

關於疫情禁足的 空間、身體及圖像考察

● 張 峻

2021年10月末，新一波新型冠狀病毒肺炎(COVID-19)疫情迅速擴散到國內多個省市，迫使中高風險區再次採取封控措施。作為管控區的一員，筆者自2020年以來已是第二次因疫情居家。這次居家激發了筆者對身處其中的微空間、微空間內的「身體」^①之思考，以及對空間的圖像考察。

一 關於疫情禁足的微空間

疫情期間，國內依據移動通信大數據產生的「黃碼」、「紅碼」，通過限制相應人員的流動來阻止病毒傳播。根據身體與空間的學術研究，當正常活動的身體進入受限的空間後，人的空間感知能力和思維活動就會被激活。如同相傳為古希臘詩人的荷馬(Homer)被預設為盲人，正是視覺功能的喪失，讓口述和想像力這些需要閉上眼睛行吟、潛心領會的維度得以凸顯。

居家「止語」，人們減少了日常不必要的社交與「廢話」。福柯(Michel Foucault)曾經表達過對於「說話的義務」的厭惡，並倡導一種不說話的交流方式；他一直喜歡讓安謐的學術氛圍來保護自己，「知識的作用就是保護個體的生存，並對外部世界進行理解」^②。如阿爾貝蒂(Leon B. Alberti)所言，在不被雜務干擾的環境，人們擁有自由閱讀的時間和身體，正好可以善加利用人類所擁有的三件「事物」：「他的靈魂(或精神)、時間和他的身體。」^③

巴什拉(Gaston Bachelard)認為，家宅空間是「在千萬個小洞裏保存着壓縮的時間」^④。空間包含着「壓縮的時間」，既有過去的時間和狀況，也有當下的時間和狀況。可是在疫情防控制期間，有人可能錯過了另外的機遇，有人因此耽誤了某趟計劃中的火車、航班，延遲了某個婚禮、拜訪，錯過了某個節日，等等。韓炳哲在〈神聖時間——禁錮在沒有節日的時代〉中指出：「節日是一件不尋常之

事、一個特殊的場所，在其中人們與神同在，自身也變成了神。……如今，我們生活在沒有節日的時代，也因此失去了和神的聯結。」^⑤就像人們長時間被這次疫情所困，錯過了寒衣節；在2022年3月上海等地的疫情中，人們再次錯過了清明節，轉而通過網絡來祭奠，但這種虛擬的祭奠畢竟無法替代具體的行為和儀式所給予的心理安慰。

若視宇宙為巨觀，世界和民族國家為宏觀，城市和鄉村為中觀空間的話，不妨稱院落、小區和居室為微觀空間（以下統稱「微空間」）。這個微空間不僅是指物理建築，更在生活習性和精神向度上重塑着居住者。一種建築之所以能夠立得住，它起碼具備三個層面的功能和意義，即符合物理法則、滿足居住功能的「實用」層，傳遞某種意義的「象徵」層，以及承載居住者經驗的「想像」層。齊澤克(Slavoj Žižek)稱之為「三界的建築」——實在的、象徵的、想像的（他還提到了網絡空間的「虛擬建築」）^⑥。建築首先是人工建造的非自然之物，然後才可能與自然、天空和大地、人神發生和形成特殊的關係，所有相關的活動，如降生、成長、家族、宗教、政治、情愛、歡笑、哭泣、罪惡、仇恨、暴力、衰老、死亡、歷史都將在相應的建築空間內生成。鮑德里亞(Jean Baudrillard)辯證地指出，「建築同時創造了空間和非空間」^⑦，即在建築空間之外，還有更大的，沒有被建築所分割、所對象化的「空間」。由這兩種空間的劃分，我們想到了聖奧古斯丁(Saint Augustine)對「兩座城」的劃分，即「世俗之城」與「上帝之城」^⑧。

從哲學角度，空間是一個關係性的存在。在列斐伏爾(Henri Lefebvre)

的「空間生產」理論中，空間不再是無生機的空洞化的物理或地理空間，而是容納着社會關係與社會生產的空間形式^⑨。「空間生產」如同商品生產一樣，是在經濟的、政治的關係性運動中生產出來的，既是消費、交換、使用的對象，也是空間再生產的工具，更是意識形態「跑馬圈地」的領域。詹明信(Fredric Jameson)也同樣在更廣義的消費主義的語境下指出，建築作為商品，就會形成它自己的意識形態。不論你相信何種意識形態，消費行為和消費主義自身就足以再生產一個體系，並使之合法化，「在這種情況下，在『意識形態』更為廣闊的體系中，發揮重要作用的不是抽象觀點、信仰、意識形態思想或者哲學體系，而是日常生活固有的實踐行為」^⑩。換言之，意識形態是化身



從哲學角度，空間是一個關係性的存在。（張駿攝）

和附着在商品上的，作為商品的建築空間，也就是意識形態的某種載體。

福柯曾經一直迷戀「空間」的概念，並通過空間找到權力與知識之間的關係。權力需要空間，否則難以現身。在福柯這裏，空間是權力的媒介和通道，權力通過空間對人實施管制^①。以疫情擠壓、進入微空間為例，如果說疫情下的微空間也存在權力運行的話，這個特定權力實施的源頭自然可以追溯到罪魁禍首——病毒，以及人們與病毒博弈過程中連帶生成的防疫知識運行和成套的治理技術、治理秩序。

