

# 違犯·錯置·污染

## ——臺灣當代詩的屎尿書寫\*

劉正忠\*\*

### 摘要

在肉身所出諸物之中，屎尿常被視為最污穢者。本文即在討論屎尿意象如何介入臺灣當代詩，彰顯其嶄新走向與精采變貌。通過諸多文本的檢視與分析，我提出三種主要的詩意生產模式：其一，鬱糞型，出於一種幽暗意識，以屎尿為魔鬼或罪惡的隱喻，極力想要排出而不能，因而鬱悶牢騷者；其二，潑糞型，刻意挑戰「斷慾離穢」的言說，以屎尿為反社會的武器，並藉此重新省視人的本質；其三，玩屎型，崇尚自由與解放，以屎尿為神奇變幻的遊戲，並藉此解構崇高精神、破壞宏大敘事。最後，本文又從屎尿作為詩法的面向，探討建立屎尿詩學的可能。

關鍵詞：當代詩 屎尿 賤斥

---

97.01.11收稿，97.07.31通過刊登。

\* 本文為國科會計劃NSC95-2411-H-007-038 研究成果之一，初稿曾宣讀於中央研究院中國文哲所「兩岸後現代詩學研討會」（2007.12.10）。定稿以前，承蒙本刊兩位匿名審閱者惠賜多項寶貴意見，特此致謝。

\*\* 國立清華大學中國文學系助理教授

云何名生處不淨？頭足腹脊脅肋，諸不淨物和合，名為女身。內有生藏熟藏屎尿不淨，外有煩惱業因緣風，吹識種令入二藏中間。若八月若九月，如在屎尿坑中。……種子不淨者，父母以妄想邪憶念風，吹妊欲火，故肉髓膏流，熱變為精。宿業行因緣，識種子在赤白精中住，是名身種。……自性不淨者，從足至頂，四邊薄皮，其中所有不淨充滿。飾以衣服，澡浴花香，食以上饌，眾味銷膳。經宿之間，皆為不淨。假令衣以天衣，食以天食，以身性故亦為不淨，何況人衣食？……自相不淨者，是身九孔常流不淨：眼流眵淚，耳出結聾，鼻中澆流，口出涎吐，尿道水道常出屎尿，及諸毛孔，汗流不淨。……究竟不淨者，是身若投火則為灰，若蟲食則為屎，在地則腐壞為土，在水則臍脹爛壞，或為水蟲所食。一切死屍中，人身最不淨，不淨法九相中當廣說。——《大智度論》<sup>1</sup>

## 一、前言：屎尿之為一種詩材

佛教有所謂「不淨觀」，也就是透過觀想肉體所出種種不淨之物，從而去除貪欲執迷的修行方法。相關說法，遍見於各種佛教經典。例如《大智度論》所提「觀身五種不淨相」，便是從多重角度反覆論證身體的本質有如糞土一般，不可眷戀。「屎尿」在系列言說中，以其分明「可厭」的條件，強烈彰顯了這種本質，成為最重要的象徵物。就「不淨觀」所蘊含的身體論或世界觀而言，我們可以說：屎尿是身體的提喻（synecdoche），身體又是五濁惡世的提喻。於是，「屎尿一穢身一濁世」儼然構成了一組「厭棄」的對象系列。

但依照莊子的「齊物」思想，神奇與臭腐並無本質上的差別。他曾以「在屎溺」來呈示道之不逃於物。因此，濁穢意象的再三運用，成了道家破解成見的重要方法。其實，屎尿自古以來即與人類生活密不可分：在農業上，「多糞肥田」乃是重要而普及的觀念；在醫學上，排泄物也常是中醫藥方中不可或缺的一種成分。<sup>2</sup>除此之外，道教文獻中常有服食屎尿穢垢可以脫凡成仙的傳奇，可見此物在被污名化的同時，另有被神聖化的面向。<sup>3</sup>

1 龍樹菩薩著，鳩摩羅什譯，《大智度論》（臺北：新文豐出版社，1981），卷19，頁284-285。

2 詳林富士，〈道在屎尿〉，《小歷史——歷史的邊陲》（臺北：三民書局，2000），頁150-151。

3 詳陳器文，〈道家故事中的「食穢」文化〉（明清文學國際學術研討會論文，香港

再就禪宗而言，也頗異於傳統佛教之除穢務盡。唐代德山宣鑒禪師說：

這裡無祖無佛：達磨是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙。<sup>4</sup>

這個系列喻象，在破除聖潔與穢濁的對立，說明佛法不是超然物外的空洞觀念，而是存在於當下世間萬物之中。一味追求耳聞目見之清淨，是縛不是悟。尤有甚者，密宗以上師之尿、屎、髓、精、血為「五甘露」，號稱供養或服用的聖品。<sup>5</sup>凡此種種，顯示了屎尿能出（排泄）能入（飲食）可淨（益道）可穢（污染）的多重性質，蘊含著豐饒的文化意義。

惟在傳統詩學的美感系統下，屎尿題材不易大規模開展。<sup>6</sup>而在現代美學裡，「肛門快感和驕傲地表現這種快感的藝術，已經不足為怪；形式法則無力地向醜陋投降。美和醜變成完全動態性的關係。」<sup>7</sup>這種趨向經常體現於現代詩歌，特別是導源於波特萊爾（Charles Baudelaire）的「惡之華模式」，魔怪、醜陋、罪惡、污穢等等負面事物皆能「入詩」，激生滂沛的能量。此外，當代文化理論對於象徵過程與異質殘渣的重新省視，則又從屎尿中開發出深刻的蘊涵，文學藝術也有相應的精采表現。克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）的「賤斥」（abjection）論述，尤具啟發意義：「對某種食物、髒污或殘渣感到噁心時，

---

大學亞洲研究中心，2000）。此文對屎尿的文化意義，有豐富的闡發。惟僅將「食穢」解釋為謙卑告罪的儀式性意義，似乎忽略了食穢療病的經驗基礎。葛洪《神仙傳》固以此為登仙之術，但其所著被視為具有臨床參考價值的醫書，卻也充滿此類藥方：「取牛馬糞尚濕者絞取汁灌其口中……若無新者，以人溺解乾者絞取汁，此扁鵲云。」見《肘後備急方》（北京：人民衛生出版社，1983），卷1，頁13。

4 釋普濟撰，蘇淵雷校，《五燈會元》（北京：中華書局，1984），卷7，頁324。

5 見宗喀巴著，法尊法師譯，《密宗道次第廣論》（臺北：妙吉祥出版社，1986），頁532-535。

6 按在古典詩裡，屎尿入詩並非絕無，以《全唐詩》為例，卷869，顧況：「駐馬上山阿，風來屎氣多。」卷869，權龍褒：「飽食房裡側，家糞集野娘。」卷870，朱沖和：「牛屎堆邊說我能」。（以上係利用羅鳳珠主持「網路展書讀」網站<http://cls.hs.yzu.edu.tw>，檢索而得。）這些詩句都局部地利用糞便意象來製造趣味，但還沒構成系統性。至於小說方面，則在《紅樓夢》中有頗為精采的穢物書寫，詳歐麗娟，〈《紅樓夢》中的「狂歡詩學」〉，《臺大文史哲學報》63期（2005），頁90-99。

7 阿多諾（Theodor W. Adorno）著，林宏濤、王華君譯，《美學理論》（臺北：美學書房，2000），頁97。

有痙攣和嘔吐保護著我。反感和噁心，將我和骯髒、污穢、淫邪之物隔開。而由妥協、騎牆或背叛所帶來的恥辱，則有令人迷惘的震顫，將我引向它，又把我和它分開。」<sup>8</sup>身體對於穢物的拒迎機制，與主體形成具有繁複的關聯，它們乃是宗教、政治、社會行為中「驅逐異己的暴力」具體而微的展現。

當代臺灣詩人（特別是後現代特徵較強烈的幾位詩人）對於屎尿詩材的運用，面貌頗為豐富，足與前述傳統宗教觀念或當代文化理論相互印證。本文準備就此進行較細膩的探討，期能通過諸多詩例的檢視、分析、整理，找出指標性的詩意模組，以抉發一種當代詩歌的嶄新走向。經由廣泛整理與實際分析，選定陳黎、孫維民、陳克華、林耀德四位詩人共計二十餘本詩集作為研究材料，大致歸納為三種主要類型，分別於正文各節詳論：其一，鬱糞填膺型，以屎尿為魔鬼或罪惡的隱喻；其二，潑糞罵街型，以屎尿為反社會的武器；其三，玩屎不恭型，以屎尿為神奇變幻的遊戲。最後，本文又擬從屎尿作為詩法的面向，探討建立屎尿詩學的可能。

## 二、污鬼附身或排泄困難

排泄是天與地最終分離的隱喻核心。[……] 污物總是與排泄有些心理學上的關聯，涉及我們總想擺落的任何東西。這便是耶穌所說的：「入口的不能污穢人，出口的乃能污穢人。」（〈馬太福音〉15:11）[……] 正如基督教的聖餐建立在飲食的隱喻基礎上，洗禮也成為靈魂潔淨的物質形象，即把真正的個人從原罪的排泄物中分離出來。<sup>9</sup>

為了防衛既成認知，擺脫不要的東西，人們劃定了「不淨／潔淨」的對立概念。污物周邊的一切，隸屬於「不淨」範疇，這是「地」的系統；遠離污物的侵擾，乃能昇入「潔淨」範疇，那是「天」的系統。《聖經》裡經常出現「屍體如糞土」的比喻，例如：「人的屍首必倒在田野像糞土，又像收割的人遺落的一把禾稼，無人收取。」（〈耶利米書〉9:22）這是被懲罰的、靈魂不在的、逐漸腐爛的身體，生前不斷地製造並排出糞便，一旦死了，其本身便成了最大的一塊糞便。克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）曾指出：「糞便及其等同物（腐爛物、感染物、疾病、屍體）代表了來自身體外部的危險：自我與非自我的威脅，

<sup>8</sup> 克莉斯蒂娃（Julia Kristeva）著，彭仁郁譯，《恐怖的力量》（臺北：桂冠圖書公司，2003），頁4。

<sup>9</sup> Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature,"* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1990, 262-263.

