

**An outline of relationships dynamics:
Relationships mechanism among Chinese people**

Di Xuewei¹

Department of Sociology, Nanjing University

关系动力学论纲：

中国人关系运作机制研究

翟学伟

（南京大学社会学系）

作者：翟学伟，南京大学社会学系教授。

联系方式：南京大学社会学系，210093

电子邮箱：njxw_zhai@163.com

¹ Department of Sociology, Nanjing University, 210093. E-mail: njxw_zhai@163.com

关系动力学论纲：

中国人关系运作机制研究

[内容提要]中国人的关系动力是基于社会二重分层之间的特定渠道而形成的。其最为明显的特征在于“官”与“民”之间的鸿沟以及彼此的连接处的功名之路。由于中国社会不鼓励个人奋斗，因此个人的成长离不开家人与地方的促成，进而成功者也让家人和地方分享他的荣耀与资源。在这样的社会格局中，官本位与家本位是社会的价值基础，名利及其分享成为社会网络建构的方式与运作的方向，这些将会导致人们在日常生活中发生不同类型的人其交换，并产生积极的关系策略。

引子：不同文化中的动力含义与研究视角

动力这个词在社会学中不是一个很严格的概念。至少从孔德（A.Comte）的划分来看，动力与静力并列，构成了社会学的两大研究领域，既社会的秩序与稳定的一面和社会的变化的一面。从这个意义上看，动力的含义其实同动态、演变或变迁并无什么区分。的确，许多动力方面的研究也就是动态与变迁方面的研究。如果一定要对动力和动态细加区分的话，也许前者更突出发生变化的要素和机制罢了（特纳，2006）。在西方社会学中，无论是变迁还是演变、动态还是动力，也无论它们之间有无细微区别，依照涂尔干（E.Durkheim）的观点，这些概念所表达的是一种社会事实上的变化过程。但比较而言，中国人所谓的动态和动力包含着对世界的一种认识，具有深厚的哲学传统，也是一种思维方式和行动策略，即使社会结构和制度是稳定的，但人们依然会从中寻求情境的差异及其自己行动的调整。灵活、变通、计谋及权宜在中国即表明了这些特点，而当今流行的民谚“上有政策，下有对策”、“计划跟不上变化”、“轰轰烈烈走过场”等都是对这些特点的描述。研究由动态思维而引发的行为特征，是一个相当复杂的大问题。在这篇论文中，我打算探讨一下关系的动力方面。讨论关系的动力，不是讨论关系的变化或变迁，而是讨论但中国社会在长期的社会运行中已经形成了相当稳定的结构或系统的情况下，关系行为如何聚集起它的动力。

关系分静态与动态最早是潘光旦（1999）的一种提法，但他只是就“伦”之含义而阐发的。我这里所谓的关系动力学研究是在现代社会学理论的关照下展开的。社会学中有关关系的同类研究，大致有两种，一种是最近很时尚的社会资本理论，它把关系被看作网络，那么延续下来的研究视角基本上是静态的，而寻求其中的位置距离，比如强关系与弱关系、接点以及及其特征，比如结构洞等都是它的主要概念，并由此产生一些测量方法；另一种比较传统的视角是从符号互动论演变到社会交换理论，再发展到社会资源理论，最后同社会资本理论向汇合。应当承认，互动与交换都是探讨关系动态的概念，但西方社会学中的这些微观概念正是为了回答社会是如何构成的宏观问题，也就是说，角色、地位、规范最终要讨论到不平等、分层等这些表示结构性的涵义中去。我下面的研究或许正好相反，我认为微观的关系动力来自于社会的结构。这就好比游戏行动来自游戏规则。惟有了解了游戏规则，才能看到参与者在规则中如何集聚他的技术力量。这一讨论方式就好比下棋，它可以包含博弈的文化设计、下棋规则与个人拥有的战术。用中国人喜欢说的一句话来讲，那就是有压力才会有动力。因此在讨论动力之前，我先讨论关系的压力是什么，显然，这涉及到中国社会的文化模式。

