



進出博物館之間：文物歸還與木乃伊柯象

In and Out of the Museum: Return of Cultural Objects and the “Ko Hsiang” Controversy

李金賢*
Chin-Hsien Lee*

摘要：物件因為某種原因或是特殊興趣被選擇蒐藏，除了蒐集珍奇也蒐藏記憶，博物館即是晚近擴張與民族主義的反動，乃至於民權運動與多元文化所產生的文化民主化之歷史洪流中，文物歸還的議題在1970年代逐漸發酵。然而文物歸還的討論有著正反歧異的討論，1990年美國通過《原住民墓葬保護與歸還法（The Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA）》確立了歸還與否的原則與理念；而2002年的《寰宇博物館聯合聲明（Declaration on the Importance and Value of Universal Museums）》則以守護人類遺產為訴求，替全人類蒐藏為己任。

本文藉由歸還的議題與相關案例，認識不同文化對於物的認識，從理念的不同與價值觀之間的抵觸，尤其面對宗教聖物與人類遺骸上，瞭解物件在進出博物館之間的想像，被博物館蒐藏的物件是文化認知(culturally recognized)而來的，而文物歸還亦是受到文化所定義而行動。

接著以國立臺灣博物館的人類遺骸藏品「木乃伊柯象」為例，其除了物件生命史的特殊性外，所引發出歸還的議題也檢視臺灣博物館界在面對爭議時所產生的策略與觀點，以及源出社群大埤鄉北極殿的信眾如何想像，並與博物館協商、借展。也由於其生命史的特殊性，在柯象進出博物館之間產生歸還的議題。

柯象的案例仍為現在進行式地發生著。在國際上博物館新的定義之下，博物館開始不侷限於對物的關懷，同時也協助傳統與文化習俗的保

存，甚至藉由博物館物件與源出社群的重新對話，使博物館扮演了新的角色。

關鍵詞：木乃伊柯象、文物歸還、人類遺骸、博物館、大埤鄉北極殿

Abstract: An object is chosen for collection because of particular reasons or the collector's special interest. People collect objects not only for their rarity or beauty but also for their cultural memory or historical value. In modern society, museums are the organizations that specialize in collection of historical and cultural relics. From a historical perspective, after experiencing major events such as the expansion of imperialism, the subsequent rise of nationalism, and the civil rights movement, the world has learned to respect the value of cultural diversity and recognize the importance of cultural democracy, thus eliciting extensive discussions on the issue concerning the return of cultural and historical objects in the 1970s. The discussions, however, remained inconclusive as they were marked with discrepancies. In 1990, the U.S. Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) established the principle of restitution, while in 2002, the "Declaration on the Importance and Value of Universal Museums" signed by leading museums of Europe and North America stressed the museums' vital responsibility of protecting human heritage and the need to address claims for restitution on a case-by-case basis, with attention to the historical and legal circumstances of acquisition.

Based on the idea that, since objects need to be culturally recognized for collection by museums, the return of objects should be an action similarly defined by culture, the paper endeavors to envision and understand the entry into and exit from museums of cultural objects, especially sacred religiously objects and human remains, by examining the perceptions of objects in diverse cultures and taking into consideration of the conflicts between different concepts and value systems.

The paper analyzes the collection and exhibition of the "Ko Hsiang" human remains at National Taiwan Museum (NTM) as a case study, focusing on the following three main themes. First, in addition to their unique life

history, the “Ko Hsiang” human remains triggered the re-emergence of the issue concerning the return of cultural objects, therefore presenting a valuable opportunity for examining the strategies and perspectives adopted by NTM (as a representative of museums in Taiwan) to tackle the return controversy. The second main theme directs its attention to how the worshipers of Beiji Temple (the source of Ko Hsiang human remains) in Dapi County of southern Taiwan perceive the human remains and negotiate with NTM to facilitate a special exhibition. Finally, because of the colorful legends surrounding the human remains, the issue of restitution during the entry into and exit from NTM of “Ko Hsiang” is also discussed.

With the role of a museum redefined, the international community of museums has expanded its concerns beyond the collection of objects to assist the preservation of traditions, customs, and cultures worldwide. As demonstrated by the case of “Ko Hsiang” that currently remains in progress, ongoing dialogues between museums and source communities may help museums to recognize and assume new and more significant roles in the future.

Keywords: Ko Hsiang, repatriation, human remains, museum, Beiji Temple at Dapi Township

前言

2012年5月9日上午，此時在雲林縣大埤鄉蘆竹后庄，沒有震耳欲聾的鞭炮聲、沒有歡天喜地的張燈結綵，取而代之是夾道村民的不捨與淚水，或擺案供奉、或虔誠跪拜，目送著運送柯象回館的氣墊溫控車緩緩駛離蘆竹后庄，結束了向國立臺灣博物館（以下簡稱臺博館）為期七個半月的借展，¹為半年多來的「歸還」做了句點，一個暫時的句點。

¹ 借展展期最初以三個月為基礎，在2011年12月簽署續展至翌年3月20日，但因北極殿強調農曆3月3日（國曆3月24日）為玄天上帝誕辰，是當地最為重要之歲時祭儀，故函臺博館希冀得以再次續展一個月，並在2012年5月9日歸還臺博館。

時間拉回到2010年春天，蘆竹后庄的村民據悉他們所信仰的帝爺公柯象就在臺博館中，²便積極地與臺博館協商，在表達對於柯象的思念情懷與地方關聯之餘，更希冀臺博館歸還柯象，使其能回到地方信仰中繼續庇護鄉里。2011年秋天，在鑼鼓喧天的歡迎儀式裡，柯象踏上了久違的故地，蘆竹后庄北極殿旁的展示館成了展示/參拜柯象的場所。柯象借展蘆竹后庄北極殿，廟方展示/參拜的概念捨棄了1912年土庫事件後被日本政府沒收後的歷史過程及脈絡，強烈環繞在信仰的神性與當地過去與柯象的連結。簡單來說，對於蘆竹後庄的村民而言，他們面對的不是博物館的蒐藏品：「木乃伊柯象」³，而是他們的神明：「帝爺公柯象」；同時村民們所選擇的，並非博物館一般的展示/觀看，而是以供奉/參拜的途徑來作為與柯象的互動方式。然而雖是以借展方式進行柯象的展示，但地方仍然積極地朝向與臺博館要求索還的思考方向進行，當然這也碰觸了促使博物館面臨進退兩難的議題。

在文物的流動上，特別在所有權與歸還等議題，皆涉及到法律層面或是在法律背後更複雜的問題。過去三十年來，世界各地的原住民族要求博物館、大學考古系、文化資產保存機構歸還其祖先的遺骸、墳墓中的陪葬品、以及其他文化上重要的物件，已逐漸成為一項重大的族群與文化議題。這議題不僅反映出各地原住民希望藉由歸還祖先遺骸及遺物的行動，強調民族自決的權利，以及凝聚內部的認同，同時背後也透露出我們應該如何對待其他民族的人體遺骸，以及展示人類屍體等道德與倫理方面相關的議題（Hubert & Fforde, 2005）。對於被歸還的原「蒐藏」族群，歸還後或再葬的過程是一種新的文化經驗。透過這樣的過程，族群不只可以重新建立生者與死去祖先之間的和諧關係，同時更重要的是，也可以藉由歸還的過程與整個儀式的產生再現，由「物」串起連接再造族群的團體意識，以「物」為基礎，做為連結過去與現在的橋梁。因此，歸還的問題不只是一個「所有權如何歸屬」的法律程序議題，同時也是一個關於「認同」的議題。

² 2009年國立臺灣師範大學臺灣史研究所范燕秋副教授與臺博館李子寧組長合作開設「社區文化資產保存與臺灣史」課程，其主旨在於運用博物館臺灣史物件與史料的研究議題；而對於博物館而言，也藉由與大學研究所的合作，試著找尋物做為文化資源活用的可能性，柯象即被列入此次課程之中。師大研究生簡克勤在2010年初至大埤鄉進行初步田野調查，赫然得知當地居民並未遺忘柯象，而當地居民也始得豁然，原來眾裡尋他卻未獲下落的柯象就在臺博館中。

