

論「精怪」與「魔神仔」傳聞中的生態思維與身體界限^{*}

梁廷毓

台北藝術大學美術學系藝術實踐與批判研究博士班研究生

摘要

目前台灣關於諸多民間精怪的研究調查與創作出版，藉著大眾熟知的妖怪意象，從文學、民俗學、人類學、宗教學等多元視角，開啟台灣民間精怪在歷史書寫、社會文化層面的功能、意義之討論。然而，在台灣民間的觀念中，精怪、魔神仔、鬼魂、神靈都有各自的區分與複雜的關係，在民間祭儀的實踐中，神明伏妖、驅魔儀式、鬼魂歸神，讓鬼魂、神靈、精怪之間位置的滑移，保持著動態的過程。反觀目前大多致力於將妖怪視為重建在地歷史與記憶的敘事策略，卻鮮少以地理空間的視角，思考民間精怪與人在身體、環境的關係為何，鮮少有研究進行相關問題的深化。

因此，本文藉由文獻資料的收集，以空間的角度，考察人們對於魔神仔、精怪在環境與地理層面的認知。進而面對近年時常發生在台灣山野與城鎮的「魔神仔牽人」與「精怪作亂」的事件與傳聞，造成的集體恐懼感與物質環境的關係。另一方面，筆者也探討傳聞中的「當事者」身體與環境之間的關係，以及這之中身體在空間中的極限性，藉此思辨一種異質的臨界關係與生態倫理的想像。

關鍵詞：妖怪、精怪、魔神仔、環境、身體界限

* 謝謝兩位匿名評審對於本文的修改建議和肯定，讓本文能以更完整的面貌呈現。

A Study on Ecological Thinking and Body Limits of “Elves” and “Moo-Sin-A” in Taiwanese Folk Legends

Liang Ting-Yu

The Ph. D. Program Artistic Practice and Critical Research
Department of Fine Arts
Taipei National University of the Arts

Abstract

Currently, several Taiwanese research and creative publications that deal with Taiwanese elf-related folklore have opened up discussions on both the purpose and significance of elves in historical writings, as well as on socio-cultural aspects from diverse perspectives, including literature, folkloristics, anthropology, and religious studies, by considering the role of the *youkai*. However, for Taiwanese people, elves, *moo-sin-a*, ghosts, and gods have their own distinct characteristics and complex inter-relationships. In folk rituals, the rites in which deities subdue or evict demons bring about changes in the relative positions of ghosts, elves, and gods, thereby engaging them in a dynamic process. Conversely, a majority of contemporary studies employ the *youkai* as a narrative strategy for reconstructing local history and memory. A few researchers use geographic space as a starting point from which to investigate the relationship between elves and people in terms of the environment and body; however, little research has offered in-depth discussion regarding this topic. Thus, through a literature review, this study examines the ways in which people perceive *moo-sin-a* and elves in environmental and geographic dimensions from the perspective of space. Furthermore, taking into consideration frequent rumors and reported incidents about *moo-sin-a* playing tricks on humans and elves causing mischief and chaos in the mountains and towns of Taiwan in recent years, this study further explores the relationship between the resulting collective

sense of fear and the material environment. Additionally, it also discusses the relationship between the environment and body of those “present” during these encounters, as well as the spatial limits of the body, so as to form some speculation about imagined critical boundaries and ecological ethics.

Keywords: Youkai, Elves, Moo-Sin-A, Environment, Body Limits



論「精怪」與「魔神仔」傳聞中的生態思維與身體界限

一、妖物的想像與存在

目前台灣關於諸多民間精怪的研究調查與創作出版，藉著大眾熟知的妖怪意象，從文學、民俗、地方歷史的角度出發，展開台灣民間精怪在人的記憶、歷史書寫、社會文化層面的功能、意義之討論。而關於鬼魂的想像，在文化藝術的場域中，大多是從文學、影像藝術的研究與實踐，視鬼魂為一種殖民歷史境遇中，遭遇多重創傷的弱勢、邊緣群體與社會政治、文化權力、性別等纏繞不休的問題之隱喻。一方面，如若要用妖怪一詞來界定所有神鬼怪異之事，恐怕會因文化語境的差異，容易帶來許多字詞混淆與觀念的錯解。¹ 另一方面，招喚鬼魂的意象作為抵抗現代性的策略，形成的是神靈與精怪的隱退，以及鬼魂被迫從蘊含複雜關係的泛靈世界中剝離出來。雖然能夠理解，這種策略相信啟蒙、理性的某些價值，因而不重新發明一種當代神靈來壓制、抗衡或協作徘徊、邊緣於各處的鬼魂，反而將鬼魂與神靈分而治之，使的當今在招喚歷史鬼魂與幽靈的文化政治實踐當中，形成一個沒有神靈與精怪的世界。

目前在大多數人類學與宗教的研究中，也以「人死為鬼」的鬼魂作為研究的核心，考察相關的宗教祭儀與法事（例如，祖先、家鬼、女鬼、孤魂野鬼的祭儀）。而在文化場域當中，書寫者及創作者則致力於將妖怪視為重建在地歷史與記憶的策略，卻鮮少以地理空間的視角，思辨民間傳聞的精怪與人的身體、環境的關係，除了少數的著作之外，鮮少有研究進行相關論述的深化。可以理解的是，現代化的過程中「除妖」與「去魅」是對土地記憶與歷史意識的影響，是故事與宇宙觀的消失，所以如何重新言說他們，是必須被跨越與重建的社會文化工程。但是，弔詭的地方即在於此，鬼魂的復歸是否造成了再一次

