

當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵：

宗教人類學的視角

廖德宏

學號 19202385

二零二一年四月

香港浸會大學

我們一致通過學生廖德宏的畢業論文〈當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵：宗教人類學的視角〉作為結業要求的一部份，並推薦上述學生接受宗教、哲學及倫理（榮譽）文學士課程委員會審核。

研究進程：_____ (GPU: _____)

論文得分：_____ (GPU: _____)

總成績：_____ (GPU: _____)

謝辭

本畢業論文，承蒙陳慎慶教授悉心指導，得以完成，謹此衷心感謝。又撰寫論文期間，曾得下列人士／機構予以協助，本人併此致謝。

- 一、香港浸會大學宗教及哲學系教學及行政人員
- 二、香港浸會大學區樹洪紀念圖書館及眾圖書館工作人員
- 三、港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底一帶的「打小人」檔鋪店主們提供寶貴意見
- 四、參與「打小人」人仕協助問卷調查
- 五、被打的「小人」

學生： _____ (廖德宏)

日期： _____

摘要

本文旨以宗教人類學為研究進路，分析在當代語境下的香港「打小人」儀式與宗教信仰的關係及探討儀式物品的象徵意義。本文將以田野考察的方法為主要研究方法，探討「打小人」儀式中的宗教象徵的意義及與信仰的相關性。此外，亦以克利福德·格爾茨（Clifford Geertz）的詮釋人類學理論解釋當代香港「打小人」宗教儀式的象徵運用及其意義，從而說明它的宗教信仰內容和象徵與當代香港社會的關係。

目錄

一、導言

二、格爾茨的宗教理論和研究進路

三、打小人的傳統和在香港的場景

四、資料與研究方法

五、研究發現

六、總結與討論

一、導言

本文旨以宗教人類學的視角研究當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵。香港的「打小人」儀式一直被視為巫術、負面手段以及迷信活動的一種，甚至是一種情緒宣洩甚至非理性的活動。然而，香港的「打小人」儀式被美國《時代》周刊列為二零零九年亞洲最佳事物（*The Best of Asia 2009*）之一，認為有益心神（*best for the soul*）。¹可見，香港的「打小人」儀式是聞名於它的情緒、心神的調和作用，而一求一應是它最廣為人知的功能。簡而言之，心理慰藉是它的主要功能。然而，它的宗教面向似乎未見受到重視。在周越的〈「做宗教」的模式〉中提及有關處理中國宗教的態度。他認為若慣性地將宗教活動還原或具體化理解為已有的學院觀點中（儒釋道三個宗教體系），會發現它們缺乏一套符合宗教體系的邏輯，因而使得它們變成無意義的活動。事實上，它們的宗教性及宗教意義與風俗、歷史、社會、個人和我們「做宗教」的模式有關。²

香港作為發達的地區，甚至乎被稱為國際金融中心，整個社會結構應該是建立在較為理性和系統化的基礎上，這才符合一般人對「當代」、「發達」的想法。然而，近年不少年輕人和高學歷人士也參與儀式之中。這是一個契機讓我們重新思考有關「打小人」這回事，同時也是筆者着手研究的出發點。因此，本文處理的問題是當代香港「打小人」儀式對當代香港的宗教及社會意義。

¹ 〈「打小人」有益心神+神婆專業化〉。《信報財經月刊》，2020年4月，取自 <https://www2.hkej.com/editorchoice/article/id/2425978/>。

² 見 Adam Yuet Chau. 2011. "Modalities of Doing Religion." In *Chinese Religious Life*, edited by David Palmer, Glenn Shive, and Philip Wickeri (Oxford: Oxford University Press), pp. 67-82.

筆者在此部分希望說明研究的意義。第一，筆者在本文中希望以宗教人類學的視角出發，重新思考及檢視香港「打小人」儀式的宗教面向。筆者以田野考察的方法搜集資料，並將儀式的整個內容作詳細描述和深入分析。事實上，香港的「打小人」儀式擁有一套完整的宗教系統，而這系統與中國傳統文化及宗教性觀念的「天」、「地」和「人」三者互相關連。它們三者之間展開了不同類型的存在空間。簡單而概括地理解，「天」象徵著好的概念和價值觀、「地」象徵著壞的概念和價值觀、而「人」則是存在於好壞之間的中介。另一方面，「天」、「地」和「人」的價值並非固定不變的。它亦會依據人的判斷能力而產生變化。換言之，每人作為個體依照個人的需要和理解所作出的不同價值判斷。儀式用上的物品和行為也反映出象徵功能。它們與另外的存在空間的事物產生一致性，亦即表示象徵功能涉及對形上及形下空間存在的肯定。香港的「打小人」儀式與這些概念息息相關。當中亦很大程度上牽涉到有關意義系統的問題。這說明香港的「打小人」儀式並不止於心理慰藉的功能，它也具有宗教信仰和象徵的面向。

第二，筆者在本文中希望重新發現香港的「打小人」儀式的社會意義。如上所述，香港的「打小人」儀式能反映出意義系統。這涉及人「如何理解世界」、「如何根據理解而行動」及「行動如何重塑理解」的三大問題。³尤其在社會的語境底下，三者處於循環之中而且互相影響。這亦見於近年香港社會的問題，不但

³ 詳見 Janice Boddy, “Part IV: Practices and Mediations” In *A Companion to the Anthropology of Religion* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2016), Chapter 4.

對個人和社會造成影響，這些影響甚至可導致意義系統的轉變。如參與者對好壞的理解，亦因而分開了「我們」和「他們」的對立關係。

因此，筆者的目的不僅是研究當中的宗教信仰和象徵功能，更藉著這些分析找出它與社會的關係。

二、格爾茨的宗教理論和研究進路

本文的理論架構採用文化人類學當中對研究宗教的其中一個理論，即克利福德·格爾茨（Clifford Geertz）的詮釋人類學（interpretive anthropology）。文化人類學作為一個描述有關人類文化發展的規律和慣性的學科，十分重視宗教對人類文化的影響，以及它如何推進了人類文化的發展。在文化人類學研究中的宗教研究，我們可以稱之為宗教人類學（anthropology of religion）。宗教人類學涉及了三個重要的研究範疇：（一）對宗教本身的研究、（二）對人類宗教實踐（儀式）的研究，以及（三）宗教的社會性研究。三者互相關聯，以下將詳細說明及解釋三者之間的關係。

根據安東尼·華萊士（Anthony F. C. Wallace）對宗教的定義：「宗教是由神話合理化的一套儀式，它調動了超自然力量，以實現或防止人與自然的狀態轉變。」⁴儀式就是宗教實踐的方式。它將宗教的教義和內在精神表面化，以各中介

⁴ 英文原文如下：Religion is “a set of rituals, rationalized by myth, which mobilizes supernatural powers for the purpose of achieving or preventing transformations of state in man or nature.” 詳見 William A. Haviland, “Religious, Belief, Behavior, and Symbolism.” In *Cultural Anthropology: The*

渠道表現於「外在世界」中。華萊士亦認為宗教信念和價值的實踐，目的是達至個人升華（sense of personal lift, reassurance and feeling if overwhelming joy）甚至是一種超越的狀態（trancelike state）。此外，儀式和行為的實踐劃分了不同社會階層及其權利與義務。亦因如此，說明宗教儀式甚至宗教本身是必定與社會有所關聯的。而宗教的社會性研究則是兩者的調和，認為宗教信念和價值的實踐（儀式）會凝聚社會群體。因此，宗教代表「集體呈現」，是群體所顯現的一種力量，能吸引人認同和歸屬。簡單來說，宗教和宗教儀式可影響社會、而社會也可以影響宗教和宗教儀式的表現。它們三者之間是一組互為影響的概念。

