

# “污秽”与道德秩序

评玛丽·道格拉斯的《洁净与危险》

刘宏涛 潘建雷

## “Defilement” and Moral Orders: On Mary Douglas’ *Purity and Danger*

LIU Hongtao PAN Jianlei

### 一、污秽何以成为“问题”

人行动的可能及其限度是现代社会科学面对的重要问题,但这一“问题”的浮现恰恰意味着人世道德系统的溃散与神圣之物遭遇亵渎的危机,是非曲直难以言说,行动无所适从。道德哲学可以为之说教,社会科学则力图在人的实践中发现并彰显有真实效力和作为事实的“道德”,以约束“失范”的政治—经济世界,确保现代人作为道德人的自我持存(self-preservation)(涂尔干,[1893]2005:5)。

以涂尔干、莫斯等为代表的法国社会学派的宗教研究是现代社会科学的奇葩。他们试图证明,任何社会都有关于“神圣—世俗”的分类;这套分类体系规范着人们的行动,否则整个人世秩序必然崩溃(涂尔干、莫斯,[1903]2000)。至于19世纪末过度世俗化的西方社会,危机不言而喻。然而,社会学年鉴学派的原始宗教研究似乎低估了现代社会道德体系的复杂程度,或者说高估了现代人行动方面“道德上行”的

---

\* 作者1:刘宏涛 北京大学社会学系(Author 1: LIU Hongtao, Department of Sociology, Peking University) E-mail: liuhongtao0128@163.com; 作者2:潘建雷 北京市委党校社会学教研部(Author 2: PAN Jianlei, Department of Sociology, Party School of Beijing Committee of CPC)

感谢《社会》匿名评审人的中肯意见。文责自负。

动力。同时,涂尔干在全身心关注宗教作为社会神圣的整合功能的同时,却给巫术贴上了“原始卫生学”的标签,忽视了污秽的社会规则与道德效力,污秽也因此是相当长的时期内远离了宗教科学的视野(道格拉斯,[1966]2008:23—25)。此前,弗雷泽虽然注意到了污秽问题,但他深受进化论影响,试图从“巫术—宗教—科学”的进化脉络来研究污秽问题,而他的理论根据不过是其所处时代普遍言说中的一些无人质疑的假设,因而,他在考察巫术时忽视了污秽的普遍性与作用(道格拉斯,[1966]2008:28—36)。

后继的社会科学家不得不沿着“神圣—世俗”二重体系的学术道路,去完善社会的“神圣—世俗—污秽”的三重体系,来双重反思“正当已然成为问题”的现代社会中的正当与秩序的社会基础,道德拉斯无疑是其中的重要代表。道格拉斯认为,前人关于污秽的观点遮蔽了宗教科学的普遍视野,因此,她试图通过研究“洁净”或“污秽”在不同文化背景下的具体内容和表现形式,以证明污秽的普遍存在与普遍功能,一并破除原始宗教(巫术)与当代欧洲宗教之间绝对对立的迷障。

道格拉斯(1921—2007)在20世纪40年代进入牛津大学从事人类学的学习和研究时,正值埃文斯—普里查德(E. E. Evans-Pritchard)声名鹊起的时候,后者在《努尔人》中关于社会结构的分析已经在当时取得了公认的成就,作为学生与同事,道德拉斯深受其影响。在《洁净与危险》的致谢中,她指出:“早在列维—斯特劳斯被结构语言学激发出灵感并把它应用于亲属关系和神话研究之前,人类学领域中就已经有了结构主义的氛围。”(道格拉斯,[1966]2008:2)1963年,道格拉斯出版了描写勒勒人食物系统和符号分类的民族志著作,即 *The Lele of Kasai*。勒勒人高度的污染意识激发她寻求对污染和分类象征进行系统化的解释,即在总体分类结构上理解污秽(道格拉斯,[1966]2008:1)。三年后,她完成了《洁净与危险——对诸多污染和禁忌概念的分析》。在该书中,道格拉斯怀着明确的理论关注并基于结构主义方法重新处理了前人轻视的“污秽(污染)”问题。(道格拉斯,[1966]2008)