社會受到其外部的威脅，生命受到死亡的威脅。」<sup>10</sup>糞便預告食物的下場，屍體則映照身體的本質。人類社會中種種淨化的行動，其實也顯示了身體與生俱來的濁穢與罪惡。<sup>11</sup>

這些「去糞便化」的努力，除了洗禮之外，還包含驅逐「替罪羊」以取回社群的和諧，以及對於各種鬼怪或異質成分的排除。《聖經》裡就有許多關於「鬼附」及「趕鬼」的記載，例如：

耶穌一下船，就有一個被污鬼附著的人從墳塋裡出來迎着他。那人常住在墳塋裡，沒有人能捆住他，就是用鐵鍊也不能；因為人屢次用腳鐐和鐵鍊捆鎖他，鐵鍊竟被他掙斷了，腳鐐也被他弄碎了；總沒有人能制伏他。他晝夜常在墳塋裡和山中喊叫，又用石頭砍自己。他遠遠的看見耶穌，就跑過去拜他，大聲呼叫說：「至高 神的兒子耶穌，我與你有甚麼相干？我指著 神懇求你，不要叫我受苦！」（〈馬可福音〉5:2-5）

被鬼附身的主要症狀包含自殘、自毀、瘋狂、抑鬱、抽搐、癲癇、失聰、失言、失明等等，而耶穌的驅鬼行動則具有清除污穢、顯揚神道、廣布聖潔的意義。<sup>12</sup>經文的記載都在彰顯神的權柄，神力的語言一發，鬼怪便被排泄出去。但假使鬼附之人恰巧沒有遭遇基督呢？是否還要常在墳塋裡瘋狂、喊叫、自殘？就像一個人飽嚙排泄困難的苦疾，走投無路，鬱「糞」填膺。

污鬼一般的生命體驗，始終是孫維民（1959-）重要的主題。在他早期的作品，頗有些頌讚「果園與樹」的意象群，但果園的純淨並不堅牢，詩人漸漸像一顆悲哀「樹」負載著整個果園的傾頹破壞。人間惡化為牢房、病院、荒原、戰場，重病的使徒漸漸浮起一種「請你帶我走」的彼岸想望。靈魂難以飛昇，而血肉之軀則要不斷地擺脫污濁。他曾在兩首詩裡演練了「掩埋惡夢像一具屍體」的行動，旋即發現其徒勞：

因為它會回來，像一具屍體

10 《恐怖的力量》，頁91。

11 保羅·里克爾（Paul Ricoeur）指出：「嬰兒因父親一方精液的傳染、因母親生殖器裡外的不潔，和因分娩時外加的不潔，而可以被認為生下來就帶有不潔。」這種信念對於原罪觀念的形成，具有決定性的作用。見氏著，翁紹軍譯，《惡的象徵》（臺北：桂冠圖書公司，1992），頁29。

12 參考楊牧谷對於「鬼附與趕鬼的新約模式」的歸納，《魔惑眾生——魔鬼學探究》（香港：明風出版社，2006），頁167-224。

破土而出，當你的心日漸衰弱  
 或者它是一片綠草，以嬰兒的哭聲  
 包圍你的破枕與床第<sup>13</sup>

掘穴掩埋，代表一種驅逐異質穢物出界的努力。但「它」並未輕易就範，反而展現周而復始的再生能力。嬰兒與屍體，正如食物與糞土，乃是一物之流轉狀態。於是「掩埋」同時也就於「栽種」，消滅成了製造。嬰兒生長的意象，更具有「污物生命化」的意涵，就像污鬼一般。

但這兩首詩，實際上並未講到身體如何「分離」惡夢的技術，就直接談論「掩埋」，也未正面涉及惡夢的運作模式。直到〈異形〉（1993）的出現，這種經驗乃被把它具體化為「魔鬼附身」與「驅魔未遂」的描述：

如此強悍的痛苦在我的體內我無法以眼睛嘴巴性  
 器將它排出我不能用聲影液體煙霧將它殺死  
 我在信封上書寫姓名地址  
 我拿起電話按下一堆數字  
 我走進黑暗的街道直到破曉  
 我駕著車任憑儀表求救尖叫  
 我打開門找到床枕  
 躺下以前照例我  
 祈禱<sup>14</sup>

看起來惡夢與身體的分離並非理所當然，「我」彷彿面臨了一種「排泄困難」的病症：病者多方尋求「排出」的可能，但無論通過九竅之分泌，或者藥物催逼乃至輻射線之滅殺，依然莫奈之何。它，一種宇宙無敵的超級大便，甚至是無法（書信）「寫一出」或（電話）「說一出」、「叫一出」的。「我」走進街道（亦即走「出」屋子，這是仿擬性排泄），駕車狂奔，依然擺脫不了，最後只得乖乖回家、上床、祈禱（這一連串動作是「就範」的儀式）。禱詞也許就是這樣：「你以黑雲遮蔽自己，以致禱告不得透入。你使我們在萬民中成爲污穢和渣滓。」（〈耶利米哀歌〉3:44-45）但詩人沒有多說。至此，其實已確認了「糞便即身體」的判斷，其演算公式約略如下：因身體是我，且糞便也是我，故我不可能排出我。詩人接著說：

可是始終它在生長還在我的體內像某種外太空的

13 孫維民，《拜波之塔》（臺北：現代詩季刊社，1991），頁123。

14 孫維民，《異形》（臺北：書林出版社，1997），頁68。

異形指節伸進我的指節如同手套腳掌踩壓我的腳  
 掌彷彿鞋子它的身體終於取代了我餘下空殼的我  
 不過是它臨時的居所偽裝<sup>15</sup>

糞便的另一個名字叫魔鬼，只是詩人以當代科幻視域更新了傳統的鬼附境況，其創意還在於把神祕的驅鬼行爲與生理經驗結合起來，並描繪「鬼」在現代人身上所施展的「無聲詩學」：沒有抽搐、癲癇、失聰、失明等症狀，外觀良好，內質卻被全面置換。按《聖經》裡所承諾的「淨穢分離術」非常斬截：「將稗子薅出來用火焚燒，世界的末了也要如此。」（〈馬太福音〉13:40）「世界的末了也要這樣。天使要出來，從義人中把惡人分別出來」（〈馬太福音〉13:49）。但假使「稗子=我=麥子」呢？稗子無法薅出，正如污鬼無法逐出，糞便無法排出。

魔鬼來自人或神，正如排泄來自飲食。〈一日之傷〉（1995）便涉及此一議題：

晚飯之後冬日的風還在門外搜索著。  
 我的足印向後行走，經過樓梯，巷街，車站，橋樑  
 回到一幢此時已然沉寂黑暗的建築……。  
 胃裡的食物磨碎，分解，進入小腸與大腸  
 而傷痛持續逗留在體內無法確定的某處  
 不易吸收，排泄困難。<sup>16</sup>

詩的核心意象是「傷痛」與「糞便」的類比，以及因此產生的速差：晚上新食之物已速速化糞，白天獲取之傷痛卻遲遲其行。詩人倒帶式地回溯了它的形成，那依然是可怕的「無聲詩學」：天地不言，萬「糞」（病、毒、惡、魔、罪）生焉。詩的後半即描述它與食物、空氣接觸之後，終於「內化」為身體的一部分：「在細胞之間築巢，像禽與獸／在血液之上飛翔，如神或魔」。<sup>17</sup>這等描述當然不指糞便，看來倒像是惡性腫瘤或血癌的層次了；惟細究其實又不僅是肉身磨難，而是靈魂上的大災變。換言之，腫瘤是難以自力排泄的糞便，惡魔是天地間最可怕的腫瘤。生理上的糞便終究可以經由小腸大腸而終於排出，但靈魂深處的糞便（魔或如魔之物）卻是「對景難排」的。

從《拜波之塔》到《異形》、《麒麟》，可以看到一個總趨勢：神啓意象

15 《異形》，頁68。

16 《異形》，頁71。

17 《異形》，頁72。

(apocalyptic imagery) 漸弱，魔怪意象 (demonic imagery) 漸強。詩人在〈海禱〉(1981) 中祈望回歸彼世的花園，那時作為現世代表的意象不過是「血紅的月亮」。到了〈兒語〉(1991)、〈俘虜〉(1992)，整個現世都是魔怪的類比：狗食腿骨，菌侵內臟。要結束這一切，只能期之於一場毀滅性的「大戰」。後來又有〈路徑〉(1998)，描述人想尋找路徑回到記憶中的樂園，但迷離恍惚，近乎痴妄。有意無意之間，孫維民的創作彷彿都在與《聖經》對話。詩集〈後記〉曾自述所思所疑：

約翰曾謂：「全世界都臥在那惡者手下」，〈以弗所書〉則說人並非是與屬血氣的爭戰。我於《聖經》的信念，經常來自類似悲觀武斷的章節。我只認識這個世界，至於死後的種種應許，依舊欠缺明確的經驗。不過，由於承認此書描述現世的部分無誤，我揣想它所揭露的其他國度或者也是真的。<sup>18</sup>

經文所描繪的現世之惡，可以目擊耳聞而得到充分驗證；它所預告的彼岸美好，彷彿縹緲，久之不免啓人疑惑。信念斷成兩截，取此而遺彼，難免陷入有苦難而無救贖的狀態，確立了難以剝除的灰黑色調。

惡有如強大的輻射污染源，使人類及其世界扭曲變形，就連示瑞的仁獸——麒麟，也要「被沾血的繩索套住了頸，關入 / 蒸散著糞尿和死之氣味的鐵籠。」<sup>19</sup> 這個鐵籠便等於詩人所認知的世界，充塞著各種形式的糞尿，以及指鹿為馬的愚行。當他提到「某人」的時候，幾乎就是指「某惡人」。換言之，「惡」（糞便）與「人」（身體）是同一回事。在一首三行短詩裡，他說：「我一定是犯了很大的錯。 / 才會和那隻動物 / 擁有相同的座標及學名」。<sup>20</sup> 這裡流露出一種想從人類或人群之中分離出來的想望，因為這是一種善於造惡的動物。稍早，他便曾通過「變形換位」的技巧，讓植物來對人類提出評論：「他是一種較為低等的生物： / 無根。排便。消耗大量的空氣和飲食。 / 善於偽裝。雌雄異株。 / 心靈傾向黑暗和孤獨。」<sup>21</sup> 這裡以負面列舉的方式，劃出人的特質。生物進化的結果，使人充滿各種「糞便似的」雜質，相對於植物的純粹（其原型即為「園中之樹」），反而顯得「低等」。

孫維民獨特的觀點，在於著力把文化意義的「人」還原為生物意義的「人

18 孫維民，《麒麟》（臺北：九歌出版社，2002），頁141。

19 《麒麟》，頁91。

20 《麒麟》，頁93。

21 《異形》，頁71。

類」。就像我們在國家地理頻道窺看野獸的起居交配殺戮飲食，他總是冷靜地錄存人類日常的活動：機車發動死亡、垃圾抵達信箱、迎娶的車隊沿街錄影。這些，我們習以為常，在詩裡播放出來才覺得可憐可怪可鄙。是的，魔怪未必張牙舞爪，牠們隱居於日常。而交配、飲食、排泄，正是他展示「動物—人」的寫作焦點。例如〈動物出沒的六首詩〉便具雙關意涵，表面上是說這一組詩運用了動物意象，實則暗示動物性格（或糞便本質）在人的身上時時「出沒」，如第三首〈考古學〉：

