

一种惯习的传承、自救与消解

——以陈家沟陈氏宗族为例

张 雷*（河南大学武术文化研究所）

我们不应该否认的是，体育文化已经成为人类的又一种“共识”，是继宗教传统后形成的最大的“共识”，正如刘峻骧认为的那样，“人体文化是人类文明的母体、先声和必然归宿”（刘峻骧，1996：7）。然而作为对中国乡村感兴趣的研究者，多数不会对发源于城市的奥林匹克主义产生兴趣，不管是现代的或是古代的；更何况，在强势的世界体育格局中，几乎看不到中国的原创，哪怕是简单的跑或跳，即便是有人已经证明现代足球发源于中国的蹴鞠，然而却容易被解读成一种集体的“意淫”。不过在百年来西学东渐的大趋势下，许多流传中国乡村的传统武术却成了“东学西渐”的一股清流，尤其是太极拳。虽然太极拳已经成为一项世界性的体育运动，习练者数以亿计，

* 本文系作者在北京体育大学完成的硕士学位论文改写而成，谨此向我的导师易剑东教授表示感谢。

可是对于数百年来一直习练这种拳械^①的陈家沟陈氏宗族，大多数相关的研究甚至还仅仅停留在简单的史料堆砌、夸张的人物传记或有强烈指向性的新闻报道，有的资料甚至转引自旅游单位的宣传品，这必然使一贯自满于“博大精深”的传统显出空洞的景象。

不过本研究想着重考察的并不是这个村落或宗族的型构，而是通过习练这种太极拳在其中建构并传承数百年的一种“惯习”(habitus)^②，所以陈家沟或陈氏宗族在这里只被视为这种“惯习”的场域或载体而加以利用。或许是因为学科的局限，专注于体育或乡村的研究者们还没有这样的经历，即从乡土的、宗族的角度看一种武术的传承；另外当面对一个国际视野下的村落和宗族，而又不得不在社会人类学的话语中讨论时，很多学术的潜规则就失去了作用。这或许真的不是一个好的研究对象，比如因为本文无法回避的、独一无二的指向性，所以根本无

① 陈家沟陈氏宗族除了太极拳、还练单刀、双刀、单剑、双剑、双钏、梨花枪、白猿棍、春秋大刀、四杆、八杆、十三杆等，最早这些拳械并没有正式名称，当地人只称“陈沟拳”或“绵拳”。太极拳是杨露禅（原名杨福魁）传拳京城以后，外界渐成的一种约定成俗的称谓，现在看起来更像是一次成功的拓展市场的品牌战略，而且在此后相当长时间里，消息闭塞的陈家沟人都不知道自己练的拳叫“太极拳”，况且从哲学层面看，几乎大多数中国传统内家拳术都可以称为“太极拳”。因此学界争论不休的所谓“张三丰创太极拳”之说，在陈家沟陈氏族人看来此“太极”可能非彼“太极”，那或许只是两个不相关的名词而已。本文为了叙述的方便，仍旧遵循当下的语境，笼统地称为“太极拳”或“陈氏太极拳”。

② 所谓与太极拳有关的一类“惯习”，在这里强调的是特指，而不是一种泛指，因此并不适合做宽泛的社会学推论，仅可以看作是对布迪厄“惯习”概念的一种功能性的借用。根据他所谓“实践的逻辑”从微观、经验、感知上，承认惯习存在于人的头脑之中，是行为的一部分，又具有植根于实践的经验之中的功能。

法按照一般的社会学惯例将人物和地名隐去，这会引来麻烦或危险。更令人遗憾的是田野调查的资料只能有选择地成为文字，这是一个当下无法摆脱的困境。然而这又是一个开端，因此本文只将其放到一种较窄的“惯习”的语境中去讨论，不仅仅是为了回避“武林”界长久以来的门派之争，更重要的是我们还有可能跳出旧有的圈套，而回归问题的真貌。因此本文虽然有意疏远既有乡村研究的学术范式、语境和旨趣，造成了某种程度单薄或孤立的印象，但即便是有缺陷的一种尝试也存在价值。

现在已经有足够的理由让乡村的传统武术从迷雾一样的乡土情节中凸现出来，像一类“文化拟子”（cultural memes）（道金斯，1998）吸引到乡村研究者的眼球，不单单是因为他们传承的年代够久远，或“播化”（diffusion）及“儒化”（enculturation）（韦森，2003）的场域够宽广，光从陈家沟陈氏宗族内这种“惯习”的现状来看，虽有自救与传承的努力，也确有未来在重压下消解的可能，这不是简单的臆测，而是正在演进的一种实况。

最后关于太极拳的起源问题，笔者的看法是这样的：唐豪于1930~1932年间，三次到河南温县陈家沟调查考证太极拳的起源，最后认为太极拳起源于河南温县陈家沟系陈王廷所创（唐豪、顾留馨，1964：1~5）。虽然对这样的结论许多学者并不认同，如成都体育学院的李季芳在《体育文史》中的两篇文章（李季芳，1995，1997）就对此提出了若干疑点，王善德也曾对太极拳源流提出过质疑（王善德，1994），但他们都没有提出更为有力的证据，而且本课题也并非历史考证，因此笔者仅是将唐豪的“陈王庭创拳说”作为全部素材无法回避的源起而引用的，即认为那仅是陈家沟陈氏宗族集体记忆中的一种可供陈述的事实。

一 问题与方法

虽说笔者的田野工作涉及了陈家沟历史与现实中的很多方面，但本文中所分析的田野志材料最后还是集中在和太极拳有关的一类文化“惯习”上。在这里，我们也可以将这种“惯习”描述为充满乡土意趣的述说、习练、行事、较量、生产，甚或动静之间的身体姿态，依据布迪厄鼓励的所谓“临床式解读”的原则，我们甚至还可以做出更深入的延展或抽象，不过本文将精英行动和选择性的集体记忆置于这种“惯习”的概念之中，只是为了满足进行讨论的需要，更进一步说，我们需要在“惯习”的概念之下，使用一个“从传统的集体记忆理论和精英理论中建构出的精英行动—集体记忆”的新框架（萧楼，2003）。如果尝试从这一基础陈述，并做更深入的解析，除了需要从场域、话语与组织三个维度入手外，我们还要避免那种共时性的分析方法，这样收集的材料或许可以代表社会生活在长时段内不可变的模式，但对于陈家沟陈氏宗族的情况，放在历史情境内研究会更好，因为这个“共同体是古老的”（斐迪南·滕尼斯，1999：53）。

在帕雷托看来群体中的优秀分子或拥有权力和广泛影响力的人才是精英（帕雷托，2001），而本文中所涉及的“精英”却是从“惯习”所建构的场域中来筛选的，因此用体制外精英（金太军，2002）或非治理精英（贺雪峰，2003）来概括，似乎都不太妥当，他们更像是游离于政治之外的“文化精英”。

当我们通过历史的透镜考察这些“精英”的行动，就会发现他们总是努力地使自己的行动形成历史感，有时通过主动或被动地记录这些历史，将口述故事代代相传。编写族谱、树立碑刻、修建家庙等活动的确有助于产生“一种历史意识”，在这里谈到的历史意识主要产生于对太极拳有关的一类“惯习”的建构。在陈家沟，陈氏宗族的历史不可避免地、与政治、道德、信仰以及当地的冲突和苦难交织在一起，虽然本文可以借助特定的“惯习”的概念将他们从那里解构出来，但在中国历史的演进里这种“独特”必然是极微弱的。单从社会记忆的视角对照，景军在《神堂记忆》中所描述的大川村孔家人^①和陈家沟陈氏族人的遭遇就存在很多相似之处，因此本文在叙述时就经常不自觉地跳入到同样的语境中去，只希望通过这种借用能够展现其中“记忆”的交集，并传达出一种共同的关注中的情感。

此外由于陈家沟陈氏宗族根本缺乏一般社会人类学研究者普遍关注的基本要素，如具有象征意义的宗族仪式、规范的谱牒或族规，具有控制力的组织形式等，而且当地官方和村民的意识中对“宗族”的概念仍旧保持着“记忆”中的敏感，因此本研究只能有限地利用口述资料，尽管有些已经成为官方的文本，陈氏族人显然仍担心透露给我的信息会被滥用，以致破坏他们和别人的关系，甚至受到报复或侵害。比如对于是否会练太极拳这样一个基础性问题，对同一个人调

① 景军的《神堂记忆》系在其博士论文的基础上修改而成，中文版见清华大学社会学系的网站 <http://www.tsinghua.edu.cn/docsn/shxx/site/teacher/jingjun/zhuazo/shentang/temple.htm>。

查甚至可以得出三种不同的结果，这并不取决于时间或场合的不同，而是你在他们“圈子”中相对位置的变化。第一次他回答会，是因为你是一个外来的调查者，而这种回答是当地人面对访问的普遍的习惯；第二次他回答不会，是由于发现自己的言论可能成为文字，担心这样会辱没先人的荣誉；再一次他回答会，则是基于建立了完全的信任，他甚至希望为祖先的遗存找到一个合适的承受者。为了突破这种困境，“过程—事件分析”（孙立平，2000）在这里也是一个必须依赖的方法，尤其是从陈氏族人在重修家庙的过程中，我们可以分析出对集体记忆和宗族精英的选择性，选择性的内核便是与太极拳有关的一类“惯习”。

布迪厄认为“惯习”是由“积淀”在个人身体内的一系列历史上形成的关系所构成的，其形式是知觉、评判和行动的各种身心图式，而“惯习”又作为历史的产物，产生着个人和集体的实践，并因此按照历史的图式来产生着历史。“惯习”所指的不是个体性的、技能性的熟练习惯，而是一种集体性的、持久的、规则行为的生成机制（布迪厄、华康德，1998）。这种描述用在本文中显得极为贴切。在这里我们首先想了解的是这种“惯习”是如何将场域和资本联系起来的？其次，当“惯习”成为这个场域固有的必然属性体现在身体上的产物时，这种“惯习”究竟能够建构出什么？如果将这种“惯习”视为一种身体化的符号资本，那么现实中相关的文化资本、社会资本和经济资本是如何转化的？如果回到现实具体问题的语境中，那么本文实际想探究：这种与太极拳有关的一类文化“惯习”，在陈家沟陈氏宗族中是如何传承的？又怎样成就了这个宗族独特又诱

人的“禀性”？他们由此面临的机遇和困境是什么？他们选择性的集体记忆和精英的行动是怎样的关系？如果这些问题能够引起一些关注，进而为中国乡村研究的话语引入一些新的元素，那才是研究者真实的用意。

二 元场域和开基祖

（一）陈家沟

布迪厄主张将“场域”作为一种开放的概念，而在具体的研究中，他又将“场域”、“资本”和“惯习”联系起来使用（布迪厄、华康德，1998）。因此我们讨论一种“惯习”时也有必要从他的“元场域”开始，更何况“场域”还是精英理论构建的基础。自费孝通的《江村经济》问世以来，村落的研究长期以来都是中国社会人类学者研究的重要单元，之所以强调村落，首先是考虑它是中国农村广阔地域上和历史渐变中的一种实际存在的最稳定的时空坐落（刘铁梁，1998：284～285）。在这里陈家沟不仅仅是一个村落或一个地理概念，更是作为研究对象的初始场域，一个被建构起来的关系型概念来看待的。我们还需要将其设想成一个运作的空间、游戏的空间、争夺的空间和一种历史生成。

从地图上看陈家沟位于温县城东的青风岭上，这里南临黄河，地势北高南低。由于古代山洪频发，洪水向南流入黄河，年长日久地冲刷，就在清风岭上形成了无数条大大小小、深深浅浅的沟壑。这里的村民临沟而居，形成了许多村落。在沟里

的村子多以沟为名，除陈家沟外，沿清风岭从东到西还有九个叫“某沟”的村落，如徐沟、冉沟、杨沟、卫沟等村落，基本上都以姓氏为源；在坡岗上的村子则叫圪当，如王圪当。陈家沟有三条大沟，分别为东沟、西沟和中沟，当地人都简称“陈沟”。

为了看得更清楚，我们还有必要对温县做些了解，温县地处豫北平原西部，南滨黄河，北依太行，原是西周初期苏忿生的封国，因此别名又叫“苏封”（尚景熙，1984）。古时温县因境内有温泉而得名。据《温县志稿》记载：

温，以泉得名，在夏已立国。

明初隶孟州，寻废孟州，隶怀庆府。清因之。……明洪武四年编审乡凡四，曰太平、曰礼义、曰安仁、曰温邑……中华民国二年，怀庆府寻废……直隶于河北道，十六年废河北道……遂直隶省政府……。所以“温自三代立国，数千年来名称未改。唯历代隶属不同，版图广狭各异……（河南省温县地方志编纂委员会，1986：13~14）

新中国成立后，1949年属平原省新乡行署（行署驻焦作）。1952年平原省废，属河南省新乡行署（行署驻新乡），1960年10月废温县入沁阳县。1961年9月复置温县如故，1986年2月4日归焦作市辖至今不变（郑常铭，1989）。

陈家沟基本上是由一大姓氏加一些杂姓构成，是多个家庭、多个姓氏一起长期生活、聚居、繁衍的固定的空间单元，类似历时嵌入型的村落（刘沛林，1997：56~63）。明朝以降陈家沟

都属太平乡太一里第六甲，这显然是对过去一种准军事编制的延续，只在中华民国初建时曾经重新划区、命名，乡镇、村庄名多采用“集贤、立宪、革新、自主”等具有鲜明时代特征的词汇，其时属第二区（即东区）的陈家村则被称为尚武乡（河南省温县地方志编纂委员会，1986：16~18）。尽管这一改革并未长久，却从侧面反映了陈家沟武风之盛（豫北各乡均有习武之传统）。其实在陈家沟还有“四大院，八小院，三顷五顷不算院”之说，可见当时该村土地占有之广，然而，又据《温县志稿》记载：

温之农事，清风岭南北约分为两派：岭北地狭人稠，土质较厚……农以工精获利。岭南地滨大河，人稀地广，土质薄……农以地广获利。唯水利不讲……（河南省温县地方志编纂委员会，1986：46）

陈家沟耕种属“岭南地”较多，遇到风调雨顺时便收获颇丰，耕种亦不费工时，因此闲暇时间多，加之生活殷实的大户人家院落宽敞，为陈氏族人习武提供了必要的物质条件，而且村中常有人外出经营药材等生意，练武也是为了防身之用。不过遇上灾荒之年，虽然地多生活也会难以为继，一旦遇上大的水旱灾害很多家庭只能“束手待毙”，生活凋敝，四处逃难，那时候练拳成为非分之念。这样的背景和陈家沟陈氏宗族及陈氏太极拳的历史变迁有着密切的联系。

现在陈家沟总共有大约 500 多户，将近 2500 口人，到 2004 年，村中仍有 70% 左右的家庭姓陈，此外还有 20 几个其他的姓

氏，他们大多是在 19 世纪末、20 世纪初因战争或饥荒逃难来的，也有因新中国成立后土改，依靠行政手段重新划分村属形成的，当然外姓人家的媳妇中有相当一部分姓陈，因此村内的人际关系与血缘和婚姻紧密相连，进而形成了相当复杂的亲属关系网。到今天温县及县域以外整个陈沟陈氏家族大约有不到两万人（据家族理事会估计），他们散布在周边的村落和城镇中。这些陈姓人都把祖先追溯到陈卜，并以陈卜的家乡——山西省泽州郡（今晋城）的东土河村为渊源，当地人称为“陈沟陈”，除了陈沟及其附近村落，这些陈氏族人数绝大多数已不再习练太极拳了。

如果单从外观上看，陈家沟村落的建筑格局与特点和豫北这一带的其他村庄并没有什么区别，典型的居所位于院中，正房一律朝南，两侧是东西厢房；建筑大多由青砖、黑瓦和木梁构成。随着人口与土地的矛盾日益突出，加之当年平均分配的结果，各家院落的面积已经很小，甚至想打一整套太极拳都不大可能，更不要说要长枪或大刀了。随着“公社”的解体，过去的麦场、库房等公共空间也不存在了，可能为了晾晒谷物的方便，很多新修的宅院都建成了平顶，这也成了一些人练拳的地方。笔者发现直到今天这类活动大多仍处于半公开的隐秘状态，这不仅仅是为了保证技术传承的独占性，更多的是一种文化惯习的延续，仿佛天生就具备了一种“庭院”文化的属性，虽然在城市开展太极拳很普遍，但那显然受到西方广场文化的浸染，两者的差异是显而易见的。

