

遺體的聖化，死亡的超越： 慈濟大體捐贈的宗教文化現象

盧蕙馨*

摘 要

本文考察慈濟佛教團體推動的大體捐贈何以能打破「保存全屍」的華人文化傳統，獲得社會響應。研究針對證嚴法師和慈濟志工的倡導、個案故事，以及大體啓用和火化追思儀式進行探討，發現捐贈除省錢或行事方便的考慮外，捐贈者及其家屬願意接受遺體遭受破壞，關鍵在於慈濟場域「聖化」大體的語言和儀式中，遺體轉化為三種象徵，即「生態之身」、「道德之身」、「菩薩之身」，對應到「資源回收」、「道德人格的實踐」、「菩薩行」三種意涵，標示從物質性存在到精神性存在的提升，從有限到無限的生死穿越，是這些超越性意涵打動人心。其牽涉的不只是「如何辦後事」，且包括「如何面對死亡」的問題，雖在慈濟的宗教社會場域中生成，但也和文化慣習密切相關，如相當程度地滿足華人完成「道德人格」的成就感需求，以及來世投生善道的期望。宗教信仰未必是捐贈主因，社群或人際互動的助人氛圍常促成捐贈的「實踐摹仿」。群體和個體對捐贈意義的認同共鳴，使得死亡不再是避諱

* 慈濟大學宗教與文化研究所副教授。
E-mail: lu@mail.tcu.edu.tw。



畏懼之事，捐贈衍生面對乃至超越死亡的安頓力量，形成現代華人異於傳統的「送終」觀念和作為。

關鍵詞：遺體捐贈、菩薩道、實踐摹仿、聖化、生死學



Sanctification of the Corpse, Transcendence of the Death:

*The Religious and Cultural Phenomena of Tzuchi's
Body Donation*

Lu, Hwei-Syin*

Abstract

This paper examines how the Buddhist Tzuchi organization's promotion of body donation for medical use is able to challenge the Chinese tradition of "keeping the cadaver intact." Researching on Master Chengyen and Tzuchi volunteers' appeals, case stories, and memorial rituals for body donors, the study finds that apart from economical and convenient reasons, donors and their relatives accept the damage to the corpses as a result of the "sanctification" of the donors by Tzuchi's rituals and narratives. The corpses are transformed into three symbols, namely, the body of ecology, the body of morality, and the body of bodhisattva, each connoting to "recycling of resources", "fulfillment of moral personality", and "practice of the Bodhisattva's way". These meanings represent the elevation of physical existence to spiritual existence and the crossing of life and death from limitation to infinity. They become persuasive in preparing not only for the funeral, but also for the death. Their appearance in Tzuchi's socio-religious

* Associate Professor, Institute of Religion and Culture, Tzuchi University.



field is very much motivated by cultural habitus, for example, the value of “moral personality” and the hope for good incarnation in next life for the Chinese. Religious belief is not necessary a factor for body donation. The helping aura in Tzuchi community and personal networks often brings about “mimesis of practices”. The echoing of individuals and the group to the meanings of donation makes death not formidable. The body donation establishes a norm of “biding farewell to life,” different from the tradition, for modern Chinese.

Keywords: *body donation, the Bodhisattva’s way, mimesis of practices, sanctification, life-and-death studies*



壹、前言

生死問題是宗教關注的焦點，死亡的危機和衝擊常被視為宗教產生的原因。人類學家Malinowski實地觀察原始社會的儀式後歸結道（1978：28），在宗教所有的起源中，以終極的生命危機——死亡——為最重要。傅偉勳從哲學的觀點指出（2006：111），生死問題的探索和解決，是宗教必須存在的最大理由。宗教學者Hick提出宗教自然看待死亡的觀點：「宗教上的宣稱正在於，包含一切的歡悅與喜樂，也包含一切的痛苦與苦難的人類生命，乃是宇宙歷程的一部分。」（2001：370）死亡既無法避免，基督教提出永生的說法，視死亡是到達永生之門，每個人的靈魂都要帶著前世的一切作為去見上帝，而受賞罰，所以人可以很樂觀地看待生死（孫振青，1994：87）；伊斯蘭教也有類似的說法。而佛教主張生死輪迴不已，除非修行完全證悟解脫，人會帶著此生造作的「業力」進入來生，因此死是另一個生的開頭。這些世界性的宗教建構出的「擬象真實」予人有限生命之後的無限希望。

然而，儘管宗教提出慰藉，這些道理卻常只是形而上的智慧，如何幫助人們面對死亡，成為生活中的態度，超越克服死亡的挑戰，是一大問題。過去這個實踐課題在華人社會很少被深入探究，原因之一是知識份子受孔子「未知生，焉知死」重視現實倫理的影響，有「輕視或忽視死亡問題的傾向」（傅偉勳，2006：28）；或者知識份子接受儒釋道哲理的啟發，較習慣以理智化和人文化的態度，化解死亡帶來的恐懼威脅，將死亡當作是道德生命或靈性修為的完成（李豐楙，1994a：34）。原因之二是，民間以喪禮習俗來間接反映死亡的態度和思維，但偏重如何維繫並強化儒家倫理的尊卑次序（王明珂，1982；席汝楫，1984），或者如何趨吉避凶，如



台灣漢人的生死信仰習俗，「將生命的臨終時間與空間，按照各種情況區分為善/惡、吉/凶的對立性結構」，「在遵守禁忌求福祥的心理下，決定採取舉行埋葬的地點、儀式。」（李豐楙，1994a：38）關懷的還是現世的禍福，以及群體在個體死亡後的重新整合，重在生者如何繼續活下去。另外，中國自古以來雖有靈魂之說，或以陽間和陰間的相互影響來溝通「生」與「死」，予人死亡並非全然毀滅的精神安慰，使人相信死後還可享福受供，甚至為家庭與家族的興旺有所貢獻（鄭曉江，1999：89-91），然而，此古老的信仰在傳統的社會中形成，能否幫助現代人解決面臨死亡的茫然焦慮不無疑問。

現代人身處工商業社會，流動遷徙頻繁，傳統的人際關係網絡和家庭結構鬆弛甚至瓦解，人生時可能漂泊孤獨，死亡過程也常是死亡學專家庫伯勒羅斯所形容的「孤單、機械化以及非人性化」（引自傅偉勳，2006：5），亦即現代人多半在醫院或事故的陌生環境中死亡。然而今人重視生活品質，強調個體的自主和自由，相對的也會要求有尊嚴地死，或預作死亡準備。尤其今日生存環境動盪不安，災難或疾病的發生防不勝防，傲人的科技文明儘管不斷進步，生命反而顯得脆弱無常，人們因種種苦痛才體驗到生之有限，如何面對死亡便成為熱門話題，從近二、三十年國內外生死學書籍的暢銷可見一斑¹。書的內容引諸多個案的故事和體驗，顯示如何

¹ 例如：《美好人生的摯愛與告別》，海倫聶爾寧（Helen Nearing）著，張燕譯，台北：正中書局（1993）；《最後14堂星期二的課》，米奇艾爾邦（Mitch Albom）著，白裕承譯，台北：大塊文化（1998）；《恩寵與勇氣》，肯恩威爾伯（Ken Wilber）著，胡因夢、劉清彥譯，台北：張老師文化（1998）；《天使走過人間：生與死的回憶錄》，伊莉莎白庫伯勒羅斯（Elisabeth Kubler-Ross）著，李永平譯，台北：天下文化（1998）；《病床邊的溫柔》，范丹伯（J.



面對死亡不只是哲學思辯的問題，且包含生活和人際關係問題的解決，促成生活方式、態度和價值觀的轉變，甚至身心靈的整體調適。其中宗教信仰往往成爲人們重要的依靠，不光憑教義理念，也提供從思想到實踐等不同層次的諮詢，實際幫助人們度過生死關卡。

受到宗教信仰的影響，人們面對死亡的態度和作法會累積形成常民文化模式，這些模式也並非一成不變，如何善終、送終，以及如何處理死後身軀等觀念和作爲，都可能因生存環境、價值理念的變遷而改變。經驗模式的變化也可能來自於宗教內部，不同宗派團體的見解和做法出現分歧的現象。如果某種改變傳統觀念的新模式漸爲許多人採納，便值得探討其形成的原因。

本研究即以當代佛教團體慈濟提倡「大體捐贈」供醫學生解剖，獲得社會響應，迄今有兩萬七千多人志願捐贈，六百餘人已捐贈遺體之現象爲例²，探討其何以能突破華人傳統禮俗，形成人們面對死亡的新模式。「大體捐贈」挑戰華人死後留全屍的民俗傳統，以及「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」或保全父母遺體的孝道觀念³。再者，也挑戰了遺體被視爲令人畏懼避諱的對象，在漢人傳統中，遺體的處理有諸多禁忌和隔離措施，以防「污染」生者的生活和環境，甚至影響子孫禍福（徐福全，1999）。在慈濟對捐贈之遺體的使用過程及相關儀式中，遺體卻成爲被關注、禮敬，甚

H. van de Berg) 著，石世明譯，台北：心靈工坊（2001）；《學會說再見》，茱蒂絲利弗（Judith L. Lief）著，靳文穎譯，台北：橡樹林出版社（2002）。

² 見慈濟大學解剖學科網站：

https://info.tcu.edu.tw/silent_mentors/sm_stat1_list.asp，有志願捐贈及已捐贈者的歷年人數和性別統計。

³ 許多捐贈者是老年人，由子女完成捐贈動作。



至「神聖」的象徵⁴。此外，「大體捐贈」也明顯改變了漢文化喪葬禮儀中首要的「殮葬」過程，由於亡者遺體在往生後一天內就送交慈濟處理，並等待從數月到三年的時間才能輪到解剖，不只延宕了喪禮，以及民間習俗上除靈、安位、合爐的時間，也簡化了喪禮，火化前的儀式由慈濟主導，不再如傳統喪葬禮儀會持續一段時間，以調節並舒緩家族成員損失的焦慮（呂理政，1990：205），家庭成員得以藉共同完成喪事重新整合、凝聚向心力（李豐楙，1994c：215）。

這些轉變如何發生？此攸關漢人重要生命禮俗的變遷，以何理由或訴求獲得支持？捐贈者何以不僅改變傳統全屍的觀念，甚至願意將私我的身體在死後赤裸裸地給人千刀毀壞？家屬何以捨得，願意接受不同於一般習俗的作法，忍受喪事的延擱，且讓渡為親人入殮的責任？其中反映何種宗教信念的實踐，或文化慣習的調適？這些是本研究意圖探討的問題。

本研究擬從慈濟和領導人證嚴法師對大體捐贈的倡導，以及大體啓用和火化追思儀式，探討其如何藉象徵、儀式和意義的創造，不只淡化華人對死亡或亡者的恐懼，也「聖化」遺體，給予捐者和家屬精神報償，形成捐贈的道德性動力。由於捐贈者並非限於佛教徒，也不限於慈濟團體成員，且捐贈的意義訴求超過宗教信仰的範圍，筆者將藉個案敘事，探討捐贈行為的諸種動機緣由，包括人在生命將盡之際的關懷所在，以及慈濟社群的環境與人情支持系統形成的社會場域。

⁴ 如慈濟後來將「遺體捐贈」改稱為「大體捐贈」，即隱含恭敬對待之意。以往醫學教育均稱「遺體捐贈」，「大體」只見於「大體解剖學」的課程名稱。近年來報章雜誌的報導已廣泛使用「大體捐贈」的說法。



本研究資料取自田野參與觀察、個案訪談，以及慈濟出版品和影像紀錄，研究期間為2003年迄今⁵。在理論詮釋方面，本文運用 Roy Rappaport的儀式分析和Pierre Bourdieu的實踐觀點，結合生死學和哲學的相關論述，探究大體捐贈的意義價值如何在宗教的信念、文化的慣習交互影響下形成。這些意義透過語言和儀式象徵，凸顯捐贈者的犧牲美德，將死亡轉向不朽與新生，滿足人們超越死亡關卡的精神需求，包括華人對道德人格的關懷，以及對來生福祉的期望，使得因應醫學需求的「遺體捐贈」成為非從科學理性出發的實踐活動。以下先就「遺體捐贈」牽涉的文化變遷現象，進行相關文獻探討。

貳、遺體處理的文化變遷

遺體捐贈是現代的遺體處理方式，所以能取代傳統的處理方式，常是因後者已不符人們所望。例如，Papagaroufali訪問志願捐贈遺體供給學生的希臘人，發現他們多因對東正教的喪葬儀式反感，認為太浪費鋪張，第二次的撿骨葬也太耗時費力，而不願依其規定土葬。雖有基督教的信仰背景，他們也受印度教的影響，相信輪迴，相信靈魂是宇宙能量的一部分，身體不過是靈魂的物質性裹覆，如盒子或車輛，人死後靈魂離去，等待投胎，身體不過是一塊會腐爛且終會消失的肉，解剖還可以加以利用。Papagaroufali分析

⁵ 本研究部分訪談資料出自筆者擔任「改變中國傳統價值觀念的傳播宣導：台灣遺體捐贈現象研究」研究計畫協同主持人蒐集所得，本計畫獲得蔣經國國際學術交流基金會補助，計畫執行期間為2003年8月1日至2005年7月31日，計畫總主持人為香港中文大學新聞與傳播學院梁偉賢教授，該學院張皓傑助理教授為共同主持人。其他資料為筆者以慈濟大學教師和慈濟委員兩種身分，多年來參與觀察和訪談所得。



指出，他們決定捐贈並非是出於對身體有什麼主觀意識，而是出於過去看到他人屍體埋在土裡腐臭長蛆，生者一再哭泣等場景組合起來的不愉快記憶。遺體捐贈的新做法使他們藉機公開反抗傳統，申請以無名氏的身份捐出遺體，遺體解剖所餘就丟進垃圾桶或燒了，以擺脫社會對死亡的處理規範（1999：296-297）。

這項研究顯示，人們的自主需求，以及不同宗教的影響力，可能挑戰傳統的喪葬禮俗；這現象在中國歷史上也曾發生。如中國喪禮的傳統以儒家為主流，王明珂指出其核心「並非儀式或陪葬禮器，而是一種重人倫的喪禮精神—慎終追遠」，喪葬思想中的倫理性實遠超過宗教性（1982：326），由上而下及於常民，以行社會教化。但他也指出，儒家喪禮主要實行在上層知識份子之間，繁雜儀式在民間不易施行，且宋代以後，儒釋道三教交融，佛道對死後世界的看法和宗教儀式，影響民間喪禮甚大，形成喪禮小傳統。另一方面，儒家「厚葬即禮」的觀念也曾受到挑戰，如墨子主張薄葬短喪，從現實利益出發，認為厚葬傷財，久喪有損健康，延誤家庭國家的正常運作；而道家則因「清靜無為」、「輕死樂終」的思想，視死為返歸自然，指繁文縟節的喪禮沒有必要，而主張薄葬（張捷夫，1999：31-35）。魏晉南北朝時期或因戰亂，或因少數民族葬俗的影響，或因帝王節儉成風，也流行薄葬；而佛家的輪迴思想，認為人死後會轉世，亦行火葬或淺土掩埋的薄葬（同上引：119-139）。尤其火葬到了宋元時期大為流行，除因土地兼併激烈，導致許多人貧而無地安葬外，主要是受到佛教的影響，大多數無棺木，僅將屍體置於柴薪之上焚燒，儀式多帶有濃厚的佛家色彩，如「齋僧誦經，為死者弭罪追福，早日轉世」（同上引：230-231）。屍體火化後的骨灰或投入水中，或棄之荒野，或收入器具中埋葬。



雖然許多帝王和士大夫指責火葬乃「不孝之大也」、「傷風敗俗，莫此為甚」、「慘虐之極，復無人道」（同上引：237），但火葬歷元明依然不衰。清朝滿人在入關前因四處征戰，喪事簡化，不分皇室貴族和平民，火葬十分普遍。由此可見，因社會、經濟或信仰因素，佛教影響下的小傳統喪葬習俗在中國也流傳了千餘年，屍體的處置比儒家的大傳統簡易許多。

社會和信仰的因素促成喪禮變遷，此在現代台灣社會亦明顯可見。徐福全曾對台灣喪葬習俗做傳統的溯源，認為甚多重要儀節可上溯至《禮經》、《溫公書儀》、《文公家禮》等，隸屬儒家的大傳統，但他也發現，台灣民間傳統喪葬另一特色為「常以神道設教或禁忌填補中絕之禮義」，即「台人傳承自禮經之儀節，日久而或禮義轉晦，不知所以然，乃另截取世俗之禁忌或神道設教以當之。」（1999：546）包括辦喪事採取「佛道雜儀」，信仰雜採佛道與多神，延請僧尼、司功或道士誦經禮懺，超拔亡魂（同上引：548）。此反映傳統儀節可能隨著老一輩的凋零而散佚，人們會權變採取其他宗教禮儀來替代或補缺。徐福全分析社會因素指出（同上引：558），台灣社會工商業化以後，人口流動大，辦喪事不再像傳統社會有親友鄰里相助，且家長不再具有無上權威，有經濟能力的年輕人也有發言權，而他們多數離家至外地求學或就業，對傳統禮儀所知不多，商業性的葬儀社和葬儀工作人員也應運而生。

工商業社會中，人們因為忙於生活，行事多趨速簡。以遺體處理方式而言，已與往昔有很大的不同，例如依傳統習俗，人在斷氣前要「搬舖」，身體要移到奉祀神明祖先的正廳，以表「正終」或「善終」，但現代人多住公寓，且多因意外或疾病，在外面或醫院死亡，求此「善終」的模式多已不可能。此外，傳統的土葬因都市化後墓地缺乏，已多由火葬代替，骨灰一逕入塔，少去撿骨與遷葬



的繁複程序。如何填補儀節空缺，適應人們的行事方便和精神需求，當代台灣民間許多誦經團、宗教團體、寺廟也提供人們送終治喪的選擇。

值得注意的是，喪葬禮儀的演變不只是形式的改變，亦反映生死態度的變遷，甚至可能由後者帶動前者。傳統中國喪禮反映儒家觀點的人倫秩序，個體從生到死均在服務集體，個體生命是家族傳承的分段接力，由於是父系傳承，此生死的關懷自是以男性為中心。然而，在現代社會中，男女趨於平等，父系家族結構鬆弛，家庭可能不健全，或家庭人際關係薄弱，家族不再被視為無限延續的生命共同體，喪禮已無法遂行奠哀的服制次序，也不再能發揮凝聚家族向心力的功能，漢人生死關懷的對象可能從「個人在集體中的位置」轉移到「個人」本身。尤其現代人因求學、工作、旅行而呈漂泊不定的生活形態，環境壓力大，除人為的競爭外，又有污染與災變的危機，這些因素均會影響今人的生死態度，包括如何「善終」、「慎終」，如何安置死後的身軀等等，會產生彈性的作法。「遺體捐贈」成爲一種新的遺體處理模式，即和此社會生活的變遷有關。

然而，從文化影響力的角度看，喪葬禮儀的改變，未必代表傳統禮俗反映的生死觀、人觀，以及倫理關懷已不重要，哪些觀念不變？哪些有所調適？或哪些舊觀念出現新作法？均須在實際情境中探討，其中有屬地域性的演變，如余光弘（1980）研究綠島漢人的喪葬儀式顯示，其因應地理環境及移民背景，趨於簡化傳統而有所創新。也有屬宗教性的復興，如李豐楙認為，在經濟生活改善後，道教的拔度儀式反而出現前所未有的盛況，或因出於愛面子或補償心理，隆重超拔歷代先祖，對不可控制的超自然界，仍保持依禮行事的謹慎態度（1994c：235）。這裡的依「禮」行事是出於「超



拔」祖先的孝道觀念，以免亡親在彼世界受苦，以及對超自然界仍存戒慎心態。

此顧慮顯然仍影響現代華人，如喪禮雖趨於速簡，且遺體解剖為科學應運而生，但捐贈遺體並非自動成為人們的抉擇。台灣的解剖學教育自日據的總督府醫學校（台大醫學院前身）至今，已有百年以上的歷史，但一直受限於民間「保存全屍」的觀念，只能從無眷的榮民和囚犯、遊民、乞丐、以及慈善機構的孤老者尋求屍體來源，自願捐贈者非常稀少（哈鴻潛、高田，2003）。即使北部各醫學院於1970年代聯合成立分配遺體聯絡中心，宣導貢獻醫學教育的觀念，但效果不彰。據1998年的報載，因無主遺體漸少，台大、陽明、國防、北醫、長庚等五校共只分配到二十具，每校只有五具，一、二十名學生只能共用一具大體（引自楊長憲，2007），和正常教學需要是三至四名學生解剖一具大體差距甚大。

華人因傳統習俗上的信仰或孝道理由，顧忌招來不敬或不孝的批評，因此不論是捐贈遺體或器官，在海內外華人社會裡均碰到阻力⁶。以本研究收集的中國大陸地區相關網站資料為例，大陸的教

⁶ 從器官捐贈的統計資料可見一斑，依據中華民國器官捐贈協會的調查，1997年台灣每百萬人口有6人做器官捐贈，而美國為23人，歐洲為25人。1997年至2002年比率更遞減至3%（引述自花蓮慈濟醫院92年12月6日舉辦的器官捐贈研討會）。2007年8月號的《康健雜誌》登載行政院衛生署鼓勵器官捐贈的廣告，提到台灣目前每百萬人口只有6.6人捐贈器官。亞洲人中普遍少人做器官捐贈，根據2003年全美醫學助理學會研討會的一份報告指出，美國的種族中亞洲人捐贈器官的比例最低，在一份針對一群華人、韓國人、菲律賓人、高棉人的調查中，64%的人不知道在亞裔族群中器官捐贈的特殊需要，90%不確定是否其宗教信仰允許他們做器捐。報告也指出，許多人是佛教徒，或拜祖先，相信人死後要保持全屍以便投胎轉世，所以香港人的器捐要收取報酬。引述自