拿掉修拔整齊的眉  
 拿掉周圍塗畫陰影與線條的眼睛  
 拿掉口紅，其下溫軟如新糞的唇  
 拿掉鼻子和耳朵（像抓住易開罐的拉環）  
 一起扯下濃密的毛髮，整張頭皮  
 挖淨裡面的固體和流質等等  
 最後只剩乾白的頭骨，之後擊碎它<sup>22</sup>

暴力性動詞在此用得極為頻繁，對於色相進行近乎冷酷的解剖，把頭顱當成廢墟或地層來挖掘，發現美麗的臉孔原來是層層偽飾的結果，究其原始構造，則與鳥獸無異。於是迷人的紅唇居然「溫軟如新糞」，而血肉脂髓則被簡化為「固體和流質」，一切都淪陷在「糜爛視境」（the excremental vision）之中。女性頭顱的糞便化演出，更流露出一種「女體嫌惡症」（misogyny）。<sup>23</sup>惟細究其實，這種描寫並不引致蒼蠅貪糞式的侵犯慾望，而是導向「慾望等於愚行」的體悟。

順此思路而下，神聖的婚禮也不過是以「不自然成分」修飾「自然本質」的行爲，體面之下充滿不堪的景象：

最後，只有垃圾留下  
 當音樂與燈光相繼離開  
 衣帽間內一片荒涼  
 杯盤還殘餘著字句和笑臉的渣滓  
 地板上的骨頭髮白、花瓣變黑

22 《麒麟》，頁100。

23 詳吉爾默(David D. Gilmore)著，何雯琪譯，《厭女現象》（臺北：書林出版社，2005）。關於將女性身體糞便化的男性傳統，可參見德渥亞(Dworkin Andrea)著，陳蒼多譯，《性交》（臺北：新雨出版社，2002），〈糞土／死亡〉這一整章，特別是頁302。

桌椅斜躺在自己的虛空裡  
 因為血的腥臊而無法入睡  
 最後，文明如屎留下<sup>24</sup>

短短幾行，充斥著各式各樣的「垃圾 / 渣滓 / 糞便 / 屍體」，它們來自於「宴」，一種大規模而具社會交際意義的群體飲食行爲。食物通向糞便，不待申論，食物就是糞便，這才是詩人想說的。他更暗示，那些堂皇神聖的儀式也不過是替「血的腥臊」（殺戮、污染、交配）加上裝飾而已。非僅裝飾，「文明」還大量生產垃圾，或者說，文明即垃圾本身。於是，「只有垃圾留下」與「文明如屎留下」便有前後呼應的效果。

靈魂上的「原罪」（original sin），身體內的「原糞」，都是一種難以驅除的垃圾。因此，「垃圾書寫 / 罪惡書寫 / 糞便書寫」在孫維民的脈絡裡，常是同一回事。例如〈計劃〉：

應該為無限的垃圾寫一首詩  
 （當然一首甚至兩首不夠）畢竟  
 它們和我長久地姦淫 環繞著光  
 與一池腥臭的體液終日旋轉

這可以說是對於系列創作主題的自我解說，那便是透過「體液」來探討「人類」的性質。光應指屬靈的一面，但那是無力的。而「一池腥臭的體液」既指自我的血肉之軀，也可以擴大指涉人獸滿布的五濁惡世。「姦淫」二字寫出肉身（體液）與世界（垃圾）內外交流，具有邪惡的、肉慾的、相互取悅的關係。

垃圾與肉身屬於同一類事物，通過姦淫而相互滲透，要加以分離近乎不可能。至於肉身中的「靈」，大抵難以使人得救，卻足以清楚感知痛苦。這是它求告的聲音：

大慈大悲的菩薩，你將我  
 拔離此一世界，這堆不可思議的垃圾——  
 蟑螂變化為蝶  
 肥蛆長成蜜蜂  
 （至於鼠輩，無人知道它們哪裡去了）  
 在高處的果園內飛  
 5'05"<sup>25</sup>

24 《麒麟》，頁27。

25 《麒麟》，頁107。

垃圾之不可思議，在於它們有時居然不以垃圾的形式出現，而是化妝或進化為各種美好的事物。本質上是蟑螂，卻可以取得蝴蝶的外表；肥蛆作為原因，卻能夠獲致蜜蜂之結果。以此類推，則「鼠輩」可能早已美哉成「人」了，卻「無人知道」自身的來源。於是人類被圈定在自己製造的糞便之中，難以拔離。

垃圾持續漫衍，惡人持續繁殖，神所承諾的天國與最後的審判真的存在嗎？詩人不得不反思這個問題。〈公車〉描寫上班途中，搭上「駛向桃花源站的公車」，所見無非破產的銀行、地震撕裂之地、命案現場，以及諸如此類的片段：

農曆新年已近  
 邪惡除舊布新  
 巷口，肥胖的垃圾袋就要  
 破裂，麒麟早已腐臭流汁  
 還有電瓶、玻璃、鋁、奶嘴……  
 蟲蠅揮舞天使之翼  
 暈眩於富饒<sup>26</sup>

這不是環保宣導片，而是帶有忿恨的天問。時日推移，只有邪惡享有一種節慶的氣息——歡快、飽脹、富饒，人間成了「遍地魔寧」（pandemonium）之所。麒麟（兼指古之聖獸與今之キリンビール）變成糞便，垃圾舞成天使。面對此種趨近絕望的景觀，詩人發出「求你睡醒，為何儘睡？」（〈詩篇〉44:23）的疑惑與哀求，「因為我在急難之中，甚至開始信仰幻覺……」<sup>27</sup>。幻覺是腦神經的糞便化，或者可以說，那是一種污鬼。

幻覺逐漸坐大，便要發展為對神的詆毀。詩人像是憂鬱的校對者，開始抱怨那位「作者」寫了一本錯字連篇的大書，其間充滿：偽裝為信件的垃圾，變化為蝶的蟑螂，以及得體合法的惡，於是我們讀到了，一個被「撒旦化」的上帝。〈地震〉一開頭就指出「祂不住在天上，祂在地下」，有時感到「有人掘開地面，深深地掩埋一些什麼」（對照前面的分析，我們知道，無非是垃圾、屍體、惡夢）。在經歷彷彿「地震」（這個隱喻在詩集裡出現許多遍）一般的人間騷亂之後，神的地下堡壘似乎也被垃圾攻陷：

時而一片頭皮、內臟或枯骨  
 仿若積水，自天花板的裂縫  
 掉進祂的晚餐的杯盤中

26 《麒麟》，頁131。

27 《麒麟》，頁26。

今天清晨，當祂走入浴室排泄盥洗  
 在小鏡子裡，祂瞥見一段孩童的手臂  
 模仿扭曲的鋼筋刺破屋角  
 殘缺的手掌猶在高處指向祂  
 向祂，索討審判與公義……<sup>28</sup>

屍體碎片落入「杯盤」，是否暗示它們將轉為食物，經消化吸收之後，又將成為糞土？「祂走入浴室排泄盥洗」，可見祂也會生出耳聾目垢，故須盥洗；也會製造食物的渣滓，故須排泄。這樣繼續往下推，便發現了「罪惡不能消失，像難以分解的垃圾」。人間諸惡，宇宙群魔，如果追根究底，祂居然也有一「糞」？

這位詩人像是妖魔化了的「約伯」。飽經災難、痛苦、不幸，忍受「神把我扔在淤泥中，我就像塵土和爐灰一般」（〈約伯記〉30:19）。要是他信心不搖，有幸聽到上帝的安慰與開導，便可以得到「改善」。但假使他無福接收或者收到而竟不滿意於天上回傳的訊息，那麼，他未免要暫時化作彌爾頓（John Milton）筆下叛變的天使長，<sup>29</sup>發表詰問天理的惡聲。值得注意的是，孫維民的屎尿書寫，雖極力凝視「競相怒放的黑色勢力」<sup>30</sup>，卻始終流露一股源自基督教傳統的「幽暗意識」（gloomy consciousness）——即以強烈的道德感為出發點，並未隨罪惡俱沉或對黑暗做價值上的肯定。<sup>31</sup>同時，他深切認知「惡」或「魔」是我的一部份，故與衛道式的斬滅並不相同。這是一種哀傷的凝視，以一身而集天下糞，頗有「哀眾芳之蕪穢」的騷意。

### 三、潔穢逆轉：推離與反推離

在氣味方面，動物並沒有表現出厭惡。人類似乎對這種自然狀況感到羞恥，而人類來自於這種自然狀況，而且不斷地屬於這種狀況。[……]因此，聖奧古斯丁說明了肉體不可告人的特徵，這種特徵潛伏在我們的源

28 《麒麟》，頁51-52。

29 卜倫（Harold Bloom）曾指出：「彌爾頓的上帝說話聽來頗有暴君的味道」，「他的撒旦融合了依阿高的存在虛無主義、馬克白滿腦子的預想遐思，以及哈姆雷特對說話行為的輕蔑。」見氏著，高志仁譯，《西方正典》（臺北：立緒文化公司，1998），頁245。

30 《麒麟》，頁78。

31 張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版社，1989），頁4。

頭：他說，「我們來自污物。」但是我們不知道，是這些我們來自的污物本身不堪入目，還是因為我們來自這些污物，我們覺得它們不堪入目。〔……〕但是要求我們不斷地進行這種拋棄活動的厭惡，並不是自然的。相反，這種厭惡有一種否定自然的意義。<sup>32</sup>

「屎尿」之被視為「可惡」，其實並非「自然現象」，而是「社會建構」的產物。換言之，這是人類特有的一種文化表現，是違逆了「動物性」的結果。依照巴塔耶（Georges Bataille）的說法，對動物需求的厭惡，標誌著「從動物到人的轉化」。<sup>33</sup>由此推衍，可知人對屎尿的拒斥，具有強烈的區隔作用，劃開了「自然／社會」、「野蠻／文明」、「動物／人類」、「昏昧／醒覺」等等對立的概念。屎尿是中間的這條分際線：「／」，它既是真實可觸的物質性存在，也是虛幻游移的精神性產物。無論是在崇尚禮儀與規訓的「傳統」社會，或者崇尚理性進步的「現代」思維裡，人類經常不自覺地執迷於這條線——拒斥卑賤的一面，追尋聖潔的一面。但在巴塔耶這種具有「後現代意義」的觀點下，重重對立有了破除、顛覆、重構的可能，其間反映了新穎銳利的認知態度與感受模式。當然，也蘊含著豐饒的詩意，可供詩人加以開掘。