二、社会文化结构与压力的形成

让我们先来做一个中西世界观上的比较。假如西方文化的本喻是创世纪，存在着人类要服从上帝的意志并获得拯救的话，那么西方社会成员的上升动力则集中于人们想通过对自己的勤勉劳作成为上帝的选民，这点是韦伯（M.Weber）在《新教伦理与资本主义精神》一书中的主要思想（韦伯，1987）；但在中国人的世界观中，我们看不到此类宗教的影响，在一种天人合一或差序格局的价值观念中，从宇宙、社会、群体、家人到个体之间都具有同类运行的假定（李亦园，2002；韩格理，1990；费孝通，1985）。由此，个体在实现其个人现世的理想同时，也就等于带动了其相关的其他人事的相应变化。在这样的文化预设当中，个体的上升动力则不在于追求另一个世界的生活，而是来自于他在现世中要活出个人样来，且引发他人对其荣誉的分享，即个人要有出息并让相关者沾光，结果中国人的生活动力则要有一个好名声（帕森斯，2003）。当然，这个好名声需要一个大的方向。儒家强调个人修养、德行、做君子不做小人等虽然十分重要，但这是远远不够的，因为个人品质可以看作是所有社会对个人的要求。差别是有的社会把它放在宗教或教养里面来谈，有的社会只作为一个纯粹的伦理问题来谈。显然这好名声的积累必须与它的社会构造相契合。可以设想，如果一个社会采用的是世袭制，那么各社会集团之间便会存在着不可逾越的鸿沟，也就等于暗含了一种僵化的社会使得一个

体无论有什么德行，如何勤勉努力等，都失去了上升的可能，这就会造成德行只是个人自身的修养问题。这样的社会可以在欧洲的贵族血统，印度社会的种姓制，中国秦朝以前的宗法制等社会中略见一斑。反之，现代社会十分开放，它过于强调民主、市场、公平等，造成了社会中上升的通道太多，不但是德行，几乎所有个人的职业、表现、才华、专业、人品、能力、技术、爱好、忠心、手腕等都能成为上升的原因，而社会上层也为此敞开大门，那么上升力量的聚集也将被大大地分散，只造成社会大面积平等化与流动化。目前，它的极端形式已显端倪，因为英特网构成的虚拟社会已经让我们看到了一个扁平的社会的到来。在此社会里，人的身份与地位已经相当模糊，每个人都有机会发出自己的声音或制造轰动，迅速窜红。

由此比较，我认为中国社会结构的设计出来并长期维系的上升特点是持中的，它既不想世袭制那么封闭，也不像现代社会那么开放，或者说社会上层的大门是虚掩的，其上升通道一方面很窄，另一方面又给大多数人期待。具体特点是：

首先，几乎所有的社会总是由统治与被统治两大阶级构成的（帕累托，1993），而中国传统社会主要是由农民与绅士这两大社会集团所组成的（费孝通，2006；周荣德，2000；林语堂，1994）。这一社会结构大体将社会分成上下两个生活场域，底边是民的生活空间（民间），上边是官的生活空间（官场或官僚组织），而将它们两者隔开的是文化（书写与文学），这将给上层社会带来优势。这种优势导致了整个社会成员都向往上层的生活，但社会给予这种向往以可能，只是需要通过考试来进行选择。

其次，由于地位上升的特定通道的形成，上层社会的成员构成在理论上是由社会上几乎所有家庭提供的。这一方面说明家庭是生产和输送社会精英与官员的基本单位，另一方面也说明了精英的非世袭性特征，即每一代人在功名上都需要从头再来，否则任何家庭都面临着衰落的危险，而升上去的家庭成员也不意味着就此脱离他的家庭，而对其家庭负有义务性的提升与荣耀上的分享。

再次，科举（及后来发生的其他形式考试）奉行考试面前的平等原则与机会均等原则，几乎所有男性，不分老弱与贫富，也不分行业与地区，均可以从童年考到老年。这点足以吸引所有男儿跃跃欲试。特别是无论一个男儿自身愿意与否，家庭都对他走正途怀有强烈期待并给予强大的压力。

第四，这种压力和动力直接来自于两种类型社会之间的重要差异：一边是劳心者，一边是劳力者；一边是支配者，一边是服从者；一边是社会精英，一边是平头百姓（草

民)；一边有荣华富贵，一边只解决温饱乃至朝不保夕；一边是享有政治、经济、法律、文化等方面的特权，一边是等待青天大老爷来为他们做主。

最后，由于两种社会是一种由下层向上层的输送关系，因此，其两重之间并不对立，许多已经形成的集团间的利益冲突会因个人及家庭地位的升降而被化解。但对于那些考场失意与走不通此道的家庭而言，舞弊、贿赂、勾结等会成为很普遍的社会现象。社会反叛倾向往往发生在所有的路都走不上去的时候，但这也造成了成功之后人们依旧选择相似的社会模式。

