

# 仪式的返祖：英歌舞“共同事件”的秩序再造

——一个潮汕村落民俗体育秩序叙事

李文

(汕头潮南职业技术教育中心 体育教研部, 广东 汕头 515100)

**摘要:**依附于游神仪式的民俗体育活动英歌舞脱胎于神明鬼怪与英雄好汉的母体形态。从多元祭祀文化圈的生态环境考察英歌舞仪式展演过程中隐喻的意义映照, 折射出村落秩序的神性嵌入。认为, 英歌舞身体展演的性别界限与神明禁锢是世俗与神性的对话, 英歌舞仪式因现代性受到了一定程度的羁绊, 但整体上神明的秩序象征仍然支配着仪式的发生形态。从历史时序推演来看, 英歌舞的展演诉求流变于武力抗争与祭孔礼制、大兵训练和游神依附、世俗化三个阶段。在前两个阶段, 英歌舞神性依附现象明显, 神性支配着英歌舞的外在形态展演。在世俗化阶段, 英歌舞在农村城市化发展过程中被工具性生产, 需依托想象的空间再造仪式的神性秩序与族群认同。

**关键词:** 英歌舞; 共同事件; 民俗体育; 神性秩序; 祭祀圈; 仪式; 返祖

**中图分类号:** G80-054

**文献标志码:** A

**文章编号:** 1008-3596 (2018) 05-0091-06

存在于多元祭祀圈的民俗体育活动如何在一致与偏离的二元路径下形塑自身? 在构建起“村落共同体”的行动与观念环节中, 神性与世俗在共同事件的过渡仪式中该如何叙事与渐调? 神性是否致序? 其在世俗世界的表达方式是否会在村落解体? 能否在社会境遇下自我调适, 重塑村落秩序? 要回答这一系列问题, 必须把民俗体育活动置于社会互动活动中去考察, 将民俗体育的内在纹理嵌入到村落特定场域的民俗事件发生过程中, 在一致与偏离的发生样式中提炼其秩序的生成逻辑。在哈耶克看来, 一个场域治理的结构形态是“人造秩序”与“自发秩序”耦合与碰撞的过程。在两种秩序治理的分野与转换中, 民俗体育如何在村落的现代性生存里把握角色? 村落的日常是学者想象的空间。一大批学者以“村

落”为据点, 在田野考证的研究范式下, 以社会事实(村民日常生活)叙写着村落的真实存在, 在特定的村落研究中形成了具有关联性的地方性知识。

村落秩序是社会科学领域里的重要议题, 以村落内部的互动交往活动管窥其秩序的形成是村落秩序研究的重要线索。一些学者提出, 村庄秩序内生获得不仅与村庄之外的宏观经济形势和治理制度安排有密切关系, 而且与村庄内在结构状况密切相关<sup>[1]</sup>。结合研究的需要, 笔者选取了潮汕地区一个具有多元祭祀文化背景的村落“G村”为田野调查地, 以村落“共同事件”对村落秩序的意义映照再叙民俗体育在村落治理中的意义取向。

**收稿日期:** 2018-04-07

**作者简介:** 李文(1991—), 男, 江西赣州人, 硕士, 研究方向为体育运动与社会发展。

**文本信息:** 李文. 仪式的返祖: 英歌舞“共同事件”的秩序再造——一个潮汕村落民俗体育秩序叙事[J]. 河北体育学院学报, 2018, 32 (5): 91-96.

## 1 身份的隐喻：神明鬼怪与英雄好汉

以G村里的一项民俗体育活动“英歌舞”作为研究对象进行现象学意义上的分析。据村里老人口述，该村的乡土文化传统脱胎于百越支系与土族，人神关系繁琐，“其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞，以乐诸神”是村落遗留的文化传统。村落里每个姓氏都有自己的祖祠庙宇，也有不同姓氏共同朝拜的神明。拜神仪式中比较久远的活动当属英歌舞，可以说英歌舞是酬神的最佳贡品。村里也组织了几只归属于不同宗族的男女英歌队，也从不同宗族挑选出一些年轻人成立了一支以村落命名的男英歌队伍，民俗节日里轮番竞逐，好不热闹。

