

第六章

昂揚的主體： 由慈濟大體捐贈觀察 當代大眾人文主義的興起

丁仁傑

在臺灣被動性的世俗化的歷程裡，並非產生民眾認知與身體習慣上的世俗化，反而因「世俗性」的引入主流社會後，產生一連串的連鎖反應，帶給民眾宗教新的發展契機。當大眾產生了社會承擔，相應的，民眾宗教產生了更為積極淑世的一面。在這種時空背景裡，慈濟功德會納入了大體捐贈，並使它成為了民眾宗教中大眾性人文主義被落實的一種鮮明的形式。將自己的身體完全奉獻出來是一種極為極端性的利他。而在功德積累脈絡裡的大體捐贈，出於這個尺度上的極限，這可以說是同時具有質上無比的內在超越性和量上的無限性。也正是在這個意義上，再大的阻力都無礙於這一類社會行動的成型與出現，因為那是民眾宗教擴展的極致性的表現。大眾不靠論述來自我彰顯，而是在追隨道德典範，和滲透於相互感染的利他性氛圍與社會關係中，以身體實踐來彰顯出個人的崛起而有待被定義的主體。慈濟大體捐贈的動員與實踐歷程，展現出來了華人文化傳統中大眾性的人文主義所可能具有的開放性與超越性的尺度，以及民眾宗教之與社會公眾利益之間的最大的親和性。

關鍵字：慈濟功德會，大體捐贈，民眾宗教，大眾性人文主義，
生死學

一、前言

本文嘗試藉由慈濟大體捐贈這個案例裡的多方面的內涵，來檢視當代臺灣社會民眾宗教的發展與所謂大眾人文主義的浮現。慈濟 1994 年創立醫學院，西式醫學教育解剖課的需要，常會面臨大體短缺的問題。一位會員 1995 年主動捐贈大體，證嚴法師因勢利導，1995 年起就開始與幹部設計規劃遺體捐贈關懷小組，而大力宣揚大體捐贈至今，也有全面的配套措施，讓捐贈者與家人都受到相當大的尊重。這裡引述盧蕙馨（2011:105）對慈濟大體捐贈歷史的簡短摘要：

慈濟於 1994 年創辦慈濟醫學院，同樣面臨臺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。她於 1995 年 2 月往生完成遺願，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的先生，也因志工的鼓勵而決定捐出遺體。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，已填寫捐贈志願書的共計 27,037 人，已捐贈者有 682 人。

幾乎就像慈濟所有推動的活動和次級團體的規劃一樣（如慈誠隊、教師聯誼會、手語歌、環保志工等等），一開始都不是慈濟幹部或證嚴法師所主動設計的，而是出於某些偶然性因素的相互聚合，而後才被證嚴法師或幹部加以推行，因勢利導，而成為了感動人心且利於組織動員的集體性行動方案。

而就大體捐贈的理念而言，主要的說法都是來自證嚴法師，盧蕙馨對證嚴的想法也有簡短的摘要（同上引:106）：

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，病痛苦難者獲得解救的機會，也就增加了一分。」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。

慈濟的場域相當程度的「聖化了」這個無言的大體，讓捐贈者的家人備感哀榮與尊嚴，也在一個最大的限度上化解了心靈的創痛與感傷。盧蕙馨歸納道（同上引:89）：

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。

當然，我們知道，雖然說在佛教信仰中，有身體布施的說法，但是民間，一方面是出於孝道，尊重先人遺體，有很強的「全屍而死」的文化觀念（參考楊長憲 2007:31 的討論），另一方面，主要是出於淨土宗傳統，認為往生後八小時內不可移動遺體，所以驚擾遺體對當事人會產生不好的作用，印光大師的說法是：

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。」（轉引自盧蕙馨 2011:109）

在回應當代信徒的有關問題時，淨空法師的話在此相當具有代表性：

前天有個同修說臨命終時捐贈器官，這是很冒險的事情，假如你煩惱伏不住，在那個時候醫生給你一動刀、一動身，你的瞋恨心一起來，全功盡棄，到三途去了，這是很危險的事。

捐器官要什麼樣的功夫？煩惱能伏得住，這個不要緊了。這個地方一斷氣，神識早就到極樂世界去了，沒有中陰

身，不必要經過八個小時，跟諸位說，一分鐘都不要經歷，一彈指間就去了，那個沒有關係，那都是預知時至的人。我們功夫沒有到家，沒有到這個程度，你能把握得住在那個時候人家動刀來割你，你不生氣？恐怕靠不住，那時候一生氣就糟了，這是我們一定要注意到的。這不是不慈悲，是自己實在受不了。（淨空法師 1988）

簡言之，不是說發慈悲心不對，而是說當你的心量與境界還不夠，恐怕死亡來臨時身心都承擔不了所發的大願，造成瞋恨心，反而讓既有的修行前功盡棄，實在得不償失。

不過，不管怎麼說，在這重重阻力當中，慈濟成功了。這在華人民眾宗教史中，是一件了不起的大事。甚至於民眾宗教的內在本質，雖然不能說是根本轉變，但是至少其重點與實踐導向，有了很大的一個變化，這其中涉及的課題相當值得加以探討。簡言之，我想要把慈濟大體捐贈這一件事，放在當代華人民眾宗教發展的脈絡裡來加以理解，而也在這個脈絡裡，我們看到華人民眾宗教內在本質的一個轉移，這個轉移，我稱之為是「大眾人文主義」的浮現與鮮明化。

二、在臺灣，世俗化並未導致宗教消滅， 反而是民眾宗教得以有所擴展

（一）西方世界的世俗化與後世俗化

眾所周知，近代西方社會在社會結構性分化的過程裡，曾經產生了所謂「世俗化」的過程，如同 Jameson（詹明信 1990:42）所述：

在早期的社會裡，宗教在社會中包括了所有上層建築：包括了文化，又和政治結合在一起，而且其本身就是法律，就是倫理標準。只是在進步了的社會，只是在資本主義、個人主義出現之後，上層建築的各層次才分離開來；宗教失去了其統治地位，不再能將上層建築的各個層次連繫在一起。現在每一現象都專門化了，出現了藝術、文學、政治、國家機器、法律等等，而且每一項都獲得了一定的獨立性，這就是阿圖塞所說的「半自律性」；這也和社會的「世俗性」是連繫在一起的。過去的社會，由於宗教占統治地位，社會是以經濟之外的一種方式組織成的，而進入資本主義社會之後，社會機器卻完全是以純經濟的方式來組織，其他的一切都和經濟有關，都受經濟的制約。

不過，當較早期的「世俗化典範」如 Berger (1967) 強調宗教在當代的衰落，但事實上其效果卻也可能剛好相反，因為世俗化造成宗教的多元化，宗教多元化之後，不像過去可能只有一個宗教權威壟斷（如西方中古世紀時期的教會），而會開始出現相互競爭的狀態，也就是一個「靈性市場」(spiritual marketplace) 的出現成為可能，宗教團體間越是競爭，也就造成個別宗教團體的愈發活絡性的發展 (Finke and Stark 1992)。或許我們可以參照 Hanegraaff (2000:302) 所提出的針對西方社會所引申出來的另一種世俗化的定義：

基督宗教失去其作為西方文化集體象徵基礎之核心位置之後，西方社會的整個歷史發展歷程，並且基督教已成了，在一個不再以宗教象徵系統為基礎的文化裡，僅為許多宗教機構中的一個而已。

在這個定義裡，世俗化所導致的固然是宗教不再居於社會的核心位置，但是更強調的是宗教由單一選擇到多項選擇的變化。而在這個過程之中，Hanegraaff (2000:302) 指出，其中相當關鍵的一點是，人們的宗教生活，將愈來愈不是落於機構性的「宗教範疇」，而愈來愈是落於所謂的「靈性範疇」當中。

當人們在成長過程中，以及在主流文化中，都不是被單一宗教體制所主宰，於是，第一、不管一個人是否還信仰宗教（甚至於繼續信仰著自小以來所受洗的宗教？），他（她）都還要再去面臨到攸關個人自覺與選擇的問題；第二、在個人的自覺與選擇之後，下一步是要創造出自己的「個體身心涉入性」，那也就是這個特定歷史脈絡裡的靈性（spirituality），我們先將其稱之為是「個體身心涉入下的靈性」（Hanegraaff 2000:303）。

「個體身心涉入下的靈性」，有可能僅在一個宗教內，或甚至是一個人從小至今早就皈依過的宗教裡產生。但也有可能是由多種可能的選擇中，去進行選擇，並進而產生「個體身心涉入下的靈性」。不過，關鍵的是，當代社會的宗教選擇，是在多種開放性中進行選擇，這種開放性的狀態是：社會已成為多個或多種宗教並存，甚至於是已成為世俗氣氛濃厚，而居於世俗與宗教並存的形態。

而在這樣的背景下，Hanegraaff (2000:303-305) 指出，在世俗化過程的脈絡裡，「新時代」是其中特殊且激進（special and radical）的一種。激進的是，它刻意要完全切斷與既有組織或權威間的聯結；特殊的則是兩點：（1）如果有所謂「新時代者」的話（New Ager），他（她）幾乎是完全由大眾文化與文學中，用自己的方式去重組一套為自己所用的象徵體系；（2）相對於宗教組織的宗教有悠久傳統與歷史，這個個人的組合，是個人必須重新由頭開始所加以組裝的成果。但是，以上的特殊與激進，並不是說它是個例外，反而正好相反，它是個時代的典型，之所謂特殊與激進，是針對於傳統宗教的形式與內容而說

的。

如果把世俗化當作一種時代變遷所產生的多方面的歷程，而不見得就是指宗教的消退，那麼西方社會世俗化歷程中的另外一個發展是，公共宗教的變形與再出發。Engelke (2013) 的專著 *God's Agents* 書名的副標題 *Biblical Publicity in Contemporary England*，2012 年出版的文章 "Angels in Swindon"，副標題則是 "Public Religion and Ambient Faith in England"，重點都是要討論這個 Public Religion 的當代形貌的問題。在 Engelke 眼中，世俗化過程裡，基督教傳統下的公共宗教並未消失，而有可能走向一種氛圍化的面向，他稱之為氛圍信仰 (ambient faith)，也就是經由感官與情感媒介而產生的一種信仰感覺，但不是直接訴諸於強制性的宣教，譬如說聖誕節時在百貨商場擺滿了天使的裝置藝術，這就等於是創造了一種氛圍信仰。