需要特别指出的是，本文刻意回避了陈沟村中其他姓氏的状况，因为，虽说一个宗族的认同，是在与其他宗族的“比较”

中建构起来的，然而本文着重讨论的是与陈氏宗族中与太极拳有关的“惯习”，而不是该宗族的结构本身，因此这种关系已经某种程度地被超越了。陈沟村其他姓氏的人置身于这样一种“惯习”的场域之中，会根据自己的意趣和在“圈子”中的不同处境，或成为依随者、或成为旁观者。当然如果今后从其他角度来进一步探究，肯定还是有内在关联的。

（二）老卜爷

在陈家沟，陈氏族人所说的“老卜爷”指的是他们的开基祖——陈卜，一般认为陈卜是从山西东土河村移民到温县的，因此那里便成了他们的“祖庭”，虽然几百年来，陈家沟的陈姓人并没有到过那里，然而那个地方在陈氏宗族集体记忆中却是真实的。其实当地很多村落都流传有“问我祖先何处来，山西洪洞大槐树”的民谣，山西洪洞县更是一个家喻户晓的地名。《陈氏宗谱》中对宗族的来历及开基祖陈卜也有一些简略的记载，不过更为详细的资料仍然是村中流传的故事。而对于元末明初的产生移民的历史背景，《温县志稿》中亦有记载：

明洪武初年因元末铁木耳守怀庆，明兵久攻不下，及统一天下，太祖迁怒于民，加屠戮，时温民死者甚多。……二年徙山西之民于温县。今考各碑碣墓铭之类，其原籍由山西洪洞迁来者十居八九云。（河南省温县地方志编纂委员会，1986：265）

有关“三洗怀庆府”的传说在当地民间流传很广。据家族

中的老人们说，明洪武五年（1372），本来居住在山西泽州郡东土河村的陈卜，因家乡连年遭灾，只好领着全家到洪洞逃荒，没曾想到洪洞后因抱打不平，得罪了当地官府，官吏一怒，把他和全家也列入了迁民的范围，陈卜与妻儿随着移民队伍进入当时的怀庆府境内，在温县城东北 10 公里处落了脚，遂将此村取名陈卜庄（数百年后陈卜村仍沿袭着这个称谓，据说村中仍有陈卜当年用过的碾盘）。其实陈卜一家在那里只住了两年，由于陈卜庄地势低洼，常受涝灾，明洪武七年，陈卜合家迁往今天陈家沟所在的青风岭上。根据明史资料显示由山西向怀庆府大规模移民是在洪武二十年左右（牛建强，1997：16~46），陈卜这一批应属早期移民，当时河南境内地广人稀，多次择地而居是可能的。而且明朝政府对于移民有很多优惠政策，并不完全是强制性的，尤其山西当时人多地少，矛盾突出，对于像陈卜这样无地的百姓来说，能够移民应该是件好事。

据说这青风岭上原来还有一寺、一村，寺叫常阳寺，村因寺得名，故叫做常阳村。又因其三面环沟，随着陈氏家族人丁繁衍，不知从何时起常阳村就易名为陈家沟，直至中华人民共和国建立后陈家沟所用的婚丧嫁娶用具上还写着“古常阳”的字号。一般情况下，开基祖携全家老幼在某村落定居，子女成家后便分家析产，产生了几家独立的小家庭，经过一代代的裂变繁衍，开基祖便成了这个宗族的共同祖先（刘晓春，2003：19）。陈卜定居后，为保卫桑梓，在村中设武学社，教授子孙拳术，逐渐人繁族盛，陈卜当然地成了这个宗族的开基祖。特别是在第九世陈王廷以后，陈家沟习拳舞械的风气更加浓郁，到了明末清初原先小小的陈家逐渐发展成了“陈氏宗族”。虽

然这里并不是弗里德曼所谓离中央集权较远的“边陲地区”（弗里德曼，2000），不过仍旧发展成为家族村落，因为这里的人们也需要开发处女地和大量的自卫力量，只不过他们是从相对的北边迁入中原而已，显然只有在历史的脉络中（王铭铭，2003：60）考察，才可以理解当地宗族组织合作性的群体得以形成的事实。

三 “惯习” 传承的文本和象征

（一）谱牒

笔者到陈家沟不久，就开始寻找当地陈氏宗族的谱牒，并考察了几个房支新续的宗谱，但这些宗谱只包括了新近的若干代。据家族理事会的老人们说，更老、更全面的那些族谱在“文化大革命”中差一点被烧掉了。但当笔者表达了希望了解更为详细的情况时，却没有得到回应。我想他们如此小心地对待族谱的一种可能的解释是：不久之前，这些东西还是被毁坏的对象，而曾经试图毁坏它的力量仍旧掌握着村庄政治生活的主导权，陈氏家族的心理似乎仍旧处于“后革命”时代的阴影中；另一种最诱人同时也颇具玩味的解释是：族谱中记载的当地生活的一些方面太敏感了，不能让外人看。这是因为，在当地宗族组织的发展中，族谱仍然被认为是半合法的工具，这一点在后来的考察中得到了证实。

随着田野调查的深入，笔者和村民相互的信任感逐渐加深，而且我也反复申明，自己一定会严守学术道德，尊重家族的隐

私。终于，一天晚上陈立法先生从房屋顶层的储藏室里，搬出一只铁皮箱子，从里面拿出一个笔记本，里面记录了他知道或参与的很多家族事务的情形，他对于家谱在“文化大革命”^①险遭毁灭的经过作了如下描述：

公元一九六六年秋文化大革命以破四旧、扫牛鬼蛇神将各支各家的族谱搜走集中到村大队部准备烧掉，当时担任民兵营长的陈亚民（十八世）将族谱偷走交给时任二七联司的造反派头头陈庆华（二十世），庆华又将族谱交给德高望重的陈伯先（十九世），因伯先当时正在受批斗，唯恐族谱再有闪失，伯先再次交给族侄陈来定（二十世），来定用塑料布将族谱包好放在红薯窖内数年，文化大革命结束族谱重见光明得以保存，为九一年重续族谱提供了详细的资料。

在十年浩劫中为保存族谱作出贡献的陈亚民（十八世）、陈庆华（二十世）、陈伯先（十九世）、陈来定（二十世）等四位先生，以史记载。

陈立法，一华整理 九九年冬^①

后来知道参与当年保护家谱的人多已去世，只有陈来定还健在，但他并不愿意过多地回顾这段经历。通过《武林》杂志上的一篇文章，笔者了解到陈伯先为了保存《陈氏宗谱》四次出逃，最后被红卫兵打残右腿（沙学州，1991），几乎为此送了

^① 摘自陈立法先生笔记。

命，当时运动的残酷可见一斑。后来在陈伯先三子陈一华家里，笔者终于看到这份几乎用生命换来的《陈氏宗谱》的原本，基于对家族隐秘的尊重，笔者只根据自己的需要进行有选择的阅读。对所有关注太极拳文化的人来说，这几卷家谱实在是一份得之不易的材料。

随后的田野调查还显示，陈家沟陈氏宗族根本缺乏一般社会人类学研究者普遍关注的基本要素，比如具有象征意义的宗族仪式、完整的宗族组织形式、具有约束力的族规等。仅从宗族谱牒的体例看，就明显缺乏传统的规范，其中并没有道德格言、婚姻规则、继承规则、仪式规程等等，家族的历史断续而散乱，就像是一本简单注释的花名册。可能由于这个宗族的开基祖——陈卜是一个道地的农民，缺少资源又没有文化，在很长一段时间里，这个宗族都在努力一点点地积累着家族的财富。直到十世陈庚召集合族整理族谱，才开始有了对宗族历史记忆的文本，此后经过清朝、民国及新中国成立以后几代人的整理才使陈氏家谱较为完整。不过这一状况和中国社会修谱的历史演进也是一致的，因为中国社会撰写族谱的真正高潮的确是在明代后期才出现的。其实单单作为人口学材料，陈家沟陈氏宗族这样简陋族谱也相当让人失望，因为它的体例很不完整，所谓图式、地图、框架或蓝图的目标本无法达成。为了进一步把握族谱记载的历史意涵，特别是族谱与宗族“惯习”的内在关系，本文必需要谈到两个人：第一个是陈鑫，第二个陈伯先。

陈氏宗族中除开初修家谱的十世陈庚，对集体记忆文本的创立，贡献最大的就是陈氏第十六世陈鑫，他生于1849年，自

幼从父亲陈仲牲习练太极拳，后来又依父命读书，最终却仅得岁贡生，晚年颇悔习文，以为兄长陈垚习武多成就，于是就发愤著书，他先后著有《陈氏家乘》五卷、《安愚轩诗文集》若干卷、《陈氏太极拳图说》四卷、《太极拳引蒙入路》一卷及《三三六拳谱》。《陈氏太极拳图说》自1908年写起，至1919年完成。据说陈鑫亲手抄写，虽严寒盛暑勿懈，其抄本先后有四本，总共二三十万言。当代另一位颇有建树的人是陈氏第十八世陈伯先，他先后撰写《太极拳由来》、《陈氏家族世系表》、《太极拳名人传递表》、《已忆三三六拳谱》诸文；为创办陈家沟太极拳学校编写教材，如《陈氏太极拳内部资料》、《陈氏太极拳练习概要》、《沿传史话》等文章。如果从广义上讲，这些文本也可以算作对宗族谱牒的补充，因为其中深邃的精神内涵弥补了谱牒体例的缺失，他们努力写作的行动使得陈氏宗族集体记忆的内容和载体在历史变迁中获得不断的丰富。

陈氏宗族续修谱牒的行动随着时代的变迁在断续中进行着，由家族协议而成的《陈氏宗谱》是陈氏家族的秘藏本，这里面对宗族历史的较全面的记录，有一些家族不便公开的隐私。而一般公开的是陈鑫写的《陈氏家乘》和陈森写的《陈氏家谱》编列^①，这两本由个人书写的陈氏家谱关心的却是宗族历代习练太极拳的高手，在陈森写的《陈氏家谱》编列中，将“谱中凡拳技著名者，始傍注拳手、拳师、拳手可师、拳最好等字样”（唐豪、顾留馨，1964：19）。而《陈氏家乘》则是用生动的文笔记录了从陈王廷开始的数十代精英在太极拳上的造诣，这些

^① 1932年唐豪将《陈氏家谱》和《陈氏家乘》稿本携归上海，今藏国家体委。

人物的故事或简或繁，均是对历代口传史料的一次文本化。1932年冬，唐豪约陈子明去陈家沟搜集太极拳史料时见到这两本遗稿，遂带回上海。而对于《三三六拳谱》，当时陈椿元仅让唐豪看了张目录，并且用手按该谱，可能将“六”盖住，以至于没被唐豪看见，所以唐豪后来一直认为是《三三拳谱》，对此陈伯先曾在《已忆三三六拳谱》（陈伯先，1984）一文中做了详细说明。从这件事我们还可以推测，当年唐豪并没有带走陈氏宗族认为非常重要的东西。唐豪根据陈森家藏的这本《陈氏家谱》绘制了一张“陈家沟陈氏拳家世系简表”，简表自一世祖陈卜起至十七世陈发科止，其中拳师的实际传递关系却没有表现出来。《陈氏家乘》中的相关记载也很零散，只有十八世陈伯先撰写的《太极拳名人传递表》才第一次将陈家沟陈氏拳师的实际传递关系做了一次文字的梳理，这个太极拳传递表最终获得了宗族内外的公认，已经被刻成碑文，立在陈家沟的太极拳馆内。值得一提的是，在这个传递表中一些非陈姓的著名拳师也被列入其中。

一些对中国南方地区的汉人社区宗族问题田野调查的研究，往往会得出这样一个基本结论，即只有考虑到中国的宗族组织积累的相当多的共有财产，它们才有分析价值，这种财产包括祖祠、族田或买卖。即家族中的富裕成员会控制其中的较高位置，从而在意识形态和社会行动上控制其定位。然而，在笔者对陈家沟陈氏宗族的研究中，却没有发现类似的证据，因为这个宗族根本缺乏像样的族产，当然这也符合关中或河南地区宗族的历史惯性（秦晖，2003：156）。当代的很多学者还认为，族谱可以成为中国社会团结人的一个有力工具，而族谱写作也

或许可以解释成一种“心理态度的结构”。不过陈家沟陈氏宗族的族谱虽然简陋，却依然能够支持这样的结论。因为修谱活动为居于不同社会经济地位的陈家人提供了一个机会，使他们有可能借此建立共有的认同，成为宗族内建立联盟和形成历史感的工具。不过在承认陈氏宗族的集体记忆是缺乏文本的前提下，基于从前学者的研究，我们仍旧可以从集体记忆的角度考察陈氏宗谱与“惯习”内在关联，考察可以通过上述的两个事件：第一个是宗族精英为保全族谱而采取的行动；第二个是续修牒谱过程中集体记忆对宗族精英的选择性确认。

笔者还发现在陈氏宗族修谱的同时，往往伴随着将整个“小共同体”建构成一个实践群体的努力，修谱有一种潜在功能，可以创造血缘群体，而这些群体原来根本不存在，或只是有些痕迹。公开宣称的所谓宗族起源并不能创造真正的亲属纽带，但可以遵循亲族的实践需要，形成人际网络，扩大“小共同体”实际的社会资本和行动的场域。但是在陈家沟，由于精英行动不断创造着宗族新的集体记忆，这些充满意趣和传奇的故事不断堆积，在这样选择性记忆中成长的精英，便自觉地依附于这种和太极拳有关“惯习”。

（二）家庙

虽然说现在的家庙是1995年重建的，不过在本文我们仍可以将它看作是陈氏宗族“惯习”的一种历史象征。陈氏最早的家庙始建于明朝中期，据说当时的位址在陈家沟村正大街南端，建筑坐西面东，基于那时的社会的背景，加上陈氏的开基祖从陈卜庄刚迁于此，可能经济有些窘迫的原因，陈氏族仅盖了

三间平常的瓦房作为年节聚会、祭祀祖先的临时场所，后来因为黄河经常泛滥，河水上涨到坡根，家庙最终被河水浸倒。直到清朝中期，乾隆三十九年举人陈步蟾（陈氏十四世）就职湖南麻阳县知县（河南省温县地方志编纂委员会，1986：166）期间，再次号召族人慷慨解囊，二次修建家庙。位置即现在村正大街偏南两坡中间，建筑坐东面西，居高临下，气势十分壮观，整个建筑面积约 600 平方米，殿堂建造还分为上殿和下殿。到解放前还保存完好，根据老人们的回忆，整个建筑风格古朴典雅，工艺考究，临街下殿外有围墙、阅台和台阶。庙院常年绿树成荫、古柏参天，环境十分幽雅，进入庙院，无不使人感到对先人的肃然起敬。

然而，在这样一个宗族不兴的北方村落，在“大共同体”亢进的时代，家庙依然是旧时代遗存的权力象征，因此逃过被毁灭的噩运几乎是不可能的。“文化大革命”期间陈家沟陈氏家庙的命运，正可反映陈氏宗族在那个时代遭受的劫难。先是没收了陈家的家庙，禁止一切宗族活动，包括习练太极拳；接着那些曾经热心管理家族事务的、有文化的、希望教授太极拳的宗族精英成为被迫害的目标，他们不断遭受身体的虐待和当众的羞辱，有人甚至被逼跳井自杀^①，1967 年陈氏家庙终于被拆掉了。据陈立法老师“忆陈氏家庙”一文中记载：

公元一九六六年秋天，文化大革命，我陈氏家庙被视为四旧横遭劫难，一九六七年家庙被拆除，所有的材料砖

^① 即后文提到的陈照丕被逼跳井一事。

瓦由全村九个小队社员送往赵堡村东南角修建赵堡人民公社面粉厂，陈氏家庙的一瓦一砾陈家沟无剩片粒，从此陈氏家庙绝迹难找。^①

其实在中国历史上，对家庙的大规模毁坏并不少见，但是从前的破坏都是有选择性的，而这一次却是不加区分的，因此，甚至所有像样的住宅都不能幸免。为了充分显示制度的平等性，土改时陈家沟所有大户人家的房子被平均分给了当地的村民，然而大家却因承受不住政治压力，在恐惧中把它们拆掉了。后人为先祖立的碑刻也被毁掉了，只有陈卜的墓冢保存完好，或许因为他只是一个朴实的农民的缘故。据说当年在苍松翠柏间碑刻林立，十分壮观，游人一天也未必能浏览一遍。可惜现在只有几块幸存，现仍藏于各自的家中，家族理事会曾出面动员他们交出，却并没有得到响应，今天我们只能通过私人关系看到这几块仅存的历史“遗物”。