作為一個被視為「敗德」只好以敗德自居的詩人，陳克華對於一般所謂「道德」、「倫理」、「人性」極為敏感，或者精確地說，極為不滿。而「污物」，恰好成了他重啓「人獸之辨」的重要手段。〈黑狗悲歌〉描述黑狗兄混跡市井的一生，充滿魔幻的語態：「意志與表徵的世界與馬桶的水平面等齊／世人都膜拜他上廁所的姿勢／他的糞便和他的胳膊一般粗／小便充滿天籟的韻律」，<sup>34</sup>被聖物化的污物也許就是被權力化的獸性，通過糞便，人獸可以換位、交流、合體。〈吳興街誌異〉則是另一種對照：「一位女子停止擁抱著話筒飲泣。／一隻黃犬立下電線桿下洩出豐沛的水柱。」<sup>35</sup>淚水作為人類愛恨情仇的表徵，在體液系統中向來居於高貴的地位。這裡卻被拿來和狗尿並列，儼然是把它還原為一種動物性的生理行爲。人的動物本質既然是難以滌除淨盡的，那麼，屎尿也就必須被重新省視：

天人尚且五衰……，我說  
那麼何不當頭賞我一泡你的屎和尿和無盡自在

32 巴塔耶（Georges Bataille）著，劉暉譯，《色情史》（北京：商務印書館，2003），頁48。

33 《色情史》，頁47。

34 陳克華，《與孤獨的無盡遊戲》（臺北：皇冠出版社，1993），頁174。

35 陳克華，《我撿到一顆頭顱》（臺北：漢光出版社，1988），頁95。

樹木花朵，日月星辰<sup>36</sup>

天界眾生享樂無窮，即至壽命將終，便有五種衰相：衣服垢穢、頭上花萎、身體臭穢、腋下汗流、不樂本座。<sup>37</sup>這些症狀在宗教上也許各有深義，但以俗眼觀之，也就是身體「糞便化」的過程。即連天人最終也有一糞，則人間眾生又何必強分淨濁。詩人在此，把屎尿與「樹木花朵，日月星辰」並列，視為等值同階，便是將其性質從「可惡」提到中立，甚至可以愛賞的地步。

糞便不僅是「人獸之辨」的指標，更是「聖凡之別」的重要判準。<sup>38</sup>據說，歐洲中世紀神甫嘗斤斤究辯「天堂中有無矢溺」。馬丁路德則斷言：「上帝無矢無胃」。伏爾泰謂上帝無腸胃，不飲食，凡人自負於上帝具體而微，乃蹲踞溷上，了不知羞。<sup>39</sup>佛典則謂淨土之內「國界嚴飾，無諸穢惡、瓦礫荊棘、便利不淨。」<sup>40</sup>而太古之人「智慧威德色力具足，安隱快樂，唯有三病：一者便利，二者飲食，三者衰老。」<sup>41</sup>三病不除，依然為人身所縛。於是「去糞便化」也就通向「成佛」之道。佛言：「昔我前世，於波羅奈國，近大道邊，安施圍廁。國中人民，得輕安者，莫不感義。緣此功德，所生淨潔，累劫行道，穢染不污，功祚大備，自致成佛。金體光耀，塵水不著，食自消化，無便利之患。」<sup>42</sup>由此看來，宗教或道德上的聖潔觀念，與人類共通的「無糞想望」有很密切的關聯。

陳克華的詩，很早便觸及此一議題。例如〈馬桶上的聖者〉：

聖者該思考些什麼好呢究竟  
當他踞坐在馬桶上  
大腦和灼熱的直腸同樣忙碌  
氫氣球般鼓脹：「人體……  
人體如此確實不疑的本體亦饒富形而上的多層象徵……」

36 陳克華，《欠砍頭詩》（臺北：九歌出版社，1995），頁136-137。

37 天人五衰分大小兩種，此為大五衰。詳吳汝鈞，《佛教大辭典》（北京：商務印書館，1994），頁135。

38 林富士，〈道在屎尿〉，《小歷史——歷史的邊陲》，頁152。

39 以上數條資料皆轉引自錢鍾書，《管錐編》（香港：中華書局，1990），第2冊，頁650。

40 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，卷3，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1985），第9冊，頁21。

41 鳩摩羅什譯，《佛說彌勒下生成佛經》，卷1，《大正新脩大藏經》，第14冊，頁423。

42 法立、法炬合譯，《佛說諸德福田經》，卷1，《大正新脩大藏經》，第16冊，頁293。

是的，食物引入墮落  
 纖維粗大者尤是。  
 而馬桶處於隘室  
 精神卻源於城市下水道  
 聖者如斯羨慕著：  
 看馬桶之源頭活水如此豐沛清澈呵，呵呵……  
 在一種感動的微醺當中  
 聖者嗅著了  
 使他靈魂無法飛昇的  
 1.5 公斤沉重遺糞。<sup>43</sup>

大腦生產思想，直腸生產糞便，而兩者都源自同一具肉身，並非了不相干。由於糞便的介入，使冷卻穩定的思想重新灼熱而動盪起來。聖者之思，原本屬於「清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」<sup>44</sup>的傳統型態，看重上半身，輕鄙下半身。但在馬桶道場，聖者因「嗅著」（一種感官上的正視）而有所省覺：遺糞固然使靈魂無法飛昇，但也使靈魂重新著地而免於虛渺迷茫。這首詩已經展露，一種以「形而下」的「腔腸思維」校正「形而上」的「大腦霸權」的企圖。

假使進一步追問：糞便何由起？它與人的身體有何關聯？人糞與其他動物是否有別？〈馬桶人〉這首詩便在處理人的本質問題：

他確定有便意。  
 然而他想起昨日一整天他幾乎沒有吃進任何東西：一顆維他命B丸，一小盒錫箔紙包的麥茶，半品脫殺菌芳香漱口水，一小段白露潔牙膏，和自己的唾液。  
 然而大便很多。  
 人真是能製造氣味和遺糞的動物哪。他一邊這樣想：他真的沒吃什麼呵。  
 這時他悄悄飛昇起來的靈魂離開了馬桶，走入淨身的浴室，「天堂在隔壁嗎？」他邊洗邊敲左邊的牆問。<sup>45</sup>

43 《我撿到一顆頭顱》，頁40。

44 劉安撰，張雙棣校釋，〈天文〉，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），頁245。

45 《欠砍頭詩》，頁86-87。

排泄來自飲食，這是一般的認知。陳克華在此刻意作對，提出了「排泄遠遠大於飲食」的看法。然則多出來的部份，便非「外來」，而係人身「內發」的。所以即使他並未「吃進」東西，仍須「排出」；努力「淨身」（殺菌芳香漱口水、白露潔牙膏），依然「污染世界」（大便）。於是後面又製造了靈肉分離的戲碼：靈魂走入浴室，扣問天堂；肉身留在馬桶，繼續排便。這裡其實反思了「潔淨／污染」的區隔，依照我們所理解的陳克華脈絡，與其說他重述了「人身不淨」的現象，毋寧說是在質問：絕對的「潔淨」（天堂）是否存在？換言之，面對人類天生善產「大便」的事實，應當接納它是身體的本質性成分，而非徒勞無功追求肉身的「去大便化」（淨土的理想）。

林耀德的長達二百行的〈馬桶〉（1996）是「馬桶書寫」的另一標竿。宿醉之夜，人彷彿退化為遠古的三崎龍，白磁的馬桶則如「女體」，排放孔穴被想像成「女陰」。進一步來說，則這白磁女體又是母性大地（在林耀德的脈絡裡，常被「都市」化）的提喻。於是，頭顱朝著馬桶孔穴嘔吐及臨照的容姿，便可以解讀出「返回子宮」一般的神話原型。馬桶一般被比做肛門，這裡則不僅「誤」將肛門視為通向子宮的入口，同時也顛覆了子宮的田園模式。

值得注意的是，馬桶不僅扮演「收訊者」，同時也可以是「發訊者」。人的九竅能夠「排出」各種污物，也必須「接收」其回饋。「藍色馬桶清潔劑」混同各種穢物滙成強悍的臭味之河流，進入鼻孔、食道、氣管，「它們和你肺泡中擠出的廢氣／愉快地交媾 融合／升華 極樂 飄渺」。<sup>46</sup>氣味的交媾，其實也就是身體與馬桶的交媾，人及其污物的和解，分裂自我（淨我與濁我）的重新合體。經此程序，乃領悟到：「只是同一回事兒／馬桶與肉體／正統與異端／性交和自瀆／繪畫、書寫以及肢體的舒張」，<sup>47</sup>我們可以由此再度看見，糞便整合對立的神奇能力。

林耀德向來善於操作「肉身零件化」與「機械器官化」的轉換過程，其公式大約如此：〔肉身＝器官的總和〕＝〔零件的總和＝機械〕。在這首詩中，馬桶便者成了兩個系統接榫之處：

沒錯，你光著屁股  
活似一隻拔光羽毛的鴿子  
蹲踞在赤裸的白磁馬桶上頭  
赤裸的白磁馬桶蹲踞在

46 林耀德著，楊宗翰編，《黑鍵與白鍵——林耀德佚文選03》（臺北：天行社，2001），頁71。

47 《黑鍵與白鍵——林耀德佚文選03》，頁77。

彎彎曲曲的排水管上頭  
 這彎彎曲曲的排水管  
 又蹲踞在大廈排泄系統的上頭  
 整棟大廈的排水管又，又全部扭結為一體  
 流進陰森森的陰溝<sup>48</sup>

在馬桶之上，人一方面還原為動物的自然身分（裸鴿），去除了衣飾、階級、膚色、意識型態的社會遮蔽。另一方面，人也被納入了器物與建築的物理結構，「腔腸／排水管」取得緊密的聯繫，成為都市系統的一部份。通過糞便的形成、排出與流通，食物與人的腔腸（口器、食道、胃腸、肛門）以及馬桶、廁所的燈光和氣味，乃至大樓的排污管線、都市的下水道系統等，構成一種共存的迴路。也正是透過這種設計，排泄物串連了人的身體與都市的建築、經濟、社會制度與日常生活。換言之，林燿德跟陳克華一樣，都破除了淨穢對立的觀念，但陳克華著重於以屎尿泯除「人／獸」之別，林燿德則更偏向於以之聯結「人／機」界限。

佛家的「不淨觀」，實際上是一套超越耳日常識的思維公式，鼓勵人在面對動欲起執的感官材料之際，強力體認其過去未來之惡，忘其當下瞬間之美，例如：美饌在目，便要看到牠生前曾躺在濁溷，舔過污泥，入了胃腸將要化作餵水糞土。美色當前，則要想到她曾經長滿爛瘡惡瘤，曾經蹲踞糞坑，不久將流膿化血，腐屍露骨。一旦這種觀想操之漸熟，化作當下的直覺，據說，距離大道便不遠了。但現代詩裡這一種「自甘墮落型」的「屎尿書寫」，則有意推翻並改寫了這種佛經模式，創造另一種超越常識的模式：看到「不淨」之物，想到它本是潔淨的——糞土無異美食，香辣濃甜等同污穢惡臭；死屍即是美體，細滑煖濕等同腫脹腐爛。聖人說：「君子惡居下流，天下之惡皆歸焉」，這一種詩人卻明知故犯，執迷不悟，自居於眾「矢」之的。