³ 木乃伊一詞源自波斯語mumiai，英譯mummy。古埃及對於木乃伊的製作有相當繁瑣的過程以及古埃及「來生觀」之文化意涵（樊聖，2007：4）。二十世紀初，日人受歐洲醫學、解剖學、蒐藏木乃伊之影響，對於「柯象」的稱呼也冠上「木乃伊」之名，延續至戰後的警察學校以及臺博館至今。臺博館將「柯象」列為教育參考品，編號為：R05.0003，並以「柯象木乃伊」稱之。然而雖有別於木乃伊的形制與意涵，但在柯象的生命史中從日治時期、戰後警察學校至今日臺博館皆以木乃伊稱之，有其自身歷史依循的脈絡。

在本質上，博物館是蒐藏「物」的機構。柯象對於博物館而言，是人體遺骸，是物的分類；而對於蘆竹后庄的村民而言，則是神聖象徵的具體顯現。雖然說博物館的概念是西方知識體系下的產物，但在各地區、各文化之間皆有屬於其自身對於「物」的認知，甚而對於人體遺骸也因宗教信仰而有不同的處理方式。是為人體遺骸的柯象，因為宗教信仰因素被製作而肉體不壞，在政治變遷與政策導向下進入博物館體系，然而卻也在博物館的社會義務下，柯象與源出社群搭起了再建構的橋樑。柯象百年來歷經不同民族、不同政體的國家機器所「蒐藏」，物件本身在歷史的痕漬以及歲月的風化下，雖然在物理上有了不可抗拒的消磨，然而在臺博館與蘆竹后庄村民的挖掘之下，柯象離開了寂靜的庫房，除了反映在歷史足跡裡的生命史有了新的轉折，更引發出物件歸還的議題。「許多文物回歸的議題都涉及法律層面的問題，但這議題卻不適宜從單純法律層面來檢討（李子寧，2005：33）」。在臺博館與蘆竹后庄村民對於柯象木乃伊的基本認知有所落差時，村民們產生了自身的實踐理性（practical reason），或以傳統信仰托夢、顯靈，或又訴諸民意代表、雲林縣政府，作為對於博物館的期許與逼進。反之臺博館則向國科會提出研究計畫，⁴並且強調基於物件的保存維護，需要有良善的空間與設備才有商談的可能性。

透過柯象從臺博館「借展」北極殿的發展歷程，勾勒出在法律層面背後所呈現出的拉扯以及討論，一切的「物」終究回到人與社會的脈絡裡進行。本文以柯象為媒介，討論臺博館與蘆竹后庄村民之間對於柯象定義的曖昧與蒐藏權的爭議。藉由柯象進出博物館之間，經由借展，地方村民對於自我的認同以及凝聚，在百年之間的抽離，柯象如何接續斷裂的歷史脈絡，又或產生新的歷史足跡。博物館在其中扮演著探討物、人和社會互動的角色，博物館物件受到蒐藏權挑戰時所做出的反應以及對話，並且在物件歸還之後，如何與當地社會文化運作產生相互影響。

從博物館蒐藏到文物歸還

博物館是蒐藏物的場所，換句話說，「物」是博物館建構世界過程中的根本。然而博物館不只是蒐藏物件的空間，與物件相關的社會文化脈絡更是博物館蒐藏的核心

⁴ 2011年7月，臺博館李子寧組長、師大臺史所范燕秋所長與慈濟醫院影像醫學部蕭仲凱醫師向國科會申請「臺灣柯象木乃伊的社會文化意義研究」的整合型計畫，分別從人類學、歷史學以及醫學等面向深入了解柯象的時代意義與醫學科學。

價值之一。關於蒐藏，是一種具有目的性的、積極性的行為，從美學、歷史、文化、市場上，甚至是好奇，在蒐藏的背後往往有特定的因素決定了蒐藏的類型。Susan Pearce（1994）對於蒐藏的行為進行了本質上的思考。他認為紀念品式的蒐藏與拜物式的蒐藏雖在本質上有所不同，但都是在於想藉由蒐藏完成私人的宇宙，且也都將物抽離其產生的社會關係，凍結時間的影響。而系統的蒐藏則是一種知識的運作過程，闡明另一種觀點，創造另一種脈絡。系統蒐藏一方面依循一種觀念而蒐藏，一方面又將蒐藏依特定的框架予以呈現。一件物品被蒐入博物館進而成為藏品可能基於不同的原因與考量，有的基於物的稀有性、藝術性、紀念性甚而是文化上及科學上的代表性與特殊性（劉婉珍，2000:4；S. Pearce, 1994:193-204）。然而博物館是普同人類蒐藏行為的一種面向，這種行為是人透過物件表達對外界的互動關聯，因而我們所面對到的，不一定只是藏品，甚至是過去蒐藏者或是curator的一種想像與其知識脈絡，並從不同時代的知識、經驗透過物的形體表現，瞭解時代的知識脈絡。

然而，並不是一切的蒐藏都是一廂情願的。隨著西方世界在科學知識帶來人類的文明與改變，船堅砲利、殖民主義、資本主義的擴張與漫行全世界，強權國家引發的戰爭與掠奪，探險家、殖民地的軍官、以及商人因為好奇心使然，進而蒐集各地帶來的珍品，藉此蒐集並擁有世界，尤其是第三世界或是原住民族群的民族學藏品、聖物與人類遺骸，更是被瘋狂地蒐藏著。二戰結束後，殖民地民族主義興起，在國族文化認同的意識之下，文物的歸還便逐漸受到關注與興起，成為博物館重要的反動議題。1960年代後，博物館蒐藏文物所涉及到的法律以及倫理道德問題漸漸地受到關注，1970年聯合國教育、科學及文化組織（UNESCO）提出「非法進出口文化資產與其所有權移轉之禁止與預防手段公約」，遏止對於文化資產被商品化交易，但卻因其「不溯及既往」的法律效益而作用不大，因為對於發展中國家而言，該國許多重要文化價值財產早已在此之前轉移他國。因此UNESCO在1978年創立了促進非法占用文化資產歸還原產國或原主之國際委員會處理國際法規效力外的案例，以政策的手段補足1970年公約之不足（Greenfield, 1995:186-190；Prott, 2010:24-35）。

原住民要求歸還文物的訴求，在1990年代有了突破性的發展，在不斷的抗議、協商與法律行動中，1989年的美國印地安國家博物館法案（National Museum of the American Indian Act簡稱 NMAIA）與1990年美洲原住民埋葬地保護與文物歸還法（The Native American Graves Protection and Repatriation Act簡稱NAGPRA）的通過，以法律的強制力

要求博物館清點關於人類遺骸的蒐藏，並且合理地將遺骸歸還給其後裔或所屬文化組織團體。對於原住民而言，NAGPRA是對於原住民主權的尊重以及對其文化的重視，人類遺骸的歸還同時也對其身分上的社會與政治從屬產生影響。NAGPRA的立法，不但是對於人權的彰顯，也是美國政府對於過去歷史的承認，及對原住民部落所有權與治權的尊重（Trope, Jack F and Echo-Hawk, Walter R 2000）。因為認同問題所以發起的文物歸還，同時也是人們對於物觀的轉變。過去西方世界以美學的角度去蒐集世界，並且視原住民為下等的、落後的，而有軍事上與文化上滅絕的行動。因為知識系統的轉變，觸發了今天西方世界對於歸還議題的反省。David Hurst Thomas（2010）分以肯納威克人、威拉梅特隕石以及北美冰川的早期人為例，探究北美原住民與非原住民學者之間在NAGPRA架構下的衝突與合作的關係變化。Thomas挑明了互相尊重與合作的精神是影響著歸還問題的重要因素，畢竟NAGPRA明確地承認了美國原住民與土地在過去與現在的關連，法律的通過與施行反映了美國視自己為多元文化的象徵。但NAGPRA的頒設並非毫無爭議，部分的學者對於文物歸還的動作不以為然，他們選擇捍衛科學，聲稱歸還運動是感情用事與仇視科學的行為，如此無疑是阻礙人類智識的進步。此外法律的實施面臨了資金不足的問題，於是把實際的負擔渡給了相關機關、博物館與部落。如此對於博物館也影響斐測。為了遵守法律，博物館必須減少日常活動開銷以支持必須的研究與記錄。Smithsonian機構的國立自然史博物館整個1990年代聘用的員工幾乎都專注於歸還事務，如此阻礙了博物館發展其自身核心的職責（Brown, 2010:202-226）。