簡言之，Engelke 處理的是基督教國家的主流公共宗教的當代變形與復振。在這個理論脈絡下，他以氛圍信仰這個概念，試圖打破公私二元性對立的概念，以及試圖說明當代的公共性，會經由什麼樣的社會政治經濟背景，或商業歷程裡而再度被呈現出來，而新的媒介是一種感官性和物質性，而不是硬梆梆的教義與論述。

前述二位學者，Hanegraff 所談的類似於新時代運動裡的靈性（需求面向的轉向）；Engelke 所談的氛圍信仰則是公共宗教因應需求走向靈性化之後供給面的轉向，而這兩種發展趨勢，都可以被看成是一種「後世俗化」的詮釋典範，也就是社會分化導致某種世俗化歷程的出現，但這並非宗教的撤退，而是在私人領域與公眾領域裡的宗教的轉型與變種，而神聖範疇也將再度嵌入於社會。的確，「後世俗化」的詮釋典範是要去正面面對西方當代各類宗教活動仍然蓬勃活躍的狀態，這對我們理解當代世界的宗教活動相當有參考價值。不過，當這樣的詮釋典範要被套用到臺灣來，仍然不是很適切。

(二) 華人社會中的民眾宗教的適應與再鑲嵌

西方社會世俗化的發軔，其實和基督教內自身的除魅化過程有關，Peter Berger (1967:106-125) 曾指出，西方世界「世俗化」過程有兩個主軸，一個是宗教內部自身的「除魅化」(disenchantment)；一個是現代科學與技術的興起，兩個主軸間關係密切。如果說近代基督新教的發展沒有朝著逐步擺脫神秘性、巫術、靈蹟等的內部發展，造成超越性的宗教與人間生活的斷裂，則現代科學與技術的興起也找不到空隙來進入一般人的生活世界。就此來說，基督教本身也曾在世俗化過程中扮演了一個極為重要的角色，以致於基督教本身其實就是自己的「掘墓人」。

當臺灣本土社會從來沒有出現過這樣的「掘墓人」，文化上的世俗化，也就從來沒有從本質上發生過。換言之，當西方這個具有特定內在精神的世俗化力量，隨著現代政治經濟體制和科技的進入到華人社會，是否讓臺灣世俗化了呢？也就是讓宗教逐漸退出了其在社會中的影響力？這些問題也許需要許多經驗數據的檢證，不過至少我們注意到，臺灣雖然實行了資本主義並採用了西方式的理性科層體制，然而在其非內在性或是非自發性所發生的世俗化過程裡，世俗化只是發生在社會結構上的，而非全面的發生在人們的意識當中（丁仁傑 2004:19-20）。

對應於傳統意識的廣泛存留，也因此傳統宗教，或是傳統宗教觀念，在民眾間仍然有其一定程度的迴響與共鳴。由這一點看起來，我們可以說，西方社會的「世俗化」曾帶來了多元化的結果（其中的一部分是各種異端教派的興起），但後續也產生了一些「反世俗化」與「再神聖化」的反彈趨勢，而臺灣的「世俗化」過程則既非自發性又非進行的相當徹底，雖有著社會分化的框架，但民眾身心的依止上，卻實際上暗濤洶湧，依然充滿著各類傳統色彩。

學者曾經用制度性宗教的浮現和邊陲性宗教擴張這樣的標記來看待當代臺灣宗教場域的波動：

在西方，社會分化，曾在一個時期內導致了宗教勢力消滅的「世俗化」（至少在社會分化的過程一開始時），在臺灣，這反而產生了原傳統社會中邊陲性「制度性宗教」在新社會情境裡有所擴張的結果。這背後的原因是：一、臺灣所引進的社會分化，本就不是自發性的，許多傳統宗教文化的質素仍能有所保留，甚至於在面對西化過程時，傳統宗教文化還能成為可資對抗外來勢力的具有象徵意義與情感感染性的元素，這提供了宗教活動繼續蓬勃發展的條件；二、社會分化過程裡，主要受到打擊的是原居於社會主流位置的宗教或意識型態。在傳統華人社會裡，它是「混合性」的「宗法性傳統宗教」，「制度性宗教」反而可以在經過適當調適以後，重新在新的社會情境裡，扮演其不可或缺的角色；三、和前者有關的，居於原社會中主流位置的「宗法性傳統宗教」，既無組織又無系統性的傳承，缺少在新社會情境裡執行其專門化的宗教功能時所需的內在與外在資源；四、原社會中的「制度化宗教」，其社會位置雖是邊陲性的，其教義與原社會的主流宗教間卻已有著高度的類似性，所以其擴張後的宗教活動有可能廣為社會所接受。（丁仁傑 2004:421-423）

也就是說，世俗化在臺灣，打從一開始，就是創造一種核心結構上的社會真空，這反而讓原本受父權體制壓抑的各種宗教實踐脫胎換骨，以組織性宗教的形式，益發有了擠進於主流社會的機運。

換句話說，世俗化過程的引入臺灣社會，在這個相對民主化的情

境裡，不但不是宗教的大幅消滅，反而是帶給了原被菁英階層多所壓抑的民眾宗教絕佳的發展機會。

而就宗教的形式與內涵來看，類似於日本的狀況（Shimazono 2020[2004]:137-155）臺灣亦然，在前現代的社會，宗教受限於菁英分子的權力和文化，並且在這些社會的宗教文化中，菁英宗教以一種享有霸權之不可動搖的傳統的形式而存在，雖然大眾的宗教仍有其傳統，但它是與菁英宗教相互共生，並大部分只是被限定在民俗信仰的位置。但現在隨著市場經濟、國家政府的成長，都市中心的文化氛圍等，菁英與大眾之間和平共存平衡性的關係已瓦解了，大眾宗教也開始擺脫於菁英宗教的框架之外而大幅發展。

或者說，「世俗性」(secularity) (透過社會分化的歷程) 的被帶入於華人傳統社會，這固然壓抑與排擠了傳統宗教，但「世俗性」的本身，卻也在某個程度上解構了傳統社會裡的具有壟斷性的神聖場域，而讓長期以來被國家和菁英分子所壓抑的底層漢人民眾，突然有了自身獨立發展的主體性，對各種宗教活動也有了更大的解釋權。

這裡，和西方由「世俗化」到「後世俗化」到「再神聖化」這樣的階段連續性的發展歷史不同，在臺灣的現代化過程中，就民眾宗教來說，則有三個過程幾乎是同步發生著的：(1) 被動世俗化；(2) 被動中卻意外居於了社會空窗期中的宗教主流；(3) 在社會位置居於主流的同時，它要以新的融合性的宗教性（以民眾宗教的資產來承擔當代公民社會的世俗性角色）為憑藉來適應於當代社會（參考丁仁傑 2004:119-121）。這樣的一種同步性，提供了民眾宗教新的機會，但也緊緊催促著民眾宗教在同一時間與機運中的兼具有適應、調整、擴展與再鑲嵌的多重作用的探索性的發展。

三、民眾宗教的當代擴展

丁仁傑（2013:17）曾定義民眾宗教如下：一個學術上慣用的分析性的詞彙，在學術意義上，這個範疇曾被當作是一種可以超越既有二分法研究視野（如前面所講的「大傳統／小傳統」、「菁英／非菁英」、「官方／非官方」）的一個與宗教實踐特別有關的行為範疇，其基本意涵是指：「不同於菁英的或是官方的那種被認為是比較精緻、有著倫理性關懷和所謂『理性』內涵的宗教，而另外在民間廣為存在著的各種比較通俗性的宗教活動。」

有別於菁英宗教的重視教義、儀式的壟斷權以及組織內的階層性，民眾宗教的主要特徵，在於打破神聖權威的壟斷性，對教義的詮釋並非如此重要，而更重視於情感性與治療性的層面，而日常生活實踐或身體感官本身，將會是通往神聖的重要媒介。

在過去，在帝國時期或威權國家的體制中，出於國家與菁英的壓抑，民眾宗教並沒有太大的公共性的發言權，但基於各種歷史性的原因，當宗教場域起了相當大的變化，民眾宗教產生了巨大的擴張。這個擴張，一方面表現在民眾宗教有了更大的獨立性，而不再受到菁英的壓制。一方面表現在民眾宗教的活動力與影響範圍，甚至於它的正當性，在全社會裡都得以大幅擴大與提昇。而另一個特色則是，出於民眾文化層次與教育水平的提高，民眾宗教在內容上，得以自己的方式（論述與身體實踐上的新內涵），而在靈性的高度與廣度，以及公眾性的道德關懷層次上有所發展（參考丁仁傑 2020:304-311）。

民眾宗教的擴張本身，使其在大社會裡走到臺前，並在一個相當程度上承擔了某種公共性。只是這個公共性的實踐，不同於西方論述式的公共實踐，以慈濟為例，丁仁傑曾稱此為身體性的模型，以對比於西方論述式的模型：

簡單的說，公共宗教的概念，它運作的方式是透過積極參與公共論述與辯論，而希望對於目前政治經濟結構背後的基本價值作一個重新評估。相對來講，慈濟的公眾參與，儘管它也必須要透過語言來將它的理念傳遞出來，但是它所強調的，卻是實際行動，或者說是較為工具性的行動效率的面向，而不是一個論述和辯論的面向。慈濟所強調的，是一種藉感動人心來散播組織訊息的運作模式，這種感動人心的散布，透過兩個媒介：一個是其領導者證嚴慈悲濟世角色的展現；一個則是透過它所擁有的各種宣傳管道，而將慈濟動人的情感性層面予以擴散出去。慈濟的這種公眾領域的達成，是透過每個個人對於道德性價值的「身體性之完成」而加以完成的，其結果則是，可能因讓愈來愈多的人加入慈濟，而愈益導向一個充滿合作與和諧氣氛的社會。……或許可以將慈濟的這種運作模式所代表的一種公共實踐，視為是一種「身體性的模型」(somatic model)。這種公眾參與的「身體性的模型」，它高度鑲嵌於漢人社會裡面既有的較為同質性的族群組成結構，以及鑲嵌於臺灣社會大眾背後共有的文化意識中之「公」的概念。(丁仁傑 2009:219-230)