學遺體來源亦十分匱乏，醫學院學生平均二十人才能解剖一具屍體，所報導的遺體捐贈個案多為老人院的老人，集體辦理捐獻遺體的登記，理由是：「沒有得失觀，骨灰沒啥意思。」「捐了就沒有後顧之憂。」「受黨的恩德太大，把遺體捐獻出去是為黨奉獻。」⁷「為祖國的醫學教育事業做點貢獻。」「火葬也是燒了，不如將有用的東西捐出來」⁸。他們或基於「愛國」、「愛黨」的忠誠，或為自行處理後事。報導指出，捐贈遺體的人當中，知識份子和老幹部占大多數，而知識份子大多是無神論者，對新生事物的接受力較強。

網站流傳的報導中，一方面顯示在大城市自願捐贈遺體的風氣漸開，但也指出，已經簽署的協議中，有相當部分因為家屬不同意而無法實現。如根據2005年末的統計⁹，中國登記志願捐贈遺體者有六萬多人，上海就占了三分之一，然而，二十五年來，上海只有三千五百二十二真正捐出遺體，占登記註冊人數的16%，而其他五十四個城市的捐贈總數只有一千餘名，這些捐贈包括供病理解剖、器官捐贈和教學解剖，志願捐贈者中六十歲以上的老人就占了七成。有大學生和市民接受訪問指出，遺體捐贈的事對他們而言太遙遠，說「這事應該去問老人」，反映一般人忙於生活，尚未思索

http://www.pauldthacker.com/images/documents/organs_dg.doc

⁷ http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/focus/2003-03/26/content_792405.htm

「新華網」重慶頻道2003年3月第39期的報導。

⁸ <http://www.people.com.cn/GB/shehui/47/20020407/703988.html> 「人民網」的網站於2002年4月7日的報導。

⁹ <http://www.shbiz.com.cn/cms.php?prog=show&tid=35212&csort=1>，2005年8月25日署名李欣的文章「民間組織遭遇遺體捐贈之困」，轉載自「東方法眼」。



死亡之事，認為捐贈遺體是人年老後對後事的一種交代¹⁰。

這些報導從民間習俗的觀點指出，中國人入土為安的觀念很難改變，家屬擔心輿論壓力，也擔心遺體接收站會通過買賣遺體賺錢。即使登記捐贈由司法公證，但也不能強制捐贈。有過遺體捐贈念頭的人會顧慮：「醫學院會怎樣對待屍體，解剖後在哪裡火化？到底有沒有祭奠的地方？」¹¹但這些問題多半得不到滿意答覆。如廣西醫科大學載明：「捐獻人的家屬親戚不能過問遺體的去處，也不能到解剖室裡進行祭拜悼念活動。」¹²廣州有專家表明：「家屬不可能得到骨灰，這一點家屬要有思想準備。因為在志願捐贈遺體的登記表上，雙方就已經約定捐贈後的遺體由接受單位全權處理。接受單位對遺體不再做任何記號。遺體用完之後，會將遺體委託殯儀館進行火化處理。」¹³這規定顯然只為醫學的方便行事，家屬因而難以認同。雖然有些城市如上海訂立遺體捐獻紀念日，建紀念碑和紀念館表彰捐者的貢獻，但許多地方和華人祭奠的需求顯有落差¹⁴。

¹⁰ 亦有其他捐贈者是殘疾人，自願捐贈遺體做醫學研究，以幫助其他患者做更好的治療，但這些個案屬特殊的少數。見 <http://www.2500sz.net/news/mcbd/2007/4/19/mcbd-14-50-07-422.shtml> 「新浪城市聯盟—蘇州」2007年4月19日的報導。

¹¹ 同註9。

¹² <http://www.nnr.com.cn/jrsd/200604/13/jrsd01.htm>，南寧日報2006年4月13日的報導「遺體捐獻呼喚理解與支持」。

¹³ 同註7。

¹⁴ 例如，北京晚報2005年4月1日網路版有一則題為「老伴兒死後捐遺體，傷心翁不知何處祭妻」的報導指出，有位老先生和妻子同時登記志願捐贈，妻子過世後遺體送至協和醫科大學遺體接收站，過了半年多，沒人通知他是否妻子的骨灰已被火化，又逢清明節，他不知該去哪裡祭奠老伴。記者代打電話去主管捐贈的紅十字會詢問，得到的回答是不清楚，說老人可去指定的骨灰園查名字是否已刻在石碑上。老人哽咽向記者說：「她捐獻了自己的遺體，做了一件對社會有意義的



以上大陸捐贈遺體情況的報導顯示，在亡者親人眼中，遺體是他們對之仍然惦念，行祭禮追思的對象，如僅以增強公益觀念及科學專業為訴求，未兼顧倫理人情，恐怕獲得的響應十分有限。人體解剖的醫學教育源自西方，時處十五世紀的文藝復興時期，將身心分別看待，探討身體內部構造時，醫學否定遺體仍具有「人性」，也不認為遺體在信仰中有其「神聖性」，而視之如廢物，如沒有生命的樹皮，可以隨意處置（Breton, 1994）。然而，此純醫學觀點也受到質疑，如Breton指出：「沒有任何一個社會將遺體視為毫無價值的屍體，遺體正是生者好奇和想像的對象。」（1994：108）他提出下列問題：死亡果真將人和其身體分離，使後者成為無用的空位椅套，註定要毀壞的嗎？對器官捐贈或解剖的遺體我們可以漠不關心嗎？對遺體是否仍要如其生前一樣尊敬？

接著他的問題，我們也可以繼續追問：醫學應該如何對待遺體？怎樣的對待才能為捐贈者或其家屬接受？這些表面上看是醫學倫理的問題，其實牽涉習俗或精神文化的適應問題，反映出身體不只是科學理性觀點的「物質性存在」，且是文化傳統中人的精神活動投射的對象。

本研究藉個案敘事和慈濟的儀式，呈現「大體捐贈」的喪禮簡化傾向時¹⁵，也同時探討其如何滿足依「禮」行事的傳統關懷，此處的「禮」非指固定的儀節形式，而是某種精神內涵，包括如何安頓華人對親人死後生命的惦念，此在台灣的牽亡儀式中明顯可見

事兒，活著的人為什麼不能對她有起碼的尊重呢？」又埋怨道：「他們的工作要是能再細緻點兒，有什麼情況能隨時聯繫，家屬的心裏會好受點兒。」

¹⁵ 本研究的重點在捐贈的動機和意義，因此不對喪禮中奠祭部分的變遷，如是否有告別式，何時立牌、安位等問題有所探討，此也牽涉個別差異，在文中略有提及。



（余德慧、彭榮邦，2003）。研究將顯示，捐贈的遺體透過語言和儀式象徵而被「聖化」，形同另一種「超渡」，使捐贈者及其家屬獲得死後生命得以安頓的撫慰。本文也將描述從大體啓用到火化追思的儀式過程中，肉身的生死意象如何成為感知的焦點，捐贈的遺體不只是生者投射感情的對象，也開啓有關如何看待生死，有關人置身社會和宇宙的意義編織，為此形式的喪「禮」注入新的精神內涵。

以下將敘述慈濟推動大體捐贈的訴求和發展過程，以及訪談所得。本研究訪談近二十位捐贈個案，受訪者包括已做捐贈者的家人、志願捐贈者、推動捐贈的慈濟志工，其他資料來自影片記錄、慈濟的出版品，以及筆者多次的參與觀察。

參、慈濟「大體捐贈」的背景和訴求

慈濟於1994年創辦慈濟醫學院¹⁶，同樣面臨台灣其他醫學院解剖遺體短缺問題。這年年底，一位彰化慈濟會員，五十二歲的林蕙敏罹患乳癌病重，從慈濟刊物中得知慈濟醫學院成立，主動去電該校表示，願意在身後捐出遺體做解剖教學。她原本交代子女將其骨灰撒到海裡，後來成為佛教徒，產生捐贈器官助人的念頭，但又想到「自己病了，器官也壞的差不多，恐怕是沒什麼利用價值」，才改捐贈大體，也簽下捐贈同意書¹⁷。她於1995年2月往生完成遺

¹⁶ 關於慈濟團體的介紹請參考筆者的相關著作（2004，2008），及慈濟基金會網站：<http://www.tzuchi.org.tw> 此處不贅述。

¹⁷ 根據林蕙敏的女兒描述，母親熱心公益，是社區委員會的一員。她遺物中有捐贈慈濟醫院病床的感謝狀，以及捐款給孤兒院、認養孤兒的收據。見1995年4月號《慈濟月刊》341期陳政君所撰〈捨身菩薩〉一文的報導，頁40-43。



願，此首例捐贈遺體的消息經證嚴法師公開宣揚，在慈濟媒體中廣為報導後，接著一位曾在慈濟醫院住院過的肝癌病患，以及某慈濟委員罹患骨癌先生，也因志工的鼓勵而決定捐出遺體¹⁸。

證嚴法師因勢利導，對信眾談話時一再提倡捐贈遺體，慈濟醫學院也到全省分區舉辦「遺體捐贈說明會」，慈濟基金會並在全省成立「遺體捐贈聯絡網」，在四個分會成立遺體捐贈關懷小組，定期召集志工研習遺體處理的相關資訊，有專屬志工推動並負責聯絡捐贈事宜；加上慈濟刊物、廣播、電視的廣為宣傳報導，捐贈遺體的人數漸增。如1995年至1998年，共有3,800多人填寫志願書，127人捐出遺體，48具轉贈給其他醫學院。截至2010年5月初的統計¹⁹，已填寫捐贈志願書的共計27,037人，已捐贈者有682人，其中轉贈給成大、中國醫藥學院、中山醫學院、高雄醫學院的有295人。捐贈者雖以慈濟志工居多數，但會員或社會人士亦不在少數。已捐贈者中年紀最長者94歲，最小14歲，各年齡層皆有。

根據筆者的訪談和參與觀察，慈濟倡導大體捐贈獲得支持響應，創辦人證嚴法師的感召力是一大重要因素，許多信眾因為對其忠心愛戴，幾乎不問遺體處理細節就決定捐贈，後文將再細述。證嚴的說法從實際觀點出發，說屍體如埋葬會腐臭，也會被蟲蟻侵噬，如火化燒成灰未免可惜，不如廢物利用。又說身體在生前最消福，食衣住行都樣樣要求好的，死後的身體應回收再利用才是惜福，而捐贈大體確實是「人生最後的價值所在，能夠把無用的軀殼做醫學研究，使醫學生甚或醫師對人體的瞭解更深刻完整，病痛苦

¹⁸ 資料來源同上。

¹⁹ 資料來源為慈濟大學解剖學科網站：

https://info.tcu.edu.tw/silent_mentors/sm_stat1_list.asp



難者獲得解救的機會，也就增加了一分。」²⁰以淺顯易懂的道理為訴求，證嚴強調她一貫勉勵大眾行善的說詞「人生只有使用權，沒有所有權」，著眼於慈濟濟世志業之一的「救病苦」，也應用現代環保的「回收利用」觀念，以及傳統的「惜福」美德。

在佛教信仰中，布施身體作為修行有佛典根據，如《無量義經》〈德行品〉提及：「能捨一切諸難捨，財寶妻子及國城，於法內外無所恡，頭目髓腦悉施人。」即指自身的器官雖難捨亦能捨。

《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉又云：「觀三千大千世界，乃至無有如芥子許，非是菩薩捨身命處，為眾生故。」指菩薩不問地方條件皆能為眾生捨身。然而，證嚴並未引用佛典來宣揚大體捐贈，也許是基於捐贈大體是因應現代醫學教育需要而生，為廣徵遺體來源，宣傳的對象不限於佛教徒，大體捐贈的訴求因而不限於佛教理由，甚至和既有的佛教觀念和作法有所衝突。例如，台灣佛教界流傳人往生後八小時或二十四小時不可移動遺體的說法²¹，捐贈的遺

²⁰ 釋證嚴（2002），《生死皆自在》，頁28-31，出自證嚴對慈濟志工「遺體捐贈關懷小組」聚會的開示。

²¹ 佛教界對人如何面對死亡，尤其是淨土宗對臨終之際的態度作法提供詳細的指引，以助人往生西方淨土的佛國，如印光法師的《飭終津梁》，其提示之「臨終三大要」為：善巧開導安慰令生正信，大家換班念佛以助淨念，切戒搬動哭泣以防誤事。坊間善書中流傳的「人生最大的一件事」（民國66年余紹坡居士增訂）和「飭終須知」（民國43年由世了法師根據印光法師的臨終指引「飭終津梁」撰述的的通俗化手冊）合集，筆者曾在慈濟醫院大廳贈書架上，以及一些寺廟的結緣書籍中見到。其中強調，人呼吸停止時神識仍未離開形軀，所以在十至十二小時後，甚至要經一日一夜等亡者身體冷透後，才能移動病人，以維護其神識的寧靜，在這期間由他人念佛助其神識往生極樂世界。又說自斷氣至大斂，家屬以不離開死者為原則，以盡「隨侍在側，親視含斂」的孝道。



體則必須在往生後二十四小時內儘快做防腐處理²²，如果要捐給模擬手術教學²³，則須在往生後八小時內就做冷凍處理。曾有人問證嚴法師提早移動遺體是否妥當，她回應道，佛陀並不曾說過人往生後要多久才能移動，很多說法都是因後人的論著發展出來；人如有靈魂是第八識即業識，意識離開身體時，要捐的願力會提昇意識，不會瞋怨煩惱，被專業人員處理時會很歡喜，不會有痛苦²⁴。我們的田野訪問顯示，此觀點不僅挑戰民間信仰的禮俗和禁忌，也挑戰許多佛教徒的看法²⁵。

²² 處理的技術是自血管灌注化學藥劑到器官組織中，不採傳統浸泡福馬林的方式，而在大體上噴一層如蠶繭的化學薄膜包裹密封，如此可在攝氏十六度的儲藏室中保存十幾年。

²³ 解剖實習是醫學系三年級的必修課程，以一個學期逐步解剖瞭解實際的人體構造。模擬手術是2002年創立的「大體模擬手術教學」，提供醫學系六年級及慈濟醫院住院醫師實際進行手術的練習，捐贈者在往生後需迅速經急速冷凍處理，手術前三天再回溫，將組織器官還原為接近活體狀態，多項手術教學需在四天內完成，以防身體腐壞。

²⁴ 見證嚴對慈濟志工「遺體捐贈關懷小組」聚會的開示。《生死皆自在》，頁29。她亦曾指出，人往生後意識就「捨此投彼」（投胎轉世），但並未細論意識是否仍會有所停留，因其主在強調「願力」。證嚴的師父印順導師之論間接支持其「不會痛苦」的說法，後者指出：「如病到六識不起（等於一般所說的『腦死』），身體部分變冷，那時雖有微細意界—唯識學稱為末那識與阿賴耶識，但都是捨受，不會有苦痛的感受，移動身體，或分割器官，都不會引起苦痛或厭惡的反應。」（印順，1993：117）。印順的見解和下一註釋印光之說差異甚大。

²⁵ 教界的批評主要是人死後忌馬上移動的淨土宗觀點，如註21所指，印光大師根據「壽、煖、識三者互不相離」的經典之說，認為人死後要等到通身冷透，無一點煖氣，意識才會離去，「若有一處稍煖，彼識尚未曾去，動著處著，仍知痛苦，此時切忌穿衣、盤腿、搬動等事。」（1967：1539）。筆者曾聽聞有佛教法師對慈濟的作法表示不以為然：「青暝不怕槍，經典不讀自己舞」，意指忽視經典所言，自



相較於以往一般醫學院十幾位或數十位學生共用一具大體，慈濟醫學系的「解剖實習」基礎課程則四名共用一具。如大體轉贈給其他醫學院或改做模擬手術教學的用途，會在數月至一年間使用後火化，其餘大體通常在保存三年後才能輪到上解剖台。對家屬而言，從往生到火化這段等待的時間漫長，後事未了的懸宕，也無形中將悲傷期延續到再見親人火化之時。由於捐贈多是生前自願，少數由家屬代為決定，他們大多參觀過解剖教學，包括遺體善後處理的環境²⁶，才做捐贈的決定，訪問所得反映此為他們同意的重要原因，以下先對此環境做一描述。

慈濟大學大體解剖實驗室位於二樓，大面玻璃窗外是中央山脈的自然景致，不同於許多醫學院解剖室設在較偏僻的地下室。室內有十五個解剖台，罩以不鏽鋼的盒蓋，側邊貼有捐贈者的照片和生平介紹。實驗室隔壁為講堂，中間以玻璃窗相隔，可以透視講台上所設的佛龕及供奉的地藏王菩薩，菩薩像映現在兩道玻璃隔窗上，增添解剖室佛菩薩庇佑的宗教氛圍。講堂除上課用途外，大體啓用和入殮、入龕等佛教誦念儀軌也在此舉行。

解剖室外的走廊上貼有這一年大體捐贈者的照片及其簡介²⁷，以及證嚴法師和學生的感念文字，啓用、送靈儀式和解剖教學之照片等。空間布置除有傳統的佛菩薩畫像外，醒目的「捨身菩薩」、

已瞎搞。

²⁶ 在慈濟有關大體捐贈的報導和出版品中，亦見這方面的介紹，強調證嚴法師指示解剖教學的軟硬體設備需尊重遺體，使死者放心，家屬安心。如從國外引進防腐處理技術，但過程中不按照國外將遺體吊在半空中噴灑化學藥劑，而是依法師的指示，設計供遺體平躺的床架，以示尊重。

²⁷ 慈濟大學收集所有捐贈者的生平介紹，早期由家屬撰寫，後來由醫學生訪問家屬撰述，輯成《無語良師》的紀念冊，每兩年由慈濟文化志業中心出版贈閱。



「良師良醫」等標題將捐贈行為比擬為「捨己利他」的現代「菩薩行」。走廊的另一邊，大體解剖室的斜對面是大體存放室，推開兩扇木窗，即可見白色紗幔垂簾後，大體如蠶蛹般躺在分層架上。木窗上貼有捐者的名字和所在的位置編號，約有四十幾位，木窗上曾貼有男女老少著現代服裝的飛天菩薩圖像，將捐贈者比擬為「人間菩薩」，並貼上讚頌文字²⁸。和大體相鄰的是放置捐贈者骨灰的紀念堂，功能如民間的靈骨塔，名為「大捨堂」。霧白色的玻璃大門印有大朵綻放的蓮花圖飾，門兩旁書有「大愛澤醫情長在，捨身育才作渡舟」的對聯。堂內正面供奉地藏王菩薩雕像，電子機不斷放送地藏王菩薩的佛號聲。兩旁也是大朵蓮花圖飾的玻璃窗內，一格一格放置水晶琉璃骨灰罈，造型仿慈濟具佛教建築風格的聚會堂——靜思堂，可容納四百八十個²⁹。「大捨堂」門前的長廊牆壁也貼有大體捐贈的資訊，及捐贈者中夫妻檔、母女檔、父子檔和法師的照片，以及模擬手術教學的圖文介紹。

上述解剖實驗室、課堂和走廊空間是教學區域，也是大體啓用、火化追思、骨灰入龕等佛教儀式舉行的空間，走廊空間和「大捨堂」對外開放，是慈濟志工、會員和訪客到大學參觀的景點。在此環境中，遺體捐贈者被代以「大體老師」、「無語良師」和「捨

²⁸ 如：「一刀一剪，恩師堪受，十刀十剪，憶師容貌。百刀百剪，感師恩德，千刀千剪，傳承師志。」「春夏秋冬之時序，花開花落之緣起，將愛變成一顆種子，飲潤智慧的清泉，重伸生命新芽，再創人間菩薩良善之美。」

²⁹ 至2010年3月底幾已放滿，骨灰主要來自在慈濟大學解剖（包括解剖實習和模擬手術）的大體。至於轉贈給其他四所醫學院的大體火化後的骨灰，有的大學闢室供奉，有的大學租民間塔位存放，或由家屬領回；只有具慈濟委員、慈誠隊員（正式授證的男性志工）、榮譽董事身分者才會送回慈大「大捨堂」入龕。此外，「大捨堂」有小部分捐贈者是捐出遺體做病理解剖的慈濟委員。



身菩薩」的尊稱，不只是醫學教學資源被解剖之「物」，而是醫學生被教導需禮敬的「老師」，被賦予的價值似乎對親人的不捨和等待之情有所彌補，也形成捐贈的精神訴求。

以下將先就捐贈個案，探討人們捐贈遺體的理由。捐贈有出於宗教信仰或「慈濟信仰」的動機，但也有「行善」的多種意義層次，由於捐贈的緣由有所不同，我們將分非慈濟志工和慈濟志工兩部分描述³⁰。非慈濟志工部分提出五個個案，受訪者是其家屬³¹，個案二和三是家屬來慈濟大學，參加大體啓用儀式，或等待親人大體火化時受訪，其餘三人另外約定訪問。