現今蒐藏有被追討文物的博物館，大多強烈地希望繼續保留文物，而文物的原持有者則希望它們能被歸還。過去，包含UNESCO在內，許多公眾的言論皆力挺文物來源國。博物館受制於國家政策與國際公法的壓力下，面對追討文物的原屬國，往往只能處於被動的立場，而少有自己聲音出現。2002年12月，歐洲及美國十八座著名的博物館發表了寰宇博物館聯合聲明《Declaration on the Importance and Value of Universal Museums》，內容除了承認以前所獲得的物品應有不同的情感對待，並且強調當今博物館希冀杜絕古文物的非法交易與不明來源文物，同時也堅持過去取得的文物已成為保管它們的博物館一部分，並且經過長時間的保管，提供了世界各國人民對於文明的瞭解與認識，而博物館必須對全人類以及當代世界負責，因此博物館有責任保留文物，而非將其返還給原屬國。在西方世界的博物館強化所為「普世博物館」價值之時，Mark O'Neill則認為現今世界殖民地脫離了殖民統治，文物歸還背後重要的意涵是，帝國主義

的霸權不應該再次運用、擁有權力去詮釋「他者」，西方世界的文化觀點與經驗，不可能對其他文化做出正確的詮釋，甚至即可能在展示中潛移默化了文明的階層（O'Neill, 2004:199-201），歸還的訴求，本身即是一種權力不平等的場域。

誰能擁有博物館文物的所有權？各方始終抱持著各自的觀點，並且討論於國際間、國家內甚至是民族互動裡。隨著後殖民與民主化的發展、原住民意識的抬頭，許多原住民團體也積極地找尋並要求歸還其祖先的遺骸與族群的聖物。然而在文物歸還的議題當中，牽扯的不只是民族情感的問題，更包含了國際政治間的角度、經濟發展的潛力與誘因。過去博物館蒐藏的意義以備於研究，探索人性並以公益之名對公眾負責。然而受到民權運動的影響，弱勢族群經由抗爭訴求社會正義，博物館文物的取得與文物的運用受到了嚴正的挑戰，尤其在博物館保護文物與傳播智識的效果，並且更質疑博物館典藏文物涉及的是一種不對等的流動，因而弱勢族群提出擁有文物的權力與詮釋文物的權力，並且要求回歸。大英博物館副館長Burnett（2008）在” Why it is sometime OK to say NO to requests for the return of human remains” 中指出，基於人類遺骸是否有墓葬的淵源、遺骸在歸還後是否能受到完好妥善的照顧、以及對於公眾利益重要性上的討論作為是否歸還基準。這也突顯了博物館在遺骸歸還上關注焦點，並留下伏筆。何謂公眾利益？所謂公眾是要求歸還單位、博物館還是所有人類？英國《博物館人類遺骸管理指南》言明了不應該將案件結果視為簡單的「同意」或「不同意」，而是應站在為人類遺骸找到最佳未來的角度思考，而這思考便是關注於社會、博物館與遺骸之間的發酵。

Hilde S. Hein（2000）認為物本身的意義在不斷地流動的過程中轉換而產生出，原始的詮釋者（native interpreters）以及來源者（resource people）與博物館蒐藏物的再接觸，使得標本從過去的「歷史證據」轉換成為「喚起文化經驗」、「建構情感認同」的媒介。物的意義並非單純由物的性質所決定，也並非完全由個人既有的心理狀態投射所產生，其意義決定於人與物在特定的社會文化脈絡裡的交互作用，其中人與物的連結由真實的事物（real things）轉換成為真實的主體狀態（real subject states），情感的意義（emotive meaning）也凌駕於感知的意義（cognitive meaning）。博物館的理念在公共性的強化下，其關懷從對於物的保存（conservation）指引到對人的尊重，並且被認為是社會變化的力量（agents of social change），對於博物館倫理的要求逐漸拉抬，但卻也造成在面對過去歷史時難以規避的難題（Hilde S. Hein 2000）。博物館文物標本歸屬爭議中，早期博物館與殖民行動關係密切，但在於財產權轉移等程序下，在法理上實屬合

法，但「程序正義並不代表實質的正義」。在博物館的倫理要求下，對物的關心之餘也必須達到對人的關懷，以降低合法性與正當性的落差。

概略而言，博物館不若處理艾爾金大理石案例一般拒絕對話，相較之下，道德與人權的束縛，使博物館遇到了人類遺骸的的索還時有不同的處理方式。2006年大英博物館歸還澳洲塔斯馬尼亞原住民的祖先骨灰；英國自然史博物館也在近年同意，並著手討論讓塔斯馬尼亞原住民將其祖先遺骸歸還；美國在NAGPRA的法律強制力下，大批的原住民的人類遺骸、墓葬品、神聖物件歸返，再葬或是回到原屬的社會脈絡裡。

文化歸屬問題是多數的人類遺骸歸返案件最核心的議題。理論上一個地方的社群可以因為文物來自於他們世代所居住的地區而宣稱自己和某些文物有著深厚的歷史淵源。但隨著歷史的推移，文物和要求歸返的社群已分離許久，簡單的事也變得相對複雜。這也是人類遺骸在歸還上所碰到的最大困難，經過時間的風化，今昔不見得一致，今天人們的想像，一定能代表過去族群的想法嗎？當其歸還到原屬部落時，無論再葬儀式或蒐藏、展示，在原屬部落裡能引發出如何的效應？

事實上，文物的歸還除了涉及重新評估博物館對於典藏文物的意義，同時也是對於文物蒐藏歷史與背景的回顧。蒐藏作為博物館的根本，並且被特定的文化脈絡所規範與定義，然而歸還聲音的出現，除了是對過去歷史發生的反動，產生國族認同與民族、文化上的認同，也是因為源出的社會文化，試圖重新認識、保存自身文化的一種行動。加拿大Gloria Webster在1975年到1990年間發起的歸還運動，透過要求歸還1921年其父親舉辦誇富宴而被政府沒收的財產，除了點明聯邦政府對於物權的違法行為外，也強調文化除了有形的繼承外，知識與技術的無形遺產也等同重要，博物館將有形的物歸還給原住民社會外，更應藉此契機促進雙方交流。阿根廷的Inakayal酋長的遺骸歸還，視之為過去對Inakayal不公平對待的歷史補償，遺骸的歸還再葬，原住民不僅向政府顯示出族人的存在，更在儀式中對自身的傳統起到增強的作用。此外海達族祖先遺骸歸還的過程中，從博物館取回遺骸並將其重新安葬成為了社群聯合行動的焦點，促進了傳統藝術品再生產及傳統祭儀典禮表演的再現，並且開啟海達族教和學的過程，彷彿成了一種對於過去文化、技藝與知識的復興（吉田憲司，2012:68-82；Maria, 2002:266-271）。

在本文的案例中，透過博物館物件「回歸」，蘆竹后庄的居民記憶起了柯象百年前的傳說，經由傳統信仰的儀式，重新喚起了對於社區的凝聚與再造。然而，是怎麼樣的社會文化脈絡與現象，讓居民得知流落在外百餘年的柯象下落，便積極地向臺博館索