1 溫宗翰，〈與妖怪對話：台灣神鬼怪異類型分析〉，台北地方異聞工作室主編，《台灣妖怪學就醬》（台北：奇異果文創事業公司，2019.02），頁51。

的排除鬼魂之外的精怪？妖怪的引介是否可能再一次地簡化了民間蘊含的複雜宇宙觀與多重的敘事觀？

另一方面，我們熟知的泛靈論思想，在今日作為一種人與非人共處的生態關係與認識論。大多都聚焦在被科學家所登錄、理解（或正在研究）的地質、物質、動物、植物、環境的關係。讓當代的生態圈是一個理性判准所篩選與建構的空間。但是，在台灣民間的實際經驗中，所遇到的矛盾或難題是，精怪是一種「遇到就無法不去處理」的東西。無論牠／祂是否存在，人們往往自發性的（或被迫）與其發生關係（避邪、祭儀、發生意外、死亡），必須耗費大量時間、物力與「祂」進行溝通和協商。

在民間祭儀的實踐中，神明伏妖、驅魔儀式、鬼魂歸神，自然地呈現鬼魂、神靈、精怪之間位置的滑移，保持著動態的不確定性。而在人鬼神互動與協商的過程中，神靈與鬼王談判、制伏妖精、和魔神仔鬥法，亦是民間祭儀的實踐中曾發生的傳說。在許多的文學書寫中，精怪代表了一種我們無法以既有框架去界定、分類的存在，並指向理性認知與倫理關係上的焦慮（例如，文學中的怪物隱喻、妖怪故事）。特別是在流傳已久的民間文學裡，故事中的精怪僅和人們的文化記憶有所聯繫，描述的地點與主角都是模糊的指稱或代稱（例如，古代的奇談和異志中的書生與文人）。缺乏精怪所處的具體地點，抽離原本的環境與物質脈絡和「當事者」身體關係的描述。或是流於百科全書式的介紹，以妖怪的特性、面貌等進行分類的編排邏輯（例如，市面上眾多的妖怪大全、妖怪圖集）。或是建造遊樂園般的妖怪地景（例如，南投的妖怪村）。台灣民間的精怪傳聞，雖然有人對於文化、土地記憶的聯繫，但如果只將它視為歷史記憶的詮釋與在地文化想像的一部分，那麼是否就等於剝奪了精怪傳聞中「當事者」的身體性，以及無視由環境與物質條件所支撐的傳聞地點、物件與地理條件？

進一步說，在民間的觀念裡，精怪的出現並非只是對罕見自然現象的解釋，或是感官功能的失誤、或是心神不定而產生的幻覺。相反的，精怪與人們的現實生活相當趨近，往往以有生命的物種來體現，比如花草樹木、蟲魚鳥獸等，並非憑空幻想之物。且時常是因為人們透過物質與位址的調動（包括超自

然現象地點、動物屍體、儀式過程、祭品）而有了具體的一面。這並非只是台灣的現象，例如，日本的妖怪傳說中的河童是一個持續困擾近代日本的懸問，柳田國男以民俗學的角度考察日本人在黃昏時刻的人際互動形式與妖怪之間的關係，訪查日本各地的妖怪傳聞，傾向認為妖怪是一種不可知的東西。² 直至2010年代，它在各地的敘事方式與民間經驗有著許多不同之處，有未解的屍骨、目擊事件、宣稱當事者的口述，甚至留下存疑的影像、腳印、聲音、遷徙時間等生物性的描述，因此河童在日本民間許多人的認知中，是介於生物與非生物之間的存在。但是我們似乎鮮少對這個面向進行討論，僅將其視為非理性、非科學能解釋的造假或謠傳。

另一方面，在一些文獻當中就有將妖怪與「物」進行連結，認為它具有某種實體性，或直接稱其為「老精物」、「妖物」、「物怪」。³ 因此，當人們將精怪視為環境與物質世界的一部分時，它就不僅是文學書寫當中想像與虛構的存在。此種沒有清晰的界線的「物」與台灣民間觀念中魔神仔的存在狀態相似，例如，魔神仔也具有介於鬼與物怪之間的性質。⁴ 而且都與具體的環境有著深層的聯繫關係，始終介於生物與非生物，生命與半生命之間、擺盪於未知生物、靈體之間，為科學、生物學、靈學仍然無法全面介入與理解的「類生物」。