陳克華的詩，就十分刻意地勾勒出一片糜爛而華美的世界。〈美麗深邃的亞細亞——贈鄭問〉變奏自鄭問的科幻漫畫《深邃美麗的亞細亞》，主旨在於扣問善惡美醜的本質。全詩一反佛經式「斷慾離穢」的言說，慨然站在「垃圾」與「潰爛」的立場。其一〈倒楣王——垃圾〉：

你說這垃圾界與非垃圾界都已在迅速崩壞之中  
 雖然擁有完美的脊柱與膂力  
 智慧與福報，你依舊無法改變

48 《黑鍵與白鍵——林燿德佚文選03》，頁77。

身為一個倒楣王的命運……  
 然而倒楣終究是無從抵禦的大神力  
 讓幸運遠離罷  
 遠離這我一切深愛的顛倒夢想  
 我就是貪，我就是嗔，我就是癡<sup>49</sup>

鄭問的原著漫畫創造了一位善良卻註定禍害連綿的倒楣王百兵衛，一位死命建構理想國卻不擇手段的理想王，爲了證明自己才是對的，兩人掀起了顛覆人、神、魔三界之戰。陳克華在此做了兩組繫聯：「倒楣—垃圾—禍害」以及「幸運—理想—神聖」。「我」樂於當一塊小垃圾，雖然垃圾是倒楣的，注定要被清除。但垃圾也代表自由、真實而充滿能量，通過固執的「垃圾」信念，終將彰顯「理想」之偽善、媚俗、空洞。垃圾是糞便書寫的一種變形，潰爛則是另一種。其二〈潰爛王——皮膚〉說：

潰爛是神性的花  
 悄悄，第一朵開在你羞怯的鼠蹊  
 你說，你願像天上雲朵  
 從此在地上自在飄流  
 無憂，無涉

不落苦樂，你該是  
 以潰爛紋身腐水淨身的潰爛王罷  
 你原以為你那身薰著屍臭的風衣  
 可以驅擋群魔 生死 業力  
 不招因果  
 誰知你竟悄悄潰爛了，潰爛是  
 內在的，一直從皮膚開出一朵  
 璀璨華美的花來——  
 「潰爛之花呢……」  
 而你竟是摩訶迦葉的微笑  
 恆河之水中的無數屎溺殘屍  
 也將比不上這場莊嚴花事<sup>50</sup>

49 陳克華，《美麗深邃的亞細亞》（臺北：書林出版社，1997），頁69。

50 《美麗深邃的亞細亞》，頁72-73。

這首詩使人想起波特萊爾（Charles Baudelaire）對「潰爛屍體」的頌贊，並且更進一步，使其由客體（被看被說的屍體）上昇為主體（能看能說的屍體），指向「糞中說法」的修行法門。「潰爛是神性的花」，點出了因病入神、惡極生美、爛透啓悟的辯證思維。那漫衍的潰爛居然有如雲行水流葉落花開一般，原本無善無惡，卻可以目擊道存。詩人說：「潰爛是內在的」，直是把它視為一種精神境界，一種質疑現存秩序的立場。他以《楞嚴經》：「雖有聖境，莫作聖解；若作聖解，即受群邪。」作為引言，正在說明「聖潔」與「邪穢」具有可逆轉性。

「潔穢逆轉」也正是陳克華創作的重大主題。在宗教、政治、社會、文化的霸權結構中，經常展現一種「淨化」的慾望與行動。而其實質意義，也許就是「理想王」一針見血的名言：

我痛恨雜亂無章！雜亂代表著沒有秩序，也是失敗的同義詞。我的思想行為正確無比，從不失誤。現在的世界充滿著苦難，都是因為各種雜亂無章的野心所引起的。只有剷除他們，才能實現我的理想。殺一個人是為了金子，殺十個人是為了仇恨……殺一百個人則一定是為了理想。<sup>51</sup>

這是禮教殺人的白話翻譯，「理想王」消滅了礙眼的「潰爛王」，並且上天下地追殺「倒霉王」，便是這段話的具體實踐。「純淨」經常以暴力為其存在方式，具有極端冷酷的性格，經常對於所謂不淨的「雜質—垃圾—糞便—病毒—屍體」展開毫不留情的清除的行動。不淨使「潔身自愛者」感到「噁心」，從而「推離」卑賤物。就此而言，到底哪一方才是野蠻，實在尚有疑義。

作為一個「反伊底帕斯」的詩人，陳克華經常透過他的文字，展開一種可稱為「逆推離」的行動。最新詩集《善男子》號稱「出櫃」，實則他的發聲立場與聲調自始即有一貫性，早就是被「賤斥」的對象。瑪莎·納思邦（Martha C. Nussbaum）曾經如此描述社會上常有的一種迷思：

引發噁心的通常是男人對於男同志的想法，想像他們的肛門是可以穿透的。想到精液與排泄物混合在一個男人的體內，這就是最噁心的情況了；對男人而言，不可穿透性乃是抵抗黏液、爛泥與死亡的神聖界線。男同志如果出現在一個人的附近，他就會產生自己可能

51 鄭問，《深邃美麗的亞細亞》（臺北：東立出版社，1993），第2話，本書為漫畫，無頁碼。

因為接納那些動物的產物而失去乾淨與安全性的想法。<sup>52</sup>

因為「噁心」，所以必須進行隔離與懲罰，許多道德和法律就這樣應運而生。也正是為了反擊這一套噁心操作程序的橫霸壟斷，陳克華的作品，大量提供「精液與排泄物混合在一首詩的內部」的體驗，把所謂難以啓齒、不堪入目、令人作嘔的事物攤在檯面上，從而挑戰了「噁心」及其防範機制（道德、法律、美學）。肛門以糞便發言，指稱人們用來消除自己的噁心而行的拒斥方法，反過來也使「被拒斥物」感到噁心。於是陳克華宣布：

無止境的偽善和鄉愿。當市井鄰里、媒體報紙、學校母姊會，還在熱烈且誠懇地討論「裸體」——一如政客討論如何分贓，警察們討論如何巧取豪奪，媒體人討論如何危言聳聽……時，我便有一種人類文明原地踏步了幾千年的感覺。陳舊而不耐，為了擺脫不耐，除舊布新，我只好脫、脫、脫。脫到只剩下生命不可承受之輕，方知如何承擔生命之沉重。<sup>53</sup>

他特別厭惡各種形式的「道德重整運動」，認為其間充滿虛假的「遮掩」。即便是舉世推崇的宗教慈善團體，在他眼裡，竟也是髒的：「假宗教慈善之名，行精神獨裁之實。毒瘤般盤踞於人的五根六識，（凡人不許批判佛，連帶打著佛的旗號的團體……）」<sup>54</sup>毒瘤的比喻，便是把對方當成固著的精神垃圾，直欲排出而不能。在另一處，則提到：「為了除去鎮日的噁心感，我也只好脫、脫、脫。」<sup>55</sup>這樣便把整個賤斥行動來了一個大逆轉，宗教、道德、法律、媒體、政府，或者說整個現存的社會，反成了令他噁心、嘔吐、暈眩的賤斥物。

除了「脫」之外，他的「反淨化」行動，居然「以暴易暴」地，採取「淨化」式的橫暴語言。使用滿布「髒物」的「髒話」來反擊世界的髒，例如〈濃夜，有人快跑過操場〉是糞便與體制的超級大戰，〈母狗·選舉日〉以屎便表達對顛狂選戰的鄙夷，〈為人民服務〉則以：「我愛你。與你的尿道分泌物何干？」嘲諷了「大同。大愛。大中國」<sup>56</sup>。最近的悲憤，則擲向當令的一種「正確」：

52 瑪莎·納思邦 (Martha C. Nussbaum) 著，方桂俊譯，《逃避人性：噁心、羞恥與法律》（臺北：商周出版公司，2007），頁184。

53 陳克華，《善男子》（臺北：九歌出版社，2006），頁71。

54 《善男子》，頁73。

55 《善男子》，頁75。

56 《美麗深遠的亞細亞》，頁148-149。

正確的高潮方式

一如正確的愛，你必須愛

愛臺灣愛鄉土愛本土愛泥土愛砂礫愛泥土中的

大便小便污染垃圾屍體痰液血液精液經血尿液

還有氰酸鉀多氯聯苯甲乙丙丁醇等等等<sup>57</sup>

黨政糜爛天地糜爛社會糜爛風俗糜爛，人們卻說這就是「愛」，正確的愛。「我」在愛，依照自己的信仰性情氣質身體思想去愛，人們卻說這就是「髒」，致命的髒。於是愛與髒開始混淆，像糞與土之難以區隔。誰較正確？誰較可恥？也就成問題：

那位戀屍症者瘋狂蒐集著尹清楓剪報因為每每那些屍體和制服照片總是令他不能自己亢奮勃起〔……〕尹清楓之死是因為愛一切都是為了愛愛是永久忍耐又有恩慈我們要不斷地愛愛愛愛愛異性愛同性愛變裝愛虐待愛被虐愛大便愛小便愛戀童愛枯陽愛屍體愛制服愛臭味愛暴露愛偷竊愛穢語愛只要是愛我們都要拚命不斷地愛愛愛愛愛。<sup>58</sup>

陳克華在他的詩裡再三地召喚「尹清楓的屍體」<sup>59</sup>，已經形成一種「頑固隱喻」。依照克利斯蒂娃（Julia Kristeva）的理論，腐敗的屍體乃是最根本的污染形式，不可使其暴露，而應立刻必須加以埋葬。換言之，它是「精神界、象徵界、神聖律法的反面」，是亟需處理的賤斥物。<sup>60</sup>尹清楓這具屍體，可以說是龐大官僚體系與貪腐結構的排泄物，陳克華的頑戀，使它脫離了「混合物」、「腐敗物」、「衰退物」，而有了一種精純、新鮮、生長的性質。這種「戀屍癖」是對儀式成規的挑戰，刻意製造不安，同時也激發出豐富的思考空間。

反淨化論述的持續發展，使陳克華大肆發展出一套被遮蔽已久的「肛門詩學」，從〈「肛交」之必要〉到〈我的肛門主體性〉，他反覆嘗試打破「正面／反面」、「上部／下部」、「空洞／實在」、「被經過的客體／能言說的主體」的迷思，而賦予肛門性慾一種天經地義的權力，不僅性慾，在許多地方，