道格拉斯一生涉猎广泛,著述颇丰,思想复杂(参见 Fardon, 1999: 269—292),她首要的学术目标是深入理解社会规则,因此符号分类的社会基础自然而然处于其著述的中心位置(Moore, 2009: 275)。不过,道格拉斯的思想核心还是植根于涂尔干的基本命题,她强调仪式和符号在

产生和复制社会关系中所起的重要作用正是基于这一立场,由此,她(Douglas,1970)提出了“群组—栅格”(Group and Grid)范畴图式,用以分析不同社会环境中的各种社会关系。更值得一提的是,她将这些分析与宇宙论上的差异联系在一起,从而可以对不同文化和信念开展比较研究。这样,她不仅扩展了对仪式构成的理解,而且提供了通过仪式和语言代码的联系来理解一切符号系统的新方法(沃斯诺尔等,1990:147—148;道格拉斯,[1966]2008:10—11)。在道格拉斯的思想体系中,《洁净与危险》体现了其思想脉络的雏形,具有多向延伸的可能性,因此,即使在出版40多年之后,该书依然有深入阅读的价值。

## 二、普遍的仪式与普遍的污秽

仪式不是空洞或形式化的表演,而是在创造社会现实,离开了仪式,社会实在无以为继。这一观点已然成为人类学界的普遍共识,也是当初涂尔干声称宗教仪式再现与再生产社会的题中应有之义。“丁卡人”在回家途中把路边的一捆草打个结,以表达家人推迟做饭时间,等他回来共同进餐的愿望,这与欧洲人对一周之内的每一天都要安排一个有规律的次序是相同的,都是在建立社会秩序(道格拉斯,[1966]2008:82—83)。

不过,早期人类学家对仪式(尤其是与污秽相关的巫术仪式)的重要性尚无清晰的认识。弗雷泽和马林诺斯基认为,巫术仪式是一种特殊的仪式,主要是为了“制造奇迹性的结果”。这一代表性的观点一直妨碍着欧美人类学家对其他文明宗教系统的理解(道格拉斯,[1966]2008:77)。道格拉斯指出,早期人类学家的错误观念受犹太教和基督教发展史上关于宗教的“内在意志”(interior will)和“外在实施”(exterior enactment)之区分的无形影响。例如,在持基督教福音派观点的人看来,“任何仪式都是空洞的形式,任何行为的法典化都会背离感同身受的自然运动,任何外在的宗教都背叛了真正的内在宗教”(道格拉斯,[1966]2008:79)。被基督教世界视为常理的这种观念,对理解英美人的宗教生活,无疑是正确且有益的,但欧美学者在将自己对僵死的形式主义的恐惧带入到对其他宗教的判断中时,就应当千万小心,否则便会误人误己。实际上,它确实误导了一些学者对“原始宗教做出了一些预先的假定”(道格拉斯,[1966]2008:79)。

相比之下,拉德克里夫—布朗推进了我们对宗教的认识,他认为,

宗教仪式和世俗仪式都是社会自我再生产系统的组成部分。只可惜，拉德克里夫—布朗过分限制了“仪式”的内涵，以至于“在人类学家的著述中，……它被小心而始终如一地用来指那些关于神圣的象征行为”（道格拉斯，[1966]2008:84），这样，拉德克里夫—布朗本来有可能拨云见日的研究半途而废。道格拉斯继续了前辈的未尽之业。她写到：

我们宗教行为中的极少部分是在宗教的场景中实现的。

丁卡文化是统一的。既然他们所有的主要经历背景都是交叠和相互贯通的，他们所有的经历几乎都是宗教的，所以他们最重要的仪式也必然是宗教的。但我们的经历却发生于分散的地方，我们的仪式也是如此。因此，我们必须把城镇中的春季制帽和春季清扫看成是与斯瓦希人的初熟果仪式一样的聚焦和控制经验。（道格拉斯，[1966]2008:88）

