Advances in Social Sciences 社会科学前沿, 2026, 15(11), 11-17
Published Online November 2026 in Hans. https://www.hanspub.org/journal/ass
https://doi.org/10.12677/ass.2026.1511893

Hans汉斯

走马镇“花三棋”的在地实践与保护反思

李　垚

重庆工商大学法学与社会学学院，重庆

收稿日期：2026年9月9日；录用日期：2026年10月28日；发布日期：2026年11月6日

摘　要

本文以重庆走马镇区级非遗项目“花三棋”为个案，基于对传承人的访谈与田野观察，结合遗产化、本真性、文化记忆、社区参与和实践理论，分析一种嵌入乡村日常生活的游艺在进入非遗名录后的实践调整。研究发现，花三棋原本依托农闲时间、熟人交往和随手可得的器物延续；名录确认后的规则整理、传承人认定和公共展示提升了项目的可见度，也改变了部分活动场景与意义表达。相关参与者并非被动接受变化，而是通过传授规则、赋予当代解释、提出培训班、数字化对弈、走进校园和建设传承基地等设想回应现实困难。本文据此将本真性区分为基本形态、实践过程与社会关系三个层面，并认为花三棋当前的关键问题并非抽象的保护安排本身，而是常见传播方式能否与参与型、生活型游艺的特点相适应。

关键词

花三棋，遗产化，本真性

Local Practices and Reflections on Safeguarding on *Huasanqi* in Zouma Town

Yao Li

School of Law and Sociology, Chongqing Technology and Business University, Chongqing

Received: September 9, 2026; accepted: October 28, 2026; published: November 6, 2026

Abstract

Taking *Huasanqi*, a district-level intangible cultural heritage item in Zouma Town, Chongqing, as a case study, this article draws on interviews with tradition bearers and field observation. It also draws on heritagization, authenticity, cultural memory, community participation, and practice theory and examines how a recreational tradition embedded in rural everyday life has adjusted after inclusion on an intangible cultural heritage list. *Huasanqi* was sustained through agricultural leisure, acquaintance-based interaction, and readily available objects. Rule documentation, recognition of

文章引用: 李垚. 走马镇“花三棋”的在地实践与保护反思[J]. 社会科学前沿, 2026, 15(11): 11-17.
DOI: 10.12677/ass.2026.1511893

representative bearers, and public presentation have increased visibility while also changing some settings and meanings of practice. Local participants actively respond by teaching rules, offering contemporary interpretations, and proposing weekend classes, digital play, school outreach, competitions, and a transmission base to address practical difficulties. The article distinguishes authenticity at the levels of basic form, situated practice, and social relations. It argues that the central issue is whether common communication methods are compatible with the characteristics of a participatory, everyday game, rather than the abstract safeguarding arrangements themselves.

Keywords

***Huasanqi*, Heritagization, Authenticity**

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.
This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Open Access

1. 引言

《保护非物质文化遗产公约》[1]颁布以来，非物质文化遗产保护逐渐成为公共文化保护工作的重要内容。在名录申报、记录整理与公共传播过程中，大量原本存在于乡土社会日常生活中的文化实践获得新的公共身份。遗产不再仅仅是自然延续的生活传统，也成为需要被说明、记录和传承的文化对象。“遗产化”并非简单的保存过程，而是一种选择、重构与再生产的过程[1]。

在重庆走马镇，花三棋作为区级非遗项目，便经历了从乡间消遣游戏到文化遗产名录项目的转变。根据田野访谈材料，花三棋原本流行于农耕社会的农闲时段，参与者多为熟人群体，棋盘可随地绘制，规则亦存在灵活性。它并不依赖固定器具或专门场所，其意义更多体现在日常社交与时间消磨之中。然而，在被纳入非遗体系之后，花三棋开始整理规则、确认传承人，并尝试通过比赛、校园推广与集中展示扩大传播。这一转变看似赋予其“保护”身份，却也改变了其原有的存在逻辑。