随着政治环境的宽松，当地官方破例允许陈家沟陈氏族人重建自己的家庙，直到今天在当地，这都是一种独一无二的“殊荣”。利用这样的机会，他们的后人在重修家庙的过程中将已经毁弃的碑刻重新恢复，把集体记忆中祖先的故事再次镌刻其上，依次摆放在新建家庙门前的石阶上。像是陈王廷；清康熙年间被人称“大天神、二天神”的陈恂如、陈申如孪生兄弟；乾隆年间被人称作“神人”的陈公兆；道光年间人称“牌位大王”的陈长兴，大胆传拳于外姓人杨露禅；还有咸丰年间

^① 根据陈立法老师的笔记整理。

的智取“大头王”的陈仲甦、陈季甦孪生兄弟；还有陈照丕、陈照奎、陈照旭……本研究涉及的宗族精英及其行动也由此而来。

祠堂的重建及官方、民间在某种程度上的共同认可，说明了祠堂所象征的观念的存继和感召力，这种观念不单单是传统的血缘、地缘及祖先崇拜等，正如美国学者杜赞奇提出“权力的文化网络”（杜赞奇，1994）一样，陈氏宗族及其组织通过对这一象征的承认、浸透及占有，一方面赋予这一文化网络以权威；另一方面也从这里获得权威的正统性。不过在陈家沟，所谓权威正统性，现在只能成为一种想像，因为陈氏族人缺乏基本的话语权，因此家庙虽然重建了，然而他们似乎只是挂名的，这种关系在后文会重新提到，这里只从官方文本的记载中，找到一些值得分析的线索，例如《陈氏太极拳志》中卷二由赵乾杰撰写的“拳乡风云”中有一段描写陈发科去北京前的故事：

且说陈垚择定日子，要在祠堂中过陈发科，试试他的功夫。这天夜晚……正中桌子上，供着陈家始祖陈卜和九世族陈王廷的牌位。……陈家的长辈拳师分坐在两旁，小辈的拳师则分列廊下。……（温县陈氏太极拳研究会，1997：416～418）

然而陈氏族人提供的真实的情况证明这个故事纯属作者虚构，因为陈垚早在1916就已过世，而陈发科去北京的时间是1928年，那不过是他去北京前，借用祠堂和徒弟们试试手。不

过透过外部话语权威对陈氏家庙功能的臆测，却可以引出一个值得讨论的问题，那就是家庙在陈家沟的宗族生活、亲属意识，以及权力结构的重构中曾经或正在扮演了怎样的角色？

如果再从社会记忆的理论视角考察重建的家庙，我们还可以清楚地看到以此载体表述和传达的记忆也是有选择性的。通过比对我们还可以发现，在续修牒谱和重修家庙两个过程中集体记忆的选择性有着惊人的一致性，显示了这种“惯习”在宗族内的实际影响力。我们以自下而上的方法观察中国文化中的追忆问题，就可以发现“大共同体”总是能够左右人们的遗忘，进而造成某种选择性的追忆。陈家沟或许和其他乡村一样在某些方面集体失意了，然而陈氏族继承的独一无二的选择性的集体记忆的素材却丰富得惊人，并且无一例外地指向同一个中心，即和太极拳有关的一类“惯习”，因此选择性集体记忆中的宗族精英及其行动也必然是围绕这个中心来展开的。它用如此的方式显示出自己的魅力，我们也可以说，在历史中这类文化“惯习”已经内生为产生宗族凝聚力的一类依托。

笔者在陈家沟看到“大共同体”对“小共同体”的记忆的压制并不总是那么有效的，况且在这里被选择的集体记忆，并不会对政治控制本身产生质疑或挑战。不过“大共同体本位”（秦晖，2003）的时态下，“大共同体”的记忆取向对“小共同体”的集体记忆存在决定性的作用，当两者趋同时“小共同体”的集体记忆才得以延续，而当前者要对后者完全否定时，“小共同体”内部缺乏足够的对抗力量，集体记忆仍旧存在消失的危险。正因为如此，笔者认为陈家沟新的陈氏家庙既是一个文化纪念物，同时，这也是他们从过去复苏过

来的一个里程碑。

根据一般的社会学的角度来看，陈家沟陈氏家庙的恢复似乎也可以象征权力关系的一种重大转变。重建计划是在村中一群中老年男性的带领下进行的，这些人全姓陈，有些人曾遭受过迫害与社会歧视。这些人在重建家族庙宇的活动中结成的联盟，虽然带来了当地社会秩序与权力关系的些许转变，然而，最终他们没有一个成为陈家沟官方认可的干部。不过，可以断言陈家沟陈氏家庙重建的故事是一个朴实而富有创造力的“小共同体”在其文化认同、历史感和信仰经受了痛苦打击之后重建精神生活的一个事例，是在“大共同体”意志的默许下小心翼翼试图恢复宗族“惯习”的一次尝试。“文化大革命”期间陈氏族人也曾一盘散沙、互相斗争、相互倾轧，通过家庙的重建，大家也似乎找到了一种能够化解矛盾和痛苦的文化符号或交流平台。

在重修家庙的过程中集体记忆也完成了一次对宗族精英的选择性确认，确认的方式便是将这些有关宗族精英行动的记忆用文本、雕像和碑刻在家庙中展示出来，重修家庙更重要的是他们因此获得了一块讲述过去的空间，这些经过沉淀和筛选的记忆里没有了宦海沉浮里的沧桑，也没有封妻荫子后的荣耀，更没有飞黄腾达、日进斗金时的浮躁。每个故事的时间、地点、人物顺遂而自然，像是历史长河中的一支小溪涓涓流淌，太极拳——练拳的人——因此而生的故事，交织在一起显得十分妥帖，是悲是喜，或生或死，事如人，人如拳，拳如其理。因此我们更有理由相信，这种文化“惯习”的确是一种能够产生历史的身心图式。

四 组织与话语权威

（一）家族理事会

笔者借助重建家庙、续修牒谱两个事件的过程，不仅可以分析出一种倾向，即集体记忆对宗族精英的确认存在选择性，进而筛选出可以归类的陈氏宗族“精英”的名册，为后文描述在不同历史时期陈氏宗族集体记忆和精英的行动做好铺垫；另一方面我们也看到了家族理事会的恢复，尽管他还是一种隐伏或半合法的状态，但由于当地的宗族组织历来缺乏资产（秦晖，2003：156）和权势，况且几十年来官方通过反复地调地、拆分、合并等手段努力化解宗族的形态，似乎更希望造就一种“编户齐民”（杜正胜，1990）的景象，况且传统上这里的家族理事会只是扮演公共事务协调者的角色，很明显这是一个“热心人”的舞台。即便是在“文化大革命”期间，仍然有一些宗族事务需要有人出面，因此在陈氏族人内心中，家族理事会似乎并没有被取缔，更不需要一种程序来正式启动。严格说重建家庙、续修牒谱只是让家族理事会浮现出来的两个事件。据陈立法老师“忆陈氏家庙”一文中记载：

一九八零年邓小平开始的拨乱反正，纠正错误搞经济建设，全国各地开始复古，修坟、修庙、修祠、续谱成为全国各姓氏家族的自发行动，同时对中国姓氏文化的促进和发展也是一个有力的推动。于是我陈氏十九世陈伯先、

陈立法，二十世陈来定（茂林），十八世陈清礼为再建陈氏家庙制订方案，并多次向时任村党支部书记的王生云、村长陈发生提出申请，终于在一九八七年家庙地址划给，即现在的拳校东文校西，面积约 1200 平方米。^①

后来这些热心的建议者、鼓动者和组织者自然顺理成章地成为家族理事会的核心，对于这一点陈氏族人并没有人存在异议。从破土到竣工，陈氏家庙的修建前后历时四年，其间因为缺乏资金还多次被迫停工，因此家族理事会在这期间的重要工作就是筹钱。在动工之前家族理事会就曾多次召开合族各支代表会议，征求族人意见，倡导大家捐资，然而没想到却收资无几。见多次开会没有结果，二十世陈来定（当时的家族理事会主任）就建议让当代拳师捐资，没想到立即得到响应。第十一代拳师陈立法第一个捐资叁仟元，在此行为的带动下，其他拳师也紧随其后。村内各支负责人开始行动，但也有部分分支始终未捐。在长达四年的建家庙的过程中捐资较大的是十九世陈小旺、陈小星贰万元，二十世陈沛林、陈沛山贰万元，十八世陈伯祥壹万元，陈世通壹万元，十九世陈正雷壹万元，陈小红壹万元，陈东山、陈东海叁仟元，十九世陈伯先子、侄叁仟元，陈海安子叁仟元，陈立清叁仟元，陈皂森叁仟元，陈全忠叁仟元，陈长伦叁仟元，十八世陈金鳌（侄女、侄）叁仟元……据说这些钱大多是随他们习练太极拳的学生捐的。家族理事会许诺捐资千元以上的可以根据本人的意愿，为自己的先辈树碑立

^① 摘自陈立法先生笔记。

传，这些碑体的厚薄和质地根据捐资多寡而定。陈氏各支捐壹仟元以下的人名都刻在家庙前的墙壁上，很多家庭没有支付现金，家族理事会就根据当时物价，以小麦抵交。可能由于没有后人，因此并没有人为陈鑫立碑，而陈卜的青铜像是2005年初陈小旺从国外捐资雕铸的，为此官方还举行了隆重的揭幕仪式。

值得一提的是，村中具有浓厚道教色彩的寺庙，开工较晚，却集资顺利，虽然这是一个以旅游景观为借口的半官方行为，但是负责筹办的竟然是一些本村在家里吃饭都不能“上桌”的妇女，她们甚至组成了“庙委会”，并且很快从源源不断的香客、信徒那里获得了经济收益，当然他们中间包括了很多陈氏家族的成员，笔者认为这种反差是需要仔细推敲的。

按理说家族理事会通过掌握修谱的权力，重建了族内的话语权威，又通过家庙重建获得了少许资金的盈余，然而他们接下来的活动却极其微弱，只是参加了几次所谓“国际性”的陈氏宗族大会，虽然结交了一些社会“名流”，但一些要投资开发的许诺，最后都不了了之。现在家族理事会有八个人负责，除了推举一个辈分最高，又有好德行的人当族长，还有人专门负责财务，而所谓主任是日常事务的实际负责者，理事陈立法先生的家就作为家族理事会一个接待、议事的场所。笔者正巧有机会见到外村的族人清明节回陈沟祭扫的场面，听说这一支虽然相隔只有几十里，可是自迁出陈家沟的两百多年都没有走动过，但各自的宗谱中仍有记载，因此这次来的目的之一就是接、修、对谱。家族理事会曾传话希望他们为家庙重建捐资，可是并没有得到回应，因此对他们颇有些意见。笔者还发现他们祭扫的方式极其简单，只是到开基祖陈卜的墓前行了鞠躬

礼，并没有什么程式化的礼仪，不过在饭桌上的排序仍然按照辈分安排座次，几个年长的人因为辈分低，不仅自觉坐在下首，而且对年轻的“长辈”颇有礼数。席间大家自然地谈到太极拳，虽然他们已经不会练了，不过那仍旧可以是津津乐道的话题。

为了使修谱的计划更为完善，家族理事会还对陈卜的家庭做了考证，根据一些线索，他们中有人推测：陈卜的父亲（生卒姓名不详）是河南项城县人，因避战乱到山西时间不长，他共有三子，陈卜排行老三。公元1373年（洪武六年），老大陈虞留在山西东土河村，老二陈泰迁到河南沁阳邙邙。为了辨明真伪，家族理事会的几个负责人曾亲自前往沁阳邙邙、山西东土河村两地考证，获得的情况虽然并不完全吻合，但也没有足以完全否定的证据，为此他们之间也展开过激烈的争论。虽然为了避免宗谱再次被毁掉的噩运，家族理事会已经将其复印多套，分别由各房支负责人收藏，不过随着续谱的人数增加，打算刊印的想法仍然在计划之中，据说一位美籍华人不知通过何种途径知晓此事，答应捐资，不过数目仍旧远远不够。

家族理事会半公开的活动以及家庙得以重建的事实似乎告诉我们，几十年来被禁止的很多“惯习”好像完全恢复了，然而实际的状况却复杂得多。首先对于重建家庙的选址，陈氏族人就并不满意，因为那里是过去先人的墓地和碑林，而且夹在一所太极拳学校和村小学的中间。另外关于家庙的命名，村委会和官方的想法就和家族的初衷存在很大的差异，“名人祠堂”是前者可以接受的底线，因为这样非陈姓的本村人也能有资格将自己的祖先放入祠堂，对于他们这是一个扩大社会资本的捷

径，而且抑制陈姓宗族势力的复活是1949年以后官方“潜规则”中默认的惯习。不过为了达到尽早重建家庙的理想，陈氏家族也在申请修建时对此采取了暂时的妥协，于是我们看到在家庙建成后的几年里，“名人祠堂”和“陈氏家庙”两块牌匾在不同的场合下交替出现，而在政府的宣传中则干脆称其为“太极拳历代宗师纪念馆”。^①当然这或许是一种无奈的角力，因为双方的力量是如此的悬殊。不过在这个共同依赖的平台上，官方和宗族并没有形成不可调和的冲突和怨恨，甚至是显示出一种默契，因为双方的目标至少在抽象的字面上是一致的，显然这个宗族传承的这种文化“惯习”，对地方秩序和地方利益还做出了某种程度的贡献，否则在当地“宗族即使作为一种俱乐部团体，都没有理由和机会生存”（钱杭、谢维扬，1995：30）。

不过这些热心家族事务的老人们真正所关心的是：太极拳能否继续在陈家沟陈氏宗族内传承，他们曾试图通过家族理事会的力量组织年轻人学习，不仅给教者以补贴，练的优秀者也给予奖励，然而这个过于美好的设想很快就夭折了。虽然结果是悲观的，不过我们还是可以清楚地看到这些宗族观念与活动既不是机械地返回到过去，也不是一种空洞的模仿，而是始终与这种独特的、与太极拳有关的文化“惯习”相伴随，尽管他们对此早已失去了话语权威。他们所采取的这些行动，亦显示在社会转型期“小共同体”对恢复宗族集体记忆的内在需求，换句话说，这些老人是希望传统的文化“惯习”能够像以前那样在宗族内继续传承。

^① 根据河南焦作温县旅游局在“焦作山水网”上对陈家沟的宣传网页。

（二）话语权

从某种意义上看，1949～1978 年的中国社会是一个典型的长时期置身于后革命氛围中的社会，这个年代的陈家沟也身处其中。在挨过了因大饥荒而困于生存的折磨之后，陈家沟又先后迎来了社会主义教育运动和“史无前例的无产阶级文化大革命”，“革命”一再成为陈家沟生活的主旋律。1949 年前，陈氏宗族在陈家沟占有统治地位，无论从地位上，还是从姓名上，他们似乎都体现了新政权要取代的旧秩序。在那个时代的大部分时间里，陈氏宗族都被当作旧中国的残余，遭到了打击，尤其是那些曾经和国民党有瓜葛的人。因此我们可以看到后革命氛围中“小共同体”内、外宗族精英话语权威的不断跌落，只是到了 80 年代中期，随着政治控制的逐渐宽松，一些陈氏族人才重新抬起头来。然而无论从数量上还是从公共职位上，陈氏族人没有真正在陈家沟占有支配地位，这种情况从 1949 年一直持续到现在。一般所谓的村落政治的格局体现了家族力量的对比，（刘晓春，2003：70）在陈家沟却恰恰呈现出相反的局面。在“文化大革命”的 10 年中，家庙和大宅院建筑群的毁灭是陈家沟陈氏宗族受到一系列冲击的可以显见的例子，而宗族精英话语权威的不断跌落则是需要分析的一种结果。

首先在陈家沟内部，宗族精英的话语权威就处于不断跌落之中，陈照旭的遭遇就是一个明显的事例：陈照旭的父亲是陈氏太极拳一代宗师陈发科，他在新中国成立初期的农业合作化运动中，由于说了一句支持互助组的话就被戴上反对农业合作化的帽子，被抓了起来；后来又有人说他在旧社会参加过当地