由此，“宗教”一词的意涵大大拓展，所有控制经验和为事实排序的行为都是宗教的，Religion 隐约回到了拉丁文“约束”的古义。欧洲人的擦洗清扫活动“不是以防病为主……（是）在分割，建立分界线，对家做出可见的陈述”；欧洲人对家庭内男女卫生间的区分与布须曼妇女“选择在哪里生火做饭，就在那地方竖一根棍子”是一样的，都是把“家屋就此分成了男性区域和女性区域”（道格拉斯，[1966]2008:88）。可见，所谓的“原始巫术仪式”与现代欧洲人的宗教仪式是基本相同的分类与区分，都是为了建立一种可经验的社会秩序，二者之间只有细节的而非本质的差别。

进言之，仪式不仅在造就神圣，造就涂尔干所说的关于神圣的膜拜与禁忌，也在造就污秽及其禁忌。关于污秽的仪式也是整个社会秩序的嵌套要素之一，它以“否定”的方式自发保护着宇宙的清晰分类和秩序，规定着人们行动的边界与方向。道格拉斯进一步指出，不论是在当代文化中，还是在原始文化中，对既有的分类系统与总体秩序的各种挑战，都被各自的禁忌系统在理论层面上视为某种潜在的危害（道格拉斯，[1966]2008:2）。为证明这一观点，道格拉斯选择现代文明关于“污染”的观念，将之与其他民族的相关观念进行对比，以揭示与理解污秽乃至宗教的本质。

道格拉斯认为，当代欧洲人普遍持有两种错误的观点。

第一，古代仪式以卫生学为基础。该观点认为，犹太人寿命之所以

更长和对瘟疫更有免疫力,是因为犹太人的饮食限制。比如,希伯来饮食中剔除了易被寄生的动物;并且由于传染性疾病的微生物和孢子是在血液中循环的,在烹煮前必须沥干血液。然而,直到1828年人们才发现旋毛虫,而且1860年以前一直认为它对人体无害(道格拉斯,[1966]2008:38)。

第二,原始仪式的洁净观念与现代社会的洁净观念毫不相关。现代人的清洁行为以卫生学为坚实基础,原始仪式中的清洁则是象征性的。“我们消灭细菌,而他们则避开精灵。”(道格拉斯,[1966]2008:41)的确,当代欧洲人关于污秽的观念是以关于致病生物的知识系统为基础,但这一观念的源泉其实是科学主导的社会仪式。

从比较宗教学的视角看,现代“宗教仪式”的要素、过程与社会效果,与原始社会的污秽仪式并无本质差别。原始人以它的宇宙学视野看待污秽,现代人则以生物医学的系统来看待污秽。现代人自以为是和妄自尊大的科学理念遮蔽了对自身的认识,也扭曲了对原住民的认识。因此,我们首先必须清除困扰“比较宗教学”的“医学唯物主义”,才能为“污染”研究正名(道格拉斯,[1966]2008:37)。

“如果把关于污秽观念中病原学和卫生学因素去掉,我们就会得到对于污秽的古老定义,即污秽就是位置不当的东西。”(道格拉斯,[1966]2008:45)道格拉斯举了一个后来广为人知的例子:鞋子本身不是肮脏的,把它放到餐桌上,它就是脏的。“鞋放错位置”既预设了一系列有秩序的关系,也是对秩序的违背与破坏。可见,我们对污秽行为的定义是一种社会反应,它声讨任何一种可能混淆或抵触我们所珍视的类别的物体或观念。这样一来,污秽就不再是一个孤立事件,而是系统排序和分类的副产品,因为排序的过程就是抛弃不当要素的过程。这种污秽观念把我们直接带入象征领域,当代欧洲人的污秽观念也同样属于象征体系范畴。

上述关于污秽的讨论自然而然把我们引向了原始宗教和当代欧洲宗教的统一性问题。既然污秽是分类的普遍残余物,那么,那些未被纳入特定分类系统和社会道德秩序的事物必然被视为污秽。更为重要的是,任何社会秩序要想自我持存,都一定要通过精心的理智安排与社会仪式来排斥不洁或污秽。因此,现代人所谓“原始人不区分神圣性与不洁”的观点不过是一种自我中心主义罢了。而且,欧洲人对原始巫术的看法致使他们做出