由此引出本文的核心问题：当一种嵌入日常生活结构中的民间游艺进入非遗名录保护后，它究竟是被延续，还是被重构？相关保护安排如何影响其原本的社会生命？

围绕这一问题，本文将以走马镇花三棋为个案，结合传承人的口述资料，从以下几个方面展开分析：第一，花三棋在传统乡土社会中的日常结构及其社会功能；第二，遗产化过程中的实践调整及其表达变化；第三，本真性与文化记忆在当代语境中的再生产；第四，社区参与与常见传播方式之间的适配问题。通过理论与材料的交叉分析，本文旨在揭示生活型非遗在当代保护实践中的处境，并对当前非遗保护实践提出反思。

在方法上，本文以田野访谈为主要资料来源，并与政策文本、学术文献及公开报道相互参照。

2. 理论框架

2.1. 遗产化

“遗产”并非天然固定的文化实体，而是在特定社会语境中被识别、命名并获得公共身份的文化实

[1]联合国教科文组织：《保护非物质文化遗产公约》(Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage)，2003 年 10 月 17 日通过，2006 年 4 月 20 日正式生效。该公约首次在国际法层面系统界定“非物质文化遗产”概念，确立“保护”(safeguarding)而非“保存”(preservation)的理念，强调社区、群体和个人的主体地位。详细可见：https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts_2024_version_ZH.pdf

践。相关研究关注的是：哪些文化被视为值得保护，以及它们如何被解释与展示[2]。在非物质文化遗产领域，这一问题尤为突出。相较于物质文化遗产，非遗本身具有流动性、情境性与实践性，其存在方式依赖于具体的社会关系与生活场域[3]。当某一实践被纳入名录体系时，它往往需要被文本化、规范化与标准化，以便完成记录、教学和公共传播。这种转化在一定程度上改变了其原有的存在逻辑。

因此，遗产化既包含确认、记录与传播，也伴随解释方式和活动场景的调整。对于具有较强表演性或视觉性的项目而言，集中展示较容易形成传播效果；对于高度依赖日常关系网络的生活型传统而言，保护方式能否与参与特点相适应，则需要结合具体材料讨论。

2.2. 本真性

“本真性”是遗产研究中的核心概念之一。本真性往往被建构为可观看、可认证的“原貌”，但这种“真实”常常经过舞台化处理[4]。Cohen 则进一步区分客观本真性与建构本真性，强调本真性本身也是社会协商的结果[5]。

在非遗保护实践中，本真性问题尤为复杂。一方面，名录申报、教学与公共传播往往需要明确基本规则、代表形式与历史线索；另一方面，许多民间实践本身具有高度流动性与变异性，其“真实”并不体现在固定形态，而体现在实践情境之中。

对于花三棋而言，其本真性并不体现在唯一标准规则或固定棋盘样式上。本文进一步区分基本形态的真实性、实际对弈过程的真实性以及交往关系的真实性，以呈现不同参与者对“真实”的不同理解。

2.3. 文化记忆重构与社区参与张力

Jan Assmann 指出，文化记忆是一种通过象征系统与叙事结构不断被建构与传递的社会记忆[6]。在遗产化进程中，文化实践往往被赋予更为宏大或抽象的象征意义，以增强其公共价值与文化认同功能。这种意义调整有助于项目进入教育和公共传播场景，但其与原有生活功能之间的关系，需要回到受访者的具体表述加以辨析。在花三棋的传承叙述中，便可看到从“农闲消遣”的日常游艺，转向“做人方正”“礼让精神”等伦理象征的意义转换。不过，受访者 A 在解释棋盘象征时也明确表示“这是我一个人的看法”，而受访者 B 则更强调“结交朋友”和“快乐”。这说明，花三棋的象征意义并非单一、固定的公共表述，而是不同实践者结合个人经验作出的多重解释 [2][3]。文化记忆在此既是延续机制，也是持续解释的过程。社会实践也并非由单一因素决定，而是在材料、能力与意义三类要素相互连接的过程中形成[7]。具体到花三棋，棋盘、棋子、场地和闲暇时间构成材料条件；落子规则、对弈策略与口耳相传的技巧体现实践能力；快乐、交友、礼让和文化认同则属于意义层面。从这一视角来看，传承人、爱好者与基层文化工作者并非外部安排的被动接受者，而是会根据现实条件调整和重新组合这些要素，主动回应花三棋传承中面临的困难。

