

聖俗共構、剛柔相濟： 佛教道場男性氣概初探^{*}

邱淑雯

南華大學國際事務與企業學系教授

本文將男性氣概視為社會建構的動態過程，注重宗教與社會的互動關係，掌握制度性宗教中男性氣概的建制，分析男眾如何看待教團打造出來的男性氣概氛圍，如何面對教團內外男性氣概聖俗價值的衝突及其回應之道。

研究方法主要採參與觀察法及訪談法，以臺北福智《廣論》班的中年男眾為對象，先從「回顧式的參與觀察」此一概念闡述研究動機；其次藉由「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」、「佛教教義中的男性氣概」三點，架設出佛教道場男性氣概研究的初步結構圖。

再從教主、教團、教義、世俗價值等面向切入，將參與觀察資料與訪談資料進行交叉檢證，以「萬善根本從師出」、「菩提道上優婆塞」、「當善男遇見信女」三個命名呈現研究結果，勇於承擔（身）、清淨語業（語）、摧伏我慢（意）是福智男性氣概的主要特徵，他們也從教主身上以及與女眾的互動中，不斷去建構、去調整符合教團及自我標準的男性氣概。

關鍵詞：聖俗、善男子、廣論班、男性氣概、回顧式的參與觀察

^{*} 本文為國科會 NSC 101-2410-H-343-011-MY2 研究專案成果，感謝評審及南華大學宗教研究所呂凱文教授的寶貴意見。

壹、研究動機

研究動機主要來自身為佛教徒的筆者長年在道場的參與觀察以及由此引發的問題意識，參與觀察（Participant Observation）是本文的重要緣起，林恩·休謨（Lynne Hume）、簡·穆拉克（Jane Mulcock）（Lynne Hume and Jane Mulcock, 2010）指出，參與觀察作為民族誌研究的核心方法，它要求研究者在觀察的同時，盡可能地參與其所意圖記錄的社會活動。「參與」讓研究者能夠更貼近地體驗和理解局內人的觀點，「觀察」所需要的理性和反思，又要求研究者隨時保持局外人的身分。因此，好的參與觀察者，善於在親熟和距離、局內人和局外人之間保持某種有意識的平衡。通過對觀察者和參與者、自我與他人、主觀與客觀的關注與反思，那些令人不安的田野經驗、尷尬的社會空間，正是參與觀察方法具有潛在創造力的場所。

參與觀察法經常被用在宗教社會學或宗教人類學的領域（孫尚揚，2003: 46-54），研究者既是信眾、也是參與者、觀察者的例子不少。¹ 本身是佛教徒和佛教研究者的陳美華（1999）從女性觀點反思參與觀察這種研究法在臺灣漢人宗教田野的運用，她提及這種同為研究者及信眾雙重身分的情況，從早期被質疑不夠客觀、不夠

¹ 譬如，兼子一（1999）從國小高年級開始，就跟隨母親接觸日本耶和華的見證人（Jehovah's Witnesses）教派，成為虔敬的信徒，為了瞭解信徒的信仰動機，他以參與觀察者的身分長期參加教會的讀書會，成為教會布教時鎖定爭取的重要對象。他努力傾聽聖經的教義到底如何透過布教者的話語，轉變成他所理解的內容，同時在局內人和局外人之間游走，掌握「信眾-布教者」雙方不同階段之話語溝通，不僅分析信眾為何及如何願意接受該信仰，從初期的抗拒懷疑到後來的領受相信，也去瞭解布教者如何面對不同年齡、世代、階層的信眾，調整布教的話語與態度。

科學，到近年來慢慢被肯認、被接受，同為研究者及信眾的兩重身分不再只是尷尬或兩難，反倒成為研究時的另一種資糧和助力。她以自身研究比丘尼的經驗出發，初始經常得要面對來自學術界及比丘尼的雙面質疑，到後來能夠在局內人、局外人之間行進，以「回顧式的參與觀察」(retrospectively participant observation) 這個概念做為研究基礎。陳所定義的「回顧式的參與觀察」是：研究者在尚未學得或帶著人類學參與觀察理論或實踐認知背景下，進入另一個文化社群，經過自然方式去瞭解、接受和實踐這個文化社群的理念和生活型態，並成為局內人，日後當這個研究者決定以此文化社群為研究對象時，當日的生命經驗即是一種「回顧式的參與觀察」。

那麼，筆者「回顧式的參與觀察」是哪裡、又觀察到了什麼？1997 年年底我剛從日本留學返國後不久，就開始接觸基礎佛學，地點是香光尼僧團臺北印儀學苑佛學研讀班（邱淑雯，2011），之後斷斷續續進出道場，跟本文有關的是 2009 年 2 月初，我參加福智文教基金會（以下簡稱「福智」）「全國教師生命成長營」，同年 4 月中開始，進入臺北《菩提道次第廣論》研討班（以下簡稱「《廣論》班」）就讀，直到 2015 年 3 月中為止，期間也出席福智慈心班（結合環保、護生、有機、營養與學佛）、關懷班（為往生者助念、訪視病老殘者）及各種活動法會（讚頌觀摩會、朝禮法會、憶師恩法會、皈依暨圓根燈會、八關齋戒、淨智營、廣供等）。經過幾年來的參與觀察筆者發現，道場一直是女多於男，陰盛陽衰的現象始終存在；這些來到道場的男性，給人柔和謙遜、不與人爭、較具反省及自審能力等特質，顯少侵略性或狂妄自大的表現，更沒有飄三字經或開黃腔。但偶爾我也質疑，自己片面觀察到的這些氣質，會不會只是特定時空下的一種展現？因筆者無意間聽到 3 位中年師兄這麼說過。

林兄，南部某國立大學教授，對福智投入很多，並於自家開設《廣論》教室，自嘲在校園內偶爾被同僚譏為「大愛」。(2009/2，全國教師生命成長營小組分享)

臣兄，營造業主管，對於自己所屬職場建築工地內男性的粗話文化深表「無奈」，也對於身不由己的處境感到「疲累」。(2009/11，臺北《廣論》班 K 教室下課閒聊)

祺兄，資訊業高級主管，對於自己長年吃素、助唸等佛教徒的這些身分和行為，不太願意或有自信地在同事及主管面前表露。(2011/11/12，皈依暨圓根灯會遊覽車內分享)

我納悶的是，一旦離開道場回到現實世界後，這些師兄還能如此柔和謙遜、不與人爭、具反省能力？他們是否得面對社會期待男性發揮的陽剛特質？不論是工作、應酬、開會、運動等男性被要求集體式社會化 (collective socialization) 的公開情境，或是與家人親族共同生活、聚會的私人領域。如果是，那麼道場打造出什麼特殊氛圍的男性氣概，讓男眾願意親近停留？道場內外男性氣概聖俗價值的競合如果存在，男眾要如何面對及化解，這是筆者好奇的所在，也是本文的緣起。²

目前國內探討佛教與性別的學術論述大多以女性經驗為主，包含比丘尼 (李玉珍，1999；陳美華，2002；Huang, 2009)、女居士 (李玉珍，2014；楊錦郁，2014)，女信徒 (盧蕙馨，1997、1999)，

² 學員常提及「佛法」與「世間法」的衝突與轉換，發生在男性特質這件事上，也出現在日常人際關係中。某師姐提到，在福智已養成節約用水的好習慣，有次她在醫院助唸完畢後去上廁所，只用少許的水沖馬桶，卻被打掃的女工嗆說：「上完也不沖乾淨！」師姐努力辯解後當下反思到：省水行為固然是好，卻沒有體諒到打掃人的立場和辛勞，仍然不夠慈悲。(2011/10/8，臺北 K 教室關懷班分享)

男性經驗被忽略的可能原因是，道場雖然長期陰盛陽衰，但多數男性仍位居性別和階級上的優勢，關照優勢者似乎有違一般學術研究的社會責任。畢恆達（2003: 52）將臺灣男性研究議題歸為 3 種，其中之一是以「進入女人工作領域的男人」為對象，筆者整理國內近十年來男性特質研究時發現，多數研究關心特殊年齡、場域、階層、族群、職業中男性特質如何被建構、被養成、被操演，以及個中男女、男男不同性別權力關係的消長，（黃淑玲，2003；郭怡伶，2005；何明修，2006；許華孚、鄭瑞隆，2007；邱大昕，2007；馬財專、葉郁菁，2008；王大維，2010；黃穎熙、楊幸真，2011；王詩穎，2011；臺灣女性學學會、張盈堃、吳嘉麗，2012）但是，陰盛陽衰的佛教團體男性特質之論述幾乎闕如，楊惠南（2005）針對臺灣男同志佛教徒社團「童梵精舍」及網站「梵志園」的研究是極少數。因此，身為佛教徒的我在「回顧式的參與觀察」前提下，嘗試以女性之眼進行佛教道場男性氣概的初探，以上是研究動機的介紹，接著說明「男性氣概與宗教」的相關論述以定位本文的位置。

貳、男性氣概與宗教

在此分別闡述男性氣概、宗教兩者在本文中的定義，以及「男性氣概與宗教」交疊的相關論述。

首先，是男性氣概（masculinity）的定義。主張建構論的朱迪斯·巴特勒（Judith Butler, 2009: 184）認為，性別不應被解釋為一種穩定的身分，而是在時間過程中建立出來的脆弱身分，通過風格程式化的重複行動（stylized repetition of acts），在一個表面的空間裡建制。性別的效果通過對身體的風格程式化而產生，因此對於性別的理解是：使不同的身體姿態、動作和風格得以建構的性

別化自我的假象的世俗方式，把性別視為一種建構的社會暫時狀態（social temporality）。男性的身體（外型、膚色、氣味）、動作、語調聲音、待人接物、消費習慣乃至行事作風（粗魯、霸氣）常被拿來定義是男性氣概的元素，論述脈絡也因宗教、族群、性別、階級、職業、場域、生活型態而有不同。³ 從社會建構論出發的瑞維·康奈爾（Raewyn W. Connell, 2003）定義男性氣概不是天生的，是在個人生活實踐中建構出來的，話語、意識形態、文化等符號實踐是考察男性氣概時的單位，透過性別建構的場域，即國家、職場、學校等剖析男性氣概在其間的建構過程。史蒂芬·懷特赫德（Stephen M. Whitehead）、弗蘭克·巴瑞特（Frank Barrett）主張（Whitehead and Barrett, 2001），男性氣概是那些「存在於文化與組織場所之中的行為、語言與實踐通常與男性有關，而且文化上被定義為與女性化偏離。」（王大維，2010: 33）換言之，男性氣概在學理上強調在性別差異化、男女大不同的前提之下針對男性的特質建構。準此，本文將男性氣概視為社會建構的動態過程，試圖從解構觀點拆卸陰盛陽衰的佛教道場內與男性有關、修行或宗教上被定義為與女性化不同的男性氣概之建制。