如上所述，宗教與社會的關係是密不可分的。然而，上述只說明了宗教人類學研究的基本前設。當我們需要進一步研究特定的宗教及宗教儀式，我們需要使用上更深入及細緻的理論作分析。在以下，筆者將詳細解釋格爾茨的詮釋人類學如何理解宗教，以及說明它可以如何應用於筆者的研究。

詮釋人類學是一個以研究人類文化為主題的學派，它認為宗教是一個文化系統。這個系統以林林總總的象徵為組成部分，而這些組成部分是人類文化系統的體現。格爾茨在其著作《文化詮釋》中對宗教下了這樣的定義：宗教作為文化系統，它亦是一個象徵系統，以建立了強大、普遍且持久的動力給予人類的存在

提供基本秩序和概念，從而使人類在情緒和動機上展示出「獨特的現實」。⁵我們可以將這個文化或象徵系統分為五項重要的元素：

- (一) 宗教作為象徵系統；
- (二) 建立了強大、普遍且持久的動力；
- (三) 給予人類的存在提供基本秩序和概念；
- (四) 為這些秩序和概念提供予人類真實性；
- (五) 從而使人類在情緒和動機上展示出「獨特的現實」。

第一點說明宗教的信仰和其教義並非人類能直接認知的，它必須透過人類現實生活中的象徵系統或稱意義系統而認知的。第二點說明這個象徵系統為人類提供意義，而且能驅使人類產生動力，亦即現實中的宗教實踐。⁶第三點說明現實中的宗教實踐為人帶來生存的意義及生活方式。第四點說明人類以宗教實踐作生活方式，而且他們視之為真實存在，因而亦使本來的物質性生活和實踐提升至精神性。因此，第五點的「現實」指人類生活文化的實際狀態（物質性生活），而「獨特的」則是實際狀態下呈現的宗教生活（精神性生活），而兩者是互相對應的。由此可見，宗教與人類生活文化息息相關。

然而，格爾茨亦提出以「基本的一致性」（**basic congruence**）的觀念去理

⁵ 詳見 Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System." In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), Chapter 4.

⁶ 這裏指的是形下的、物理性的實踐。

解「獨特的現實」的呈現。他認為：「宗教符號在特定的生活方式和特定的形上物之間形成『基本的一致性』，因此起著綜合人們的精神和世界觀，最全面的秩序觀念的作用。」⁷簡而言之，「基本的一致性」就是生活中的宗教符號（形下物）與宗教概念⁸（形上物）之間的互相對應和符合。因此，這說明了研究的三個重點：（一）宗教象徵如何與人類意義系統（system of meanings）相符合。（二）人類的行為如何表現出象徵的意義。（三）象徵如何與社會和人類心理相關。⁹在第一點上，宗教象徵代表了宗教在現實世界上存在的各種事物。這些事物是以物理或可見的形式存在於現實世界之中的，例如基督教信仰傳統的聖經和聖物等。而意義系統則指向人類通過接觸這些象徵而延伸出的心理狀態或想像，即這事物代表了什麼及它有什麼含意。在第二點，這是通過第一點非物理性的意義生產後而作出的實際行動，可以理解為宗教儀式的實踐。當然，其實踐也是物理性的。而第三點，這是綜合了第一、二點後承接了出現在人類群居的語境下（社會）而產生的關係。事實上，第一點往往與第二點互為影響。人類由宗教信仰的體驗後而想像這事物為宗教信仰的象徵，而儀式則是以運用象徵事物去實踐宗教信仰體驗而所作出的實際行動。兩者之間因而互相影響。再者，宗教信仰體驗是形上面向的¹⁰，而物理性的象徵事物、儀式就是形下面向的，它們之間是互證的關係。

⁷ 詳見 Daniel Pals, "Religion as Cultural System." In *Eight Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006), Chapter 4.

⁸ 如上帝、天堂、善惡等，不是以物理形式和實在存在的「概念」。

⁹ 詳見 Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," Chapter 4.

¹⁰ 一般來說，是受宗教神秘經驗或受人類心理的依賴而產生的。

總括來說，「基本的一致性」是連接人類意義系統與宗教信仰及人類如何以自身體現宗教信仰的解釋。

因此，在實際操作上可分為兩個層面：（一）有關意義系統中宗教象徵體現的分析，及（二）它與社會和人類心理的關係。本文研究當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵。在第一個層面上，筆者將從「打小人」儀式中使用到的所有事物作為象徵並詳細分析，以及說明它們如何體現到宗教信仰和如何符合意義系統。然後，將分析結果應用於「基本的一致性」的概念中，目的為得出「打小人」儀式中涉事者的共同意義系統（世界觀）。¹¹而第二個層面上，筆者將交待儀式的時代變遷。例如儀式的內在價值和工具價值有否因時代隨之而變。這涉及儀式與社會的關係。筆者亦會說明共同意義系統與儀式的內在價值和工具價值是否關連。如果關連，它們是否會互相對應對方的含義或兩者之間是否存在不變且共同的核心思想。

三、打小人的傳統和在香港的場景

本文將以宗教人類學的視角研究當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵。

首先，我會先界定「當代」一詞在本文中的含義。「當代」一般指現代化的後續或延續，是出現在一個經歷過現代化進程後的時代。¹²雖然「當代」如今仍然未

¹¹ 意義系統涉及人「如何理解世界」、「如何根據理解而行動」及「行動如何重塑理解」的三大問題。

¹² 十九至二十世紀中，在世界各地發生的各種革命、運動以及全球性的戰爭。這些事件令世界上大部分國家或地區進入現代化的進程之中。

有一個明確的界定，但是，我們不能否認的是我們可以以「當代」宣稱我們正在生活的時代。¹³事實上，當代的研究與歷史研究有一定程度上的分別。歷史研究一般側重於對已發生事物的研究，而當代研究則重視一段未完成發展的時間，因此，當代研究是多變的亦存在不確定性的，它會因社會環境的改變而隨之而變。然而，筆者採取宗教人類學的視角研究這個儀式有其可取之處。宗教人類學是人類對宗教及宗教文化研究的其中一個取向，它對宗教提出了三個基本的研究範疇：對宗教本身的研究（包括起源和轉變）、儀式研究及宗教的社會性或社會意義研究。¹⁴這正符合本文的兩項研究重心，儀式的宗教信仰屬於宗教本身和社會性的研究，而象徵則是偏向對儀式內容的研究。但無論如何，三者之間必定存在關聯，因此，本文將以當代香港「打小人」儀式放在宗教人類學的研究框架內研究，目的是得出三個基本範疇的結論以及以結論延伸至對當代社會的研究。

香港「打小人」儀式屬於儀式的範疇，根據格爾茨（Clifford Geertz）的定義，宗教作為一個象徵系統建立了強大、普遍且持久的動力給予人類的存在提供基本秩序和概念，從而使人類在情緒和動機上展示出「獨特的現實」。¹⁵然而，在喬健與梁礎安著的《香港地區的「打小人」儀式》中，他們亦論證了有關巫術與宗教

¹³ 在現代性後出現的思潮，包括後現代。它們對社會的政治、文化及生活方式帶來改變，更改變了思考模式。因此，為區分兩者的不同，我們應將生活中的時空稱之為當代

（contemporary）。詳見 Gary Browning, Abigail Halcli and Frank Webster, “Theory, Theorists and Themes: A User’s Guide to Understanding the Present.” In *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*. 1st edition (London: Sage Publications Ltd, 2000), Chapter 1.

¹⁴ 詳見 William A. Haviland, “Religious, Belief, Behavior, and Symbolism.” In *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. 12th edition (Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning, 2008), Chapter 14.

¹⁵ 詳見 Clifford Geertz, “Religion as a Cultural System,” Chapter 4.