57 《善男子》，頁97。

58 《善男子》，頁77-78。

59 他至少四次直接處理這個題材，除了這一首之外，更早另有：〈在寒冷海水與溫暖海水交會處——寫給尹清楓和一些因為相似原因而自殺或失蹤的人們〉，見《欠砍頭詩》，頁148-157；〈誰是尹清楓〉，見《美麗深邃的亞細亞》，頁137-143；〈人人都愛尹清楓〉，見《中外文學》311期（1998），頁187-188。

60 《恐怖的力量》，頁137。

他甚至主張「肛門／陽具」可以取代「心臟／大腦」，成為思考、良知、情感的核心器官。<sup>61</sup>而在這個體系中，屎尿符碼居然有了無愧於血液腦汁的地位。

#### 四、私人慶典：黏合、穿透、破壞

人們是通過自己的身體，在人體極端物質的活動和機能，即飲食、分泌和排泄及性生活行為中，掌握和感覺物質宇宙及其元素的，他們正是在自己身上找到了那些東西，並且彷彿是在自己肉體內部由內而外地觸摸著土地、海洋、空氣、火及全世界的物質及其所有表現形態，並以此來掌握它。<sup>62</sup>

陳黎是另一個大量從事屎尿書寫的詩人。在早期的詩行裡，糞便僅是作為負面系列事物之一：「我聽見泥沙挾帶花粉，臭水挾帶蜂蜜／我看見糞便呵護著稻米，／爛鐵扶攜著蟲鳴」。<sup>63</sup>消化過的糞便和生長中的稻米，性質看似矛盾卻構成「和諧」的畫面，這說明了它們本是同一批物質元素的流轉狀態。

但愈趨晚近（差不多就是他的後現代特徵逐漸強化的同時），「糞便」成了一套核心隱喻，生產出豐富的語句與意旨。〈福爾摩莎·一六六一〉借用荷蘭教士的口氣發言，展示了西方施加於異國的「殖民／傳教／探險」，有如體液的滲透：

文明與原始的婚媾，讓上帝的靈入  
福爾摩莎的肉——或者，讓福爾摩莎的  
鹿肉入我的胃入我的脾，成為我的血尿  
大便，成為我的靈。〔……  
……〕。上帝已經讓我把我的血  
尿，大便，像字母般，和土人們的

61 陳克華對「肛門性」（the anal character）的執泥，頗與斯威夫特（Jonathan Swift）的著作類似。但斯氏係藉此彰顯人類劣根性，從而達成攻擊的目的。陳克華則以之為釋放自我，重建主體性的契機。有關斯氏著作及人類肛門性的討論，詳Norman Oliver Brown, "The Excremental Vision," in *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1959), 179-201。

62 巴赫金（Mikhail Mikhailovich Bakhtin）著，李兆林、夏忠憲等譯，《拉伯雷研究》（石家莊：河北教育出版社，1998），頁390。

63 陳黎，《小丑畢費的戀歌》（臺北：圓神出版社，1990），頁21。

混在一起，印在這塊土地<sup>64</sup>

在此一片段裡，殖民經驗被化約為三項「入」的行動——一、把宗教（上帝之靈）在異國（福爾摩莎）的傳播化育，視為強勢文明「姦辱」蠻荒大地的惡行。二、把殖民者對殖民地的掠奪，比喻為「咀嚼、吞食、消化」的過程。三、把殖民者對殖民地的佔領，具體化為（動物一般）以排泄物「匯入」土地，從而印記地盤的行為。——其中二、三項之間還存在著「出」（排泄）的行動，換言之，屎尿在「入—出一入」的歷程中扮演著關鍵的中介結構，串連了身體與世界，殖民者與殖民地，男性與女性的交流互動。這裡我們看到排泄物「黏合、融解、滲透」的強大效能，它們是「我」的身體與權力的延伸，一種主體氾濫、開疆闢土、同化異己的神祕工具。

在陳黎充分釋放「男性慾望」的「情詩」裡，排泄物變成了一個身體「進入」另一個身體的重要方法。這本應是「精液」的工作（在陳黎這類詩作裡，精液確實也未曾缺席），奇特的是，他居然使得（黑色的）屎尿扮演著如同（白色的）精液一般的「身體殖民」的工具：

躍上你的電腦桌，尿濕你的鍵盤  
融入你的程式，讓你在每一次開機後  
在如鏡的螢光幕上清楚地瞥見我<sup>65</sup>

〈貓對鏡〉一組五首，大抵屬於層次卑下、格調猥鄙的「淫詩」，但先穿上（旋即撕裂）了「情詩」的外衣。詩裡的「你」（情詩的受訊者），被物化為一種簡單的慾望對象，有血有肉但靈魂不在場。因此，以屎尿符碼表達一種「動物性」的佔領行為，使「你」無法揮去「我」的可怕的陰影。值得注意的是，屎尿在此，不僅穿梭於「記憶—現實—幻想」之間，更彌合了「機械（電腦）—動物（貓）—人（你）」的區隔，發揮一種近乎音樂性的「黏合劑」效果。

此種特徵在系列組詩的下一首，同樣顯著：

馬桶是貓的煙火  
在你的排泄物之後  
急急漩開的水的爆竹  
短暫而私密的慶典  
融你的體香，尿味和糞臭

64 陳黎，《島嶼邊緣》（臺北：皇冠出版社，1995），頁191-192。

65 陳黎，《貓對鏡》（臺北：九歌出版社，1999），頁90。

融我的嗅覺，聽覺與視學<sup>66</sup>

排泄被「慶典化」之際，把「我泥中有你，你泥中有我」的舊情境，轉化為「屎尿交融」的新版本。在視聽以外，這裡對於原始官能的復興，也流露出一種「嗜糞癖」的傾向。依照佛洛伊德（Sigmund Freud）的說法，嗅覺與味覺屬於生殖器性欲的「鄰近感覺」，但在人類文明的發展過程中，把它們給非性欲化了：

本能中的嗜糞癖成分可能自從人類能夠直立行走，嗅覺器官不再匍匐伏地面之後，便根本不容於我們的審美觀念；其次，情慾本能中一大半的虐待症成分也需放棄。然而，所有這些發展過程，只與心靈中上層的，複雜的結構有關。而促成和激盪情慾的基本過程則依然故我。排泄物委實與性器官太鄰近太不可分了；不管意識的心靈如何變遷，性器官的位置——介於屎與尿之間——總是一成不變地顯示其重要性。<sup>67</sup>

比起「聲色」所構成的高尚的感覺，味覺與嗅覺的快感被視為是低下的、肉慾的，那是一種未昇華的快樂（未壓抑的厭惡），違背了社會統治所需要的組織化行爲。<sup>68</sup>陳黎的詩，也正是利用屎尿來聯結情慾，其意義便在於撥除壓抑，還原了「文明歷程」對於本能所作的變更。

〈苦惱與自由的平均律〉是一首失眠者之歌，既因苦惱而哀鳴，復因自由而歡唱，有一種亢躁的聲調：

夜中不能寐是對晝寢的懲罰  
宰我晝寢。殺我，殺我無用的  
時間。漫漫長日頹廢一如浪漫  
長夜。不可雕之朽木，不可朽  
之糞土之牆。把你的大便你的  
體液塗在我的軀體，我無用  
空蕩蕩的記憶體。用最熟悉  
也最難堪的音樂懲罰我，轉旋  
變奏如郭德堡倒懸難眠的伯爵

66 《貓對鏡》，頁92。

67 佛洛伊德（Sigmund Freud）著，林克明譯，《性學三論·愛情心理學》（臺北：志文出版社，1990），頁161。

68 馬庫色（Herbert Marcuse）著，賴添進譯，《愛欲與文明》（臺北：南方出版社，1988），頁55-56。

夜夜所服用。愛與死與絕望<sup>69</sup>

子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也」，那原是責備人的話。但陳黎卻把自己的軀體比作「糞土之牆」，自豪於「不可朽」。於是屎尿體液都成了足與牛奶蜜汁相頡頏的美好事物，可以被拿來比擬一種音樂，為此身所樂於熏染浸淫。這也就對糞土進行了「化貶為褒」的轉換，以洗刷嗜糞之士的污名。後文云：「我按下馬桶企圖回味昨日的 / 信仰，二聲或三聲部創意曲般 / 你的大便小便（啊，熟悉而 / 難堪的音樂懲罰我）多美妙的 / 遁走曲！」<sup>70</sup>則又把躡影追蹤的懷想，化作拾遺逐臭的貪戀，同時也寄寓了「逝者如糞」的悵惘之情。所謂「鐘鼎山林，各有天性」，蝴蝶戀花，蒼蠅嗜糞，似乎也是難以假裝或矯正的生命風格了。

屎尿同時也是解構崇高精神、破壞宏大敘述的利器。例如：「誰最大：宇宙最大？皇帝最大？神最大？ / 死最大？G罩杯最大？吃最大？—— / 我先去大便」。<sup>71</sup>字裡行間充滿流氓氣息與Kuso態度，同時也彷彿呼應前文提過的禪宗糞便觀。總之，這裡的屎尿所含蘊的，乃是一種顛覆、破壞、張狂的精神。在〈達達之歌〉裡，更趨於極致：

夜裡，一列火車在雨中載著尿轟隆而過  
把憋了一世紀的尿意傾倒進我的屋頂  
在夢的屋簷一滴滴落下的是  
混合著雨水的全世界的尿液  
毛主席露著毛從無力的膀胱滴下的，達達  
委員長夫人拿著毛筆從花鳥畫的宣紙滴下的，達達  
你的祖母在房間一角破夜壺裡滴下的，達達  
  
達達，達達  
混合著雨水、檸檬汁、仙草蜜、精液、陰道的分泌  
達達，達達  
每一個人都要尿尿<sup>72</sup>

關鍵字在「憋」，以及隨之而來「放」。憋是長久忍耐又有恩慈，遵守社會生活的規範；放是精神自由身體解放，充分順從個體的需求。詩人為這美好的解

69 陳黎，《苦惱與自由的平均律》（臺北：九歌出版社，2005），頁18-19。

70 《苦惱與自由的平均律》，頁24。

71 陳黎，《小宇宙：現代俳句二〇〇首》（臺北：二魚文化公司，2006），182。

72 陳黎，《苦惱與自由的平均律》，頁47-48。

搭配上輕快的伴奏，串連篇章。「達達」擬聲而兼取義：屎尿是達達主義的作品，它是自發性的、夢囈般的、肉慾衝動的、童稚心態的、非組織化的結果。無論是神武梟雄或聖潔國母，無論是甜的酸的男的女的明的暗的，都要達達一次兩次千萬次。達達之前，階級泯滅，頭腦解嚴，權威消失，憑藉屎尿的穿針引線，自然的雨水與身體的飲食排泄達成，簡直到了「天人合一」的境界。通過尿液生產過程的混雜與拼貼，其實也展示了一種詩的方法。