其次，闡述何謂宗教。神聖一直被視為內在於宗教的重要本質，納特漢·瑟德布洛姆（Nathan Soderblom）說「神聖是宗教中的重要術語，它甚至是比上帝概念更為基本的東西。現實的宗教可

³ 肯尼斯·克拉特鮑（Kenneth Clatterbaugh, 2003: 17-37）將當代美國男性特質觀點分為8類：保守、擁女主義（profeminist）、男權、神話創作、社會主義、男同志、黑人及福音派，所有觀點都是在解釋並批判社會現實，並訂下和批判相稱的行動進程。安德魯·塞繆爾（Andrew Samuels）將男性運動概分成四類：經驗派、社會政治派、神話創作派（mythopoeic）、男同性戀派（楊明敏，2002: 127）。

以沒有一個明確的上帝概念而存在，但沒有神聖和世俗的區別，就沒有任何現實的宗教。」（金澤，1999: 87）那麼，「神聖」該如何界說？羅多佛·奧托（Rudolf Otto, 1995: 6）《論神聖》指出，神聖是「對神既敬怕畏懼卻又嚮往著迷的感情交織的心理狀態。」米爾·伊利亞德（Mircea Eliade, 2001）《聖與俗：宗教的本質》中提到，「神聖並非單指對於上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到生命的來源、力量或是生命的實在、存有者、意義、真理相關的概念。」（王鏡玲，2000）從西方猶太教、基督宗教、伊斯蘭教等一神論所演繹出的聖俗二元觀念，是否適用於原始宗教與非西方宗教？針對這項質疑臺灣佛教界已有回應（釋性廣，2001；心毓、心倫，2007a、2007b；釋昭慧，2011），因世俗化（secularization）即「社會與文化活動領域擺脫宗教制度和象徵之支配的過程」（Berger, 2003: 130）早已席捲全球，即便東方宗教也要與全球性的議題對話，西方思維滲入東方人的血肉，東方宗教也宏傳全球，將東方宗教納入聖俗架構來探討是可行的，聖俗並存、聖俗一貫、聖俗交融、聖俗共構等現象確實存在，也成為學界探討的重要主題。

以上闡述了男性氣概、宗教兩者在本文的定義，接著聚焦「男性氣概與宗教」交疊的範疇。不少專書論及猶太教、基督教、伊斯蘭教等世界各大宗教的男性氣概，從教義經典中找尋男性氣概的形貌，或從當代教團教儀中探究男性氣概的養成（Kuefler, 2001; Ouzgane, 2006; Brod and Zevit, 2010; Werner, 2011），這些因素都對男性氣概的建構有相當影響。本文以佛教道場為對象，先從「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」兩點切入，前者是教團內的背景說明，後者是內外聖俗價值的折衝過程，以這兩個脈絡回顧「男性氣概與宗教」的論述。

一、教團建構出的男性氣概

制度性宗教具備教團（宗教的教職制度及社會組織）、教主（宗教機構或組織的領導人）、教義（宗教的思想觀念及感情體驗）、教儀（宗教的崇拜行為及禮儀規範）等基本要件，這些要件對男性氣概的建構產生影響，特別是以男性入會為前提的教團，可以從中窺見男性氣概養成的起始與發展。⁴ 以美國守約者（Promise Keepers）教派為例，原屬於福音派（Evangelical）基督教的男性運動，由前科羅拉多大學橄欖球隊教練比爾·麥卡尼（Bill McCartney）在1990年創始，起初由72名當地成員組成，從事禱告、禁食與相互鼓勵等活動，後來逐漸發展成美加地區最顯眼的宗教保守運動，參加者僅限男性，支持者多為中產階級、白人、高學歷、保守派（Williams, 2001）。在其官網明列出守約者的7項承諾，包括：強調基督教原理主義，上帝與耶穌的形象是男人的樣版，是男性所欲模仿的男性氣概典範，主張男性要回歸家庭，強化男性在家庭的主導地位，提倡性純潔、童貞主義，反對墮胎、厭惡同性戀（homophobia）、敵視女性主義等（Clatterbaugh, 2003: 309-334）。

相反地，在日本有些教團不刻意強調男性主導或陽剛特質，對於性別採取寬鬆態度以吸引信徒，熊田一雄結合男性學和宗教學

⁴ 遍布世界超過60國的基督少年軍（Boy's Brigade）於1883年在英國成立，創辦人威廉·亞歷山大·史密斯（William Alexander Smith）爵士，其父親和祖父曾是軍官，當時是大英帝國時代少年崇尚當兵，少年時的他加入當地義勇軍，將義勇軍與好動的少年連接，把主日學男生編組成隊要求紀律與服從，附屬於教會，通過步操、夏令營、禮拜和聖經班拓展「基督化男性氣概」。開宗明義說：「少年軍的目標是要吸引男生，挑旺他們性情中的英勇氣概，讓他們看到事奉神與服侍君國一樣可以發揮英勇、忠誠與男性氣概的空間。」〈基督少年軍〉，真證傳播，網址：<https://www.gnci.org.hk/mcontent.php?id=1111>。（點閱日期：2017年1月18日）

研究，凸顯教主與教團、教義、信徒的關連，強調教主風格和教團氛圍對男性氣概的影響。熊田一雄（2000）以祈求世界平和運動為訴求的新興宗教「白光真宏會」（自 1947 年起）為例，發現該教教義對於男性氣概、女性特質抱持寬容態度，主張人類的靈魂深處沒有男女性別區分，以性別自由（gender free）的立場，允許多樣性別或極具個性的教徒入會，鼓勵他們勇於做自己，熊田一雄認為這和教主五井昌久的個人經歷、教主夫人的高學歷和經濟獨立、戰敗後的時代背景有關。其次，熊田一雄（2002）研究 1970 年代之後出現的新興宗教 God Light Association（GLA）系列的內觀教團「流浪之光」，該會宗旨強調男女沒有差別，展現性別自由，對於追求功成名就的世俗價值相對冷淡，指導原則之一是「讓男性氣概崩潰」。這是教團考量信眾社會階層多為都會、高學歷的中高齡男性，也和教主田池留吉回顧自己前半生（神風特攻隊隊長、數學老師和校長）後改採柔和的生命態度有關。檢索「流浪之光」會內投書發現，面對主流規範要求男性在體力、權力、性能力等方面的強勢作風，不少男學員表達很深的無奈，這些中年男性可能沒有處理好母子關係而逕至成年，中年危機正好是反省、修正男性氣概認同的時期。熊田一雄（2004）再以跨性別（transgender）概念，分析日本神道系統宗教大本聖師出口王仁三郎的男性特質，他自稱「神道界的任俠」，如異性戀一樣過著結婚育子的生活，重視近代家庭倫理與夫妻關係，但內心深處卻抱持女性化的渴望，是一位極端自戀、男體女靈的教主。他外表色白柔肌，多才多藝喜好演劇，高度讚嘆女性的陰柔之美，以女裝（drag）現身於信眾面前，展現神道教自古以來男性奉祀官的女裝扮相，在軍國主義高漲的時代主張和平，鼓吹同情女性與之同甘共苦，對於性也抱持寬容開放的態度。

綜觀上述，制度性宗教從教團、教主、教義、教儀等手段營造內部男性氣概的氛圍，無論是以男性入會為前提的教團，或是對性別採取寬鬆態度的教團，透過這些實例，吾人可以從中窺見男性氣概建構的曲折過程。

二、聖俗競合下的男性氣概

宗教產生於社會，無法自外於社會，聖俗接觸引發一連串的衝突協商是必然的，不少研究進一步揭開男信徒面對教團內外聖俗價值競合時的經驗。如前所述，本文從社會建構論的立場定義男性氣概，注重宗教與社會的互動關係，是故，除重視制度化宗教對信徒的影響外，⁵也關照到信徒面對教團內外男性氣概聖俗價值衝突時的應對，可從牙買加的五旬節教派和臺灣的民間信仰兩個實例來看。

二宮健一（2010）研究牙買加演唱福音音樂的男歌手（gospel Deejay）同時也是五旬節（Pentecostalism）教派信徒的男性氣概之建構過程，充滿各種張力、衝撞與妥協。首先，該地原本就有壁壘分明的白人文化與黑人文化、基督徒男性（軟趴趴、娘娘腔、幼稚、缺乏男性氣概）與非基督徒男性等二元對立的價值觀。其次，五旬節教派是當地基督教教派中信徒人數最多的一支，年輕歌手演

⁵ 威廉·詹姆斯（William James, 2001）從實用主義的角度將宗教帶給人的感受分成兩部分，第一是制度化宗教所衍生出的經驗，體驗常從儀式而來，但他認為制度化宗教陶養出來的虔信通常只是一種因循的習慣。第二是個人私密的宗教經驗，屬於密契主義（神秘主義）的範疇，這才是威廉·詹姆斯比較重視的部分。然而社會心理學否定這種看法，認為宗教制度、組織及歷史對於個人宗教體驗的影響不能小覷，宗教體系使用的語言與觀點，提供個人看待自己生命的角度，也提供個人自我轉換的基礎（蔡怡佳、劉宏信，2001），本文採取此立場。

唱的福音音樂傳達傳統基督教的教義，批判人世的腐敗墮落及罪惡、和撒旦宣戰、強調人神關係的修復等，但也加入性暗示和殺戮氣息的歌詞。不同於這些演唱福音歌曲的唱片騎師（Disc Jockey，以下簡稱「DJ」），一般 DJ 的演唱空間滿布髒亂、菸酒毒品乃至亂性雜交，飽受許多年長基督徒的批評，但經常在戶外免費演唱的音樂，卻是牙買加底層貧困百姓的重要娛樂，故仍大受歡迎，一般 DJ 的男性歌手在當地男人眼中經常和無法無天的人、惡漢、流氓、狙擊手等看似負面卻又英勇、令人崇拜的意象連結。總之，演唱福音歌的 DJ 必須在教會與俗世、被拯救和不被拯救、批判與擁護等衝突的價值間不斷穿梭，在基督教道德容許的範圍內唱聖歌，建構自身的「基督徒」、「男性」氣概。教會不是他們唯一的歸屬，教會希望把他們從世俗拯救回來，但教會也仰賴他們透過歌曲傳福音，但他們未必全然接受教會的指導及教義，而是在聖俗兩端拉扯，讓自己的生活更美好。