的區分。他們大致上認為「打小人」是一種巫術多於宗教。「打小人」儀式作為一種巫術是個體性的，施行巫術是為了符合個體的目的。這表示它們以個體的工具價值和實用性為主。他們更認為「打小人」儀式是為一種類感巫術（**homeopathic magic**）和接觸巫術（**contagious magic**），即可以透過被施咒對象的感應或間接或直接接觸而施行巫術。¹⁶然而，筆者認為格爾茨的定義更適用於研究當代香港「打小人」儀式。當代香港「打小人」儀式不只是符合個體目的巫術。廣義上，它亦涵蘊了宗教的社會意義。格爾茨在他的詮釋人類學（**interpretive anthropology**）系統中提出了基本一致性（**basic congruence**）的概念。他以此說明我們生活中特定的宗教符號表示了特定的形上事物，兩者之間形成「基本的一致性」亦因此綜合人們的精神和世界觀以及提供全面的秩序觀念作用。簡而言之，宗教在儀式甚至日常生活的象徵事物與形上事物（包括宗教的超自然能量、巫術、宗教故事和概念等等）形成「基本的一致性」，即我們可以以日常生活的象徵指涉形上事物。有關深入的理論說明容後再詳細解釋。

傳統上，「打小人」是在每年驚蟄時舉行的一項儀式，「打小人」儀式的原來目的是驅除「小人」及迎來「貴人」。所謂「小人」，是與「貴人」互相對立的概念。兩者互為一組及以相反的意義而解釋對方。在驚蟄時，人們相信因氣候變化影響，冬眠中的動物和昆蟲會從春雷的天氣中驚醒過來，而這時一些污穢不淨的東西會從四方八面湧現。「小人」被認為屬於污穢不淨的東西之一。一般而言，

¹⁶ 喬健、梁礎安，〈香港地區的「打小人」儀式〉。《中央研究院民族學研究所集刊》54（1982）： 115—127。

「小人」被人們視為生活上的麻煩或對平順生活的障礙。然而，每人對「小人」和「貴人」的理解是可以截然不同的。它是建基於每人的生活經驗及世界觀之上的一組概念。當代的「打小人」儀式因時代的需要變成了一個常設的儀式。「打小人」店主受香港法例的批准，使「打小人」儀式合法，更成為了一門生意為部分人帶來經濟利益。「打小人」儀式更被納入非物質文化遺產，由香港民政事務局通過進入《首份香港非物質文化遺產清單》的第 3.16 項「驚蟄祭白虎」中。¹⁷

一般而言，香港的「打小人」儀式開放給所有人參與。參與者會提供他們想被施咒對象的名字及出生的時辰八字，以達至對特定對象施咒的目的。此外，「打小人」儀式亦不要求有一特定的「小人」對象。參與者可以以生活平穩為目的，祈求去除身邊遇到的或有可能遇上的「小人」。在環境設置方面，一般的「打小人」檔鋪會擺滿各式各樣的神像。據了解，他們認為每一個神像代表不同神祇，擁有不同的能力並會以神祇們的能力達成參與者祈求的願望。據「打小人」店主的說法，他們認為「打小人」的檔鋪，實質上是一個小型的廟宇。因此，他們亦認為這個地方蘊含著宗教信仰的內容和神秘的宗教能量。¹⁸「打小人」儀式一般會設置在較為陰森的地方，如道路的三岔口及天橋底。他們認為這些地方有助他們施行巫術。事實上，「打小人」儀式的環境選址與道教傳統的風水概念有關。

¹⁷ 香港民政事務局《首份香港非物質文化遺產清單》第 3.16 項：驚蟄祭白虎，詳細內容如下：每年「驚蟄」當日，儀式參與者在路邊、分岔路口旁、天橋底或廟宇內等地進行「祭白虎」儀式，以驅除惡運，並為自身或家人祈福。有些地方稱該儀式為「打小人」。見 康樂及文化事務署（2014）。《首份香港非物質文化遺產清單》。香港：康樂及文化事務署。取自 https://www.lcsd.gov.hk/CE/Museum/ICHO/documents/3862785/3863408/First_hkich_inventory_C.pdf

¹⁸ 訪談於 2020 年 8 月 4 日下午 1:50 在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

「打小人」儀式的設址大多為道教風水中的「三煞位」。「三煞位」指的是劫煞、災煞和歲煞的合稱。¹⁹道教的風水概念認為「三煞位」存在一種氣氛容易招惹鬼神，因此在「三煞位」招請鬼神及借其能力施行巫術是最合適的選擇。從前香港鵝頸橋橋底一帶被視為是處於「三煞位」的，而人流少亦是施行巫術合適的因素之一。但經歷過社會發展後，這一帶如今已經是人流密集、車水馬龍。

香港「打小人」儀式出現的時間不詳。根據筆者與「打小人」檔鋪店主的訪談，他們表示「打小人」儀式最早出現於南中國的廣東一帶，而且流行於珠江三角洲區域。²⁰現時，香港的「打小人」儀式主要集中於港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底一帶以及部分散佈於九龍油麻地區。²¹經實地考察後，筆者發現鵝頸橋橋底一帶的「打小人」檔鋪為數最多，亦較為集中。九龍油麻地區的「打小人」檔鋪則為數較少，而且散佈於油麻地區的各處，因而顯得較為不集中。²²據悉，於八十至九十年代「打小人」儀式曾於半山寶雲道一帶出現。經筆者考察後，發現半山寶雲道一帶的「打小人」檔鋪現已消聲匿跡。在香港馬鞍山一帶亦有類似的儀式，但因其只涉及整個儀式的其中一項〈祭白虎〉²³，並不是完整的「打小人」儀式，因此不考慮納入本研究中。考慮到研究的準確性、廣泛性及客觀性，本文集中考察鵝頸橋橋底一帶檔鋪的「打小人」儀式。

¹⁹ 詳見俞灝敏，《風水探究》（香港：中華書局，1991），頁 146—154。

²⁰ 受訪者「打小人」檔鋪店主，2020年8月4日下午2:00在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

²¹ 見附錄圖 3.1 及 3.2。

²² 就筆者所發現，整個八月份中，鵝頸橋橋底一帶的「打小人」檔鋪全盛時期共有八個檔鋪營業，而油麻地區「打小人」檔鋪則只有一至兩個檔鋪營業。

²³ 一般來說，〈祭白虎〉的地點不定而且當中不涉及經濟利益。

四、資料與研究方法

本文以人類學的方法研究儀式的宗教信仰及其社會性。由二零二零年八月四日開始，筆者在灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底一帶進行了為期一個月的田野考察。筆者以人類學的田野考察方式作為主要收集資料的方法。事實上，人類學的研究方法是一種社會研究。「探索」(exploration)、「描述」(description)及「解釋」(explanation)作為筆者研究的方法，目的是全面和有效地總結出筆者的觀察和分析。²⁴

「探索」和「描述」方面，田野考察的第一身觀察(在地觀察)是其中一項。筆者記錄在當地的所見，這為研究目標帶來更多方面的認知。在地觀察從環境設置的視角出發，搜集的資料與訪談相結合從而產生全面認知。第二項是深度訪談，透過與涉事者的溝通和理解而收集研究資料。筆者提出準備的問題，以及將訪談記錄列出，再以加以分析和總結。筆者和參與儀式的涉事者進行訪談，並對涉事者採取同樣的態度處理。這樣做的目的是保持文章的客觀性。人類學家將此形容為對話書寫，這是一種協作(collaboration)或稱複式作者群(plural authorship)，透過我和他者的互相依賴(依存關係)而使知識「協作」產生。²⁵