討、借展與要求歸還，並且「帝爺公柯象」一回到村裡，就被居民抬上信仰的桌案上，賦予了玄天上帝化身庇佑鄉里的象徵？

從木乃伊到帝爺公：蘆竹后庄社會文化脈絡中的柯象

號稱「百年國寶」的「帝爺公柯象」，⁵事實上是在1993年由警察專科學校撥交給臺灣省立博物館（今國立臺灣博物館，以下簡稱臺博館），⁶長期以來一直蒐藏於博物館的庫房之中。在過去僅在1992年的「臺灣文化發展特展」與1997年的「臺灣博物搜奇展」，皆以1912年土庫抗日事件並以民族主義思考模式的詮釋展出，當時更被媒體冠以驚悚、駭人，甚至是以「暫時停止呼吸」為題進行報導。⁷直到2009年，國立臺灣師範大學臺灣史研究所（以下簡稱師大臺史所）范燕秋所長與臺博館李子寧組長合作開設「社區文化資產保存與臺灣史」課程，企圖透過博物館藏品瞭解歷史，而柯象也成為課程中被挖掘與想像的主題對象。師大臺史所研究生簡克勤便在范燕秋所長與李子寧組長的指導之下，除了文字的爬梳外，也進行對「蘆竹后庄」的田野調查，企圖還原柯象百年來的身世以及釐清土庫事件。然而在田野調查時，有了意想不到的收穫。蘆竹后庄的居民驚喜著眾裡尋他千百度的柯象終於有了蹤跡；而臺博館也訝異著在柯象離開故地一百年間的記憶斷層裡，竟還有著一群人如此惦記著。

臺灣傳統社會精彩且豐富，尤其是民間信仰的故事與常民生活貼切，許多隨著早期漢人移民進入臺灣的信仰，經過了本土化以及生活的轉型，無論是傳統或是傳說，皆貼近著當代常民的生活方式與記憶。特別是當信仰隨著居民落地生根，許多原先神明的「神格」也相對轉型，隨著居民的生活習性與生活方式而有所變革。移民社會裡先民胼手胝足，相呼應的神明性格也多為庇佑起居平安、救苦救難等，重新建構一個想像中的宇宙，天、人、社會之間的關係。位於嘉南平原曠野中的蘆竹后庄，同樣也是由早期移民信仰所建構出的傳統漢人聚落，完整的五營、土地公守護著聚落，北極殿是為聚落的中心，祭祀的玄天上帝是聚落的守護神，居民習慣以「帝爺公」、「上帝爺公」、「帝

⁵ 百年國寶一詞，是蘆竹后庄信眾對於柯象稱呼的形容。2011年9月20日柯象借展大埤，當地與媒體皆以百年國寶稱呼之。

⁶ 臺灣省立博物館函，八十二博人類字第一三九二號，1993年8月25日。

⁷ 無撰者，〈日據時代木乃伊，省博館讓你暫時停止呼吸〉，《聯合晚報》，6版，1992年10月8日；〈花費近兩億 省博館封館三年新開張：長頸鹿標本、本土木乃伊引人側目〉，《聯合報》，10版，1997年5月20日；〈珍奇的臺灣木乃伊，也就是乾屍〉，《聯合報》，18版，1997年5月6日。

爺」敬稱之。

在北極殿廟史沿革的碑文中，記述了早期帝爺公信仰與當地發展的故事。有趣的是，廟碑上所描述的故事，除了記錄著柯象與當地的連結外，更與博物館中的人類遺骸蒐藏柯象木乃伊有著如拼圖般的契合，填補著博物館對於柯象身世的疑惑：

清朝同治十年（公元1871年）蘆竹后庄柯象先生由台南店仔口（白河鎮）攜來一尊佛像鎮宅祭祀，非常應驗，附近居民都感到神威顯赫，於是參拜者絡繹不絕，香火鼎盛，柯象先生勤修佛法，於光緒5年（公元1879年）臨終前廣咐善男信女將其形相雕塑木偶，並將其玉體閉關於一間土角厝內，以束柴靜燻百日之後，才能昇化爲佛，此是轟動附近鄰里，驚動官府，欲派員搜查究竟。眾信徒聞悉，恐發生意外，而先開門窺視，因時未到百日尚未成熟（五部鬚未成長）但靈像頗爲顯化，有求必應，庇境佑民，神恩廣被，香火鼎盛……日本統治台灣末期，美名爲「皇民化時代」大舉廢神減廟，本廟亦遭拆毀，神像無從安奉，流入民間奉祀，據說：柯象形成之木乃伊，輾轉流入日本人手中，現仍下落不明，正尋找中……。⁸

有別於過去做為博物館人類遺骸蒐藏，並曾經在展覽中被以民族主義作為詮釋的柯象，似乎在北極殿的廟碑文上有了新的註解，又或能進一步地找回了過去屬於柯象的身分。回顧日治時期的報紙記載，1908年漢文《臺灣日日新報》以「肉身成佛」為題，敘述了當時報導對於柯象的描述：

斗六廳下蘆竹港。有一肉身之佛像。五體具備。毫無異于生人。聞其佛乃柯姓名象。本泉州籍。渡臺既數世矣。而世爲桶匠。有兄弟柯獅柯鳳柯麒麟三人。姊妹亦四焉。柯象生便與凡童異。能言時即皈依佛教。從不食葷。且常辟穀焉。泊乎三十八歲。時當明治十年。忽大有所悟。辭其家人及宗族以去。令獨居一室。別後凡三月。人往覘之。則柯象早不知圓寂矣。但見一腳禿椅子。捫之全身皆成石。不聞其臭。殆所謂屍解者。鄉人乃改造其店爲一小廟。祀以媽祖。而以柯象配享之。由是水旱瘟疫。禱之輒應。遠近皆信之。其像腹部緊縮。頭上淨無一毛。餘雖無大異。然近因塗墨其首。且擬辮髮於其腦後。從而塗面描眉焉。

⁸ 雲林縣大埤鄉大德村北極殿寺廟沿革。

自加此無足輕重之人工。雖固寶相莊嚴卻大損其天然之致矣。（《臺灣日日新報》，1908.08.04，第3078號第5版）

「東光園歷史寫真會」發行的《歷史寫真》在1914年以「在臺灣稀有木乃伊」為標題並以圖文報導過柯象：

嘉義廳打貓莊附近，有柯象者，光緒四年三月，罹奇病死，享年三十四，弟柯麒麟，從其遺言在自家庭院，掘鑿土窯，置屍體，嚴鎖門扉、告裏人曰，此屍經過百日，必化神，屆期麒麟私開見之，屍體乾固，裏人尚柯象、稱帝爺，祠前至今燒香者不絕。此右圖係死後九十六日所照，左圖後年加修所照也（日治時期寫真帖）。⁹

在廟碑文上的記載與傳遞，及當地居民口耳相傳著帝爺公、柯象與蘆竹后庄的淵源，與百年前文獻紀錄有著許多銜接與契合的對話。然而1912年土庫事件的爆發改變了柯象的生命史。1912年的土庫事件，柯象被黃朝、黃老鉗等人以宗教之力量進行對日本政府的反抗，事件弭平後柯象被日本總督府作為犯罪證物沒收，置於警察官、司獄官訓練所的參考室中，並且在二戰結束後統治者的更迭，順勢進入了警察學校系統，作為教學教具之用。1993年警察學校將柯象轉移於臺灣省博物館，從此柯象進入了博物館的體系，成為了博物館的蒐藏品之一。