針對臺灣民間信仰儀式中「暴力型」男性氣概的建構與解構之論文共通探究的是，信徒如何在聖俗競合中遊走以建構自身的男性氣概。學習武術的白安睿（Avron Boretz, 2000）以臺東寒單爺為例，探討漢人宗教情境中的男性氣概，認為那是民間信仰中男性暴力或流氓文化的表現，是漢人「武與江湖」的傳統和臺灣底層勞工階級文化相互增強的結果，民間信仰中的男性氣概，正是漢人地方文化裡重要的文化表現。參加寒單爺武陣表演的青少年以儀式性的暴力吸引大眾注意，也滿足他們挑戰父權、取代父親的慾望（張珣，2011）。還有，郭益昌（2011）將嘉義市八家將的展演置於主神五府千歲代天巡狩的儀式脈絡，探討作為軍事武力的儀式表演所展現的暴力內涵，分析角色及個體扮演特定角色時呈現的多元男性

氣概，指出多元男性氣概與他們在地意識與角色意識象徵界線間相互關連的重要性。⁶

本節從「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」兩點，整理了男性氣概與宗教的論述，前者是教團內的背景說明，後者是內外聖俗價值的折衝過程。由此觀之，制度性宗教對於信徒有著深淺不同的影響，信徒面對男性氣概聖俗價值衝突時也有各自的回應，充滿了張力、衝撞與妥協，研究者須在特定時空脈絡下剖視才能做出明確的掌握。教主、教團、信眾彼此的關係，有賴於教義的補強連結，因此，接著再闡述佛教教義中男性氣概的論述。

參、佛教教義中的男性氣概

三藏十二部、六經十一論等佛教經典對於佛陀、菩薩、法王、善男子、大丈夫、優婆塞等男性特質都有描繪，從外貌身形到氣質內涵，譬如，廣為人知的三十二相、八十種好合稱「相好」，三十二相是指轉輪聖王與佛的身體所具足之 32 種特徵，是根據古印度人的審美觀而建立，最早與轉輪王傳說一同出現，認為轉輪王將具備這 32 種外貌特徵。和本文最有關的是善男子、優婆塞這類男性，經典稱呼在家眾常用善男子（梵語 *kula-putra*），「善」是對信佛聞法而行善業者之美稱，《勝鬘經》強調善男子之條件為「捨

⁶ 除了漢人宗教外，劉璧榛（2010）分析噶瑪蘭人獸靈（*Saliman*）獵物的靈魂信仰及打獵活動的象徵再現，探索男性氣概與權力如何透過信仰實踐建構出來，從 19 世紀初噶瑪蘭人受漢移民衝擊、日本殖民、1950 年代基督教進入，到近年來族群關係改變等時代脈絡，掌握獸靈中具流動性的男性實踐與替換，並從情感表達面切入，看獸靈的社會想像如何成為男性面對社會壓力下情感抒發的方式，在內外動態變遷的影響下，理解男性氣概非穩定性的養成、男性權力產生的社會邏輯以及性別多元權力形成的過程。

離我執、我意，至心歸命於佛」，《阿彌陀經》通贊謂善男子即持五戒之在家男子。善男子的別稱是優婆塞（梵 *up ā saka*），意譯清信士、近事男、近善男、信士、信男，指業已皈依佛法僧三寶，誓守在家五戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）的男性佛教徒，在漢地常稱為居士。

本研究的《廣論》其善男子具備什麼形象或條件？《廣論》（*Lam-rim Chenmo*）原是藏文，由格魯派祖師宗喀巴（1357-1419 年）依照阿底峽尊者《菩提道燈論》及其三傳弟子震惹瓦的註釋要旨，總攝佛經三藏十二部要義，由淺入深編寫而成的論典，1934 年由漢藏教理院法尊法師漢譯，在漢地廣為流傳。分為五部分：1.「道前基礎」是在修下、中、上三士道之前的加行；2.「下士道」是脫離三惡趣，生人天善趣的法門；3.「中士道」是解脫三有輪迴，斷煩惱證涅槃的法門；4.「上士道」是發菩提心，修菩薩行，證大菩提果的法門；5.「止觀」兼修才能明瞭見真實義，詳細抉擇清淨正見。⁷《廣論》提及善男子之處甚多，幾乎都是諸佛對善男子之教誡內容，試舉其中一例：

如是亦如華嚴經云：「善男子，若諸菩薩，為善知識正所攝受，不墮惡趣。若諸菩薩，為善知識所思念者，則不違越菩薩學處。若諸菩薩，為善知識所守護者，勝出世間。若諸菩薩，承事供養善知識者，於一切行不忘而行。若諸菩薩，為善知識所攝持者，諸業煩惱難以取勝。」又云：「善男子，若諸菩薩，隨善知識所有教誡，諸佛世尊心正

⁷ 〈菩提道次第廣論〉，維基百科，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%8F%A9%E6%8F%90%E9%81%93%E6%AC%A1%E7%AC%AC%E5%B9%BF%E8%AE%BA>。（點閱日期：2017 年 1 月 18 日）

歡喜。若諸菩薩，於善知識所有言教，安住無違近一切智。於善知識言教無疑，則能近於諸善知識。作意不捨善知識者，一切利義悉能成辦。」不可思議秘密經中亦云：「若善男子，或善女人，應極恭敬，依止親近承事尊重。若如是者，聞善法故成善意樂，及由彼故成善加行，由是因緣造作善業，轉趣善行，能令善友愛樂歡喜。由是不作惡業，作純善故，能令自他不起憂惱。由能隨順護自他故，能滿無上菩提之道，故能利益，趣向惡道諸有情類。是故菩薩應依尊重，圓滿一切功德資糧。

宗喀巴引證《華嚴經》、《不可思議秘密經》，為修行的善男子開示經典中佛說親近善知識的種種殊勝利益，這裡的親近善知識指的就是「依師」(Askwilliam, 2014)，是學佛重要的起步。善男子除了信佛聞法、捨離我執、持戒清淨外，「依師」是達成這個目標不可或缺的條件，放到本文的脈絡，這裡的師和教主（釋日常）教團（福智）緊密結合，影響了信眾對於修行和男性氣概的認知及實踐。上述從「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」、「佛教教義中的男性氣概」三點，本文架設出佛教道場男性氣概研究的初步結構圖（圖1），分成神聖、世俗、男性氣概三部分，以雙箭頭表示彼此共構相互影響。此處的神聖是指，宗教場域內教主教團教義等所象徵的神聖性，「佛法」是佛所說之教法，包括教義及教義表達之真理；世俗是世俗價值或「世間法」，乃自惑業因緣所生之三界有情、非情等一切法，此等諸法皆為有漏無常。眾所周知地，佛法包含勝義諦（超越世間的道理）和世俗諦（世間的道理）部分，在四聖諦中，苦諦與集諦為世俗諦，滅諦與道諦為勝義諦，因此佛法和世間法並非全然二元對立、孰高孰低或固定不變的概念，兩者有相容之處，面對時代變遷，都遭遇被重新詮釋

或批判的命運，本文重視受訪者在男性氣概上的實踐以及他們對於佛法和世間法的解讀。

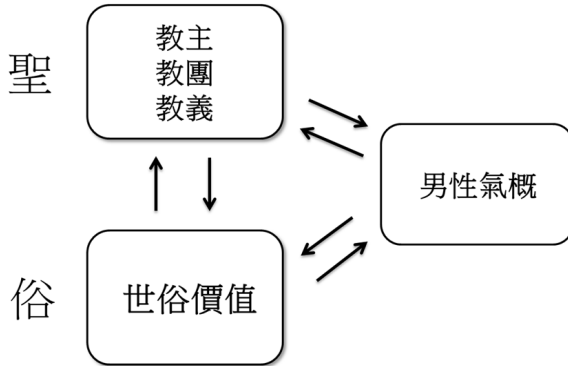


圖 1 佛教道場男性氣概研究結構圖

資料來源：筆者製作。

肆、福智《廣論》班的中年男眾

本節先介紹福智創辦人及發展概況、釋日常鼓吹《廣論》班的意義，並指出《廣論》班先行研究的盲點，由此凸顯本文的特色，然後，從設定中年男眾的理由、受訪者的選取這兩點說明本研究的訪談對象。

先簡介福智創辦人及發展概況。創辦人釋日常生於 1929 年，從小父親教他背誦四書五經，鼓勵出家利益群生。1947 年隨叔父渡海來臺，於臺南工學院（國立成功大學前身）土木工程學系畢業後，1965 年於苗栗獅頭山元光寺出家，親近海內外漢藏佛教大德，遍學大小乘佛法，持戒嚴謹。1987 年起講授《廣論》，1992 年創辦福智團體，成立比丘、比丘尼僧團，創辦「財團法人福智寺」，1997 年成立福智文教基金會，推展文教活動，針對教師、教育行

政人員、大專青年、企業主管舉辦生命教育成長營等。1997年創辦慈心有機農業發展基金會，協助農友從依賴農藥及化肥的慣行農法轉為有機耕作，由在家弟子成立「里仁公司」，開發健康安全的加工食品及生活用品，希望形成生產、銷售、消費互助的循環。2000年在雲林古坑創辦福智教育園區，涵蓋各級學程，規劃終身學習園區，釋日常於2004年10月圓寂。其次關於鼓吹《廣論》班的意義，釋日常早期以漢傳佛法為主，46歲後於美國始學藏傳佛法，深契黃教始祖宗喀巴，《廣論》最為服膺讚嘆，此論乃統攝成佛要津，激發其建立佛陀緣滿教法之志業，58歲隻身至印度達隆沙拉辯經學院求法。期間深受達賴喇嘛之啟發，誓志回臺弘揚《廣論》，然以教法深奧非具備相當資糧難奏功效，為使學員從生活中落實串習《廣論》內涵，避免獨學無師友之策發砥礪，盲修瞎練之弊端，遂採多元化組織化之共學模式，建立以十善業為基礎之共業團體，如此學佛增上方有根基（蔡纓勳，2006）。

由此觀之，福智的特色是：不同於不尚經論只重慈善的教團，也迥異於靜態的講經坐禪之道場，而是標榜解行並重、知行合一、理論和實踐兼備的宗教團體。是故福智人都得讀《廣論》，它是一切學習和參與的根本，是福智人生活的圭臬，要瞭解福智人學佛歷程的變化，《廣論》班是必要的起點。根據福智臺北學苑管理部提供的資料，從1990年開始設立《廣論》班，到2011年年底，全臺約六萬人1,900班次。對應《廣論》班的盛況，以《廣論》班學員為對象的研究越來越多（柯淵福，2004；賴信弘，2007；林文章，2008；徐秀慧，2008；黃美華，2009；吳勢方，2009；張麗俐，2010；徐富珊，2011；黃怡婷，2011；鄭吟雀，2012），這些以碩士論文為主要的研究其特色有三：(1) 作者多在《廣論》班研讀，以訪談或敘事研究法（research method of narrative）收集資料，受訪者口述的個人經驗成為主要資料來源。(2) 多數研究突顯福智的組