另外，社会上还有一些职业和群体，诸如倡优隶卒家庭（冯尔康，1994：760），外加上社会体制之外的游民，不属于这两重社会里，他们被排除在科举考试之外，但其组织构成依然离不开家庭制度的影响。

三、官本位与家本位

以此架构来检讨以往中国社会关系的研究，其不足是学者们偏重于讨论处于自然状态下的乡土社会（林耀华，1989；杨懋春，2001；许烺光，2001；费孝通，1985；阎云翔，2000），而较少涉及中华帝国构建起来的另一重社会，反之，讨论官僚体制的学者也只注重皇权与专制，而不讨论官方权力给社会生活带来的影响。实际上，中国社会是由这两重社会的特征共同体现的，也就是说，它既是“家本位”的，又是“官本位”的。所谓关系动力学就是生活于其间的个体如何努力将这两者叠加到一起并尽力维系下去。当然，我说有关研究的缺失不是说海内外学者没有关于中华帝制、王权主义、官僚主义、官僚政治与科层制等诸多研究（王亚南，1981、白日乐，1992；刘泽华，2000；王毅，2007），我的意思是，当它们被放在政治学、历史学乃至社会学中来单独研究时，官本位与家本位的共生性及其对中国家族生命的意义，乃至对国人的意识与行为方式的深刻影响就会被分解掉。

官本位与家本位的合一关系可以放在这两种社会的同质性与异质性上来理解。显然，在社会差异方面，官本位是区分社会两大集团差异的本质特征，也就是说，社会被分成官与民，可以视同于统治者与被统治者的关系，但依然可维持的同质性在于家庭与亲属网络的方式可以将官员地位模糊化，且不说有非常值得研究的“乡绅”在其中发挥着官民勾连的作用，就是家本位的文化，也会是官与民之间发生着广泛的沾亲带故的可能。这是就社会结构层面来看的。从社会运行的方式来看，家本位中的一套运行方式也同样被转移到另一重社会中来运行，家长制、父母官，任人唯亲等盛行于官场，人情和面

子在官场依然发挥着重要的作用，而权力如同家长权威一样具有没有边界的边界。同质性与异质性的相容，一方面导致了个体对其中异质部分的偏好，另一方面也导致个体依然对家庭具有带动作用。

可见，唯有将两者结合起来考察，我们才能理解个人与家族的既稳定又富于变化社会声望、权贵与势力是如何发挥其社会能量的，并理解为什么关系在中国任何时代都是最重要的。

四、从家庭内部的交换到家庭外部的交换

讨论完中国社会文化结构的特点后，虽然我们认识到了中国社会的压力与个人动力的来源，但这还是不够的。我们可以假定，如果家庭内部也有足够的吸引力的话，社会压力与家庭内部的吸引力之间很有可能会相互抵消。比如中国名著《红楼梦》中描写的贾宝玉就是一个例子，尽管其父母希望他读书为官，但这种学习动力却被家庭内部的男欢女爱抵消掉了。不过，在中国，这样的情况，尤其是让一个少年男子在如此众多的美女之间玩耍，是很难见到的。更多的情况，乃至于典型的情况是家庭内部的成员是一对父母与若干子女之间的关系，但这种关系结构各个社会也有差异（Lin,1988），需要做进一步的研究。尽管一些人类学的著作对此有过比较详细的描述，但我这里将采用社会交换理论，重点考察一下家庭内部交换如何可能将个体动力聚集起来。