肆、捐贈者個案敘事

一、非慈濟志工部分

個案一：

林奇在二十多年前讀到一篇雜誌的報導，介紹一位台大解剖學的教授推動大體捐贈的觀念，頗為認同這是「很好的利用」，當時就跟妻子桂雲提議以後兩人也可以這樣做，因為後事交給醫學院辦很簡單，不會造成兩個女兒的負擔，她們可不必擔心嫁人後，父母牌位無人拜。桂雲後來罹患癌症，在末期住進慈濟醫院提供安寧照顧的心蓮病房，林奇就提起捐大體的安排，身為慈濟基金會員工的桂雲也同意，但因醫生據實描述解剖情況而一度膽怯，林奇又勸她說，如遺體捐給慈濟，骨灰就可以供奉在慈濟的紀念堂，安置問題不必讓女兒傷腦筋，而且家裡經濟不充裕，不說放靈骨塔要花錢，

³⁰ 本文所述捐贈者或其親人，或其他訪問對象的名字，除個案七因在慈濟團體內廣為人知，採用本名外，其餘均為假名。

³¹ 這五個個案的訪問時間為2003年12月、2004年2月和9月。



喪事也要「花個幾十萬」。

林奇對民間一般辦喪事的情況頗不以爲然：「你看我們台灣的那種傳統，那個民俗喲！唸那個經哦！我們真得聽不懂。……隨他唸嘛！那是看他用電子琴在伴奏，哎唷！聲音這麼大，我就覺得很煩，我就覺得這樣很不好。而且有人會跟你偷工減料，從第一頁唸唸唸，唸了三、五頁後，就翻到最後幾頁。……這種所謂的[唸經做]功德啊！誦經啊！超渡啊！好像是不太，沒有意義啦！而且你要花那麼多錢。」桂雲後來被林奇說服，決定還是捐出遺體。當時工作單位許多人稱讚她是表率。但桂雲曾告訴林奇，她並不希望被當作模範來宣揚，她只是想讓先生「好做事」。

林奇一直強調捐贈是基於現實理由，他們都很疼女兒，不想給孩子造成麻煩。此外，捐贈也是林奇人生的價值觀，他和桂雲同時簽大體捐贈同意卡，後來又去領了器官捐贈卡，說「希望做一個貢獻」，因爲火化、土葬都無利用價值。他也形容捐贈大體是「一個功德」，曾告訴桂雲：「學生從妳的身體裡面得到一點心得，說不定就是因爲妳的大體救了一個人」。

桂雲往生前，林奇並未特別詢問捐贈後的大體會被怎樣處理，因爲他相信證嚴法師強調的「人文」，相信大體會被善待。參加妻子的大體啓用儀式時，他說自己並無很特殊的感覺，不像岳母認爲「很功夫，比自己辦得都還好」，因爲他對佛教喪禮並無期待，認爲「心最重要」。桂雲往生後的做七，做百日、週年，都是他自己在家爲她唸經，他說祝福她到西方極樂世界去，蓮品一直高昇，畢竟她捐大體也是做了「一種善事」。

個案二：

碧蘭全家是慈濟會員，先生罹患癌症時，看到《慈濟月刊》報導大體捐贈，就跟她說他也想要捐，碧蘭回憶說：「我知道說人要



行善，你不可以去阻礙人家，因為這樣子很不好！所以我只是問他說你是說真的還是說假的？他說，我當然是說真的，哪會說假的？那種口氣是很篤定，他就是要這樣做。」「我先生是一個比較自我的人，他想要這樣子他就要這樣。因為一向他對人生的看法就是人走了，身體就是沒有什麼，幾乎就化成骨灰而已，他不會很執著這些啦！」碧蘭說先生常看書，受到一些現代知識的薰陶，曾說「給他火葬、海葬、什麼葬都無所謂啦！」碧蘭尊重他一向「做事很有承擔」，且他也一再向家人言明不要阻擋他走這一條路，便聯絡先生認識的慈濟委員來解釋捐贈的細節。

碧蘭來自中部的鄉鎮，當地以民間信仰為主，但先生和她接近佛教，生前交代往生後用佛教方法，如「不要拜葷的，不要給我哭」。雖然夫家在瞭解慈濟的作法後也同意做大體捐贈，但有在地人問碧蘭怎麼會這樣做，碧蘭就回說：「亡者為重啊！我不照他的意思做可以嗎？」雖然如此，做七、安神主牌和做對年還是依道教風俗做，只是沒舉行告別式，因為家族人少，擔心辦喪事的場面冷清，而她也顧及孩子還小，認為不如把這些錢省下來給他們唸書。

由於先生自往生後至解剖歷時四年，這期間她說兒子「發生一些事情」，家族中有人嘀咕是否因為先生「沒有入土為安」，碧蘭當時也很難過，跟著大家「牽掛」³²，曾打電話問慈濟能不能早一點，得到的回答是要依捐贈順序使用大體，所以只好等。幸好孩子後來平安了，她說如不平安自己也有罪過，恐怕會一直被說「就是因為人還沒埋啦」。儘管曾經受到壓力，她認為只要「認識到自己

³² 碧蘭擔心被批評沒讓先生「入土為安」，語意上雖指先生的屍體未埋，但應指屍體尚未處理，也沒有做告別式，而非尚未土葬。因為她公公往生後也是火葬，而先生生前也講「死了就火化，不要占風水」。



到底在做什麼」，就不會受別人的話影響，堅持到底。

碧蘭的女兒也同來參加火化儀式，也贊成父親的做法說：「以前拜拜的方式都不熟悉啊！我想說如果以後這樣子不知道該怎麼辦。這樣做有益社會，之後比較方便。」她意指並不懂傳統喪禮儀節，給慈濟辦較方便，也對社會有幫助。碧蘭也說慈濟儀式「不會很複雜」，她自己並不懂喪事如何處理。她認為喪事簡單就好，曾和先生說及，以後不要太麻煩孩子，她對傳統土葬這樣評論道：「安捏種落去，攔卡伊挖起來，又攔創啥啦？」對屍體被埋下去又被挖起來很不以為然。

碧蘭先生的姊姊也在一旁說，當初對弟弟想捐大體的主意，是樂觀其成：「他是佛教徒啊！有看很多書了，很了解。他自己高興這樣做，我們也為他高興啊！現代社會了，像我媽媽那一代比較傳統，到我們這一代的話，比較開放，比較說人家時代走到什麼地方就跟著走，要這樣，不要一直照著傳統。」她也幫著說服母親讓弟弟如願。在碧蘭口中，八十九歲的婆婆並未完全接受兒子捐贈遺體的事實，因年事已高，無法長途坐車前來參加火化儀式，在她們出門前哭了，說兒子一輩子為家付出，很不值得。老人家「愛熱鬧」，為沒幫兒子辦一個隆重的告別式感到心疼。碧蘭只能安慰她：「既然他要走這種路，我們完成他的願最重要」。

碧蘭形容慈濟的火化前儀式過程「滿莊嚴隆重的，而且很貼心」，原本認為先生這輩子很辛苦，很努力，工作升遷並不順利，但現在覺得「他這輩子沒白來」。她說：「我很感動，他這輩子賺到了啦（台語發音）！真的！[有]做人的價值，這輩子這樣子[做出貢獻]我是覺得滿贊同的。」由於先生有樂善好施的個性，曾表示捐贈大體是「要把握人生最後一次行善的機會」，碧蘭笑說對他有交代了。對於骨灰可以在第二天看好的時辰之前進塔，她解釋為



「善報」，爲此表示欣慰地說：「我就覺得他發這個願圓滿，他的事情很多都很圓滿。就很神奇，天從人願這種感覺。我是感覺有在行善，做什麼事情會比較順。……我感覺有在做，比較敏感的心理真的是感受到，一定會感受到。所以行善真的是幫助自己啦！」

個案三：

長隆來自南部某一小城，和太太怡君坐了九個小時的火車，來參加哥哥長明的追思儀式。他全家是民間信仰者，母親是慈濟會員，家中會收到慈濟的刊物。長明在往生前一年多，簽下大體捐贈同意書。怡君並不清楚大伯的動機，因爲他工作日夜顛倒，少與家人談話，也未跟他們談過此事。他們猜想是哥哥在二度中風後，自認「沒有能力再做什麼樣的好事」，也可能是「不想麻煩家人」，因爲他年少就往外奔波，至中年仍單身未婚。怡君說長明會翻閱《慈濟月刊》，可能從中知道大體捐贈的資訊，應該也是嚮往以簡單隆重的方式辦後事。

長明在三度中風陷入昏迷後，只能靠呼吸器維持生命，父親幾經考慮，決定關掉呼吸器，以減輕兒子的痛苦。當時慈濟有三四個「師姐」前來醫院陪伴，聯絡救護車準備馬上將大體送到東部的慈濟大學。怡君和先生、公公當天也坐上救護車，在助念機的佛號唱誦中，一路跟過來。到達後，慈濟大學接待人員跟他們介紹大體處理流程和存放大體之處，怡君說那次的參觀讓他們感到放心，例如在走廊上看到大體老師的照片及生平介紹，還有接待人員體貼他們長途奔波，招待他們去吃清粥小菜。

三十幾歲的怡君說並不瞭解民間的喪葬習俗：「如果你說自己家裡在辦這種後事的話，會很累很累，而且在那種參與下，家人真的是累到不行，你看就跟著誦經，一誦就跟著好幾個小時，又吵到左右鄰舍，其實民間還是會很排斥。如果這邊有喪家，大部分可以



繞道而行，大家還是會繞道。」她說如不避開，有人會覺得身體不舒服，而慈濟為大體捐贈者舉行的告別儀式，並不會讓她覺得「有一點毛毛的，有一點顧忌」。她說：

來到這裡你又會發現，這麼多師兄師姊，甚至你看都是師兄在抬棺，還有學生在抬棺，這種感覺你看這麼多祝福在送他走最後一程，就是覺得真得很棒。……

你看到這麼多的人，就會對大體老師感動，這種感動真的是，就覺得好像很平凡的人，可是就這麼多的什麼老師啊！教授啊！未來的一些醫生們，還幫你抬棺，自己家人其實有時候都是一些喪葬業幫忙啊！也不是自己家人（在抬棺）啊！……並不是我們願不願意讓別人來抬，而是說這麼多人無怨無悔為我們來抬棺，那是另外一種反向思考，不是我們願不願意讓別人來，而是人家願意來幫我們抬，抬得很莊重那種感覺。

怡君認為「大體老師」可能沒什麼感覺，但是家屬看到這麼多人在儀式中尊重推崇這些捐贈者，心理就很安慰，覺得當初幫他完成這個遺願是沒有錯的。

不同於長隆夫妻是上班族，長明一直做勞力工作，在怡君眼中有點自暴自棄，她意有所指地說：「縱使大體老師一生很平凡，到了最後或許反而產生最熾熱的火花，來結束一生。真的是你終其一生或許是平平庸庸的，可是你想想看，你身上最起碼造就了四個醫學院的學生。……真的啊！平常不怎麼樣……可是你看你來到這裡以後，你就被當成是很重要的那個人，真的就很不平凡了！真的就是劃下一個最完美的句點！」她認為以這樣莊重的方式走完最後一程很好，希望自己以後也能將大體捐贈給慈濟，說看到《慈濟月刊》上很多大體老師生平事蹟的報導，覺得「好像要捨不會這麼



難」。

長隆夫妻一再提起母親很高興兒子走這一條路，說「去當醫學院的老師很好」，而且鄰居和師姊（指慈濟委員）都說他兒子「很有福氣，受到很多人的祝福」。這些人有的是慈濟的會員，參加慈濟的資源回收的環保工作，雖然是上了年紀的歐巴桑，怡君覺得這些人蠻能接受大體捐贈的做法。她對佛教的傳統印象是出世，從《慈濟月刊》的報導肯定慈濟的入世精神，說願意響應大體捐贈並無宗教信仰的因素，大伯在往生前也沒有因為決定要捐贈給慈濟，就對佛教信仰產生興趣。在一旁多半靜靜聽太太侃侃而談的長隆也插話說：「這跟宗教沒有關係。感覺就像[慈濟]它有學校，會蓋醫院，還有就是說國內外賑災的，就是要幫助人的，我們個人自己的力量微不足道，就是要大家集合起來。」他們以「行善」的理由支持大體捐贈。

個案四：

宇明三十五歲因肝細胞瘤過世，往生前一個半月，住進慈濟醫院心蓮病房，要弟弟宇德去護理站問詢有關大體捐贈的事，這方面的訊息他曾在網站上看過，接著便有志工「師姊」前來介紹捐贈的細節，就很快決定捐贈了。當時他擔心母親不答應，要她看電視上正播映的大體捐贈的影片，跟她說這樣世界上「可以有更多的好醫生」，「也可以做功德」，沒想到母親並未阻止。半年後，宇明的母親春蘭在家中接受我們訪問時回憶說：「老三[宇德]跟我說，奇怪，為什麼哥哥會選擇這個，他說，那個很快就要拿回去了[指屍體沒有回到家裡]，要對親戚怎麼交代？我想就順著臨終者的意思，我覺得他想怎麼樣就怎麼樣吧！」春蘭對夫家親戚的說法是，屍體本來就會被送去冰起來，家中掛照片就可以了，而且如請道士來辦喪事，有人會來喝酒，她的兒子會不喜歡。



宇明的父親是外省人，春蘭是阿美族，宇明跟著母親那邊的親戚，從小就受洗，成為長老教會的信徒。他接觸佛教是死前最後兩年的事，死前一年發現腫瘤，開刀切除五分之四的肝臟，此後就看更多的佛書，參加道場和法會誦經，也閉關過。據一位在他住進心蓮病房後陪伴他的法師說，宇明曾跟一位密教的仁波切學過破瓦法³³，對如何經歷往生的過程已有些把握，且有一些神秘的感應經驗。但宇明從未跟這位法師提過大體捐贈³⁴，法師還是聽志工跟宇明解說時才知道。宇明在身體不堪疼痛的負荷下，仍想試圖說服媽媽和弟弟改信佛法，認為這樣人生才算是在走正途。宇德卻覺得哥哥對佛教接受太快了，對於我們問詢他是否會排斥哥哥捐贈大體，他則淡淡地說不會，覺得這也沒有什麼，說這樣比較好，「人死了不要讓留下來的人麻煩，活受罪」。他說及十幾年前父親過世時，交給葬儀社辦，結果花了十七萬，原本說好四坪大的墓地，結果卻少於四坪，宇德形容這是「一個人死卻讓家人痛苦」，他們兄弟因此都反對土葬以及那些繁複的儀式。

宇明在決定捐出大體後，曾有從前認識的淨土宗師姐來勸他不

³³ 「破瓦法」是西藏佛教尋求心識解脫的方法，「破瓦」意為「遷識」，在死亡瞬間，由有修行的上師指導，或自行觀想，使意識（第八識阿賴耶識）離開身體，遷移到更高成就的解脫狀態，如此可阻止心識下一世誤入三惡道（地獄、惡鬼、畜生），引導進入三善道（天、人、阿修羅）或佛國淨土（《白話本西藏中陰度亡經》，蓮花生原著，蔡東照譯撰，頁44-49，台北：曼尼文化，2003）。

³⁴ 宇明雖然曾聲稱學過西藏佛教的「破瓦法」，有自信如何經歷死亡，但他捐贈大體的決定顯然並未採信西藏佛教的作法。依後者「中陰（死後到尚未投生之間）救度」理論，人死後應保持原狀，不允許他人摸屍體，以免微弱的亡靈會出竅，這時必須請喇嘛來誦咒，協助死者早日往生。（《藏傳佛教死亡的藝術》，馮智著，2002，頁101，台北：大千出版社）



要捐，春蘭聽到宇明回說，捐出來最省事，不要媽媽多開支，因為他以前玩期貨，輸掉幾百萬，把父親留下來的錢花光了，也弄垮了家中經濟，對媽媽覺得有虧欠。他不只會對春蘭表示懺悔，也曾跟陪伴他的醫院志工提及過去的不是，說常常往外跑，生活很糜爛，喝酒抽煙，日夜顛倒，在行為上家人都不太認識他。宇明病況惡化的很快，宇德覺得哥哥很樂觀，春蘭說：「反正他一不舒服就會交代說：『媽！人總是要走的。』他怕我難過，我們看到他這樣也累了。……一直跟我們講說，他走了不會想說怎麼樣，想說他走了我們心理也舒服。我們好好的人，真的比他還痛苦。……有時[我]突然間心裡會想說，要走就快一點走，這樣活受罪，心裡很不忍，看他一天一天都沒有肉了。」春蘭提到病痛的宇明爲了捐贈大體，一直保護他的腫瘤，以免破掉影響身體的器官構造。

也許由於長期以來宇明就我行我素，春蘭也無力影響，對宇明捐贈大體的事她也隨順其意。由於是原住民，和其他的漢人受訪者相比，春蘭較不善於表達對大體捐贈的特別感受，說話較簡單直接。宇明身後大體就移交慈濟大學處理，當初陪伴宇明的法師笑說：「宇明媽真的好可愛，宇明往生後大家一助念完，媽媽就說可以回家睡覺了，很多人都被她嚇一跳。宇明過世那一天，她的心情就跟今天差不多，人家在辦喪事，他們家好像不是，沒有很悲傷的感覺。宇明幾乎都安排好了，他們只要照計畫順序做就可以了。」

個案五：

安慈全家是天主教徒，父親八十歲因癌症過世，捐出大體給慈濟。她在整理父親生前軍旅生涯的書信時，才發現父親在六十歲時就已經有捐贈大體給醫學院的念頭。因爲安慈的爺爺和大伯都行醫，父親的醫學常識豐富，平常就樂於助人，認爲「在軀殼壞掉之前給學生解剖，還可以發現哪裡出了毛病，做更正確的診斷」。這



個想法在他往生前不久才告訴子女，安慈和弟妹雖然不捨，但只能表示尊重，讓父親能安心地離開人世。安慈說父親和子女的互動都很開放，如全家會公開討論父親的病情，而天主教的信念也讓他們坦然面對死亡，「因為我們講到的是永生，一個人生命過世，他會回到天主那裡。」她認為靈魂不死，也認同父親所言，在軀殼未滅之前加以利用，「這事實上也是爲了後代子孫，不要讓他們做活體實驗」。父親原本想就近在高雄捐出大體，後來因爲聯絡沒有得到積極回音，就轉送給慈濟大學。等到實際解剖時，弟妹們也依父親遺言，常常來探望，熱心地告訴學生父親的腿如何做過人工關節，還有哪些身體上的毛病，讓學生多些瞭解，套句父親的話說「下一個病人就可以檢討改進」。

安慈言談開朗樂觀，口中的父親也是如此。她說有些朋友受到父親影響，也簽了大體捐贈同意書。他們全家也從事一些公益活動，如山地服務和臨終關懷。看多了生病的人，她亦提出相同於證嚴法師「生命要發揮功能」的說法，說「生命很寶貴，要把自己做成一個有用的人」。在等待父親遺體解剖的兩年中，她覺得父親依然存在，還沒有走，直到火化後，她才覺得「他終於把他生命在地球上完完全全用完了」。在這方面，安慈不像許多捐贈者家屬只是牽掛「還沒入土爲安」，而強調「還沒有走」、「還沒用完」，即父親的心願還未完成。

身爲天主教徒，安慈參加慈濟大學的佛教儀式，被問及是否會有異樣的感受時，她答說：「不會！因爲宗教沒有國界。不同的信仰我們應該要尊重，因爲分別在不同的時空產生。你不去尊重，那個宗教在你的心裡面沒有真正的活出來。所以當我們參加佛教儀式的時候，我們也很尊重。在他們念阿彌陀佛的時候我可以念我的天主經、我的聖母經，大家一起祈禱。」對照於她所觀察的佛教徒會



以「積功德」的心態捐贈，她說她的動機只是「覺得是一件好事就去做」，而且社會有此需要。

安慈父親火化前一天，她請一位熟識的神父來慈濟大學為父親做追思彌撒³⁵。筆者也訪問他對大體捐贈的看法，他說就天主教的精神而言，大體捐贈並不難推動，因為耶穌奉獻犧牲自己的生命，活的身體都奉獻出去，何況是一個已經過世的身體。他說：「就是完全為人造福，也是我們在信仰當中最大一個踐命啊！就是可以為別人付出自己。這是最後晚餐的時候耶穌一再吩咐的啊！」他指出，天主教不像民間信仰有破壞身體就是不孝不敬的看法，「聖經上說身體是泥土造的，用精神上的好心，善用物質上的身體，會做的更加的好」。他肯定大體捐贈的現代作法，說這是傳統精神的傳承，但古代的犧牲偏個人英雄主義，現在的實踐可以更普遍，許多平凡小人物也可做到。

討論：

以上五個個案中，只有個案四的宇明是佛教徒，其他是民間信仰者和天主教徒。其中個案一、五在二十多年前就聽聞並認同大體捐贈的做法，而個案二對採取火葬、海葬等任何喪葬方式一向不在意，個案三、四顯然也未堅持任何喪葬方式，他們對喪葬的安排可說較不拘於傳統，對喪禮的態度也傾向於簡化。前四個個案受訪者都明白表示，對民間葬儀社辦喪事的商業化、嘈雜或繁文縟節的現象反感，不懂喪禮儀節，也擔心被騙；他們以此為贊同親人捐贈的部分理由。

³⁵ 大體捐贈者有少數是天主教或基督教徒，在捐贈者火化前一天，家屬會請神父或牧師主持禮拜。慈濟大學提供解剖講堂供其舉行儀式，講堂前方雖有地藏王菩薩佛龕，前有拉門可以闔上成為上課的白板，家屬就在白板上掛上捐贈者的照片來進行追思禮拜。