3. 花三棋的日常结构

3.1. 花三棋的生存语境

根据三位受访者的口述材料，花三棋在走马镇的流行并非依托固定场所或组织，而是自然嵌入于乡村日常生活结构之中。正如钟敬文所强调，民俗并非抽象文化遗存，而是“活在人民生活之中”的现实文化形态[8]，其主要活动时段为农闲时节，参与者多为熟人群体，场所则具有高度流动性——田间地头、院坝、放牛场地乃至临时空地，皆可成为对弈空间。

[2]受访者 A 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 58 秒，作者田野调查资料。
[3]受访者 B 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 11 秒，作者田野调查资料。

传承人回忆道，过去“在地上随便画一下就可以下”[4]，棋盘无需专门制作，规则通过口耳相传习得。它不依赖专门器具或固定空间，其存在基础并非物质设施，而是人与人之间的交往关系。

受访者 B 回忆：“不管是做庄稼、放牛还是割草，花三棋可以在田间地头的任何地方进行。”休息时，两个人可用瓦片或石块在地上画盘，随手折木棍、捡石子作为棋子；有时孩子在放牛、割猪草的空档跟着大人边看边学，因反复争胜一直下到天暗，才匆忙回家[5]。在传统农耕社会中，时间结构具有明显的季节性与闲忙差异。农闲阶段为乡村社会提供了较为充裕的交往时间，游艺活动成为调节生活节奏与强化社会联系的重要方式。花三棋在这一结构中扮演的角色，既是消遣方式，也是社交媒介。对弈本身往往伴随着闲谈与互动，其意义并不局限于胜负结果，而在于共同参与的过程。受访者 A 说，“最有意思的就是高兴开心，而不是输赢的问题”，并且“在下花三棋的途中，还可以摆谈”[6]。因此，从社会功能上看，花三棋是一种典型的“关系型实践”。其价值不在形式复杂性，而在于通过游戏维系熟人社会中的情感纽带。

3.2. 规则的弹性与实践的流动性

与围棋、象棋等高度规范化棋类不同，花三棋在不同参与者之间可能存在规则细节差异。访谈材料显示，其规则虽有基本框架，但并未形成严格统一的文本化标准。这种弹性并非“缺乏规范”，而是一种适应地方生活语境的实践方式。

在乡村熟人社会中，规则并非通过书面文本固定，而是在实际对弈中不断协商与调整。游戏的持续存在依赖于参与者之间的默契，而非抽象规则的绝对一致。因此，规则的流动性本身构成其本真性的组成部分。

这一特征说明，花三棋的“真实性”更多体现在实践过程，而非形式细节。如果为了教学与比赛而整理核心规则，应同时给临时画盘、地方术语和口头策略保留空间，避免把便于说明的版本误当作唯一版本。

3.3. 非职业化与去仪式化

花三棋并非职业性技艺，也缺乏明显的仪式属性。参与者并不以此谋生，亦无固定表演场景。它既非节庆活动的核心项目，也不承担仪式功能。其存在方式接近日常闲暇活动，而非公共展演。

这种“无舞台”特征使其在传统生活中容易发生，却也使当代传承高度依赖可支配时间和稳定对手。受访者 B 谈到年轻人的现实选择时说，花三棋“又挣不到钱，又不能养家糊口”，年轻人要读书、工作和维持生计，“没得时间来学”[7]。这表明参与减少既与娱乐方式变化有关，也与闲暇结构和代际生活节奏变化有关。与戏曲、舞蹈等具有表演属性的项目相比，花三棋缺乏单向观看即可理解的呈现优势，它的社会意义体现在参与过程，而非观赏效果。因此，单次展示可以提高知晓度，却不必然形成持续对弈和稳定学习。

