体育文化“自我造血”的文化生产与再生产的学术探索与实践。无论哪种学术范式和视角,都不应该机械迎合学术需求,脱离民俗体育本土的生产生活实际,而应真实、客观地再现事件本身、文化本土、主体本我的文化现实,真正构筑中国民俗体育“国家—社会—个体”有机结合、三位一体、本土情境的理论体系、话语体系和价值诉求。

参考文献:

- [1] 涂传飞.近 10 年中国民俗体育文化研究述评[J].体育科学,2019,39(8):50-58.
- [2] 雷军蓉,王世友.本土异域间:我国民俗体育文化“本土化”研究的审视与论绎[J].北京体育大学学报,2018,41(1):133-139.
- [3] 张世威.基于文化空间理论的民族传统体育保护研究:来自土家摆手舞的田野释义与演证[J].北京体育大学学报,2015,38(8):20-28.
- [4] 杨海晨,吴林隐,王斌.走向相互在场:“国家—社会”关系变迁之仪式性体育管窥:广西南丹黑泥屯“演武活动”的口述历史[J].体育与科学,2017,38(3):84-93.
- [5] 段丽梅,王建洲.“身体叙事”视角下民俗体育花棍舞(打莲湘)的生命存在感知研究[J].南京体育学院学报(哲学社会科学版),2015,29(3):50-55.
- [6] 郭军,仇军,敬龙军.仪式体育的身体叙事解读:以傩傩族“爬刀杆”为个案[J].武汉体育学院学报,2017,51(8):20-26.
- [7] 暴雨霞,冯强.河东民间背冰运动的体育文化研究[J].河北体育学院学报,2010,24(1):91-93.
- [8] 欧阳灿灿.叙事的动力学:论身体叙事学视野中的欲望身体[J].当代外国文学,2015,36.(1):146-153.
- [9] 米歇尔·福柯.规训与惩罚[M].刘北成,杨远婴,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2003:193-195.
- [10] 吴钩.隐权力 2:中国传统社会的运行游戏[M].上海:复旦大学出版社,2011:1-3.
- [11] 特纳.仪式过程:结构与反结构[M].黄剑波,柳博赞,译.北京:中国人民大学出版社,2006:45-50.
- [12] 梅洛庞蒂.知觉现象学[M].姜志辉,译.上海:商务印书馆,2010:486-487.
- [13] 乔治·维加埃罗.身体的历史:从文艺复兴到启蒙运动[M].张立,赵济鸿,译.上海:华东师范大学出版社,2013:1-3.



- [14] 赵歌.作为“身体化”审美活动的体育健身的文化哲学研究:基于莫里斯·梅洛-庞蒂和理查德·舒斯特曼身体思想[J].体育科学,2019,39(1):85-97.
- [15] 克里斯·希林.身体与社会理论[M].李康,译.北京:北京大学出版社,2010:220.
- [16] 彭牧.民俗与身体:美国民俗学的身体研究[J].民俗研究,2010(3):16-32.
- [17] 胡科.运动哲学研究的身体动向:回到运动现场与还原直接经验[J].体育学刊,2019,26(1):13-19.
- [18] 赵旭东.乡愁中国的两种表达及其文化转型之路:新时代乡村文化振兴路径和模式研究[J].西北师大学报(社会科学版),2019,56(3):127-136.
- [19] 龙迪勇.空间叙事学[M].北京:生活·读书·新知三联

书店,2015:4-6.

- [20] 爱德华·W.苏贾.后现代地理学:重申批判社会理论中的空间[M].王文斌,译.北京:商务印书馆,2004:35-36.
- [21] 克利福德·格尔茨.文化的解释[M].韩莉,译.南京:译林出版社,2014:5,26.
- [22] C.赖特·米尔斯.社会学的想象力[M].陈强,张永强,译.北京:生活·读书·新知三联书店,2016:227.
- [23] 赵唱,薛勇民.公民生态道德养成逻辑理念:从主体性、他者性到主体间[J].东南大学学报(哲学社会科学版),2019(4):125-130+148.

(责任编辑:晏慧)

(上接第 97 页)

- the structure of STEM education using co-word analysis [J]. Journal of the Association for Information Science & Technology, 2013, 64(12):2513-2536.
- [22] YANG S, HAN R, WOLFRAM D, et al. Visualizing the intellectual structure of information science (2006-2015): Introducing author keyword coupling analysis[J]. Journal of Informetrics, 2016, 10(1):132-150.
- [23] CHEN C. CiteSpace II: Detecting and visualizing emerging trends and transient patterns in scientific literature[J]. Journal of the American Society for Information Science and Technology, 2006, 57(3):359-377.
- [24] XIE S, ZHANG J, HO Y S. Assessment of world aerosol research trends by bibliometric analysis[J]. Scientometrics, 2008, 77(1):113-130.
- [25] GARUD R, KUMARASWAMY A. Vicious and virtuous circles in the management of knowledge: The case of infosys technologies[J]. MIS Quarterly, 2005,29(1):9-33.
- [26] GUAN J, YAN Y, ZHANG J J. The impact of collaboration and knowledge networks on citations[J]. Journal of Informetrics, 2017, 11(2):407-422.
- [27] Ahuja M K, Carley G K M. Individual centrality and performance in virtual R&D groups: An empirical study[J]. Management Science, 2003, 49(1):21-38.
- [28] 郝治翰,陈阳,王蒲生.科研合作网络中心性与学术影响力:以 Science(2000—2018)为样本[J].图书馆论坛,2020,40(4):79-88.
- [29] RODAN S, GALUNIC C. More than network structure: How knowledge heterogeneity influences managerial performance and innovativeness[J]. Strategic Management

Journal, 2004, 25(6):541-556.

- [30] LAZEGA E, BURT R S. Structural holes: The social structure of competition[J]. Revue Française de Sociologie, 1995, 36(4):779.
- [31] GUAN J, LIU N. Exploitative and exploratory innovations in knowledge network and collaboration network: A patent analysis in the technological field of nano-energy[J]. Research Policy, 2016, 45(1):97-112.
- [32] KUHN T S. The structure of scientific revolutions[J]. Physics Today, 1962, 16(4):69.
- [33] Cyert R M, March J G. A behavioral theory of the firm [J]. Social Science Electronic Publishing, 1969.
- [34] WANG C, RODAN S, FRUIN M, et al. Knowledge networks, collaboration networks, and exploratory innovation[J]. The Academy of Management Journal, 2014, 57(2):484-514.
- [35] 邱均平,吕红.近五年国际图书情报学研究热点、前沿及其知识基础:基于 17 种外文期刊知识图谱的可视化分析[J].图书情报知识,2013(3):4-15+58.
- [36] 莫富传,娄策群.高被引论文应用于研究热点识别的理论依据与路径探索[J].情报理论与实践,2019,42(4):59-63+35.
- [37] CANNELLA A A, MCFADYEN M A. Changing the exchange: The dynamics of knowledge worker ego networks [J]. Journal of Management, 2016, 42(4):1005-1029.
- [38] BURT R S. Structural holes and good ideas[J]. American Journal of Sociology, 2004, 110(2):349-399.

(责任编辑:晏慧)