可以理解的是，因為精怪非普遍可見、卻又時常釀成死亡意外的緣故，在

2 柳田國男，賈勝航譯，《妖怪談義》（中國四川：重慶大學出版社，2014.03），頁11。

3 古書中關於精怪有其物性的描述眾多。例如，在清代張繼宗所著的《崆峒問答》中有云：「物之性靈為精，人魂不散為鬼」。漢代許慎的《說文解字》有云：「魅，老精物也」。晉代干寶的《搜神記》亦云：「物老則為怪」。漢代荀悅的《神怪論》也云：「逆中和之理，則含血失其節而妖物妄生」。或稱其為「妖物」與「物妖」，例如《搜神記》卷十二有云：「臨川間諸山有妖物，來常因大風雨，有聲如嘯」；宋代徐鉉的《稽神錄》也云：「忽有雙髻青衣女子……某知其妖物也，懼不敢近」。清代葆光子的《物妖志》亦云：「天地之大，無所不有……物亦宜然……流覽陳簡，撮錄成編，顏曰「物妖」。所謂物老成精、物久成妖，由此又引申出「老魅」、「物魅」、「精魅」等概念。而在左丘明的《春秋左傳》中可以進一步看到精怪由「地」而生的觀念：「天反時為災，地反物為妖……亂則妖生災」。詳見許慎撰，段玉裁注，《新添古音說文解字注》（台北：洪葉文化事業公司，1998.10）。徐鉉、張師正撰，白化文、許德楠點校，《稽神錄 括異志》（台北：中華書局，1996.11）。荀悅，《神怪論》，《荀侍中集》，「中國哲學書電子化計劃」網站（來源：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=85978#%E7%A5%9E%E6%80%AA%E8%AB%96>，檢索日期：2019.12.02）。干寶撰，黃濤明譯注，《搜神記》卷12（台北：五南圖書出版公司，2013.09）。張繼宗，《崆峒問答》，「每日頭條」網站（來源：<https://kknews.cc/zh-tw/other/n33m852.html>，檢索日期：2019.12.02）。葆光子，《物妖志》，維基文庫（來源：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%89%A9%E5%A6%96%E5%BF%97>，檢索日期：2019.12.02）。左丘明撰，郁賢皓、周福昌、姚曼波注，傅武光校閱，《新譯左傳讀本》，（台北：三民書局，2009.01）。

4 李家愷，〈台灣魔神仔傳說的考察〉（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2010），頁132。

民間認知當中往往被視一種生命形式及其物理性質的高度不確定之物，以及具有神秘力量的存在。一方面，導致人們無法形成一套分析與研究方式進行科學化的歸納，只能以宗教學、神話學、民間文學、人類學知識進行現象詮釋。甚至只能被劃入神秘生物學這類非正式的學門，因此極為容易被視為非生物學、非科學、偽科學的民間研究範疇，始終無法進入當代知識生產的場域為人們所討論。因此，研究者們大多將其視為人類文化、社會內部的集體精神的產物。目前在面對一些實際案例的時候，只能處理人類遭遇精怪、神秘生物時的心理狀態與經驗，在面對目擊者的共同描述，或是「當事者」的身體狀態的時候，往往被拋向不可知、未解之謎當中。

接下來，筆者考察在民間觀念中，精怪與魔神仔不是血肉之軀，也不是「人死為鬼」的鬼魂，有著生物的形貌、卻無法確知是否具有生命狀態，但又和環境有著極為深層的聯繫或某種物質交換的關係。而這裡面所蘊藏的環境思維與地理觀念，或許有助於我們跨越妖怪作為社會記憶與歷史文化的敘事隱喻，進一步思考另類環境與生態書寫的契機。

二、環境與物質視域下的精怪傳聞

目前台灣的妖怪書寫，鮮少提到死亡在人和精怪之間的關係，也很少將精怪置於地理環境的描述當中進行思考。因此，筆者不會討論這類精怪從中國古代異志、靈怪文本之間在敘事主題與形式、寓意上的承襲關係，以及傳說故事中的精怪面貌、特徵與類型歸納，而是著重在民間傳聞中所描述的地理位置、地景、物件與環境的關係。

台灣精怪傳聞的地點涵蓋全島，民間觀念中的自然靈（樹精、石頭精、動物精）、動物靈（牛神、豬神、狗神、龜神、青蛙神）大多是意外獲得超自然力量，有因「屍骨」恰好位於風水穴位，也有死前盤據於某一處有靈氣之地，獲得靈性法力。⁵「屍骨」在1906年嘉義糖廠黑狗精傳聞、⁶1950年代桃園龜山

5 溫宗翰，〈台灣神怪軼聞經緯〉，《聯合文學》388期（2017.02），頁33。

6 1906年嘉義糖廠的黑狗精傳聞，參看〈黑狗精愛作亂！媽祖出駕收服還被咬斷指〉，「保庇NOW」網站，2018.09.28（來源：<https://bobee.nownews.com/20180928-25106>，檢索日期：2019.12.02）。

的貓精傳聞、⁷1960年代的澎湖望安的豬精擾人傳聞中皆有出現，⁸傳聞屍骨埋在特定的地點而形成精怪作亂。雖然由動物屍骨化成精怪，是歷來許多古代神怪想像的敘事模型。但是從「就在長庚高爾夫球場往國立體育學院的振興路上」，⁹「由現在的望安國中後面順著水庫至尖山仔頂，再轉東邊的黑石仔頂至潭門港」¹⁰等事發地點的指認，顯示民間社會對於泛靈世界與具體地點、環境之間的相互勾連的認知。

接著，1970年代高雄湖內的蛇精傳聞、¹¹1980年代南投竹山蛇精傳聞、¹²以及1990年南投日月潭的精怪傳聞，¹³除了在敘事與地景、事發現場之間的聯繫之外，精怪在敘述中和現代化的技術物產生連結，導致機械故障、基礎建設工程受阻，並使挖土機、遊艇等機具的壞損。一方面，精怪所造成的不只是人們的精神恐懼與心理壓力，機械物也會被耗損：「每次要將這裡鋪上柏油，機器就會故障」、¹⁴「隔天依舊進行動土的工程，全新的挖土機居然爆油壓管無法動彈」、¹⁵「讓遊艇故障」。¹⁶另一方面，在空間性質上差異於古代異志中「人一精怪一未明的區域」的關係，而是「人一現代技術物一精怪一明確的現場」彼此交織而成的關係網絡。

7 1950年代桃園龜山的貓精傳聞，參看潘欣中報導，〈壽山巖觀音 52年前民宅抓貓精〉，聯合報新聞網，2009.09.14，轉引自批踢踢實業坊marvel版（來源：<https://www.ptt.cc/man/cat/D7E3/M.1292312907.A.985.html>，檢索日期：2019.12.02）。