在西方社会学中，交换通常被理解成以物换物，且这里的物被假定成是不同的。按照西美尔的观点，交换本应发生于对自己不具有的有价值的物品的渴望（西美尔，2002：23）。显然相同物品之间的交换在理论上可以被看作没有意义的。一个人不会去同别人交换自己拥有的东西。以这样思路想下去，家庭，特别是重视共享与资源平均再分配的家庭，其内部一般不发生交换，除非有些局部的交换同妻子的私房钱有关。中国家庭是一个典型的共享性大家庭，一个人自己拥有的也是其他人也拥有的。除了辈分导致的权威差异外，资源基本相同。我们可以认为，这样的成员关系没有交换的可能，所以可以得出交换是向外发展的。但我们也可以认为家庭内部其实有一种交换，叫做同质性交换。埃默森（R.M.Emerson）曾把交换划分成两类，一种叫同类交换；一种叫类间交换。他指出，如果某一交换越是表现为同类，交换关系越可能封闭（特纳，2001：301）。依照这一原理，中国家庭显得比较封闭。但我想继续探讨的是，同类交换之所以还是会发生，或者说它在中国扩大的血缘和地缘范围内出现，是出于交换者之间的情感增减，比如以真情换真情，以时间换时间（这次我陪伴你下次你陪伴我），你敬我一尺我敬你一丈，有仇报仇，有冤报冤等，都是用来增加或降低情感作用的。它一般不容易涉及

利益或实用价值，而交换的中断伤害的也是彼此的感情。可异类交换是增强理性的，不同类型资源之间的交换之所以可以发生，是因为其中有一个可以被计算出来的价值，比如投入多少真情可以换来多少收入，陪对方多少时间可以得到对方什么样的礼物或感谢方式。由此，交换的同质性程度越高，关系的情感性也越强，反之，异质性交换程度越高，关系的工具性越强。据此可知，中国家庭内部无论如何交换，也以感情支持和相依为命为其主要特征。或许家庭中的个体劳动能力差异会促成家庭内微弱的类间交换，可中国家庭中采取的共享制和均分制总是进一步导致了其成员交换资源的趋同化与恶化，感情是很深，但工具理性在枯竭，事实上，在中国民间社会与江湖上，同类交换的确很发达，比如互赠信物、割腕盟誓、一报还一报或以牙还牙，以血还血等，而中国民谚“富不过三代”讲的就是这个道理。可见，我们找不到任何理由来设想同类交换具有资源再生与增长的可能。

由此，我假定交换资源的增加首先是来自于交换类型的异质性，也可以说，异质性交换才是资源增长与理性出现的本质。于是，为了增加交换异质性，并导致家庭资源不断扩张，封闭圈内必定至少会推出一个体离开他的家、宗及乡，走入更加广阔的社会，去取得成功。但随之带来的家庭危机是，如果该个体获取资源越多，他越可能个人独享这些资源，乃至与家庭，至少是亲属断绝关系（六亲不认）。为了避免这样的情况发生，该社会会重视两个核心问题，一是家庭同外出者之间始终保持着恩情与道义的关系，比如生理与感情（血肉亲情）上的、物质与精神上的支撑等，由此导致外出者在道义上具有与家人分享资源和荣耀的的责任和义务，即形成所谓报答的关系（翟学伟，2007a）。二是伦理判断，即对忘恩负义的道德谴责。不可否认，也许一个人单凭自己的聪明才智就能独自获得外部资源，但这种成就的获得在儒家文化系统中得不到承认，而总是被归因为家庭其他具有同等智力与才能的成员本身已为他做出了牺牲。在这样的运作逻辑中，有一种现象变得越来越普遍，即为了实现社会交换的异质性，家庭无论在名义上还是实质上都会全力以赴地促成某一成员的成功，而一个人的成功也不是个人的成果，而是全家的成功，于是产生了全家对一个人全力以赴地支持与个人带动全家成功的动力机制形成了，所谓“一人得道，鸡犬升天”是对这一现象的生动比喻。

我在前面已经指出，由于成功的道路稀缺，只有求功名一途，结果在此道路上几乎集聚了地位上升的所有能量。当然，这样的异质性交换还会带来个人危险，这就是个体的失败也不是他自己的失败，而是意味着整个家庭的失败，这在理论上讲是不可以原谅的，也造成了许多外出个体因事业失败无颜回家见江东父老。我们此时便可以理解孟子

说的“不孝有三”的重要意义。据赵歧所注（朱熹：《四书集注·孟子·离娄上》），重孝道要做的三点是：家有男儿、有为禄仕，于亲有义。家有男儿是实现后者的必要条件，而后两者是身为男儿应该努力的方向。

五、关系建立与关系策略

从这一分析中，我们看到一种固定而封闭的家庭网络是如何被迫打开的。我在另一篇论文中认为，中国人关系构成的特点首先是关系的长久性与无选择性（翟学伟，2007b）。这只是在寻求中国人关系的逻辑起点，但如果将上述动力机制放进去，我们则需要考察这种网络如何盘活，如何进入到一种富有竞争与搭建的过程中去。