值得注意的是，揚棄傳統喪葬儀式，捐贈後的遺體處理和火化入塔，交給慈濟包辦，多有經濟上的考慮，如個案一、二、四皆提及經濟不充裕，或說不如把喪葬費省下來給子女唸書，而經濟的考慮也包含親情的考慮，如個案一、四的捐贈者皆不願身後事帶給子女、母親負擔，後事交給慈濟辦則可一切從簡。尤其個案四的宇明，往生前一再表示「捐出來最省事」，因曾拖累家中經濟而對母親深覺虧欠。個案三、四的長明和宇明皆中年未婚，或因個性、或因長期流浪在外，和家人關係較為疏遠，生前自做決定死後捐出遺體。由此我們或可推論，大體捐贈有自我贖罪的意涵，宇明的例子最明顯，在不堪疼痛時，仍小心防止腫瘤破掉捐不成，深怕再拖累家人。

至於捐贈者是否生前就樂於行善則非必然，只有個案二碧蘭的先生被提及有此傾向，以及個案五安慈的父親生前就熱心投入公益活動。然而，往生者因為捐贈而被稱為「善人」，家屬紛紛以「做善事」、「有功德」、「有福氣」來形容，加上醫學生的「老師」這項稱名，使其人格和社會身份都獲得提升，前四個個案均反映這點，甚至賦予生命最終的肯定。親屬多肯定火化追思儀式（見後述），指其隆重莊嚴，可以彌補捐贈者生前時運不濟的缺憾，如碧蘭和怡君都提到這點。筆者也曾聽聞一位慈濟志工打算幫妹妹做出捐贈大體的決定，理由是「妹妹一生坎坷，沒有過過好日子，慈濟隆重的告別火化儀式對妹妹會有所補償」。

由以上個案可知，捐贈大體未必出於宗教信仰上的理由，即使個案四的宇明學過西藏密宗、淨土宗，但並未循其死後保持原狀不移動的作法，而出於倫理親情的考慮捐出大體。個案五的安慈雖和父親同為虔誠的天主教徒，但說詞也和其他個案家屬一樣，認定大體捐贈「是一件好事」，且說「社會有此需要」，希望醫學生多瞭



解人體，並未提及宗教信仰，著重為公益行善。她和父親同具有「服務」的人生觀，說覺得父親火化後，「生命才完完全全用完」。當然，我們也看到她和那位神父的信仰觀點，對比華人傳統民俗看法有所差別，他們對亡者身體的禁忌較少，指出為服務人群而犧牲也是信仰的實踐。綜合以上討論，我們可得到一個初步結論，即捐贈大體雖然有出於省事省錢的方便考量，但也提供一個有關家庭人際關係、生命價值的最後修補機會，且幾乎給予捐者蓋棺論定的榮耀，捐者成為「善人」，為文化上的行善觀念所支持。相較之下，慈濟志工捐贈大體較傾向於佛教信仰上的緣由，以下將分別舉例加以探討，資料取自訪問、參與觀察，並參考慈濟的文字和影像紀錄。

二、慈濟志工部分

個案六：

寶萍參加慈濟委員的培訓活動後不久，因為吐血而住院檢查，發現已罹患肺癌末期，而且已轉移到骨頭，她一向以為自己是「健康寶寶」，所以當時無法接受這個事實，就逃離醫院。等到腳已無法行走，才不得已住院做放射治療，但放射只能縮小腫瘤，還是站不起來。她說：「我心裡非常的痛苦，因為一旦下半身癱瘓，我這一輩子就可能無法再做慈濟事了。但做那些事情，卻是最愛的，哪怕只是做資源回收，還有學手語，我都好快樂！」³⁶她樂觀地希望可以活下來，好友敏玉幫她四處打聽中藥秘方，甚至求神問卜，

³⁶ 寶萍的個案故事取自她住進慈濟臨終關懷的「心蓮病房」後，所做的錄影和所寫的文章，影片和文章都取名為「乘願再來」，她自願在病榻前面對錄影鏡頭，說出自己患病的心路歷程。影片長十一分鐘，曾和其他心蓮病房病人的紀錄影片一起聯合展演，配合其文章的敘述，提供醫院醫護人員和志工生死課題的討論。



爲「求生」花了許多精神和金錢，病況仍然持續惡化，得用嗎啡才能止痛。她遂一心求死，因爲身心備受煎熬，更難過「再無法用四十六歲年輕的生命來做慈濟」。但在她學佛十四年的信念裡，「業未盡」不會死，她也徬徨死後要去哪裡。當醫生宣判她的骨髓充滿癌細胞，只剩一個月生命後，她回憶道：「我的朋友[敏玉]說我們回家吧！我們回慈濟醫院，回到心靈的故鄉，哪怕只有七天的時間，我們去感受慈濟的人文，或許妳會知道妳要去哪裡。」

敏玉和寶萍一樣是慈濟的培訓委員³⁷，她說的「回家」和「回心靈的故鄉」是慈濟志工信眾對花蓮慈濟本會的情感表達說法。寶萍自述，癌症末期的病人需要的不只是「醫院」而已，「雖然醫院可以醫治你的生命，但是卻不能給你慧命。」她引用證嚴法師常言超越「身命」，延續「慧命」的說法，「慧命」意指從此生到來生，利益他人的善業心識。忍受四個多小時的顛簸車程後，她住進慈濟醫院的心蓮病房，仍然想著「接下來要去哪裡」的問題。寶萍說敏玉提醒她：「生命是分段生死，每個人都會死，只是早晚而已。你知道你得病，到死亡的當中要思維這段生死對你有何意義？」她漸漸有所領悟：

我思維過，最重要的是要延續我的慧命。我想到上人說要做慈濟菩薩，要快去快回。因爲這力量支持著我，讓我每天都很開心。我知道死亡並不可怕，因爲我知道再接下來就是換一個身體，就是一個小菩薩，就是慈濟的小菩薩，可以做更多的事。甚至於資格符合的話，我可以做大體捐贈，將我身體的剩餘價值再利用。所以我

37 義工定期參加慈濟基金會所安排的「培訓」課程，參與瞭解慈濟各項志業服務，並開始勸募捐款，第一年被稱為「見習委員」，第二年為「培訓委員」，兩年後可經證嚴法師授證為正式的慈濟委員，成為慈濟的志工主力，支持投入慈濟的各項活動。



的朋友很努力爲我加餐飯。（笑出聲來）我希望對生命有深刻的瞭解，我要延續我的法身慧命，我要一直延續到生生世世都行菩薩道。

寶萍自述她「回到慈濟」後，和慈濟的人事有更多的接觸，說「慈濟人文一點一滴地注入我的生命中」，證嚴常勉勵病危的弟子的話：「要做慈濟菩薩，快去快回！」以及「人生只有使用權，沒有所有權。」成了她最後的信念，希望下一輩子再學做助人的「菩薩」，這份期待似乎讓她對死亡的即將來臨不再感到恐懼。

病房志工幫她慶祝最後一個生日所留下的影像紀錄中，她說及過去學佛算是很精進，每天都修法，有時也閉關；但生病的時候，沒把握是否能到阿彌陀佛的淨土，是否能超脫生死。她笑著說：「其實我在這邊一直還在學習，學習告訴自己要延續慧命。生命是分段生死，我怎樣把毅力增加，把握下輩子再得人身。我很快再回來，你們等著我。」旁邊響起一陣掌聲，彷彿將死亡當作是可以笑談的過渡而已。寶萍往生後如願捐出大體。

個案七：

李鶴振罹患胰臟癌，發現時已是末期，加上原來就有糖尿病、高血壓、痛風等毛病，當時他估計如辛辛苦苦做化療，對生活品質也無法有所改善，得不到幾個月的安寧，就放棄不做。不久無意間聽到大體捐贈說明會的錄音帶，馬上就決定捐贈遺體，身爲慈濟委員的太太很不捨，起初無法接受，經他催促三四次後才去拿捐贈同意書回來簽。醫生宣告他只剩三個月生命後，他從西部前來，住進花蓮慈濟醫院的心蓮病房。呼吸困難時，醫師建議他做氣管切口以減緩疼痛，他顧慮如動了刀就不能捐大體而未接受。在生前接受訪



問的錄影帶中³⁸，他插著鼻管說及身心的折磨：

很難受時，意志力會打垮掉，有時真得很想說，拚一下給它開個刀或做個化療，舒服一點，看看能夠算活多久就活多久，但後來又想一想，這樣一來整個身體又破壞掉，不能夠這樣做。所以在心理上的掙扎很痛苦，有時半夜痛苦來時，真得是忍受不了。所以有時心裡在想，不知道能不能完完整整地把身體交給醫學生。有一個感覺，有一天他們真得能在我身上動刀子的時候，也是我心願圓滿的時候。（哽咽）

李鶴振自承說不怕死是假的，對生命還是會有所不捨，但住進慈濟醫院後，所見「慈濟的師兄師姊給他許多啓示」，生死的問題不再是大問題。而證嚴法師幾次的探望，也給他很大的精神力量。

證嚴對他說，每天累了睡覺就像「小死」一般，醒來又「出世」了。所以死亡只是長短而已，長的是死亡，是「風歸風，土歸土，借來的東西已經還了」，但最有用的不是把身體放在土裡，而是「奉獻出來做研究，救很多的人」。回應證嚴同樣的說法，他寄望於「把身體捐出來做研究」，希望醫學生能對他患的幾個文明病找出其中的環節，找出防治方法，這樣就能減少以後其他人的痛苦，這個「更大的理想」讓他覺得現在的痛苦比較小，產生超越的態度面對自己的病痛。

李鶴振說這些話時慢條斯理，臉上的表情平和帶著笑容。據他的主治醫生形容，他因佛教信仰而表現很強的厭離心，不做侵入性的醫療，堅持身體不被破壞的狀態，為的是讓別人善用他的身體到

³⁸ 這卷錄音帶名為「生命的勇者」，記錄李鶴振在「心蓮病房」的情形，包括他和家人、和證嚴法師的互動談話，也介紹慈濟對大體捐贈的推動。



最後。民國八十六年二月在睡眠中往生前，他曾應邀對來訪的一群醫學系學生說：「我把身體交給你們，你們可以在我身上劃錯幾十刀、幾百刀，將來不能在病人身上劃錯一刀。」這句話在慈濟團體內也成爲廣被引用的話，不只被用來做醫學教育的警語，也是倡導捐贈的感性訴求，凸顯捐贈者「捨身利他」的德行。

個案八：

美宣是慈濟委員，在年輕的女兒病危時，幫她決定捐出大體，因爲相信證嚴上人「對這個大體老師很尊重，做到最好的，可以講是全世界一流的，讓我們家屬放心」³⁹。她說：「往生了這個大體也是臭皮囊了，也是火化掉，沒有什麼用。她的靈已經不在這個臭皮囊裡面，其實他的靈已經不在這邊了。或許她跑去修啦！在佛祖旁邊，已經在修行了。她的軀殼留在這邊，給醫學院的學生做實習。」她認同證嚴法師所言「人往生後意識已離開，身體只剩下軀殼」。

美宣的女兒因頭痛找不到病因，轉劇後不斷抽搐，住進加護病房打麻醉針，一個多月都沒再醒來就往生。美宣並沒有機會問她是否願意捐贈，坦承有時候會想女兒不知道會不會怪她做此決定，曾向負責解剖女兒的醫學系學生表示，希望他們在解剖時跟女兒講講話，說「媽媽給妳做這樣的決定很好，可以做我們的老師」。雖然在訪問一開始時，她強調捐出的只是女兒的「臭皮囊」，靈已經不在裡面，但她還是流露不知女兒是高興或不滿的惦念，只能自我安慰說：「我認爲這樣是好的啦！最起碼她也做一個捨身菩薩啦！之前運[女兒遺體]過來的這個師姐跟我說，最起碼她不會打入地獄呢！」言下之意是爲女兒做了一件善事，可以不用擔心女兒會下地

³⁹ 這段訪問於2004年9月23日她參加慈濟大學醫學系舉行「大體老師啟用儀式」後進行。



獄受苦。

美宜在女兒發病時是慈濟的見習委員，決定捐出女兒大體時，先生和大兒子沒有意見，即使他們並不清楚大體捐贈是怎麼回事。根據她的說法：「他們覺得媽媽走慈濟已經是很好的，也不是我們走路走錯，媽媽做的決定應該不會有錯誤，他們不會反對。」女兒驟逝給她很大的打擊，她說還好當時她已走進慈濟，筆者問她不然會怎樣，她說：

會崩潰。那是說走進慈濟，就曉得這個人有這個因緣，反正她的人生舞台就到這裡。師父說，我們的舞台就到這裡，她的角色就到這裡，到這裡。所以我們就比較，算是我們會想說，會想到好的比較會堅強起來，要不然就崩潰啦！還有就說有這樣的一個團體，還好，比較好一點，比較有一點智慧，說快一點就是比較有一點智慧做事情。要不然那時候都不知道[要怎麼做]，走慈濟比較好一點，有差啦！

美宜在慈濟聽聞的因緣觀念，使她較看開女兒的變故，她也認為自己因此「比較有智慧」去處理善後，包括大體捐贈，將女兒的後事都交給她所信賴的慈濟。接受女兒「已經演完她的角色」的事實，也未舉行任何儀式和公祭，她在女兒往生後一週就恢復上班了。

美宜的先生比她年長許多，在一旁沉默地聽我們交談。被問及感受時，他說慈濟的大體捐贈是「新時代新環境」，以前雖有人體解剖，但沒有像現在這麼多，他在啓用儀式中看到這麼多大體，為一所大學提供這麼大的環境感到印象深刻。曾經是軍人，他看過戰爭時屍體密密麻麻的情景，因此從「廢物利用」的角度贊成大體捐贈。另一方面，他也對女兒不明的病因感到納悶，認為如果能在解



剖的時候和別的屍體做比較，找出原因就更好了。

討論：

以上三個慈濟志工的個案顯示，他們自己或代親人決定捐贈大體，是出於認同和支持慈濟，尤其是證嚴法師所提倡的生命價值觀。寶萍原先無法接受罹癌的事實，也徬徨於死後的去處，後來把希望寄託在下一輩子再參加「慈濟」，從事信念中的「人間菩薩行」，延續「慧命」，而捐贈大體是延續「慧命」的一種作為。李鶴振也在癌症末期時住進花蓮慈濟醫院，以便往生後就近送到慈濟大學。他忍受病痛折磨不開刀，以免破壞身體的完整性，其中的支持力量有相當部分來自於證嚴法師，法師甚且安慰他就把太太交給她（法師本人），不用牽掛。此外，他和寶萍也都提及，周遭「師兄師姊」的陪伴和鼓勵也使他們不畏懼死亡。此處我們看到了團體的支持系統，尤其是在此宗教社群的環境中，流傳豐富的言詞傳達生死相續的信念，沖淡了死亡可能帶來的悲傷沉重氣息。美宣捐出女兒遺體，是出於對慈濟和證嚴的信賴，以及行善不會下地獄的傳統信仰心理。慈濟提供的死亡處理模式，包括心理的接受和後事的具體安排，使她在喪女的傷痛中很快找到依靠，心情很快平復。

和前面五個個案有所不同的是，捐贈主要動機並非是經濟或親情考慮，或者對民間喪葬儀式有意見，或者對人體構造有濃厚的興趣，至少他們沒有在言談間提及。證嚴詮釋的宗教信念才是其捐贈的主要因素，尤其對慈濟有強烈認同的志工，捐贈似乎是身後順理成章的事。如一位在慈濟醫院做臨終關懷的男性志工告訴我們，慈濟剛推動大體捐贈之初，囿於傳統觀念，大眾傳播報導也甚少，志工宣傳時碰到不少批評，即使本人願意，親戚朋友也會出現反對聲音，他說：

就從我們自己慈濟的委員開始推展起來嘛！大體捐贈的同意卡



哦！一號二號這樣下來，都是我們自己的人。都是師父的弟子一樣啦！弟子要做貼心的弟子，他們也認為師父所講的都是對的嘛！她講的生命只有使用權，沒有所有權，只有使用權而已，對師父的理念都蠻認同的。

其中提到證嚴依佛法空義所言「生命只有使用權，沒有所有權」，個案六的寶萍亦曾提及，許多捐贈者家屬也常引用做捐贈理由。如在學生訪問家屬有關捐贈者生平的介紹中指出：「老師（指捐贈者）的長子語帶驕傲的告訴我們，家人中除了年幼的小孩外，人人都已簽下『遺體捐贈同意書』，這是因為他們認同師公上人（指證嚴法師）的理念：『對自己的身體只有使用權，沒有所有權』。」⁴⁰「身體只有使用權，沒有所有權」這句話，慈濟志工幾乎都朗朗上口，引以為志願服務的信條。

慈濟志工自己認同大體捐贈，代親人決定捐出大體的例子不少⁴¹。如宗明是一位事業有成的西醫，和太太都是熱心投入慈濟的委員，父親往生時，他決定捐出其遺體。之後有一次擔任志工，陪伴家屬參加大體啓用儀式⁴²，在校方為家屬舉辦的交流座談中，他以感性的口吻說：

我父親三年前也是「大體老師」，我剛剛去「大捨堂」看他。我感覺他在，捐了大體就好像跟慈濟的歷史共存。我往生後也要當

⁴⁰ 慈濟大學人文室主編（2003）。《無語良師》（90學年度），92頁。花蓮：慈濟大學。

⁴¹ 在慈濟大學所出版介紹已捐贈者生前行誼的《無語良師》系列叢書中，大約每年均可見慈濟志工說服病重的親人往生後捐遺體，或和家人商量，代為決定捐出大體的例子。

⁴² 宗明是以醫學系學生「慈誠爸爸」的身分，和做「懿德媽媽」的太太一起陪伴捐贈者家屬。這兩種角色是證嚴法師期許慈濟委員扮演「志工父母」的角色，關懷陪伴學生的人格成長。



大體老師，不過空間有限，我說沒關係，壁腳我蹲著就好，我跟我爸爸放在一起，我師姐（指其太太）也要來，我媽媽也要來。我的孩子以後都可以來這裡看他們的祖先⁴³。

他講完後，慈濟大學的校長當下回應說：「各位不要擔心，我們已經在規劃，『大捨堂』會有足夠的空間給大家住。」⁴⁴引來一陣掌聲和笑聲。此出於專業醫師的見證似乎具有一種說服力，向在場的眾多家屬保證慈濟對捐贈者遺體的處理值得信賴。宗明的話顯示，「大捨堂」可能因家人往生後骨灰同供奉在此，而衍生「家祠」的功能。所言「捐了大體就好像跟慈濟的歷史共存」反映，許多志工以慈濟為生前死後的身心安頓所在，如筆者也曾經聽到一些委員在參觀「大捨堂」時，告訴旁人說其中的一格也有她的位置，有人則幽默地回說「先到先贏」，流露躋身「大捨堂」的期盼。

有些慈濟志工志願捐贈大體，是因自認其生命因為參加慈濟獲得重生（參筆者，2002a），或因曾經經歷病重的危機，因慈濟的支持系統（包括證嚴和其他成員）而有勇氣活下去，對生命有全新的體驗，更積極做志工，以服務別人為活著的意義所在，死後捐出大體是另一種服務⁴⁵。因對團體的歸屬認同感使然，據在慈濟大學

⁴³ 宗明這段話講於2003年9月，太太於2009年1月因癌症病逝，大體也捐贈給慈濟大學。

⁴⁴ 由於「大捨堂」放骨灰罈的480個位子所剩不多，慈濟大學在新建的教育傳播大樓一樓，已闢有可容一萬個位子的新的「大捨堂」，供奉慈濟志工做大體捐贈、器官捐贈和病理解剖後的骨灰，2010年已正式啟用。

⁴⁵ 如有位罹患腸癌的男性志工，住院時得知自己只剩三個月生命時，出院返家後，也是慈濟委員的太太鼓勵他「做乎死，卡贏死沒做」。他因此繼續扛起攝影機，記錄救災實況。後來再回到醫院治療，又恢復體力。兩年後又住院，同時做醫院志工，曾表示如病情控制，就繼續做志工，如惡化，就捐出遺體做病理解剖。此後他又多活了約四年，



負責接收和處理遺體的技術人員宏林觀察，許多慈濟委員對於捐贈不只是放心，而是熱切，生前就交代希望遺體運送車先到慈濟僧團所住的靜思精舍做最後巡禮。捐贈志願書問及對骨灰安奉的意見時，也會出現這樣的回覆：「骨灰就撒在精舍的菜園當肥料」，宏林形容說：「他們從頭到尾就是要留給慈濟啦！」有志工信眾對「大體捐贈」期盼的程度，或可用「視死如歸」來形容，將死亡當作是待完成的目標。例如，有位慈濟醫院的醫師說⁴⁶，某男性志工罹患癌症，雖然醫師認為其病情還有努力的空間，還可活得更久，但他卻不想再治療，一心想趕快往生做大體捐贈。

在慈濟流傳的捐贈者敘事中，並不談死亡前的神秘經驗，例如並無坊間流傳的淨土信仰者見「阿彌陀佛」慈光接引的故事，敘事模式是往生之前如何「利用生命」，大體捐贈不過是生前布施金錢、時間、心力的延伸而已。這從慈濟歷年介紹「大體捐贈者」生前行誼的記載中明顯可見⁴⁷，這些捐贈者生前節儉，屬草根階層，親人也多是慈濟志工，贊同其捐贈遺體。大體捐贈是他們在慈濟行