的地方武装“杂牌部队”（其实是抗日将领范庭兰〔白由喜，1989〕的队伍）；另外还有人揭发他在解放战争时期，趁解放军撤退，把村政权寄养在他家的牛给卖了。种种罪名罗织到一起，最后陈照旭被判了重刑。1960年，陈照旭由于心情抑郁，死在狱中。后来随着官方对范庭兰定性的变化，陈照旭也予以平反，其实陈照丕也在“杂牌部队”教授过大刀，因为后来他加入了共产党，所以这段历史当时并没有被追究。

而在陈家沟以外，宗族精英话语的权威也呈现不断跌落的趋势。譬如吴图南说1917年曾去过陈家沟做调研，回来后还有徒弟马有清替他做了文字记录：

打听到（焦作）距离陈家沟只有二十华里……我找到温县教育科请求他们帮助这次调查。……陈鑫开始谈话时他有些顾虑，因为我们是由北京来的……他说陈家沟这个村，每年在秋收以后农活忙完了，就在场院里办少林会，陈家沟的人会练的都到那里练，多少年来一直是这个规矩。他们陈家是世传练炮捶的，属于少林拳。据说他们家传习炮捶已有几百年的历史，村里的人管他们家叫炮捶陈家。

我问陈鑫会不会练拳？他说我既不会练炮捶也不会练太极拳。（马有清，1984：50～51）

吴图南由此认为：首先，陈家沟所练的拳是炮捶，不属于太极拳；其次，陈鑫是一个文人，不会拳术。然而陈家沟的陈伯先却认为吴图南根本没有到过陈家沟，更没见过陈鑫，为此还曾经写信和吴辩论，或许我们不能妄下结论，但是从地图上

测量，焦作到陈家沟直线距离最少也有 30 公里，以此推断吴图南到过陈家沟的可信度不高。

然而由于吴图南在当时武术界的特殊地位，他的提法却不得不被官方所采纳，例如，1950 年在北京市东城区八面槽大街曾召开过一个太极拳研究委员会议，吴图南被邀请参加会议，陈发科也同时被邀请，他们两个人当时有一段对话：

我到那里一看除了练太极拳的人之外，还有陈发科和高瑞洲……后来我问陈发科：“你自己说说你到底是练太极拳的还是练炮捶的。”……这时候高瑞洲跟陈发科说：“老陈啊，咱们就列席得了。”陈发科：“那只有列席了，咱们不是这个玩意儿，怎么不列席啊。”于是大家开会，他们二人算列席。这件事在现场做过文字记录。我认为他们二位态度很好，很朴实。那次会开得很成功。（马有清，1984：52）

这段对话就显示了双方在地位和话语权上的极大差异，这和解放前的情形并不相同。实际上这一时期“小共同体”内、外宗族精英话语权威的不断失落，使得宗族精英文化传播的行动严重受阻，还造成日后许多优秀传统无可挽回地遗失了。

还有一个例子也显示了同样的状况，那就是“杨露禅学拳处”的修建。虽然杨氏太极拳源于陈家沟的事实无法否认，可是此前杨露禅的知名度似乎更高，比如关于“杨露禅偷拳”的故事在中国民间就流传很广（张长龄、李光藩，1982），从民国时的传奇小说《金蝉盗技》、新中国成立后的连环画《偷拳》到 20 世纪 80 年代的电影《神丐》都是以这个故事为蓝本的。如今

在陈家沟，与太极拳相关的最重要的景观之一就有“杨露禅学拳处”。这是台湾师大体育学系教授、台湾杨氏太极武艺总会总长邓时海先生捐资修建的“杨露禅学拳处”（林素朴，1993）。其实这个院落连同北面毗邻的两个院子原本都是陈德瑚的家。陈德瑚是陈家沟村早年有名的大户，新中国成立时，这些院子还保存完好，直到土改后，这些房子分给了当地的村民，大家就把它拆掉了。据说新建的院落不仅面积小，气势和建筑格局也远逊于先前，邓先生曾对此表示不悦，因为他在杨露禅家乡河北永年虽然也捐了同样数目的资金，但规模和质量都远胜这里，当然这一切都是通过官方的途径操办的，陈氏宗族并没有任何发言权。院子外面西南角的土堆上挂着一块牌子，上面写着“杨露禅偷拳处”，据说这是根据官方的指示刻意安置的。虽然陈氏族人并不认同“偷拳”的说法，但为了解答络绎不绝的参观者的好奇，解说者大多数默认了这段并不存在的历史。“杨露禅学拳处”的修建虽然可以视作一个外部嵌入的象征物对宗族集体记忆的选择性强化，不过这种情况更可以解读为官方意志和一种外部力量对宗族话语权的压制。

五 选择性的集体记忆

在哈布瓦赫看来集体记忆不是一个既定的概念，而是一个社会建构的概念，他认为“尽管集体记忆是在一个由人们构成的聚合体中存续着，并且从其基础中汲取力量，但也只是作为群体成员的个体进行记忆”（莫里斯·哈布瓦赫，2002）。况且本

文所关心的陈家沟陈氏宗族的集体记忆是有选择的，都是和太极拳有关的一类文化“惯习”有关，因此更不应该由社会机制来存储和解释，而是要被个人记忆所“照亮”。

（一）关于陈王廷

在陈家沟陈氏宗族的集体记忆中，陈王廷是作为这种“惯习”的一个开创者被传颂，因此格外地尊崇是免不了的，除了在新修家庙的广场的正中为其塑像，他的嫡传后代依旧可以分享到些许荣耀。作为一个参观者在陈家沟听到最多的故事恐怕就是关于陈王廷的，故事的版本很多，不过陈伯先所撰写的介绍陈王廷的“沿传史话”最为详细，曾连续登载在《中州武术》^①上，而且作为当时“陈家沟太极拳学校”的教学阅读材料使用。这四则故事分别是“考武举校场杀鼓吏 遭穷途逼上玉带山”、“遭诛革英雄失旧志 归田野陈老创新拳”、“明故老盗牛访高客 莽蒋发激主会木门”、“记佚事流芳垂千古 仰正气援笔赞高风”，其中考武举校场杀鼓吏一段是最精彩的：

王庭公在明末崇祯年间，考中了武秀才，又赴武乡闹场考武举。当他应点下场应射时，佩挂整齐，跃马扬鞭地驶入了箭场，张弓满月，只听得嗖嗖嗖一连三箭，射了个“凤夺巢”式的箭法，惹得满较场齐声喝彩，就连鼓吏也看

① 一种武术期刊，1982年于开封创刊，曾四易其名，始称《汴梁武术》，继而《中州武术》、《少林武术》。原由河南省武术协会、开封市武术协会主持编辑出版，侧重于少林武艺与地方拳种的介绍，旨在推动武术遗产的挖掘整理、继承发扬。1989年更名为《少林与太极》。

得入迷随声叫好，却只擂了射中红心第一箭的信号鼓，而倒忘擂射中红心第二、三箭的两通信号鼓。那么，主考官是听鼓声作为射中红心箭数的凭藉，鼓吏只擂了一通鼓，当然最末两箭就这样白白抹煞。所以，气得公怒不可遏，他一时性起，驰马掣剑劈死了鼓吏。这一下，较场上的叫好喝采，顿然刹住，马上复为一片惊恐、沉寂、混乱的气氛。就在这个当中，公遂即拨马来到了主考官厅，跳下马来，插剑入鞘，跪见主考说道：“禀大人，学生把鳖杀了。”主考官好像正在疑惑较场气氛声息的变化，忽而听了公的禀报，反斯里斯文的官腔说：“杀了人‘鳖’有什么了不起。”“学生杀的是人‘鳖’。”主考官见公仪表堂堂，也简单询问了杀鳖的原因，不免心中有些怜才之意，便鼻孔哼了一声，又慢腾腾的说：“杀了人就要偿命！”说着，头就连点带摇了几下，然后，仰脸把眼大睁瞪了公一眼，好像示意“快走！”公忙给磕了个头，翻身出厅策马扬鞭奔出了校场。……^①

令人感到意外的是，第一次到陈家沟，给笔者讲到这段故事的却不是陈家沟的人，而是邻村一位串门儿的。后来又听过几回，再对照陈伯先的文字稿，发现竟没有太大出入，而且每逢讲到“风夺巢”、“鳖”等词语时，旁边总有人自豪地加以解释，可见故事被经常叙述，他们早已熟知听者的疑问。其实，所谓“风夺巢”式的箭法就是第一箭射中靶心，第二箭又把第

^① 根据陈伯先为太极拳教学所编内部教材《陈氏太极拳培训资料》整理。

一箭顶出去，如此类推，后箭把前箭推出，只在靶心上留一个箭孔，这种射法好似鸟抢巢一般。而“鳖”是当地对鼓吏的一种不屑的叫法。

故事后来的发展是：陈王廷杀了考官以后，逃难到登封县境内，巧遇蒋发，又结识了山上的寨主——农民起义军领袖李际遇，两人因为谈得非常投机，决定义结金兰，还曾相约共同举事，后来李际遇被官兵攻破了山寨，重伤被俘，最后被杀。这些故事虽然听起来像是传奇故事，但陈王廷和李际遇的确是好友。据唐豪考证：陈王廷的好友李际遇因反抗明室的逼粮纳税，结寨于登封县嵩山少林寺后的御砦，陈王廷曾只身入寨，劝说李际遇勿叛明室。李际遇后来投降了清朝，被借故族诛，他的部将蒋发投奔陈王廷为仆。河南地方戏曾演出有“李际遇反登封”的节目，景日畛的《说嵩》、《刘裡传》和温睿临的《南疆逸史》卷二中列传九《陈潜夫传》都有相关记载（唐豪、顾留馨，1964：9~10）。温县历史上蝗灾不断，当地老百姓都传说李际遇是“虫王”^①，而由于陈王廷是“虫王”的结义兄弟，因此很多人都在家里祭拜陈王廷，希望能够免除蝗灾，这从侧面证实了陈王廷和李际遇的特殊关系，亦显示这个故事在当地流传甚广。

陈氏族人们还认为，陈王廷老年能够造拳，还与前文提到的叫蒋发的武林高手是分不开的。据说陈王廷早年闯玉带山李际遇山寨时，就曾结识他，作为李际遇部下战将，蒋发的武艺也相当精

① 当地传说：李际遇事败降清后被借故族诛就义时，昂然不屈，首级落地身軀却屹立不倒，所以后有“因其生英死烈，封为虫王神”之说。

湛，传说脚快如飞，可百步追兔。李际遇被清政府镇压后，蒋发落难投奔了陈王廷，与陈王廷为友为师，自己甘愿为仆为徒，关系甚密，使陈王廷造拳有了切磋的对手，所造太极拳可以在实践中得以检验，不断修正。他依据自己祖传之一百单八式长拳，博采众家精化，结合易学上有关的阴阳五行之理，并参考传统中医学中有关经络学说及导引、吐纳之术，发明创造出了一套具有阴阳相合、刚柔相济的新型拳术，包括太极拳五路、炮捶一路、双人推手及刀、枪、棍、剑、铜、双人粘枪等器械套路。后人大多根据陈王廷的《长短句》推测当时的一些情况：

叹当年，披坚执锐，扫荡群氛，几次颠险！蒙恩赐，枉徒然，到而今年老残喘。只落得《黄庭》一卷随身伴，闲来时造拳，忙来时耕田，趁余闲，教下些弟子儿孙，成龙成虎任方便。……（唐豪、顾留馨，1964：3）

最近，关于陈王廷又有了新的证据，不过这次是与李自成部将李岩有关，这就是历史学者王兴亚发现博爱县唐村的《李氏家谱》，根据报道^①，“李岩……后来和他的二哥李仲、陈沟姑表陈奏廷在该县千载寺三圣门太极宫拜师结义，树志文武，创太极养生功十三式拳和箭艺，名传数省。陈奏廷举人时受到了不公平待遇，李岩为之打抱不平，遭官府追捕……”这和陈家沟记载的陈王廷创编太极拳、箭法很好、在开封考武举时箭

^① 见张体义（2005）：《〈李氏家谱〉为李岩身世提出新证明谓李岩是河南博爱人？》，《大河报》3月8日版。

射凤夺巢后怒杀惊误报靶的鼓吏，情况基本吻合。虽然两村直线距离只有 25 公里左右，但是对于陈家沟和唐村的这些关系，现在的陈家沟陈氏家人是一无所知。看到这样的报道，家族理事会马上到博爱县唐村考察，唐村似乎好多人都知道陈沟和唐村亲戚关系，所以见了很是热情。在那里他们看到《李家家谱》的副本（因为原本被学者借去作鉴定了），其中序言里有这样一段话：“始主与河邑常阳村陈公讳卜……徙途相舍衣食义厚，入寺庙拜圣结义。”看来从迁居河南的开始，陈、李两家就结下了深厚的友谊，后通婚多年，家谱的序言中还称李岩和陈奏廷是“姑表”，遗憾的是陈家沟陈谱未写女性，因此无从对照。虽然有关情况还没有确切的定论，不过关于太极拳的起源说，“武林”界又掀起了争论热潮。

（二）大天神、二天神

陈氏族人讲述的另一个故事是“双英破敌”，其中所谓的“大天神、二天神”是一对孪生兄弟，即陈氏十一世恂如和申如，在其父陈所乐（陈王廷侄）的传授下，深得太极的精义要旨，他们的称号就是一段传奇故事。清朝初年，陈家沟东 4 公里的北平皋村有个大财主叫王遴，家道颇丰，宅舍建设亦极华阔堂皇，后宅建有五间两层高的大楼房，据说登楼可望数十里，其家珍贵财物，尽藏于楼顶。在这楼里，为防土匪盗贼，王家的大门都裹着铁皮，院内还设有陷阱……康熙年间，一伙土匪闯入北平皋，自称“山东响马由晋返鲁，便道而来，借数色古玩珍品，以备欣赏”。王自知不敌，一面把土匪请进家中款待，一面秘使人赴陈家沟请陈所乐解救。当时，陈所乐外出未归，

15岁的恂如、申如弟兄，虽拳械娴熟，然而尚乏实战经验，况不谙世故，并没有马上应诺，而是找到祖爷陈王廷商量，陈王廷认为“此绝好机会，正好一试锋芒”。于是二兄弟每人腰别一根白蜡杆趁着夜色潜入王家，正见一帮恶徒在那里酗酒。二人飞身入室，挥动白蜡杆，直刺横扫，左崩右披，然后打灭灯光，隐入暗处。众强盗措手不及，只好慌忙应战，黑暗中也分不清敌我，持刀乱砍，自相残杀。不多时，屋中归于沉寂。掌灯看时，但见尸体遍地，偶有幸存者动弹不得……从此这一对孪生兄弟被当地人称为“大天神、二天神”。王家为感恩，特据此编成戏剧《双英破敌》，在陈家沟唱了三天三夜。这出戏一直在温县演出多年不衰，直到新中国成立前夕。

在陈氏族人的记忆中，这也是陈王廷创太极拳后，第二代传人的首次亮相，他们推测陈家沟从这以后习练太极拳的人才慢慢多起来，而原先祖传的一百零八式炮捶就此渐渐失传了，现在只留下拳谱的名称。而同时代的陈正如虽然也师承陈所乐，却精于一百零八式炮捶，他的徒弟郭永福将此拳传到山西洪洞（温县陈氏太极拳研究会，1997 [卷一]：29）。1975年陈立清专门走访了郭永福的第六代传人许方庆，并学回了祖传的一百零八式炮捶，陈家沟人又重新见到了这一家族失传几百年的拳种（陈立清，2002）。

据陈氏家族老人们回忆，过去北平皋一旦遇到棘手的纠纷，常靠重金请陈家沟的高手出面“摆平”，后来这层关系才渐渐淡化了。这一事件也奠定了陈家沟在当地尚武之乡的美誉，又通过戏曲的形式广为传播，并成为一种不断被强化的集体记忆素材，扩大了精英行动的实际影响力。

（三）智取“大头王”