桑內特(Richard Sennett)則發現了城市空間的移動性特徵，「空間成為達到移動目的的手段。……當都市空間的功能變成了純粹用來移動的時候，都市空間本身也就失去了吸引力；駕駛員只想穿過這塊空間，而不想注意這塊空間」^②。上下班快速移動，周末快速奔向某個地方，高鐵疾馳在城際之間，身體的觸覺在不停移動中被消磨殆盡。而疫情限制了從各個空間移動的可能，人們的目光從快速移動變為駐足某處，緩緩地打量、持久地凝視。

既然是空間，它就有一個確切的坐標位置，如街道門牌號和樓層房號這些被數字標註的地方。表面看來，疫情下的家宅是臨時被切斷對外聯繫渠道、但保持着必要聯繫的社會「塊莖」，隨時可被納入社會化的集約管理秩序。疫情在很大程度上強化了對空間管控的力度，因為空間管理是防治傳染病的主要手段，公共行政權力通過空間的分區劃片甚至整體隔離，實施更為精準的管控，即便在封控期間也沒有中斷過樹狀層級與網格化的關聯與管束。

這個空間內流動着疫情相關的信息和指令，順着物理和網絡空間，像毛細血管一樣到達每一個結點和末端。此時，社會管理更加凸顯為對空間的風險等級劃分與區別管理。密閉空間的建築物理特徵為集中管理提供了條件，只要控制住建築空間的出入口，就能保證其與外部空間的徹底隔絕。城市中的每一空間都被網格化的治理技術鎖定，使其在危急時刻無法產生任何具有威脅性的流動。如此，每一微空間便成為並置的向心結構。而那些違章建築、城郊荒野、廠房廢墟作為無家可歸者的寄身之所，可能是唯一被忽略、逃逸於這一中心構成之外的空間。

福柯認為空間是單向度的、權力操控下的結構，巴什拉則透過詩學來強調空間的異質性。在《空間的詩學》(*La poétique de la l'espace*)裏，巴什拉指出空間並非填充物體的容器，而是承載人類意識的居所，建築學就是棲居的詩學，「家宅庇佑着夢想，家宅保護着夢想者，家宅讓我們能夠在安詳中做夢」^③。當然，在形而下層面，人們必須先有居所的物質保證，才能談得上詩意地棲居(也不排除有一些被房貸壓得難以詩意地棲居者、居無定所者；或者在沙漠邊緣遊吟和謀生的「阿希克」看來，流浪才是真正的詩意地棲居)。雖然空間是有定位的，但它卻不是死亡的、固定的、非辯證的、不動的，它是社會有機體的一個單元和細胞。就社區和家宅空間而言，它也是一個多元、多樣、多重性質疊加，共存的複雜空間。儘管人不能帶着家宅到處行走，但家宅卻也不是靜態的。為了疫情防控和保障物資流通，基本民生、垃圾清運等人員，作為特殊時期的重要連

接者，承擔着社會最基本的潤滑和運行。雖然疫情讓城市噪音大幅下降，可在居家日久和物資困頓中，人們的情感摻雜着更多的五味雜陳；夢醒時分首先查看病例增減和行動軌迹，成為安然表象之下的焦慮與不安。

對於同一個空間，每個人的感知都是有所不同的。列維—斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 在《結構人類學》(Anthropologie Structurale) 中舉了一個例子，在對於某個部落建築空間布局的感知中，受訪的兩個部落居民小組得出了截然不同的空間感受圖式：一組是「房舍構成的一個圈環，拱衛着一個中心的聖殿」的封閉的感知；一組則是「村莊被一個看不見的邊界分割成了兩組房屋群」的分割的感知。不要笑話部落的觀念，誠如列維—斯特勞斯指出，反觀現代社會常常從政治立場保守或激進的角度劃分為左派和右派，對應的左右兩翼政治空間或者兩者的模糊地帶（不是非黑即白，而是某種「政左經右」或「政右經左」的滲透與混合），部落居民的割裂感知其實與之如出一轍^⑭。從空間感知差異的角度看，人類其實並沒有多大進步。

空間既是哲學和詩學的研究對象，也是政治學無法迴避的所在。蓋伊斯 (Raymond Geuss) 認為，「『建築』這個詞，其本身與政治的關聯要比其他任何藝術或工藝更緊密」^⑮。反之也成立，即政治是建築性的。亞里士多德同樣指出政治本身就是一種建構性的、建築性的活動。列斐伏爾也強調空間的政治學面相，認為空間無一不成為權力的角鬥場。都市家宅空間在他眼中是「在統一性的偽裝下，是斷離的、碎片化的 (émietté)，是受到限制的空間，也是處於隔離狀