了关于原始文化和现代文化的错误区分,严重束缚了比较宗教学的发展与对人性普遍性的认识(道格拉斯,[1966]2008:7-36)。

当然,原始文化与当代欧洲文化的具体内容相去甚远。比如,原始文化大多没有发展出关于“自我”的清晰认识,“自我”隐藏于被构筑得浑然一体的世界中,当代欧洲文化的“自我”观念则十分清晰,所以,整套污秽禁忌系统的中心截然不同,原始社会围绕世界万物展开,现代人则围绕普遍人性展开(道格拉斯,[1966]2008:106-118;潘建雷,2009)。然而,这些差别非但不能否定上述论点,而且可以成为比较原始文化与当代欧洲文化的污染观念之结构差别方面的要点。

需要特别指出的是,道格拉斯在本书中还以《利未记》中的不洁之物、可憎之物和禁食之物的文本记载为例来检验她关于污秽的观点。尽管她的验证受到很多批评,而且,30多年后在她自己为本书被纳入Routledge经典文丛重版时撰写的序言中,也检讨了当年的三个错误,但她仍然坚持,自己30多年来对《利未记》的不懈研究有力地证明了当初的结论:《利未记》中对不洁动物的禁止不是基于卫生或憎恶,而是有关规则的精细理智结构的一部分(道格拉斯,[1966]2008:5-8)。

### 三、污秽:危险的异类

在特定的文化与社会结构中,不占据清晰位置的因素与力量,以及处于结构位置转变过程中的因素都是“危险”的异类,因为它们处在一种“过渡”或“位置无法确定”的状态(道格拉斯,[1966]2008:121),例如乱伦产下的孩子。根据道格拉斯的研究,我们可以从内在和外在两个方面定义这些危险:内在的力量存在于行动者的头脑中,比如恶魔眼、预言和魔法;外在的力量是行动者必须有意识操作的外部象征,比如符咒、祝福、魔力和祈祷(道格拉斯,[1966]2008:124)。在原始社会中,人们一般认为,结构位置明确的人具有外在的力量,与之相对,角色不清晰的人则被视为拥有无意识的内在力量,对地位清晰的人构成威胁(道格拉斯,[1966]2008:128)。

卡钦人的妻子扮演的正是一种跨越结构的角色。在卡钦社会,从父亲家进入丈夫家族的女子会被视为入侵者,并因此而时常被卡钦人视为无意识的施巫者。在勒勒人(Lele)、卢伯拉人(Lugbara)、条顿人(Teutonic)的社会里,在那些未经政治系统组织过的领域里,比如,妻

妾之间,人们往往也以巫术相互责难。这些在结构上模糊不清的元素会对结构本身构成威胁,对处于特定结构位置的人构成危险,这都是分类不清导致的结构性危险(道格拉斯,[1966]2008:128—136)。

每一个具体的社会都有处置污染和危险的机制。道格拉斯试图根据不同层次的分类原则所构成的社会结构来组织整体社会,并从整体上加以说明,当某社会的一部分遭遇污染时,该社会是如何运动并清除污染、重构自身的。种姓制度是这种规则的绝佳例证:“当社群被外界攻击的时候,至少这种外来危险能促进社区内部的团结。当一个社群从内部被肆意的个体攻击时,这样的个体就会被惩罚,而社群的结构就被公开地重新确认。”(道格拉斯,[1966]2008:172)

道格拉斯还注意到整体结构内部不同分类系统之间的相互冲突这一更为“危险”的现象。在她看来,社会内部各分类系统之间的冲突大多表现在与性有关的制度上,因为男女两性之间往往有较为严格的区分,并常常表现出强烈的对抗(道格拉斯,[1966]2008)。