這個積極涉入於大社會裡的公眾生活的宗教團體，已非素樸的民眾宗教的概念所可以囊括。而伴隨著當代臺灣中產階級的興起而同步發展著的相當入世積極的佛教團體，所謂人間佛教路線的展開，我認為某一個程度上也正是這個民眾宗教路線的當代展現。

民眾宗教的社會承擔，有其積極淑世的一面。譬如說，Richard Madsen (2007) 在 *Democracy's Dharma* (中譯本《民主妙法》黃雄銘譯，2015) 中曾大力盛讚這些人間佛教團體(慈濟，法鼓，佛光山)公共參與方面的成就：

慈濟對於臺灣民主最重要的貢獻，在於它產生了西方理論家口中的公民美德，意即「心靈的習性」，即為公共利益而體現出一種有紀律的責任感。(Madsen 2015[2007]:120)

星雲大師所提倡的那種社會共識，是個模糊、模稜的社會共識。它容許人們於不同情況下作出極為多元的詮釋。於上述各情況下，就改善社會生活、卻又不致挑起教派主義公民紛爭的心願而言，推動一套相當廣泛的共同諒解，這或許是行得通的。(同上引:170-171)

這種公民和諧的佛教——儒家式的願景，它假定社會成員能夠達成一項關於美好生活的基本共識。人們可以「淨化他們的心靈」，從而有法識出「貪、嗔、癡、亂」的愚昧。並且人們可以開發心靈的習性，亦即於艱難處境下所需用以達成妥協的寬宏大度。(同上引:169)

法鼓山它開發了某種深刻的自我意識體驗……這樣的自我意識，或將另修行者隔絕於自戀式的自我耽溺之中。然而，藉由將「自我修持」同法鼓山志願性結社網絡井然有序的「團體生活參與」加以鏈接，法鼓山試圖避免上述的耽溺。這個網絡，足令修行者自家族性與國族性紐帶的矩陣之中脫身而出，並將他住修行者眾的國際社會深處繚繞而入。(同上引:201-202)

不過，在此，我不會把這些成就僅看成是佛教團體的成就，而會把其看成漢人民眾宗教的一個在當代更為走向人文主義的轉折。這樣的轉折，將民眾宗教原所重視的彼世解脫和追尋更好的來生等取向，做了，雖然不是完全，但是確實發生了相當的轉向。

我們下面將對慈濟 1995 年以來所推動的大體捐贈作更細膩的討論。

四、大體捐贈的宗教抉擇

本文第一節中已就慈濟大體捐贈的歷史面向有所簡述。這裡，要就捐贈者達成捐贈抉擇背後的社會心理過程做進一步的探討。

Waddington (2014[2011]) 曾指出，當代臨床醫學在十九世紀完成其醫學轉型之後，便開始了以醫院為中樞的醫療專一部署（轉引自彭榮邦 2020:103），由於「解剖臨床注視」在醫學專業養成上的根深蒂固，解剖學課程扮演了相當吃重的腳色，大體解剖課程也成為了醫學教育中核心而不可取代的一環，於是穩定的人體供應就是維持醫學專業教育品質的重要考量（彭榮邦 2020:103）。

早先，解剖課程的大體多來自於死刑犯和窮人等，所謂「無面容的身體」（同上引:104），但隨著歐洲現代化發展過程中對人權的強調，大體供應短缺，西方從十九世紀末開始提倡個人遺體捐贈（同上引:104）。時至二十世紀，當遺體捐贈提供科學使用，這也被賦予了一種宗教般的奉獻精神，「捐贈身體是一種慷慨的行為，他同時是對與疾病奮戰中的我們同胞的團結互助的行為」（巴黎公共救濟與醫院印製之捐贈身體宣導手冊，轉引自陳樂元 2011:150）。「捐贈不只是一件單純的犧牲奉獻行為，它更是一件等同於軍人為國家犧牲生命的愛國行為，或基督教文明中的殉教行為，其中以耶穌基督的犧牲為其原形」（Baud 1993:197，轉引自陳樂元 2011:150）。這已形同為一種現代國家下的支持科學進步概念而獻出身體的偉大而無私的行為。

而慈濟功德會的開始推動大體捐贈，某種程度和前述西歐史的脈絡差別並不太大，不過它是把歐洲兩百年間發生的事，時空壓縮在二

十年間的一個組織性的氛圍裡(參考彭榮邦 2020:100-108), 這個過程也就是慈濟由慈善助人而到自創醫療體系, 由醫療而進入醫療教育, 由醫療教育而到需求大體以進行解剖教育。而慈濟遍布的慈善與助人網絡裡, 在一些偶然的條件下出現了主動的大體捐贈者, 這種行為完全符合於無條件的利他, 雖然說有重重民俗觀念阻礙了它的實踐, 但仍在證嚴法師的因勢利導和一系列組織與社會動員之下, 大體捐贈成為慈濟大愛論述與實踐中的相當核心性的一環。

(一) 慈濟大體捐贈背後身體的的兩個面向

追溯著西方社會大體捐贈的歷史脈絡, 彭榮邦(2020)曾討論了慈濟大體捐贈中的身體知覺。彭榮邦並沒有對於慈濟大體捐贈的動員史進行太多探索, 而是集中在大體捐贈過程裡的身體知覺。彭榮邦特別就兩個突出的面向進行了集中性的討論, 我覺得相關的分析對於我們所要探究的民眾宗教的內在轉向, 具有相當大的啟發性:

1. 非我化的身體

首先, 藉由大體捐贈裡所展現的「身體性」, 彭榮邦想要探問或補充 Merleau-Ponty 身體現象學裡有關人類知覺的討論。身體現象學中認為身體整合知覺, 而非知識引導知覺, 但過去是討論活著的身體圖像與知覺, 從來沒有涉及到遺體或屍體。現在, 有趣的是, 和身體的知覺相反, 彭榮邦指出, 知覺並非必然經由身體歷程, 要做一個捨棄未來身體的決定, 必須先要不知覺, 簡言之, 捐贈, 需要先切斷身體的知覺性, 成為「非我的身體」。我的完成, 是經由文化與宗教性的想像得以完成, 如作者所說:

在這次的研究資料、受者提及自己死後要被捐出去的身體時, 會說它是一個「已經沒有什麼感覺」、「靈魂不知道跑

到哪裡去了」的「驅殼」或「臭皮囊」。不管受訪者用什麼話語來描述這個身體，它對於活著的「我」來說，並不是經驗上具體可感的身體，而是只能透過個人性的、社會文化的、或宗教信念上的想像才得以具現的身體。對於受訪者來說，這個身體雖然不是嚴格現象學意義上的我自己的身體，但至少它是不再以「我的身體」來想像具現的身體，而是非我自己的身體。（彭榮邦 2020:115）

簡言之，捐贈者先要將自己的身體空白化，成為經驗以外的身體，才可能形成捐贈的抉擇，之後，捐贈者要再填補進相當的文化或宗教的內容，身體才能再度有內容，也會被賦予了宗教或文化上的意義。

2.關係性的身體

第二點，彭榮邦指出，大體捐贈的幕後，真正犧牲的不是捐贈者，而是出於關係性的身體，也就是捐贈者家人的勇於割捨，彭榮邦稱之為是「難捨之身與遮蔽的犧牲」，簡言之，捐贈大體是一種犧牲，但對當事人本身已完成了利他的心願，真正犧牲的其實是親人，但這卻是被遮蔽的，一般人不能見此。彭榮邦說：

因此，遺體捐贈如果真有其難處，這個「難捨之身」並不是想像中已經「對我無用」的非我之身，而是對於親人來說難以割捨的宿緣身體（related body）。（同上引:118）

捐贈者在簽署遺體捐贈志願書時，就已經在想像中割捨了自己的身體；真正面對遺體而感到難以割捨的，是接受委任的親人。如果遺體捐贈真的可以稱為「犧牲」，那麼我們就不能只看見捨身的捐贈者，而必須看見難捨的親人。難捨而捨，或許才能稱為「犧牲」。（同上引:118）

此處，導引出來了彭榮邦所謂的關係性的身體的概念，這也正是世俗人眼中所常忽略，而宗教團體也在捐贈細節中常常沒有能夠加以細緻處理的面向。

我覺得彭榮邦所指出的這兩種身體歷程，確實是慈濟大體捐贈中相當關鍵性的面向，但是彭榮邦還僅是點出了問題，而還沒有將相關課題放在慈濟的脈絡裡將其說明清楚。

(二) 新的宗教與社會實踐範疇的出現

簡言之，我一方面相當同意於彭榮邦的觀察。一方面覺得其中有幾個關鍵處還有待發揮，而這些關鍵處，正說明了一個新的形成中的倫理觀的實質內涵的重要性。我們先繞個圈子，由另一個問題開始談起。先參考表 1，出家與在家（菁英與大眾）的宗教與身體實踐：

表 1 出家與在家（菁英與大眾）的宗教與身體實踐

實質 形式	在家	出家
出家	事業僧	傳道僧侶；禪坐靈修
在家	透過世俗利他活動來積累功德和增進福報；透過儀式代理人，而讓自身或家族成為儀式的中心和受益者	利他活動的功德本身當下已具有了內在性的意義（例如當慈濟志工、環保志工等；大體捐贈則是其中最極致的形式）

這裡我們所要說的是，在傳統社會，形式上，菁英宗教與民眾宗教間有一個比較清楚的界線，各自的實質內容與其外在形式間也是具有較為確定的呼應性。

民眾由被支配的階層關係裡走出來，這會產生一連串的連鎖反應。現實上雖然更複雜，但分析上，我們可以用出家與在家這樣的形式來

想像菁英與大眾宗教間的變化。被牽連在世俗日常生活中的在家眾，一方面固然在日常儀式中，會想像並且「圖像化／想像化」(image-ing / imaging) 自己或家戶為中心(參考 Sangren 2020)，或者經由僧人或道士的代理，而間接也居於宇宙的中心，但畢竟不像菁英宗教的以出家或類出家形式來專職的追尋救贖。此外，對在家人來說，在華人歷史上，積功德，已成為日常生活中的俗民，以日常行為來創造並累積超越性的主要手段(參考丁仁傑 1998)。