清朝末年，陈家沟又出了一对孪生兄弟陈仲甡、陈季甡。陈仲甡（1809～1871）字志嘯，又字宜簋，号石厂，陈氏第十五世，陈氏太极拳第七代传人。与弟季甡同乳生，貌酷似，乡邻难辨。自幼受父辈有恒、有本熏陶，立志涉经史，读兵书，文武兼备，韬略无不精通。少年与弟陈季甡同入武庠。咸丰年间太平军一路北伐军由巩义渡过黄河，准备攻打怀庆府，暂时驻扎在黄河滩柳林，可能为解决粮饷，和当地的村民发生了冲突。从《近代史资料专刊——太平军北伐资料选编》中摘录的李棠阶的《李文清公日记》中我们可以几乎顺时地重温当时的战况（张守常，1984：266～270）：

咸丰三年二月初三日。闻九江、安庆皆失守，贼氛日炽奈何？……至二十一日。河北镇标左营游击穆奇贤率兵百五十名。……贼果开帆来，则溃散而去，屯聚温县西关。贼于是从容渡河，盘据温东河滩柳林南。……

二十一二三日。贼逆分遣匪徒，于平皋、陈家沟、赵堡镇等处抢掠牲畜，劫夺当店财物。

遂于二十四日。杀贼徒之至乡打粮者。温县民兵报游击穆公作于，下滩杀贼；而穆公推诿不进，至滩末见贼，遂退回。百姓群散归之，亦各散归。是日乡民皆逃散，子亦送眷属寄他村戚友。

二十五日。陈沟友人代予出面约武陟、河内邻近各村互相防御。……是日，贼渠大头杨者率三四十人至陈家沟，

伊自称过七省地方无与敌者，势甚凶悍。武生陈仲牲、陈季牲兄弟素精武艺，率二十余人力与相抗，遂杀之，并杀黄帽贼首一人、余匪数人，首级送官。

二十六日。巳刻，予率乡民下滩。各村参差不齐，所闻某村某村之人至滩，皆不见。只有南保封村及赵堡人，素未训练，告渝不听……已接仗，而乡民闻枪声皆奔归。

从这些记录可以看出，较之周围村镇乡勇和官兵的一触即溃，陈家沟人当时显示出的镇定、勇敢和智谋是极为出色的，从太平军北伐前期这一路作战的状况看，攻城掠地，几乎所向披靡，虽然陈家沟不是他们的攻打的目标，但却损失了一员大将。据陈家后人补充，当时村中绝大多数人都已转移，只留 20 多个武艺高强的年轻人，而且先以鞭炮、锣鼓诈敌，又利用陈仲牲、陈季牲“貌酷似，乡邻难辨”的特点，出奇制胜，整个战斗的安排很有章法，对此《陈氏宗谱》中也有较为详细的记载。其实，太平军渡黄河以前还和登封少林寺的僧人发生过冲突，最后亦被击退（张守常，1984：245）。这两个隔河相望的地方，日后都成为闻名世界的中国武术的发源地，其中的巧合也算一种历史的缘分吧。

《王香山先生文集》卷三中，王兰广代山东李吉人抚军做的碑文《致祭河北温柳滩等处御贼阵亡殉难诸绅民题名》亦有如下记载：

咸丰三年春，粤匪洪秀全……五月二十一日，于巩、汜间偷渡黄河，侵扰温县附近村庄。陈家沟武生陈仲牲等

集众抵御，戮其酋二人、余匪不计其数。所戮盗魁人头羊者尤凶悍，乡民传致其首于温，悬诸城楼。贼忿甚，两日之间八入陈沟，悉为陈仲姓等杀退。……乃以陈沟一村入挫其锋……（张守常，1984：275~276）

而在《退崖公牋文字》卷四中，贾臻写给李文园的信里还问到：“闻有陈沟一带村庄，因围□□久，贼众报复，合村遇害，是否实有其事？是何日□？人数若干，忠骨曾否掩埋？”（张守常，1984：277）

另外，在《巩县志》、《中牟县志》、《中州先哲传·陈仲姓传》均有记载。民国二十二年续修的《温县志稿》对此也有非常详细的描述。新中国成立初献出的县志手抄本^①中收藏者加上的评语，更在无意间透射出时代变迁的历史印痕，预示这段记忆将面临的政治选择。

咸丰三年（公元1853年）夏五月，洪秀全偏将林凤祥、李开芳拥兵万余，由巩、汜渡河，潜伏柳林。知县胡福谦就王公堤外“设帐讲武”（训练反动武装）“人民”（实非人民）时往接战。柴大贵奋不顾身，深入柳林，杀伤数人，力绝身死。侯谦光闻妻被掳，追逐数里，杀之；次日又往战，杀五人而亡于阵。一日“掠食”（说法不对）至陈

① 根据新中国成立初温县李则刚老先生献出的家藏手抄本《续修温县县志》整理。该志续修于1933年，稿初成，因抗日战争爆发，迄未付印。（）中的字是传抄本后来加上去的。《续修温县志》共12卷，由王公容修，段继武等编，民国二十二年重修。

沟，陈沟固多拳术士，与战，“贼”（应为太平军）忿甚，二日八至，悉被陈仲牲、陈季牲战退，斩其大头将军杨辅臣，枭其首（重九斤十四两）（这是诬蔑的说法）呈县获奖。二十一日城陷，放火烧城内“民房”（应系官府）、西关元帝庙；尸横街巷（应系官僚地主的尸），虏掠殆尽（地主官僚的财产）。河内李棠阶串其附近居民（组织地主反革命武装），战于柳滩，几亡于阵。故赵堡一带伤人尤多（应是地主恶霸一类人）。至六月初三日，林凤祥等直逼怀庆，有碑可考，未便全录。（张守常，1984：287）

咸丰六年，团练大臣袁甲三，邀请陈仲牲、陈季牲兄弟二人随营出征。同治元年，山东长枪会李占标起义，河营团练大臣又请兄弟二人御敌。因为屡立战功，清政府曾赐五品，二人不为功名所动，坚持不受，请归故里奉母，后改封“武节将军骁骑尉”。陈仲牲共有三子，陈珪入武庠，陈森、陈鑫岁贡生，本人卒于同治十年，享寿63岁。乡里感其恩德，合议尊称“英义公”。“同治六年冬，十月，张宗愚余党，由山西经怀庆。于十四日入温，杀掠劫夺，靡不所至。陈森与，死焉。全县黎庶，四散奔逃”（河南省温县地方志编纂委员会，1986：265~266）。陈森死后，由于宅院也被所谓“二头王”烧毁，从此仲牲家道中落，以至于陈鑫晚年不得不在极度贫困中著书。

如果我们抛开政治偏见来解读这两个人的一生，可以肯定陈氏宗族几百年来所习练的太极拳的义理，已经潜移默化地影响着他们的精神，在生活、在仕途甚或在战斗中为他们决定方向。生存或者死亡、贫穷或者富裕，他们及他们的后人没有

在空虚中度日，顺遂而自然地各自完成各自生命的过程。在宗族集体记忆中的那次战斗，却犹如一场武林高手事先约定的竞技，当大家忘却了政治的较量和野蛮的仇杀，那也能化做补充快乐的谈资，笔者认为这也是宗族集体记忆或更进一步说是文化“惯习”得以延续的另一种动力。

（四）八旬陈公兆力斗疯牛

在陈家沟很多人都会背陈公兆的“养生歌诀”：三十年不停拳；三十年不饱饭；三十年独自乐；三十年独自眠。关于他的故事很多，《陈氏太极拳志》中就有一个“八旬陈公兆力斗疯牛”的故事（温县陈氏太极拳研究会，1997 [卷二]：252~255）：

清朝乾隆六十年的中秋节，乾隆皇帝为了显示太平盛世，倡导敬老之风，下诏书请全国 80 岁以上，德才兼备、儿孙满堂的老人到北京皇宫的太和殿。两位老人离京返乡时，河南巡抚和怀庆知府亲自迎送，到陈家沟后又举行了挂匾仪式。这在陈家沟可是大事，全村上下像过年一样庆贺。在放鞭炮时，一个年轻人无意中把一棵炮仗扔到了正在村边吃草的公牛身上。牛被炸惊了，发疯似的向陈氏家庙的广场冲去。人们见势不好，就拿家伙向牛打去。这一来，牛就疯得更厉害了，它弓着腰，挺着利剑一般的牛角，向巡抚和知府落座的方向扑来，许多人吓得不知所措。在这千钧一发之际，只见一位老人挺身而出，三步并作两步冲到前面，站个骑马蹲裆式护住两位大人。这时疯牛闪电般地冲来，老人手疾眼快，两手迅速地抓住牛角向下猛按。

疯牛大怒，前腿弓，后腿蹬，奋力向老人胸部撞去。老人双手突然一松，撤步闪到一旁，接着用肩膀扛住牛的肋骨，大喝一声，猛然发力，就把疯牛掀翻在地……两位大人得救，连称“真乃神人”。原来，这个力斗疯牛的老人正是陈氏十三世陈公兆，当时他已是八十高龄。

陈氏家族内有人对于《陈氏太极拳志》这样的情节描写并不以为然，认为作者有意将这样两件事安排在一起纯粹是为了增加故事的传奇色彩，称陈公兆斗牛确有其事，但那是在生活中的偶然之举，牛也是他自家的。陈氏族内讲述的另一个版本是这样：当时已经年过八旬的陈公兆夜间起来方便，他家的牛不小心靠在他身后，黑暗中陈公兆不知何物，无意间使了一着“背拆靠”，不想将牛打翻在地，此事在村中传开后，大家对陈公兆的功夫很是赞叹。因为陈氏太极拳讲究“舍己从人”、“借力打力”，认为“手高”并不在力大，所以《陈氏太极拳志》中将陈公兆描述成一个力大无穷的80岁老翁实在有些牵强。不过这样的描述似乎并不利于树立传奇英雄的形象，因此只适合在宗族内部小范围传播。比较起来，作为代表官方文本的志书显然被有意美化了。

另外参加“千叟宴”的两位老者一个是85岁的陈善，另一个是88岁的陈毓英，在陈鑫所书《陈氏家乘》也有记载（陈鑫，1986：427）。那个时代的陈家沟能够有两人参加皇帝开的千叟宴是天大的荣幸，然而这个故事的细节却在宗族的记忆中渐渐被淡忘，以至于在文人的笔下成了陈公兆斗牛的开场白。由此也显示了该宗族选择性集体记忆的意趣所在。

（五）陈继夏结识苒乃周

在陈家沟还流传着一个苒乃周学艺陈继夏的故事。据说苒乃周为汜水县苒家村人，是历史上著名的武术家，苒家拳的创始人。汜水县的苒家村在黄河南岸，与陈家沟相距不远。陈继夏为陈氏十二世，乾隆末年人。陈继夏农闲时不是练拳，就是绘画，他不仅画艺高超，还精于太极拳，据说村里关帝庙的壁画都出自陈继夏之手。有一天，陈继夏正在村西的古圣寺画像，这时有人轻轻走到他背后，用双手按住他的两肩。陈继夏正聚精会神地画画，没顾得上回头看一看，就条件反射般地一抖，那人不由得双脚离地，在空中翻了个跟头。他惊叫一声，心想非得摔伤不可。没想到那人落地时非常稳，他不由得暗自称奇，这个人就是苒乃周。

苒乃周少年时学习少林拳，力大无比，只可惜不会用巧劲，于是他就想到陈家沟请教，学习太极拳之妙。陈继夏无意中使出的功夫，让他大开眼界，敬佩不已。后来，陈继夏和苒乃周结为知交，陈继夏教苒乃周太极拳，苒乃周则将自己自编的子午鸳鸯钺套路传给了陈继夏。宗族集体记忆中这种通过拳术交流成为朋友的例子很多，在客观上为陈氏宗族精英扩大社会资本的行动提供了更多的可能。

在陈家沟很多陈氏族人都是浸润在这些故事中长大的，除了平添对先祖的敬意，更在心中产生一种荣耀，那又成为习练太极拳的一种动力，因此我们有理由相信在陈氏宗族集体记忆与精英行动之间存在着互动的关系：精英行动对集体记忆存在

创造性累积的作用；选择性集体记忆对精英行动的影响也是具有导向性的；更为重要的是，集体记忆与精英行动的“主角”都是和太极拳有关的一类“惯习”。

六 师承和血缘

一些人根据所谓“武林”界的传统，就想当然地推测出太极拳在陈家沟陈氏宗族的传承路径。笔者也对其中的“师承关系”和“血缘关系”格外感兴趣，然而考察的结果却出人意料，单就师承关系而言，表面看上去虽然十分复杂，可仔细探究却发现宗族内部的传承关系几乎是随机的，那些“传男不传女”“传内不传外”的江湖规矩更像是外人的杜撰，时间长了陈氏族人内部也不自觉的附和起来，这在市场的博弈中可以渲染一种神秘和稀缺的氛围。真实的境况却是所谓“族人累代习其拳，无分男女”（唐豪、顾留馨，1964：19）。

为了更进一步考察陈家太极拳所谓“传男不传女”的规矩，笔者又详细研读了《温县志稿》中关于陈家沟女性的有限记载，因为在封建社会，守节是一个能够让女性进入历史文本的理由，所以只“清节妇”一文中找到对陈申如妻高氏的介绍：“陈申如妻高氏年十八适申如，四载亡申如，取侄为嗣，苦节三十三年。乾隆七年旌表。”县城的节孝坊中亦有其碑刻（河南省温县地方志编纂委员会，1986：40、187）。因为据说高氏女儿陈巧妞的故事，就和陈家太极拳所谓“传男不传女”的规矩有很大关系。村中老人们回忆，由于陈申如英年早逝，女儿陈巧妞在高氏的

抚养下长大成人，自幼跟随伯父陈恂如学习家传的太极拳、械，而且生性刚烈，爱抱打不平。婚后，因村中一恶少欺辱她公爹和丈夫，愤而出手，打死了恶少，结果连累公爹病死狱中。丈夫软弱，竟将巧姐休回娘家，巧姐和母亲高氏相伴，最后抑郁而亡，他的伯父陈恂如从此立下陈家拳“传男不传女”的规矩（温县陈氏太极拳研究会，1997 [卷一]：29）。不过这样的规矩好像只是针对他自己的后人，此外在《温县志稿》“清节妇”一节中，我们还可以找到另一段关于陈家沟女性武功高强的传奇记载：

赵堡镇侯陈氏夫名逸，系侯平之儿媳。平邑武生，拳勇冠一时，氏陈沟女，亦素习拳术。咸丰三年巨变，平率乡勇御敌，氏亦约束从戎，因寡不敌众，平遇害。氏愤不顾身，出入敌阵数十次，杀数十人，卒亦殒命。（河南省温县地方志编纂委员会，1986：218）

这一仗发生在咸丰三年，和陈家沟杀“大头王”是同一时期的事件。到了1930年代，更有多位陈家沟的女性参加了开封的民间武术比赛，并获得不错的成绩，譬如陈兰如（十八世）获擂台散手比武大赛的第二；陈淑媛（十八世）获拳术第一名；陈立清（十九世）获甲等奖（温县陈氏太极拳研究会，1997 [卷一]：246、355）。而陈氏第二十世陈沛菊，就毕业于北京体育学院武术专业，成为陈氏太极拳继承人中第一个接受武术专业高等教育的人，毕业后分配到河南省体育局武术运动管理中心，长期负责社会武术工作。她现在还是河南省武术

协会委员、国家级武术裁判员、国家武术一级教练员、中国武术段位六段，曾多次应邀到法国、德国、意大利传授陈氏太极拳。从这些证据看来所谓陈家沟陈氏太极拳只传男不传女的“门规戒律”好像并没有严格地执行过，似乎只是前人对后代的一种忠告罢了。

还有很多人认为是陈长兴第一次打破了“传内不传外”的门规戒律，将“陈沟拳”传给了外人杨露禅，其实这种说法是经不起推敲的。唐豪在《太极拳研究》中对杨露禅学拳的经历早有考证，他认为陈家沟陈德瑚官至翰林院待诏，在河北永年设太和堂药号，杨因家贫卖身到药铺为仆，后随陈德瑚回陈家沟的家中做杂活。陈氏十四世陈长兴为陈家沟著名拳师，由于“居室陋隘，晚间聚同族习武于陈德瑚家前厅”，杨因“伺候陈长兴殷勤，得随同习拳，勤学苦练，卒成太极名手”（唐豪、顾留馨，1964：160）。这种情形和陈家沟陈氏家族内公认的说法是一致的，据传陈德瑚本人也很喜欢练太极拳，晚上不仅给陈长兴提供场地，还提供茶水，有时还管饭。杨露禅虽然卖身为僮^①，陈德瑚当时年过半百，膝下无子，曾有意将其收做养子（庞大明，1994），凭借这样的关系，杨露禅想学拳，根本用不着去“偷”。据此看来，所谓陈氏的门规戒律是经不起推敲的。据说过去在陈家沟学练太极拳简直是家常便饭。村里常年设有很多个教拳场子，由精通太极拳的老人义务担任教师，街上摆