態的空間」^⑯。估計他沒有想到，人類在應對傳染病時，讓家宅變成了隔離的手段。他所講的權力關係網絡，實際上已經被當今信息網絡社會中實體和網絡空間的監控所實現。

早在1978年，鮑德里亞就揭示了一個事實，「我們正在經歷透視空間和全景監獄的終結」。韓炳哲進一步發展了「全景監獄」理論，認為沒有所謂的「監獄之外」，整個地球都是「監獄」。空間當然也不僅是單向度的權力支配或充滿詩意的，它可能還是一個門房緊鎖卻四壁洞開的透明「玻璃屋」。人們自願地將自己交付給「全景監獄」注視，通過自我暴露和自我展示，主動為數字化「全景監獄」添磚加瓦。這裏的「囚犯」既是受害者，也是作案人。其中蘊含着自由的辯證法，原來自由即監控^⑰。不管是自願還是非自願受到監控，在作為實體層面的家宅空間，並不是每個人都能夠如願以償地改善生活。大多數人起早貪黑地操勞僅僅是為了有更好的居住條件，甚至終其一生也難以如願，彷彿購置房子才代表過上「真正」的生活。

筆者之所以會產生如上追問與思考，不是空間本身的問題，而是來自於身體居於微空間中並被激發出感知能力。沒有身體也就沒有空間。身體被社會階層、科層政治空間所限定，被語言所限定，被家宅物理空間所限定，被身體自身這個「空間」所限定。

二 關於微空間內的身體及作為「空間」的身體

疫情期間，街道、廣場、工作場所、公共空間幾乎被清空，空盪盪

的大街像是進入防空和備戰狀態，社會偏離正常節奏的軌道，有如一種奇異的「出軌」。對於傳染疾病的恐懼不必羞羞答答，這是霍布斯(Thomas Hobbes)所說的「自保」本能，人們社會性的成熟表現在對身體生物層面的科學認知和防護^⑧。面對反覆發生的公共衛生危機，身體已經熟悉了這條安全的規避路徑，將家宅作為最後的防護牆和安全島，也是維護他者的兩全之策。可是「安全島」不是絕對的，如家庭成員中有感染者或無症狀者，在不知情的情況下可能成為導致多人密接感染的污染源，「安全島」便成了污染之屋。

當人們從盛大的廣場舞群、人山人海的購物中心、工作場所這些屬於生活重心和日常軌道的地方上撤離出來，閉戶鎖門，聚集、局限在樓宇的狹小空間，此時家宅社區空間內裝滿了一度被遮蔽和無視的眾多身體，身體在狹小空間高度聚集後，締結為一個臨時被隔離卻又牢牢統攝在一起的共同體。公共行政權力此時取代了職場管理，公共衛生機構介入和接管了這個數量龐大的身體群落，切斷身體的實體社會交往和感染鏈條，以核酸檢測的醫學手段對這些身體進行嚴密篩選、排查、追蹤。此時，身體成為觀察疫情的醫學對象、解除公共衛生危機的一個聚焦點，以及全面反映社會情勢的表徵。如列斐伏爾所言：「身體有兩個形態，一個是自然的身體，另一個是社會的身體。自然身體是物質的，由不同的器官組成；而社會身體則通過抽象的形式——主要是語言——來發揮它的破壞作用或創造作用。」^⑨這個身體是生理、感官和肉欲的自然身體，但也不完全是個人永久的「私有財產」，它在社會

層面作為實體對象，在疫情時期得到更為充分的凸顯與關注。

當集中隔離者被確診和完成流行病學調查之後，自然身體就變成了社會身體。確診者的身體活動軌跡將被第一時間公之於眾，成為眾人爭相查詢、比對的公共信息。軌迹信息方面，雖然公共行政權力採取了對公民最大化的匿名保護，但是人們仍然可據此分析出感染者的職業、住址、社會階層、生活圈子、消費狀況乃至情感生活等較為私密的信息。如果確診者因為發布了不當言論而遭受網絡暴力，「病恥感」將轉為德性之恥，被醫學關愛的身體成為被社會譴責的身體。由於網民的封控壓抑和情緒失控，過激的網絡暴力導致出現疫情次生災難。我們還應看到，不是所有的身體都接受管束和配合，在反覆多次的核酸檢測過程和流調排查階段中，依然存在公眾的知情權與個人的守密權、法律強制與個人隱瞞之間的暗中博弈，以及各方在配合防疫中的話語摩擦和行為過失，由此產生身體的衝突與相互傷害。

疫情情境下，本應受到保護的身體反而會遭遇因感染病毒而衍生的污名、歧視和傷害的危機，除了淪為危險之源和傳染源，甚至要額外承受道德上的譴責(如侮辱性的「毒王」稱呼)和病恥感。感染者身體的病痛不再是個人承受了就能悄悄畫上句號，也不再是局限在家人、親友間和衛生機構知悉的醫學病理信息。媒介即信息，身體即信息。不但身體攜帶的病毒成為傳染媒介，身體行動的軌迹也成為信息媒介。此種情形下的身體是敞開式的、社會性的、政治性的，是被不同的力量所驅動和塑造的另一個「空間」。乃至於所有的身體，在關注

疫情和確診者流調活動軌迹這個焦點上，結成一個臨時的共同體。進一步推衍，在不同時期，身體是被不同意義和力量所塑造、改變、填充、選定、談論、解釋、覆蓋、襲擊、感染、治療的對象，所關注的媒介。