8 1960年代的澎湖望安的豬精傳聞，參看陳朝虹，〈豬母精（二）〉，「望安傳奇」網站，2016.12.29（來源：https://wananlegends.blogspot.com/2016/12/blog-post_50.html，檢索日期：2019.12.02）。

9 同註7。

10 同註8。

11 1970年代高雄湖內的蛇精傳聞，參看進成，〈高雄縣之前發現的蛇精〉，「Yahoo！知識+」網站（來源：<https://tw.answers.yahoo.com/question/index?qid=20090416000016KK01376>，檢索日期：2019.12.02）。

12 1980年代南投竹山蛇精的傳聞，參看王韻筑、林柏燕報導，〈拜了都說靈！紫南宮擴建挖到千隻蛇傳是土地公「護將」〉，三立新聞網，2015.05.13（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=75129>，檢索日期：2019.12.02）。

13 1990年南投日月潭的魚精傳聞，參看許信欽、孟國華報導，〈害翻船57人罹難？「牠愛吃人……」邵族長老揭祕日月潭水怪〉，三立新聞網，2018.01.01（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=331765>，檢索日期：2019.12.02）。

14 同註12。

15 同註11。

16 同註13。

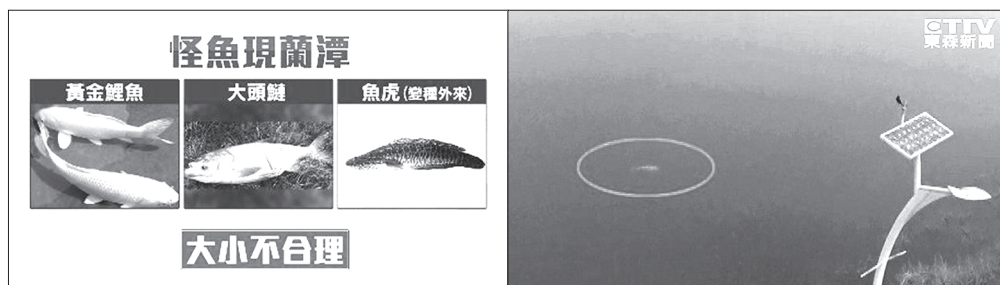


圖1（左）相關新聞報導進行蘭潭魚精影像和魚類生物比例的比對。圖2（右）嘉義蘭潭的魚精傳說與空拍機拍攝的魚影（資料來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=191619>，檢索日期2019.12.02）。

發生在2010年之後的嘉義蘭潭精怪作亂、擾人的事件，在敘事與地景、建物的關係又更為具體，蘭潭水庫於1942年興建，當地盛傳的蘭潭的魚精抓交替事件並非純然的故事、已消失的古老傳說，魚精對於地方的影響力一直持續至當代，並與當地的連續意外死亡事件聯繫在一起。一方面，蘭潭魚精事件的特別之處在於，精怪尚未被神靈「處置」，仍舊不斷的形成新的事件。在2016年新聞報導，就有空拍機玩家在蘭潭上方拍攝到水中疑似巨大的身影，引發當地居民認為是魚精的議論。¹⁷ 另一方面，魚精、水庫、死亡之人、村民、空拍機已經形成此地的精怪傳聞與敘事的人、事、地景的物質基礎，不同於年代久遠的傳說精怪故事，只能含糊的知道可能是在某一區域範圍發生，這些傳聞透過現在仍可清楚辨認的溪流、環境與地景，使其差異於純然的傳說故事。藉由具體可視、可觸的地景與建築物，與當地居民仍然存在可感的聯繫。

許多對台灣民間信仰的人類學研究中，鬼魂與精怪、神靈是處在一個具有緊密關係的共同世界，而這種泛靈所居的空間，因而不局限於鬼魂所處的空間，還包括神靈與山精水魅的居地。在中文的語意中，「幽冥」的概念大於「陰間」，古籍中也可以看到對於幽冥空間的描述：「同進退讓，化漸無形。大和宣洽，通於幽冥」。¹⁸ 精怪、鬼類時常「視之無形」、「化漸無形」，另

17 2016年嘉義蘭潭精怪傳聞，參看廖國雄、翁郁雯報導，〈蘭潭魚精現蹤？空拍驚見160cm大魚 耆老傳說恐凶兆〉，三立新聞網，2016.10.21（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=191619>，檢索日期：2019.12.02）。

18 房玄齡，《晉書》卷二十二，「國學導航」網站（來源：<http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00js/021.htm>，檢索日期：2019.12.02）。

一方面，這種空間與「陽間」重疊，往往被視為無法將人與非人分離的地帶，是超自然與死亡現象彼此混雜難分的臨介空間，既調和了「人間」與「鬼界」之間的二元區分，也迥異於現代性知識所建構的純淨空間，亦不是西方惡魔學或怪物學（宗教性、前現代想像的物種誌、偽生物學）所想像的世界，既是一種交織著物質空間、精神空間、人、非人、泛靈、死亡現場的網絡，也是一個類生物、人、鬼、神靈共處一體的「渾然世界」，讓人們面對精怪這種「類生物」時所形成的關係網絡，無法用現代生物學、生物地理學的知識來理解。