① 据说杨露禅教拳京城后曾悄悄回到陈家沟，赎回了自己的卖身文书，而他当年离开陈家沟的原因，很多陈氏族人都认为，首先因为陈德瑚晚年得子，收养子事就作罢了；其次是杨已成年，主人家又常年在外做生意，与年轻女眷独处一院惹来族人的非议。

着枪、刀、剑、棍和腊木杆子等器械，人们都趁着饭前、饭后空隙时间习练玩耍，青年人在操练时自然会有长者出面指点。街头巷尾、田间地头、家庭院户幽处静所，无论是黎明傍晚，或者是更深夜静，都有人在练拳舞剑。“喝喝陈沟水，就会抬抬腿”、“会不会，金刚大捣碓”这两句民间谚语，就是这样自然形成的。在这种耳濡目染的环境下，有些小孩儿，虽然未受专人指教，自己就能看会了一套拳架。而陈伯先对自己学拳经历的描述^①又提供了进一步佐证：

在这种耳濡目染比比皆是的环境下，我七岁时，未受专人指教，就看会了一套头套大架（社会上现称一路），而后就这么断断续续地习练下去。到我十三岁（1923年）那年，才到甘肃省成县和父亲见面……解放前后，又到汉中、宝鸡两地，拜谒家祖子明公，家族叔整公……自恨愚钝，特别是爱多不专，未能吃苦钻研，直至今天死之将至，只落得一个“老大徒伤悲”的一无所就。

如果这样的景象属实的话，那么在陈家沟习练太极拳的传统几乎是半公开的，据说只要想练，族中的长者自然会教，根本不是一种依附或经济的关系，各家根据关系的亲疏远近，顶多是在年节拿些礼物或粮食以示感谢，根本没有严格的师徒关系，因此所谓杨露禅偷拳的故事是值得怀疑的。陈伯先对自己

① 见陈伯先所撰《太极拳的体会管见》，该文曾在《中州武术》上发表，此处是根据其后人所存原稿整理的。

“一无所就”的评价，外人会当然地解读为自谦，不过据当地的老人们说，和先辈的功夫比起来，他们确实不能算“手高”，虽然陈家沟历来练者很多，不过由于各人资质、悟性不同，因此一代人中“成手”寥寥，“高手”更是凤毛麟角。这些“高手”脾气秉性都不同，教与不教往往是义气或“圈子”使然，这或许才是有些人不得不“偷拳”的真实原因。据陈氏族人说陈鑫老年时候独身一人穷困潦倒，又因为一些琐事和近族产生了一些矛盾，加之膝下无子，因此并无人专门供养，所以他常常在吃饭时闻香而至，不请自到，对此大多数陈氏族人并不计较，仍旧敬他为鑫老。因为他早年专注于写作，所以并没有教人拳，以至后来连村里族人都不清楚他“手高”的程度，至于后来又愿意教陈克忠等人，原因已无从得知，不过陈氏族人讲的故事很耐人寻味：

有一天鑫老坐在门口，看见克中拿了块红薯，很眼馋，就向他要，那时陈克忠虽然还是个孩子，可十分懂事，就把手中的红薯递给了鑫老，没想到鑫老吃完还想要，就说“乖，再回家拿两个”，陈克忠很听话，跑回家又拿了两块，鑫老很欢喜。

陈鑫对陈克忠的点滴喜爱之情或许成就了日后的师徒缘分，这在外人看来可能有些牵强，不过“武林”中一些所谓的规矩在这里的确是一种无中生有的臆测。后来陈克忠等人随陈鑫学拳才见识了他的惊人“手段”，据说当时陈鑫虽然走路都需要人搀扶，可是依旧能“发人丈外”。遗憾的是这种教学没持续多

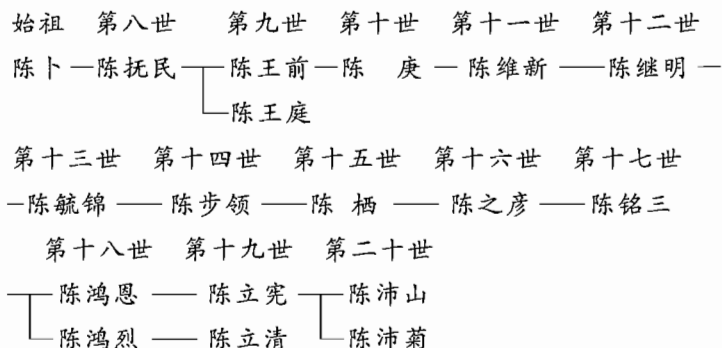
久，陈鑫就死于贫病交加之中。因此后来连陈克忠的家人都不知道他究竟练到何种程度，直到几十年后的一次家族聚会上，在外教拳多年的陈克弟（陈克忠堂兄）正给大家说拳中的攻防，一旁的陈克忠却突然亮开门户让陈克弟随便进攻，陈克弟竟拿他没办法，在场的众人大喜，没想到陈沟还隐藏着如此手段的“高人”，这才有后来陈伯先请他出来教拳的事。

在数百年来的传承中，陈家沟陈氏族人似乎对严格的师承关系并不感兴趣，一人多师甚至长辈求教于晚辈也是很常见的情况，只是后来为了对外传播太极拳的需要，陈伯先根据以往的老人们的记忆，编写了《太极拳名人传递表》。对师傅的选择有时是为了扩大社会资源的需要，当然在这个前提下大多数人更愿意把自己归属于血缘更近的人。例如陈伯先练拳就是“幼随父后受教于子明，照旭，照丕诸名师，更得陈鑫嫡传子弟陈克忠亲炙”。^① 不过在他本人编写的《太极拳名人传递表》中将自己列在陈克忠的名下。陈立清（女）虽然“七岁师从十六世祖陈德禄习练陈氏大架，十岁随其父陈鸿烈习练陈氏小架，炮捶及刀、枪，深得先辈陈鑫、陈椿元、陈发科、陈克忠、陈照丕等言传身教，获其精髓，后又从表叔耿占彪（陈氏外甥）习练春秋刀、剑、棍、杆、铜等器械”（陈立清，2001：197）。但在《太极拳名人传递表》中陈立清只列在其父陈鸿烈的名下。

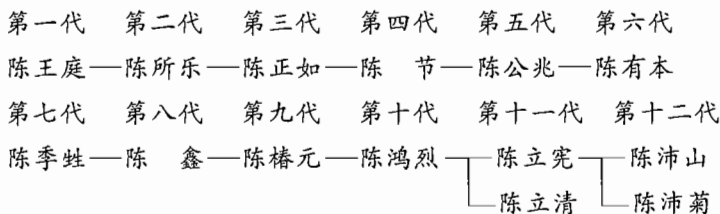
为了进一步弄清陈家沟陈氏族人的师承和血缘的关系，我们不妨分析以下以陈沛山、陈沛菊为末端的两个传承表，首先

^① 摘自《陈氏太极拳名师陈伯先暨夫人墓志铭》。

是有关血缘的该支“世系表”：



其次是该支的“太极拳师承传递表”：



从血缘关系回溯，这一支是陈家沟陈氏族入考取功名最多的，也就意味着其中读书的人比较多，或者说文化程度较高，比如陈立宪早年就毕业于西北工学院，还曾在黄埔军校西安分校任过国术教官，1949年以后从事工程设计工作，由于在太极拳、骨科、工程设计上颇有建树，当地人称“陈三绝”。陈沛山、陈沛菊兄妹对外公开称谓是陈氏第二十世、陈氏太极拳第十二代传人，却很少提及自己先祖所获得的功名利禄，因为他

们似乎更看重太极拳师承传递表中所隐含的社会资源。

另外《陈氏太极拳志（卷一）》第三编“精英集萃”中所提供的陈氏太极拳历史人物的生平简介（温县陈氏太极拳研究会，1997：27~52）很有价值，为了更好地分析其中的关系，笔者摘选了其中重要而且记录完整的部分，同时又参考了陈氏宗族谱牒中的相关资料，编成“陈家沟陈氏宗族历代太极拳精英简表”，如表1所示：

表1 陈家沟陈氏宗族历代太极拳精英简表

师承辈分	家族辈分	大 架	小 架
第一代	第九世		陈王廷
第二代	第十世		陈所乐 陈汝信®
第三代	第十一世		陈恂如 陈申如 陈正如
第四代	第十二世		陈敬柏 陈巧妞 陈继夏
第五代	第十三世	陈秉奇®	陈秉壬®陈秉旺®陈公兆©陈耀兆
第六代	第十四世	陈长兴®	陈有恒©陈有本©（从陈有本开始分大、小架）
第七代	第十五世	陈耕耘®	陈清萍 陈仲牲© 陈季牲©
第八代	第十六世	陈五常 陈延熙®	陈五典 陈 垚© 陈 焱© 陈 鑫© 陈延年® 陈 森© 陈 森©
第九代	第十七世	陈发科® 陈登科®	陈连科® 陈子明 陈椿元© 陈田科®

说明：1. 名后标注©的均为陈公兆的后人；名后标注®的均为陈汝信的后人。

2. 考虑当代拳师情况复杂，可能会产生矛盾，此外仅仅为了说明问题，所以只列到第九代。

从表1中我们可以清楚地了解这些宗族精英们的师承辈分和家族血缘辈分大体平行的关系，以及“大架”和“小架”传

人的年代和血缘的分布，值得注意的是陈公兆和陈汝信的后人在宗族精英中的分布状况，提示这个宗族内传承太极拳的内源性动力可能主要存聚在宗族的几个分支内，因此更像是一种家族继替的文化惯习。

七 惯习自救与消解中精英的行动

（一）惯习的自救

1943年温县遭受了千年来从未有过的特大蝗虫灾害，加上日本人占领（张敬斋，1989），陈家沟的大部分人随着逃难大军辗转到了西北，于是在西安，有不少陈家沟人靠教拳谋生，所以，今天的西安，出现了不少太极拳的名家，这当中就有历史的机缘在其中。

其实，在此之前的几年灾荒就已经很严重了，那时留在陈家沟的大都是老、幼、病、残者，寒冬腊月还偶尔有人习练拳械，以抗饥寒。但他们腹中空空，根本没有体力练好拳。留在村中的陈鸿烈，担心老祖宗留下的好东西就这样灭绝了。他就把自家的四亩滩地典当，买来高粱和自家的小麦磨成面粉，让妻子每天蒸上三十来个黑糕，作来家练拳者的一点补贴。当时有练小架的，也有练大架的，每天不下二三十人，一直坚持了多年，为陈家沟陈氏太极拳危难中的传承和发展起到了重要作用（陈立清，2001：155~157），他还曾协助陈鑫出版《陈氏太极拳图说》一书，以及照料陈鑫死后的安葬事宜。可以说他在陈家沟陈氏太极拳传承的危难中，起过非常重要的作用。在这

样困苦的情况下，陈鸿烈的行动并不能给自己带来任何利益，甚至会危及自己家庭的生存，采取这样的行动无论如何需要一种信仰的支撑，然而为了延续记忆中的传统却是他行动唯一的理由。

在新中国成立初，官方认为陈家沟存在严重的宗族和阶级问题，因为比起周边村落甚至本村的其他姓氏，陈氏宗族内可以被划作地主和富农的实在太多，以至于不得不提高了标准，村落发展一度陷入低谷。那时候太极拳在其发源地也已经日渐衰微，甚至处于失传的危险境地，当时村里的很多年轻人竟然不知道什么是太极拳，只听说过“张圪当（附近的一个村）好放羊，陈沟尽出捶把式”之类的顺口溜。1958年陈照丕退休回到温县原籍，当他看到太极拳在村里的情形时，决定教授一批年轻人拳术。但由于当时的政治环境，他因此受到了种种不公正的待遇，1967年清理阶级队伍，陈照丕家里因为是地主成分，加上其历史背景，因此不断成为村里的重点批斗对象，其中最严重的一次，他几乎陷于绝境，愤而投井自杀，幸亏井水浅，陈照丕只摔断了腿，后来被族人救起。1969年的一天，《人民日报》上发表了一条毛主席有关提倡打太极拳的语录：“……凡能做到的都要提倡，像做体操、爬山、跑步、游泳、打太极拳……”看到这个消息陈照丕激动万分：

那天夜里，陈照丕一路小跑来到陈正雷喂牲口的饲养室，激动地说“小雷，练拳不犯法了，毛主席他老人家还说叫打拳呢！”说着像掏宝贝似的从怀里掏出那张皱巴巴的报纸，那神态就跟一个孩子似的，陈正雷和伯父把报纸看

了一遍又一遍，眼噙泪水，久久说不出话，他们坚信有毛主席这句话，以后再也用不着偷偷的练拳了。^①

陈照丕老先生找到当时的村长，要求继续教拳，他甚至想出给武装部授拳的办法，为此专门写出了《太极拳要论十三篇》给武装部，名为“支持红色政权”。最后，村长做出了今天看来仍是具有历史意义的决定，在全村推广太极拳，同时规定练拳可以记人工分，虽然加工分的事最后不了了之，但太极拳终于在陈家沟又重新开展起来。陈照丕在极端困难的条件下，培育出下一代新人，现在所谓的陈氏太极拳“四大金刚”的陈正雷、陈小旺、朱天才、王西安就是这个时期培养出来的。然而没多久陈照丕就因劳累过度而病逝，后人为昭示他的功劳，还建了一座照丕陵园以示纪念，村里还为他举行了隆重的树碑仪式（崔春东、王树明，1989）。陈照丕利用毛主席语录作为自己教拳的合法依据，可以看作宗族精英在努力延续文化传统的行动中，将社会政治资源转化为自身话语权威的成功应用，不过大环境的相对宽松，才是当地官方解除禁忌的真实背景。值得玩味的是，当年的村长张蔚珍后来对记者这样描述当年的情景：

我当时很感动。那时候白天斗他，晚上我就让他的学生、民兵队长王西安去安慰他。我想，太极拳学了健身又防身，有啥不好？武术这东西，谁掌权它为谁服务。于是我告诉陈照丕，你只要是正经教拳，出了问题我负责。（蔡

^① 见许笑雨（2003）：《寻常村落养育绝世武功》，《大河报》9月2日B03版。

伟, 2005)

显然, 他希望把自己也塑造成一个挽救太极拳文化的有功者, 然而直到现在陈氏家族的很多人都还对他在过去的行为不满, 因为从 1965 年到现在, 除去中间当体校校长和做生意的十几年外, 他担任陈家沟村支书或支书或兼村长前后 20 多年, 作为官方在村中的代表, 当年的批斗或打压的行动, 他总免不了是要组织或参与的。虽然只是个小角色, 但对一些人攸关生死的成分划分, 他显然拥有绝对的话语权, 像是挨斗多年的陈伯先, 虽然县里后来已给他平反, 但因为张蔚珍不同意, 造成此事延后多年才得以解决。他的后人曾向笔者透漏, 原来陈伯先在西北曾经担任过国民党情报部门的军官, 他能躲过灭顶灾难, 成为继陈鑫之后又一个为陈氏族人贡献文本最多的人, 实在是智慧使然。虽然现在政治环境的日渐宽松, 这种背景在当地仍旧是一个禁忌, 因为从村落的权力格局看, 几十年来似乎没有任何改变, 更不要说反思或清算, 所谓“自治”或“选举”, 在陈氏族人看来如果不是神话就是一场游戏, 即便是那些“溢出”的精英可能获得了相当的利益或地位, 然而在这里仅仅是对宗族内生的这种“惯习”而言, 他们现在的话语权仍然是低弱的。

(二) 精英的溢出与行动场域的扩大

费孝通认为乡土社会的支配力量是文化性的, 即使是在社会变革剧烈的时候, 人们对社会变化惶惑、无所适从的时候, “时势权力”也只会创造“文化英雄”(费孝通, 1992: 373~378)。不过这时陈氏宗族精英的行动场域已经突破了乡村, 走