身體不是自然而然的的存在，它是「熟悉的陌生人」。在法國史學界關於人類身體史的梳理中，從文藝復興到啟蒙運動，身體的問題意識蘇醒，進入現代意義上的認知視野；從法國大革命到第一次世界大戰，身體問題進入科學意義上的認知視域；二十世紀身體問題進入自覺時期，身體與現代技術聯姻，步入日常生活場景。在西方思想史中，身體的歷史是一部身體的問題意識的歷史，是身體與精神（身心）二元對立、充滿衝突的歷史，是馬克思「關注物質性、關注人的動物性」（勞動的身體）、尼采（Friedrich W. Nietzsche）學說所凸顯的身體是所有文化唯一的準繩、弗洛伊德（Sigmund Freud）的身體「無意識」概念為代表的「思想造反」的歷史，自此打開了身體這個潘多拉的盒子^②。回歸身體，回歸感覺，重構了物質文明的核心，讓人們面對有血有肉的身體。「身體」、「語言」、「他者」是當代法國哲學中的三大主題：「首先是身體的漸次顯現，其次是語言的不斷擴張，還有就是他者的逐步浮現。……這三大主題『合謀』瓦解了早期現代以內在性為指向的意識哲學、主體形而上學。」^③

我們對於身體的觀察維度不斷擴張，可以是生物、醫學，藝術創造、文學描繪；完美、有缺陷；健康、患病；欲望、消費，苦修、齋戒冥想；骯髒、清潔；規訓、反抗；隱藏、暴露；苗條、臃腫；自由、監禁；新

生、死亡；集體、個體；神聖、世俗；被資本盯住、被資本拋棄；戴罪、無罪；國王、平民；主體性、客體性；神話、傳說，現實、歷史等難以窮盡、蔚為大觀的範疇。對此我們甚至產生懷疑：「我的身體還一直是我的身體嗎？」

通過歷史回顧可以發現，從古希臘到啟蒙運動，人類要麼是智慧的存在（古希臘時期貶低身體），要麼是信仰的存在（基督教權威時期的禁欲主義），要麼是理性的存在（文藝復興和啟蒙運動時期摧毀了神學，卻依然未解放身體），身體在此譜系中一直處於被壓抑、被拋棄的缺位狀態。統治階級出於維護社會秩序的需要，希望身體是溫順的、服從管理的、接受塑造的，易於被動員、武裝和徵用的，即身體要符合政治的意願，因此是一種「政治身體」。福柯據此認為



福柯認為身體是被權力懲罰和規訓的對象、進犯和追逐的目標，被知識控制的領域，被權力之結勒住的對象。（張峻攝）

身體是被權力懲罰和規訓的對象、進犯和追逐的目標，被知識控制的領域，被權力之結勒住的對象²²。直到尼采開闢了哲學的新方向，提出一切從身體出發，「我完完全全是肉體，除此之外甚麼也不是」²³，將身體從邊緣推向哲學的中心，視身體為衡量萬物的準繩，開啟了「身體決定論」時期，而非「生產方式決定論」。

可見身體不再是單純生物性的存在，人們不願失去它得來不易的主體性地位。在德勒茲 (Gilles Deleuze) 那裏，「界定身體的正是這種支配力與被支配力之間的關係，每一種力的關係都構成一個身體——無論是化學的、生物的、社會的還是政治的身體。任何兩種不平衡的力，只要形成關係，就構成一個身體」²⁴。阿甘本 (Giorgio Agamben) 也強調：「身體是兩面性的存在物，既負載着對最高權力的屈服，又負載着個體的自由」；身體作為政治的支點，作為一種生命政治應受到國家的照看與呵護，「成為國家的合法性和主權的世俗基礎」²⁵。而今天身體則陷入了消費主義的陷阱，或者在欲望滿足中迷失，或者在資本的嚴格編碼和管制之下選擇放棄與「躺平」，或者在一波又一波的疫情面前從膽戰心驚到疲憊倦怠、從清晰刻骨到麻木失憶。身體好像解放了，但是它好像還遠遠沒有解放，一直陷入被自身和他者所蹂躪的境況。

對於經歷了疫情的身體而言，它受到國家的緊急通告和管理，在得知信息後感到驚恐和將主體性交付託管，主動配合和自我管理，雖陷入困境但保全了眼下的安全。它所接受的多次核酸檢測，被隔離、被流調、被治療的過程，所參與的社會動員、醫

療支援、志願服務，所經歷的停工停產、網上教學、經濟困頓，諸如此類，使得疫情下的身體既是生物性的，也是赤裸地捲入科學和政治的「政治身體」，更是被寫滿歷史並難以抹去表面痕迹的歷史載體，以及留待將來的、千瘡百孔的記憶空間。就像福柯眼中的歷史——歷史在某種意義上只能是身體的歷史，身體是被歷史所銘寫的表面，論者指出，「〔福柯〕揭示所謂的自身技術的歷史，力圖為人們提供一種回歸源初身體經驗的選擇」²⁶。