這期間仍活躍於慈濟攝影志工群中。往生時捐出眼角膜，遺體也提供病理解剖研究。

⁴⁶ 筆者參加2008年12月28日上午精舍的志工早會時所聽聞，此活動是精舍固定於七時至八時十五分舉行，原本由醫院志工分享服務心得，近年來透過電腦連線，慈濟全省四家醫院的醫護人員、以及慈濟中小學、大學的教師職員等亦有參與。

⁴⁷ 以2007年9月慈濟醫學系啟用的大體為例，十位中有兩位是慈濟委員，分別被記述道：「她與同修王一郎師兄力行環保，家中所用大多是回收物品，無另行開銷，以賣一碗米苔目二十元，省吃儉用，陸續圓滿家中五位榮董（捐款一百萬者）。」「勤儉愛物，是典型的農家婦女，……雖然沒有讀書、不會寫字，師姐默念牢記上人開示，積極投入慈濟事。」（《證嚴上人衲履足跡》2007年秋之卷，釋德凡編撰，736-737頁）



善的一部分，而身體在慈濟「身體只有使用權，沒有所有權」的踐行規範中，可以被「外化」為「物」，是做事行善的工具。例如，有位精舍比丘尼的母親晚年到精舍常住，幫忙精舍生計之一的做蠟燭，遇到蠟燭間停工時，就到菜園果園拔草，或者剪破雨傘布和捲回收的布線，供縫紉間利用。旁人描述她：「她很清楚自己老了，身體又不好，若不趕快做，就沒機會了。」她跟人說不怕死，說人都要走這條路。出家的女兒曾問她是否願意身後捐贈大體，她幽默地回答：「我這老人皮，咁有人愛？」⁴⁸將身體比擬為「一張皮」，爽快表明願意發揮其剩餘價值。

此處捐贈的身體不是私己的「我」，而是被布施之「物」，有些捐贈者也一併捐錢甚至全部積蓄，將身體和錢財一併捐出來。例如，首例捐贈的林蕙敏，子女將慈濟醫學院送的致敬金二十萬元捐出，做醫學獎助金，又將省下的六萬元喪葬費捐給慈濟。第三例的馬逢雨，在委員妻子的鼓勵下捐出遺體，也捐出子女孝養金、終身俸、撫卹金、保險金等百餘萬元給慈濟⁴⁹。個案七的李鶴振也在臨終病房捐出一百萬元。何以他們要做這些加倍的布施？據筆者觀察有三個原因，一是看淡生死，連私己的身體都捐了，私人財物也可捐出去，願意慷慨多行布施；二是以更多的善行，為捐贈者「植福」、「做功德」，希望減少其受病痛的折磨，或希望其往生後得冥福；三是對慈濟心懷感恩，而以更多的捐獻回報。這三個原因都和佛教信仰或宗教情操有所關連。

在捐贈的慈濟志工群中，最明顯的宗教信念是「生生世世行菩

⁴⁸ 《無語良師》（94學年度），張永州主編，118-119頁，花蓮：慈濟大學，2007年。

⁴⁹ 見1995年月號《慈濟月刊》，341期，陳攻君〈捨身菩薩〉一文的報導。



薩道（或說做慈濟）」，他們並不問解剖細節，對遺體是否被利用做實習醫師的模擬手術教學（為期四天），或醫學系三年級學生的解剖實驗（為期一學期），也無意見，出於對慈濟的認同與使命感，他們視死亡為轉換到另一段生命的中途站。此中深受證嚴強調生死相續的行善信念所影響，「大體捐贈」成爲此信念的一種行動實踐，也是「體現」（embodiment），如下節證嚴與弟子信眾的互動所示。

伍、生死相續的行善信念

證嚴法師於1966年因悲憫東台灣的貧苦弱勢，而展開救濟工作，至今雖發展醫療、教育、文化等多元志業，但仍以慈善救難爲主軸，她認爲「能夠深入人間疾苦施以種種救濟」，才是學佛的真義⁵⁰；強調佛教不該「止於研究」或「形態上的苦修」，而是要「把握生命的時空」，她立志要「把握時代的脈動，利用所處的台灣這個空間，發揚落實佛陀的精神」⁵¹。因此，對於人往生後何處去，證嚴不說西方極樂世界，而倡導「人間菩薩要立願不斷迴入娑婆，淨化人間」。在關懷探望病重的弟子信眾時，她每每鼓勵他們：「再換一個身體回來做慈濟！」根據佛教的業力輪迴觀，她指出：「眾生都有分段人生、分段生死，凡夫在分段生死中輪迴，其實都帶著永恆的業力，今生來世都帶著業的種子，綿綿不斷；若是能及時覺悟、造福，讓帶著惡業的種子改善，化爲積福的種子，就

50 釋德凡編撰，《證嚴法師衲履足跡》2002年冬之卷，頁12，台北：慈濟文化。

51 釋德凡編撰，《證嚴法師衲履足跡》2003年夏之卷，頁10，台北：慈濟文化。



能將善業延續到未來。」⁵²意指如果來世繼續參與慈濟，既是今生行善的果報，也能在分段生命中累積善業，跨越不同的生命延續下去。證嚴對弟子的臨終關懷均強調這樣的生死觀，這點也明顯扣合慈濟的濟世取向和人力需求，從以下例子可見一斑。

有位委員在癌症末期，結束海外的事業，到靜思精舍長住，一面做志工，一面就醫。曾經是商場上的女強人，她一度以為病情已獲得控制，但最後仍住進心蓮病房，決定要捐贈大體。往生前不久，她撐著虛弱的病體到精舍見證嚴法師，法師勸她：「不要太執著，先走的人就快點回到世間長大。不是師父不留妳，師父希望這個運動場，真正的要有接棒人，妳了解嗎？」「慈濟心我要留著，慈濟路我要走。了解嗎？」第二天，法師再去醫院探望她時說：「師父捨不得妳這麼辛苦，如果能夠快放下，趕快再回來比較好。」「妳要輕安，師父要自在，我不擔心，因為妳跟我說：『師父，您不必為我擔心。』所以我會很輕安，妳一定要很自在。」這位委員以「了解」回答法師的話，吃力地說：「我現在要趕快去快回，要挑起如來家業，要學上人『為佛教、為眾生』。」⁵³這些對話表達來生繼續成為慈濟志工的願望。法師常舉「運動場」的比喻說，志工雖有參與先後的不同，但「做慈濟」的菩薩道如圓形運動場，成員代代接續傳承，包括來生繼續參與。這個比喻對許多慈

⁵² 釋德凡編撰，《證嚴法師衲履足跡》2006年春之卷，頁318，台北：慈濟文化。

⁵³ 以上對話有錄影紀錄，於2006年5月11日靜思精舍的「志工早會」中播放。這位委員在前一天往生，遺體移至慈濟大學做捐贈。證嚴法師在早會中述及她生前為美食而跑遍天下，一年可以吃掉七百萬元，她患病後深感是因以前造太多業，肚子裝進許多活生生的東西，曾表示「感恩有機會還業債」，抱持生病是「還債」的贖罪心理，其捐贈大體或不無此意。



濟志工而言，是支持他們臨終坦然面對死亡的精神憑藉。

又如有位委員罹患癌症十一年，一面定期接受化療，一面投入繁重的慈濟基金會總務工作，且發願要下輩子再回來「做慈濟」。她病危時法師前往探視安慰道：「有軀殼就有煩惱、痛苦，要安心，放自在，想休息就休息，不要掙扎。」⁵⁴她戴著氧氣罩、費力地呼吸，以「好」、「知道」簡單回應，不久後就往生，並捐出大體。第二天證嚴在靜思精舍的志工早會上表示欣慰地說：

修行人每天晚課時，都發願臨終能心無貪戀、意無顛倒。她真的做到了！我告訴她，身體是物質之一，總有成住壞空時；但心是永恆的，要把心顧好。……

[她]體會到人生本無常，沒有所有權，只有使用權；她知道生命有限而慧命無窮，因此心很自在。她觀法無我，但發心永恆⁵⁵。

證嚴強調「心念」超越死亡的重要性，所謂的「發心永恆」，意指來世再行菩薩道的心念堅定。其說將「軀殼」和「心」分別看待，「軀殼」之為肉體有「成住壞空」的有限性，而「心」可以不受肉體消亡影響，指涉佛教唯識學中的第八識「阿賴耶識」⁵⁶，是深層細密的心識集結，形成意識種子，牽引出業力，影響來世的行為和果報。所言無窮的「慧命」對照有限的「生命」，意指體悟的佛法智慧可以累生累世留存在心識中。

以上敘事是很典型的例子，證嚴法師的臨終關懷是「換一個身體回來做慈濟」，這固然出於其慈悲濟世的信願，但也形成以志工

⁵⁴ 2005年月15-16日的「證嚴法師的衲履足跡」的慈濟電子報摘錄。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 其他七識為眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，以及第七識末那識（自我中心的種種思量）。



群為主幹的慈濟社群如何永續經營的團體倫理訴求。對強烈認同慈濟的志工而言，其中更包含著讚許、祝福與鼓勵之意，捐贈大體是從此世到彼世精神有所歸屬的行動指標⁵⁷。證嚴每遇有熱衷參與慈濟的弟子信眾捐贈大體，都會在公開追念他們生前的服務事蹟，甚至語帶哽咽地說他們捐贈大體是「到人生最後還是把自己捐給慈濟」，也藉此表彰他們生死不渝的「菩薩行」心志。她有時在提到已過世的某位慈濟委員時會說：「我相信她（他）已經回來做小菩薩了！」如此認定來生是「小菩薩」，意謂肯定今世的作為和來世的善報，對法師的信眾弟子而言，「大體捐贈」似乎讓信仰中對來世的期待更可能實現。

以上可見，證嚴對弟子的生死態度影響頗大。筆者曾指出慈濟是「師徒關係為主軸的情感社群」（2002b），這位領導法師猶如「宗教大家庭」的大家長，為弟子信眾解答家庭、工作、人際關係等疑難問題，對他們從事救難服務的安危也常掛念不已，許多長年參與慈濟的志工也流露「孝親情懷」，自許要分擔證嚴的「如來家業」重擔，如前提及有志工說，大體捐贈推動之初，都是「自己人」在響應，因為「要做貼心的弟子」。「捐贈大體」表彰這份師徒之情，法師有時會順道去慈濟大學大體存放室，探視一下等待解剖的弟子遺體，曾幽默提及：「我跟他們說，你們在這裡很輕鬆，我快忙壞了。」⁵⁸ 志工以捐贈遺體來「體現」對慈濟的忠誠依附，

⁵⁷ 這不只是筆者觀察所得的印象，有位慈濟委員也告訴筆者，她母親往生時93歲，生前曾懊惱年歲已大，無法參與慈濟，她就建議母親「如果下輩子要跟隨證嚴上人，只有做大體捐贈」，母親因此決定捐贈。

⁵⁸ 證嚴常流露念舊之情，即使她指出，人往生後已「捨此投彼」（捨此生投來生），或說捐贈者其靈魂自性（佛性）已再來人間，成為可愛的小菩薩，只是過去生的軀體還在造福人群（97年9月15日的靜思精舍志工早會談話）。



在許多志工的表述中，慈濟是他們安息的歸宿，也是輪迴重生的所在。

此外，慈濟志工或赴災難現場救援，或到醫院做志工，有許多機會目睹生命的脆弱無常，體會死亡的警訊。證嚴也會隨機進行生死教育，闡明「人命在呼吸間」、「不知無常先到還是明天先到」的佛法教示。例如，在2006年9月20日的志工早會中，她追憶七年前的九二一地震說：「再回顧那一段時間，人生不都是如泡沫嗎？乍生乍滅，剛剛才看它生出來這種的泡沫，很快地它又滅掉了，這空無一物，所以人生還要計較什麼呢？最重要的就是智慧，有智慧的來觀察這樣的人生，能覺悟生命本來就是短暫。」⁵⁹接著她話題一轉，說起前一天的大體啓用儀式，十位中有七位是「慈濟人」，最小的只有十六歲，賽跑時突然心肌梗塞往生，父母把他的遺體捐給慈濟，使他成爲醫學生解開生命奧秘的「導航師」，證嚴強調「這是對生命有所體悟的智慧」。在「人生無常」的現實脈絡下，大體捐贈行爲帶有對生命反思的說服力，所以也較能爲慈濟志工所接受。

根據我們訪問幾位推廣大體捐贈的志工所稱，除慈濟倡導大體捐贈的起初幾年外，他們不需要怎麼主動遊說別人捐大體，因爲證嚴法師已經透過大眾傳播媒體，及慈濟的各種出版品，做最好的宣傳。除其德行威望外，慈濟志工的臨終關懷服務，也間接促成捐贈，慈濟成爲有些人眼中可以信賴託付後事的宗教慈善機構。

⁵⁹ 證嚴法師說人生如泡沫，此在佛典上亦有提及，如《維摩詰經》有云：「是身如泡，不得久立；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，從妄見生，是身如影，由業緣現。」



陸、捐贈的人情與環境因素

本研究發現，「大體捐贈」較難從知識理念上直接尋求支持響應，因為明顯和文化認知衝突，而可能在人際互動的情境中引發捐贈念頭，這方面慈濟志工扮演重要的中介角色。例如，在台南負責大體捐贈事務聯絡的慈濟委員樹德曾帶透過他捐錢給慈濟的會員，包括環保志工、「福田」志工（幫忙打掃慈濟各地會所的社區民眾），去花蓮參觀慈濟的「大捨堂」，樹德轉述他們的反應是：「怎麼這麼好，這麼清幽、莊嚴，納骨塔都比不上。」他順此機會提議捐贈，便有不少人響應而簽下捐贈同意書。據其觀察，為省錢的比例較少，也非如本研究有些個案不願給子女麻煩，而是因「證嚴上人的德行」，「受上人的理念影響」，也以「和慈濟結上緣」感到光榮，加上他們已知遺體會受到尊重。捐者有夫妻檔或父子檔，有人在病重昏迷前聯絡他要簽捐贈同意書。即使大體要三年後才用得到，九成都願意等，不願轉贈給其他可以很快完成解剖的醫學院。經由他的居間聯絡，慈濟儼然成為他們預備託付後事的機構。他說：「像一些老菩薩（年紀較大的會員）隨身帶志願卡，很可愛，會跟別人誇她有這張卡。有人有一次掉了，就一直催我補發給她。」「一對老夫妻常常提醒我，他們要捐大體，把我的大哥大號碼貼在牆上，後事也一起交代。」「有一對父子爸爸已經捐出來，兒子也要捐，已經病重穿好衣服準備[往生]，過了幾天還沒走，家人就要我去講，我就告訴他：萬緣放下，不要執著，那天下午就往生了，實在真趣味！」

樹德散發草根性的熱情，幾乎每天都參加助念或公祭，三更半夜也會隻身前往，有時一念就四個小時。許多會員並非佛教徒，只是聽說「念佛很好，可以往生極樂世界」，就打電話給他說「你們



慈濟來帶我們念佛」。樹德也往往成爲喪事的諮詢對象，「有人問往生的人腳要向外或向內，我說你們心安，亡者就靈安，不要吵來吵去。我也會問捐贈者的家屬：要不要『站靈』（立牌位）？由他們決定；如果要做告別式，我們會去念佛，用幻燈片介紹亡者的生平和對慈濟的付出。」樹德說自己看多了，也會布置靈堂，兩側寫上「緣生慈濟，往生極樂」之類的字眼，說這樣簡單就好。

樹德津津樂道協辦後事的經驗，自承以前是不肖子，爲非作歹，一位師姐帶他參加慈濟，他跟著參加助念，產生興趣後贊助一輛九人座的車子，接送助念志工，也從民間信仰者成爲佛教徒。他不怕亡者，以前就曾爲車禍身故的親戚換過衣服，也相信證嚴法師說的「一善破千災」，就當亡者睡了。他對念佛樂此不疲：

我半夜去，看到他們這樣發願幫親人捐出大體，我也法喜充滿。帶家屬念佛，他們感恩到要跪下去。他們最無助的時候，永遠記得你的幫忙。幫忙他們往生極樂世界，做一些有意義的事情很好，他有需要嘛！上人說，助念是共修，大家要廣結善緣，互相幫忙。

樹德從臨終助念獲得成就感，除了安撫生者外，也希望幫助亡者「走好的路，去好的地方」，包括捐贈大體，他協助張羅取得死亡診斷書，聯絡救護車，安排亡者的遺體在一天之內送到花蓮。也許因爲熱心陪伴會員生命最後階段，獲得對方的信任，他在接受我們訪問的近五年來，共引介二十五人捐出大體。他樂觀地認爲，經由媒體的報導，捐贈的「民智已開」，許多人在觀念的溝通上「都很暢通」。捐贈者未必是佛教徒，而是對由慈濟完成後事，感到放心與光榮。

在他十一年助念服務的觀察中，願意幫人助念的較「不怕死」，沒有當死亡是晦氣等傳統禁忌，也較願意捐出大體。他坦率



提及，有些慈濟委員「連父母死亡都怕」，他說：「他們不敢助念，說念了回去會生病，我就說你念得太少了。有一些師兄姊認為萬一捐贈者感到疼痛，起了瞋恨心，會下地獄。這個問題我思考了很久，只要發大心，甘願獻出大愛，一定不會想會痛，會起歡喜心才對。」他強調相形之下，有些會員反倒較不怕。換句話說，「捐贈大體」以示生死相續的行善信念雖已成為慈濟內的主流觀點，但並非所有志工皆在行動上響應捐贈，他們或仍脫離不了傳統影響，或如樹德所言，自己無法作主，家人會因觀念不同或情感不捨而反對捐贈。

另一位在慈濟倡導大體捐贈之初，就簽署同意書的委員容昌也有類似的觀察，指人情考慮或社會面子問題是捐贈的阻力，即使慈濟成員也不能免。如一位師姐生前捐大體的意願強烈，雖然先生支持，但公婆反對，擔心被人說「對媳婦無情」的閒話，而且公婆在地方上有名望，希望依照傳統，舉辦盛大的告別式。他感嘆社會上許多人硬要撐面子，說不管是淒涼的和風光的處理方式，其實「大家都是一個樣子」。容昌年少時在醫院當過助手，看過兇殺案的屍體或棄屍，不會畏懼遺體，未參加慈濟前，他曾預想自己以後火化後要溪葬，將骨灰撒在河裡。他選擇捐贈大體，也是因對傳統的喪葬方式頗有微詞，說自己身受其害，母親過世後土葬，因為民俗限制太多，弄不清楚而葬錯墓地，錯了十年，發現後改葬，前後總共十五年，後來大費周章去撿骨，擲筊又燒香，拜拜完掀開蓋子，發現骨頭已成灰，只好拿起整個瓶子倒出來。他說：「整個過程我都是用很恭敬的心沒有錯，但是外面看起來就不是那麼得體。」他認為慈濟對亡者尊重得多。他簽志願捐贈卡的另一個理由，和前面個案一的林奇一樣，是「不想讓孩子增加麻煩」。

對於推動大體捐贈可能的困難，容昌不諱言佛教界也有不同的



意見⁶⁰，自稱不是正統佛教徒，所以不會執著一種解釋，他快人快語，以「每人成長背景不同」為由，並不積極向他人遊說捐贈大體⁶¹。其他受訪的慈濟志工也指出，他們並不「苦口婆心」地勸人往生後捐出大體，以免遭人反感。如白天在慈濟基金會負責大體和器官捐贈諮詢業務，晚上到醫院關懷臨終病人的秀屏（也是慈濟委員）強調，捐贈要「看因緣」，病人若主動問起她才解釋，「察言觀色」看對方有無興趣，再借給他們看相關錄影帶，內容有證嚴的言論，大體處理的流程介紹（包含啓用和火化儀式），以及捐贈者臨終前的意願表述。她說：「我們會給他去觀摩，去看一下說，他們如何去走這樣的人生。」在「心蓮病房」做志工的慈濟委員茂源也指出，他在病人家屬問及往生後如何處理時，才藉機告知大體捐贈的訊息。他說，就是因「中國人很傳統，很多人對往生後要怎麼處理都很徬徨」，這個「不了解」讓志工介紹大體捐贈有著力處：

我們去告訴他處理的方式，讓對方來獲得最大的尊重、最好的方式這樣，讓生命可以發揮師父告訴我們的那個更好良能。……我們告訴他為什麼要大體捐贈，我們只是把一些靈性的、生命的告訴他而已。

他說，簽捐贈同意書的手續由社工處理，志工的角色在於陪伴病人，關懷病人的「靈性」和「生命」，他和秀屏對病人傳達「生

⁶⁰ 如前面註21所提，此外，容昌也提及慈濟1992年推動骨髓捐贈時，也有來自佛教界的異議，例如「有些法師認為捐骨髓會影響他們成道」。

⁶¹ 傳統觀念的影響力可能延續到捐贈以後，慈濟大學負責遺體處理的宏林透露，曾有捐贈者生前已簽同意書，子女依其遺願送來，但後來另有親人覺得不安，不放心大體還要存放幾年，或在意要保持全屍。他記憶裡有五個例子（非慈濟委員），皆是因部分家屬的堅持，讓其領回已做防腐的遺體，家屬領出來後就直接送往火葬場。



命的使用權發揮到最後一刻」的觀念⁶²。秀屏說：

最主要是解開大家的謎啦！人往生之後整個身體就像一個 monitor 一樣，因為你裡面已經沒有了資訊，一個外殼甚至可以去救很多人，這個才是重點，還可以留給醫學系的學生去做一些研究可以救人、救眾生，就這樣的一個理念。