进了城市，并且追随着政治中心的变化而移动。

民国初年各级政府对于武术的发展给予了极大的热情和支持，太极武术在这一时期也极为盛行，这样的状况是它自身内在的逻辑力量与民国时期特定的社会环境相互作用的结果（易剑东，1996）。如1932年，广西绥靖主任公署聘请安徽省季光恩专责传授太极拳，竟被授予少将参军官衔（梁泽森，1986）。在这样的历史背景下，陈照丕1928年受北京同仁堂东家乐佑申之聘，到北平授拳，这是自杨露禅将太极拳传到北京后，陈氏太极拳第一次亮相北京，其实在此之前还有陈延熙被请到袁世凯府上教拳。大约在光绪年间，当时正在山东做官的袁世凯，因见当地人为陈耕耘所立碑记，碑文上说莱州常受盗贼骚扰，苦不堪言，“幸有豫省温县陈家沟拳师，陈公耕耘，保镖到此，只身闯入贼巢，舍命拼杀，力战贼魁，一举全歼。……特聚敛银两，立碑记之，永传后世。”由此他曾经派人到陈家沟寻访陈耕耘，因陈耕耘已经过世，遂聘请陈耕耘之子陈延熙前往袁府教拳。

据说陈照丕到北京后，同乡为其在晚报上发文章宣扬拳艺，名扬北京武术界，陈照丕曾立擂台7天，大获全胜。后又被当时的南京市市长请往授拳，在离开北京之前他又向同仁堂推荐了自己的族叔陈发科。陈发科是陈长兴的曾孙，也是近代太极拳史上的代表人物，他不但武功高强，而且为人谦虚。与人谈论功夫时，他总是爱说“我不中”；与人比试武功时，他也从不伤对方身体，时间长了，武林中人干脆就叫他“陈不中”。据说陈发科幼年之时身体十分羸弱，一天他正在街上玩耍，听到同族的叔伯们议论他：“他们家辈辈出能人，他老祖宗、爷爷、父

亲都是高手。到了他这儿算是完了，你看这孩子，整天光知道玩。”这些话让陈发科深受触动，从此暗下工夫，每日练拳几十遍，如此数年，不但身体逐渐健壮，而且拳艺大增，功夫越来越精湛，20岁时陈发科功夫已达上层。他在北京教授过的徒弟很多，有顾留馨、洪均生、田秀臣、雷慕尼、冯志强、李经梧等。这些人不仅日后都成为近代陈氏太极拳史上的代表人物，而且在当时的社会中也有一定的影响力，例如他的徒弟之一沈家桢不仅在国民党内有较高职位，而且曾教过少帅张学良练太极拳（邵柏舟，1985）。

民国时期陈氏宗族中陈子明、陈照丕、陈发科都曾参与南京国术馆的教学或比赛，当时的南京国术馆馆长张之江、河南国术馆馆长刘丕显还为陈子明出版的《陈氏世传太极拳术》一书作序，毕业于西北工学院的陈立宪甚至担任过黄埔军校西安分校国术教官（温县陈氏太极拳研究会，1997：39～49）。这些事件显示在社会激变时期，陈氏宗族精英试图通过官方、半官方或民间的各种组织形式，借以获得不断扩大的社会资本，并以此为中介，达至拓展“小共同体”的行动场域的最终结果。

1978年邓小平为日本访问团“太极拳好”的题字（祝大彤，1998）为陈家沟创造了一次难得的机遇。访问团中一个成员三浦英夫回到日本后，不仅成立了全日本太极拳协会，还创办了太极拳杂志，而杂志的刊名正是使用了邓小平的题词。80年代初三浦英夫先后两次访问陈家沟，还邀请陈家沟的太极拳老师们赴日本讲学。1983年，陈正雷和王西安到达日本传拳授艺，开了河南省武术界赴外国讲学的先河。接下来的几年中，陆陆续续来了很多外国人，当问到他们了解陈家沟的途径时，他们

纷纷提到了日本电视台。在这种背景下陈家沟才逐渐得到了官方的重视。

继陈正雷出访日本后，1983年又有朱天才（陈氏的外甥）受国家体委派遣赴新加坡传拳（朱振武，1989）。其后陆续有更多陈氏宗族精英走出国门向世界传播太极拳。然而，1990年陈小旺出国的方式却完全出乎人们的意料，成为一个值得回味的个案。作为新一代陈氏太极拳的代表人物，从80年代开始，陈小旺在多次重大的国内、国际武术太极拳比赛中获得冠军。他还曾经随中国武术代表团出访过美国、日本、新加坡等30多个国家，为了表彰陈小旺在传播推广陈氏太极拳中所做出的贡献，1988年国家体委武术研究院向他颁发了武术贡献奖。他还被选为河南省陈氏太极拳协会主席、河南省武术协会副主席，还是第七届全国人大代表、河南省第七届政协委员。可以说作为一个农民的他，事业的发展达到了如此程度，让陈氏宗族皆以此为荣。然而1990年，陈小旺利用出国访问的机会，突然“失踪”了，这一走便音信皆无，连家里人都不知道他的下落。这在当时的武术界引起轩然大波，因为1990年的亚运会上国家体育部门还专门安排他参加一些太极拳的国际交流活动。一时间，对陈小旺是毁誉参半。直到4年过后，他和家里通过电话联系，人们才知道他在一些华侨的帮助下，孤身一人前往澳大利亚谋求发展，通过几年的努力，陈小旺终于使陈氏太极拳在澳洲开展起来，后来还成立了“世界陈小旺太极拳总会”。经过10多年，这个太极拳总会已经遍布世界30多个国家，有50多个分会，会员达10万余人。

不过陈氏族人中另一个在海外发展的例子却显得水到渠成。

已经获取了日本工学博士学位的陈沛山，应该是陈氏宗族迄今获得最高学历的成员了，他于1988年到日本留学，去之前他曾请陈伯先老人给日本的三浦英夫写了一封书信，以便和日本太极拳界建立联系。除了学业的成就之外，陈沛山还于1992年创立了“日本陈氏太极拳协会”；2001年和妹妹陈沛菊一同创立了“国际陈氏太极拳联盟”，有11个加盟国，弟子遍布世界各地，并有几十人次获取了全日本太极拳冠军和欧洲太极拳冠军，还3次获得日本大型团体太极拳表演的优胜奖。为了弘扬太极文化，他先后多次出版了太极拳录像带，并经常被中国、日本和欧美的电视、报刊采访报道。为了表彰他在普及太极拳方面取得的成就，日本东京都小金井市和埼玉县所泽市政府不仅给予奖励，而且在他到达日本的第5年和第10年的日子，市长都亲自到他家里拜访，以表示祝贺。陈沛山还在伦敦，纽约，巴黎、东京等地多次举行了大型的讲演活动，以宣传和普及太极拳。

不管怎样，他们的努力使得宗族精英行动的“场域”真正扩展到了海外，而且建立起了广泛的组织网络，随着社会资本的不断溶入，这些组织的发展也进入了一种良性循环的互动中。值得注意的是，这些精英拓展“惯习”场域的行动，往往是脱离官方固有模式的民间途径。从这些事件我们还可以看到“小共同体”文化的触角在海外的延伸，由其魅力吸引所形成的文化网络可以容纳更多的社会资本，这些社会资本在积累中酝酿出力量，当这种力量反馈回来时，不仅成为“小共同体”解脱困境的外在推动力，而且创造了文化资本向社会资本、经济资本的成功转换。不过我们也应该看到它在不同的历史背景、社会形态、政治取向下所显示出的良好的适应性和扩散力，仍旧

有赖于外部条件的支持和内在属性的相应变化。不过另一方面，精英的不断溢出，也造成了元场域中“惯习”主角的空洞化，这也是现在“小共同体”的话语权在外彰显、在内陷落的因素之一；尤其是现在，有些溢出的精英立场会发生变化，不论是融入官方或西方，他们所争取的话语权发生了某种程度的异化，很多行动有时很难说清究竟是回馈还是篡取。总而言之，“惯习”在宗族内的传承，似乎正面临一种自我消解的尴尬局面。

（三）内部的博弈

只有深入到陈氏宗族内部，才会了解，原来所谓的陈氏太极拳在陈家沟还有“小架”和“大架”之分，有人又称为“坡上架”“坡下架”，通过考察其间的角力，我们可以看到宗族精英行动在内部的一种博弈。

对于太极拳的“架式”，陈氏族人容易达成共识的说法是：陈王廷创拳后的很长时间内，陈氏太极拳只有一种架式。由陈氏十六世陈鑫编著的《陈氏太极拳图说》，被誉为武林圣典，览遍全书并没有陈氏太极拳大、小架之说，但其中的拳谱皆为“小架”拳谱。当年杀“大头王”的陈仲甦、陈季甦是陈有本的内侄，陈鑫是陈仲甦的三子，他们都是小架传人（其他传人参见前文表1），所以笔者推测《陈氏太极拳图说》记载的太极拳架式，应该是最接近于陈王廷所创拳术的原貌。

陈氏太极拳的训练讲究以大圈收至小圈，小圈收至无圈为登峰造极。历史上可能陈氏太极拳并无大、小架型之分，而是在训练方法上，对于初学者，师傅为了使徒弟尽快入门，把架型放大，让徒弟先从小圈、外圈入手，经过一段时间的训练，

在徒弟掌握了陈氏太极拳划圈走圆的运动规律之后，再逐步由大圈过渡到小圈、外圈过渡到内圈，而形成径路沿躯干和四肢变化、传递的螺旋缠丝径，达到外形上不见圈的高级境界。如今的陈氏太极拳大架、小架除了动作形式不同外，其技术理论基础是一样的。大架拳手也讲求将圈逐渐收小，小架训练开始也讲求将圈放大，两者的训练过程基本相同，因此有“大架不大，小架不小”之说。

陈氏族公认对大、小架的分化起着划时代作用的关键人物是陈有本，根据《陈氏家乘》记载，陈有本的父亲陈公兆“学术纯正，名士多出其门”，陈有本及胞兄陈有恒“均庠生，习太极拳。有本尤得骊珠，子侄之艺皆其所成就，丰度谦冲，常若有所不及，当时精太极拳者率出其门……有本门人陈清平、陈有纶、陈奉章、陈三德、陈廷栋均有所得，陈耕耘亦师事焉。清平传赵堡镇和兆元、张开、张罩山。有纶传李景延、张大洪”（陈鑫，1986：427~428）。由以上文字可以看出，陈公兆、陈有本父子皆武学造诣深厚，弟子名家辈出，有本之艺显然是得到父亲真传，并且在陈有本之前小架已经存在。小架因其完整的理论体系和严格有序的训练方法，被陈家沟人誉为“功夫架”、“看家拳”，因为传承者多有文化，因此又叫“书房架”。

值得注意的是“小架”传人大多也会“大架”，并坚持认为陈氏太极拳只有一套，并无“小架”和“大架”之分，只是练法不同。而“大架”传人则宣扬“十四世陈有本在原有套路的基础上，又有些改动，逐渐舍弃了某些难度和发劲动作，架式与老架一样宽大，称为新架（现在称小架）”，这一观点写在陈氏家庙内的太极拳起源说明中了，因此流传很广。然而有趣的

是，在修建家庙过程中产生的宗族事务理事会中倾向小架的力量占大多数，虽然对此心中十分不认同，却无可奈何，显示了当代“大架”传人在陈家沟的与日俱增的影响力，和较为强势的话语权。

不过“小架”传人的隐忍的态度是值得推敲的，据说刚开始办武术学校时，官方的体育管理部门也了解到陈家沟太极拳存在两种架式，曾征求意见，究竟教哪一种。对于这个问题家族内部也有争论，当时陈伯先（大、小架均练）提出“大架在朝，小架在野”的建议，于是太极拳学校对外只教授“大架”。在一次家族内论拳的小聚会上，陈伯先意外发现陈鑫的徒弟陈克忠“手高”（在此之前陈克忠从来没有在众人面前展示过自己的功夫），他喜出望外，为了使陈家沟小架后继有人，他就极力动员陈克忠出来教拳，并推荐了陈伯祥等年轻人随他练拳，他当时白天在学校负责理论教学和教务工作，晚上到陈克忠家里张罗，自己也积极学习小架，那时在村中形成了“小架”和“大架”共同发展的局面，可是好景不长，陈克忠因为富农的成分屡遭批斗，这一次教拳更是罪加一等，1966年刚刚58岁的陈克忠因为教授太极拳死于这场政治运动中。同时期教练“大架”的陈照丕也被批斗，以至于差点儿投井自杀。

由此可以看出当太极拳成为一种可以市场化的文化资本时，宗族精英内部的博弈便脱离了原先技术互动的范畴，尽管他们曾经共同经历过灾难。但“大架”“小架”双方都存在戒心，有时候甚至发展成敌意，尤其是处于相对强势的“大架”一方不仅故意回避“小架”的存在，还通过官方的途径，强化所谓“掌门人”概念，由于最后出现多个“掌门人”的局面，因此各

自前面又加了“正宗”两字，据说还有官方颁发的确认证书。以“小架”居多的家族理事会对此虽不满又无奈，他们认为陈氏宗族历史上只有依据辈分推举的族长，从来没有掌门人之说，所谓“正宗掌门人”更是无稽之谈。虽然多数“小架”的习练者坚持“不卖拳”的传统观念，可是站在陈氏族人的立场上他们又对开拓“市场”表示了某种程度的理解，这或许也可以看作太极拳市场化中对传统关系和信念的一种消解。

（四）市场化

在陈家沟，现有两所太极拳学校，一所是传统的陈家沟太极拳学校，有 20 多年的历史，现任校长是陈小星（陈小旺之弟）。另一所新建成的学校是王西安所办。现在这所陈家沟太极拳学校始建于 1958 年，他的前身是温县武术业余体校，当时地址就设在陈照丕家里，陈为教练，“文化大革命”期间被迫终止，1980 年由河南省旅游局、温县政府、陈家沟村共同建校，是国内第一家正规的太极拳专业学校，并于 1981 年第一次面向全国招生，由朱天才、陈正雷等担任教练，陈伯先担任理论教员，当时的武术杂志对此还进行了报道（晓悦，1983）。2000 年初，从海外归来的陈小旺和他的胞弟陈小星一起斥资将学校买下，同时官方也将学校前面的马路拓宽为水泥马路，并在路的東西头各建了一个高大的水泥牌坊，据说每个牌坊的造价要几十万元，显然这不是在恢复传统的行为。陈小旺的族侄从上海体育学院武术系毕业的陈炳后回到学校参与教学和管理工 作，从学校网站上公布的招生信息看，学校的教学安排非常灵活，并开设有文化课程，学制既有 3~8 年普修班；1~6 个月的健身

班；还有1个月的短训班、暑假班；甚至有学期5天的五一、国庆假日班。学费从万元到百元不等，同样班次的学费国外学员以美元计算。^① 不过根据笔者的实地考察，该校的招生情况并不理想，这和黄河对岸如日中天的少林武校形成了鲜明的对比。由于陈家沟的很多成年人已经厌烦了官方为各级领导参观安排的集体表演，所以现在凡是碰见需要表演的场合，都由学校的学生完成，当然如果是非官方的身份，表演是要收费的，据说大概是五六百元左右，这也成为学校的经济来源之一。

如今郑州市也有了一家陈家沟太极拳馆，它隶属于河南陈正雷太极文化有限公司，公司成立于2000年8月，其时陈正雷已经担任河南省武术管理中心副主任多年，并拥有河南省政协副主席、国家武术高级教练、国家级社会体育指导员、中国武术协会委员、中国体育科学学会委员、中国当代“十大武术名师”等众多的头衔，可以说占有天时、地利、人和之便，他的太极拳馆位于郑州市涉外酒店集中的黄金地段，还开设有中英文的宣传网站。^② 在公司开业、拳馆开馆的祝贺单位和个人名录中，我们可以看到世界华人协会主席程万奇博士，原中共“国家体委”副书记、亚洲武术联合会主席、中国武术协会主席徐才，还有张山、方嵩山、康戈武等具有体育管理官方背景的人，这显示了陈正雷在国内外武术界的影响力。笔者还在陈正雷编的一本书中看到他和某中央领导人的合影，从这里反映出在“太极拳”市场化过程中陈氏宗族精英对扩大社会资本的迫切需求。