在「解釋」方面，筆者將於敘事中使用較為客觀的修辭手法去描述研究所得。目的是將研究的主觀判斷減至最低。換句話說，將其客觀事實提高。這是人類學

²⁴ Earl Babbie 著，林秀雲譯，《社會科學研究方法》(台灣：雙葉書廊，2016)，頁 130—135。

²⁵ 詳見 林徐達，《詮釋人類學：民族誌閱讀與書寫的交互評註》(台灣：桂冠，2015)，第二章。

研究中的互為主體性(intersubjectivity)，克服主客之分。此外，這亦是一種循環，透過整體的理解而落實各部分，又以各部分的理解來構思整體。總而言之，是持續性的知識運動，最後的目的是將它們轉變為相互的解釋，這稱為詮釋循環理論。

26

五、研究發現

筆者的研究主要處理及解釋兩個問題，問題針對「打小人」儀式在香港這個特定的語境下，分析它的宗教意義和社會意義。以下說明筆者於此時段的考察記錄，再以人類學理論解釋「打小人」的內容及研究的發現。為了進行詳細並深入的分析，筆者詳細描述出整個儀式的次序、儀式的物品、儀式過程，以及各個參與者的表現，並綜合出儀式的內容，放到理論框架中分析和討論。

一般來說，「打小人」儀式主要涉及兩類參與者。為方便理解，筆者將儀式的各個參與者分別以不同的稱謂以表示他們在儀式的參與程度和角色。以下將列出儀式中的各個參與者角色及他們在儀式中的表現。

(一) 施咒者

他們是主導以及施行儀式的人。儀式的各部份也由他們帶領及指導。他們的身份通常是上了年紀的女性，而且對這個信仰及儀式有一定的知識及經驗。他們透過使用有信仰色彩的物品以及咒語與神明溝通，而達到參與者

²⁶ 董恩光，〈從存有論詮釋學循環到解釋人類學－真理與方法與格爾茲理論運思之緣起〉。《圖書資訊學研究》2.2 (2008)：61-89。

的目的，可以理解為形上世界與形下世界的中介者。

（二）信仰者

他們是參與儀式的人。儀式以他們的個人世界觀為中心，以及帶有個人的目的。一般來說，他們並不一定對這個信仰及儀式有十分深刻的知識及經驗，但他們的世界觀必定與信仰有著呼應的效果。

「打小人」儀式的內容：

鵝頸橋底一帶的「打小人」儀式合共有七個步驟，包括：（一）奉神和稟告。（二）打小人。（三）祭白虎。（四）消災化解。（五）送天狗、白虎。（六）接福，及（七）打杯。整個過程大概需要十分鐘，功用主要是「驅除壞的東西（小人）」和「迎接好的東西（貴人）」。

（一）奉神和稟告

首先，施咒者會讓信仰者在符紙上寫上個人的姓名、出生時辰八字。接着，信仰者需點上三枝香並向神壇中的觀音像請示，以及將其插到灰爐中。這個步驟象徵奉神和稟告，而三枝香分別代表「天」、「地」和「人」三種形上及宗教性的概念。奉神的目的是請示神明（主要為觀音）及奉獻的意思。在神壇內擺放着各式各樣的水果亦被視為奉獻神明的祭品。²⁷稟告則是向神明報上信仰者的身份，要求神明為信仰者作法而達到其目的。

²⁷ 見附錄 5.1。

（二）打小人

這是儀式的第二個步驟。施咒者會拿上寫有「小人」姓名及出生時辰八字的小人紙，並將其放置在磚頭上用鞋進行不斷拍打的動作。施咒者亦會在這個過程當中加上一連串的說話，我們可以理解為施咒的咒語。一般來說，咒語²⁸的內容大同小異，目的也是指向對小人身體各處的破壞（包括頭、面、眼、耳、嘴、肚、手和腳）。最後，當小人紙出現破壞的痕跡，這個步驟方為完成。

（三）祭白虎²⁹

施咒者會將被破壞的小人紙放到象徵白虎的祭紙之中，象徵白虎叨掉小人、將小人懲罰。接着，小人紙和白虎祭紙一並用神壇上的香燭燒掉。這個步驟象徵小人被白虎叨掉及離開信仰者的世界。

（四）消災化解

施咒者拿出解難紙³⁰圍繞信仰者身體的周遭，象徵清洗信仰者身邊的小人及他們帶來的惡運。這也是一個保護作用，保護信仰者免除小人再次帶來的惡運。同時，施咒者亦會唸咒：「除小人東西南北、除小人街頭巷尾。」接着，施咒者會計算信仰者的出生時辰和八字，如信仰者於此年犯太歲的話，則需多進行一個步驟「安太歲」。施咒者將準備一張平安符以抵消信

²⁸ 見附錄 5.2。

²⁹ 見附錄 5.3。

³⁰ 見附錄 5.4。

仰者與太歲神祇的衝突。

(五) 送白虎

施咒者將會拿出一塊豬肉、白虎祭紙、五鬼紙和五輪紙³¹，然後白虎祭紙將豬肉叨掉。³²這過程象徵對白虎奉獻上祭品並象徵白虎吃飽後不會再傷人。同樣地這也是一個保護作用。為保護不相關的人，免白虎傷害無辜者。

接着，施咒者將五鬼紙和五輪紙平放於地上，並用解難紙及鈴噐在五鬼紙和五輪紙的表面打圈及發出鈴噐的聲響，再加上施咒者喃喃念咒。然後，施咒者一手拿著白虎祭紙，一手拿著解難紙、五鬼紙和五輪紙摺疊而成的紙張，並用神壇上的香燭將紙張燒掉。³³此步驟象徵信仰者的解難訴求傳達至神明。

(六) 接福

施咒者拿出保平安紙、拉手貴人、轉運平安紙、轉運盤及轉運符³⁴並把它們摺疊在一起。然後，在信仰者的頭上打圈。一般來說，保平安紙、拉手貴人、轉運平安紙及轉運盤都是紅色或綠色的。在中國傳統文化中，這兩個顏色也有吉利的含意。這個步驟象徵運氣轉化，由舊有的壞運氣轉至較好的運氣，亦代表「鴻運當頭」的意思。接着，施咒者會要求信仰者伸出雙手（手掌朝天），再將紙張拍到信仰者的雙手手掌上，象徵信仰者接

³¹ 見附錄 5.5。

³² 見附錄 5.6。

³³ 見附錄 5.7。

³⁴ 見附錄 5.8。

住福氣。³⁵

(七) 打杯

施咒者將兩隻筊杯擲於地上，直至得到聖杯（即一正一反的筊杯），就表示整個儀式和請求已得到神明允許，儀式亦隨之而完結。

「打小人」儀式的宗教意義：

從上述的記錄中，筆者得出「打小人」儀式的宗教意義。以格爾茲的詮釋人類學理論理解，它符合了「基本一致性」。筆者先從儀式上的象徵事物說明「基本一致性」如何在其中實踐，從而論證儀式是擁有宗教意義。

「打小人」儀式中用上的物品被理解為連接「天」、「地」和「人」的中介事物。施咒者亦透過用火燒、言語及打的動作將物品及訊息從形下傳達至形上世界。首先，筆者將解釋象徵事物的意義。總括來說，儀式共涉及三種不同的象徵事物，即（一）火焰、（二）言語和（三）物品。

(一) 火焰

火焰是存在及連結於形上與形下的媒介。施咒者透過使用火焰燃燒物品從而認為物品由此傳達至形上、不可見的世界亦即神明存在的地方。施咒者作為形上與形下的中介者會運用火焰這個媒介以達至其目的。當中的原因是，火焰燃燒的特性能使得物品的形象消失於形下、可見的世界之中，從