人體一直被作為美術和幾何對象來研究，並成就了美術史上的《維特魯威人》(Vitruvian Man)、《蒙娜麗莎》(Mona Lisa)、《格爾尼卡》(Guernica) 等一系列世界名作。而身體的圖像化，在早已被過度圖像化的世界裏從未缺過席。在生物層面，隨着社會進步和物質水平的提升，對身體在醫學、營養、美容、運動等方面的管理愈來愈精細，允許人們更加專注於通過各種方式維護、消耗、改造身體這架「機器」。當然不可否認在維護身體上存在的差異，有的病人不能得到及時治療，有的富人則被過度保健。如路易十三 (Louis XIII) 幾乎每周都要放血，此所謂「國王的身體史也就是國王的歷史」²⁷。在政治層面，身體並非是自由的；在身體被充分開發和消費的時代，它同樣在看似百般呵護的過程中陷入新的規訓機制，正如米爾佐夫 (Nicholas Mirzoeff) 所說：「你的身體不是它自己。而且，我的也不是。它正處在醫藥、運動、營養、減脂、卡路里計算這些後現代控制論力量的圍攻之下。」²⁸

法國詩人阿爾諾 (Noël Arnaud) 認為「我就是我所在的空間」²⁹。當

我們在考察分析外在於身體、或身體棲居其中的空間時，常常會忘了身體其實也是一個「空間」——一個既不是滿的、也不是空的「容器」。在肉體層面，在着裝、皮膚的包裹之下，它同時還盛滿着相似或具有根本性差異的情緒、欲望、意識、思想、精神等內容和大腦的活動。這些活動既依靠、佔據着身體這個「空間」而得以存在，同時卻溢出和超脫於這個肉身載體的禁錮，呈現出它精神與靈魂的面相。

三 關於微空間的圖像化或圖像構成的空間

人們對於身邊和眼前的東西往往視而不見，特別是在疫情之前，我們總是在久居的小區匆匆出入，將之僅僅當做歇息的旅館，從未投去過多關注和凝視的目光。這些極其平常的空間，這些生活周遭的無名之物，往往建構了一個我們「日用而不知」的存在空間。

愈是日常，愈是容易被忽視。而對於世界的洞悉，正在於如何看待日常。福樓拜 (Gustave Flaubert) 1870 年對莫泊桑 (Guy de Maupassant) 說：「每件東西裏都有一部分尚未開發……即使最微小的事物都有未知的一面。」^⑩就攝影圖像而言也是如此，微小隱藏着未知，也包含着待開發的知識。對無用的、日常的、平凡之物的偏愛，同樣出現在美國攝影師埃格爾斯頓 (William Eggleston) 那裏，他不關心宏大的東西，從渺小和日常事物中發現色彩、浪漫和偉大，這些平淡無奇的畫面中蘊藏着一種感人和沉靜的力量。內梅羅夫 (Alexander

Nemerov) 這樣形容：「埃格爾斯頓能夠在人行道、牀頭櫃和廣告牌立柱中揭示隱而未現之物」，他的照片也「同樣與無用事物產生奇妙的律動。塑料水果、小餐桌、酒水指示牌代表了世界——這是他站在大眾攝影師的超然立場上報導凡俗生活的平等主義，求諸身外」^⑪。

法國思想家德波 (Guy Debord) 認為：「日常是所有事物的尺度。」^⑫世界的日常就是一種甚麼也沒有發生的正常秩序和狀態，區別於戰爭和緊急情況。它無聊、瑣碎、平淡如水。在攝影師的鏡頭下，比如在埃格爾斯頓的眼裏，他將這些人們不屑一顧的東西，呈現為一幅幅色彩莊嚴卻略帶哀傷的偉大作品。這些過於日常的照片又能說明甚麼呢？他認為最好的答案是今天的生活、今天的生存環境、



疫情之前，生活周遭的無名之物，往往建構了一個「日用而不知」的存在空間。（資料圖片）

當下的日常，不同於以前也不同於往後^③。我們生活在當下，本應看見自身的周邊；可往往又無法看見所身處的日常，致使當下從身邊溜走而未被發現、未經審視，給歷史留下一段視覺「盲區」。

人是視覺動物，同時也是視覺容易麻木的動物。作為一名攝影師，筆者在疫情期間困在家宅環境，既不能讓思維停止活動，也不能讓視覺陷入目盲，因此要強迫自己進行視覺敏銳度的訓練，將日常「不可見」的空間和事物，通過視覺的重新發現，通過鏡頭的圖像化使其變得「可見」。如何將這個熟悉卻又無知的空間通過照相機鏡頭予以陌生化、圖像化？一些人嚮往的遠方，其實是另外一些人的眼前和日常。反過來，我們如何將眼前和日常視若渴望探索的遠方？反身與換位之後，必須落到眼前這個具體而微的空間上來。視覺需要激活，對空間的看法也需要改變。從物理和實體的角度看，被限制社會活動、禁足其中的家宅確實是個微空間，但我們也要看到它在物理限定下的廣闊性，它的廣袤來自於觀察者的身心分離和精神拓撲，在想像力的維度獲得微空間之外的「星辰大海」。

長期居家可能會造成身體筋疲力盡的假象和喪失時間感知規律的慵懶、倦怠。韓炳哲分析指出，「倦怠賦予人們一種特殊的閒適、一種放鬆的無為。在這種狀態下，各種感官沒有變得疲憊虛弱，而是喚醒了一種特殊的視覺能力。漢德克便論及一種『目光清澈的倦怠』。它提供了另一種注意力形式，一種悠長、緩慢的關注，取代了那種短暫、倉促、過量的注意力」，他提到身體倦怠帶來的視覺能力變化^④。毫無疑問，疫情本