進入當代，固然宗教的組織化的形式仍多所存在，但是菁英與大眾之間的界線變得相對模糊了，民眾宗教的崛起，突破「媒介性救贖模式」，一般大眾在當下承擔的宗教位置與社會位置中也不再受限於菁英與大眾間的嚴格區別，而實質上成為了救贖的自我承擔者。不過，非宗教專職式的日常生活，仍是民眾最主要的修行媒介，於是日常身體與日常生活實踐也仍會被納進救贖藍圖之中，只是它的意義，可能會與傳統的積功德量化性的累積意義間，產生一定程度的差距，並具有一種質的意義上的超越性與神聖性。

這不是說功德觀不再重要，它甚至比過去還要重要，不過，現在，這些社會行動本身已具有一種更濃厚的甚至是宗教性的內在意義，而不需要外掛在它代表了多少功德的量化的概念之上。證嚴法師說：

要修得來日福慧果報，今日應當植福、造福，進取德慧。人人皆有一方心田，更有純良的善種子，唯有在福田慧地上撒播良善的菩提種，才會得到累累的甘果。土地不耕種則雜草叢生；多一顆善的種子，必可減少一枝雜草。心田不植福，即生無明亂草；所以，行善布施須日日行、時時做，不斷精進。斬除惡念罪業、消滅無明煩惱，則能化荒蕪成大福田！
(釋證嚴 1992:58-59)

這種說法，已是在功德觀背後，樹立了堅實的內在性的倫理意義（行善本身創造善念的種子），這樣的功德觀，和傳統計算式的功德觀（丁仁傑 1998:119-127）意義相當不同。換言之，功德觀的焦點，已擺在善念本身的累積性和自我轉化性，而不是福報的積累性。這樣的一種行動自我承擔的屬性，的確，可能和中產階級的宗教性格間確實是有著特定的親近性（丁仁傑 2012:101-102）。

證嚴法師（釋證嚴 2009）以下這些話，已賦予了社會行動更豐富的宗教上的意義，而不再只是功德積累上的價值：

所謂修行，即「修」心養性，端正「行」為，常存慚愧心勤勉精進。如修學而不精進，不知反省自己，就是沒有慚愧心；心無慚愧者，行為必然不端，遑論修心養性？（同上引:182）

人生在世，常會接觸複雜的人事；所謂「修行」，就是要藉複雜的「人與事」來練心。（同上引:182）

知道，是知而行道；能「行道」才是真「知道」。（同上引:406）

同參，是同修間彼此相互切磋、去除習氣，唯存清淨佛心的意思。（同上引:184）

人若能啟發自我的本性與天賦，自然做任何事都會覺得輕鬆而無怨言。（同上引:189）

學佛所注重的不只是理論、學問，還要能身體力行。（同上引:190）

逃避責任，尋求一生的清閒，就無法延續自己的慧命。
(同上引:190)

年輕佛子常耽於文字般若中，若能將所學的文字應用於實相般若，以聲音呼出千眼，以行動引出千手，事理圓融，方是學佛的真諦。(同上引:192)

學佛是盡本分，在什麼崗位就做什麼事，不要將人間事想得太渺茫，而忽略了自己身處在人間。(同上引:193)

顯然的，社會行動本身，是個人習佛修練的內在性的一部分，它已具有了某種特定的內在性的意義。而也就是這個角度上，大體捐贈，成為了當代大眾功德實踐的一種最終極的形式。這一點我們將要特別有所強調。

事實上，對一般民眾來說，透過世俗利他的行為而積累功德，讓功德簿中的功德存款日益增多，而可能創造更好的來世，或累積救贖的資量。世俗社會裡的利他行為本身，能創造個人或家族更好的來生，但行為本身的內在性意義則相當模糊，行動的焦點主要被放在量的積累上。

進入現代社會，民眾宗教的崛起與擴張當中，世俗性的利他行為一方面仍然創造了功德的積累；但是，當民眾素質本身已具有了質的提昇，功德行為也開始反映出個人修養與修為的內在性的意義，於是，它本身當下即具有某種超越性與神聖性。

大體捐贈也是一個世俗性的利他行為，不過在尺度上，將自己的身體完全奉獻出來，它可以說是一種極為極端性的利他。而在功德積累脈絡裡的大體捐贈，因為這個尺度上的極限，因此，極端來說，一個過去完全沒有做過任何好事的人，經由這一次性的的大體捐贈，也就可能可以累積相當大數額的功德。

現在，當世俗利他行為可能開始具有一種內在性的意義，那麼這種尺度規模最大的一種利他行為（捨棄自己的身體成就他人），正是一種更能呼應與襯托出這個新出現的、需要被填補進內在性意義的空白欄位的最宏偉的行動。就此來說，大體捐贈仍然是一種世俗利他的積功德行為，而非宗教行為，但其中創造了一種終極一躍的利他性的形式，也是實質上內在性意義最為飽滿的一個內涵。

於是，也就是在這個意義上，再大的阻力都無礙於這一類社會行動的成型與出現，因為那是民眾宗教實質意義上的極致發展，也是民眾宗教救贖追求的本質性的表現。

（三）回到彭榮邦的兩種身體的概念

現在，我們再回到前述彭榮邦所提出的兩種身體的概念。首先，彭榮邦所指出的捐贈決定前的「非我化身體」的想像，這看起來是一種身體的空白化，但是，我想要說的是，正是這種身體的空白化，昭示了主體的出現。

彭榮邦舉的例子裡，他的四位受訪者都出現了某種「非我化身體」的想像，譬如說一位六十歲的男性受訪者提到：「這幾十年因為自己長年學佛，對生死也沒有什麼特別眷念，認為人死了就是往生了，神識已經不再了，所以大家說要去捐大體什麼的，我就自然地捐了，沒有特別去想太多。」（彭榮邦 2020:115）現年六十七歲的女性受訪者提到：「人死了就是靈魂不知道跑去哪裡了，回到一種塵歸塵、土歸土的狀態。」（同上引:116）；另一位男性受訪者提到，他的父親看診時原想要包給慈濟名醫紅包，但名醫不收，他自己和慈濟結了一個緣，便決定自己死後：「要將自己的臭皮囊捐出來，對學生、對研究有一點點幫助，化無用為又用。」（同上引:117）。

彭榮邦指出，一般人會把自己的遺體想像為怕痛的「自己的身體」，

但是現在用「非我」的狀態來想像死後「自己的身體」，則需要以特定的人觀及身體觀來看待死亡才能達成（同上引:116），而彭榮邦對這種特定人觀的解釋是，這是一種素樸的往生觀，他並不涉及複雜的思辯，而比較是一種素樸的佛教思維，認為人死後就往生了，已經脫離自己的身體，不會感受到疼痛，在這個基礎，他們也以「用」與「無用」的對立觀點來談論自己的身體（同上引:116）。

不過，在此，一方面我也同意：素樸的往生觀確實形成了行動者對自我抉擇時的自我詮釋，但是一方面我卻也要說，但當有相當多的例子出現了類似的「非我化身體」的想像，我認為其實它不是真的如佛教講的那種三輪體空的空白或放空，而反而是一個激烈的「主體化」歷程裡的一部分。像是一位大體捐贈者李鶴振所說的：「上人說，身體壞了就像房子破了，拖著一個破屋子，也沒有意義，不如把握當下，快去快回。」（轉引自楊長憲 2007:74）這個「非我化的身體」其實是「自我勇敢的抉擇」的助跑階段，當二者相連結在一起，這很難被看成是一個單純有關於大體捐贈身體觀的「現象學式的敘述」。

正如同 Zizek 所說：「讓我們自己服從語言和象徵秩序之剩餘的過程就是 Zizek 所謂的主體化（subjectivization）」（Myers 2014[2003]:44-45）。這裡，摘錄一段 Myers 的摘要：

主體化需要被視為一個雙向的過程。一方面，象徵秩序，或大他者，先於我們並通過我們說話。例如，我們會在一個家族裡出生並承擔那個家族的名字，占據一個特殊的社會—經濟地位，信奉一個特定的宗教，等等。另一方面，因為象徵秩序是不完整的或由一種缺欠構成（這個缺欠就是主體），我們整合象徵界的這些元素或向我們自己敘述它們的方式就取決於我們。例如，我們會否認我們的家族並改變我們的名字，發明一個新的宗教，等等。（同上引:58）

簡言之，Zizek 認為，我思故我在的背後，我思只是一個空洞的空間，是當餘下的世界從其自身當中被排斥出去的時候留下的東西。象徵秩序是世界直接性缺失的替代，主體的空虛正是在那裡被主體化的過程填補。在主體化的過程中，主體被賦予了一個身分，並且這個身分是被自我所修改或更改的（同上引:58）。簡言之，空白性，正是主體發軔的關鍵，雖然我們用種種象徵來填補，但仍能時時刻刻被自我否定或修改（這個歷程叫「主體化」），這個肯定與否定的來源，就是所謂的主體。

此處，我先不去討論慈濟大體捐贈者的主體來源何在，但是，我想要強調的是，彭榮邦所說的「非我化身體」的出現，它絕不是真的如佛教講的那種三輪體空的空白，而反而是預示了一個抉擇「主體」的出現，只是它的內容，還有待填補，而這個「空白化」，一點也不空白，而是一個「宣稱性的主體」（詳後）出場的前奏。

第二、我相當同意彭榮邦指出的，我們（包括承辦大體捐贈的相關團體或單位）都有意無意忽視了關係性身體的犧牲與成全，但是，筆者想要提醒的是，慈濟大體捐贈過程中，一方面極度彰顯了捐贈者個人的行動主體，一方面也創造出了初級家庭（primary family）以外的新的關係性的身體，但又絕不僅是擬家庭關係的「次級家庭」（secondary family），而是要創造一種 Re-primary family「再生初級家庭」，是一種初家家庭紐帶失落後，在精神與身體層次的初級家庭般的強化。