“英歌舞”是一种存在于潮汕地区的身体操练活动，和其他地域性民俗活动一样，都受其民间自身乡土文化的遮蔽性与民俗文化传说的不可重复性的影响。不同的“地域共同体”其民俗活动的流变形式不一，但其源文化趋于相同——依附于某种神明或先贤传说，通过某种仪式，试图建立起神圣与世俗间的对话。

在潮州区域，据清顺治时期《潮州风俗志》所载：农者春时数十辈插秧田中，命一人挝鼓，每鼓一巡，群歌竞作，连日不绝，名曰秧歌，其“秧”与“英”潮音相近，转而成“英”。《潮州风俗志》中所描绘的英歌图画意向是插秧竞逐的衍生品，以舞乐神，以祈人愿，英歌舞在本质上是一种乡农耕作文化的产物。

也有学者从英歌舞身体展演的时间场域、脸谱文化、演练阵形等层面引述《土风录》所述：“岁除日，进傩皆作鬼神状，内二老貌，为傩公傩母”。以西秦戏入潮汕的事件序列推演出英歌舞源于傩文化的观点，其通过狰狞的脸谱刻画、粗狂刚劲的身体展演来逐疫驱鬼。

明《陶庵梦忆》也提及了一段与英歌阵形展演类似的描述：“壬申七月，村村祷雨，日日扮潮神海鬼，争相唾之。余里中扮《水浒》……梁山泊好汉，个个呵活，臻臻至至，人马称娓而行……《水浒》与祷雨有何义味？……大书‘及时雨’者二，前导之。观者欢喜赞叹。”站在乡土的逻辑立场上不难理解，将村落祈雨仪式过渡于乐善好施的江湖匪首宋江，是希望通过水浒英雄聚结，告示于江湖，及时雨显露。虽有不少村民认可“及时雨”说法，但却口述着“梁山108好

汉攻打大名府解救卢俊义”的故事情节，另有一说“梁山好汉劫法场救宋江”。

在谈及该村“英歌舞”的源流归属时，村里老人更加推崇“及时雨”说。该说法更具民间存在感，当然部分村民持有不同的看法。即使同一村落，对源文化的认同也难以统一。但近年来，及时雨源流学说在民间不断确立其正统地位，这可能与村落武力崇拜及江湖习俗推崇不无关联。一种民俗活动背后的神话与传说，所指向的原始逻辑必然与一定的文化背景有所关联。英歌舞无论是作为身体展演的本身（着装服饰、脸谱刻画、动作设计、阵形排列），抑或其背后所蕴含的意义指向，都是民间将神明鬼怪和英雄好汉的角色流变于一体的过程，形成某种意义上的村落文化，在长期的民俗节日演练中执行着村民期待的结果。在某种意义上，英歌舞在具体事务的处理样式上也就有了一个村落秩序考察的案例。

## 2 英歌舞：多元祭祀文化圈的现代生存事实

田野考察基础上的祭祀圈理论介入村落研究，是对“市场体系”和“宗族研究范式”的修正与补充。台湾学者林美容在对草屯镇的个案研究中，将祭祀圈定义为一个以主祭神为中心，共同举行祭祀的居民所属的地域单位。在她看来，研究祭祀圈的出发点不是研究宗教现象，而是将其当作社会组织来看待<sup>[2]</sup>。在同一村落里不同宗族、姓氏、信仰归属在英歌舞上的符号隐喻存在着一定的异质性，存在的物化表现各有异同，这种异质性共存使英歌舞形成了村落秩序研究的基础。