織文化和學習體制，學員浸潤其中形成特有思維，身心逐漸產生變化，肯定《廣論》班帶給學員正向轉折，在角色建立、人際關係和行動力方面呈現有益的結果。(3) 多數研究強調「萬法唯心造」的重要，改變世界最快的方法就是改變自己看世界的方法，學員原有的生活經驗，對學佛有的是助力有的是阻力，根本差別在於心念反應，主張可透過正向思惟進行反省，輾轉增上。綜觀這些研究，比較接近《福智之友》、《福智之聲》等教團內部流通的刊物，刊載信徒學佛的心路歷程，提及信徒面對教團內外聖俗價值競合時的回應，強調透過共學勤修最終都能離苦得樂。然而，其最大的盲點是缺乏對教團、教主、教義解構性的檢證，本文試圖彌補這樣的缺憾，故從：(1) 解構教團如何藉由《廣論》打造「依師」氛圍，將釋日常形塑成修行及男性氣概的典範；(2) 解構信徒對《廣論》的詮釋，如何藉此強化「依師」在修行中的重要，以及如何展現出道場所期待的男性氣概。

為了說明本文的訪談對象，分別從設定中年男眾的理由、受訪者的選取兩部分來看。設定中年男眾的理由有二：(1) 福智的男眾很少，退休人士及中年人為主，年輕人只出現在不以研讀《廣論》為主的其他活動，如大專班或青少年班。(2) 「中年與學佛」兩者關係密切，釋日常在〈學佛次第講座第一講：人生歸向人生何去何從？〉強調，「中年是人生當中真正有作為的最重要的部分」；⁸ 印順導師（2003）在《學佛三要》序章〈學佛之根本意趣〉說，「一到中年以後，對此碌碌人生就有所感觸。在忙碌中確實曾獲得了高官、財富、地位，但不久就失去了，好像什麼都是空歡喜，什麼都毫無成就。……這一問題往往容易使人生起悲觀消極，萎靡頹廢的

⁸ 日常法師，〈學佛次第講座〉，佛學資料，網址：<http://www.theqi.com/buddhism/talks/index.html>。（點閱日期：2015 年 1 月 21 日）

觀念，但佛法卻並不如此。」兩位法師的見解多少解釋了中年男眾進《廣論》班的原因：對生命的意義開始湧現疑惑，渴望找到更為究竟、終極的答案。

其次是受訪者的選取，筆者於2012年11月至2013年12月底進行10名受訪者的訪談（表1），刻意排除在福智內擔任全職的師兄，因考量他們身處環境較單純、持戒相對嚴謹、同仁對師與法的認知趨於一致，故選擇還在外部職場工作或已退休者，外在世界衝突多險惡多，掌握他們如何化解衝突正是本文的課題之一。賢兄、國兄、臣兄是筆者《廣論》班K教室的同學，祺兄、瑞兄是關懷班的同窗，其他師兄由他們引介。受訪者的年齡落在47-61歲之間，符合中年階段。學歷方面6位碩士、2位學士、2位專科，口語表達清晰流暢。工作經歷有自營公司、資訊科技大廠的高級主管或具備創投公司和半導體大企業高階行政主管的資歷及退役軍人，就學經歷來看，受訪者具備都會中產階級的條件。他們均已婚且為人父，經兄已當了外公，只有朝兄受訪時為離婚狀態。讀《廣論》的時間，除了祺兄還在第一輪外，其他9位讀到增上班（第二輪）及善行班（第三輪），5位已在護持《廣論》班，都具備一定的佛學素養，嫻熟福智的慣用語（觀功念恩、隨分隨力、隨喜、護持），沿引《廣論》琅琅上口。讀《廣論》的緣起多數是對佛學佛教相應，宏兄生於虔誠的一貫道家庭，對佛法的理解和接受度很高；祺兄對佛教本來就不排斥，喜歡看佛教頻道電視節目，翻翻善書佛書；榮兄原本是在妙天禪修班，認為該處有歛財之嫌收費過高，尋尋覓覓後就來福智。除了學佛的善根外，家人親友的介紹功不可沒，透過同修（妻子）的渡化而進入；讀《廣論》的順緣多，來自家庭工作的阻礙幾乎沒有，《廣論》教室離自家或職場不遠，各方都很暇滿。

簡言之，10 位受訪者具備「都會中產階級、一定佛學素養、學佛歷程暇滿」等特質，這樣的選取當然無法涵蓋福智的所有男眾，《廣論》班因地域別（城鄉）或職業別（大專教師、企業主管）開設，學員會有不同風貌。故本文並無預設一個固定或特製的福智《廣論》班中年男眾男性氣概之形貌，眾生根器不同，因緣聚會共學，但仍背負自己宿生的業果。《廣論》班的存在，讓眾生在載浮載沉的世間找到上岸之路，《廣論》班的學習是「共業、不共業」的並存，故在整理、分析這些男性氣概的輪廓時，會兼顧「普遍性—特殊性」的準則。

表 1 受訪男眾學員一覽

化名	年齡	學歷	工作經歷	家庭狀況	讀廣論時間
柏兄	61歲	碩士	44歲上校退役，中央部會技正。	已婚，2子	2008年春起
宏兄	59歲	碩士	51歲海軍上校退役，智慧財產權法律事務所退休。	已婚，2子	2008年春起
瑞兄	58歲	專科	中央部會秘書室技術工友	已婚，2子	2001年秋起
祺兄	57歲	碩士	科技大廠經營資訊處處長	已婚，2子	2010年春起
朝兄	56歲	專科	自營公司	離婚，3子	2006年春起
榮兄	53歲	碩士	自營公司	已婚，3子	2008年秋起
經兄	52歲	學士	創投公司副總，科技大廠半導體行政協理，已退休。	已婚，1子	2008年秋起
賢兄	48歲	碩士	42歲上校退役	已婚，2子	2005年秋起
國兄	48歲	學士	41歲中校退役	已婚，3子	2009年秋起
臣兄	47歲	碩士	營造大廠海外部副組長	已婚，2子	2009年春起

（注）依年齡順序排列
資料來源：筆者製作。

伍、結果與分析

本研究是佛教道場男性氣概初探，並非直接將宗教修持的內涵界定為男性氣概的內涵，而是從宗教修持的內涵當中，努力找出與男性氣概相關的具體事項和元素。研究結果以「萬善根本從師出」、「菩提道上優婆賽」、「當善男遇見信女」三項命名呈現，「萬善根本從師出」強調教團打造依師的氛圍，以及信眾對於修行典範及男性典範的追隨；「菩提道上優婆賽」突顯道場內展現與沒有展現、承許與不被承許的男性氣概，又分為勇於承擔（身）、清淨語業（語）、摧伏我慢（意）三點；最後是「當善男遇見信女」，凸顯道場的男女無別或男女有別，對於男性氣概的實踐造成什麼影響。三項結果依（圖1）由教主、教團、教義、世俗價值等面向切入，透過參與觀察與訪談兩類資料進行交叉檢證。在此，針對研究方法先言明以下兩點：

1. 本文以回顧式的參與觀察做為研究動機，它同時也是實質的研究方法，清楚交代個人參與《廣論》班的過程、經驗和感受是必要的，並輔以半結構式的訪談大綱（附件）進行口述資料的收集。參與觀察資料與訪談資料不會全然一致，也有相左之處，相左意味了研究者的我與受訪者的男眾對於男性氣概認知的落差，正如休謨、穆拉克（Hume and Mulcock, 2010）所說，這些令人不安的田野經驗、尷尬的社會空間，才是參與觀察法具有潛在創造力的所在。

2. 佛教教義有「男女區別只是色相」之見，所有修行者皆須朝向「依師」、「勇於承擔」、「清淨語業」、「摧伏我慢」等目標邁進，本文取其為男性氣概的指標，並未否認女眾也須被如此教化。不同的是，女眾對於「依師」、「勇於承擔」、「清淨語業」、「摧伏我慢」

的認知和實踐與男眾迥異，無論在福智的內或外，聖俗價值對男女的制約依然存在，無法視而不見，進入陰盛陽衰的佛教道場，不會自動地就「非關性別、只關修行」，男女無別但也男女有別，性別界限時而曖昧時而清晰，本文目的就在揭開聖俗、內外、上下、師徒、顯隱、今昔、男女的競合關係，期能更多元辯證地趨近福智男性氣概的輪廓。

一、萬善根本從師出

「依師」是善男子的主要特質，也是學佛的重要步驟，賢兄提及他對創辦人釋日常很尊敬，雖沒見過本人，每當唱讚頌、憶師恩法會、法師帶共學時，只要一想到師父就會不自覺地流淚，他相信這是宿世的師徒因緣，還勝於自己的親生父母。⁹ 隨身攜帶小本《廣論》的朝兄不諱言地說，以前他會覺得出家人「最沒有生產力」，每天只會誦經，現在才知到出家很不容易，要有善根、福報、福德資糧的人才能，出家人必須做到「正知而行，密護根門，飲食知量、精勤修習、恬寤瑜伽」，這是一個典範，在團體內出家的人都是，平常人容易放逸很難做到。所謂的典範是釋日常、上座法師、執事法師散發出來的人格特徵之加總，特別是釋日常「有使命感、意志力堅強、對於善法的執著、謙虛有禮、為眾生為別人」等特質，是受訪者共同稱許及景仰的。「我很崇拜他的謙虛，師父開示時常說他很感謝弟子學員，常說從我們身上學到很多，他的謙

⁹ 開公司的榮兄舉出的典範是星雲大師，進福智時釋日常已經圓寂，他沒有親炙沒特別感覺。雖沒去佛光山，《人間福報》他每天看，從大師的套書知道把佛教宣揚到五大洲，團體可長可久，就制度僧團管理傳承來說，他認為福智有待加強處很多。可以說，榮兄是從事業「管理經營」的角度，評論星雲大師的風範及佛光山。

虛精神也是一種男性氣概。團體內的上座法師都有承襲師父的風範，法會時帶領我們的法師，從世間標準來看都很彬彬有禮、內斂低調，在日常師父的領導薰習下，都很有男性氣概及風範。」¹⁰ 其中，又以釋日常的自我表述—「常敗將軍」，最令男眾佩服感動，成為其身散發出的典範特質。

學《廣論》後 Model 就是日常師父，他一直說自己是常敗將軍，所謂的常敗是指永遠和自己的煩惱戰鬥，不要被自己的煩惱所征服，我覺得師父也未必真的是敗，講《廣論》講到最後沒人了，他在理念上堅持，其實是勝利的。觀觀念恩、代人著想等理念，沒有戰勝意志是很難形成的。師父說自己是常敗將軍，只是他的自謙，其實他有戰勝、正面的理念，建立里仁和淨智，都要有很強大的意念，忍受痛苦才可推動，想要光復大地光復人間，人心有多難啊。（臣兄，2013.2.14 訪談）（粗體與底線為筆者強調處，以下同。）