換言之，在捐贈者本身的主體性已被彰顯之際，他背後親人的關係性身體的犧牲，固然是被淡化了，但是捐贈者其實是被整合進了一個更大的關係性身體的脈絡裡，所以原有的關係性的身體並非是被遺忘，而是被疊加在了一個更緊密互動的新的關係中而被有所超昇與轉化。

五、由民眾宗教到大眾人文主義

如前所述，民眾宗教，其基本意涵是指：「不同於菁英的或是官方的那種被認為是比較精緻、有著倫理性關懷和所謂『理性』內涵的宗教，而另外在民間廣為存在著的各種比較通俗性的宗教活動」（丁仁傑 2013:17）。有別於菁英宗教的重視教義、儀式的壟斷權以及組織內的階層性，民眾宗教的主要特徵，在於打破神聖權威的壟斷性，對教義的詮釋並非如此重要，更重視於情感性與治療性的層面，而日常生活本身可以成為通往神聖或救贖的媒介。

我們也指出過，在臺灣被動性的世俗化的歷程裡，宗教場域起了新的變化，但其結果並非就是民眾認知與身體習慣上的世俗化（當然，也不能說就截然沒有），反而更關鍵的變化是，「世俗性」的引入主流社會後，產生一連串的連鎖反應，而讓民眾宗教有所擴展，而且是由幕後而更走到了臺前來。

但是，民眾宗教畢竟不是菁英宗教，它絕不是以捍衛或建構特定的宗教圖像為主要目標，而更多是以社會秩序的維繫與救贖手段的更為平權化的掌控為主要訴求，並以日常生活中的社會關係與個人身體為媒介，而達成一種更為飽滿的個人與集體性的主體想像。

而丁仁傑也曾指出過，當臺灣在主流世俗性體制完全不帶宗教色彩之後，對應於這個體制，結構上相呼應的會是一種「入世救贖靈性體系」的架構或性質，而跨越於不同宗教領域之間，並逐漸浮現與被建構了出來。這個「現代國家政治經濟體系——入世救贖靈性體系」的二元性結構體，它的特徵是：世俗政治經濟體中不帶有宗教性的意識形態；但同時，宗教體雖變成剩餘範疇，但卻也是與現實政經相輔相成的新的生活實踐體系，它有著重視個人性救贖（宗教與社區性相脫鉤，而更廣泛地與個人救贖的指向性相聯結），也重視宗教與世俗層

面相容性（入世）（滲透性極高的資本主義社會往往影響了其中的宗教團體而更具有積極入世性）的特徵（丁仁傑 2020:536-545）。

這不是說所有的宗教都變成為了這個「入世救贖靈性體系」中的一部分，而是說，在這個強勢的現代國家與資本主義合構體之下，隱約會出現這個結構上相平行「入世救贖靈性體系」，而所有的宗教團體或活動，也將會在這個結構平行的新框架中有所調適與重整，尤其以非菁英取向的民眾宗教而說，本質上更趨於適應與調整而非對抗，會更多的符應於這個「入世救贖靈性體系」的框架並產生新的行動與實踐取向。

在適應與擴充中，對於漢人民眾宗教來說，一方面有了更大的獨立性，而不再受到菁英宗教的壓制；一方面則表現在民眾宗教的活動力與影響範圍，甚至於它的正當性，當已在全社會裡得以大幅擴張，於是它必須開始承擔其在全社會公眾生活領域裡的公共性的角色。

而這個公共承擔背後的「宗教性」的基礎會在哪裡呢？正是在這裡，我想要引入大眾性人文主義這個概念。

（一）中國傳統文化裡的人文精神與當代華人世界中的人文主義

當代中國著名的國學大師樓宇烈曾把人文精神當作是中國傳統文化最鮮明的特徵。這個人文精神，當然和西方人文主義的概念不盡相同。不過，近年來，中國人文主義這個詞已受到相當多的討論（章可 2015:213-255），甚至已廣被視為是中國文化的主要特徵，我暫時也想要先沿用這個概念。如果根據樓宇烈（2004）的說法：

中國傳統文化如果從整體上來把握的話，那麼人文精神可說是它的最主要和最鮮明的特徵。需要說明的是，這裡所

說的中國傳統文化的人文精神與現在所謂的「人文主義」或「人本主義」等概念不完全相同。在中國傳統文化中，「人文」一詞最早見於《周易·象傳》。

「人文」一詞在中國傳統文化中原是與「天文」一詞對舉為文的。「天文」指的是自然界的運行法則，「人文」則是指人類社會的運行法則。具體地說，「人文」的主要內涵是指一種以禮樂為教化天下之本，以及由此建立起來的一個人倫有序的理想文明社會。（樓宇烈 2004:454-455）

在天地人三者中，人處於一種能動的主動的地位。從生養人與萬物來講，當然天地是其根本，然而從治理人與萬物來講，則是人是能動的，操有主動權。就這方面說，人在天地萬物之中可說是處於一種核心的地位。中國傳統文化的人文精神把人的道德情操的自我提升與超越放在首位，注重人的倫理精神和藝術精神的養成等，正是由對人在天地萬物中這種能動、主動的核心地位的確證而確立起來的。（同上引:460）

由此，又形成了中國傳統文化中的兩個十分顯著的特點，即：一是高揚君權師教淡化神權，宗教絕對神聖的觀念相對比較淡薄；二是高揚明道正誼節制物欲，人格自我完善的觀念廣泛深入人心。這也就是說，在中國傳統文化的人文精神中，包含著一種上薄拜神教、下防拜物教的現代理性精神。（同上引:460）

綜合來看，華人文化中有一種深厚的人文精神，以人格的完成和道德情操的堅持為所依止，以禮樂教化達成人倫有序的理想社會為目標。如果有所謂的超越性的話，也會是蘊藏在道德情操與人倫秩序之中。

比較來說，西方自文藝復興以來的人文主義，是要以人本與古典教育來肯定人性的價值，進而與基督教相對抗。但是演變到當代，人文主義相信以科學方法和理性態度，可使人類通過理性成為自然的擁有者與控制者，這樣的一種世俗性的人文主義，有強烈的排他性，認為必須要在不涉及上帝及其他超越力量前提下，來捍衛人類繁盛及現代道德秩序，這成為了「排他性的人文主義」(exclusive humanism, 參考 Taylor 1999:19)。但是，當中國文化被以人文主義或人文精神來加以標示，是指以禮樂為教化天下之本，以及由此建立起來的一個人倫有序的理想文明社會，它甚至還保留了神祕主義，相信人可以成神(當然，這和西方的神概念又不同)，這就成為了一種超越性的人文主義或是不具排他性的人文主義 (transcendental humanism or inclusive humanism)。簡言之，當西方的人文主義是堅持以世俗性的價值來建立人間的理想國，華人世界則是以人倫來建立世間的秩序，並相信人可以達於神，具有無比的崇高神聖性。二者在以人為萬物尺度的信念上雖然一致，但關於世界藍圖的想像則是南轅北轍。

不過，當 humanism 一詞在中國被翻譯成為了人文主義(章可 2015:1-38)，甚至於當代新儒家也以人文主義來指稱儒家的根本精神，又加上樓宇烈等學者對於華人文化的詮釋，人文主義一詞，在一個特定的意義上，似乎又可以來幫助我們討論漢人宗教的性質和其當代變遷了。這種概念上的使用，有它的可能導致錯誤詮釋的風險，但也有一些幫助理解上的優點，到了後面，我們還會看得更清楚。

對於人文主義概念的本土挪用，最鮮明的用法來自於當代新儒家，新儒家認為「中國文化的精神，亦即儒家的精神」(徐復觀 1996:198)，

所以他們也常強調中國文化的精神就是人文主義。如徐復觀反覆申述（轉引自李廣柏 2001:101）：

（儒家）這種向內在的道德性之沉潛陶鑄的工夫，下開宋明的理學心學，以形成中國的「道德性的人文主義」的基點。（徐復觀 1996:201）

歐洲的人文主義與中國儒家的人文主義，有一個大的分際。而其分際，即在兩者究系如何去肯定人性的這一點。（同上引:165）

中國文化，為人文精神的文化，現時固已成為定論。（同上引:135）

也如牟宗三（1985:158-185），他藉著評論日本三木清原著〈西洋人文主義的發展〉一文的機會，展示西方人文主義各階段的特性，進一步闡釋人文主義與道德理性的關係，最後標榜了儒家的人文主義，並討論了它未來發展的重點。簡言之，道德理想的當下承擔，是儒家，也是華人文化的精華，這正是傳統文化裡的人文主義，而未來，如何由這種主觀的道德理想，得以開展成客觀的民主政治的實現，是華人人文主義傳統的最大的挑戰。

我必須要說，這種強調個人道德主體當下承擔的人文主義，流露出強烈的菁英色彩，幾乎是不藉現實而定義在一個完全主觀唯心論的基礎上。而本文在此更想討論的，卻是另一種所謂「大眾性的人文主義」（popular humanism）。不過，為了讓對比性更清楚，我們還是再回頭來看一看何謂菁英的人文主義。

(二) 菁英的人文主義

個人道德主體的當下承擔，被新儒家認為是華人人文主義精神的最為深刻的表現，但是，筆者要說，這畢竟是屬於社會菁英的承擔與想像。主要是因為，在傳統社會，這個承擔，還有著科舉制度下讀書人考試為官的一個結構性的配套措施。這裡，我要引用日本學者三石善吉（1999[1994]）的一段話。三石善吉在閱讀曾國藩的家訓時，一方面被其中堅定的樂觀的道德理想主義所震撼，一方面也由一個超然的立場看到，這種樂觀不過是權力慾望的副產品而已，他說：