拋擲糞便，原是狂歡節中的一項儀式。巴赫金 (M. Bakhtin) 在分析拉伯雷的《巨人傳》這部糞便經典時，指出：「糞便還是歡快和令人清醒的物質，這種物質既是貶低性的，又是溫柔的，它用一種輕鬆的、毫不可怕的詼諧方式將墳墓與分娩集於一身。」<sup>73</sup>也正是這種特質，使它可以接近孩童，喚起歡笑、自由與創意。於是陳黎有了這樣的「童詩」：

我是人類物質文明的博物館  
 我在世界各地都設有分館  
 我收容被人類偉大器官充分咀嚼、消化後積累的一切精華  
 你們有收藏古今藝術精華的羅浮宮、故宮等博物院、美術館  
 我也跟你們不相上下——  
 你們有奧塞美術館，我是「放塞」(ㄅㄨㄛˋ、ㄇㄛˋ)、  
 「漏塞」(ㄌㄨˋ、ㄇㄛˋ) 美事館  
 你們是大都會博物館，我呢，我想每個人每天「大都會」來本館遊覽好幾回  
 你們是龐畢度藝術中心，我則是「龐脾肚」物流中心，吞納來自龐大脾、胃、肚、腸的各色流通物<sup>74</sup>

正如杜象 (Marce Duchamp) 將白磁小便池的「現成物」(ready-made) 翻轉簽名而成為藝術，陳黎把馬桶抽離原來的認知範圍，賦予博物館的形象，使「塞」取得即興創作的性質。反過來講，發言者馬桶所吟詠的這一篇詩，也「污衊」了高尚藝術及其所在的殿堂或體制，顛覆了上下關係。同時藉由馬桶無所不包的「吞納」，以及各色流通物與「匯流」，創造一種宏壯的視域。

林耀德的詩，也曾利用屎尿的特殊性質，遂行破壞既有秩序的企圖。《都市之薨》裡的「符徵」一輯四首，用「公文」、「辦法」、「銅像」、「教官」模擬城市符號體系的僵固老大。相對之下，在其間飄流的各種「垃圾」，反而

73 《拉伯雷研究》，頁200。

74 《苦惱與自由的平均律》，頁95。

成了最具能動性與生命力、綑綁不住、清運不完的零碎符碼。這些垃圾的首惡是人渣級的「少年某」，他的國中生涯被歸納為「二十一條罪狀」，第三到第九條是在不同地方「穿洞、狂塗、畫烏龜」，其他各條跟菸頭、臭襪子、鼻涕、偷窺、髒話有關，並包括：

〈罪狀 1〉公然在路牌根部排尿

〈罪狀 11〉鼓動鄰班女生上課時間向老師要求：「我要尿尿！」

或者「快憋不住了！」<sup>75</sup>

在邊緣肉身反擊權力體制之際，下半身兩竅所出白、黃、黑之物，常被拿來當作恐怖攻擊的武器。此所以敵視社會的「潑糞阿婆」與「白漿針筒男」雖然實力甚弱，而震動視聽的能耐卻甚強。身處都市，一個高度「再符碼化」的體系，人已經被無所不在的新符碼（譬如路牌或學校）控制了，在一切講究秩序、理性、規則、辦法的情境下，屎尿及其類似物的穿透性與解放力便成了「再解碼」的利器。

〈公園〉一詩堪稱林耀德「人渣詩學」或「垃圾美學」的代表作，其間亦步亦趨地挪用了一份《C女中垃圾分類資源回收辦法》，包括詳盡的目的、分類方法、組織與職掌、實施項目等。從「詩」的觀點看來，這個橫跨數頁的宣稱要清除垃圾的辦法本身才是真正的垃圾，那些被淨化的對象反而是「無辜」的。緊接著那個辦法的是「我」與「你」（即前述辦法的設計者）一場狂放而晦澀的情慾排泄，然後說：

過期的軍訓課本過期的《真大師從電影看人生》  
過期的《情書大全》過期的老銅像過期的直升機  
過期的《C女中垃圾分類資源回收辦法》過期的  
鋁罐歡天喜地載歌載舞列隊步入色澤鮮紅的圓桶  
桶桶填裝可燃物的垃圾層層疊疊包圍黑闇的公園  
我們禽我們亢奮我們高潮我們親睹互相點燃互相

噢，愛、暴力、銅像與垃圾桶

正在血紅的穹空交織淫亂……<sup>76</sup>

一切人、事、物、情，本質上並無所謂淨與不淨，但卻被各種時間空間功能角色所綑綁，一旦脫離了應然的位置（「過期」或「越位」），便成了垃圾。就

75 林耀德，《都市之覺》（臺北：漢光出版社，1989），頁24-25。

76 《都市之覺》，頁50。

連處理垃圾的「辦法」本身，也難逃此一法則。但它們通常不知道自己即將要變成廢紙，老是擺出「鑽石恆久遠」的姿態。相較於此，當下已經升等為垃圾、糞便、屍體、人渣之過期物，反而有一種先爛先腐故先知先覺的自豪。這種「泛垃圾論」或「終極糞便說」導致虛無主義，以及隨之而來的任縱與狂歡。雖然同樣「如豬樂在溷」<sup>77</sup>，但其型態已經不同於童真式的單純享樂，而有一種病癲癱瘓的快感。

## 五、結語：屎尿之為一種方法

依照人類學家瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）的講法，污穢乃是系統分類下的副產品，因為秩序化的過程總要拒斥不適宜的元素。具體言之，則事物本質上並不存在著骯髒（dirt），但鞋子置於餐桌、廚具擱在臥房、食物沾上衣服、浴廁見於客廳、內衣穿在外面，便令人覺得那是「髒的」（dirty）。「簡而言之，我們對污穢的行為態度乃是一種反動，用以排拒任何可能擾亂或否定心中分類體系的物體或觀念。」<sup>78</sup>身體作為可以象徵任何有界系統（bounded system）的模型，「潔淨／污染」的辨別法則也是如此。屎尿之所以可「惡」，正因為它「露」出於身體的界限，逾越了「內／外」的規定，觸動一般人對於自我（身體、家庭、社會、國家）之界限的焦慮。

不過，道格拉斯判斷污穢並非本質性存在，係以「撇開病原論與衛生學的成分」為前提。問題在於，這個被撇開的成分也正是人們認知穢物最主要的方式。因此，穢物之所以為穢，除了逾越「位置」之外，也應考慮其污染「性質」。特別是人身所出之種種穢物，一般被認為極具傳染疾病的潛能。綜合來看，屎尿便具有內外雙重特徵：一是污染、危險、威脅；另一則是逾越、錯置、殘餘——而這，也正是「一種當代詩歌」的特徵，它利用屎尿取得能量，對體系規範進行顛覆。實際上，以「文字」形式再現的屎尿，已經完全失去了病原學上的污染性——它絕不帶菌，難以致病。只是一般人睹「辭」思「物」，「餘悻」猶存，遂混淆了虛實、表裡、言說與行動，同時也就賦予詩人操弄「記號作用」的空間。我們從陳克華的自述裡，可以發現他如何自覺地走上這一種路向：

猥褻原只是一種手段，無奈有人對其他視而不見。因為表面上的猥褻，喚醒的是他們自身人格裡頭更深一層的猥褻，那潛伏但永遠無

<sup>77</sup> 語出《大智度論》，卷15，頁236。

<sup>78</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: New York: Routledge, 1995), 35-36.

法享用的快感。於是他們整齊方正的人格被深深激怒了——他們習於安穩的性格不容任何輕佻的撼動。<sup>79</sup>

「猥褻」是莊重、清潔、得體的逆反，也是威脅社會道德機制的力量。但一般對於骯髒、敗德、淫穢的清除與禁制，通常只在「表面」（例如語言的淨化），無法及於「人格裡頭」。因此，以「猥褻」作為一種寫詩的手段，便具有撼動表象結構、揭露精神底層的效果。這段話叩觸一個尖銳的議題：既然社會規範控制了「審美」，追求審美解放的行動，不可能與倫理議題分別看待。

換言之，屎尿詩人並非先作出「道德／美感」的區隔，然後要求美感的自主性，而是把它們視為一體兩面。在立場上，毋寧近於理查·羅遜所說的「自由主義的反諷主義者」（liberal ironist）——認真面對自己最核心信念與欲望的偶然性，不再相信其背後還有一個超越時間與機緣的基礎，決定著人類存在的意義。這種信念出自一種願望：減少苦難，停止人對人的侮辱。<sup>80</sup> 依羅遜的講法，一般所謂倫理規範，其實是個宏大的敘述結構。而「詩裡的」背德或猥褻，也即是通過「文字敘述」，暴露倫理規範的構築過程與權力本質，從而彰顯其虛妄。此外，由於佛洛依德學說的影響，「罪惡感」也成了可以被討論、分析、質疑的機制，像「嬰兒期的」（infantile）、「虐待狂的」（sadistic）、「強迫症的」（obsessional），或「偏執狂」（paranoid）等術語，便迥然異於沿自傳統的諸惡及諸德的名目。<sup>81</sup> 屎尿—符碼，背德—敘述，猥褻—風格，這些元素入詩之後，能以一種迅捷銳利的方法，帶領讀者回到體驗（body experience）去省察倫理的構造。假使道德的真義在於盡量避免「殘酷」（cruely）的發生，那麼，屎尿書寫非但沒有製造殘酷（在實質行動上並不損害他人的權益），甚且對抗了殘酷（以一種修辭挑戰了外燦的德目，從而鼓舞了內發的良知）。然則這種「反諷」終究是有益於「團結」的，豈非真正民主化、自由化的道德。<sup>82</sup>

屎尿因為「逾越界限，擺錯位置」而取得撼人的力量，轉到詩學上面來談，

79 《欠砍頭詩》，頁15。

80 理查·羅遜（Richard Rorty）著，徐文瑞譯，《偶然、反諷與團結：一個實用主義者的政治想像》（臺北：麥田，1998），頁28。

81 《偶然、反諷與團結：一個實用主義者的政治想像》，頁78。

82 鄭愁予認為：「用現代名詞來解釋，『仁』是道德（morality），『禮』是律德（ethics）。藝術作品表現的是道德——亦即『仁』的精神，涵蓋了憐憫、人的本質，頗有宗教精神。……因此，我認為陳克華的詩不是律德的，但卻是道德的。」見〈鄭愁予論陳克華的詩與道德〉，《現代詩》復刊22期（1994），頁45。本文之論述，或可印證這一段話。