宗族庙社在G村随处可见，妇女行走于屋舍与庙宇之间，撮土焚香、供奉祭品、叩拜诉愿。进一步调查发现，G村村民神明信仰较为多元，共神与个神共享一方水土，其朝拜仪式有其宗法规制和坊间禁忌，据其庙宇神龛所供奉的神像甄别信仰形态。

G村的神明信仰在村落姓氏的区分下呈现出多元与杂糅的格局。G村的信仰形态可分为非制度化信仰与制度化信仰，宗教来源形式既有全国性共有神灵与先祖崇拜，亦有地方性先贤（地域创设）与民间（村落创设）神明崇拜，不少年轻人的信仰形态取向则是无神论与地方神明的糅合。G村各姓氏都有自己的宗族神庙，联合姓氏

的村落也有共有的神明庙宇。神明信仰的类别在不同姓氏、不同年龄层虽多元化呈现，但G村存在数个基于地域单位共有的神明崇拜对象（三山国王、双忠公、城隍爷），有其民俗节日依附的祭祀活动（游神与英歌舞展演）与组织（村落老人会）。正是因为这种地域单位的共有神明崇拜与祭祀组织，村落共同体才有形成的基础。G村和许多村落共同体都面临着现代化发展境遇，存在于多元神明信仰下的村落共同事件能否再次凝聚地方社会的认同？理想类型下的村落秩序又需要通过何种方式重建？

表1 G村信仰形态类别

信仰形态	庙宇	供奉对象	姓氏	宗教特性
三山国王信仰	三山国王古庙	三山国王	郑、陈、周	自然崇拜
城隍信仰	城隍庙	城隍爷	郑、陈、周	神灵崇拜
双忠公	双忠祠	张巡、许远	郑、陈、周	先贤崇拜
基督教	G村教堂	耶稣	三姓少数	宗教崇拜
佛教	金光寺	佛陀	三姓少数	宗教崇拜
雨仙	雨仙庙	雨神	郑、陈、周	神灵崇拜
先祖	姓氏祖祠	姓氏先祖	郑、陈、周	先祖祭祀
土地神	土地祠	土地公	郑、陈、周	神灵崇拜
无神论	无	无	三姓兼有部分	无

### 3 爭執與妥協：善堂里的博弈

在G村，英歌舞作为联结不同宗教、宗族的共同事件，其神性的外化形式嵌入并共生于村落本体神明信仰中，在不同宗教、宗族强制性的神明隐喻下适应性生存。其物化的表现形式游离于本体，在不触犯禁忌的情况下适应于村落不同的神明对象，于“一致”与“偏离”的样式中确立了其存在的价值。

在G村的共有民俗仪式中，尤其以正月里“营老爷”的游神仪式英歌舞最为盛大。活动嵌合了村落里不同的宗教与宗族，将不同信仰的村民串联在共同的关联事件中，参与人数最多，对村落秩序的意义考察最为明确。

据《荆楚岁时记》所载：“社日，四邻并结综会社牲醪，为屋于树下，先祭神，然后飧其胙。”从其字面意义上考察，营老爷本身是一种存在于乡间的宗教游神仪式，就是在某种仪式下把乡土神灵请出来，按照游神的线路巡境村落，通过神灵本体的在场巡境达到净土驱邪的目的。在潮汕地区，因受多神崇拜的影响，各个村落游神的对象各不相同，仪式环节地域特征明显。在G村，游神仪式中神明对象由三山国王、双忠

公、城隍爷共同组成，在游神仪式中英歌舞引领着神像的线路秩序。

G村善堂的“老人会”负责“营老爷”的组织安排事务。“老人会”由不同宗族的老人组成，在宗族里有一定的权威和话语权，能够决定宗族祭祀的相关事务，安排游神事宜。这次宗族议事却出现了多张中青年面孔。据一议事参与人Y讲述，在G村，安排游神事宜是老人会的一项特权，没有“强人”的资源，外人难以参与决策过程，但这次村落游神经费不足，便动员一些富有的村民捐助资金，老人会以增加捐资人的本次游神议事资格作为交换条件。在互惠机制下，富有的村民为了宗族面子慷慨解囊，就形成了多个年龄层共议的局面，也打破了原先按部就班的游神议事惯例，但双方在游神仪式的宗法规制的循旧安排上产生了分歧。英歌舞在游神仪式中的具体呈现形式则是双方博弈的结果。