秀屏用「偵測器」的淺顯比喻推介大體捐贈，說雖然機器已無流動的訊息，但硬體構造仍可以被加以研究了解。

慈濟推動十多年的資源回收經驗⁶³，也給志工推動大體捐贈另一個著力點，如容昌也運用相關比喻：

我們不要的臭皮囊給人家，其實現在很多人在惜福啊！不要的東西，二手貨再這樣處理，我們不能用的給人家，像拆零件去補一樣，可以瞭解整個人體的結構，從這邊開始去，就會逐漸把我變成小我，去願意捐。

他以「二手貨」比喻遺體，和秀屏所說的「偵測器」，皆將身體外化為「物」，不是一般所說的布施「身外之物」，而是「生外之物」，和會呼吸的生命不再有關聯。這兩個具現代感的譬喻，沿用證嚴法師的說法，將遺體捐贈的意義擴充到宗教之外，不限於佛教所言的「布施」觀念。容昌認為他們捐贈是因接受「資源回收」的觀念，進而發展出利他的襟懷。秀屏舉病房的陪伴經驗說，有些

⁶² 我們於2004年9月24日在慈濟醫院心蓮病房做焦點團體的訪談，除秀屏、茂源外，還有另外兩位志工，以及病房的心理師。

⁶³ 證嚴法師於1990年在一場公益演講前，經過一處市場，看到垃圾堆積，演講中就開始呼籲志工做環保回收工作。此後「資源回收」成為慈濟的八大志業之一，至今全台共有五萬多名環保志工，在全省設有四千五百多個社區環保站，回收各種可再利用的資源。



病人決定捐贈後，也會去遊說其他病人，說「死後也可以做善事」，有人因此也被說動了。

秀屏指捐贈要「看因緣」，包括這類口耳相傳的情境因素。此外，「心蓮病房」一位心理師在訪談中也指出，有的病人願意捐贈，其實是受到醫院裏的慈濟「團體文化」所影響，如在醫院的牆上常見到證嚴法師的「靜思語」，設在醫院候診區的電視台只播放「大愛台」的節目，而門口的志工見人就鞠躬，病房有志工的陪伴，都在宣揚助人的善行，病人慢慢被「潛移默化」，跟著產生幫助別人的念頭。記錄已捐贈者事蹟的《無語良師》系列叢書也反映這點，幾乎每年都有非慈濟委員或會員的病人，因感謝慈濟的醫生或志工照顧，認同生命的助人意義，在往生前決定捐贈⁶⁴。

以上顯示，不同於慈濟志工依「行菩薩道」的佛教信念捐贈遺體，許多人是在生命最後階段，在助人的氛圍中受到感召而決定捐贈，但兩者都是因助人情境而產生共鳴，尤其在瀕臨死亡時，更容易萌生利他情懷，如在《無語良師》的記述中，有捐贈者說「在生死交關的經驗後，開始思索人生的價值和本質」，或說「想對社會有所貢獻」、「為後世做些事情」。容昌提及，有些人未必受慈濟的直接影響，而是對能有助於醫學研究，「那種幫人忙的感覺也不錯」。樹德也認為，大體捐贈者一生平添未來「醫生」的老師此社

64 例如，一位捐贈者之女寫道：「因化療而導致掉髮、嘔吐、腹部積水腫大等後遺症後，情緒、食慾等即因痛苦不堪而大受影響。然而在經歷病苦的過程裡，她曾說：『我在生病期間看了很多，再加上慈濟功德會的師兄和師姊們給我很大的幫助。』因此決定將遺體捐出。」（《無語良師》85、86年，112頁）另一位捐贈者之兄弟記述：「曾聽證嚴上人在開示中提及遺體捐贈；他在慈濟醫院治療一年的期間，感動於許多慈濟人的關懷備至，決定要捐贈遺體。」（《無語良師》87、88年，36-37頁。）



會榮譽，亦有助於引發本人或家屬的捐贈動機。

相對於慈濟志工有佛教徒「行菩薩道」的信仰背景，許多人並無信仰背景，這方面大眾傳播的宣揚效果明顯可見，如本文前面提到的個案二、三、四，都是看到《慈濟月刊》或網路的訊息而決定捐贈。解剖學科的技術人員宏林說，慈濟設立專屬的「大愛」電視台後，都詳細報導大體啓用與火化追思儀式⁶⁵，之後兩個禮拜內，各地詢問的電話及寄來的「大體捐贈同意書」就會明顯增加。傳播內容以儀式、遺體安置的環境設施，和證嚴法師的言論詮釋為主，環境設施和證嚴的觀點已在前面敘述，下一節將描述從啓用到火化的儀式過程，分析其如何形成捐贈的另一種情境動力。此過程兼容民間喪葬儀式的部分功能，但重點在讚頌大體捐贈者的懿行，本研究視之為「聖化」捐贈者的過程，捐贈者逐漸轉化為可供緬懷的神聖象徵，產生令生者嚮往的召喚。

柒、捐贈者的「聖化」儀式

解剖實驗課和模擬手術進行的前後，均舉行大體啓用和火化追思兩種儀式，均採簡單的佛教儀軌。儀式空間一是供有地藏王菩薩的解剖講堂，另一是隔壁放置遺體的解剖實驗室。講堂內約可容納一百五十個座位，均坐滿捐贈者家屬、師生和志工⁶⁶。儀式通常始

⁶⁵ 除了每年固定的醫三學生的大體解剖實習，於9月啓用，次年2、3月間火化外，還有醫六學生和住院醫師的模擬手術實習，原則上每年3、6、8、10月各有一次，有時會更動至相鄰月份，每次在四天中完成。啓用與火化儀式的報導因此可謂頻繁。

⁶⁶ 解剖講堂後面相通的標本室亦可容納七、八十人參與儀式。模擬手術的儀式舉辦，後來另闢在同一棟建築一樓的小佛堂，鄰近模擬手術室，空間較小，可容一百五十人站立。



於清晨六點半或七點，由靜思精舍八位法師帶領，上香禮佛，家屬代表出列向佛龕執香跪拜，所有參與者則向佛陀行問訊禮，然後唱頌「楊枝淨水讚」（或「爐香讚」）、「南無般若會上佛菩薩」、「心經」。接著由法師代表、慈濟大學校長或醫學系系主任分別致謝詞⁶⁷。然後由法師們引領大學高層主管、解剖學科教師、醫學生、大體捐贈者家屬、志工，在「南無阿彌陀佛」或「南無本師釋迦牟尼佛」的念佛聲中，人人合掌在胸前，依序緩緩步入隔壁的解剖實驗室。

一進入實驗室，家屬看到蓋上淺黃色薄布或包紮起來的一具具遺體，多已紅了眼眶，有的淚流不止，甚至悲傷難抑，由旁邊的家屬或志工扶肩、擁抱，傷感的氣氛瀰漫全場，包括醫學系學生、行模擬手術的實習醫師、志工也會觸景流淚。隊伍繞行解剖台，在四周站定後，全體向所有大體行鞠躬問訊禮，接著家屬圍繞到親人所在的解剖台邊瞻仰遺容。他們或因重見久別（從數月至三年不等）的親人遺體，或因即將與待火化的親人大體永別，解剖台周圍籠罩著難捨之情。除了模擬手術的大體因即將使用而露臉外，所有的遺體其實已無法從外觀上認出身份，解剖實驗課要啓用的大體已由白色樹脂薄膜包裹全身，只能依稀辨識親人的臉龐輪廓。至於入殮前的頭臉則已用白色紗布網包住，遺體穿著由靜思精舍法師縫製的白色棉長衫。啓用儀式在瞻仰遺容五分鐘，家屬行三跪拜禮後，眾人又在念佛聲中走回講堂，唸「三皈依」、「回向」文，禮佛三拜，所有的參與者轉身相互「問訊感恩」後結束，前後約一個小時，主要的儀軌唱誦在供奉地藏王菩薩的講堂舉行，中間穿插至相鄰的實驗室瞻仰禮敬遺體。

⁶⁷ 近年的程序稍有變動，先是「師長代表致感恩詞」，然後「恭迎靜思精舍師父引禮鳴磬」、「全體行問訊禮」。



入殮與送靈儀式則多出半小時，眾人在解剖講堂禮佛、誦「心經」後，進入解剖實驗室舉行入殮，每具大體分由負責解剖的四個醫學系學生，從解剖台抬入旁邊的棺木內，蓋上往生被，將感恩信放入棺內，向遺體行鞠躬禮。接著家屬上前和學生一起蓋上透明的塑膠棺蓋，家屬行跪拜禮後，全體在念佛聲中，回到講堂念「回向」文，接著移靈、送靈。送靈儀式亦是由靜思精舍法師帶頭，擴音器播放「阿彌陀佛」佛號唱誦音樂，十多輛靈車由小貨車改裝，米黃色罩布垂下平整的百褶邊，車身周邊有蘭花為主的淡雅綴飾，兩側橫幅書有「大愛澤醫情長在，捨身育才作渡舟」。家屬最後一次跪地拜別，和學生一起扶著緩緩啟動的靈車，送親人最後一程，慈濟志工、慈濟大學老師、以及穿白袍的慈濟醫院醫師在路兩旁列隊，一路排到兩百公尺以外的大學校門口，全體雙手合十送行。靈車開出校門口前，所有送行者三鞠躬後，部分法師、家屬以及學生代表乘車送至火葬場。

以上儀式流程為慈濟靜思精舍的法師所制訂，有些家屬並未為親人舉行過告別式⁶⁸，而以慈濟的儀式代替，但這些儀式的重點不是對亡者個別的哀悼，而是對捐贈者集體的禮敬稱誦。例如，儀式開頭的禮佛三拜，只由每位捐贈者的家屬一人代表出列，在佛前頂

⁶⁸ 由於捐贈者遺體在往生後三、四年才火化安厝，有些家屬問處理遺體的宏林是否要立牌位和做七，宏林建議他們「不要有罣礙，就直接立一個牌位安奉，一樣可以做七，等百日後，就可以和祖宗牌位併在一起」。據其瞭解，有些捐贈者自行舉辦告別式，慈濟「遺體關懷小組」的志工會派代表前往參加，有些家屬則以慈濟為捐贈者舉辦的火化追思儀式為告別式。至於捐贈者是慈濟委員時，多以追思會代替告別式。筆者於2009年3月曾參與過一場追思會，有兩三百位慈濟志工和基金會專職人員出席，追思會回顧表彰捐贈者參與慈濟三十餘年的事蹟。



禮，其他人則在原地彎腰行禮。入殮前，家屬不著孝服，亦無拈香。在民間告別式中，家屬常因血肉之軀難免的悲情，以及亡者遺體喚起的種種人事追憶，而號哭不已。然而，在慈濟儀式中，也許因一再稱名禮敬亡者為「捨身菩薩」、「無語良師」，也因屬集體的公共儀式，而轉移或沖淡了親人的悲傷。禮敬的言說包括，法師代表致詞感謝「大體老師的大捨是由家屬成就」、「你們家的菩薩有無量功德」，醫學系的系主任說：「大體老師化無用為大用，讓學生了解人體的奧秘和生命的可貴。對學生來說，『無語良師』是這輩子最特別的老師，甚至是朋友。」⁶⁹再者，親人已非生前可辨識的模樣，也非敗壞變樣的遺體，而轉化成潔淨的白色形體，彷彿傳達某種聖潔的意涵，象徵對此世的告別，甚至對有限肉身的超越。在司儀「感恩大體老師」、「祝福捨身菩薩」、「此刻悲欣交集，我們虔誠祝福捨身菩薩快去快回」的旁白中，家屬很快地調整心情，加上志工在旁的安慰，而配合行跪拜禮、獻花、蓋棺等。

儀式過程雖採佛教方式，大部分捐贈者和家屬是佛教徒或民間信仰者，所以對於唱頌佛號和「心經」等都能接受。少數捐贈者因屬天主教或基督教徒，前一天家屬就請神父或牧師來做過禮拜儀式，如前面個案五的安慈。他們也會參加啓用或大斂儀式，只是不拿香，亦不行跪拜禮，只合掌行禮。雖然參與者（包括家屬、醫師、學生或從國外前來觀摩的醫學教育工作者）並非全是佛教徒，但仍無礙於儀式的進行。依Rappaport的分析，禮拜儀式中的參與者所以接受儀式，未必是出於信仰，因為信仰牽涉到心智狀態，難以辨識定義「信仰」的產生，接受常是為配合儀式之為公共行動，而接受可能產生比信念更大的影響力，儀式的演出者在參與中不再抱持原有的懷疑（1999：120）。他進一步指出，儀式的說服力在於

⁶⁹ 這是2008年3月29日火化追思儀式的謝詞。



其神聖性，藉由唱頌、姿勢、動作，以及不斷重複的言語呈現出來，有些儀式的成分因為古老而可敬（1999：332-334）。本研究顯示，慈濟對大體的儀式所以形成整體的和諧感，參與者（如前面個案）將之形容為「莊嚴隆重」，是因儀式前後以佛教傳統的唱誦始終，加上中間的念佛聲，其聲調節奏，佛教法師的引導，對捐贈者「捨身菩薩」的稱頌，均烘托出宗教的神聖氛圍。此外，不論是啓用儀式和火化追思儀式的流程，均在前一天由家屬代表和學生演練過，其慎重程度也強化了儀式的神聖性。

這些儀式所以能整合不同的人群，依筆者幾次的參與觀察，也是因生者在死亡面前產生「交融」的一體感，如平常社會地位高的醫生、大學校長，也和來自各地不同社會階層的人參與念佛，跟著行鞠躬禮拜，處於Turner（1969）所說的共融狀態（*communitas*），參與者超越社會日常生活的角色和地位分別，以同理心感受相似的情感，幾乎所有人都会動容。不只「生者交融」，還有「生死交融」，生者與亡者在同一儀式空間裡，由於捐贈者表徵善行美德，因此不是傳統文化脈絡下可怖的亡魂，而被敬重，且被賦予不朽與新生的希望。如司儀說大體老師「來世就是小菩薩」；亡者「轉俗成聖」，醫學系主任在火化前的儀式中致謝詞說：「老師通過這個門，就升天了！」「升天」隱含民間信仰中「成聖賢」、「成神」的可能。凡此語言象徵不只轉化了亡者，且將此空間轉成和諧的生死共域，這可從肉體和精神兩個相關連的面向來談。

在肉體的面向上，亡者的遺體預示生者的肉身同樣有限，令生者體悟「眾生同體」，亡者是誰、生前的苦難或繁華、世壽多少都已不重要，有無呼吸只是一時的差別。這種以身體來閱讀生死的經驗，經過儀式的編排，是在「一個以象徵方式結構化的空間內位移，強行實施了身體空間、宇宙空間和社會空間的一體化」



(Bourdieu, 2003: 119)。此「一體化」不分生死，也不分空間，世俗的時間也不再重要，指向精神的面向。在儀式進行間，隱然貫穿的是超越時空的永恆感，以及佛教「生死相續」的信念。如 Rappaport 所指，禮拜儀式的時間節奏在日常生活之外，重複進行的程序會產生源源的活力，令人感到失去的還會再回來，死亡之後有重生，因此，無盡的律動中有絕對的不動，「在禮拜的頃刻間，人們會同時掌握到真理與不朽永恆。」(1999: 232) 慈濟禮敬大體的念佛聲中，在眾人圍繞十幾具大體的緩緩行進間，流洩出「律動中的永恆感」，緩解了肉身有盡，生離死別的悲戚，產生安撫人心的作用。

「一體化」的氛圍也因參與者多非親非故而增強。參與啓用和入殮儀式的家屬主要是近親⁷⁰，其餘除慈濟基金會、靜思精舍和慈濟大學的工作人員外，志工常是家屬人數的兩倍⁷¹。他們來自台灣各地，有的前一天就前來接待陪伴家屬，參與念佛，而男眾負責將棺木從二樓搬移至一樓，並協助抬到靈車上；部分志工則負責煮食招待家屬。和上節所提志工對捐贈者或家屬的陪伴類似，這也是志工提供的人情支持系統，顯示的不是民間喪禮的社會關係排場，而是禮遇的人情排場，前者有熱鬧與冷清之別，後者有著一定程度的慎重濃郁。研究發現，這排場也是吸引人願意捐贈的一大原因。

對大體捐贈者的禮敬，不只是在啓用或入殮送靈儀式中表露，

⁷⁰ 有捐贈者的家屬多達二、三十人，幾乎家族成員到齊，有的家屬因工作或居住地較遠，無法前來，又有少數捐贈者如單身榮民無親屬，就由志工（包括其住院時陪伴的醫院志工）代表家屬行禮。

⁷¹ 例如在2004年2月27日的「大體老師追思火化儀式」中，有十五具遺體火化，而女性慈濟委員和男眾「慈誠隊」則有近三百五十人。2008年9月11日的模擬手術啓用儀式，家屬不到五十人，動員的志工有百餘位。



也在等待火化的大半天時間，透過追思感恩儀式大量地宣說，由學生、家屬和志工共同參與，證嚴法師也常出席。以2004年2月27日的儀式為例，先是醫學系全班學生表演名為「奉獻」的歌曲手語⁷²，表演完後，學生向台下的家屬鞠躬敬禮。然後播放「大體老師」的個人簡介，接著是學生和家屬發表感想。有位大三學生唸出寫給「大體老師」的感恩信：

雖然在每次實驗前的默禱、每次上課中的相處、每天離開前的道別中，早已對您說過了千百次的「老師，感謝您」、「老師，辛苦了」、「老師，我愛您」。但直到今天，我仍舊抑制不住自己內心的吶喊。真的好想再見您一面，可以再抱著您，說一聲謝謝您。對於我們而言，您早已不只是我們生活中的無語良師，而是至親至愛的親人。……學期中，受到老師您的感召，在思量許久後簽下了大體捐贈同意書。有一天，我也將接下您的篤實信念與無限榮耀，躺在您也曾經躺過的教學台上傳遞生命的璀璨光輝。

他對死亡的軀體並無恐懼感⁷³，甚至視為「至親至愛的親人」，且受其感召。每週至少十二小時，為期四個月的解剖實習課，他們和大體親密共處，甚至在趕學習進度時，夜間單獨前來，「老師」成為他們口中可以「談心的朋友」。

這些學生所置身的教學情境強調「尊重與感恩」的人文⁷⁴，課

⁷² 後來獻唱的是專為「大體老師」而寫的「菩薩的化身」歌曲，歌詞中段如下：「我因您的奉獻，獲得寶貴經驗；我受您的引領，體認人性光明。我虔誠的發願，真心關懷病人；我願盡我所能，用心搶救生命。」

⁷³ 筆者曾聽一位醫師說，他在某醫學院上解剖課時，因為教室在地下室，解剖的都是無名屍，學生為沖淡一般民間認為死亡帶來晦氣的恐懼感，會互相丟擲死者的部分肢體來開玩笑。

⁷⁴ 主導解剖教學的老師本君受訪指出，她認同慈濟尊重大體的理念，是



堂要求學生在解剖前先向「大體老師」鞠躬或默禱，在上課前半年拜訪家屬，撰寫捐贈者的生平簡介，做張貼及《無語良師》叢書之用。因此學生先認識的是捐贈者「這個人」，而非只是解剖台上已無生命的軀體，在心得分享時，會提出他們的訪問印象，如說「老師」是位九十三歲的老奶奶，晚年仍十分開朗，「再聽過其他大體老師們的生平，原來個個都是熱愛生命，積極面對病魔或艱困環境的生命鬥士」。或說「老師們」好像都不是很有名的人，大體捐贈展現「平凡中的偉大」。大殮前他們依課堂要求，仔細縫合「大體老師」皮膚⁷⁵，用白色棉布包裹後，再穿上長衫，入殮時他們將遺體移入棺木內，這方面幾乎取代傳統習俗上家人的角色。

學生在追思會中稱「大體老師」為「親人」有另一人情因素，他們和家屬從家訪到啓用、入殮儀式過程的幾番碰面，陪伴家屬用餐、聽解剖說明會，參觀慈濟，雙方已漸次熟稔，有家屬對學生的家訪表示感動與感謝，也會鼓勵學生「你們儘管利用解剖好好學習」，雙方因而產生特殊的情誼牽繫。如有位模擬手術捐贈者的女兒在啓用儀式後，和四位實習醫生共進早餐時告訴筆者，她們半年前來家裡訪問，現在再見面很親切，把母親的遺體交到她們手上很放心，她自己好像多了「幾個妹妹」。在儀式進行時，學生也常感同身受家屬的不捨而跟著掉淚。大斂時，學生和家屬一同蓋棺，一起扶靈，火化後一起撿骨入罈、入龕，如同「親人」一樣。有受訪者談及學生分享他們的生涯規劃，甚至有學生在解剖課結束後仍與

因學生時代上解剖課時，把人「非人化」，如「拿著眼球到處跑，甚至好幾個人的眼球放在一起」，深覺要教育學生將解剖台上的大體當人看，將來出去行醫才會將病人當人看。她要求學生到捐贈者家中拜訪，也帶學生在火化前去打掃火葬場，「讓老師最後走的地方，學生也要盡一份心力弄得乾乾淨淨的」。

⁷⁵ 有學生計算過縫合的針數達兩千兩百多針。



他們保持聯繫，畢業後結婚，他們兄弟姐妹也應邀參加。

追思感恩會上學生會因感動而哽咽，台下家屬也會跟著拭淚，對亡者的追念感傷雖仍盤桓，但氣氛已轉至「有希望的未來」。主角已不再是亡者，而是未來的醫師。即將行醫的學生訴說受到的情感震撼和啓示，如一位在醫院實習的大七學生說：