人類囚禁在「動物園」裏，透進籠子裏的每一束光線、每一絲清新空氣、每一片飛舞雪花、每一個「放風」時沐浴在陽光下的影子、每一群樓宇間盤旋的飛鴿；日落時群山的幽靜，包括比想像中清澈的黃河，都較日常令人心動，因為人們很久都沒有對周邊的事物進行過如此耐心的觀察了。

對於只允許三天一次的外出購物「放風」，筆者都會無比珍惜這個機會，放慢步伐，貪婪地注視周圍的一切：環衛工還沒來得及清理的落葉、停泊了十多天的車上沒有化盡的積雪……感覺自己就像《不安之書》（*The Book of Disquiet*）裏道拉多雷斯大街上的佩索阿（Fernando Pessoa），一條街就是一個世界。筆者步行到最近的菜市場採購，打量每一種令人悅目的蔬菜、水果，並且盡可能地延長這個漫步採購和欣賞周邊事物的過程，珍視這份日常購買蔬果時難以體會的感受。由於疫情下公交和共享單車停運，筆者承受最大的負重，購置一家人的餐料，一路上歇了幾歇才背回家。在這樣一個物資充沛的時代，疫情將我們打回原形，陷入暫時的物資匱乏和社會失序，這是人類所沒有預料到的危機。

在文字思考之外，作為攝影師給自己提出的課題是，用鏡頭去重新「識別」這個狹隘的空間，挑戰自己的目光，突破習以為常的視覺慣性以獲得新的發現。由於距離上的「近視」，近得無法聚焦，索性放大「近視」同時摘除「眼鏡」，取得這種展現「日常」被漠視的不清晰、陌生化的抽象觀看效果。它是身體感受上清晰和視覺上模糊的悖論，是心理上具象和圖像上抽象的悖論。梅洛—龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）說可見性本

身就已包含了一種不可見性，「可感覺的、可見的，對我來說不過是『虛無』而已。——『虛無』不多（也不少）於『不可見的』」^⑤，這話也可以反過來說：不可見性本身就已包含了一種可見性。這樣的理解可以讓我們抱持一種謙卑：有些東西，眼睛是看不見的，但可以通過看不見來激活看見。

重點還是觀察日常，以及發現日常中的美學「異常」，而這離不開自由的目光。筆者抱着一種「初次相見」的心態，拿着照相機搜尋每一處犄角旮旯，通過閃光燈，通過明暗、虛實、色彩，調用所有的技術手段，完成了對家宅空間以抽象圖像為主的陌生化視覺呈現。作品完成之後，其實也大吃一驚，自己曾經正眼不瞧的地方，當真正用心來打量它，用圖像來呈現它，就會發現平庸的生活空間裏藏着一個神奇的圖像世界。特別是其中一張照片，它就是疫情時代的圖像隱喻：地面上潑灑了一桶白色塗料呈噴射狀，塗料中間自然形成一個人

物形象。因為是夜間，筆者打了閃光燈，進一步增強了地面、白色塗料和中間人形之間的對比反差。這幅圖像放在疫情期間，更容易產生具有強烈隱喻的解讀：病毒的「噴射」狀態和殃及無辜的劇烈傳染，人群被病毒肆意覆蓋，進入無處可逃的困境，這是人類史無前例所陷入的「至暗時刻」。

這組疫情攝影圖像成為與「真實空間」並置的「圖像空間」。如海德格爾(Martin Heidegger)對空間的理解，並不是圖像在空間裏，而是圖像構成了空間(甚至世界)，空間因而存在於圖像之中^⑥。用這些圖像建構出一個疫情共時空間，完成從物理實體空間向可視圖像空間的轉換，亦即從「世界」向「圖像」的轉換。這些空間的圖像，已然成為微空間的另一可思、可見的「身體」。筆者姑且將這種拍攝稱之為地理學意義上微空間的圖像「格物」。

「寧願失聰也不願失明」的鮑德里亞對於圖像與文字持如下的觀點：



小區物業門口塗料灑在地上留下的痕迹，中間勾勒出人形，夜間採用閃光燈拍攝。這一圖景，就是我們被疫情所困的寫照。(張峻攝)

「我不相信圖像和文本之間、書寫和視覺之間有任何關係。即便存在着親密關係，它也會通過一種更隱秘的網絡發生，而不是我們感知到的、像以往那樣的偶然的聯繫。圖像和文字是兩個獨一的寄存器；我們需要保持它們的獨特性。」^⑧是的，兩種語言形式、兩種容器、兩種「身體」，二者的關聯可能是鬆散的，但也是共時的，它們一道構成一種疫情特殊時期身體在思維和視覺上的多重體驗。這些圖像和文本不僅及物，及自身，也及於我們生存在其中的當下世界圖景。