50歲的曾國藩在寄給22歲的長子紀澤的「家訓」中寫道：

人之氣質，由於天生，本難改變，惟讀書則可變化氣質。古之精相法者，並言讀書可以變換骨相。欲求變之之法，總須先立堅卓之志。

「家訓」中最引人注目的地方是，他認識到讀書可使人改變氣質、骨相的道理，並樂觀地相信人的可塑性。道光二十一年閏三月十二日，他在日記中寫道：「讀書之志，須以困勉之功，志大人之學。」也就是說，知識分子的理想是以「大人之學」這「化俗成民」的目的，即再現唐虞三代黃金時代。但要達到這一目標，則首先要把自己變成為政的主體，堯舜禹般的「天地之完人」。也只有自己成為堯舜、孔孟，才能造就黃金時代。依儒學的理念，人不僅氣質，連骨相也要通過學問而使其發生變化。相信人的可塑性正是儒學教義的關鍵所在。它賦予儒學式思維以自己能成為聖賢這一驚人的樂觀主義和自己必須成為聖賢這一可怕的律己主義的內涵。而實際上舊體制下的知識分子的終極目的只不過是通過

讀書、學問這一途徑通往權力或者掌握權力。只是他們不會如此赤裸裸地表白而已罷了。(三石善吉 1999[1994]:34)

換句話說，在菁英的人文主義這一方面，一方面承擔著絕對的道德理想主義，一方面事實上這是寄託在讀書通往權力的結構性條件上而產生的樂觀主義，但相較之下，一般大眾的生活世界，真的能生產出這樣子的情感與道德狀態嗎？

那麼，一般民眾的生活世界，一方面固然有可能相當程度上也許也承襲了儒家這種主觀唯心式的道德理想，但另一方面，如果沒有現實做官或是擔當社會頭人的施展空間，它又要靠什麼樣的內在精神或倫理基礎來加以支撐呢？

(三) 人文宗教的概念

這裡，我想要提出所謂「大眾性人文主義」的概念，以作進一步討論與想像的基礎。而關於大眾性人文主義的檢視，不是一個哲學問題，而是一個發展中的經驗性的課題（詳後）。

討論之先，我想要先提到李四龍（2016）所提出的人文宗教的概念，或許是我們可以進行進一步思考的基礎。有很大的一部分是衍伸自樓宇烈，但李四龍聚焦在人文精神在華人宗教場域裡的表現，而提出了中國宗教是人文宗教的概念：

中國社會對「神」的理解與西方並不一致：西方的神是一個造物主，主宰一切；但在中國，一切都是順其自然，大自然有一個奇妙莫測的天道，即「神道」，並沒有什麼造物主。(李四龍 2016:49)

中國有自己一套不同於西方世界的宗教觀，即「人文宗教」。(同上引:49)

在中國傳統宗教裡，「神」也很多，但都不是造物主，而且可以由人變化而來。(同上引:49)

有功烈於民者，就被視為「神」，接受後人的祭祀。這些祭祀物件並不是西方宗教學意義上的「神」，它們並不是高高在上的、超自然的存在，而是藉以表現儒家禮教所代表的「文」，人神關係密切：以人文為本，出於感恩回報。不過，在民間層次上，這些祭祀物件，會被當作超自然的神靈，保佑他們的現實生活，籠罩一切。(同上引:49)

在中國古代思想世界裡，交感的依據，是因為天地人皆為氣。二氣感應，實為同類相召。董仲舒後來進一步糅合「陰陽五行」思想，以「人副天數」等學說，說明「天人感應」可以最終達到「天人之際，合而為一」。(同上引:50)

陰陽五行、天人感應，不僅給漢代的數術方技提供了理論基礎，也給當時取得了獨尊地位的儒家思想蒙上了神秘色彩。(同上引:50)

我們不妨以「人文宗教」概括中國傳統宗教生活。以「感應」為體，看似神秘，但在中國人的心目裡也很自然，如同人與人之間的「感情」。

因此，中國傳統宗教並不是沒有神靈，但這些神靈只能

各司其職，無法左右一切，歸根結底要靠人自身的主動性，以自己的德行實現人神或天人的相互感應。本文認為，在儒家重視人文的理性化過程中，保留了以天人感應為特徵的神秘經驗。這使中國宗教的思維方式是以「感應」為體，以「人文」為用，回歸現實，注重教化。（同上引:51）

感應，保留了對異己力量的敬畏；人文教化，則是中國宗教的現實目標。此兩方面，構成「人文宗教」的基本內涵，使之成為中國宗教史的核心範疇。（同上引:51）

簡言之，人的德行的完成，是中國宗教的核心，教化則是其現實達成的手段。人神關係，則是有德者的澤被與受恩者之間的較為長遠性的互惠交流關係。進一步的，人文宗教有一個菁英與大眾之間的分歧：

這種現象，就是荀子所說的「君子以為文，百姓以為神。」（同上引:49）

儒家經典與民間社會對待祭祀對象的態度，有「文」與「神」的差異，但本質上還是相通的，都是出於「崇德報功」的思想，訴求人間的現實利益。中國宗教的特點，就是在這樣的人文關懷裡。（同上引:49）

君子與百姓的差別，一個以為「文」，一個以為「神」？關鍵是對天道的把握方式並不相同。我認為，這裡隱含了中國傳統宗教的本質特徵：感應。君子能在天人之間有所感應，道法自然；百姓則對天人感應並不精通，盲從而已。（同上引:50）

中國傳統宗教並不是沒有神靈，但這些神靈只能各司其職，無法左右一切，歸根結底要靠人自身的主動性，以自己的德行實現人神或天人的相互感應。……在儒家重視人文的理性化過程中，保留了以天人感應為特徵的神秘經驗。這使中國宗教的思維方式是以「感應」為體，以「人文」為用，回歸現實，注重教化。（同上引：51）

李四龍以上的幾段話，相當程度幫助我們看到，同樣是出於華人文主義的宗教情操與實踐，反映在宗教場域哩，會有菁英與大眾之別，主要關鍵在，菁英以教化和自我修養為焦點，大眾則有濃厚的強調感應與神祕主義的特徵。

（四）當代大眾性的人文主義

前面已經提到過，菁英的人文主義，因為有現實政治經濟結構為官濟世的舞臺，利於想像與發揮道德主體的超越性，但對一般大眾來說，更多的是出於畏懼鬼神甚或是與鬼神的靈驗交感，或者僅停留在植福田、積福報的層次，有什麼樣的現實條件可以讓他們勇敢的承擔無條件的利他與崇高的道德理想呢？這不僅是哲學與倫理學的課題，更是社會現實的問題。

我們底下先試著以慈濟大體捐贈為例子，一方面把這中間的大眾性人文主義的線索呈現出來，一方面也藉此來說明這種行動背後的社會心理學基礎。基本上，進入當代，至少有三個層面影響了大眾層次的宗教實踐：第一、大眾的智識與道德水平都提高了，已非一般的農民大眾，這裡面也蘊藏了強烈的自我意識的覺醒，譬如說，一位捐贈者的親人這樣子描述著：

「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。（轉引自盧蕙馨 2011:113）

顯然的，能夠有知識能力，且相當具有自覺意識的主體性，是大體捐贈者的一個重要的現代素質，但他們也通常不是什麼社會菁英，不過是社會各行各業中的一分子。

第二、社會分工模式改變了，讀書人壟斷職業與社會聲望的情況已改變，大眾在各行各業中，可說都已是社會的中堅分子，甚至於已必須開始承擔社會上所謂的公共領域或公眾領域裡的道德責任與擔當，有時則是經由志願參與團體的引導，而勇敢地承擔起了公眾社會裡的助人的角色，我們看到慈濟信眾的證詞：

樹德津津樂道協辦後事的經驗，自承以前是不肖子，為非作歹，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，也從民間信仰者成為佛教徒。他不怕亡者，以前就曾為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。（盧蕙馨 2011:140）

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。（同上引:164）

這種公共承擔，不需要什麼長篇大論，不過是因為隨機隨緣的社會經驗學習中，並在慈濟的氛圍裡，一步一步有所成長與轉變。

這也就是，第三、民主社會中社團化的組織具有了現實基礎，讓志同道合者齊聚一堂有了堅強的社會支持系統，而創造出了公共承擔的勇氣與能量。

於是我們看到，時代轉變中，華人文化裡對自我德行的實踐與完成的理想，過去或許更為集中在菁英階層心智與社會實踐歷程中，現在，它已在廣大俗民大眾的心智狀態裡，得到了新的萌發與擴展。

而這個萌發與擴展，需要有一個可資落實的既神聖又世俗性的場域。神聖的是，它必須具有一種自我聖化的效果，世俗的是，它需要有一種世俗功效性的指涉，而非形而上的哲學或抽象想望（換言之，這仍是出於一種大眾思維與實踐模式）。大體捐贈相當符合於這樣的想像與實踐空間，如同一位捐贈者的家屬話中所顯示：

長明在往生前一年多，簽下大體捐贈同意書。……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」。（同上引：115）

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。(同上引:116)

樹德〔推動大體捐贈的慈濟人〕也認為，大體捐贈者一生平添未來「醫生」的老師此社會榮譽，亦有助於引發本人或家屬的捐贈動機。(轉引自盧蕙馨 2011:144-145)

慈濟的大體捐贈，正是一個可資落實大眾人文主義理想的「既神聖又世俗性的場域」。也如同 Papagaroufali (1999:285) 所指，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，有著「非意向性的創造性和即興的調節」(轉引自盧蕙馨 2011:158-159)。換言之，人的大體，固然已被社會慣習所框架，但時時刻刻仍有著不確定性，敞開等待著變遷中的文化訊息和社會符號來加以定義，如今，它成為了大眾人文主義充滿想像的實踐媒介，俗民大眾自我聖化的實踐也經由它而創造了可資落實的世俗場域。

在這種時代背景裡，慈濟雖不是唯一的一種大眾人文主義的類型，但是至少由其社會倫理實踐積極面向的背後，我們看到了大眾人文主義的幾個重要的面貌：

1. 這是一個圍繞在典範型的領導者 (exemplary leader) 而所擴展出去的道德社群。
2. 這個道德社群不是以抽象的道德規範做為意義網絡的共享群體，而是以身體的實踐來創造出入世的積極性與公眾性。正如同盧蕙馨 (2011:132-133) 的分析：

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，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。（盧蕙馨 2011: 132-133）