當我們討論到蒐藏品與其社會文化脈絡時，總將時間凍結在特定的時間上，或是以蒐藏者的生命歷程為時間軸述說故事，物件總不是主角。1992年的「臺灣文化發展特展」與1997年「臺灣博物搜奇展」中，博物館對於柯象的詮釋，便捨棄柯象本身物件的生命特質，取而代之的，是1990年代臺灣當代對於臺灣本土化的推動，在展示中透過物件的詮釋，述說臺灣傳承中華文化的正統外，更以臺灣本土的觀點，喚起民眾對於本土的重視。而柯象的展出除了是為屬於臺灣本土的木乃伊之外，更因曾經歷經日治時期的政治脈絡，被時局解釋為帶有民族主義的色彩。當柯象的時間凝結在民族主義上時，其似乎不具有生命史，而物件所代表的就這是一特定的社會文化脈絡。

⁹ 識別號5JCP，〈日治時期寫真帖〉，中研院臺史所臺灣史檔案資料系統，檢索網址：<http://tais.ith.sinica.edu.tw/sinicafrsFront/browsingLevel1.jsp?xmlId=0000076693#>，檢索日期2012.02.19。

事實上，物件如同人一般，有其社會生命(social life)。Appadurai以物的生命史成為研究物的主要切入點，將物與經濟、歷史、社會文化結合，更使物本身有了獨立的生命及其獨特的價值與重要性。他將價值從物的本質與生產方式中超脫出來，透過物與人之間綿延與糾纏的歷史情懷裡，決定了在不同時間點中、不同地區裡的價值。在Appadurai的觀點中，物是表達價值的工具，透過人類的足跡與文化脈絡將價值烙印在物身上，因而不同種類的物有其各自的文化史與發展脈絡，換句話說，它們所代表的意義可能是伴隨著其經歷而有所改變（Appadurai, 1986; Hein, 2000: 53-54; Sahlins, 1976）。在展覽之後，柯象的生命史便凍結在庫房之中，過去的歷史不再被挖掘，直到2009年重啟對柯象的研究，才又續寫接下來的篇章。

研究探索的步伐步入了蘆竹后庄，欲進一步解開柯象身世之謎，同時蘆竹后庄的居民更顯欣喜若狂，一方面聯繫臺博館欲前進庫房參拜柯象，並向臺博館表達深切的期盼，希望柯象能回到蘆竹后庄；另一方面積極召開信眾大會，彙整當地居民對於柯象斷裂百年的記憶及再形塑柯象在北極殿的地位。2010年3月蘆竹后庄的耆老、信眾們透過申請程序進入臺博館庫房，分批魚貫地進入庫房，見到柯象時，無不眼神專注凝視，並時而帶著對於久違親人般的想念神情。有意思的是，在參訪的尾聲，有位信徒彷彿受到了柯象的感應，當場起乩與眼前的「帝爺公」進行溝通。¹⁰在乩童起乩的宗教性與真實性背後，臺博館、蘆竹后庄與柯象正式開始了新的對話。

然而有了對話並不代表一切就此順利，雙方的接觸與協商始終充滿了認知上的差距。臺博館與北極殿的初次接觸後，發現靜置在博物館庫房一隅的柯象木乃伊，竟然可以帶給北極殿的信眾如此多的感動及想像感到好奇，並且期待能激起更多對於柯象的認識與歷史的抽絲剝繭。畢竟當時對柯象的瞭解也僅止於早期的典藏紀錄，並且多有謬誤。再者，館方也對於當地的風土民情有著諸多的不瞭解，一方面希望文物不要受到過度偏離歷史的詮釋，另一方面也擔憂宗教對於物件的運用與解釋偏離了常軌。因此，館方更希望能將步調放慢，將其基礎研究有了基本的認識之後再言借展或是後續的討論。而廟方則希望可以盡快地排除萬難，讓柯象回到蘆竹后庄接受信徒的香火供奉與膜拜，並且盡可能的將其「歸還」給蘆竹后庄北極殿。

¹⁰ 博物館實習日誌20100830；田野筆記20110101。作者於2010年7、8月在臺博館進行實習，並在實習過程裡從間接聽聞到直接參與木乃伊柯象的研究。除了實習外，作者亦參與「臺灣柯象木乃伊的社會文化意義研究」計畫，在臺博館內以參與計畫為進入田野的方式，在地方則在歲時祭儀、重大慶典以及平時造訪進行參與觀察和訪談。



圖1. 老帝爺的乩身在見到柯象後起乩的現象，除了連繫了柯象與北極殿的神聖性與宗教性外，也勾起博物館研究人員及學者對柯象身世之迷的好奇（攝影 李金賢）。

由於館方與廟方對於柯象的基礎認知有了極大的落差，再加上雙方在溝通上鮮少有密切的互動，廟方在庫房參訪之後只有以簡單的電話傳遞訊息。臺博館典藏組助理研究員吳佰祿說道：「與北極殿溝通過程裡，似乎雙方所認定的重點不甚相同。他們認為只要有符合規定的溫、濕度控制的場所，柯象就勢在必行地得回地方，而對於研究工作、以及合作方式卻顯得不甚關心。」¹¹也因如此，雙方一直對於如何進行下一步沒有共識。

北極殿與臺博館之間的互動關係，似乎對於未來柯象木乃伊能否返鄉展示有著極大的不確定性，而這也促發廟方在進行借展動作的積極度。在2011年初，北極殿管理委員

¹¹ 田野筆記20120315。吳佰祿係臺博館典藏管理組人類學們助理研究員，並為博物館與北極殿的連絡窗口。提供筆者豐富的公文往返資料以及雙方連繫之細節。

會吳茂崧主委率地方耆老北上與臺博館商談借展事宜，然而在前述基本的認知落差與溝通不足之下，借展的提議則依舊沒有足夠的共識。

吳主委亦是大埤鄉民代表會主席，在民意代表身分的行事習慣下，他選擇了以政治的方式，作為與臺博館進行溝通與協調的催化劑。在吳主委的想像裡，博物館如同一般公家機關，其執行力以及效率需要藉由民意代表監督叮嚀。因此時任雲林縣立法委員的劉建國委員、許書博委員以及張嘉郡委員在得知此事後，皆表達高度的關切。

柯象木乃伊的議題在政治力的關注之下起了化學作用，臺博館的角色漸漸地轉化為被動。政治力的參與確實使得博物館面臨超出博物館專業的考量，終在文物保存維護的基本原則之下同意借展，然而前提在於北極殿必須要有合乎對於物件的妥善空間，包含溫度、濕度的控制與光線照度的管制、展示空間的基本規範與要求。北極殿積極地將其原為廟方辦公大樓改建，重新裝潢為臺博館所要求的規定並予以驗收，並號名為「柯象木乃伊文物館」，以「當：臺灣博物館遇見北極殿玄天上帝」為副標詮釋。

在展場中，部分觀眾仍然對於「木乃伊」或是「屍體」有所顧忌與害怕，而不敢過於直視或是駐足於展間內太久；而多數的觀眾則將柯象視為帝爺參拜，並在導覽志工的介紹之下，柯象更為神聖化。根據志工的敘述，許多信眾來參觀許願後，皆感覺非常靈驗而再次前來。導覽志工吳大哥更是每每提及有位居住於臺中的老太太年過耄耋但膝蓋退化而行走不易，由於展示空間在二樓，因此皆要家人扶持才能上樓。但在參拜過柯象後卻能行走自如，且再次參觀時已能自行上樓，其家人都感到是「神蹟顯現」。也有許多的員警因早期柯象在警察學校時即有「一面之緣」，因此慕名而來，並勾起他們在學校受訓時因考試等有求於柯象，而以水餃、饅頭等食物供奉的回憶。¹²

透過文物的借展返鄉，柯象看似回到了最初在神明桌上被祭祀的脈絡。但是時過境遷，百年前被柯象庇佑的人們，今都已不復在。而今與柯象的「再」聚首，則是透過當地對帝爺公信仰，找尋遺失的記憶，以宗教信仰對文物的再詮釋。文物的再詮釋與當地聚落自身的經驗和記憶是息息相關的、密不可分的。柯象借展到北極殿的特展，即產生出許多關於柯象「神力」顯現的故事，在筆者的田野訪談中，收集到許多當地居民及參觀者在柯象到北極殿後所產生「神蹟般」的經驗，其中多為病痛的痊癒與行動不便的老