³⁵ 見附錄 5.9。

而使其變成不可見的事物，因此被認為物品已經傳達亦與形上世界（神明存在的地方）不可見的特性相符合。

（二）言語

一般而言，「打小人」儀式中用上的言語可被理解為咒語。施咒者以不清晰的以及類似自言自語的表達方式說出咒語，展示了咒語是異於日常語言的。它的目的亦不是對人傳達訊息的，亦被認為是唯一能與神明溝通的言語。因此，言語也是一種中介媒介，存在於形上與形下。

（三）物品

符紙是儀式上主要用上的物品，它以紙製的形象出現於形下世界。總括來說，符紙共有三大類型：表示性的、主動性的及被動性的。

表示性的符紙包括小人紙、白虎祭紙、五鬼紙和五輪紙。小人紙顯然表示「小人」。³⁶白虎祭紙表示驚蟄出現的白虎。五鬼紙表示五種「鬼」³⁷，包括虎、豬、朱雀、蛇、鎖鏈和掃帚，分別表示五種不同的力量和功能：殘暴、懶惰、是非、心腸狠毒、將小人鎖住及掃掉。首四項是負面力量，以綜合四種負面性格的鬼對「小人」造成這四種負面的影響。鎖鏈和掃帚則是正面功能。而五輪紙則表示「火、水、木、金、土」。參與者認為五輪為世界、宇宙萬物的組成元素，而人的運程與五輪的調動有關。此外，

³⁶ 「小人」即對信仰者的生活產生了阻礙或將會產生阻礙的對象。在信仰者的個人世界觀中，他（他們）是處於「壞」的面向。下面的部分將詳細解釋有關概念。

³⁷ 在儀式中，「鬼」與神明是對立的關係，但人作為中介者則能與這兩方面溝通。人在儀式中是借用「鬼」的負面力量和功能對「小人」造成負面的影響，正如儀式前會請示神明一樣，目的是表示鬼與神明的形上存在及代表他們的能力。

用以打「小人」的鞋也有它的形上意思。據悉，施咒者用以打「小人」的鞋是由年老婦人所提供。施咒者相信這些鞋的年代久遠而充滿女性所擁有的「陰氣」，而且鞋是人身上最不潔的衣物，有利施咒。這也表示了「小人」是不潔的。³⁸總括而言，表示性物品的功能主要是單純的表示，即純粹以其形象表示事物的形上存在。換言之，表示性物品是以形下之物符合形上之物。

主動性的物品是以積極的面向作為功能，也就是以施咒者的魔法而採取主動的意志請求形上世界的神明為信仰者達到目的，即是由下而上的關係，透過形下世界的訴求上達神明。其中包括解難紙、拉手貴人、轉運平安紙、轉運盤及轉運符。解難紙是依賴信仰者主動的意志，「希望」解除災難、化解壞的東西。同樣道理，拉手貴人也靠信仰者主動的意志而「希望」迎得貴人相助。而轉運平安紙、轉運盤及轉運符是信仰者主動「希望」轉化壞運至好運。

最後，被動性的物品有保平安紙、平安符及筊杯。保平安紙與平安符的作用並不是「希望」招來平安而是「保持」平安繼續與信仰者同在。³⁹而筊杯則是展示形上世界中神明對信仰者的訴求的回覆。兩件物品也同時顯示出被動性的特性：它們不是靠信仰者主動要求，而是由上而下的，透

³⁸ 受訪者「打小人」檔鋪店主，2020年8月10日下午2:30在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

³⁹ 基於筆者的分析，平安、平順和順利等這些因素是以「好」的面向存在於信仰者的文化世界觀之中。這個世界觀認為價值是二元的，沒有中間的狀態。因此，我們能夠推測出平安、平順和順利等這些因素是先存在於各信仰者之中。所以保平安紙與平安符是以「保持」的方式表達，而不是「希望」招來平安。

過神明下達的。

從上述可見，儀式中三種不同的象徵事物也可以被理解為連接形上與形下的中介媒介。我們可從中發現該些事物在形上世界的對應事物，因此使「基本一致性」(basic congruence) 得以構成。而且，這種「基本一致性」的實現亦涉及參與者對形上和形下世界的理解，亦即意義系統 (system of meanings)。「打小人」儀式的各個參與者也涉及了兩個不同的意義系統。第一個是他們共同的意義系統 (文化世界觀)，第二個是個人的意義系統 (個人世界觀)。這兩個意義系統是呈二元對立的。參與者相信對立的概念，如有「好」就有「壞」，而「好」與「壞」存在於相反和對立的位置。一般而言，「好」與「壞」的想法是建構於信仰者主觀的角度。即是，縱然他們有共同的世界觀 (文化世界觀)，但對待特定的事情時，他們會因應自己對好壞的判斷 (個人世界觀) 而產生出不同的目的，筆者將在下面部分進行深入分析。

據筆者對信仰者的訪談記錄，他們也認為生活的不順是由於小人出現，而要使生活平順就必須驅除小人、迎來貴人，而小人的消失實際上意味貴人的來臨。筆者發現他們的意義系統中同樣存在一組對立的概念：「好」與「壞」。這組對立的概念是先存於他們思想 (意義系統) 中的。換言之，好比壞多就理解為「貴人相助」、壞比好多就理解為「小人作祟」。此外，這亦對應着「神明」和「鬼」的理解，即好是神明的能力展現、壞是鬼的能力展現。

再者，對立概念也是外在環境對內在世界觀（個人世界觀）的互相呼應，而內在世界觀（個人世界觀）也會投射至外在環境而產生判斷能力，界定「好」與「壞」。因此，它們是互證及循環的關係。總括來說，我們可以理解「打小人」儀式作為形下的表達，它反映了參與者對形上世界的價值觀。儀式中各種象徵事物則是連接形上與形下的中介媒介，它們可從形下中找到，並且以宗教和信仰的意義賦予而產生與該事物在形下世界中本身的不同意義。以弗雷澤(James George Frazer)的觀點來說，我們可以理解為「打小人」儀式是一種巫術信仰，因為參與者相信進行某種固定的、持續的儀式能達到目的。⁴⁰而且，我們亦能看出儀式中的靈物信仰。⁴¹所有儀式物品也不僅僅有形下的實用意義，更有形上的宗教意義。

如上所述，儀式上用上的一切象徵事物也可以用「好」與「壞」去理解和分類。儀式的實際意義符合人類的意義系統，即各參與者分享共同的文化世界觀。而且，這也同時說明形上系統其實是具系統性的，其系統性也是與形下產生出「基本一致性」。從格爾茲對宗教的定義來說，整個儀式的實踐涉及了一套系統。它為參與者的存在提供基本秩序和概念、呈現出真實性以及使參與者在情緒和動機上展示出「獨特的現實」。因此，「打小人」儀式是具宗教意義的。

⁴⁰ 見 James. G. Frazer. 1993. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Hertfordshire: Wordsworth), pp. 121-147.