還沒有跟老師正式見面，老師就用他的一生，爲我上最寶貴的一課，再沒有比身教更能打動人心。在上課前、上課後，大體老師永遠堅定地躺在那裡，給我們的是無限的包容，沒有次數的限制，沒有時間的限制，讓我們一次又一次地在他身上練習。課堂中有一幕是我難以忘記的，就是有一次考試要練習插胸管，卻發現老師胸部已佈滿插管縫合的痕跡，很難想像有哪一位病人可以承受這麼多次被插胸管，老師承受下來。深深感謝各位家屬，人們最痛苦的莫過於至親的離別，你們抱著悲痛難捨的心情，因爲你們的捨得，才有我寶貴的學習。我在感謝之餘，也覺得有所虧欠，我們能做的好少好少，卻接收到別人付出這麼多，我們是最幸運的一群，也是最應努力的一群⁷⁶。

她語帶激動地說，強調將來行醫除了要記住對醫學的熱情、病人的責任外，還有「老師」的遺志和家屬無私的付出，她提及大三時解剖實習課的「大體老師」照片一直擺在抽屜裡，因爲「這是永遠不斷的緣分」。

幾乎所有的學生都承諾回報，如表述：「想要永遠記住這時候的感覺，當一個好醫生，路會很長、很艱難，但此時感恩感動的心情是我們前進的動力。」「許多身旁的長輩泛紅的雙眼但卻堅毅的

⁷⁶ 這段感言發表於2008年9月15日模擬手術結束，送靈火化後，對捐贈者的追思感恩會。



眼神，讓我們深深感動。老師的大勇，家屬的大愛，我們永遠不敢忘記。我們也將把從大體老師身上學到的醫療知識、人文精神，帶到未來醫師生涯之中、守護千千萬萬的生命。」「模擬手術的大體老師教我們如何承擔，是很多人幫我把這件白袍穿上，我會承起這件白袍的重量。」他們立誓將來行醫要「守護生命」，表達「知恩圖報」的情感。在他們的表述中，大體老師已不是特定的個體，而是「犧牲包容」的美德象徵，以其肉身的奉獻，在學生心目中造就出某種精神典範。科學導向的醫學教育中，難以靠知識傳授的醫學倫理教育，在追思會中成爲學生自動學習的宣說重點，不但增添大體捐贈者的善行價值，也將其人格提昇到近乎聖賢的境界⁷⁷，這稱頌對家屬而言有相當的撫慰作用。

如一位捐贈者的兒子發表感言說：「家父從小沒受到什麼教育，他沒想到能做到老師，受到準大醫王的尊重。」⁷⁸其父生前是企業家，護持慈濟二十年，影響子女婿媳多人成爲慈濟委員，他說「家人儘管許多事有不同想法，但是在碰到慈濟事情時，就一團和氣」，意指全家人都支持父親捐贈遺體。致詞的家屬追憶親人，除了指出親人做到醫學生的「老師」，得以補償生前的缺憾外，多半爲親人在生前就在慈濟找到精神歸宿感到無憾。如有位「大體老師」是慈濟在台北的第一位委員，其子說：「我媽媽七歲就沒有父親，賣身葬父，一生很苦。感恩上人給我媽媽一個『外家』（娘家）。」一位九十歲的「大體老師」七十歲成爲慈濟委員，兒子

⁷⁷ 不只在追思會場中，醫學生表達對捐獻者的感恩讚頌，他們的文字心得也醒目地張貼在解剖教室外走廊的佈告欄上，供訪客閱覽，如有學生寫道：「您是生命戰場的鬥士，以血肉之軀引領、指導我們」，或發抒「走出萬般皆下品，唯有讀書高的世界，劃破對解剖的幻想，也劃破自以為是的自大」，學習謙卑的領悟。

⁷⁸ 以下舉例爲2004年2月27日的追思儀式的內容。



說：「她前四十年過富裕的生活，然後三十年為病所苦，後二十年很滿足，做慈濟是做一天賺一天。感恩上人圓滿莊嚴地完成母親的心願，我們前年護送母親（的遺體）回到心靈的故鄉，這一年半來，不捨化為大捨，悲傷化為感恩。母親曾經發願要乘願再來，留給我們充滿希望歡喜的日子，看到每一個新生兒，都想可能是母親乘願再來。」

這些家屬的敘說強調對慈濟的感恩，勝過對父母親個人懿行的追憶，功績隱然都歸給慈濟，因為慈濟帶給父母生前情感的依靠和滿足，以及往生後成為「老師」的榮耀，對父母捐出大體雖有親情的不捨，但也尊重順從父母長年以來對慈濟的忠心奉獻，包括其「下一輩子繼續參與慈濟」的信念，這點顯然可以安頓對逝者的懸念。加上證嚴法師出席追思會，親自致贈每位「大體老師」家屬感恩紀念牌，也有助於家屬將悲傷轉化昇華。法師以充滿感性的口吻說其「感恩」和「不捨」，接續家屬的追憶，讚美捐贈者的貢獻。她再次強調慈濟生死相續的行善信念，這明顯是針對捐贈者是慈濟志工而談，雖然未必所有的家屬都了解或接受，但也延續了儀式中「生死相通」的氣氛，以及人心對「超凡入聖」的嚮往和禮讚。

感恩追思會後，慈濟志工以豐富的自助餐招待家屬、學生和儀式的參與者，那時已看不出悲傷的氣息，所有生者回到社會關係，不論是歐式自助餐或傳統小吃，都讓這關係因共享美食而活絡起來，開始有閒談和社交禮儀。這一餐雖不無人情款待之意，但也類似民間告別式之後招待弔唁者的「辦桌」，送走亡者，生者「再整合」，如Van Gennep（1909）所指過渡儀式中最後階段的「回歸社會」。雖然骨灰入龕的儀式尚待完成，參與者也未回復日常生活，但早先儀式過程中的悲傷情緒已見平息。

其實，從啓用儀式一開始，到四天或半年後的入殮送靈儀式，



家屬的不捨落淚只是副題，主題是對一群「捨身菩薩」和「無語良師」的「祝聖」。筆者此處借用西方天主教「祝聖」的觀念，是取其神職人員晉升需透過神聖的宗教儀式之喻⁷⁹。捐贈者自捐出大體後，就已被冠上從世俗的「大體老師」、「無語良師」到有佛教神聖意涵的「捨身菩薩」稱呼，啓用儀式後具體「捨身」，入殮送靈儀式啓動「祝聖」過程，追思會醞釀轉化心情，準備迎接骨灰入龕奉祀，完成「聖化」。入龕儀式和啓用、入殮儀式類似，先在解剖講堂禮佛三拜，念佛號、誦「楊枝淨水讚」、「南無般若會上佛菩薩」、「心經」、「南無安位王菩薩摩訶薩」，念「三皈依」、「回向」，再禮佛三拜後，家屬行至解剖實驗室，和學生一同撿骨放入琉璃罈⁸⁰。然後家屬代表手捧琉璃罈，一家一家由精舍法師執磬念佛帶領，緩步繞過長廊，進入供奉地藏菩薩的神聖空間——「大捨堂」。在菩薩前由手戴白手套的男性志工接過骨灰罈，放入兩旁一格格的龕位，此後亡者和其他亡者有地藏王菩薩、佛號聲長伴，不只是家人禮拜的對象，也在此殿上留名，供無數訪客瞻仰。

「聖化」儀式的過程中，家屬也逐漸消除原先為捐獻遺體的新作法而感到的不安。筆者訪問過的多位家屬在啓用儀式後表示「放心」，如一位七十一歲的先生，在太太臨終前昏迷時，代為決定捐出大體，因為在慈濟基金會工作的女兒跟他們提起過大體捐贈，但

⁷⁹ 天主教的「祝聖」(consecration)定義是：「透過禱告、儀式使人或物品成為為神奉獻服務，或禮敬神之用。」(Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/04276a.htm>) 包括對神職人員進行晉職，如晉牧為主教的神聖儀式，也有指對聖像、食品等的祝聖，使其成為神聖的標誌。筆者將對大體捐贈者進行的一連串儀式類比為「祝聖」，是取其使人超越世俗狀態的「聖化」意涵。

⁸⁰ 由於琉璃罈容量有限，其餘的骨灰由家屬領回，或由慈濟贊助集中存放林口和花蓮的靈骨塔。



來參加太太成爲模擬手術大體的啓用儀式前，他還不確定「當時的瞬間決定，這樣的選擇對不對」。參加過儀式後，他接受訪問說道：「今天來就放心了。多風光！人生就是這樣一條路，我很放心，在這裡受到慈濟的保護，希望自己以後也能捐。」他的三個女兒陪伴在旁，一位說：「爸爸那時決定時，我才知道大體捐贈。來之前不知道能不能做心情的轉換，現在希望自己以後也有福氣來這裡。這種機會不是每個人都可遇到的，我感覺好像在參與自己的未來。」另一位女兒也說：「媽媽很幸福，希望將來跟媽媽一樣，住在大捨堂。」這家人願意一起捐贈大體，或許出於骨灰在此團圓的考慮，但儀式也給予生者身後可以如是安頓，如是「聖化」的模式參考。這也可以說明爲何捐贈者家屬在儀式後，蓋棺論定地謂其此生「值得」（如個案二、三）；有人強調爲親人感到驕傲，感謝慈濟讓親人因奉獻給醫學教育而「廣結善緣」。凡此皆指向某些文化上的慣習，連同宗教信念，交織成爲大體捐贈的動力。以下做綜合討論。

捌、綜合討論：遺體的轉化與象徵

本文針對大體捐贈的文化現象，探討捐贈者的動機以及捐贈被賦予的價值意義。捐贈可視爲佛教的布施行爲，許多慈濟志工是以生前布施金錢、時間和心力的態度，且深受證嚴生死相續的行善信念影響而捐贈。然而，也有許多捐贈者並非慈濟志工或佛教徒，或者由親人代爲決定捐贈，捐贈的原因便顯得十分多元，包括現實考慮與形而上的意義追尋，牽涉個人價值觀、情感和人際關係等因素。例如，爲了省錢或行事方便，或者不願給家人添後事、將來祭拜的麻煩，或者不信任葬儀社，認爲後事交給服務性的宗教機構辦



較穩當⁸¹。以社會變遷的趨勢而言，源自鄉土社會的喪葬儀式演變至今莫衷一是，居於都市社會的現代人無所適從，且認為其中多繁文縟節、太嘈雜，而願意選擇不一樣的做法。另一方面，現代家族觀念淡薄許多，喪禮中重視的「個人在集體中的位置」也不再那麼重要，這使得喪葬形式，以至於如何「善終」和「送終」均出現較大的個人自主性。

然而，捐贈的理由並非僅於此，何以捐贈者及其家屬願意接受遺體遭受破壞，關鍵在於遺體被賦予的精神價值。在慈濟捐贈出來的「遺體」，並未被視為僅供科學利用之「物」而已，而轉化為三種象徵，即「生態之身」、「道德之身」、「菩薩之身」，對應到「資源回收」、「道德人格的實踐」、「菩薩行」三種意涵，標示從物質性存在到精神性存在的提升，從個人到集體，從有限到無限的生死穿越，是這些超越性意涵打動人心，牽涉的不只是「如何辦後事」，且包括「如何面對死亡」，乃至於「如何超越死亡」的問題。雖在慈濟的宗教社會場域中生成，但也和文化慣習密切相關。因此，華人傳統喪葬的全屍概念並非牢不可破，人們對肉身有開放性的想像和作為。如Papagaroufali所指（1999：285），肉身意象並非是原始的物質性存在，而是在充滿歷史、文化和政治訊息的領域或慣習中產生，在具體的個體互動間形成，其特點是不確定性，有

81 這方面慈濟幾乎取代葬儀社，包辦往生後的遺體處理、火化及相關儀式，包括「遺體關懷小組」的志工（如前面所提的樹德）前往關懷，聯絡派車，送大體到慈濟大學，到達後有靜思精舍的僧團代表、慈濟志工進行助念。家屬不需負擔任何費用，且可以獲贈慈濟五萬元的「致敬金」，相對而言，如交給民間葬儀社治喪，據估計需至少需花十多萬元。然而，經濟因素並非絕對，主導解剖教學的本君告訴筆者，有不少家屬並未收這筆「致敬金」，表示捐贈動機並不在此，反而對慈濟的做法表示認同與感謝；有些個案甚至捐錢表達謝意。



著「非意向性的創造性和即興的調節」（套用Bourdieu的說法1977：79）。以下試加分析。

捐贈之大體所呈現的第一種意象是「廢物利用」，這是證嚴法師提出的普遍訴求，說「屍體如埋葬也會腐臭，火化燒成灰未免可惜」，也強調「人生只有使用權，沒有所有權」。慈濟志工也順應「資源回收」的時代潮流，將遺體比喻為可再利用的「二手貨」、「偵測器」。原本佛教就有視身體為「臭皮囊」的說法，因為不淨，且終歸會敗壞，所以不足珍惜，肉體生命雖盡，捐贈延長了身體之科學研究對象的「物命」，這是獨立於生命的另行開展。許多人接受「回收再利用」的說法，也是受民間「行善」或「惜福」的傳統美德所影響。

將遺體捐贈比喻為資源之「回收」，也見於美國器官捐贈運動的訴求。Sharp研究發現，推動器捐的人士常利用「生態學想像」的豐富隱喻，如印製樹葉、蝴蝶、回收的標誌，強調捐贈給他人生命帶來生機，也是「回收」的最好時機，如此捐贈的身體「不再是曾經是有活力的某人軀殼，而提升到具可觀社會價值的地位」（2001：127），且能避開不談死亡和身體毀壞的事實，減輕親人在情感上的痛苦。雖然遺體捐贈屬死後才捐，不像器官捐贈常面臨如何判定死亡，如何說服捐贈者家屬放棄救治等倫理上的難題，但同樣需要轉移親人注意力的言辭策略，如Richardson所說的「語意上的按摩」（semantic massage）（1996：86），先提出捐贈的好處，同時也減少死亡帶來的衝擊。由於「資源回收」的比喻，捐贈的遺體具有「環境生態」上的意義價值。

遺體的第二種象徵是「道德之身」，凸顯捐贈之為道德人格的實踐，指向中國人的「成神之道」，捐贈者被稱頌到近乎聖賢，如醫學系的教授在火化儀式前說：「過了這個門，老師就升天了！」



即隱然將其「神化」。又如火化前的大體被白色紗布、白色棉長衫包裹，已從生前「私我」的身體，轉化為他人眼中的聖潔形象。筆者稱此儀式為「聖化」的過程，對華人而言意味著「神化」過程。李豐楙指出，中國人的成神之道「蘊含生前志業功果的提升」（1994b：197），他分析中國和台灣庶民社會所崇祀的神明，其成神之道就是成人之道，即「一種俗世道德的自我完成」，「在中國講究實踐的道德行為中，壯烈成仁或奉獻一生常是全人格的完成」；在此道德理想中，人不分貧富貴賤、行業、階層皆可完成此道德自我（同上）。由於捐贈不分社會階層，提供人們完成「道德自我」的機會，這也可說明為何許多捐贈者並無宗教信仰亦做捐贈，對某些人而言，這「道德人格」只表現在「人生最後要做善事」或「做了這件好事有功德，至少可免墮地獄」的模糊認知，但儀式過程清楚展現推崇「道德人格」的文化慣習，因此許多參與者為捐贈的親人表示欣慰，以「完美的句點」、「這輩子沒有白來」來形容。

「成神之道」立基於道德實踐的觀念受到儒家影響，錢穆曾指出，「立德、立功、立言三不朽人物，縱歷數千年以上，中國人亦必尊以為神。」（1998：9）「立德、立功、立言」的三不朽觀點源自春秋時代魯國宰相叔孫豹⁸²，他超越中國的家族主義，直陳個體生命的最高價值，所謂永恆不朽非指家族傳承，而在為人群做出德行、功業和言論的貢獻，其中又以德行為最高成就。錢穆闡釋

82 《春秋左傳》第九卷襄公二十四年記載，魯國宰相叔孫豹到晉國，范宣子問他，古人所謂「死而不朽」是何意，見其不答後，又問是否一大氏族歷經諸朝代均居於要津而不絕就是不朽，叔孫豹回答說：「此之謂世祿，非不朽也。」又說：「太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之為不朽。」他認為只是守住家世宗廟不斷祭祀，不能稱為不朽。



說：「功與言皆具體，皆有用而易見。德則抽象，乃至無用可見，然有大用，更超於功與言之上。抑且德存於內，轉易得。功與言見於外，非可常有。中國人之教育宗旨與其教育精神，其主要乃在此『德』字上。」（同上引：205）建立功業或著書立說都要有外在的條件，並非人人都有機會，然而德發蘊於每個人的內心，反而沒有那麼困難。錢穆指中國人的教育重在培養內心之德，說「苟其有德，則其對人群自必有其貢獻與作用。……物之爲用，在其機能。人之爲用，則在其德行。」（同上引：205-206），即將個體的德行成就指向利益群體。由此觀之，「大體老師」得到「捨身育才」或「提升醫療水準，使更多人得救」的讚譽，應爲儒家文化中利益群體的「立德」觀念所支持，尤其用在醫學倫理教育上更明顯，如學生一再感念其「無我奉獻」的美德，自許將來行醫要以「守護生命」來回報。「立德」典範顯然也比「立功」、「立言」更爲普遍，受到矚目，如本研究中許多市井小民進入學術殿堂，成爲「生命的導航師」（套用證嚴的話），甚且爲大學校長、醫學院教授、醫生等在「立功」、「立言」上有成就的知識菁英所禮敬。

遺體第三種象徵是「菩薩之身」，不只具象化了捐贈者所成之「神」，相當程度地滿足中國人完成「道德人格」的終極關懷，對那些抱持生死相續行善信念，期望「生生世世行菩薩道」的人而言，捐贈遺體是「菩薩行」的延續，產生「生命將以另一種方式延續」、「生死並非兩茫茫」的撫慰作用。「捨身菩薩」的稱名代替「亡者」，捐贈者變成精神上的實體，意味著死亡並非一了百了，而有新的、超越有限肉身的存在方式。尤其在儀式的「聖化」過程中，致詞的精舍法師和司儀常提及「祝福捨身菩薩快去快回」、「感恩大體老師成就醫學教育」，生者被引導將死別的悲傷之情，轉移到對亡者來生的祝福，與對醫療品質提升的期望。這種投射指



向新生的希望，提供了生死之間的過渡和轉化，將死亡轉到另外的生，包括病者得癒的「生」和捐贈者來世的「生」，皆指向對「不朽」的想望與寄託。此處的「不朽」並非指個體的「長生不老」，而指集體生命的綿延不息，或者精神信念穿越時空的延續，「聖化」的儀式無非在不斷宣說「菩薩」精神造就的「不朽」。

捐贈者被稱為「捨身」菩薩，也隱含為他人生命「犧牲」的古老宗教意涵，雖非犧牲生命，但為人類健康福祉奉獻了死後的身軀。Bowker考察各大宗教的死亡觀指出，死亡「不只是生命的放棄，也是對其他生命的給予，生命的放棄造就其他生命的產生」（1991：220），因此死亡弔詭地也是建設性的力量。「我們必須感激地領會死亡，因為如無死亡我們就無法領會任何事。」（1991：227）他說，死亡是一種犧牲，是生命得以存在和受到保護的方式，雖然是人類的痛苦，但也是人類的可貴之處，如耶穌在十字架上的受難，即是此可貴的象徵，也透過無數的人在漫長的歷史中不斷展現。依其論，不論是古老的「獻祭」或任何形式的「犧牲」，都是為了生命的延續。因此，大體捐贈不只是某一宗教社群在宗教信念下的實踐，也呼應了人類死生相續的古老需求和作為，又因為「犧牲」的「利他」情操和工商業社會的「個人主義」傾向形成強烈對比，顯現其崇高價值，不唯使得儀式過程慎重其事，也常見許多家屬之外的參與者動容拭淚。

此情感上的渲染力量來自於Eliade所說「一種神秘的想望，也許是一種意義上的鄉愁，其中生與死、身與心顯現為一終極實在的不同外觀或辯證性階段」（1997：20）。死亡儀式展現此一終極實在，不只亡者被移到世界之外的適當位置，生者也轉化為此秩序的創造者，每個人在其中都會找到位置，儀式的參與者在宇宙的意義層面活動，此層面遠超過他們在日常事務系統中的角色（Reynolds



& Waugh, 1977: 9)。參與者不分宗教和社會背景，即使多數彼此間並不相識，也能很快地「共融」。捐贈者的「聖化」儀式不只為追思禮讚亡者，也開展出生死關連而非對立的視野，似乎具有讓生者洞見死亡的說服力，教生者對生命的存在價值整體看待，不只安置對亡者的懸念，也開始為自己的死亡預作準備，以至於也慷慨捐贈遺體。

上述可見儀式和象徵的轉化力量，捐贈的遺體既具回收的實際價值，也具德行成就的神聖性，產生環境生態、道德文化、信仰實踐三方面的意義，有限的生命得到「雖死猶生」的永恆榮耀。在保持全屍的傳統社會文化脈絡已漸失，銷毀屍體的火葬盛行的今日，慈濟對遺體在解剖後縫合，隱然還原符合習俗的全屍狀態，而儀式中對捐贈者的集體禮讚聖化，將骨灰安置於奉地藏菩薩像，佛聲相伴的宗教殿堂，無形中也「超渡」了亡者，以慎重的禮儀滿足華人「慎終追遠」的文化情感需求，使捐贈者及其家屬獲得死後生命得以安頓的撫慰。