4. 花三棋的遗产化转向

4.1. 名录确认与身份重构

花三棋被列入区级非物质文化遗产名录之后，其社会身份发生了根本变化。原本作为乡间消遣活动存在的游艺，被重新命名为“传统文化项目”，并通过申报与认定程序确认代表性传承人，这一过程使某种日常实践获得公共文化资源的身份。

[4]受访者 C 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 37 分 50 秒，作者田野调查资料。
[5]受访者 B 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 11 秒，作者田野调查资料。
[6]受访者 A 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 58 秒，作者田野调查资料。
[7]受访者 B 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 11 秒，作者田野调查资料。

然而，名录确认不仅赋予其“保护对象”的身份，也改变了其话语位置。传承人不再只是普通参与者，而成为被官方认证的“代表性人物”。这种身份重构，使原本基于平等互动的民间游戏关系，转向以“传承–学习”为核心的层级结构。

受访者 A 谈到：“下棋就跟人走路是一样的……你走棋，你摆错一个石子，走错了一步路，你就需要走很多弯路”[8]。从中可以看到，传承人开始以更具公共性的语言解释花三棋的历史与意义，强调其文化价值与教育功能。这种话语转向，正是遗产化过程中“意义升格”的体现。

4.2. 规则标准化与形式确定化

在进入非遗体系后，花三棋面临规则整理与标准化的需求。项目记录、教学和比赛组织需要明确基本形式，这种规范化过程虽然有助于保存知识结构，却也可能压缩原有的弹性空间。如前文所述，花三棋在传统语境中具有规则协商性。不同参与者之间的差异，并不会影响其基本运行。然而，在申报、教学或比赛场景中，规则差异可能被视为“不规范”或“非正统”，从而需要统一版本。这种由“实践弹性”向“文本确定性”的转变，是遗产化的典型特征。它意味着文化实践从动态过程转向相对稳定的对象形态。问题在于，当规则被固定之后，其原本依赖熟人协商的互动机制是否会被削弱？形式的清晰化，是否会以牺牲情境性为代价？

因此，规则标准化既是保护措施，也是结构性改变，它强化了项目的制度可管理性，却可能削弱其生活弹性[9]。

4.3. 从消遣游戏到道德隐喻

在遗产化过程中，花三棋的意义结构也发生转变。访谈中，部分传承人将棋盘形态解释为象征“方正做人”“礼让精神”等伦理价值。这种解释赋予花三棋更为抽象的文化内涵，使其超越单纯娱乐功能。

从文化记忆理论视角看，这是一种典型的再诠释过程[10]。受访者 A 把三个方形与持续“方正”、把落子选择与礼让联系起来，但也反复说明这是个人理解；受访者 B 谈到的核心感受则是快乐、交友和思考下一步[9][10]。不同说法并不必然相互排斥：前者突出伦理意义，后者保留日常消遣与交往经验。

因此，“方正做人”不宜被写成花三棋唯一、古已有之的原生意义，更适合表述为部分实践者在当代语境中的解释。承认这种解释的个人性与多样性，既能呈现传承人的主动表达，也能避免用单一象征覆盖原有生活功能。

4.4. 展示逻辑与保护张力

在现代文化传播体系中，非遗项目往往通过节庆活动、展演比赛或旅游展示获得公众关注，展示性与可视化成为进入公共文化空间的重要条件[11]。然而，花三棋作为一种以参与互动为核心的非表演性游艺，并不具备明显的观赏属性。其吸引力主要存在于对弈双方的互动过程之中，而非围观者视角。当其被纳入展示框架时，往往需要借助比赛机制或教学活动加以制度化包装。这种转化在提升项目可见度的同时也使得观众与表演者之间分离，取代了过去基于熟人关系的共同参与结构。由此形成一种结构性错位——生活逻辑强调平等互动与关系维系，而展示逻辑则强调形式呈现与观赏效果。

这种错位进一步引发“保护即改变”的悖论。由此形成的并非保护与生活的简单对立，而是传播场景与项目特点之间的适配问题。记录规则、制作棋盘和公共展示有助于延续基本知识；若能在展示之后安排初学者对弈、固定练习和回访活动，则更可能保留其情境真实性与关系属性。