当然,在那些严格贯彻男性统治地位的社会中,男女两性的差别并不一定表现为对抗性。比如,在瓦尔布里社会的婚姻关系中,女人彻底服从男人。一个男人可能会觊觎他人的妻子,并在搏斗中被打死,但男性统治规则并未改变,也未受到冲击。相比之下,麦斯伽人、恩伽人和勒勒人的社会则建立在自相矛盾的规则之上。在麦斯伽人社会里,“对每一个男人来说,他的男性姻亲极可能就是他的仪式交换伙伴,而他们的部落就是他自己部落的军事敌人。因此,婚姻关系要负担激烈竞争社会系统之中的紧张与压力”(道格拉斯,[1966]2008:179)。恩伽人既强调男性对女性的控制,又强调男性极易受到女性的污染,以至于“他们将性活动次数减至最少,只要能够满足繁衍后代的需要就可以”(道格拉斯,[1966]2008:180)。勒勒人的境况也差不多,男人以占有女性的数量和权利来区别身份高低,每一个成熟的男人都希望多娶妻子,以便提升自己的社会地位。但他们的这一晋升体系是开放的,允许竞争。这使女人拥有了双重角色,既是被动的抵押,又是主动的密谋者(道格拉斯,[1966]2008:186)。

在这种情况下,男女之间的对抗在所难免。当然,如前所述,这无关个人,而是社会为男子和女子提供的结构性位置所导致的结果。在这些自身交战的系统中,尽管有很多规则来保护个体男女不受相异性

别的污染,但人们不得不在竞争性的规则中取得平衡,惟有如此方可安身立命。尽管规则的冲突导致社会关系的紧张,侵入特定分类结构中的东西会被视为“污染”而遭清除,但是这些威胁着“纯洁”的力量正是“更加完善的宗教”得以发展的重要基础。这是道格拉斯对“污秽(污染、危险、异类)”的辩证评价(道格拉斯,[1966]2008:172—217)。

尽管污秽的种类和表现形式因社会而异,比如,在非现代社会中,污秽总是与整体社会秩序相连,它深入到个人的身体之中并表达社会秩序,而在现代社会中,个体层次上的污秽不再与社会秩序在事实上发生整体性关联,但是,在所有社会中出现的污秽都由分类系统和社会结构所决定。在道格拉斯看来,通过对特定文化中污染物的考察,对污染物反向确定的分类界限的区分,以及对污染物融合到更大分类秩序中的活动的研究,初步确立了“比较宗教研究项目的纲要”(道格拉斯,[1966]2008:202)。

当然,困难与问题还有很多,例如,公开的仪式可以调查,私密的仪式或限定在某个性别的秘密仪式如何调查?在同一个社会里,如何处理不同人所做的不同分类?如何才算穷尽一个社会的分类范畴?特别是,原始社会相对简单一贯的分类系统比较容易研究,现代社会高度分化、相互冲突的分类系统之间又如何整合与维持的?道格拉斯([1966]2008:88—89)指出:“对布须曼、丁卡人以及其他原始文明来说,象征行动的区域只有一个。他们分隔和整理得到的一致和统一不仅仅是一个小家,而是整个宇宙,在那里所有的经历都是有序的……(当代欧洲人)从一个场景带到下一个场景中的并非是同样系列的不断增强的象征:(当代欧洲人)的经历是片段性的……仪式创造了很多小世界,它们之间是不相关的。”所有这些关于人性与社会结构的秘密都有待严谨的科学研究者进一步发掘。

#### 四、总结与讨论

《洁净与危险》面世后,在学术界受到许多严厉的批评,相比之下,赞扬的声音则微弱得多。有学者认为,道格拉斯关于刚果勒勒人的田野调查不够深入和系统,论证大量倚重其他社会的事例,结论缺乏说服力(McCormack, 1967);也有人指出,道格拉斯的基本词汇变化多样,不同场合意思又有所不同,诸如“污垢”(dirt)、“无序”(disorder)、“污秽”(defilement)、