- 一般大眾不靠宏偉的論述來自我彰顯，而是以身體履行的道德實踐，才是他們所能掌握，並以此而自我珍視的價值判準。
3. 統合整個社群的框架，也不是以理性推理，而是以一種所謂「模糊性的邏輯」¹（fuzzy logic），經由特定的社會關係，尤其是由教主到信徒之間相互長期維繫的那種集體關係，所整合的團體情感與聚合。譬如說由盧蕙馨（2011:106）對慈濟大體捐贈的結論中我們看到：

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。（盧蕙馨 2011:106）

捐了大體就好像跟慈濟的歷史共存。我往生後也要當大體老師，不過空間有限，我說沒關係，壁腳我蹲著就好，我

¹ 「模糊性的邏輯」，參考 Bourdieu（1977:115-116）的說法：「大部分的時候，人們無法有這種奢侈性去使用那種深思熟慮性的邏輯……而是經由一種社會象徵的內在邏輯來進行行動。……用同樣的象徵而以不同面向來放進不同的社會關係裡，或是將當事者的不同面向放入同樣的對立性的關係裡」簡言之，用一種社會關係運作的邏輯，來涵蓋大大小小的事務，而不是以事務運作本身內在性的邏輯來掌控或規劃，這也是一種所謂的「模糊性的邏輯」。很多時候，人們處理事情是經由「模糊性的邏輯」而非事情本身的理性化的邏輯來加以處理的。

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。（同上引：130-131）

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……（同上引：164）

簡言之，這些參與者不是出於對大體捐贈的知性了解而決定捐獻，而是出於某種社會關係的歸屬感而有所行動，社會象徵才是促成個人決策的主要考量。

4. 由道德社群歸屬到特定集體行動的動員，中間還必須要有一個「主導性框架」²（Master frame）的基礎，才可能在社群內外進行大眾性的動員。在慈濟大體捐贈的例子裡，一個隱形的功德觀，既承擔公共關懷，也能為家族或個人累積更好的果報，是這個連接性的「主導性框架」，不過，它也經過了一種性質上的轉化，而具有了更深刻的內在性的意義。這種功德觀，承襲自傳統，最能引起基層民眾的共鳴，任何行動的動員，需要在這種已被理解與身體化的文化框架中來進行，即使說在當代社會這個框架已產生了新的意義，再一次引用盧蕙馨的歸納：

此處捐贈的身體不是私己的「我」，而是被布施之「物」……何以他們要做這些加倍的布施？……一是看淡生死，連私己的身體都捐了……二是以更多的善行，為捐贈者

² 「主導性框架」此處是指：文化與歷史傳統中所沉澱下來的一般性的有關於宗教集體行動的認知與理解架構，架構中的內容，已取得特定文化圈民眾相當程度的共鳴。而「主導性框架」是一個較為全面性的框架，當文化傳統裡的「主導性框架」進入特定團體，它有時還會經過適當的調整（參考丁仁傑 2020:492）。

「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。（同上引:133）

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」成為此信念的一種行動實踐，也是「體現」（embodiment）。（同上引:133-134）

大眾人文主義的啟發與擴展，不是建築在什麼流行的信念之上，而是在傳統慣習性的行動框架中，產生了新的內在性的意義，而讓行動的持續有了更強的心理基礎。

慈濟所引導出來的大體捐贈的社會實踐，相當清楚的為我們呈現出來了這個當代大眾人文主義的浮現與落實的面貌。

六、結論

本文嘗試放大歷史的縱深，並由本土社會大眾的立足點出發，以來看待社會場域中的宗教變遷，和變遷中由民眾宗教擔綱所形成的當代漢人公眾領域的形貌。尤其是由慈濟大體捐贈的實例中，已讓我們看到，「無言的身體」如何成為新的載具，而被填寫上了我們所謂的「大眾性的人文主義」的當代具象化的落實。

在臺灣被動性的世俗化的歷程裡，宗教場域起了新的變化，但其結果並非就是民眾認知與身體習慣上的世俗化，反而更關鍵的變化是，「世俗性」的引入主流社會後，產生一連串的連鎖反應，這之後卻是讓民眾宗教有所擴展，而且是由幕後而更走到了臺前來。

相較之下，歐美以基督教為主流的社會現況，雖然不盡然就是如世俗化理論所講的，宗教在整體社會的力量有所削減，或是說宗教已完全退出了公眾生活，但是至少由其傳統社會裡的正統宗教基督教的角度來看，主流宗教已不斷被邊緣化，晚近雖然有所謂公共宗教的復興，但新的公共宗教的形式，出現了氛圍信仰與感官化的內涵，這可以說是已近於一種私人化的靈性的型態，宗教的公共性的角色，相當程度受到了限縮或被稀薄化。

相較而言，正如 Richard Madsen 由西方之眼所看到的臺灣，他大力盛讚著 1990 年代以後，臺灣佛教團體如慈濟、法鼓、佛光山等在公眾參與方面的偉大成就。我們要說，似乎世俗化不但沒有讓宗教邊緣化，反而讓民眾宗教走向公共社會，而創造出了大眾性的公共場域。

但是，我們要說，這個大眾性的公共場域，它又絕不同於傳統社會菁英分子的實踐路線。當大眾產生了社會承擔，相應的，民眾宗教產生了其更為積極淑世的一面，這個新的人世路線，也不同於傳統民眾宗教中僅是體現了民間社會的開放性與主體性的活潑性，而是說它已發生了民眾宗教在當代之更為走向人文主義的轉折。這樣的轉折，將民眾宗教原所重視的彼世解脫和追尋更好來生的想像，做了，雖然不是完全的轉向，但是，至少是強調重點上的鮮明的變化。

這個人文主義式的轉折，並非憑空而起，而是華人宗教中早就具有的貫穿了菁英與大眾不同層次的人文主義內涵的反應。華人宗教中的人文主義，精神在於相信，歸根結底要靠人自身的主動性，以自己的德行實現人神或天人的相互感應。只是這樣的精神，在傳統社會的現實結構裡，因為民眾本無菁英通往現實權力的實踐空間，民眾宗教

乃更多地重視感應與術數，而在相當程度上疏離於內向的道德陶潛的功夫，和積極改造現實人生的志向。

不過，當世俗化在臺灣，打從一開始，就是創造一種核心結構上的社會真空，這反而讓原本受父權體制壓抑的各種大眾性的宗教活動脫胎換骨，紛紛以集體教團和社會組織的形式，益發有了擠進於主流社會的機運與動能。而當民眾宗教走到了歷史舞臺前，它已不知不覺地成為了社會與文化的中間力量。華人宗教中特有的人文主義的底蘊，於是在這個新的與資本主義相平行對應的所謂「入世救贖靈性體系」（丁仁傑 2020:536-545）的結構性處境裡，它有了更為鮮明化的發展。

而這個大眾性人文主義的具象化，不管它創造了什麼樣的超越性的基礎，但它都仍背負著兩點民眾生活屬性上的根本特質：

1. 主要在以依社會象徵來動員的「模糊性的邏輯」（fuzzy logic）而非以事物間的因果推論邏輯來加以貫穿；
2. 以同時兼具個人主義與家族主義性質，並具有可計算性與可累積性的功德觀為社會實踐背後主要的「主導性框架」。

在這兩個前提下，民眾宗教裡的社會實踐，固然長期以來是被種種社會慣習所框架化的，但這兩個元素本身並不是僵硬不變的，它更多的是一種形式上的構成，保留了相當大的敞開性，有可能在各式各樣的集體性的關係中，在動態性的建構歷程中，賦予行動新的意義，而被納入民眾宗教實踐的藍圖當中。

也就是在這種時空背景裡，慈濟集體情境中納入了這種極端利他性的助人行為——大體捐贈，並使它成為了民眾宗教中大眾性人文主義性質被落實的一種鮮明的形式。正如我們前面所述，大體捐贈，是在慈濟的集體情境與社會關係的互動中，所界定與彰顯出來的一種利他行為。在尺度上，將自己的身體完全奉獻出來，它可以說是一種極為極端性的利他。而在功德積累脈絡裡的大體捐贈，當出於這個尺度上的極限，這可以說既是具有質上無比的內在超越性，也具有量上的

無限性。也正是在這個意義上，再大的阻力都無礙於這一類社會行動的成型與出現，因為那是民眾宗教實質意義上的極致發展，也是民眾宗教救贖追求的本質性的表現。

而大眾不靠論述來自我彰顯，它是在在追隨道德典範，和滲透於相互感染的利他性氛圍與社會關係中，以身體實踐來彰顯出個人的崛起而有待被定義的主體。慈濟大體捐贈的動員與實踐歷程，展現出來了華人文化傳統中大眾性的人文主義所可能具有的開放性與超越性的尺度，以及民眾宗教之與社會公眾利益之間的最大的親和性。

總結來說，西方人文主義的原型，是以對抗神本為使命，並演變為當代世俗性的相信科學和理性態度的所謂「排他性的人文主義」。西方思想界的人文主義的名稱，已被近代中國文化界所挪用，被用以凸顯與西方物質文化相異的文化傳統，這便已於西方人文主義的定義大相逕庭。這時候，我們所講的人文主義，會是指「以禮樂為教化天下之本，以及由此建立起來的一個人倫有序的理想文明社會，它甚至還保留了神祕主義，相信人可以成神（當然，這和西方的神概念又不同），這就成為了一種超越性的人文主義或是不具排他性的人文主義。」

回歸到臺灣宗教文化發展的脈絡，以漢人文化中的人文主義作為一個便利的討論框架，有可能利於讓我們觀察到當代漢人民眾宗教發展軌跡底下的伏流，以及民眾宗教由被菁英支配關係下所解放出來，而匯歸到民眾自我主體確立時的形式與內容。在此，「大眾人文主義」是指：「以人的主動與能動性為焦點，強調個人或集體之社會實踐的可能性，並回歸到對日常生活情境與社會關係的正面性的肯認」。它區別於「菁英的人文主義」，它以「人的自我完成為本位，強調個人道德主體的確立，擺脫巫術性，抗拒集體從眾性的過程。」二者的共同點在於相信道德的必然性（人文世界以道德實踐為依歸），和道德具有一種超越性與神聖性。