⁴¹ 胡新生，〈古代巫術靈物的厭勝辟邪法術〉。《歷史月刊》248（2008），頁 44—89。

「打小人」儀式的社會性意義

有關儀式的社會性意義，實際上是說明象徵如何與社會和人類心理相關。在處理這個問題時，筆者會用上在田野考察中對參與者的訪談記錄，從而描述參與者對打小人儀式的觀點。

如上所述，「打小人」儀式是具宗教意義的，它亦能被概括理解為一種宗教活動，以及與社會的政治狀態有關。從筆者對各個參與者的訪談記錄中可見「小人」的對象可由特定人物到社會人物，最後甚至可包括「非實體存在」的對象。⁴²這樣不但說明信仰者不需要一定與「小人」對象有直接關係或深刻的認識，甚至乎可以未有過接觸和關係。⁴³當我們將「打小人」儀式放置於社會的層面理解，有兩個必須處理的問題。第一是儀式的內在價值有否因社會或外在環境影響隨之轉變？第二是工具價值有否因社會或外在環境影響隨之轉變？

在內在價值方面，筆者認為「打小人」儀式的內在價值即其宗教意義。筆者於上述部分說明儀式的宗教意義，它的實踐涉及了一套意義系統，而該系統為參與者的存在提供基本秩序和概念，呈現出真實性，以及使參與者在情緒和動機上展示出「獨特的現實」。因此，筆者要在此說明「打小人」儀式的內在價值有否因社會或外在環境影響隨之轉變。

從筆者的田野考察所見，「小人」的對象可分為兩類，即政治和社會人物

⁴² 受訪者王先生，2020年8月10日下午2:20（港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底）表示：他的『小人』對象是『瘟神』，因為『瘟神』製造出瘟疫禍害人間。

⁴³ 雖則如此，但是「打小人」檔舖店主（施咒者）表示「瘟神」是鬼神的一種，不能對此施咒。

及信仰者日常生活上的人物。因此，筆者認為可分為兩種「打小人」的動機，包括政治或社會的動機及日常生活的動機。打小人檔鋪鋪主（施咒者）透露出她對儀式與社會的關係的觀察。她認為儀式的參與者（信仰者）有年輕化的趨勢。從近五年的時間觀察，她這樣描述：「以往主要是中年和老年的婦人找我。她們希望藉此能教訓和趕走生活上遇到的小人。但近幾年，多了很多較年輕的人找我打小人。大約由二十多歲到三十多歲也有。他們通常打一些政治人物和社會人物。」⁴⁴筆者的觀察亦證實了這一點。光顧打小人檔鋪人士的年齡大概由二十多歲至七十多歲不等。一般較年輕的光顧人士絕大部份有政治或社會的動機，而年紀越大則越專注於日常生活的動機。從訪談中，筆者發現帶政治或社會動機的信仰群與日常生活動機的信仰群在對儀式的內在價值並沒有明顯的分別。以筆者的觀察和理解，此兩類動機實際上是指向同一種目的。這個目的就是以生活平順為出發點而衍生出「驅除壞的東西（小人）」和「迎接好的東西（貴人）」的思想。換言之，「打小人」儀式的各種參與者也先存在「好」與「壞」這組概念，亦即上述提及的文化世界觀和宗教意義。無論外在環境如何使他們對「好」與「壞」的判斷產生變化，但這種變化是後於宗教意義的。因此，「打小人」儀式的內在價值不會因外在環境影響隨之而變。

而在工具價值方面，筆者認為「打小人」儀式的工具價值一方面與信仰者

⁴⁴ 受訪者「打小人」檔鋪店主，2020年8月10日下午2:40（港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底）表示。

的情緒有關，而另一方面則與信仰者的信念有關。

從訪談中，筆者得出了這樣的結論：「打小人」儀式使信仰者內心的情緒得到舒緩，但對冀望儀式帶來的結果則有所不同。一般來說，信仰者會帶負面的情緒參與儀式。他們認為生活不順、被人迫害，甚至憤恨某些事和人。信仰者也同意參與儀式後他們的負面情緒得到宣洩及舒緩。他們亦稱之為一種「情緒上的安慰」。但當問到他們對儀式的冀望結果時，帶政治或社會的動機的信仰群大部分也表示不太相信儀式能帶來正面的效果，而帶生活的動機的信仰群的比例也不高。⁴⁵此外，打小人檔鋪店主表示在從前（大約是七、八十年代）信仰者一般對儀式表示相信的為主。⁴⁶這衍生出另一個問題：為甚麼信仰者們不相信儀式的效果仍然參與其中？若以「情緒上的安慰」去解釋，「打小人」儀式的工具價值將顯得缺少社會性意義。

因此，筆者將接着以兩代信仰群出現的差異為起點，說明「打小人」儀式如何與信仰者的信念有關。據筆者的分析，此差異與社會情況有關。近年香港社會的情況不穩，信仰者普遍認為近年來政府的舉動對社會大眾造成極大的不滿。⁴⁷香港政府成為社會大眾的施咒對象，信仰者亦認為香港政府的行為顯示出它並不與他們處於同一種世界觀及價值觀之中。因此，它被視為「他們」並對立於「我們」。「他們」是「壞」的，「他們」也就是「我們」生活中的障礙、是「小人」，

⁴⁵ 筆者總結訪談內容，2020年8月4日至8月20日。

⁴⁶ 受訪者「打小人」檔鋪店主，2020年8月10日下午2:40（港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底）表示。

⁴⁷ 筆者總結訪談內容，2020年8月4日至8月20日。

所以「我們」要教訓「他們」。而高學歷人士和年輕族群的參與不但反映出他們對「好」與「壞」的價值判斷，更藉這種價值判斷延伸至表示自己的政治取態。

有些信仰者更以此表達自己對政治現實無能為力的補償：

我對政治現實無能為力，但我心有不甘。所以，我希望「打小人」可以作為我無能為力的補償，如買贖罪卷一樣。⁴⁸

筆者認為此處可以呼應內在價值，「好」與「壞」的判斷在這裏成為了政治價值判斷。「好」是代表「我們」，亦即信仰者的個人價值判斷，同時也代表政治價值中的「正義」和執行着「正義」的人。而「壞」代表「他們」，即「小人」亦代表着政治價值中的「不義」和行使着「不義」的人：

我覺得我們在做正義的事。他們做的事是完全不符合大眾的利益、與大眾為敵、也是不義的。所以，我覺得正義和理據站在我們的一方。⁴⁹

政治上的正義也許沒有一條明確的界線。但是，若果今天我不站在香港人的一方，我的良知會譴責我。因為這次事件讓我看到了社會的荒謬，去到今天，誰在做不義的事情也不用爭議了。⁵⁰

信仰者的信念表達作為「打小人」儀式的另一工具價值，它亦與內在價值互相呼應。信仰者們這種表達顯示了宗教意義與社會意義的互動性。總而言之，

⁴⁸ 受訪者嚴先生，2020年8月4日。在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

⁴⁹ 受訪者周先生，2020年8月12日。在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

⁵⁰ 受訪者謝先生，2020年8月12日。在港島灣仔堅拿道東鵝頸橋橋底。

筆者認為「打小人」儀式工具價值會因社會變遷而隨之而變。另一方面，它也呼應着內在價值（宗教意義）。

總括以上，「打小人」儀式的社會性意義顯示共同意義系統與儀式的內在價值是關連的。信仰者無論以什麼動機參與也有一套與儀式所呼應的核心思想，而這核心思想是不變和一致的。但工具價值可被分為兩個範疇：其一是純粹的「情緒上的安慰」，第二是與內在價值互相呼應工具價值。從上述可見，「打小人」儀式的宗教意義與社會性意義存在互動性。

六、總結與討論

本文考察和分析當代香港「打小人」儀式的宗教信仰和象徵。「打小人」儀式反映了宗教信仰的內容，同時亦符合作為宗教的條件。「基本一致性」出現在象徵事物中，它連接參與者對形上和形下世界的理解。這種理解建基於一套由對立概念出發的文化世界觀上，再加上各信仰者的主觀意志產生的判斷力而構成個人世界觀。最後，兩個世界觀呈現出互相影響的情況。因此，這也說明「好」與「壞」、「我們」和「他們」這些概念不是絕對不變的。它們可以因個人世界觀的轉變而衍生出不同意義。

在社會的語境底下，當代香港的「打小人」儀式可以分為內在價值和工具價值。它的社會因素並不會改變它的內在價值，而工具價值是會因社會因素的轉變而改變的。內在價值方面，無論信仰者以什麼動機參與儀式，文化世界觀和個