“危险”(danger)、“力”(power)、“禁忌”(taboo),等等,因此不够严谨。这些缺点使当时的评论家们大多怀着审慎的态度,有限度地承认该书的重要性(Ardener,1967; Tamney,1967; Spiro,1968; Kunz,1969)。

时至今日,“任何一个研究污染仪式的人都试图把一个民族对洁净的观念看作一个更大整体的一部分”(道格拉斯,[1966]2008:2)。从这个意义上说,《洁净与危险》一书在比较宗教学的发展方面所起到的基础性作用得到了学界的承认。因为,一系列的研究有力地证明,任何社会文化都必定会对各种元素进行分类,据此建立可识别和可经验的社会秩序,并将那些无法分类与排序之物定义为禁忌和污秽之物,对禁忌与污秽的恐惧和回避成为了社会道德秩序维持与再生产的重要组成部分。更为重要的是,因为社会是一个多面的总体秩序,所以污秽的种类、为保护分类清晰性的禁忌与仪式也是五花八门,而且随社会和时代变化而变化。道格拉斯([1966]2008:216-217)就此写到:

在人类的宇宙秩序中,动物和植物的生命不由自主地扮演着各自的角色。它们别无选择,只能依照自己的本性来。偶然地也有一些奇特的种群或者个体逾越界限。这时,人类就会以回避这种或那种动植物来做出反应。人们对暧昧不明行为的反应表达的是一种期许,即万事万物都应正常遵从世界的治理法则。但在他们自己作为人的经历中,人们知道他们个人对法则的遵从并不是那么确定。因此惩罚、道德压力、关于不许碰不许吃的规则、严格的仪式框架,这些都能帮助人们与其他事物和谐相处。

从整体上看,道格拉斯在《洁净与危险》中深度挖掘了涂尔干与莫斯创造的“分类”概念的效用,用来说明不同社会的知识—行动系统,尤其是分析与比较具体社会内部的诸多分类体系。道格拉斯超越了涂尔干“神圣—世俗”的分类图式,从人类学的视角证明了不同文明之间道德系统具有对话的基础与可能性,进而填平了弗雷泽在原始宗教与当代基督教之间劈开的鸿沟,为比较宗教学研究开辟了道路,也为理解人性的复杂性与可能性提供了更宽广的理论视角。

道格拉斯在思想界并不孤独,福柯、布迪厄、鲍曼几乎表达了与她相同的思想,只是他们凝视着不同的对象。福柯在监狱和疯子和性等方面考察了社会结构对异己者的识别与处理。他在《无名者的生活》中

呼吁，“就像你，总是不能跨越这条界限，跨越到另一边，倾听并且让别人听到来自别处或下面的语言；总是同样的选择，总是关注权力，关注权力所说的或是权力促使人们说的。那些生命正在那里谈论着自身，为什么你不去听听？”<sup>1</sup>布迪厄在社会分类与支配的脉络上推进了他的研究，特别是在男性统治和阶级支配上驻足良久。然而，社会支配的极端表现，莫过于种族清洗。鲍曼（[1989]2002:88）对大屠杀的研究直刺社会分类与秩序建构在与现代性共谋时所导致的极端后果。在他看来，种族主义分离出某一种群的人，并使他们保持永久的异质性，只有与他们保持距离，将他们隔开或者消灭，才能使他们变得无害。

福柯、布迪厄和鲍曼把我们的视野拉回到现实的人类社会。现代人近百年来确认和处理“污垢”的方式及其后果让人触目惊心。道格拉斯把“污垢”分成两类：一类是跨越社会结构的分子，另一类是因社会结构变动而被划分出的越轨分子（沃斯诺尔等，1990:100—101）。在现代社会中，对越轨和违法分子的处理反应了前者，而纳粹德国对犹太人的处理则属于后者。另一方面，在当今社会，曾经具有强大的道德效力（社会约束力）的“污秽”，似乎已经难觅踪迹。“逾越界限”不仅得到后现代主义的论证与肯定，也为普罗大众默认。我们不禁要问，这对现代人与现代社会来说，到底是解放，还是堕落？！