相異點則在於「菁英的人文主義」，具象的說，有一個「內聖外王」

的格局，也就是內而治己，作聖賢的功夫，以挺立我們自己的道德人品，外而從政，以行王道（牟宗三 1991:398）。「大眾人文主義」則是當代西方主體性框架引入社會以後，這才給其更開闊的發展契機，大眾層次也才開始有了更為密集性的反身性，並能以行動宣稱的方式出現，並得以相扣連在現代社會的科技界面和全球性格局裡而展現出其可能性，換言之，「大眾人文主義」特別彰顯一般大眾道德實踐層次上的積極性，這是在有了內聖的覺醒以後，而試圖，通常還是以集體性的力量，來建構公眾領域和理想社會的屬於大眾性的行動取向。

大眾人文主義的發展，仍只是當代民眾主體建構摸索過程中所方興未艾的事，我們透過對這個大眾人文主義當代浮現與擴展的驚鴻一瞥裡，特別提出了慈濟的大體捐贈來做討論，尤其是對於慈濟功德會中較為邊緣性的會員，發生了那種有悖於文化慣習的極端性的利他，經由大體捐贈的實踐而創造了主體在集體氛圍中的自我肯認。

最後，是關於本文的缺陷與限制的部分。本文希望能突破既有世俗化理論與新興宗教的論述，企圖回歸本土宗教自身的發展脈絡，以來理解當代臺灣的宗教熱潮。眾多現象之中，本文僅以一個看似有違於既有文化認知與慣習，卻又是在集體情境中，自然而然發展出來的一種大眾性的宗教實踐，也就是慈濟的大體捐贈為個案，這的確是本文討論上所稍嫌薄弱之處。不過，重點是，我想要由其中，爬梳其貫穿了歷史與文化脈絡的內容，及其當代集體性的表現方式，這也就是所謂的大眾性人文主義的主要特徵與內涵，就此來說，局部的抽樣與相關討論已能夠彰顯本文主要的論旨。不過，必須要說，本文以小見大的宏觀性的論述，仍只是一個初探，它在形式與內容上都還有許多有待精細化之處，這也是本文目前最大的限制，包括：大體捐贈現象經驗性基礎論述的相對薄弱，尤其是大量有關捐贈者生前、捐贈者家屬、使用捐贈之大體學習之醫護學生的研究（例如參考林淑芬 2015；楊長憲 2007；財團法人印證教育基金會 2021），本文皆未引述；大眾

性人文主義（包括一貫道、人間佛教及許多當代新興宗教都部分的展現了這一方面的發展軌跡）完整輪廓描寫上的模糊等等，不過，作為當代臺灣宗教研究論述架構上的反思與變革，本文已提出了初步但也是新穎的論述架構與討論方向，希望藉此能夠拋磚引玉，以期激發學界更多後續的討論與反思。

丁仁傑

中央研究院民族學研究所研究員，威斯康辛大學麥迪遜校區社會學博士。主要研究領域為新興宗教與漢人民間信仰等。出版專書《社會脈絡中的助人行為》（1999）、《社會分化與宗教制度變遷》（2004）、《當代漢民眾宗教研究》（2009）、《重訪保安村》（2013）、《民眾宗教中的權威鑲嵌》（2020）等。並譯有 David Jordan《神·鬼·祖先：一個台灣鄉村的民間信仰》、Steven Sangren《漢人的社會邏輯》和 Shimazono Susumu《由救贖到靈性》（與姚玉霜、陳淑娟合譯）等學術經典。

參考書目

丁仁傑

- 1998 文化脈絡中的「積功德行為」——以台灣佛教慈濟功德會的參與者為例：兼論助人行為的「跨文化研究」。中央研究院民族學研究所集刊 85:113-177。
- 2004 社會分化與宗教制度變遷：當代台灣新興宗教現象的社會學考察。台北：聯經。
- 2009 當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產。臺北：聯經。
- 2012 人間佛教的歷史觀察與概念剖析：對林錚「從中國佛教到人間佛教」一文書寫策略的回應與反響。新批判 1:87-109。
- 2013 重訪保安村：漢人民間信仰的社會學研究。臺北：聯經。
- 2020 民眾宗教中的權威鑲嵌：場域變遷下的象徵資本與靈性資本。新北：聯經。

三石善吉

- 1999[1994] 傳統中國的內發性發展，余項科譯。北京：中央編譯出版社。

牟宗三

- 1985 道德的理想主義。臺北：臺灣學生書局。
- 1991 中國哲學十九講。台北：學生書局。

李四龍

- 2016 論「人文宗教」：中國宗教史的核心範疇與研究領域。北京大學學報（哲學社會科學版） 53(3):43-51。

李廣柏

- 2001 中國歷史上的人文主義思潮。華中師範大學學報（人文社會科學版） 40(4):100-108。

林淑芬

- 2015 家屬面對親人大體捐贈者之經驗研究。國立嘉義大學輔導與諮商學系研究所碩士論文。

徐復觀

- 1996 中國人文精神之闡揚：徐復觀新儒學論著輯要。北京：中國廣播電視出版社。

財團法人印證教育基金會 編著

- 2021 慈濟大捨捐贈：頭目髓腦，悉施於人。台北：經典雜誌。

淨空法師

- 1988 觀無量壽佛經講記，第 22 集。網路資源，<https://edu.hwadzan.com/play/03/1/1/240970>。2021 年 9 月 15 日瀏覽。

章可

- 2015 中國「人文主義」的概念史(1901-1932)，上海：復旦大學出版社。

陳樂元

- 2011 解剖與刑罰：探究十六至十八世紀法國的解剖教學與解剖人體關係。新史學 22(1):105-159。

彭榮邦

- 2020 難捨之身：遺體捐贈涉及的多重身體。刊於主體、心靈、與自我的重構，黃應貴主編，頁 93-128。新北：群學。

慈濟基金會

- 2021 菩薩道侶傳德留史。網路資源，<https://www.tzuchi-org.tw/%E8%BF%91%E6%9C%9F%E5%A0%B1%E5%B0%8E/%E6%85%88%E6%BF%9F%E5%9C%A8%E8%87%B A%E7%81%A3/item/66-%E8%8F%A9%E8%96%A9%E9%81%93%E4%BE%B6-%E5%82%B3%E5%BE%B7%E7%>

95%99%E5%8F%B2，3月19日。2021年9月15日瀏覽。

楊長憲

- 2007 無語良師：慈濟大體捐贈意義之分析。慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文。

詹明信 Fredric Jameson

- 1990 後現代主義與文化理論，唐小兵譯。台北：合志文化。

樓宇烈

- 2004 溫故知新：中國哲學研究論文集。北京：商務印書館。
2016 中國文化的根本精神。北京：中華書局。

盧蕙馨

- 2011 遺體的聖化，死亡的超越：慈濟大體捐贈的宗教文化現象。生死學研究 11:89-174。

釋證嚴

- 1992 靜思晨語。台北：慈濟文化。
2009 靜思語：第一、二、三集典藏版。台北：慈濟文化。

Baud, Jean-Pierre

- 1993 *L'affaire de la Main Volée, une Histoire Juridique du Corps*. Paris: Éd. du Seuil.

Berger, Peter L.

- 1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Anchor Books.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a Theory of Practice*. Richard Nice, trans. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Engelke, Matthew

- 2012 *Angels in Swindon: Public Religion and Ambient Faith in England*. *American Ethnologist* 39(1):155-170.

- 2013 *God's Agents: Biblical Publicity in Contemporary England*. Berkeley: University of California Press.
- Finke, Roger, and Rodney Stark
- 1992 *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Hanegraaff, Wouter J.
- 2000 *New Age Religion and Secularization*. *Numen* 47(3):288-312.
- Madsen, Richard
- 2007 *Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- 2015[2007] 民主妙法：臺灣的宗教復興與政治發展，黃雄銘譯註。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- Myers, Tony
- 2003 *Slavoj Žižek*. London; New York: Routledge.
- 2014[2003] 導讀齊澤克，白輕譯。重慶：重慶大學出版社。
- Papagaroufali, Eleni
- 1999 *Donation of Human Organs or Bodies after Death: A Cultural Phenomenology of "Flesh" in the Greek Context*. *Ethos* 27(3):283-314.
- Sangren, Steven P.
- 2018 *Spatial Imagination: Skinnerian "Human Interaction Systems" and the Roles of Spatial Imagery and "Subjection" in Chinese Rituals*。發表於「中央研究院民族學研究所第一屆『李亦園院士紀念講座』」，中央研究院民族學研究所主辦，臺北，11月7日。

- 2020 Spatial Imagination: Skinnerian “Human Interaction Systems” and the Roles of Spatial Imagery and “Subjection” in Chinese Rituals. *Taiwan Journal of Anthropology* 18(2):1-16.

Susumu, Shimazono

- 2004 *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*. Melbourne, Australia: Trans Pacific Press.

2020[2004] 由救贖到靈性：當代日本的大眾宗教運動，丁仁傑、姚玉霜、陳淑娟譯，。新北：聯經。

Taylor, Charles

- 1999 *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with Responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*. James L. Heft, ed. New York: Oxford University Press.

Waddington, Keir

- 2014[2011] 歐洲醫療五百年，卷二：醫學與分化，李尚仁譯。新北：左岸文化。

Proclaiming Subjectivity: Tzuchi's Body Donation and the Emergence of Contemporary Popular Humanism

Jen-Chieh Ting

In the passive process of secularization, common people haven't been secularized habitually, rather, it gives them opportunity to extend and reformulate the popular religion, and begin to bear the responsibility of public morality. Among these trends, Tzu-Chi's body donation embodies the transformation of common people, with a shift from popular religion to popular humanism. Popular people get sovereignty and enhance their level of morality. Body donation is an extreme form of altruism under the frame of merit-accumulation. As it is a form of popular engagement for the emerging proclaiming subjectivity, any cultural or social barrier cannot block this altruistic path. Tzu-Chi's body donation exhibit the scale of contemporary popular humanism. Popular altruist engagement is not through discourse, but through a somatic model surrounding by exemplary leader's influence and the reinforcement of moral community.

**Keywords: Tzu-Chi Association, Body donation, Popular religion,
Popular humanism, life-and-death studies**