更重要的是，近代的精怪事件中出現了「當事人」、「目擊者」、「拍攝者」的角色，讓原本如同謠言與幻影般的精怪，有了一個可視化、物質化技術與介面，支撐著「死人—人—精怪—神靈—明確的現場」之間的敘事關係。另一方面，死亡也是人們與精怪產生關係的主要方式，民間往往認為意外事故、非正常死亡的事件是由精怪，或是有修行、獲得某些力量或靈性、怨氣的動物靈所造成。因此，精怪是否存在並不重要，傳聞於各地的精怪敘事，有助於我們把神靈、精怪、鬼魂之間的交織網絡，重新魅化人對於宇宙的認知、渾沌化關係的界限、複雜化在地生態與環境的觀念，從而體認到泛靈世界不僅有鬼魂，也不只有生物學範疇裡已知的動物、植物而已。另一方面，精怪不同於人死後的鬼魂，民間經驗裡，釣到大魚常認為其有靈性，可能被視為魚精，抓到大蛇，蛇被視為蛇精，視其具有某種智性或另類的思維能力、令人敬畏的力量，大樹被視為樹神，樹被保留不被砍伐，視為具有神性、靈驗、能聽聞人言的自然神，因而產生不同於對待一般動、植物的倫理與互動方式。

換言之，這不是環境保育與物種復育的概念（這是現代性將自然與人類社會切分之後，將自然視為外於人類之物的結果），而是源於自然精靈崇拜，或是一種「幽冥」空間觀念之下的生態倫理實踐。在這個倫理觀念裡，人就被包覆在這樣的生態之中，可以趨近山精，妖可以趨近人，鬼可以趨近妖，山精可以趨近神，神可以趨近人。因此，如果生態倫理在不同的文化與環境當中都必然蘊含在地的思考，以及因地制宜的實踐方式，那麼這些被排除在理性意識所建構的生態世界之外的「類生物」，是否必須在一種臨界的關係中進行思考（而非將它排除到思考的域外），以迫近不斷使我們身體行為與環境感知產生

困擾，卻又無法確知存在與否的東西？為了回應上述問題，接下來筆者將以台灣近年來發生被視為魔神仔牽人的事件為例，探討「當事者」的身體與環境互動，及其所形成的生態想像。

三、魔神仔傳聞中的身體界限

魔神仔目前在台灣社會中的文化寓意，大多是從《紅衣小女孩》系列電影而來的詮釋，認為魔神仔是現代社會人們精神焦慮的內在映射。而文學書寫中大多視為人與自然荒野、環境關係的象徵或為山林凶險之地的隱喻（例如，王家祥的小說《魔神仔》、李潼的小說《迷路的魔神仔》等）。

學者林美容透過田野調查認為，台灣民間對於魔神仔認知，並沒有一致而確定的名稱或說法（例如，山裡的亡靈、魍魎、芒神、水鬼，山魅、山妖、精怪、或是確實存在的生物、具有靈性與超自然力量的神祕生物等說法都有）。棲居於人煙稀少的山林、小溪、田野，出沒時間無分晝夜，常在陰雨、起霧之時牽人於芒草叢、峭壁、山洞、水邊。身形矮小，長相似猴、紅眼、毛髮偏少，或是長得黑黑的、頭尖尖的、沒穿衣服，小小一隻三十幾公分高，會發出噝噝聲。當有人被魔神仔牽走的消息出現，民眾與親友會先請示地方信仰中的山神、土地公、城隍爺、王爺等，四處敲打鑼鼓、放鞭炮尋找，而失蹤者被發現後常處在精神恍惚狀態，事後宣稱曾吃了魔神仔給的佳餚（雞腿、飯食），但其實卻是滿嘴的昆蟲（蚱蜢、蟋蟀、螳螂等）、牛糞、蚯蚓、樹枝與土石等穢物。

另一方面，魔神仔在民間口述中具有跨族群的特質，並不只存在閩、客族群之間，是台灣各族群都曾接觸過的妖魅，¹⁹ 無論原住民各族或是漢人，人們對於魔神仔的基本特徵及造成的現象，在經驗描述上幾乎一致。因此，魔神仔雖然在各族群之間有文化觀念和語詞的差異，但在空間中具有經驗上的共享性。從文化人類學的角度而言，認為魔神仔的傳說來自人類遠古生活經驗之集

19 林和君，〈台灣原住民神靈妖異簡論與跨族群的身影〉，台北地方異聞工作室主編，《台灣妖怪學就醬》，頁59。

體無意識的併發。²⁰

而魔神仔在民間傳聞中，會讓人失神、失憶、精神恍惚、意識不清，無原因的快步行走、迷失方向，到達平常不會去的陌生地方。雖然在多數的例子中，醫學將這種行為解釋是一種產生幻覺的現象，在精神科上稱為譫妄症，是一種突發性的大腦認知障礙，或是短暫性缺氧、迷離、飢餓、體力耗盡、瀕臨失溫，或是獨自一人時強烈孤寂等承受重大精神壓力的情況下，促使腦內啡分泌，使大腦額葉及顳葉的功能暫時失調，醫師診斷都將原因歸結在當事人意識、精神異常現象。²¹但是，在一些案例中，仍然有至今無可理解，或仍有爭議的部分，以至於無法分辨真有其事、還是民眾的猜測、或是民間信仰中的神靈的指示，這在言傳的性質上都略有差異。因此，筆者不會討論當事人、聽聞者的口述與敘事（例如「有人陪伴」、「有東西吃」、「聽到有人喊我」等說法）。而是嘗試以地理空間與環境的角度，從近年來發生的「魔神仔牽人」事件，思考人的身體與環境、空間的關係背後可能蘊含的環境認知與觀念。