#### 3.1 英歌舞身体展演的性别界限

按照仪式展演惯例，英歌舞的角色扮演者通常为男性，长期的角色扮演惯例形成了固化的性别隔离。据一村落老人W所述，别看英歌舞只是在敲敲打打，跑跑跳跳，在搭接神圣与世俗的仪式中只有男性才具有权威的象征符号，能够诉说宗族的期望。在英歌舞的展现过程中，动作展演越粗狂刚劲，神就越满意，宗族的期望才会有盼头。女人只负责把供奉的祭品打点好就行了。这自然会招致一些人的不满和反对。议事过程中双方一直相持不下，最后在捐资人撤资的要挟下，老人会才破例让步，形成男女英歌队游神仪式共演的局面。

据老人W所述：妥协并非是看在钱的面子上，坚持旧序也不能说我老顽固、封建迷信。上古遗留的游神仪式文化在当今社会虽然都能嫁接共存，但如果长期大力度的嫁接改造，原始仪式就没有了存在的意义。仪式没有了意义，文化岂能长存？我们不能用某种法制理念的合法性去否定村落文化的合理性，即使遗存着某种意味上的封建落后文化，它毕竟能够通过这种仪式的显性呈现凝聚人心，强化村民对族群的认同。

特定村落的仪式是区分他者的标识，是一个族群的文化归因。我们更需要探讨的是关于两种身体上的性别之分的英歌舞展演在村落秩序上所折射出的意义生成。在人类身体发展史中，身体在人类社会的存在有一个显见的特征：人们的身体不仅

仅属于自己，因为在身体生成的过程中会被建构与文化改造，生物性的身体被“置换”成符合社会情景的社会身体，并形成一种强制性的身体规训文化。村落游神仪式英歌舞性别区分的身体展示就是宗法制度下身体规训的产物，用惯习的规训文化叙述仪式的秩序性。在福柯看来，规训是系列程序、层次、目标组成的一种特殊权利与技术手段，既是权利干预、训练、监视身体的技术，又是制造知识的手段，这种制造的过程主要通过空间分配、活动编码、事件安排与力量组合等技术，创造出社会情景“驯服而有用”的身体<sup>[3]</sup>。

**空间分配：**英歌舞神灵沟通仪式的呈现形式是一个村落的文化映照。在以村落这种基于地域共同体所形成的空间里，英格舞角色的扮演有其固化的位置、性别、特征。比如英歌舞在前棚的角色扮演中，左队头槌扮演的是秦明或者是挂黑须的李逵，右队头槌是杨志或者是挂红须的关胜，二槌是林冲，三槌是鲁智深、武松，顾大嫂与孙二娘的角色则是男扮女装，脸谱按照男性的英雄气概加以刻画，这种性别界限明确的区分就是村落秩序的一个映照。

**活动编码：**英歌舞的表演有其预设的程序，完整的演练包含前棚、中棚与后棚，前棚是梁山108好汉的舞武展演，中棚主要是民俗曲艺的杂合呈现，后棚则是刀光剑影的武术聚结，最后再以“打布马”（朝廷官员与和尚武力交锋，最终官员落荒而逃）作为活动的结束仪式。英歌舞活动中的身体与其操纵对象之间建立了紧密的联系，预设了身体的活动呈现手段与方式，通过活动的可预见性和重复性强化对身体的规训功能。

**力量组合：**英歌舞身体所展现的粗狂刚劲、气势磅礴的威慑感是男性集合圈幅度、力量、速度的组合效应。按照W的话，乾道成男，坤道成女。乾为阳，坤为阴。女性的阴柔怎能与英歌舞的阳刚之气相符？英歌舞为男性身体的集合，通过一致的身体呈现方式，刻画出村落民众利益诉求的虔诚度。