当个体从家庭走出来后，以此个体的驱动力来看，他构建的社会网络会有三种趋势：一种是自然的家庭支持网络，一种是过渡性的工具性较强的社会网络，一种是成功进入的享有特权的利益共同体，而它们之间彼此是可以重叠的。我认为，无论哪种网络，都需要讨论一下人情的问题。我在其他地方（翟学伟，2004）曾给人情做的分类有三：恩情、人情投资与礼尚往来。其中礼尚往来更多地发生于自然的家庭支持网；人情投资一般只用于对已成功者的关系建立；而最重要的却可遇不可求的是恩情的建立，其重要性需要作些专门的讨论。恩情往往发生在人生处于低谷或相当危难的情形下，也就是说，这时的个人及家庭不但没有发迹的迹象，而且生活艰难，或危在旦夕；还有一种情况是该个人及家庭曾发迹过，但现在处于风光不再、身败名裂或一贫如洗的状态中，总之，如果没有一种人生的难题，我们很难把此时得到的他人帮助说成是恩情。由于此时的受难者孤独无援，因此他会对那些帮助者感激不尽。显然，恩情在中国往往被理解成真心的最深处，因为帮助者无法预测此人及家庭未来回报的可能，因此也就很难归结为一种社会交换。所以就一个时间段来看，恩情很像救助行为，而不是社会交换。但这可以从关系建立的积极意义上理解为一种关系策略。也许正因为双方都无法对未来的社会交换作出期待，所以一旦受助者获得了成功，施助者得到的回报价值之高也是不可预计的。所谓恩情的含义中就包含着回报（报恩）的意思，得不到回报的人情只能称之为扶助、赞助、救助、协助等。可见，从某种意义上讲，恩情关系的建立也是一种潜在的人情投资。其最大的特点是因对未来不可预测而使得眼前的行为充满着患难见真情的意味。这就同显在的人情投资区分开来。在现实社会中，显在的人情投资更容易发生。这种人情明显不需要预测，而是对具有投资价值者所施予社会交换，由于其获得丰厚的回报显而易见，从而带有明显的工具性色彩。比较而言，由于潜在的人情投资需要对未成功者未来潜力进行投资，因此看准投资者，且寻求机会变得十分关键。于是，一方面是中国

民间在命理上对个人发迹给予了极大的关注与知识体系的建立，诸如生辰八字、风水、算命、相术、观人术乃至于吉祥语等等（其知识体系同西方心理学研究的最大不同是该体系不关注眼前与事实，而是关注与未来的前程、官运与富贵）；另一方面是中国人在交往过程便会隐含一种策略，即事先的人脉储备，尽管在实际上判断失误是常有的事。一旦在人们的关系建立中用上了这一策略，便出现了做人余地的问题。

所谓做人要有余地实际上就是人脉储蓄。这种储蓄方式正符合由同质性交换向异质性交换的转化，也就是说，在异质性交换还没有完全到来之际，感情交换最为重要。我们经常看到中国人倾向在感情的基础上谈交易，而排斥赤裸裸的工具性交换行为，正是因为中国人在价值上不接受直接进入异质性交换。从异质性交换的发生回头再看同质性交换，我们就可以意识到同质性交换除了天然而被动的血缘、地缘等结构性因素的限定性之外，其主动性还来于一种潜在的对未来收益的预期。而维持感情关系就潜在地等于维持收益的机会，中断关系也就等于放弃或减少收益的机会。只是由于交往者对未来收益不能确定，因此其中会有许多未知数，这就又引出了“时”的概念。时运、时机、时务、时候等概念既会给个人会带来等待下去的希望，也会成为投资失败的归因方向——我们可以把一次一次的失望与失落说成是时候未到，而大大缓解了同质性交换中的焦虑与煎熬。以这种未知数来看交换的收益，我们看不到利益的最大化，也就是看不到理性计算（翟学伟，2004），但却含有较为复杂的情理交织的对未来无限的回报的期待。所谓：“做人要给自己留有后路”，“做人要留有余地”，“多一个朋友多一条路”、“与人为善”、“少得罪人”、“手下留情”、“网开一面”等，想表达的就是这一做人的道理，这个道理同样适用于官场。其实，即使后来的收益没有期待的那么高，这种感情上的维系仍然可以带来许多社会性收益，比如积累和扩展名声、做关系链的中间人、困难时的相助、提供信息等。