在此呈現了男眾對於出家師父的看待，特別是創辦人釋日常「具使命感、意志力堅強、對善法的執著、謙虛有禮、為眾生為別人」等特質令人仰望，多數人以釋日常為準為尊，「師—徒」、「教主—信眾」的階層關係難以撼動。道場內對宗教權威的膜拜隨處可見，從教主、教團、教義三者去檢視，筆者常聽信眾言必稱師父，以「師父說、師父教導我們、這是師父的告誡、這都是師父的功德、受師長攝受最幸福……」做為開場白或結束語，對釋日常的讚

¹⁰ 但國兄坦言，釋日常離他太遙遠，他修的已經很好，但和男子氣概無關，師父們是中性的化身，就像菩薩沒有性別，不偏男不偏女，沒有把師父想成是男還是女，他們有不可侵犯和不可抹滅的地位。

美是當事人深思熟慮、蒙受感召後說出的，但也可能是宗教論述（religious discourse）即「特定宗教場域裡，各種文字或非文字形式的符號網絡中，所要傳達出來的訊息」（丁人傑，2009: 61）強力催眠的結果，日積月累形成僵化的口條複誦、制式的照單全收、無意識的反射動作。此點表現在許多方面，《廣論》的消文釋義已有不同版本，福智還是以釋日常的白話手抄稿和語音檔為主，教主的神聖性難以撼動。最明顯的是教團定期舉辦無限上綱的造神運動，不斷打造釋日常擁有不可侵犯、不容批判、至尊無上的崇高地位，憶師恩法會結束前後，班長都要求學員分享心得，強調《廣論》提及的「作師所喜」，弟子要做師父歡喜的三件事「供獻財物、身語承事以及如教修行」，鼓勵學員讚頌師父德行，也吻合知恩、念恩、報恩的教義。

和男性氣概的展現更有直接關連的是，教團在眾目睽睽的大型聚會中，有意（還是偶然）安排讓男性氣概「崩盤、潰堤」的感性場景，至此不再是「男子有淚不輕彈」，而是「不哭不能稱好漢」，在福智筆者聽過無數人的見證，比丘和男眾公開情境的哭泣經驗屢屢出現，而且，這些哭泣經驗都和強化教主的神聖性密不可分。憶師恩法會上中年比丘數度哽咽，回想釋日常鼓勵其出家並安排俗家父母生活；全國教師營中事業有成卻養出逆子的中年男醫師淚流滿面，感謝釋日常協助修復親子關係；透過視訊人生勝利組卻中年罹癌的男醫師泣不成聲，往生前談論和釋日常和福智相見恨晚的遺憾。¹¹

¹¹ 黃倩玉（C. Julia Huang, 2009）討論釋證嚴與慈濟的關係，在領袖魅力（charisma）與組織、科層制這組命題上提出解釋，探討哭泣表現在整個領袖魅力運動中的位置。陳淑娟（2010）評論該書時說，黃倩玉分析哭泣在慈濟文化的意義，認為是領袖魅力運動的常規化，哭泣代表情緒神入（ecstasy），

綜觀上述，透過宗教論述長期慢性的催眠，教團把「具使命感、意志力堅強、擇善固執、謙虛有禮、為眾生為別人」等特質，順理成章地移轉至教主身上，引領進到福智學佛的男眾，勇往直前地追尋宗教典範及男性典範，這些特質部分吻合世俗對男性氣概的要求，在此聖俗沒有衝突，而是互相烘托相得益彰。對於教主歌功頌德的造勢，在許多道場或宗教集會上屢見不鮮，福智也不例外，這種對宗教權威的跪拜能夠存續，是聖俗內外兩股勢力長期強烈共構的結果。對教團而言，這麼做是基於《廣論》教義也是為了管理或凝聚向心力，「依師」是首要是源頭；對選擇留在道場的信眾來說，「依師」是從薰習、認同到深信不疑的內化過程，對教團日漸依存日趨信任，對教主的崇拜似乎也變得自然。特別是比丘和男眾公開情境的哭泣經驗屢屢出現，讓福智男性暫時脫去世俗男性氣概的網綁，也顛覆了世俗「男子有淚不輕彈」的見解。

二、菩提道上優婆塞

本節深入福智男眾對教團內男性氣概的感受和體驗，掌握道場內「展現與沒有展現」、「承許與不被承許」的男性氣概，以勇於承擔（身）、清淨語業（語）、摧伏我慢（意）三點命名，透過外顯、不存、內隱的對比加以捕捉。勇於承擔是福智男性氣概「最重要也最明顯」的註記；造口業是道場內「沒有展現」出的男性特質，故清淨語業是呈現的樣態；貢高我慢則是「展現出來、卻不被承許」

信徒因宗教共鳴、領袖魅力的訴求、儀式、志工經驗及情緒（責難、衝突與驚愕）等狀況而哭，但陳更強調情緒表達是「社會建構」的，追問慈濟哭泣文化如何形成，宗教對信徒在儀式中如何表達情緒，什麼情緒被鼓勵或被壓制都有一套建構機制，本文認為這種哭泣是信眾和教團、教主、教義共構的結果。

的男性氣概，故摧伏我慢是飄盪的氛圍。之所以釀成這種氛圍，除了教團透過「依師」的宗教論述及《廣論》的教義不斷予以提策外，也是男眾面對聖俗價值競合時進行轉換和化解之後的結果。

（一）勇於承擔

受訪者口中福智的男眾大多正直良善，國兄坦言在福智一般男師兄身上，他看到的是「好人」的形象，看不到世俗狹隘的男性氣概；祺兄也說世俗男性氣概常強調自我表現、自以為是，進福智學佛後男眾通常變得低調許多；臣兄則說佛教團體或福智的男眾，多偏陰柔內斂型，這種人未必懦弱，世俗展現強悍的男性氣概，但面對問題時未必真的具備。「好人、低調、內斂」等特質不僅是受訪者普遍承許，也是筆者長期觀察所得，重要的是他們異口同聲強調的「勇於承擔」。福智男眾不是禪坐不動、唸佛讀經或停留在佛學知識的探討，而是身體力行、投入義工、參與法會，在和釋日常和《廣論》感應道交的前提下進行。「多數願意進來的人都是善根不差，相當程度認同要對別人關心付出、有慈悲心、惻隱之心等價值。師兄都很有禮貌笑臉以對，有機會當義工時，大家都變得勇於承擔。」「六、七年來在福智內我碰到的是有修維的師兄，他們講話很有條理，內斂而有內涵，依《廣論》和師父的開示去發言，和一般的娘娘腔（女性化特質，矯揉造作，講話撒嬌）不同。當義工時不分彼此和職位，同心協力想把事情做好，法會時真的很累很忙卻始終面帶笑容，做事很帶勁，護持的當下都盡心盡力。他們的目標所緣很明確，就是服務人群，與法相應。」受訪者從團體內特定師兄（領導者居多）的言行身教，也從與這些人的真實互動中，沉澱出對於男性氣概的具體看法。

八關齋戒義工結行時，教室長他會仿效佛陀授記（預告多久後會成佛）弟子的方式說，「你是承擔什麼工作？茶水組的，喔，那你來世會……再來會是哪個位階……」，他很會觀待別人，沒有霸氣，用他的真誠與你相處。關懷班班長曾師兄是我和太太的偶像，他很早就跟隨師父學習，不會倚老賣老表裡不一，內心有法，講話很柔和，不會霸氣，教導我們時不用指責而是用詢問的方式，讓我們在做義工的過程中，產生自己的理念，然後對比師父的理念及法的內涵，在行為上或教導上他都很客氣，這就是內斂。（瑞兄，2013.5.1 訪談）

由此看來，福智男眾「勇於承擔」的作為就是身體力行、投入義工、參與法會，在和釋日常及《廣論》相應的前提下持續精進，不愧是「菩提道上善男子、勇於承擔大丈夫」的真實化身。回顧筆者的觀察經驗，全球消災祈福法會上，科技大廠高級主管的祺兄擔任總召忙進忙出、指揮若定，他始終面帶微笑、虛懷若谷，絕不攬功自居，還不時關心他人。全國淨智營的大會現場當司儀的師兄，中場休息面對湧入的疑問無法回應時，沒有一絲難色，只頻頻彎腰道歉、努力協調，霸氣瀕臨「死語」，感受不到霸氣，也沒有霸氣了！要追問的是：福智男眾為何會異口同聲說出「勇於承擔」是男子氣概的要件？

掀開教主、教團、教義三者的脈絡來看，福智在全國及美加、日韓、香港、新馬等地開辦《廣論》教室、推動有機農業、創建「里仁」食安店鋪、舉辦大型成長營或宗教法會、成立古坑教育園區等，這些法人事業的推動需要相當的人力，「勇於承擔」似乎成了釋日常、上座法師、執事法師、《廣論》班教室長班長諄諄教誨

的四字箴言，是一個不折不扣被建構出來的產物，是教團精心打造的宗教論述。法會中師父的講經開示、團體內所有活動的前行結行、學員的入班宣導等各種場合，筆者隨時耳聞這四個字，班長鼓勵學員參與義工時都說：「做最多，就賺最多！」因為「勇於承擔」這套論述和《廣論》強調修菩提心、大乘行者自他兼利等核心教義結合，被灌輸成是學佛者累積資糧、消除業障、淨罪集資最好的方法（鼓勵學員清掃道場廁所、整理最骯髒的環境），「勇於承擔」帶來的殊勝功德是誘發學員參與及學佛的原動力。

當這套「勇於承擔」的宗教論述擺放到男眾身上，結合世俗對男性氣概的合理要求，如大丈夫應該要「勇敢負責、有擔當、站出來、挑大梁……」等觀念，聖俗價值再次無縫接軌，男眾也就當仁不讓。釋日常於 65 歲起為僧俗弟子講授《論語》，積極弘揚孔孟儒家思想，儒家重視「仁以為己任，任重而道遠」，行仁就是「凡事都是推己及人，為別人設想」，仁乃博施利他之心，為儒家之最高心法，相當於佛家之大悲心，儒佛教法雙管齊下相得益彰（蔡纓勳，2006）。所以當筆者詢問有無其他男性氣概典範時，得到的答案還是「勇於承擔」，主要來自父執輩男性，這裡的承擔是指家庭責任。「父親 1949 年逃到臺灣，兵荒馬亂血流成河當中安定自己和家眷，勇敢、鎮定、智慧，乃最佳典範。我的大哥也是，講義氣願意承擔，毫無保留大力具足。」「勇於承擔家庭、負責孝順、扛起家計的人，都屬有男性氣概的人。我二哥貢獻家庭很多，繼承父親的牙醫事業，對家庭財務家計改善都有做到；父親像座山，在我心中是一個典範，努力工作賺錢，培養小孩唸書，家庭觀念很重。」