人世界觀也作為「打小人」儀式核心思想的基礎，而這個核心思想是不變的。然而，工具價值並不如此，它會因社會的情況而產生徹底的改變。例如在當代香港的社會的語境底下，「打小人」儀式的實際作用沒有像以往般吸引。大部分信仰者也認為它不能真正解決問題⁵¹，但這也無阻信仰者繼續參與。原因是因為它不但可被視為心理慰藉的方法，而且顯示出信仰者的世界觀和意義系統，就如信仰者強調這是一種對所信奉的價值的表達，更將此連繫到政治生活的層面。筆者認為當中顯示的社會意義比起心理慰藉的解釋具有更深刻的意義。

正如筆者的總結和在導言部分中所述，當代香港的「打小人」儀式與林林總總的中國傳統風俗也處於同一命運當中。它們輕易地被還原為一種心理慰藉的事物。事實上，心理慰藉是它們的功能，但它不能視為全部。筆者認為理解它的內容和意義比起理解它的功能和效用更為重要。

若以巫術角度去理解「打小人」儀式，它是否就是一種以功能作為目的的手段？縱然許多人對巫術的看法也是負面的，認為它是為滿足人的意願而產生的；是神秘而缺乏理性思考的產物，放置科學價值觀中它被稱為迷信活動。事實上，巫術的起源並不只停留於滿足人的意願或迷信上，它亦是由於當時的社會狀況而誕生的。原始社會的神秘性思考與實際考慮是並存的。簡單來說，對神秘的思考也必不脫離實際生活的考慮。⁵²因此，巫術誕生於社會脈絡底下，研究巫術不應

⁵¹ 這裏指工具性的問題，即「小人」確實地得到教訓。

⁵² 見高華平、曹海東。1995。《中華巫術》（台北：文津出版社），頁 23-41。

只著眼於它的神秘性，因為它的出現必定不能脫離社會脈絡而獨立討論。同樣道理，「打小人」儀式的功能和效用不是本文最重要的部分。既然社會能使巫術出現，那麼社會亦可使巫術消失。然而，是什麼原因導致「打小人」儀式仍然能存在於當代香港社會之中則是筆者希望可以找到答案的問題。筆者亦在研究發現的部分提出這些問題連繫到社會的因素。當巫術在當代社會的工具價值慢慢不受重視時，它的內在價值便是使它繼續存在的重要原因。

最後，筆者希望以下面的文字為本文作結。每種宗教和風俗在未被理解前好像是毫無意義、神秘或是迷信。我們的責任應該是去理解它。人不能脫離文化而生存，就如宗教實踐不能脫離社會現況而存在。我們理解文化和身邊的事物，就是理解自己。

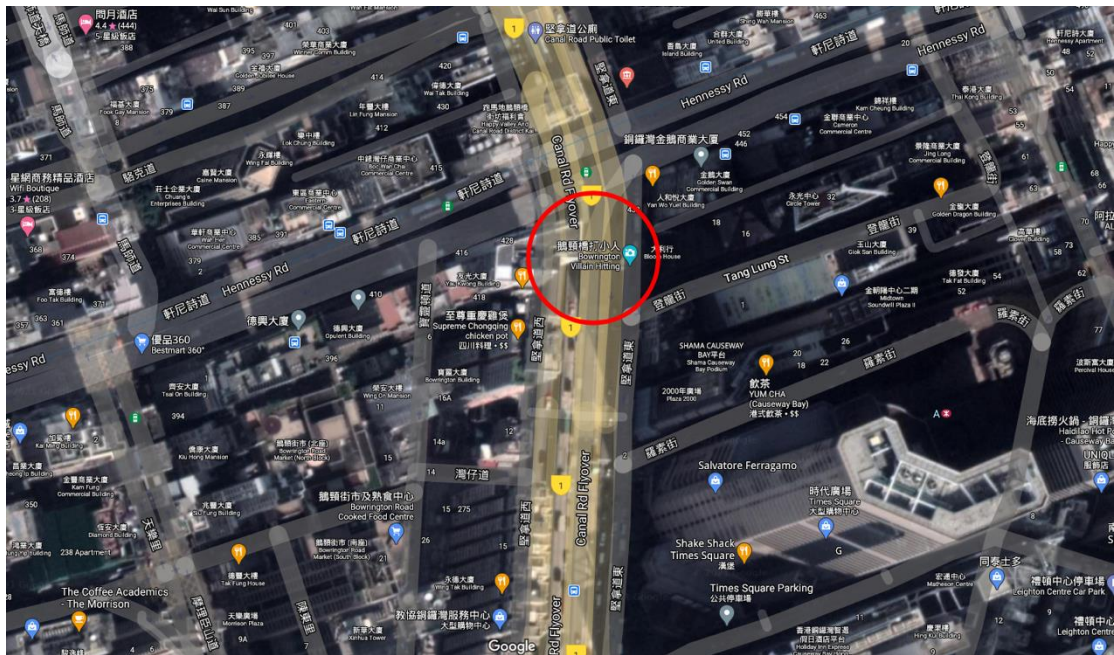
參考文獻

- Browning, Gary, Abigail Halcli and Frank Webster. 2000. *Understanding Contemporary Society: Theories of the Present*. 1st edition. London: Sage Publications.
- Boddy, Janice. 2016. *A Companion to the Anthropology of Religion*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Chau, Adam Yuet. 2011. "Modalities of Doing Religion." In *Chinese Religious Life*, edited by David Palmer, Glenn Shive, and Philip Wickeri, pp. 67-82. Oxford: Oxford University Press.
- Frazer, James. G. 1993. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Hertfordshire: Wordsworth.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic.
- Haviland, William A. 2008. *Cultural Anthropology: The Human Challenge*. 12th edition. Belmont, CA: Wadsworth/Thomson Learning.
- Pals, Daniel. 2006. *Eight Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- 王世禎。1985。《細說中國民間信仰：由神話起源探討民俗信仰》。臺北：武陵。
- 李豐楙、朱榮貴編。1996。《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化研討會》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- Earl Babbie 著，林秀雲譯。2016。《社會科學研究方法》。台灣：雙葉書廊。
- 林徐達。2015。《詮釋人類學：民族誌閱讀與書寫的交互評註》。台灣：桂冠。
- 胡新生。2008。〈古代巫術靈物的厭勝辟邪法術〉。《歷史月刊》248：44—89。
- 俞灝敏。1991。《風水探究》。香港：中華書局。
- 喬健、梁礎安。1982。〈香港地區的「打小人」儀式〉。《中央研究院民族學研究所集刊》54：115—127。
- 康樂及文化事務署（2014）。《首份香港非物質文化遺產清單》。香港：康樂及文化事務署。取自
https://www.lcsd.gov.hk/CE/Museum/ICHO/documents/3862785/3863408/First_hk_ich_inventory_C.pdf