[8]受访者 A 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 58 秒，作者田野调查资料。
[9]受访者 A 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 58 秒，作者田野调查资料。
[10]受访者 B 访谈录. 2025 年 10 月 17 日，重庆市走马镇，访谈时长 36 分 11 秒，作者田野调查资料。

5. 讨论与反思

5.1. 生活型传统与展示方式的适配

通过花三棋个案可以看到，不同类型的非遗与传播方式之间存在适配差异。具有表演性、观赏性或产品形态的项目，较容易在节庆、集市和舞台中被观看；花三棋则需要至少两名参与者理解规则并实际对弈。这里不能据单一个案推断普遍性的资源偏向，更适合讨论某种传播方式是否充分回应项目自身特点。

2023 年走马古镇非遗集市的公开报道证明，花三棋已经获得与其他项目共同亮相的机会[12]。这说明集中展示并非只有局限，它能让陌生公众第一次接触项目。问题在于后续是否存在从围观到体验、从体验到复玩的连续环节。对于花三棋而言，参与人数、重复对弈次数和新手能否独立完成一局，可能比单纯的到场观看人数更能反映传承效果。

因此，花三棋的困难既来自乡村闲暇结构、代际节奏和娱乐方式的变化，也来自现有活动形式与参与型游艺之间尚未完全衔接。论证重点应放在具体保护方式的优化，而不宜上升为对整体安排的概括性判断。

5.2. 社区参与的现实张力

《保护非物质文化遗产公约》强调社区在非遗保护中的主体性。然而，在花三棋的实践中，可以观察到一种“名录存在而生活缺席”的现象。项目在行政体系中被确认、记录与备案，但日常生活中参与群体却逐渐缩减。

这种现象提示，非遗保护若仅停留在名录确认与资料保存层面，而缺乏对社区生活结构的持续关注，难以真正实现“活态传承”[13]。生活型非遗的延续依赖于日常实践场域的存在，一旦原有的社会交往模式发生改变，单靠项目身份难以单独维系其生命力。

因此，社区参与并非简单组织活动，而是需要重建实践场域[14]。对于花三棋而言，若缺乏青年群体的参与与日常场景的延续，即便举办比赛或展演，也难以形成稳定传承链条。

5.3. 本真性重释与生活重建路径

花三棋的个案提示，本真性至少可以分为三个相互关联的层面。第一是基本形态的真实性，即棋盘线条、落子与“三子成线”等核心规则可被识别；第二是实践过程的真实性，即参与者通过观看、示范、纠错和策略协商真正学会对弈；第三是社会关系的真实性，即对弈仍能承载交友、闲谈、礼让和代际互动。固定棋具和规则文本主要保护第一个层面，培训、比赛和常态对弈则关系到后两个层面。在此基础上，生活型非遗的保护路径亦需相应调整。其一，应在集中展示之外增加常态化体验，重视日常实践场域的恢复，在社区公共空间中推动常态化参与，而非仅依赖节庆式集中呈现。其二，可将其嵌入教育或社区文化活动之中，但需保持互动性结构，使参与者成为实践主体而非观赏对象。其三，在探索数字传播方式时，应避免过度游戏化与景观化包装，而强调规则学习与互动体验的结合，以保留其关系属性。创造性转化并非对传统的替代，而是在尊重其结构特征的前提下重建实践场域[15]。对于花三棋而言，关键不在于是否实现商品化，而在于能否在新的社会语境中重新建立“共同参与”的机制，从而实现社会功能意义上的延续。

6. 结论

本文以重庆走马镇花三棋为个案，结合田野访谈资料与非遗理论框架，围绕“日常游艺在遗产化进程中的结构张力”这一核心问题展开分析。研究发现，花三棋原本作为一种嵌入农耕社会时间结构与熟