魔神仔的案例大多是發生於都市郊區與淺山地區，大部分是人們基於「莫名的因素」朝山林的方向行走、逐漸誤入歧途、迷走山林。或是使人莫名地進入無法通過的林投樹叢、刺竹林、上到峭壁，或者穿過溪流到達常人無法到達之處。讓人們覺得莫名其妙、毫無原因、突發性的入山行為，或「當事者」行走的距離與身體負荷量產生不合理的差距時，這種短時間行走過大範圍的空間，以及超出體力的可負荷量的異常現象，被認為不是由「當事者」的身體可以辦到，就會被視為魔神仔在戲弄人。另一方面，「當事者」的身體進入到常人難以進入的地方，也被視為外力的介入所致，讓「當事者」的身體到達一個不適於人待的環境，而大部分都是從「城鎮主幹道—鄉間產業道路—山徑—無路的山野」以行走的方式脫離人居環境的過程。

而超出身體能耐在地表上所走出來的路跡，往往讓人產生恐懼。一方面，這個恐怖感並非來自於環境本身的地勢、地形的認知，而是人的肉身彷彿被野獸化，出現非人的步伐。另一方面，在民間的認知中，地點與地點之間形成

20 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》（台北：五南圖書出版公司，2014.02），頁289。

21 李家愷，〈台灣魔神仔傳說的考察〉（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2010），頁43。

的跨度，是魔神仔將人進行牽移所致，並非「當事者」自身的意識與身體所能完成，是一種發生「關係」與「接觸」的過程。換言之，「當事者」的身體從A點到B點的空間跨度，就讓人們認為空間中已經內涵著魔神仔，而構成這個「關係」與「接觸」得以成立的條件，就是魔神仔的存在。

這種身體與環境之間的互動形式，不受人的文化觀念與信仰所決定（被認為是魔神仔牽人的相關報導裡，有知識分子、民間信仰者、外國人、漢人），且在不斷發生的情形下，累積眾多具有這種身體經驗的「當事者」，逐漸在民間形成了一種魔神仔確實存在的想法。因此在民間的認知中，魔神仔與人們共存於同一個地理環境中，人會被牽引行走到自己未知的地方，是一個彼此接觸、互動下的結果。無論旁人如何的言說與傳聞，都無法取代「當事者」的身體本身與環境發生某種異常關係的事實。而具體發生在身體與環境之間的互動形式，是一項目前尚未有能力釐清的未知關係。

另一方面，魔神仔在民間的觀念中，具有的跨物種變化（cross-species changes）能力，可以是人獸形變，化為紅衣女子、老者、野獸，或是山妖、山精，類似於動物的樣貌，甚至可以與孩童無異。多數的人認為魔神仔與鬼魂不同，是一個獨特的存在，與死亡和靈魂不一定有關。甚至被視為具有未知能力的「物種」，或是有意識的「生命體」。但是，至今沒有留下物質性的魔神仔證據可供檢驗，以至於目前我們都尚未確認魔神仔是否純然為人們想像出的精神構造物，或是確有其存在，仍然處於一個無可控制與掌握的、對於人們來說毫無邏輯的生命形式，使我們在理解現有的生態系統的時候無法安置其位置，除非排除無可解釋的超自然案例，將其視為人們社會文化的精神產物。另一方面，如果魔神仔與周邊物種的互動關係無法被理解，他就無法進到我們生態系統的認識裡，或者說，他處於生態中的位置是懸置的。

接著，在魔神仔讓人在原地打轉、迷走、困於一處的情況中（俗稱「鬼打牆」）。「當事者」往往被發現時，都已經身心俱疲，蹲坐在距離出口僅有幾步之遙的地方，頻頻表示一直走不出去，既不知道此處是哪裡，也不知道待



圖3（左）被居民認為是魔神仔牽人的當事者身影與監視器畫面。（資料來源：<https://www.ettoday.net/news/20170807/983902.htm>，檢索日期：2019.12.02。）圖4（右）被居民認為是魔神仔牽人的移動路徑。（資料來源：<http://bepo.ctitv.com.tw/2018/08/447303/>，檢索日期：2019.12.02。）

了多久的時間。²²而在「當事者」不知如何度過、以及在那裡度過的這段時間裡，人的身體在空間中的存在，呈現了何種空間性？

和長距離行走的情況相反，這是A到B點短距離，卻要耗費長時間的體力耗費所形構的空間。「當事者」的身體明明處在人們習以為常、方便移動的地方，但卻無法離開。這個現象在民間也同樣被視為外力的介入所致。在此，身體與空間的關係，是由長時間的滯留所構成。空間看似開放、全面地向人的身體的敞開，但卻是一座無牆的迷宮。一方面，在長時間的消磨中，人的身體本身就是一部「迷宮機器」，在同一個地點迴圈式的奔走、耗費大量體力，身體無法走出來時經過的路徑，卻讓無數的曲徑全數回返到身體上。而這種由迷宮化的身體所形成的時間綿延感，在當事者「走不出去」的當下，形構了彷彿被隔離在內的非人空間。

另一方面，當事者的身體也被現代攝錄系統拍攝，甚至動員官方警消的人

22 參看何炳榮報導，〈又是魔神仔？8旬老翁2天走不出180米的山區草叢路〉，聯合影音網，2017.09.01（來源：<https://video.udn.com/news/745923>，檢索日期：2019.12.02）。陳頌報導，〈5公里走2天？採椒癡泣：魔神仔要帶我走〉，「TVBS NEWS」網站，2017.11.08（來源：<https://news.tvbs.com.tw/local/809759>，檢索日期：2019.12.02）。孫曜樟報導，〈登山疑遇「魔神仔」走不出 87歲老翁靠喝雨水撐5天獲救〉，東森新聞雲，2016.08.18（來源：<https://www.ettoday.net/news/20160818/758281.htm>，檢索日期：2019.12.02）。