世界因「命名」而存在。世界上甚至本來並不存在「建築」、「空間」這種東西，它只有經過我們的命名、置換為一種語言形式，或者置於一種目光的抽象觀望之下，讓它顯現為眼前的圖像和文字語言，並承擔起對世界的表述和理解。無論是基於圖像語言的可見和隱喻，還是基於文字語言的可讀與表達，我們必須放棄把握真理的傲慢，我們看見和思索的僅僅是世界的一個局部，應該多一些謙卑、保持對人類自以為在世界全知全能的警惕，多一些不管是對微空間還是大世界的多重感知、多重觀看、多元表達，包括悖論式的觀看；看到世界的不可知、世界的複雜、人類的苦難歷史、存在的本源以及哲學的重啟。

四 餘論

二十年前，面對爆發的嚴重急性呼吸系統綜合症(SARS，又稱「非典」、「沙士」)，汪民安在〈SARS危機中的身體政治〉一文中寫下這樣一段話^⑨：

SARS危機絕不是一場簡單的健康和衛生危機，事實上，這是一場信念危機，是對形形色色樂觀主義打擊的又一種形式。我們看到，啟蒙運動以來的人類中心論在這場危機中遭到了空前的挑戰；人類依然不是環顧四周的盛氣凌人的主人。……疾病的危機，則是科學和哲學的危機，是主體性的危機。我們不知道，我們的歷史將終結於何處，我們只知道，戰爭和疾病的二重奏，已經踏着和諧的節拍來到了我們的跟前。

是的，樂觀的風暴又要颳起了，因為，眼前的這場危機即將拉上它的大幕。但是，誰又知道，下一場危機將在甚麼時候悄悄地搭起它的舞台？

簡直是一語成讖，新冠病毒將樂觀的人類接二連三地拋入困境，它已成為「送不走的瘟神」。在人類與之搏鬥的過程中，我們既看到超越國界的人道援助和科學光芒，也看到一次次的無助、混亂與悲壯。誰都不願意看到有下一幕，其實下一幕的背景並不在下一幕裏，就在當下的這一幕裏，就潛藏在我們的應對方式，就潛藏在身體裏。身體寄宿在空間裏，同時空間將身體塑造為容納多重意義的「空間」；病毒存活在宿主身上，同時將宿主的身體推向「空間」的坍塌危機。人類從家宅空間到骨灰盒空間，中間可能相隔遙遠，也可能就隔着一個小小的病毒。這樣一幅悲壯的「戰場」圖景不會取決於人們是否願意接受，它已經在那裏。

雖然論者指出，「貫穿人類歷史的持續演化一直是一個巨大的自然界的實驗，這個實驗承諾了我們在理解自身、抵禦疾病和精神病症方面的巨大的成果」^⑩，但阿多諾(Theodor W.

Adorno) 在人類全力抵禦疾病和認識自身局限之間選擇了後者，他在《最低限度的道德：對受損生活的反思》(*Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*) 中寫道：「無限蔓生的健康便成了疾病。它的解藥是認清自己的病症，同時意識到生命自身的局限。這種擁有治癒功能的疾病便是美。」^④ 況且，人類所面對的疾病問題永遠壓倒性地大於他們取得的實驗成果，一味排斥疾病的身體也是一種病態。

在全球化時代，類似新冠疫情這樣重大而突發的全球性公共衛生事件不會是最後一次，各種傳統和非傳統安全問題還會不斷帶來新的考驗，全球範圍內個體之間、群體之間、國家之間，在諸如自由、民主、平等、公正、信仰等價值觀念上還存在着嚴重分歧，疫情之後世界秩序的走向仍然存在諸多不明。在人類嚮往光明的圖景中，那一束來自隧道盡頭的光，也不排除有可能是疾馳而來的火車。

新冠疫情給人類的最大提醒在於，在看到光的同時看到「火車」，即經歷苦難、正視苦難這樣一個事實。因為人類的開端正基於苦難，起始於苦難，在苦難中積累文明，在苦難中書寫歷史。人類歷史如果還有一個代名詞，那必定是苦難。如趙汀陽所言：「苦難問題無限接近文明的初始條件，必定保留有關於存在或起源的核心秘密。哲學和宗教都沒能解密，但都在不斷提醒着秘密的存在。在不可知的背景下，我們才能理解我們能夠知道的事情。可以說，對苦難問題的反思意味着哲學和思維的初始化或『重啟』。」^⑤ 但願人類能夠從苦難中重啟哲學，這也同時意味着在苦難中重啟生活。

註釋

① 誠如論者所言：「上世紀70、80年代開始，由於受資本主義消費文化日益發達和女性主義論述的影響，『身體』逐漸成為西方社會科學與人文科學界新的研究關注點。特別是法國思想家福柯(Michel Foucault)……深入地闡釋了圍繞在身體和生命周圍的政治權力，是如何規訓、懲罰、宰制身體和生命的，確立了一套福柯的研究範式。」參見侯杰、姜海龍：〈身體史：一個引人入勝的新熱點〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2004年10月號，頁143。

② 參見福柯(Michel Foucault)著，嚴鋒譯：〈自畫像〉，載《權力的眼睛：福柯訪談錄》(上海：上海人民出版社，1997)，頁1-5。

③ 參見阿拉斯(Daniel Arasse)：〈肉體，恩寵，崇高〉，載維加埃羅(Georges Vigarello)主編，張竝、趙濟鴻譯：《身體的歷史：從文藝復興到啟蒙運動》，第一卷(上海：華東師範大學出版社，2013)，頁321。