人关系网络中的生活型游艺，其存在方式具有低物质依赖性、规则弹性与非职业化特征。其文化意义主要体现在日常交往与情感维系之中，而非展示或观赏价值。

在进入非遗名录体系之后，花三棋的身份与话语位置发生转变。名录确认推动了规则整理、传承人认定与公共传播，使其从日常实践转化为可被记录、教学和展示的文化项目。与此同时，核心规则的整理与实践弹性之间、集中展示与持续对弈之间、公共意义与个人解释之间也出现需要协调的问题。本真性在形式保存与情境延续之间面临重新界定，社区参与亦在社会结构变迁中呈现出弱化趋势。

在田野调查中也发现传承人、爱好者与基层文化工作者并非被动承受变化。他们通过演示规则、解释意义、组织比赛并提出培训班、手机对弈、进校园和传承基地等方案，主动寻找新的传承空间。因此，花三棋的困境不能简单归结为某一方面的普遍偏向，更适合被理解为生活型游艺的参与条件与现有传播方式尚未充分衔接。

本文的讨论提示，生活型非遗的保护应更多关注实践场域与社会结构，而非仅停留于形式保存与名录确认。只有在新的社会语境中重建参与机制，传统实践方能获得持续空间。具体而言，可在保留核心规则的同时容纳器具和教学方式的变化，以重复参与、独立对弈和代际互动作为补充观察指标。

当然，本文仍存在一定局限。首先，研究主要基于走马镇个案与有限访谈材料，缺乏跨区域比较视角；其次，对青年群体参与情况与数字传播路径的探讨尚需进一步实证调查。通过对花三棋的考察，本文试图说明：当日常实践被纳入遗产话语体系时，其社会生命并非简单延续，而是在保护方式与生活之间不断协商与调整。

参考文献

[1] Smith, L. (2006) Uses of Heritage. Routledge.

[2] 孙九霞, 许泳霞. 文化资本化视角下“非遗”的表述与重构——以丽江纳西刺绣为例[J]. 思想战线, 2018, 44(3): 21-27.

[3] UNESCO (2003) Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. https://ich.unesco.org/en/convention

[4] MacCannell, D. (1973) Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, **79**, 589-603. https://doi.org/10.1086/225585

[5] Cohen, E. (1988) Authenticity and Commoditization in Tourism. *Annals of Tourism Research*, **15**, 371-386. https://doi.org/10.1016/0160-7383(88)90028-x

[6] Assmann, J. (1992) Cultural Memory: Writing, Remembrance, and Political Identity in Early High Cultures. C. H. Beck. https://doi.org/10.17104/9783406703409

[7] Shove, E., Pantzar, M. and Watson, M. (2012) The Dynamics of Social Practice: Everyday Life and How It Changes. SAGE Publications Ltd. https://doi.org/10.4135/9781446250655

[8] 钟敬文. 民俗学概论[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1998.

[9] 胡玉福. 非遗保护标准与文化多样性的矛盾与调谐[J]. 文化遗产, 2018(6): 10-18.

[10] Aigle, D. (2015) The Mongol Empire between Myth and Reality: Studies in Anthropological History. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004280649

[11] 黄沁, 赵罡. 非物质文化遗产的公共性及其重构研究——以江西傩文化为中心[J]. 原生态民族文化学刊, 2024, 16(6): 134-142+156.

[12] 张亦筑, 郑宇, 杨涵. 非遗传承人沿街“练摊儿” 走马古镇“非遗集市”热闹开市[N/OL]. 重庆日报客户端. https://app.cqrb.cn/economic/2023-06-09/1405175_pc.html, 2023-06-09.

[13] 程瑶. 活态遗产的过程性保护——以代表作名录中饮食类非遗项目的保护措施为例[J]. 民族艺术, 2020(6): 88-98.

[14] 杨利慧. “将社区的声音带到最前沿”: 非物质文化遗产保护与社区参与的多重实践模式[J]. 云南师范大学学报(哲学社会科学版), 2023, 55(6): 45-55.

[15] 秦宗财, 杨郑一. 论文化遗产创造性转化的逻辑与路径[J]. 中原文化研究, 2019, 7(5): 51-59.