可以看到，教團強力連結教主、鼓吹教義，讓法人事業的推動不乏人力順利進行，讓進到福智學佛的中年男眾在「勇於承擔」上發揮地更加淋漓盡致；男眾之所以願意接受、相信此一論述，則是

連接了教團、教義和世俗對於男性氣概的期待後做出的判斷及表現，它成為福智男性氣概最重要也最明顯的註記，而且和世俗要求男性陽剛的「霸氣」畫清界線，轉以「好人、低調、內斂」等姿態展現，跳脫世俗男性氣概的既成觀念，再度顛覆了世俗男性氣概的定義。

（二）清淨語業

以上是道場內展現出來重要而明顯的男性氣概，為了更加趨近男性特質的氛圍，透過對比進一步呈現那些「沒有展現」出來的男性樣態。在福智筆者從未聽聞任何師兄姐飄過粗話及黃色笑話，所謂的沒有聽聞到底該如何解讀呢？

職業軍人出身的國兄、營造業的臣兄、從商場轉公職的瑞兄，提出其親身經歷及看法。「以前我在部隊會將常講粗話，但在家人面前都不講，角色扮演要區分清楚。當小孩在講流行的粗話時我都會制止，告訴他那只會自貶身分。在部隊基層工作常會使用共同的語言，粗話是其中一種，這和喜歡與否無關，就像在福智要講『隨喜』一樣，在軍隊基層講彼此都能認同的粗俗用語，才能顯示出我們是同一類的人。我回家接到部隊打來的電話時，有時仍會習慣性地以三字經回應，我家師姐（太太）很驚訝，會阻止我說粗話。」「我是在營造業，那是一個男性氣概強勢展現之地。講粗話的人是為了某種需求才講，為了要求嚇唬對方，為了工作需要，本身也處於不安的心理狀態，很少人故意願意這樣講。我不會講也不需要講粗話，黃色笑話更不會，學《廣論》後，這是戒相和持戒有關。」「我喜歡應酬與人互動，很多生意都是在應酬時完成的，粗話國罵我講不出口，但以前我的環境裡很多人講，習以為常，事業主都是男的，講黃色笑話是聯誼的一種互動，可以拉近彼此距離。讀《廣

論》後應酬少了很多，有應酬時會想如何觀待同事，反省自己以前毫無忌憚、講些不如理的話，自己的習性還在。現在是公家機關，加上《廣論》的薰習，已經不會講粗話了。」

簡言之，職場環境（軍隊、工地、商場、公家機關）和授受關係對象（小孩、家人、同事），相當程度影響了男人講不講粗話或黃色笑話的作為。受訪者知道要盡量隨俗、隨和甚至隨遇而安，但似乎認為，講粗話是軍隊或營造業等以男性為主的職場之特有生態，也是一般商場的男性文化，根本是工作的延伸，無可厚非；至於黃色笑話，職場和應酬也會（要）講，算是社交聯誼、紓解情緒的方法，無傷大雅。他們對世俗男性講粗話、講黃色笑話採取寬容的態度，來道場學佛研讀《廣論》後要克制不能口出惡言，這點和戒律有關，明白語業（分四：妄語、離間語、粗惡語、綺語）帶來的嚴重性而能自我約制，粗話和黃色笑是說不出口也不會去說的，這是男眾面對聖俗價值競合時採取的認知和實踐，在此聖俗雖嚴重衝突，但世俗未必就等同暴惡。

此點乃筆者從女性之眼觀察佛教道場的男性氣概時，感覺與世俗大不同之處，世俗的黃色笑話經常複製父權社會中對女性身材的嘲諷及訕笑，在強調性別平等的社會中很難引起女性的認同，女性時常將黃色笑話視為一種語言上的性騷擾，對於講黃色笑話的男性也投以異樣眼光，因為對女性具有歧視意味的笑話無形中成為支持將女性物化、貶抑女性能力及鼓勵對女性施加暴力的男性沙文主義（劉俊佑、盧鴻毅，2012）。是故，道場不存在世俗這些令人厭惡的語言暴力，在要求清淨語業的修行中，道場確實是於世俗之外一個令人安心的所在，也扭轉了世俗男性氣概的既有觀念，打破了約定成俗的男性氣概定義。

（三）摧伏我慢

造口業是道場內「沒有展現」出的男性特質，但也有「展現出來、卻不被承許」的男性氣概，貢高我慢是其一。曾任高階行政主管現已退休的經兄坦言，在福智他主要的衝突是意樂（動機），內心會不自覺認為自己做得比別人好，不去隨喜別人，自己來做不見得輸給別人，就是會去觀別人的過錯低估別人。有些人不僅是意樂動機的貢高我慢，連言行舉止都表露出來，學佛多年外表看似忠厚老實的人，都自覺本身多少散發著這種傲慢。

福智內也碰過看不順眼的師兄，自我表現的習氣很重，在做事或當義工時不斷發表高見，明明是來當義工的，卻只在旁邊納涼，我看到這種人，會很不自在。碰到只會指使別人的師兄，當特別指派到我時，我心中會嘀咕：「我為什麼要聽你的！你才學佛幾年？」後來我有反省，自己不應該嘀咕，我當組長義工，也有我慢之心。（賢兄，2012.11.23 訪談）

男眾當中有人跟師父很久，理念是比我們強，但實際行為還是倚老賣老，我學得比你久，通常是某些義工的頭頭，指揮過程中沒有謙虛的互動。福智當中也有人沒辦法展現出我想像的男性應有的那個形像。照理講進來久了，應該用師父的法帶學員才對，但有些男眾師兄會擺出「我學很久了，你們聽就對了。」如果多問幾句，他就會說：「你做就對啦，不要問這麼多」，這就是一種霸氣。（瑞兄，2013.5.1 訪談）

筆者在福智的觀察經歷中，道場內的確有少數男性展露「攻擊驕傲、自以為是、掌控慾望強烈、喜愛發表高見、頤指氣使」的面貌，鄭公是臺北《廣論》班 A 教室教室長，滿頭白髮年事已高，充滿權力慾喜好發號施令，該班的女學員對他畏懼三分、伴君如伴虎。我想從原本離家較遠的教室換到 A 教室上課，禮貌性地請求可否旁聽時，鄭公當下激烈反應：「我們沒有所謂旁聽，要上課就好好來上，沒有什麼旁聽不旁聽的！」（2013.12.27，臺北《廣論》班 A 教室門口）現代都會生活變化迅速，因出差、搬遷、調職或疾病住院等因素，不得不調班是很普通的事，當事人以試聽旁聽等先行瞭解新班狀況，理應無可厚非。像鄭公這樣倚老賣老、自稱學佛、位居教室長一職卻揮舞霸權的人，在道場極為少數但也存在。

可以想見，如此貢高我慢的男性和教主釋日常「謙虛有禮」的特質根本違背，也和教團期待善男子應「勇於承擔、卻無霸氣」的形象明顯衝突，更與經論提示「慢如高山，法水不入」、「我慢高丘，不出德水」之教義格格不入，但它卻和世俗期待男性「不能示弱」的陽剛氣質有某種程度的吻合。軍職出身的國兄、自營公司的朝兄、高階主管的經兄，語帶悔意地談及自己過去在職場上揮舞霸氣、殘害部屬的行徑，當年的霸氣似乎是難免之惡（*inevitable evil*），甚至是必要之惡（*necessary evil*）。「軍人是竭盡所能的發現你的錯誤，專挑別人毛病我是教主，我帶兵時非常霸氣，總是叫兵去做他們不想做的事，要學生去挖糞坑，那不是他分內但又得做的事，所以霸氣是必要的。」「我經營公司當老闆就是要有霸氣，所有都要壓過你的員工，對員工的錯誤要刻薄指引出來，對工作效率要非常要求，對員工的操守要看管，要很有制度和理路。」「以前是主管，常罵人把痛苦丟給別人，還以為那是魄力，讓別人掉眼

淚，誤認為那是男子氣概。以前的霸氣很多，管理一千多人非常功利、直接、快速、自以為是，下屬都無法抵擋，我參加國際經理人大會，我的洞察力極高，只有 2% 的全球經理人在洞察力上勝過我，但我的聽聞力很差，我的習氣已經很清楚了，依師能力差，我只用自己的想法去行事。」

藉由上述勇於承擔（身）、清淨語業（語）、摧伏我慢（意）三點發現，福智內部「展現與沒有展現」、「承許與不被承許」的男性氣概彼此高度反差，透過外顯、不存、內隱的對比，聖俗價值時而重疊時而衝突，男眾展現的是剛柔並濟。「勇於承擔」是男眾連接教團、教義和世俗對於男性氣概的期許後做出的表現，是道場內男性氣概最重要也最明顯的註記；男眾面對聖俗價值競合時會轉換協商，世俗中颯粗話講黃色笑話的男性特質在道場內已成死語，得以營造出「清淨語業」的祥和氛圍；比起世俗人際的紛擾或排擠，進來福智後男眾間的權力差序縮小，在「摧伏我慢」的強力教化下，平等親善、互相尊重的關係濃厚，只留少數領導者揮舞傲氣的身影令人唾棄。換言之，從這三個面向清楚感受到男眾由躁烈轉趨柔和、由染濁漸成清淨的蛻變過程，特別是「霸氣、我慢」等習性逐漸崩盤，取而代之的是「低調、內斂」等風範，讓男眾卸下世俗盔甲得以鬆綁，也翻轉了世俗男性氣概的既陳概念。

本文的目的是凸顯陰盛陽衰的佛教道場內與男性有關、修行或宗教上被定義為與女性化不同的男性氣概之建制，須注意的是，福智女眾同樣也以「依師」、「勇於承擔」、「清淨語業」、「摧伏我慢」當作修行目標，然而其認知和實踐與男眾迥異，就筆者的長期觀察，包括：女眾公開場合的哭泣經驗不太被視為懦弱，女眾在道場內外都很少颯髒話或講黃色笑話，女眾的「卑劣慢」表現比男性多……。這些迥異很多是還是起因於世俗價值對於男女性別角色的

期待或制約，如影隨形，使得男女信眾在進入道場後，仍舊難以完全擺脫。接下來，進一步闡述教團內男女無別和男女有別的景況。

三、當善男遇見信女

福智男性氣概的氛圍，不能單以男性論述來看，還要放在教團內男女互動以及由此共構出來的性別論述中加以審視。佛教女性觀的爭辯由來已久，從八敬法、五障說等初期的男尊女卑，到大乘、密乘時期對女性的尊崇平等（劉婉俐，2012），這些教義影響了出家眾，也牽動了在家眾。本節的信女是指親近三寶、接受三歸、受持五戒施行善法的在家女性，也稱善女人（梵語 *kuladuhitri*），道場長期陰盛陽衰，男女無別但也男女有別，性別界限時而曖昧時而清晰，這對道場內男性氣概的實踐也造成一定影響，福智男眾眼中的善女人到底和男性有何不同？