力進行搜救與尋找。透過家屬的指認，平常行動不便的老者，被拍攝到健步如飛前往某處的影像，讓這種異常的身體狀態不再只是民間口耳相傳的傳聞，而有監視系統的攝錄，讓身體的狀態被可視化。²³官方單位動員警消透過監視器協助搜救的方式，也不同於早期傳統社會透過敲鑼打鼓的救援行動，影像中介在搜救隊與當事者之間，讓魔神仔傳聞中的身體有多一層的關係。在2014年12月11日花蓮天祥峽谷發生失蹤案，警方「發現盧姓婦人進入隧道後，便完全沒有出現過，……無論是往前的白楊步道或是附近一帶的監視器畫面，皆不見婦人身影」。²⁴監視器上「最後行走身影」形成一個當事者身體與環境關聯的最後確證，當事者消失在影像當中，也意味著他的肉體消失在一個不可知的空間裡。

2017年7月24日，新竹北埔淺山地區的老農夫失蹤，搜救隊搜山毫無所獲之後，家屬依習俗放鞭炮才尋獲人，「事後獲救的老翁透過家屬向搜救人員說，我看得見他們，他們看不到我……當天搜尋10幾次，就是沒人看到」。²⁵在民間的觀念中，當事者身處在某個「異界」，但若按照物理法則，在新竹北埔的案例中，事發時間卻是白天，老農夫是處在一個有光線的空間，因為他看的到搜救隊，而搜救隊在同一個地點搜索數次卻見不著人，彷彿光線被折射至彼處，形成一個無光的空間。在此，當事者的身體與搜救者的身體在環境的關係上是懸置的。兩者雖然身處在同一個空間，但因光線被莫名因素遮蔽而讓當事者變得不可見，也無法接觸。在這個「當事者—光—空間—無光—搜救者」的關係中，讓空間本身是一個臨界的存在，讓「可見」與「不可見」同時容納其中（類似日本民間在黃昏俗稱的「逢魔時刻」）。

而當事者的身體與樹林、河流、道路、山川、雨水、霧氣、光線、監視器、搜救隊所交織而成的關係網絡當中，無論是出現異常的體力、長距離的行

23 參看陳俊宏、張浩譯報導，〈詭異！阿嬤被拐走？監視器疑拍下紅衣女身影〉，三立新聞網，2014.07.03（來源：<https://www.setn.com/news.aspx?newsid=29277>，檢索日期：2019.12.02）。湯世名報導，〈魔神仔作怪？八卦山2年傳4起失蹤案〉，自由時報電子報，2017.08.07（來源：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/2155378>，檢索日期：2019.12.02）。

24 參看自由時報綜合報導，〈進隧道後「神隱」？婦人失蹤一個禮拜〉，自由時報電子報，2014.12.19（來源：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/1185597>，檢索日期：2019.12.02）。

25 參看蔡孟尚報導，〈被魔神仔牽去？失蹤老翁：我看得見他們 他們看不到我〉，自由時報電子報（來源：<http://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/2143537>，檢索日期：2019.12.02）。

走的異質路徑（俗稱被魔神仔牽走），或是進入迷宮化空間無法逃脫（俗稱鬼打牆），還是彷彿置身於一個無光、被遮蔽的空間（俗稱鬼遮眼）。都讓人的身體感知與環境之間構成了某種臨界的體驗，身體逾越自身的負荷，被逼迫到某種人與非人的界限上。這種藉由環境與身體互動之下的所形構出的「身體界限」讓當事者與搜救者的知覺及感受，在面對環境時都逼迫到了極限。整體而言，魔神仔與人的身體在各種不同的行為表現與環境的互動當中，呈現出某種極為異質的生態想像。

五、小結

精怪在民間的描述中，和動物靈、自然靈，以及死亡和屍骨有關，也讓精怪傳聞當中所描述的物質、環境與地景與人的關係變得可見。人們認為精怪是依附於地方的環境，藉由人／鬼魂、動物／精怪的屍骨與周遭環境變化關係而生。一方面，當我們嘗試擺脫奇譚、異聞的視角，重新審視上述的事件，會發現魔神仔、精怪之類在民間經驗中是一種介於生命或非生命之間的生命形式的「類生物」，而人與精怪、魔神仔同處在一個幽冥的空間裡。另一方面，人們移動與迷走的經驗，在山林與溪河、鄉野之中互動所呈現出的身體與空間的關係，雖然彼此的關係仍是未明的，但是身體與環境交織而成的魔神仔想像，給予了一種可能容納文化與自然，超自然的空間觀。讓人的身體、環境之間構成了一種臨界性的關係，處於身體、感知邊界上的生態想像。

可以理解「台灣妖怪」一詞有其文化策略，也是現階段文化復興工作上，最具有多元發展性的選擇，但未來仍必須面臨如何在地化的挑戰。筆者認為，這一系列以妖怪作為方法的文化實踐，帶來對於歷史、文化建構的想像路徑，確實有其啟發與貢獻。但是，卻鮮少注意到當代的精怪傳聞和超自然、非正常死亡事件之間的敘事型態，和以往妖怪敘事之間的差異，對於靈異與超自然等無法被知識收編與學科化的特質，亦很少關注其潛在的動能。另一方面，當前台灣的「妖怪熱」將其視為重建在地歷史與文化記憶的敘事策略，可能也排除了環境、技術物與當事者的身體所構築出的「精怪」，及其形成某種泛靈行動網絡的可能性。筆者認為，當代世界中的妖怪敘事已經與古代的話語條件所有