④⑬⑲ 巴什拉(Gaston Bachelard)著，張逸婧譯：《空間的詩學》(上海：上海譯文出版社，2009)，頁7；4-5；148。

⑤⑩ 韓炳哲著，王一力譯：〈神聖時間——禁錮在沒有節日的時代〉，載《倦怠社會》(北京：中信出版社，2019)，頁89-104；89。

⑥⑭ 齊澤克(Slavoj Žižek)著，裴瀟雅、趙文譯：〈建築視差〉，載汪民安、郭曉彥主編：《建築、空間與哲學》(南京：江蘇人民出版社，2019)，頁78-79；88。

⑦⑰ 鮑德里亞(Jean Baudrillard)、努維爾(Jean Nouvel)著，韓聿琳譯：〈鮑德里亞與努維爾第一次訪談〉，載《建築、空間與哲學》，頁145；156。

⑧ 奧古斯丁(Saint Augustine)著，王曉朝譯：《上帝之城》，上卷(北京：人民出版社，2006)，頁579。

⑨ 埃斯(Remi Hess)：〈序言：亨利·勒菲弗與都市〉，載勒菲弗(Henri Lefebvre)著，李春譯：《空

間與政治》(上海：上海人民出版社，2008)，頁8-11。

⑩ 詹明信(Fredric Jameson)著，安婕譯：〈建築與意識形態批判〉，載《建築、空間與哲學》，頁68。

⑪ 福柯：〈權力的闡釋〉，載《權力的眼睛》，頁27-32。

⑫ 桑內特(Richard Sennett)著，黃煜文譯：《肉體與石頭：西方文明中的身體與城市》(上海：上海譯文出版社，2006)，頁4。

⑬ 蓋伊斯(Raymond Geuss)著，郭峰譯：〈政治與建築〉，載《建築、空間與哲學》，頁253。

⑭ 勒菲弗：〈空間〉，載《空間與政治》，頁37。

⑮ 韓炳哲著，吳瓊譯：〈監控社會〉，載《透明社會》(北京：中信出版社，2019)，頁77-86。

⑯ Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, ed. Edwin Curley (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1994), 74-78.

⑰ 列斐伏爾(Henri Lefebvre)：〈走向享樂的建築〉，載《建築、空間與哲學》，頁15。

⑱⑲⑳ 楊大春：《語言·身體·他者：當代法國哲學的三大主題》(北京：三聯書店，2007)，頁15-27、198、216；7-8；225。

㉑ 福柯著，劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》(北京：三聯書店，1999)，頁154-55。

㉒ 海德格爾(Martin Heidegger)著，孫周興譯：《尼采》，上冊(北京：商務印書館，2003)，頁75。

㉓ 德勒茲(Gilles Deleuze)著，周穎、劉玉宇譯：《尼采與哲學》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁59。

㉔ 阿甘本(Giorgio Agamben)著，嚴澤勝譯：〈生命的政治化〉，載汪民安主編：《生產》，第二輯(桂林：廣西師範大學出版社，2005)，頁222-24。

㉕ 維加埃羅：〈國王的身體〉，載《身體的歷史》，第一卷，頁308、313。

㉖ 米爾佐夫(Nicholas Mirzoeff)著，蕭易譯：《身體圖景：藝術、

現代性與理想形體》(重慶：重慶大學出版社，2018)，頁1。

㉗ 伍德(James Wood)著，黃遠帆譯：《小說機杼》(鄭州：河南大學出版社，2015)，頁53。

㉘㉙ 內梅羅夫(Alexander Nemerov)著，劉其遠譯：〈世界美如斯：威廉·埃格爾斯頓的照片〉(2022年2月18日)，「影藝家」微信公眾號，https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzA3NjI2NzQyOA==&mid=2652774289&idx=1&sn=0089cc26e17bebb4b4a32cb42815862d。

㉚ 參見費爾斯基(Rita Felski)著，陳榮鋼譯：〈發明「日常生活」〉(2021年6月1日)，「譯窟」微信公眾號，<https://mp.weixin.qq.com/s/oCRCzpWTcKPuCYn7sUpkIA>。

㉛ 韓炳哲：〈倦怠社會〉，載《倦怠社會》，頁65-88。

㉜ Maurice Merleau-Ponty, "Visible Invisible" (May 1960), in *The Visible and the Invisible: Followed by Working Notes*, ed. Claude Lefort, trans. Alphonso Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968), 258.

㉝ 海德格爾著，孫周興譯：〈世界圖像的時代〉，載孫周興選編：《海德格爾選集》，下冊(上海：三聯書店，1996)，頁901-906。

㉞ 汪民安：〈SARS危機中的身體政治〉，載《身體、空間與後現代性》(南京：江蘇人民出版社，2005)，頁95。

㉟ 柯克倫(Gregory Cochran)、哈本丁(Henry Harpending)著，彭李菁譯：《一萬年的爆發：文明如何加速人類進化》(北京：中信出版社，2017)，頁186-88。

㊱ 趙汀陽：〈病毒時刻：無處幸免和苦難之間〉，載趙劍英主編：《後疫情時代的全球經濟與世界秩序》(北京：中國社會科學出版社，2020)，頁397。