也许，一旦“污垢”与社会秩序勾连起来，人类社会就再也无法从根本上规避“污垢”的生产与再生产。由此就留给人们这样一个值得思考的问题：人类是否可以生产出一些不带来残暴后果的社会性“污垢”呢？换言之，避免第一类污垢也许不太可能，但避免第二类污垢似乎存有希望。美孚黎和彝族社会的事实便能为我们提供这方面的启发：被清洗和仇视的社会性“污垢”可以不是人类，而是鬼怪。

笔者曾在中国海南省的腹地美孚黎做过十个月的民族志调查。美孚黎同其他社会形态一样有着明确的甚至严苛的社会分类。在美孚黎人的分类系统里，“鬼”是一个重要类别，承载着对几乎所有个人不幸和社会危机展开结构性说明的重任。他们会花费很多的时间和财力去驱鬼和送鬼，而绝少在人类中寻找替罪羊。美孚黎社会的人际关系因之

1. 参见：福柯，1999. 无名者的生活. 李猛，译. 出自《社会学理论论坛》（北京大学社会学系非正式刊物）。

而和谐有序。无独有偶,中国云南省楚雄州的一个彝族群体也将个人不幸和社会秩序的失衡归结为“野鬼”之乱(参见 Mueggler, 2001)。可见,人类足以创造出不将同类归为“污垢”的分类系统,也足以超越从道格拉斯到鲍曼所揭示的人类困境。

## 参考文献(References)

- Ardener, Edwin. 1967. "Review: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo." *Man* (New Series) 2(1).
- 鲍曼. [1989]2002. 现代性与大屠杀[M]. 杨渝东、史建华, 译. 南京: 译林出版社. [Bauman. (1989)2002. *Modernity and the Holocaust*, translated by YANG Yudong and SHI Jianhua. Nanjing: Yilin Press.]
- 道格拉斯, 玛丽. [1966]2008. 洁净与危险[M]. 黄剑波, 等, 译. 北京: 民族出版社. [Douglas, Mary. (1966)2008. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, translated by HUANG Jianbo, et al. Beijing: The Nationalities Publishing House.]
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols: Exploration in Cosmology*. New York: Pantheon Books.
- 涂尔干, 埃米尔. [1893]2005. 社会分工论[M]. 渠东, 译. 北京: 三联书店. [Durkheim, Emile. (1893)2005. *The Division of Labor in Society*, translated by QU Dong. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]
- 涂尔干, 爱弥儿·马塞尔·莫斯. [1903]2000. 原始分类[M]. 汲喆, 译. 上海人民出版社. [Durkheim, Emile and Marcel Mauss. (1903)2000. *Primitive Classification*, translated by JI Zhe. Shanghai People's Publishing House.]
- Fardon, Richard. 1999. *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London: Routledge.
- Kunz, Phillip R. 1969. "Review: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo." *Review of Religious Research* 10(2).
- McCormack, William. 1967. "Review: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6(2).
- Moore, Jerry D. 2009. *Visions of Culture: an Introduction to Anthropological Theories and Theorists*. 3<sup>rd</sup> ed. Plymouth: AltaMira Press.
- Mueggler, Erik. 2001. *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. Berkeley: University of California Press.
- 潘建雷. 2009. 为个人主义奠定社会基础——读涂尔干《宗教生活基本形式》[J]. 中国农业大学学报(社科版)(1). [PAN Jianlei. 2009. "For the Social Foundation of Individualism; Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life." *Journal of China Agricultural University* (Social Sciences Edition)(1). (in Chinese)]
- Spiro, Melford E. 1968. "Review: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo." *American Anthropologist* (New Series) 70(2).
- Tamney, Joseph B. 1967. "Review: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo." *Sociological Analysis* 28(1).
- 沃斯诺尔, R., 等. 1990. 文化分析[M]. 李卫民、闻则思, 译. 上海人民出版社. [Wuthnow, Robert, et al. 1990. *Cultural Analysis*, translated by LI Weimin and WEN Zesi. Shanghai People's Publishing House.]

责任编辑: 路英浩