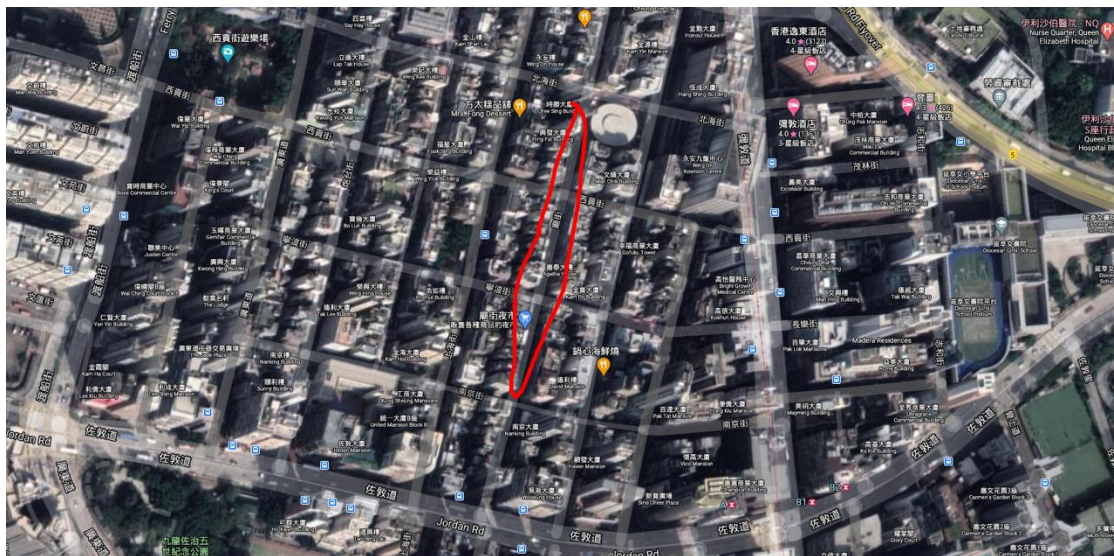
高華平、曹海東。1995。《中華巫術》。台北：文津出版社。

董恩光。2008。〈從存有論詮釋學循環到解釋人類學－真理與方法與格爾茲理論
運思之緣起〉。《圖書資訊學研究》2(2)：61-89。

附錄



3.1 在港島灣仔鵝頸堅拿道東鵝頸橋橋底一帶的「打小人」檔鋪。(紅圈所示)



3.2 散佈於油麻地區的各處的「打小人」檔鋪。(紅圈所示)



5.1 「打小人」儀式的神壇，下面的是水果，左為孫悟空像、右為關公像、中間為觀音像。

5.2 咒語內容如下：

打 身邊小人、流年小人、太歲小人、東西南北小人、街頭街尾十字路口小人、公司上層小人、下層小人、中層小人、同輩小人、屋前屋後左左右右嘅小人、上高落低嘅小人。

一打小人頭，等佢抬唔起頭。

二打小人嘴，等佢日日有是非。

三打小人面，等佢成世都冇面。

四打小人手，等佢有錢冇得收。

五打小人肚，等佢日日俾人告。

六打小人腳，等佢有鞋冇得着。⁵³

然後，當小人紙出現破壞的痕跡，這個步驟方為完成。

⁵³ 一打小人的頭，使他不能抬頭（也暗示不能夠出人頭地）。二打小人的嘴，使他每日犯是非。三打小人的臉，使他一輩子也丟臉。四打小人的手，使他財運不通。五打小人的肚，使他每日也犯上官非。六打小人腳，使他不能穿鞋（也暗示不能夠自由走動）。



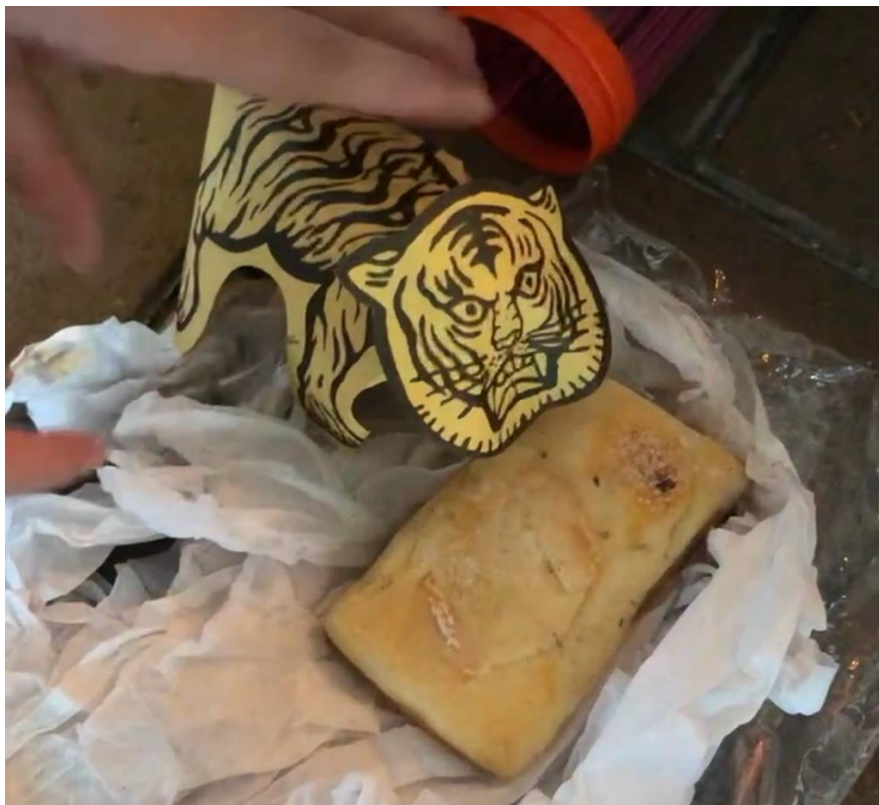
5.3 祭白虎。被破壞的小人紙和白虎祭紙，正在燃燒。



5.4 解難紙上面寫着吉利的說話：長命富貴、如意吉祥等。



5.5 下面四張為五鬼紙，內容大同小異，綜合表示五種鬼。上面的是五輪紙。



5.6 白虎祭紙將豬肉叨掉。

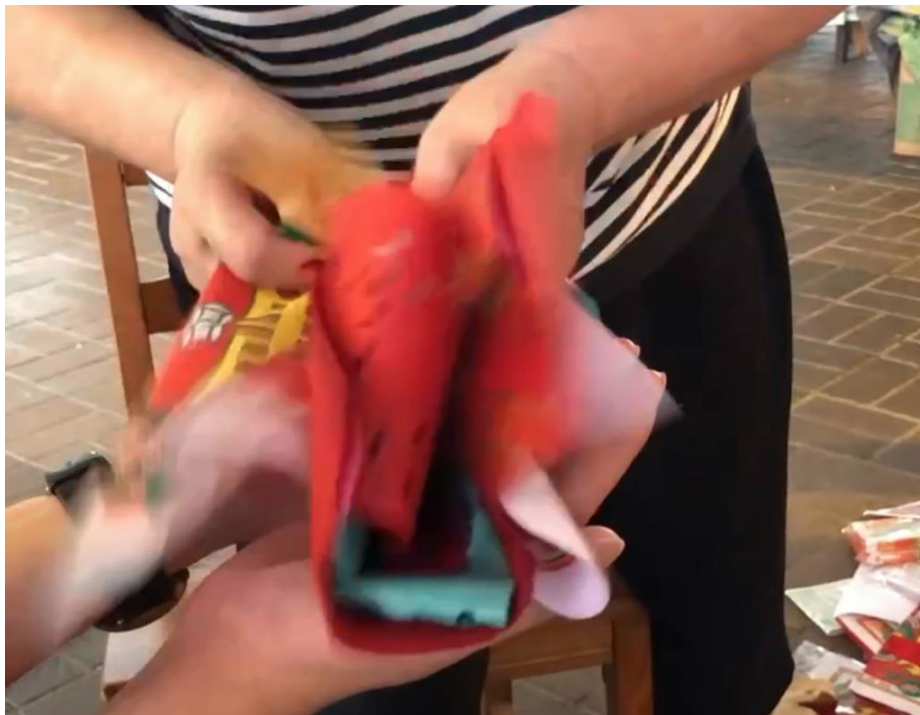


5.7 右手邊是由解難紙、五鬼紙和五輪紙摺疊而成的紙張，左手邊是白虎祭紙正在用神壇上的香燭將紙張燒掉。





5.8 上面的是轉運平安紙，寫着「貴人指路」和「永保平安」的字眼。下面的是轉運盤，有銅錢形狀的花紋，代表好運與金錢有關。



5.9 接福。由平安紙、拉手貴人、轉運平安紙、轉運盤及轉運符摺疊一起的紙張，拍到信仰者的雙手手掌上。