### 3.2 英歌舞身体展演的神明禁锢

社会与文化的变迁过程所变化的只是认同和意义赋予的方式，事物背后所形成的族群的认同方式才是事物得以延续的根本机制。在当代社会，事物外在的呈现形式或是现代文化移植的结果，或是乡土封闭文化沉淀所致，这种外在形式并非一味地被迎合，而是被资源的掌控者选择性

地甄别。

一村干部提出用民俗神游活动去搞活地方经济的想法。可以预料这么做会获得上层的资金、政策支持，给大家带来切实的利益，但却未能获得大多数人的认同。据说去年附近村落在政府支持下开发的游神民俗旅游项目挣了些钱，但那个村落的游神活动看上去“怪诞陆离”，三军仪仗队、飞机汽车齐上阵。在商业利益导向下对游神仪式的“有用性”极力榨取，商业化贩卖，村落游神仪式的族群认同机制被边缘化。多数村民认为这会破坏游神的仪式感，有损传统村落文化。在W看来，游神并非只是简单地将神明对象“请”出来，神明有着自身的神性禁忌与神性癖好。游神过程中所展现的乐神活动在空间的呈现上受到神明身份的禁锢，正是这种神明呈现出来的两张面孔，使游神仪式在村落形成一种神性原始的秩序导力图谱。

在禁忌触及中神明以其野蛮性进行回应。在利益交换的过程中，嫁接下的游神仪式否定文化的原始性。在标识国家文化在场的立场下，一些组织对游神活动进行强制性文化移植，不但使活动本身存在的目标意义发生迷失，而且使游神所具有的神性与世俗的沟通方式被歪曲，甚至导致神明在巡游中的野蛮离场。

在癖好依照下神明以其文明性加以答复。游神活动中展演的形式受到神明身份的禁锢，例如英歌舞的展演本身就是一种神明鬼怪与英雄好汉的身份隐喻。在游神仪式中神明通过这种身份的象征识别村落群体的现实诉求，世俗的话语在神灵与神灵的层级次序对话中得以传达。游神仪式所崇尚的是一种神性秩序，神的在场巡游与游神中的活动仪式搭配具有一致的象征意味，在对神明癖好的依照下连接起神性与世俗的对话。

### 4 英歌舞发生的时序推演与现实依照

人类学整体观认为，构成人类整体的各要素是相互依存、相互作用的，只要其中一种要素发生变化，其他要素必然会发生相应的变化<sup>[4]</sup>。为此，理解和认识英歌舞在当前村落秩序治理中的意义映照，不仅需要关注英歌舞的现代性生存事实，还需要重视历史性进程中各种社会事实对该仪式性民俗体育活动所产生的时代关照<sup>[5]</sup>，从历史时序中的英歌舞发生场景映照当前英歌舞在村落秩序的生成逻辑。按照此思路，以英歌舞呈现