這不僅僅是內容問題，更涉及結構、形式、風格，以及寫作策略的問題。因此，最具「屎尿特徵」的「屎尿書寫」，往往將這類詞彙、意象、隱喻，擺放在最不「應該」出現的位置，並與上下文產生激盪，醞釀撼人的力量。這一種作品，不只抨擊了社會格套，同時也對美學成規進行了嚴厲的挑戰。這些事物長久被限定在「非詩」的界限之外，一旦成功地「入詩」，便具有毀壞並再造「詩體」的效能。「詩／非詩」正如「潔／不潔」，其界限原本就是社會建構的產物，並非不容挑戰。假使一首詩不斷裝填「垃圾」（多餘的字詞、意象、細節、陳述，以及許多令人不安的成分），而這垃圾卻能發揮活絡舊符碼、激生新符旨的效果，那麼，它仍然是詩意的。詩意並非先驗、預設、定型的，而是在文字運作的過程中被生產出來。

傳統詩學大多崇尚風雅，那也就是一種經由美麗外衣（隱喻、意象、藻飾）的遮蔽，來達成更深廣的詩意呈顯的路向：講究以少總多的「象徵」、意內言外的「託喻」、收鋒斂勢的「含蓄」、刪汰蕪雜的「精鍊」。違背了這套文學體制，不免被視為「爛」詩。隨著文字、衣飾、禮制的逐一完成，人類得以進入文明，但也從而拋棄了「從蠻荒得新力」的可能。「文」的過程，常是符碼化的過程。許多符碼會以「盛載」的名義，導致「覆蓋」的實質。文字盛載意義，卻覆蓋豐饒的無意識。衣飾盛載身體，卻覆蓋器官。禮制盛載文明，卻覆蓋了血氣勃勃的慾望。那些「婉曲之辭」盛載了教養，有時卻也覆蓋了世界的真相。屎尿詩學則「脫」了衣服，很「不正常」地裸露器官、製造垃圾、玩弄糞便。在「詩者文之精」的觀念制約下，詩人大多講究壓縮、錘鍊、雅潔的「文字鍊金術」。屎尿詩學則著迷於揮霍、滲透、粗野的行動，儼然走上了「文字潑糞術」的路途。

當然，屎尿符碼既然豐饒多義，相關書寫的面貌也不會輕易被統一。即以本文處理的四位詩人來說，便明顯可以大別為兩種「逐臭之道」：相對於陳克華、陳黎、林耀德之著迷於「追逐」，孫維民卻是用力於「驅逐」，態度看來頗不相同。惟一般人拒斥穢物的方法乃是掩而去之，避而不看、不思、不談。孫維民則在他的詩裡，再三召喚相關符碼，並大肆擴展其指涉——因為「懷糞／憤在心」，其視域遂有「泛糞便化」的傾向。他早期能寫華美潔淨的抒情詩，隨著屎尿題材逐漸增多，風格乃愈趨於狂亂、橫溢、肆虐，符合屎尿修辭的文體特性。因此，儘管兩類詩人對於屎尿褒貶不一，但就其大量運用並刻意操作屎尿符碼的冒犯性質而言，卻有相通之處。甚至就思想型態而言，也有相互整合的可能。如果不避簡化，孫維民的修辭公式，可被歸納為「世界是屎尿是可厭的」，其他三位詩人的公式則為「我是屎尿是可喜的」。在兩種公式中，屎尿都扮演重要的中介結構，但聯結的兩端則有不同。前者直斥社會之濁如屎尿，

後者則反襯出社會並不比屎尿乾淨，可以說是殊途而同歸。也就在這種共性與個性的相互辯詰中，屎尿作為意象，蘊含著多重樣態：或懷憂、或洩憤、或嘲諷、或狂歡，在當代文本裡展開精采的表演。

綜合看來，環繞屎尿所建構出來的觀念與方法，基本上是一種反向詩學，這不僅是指其偏向於處理醜惡的屎尿意象而已。同時，更涉及相關詩人與作品所透露的「反」的趨向：反文明、反成規、反理性、反社會、反道德、反美學等等。它偏好處理令人厭惡的事物，利用畸零、醜怪、污穢對規格化的世界進行攻擊，從而釋放了壓抑，並藉此聲明了邊緣者的權利。其言說方式既不服從於既有的認知體系，故常能化「臭腐」為「神奇」，變「髒話」為「詩語」<sup>83</sup>。然而邊緣位置有時會被吸納到新的體制裡，露而非露；過量的刺激有時只能引發固定的反應，惡而無惡。如此一來，其獲取詩意的方式將會僵化而衰竭。因此，反向詩學不能被靜止為一種姿態，而應該是一種持續詰辯、反覆革命的行動。它不奢求成功、完整、美好，但必須為自己的「爛」和「不爽」找到撼動人心的內在理據。

---

83 特別是指克麗絲蒂娃 (Julia Kristeva) 定義下的詩語：能夠銘刻表意過程，顯揚「否定性」、「抗拒」和主體的異質性 (heterogeneity)。參見 Michael Payne 著，李爽學譯，《閱讀理論：拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀》(臺北：書林出版社，1997)，頁341。

## 引用書目

- 劉安撰，張雙棣校釋，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。
- 葛洪，《肘後備急方》，北京：人民衛生出版社，1983。
- 鳩摩羅什譯，《大智度論》，臺北：新文豐出版社，1981。
- 鳩摩羅什譯，《佛說彌勒下生成佛經》，《大正新脩大藏經》第14冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》第9冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 釋普濟撰，蘇淵雷校，《五燈會元》，北京：中華書局，1984。
- 宗喀巴著，法尊法師譯，《密宗道次第廣論》，臺北：妙吉祥出版社，1986。
- 法立、法炬共譯，《佛說諸德福田經》，《大正新脩大藏經》第16冊，臺北：新文豐出版社，1985。
- 林富士，〈道在屎尿〉，《小歷史——歷史的邊陲》，臺北：三民書局，2000。
- 林耀德，《都市之薨》，臺北：漢光出版社，1989。
- 林耀德著，楊宗翰編，《黑鍵與白鍵——林耀德佚文選03》，臺北：天行社，2001。
- 孫維民，《拜波之塔》，臺北：現代詩季刊社，1991。
- 孫維民，《異形》，臺北：書林出版社，1997。
- 孫維民，《麒麟》，臺北：九歌出版社，2002。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版社，1989。
- 陳克華，《我撿到一顆頭顱》，臺北：漢光出版社，1988。
- 陳克華，《與孤獨的無盡遊戲》，臺北：皇冠出版社，1993。
- 陳克華，《欠砍頭詩》，臺北：九歌出版社，1995。
- 陳克華，《美麗深邃的亞細亞》，臺北：書林出版社，1997。
- 陳克華，《善男子》，臺北：九歌出版社，2006。
- 陳黎，《小丑畢費的戀歌》，臺北：圓神出版社，1990。
- 陳黎，《島嶼邊緣》，臺北：皇冠出版社，1995。
- 陳黎，《貓對鏡》，臺北：九歌出版社，1999。

- 陳黎，《苦惱與自由的平均律》，臺北：九歌出版社，2005。
- 陳黎，《小宇宙：現代俳句二〇〇首》，臺北：二魚文化公司，2006。
- 楊牧谷，《魔惑眾生——魔鬼學探究》，香港：明風出版社，2006。
- 鄭問，《深邃美麗的亞細亞》，臺北：東立出版社，1993。
- 錢鍾書，《管錐編》，香港：中華書局，1990。
- 陳器文，〈道家故事中的「食穢」文化〉，明清文學國際學術研討會論文，香港大學亞洲研究中心，2000.4.27-28。
- 歐麗娟，〈《紅樓夢》中的「狂歡詩學」〉，《臺大文史哲學報》63期，2005。
- 鄭愁予，〈鄭愁予論陳克華的詩與道德〉，《現代詩》復刊22期，1994。
- 卜倫(Harold Bloom)著，高志仁譯，《西方正典》，臺北：立緒文化公司，1998。
- 巴塔耶(Georges Bataille)著，劉暉譯，《色情史》，北京：商務印書館，2003。
- 巴赫金(Mikhail Mikhailovich Bakhtin)著，李兆林、夏忠憲等譯，《拉伯雷研究》，石家莊：河北教育出版社，1998。
- 吉爾默(David D. Gilmore)著，何雯琪譯，《厭女現象》，臺北：書林出版社，2005。
- 佛洛伊德(Sigmund Freud)著，林克明譯，《性學三論·愛情心理學》，臺北：志文出版社，1990。
- 克莉斯蒂娃(Julia Kristeva)著，彭仁郁譯，《恐怖的力量》，臺北：桂冠圖書公司，2003。
- 里克爾(Paul Ricoeur)著，翁紹軍譯，《惡的象徵》，臺北：桂冠圖書公司，1992。
- 阿多諾(Theodor W. Adorno)著，林宏濤、王華君譯，《美學理論》，臺北：美學書房，2000。
- 納思邦(Martha C. Nussbaum)著，方桂俊譯，《逃避人性：噁心、羞恥與法律》，臺北：商周出版公司，2007。
- 馬庫色(Herbert Marcuse)著，賴添進譯，《愛欲與文明》，臺北：南方出版社，1988。
- 潘恩(Michael Payne)著，李爽學譯，《閱讀理論：拉康、德希達與克麗絲蒂娃導讀》，臺北：書林出版社，1997。
- 羅遜(Richard Rorty)著，徐文瑞譯：《偶然、反諷與團結：一個實用主義者的政治想像》，臺北：麥田出版公司，1998。

Mary Douglas, *Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* , London: New York : Routledge, 1995.

Northrop Frye, *Words with Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature,"* San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1990.

---

# Violation, Dislocation, Pollution: Excrement Writing in Contemporary Taiwanese Poetry

Liu, Cheng-chung\*

## Abstract

Excrement is normally regarded as the most disgusting among the things issued from one's body. This essay aims at discussing how the imagery of excrement came to be a topic discussed in contemporary Taiwanese poetry, its novelty as a trend and its wonderful transfiguration. After a sizable corpus of works were inspected and analyzed, three main patterns of poetic production were apparent: First, the blocked-up excrement type, stemming from a gloomy outlook, uses excrement as a metaphor for the devil or evil. The desire to rid oneself of the foulness is unrealized, resulting in pent-up emotion and thoughts. Second, the splashing excrement type challenges the notion of "curbing desires and avoiding filth." It uses excrement as a weapon for antisocial action, as a way to rethink what it means to be human. Third, the amusing excrement type advocates freedom and liberation, by viewing excrement as a magical and whimsical game. This is used to deconstruct things noble and to destroy the grand narrative. Finally, the possibility of establishing an "excrement poetics" is discussed.

**Keywords:** contemporary poetry, excrement, abjection

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Language, Tsing Hua University.