值得注意的是，慈濟「大體捐贈」的儀式和語言，對死後身軀創造跨越時空的想像，建構不同於生者之身體知識的「大體」意義系統。捐贈的遺體不只是被賦予意義的客體，也曾經是活著的主體，許多捐贈者也參與這個價值系統的生成。Bourdieu指出，身體不斷參與它所再生產的一切知識，這些知識絕無所謂客觀性，並非在社會結構中已經存在，而是人們在關係網絡形成的場域中，相互效仿的實踐活動而來。他稱此為「實踐摹仿」，模仿「不是以有意識努力——為了再生產一個行為、一句話或一個被明確構建的作為模型的對象——為前提的效仿」，而是「一種總體的投入和一種深層的感情同一化」（2003：112-113）。「大體捐贈」之為「實踐摹仿」，主要在慈濟關係網絡的場域中形成，大多數人不是為捐贈



而捐贈，而為人情、團體信念和支持系統所誘發（如第六、第七節所述）。根據研究訪問所得，捐贈者並不關心身體將被如何對待，無意瞭解解剖細節⁸³。依多年來主導解剖教學的老師本君之觀察，大部分自願簽同意書的人，可以說是「非常非常普通的人」，所謂的高級知識份子簽下的人數並不多⁸⁴，因為他們知道大體會被切割得很細。對比之下，大體捐贈者並無意就「遺體解剖」做知性上的瞭解，他們多數為情感所驅而捐贈，包括對證嚴法師的忠誠愛戴、利他助人的情操（雖然其中或有積功德的自利心理）、體貼家人、願意對醫學教育有所貢獻，或因親人死亡的衝擊而有所省思⁸⁵。

「大體捐贈」之為一種實踐活動，有其不同於其他社會實踐活動之處，因為和「如何面對死亡」、「如何告別人世」的課題密切相關。除了文化積習、信仰與感情的誘因外，也有出於自身靈性的

⁸³ 技術人員宏林認為，捐贈者未多問，是相信慈濟會尊重大體，因為從遺體處理到火化、骨灰安奉，此過程是「按部就班地有系統」、「公開而透明化」，不像傳聞從前有醫學院解剖後，用屍袋將屍體裝一裝就火化。而捐贈者家屬對親人如何被解剖也無意見，比較在意的是需排隊等待解剖，這段時間較長，或往生後為配合遺體處理的時效，助念的時間有限。然而他們當被問及是否願意轉贈其他醫學院，這樣會較快解剖火化時，又表示不願意。

⁸⁴ 筆者參考已做捐贈的生平簡介也有此發現，如同醫學生在追思時所說「都不是很有名的人」。少數已捐贈的高級知識份子有出於信仰或專業背景因素，如98年元月完成解剖的一位捐贈者，生前是機械工程系的教授，83歲往生，太太接受訪問指出，先生是虔誠的佛教徒，認為身體如機器終會損壞，如還有點用處就讓人利用。

⁸⁵ 如本君說，她初到慈濟大學教書時，腦中仍留有求學時解剖台上屍體扭曲破碎的印象，並沒有勇氣簽下遺體捐贈同意書。後來經歷父親往生，看到火化後變成一堆白骨，感嘆「人去世後就這樣子」，「骨灰也不過是鈣之類的礦物質」，應該回到大自然，也不需放在靈骨塔，於是簽下大體捐贈同意書。



啓悟，即Imara所說面對死亡時的「成長經驗」（1993：201）。他在從事牧靈工作的臨床觀察發現，死亡階段為全部生活經驗中最深切的成長事件，垂死病人會追求個人的意義和價值，希望存在對別人有一點意義。面對死亡的危機時，除了放棄生活意志、逃避否定事實的反應外，人們還可能會「投入」與別人的創造性關係中，把「我們的利益與關懷擴展到我們私慾以外的程度」（同上引：214）。他稱此投入為「原始的經驗」，而非角色模型的「約定的經驗」，人們開始有自覺：「我應當投入什麼？我生命的目標是什麼？什麼東西能夠使我達於至善？什麼東西能夠使我免於單調、寂寞、內在的衝突，以及長期的罪惡感？」（同上引：214）本研究中有些捐贈者是在病重住院，身歷病痛折磨後決定捐贈，因為「開始思索人生的價值和本質」、「想對社會有貢獻」，這種考慮和未有死亡威脅的平時考慮全然不同，傾向Imara所謂的「原始經驗」。

類似於此不待後天學習的「原始經驗」，石世明和余德慧（2001）在對臨終病人的研究中也有所發現，稱之為「靈性的自然開顯」，病人因為身體的崩解和死亡逼近的迫切感，出現從「在社會的自我實相中尋求依靠」轉化到「在靈性上尋求締結和依靠」的傾向。此靈性是一種存有狀態，是心性上所開顯的終極實在，此開顯有其自然發生的過程，未必經過某種宗教的訓練才可能發生。靈性能夠把自己關連到超越自我的向度上，進入生死相通的状态，在此生與死的界線模糊，自我與他者的藩籬撤除，人與神聖領域締結，與他人發展前所未有的親密（同上引：67），融入大我，對生命產生和諧一致的感覺，其中包含愛、奉獻和寬宏，此存有的親暱可能是「人類同根生」的情感表達（Kübler-Ross, 1998: 353）。許多病人在臨終時都會出現此良善的開顯，臨終的良善不能純粹從世



間道德的意涵來論斷，因為「自我已經消融」，在靈性實相的狀態中，死亡是安全的，不必逃避（石世明、余德慧，2001：103）。

靈性何以在生死對照，或生死關頭才深刻映現？Hick提出的解釋是：「出生和死亡的邊界形成壓力，促使我們要為自己的生命給出意義」，而這意義並不限於只為此生，他說：

因為我們並不永遠活著，便得設法過活，無論將要做些什麼。也因為我們是不斷變化著的受造物，便擁有可能性去不斷豐富地實現我們的潛能。但是，誰會在他死前完全實現這些潛能呢？至少我自己從不知道有誰可以如此。如果在死後有個延續下去的生命，提供進一步靈性成長的契機，這看起來就像是另一個有限的、必朽的人生。而如果一次不夠，便會再來一次，也許會有一長串的來生。（2001：376）

他引用印度教和佛教的說法指出，我們反覆輪迴，並不是當下意識自我再活一次的意思，而是一種根本實在，即是人的靈性需要和潛能，是人內在的神聖形象，他稱為「第五向度」⁸⁶，透過相繼的自我被表現出來。每一自我都只存在於有限的時間和空間中，「只有『第五向度』，在存有深處的普遍自我，或是我們全都參與其中的永恆佛性—才超越了必朽性。而我，當下意識的我，作為一個人的一系列人格，則被導向當下那不可思議的與神聖者、終極、真實結合的狀態。」（同上引：379-380）Hick發現在東西方多元宗教和密契經驗中，都有這樣的導向。其說法雖參考特定宗教信仰，但「生命無盡的輪迴延續」也見於華人俗民信仰中，本研究的

⁸⁶ John Hick著有《第五向度；靈性世界的探索》一書（鄧元尉譯，台北：商周出版社，2001），他反對唯物論、純科學主義、自然主義、否定超越界的人文主義，稱人的靈性探索為第五向度。



許多捐贈者也受此觀念影響。

Imara、石世明和余德慧以及Hick的觀點讓我們關注到大體捐贈背後的靈性追尋圖像，包括那些非出於佛教信仰，或者在病房情境中決定捐贈的例子。捐贈行為是一種創造與別人新的關係的「投入」，或許迥異於捐贈者平時「自我本位」的行事作風，而為家人所不解，將之解釋為「補償對家人的虧欠」，或「總算做了一件好事」（如個案三的長明、個案四的宇明）。願意捐贈的「慷慨」顯示將自我融入到「大我」，在與其他生命的締結關係中，甚至謙卑感恩周遭的人。例如，個案六、七的寶萍和李鶴振在生前所錄製的訪問影片中，皆顯露安詳平靜、充滿笑意的面容。包括他們在內的許多慈濟志工「視死如歸」，期盼能如願捐出遺體，出自信仰的歸屬感是較籠統的說法，依心理學經驗研究的觀點，大體捐贈將他們提升到不同於世俗生活的靈性場域，讓他們覺得自己並不孤單，仍對別人有用，這種愛與奉獻的感覺近乎神聖，和來生繼續行菩薩道的信念相因相成，使人不再視死亡為威脅，而只是過程。

「大體捐贈」提供人的靈性潛力發揮的機會，「大體」被賦予的象徵意義則是在文化與信仰的脈絡中形成，兩者同樣指向死亡的超越，使許多人對生命的終極關懷有了各自的認定和實踐。此處的終極關懷未必為宗教所定義，如Smart所言：「有許多人並不涉入任何形式的宗教運動，他們或許也沒有意識到任何超越性的東西，儘管他們具有深厚的精神關懷。他們也許是在與自然的統一或與他人的關係中去理解終極的精神意義的。」（2004：4）「大體捐贈」在此開展出的生死學視野，似乎比傳統喪葬儀式更符合現代人面臨生死關的精神需求。



玖、結語

本研究考察慈濟推動的大體捐贈何以獲得社會響應，發現捐贈的動機和原因眾多，在社會現象層面，慈濟提供的大體捐贈相關服務，包辦從往生後的遺體處理、送靈與追思儀式到骨灰安厝，已成為一種新興的葬儀服務。但因其挑戰傳統喪葬習俗，包括佛教淨土宗的作法，且要說服家屬放下不捨之情，這觀念上的轉變來自對生命價值的最後認定，在慈濟場域「聖化」大體的語言和儀式中，開展出資源回收、道德人格的提升、信仰實踐三方面的意涵，間接有助於安頓人在面對死亡的茫然和懸念，而產生說服力。

從科學的角度看，遺體是可資利用的醫學研究對象，有利於人類整體生命的健康福祉，然而此理性觀點並未能成為大體捐贈的訴求。研究顯示，打動人心的是利他（包括家人和不認識的人）的情懷和助人的氛圍情境。在研究進行中，我們發現很難以「為何願意捐贈」的問題，直接問詢研究對象的個人捐贈動機。因為大部分人是受到捐贈的意義提示，或接觸到儀式和捐贈的環境設施，或在宗教社群中的濡染而萌生捐贈的念頭。華人傳統喪葬的全屍觀念雖仍有其影響力，但在社會互動和文化慣習的影響下，也並非牢不可破，除了喪事簡辦的考慮外，現代資源回收觀念將遺體喻為可再利用的「生外之物」。在生命將盡的關頭，許多人關注的不是已無藥可救的身體，而是精神上如何面對疾病死亡的威脅，以及對來生福祉的想望。如許多信徒將遺體捐贈給慈濟，滿足在慈濟安息的歸屬感，「具體化」生死相續的行善信念，這份信念和情感慰解人對死亡可能產生的恐懼，以及團體成員面對同修道友逝去的傷痛，也有助於鞏固志工代代傳承的團體經營信念。

在慈濟教學環境的展示中，捐贈者不似民間的亡者，是被隔離



忌諱的對象，不論是遺體或骨灰都被瞻視禮敬。捐贈者的照片和生平簡介，反映各自平凡的生命故事，同樣不敵病魔，但「無語良師」、「捨身菩薩」的稱名和儀式，令平凡的人物在生命最後階段顯得不平凡，相當程度地滿足華人「立德」的生命關懷。其中或許摻雜著「做功德」、「得善報」或「贖罪」的功利心理，但捐贈被賦予文化中的道德實踐價值，「捨身」指涉「犧牲奉獻」的聖賢作為，在大體「轉俗成聖」的儀式中，親友很快撫平悲情，「生死交融」的情景指向「生死相續」、「生命以另一種方式延續」的永恆實在，不計人間歲月，死者和生者在宇宙的層面和諧共在。此氛圍異於社會場域的工具理性導向，開展從個體「小我」到群體「大我」的「生命意義」反思。

在此我們看到大體捐贈在信仰與文化的脈絡下所開展的意義系統，除賦予捐者蓋棺論定的榮耀外，也提供生死關連的諸多解釋和表徵，將死亡轉渡到新生，包括病者可被治癒，和捐贈者來世的投生善道。捐贈者雖有不同社會背景，慈濟委員、會員和其他社會人士未必都有宗教信仰，或信仰同一宗教，但在超越死亡的人性需求上相似，都共同參與有限生命的無窮意義建構，也開放給許多人前來呼應串連。如Polanyi所指（1984：197、218），人類文化有想要成就種種意義的努力，一般人都有這麼一股「信仰意志」，只要能信其為可能，就會信以為真。

此也顯示大體捐贈在生死學上的意涵。傅偉勳指出，現代生死學除了鼓勵人們早日養成生死智慧外，也要考慮如何幫助已到生命盡頭而仍無堅定生死信念（包括宗教信仰、哲學理解等）的人，在「生命成長的最後階段自然安然接受死亡」（2006：236），以保持死亡的尊嚴。以此觀之，大體捐贈的確衍生「自然安然接受死亡」的功能，至於是否出於堅定的生死信念、又是何種信念，筆者



認為並非關鍵，也難由外人判斷。更重要的問題是，所謂生死信念或安然的態度如何養成？傅佩榮認為，「生死的智慧」不是知識分子的「心性的體認」或一套知識架構，而要靠「有意義的生活模式」養成，由於「生活模式要靠具體的體驗去印證，體驗也許受到個人生命格局所限，所以需要人群相互見證，在共融中彼此啓發提升。」（1994：243）其強調的是人們如何互相影響，形成共同的價值觀和行動。

本研究顯示，慈濟志工助人導向的生活模式，為大體捐贈預作意義鋪陳。種種捐贈的原因動機，多在慈濟提供的支持系統和場域中醞釀助成，慈濟社群也提供捐贈者，甚至其家人面對死亡的一大支持系統，包括病中的關懷與往生後的助念。宗教信仰未必是捐贈主因，社群或人際網絡促成捐贈的「實踐摹仿」，以及儀式的「共融」，皆在田野中明顯可見，遺體不只是遺體，而是「被聖化的大體」，群體和個體對捐贈意義的認同共鳴，使得死亡不再是避諱之事，捐贈衍生面對乃至超越死亡的安頓力量，形成現代華人異於傳統的「送終」觀念和作為。



◆ 參考文獻 ◆

- 王明珂（1982）。〈慎終追遠—歷代的喪禮〉。楊惠南等著，《中國文化新論宗教禮俗篇：敬天與親人》，頁 307-358。台北：聯經。
- 石世明、余德慧（2001）。〈對臨終照顧的靈性現象考察〉。《中華心理衛生學刊》，第 14 卷第 1 期，頁 1-36。
- 印光法師（1967）。〈臨終舟楫〉。《印光大師全集》冊 3。台北：佛教出版社。
- 印順法師（1993）。〈中國佛教瑣談〉。《華雨集（四）》，頁 113-200。台北：正聞出版社。
- 李豐楙（1994a）。〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉。《哲學雜誌》，第 8 期，頁 32-53。
- 李豐楙（1994b）。〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉。《東方宗教研究》，新四期，頁 183-209。
- 李豐楙（1994c）。〈道教與中國人的生命禮俗〉。龔鵬程主編：《宗教與生命禮俗》，頁 181-242。台北：靈鷲山般若文教基金會。
- 余光弘（1980）。〈綠島的喪葬儀式〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，第 49 期，頁 149-173。
- 余德慧、彭榮邦（2003）。〈從巫現象考察牽亡的社會情懷〉。余安邦主編：《情、欲與文化》，頁 109-150。台北：中央研究院民族學研究所。
- 孫振青（1994）。〈西洋哲學家的生死輪迴觀〉。《哲學雜誌》，第 8 期，頁 82-97。
- 哈鴻潛、高田（2001）。《台灣解剖學百年史》。台北：中華民國解剖學會。
- 席汝楫（1984）。〈變遷社會中的喪葬禮俗〉。《生命禮俗研討會論文集》，頁 131-156。台北：中華文化復興運動推行委員會。
- 徐福全（1999）。《台灣民間傳統喪葬儀節研究》。師範大學國文研究所博士論文。
- 張永州編（2007）。《無語良師》（94 學年度）。花蓮：慈濟大學。
- 張捷夫（1995）。《中國喪葬史》。台北：文津出版社。
- 馮智（2002）。《藏傳佛教死亡的藝術》。台北：大千出版社。
- 傅偉勳（2006）。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北：正中書局。
- 傅佩榮（1994）。〈《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》書評〉。《哲學雜



- 誌》，第8期，頁240-244。
- 慈濟大學人文室編（1999）。《無語良師》（85、86學年度）。花蓮：慈濟大學。
- 慈濟大學人文室編（2001）。《無語良師》（87、88學年度）。花蓮：慈濟大學。
- 慈濟大學人文室編（2003）。《無語良師》（90學年度）。花蓮：慈濟大學。
- 楊長憲（2007）。《無語良師：慈濟大體捐贈意義體系之分析》。慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。
- 蓮花生（2003）。《西藏中陰度亡經》，蔡東照譯撰。台北：曼尼文化。
- 鄭曉江（1999）。《超越死亡》。台北：正中書局。
- 錢穆（1998）。《錢賓四先生全集》第二十五冊。台北：聯經出版事業公司。
- 盧蕙馨（2002a）。〈慈濟志工行善的人情脈絡〉。《慈濟大學人文社會科學學刊》，第1期，頁31-68。
- 盧蕙馨（2002b）。〈現代佛教徒入信的機制：懺悔的情感表述〉。胡台麗、許木柱、葉光輝合編：《情感、情緒與文化：台灣社會的文化心理研究》，頁333-361。台北：中央研究院民族學研究所。
- 盧蕙馨（2004）。〈證嚴法師「人間菩薩」的生命觀〉。《新世紀宗教研究》，第3卷第1期，頁1-36。
- 盧蕙馨（2008）。〈慈悲之為跨性別倫理的宗教實踐〉。《宗教文化與性別倫理國際學術會議論文集》，玄奘大學宗教學系、玄奘大學應用倫理研究中心、弘誓文教基金會編，頁595-630。台北：法界出版社。
- 釋證嚴（2001）。《生死皆自在》。台北：靜思文化。
- 釋德凡編撰（2002）。《證嚴法師衲履足跡》2002年冬之卷。台北：慈濟文化。
- 釋德凡編撰（2003）。《證嚴法師衲履足跡》2003年夏之卷。台北：慈濟文化。
- 釋德凡編撰（2006）。《證嚴法師衲履足跡》2006年春之卷。台北：慈濟文化。
- 釋德凡編撰（2007）。《證嚴法師衲履足跡》2007年秋之卷。台北：靜思文化。
- Albom, Mitch（1998），白裕承譯。《最後十四堂星期二的課》。台北：大塊文化。



- Berg, J. H. van den (2001) , 石世明譯。《病床邊的溫柔》。台北：心靈
 工坊。
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice,trans.
 Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2003) , 蔣梓驊譯。《實踐感》。南京：譯林出版社。
- Bowker, John (1991). *The Meanings of Death*. Cambridge: Cambridge
 University Press.
- Breton, David Le (1994). Dessecting Grafts. *Diogenes*, 42(3), 95-111.
- Eliade, Mircea (1977). Mythologies of Death: An Introduction. In *Religious
 Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of
 Religions*. Frank E. Reynolds and Earle H. Waugh, eds. pp. 13-23.
 University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Gennep, Arnold van (1909). *The Rites of Passage*. Monika B. Vizeedom and
 Gabrielle L. Caffee, eds. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hick, John (2001) , 鄧元尉譯。《第五向度》。台北：商周出版社。
- Imara, Mwalimu (1983) , 〈死亡是成長的最後階段〉。《成長的最後階
 段》, 羅莎等著, 孫振青編譯, 頁 195-222。台北：光啟出版社。
- Kubler-Ross, Elisabeth (1998) , 李永平譯。《天使走過人間：生與死的回
 憶錄》。台北：天下文化。
- Lief, Judith L. (2002) , 靳文穎譯。《學會說再見》。台北：橡樹林出版
 社。
- Malinowski, Bronislaw (1978) , 朱岑樓譯。《巫術、科學與宗教》。台
 北：協志工業叢書。
- Nearing, Helen (1993) , 張燕譯。《美好人生的摯愛與告別》。台北：正
 中書局。
- Papagaroufali, Eleni (1998). Donation of Human Organs or Bodies after Death:
 A Cultural Phenomenology of “Flesh” in the Greek Context. *Ethos* 27(3):
 283-314.
- Polanyi, Michael, and Harry Prosch (1984) , 彭淮棟譯。《意義》。台北：聯
 經出版事業公司。
- Rappaport, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*.
 Cambridge: Cambridge University Press.
- Reynolds, Frank E., & Earle H. Waugh, eds. (1977). *Religious Encounters with
 Death: Insights from the History and Anthropology of Religions*.



University Park: The Pennsylvania State University Press.

Richardson, Ruth (1996). Fearful Symmetry: Corpses for Anatomy, Organs for Transplantation? In *Organ Transplantation: Meanings and Realities*. Stuart J. Youngner, Renee C. Fox, and Laurence J. O'Connell, eds. pp.66-100. Madison: University of Wisconsin.

Sharp, Lesley (2001). Commodified Kin: Death, Mourning, and Competing Claims on the Bodies of Organ Donors in the United States. *American Anthropologist*, 103(1), 112-133.

Smart, Ninian (2004)，許列民等譯。《劍橋世界宗教》。台北：商周出版社。

Turner, Victor (1969). *The Ritual Process*. Ithaca: Cornell University Press.

Wilber, Ken (1998)，胡因夢、劉清彥譯。《恩寵與勇氣》。台北：張老師文化。