首先，「男女無別」所指為何？佛教道場女多男少，男女共同承事（如夫妻檔）、性別角色模糊的情況所在多有，在福智做義工時，筆者不時聽到「女人當男人用，男人當卡車用」這種玩笑話，盧蕙馨（1997: 115）提到慈濟也有「女人當男人用，男人當超人用」的講法。就女性而言，「當男人用」可能是翻轉性別的難得機會，但對男性來說，「當卡車或當超人用」似乎不太涉及性別重構的問題，多數有體力的男性會視為理應如此、當仁不讓。

那麼，「男女有別」又是什麼狀況？可從幾個實例去看。經兄認為男女有別包括體力和發心的不同，「男生力氣大，搬運粗活等事比較方便，這是男眾體力上的特殊之處，但智力發心可能都輸女眾，法會時男眾廁所洗澡間都空空的，女眾智慧多，男眾邊緣多，可能家庭社會的事也多吧。」此外，法會臺上僧尼男女四眾行禮站立的前後順序，常被當成佛教規範的性別關係乃男尊女卑之有力證

據（釋昭慧，2007），尼眾對此大多噤若寒蟬避而不談，一般女信徒也幾乎鴉雀無聲只管照做，筆者參加香光寺或佛光山法會時看到的也是男前女後的光景，盧蕙馨（1999）提到慈濟也有同樣現象。然而，祺兄對於行禮站立的前後順序這項教義教儀中隱含的男尊女卑提出質疑，也坦言身為男眾的他被喚到臺前時，不見得是心甘情願的。

我很納悶，福智男眾少，廣供時常聽到「男眾請站到前面去」，我不解！不是講眾生平等嗎？因為男眾比女眾多修了幾年？還是尊重禮遇男眾？其實男眾是扭扭捏捏被動的、不得已才走到前面。法會要敲法器也都找男眾，這樣反而會強調男女不平等，世俗現在多講男女平等。男法師身旁不能讓女眾接近，不能一起單獨照相，要有男眾在旁護持；女眾有很多事不能單獨作，戒律似乎對女性比較嚴，新竹鳳山寺大殿晚間之後女眾不能進入，這些都是男女戒律的問題吧。（祺兄，2013.1.4 訪談）

道場內的男女有別確實出現在性別角色分工上，但分工當中未必就有等級差序，國兄的廚房經驗說明了男女的確有別，但此處的分別無關優劣，當事人看待這種分別的心態，除了性別秩序外，還有宗教情操的角度。譬如，道場的廚房通常是女性獨擅的空間，它是一個性別分工相對清楚的場域（李玉珍，1999），男性能夠久待並主導的機率不高，全國企業營時筆者瞥見廚房幫忙煮食千人飯菜的師兄，他們臂力夠強能翻動長柄鍋鏟，但一旁指揮者仍是素齋料理拿手的中高年女眾。已從軍職退休的國兄出現在廚房煮食，這是他個人的興趣所在，也反映出臺灣日漸接受「好男人愛做菜」的新世代觀念。值得注意的是，他深知男女有別、長幼有序，此處的有

別有序，不只延續傳統的男女性別角色分工，還被擺放在福智人的八字箴言「觀功念恩、代人著想」此一脈絡下去認知去實踐，這是男眾面對聖俗價值競合時的心態調整，在此宗教情操似乎高於「君子遠庖廚」這個舊式的性別規範。

我在里仁店當志工，幫忙煮素食，我其實很會做菜，但素食我還不太會拿捏，譬如，蛋蒜是我喜歡的食材，卻都不能用，所以我搭配菜色食材的時間要很久。里仁店的師兄要求我煮，但有一位師姊也很會煮她也更想煮，只是動作比較慢。我體會到當志工也要代人著想，不要跟人家搶，我可以只搬重物做打掃工作，因為師姊年紀比較大，她也很習慣廚房的工作了。（國兄，2012.12.13 訪談）

綜上所論，當善男遇見信女時，性別界限時而曖昧時而清晰，這對道場內男性氣概的實踐確實造成某些影響，其過程與結果很難以男尊女卑或男女平不平等加以論斷，但可隱約感受到性別秩序逐漸鬆動，從男眾的立場去看，包括對於行禮站立的前後順序這項傳統教儀中隱含的男尊女卑，男眾其實是質疑的甚至抗拒的，男眾選擇「君子近庖廚」時，其心態調整是宗教情操高於性別秩序的，在此聖俗衝突但也得到某種轉換協商。

陸、結論與後續

本文將男性氣概視為社會建構的動態過程，注重宗教與社會的互動關係，掌握制度性宗教中男性氣概的建制，解構男眾如何看待教團打造出來的男性氣概氛圍，如何面對教團內外男性氣概聖俗價值的衝突及其回應之道。以臺北福智《廣論》班的中年男眾為對象，先從「回顧式的參與觀察」闡述研究動機，說明筆者長年在佛

教道場的觀察，以及透過這些觀察所牽引出的問題意識；藉由「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」、「佛教教義中的男性氣概」三點，架設出佛教道場男性氣概研究的初步結構圖；再從教主、教團、教義、世俗價值等面向切入，將參與觀察資料與訪談資料進行交叉檢證，以「萬善根本從師出」、「菩提道上優婆賽」、「當善男遇見信女」三個命名呈現研究結果，揭開聖俗、內外、上下、師徒、顯隱、今昔、男女的競合關係，多元辯證地趨近福智男性氣概的可能輪廓。總結本文主要研究發現有以下兩點：

第一、就研究對象來說，佛教道場的男性氣概深受內外聖俗價值競合的影響，聖俗各具固有傳統的定義或內涵，但也不斷受到挑戰及批判，聖俗並存、聖俗交融、聖俗共構等現象歷歷在目，其結果是男性氣概的實踐乃剛柔相濟、執兩用中，在一個鮮活的社會建構動態過程中，本文擷取到變化的片段事實，也捕捉到背後的核心精神。勇於承擔（身）、清淨語業（語）、摧伏我慢（意）是福智男性氣概的主要特徵，他們也從教主身上以及與女眾的互動當中，不斷去建構、去調整符合教團及自我標準的男性氣概。

第二、就研究方法來看，本文是在「回顧式的參與觀察」下開展的知識探索，不只以十位男眾學員的口述做為論證依據，還透過多年參與觀察的資料與之對照，雖是基於單次訪談，但對於這些資料的分析，卻是來自筆者參與觀察後所建立的判斷。本文可說是身兼佛教徒及研究者雙重身分的我，檢證學佛及學術的階段性成果，是結合性別研究和宗教社會學研究的初探，不同於男性之眼，是以女性之眼觀察佛教道場的男性氣概，以局內人和局外人的兩重身分，在謹慎詮釋與反思兩大原則下反身性書寫（*self-reflexive writing*）的嘗試（Alvesson and Skoldberg, 2011: 8-11）。平心而論，本文揭示福智道場瀰漫的男性氣概氛圍，讓女性佛教徒的我，時而退縮

時而停駐，退縮是指，面對教團對教主歌功頌德的造勢以及建構勇於承擔這套論述背後的功利色彩，筆者逐漸心生不安甚至質疑；但是，道場幾乎不存在世俗那些令人嫌惡的粗話黃色笑話等語言暴力，或是張牙舞爪咄咄逼人的世俗男性霸氣，的確是一個耳根清靜的所在，讓人願意停駐。

關於後續研究有以下三點建議。1.「依師」、「勇於承擔」、「清淨語業」、「催伏我慢」是針對所有信徒的修為期許，不一定只會出現在男性，也會出現在女眾，然如前所述，男女對於它們的認知和實踐是不同的，可透過道場的女眾經驗交叉檢視，以凸顯男性氣概的特徵。2. 本文以臺北福智《廣論》班具備「都會中產階級、一定佛學素養、學佛歷程暇滿」等共通特質的 10 位男眾為例，僅是初探研究，福智的《廣論》班因地域（城鄉）或職業（大專教師、企業主管）而開設，學員會呈現不同風貌的男性氣概，值得再做深掘。3. 福智以外其他標榜靜坐禪修、佛法研習、法會拜懺、服務人群等目標的佛教道場還很多，各團體內男性氣概的氛圍也不盡相同，依照本文「教團建構出的男性氣概」、「聖俗競合下的男性氣概」、「佛教教義中的男性氣概」的三個面向，架設出佛教道場男性氣概研究之結構圖，開展宏觀性的比較研究。

附件、訪談大綱

一、讀廣論

1. 進福智讀《廣論》的時間
2. 讀《廣論》的緣起
3. 過程中的順緣／違緣（個人／家庭／工作）

二、您對世俗「男子氣概」的認知和經驗

1. 您感到痛苦／害怕的事（應酬／粗話黃色笑話／霸氣／運動／家庭承擔？）
2. 您贊同／喜歡的事

三、您對福智內部「男子氣概」的認知和經驗

1. 您感到痛苦或害怕的事（陰柔／內斂／低調？）
2. 您贊同或喜歡的事

四、讀《廣論》至今，福智內／外「男子氣概」的衝突與化解

五、您認知的男子氣概之「典範」為何

1. 日常師父？上座法師？
2. 師兄？
3. 父親？其他長輩？

六、讀《廣論》至今，對您自己的「男子氣概」改變最大的部分

參考書目

中文書目

- 丁人傑（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。
- 心毓、心倫（2007a）。〈從古印 佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（上）〉，《普門學報》，39: 1-18。
- （2007b）。〈從古印 佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（下）〉，《普門學報》，40: 1-23。
- 王大維（2010）。〈與男性在關係中工作：男性氣概理論對伴侶與家族治療之啟示〉，《輔導季刊》，46, 1: 32-43。
- 王詩穎（2011）。《國民革命軍與近代中國男性氣概的形塑（1924-1945）》。臺北：國史館。
- 王鏡玲（2000）。〈艾良德的顯聖與宗教象徵系統〉，《哲學與文化月刊》，27, 12: 1129-1146。
- 印順導師（2003）。《學佛三要》。臺北：正聞。
- 何明修（2006）。〈臺灣工會運動中的男性氣概〉，《臺灣社會學刊》，36: 65-108。
- 吳勢方（2009）。《傳承在愛與關懷之間：國小福智教師生命意義感與關懷實踐之個案研究》。高雄：國立高雄師範大學教育學系碩士論文。
- 李玉珍（1999）。〈寺院廚房裡的姊妹情：戰後臺灣佛教婦女的性別意識與修行〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88: 97-128。
- （2014）。〈臺灣戰後崛起的優婆夷典範之群體意涵〉，《玄奘佛學研究》，21：97-130。