¹² 田野筆記20120325。作者多次參與北極殿之歲時祭儀，並且在北極殿柯象的展場中，觀察與訪談導覽員以及觀眾/信眾，作為認識展場以及了解鄉民對於柯象想像的方式。

人家透過對柯象的虔誠祭拜，而恢復健康的身體。¹²蘆竹后庄對於柯象的記憶具體地彰顯在帝爺公庇佑鄉里、救苦救難，以及百姓與信眾對於信仰的執著與堅持之間，並透過廟碑的記述，深深地烙印在當地鄉民的心中。



圖2. 柯象返鄉借展的開幕記者會上，除學者與博物館從業人員外，地方首長與民意代表的參與也突顯了柯象返鄉的議題上，政治力的關心有著化學作用般地影響力（攝影 李金賢）。

柯象借展蘆竹后庄，從信仰的角度再度詮釋了柯象的生命史，除了再次搬上了神明供桌上之外，對當地的社區營造也注入了新的生命力。地方社區的營造需要鄉親的支持、經費的挹注、人員的投入，甚至爭取計畫與舉辦活動，更重要的是需要有資產的開發。根據廟方的統計，2011年12月中旬參觀人數即超過一萬人次，在相對於其他縣市而顯資源較於匱乏的雲林縣，對於當地居民而言，無疑是莫大的鼓舞。廟方也透過諸多管道向雲林縣政府文化處、大埤鄉公所等單位尋求經費與活動的支援，除在舊活動中心改建公共廁所、文物館外搭設雨遮等硬體建設外，也舉行了兒童寫生比賽、在廟埕前搭設戲臺演出布袋戲、邀請國樂團演奏等，並且透過雲林山線社區大學在北極殿開設文化資產保存的相關課程，使得柯象返鄉不再只是單純的屬於宗教信仰的議題與記憶，更是凝聚當地的一種契機與文化活化的再造力，為恬靜的小聚落注入了不同的活力。

¹³ 同註12。

儘管對於不同的人來說，柯象具有不同的價值與意義，不論是將它/牠視為木乃伊、或是帝爺公；對村人而言，1912年土庫事件後柯象被以犯罪證物沒收，便是一種文物的流失，也是文化的流失。而他「返鄉」的過程，更是一連串的巧合與傳奇。在蘆竹后庄脈絡的柯象，身分除了從木乃伊轉換成為信仰中的帝爺公外，更因為柯象的返鄉，為當地注入承接過去百年來以宗教信仰作為結點的具體象徵。

被文化定義的蒐藏與歸還

柯象的回鄉，在當地被視為重新接補過去一百年來歷史斷裂的重要象徵。然而在經過這一百年來柯象被不同單位所蒐藏並且賦予不同意義的過程中，今天蘆竹后庄的居民也不是過去曾經奉祀柯象的信眾了，但究竟是怎麼樣的連結，使得蘆竹后庄居民從商談、借展甚至到聲請歸還，有著如此的執著？王嵩山（2012:182）引述S. Macdonald的論點，認為蒐藏的行為不只是生產關於物件的知識與認知，更是一種人與事物之間的特定關係，是一種受到文化認知所定義而來的。透過臺博館與蘆竹后庄自2009年以來，從接觸溝通、要求歸還到商討借展的互動，柯象在進出博物館之間，突顯出臺博館與蘆竹后庄雙方分別對於柯象的認知和立場，也由各自的傳統與文化定義了柯象。

如同過去臺博館與原住民文化館合作的「文物回娘家」特展，除了當物與人在移動當中產生出的生命力，使得文化激發出在博物館之外的價值與意義外，詮釋與展示的權力從國家變為地方、他者轉化為個人主體的交錯（廖珮珊，2011:9-11）。1980年代之後，從對物質文化研究的反思，進而批判博物館做為當代權力展現的介質，從蒐藏的行為與展示的呈現，往往在展示他者與對異文化的再現（representation）中，刻意或是隱諱地藏著對他者的主觀想像，如同Smithsonian Institution籌設“Enola Gay”的展覽般，由於不同的認知與族群，在博物館場域中蘊含著不平等的權力關係下，產生了不同的爭辯（李子寧，2005:23；張譽騰，2010）。當臺博館與蘆竹后庄面對到對於柯象的知道（knowing）時，便反映出在交鋒過程當中。從對於柯象的身分、背景、詮釋到借展談判的過程，由於對物的解讀與認同的不同，而有著南轅北轍的思考脈絡，更顯現在權力的互動之下。

對博物館而言，柯象是蒐藏體系裡的一件藏品，一件人類遺骸的藏品。透過與師大臺史所開設的課程中，挖掘物件背後的歷史。從柯象波折的生命史研究探索，可以得知

柯象在歷史洪流中在每個時代所散發的訊息。此外2011年李子寧組長、范燕秋所長與蕭仲凱醫師共同向國科會申請「臺灣柯象木乃伊的社會文化意義研究」的整合型計畫，分別從人類學、歷史學以及醫學等面向，針對柯象做更完整的研究。2012年12月，更以柯象為主角，舉行臺博館年度大展：「死亡只是另一個開始：臺灣木乃伊柯象傳奇」，從國科會的初步研究結果，有別於過去兩次以民族主義式的展覽，使柯象成為主角，如同人一樣，散發出強烈的生命力。柯象產生出在博物館脈絡之外的價值與意義，從臺灣史的角度去省視，而不再侷限於依附在時代下的附屬品，因此也認定柯象是屬於整個社會的公共財。



圖3. 博物館希望能從醫學、科學的檢測中，更深入地、客觀地瞭解柯象的身世與其歷史背景，認為柯象並不只有存在於宗教信仰之中，而是從他生命史的脈絡裡，反映了各時代的認識（攝影 李金賢）。

對於蘆竹后庄而言，柯象代表的意義卻是當地的守護神、當地人的祖先。臺灣的民間信仰的特色在於其教義、儀式、組織皆與世俗生活社會構成混而為一，因此生活中的宗教行為即為認識傳統信仰與日常生活的方式（呂理政，1992）。也因如此，民間信仰與傳統社會對應出來的祭祀組織，便成為了地方自治的主要枝幹，藉由宗教信仰整合人群，並且具有政治、經濟、社會救濟等功能，庄頭廟的祭祀範圍，大多可以定義、框圈出一個聚落的範域（territory），且看出聚落內人群組織與活動（瞿海源，1997:139-266；林美容，1987）。根據田野調查資料大抵指出，奉祀玄天上帝的北極殿是蘆竹后庄的庄頭廟，廟的管理委員會也是當地大德村社區發展協會的核心，更值得強調的是，管理委員會的主任委員吳茂崧，是連任四屆大埤鄉民代表會的代表，並且連兩任的鄉民代表會現任主席，而廟方管理委員會的組織幹部包含大德村長、大埤鄉幹事等。社區發展協會依附在庄頭廟之下，在經濟上、信仰上與政治上凝聚、組織蘆竹后庄，並且表現在歲時祭儀上。



圖4. 柯象的返鄉借展，過程充滿了宗教信仰，提點了當地信眾對於柯象的認識並非只是「柯象木乃伊」。透過宗教性的儀式過程，柯象彷彿再度披上華麗的神袍回到了蘆竹后庄（攝影 李金賢）。