的共性特征为节点，将英歌舞的历程划为元明清过渡阶段、社会改造工程过渡阶段与城市化过渡阶段。

#### 4.1 元明清过渡阶段：武力抗争与祭孔礼制

考察英歌舞在历史场域中的存在形式，必须撇开其神明鬼怪与英雄好汉的虚幻禁锢，从历史史料中据实引证。任何一种身体文化的原始样貌都可以从与之相关的文字、岩画、雕刻等遗存古迹中找到些许印记，这些成分大多依附在某种自然与图腾崇拜的祭祀仪式中。虽然英歌舞未从遗留古迹中寻得有力的证据支持，但地方志的记录一定程度上弥补了这一遗憾，据《潮阳县志》有关祭孔的记载及《中华全国风俗志》的记述，“潮州人于新岁中，有足令人解颐者，即斯地所谓唱莺歌是也，其戏以三十六壮年男子饰梁山泊英雄，半执木棒，棒长盈尺；半执小鼓，鼓大如碗，举步亦趋亦跳，进退不紊。棒声、鼓声，劈劈冬冬，殊可晒也”。“用舞生三十六人”“左手执签右手秉翟。舞者用簇节二架朱竿龙首衍五色线九节舞长执之以缀兆疾徐行立追止之则以道舞焉者。”<sup>[6]</sup>祭孔仪式是礼制文化的产物，仪式过程制度性突出，例如祭孔大典中的乐舞表演，继承了上古时代汉民族祭祀天地和庆祝丰收与战功的原始舞蹈形式，是集乐、歌、舞、礼为一体的庙堂祭祀乐舞。但是随着礼制秩序的更迭，地方性的身体展演和神明崇拜开始融入到祭祀仪式中，或替之以某个祭祀陈设、或替之以某种祭祀呈献。潮汕地区英歌舞与祭孔仪式内容的更迭正是祭孔礼制本土化的实践事实。元代因“蒙古主政，八十余年间，中国旧风俗为其蹂躏，因以灭亡者，不知凡几。”（尚秉和著《历代社会风俗事物考》），潮汕地区古属岭南百越，南蛮之地，土客杂居，民风剽悍，为反抗暴行，护家卫亲，民间便以英歌舞为名，演练武艺，武力抗争。明朝统一后，政治中心北移。这种涉嫌武装反抗的艺术形式逐渐式微，祭孔的仪式样式在神明信仰文化多元的村落出现新的存在形式，它依附于民间的游神赛会而获得了新的活力。明末清初的满族政权南下，使它又获得了新的反抗动力。

#### 4.2 社会改造工程过渡阶段：大兵训练与游神依附

1966年文化大革命运动开始，无产阶级无神论思想进入村落，以“破四旧，立四新”为标志的思想运动开始后，依附于祭孔礼制与民俗节

日的英歌舞也受到一定的冲击。但在根深蒂固的村落信仰影响下，英歌舞在村落被包装成另外一种与国家正统思想相契合的存在形态，剔除脸谱刻画、服饰着装等意蕴着神性成分的外化形态，改名易姓，对外声称“大兵训练”，身着军服，增强体质，与国家所提倡的“锻炼身体，保家卫国”的军国民体育思想契合。在整个文革时期，英歌舞就是以这种隐蔽的方式得以延续。文革之后，场域治理中心发生转移，村落长期处于一种悬浮治理状态下。英歌舞便在这种治理形态下再现复兴之势，被遏制的神明信仰与长期的行为禁锢使英歌舞在村落的集体行动下影响更甚。在正月里营老爷的游神仪式中，英歌舞可以说是整个仪式中最为神性化的呈现，单纯意义上的营老爷游神实际上更像是英歌舞在神性功能上的发挥。在某种意义上，依附于游神仪式的英歌舞更具有村落族群认同的意义。

#### 4.3 城市化过渡阶段：世俗化与个案逻辑

村落城市化的制度安排，使得很多民俗活动被纳入到政府、市场与社会的贩卖链条中，工具性地追求习俗的有用性与市场性。在这种价值失范的影响下，依附于游神仪式中的英歌舞开始出现世俗化趋势。英歌舞被搬上舞台、出现在奠基典礼、助阵于某个庆典等，此类现象背后真正让人担忧的是，英歌舞身上所具有的凝聚族群信仰寄托的功能，沦为只有一定象征意义的仪式活动。作为人神沟通方式的英歌舞只是在某种场域实现一种演练现象与结果，代际之间的叙事关系逐渐异质与模糊。