- 林文章（2008）。《高雄地區國小教師參加廣論研討班的學習與教學改變之研究》。高雄：國立高雄師範大學成人教育研究所碩士論文。
- 邱大昕（2007）。〈男性視覺障礙者勞動邊緣化的陽剛困境〉，《女學學誌》，23: 71-91。
- 邱淑雯（2011）。〈女性庶民書寫：香光尼僧團佛學研讀班女眾學員的作業〉，《我看香光：香光尼僧團研究文獻（1980-2010）》，頁 203-232。嘉義：香光。
- 金澤（1999）。《宗教禁忌》。北京：社會科學文獻。
- 柯淵福（2004）。《成人參與佛教團體教化課程的學習經驗及其生活改變影響之研究》。嘉義：國立中正大學成人及繼續教育研究所碩士論文。
- 孫尚揚（2003）。《宗教社會學》。北京：北京大學。
- 徐秀慧（2008）。《廣論教授用於改善心理困擾之經驗探討：以福智團體學員為例》。高雄：國立高雄師範大學輔導與諮商研究所碩士論文。
- 徐富珊（2011）。《福智教師生命教育理念與實踐之個案研究》。彰化：國立彰化師範大學教育研究所碩士論文。
- 馬財專、葉郁菁（2008）。〈勞動疆界的拓邊？傳統女性勞動場域中男性勞動者之考察〉，《臺灣社會研究》，72: 1-48。
- 張珣（2011）。〈Book Review for Avron Boretz's "Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society"〉，《漢學研究》，29, 4: 341-347。
- 張麗俐（2010）。《在家佛教信徒皈依歷程之研究——以福智團體廣論研討班中區學員為例》。新竹：玄奘大學宗教學系碩士在職專班碩士論文。

- 畢恆達（2003）。〈男性性別意識之形成〉，《應用心理研究》，17: 51-84。
- 許華孚、鄭瑞隆（2007）。〈男性氣概對監獄文化之形塑：一所臺灣監獄的考察分析〉，《臺灣社會研究》，67: 153-192。
- 郭怡伶（2005）。《磨蹭的快感？阿魯巴的男性氣概建構》。臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 郭益昌（2011）。《扮將：嘉義市八家將的表演性質與暴力形式》。新竹：國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 陳美華（1999）。〈反思「參與觀察」在臺灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88: 335-367。
- （2002）。〈另類典範：當代臺灣比丘尼的社會實踐〉，《佛學研究中心學報》，7: 295-340。
- 陳淑娟（2010）。〈書寫慈濟的身體〉，《臺灣社會學》，20: 189-185。
- 黃怡婷（2011）。《福智廣論研討班學員的生命態度及其有關因素之調查研究》。臺北：臺北市立教育大學生命教育與健康促進研究所碩士論文。
- 黃美華（2009）。《朝陽中的禮讚：國小福智教師生命態度與班級經營之個案研究》。高雄：國立高雄師範大學教育學碩士論文。
- 黃淑玲（2003）。〈男子性與喝花酒文化：以 Bourdieu 的性別支配理論為分析架構〉，《臺灣社會學》，5: 73-132。
- 黃穎熙、楊幸真（2011）。〈白色巨塔精神科男丁格爾的陽剛特質實踐〉，《臺灣性學學刊》，17, 1: 39-56。
- 楊明敏（2002）。《克萊恩觀點下的男性氣概：以弗洛伊德的個案「鼠人」為例》。臺北：五南。

- 楊惠南（2005）。《愛與信仰：臺灣同志佛教徒之平權運動與深層生態學》。臺北：商周。
- 楊錦郁（2014）。《呂碧城文學與思想》。臺北：佛光。
- 臺灣女性學學會、張盈堃、吳嘉麗（主編）（2012）。《陽剛氣質：國外論述與臺灣經驗》。臺北：巨流。
- 劉俊佑、盧鴻毅（2012）。〈為何而笑？解讀《FHM 男人幫》雜誌中的黃色笑話〉，《臺灣性學學刊》，18, 2: 51-74。
- 劉婉俐（2012）。〈教義與性別：論佛教小乘、大乘與密乘中的女性身分演變〉，《女學學誌》，31: 1-38。
- 劉璧榛（2010）。〈噶瑪蘭人 Saliman（獸靈）的社會想像：流動的男性氣概與男性權力〉，收入 Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮（編），《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》，頁 263-294。臺北：聯經。
- 蔡怡佳、劉宏信（2001）。〈宗教與心理學對話的開端〉，《宗教經驗之種種》，頁 12-22。臺北：立緒。
- 蔡纓勳（2006）。〈釋日常之儒家思想與教育〉，《興大中文學報》，19: 187-215。
- 鄭吟雀（2012）。《福智廣論研討班學員之生命實踐》。臺北：臺北市立教育大學生命教育與健康促進研究所碩士論文。
- 盧蕙馨（1997）。〈性別、家庭與佛教：以佛教慈濟功德會為例〉，《性別、神格與臺灣宗教論述論文集》，頁 97-120。臺北：中央研究院中國文史哲研究所籌備處。
- （1999）。〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88: 275-311。
- 賴信弘（2007）。《福智教師工作情緒經驗與管理之研究》。宜蘭：佛光大學社會教育學研究所碩士論文。

釋性廣 (2001)。〈宗教學上「神聖」的概念與範疇〉，《弘誓雙月刊》，35: 7-12。

釋昭慧 (2007)。〈超越宗教的宗教情操〉，《弘誓雙月刊》，90: 4-11。

—— (2011)。〈當代臺灣佛教的聖俗悖論：直入大乘與迴入大乘的經證與宗義〉，《玄奘佛學研究》，15: 37-64。

中文譯著

Alvesson, Mats & Kaj Skoldberg (2011)。《反身性方法論：質性研究的新視野》，施盈廷、劉忠博、張時健譯。新北：韋伯。

Berger, Peter L. (2003)。《神聖的帷幕》，蕭羨一譯。臺北：商周。

Bulter, Judith (2009)。《性 麻煩：女性主義與身份的顛覆》，宋素鳳譯。上海：上海三聯。

Clatterbaugh, Kenneth (2003)。《男性氣概的當代觀點》，劉建臺、林宗德譯。臺北：女書文化。

Connell, Raewyn W. (2003)。《男性氣質》，柳莉等譯。北京：社會科學文獻。

Eliade, Mircea (2001)。《聖與俗：宗教的本質》，楊素娥譯。臺北：桂冠。

Hume, Lynne & Jane Mulcock (Eds.) (2010)。《人類學家在田野：參與觀察中的案例分析》，龍菲、徐大慰譯。上海：上海譯文。

James, William (2001)。《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉宏信譯。臺北：立緒。

Otto, Rudolf (1995)。《論神聖》，成窮、周邦實譯。成都：四川人民大學。

日文書目

- 兼子一（1999）。〈信者が「世代」を語る時：「エホバの証人」の布教活動に現れたカテゴリー化実践の分析〉，《宗教と社会》，5: 39-59。
- 熊田一雄（2000）。〈白光真宏会とジェンダー：規範からの自由について〉，愛知学院大学人間文化研究所紀要《人間文化》，15: 276-266。
- （2002）。〈「内観サークル系宗教運動」における《脱男性性》ディスコースについて〉，《宗教と社会》，8: 3-18。
- （2004）。〈大衆宗教と男らしさ：出口王仁三郎の言説から〉，《現代のエスプリ》，446: 163-172。
- 二宮健一（2010）。〈「ゴスペル DeeJay」による「キリスト教徒」男性イメージの構築：男性イメージの操作が社会に与える影響についての人類学的試論として〉，神戸大学大学院国際文化学研究科文化人類学コース《神戸文化人類学研究》，3: 3-32。

英文書目

- Boretz, Avron (2000). *Gods, Ghosts, and Gangsters: Ritual Violence, Martial Arts, and Masculinity on the Margins of Chinese Society*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Brod, Harry & Shawn Zevit (Eds.) (2010). *Brother Keepers: New Perspectives on Jewish Masculinity*. Harriman: Men's Studies Press.
- Huang, C. Julia (2009). *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. MA: Harvard University Press.

- Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Ouzgane, Lahoucine (2006). *Islamic Masculinities*. London: Zed Books.
- Werner, Yvonne Maria (2011). *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*. Leuven: Leuven University Press.
- Whitehead, Stephen M. & Frank Barrett (Eds.) (2001). *The Masculinities Reader*. Cambridge: Polity.
- Williams, Rhys H. (Ed.) (2001). *Promise Keepers and the New Masculinity: Private Lives and Public Morality*. Lanham: Lexington Books.

電子資料

- Askwilliam (2014)。〈依師的真義——達賴喇嘛〉。請問威廉 (2014 年 10 月 10 日)，網址：<https://www.askwilliam.com.tw/content/askwilliam/content-9465.html>。點閱日期：2015 年 6 月 22 日。
- 日常法師。〈學佛次第講座〉。佛學資料，網址：<http://www.theqi.com/buddhism/talks/index.html>。點閱日期：2015 年 1 月 21 日。
- 〈基督少年軍〉。真證傳播，網址：<https://www.gnci.org.hk/mcontent.php?id=1111>。點閱日期：2017 年 1 月 18 日。
- 〈菩提道次第廣論〉。維基百科，網址：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%8F%A9%E6%8F%90%E9%81%93%E6%AC%A1%E7%AC%AC%E5%B9%BF%E8%AE%BA>。點閱日期：2017 年 1 月 18 日。

The Sacred and the Profane: Preliminary Study of Masculinity in Buddhism Mission

Shwu-Wen Chiou

Professor, Department of International Affairs and
Business, Nanhua University

Masculinity is considered as social constructed dynamic process in thesis, to grasp interactive relationship between religion and society, to analyses masculinity's construction in institutional religion, male believers how to react the masculinity's atmosphere constructed by Buddhism mission, and how to deal with the conflict between the sacred and the profane concerning masculinity value. Participant observation and interviewing are accepted, middle-aged men in Blisswisdom's Lamrim Chenmo studying classes in Taipei are object. First, I elaborate research motive from the concept of "retrospectively participant observation". Second, I setup structural chart from three directions, namely, masculinity constructed by Buddhism mission, masculinity coopection in the sacred and the profane, and masculinity in Buddhism doctrines. Third, by the founder, mission, doctrines, secular value dimensions, I carry out cross validation from the data of participant observation and interviewing. Finally, I denominate three findings "all benevolence origin is revered master", "Upāsaka in dharma path", "When kula-putra meet kuladuhitri" to present research result. Taking responsibility, speaking good words, destroying arrogance are main three masculinity characters. Meanwhile, the male believers also construct and modulate the masculinity continuously from the founder and the female in order to accord with the mission's and themselves' standards.

Keywords: the Sacred and the Profane, Kula-putra, Lamrim Chenmo Studying Class, Masculinity, Retrospectively Participant Observation