每年的舊曆清明節（農曆3月3日）是民間信仰中玄天上帝的誕辰，每年此時，在旅居各地的遊子，皆返回蘆竹后庄參與慶典，投以大量資源，香案供品塞滿北極殿，炮竹連綿不絕於耳，陣頭¹⁴也數以十計，平常恬靜且人煙稀少、並且青壯年人口外移的蘆竹后庄，彷彿換了個面貌，並透過徒步大街小巷的繞境，具體呈現重要的文化展演。臺灣民間信仰中神明的定期巡境都可稱為繞境。筆者在蘆竹后庄進行田野訪談時，對於繞境的形式與規範，許多報導人多有類似的敘述。蘆竹后庄的繞境在形式上而言，是以請出廟中的老帝爺神像與鄰近三山國王廟的神明，經由大街小巷、田埂阡陌的巡視，透過神明的力量庇佑當地居民，而居民也報以豐盛的供品以及用鞭炮炸神轎的方式，顯示對於神明的感謝與敬重。而除了鄉里本身對於信仰的虔誠外，更是會邀請親朋好友前來共襄盛舉，並認為是代表玄天上帝宴客。¹⁵然而如此的廟會活動，並非是近代的、新的、被創造的傳統。日治時期曾任土庫支廳書記的吳及回憶當時蘆竹后庄歲時祭儀的盛況：

信徒乃將該木乃伊加以衣飾。並擇定例年之祭祀日為古歷三月三日。每屆是日，香客擁擠，絡繹於途，而且演唱梨園，以湊熱鬧。聚聞當時三月三日此一日。膜拜香客。便有三、四千人。此外尚有民間之「使犁歌」，「車鼓戲」，「獅陣」，「布袋戲」等民間歌陣參雜其間。如此熱鬧情況。可為蘆竹后庄任何節目之冠。……蘆竹后庄之居民大多以為此日是蘆竹后庄無上光榮之日子，亦因為日子之光榮，所以家家戶戶。創雞殺豚，備辦牲禮，宴請親朋戚友特別多，浪費金錢亦不少，而且多至超出任何，年例之節目。據聞。每逢此一祭祀日期，全蘆竹后庄浪費之金錢，估計起來，約為五千之左右。¹⁶

從吳及的記錄不難發現，雖然時過境遷，但蘆竹后庄並未因為統治者的轉變，而失去過去的樣貌，反而透過信仰，延續過去的記憶。此外，文中首句即提及「信徒乃將木乃伊加以衣飾」，正與廟碑中記述柯象與蘆竹后庄的連結，並且瞭解到何以柯象對於抽離地方百年來的記憶，不因其為人類遺骸、木乃伊而恐懼，反而以積極的態度爭取柯象的所有權。

¹⁴ 臺灣的廟會中，不管什麼演出型式都稱為陣頭。它是臺灣的街頭藝術、臺灣的行動劇場，跟隨著廟會的隊伍，沿街表演。每到定點，如十字路口或是廟埕，就會有著特別意義的演出。

¹⁵ 田野筆記20110405；田野筆記20120325。

¹⁶ 陳錫津，〈大埤「木乃伊」與黃朝之就義〉，《雲林文獻》。2卷4期1953年11月，頁109。

臺灣的民間信仰中，對於人、鬼、祖先以及神靈之間的轉變與互動關係，「死亡」是神聖也是禁忌，更是轉化的起點。「死亡」是生命的危機也是宗教起源的因素，由於人們對於死亡的恐懼以及對於死後世界的想像，死亡和長生仍然是人類文化中的重要議題。然而，由於懼怕死亡，因此也對於死者產生畏懼以及崇敬兩極化的認知與情緒，「祖先」的觀念成為期望死後可以繼續存在於家族與社會網絡之中的理想方式。但對於人與祖先轉換之外的「鬼厲」，除了普渡、除煞之外，將其轉化為「神聖的」神靈，則是填補了人與祖先之外轉化的缺口，而將禁忌的死亡轉化為神聖的神靈，不但是臺灣傳統民間信仰中神靈不斷誕生的泉源，也是宗教對於死亡的一種詮釋途徑（呂理政，1992）。柯象因死後被製作肉體不壞，而被人們視為神聖的、敬畏的神靈，作為蘆竹后庄守護神的帝爺公，因而柯象除了是被認為是帝爺公在世間具體的表徵外，更是將信仰帶入蘆竹后庄的祖先，透過宗教的形式保護著鄉里，成為一種精神上的寄託。

事實上，當地對於柯象的神話故事，除了當地的居民與柯象在「無形」間的互動外，也試圖向臺博館分享傳達柯象無形中的神聖力量。2012年8月，臺博館將柯象送往中國醫藥大學附設醫院拍攝斷層掃描，希望可以在醫學上的鑑定有更大的突破，但卻因柯象坐姿的關係，使得拍攝不甚順利，並且能蒐集到的資訊也多有限制。在筆者田野訪談時，吳主委針對拍攝斷層掃描的橋段，認為要先跟柯象請示，柯象開心同意了，自然就不會卡在機器的入口不得其門而入。¹⁷

在蘆竹后庄認定柯象為他們的神明、信仰、祖先的前提下，要求「文物歸還」自然成為了蘆竹后庄最大的訴求與希望，但卻也和博物館對於柯象的認知有所衝突，並且與現今臺灣的博物館從典藏文物基本的概念，到相關法令和政策上的限制多有悖逆。此外，在雙方接觸與對話的方式也不太同調。臺博館李子寧組長認為博物館的蒐藏重視物本身的管理維護以及研究，尤其透過物的研究，特別從歷史學的角度更可以發掘出文化的深層價值。除此，在物的本身外，其物性也支持著物的特性與軌跡，使博物館能掌握其蒐藏的價值與意義，並擴展認識到物的背後所蘊藏擁有的各種文化與社會意義。¹⁸面對柯象，博物館不希望其所顯現出來的意義，只侷限在宗教信仰層面上，更甚的是，柯象在警察學校系統中超過半世紀的歷史，還尚未揭開神秘的面紗，並且更希望能從科學及醫學的技術全面探討柯象所經歷的時空背景，透過柯象的視窗看到過去的歷史記憶。

¹⁷ 田野筆記20121127。

¹⁸ 國立臺北藝術大學博物館研究所蒐藏專題課堂筆記。

與師大臺史所合作的「社區文化資產保存與臺灣史」課程以及國科會「臺灣柯象木乃伊的社會文化意義研究」計畫，便是博物館與學界對於物件的期待與認知。然而研究討論的過程中，蒐藏的倫理與人權議題，也在研究過程中時常被提出討論，認為柯象是為人類遺骸又是宗教聖物，基於倫理性，博物館似乎在展示、蒐藏上應尊重其源出社群的認知，甚至是將柯象下葬入土為安。¹⁹

無論是蒐藏與歸還，都回到對於物的認識層面，也就是說柯象究竟是什麼？對於致力透過物蒐藏、研究、展示與教育的臺博館而言，柯象是有著其所屬各時代意義的鏡子以及透過科學的角度想像過去與現在。然而對於蘆竹后庄而言，柯象卻是信眾眼中的神明，是如此地親切如此的虔誠。同時也因為在對於物認知上的不同，加上彼此所習慣的生活方式不同，雙方在溝通上有著一條無形的鴻溝，除了影響彼此合作互信的基礎外，也增加了對話的難度。



圖5. 2012年再臺博館的柯象展，以柯象的生命史為主軸。然而北極殿的信眾再進入展場後，仍然從信仰的視野「參拜」他們心中的帝爺公柯象（攝影 李金賢）。

¹⁹ 田野筆記20120412。

結語

臺博館所蒐藏的人類遺骸「木乃伊柯象」借展到蘆竹后庄為信眾眼中的「帝爺公柯象」，被當地認為是為一種「回歸」的動作。在蒐藏實踐的過程中，柯象的生命史從地方信仰、犯罪證物、警務系統的教具到博物館獨特的蒐藏品，並且在離開故里百年後，再度成為信仰的神聖物件。在不同型式的蒐藏體系下，不斷反覆地抽離、失去舊有的脈絡，並且獲取新的意義，在博物館透過柯象與地方接觸的過程中，再創造了「過去」的傳統。