① 陈家沟太极拳学校网站 <http://www.chenjiagou.net/>。

② 陈正雷太极网 <http://www.cstjq.com/>。

现居北京的陈瑜少年时期就随父陈照奎（陈发科之子）传拳，17岁时就开始独自授拳，曾到长沙、常德、广西、汕头、丹东、驻马店及家乡周边地区教拳。还多次应邀出访瑞士、香港等国家和地区，在他的学徒中，不仅有来自全国各地的武术迷，也有不少来自英国、瑞士、韩国、俄罗斯、日本及港、澳、台地区的海外太极拳爱好者。在其弟子的协助下，他于2001年在网上开通了“陈瑜说拳”的栏目，以扩大自身的影响力。现在他还担任陈氏太极拳照奎拳术研究社会长、陈家沟太极拳协会终身顾问、陈氏太极拳（香港）顾问公司首席技术顾问、太极网拳友联谊会副主任、陈氏太极拳汕头研究中心客座教授、湖南常德市太极拳运动协会名誉理事长等社会职务。他的行动大多依赖个人或民间组织，和官方基本没有发生关系。笔者和陈瑜在一次陈家沟的树碑仪式上曾有过接触，发现他的徒弟绝大部分是外国人。

此外，陈家沟及其附近村庄还有一些个人利用自己家里的场地甚或外出收徒授艺，至于收费价格则各不相同，一般情况是作为个人的隐秘，外人无从考察。然而，笔者也发现，当一种文化遗产真正成为一种可以变现的商业资源时，有些传播者的心态发生了变化，因为延长学习者洞悉“行业秘密”的过程，可以增加可能获得的利益，因此传播的过程逐渐发生了异化，故意误导甚至成为普遍发生的情况。笔者还发现在这个小小的村落内部，竟然存在大大小小数十种有关太极拳的协会、联盟或学校，虽然缺乏实质性的组织构型，可是他们能够通过网络等信息渠道和外界发生关系，虽然有些圈子是重叠的，但大多数数并不来往。如今在陈家沟公开的场合，已经见不到传统中推

手练拳的场面了，这留给短暂参观者的或许是一种神秘感，但只要更深入地了解就能体会出，那是文化“惯习”正在消退的苍白与无奈。

更令人担心的是，由于希望获得更多、更为直接的经济利益，官方的旅游规划部门已经计划将陈家沟的村民整体搬迁，然后在原址上建一座现代化的主题公园，因为这样就可以收取门票了。虽然计划又因资金的问题被搁置，不过设计蓝图早已耸立在村落的中心大街上。笔者在调查中还正好遇到家族理事会出面协助村委会做“南水北调”的拆迁工作，据说原先的方案正好从村中央经过，幸亏有一位设计者了解陈家沟的历史人文价值，才避免了这个村落完全消失的噩运，不过仍有几十户人家需要拆迁。我们已经看到官方正斥资数百万元对刚刚重建的陈氏家庙进行扩建整修，不过那已经不再是属于陈氏宗族的私产或空间了，不久会作为一个公共的旅游景点对外开放。虽然有官方人士承诺，会另辟一块地方重建陈氏家庙，不过对此陈氏族人并不抱太大的希望，这不仅仅是对官方的疑虑，更重要的是，那几个家族理事会中的“热心人”已经老了或失去了原有的热情，因此他们打算把家族理事会改作“陈氏太极拳研究会”或“陈氏文化研究会”。实际的情况是大多数陈氏族人并没有因为“太极拳”而改变自己的经济困境，他们和周围大多数的乡村一样，面临“城乡二元”的困境，遭受来自城市资本的剥夺。虽然官方为了所谓弘扬“太极拳文化”的目标，不断兴建市政、宾馆和酒楼，举办“国际性”的太极拳赛事，直到温县的财政难以支撑，只好把地点改在焦作，据说相关的投资累加起来已经数以亿计。然而对陈家沟的村民来说，似乎只听

到楼上哗哗地撒钱声，却始终不见落下，其实即便是那些对太极拳充满好奇的访问者到陈家沟也很难有什么消费。很多陈氏族人不得不涌向城市打工，现在很少有年轻人能静下心来练拳了，那些能够“溢出”并因“太极拳”获利的精英毕竟只是少数。在这里我们还可以看到，曾经一度“分道扬镳，各有领域，各行其是”（马明达，2003）的官办武术与民间武术又出现了部分的合流，已经陷入困境的官方的“竞技武术”似乎想再次汲取传统，然而这种自上而下攫取的模式又难免让人尴尬，因为在官方的操持和市场的诱导下，一种任人摆布的传统恐怕既无法挤出养分又难以自保。在这样的背景下，这种文化“惯习”能否在陈氏宗族内自然传承，前景是令人担忧的。

八 总结与讨论

（一）几点总结

通过对以上材料的细心解读，我们完全可以得出以下一些推论。

首先，在陈家沟，精英行动不断创造着宗族新的集体记忆，这些充满乡土意趣和传奇的故事不断堆积，在这样选择性记忆中成长的精英，便自觉地依附于同一文化“惯习”，这种文化遗产或者已经内生为形成宗族内聚力的精神依托，对该宗族的生存形态产生影响。另外借助于文本或象征资源的中介作用，宗族的集体记忆被选择性强化，与精英的行动形成了良性的互动。而陈氏太极拳传递表中更多当代女性和非陈姓成员的收录，则

显示在社会转型期，家族传统的重建刺激了扩大自身社会资本的内在需求。

其次，在宗族意识相对淡漠的中原地区，陈家沟的陈氏宗族并不拥有更为特殊的仪式，况且在“大共同体”过去的行动中，宗族集体记忆所依赖的物质元素也被基本摧毁，然而在陈家沟依赖文化“惯习”传承为表征的互动关系，则呈现出较深的文化归属的内聚力，这种分化和黏合改变了以血缘认同为象征的宗族的内部格局，使宗族的发展具有了一种内生的张力。比如有学者提出的著名的家族类型说，即包括宗教的家族、自然的家族、经济的家族、血缘的家族（麻国庆，1998），或者如郑振满描述的合同式宗族（郑振满，1991、1992），然而在陈家沟的陈氏宗族却像是一个文化的宗族，更确切地说那展现了一种传统文化“惯习”在宗族生活中产生的无可替代的历史黏合力，这应该对所谓传统宗族范式的理论框架具有解构力。

第三，我们还可以由此看到，陈家沟陈氏宗族传承的这种独特文化“惯习”，在不同的历史背景、社会形态、政治取向下显示出良好的适应性和扩散力，它产生的隐约、变化、良性的动力，使得该共同体的发展富有弹性，不过这有赖于外部条件的支持和内在属性的变化。宗族精英在不断拓展“惯习”场域的行动中，根据不同的社会背景，主动或被动地依附于不同的组织形式。传统上经济利益并非是陈家沟人传承“惯习”的首要动因，不过现在追求文化资本和经济资本、社会资本的交换已经成为不可逆转的趋势，直接或间接的危害已经显现。

如果我们根据建构“精英行动—集体记忆”理论的三个维度：场域、话语与组织来继续分析，就会得出更清晰的结论。

首先，宗族精英行动——小共同体场域空间的拓展。陈家沟这些宗族精英已然成为民间文化传播领域中积极的行动者，他们通过小共同体的影响力与网络关系拓展出一个极其活跃的场域。我们看到历史变迁中陈家沟陈氏宗族精英的行动的场域在不断地扩大，从县域到省域、从国内到海外，宗族精英的行动使小共同体的“惯习”场域也不断地伸展，虽然遭受过禁锢和打压，文化触角的延伸和魅力的展现却从没有停止过，由此吸引形成的文化网络可以容纳更多的社会资本，这些社会资本在积累中酝酿出力量，当这种力量反馈回来时，便成为小共同体解脱困境的推动力。但是精英的溢出，也造成了元场域中“惯习”传承的自我消解。

其次，宗族精英行动——小共同体组织形式的依附。陈王廷结交叉军，陈仲牲组织乡勇，陈耕耘外出走镖，陈延熙入袁府授拳，陈子明、陈发科进入国术馆等官方的体育机构，陈照丕、陈照旭、陈立宪等甚至直接进入了军队为之服务。而参与民间组织的情况就更为普遍了，为了获取更广泛的社会资本，宗族精英行动在历史的变迁中自然地依附于不同的组织形式，以获取所需的社会资本。家族理事会虽然借助修谱和重建家庙的事件得以恢复，可是却无法在宗族内建立起起码的权威，因此很快就被边缘化了。

第三，宗族精英行动——小共同体话语权威在历史中的嬗变。这里所说的小共同体的话语权威，主要指陈氏宗族内和太极拳有关的一类文化“惯习”的话语权。我们看到随着这种“惯习”的形成，在其宗族内部也自然形成了一种独特的话语中心，并在宗族的精神层面逐渐取得了实际地位；在旧制度瓦解

的社会激变期，相关的话语权威曾呈现出多元化的趋势；后革命时代宗族内外的话语权威不断被官方剥夺，影响力持续跌落，几乎失去对集体记忆的话语权；随着社会的开放，这种话语权威虽然开始在民间有些许微弱的恢复，然而依旧处于被抑制的地位。

（二）讨论

首先，本文希望进一步讨论的问题是：即便是从“文化创造”的层面，而不是从地方性的权力格局来看，对于这种“惯习”不论是“外在化”或“内在化”的途径都没有达至双赢的结果，因为大共同体对小共同体的各种资源存在垄断倾向，两者在博弈中并没有显示出必然的张力，在“大共同体本位主义”引导的市场中，这种小共同体内表面强势，并足以输出西方的文化“惯习”，是否会在元场域内逐渐消解？在足够宽广的全球化场域中，这种“惯习”是否能找到适合的载体继续承袭百年的历史呢？

其次，正如布迪厄所描述的那样，“惯习”既是一种能由结构而产生的结构，又是一种能产生出结构的结构，因此如果将这类“惯习”可以看作是发源于宗族之内、却超越于宗族的一种力量，那么由此凝聚而成的许多围绕宗族却是“超宗族”的社会组织，将如何定位？这对于学者们描述的中国传统的乡土社会，是否又多了一个可供讨论的维度？

最后，希望进一步探索的还有，随着社会的变迁，以及在追求文化认同与全球性的过程中（乔纳森·弗里德曼，2003），当大共同体发现一种宗族的“惯习”竟然成为被西方迷恋的符

号资本时，便直接把这种输出换算成名利双收的经济资本加以利用，即使我们将这种“惯习”当作小共同体的一种内生的、所有权清晰的文化资本时；即使宗族精英的行动创造了“惯习”场域不断延伸的事实，我们仍然会有温铁军先生的疑问，那就是“为什么坐拥资源的当地老百姓成为资源收益的局外人”？虽然这是一个极其特殊的例子，并没有推而广之的代表意义，但我们仍然能够感到这种“惯习”在它的元场域正面临消解的命运，因此现在有理由提出这样一个问题，即这个“惯习”建构的元场域，甚至说这个“小共同体”是否已经面临瓦解？如果要对此得出更准确的诊断，我们还要更进一步询问那究竟是不是一种深度的瓦解？

参考文献

白由喜（1989）：《抗日将领范庭兰》，《温县文史资料》。

布迪厄、华康德著，李猛、李康译（1998）：《实践与反思——反思社会学学导引》，中央编译出版社。

蔡伟（2005）：《陈家沟太极拳的武学生态》，《三联生活周刊》第324期。

陈伯先（1984）：《已忆三三六拳谱》，《中州武术》3：12~15。

陈立清（2001）：《陈氏拳太极小架》，香港银河出版社。

陈立清口述、姜智整理（2002）：《春华秋实——太极拳大师陈立清觅拳记》，《少林与太极》12：4~5。

陈鑫著（1986）：《陈氏太极拳图说·附陈氏家乘》，上海书店影印出版。

崔春东、王树明 (1989):《一代太极名师陈照丕的树碑仪式在陈家沟举行》,《少林与太极》3:46。

道金斯、卢允中等译 (1998):《自私的基因》,吉林人民出版社。

杜赞奇著,王福明译 (1994):《文化、权力与国家:1900~1942年的华北农村》,江苏人民出版社。

杜正胜 (1990):《编户齐民:传统政治社会结构之形成》,台北联经出版公司。

斐迪南·滕尼斯,林荣远译 (1999):《共同体与社会》,商务印书馆。

费孝通 (1992):《费孝通学术论著自选集》,北京师范学院出版社。

弗里德曼 (2000):《中国东南的宗族与社会》,上海人民出版社。

河南省温县地方志编纂委员会 (1986):《温县志稿》。

贺雪峰 (2003):《新乡土中国》,广西师范大学出版社。

金太军 (2002):《村级治理中的精英分析》,《齐鲁学刊》5:124~125。

李季芳 (1995):《陈氏太极拳源流若干问题征信录》,《体育文史》2:49~52。

李季芳 (1997):《陈王廷〈遗词〉辨——论陈王廷创太极拳说缺乏力证之一》,《体育文史》6:33~35。

梁泽森 (1986):《太极拳的传入》,《南宁文史资料》1:128。

林素朴 (1993):《太极故里留深情——记台湾邓时海教授捐修杨露禅学拳处》,《少林与太极》1:24~25。

刘峻骧 (1996):《东方人体文化》,上海文艺出版社。

刘沛林 (1997):《古村落:和谐的人聚空间》,上海三联书店。

刘铁梁 (1998):《村落——民俗传承的生活空间》,载钟敬文主编:《民间文化讲演集》,广西民族出版社。

刘晓春 (2003):《仪式与象征的秩序》,商务印书馆。

麻国庆 (1998):《汉族的家族与村落:人类学的对话与思考》,《思想

战线》5: 52。

马明达 (2003):《“武学”浅论》,《体育文化导刊》8: 23~26。

莫里斯·哈布瓦赫著,毕然、郭金华译 (2002):《论集体记忆》,上海人民出版社。

牛建强著 (1997):《明代人口流动与社会变迁》,河南大学出版社。

帕雷托著,田时纲译 (2001):《普通社会学纲要》,生活·读书·新知三联书店。

庞大明 (1994):《永年太和堂与太极拳》,《少林与太极》6: 15~16。

钱杭、谢维扬 (1995):《传统与转型:江西泰和农村宗族形态》,上海社会科学院出版社。

乔纳森·弗里德曼,郭建如译 (2003):《文化认同与全球性过程》,商务印书馆。

秦晖 (2003):《传统十论》,复旦大学出版社。

沙学州 (1991):《陈家沟学武记》,《武林》12: 21。

尚景熙 (1984):《河南地名漫录》,中州古籍出版社。

邵柏舟 (1985):《沈家桢与陈式太极拳》,《浙江文史资料选辑》29: 150~153。

孙立平 (2000):《“过程—事件分析”与当代中国国家—农民关系的实践形态》,《清华社会学评论》特辑。

唐豪、顾留馨 (1964):《太极拳研究》,人民体育出版社。

王铭铭 (2003):《走在乡土上——历史人类学札记》,中国人民大学出版社。

王善德 (1994):《太极拳源流质疑》,《武林》6: 4~5。

韦森 (2003):《文化与制序》,上海人民出版社。

温县陈氏太极拳研究会 (1997):《陈氏太极拳志 (卷一)》,中州古籍出版社。

温县陈氏太极拳研究会 (1997):《陈氏太极拳志 (卷二)》,中州古籍

出版社。

吴图南讲授，马有清编著（1984）：《太极拳之研究》，商务印书馆香港分馆。

吴文翰（1994）：《太极拳近百余年的发展情况》，《中国太极拳》。

萧楼（2003）：《村庄精英行动的场域、组织、话语与记忆——东南沿海栖村案例研究》，香港《二十一世纪》。

晓悦（1983）：《陈家沟太极拳训练班越办越好》，《武林》8：28。

易剑东（1996）：《民国时期太极武术的盛行及其历史原因》，《山东体育学院学报》3：14~18。

张长龄、李光藩（1982）：《杨露禅学艺陈家沟》，《民间文学》1：97~103。

张敬斋（1989）：《温县史无前例的蝗虫灾害》，《温县文史资料》1：64~67。

张守常编（1984）：《近代史资料专刊——太平军北伐资料选编》，齐鲁书社。

郑常铭（1989）：《温县的历史沿革》，《温县文史资料》1：1~6。

郑振满（1991）：《清代福建合同式宗族的发展》，《中国社会经济史研究》4：46~53。

郑振满（1992）：《明清福建家族组织与社会变迁》，湖南教育出版社。

朱振武（1989）：《温县之第一100例》，《温县文史资料》1：116。

祝大彤（1998）：《太极拳好——纪念邓小平同志题词20周年》，《少林与太极》6：3~4。