G村善堂里的博弈就是一种世俗与神性的交锋，源于人神共娱的英歌舞并未被市场经济下赤裸裸的经济理性所同化，游神中的英歌舞仪式在整个场域亦能发挥其人神沟通的精神寄托功能。英歌舞的仪式呈现依旧是以神性的存在为基础的，虽然在某种程度上被现代性强制嵌合，但在祭祀圈族群共同神明的心理认同下，现代性只是仪式中的一种附着物。自在的从容态度难以有效地延续英歌舞的神性秩序，人为的榨取却一定会产生低俗化的贩卖。在G村附近村落城市化的进程中，在经济理性的利益追求下，英歌舞的呈现形式被人为地撕裂和肢解，并进行了贩卖式的改造与添加，整个仪式过程尽显世俗性<sup>[7]</sup>。

### 5 秩序的再生：英歌舞仪式的想象返祖

安德森在《想象的共同体》中对民族主义引

申为：它是通过具体象征物（如旗帜、民族服饰、仪式）想象出来的，因为即使是最小的民族的成员，也不可能认识他的大多数的同胞，和他们相遇，或者甚至听说过他们，然而，他们相互联结的意象却活在每一位成员的心中<sup>[8]</sup>。笔者认为，这种联结想象的意象是基于原有的共同神明信仰及其所依附的仪式性工具，将村民的神明信仰刻画在祭祀行为中，通过人神互娱实现一种自在的融合，同时将神明赋予的神性秩序映照在村民心中。在对英歌舞的历史演进逻辑进行分析时发现，环境的影响并未将英歌舞的存在意义全盘遮蔽，这或许和背后一个族群的共同神明崇拜相关，凝聚于英歌舞仪式中的身体运动将村落共同的历史记忆联结起来，延续英歌舞所承载的民俗文化惯习，按照神性的虚幻概念引领游神事务的处理，在村民“想象的空间”中秩序化再生。

#### 参考文献：

- [1] 贺雪峰,全志辉.论村庄社会关联——兼论村庄秩序的社会基础[J].中国社会科学,2002(3):124.
- [2] 林美容.由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[J].中央研究院民族学研究所集刊,1987(62):53.
- [3] 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,1999.
- [4] 胡小明.体育人类学[M].北京:高等教育出版社,2005:34.
- [5] 李文.水族“端节”赛马仪式考略[J].武术研究,2015,12(1):93.
- [6] 潮阳市地方志编纂委员会.潮阳县志[M].广州:广东人民出版社,1997.
- [7] 何平香,郑国华,吴玉华,等.我国民俗体育文化遗产的现代性生存——以江西中村和广西平村为例[J].武汉体育学院学报,2017(12):58.
- [8] 本尼迪克特·安德森.想象的共同体[M].吴叡人,译.上海:上海人民出版社,2005:6.

## Ceremonial Atavism: Order Reconstruction of the “Common Event” of Yingge Dance

——A Narrative of Folklore Sport Order in a Chaoshan Village

LI Wen

(Department of Physical Education and Research, Shantou Chaonan Vocational and Technical Education Center, Shantou 515100, China)

**Abstract:** Yingge dance, a folk dance activity attached to the rituals of gods is born out of the matrix form of gods, ghosts and heroes. From the ecological environment of the multi-ethnic cultural circle, this article investigates the meaning reflection of metaphor in the ceremonial performance process of Yingge dance, which reflects the divine embeddedness of village order. It is believed that the gender boundary and the divine confinement of the physical performance of Yingge Dance are a dialogue between the secular and the divine. Yingge dance ceremony has been embarrassed by a certain degree of modernity, but the overall divine symbol of order still dominates the ceremonial form. From the chronological perspective, the performance of Yingge Dance's performances has changed into three stages: the military struggle and the ceremonial system for Confucius, the training of soldiers, and the attachment and secularization of gods. In the first two stages, divine attachment of Yingge dance is obvious, and the divinity dominates the external form of Yingge dance. In the stage of secularization, Yingge dance is instrumentally produced in the process of rural urbanization, and it is necessary to recreate the divine order and ethnic identity of the ceremony based on the imaginary space.

**Key words:** Yingge dance; common event; folk sports; divine order; sacrifice circle; ceremony; atavism