总之，我的基本观点是社会结构的特征会引发行动的方向与动力，这是一种从宏观走向微观的研究理路。而中国社会文化的结构特征会给中国的个体及家庭带来一种强大的而且相当单一的驱动力，这种动力的最终形成来自于家庭内部的交换方式与社会分层与流动的渠道设计之间具有很大的吻合性。处在这样一种社会格局中的个人，从其行为方式上看，便会聚集着争光与沾光的心理与行为，从而使得其编织关系网的方式始终在以家庭为基本单位的拥有感情、工具及计谋的混合层面上展开。当这是一个十分复杂的研究课题。以我目前的研究积累，只能提出一个大概的分析框架，更加细致的研究以

及验证工作还需等待时日。我想，我这篇论文所欲图达到的目标是尽可能将以往许多零散的研究归总。如果我们可以理出其中的逻辑关联，就可以再把它们拆开来分头研究。这时，我们便会清楚地知晓各个局部的研究究竟在回答什么总体的问题。所以我只能说这只是一个论纲而已，而需要延续的问题是，社会的市场化、民主化以及互连网络社会之扁平化也会对这样的动力构成严重的挑战。

参考文献

- 艾蒂安·白乐日，1992，《中国的文明与官僚主义》，黄沫译，台北：久大文化出版公司。
- 费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店。
- 费孝通，2006，《中国绅士》，北京：中国社会科学出版社。
- 冯尔康，1994，《中国社会结构的演变》，郑州：河南人民出版社。
- 韩格理，1990，“天高皇帝远：中国的国家结构及其合法性”，见韩格理：《中国社会与经济》，台北：联经图书公司。
- 李亦园，2002，“从民间文化看中国文化”，见《李亦园自选集》，上海：上海教育出版社。
- 林耀华，1989，《金翼》，庄孔韶等译，北京：三联书店。
- 林语堂，1994，《中国人》，郝志东、沈益洪译，上海：学林出版社。
- 刘泽华，2000，《中国的王权主义》，上海：上海人民出版社。
- 马克斯·韦伯，1987，《新教伦理与资本主义精神》，北京：三联出版社。
- 帕累托等：《精英的兴衰》，刘北成、许虹译，台北：桂冠图书公司1993年版。
- 潘光旦，1999，“伦有二义”，见潘乃谷、潘乃和选编：《潘光旦选集》，第1卷，北京：光明日报出版社。
- 帕森斯，2003，《社会行动的结构》，张明德、夏遇南、彭纲译，南京：译林出版社。
- 乔纳森·特纳，2006，《社会宏观动力学》，林聚任、葛忠明等译，北京：北京大学出版社。
- 乔纳森·特纳，2001，《社会学理论的结构》，邱泽奇等译，北京：华夏出版社。

- 王亚南, 1981, 《中国官僚政治研究》, 北京: 中国社会科学出版社。
- 王毅, 2007, 《中国皇权制度研究》, 北京: 北京大学出版社。
- 西美尔, 2002, 《货币哲学》, 陈戎女等译, 北京: 华夏出版社。
- 许烺光, 2001, 《祖荫下——中国乡村的亲属、人格与社会流动》, 王芃、徐隆德译, 台北: 南天书局。
- 阎云翔, 2000, 《礼物的流动——
一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》, 李放春、刘瑜译, 上海: 上海人民出版社。
- 杨懋春, 2001, 《山东台头: 一个中国村庄》, 张雄等译, 南京: 江苏人民出版社。
- 翟学伟, 2004, “人情、面子与权力的再生产”, 载《社会学研究》, 第5期。
- 翟学伟, 2007a, “报的运作方位”, 载《社会学研究》, 第1期。
- 翟学伟, 2007b, “关系研究的多重立场与理论重构”, 载《江苏社会科学》, 第3期。
- 周荣德, 2000, 《中国社会的阶层与流动: 一个社区中士绅身份的研究》, 上海: 学林出版社。
- Lin, Nan, 1988, “Chinese Family and Social Structure”,
见《中央研究院民族学研究所集刊》, 1988年, 第65期。