不同（例如，空拍機與監視器影像的介入即是一例），使得我們必須更加關注這些精怪傳聞中的「生態倫理」、「地理關聯」與「身體極限狀態」之間複雜的聯繫。而從物質與地理空間的角度，對於身體與環境的互動形式的分析，也許提供了創作者們另一種在敘事方法上的可能性。



參考資料

一、專書

- 干寶撰，黃滌明譯注，《搜神記》卷12（台北：五南圖書出版公司，2013.09）。
- 台北地方異聞工作室主編，《台灣妖怪學就醬》（台北：奇異果文創事業公司，2019.02）。
- 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》（台北：五南圖書出版公司，2014.02）。
- 柳田國男，賈勝航譯，《妖怪談義》（中國四川：重慶大學出版社，2014.03）。
- 徐鉉、張師正撰，白化文、許德楠點校，《稽神錄 括異志》（台北：中華書局，1996.11）。
- 許慎撰，段玉裁注，《新添古音說文解字注》（台北：洪葉文化事業公司，1998.10）。

二、論文

（一）期刊論文

- 溫宗翰，〈台灣神怪軼聞經緯〉，《聯合文學》388期（2017.02），頁32-35。

（二）學位論文

- 李家愷，〈台灣魔神仔傳說的考察〉（台北：政治大學宗教研究所碩士論文，2010）。

三、電子媒體

- 王韻筑、林柏燕報導，〈拜了都說靈！紫南宮擴建挖到千隻蛇傳是土地公「護將」〉，三立新聞網，2015.05.13（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=75129>，檢索日期：2019.12.02）。
- 左丘明撰，郁賢皓、周福昌、姚曼波注，傅武光校閱，《新譯左傳讀本》，（台北：三民書局，2009.01）。房玄齡，《晉書》卷二十二，「國學導航」網站（來源：<http://www.guoxue123.com/shibu/0101/00js/021.htm>，檢索日期2019.12.02）。
- 自由時報綜合報導，〈進隧道後「神隱」？婦人失蹤一個禮拜〉，自由時報

- 電子報，2014.12.19（來源：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/1185597>，檢索日期：2019.12.02）。
- 何烱榮報導，〈又是魔神仔？8旬老翁2天走不出180米的山區草叢路〉，聯合影音網，2017.09.01（來源：<https://video.udn.com/news/745923>，檢索日期：2019.12.02）。
- 孫曜樟報導，〈登山疑遇「魔神仔」走不出 87歲老翁靠喝雨水撐5天獲救〉，東森新聞雲，2016.08.18（來源：<https://www.ettoday.net/news/20160818/758281.htm>，檢索日期：2019.12.02）。
- 荀悅，〈神怪論〉，《荀侍中集》，「中國哲學書電子化計劃」網站（來源：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=85978#%E7%A5%9E%E6%80%AA%E8%AB%96>，檢索日期：2019.12.02）。
- 張繼宗，〈崆峒問答〉，「每日頭條」網站（來源：<https://kknews.cc/zh-tw/other/n33m852.html>，檢索日期：2019.12.02）。
- 許信欽、孟國華報導，〈害翻船57人罹難？「牠愛吃人……」邵族長老揭祕日月潭水怪〉，三立新聞網，2018.01.01（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=331765>，檢索日期：2019.12.02）。
- 陳俊宏、張浩譯報導，〈詭異！阿嬤被拐走？監視器疑拍下紅衣女身影〉，三立新聞網，2014.07.03（來源：<https://www.setn.com/news.aspx?newsid=29277>，檢索日期：2019.12.02）。
- 陳朝虹，〈豬母精（二）〉，「望安傳奇」網站，2016.12.29（來源：https://wananlegends.blogspot.com/2016/12/blog-post_50.html，檢索日期：2019.12.02）。
- 陳頡報導，〈5公里走2天？採椒嬤泣：魔神仔要帶我走〉，「TVBS NEWS」網站，2017.11.08（來源：<https://news.tvbs.com.tw/local/809759>，檢索日期：2019.12.02）。
- 湯世名報導，〈魔神仔作怪？八卦山2年傳4起失蹤案〉，自由時報電子報，2017.08.07（來源：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/2155378>，檢索日期：2019.12.02）。
- 進成，〈高雄縣之前發現的蛇精〉，「Yahoo！知識+」網站（來源：<https://tw.answers.yahoo.com/question/index?qid=20090416000016KK01376>，檢索日期：2019.12.02）。

葆光子，《物妖志》，維基文庫（來源：<https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%89%A9%E5%A6%96%E5%BF%97>，檢索日期：2019.12.02）。

廖國雄、翁郁雯報導，〈蘭潭魚精現蹤？空拍驚見160cm大魚 耆老傳說恐凶兆〉，三立新聞網，2016.10.21（來源：<https://www.setn.com/News.aspx?NewsID=191619>，檢索日期：2019.12.02）。

潘欣中報導，〈壽山巖觀音 52年前民宅抓貓精〉，聯合報新聞網，2009.09.14，轉引自批批踢踢實業坊marvel版（來源：<https://www.ptt.cc/man/cat/D7E3/M.1292312907.A.985.html>，檢索日期：2019.12.02）。

蔡孟尚報導，〈被魔神仔牽去？失蹤老翁：我看得到他們 他們看不到我〉，自由時報電子報（來源：<http://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/2143537>，檢索日期：2019.12.02）。