柯象在進出博物館之間，是實體上的實踐也是意義上的轉換。柯象的落腳之處在法律規範尚未成熟前，也許文物歸還的實踐尚且言之過早，但是對於歸還背後，無論是臺博館所呈現出來的蒐藏與研究意義，或是蘆竹后庄透過借展所顯露出來對於柯象的想像，都是以自身的立場與文化思考模式進行對柯象的認識。然而，柯象所涉及的歷史軌跡是多重的、繁複的，甚至在某些時代段落裡是模糊不清的、是無從探索的，而且經過長時間的抽離，幾乎不可能用既有的記憶去認識他過去經歷過的歷史與文化。柯象歷經了不同的國家、民族與單位「蒐藏」，不同的蒐藏形式，也代表著不同的蒐藏文化，有著不同的詮釋與運用。蘆竹后庄信眾對於柯象的認識，是藉由對於玄天上帝信仰的熱誠與執著，記憶了百年來柯象被抽離當地的斷層，並且在借展返鄉之後，讓柯象重回到神明桌上接受信眾參拜，更衍生出更多的故事與當地更緊密結合。

歷史記憶很多是由當代的經驗與過去的歷史、神話及傳說所構成，並藉由各種媒介在社會中保存、流傳、創造或是遺忘，而在蘆竹后庄，帝爺公信仰就是當地歷史記憶的最大媒介，這些在地的歷史想像與再現成為人與社會互動的認同體系。當然，在各式各樣的活動之中，行動者則有機會操弄在地歷史想像，記憶也藉由歷史的再現，成為生命上認知的事實。柯象的返鄉對於蘆竹后庄而言，在信仰上能與百年前接合，使得當地的帝爺公信仰因為柯象更加完整。昔日的文物有助於年輕一代對原鄉產生歸屬感與認同，並且透過信仰的儀式與活動的舉行，更加注重自身的文化與傳承。另一方面，柯象返鄉的半年，確實帶動了當地的觀光人潮與以及進香團所帶來信仰之外的經濟效益，並且逐漸地找回失去的自信與燃起老年人對於年輕人回鄉的希望。

從過去西方世界博物館歸還館藏所做的改變，常從對物的爭議、競爭到合作，並且在合作之下，其結果是互惠互利的，而源出社群也未必一致要求歸還物件，取而代

之的，是與博物館建立夥伴關係，增進彼此間的交流與知識上的互補傳遞。在今天的博物館，不應只是對於物件的關懷與研究，相對地，則應該重新思考文物的意義以及影響。如同Hein所言，博物館理念在公共性的強化下，其關懷從對於物的保存指引到對人的尊重，並且被認為是社會變化的力量（Hilde S. Hein 2000）。在臺灣，並沒有任何相關文物歸還的公約，對於觀藏文物的使用，仍然傾向舊時代精英式的思維（張慧端，2012:144-145）。然而許多國家也無定律相關法律規範，但卻以建立專業的指導方針與形式規範正視問題，展現對不同文化的包容，尊重物件背後的生命與物件所承載的知識和社群。柯象的議題仍是持續地進行著，幾經進出博物館的腳步，我們也逐漸地理解與認識蘆竹后庄的帝爺公信仰與文化價值。我們看到的柯象，不只是看到過去的歷史痕跡與歲月流動、不只是看到醫學與科學的抽絲剝繭，更看到的是柯象背後的信仰文化、社群的地方知識與凝結。文物歸還最難以解決，同時也是核心價值的是不同理念與價值的牴觸，然而歸還除了是面對過去的歷史、矯正過去的缺失外，更重要的是對於文化的回歸。面對文化傳承者，重視地方的利益、情感與意義，讓物件的生命得以緊密地連結在原本存在的脈絡中，延續及傳承文化。

參考文獻

- 王嵩山。2003。差異、多樣性與博物館。臺北：稻鄉。
- 王嵩山。2004。博物館與物觀。博物館學季刊，18(2)：5-6。
- 王嵩山。2005。博物館、知識建構與現代性。臺中：國立自然科學博物館。
- 王嵩山。2010。博物館蒐藏的文化與科學。臺北：國立臺灣博物館。
- 王嵩山。2012。博物館蒐藏學：事物、秩序與變化的探索。臺北：國立臺北藝術大學。
- 呂理政。1992。傳統信仰與現代社會。臺北：稻鄉。
- 李子寧。2005。從殖民蒐藏到文物回歸－百年來台灣原住民文物收藏的回顧與反省。王嵩山編，博物館、知識建構與現代性，臺中：國立自然科學博物館，23-36。
- 林美容。1987。土地公廟－聚落的指標：以草屯鎮為例，臺灣風物，37(1)：53-81。
- 黃貞燕主編。2011。民族／民俗文化的蒐藏與博物館。臺北：國立臺北藝術大學。
- 張慧端。2012。博物館館藏原住民文物之保存與歸還議題研究。博物館學季刊，26(3)：133-149。

- 陳翼漢。2003。博物館的藏品是誰的？：幾個文物回歸例子初探。博物館學季刊，17(3)：35-52。
- 陳佩周。1998。空無一物的博物館。臺灣博物館民族誌論壇社，1(2)：16-19。
- 鄭惠英。1997。遺骸暨文物歸還原主行動：以美加為例。博物館學季刊，11(1)：71-76。
- 劉婉珍。2000。博物館蒐藏的意義與影響。博物館學季刊，14(3)：3-9。
- 戴麗娟。2004。馬戲團、解剖室、博物館：黑色維納斯在法蘭西帝國。臺灣社會研究季刊，54：177-212。
- 瞿海源。2997。民間信仰的基本特徵與奉獻行為。臺灣宗教變遷的社會政治分析，臺北：桂冠。
- Appadurai, A. 1986. Introduction. In: Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, 3-63, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fforde, C. 2004. *Collecting the Dead. Archaeology and the Reburial Issue*. London: Bristol Classical Press.
- Elders, J. 2006. Finding Common Ground: The English Heritage/ Church of England Guidelines on the Treatment of Christian Human Remains Excavated in England. In Lohman, Jack and Goodnow, Katherine (ed.), *Human Remains and Museum Practice*, 86-90, Paris: UNESCO.
- Hein, H.S. 2000. *The Museum in Transition: A Philosophical Perspective*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Hubert, J. and Fforde, C. 2005. The reburial issue in the twenty-first century. In Gerard, Corsane (ed.), *Heritage, Museums and Galleries*, 107-121, New York: Routledge.
- Handler, R. 1985. On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's Patrimoine, In Stocking, George W. (ed.), *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. 192-217. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Kavanagh, G. 1990. *History Curatorship*. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- Lohman, J. 2006. Introduction. In Lohman, Jack and Goodnow, Katherine (ed.), *Human Remains and Museum Practice*. 10-15. Paris: UNESCO.
- Lyndel, V.P. 原著，國家文物局博物館與社會文物司譯，2009。歷史的見證：有關文物返

環問題的文獻作品選編 (Witnesses to History- Documents and writings on the return of culture objects) , 南京: 譯林。

Greenfield, J. 1995. *The Return of Cultural Treasures*. Cambridge University Press.

Goodnow, K. 2006. Why and When Do Human Remains Matter: Museum Dilemmas. In Lohman, Jack and Goodnow, Katherine (ed.) , *Human Remains and Museum Practice*, 16-20: 123-130. Paris: UNESCO.

Macdonald, S. 2006. Collecting Practices. In: Macdonald, Sharon (ed.) , *A Companion to Museum Studies*, 81-97 , Oxford: Blackwell Publishing.

Pearce, S.M. 1992. *Museum, objects and collections: A Cultural Study*. Leicester and London: Leicester University Press.

Pearce, 1994. *Interpreting Object and Collecting*. London: Routledge.

Pearce, 1955. *On Collecting: An Investigation into Collecting in the European Tradition*. London and New York: Routledge.

John, H.M. (原著) , 國家文物局博物館與社會文物司譯。2011。帝國主義、藝術與文物返環 (Imperialism, Art and Restitution) , 南京, 譯林。

Jenkins, T. 2011. *Contesting Human Remains in Museum. The Crisis of Cultural Authority*. London and New York: Routledge.