

## 2

# 臨床田野： 遇見異己者、把「人」找回來

彭仁郁

中央研究院民族學研究所

佛洛伊德從科學實證論走向類比及詮釋理論的知識論轉向，奠定了精神分析作為一種關於主體的研究方法，並使它與文化人類學之間發生交集和張力。在當代主流精神醫學與相關臨床實踐所引發的主體危機中，以聆聽主體為研究與實踐核心的精神分析，一方面極易引來以自然科學為典範的鄰近學界的攻訐，另一方面，卻成為捍衛主體的重要據點之一。然而，部分精神分析學派的教條化，亦可能是僵化「分析主體」樣貌的來源。文化人類學與精神分析在知識論和方法論上的交集，是活化主體知識，將「人」置回經驗研究與臨床實踐的重要途徑。因此，筆者提出「臨床田野」作為延續精神分析與文化人類學田野工作間對話的初步工作概念，以嘗試回答當代主體如何可能被認識的根本問題。

本文將分四個部分討論「臨床田野」這個試圖融合精神分析與文化人類學田野研究的取徑。首先，本文將以幾個重要的對話前例，簡述二學科的相逢史。接著，我們將探討精神分析對於理解異己者所採取的知識論立場。其中，我們將會把 Jacques Lacan (1971) 的「非知」立場與 Clifford Geertz (1983) 的符徵詮釋路徑作對照，以重新闡明 Geertz 駁斥「同理」(empathy) 作為理解異文化研究對象途徑的目的和考量。經過主體概念與知識論立場的釐清後，筆者盼能更明確的闡述「臨床田野」的意涵。最後，筆者將呈現創傷主體經驗研究的片段，除了說明精神分析的臨床實踐與研究方法立場的一貫性，更為彰顯何以在關係中的聆聽是獲得創傷主體知識的必要取徑。

**關鍵字：**精神分析，臨床田野，創傷研究，主體性，異己性

## 一、前言：當代主體危機

一個精神分析師為什麼要作田野研究？或一個人類學家為何要接受精神分析的臨床訓練？在精神分析和其他人文社會科學之間辨詰對話、互為借用已有多年傳統的學術區域，這樣的質問已經從「為何需要？」、「是否可能？」，發展到「如何可能？」，並針對互為所用的方式進行更細緻的討論。從「臨床人文科學」(*sciences humaines cliniques*)、<sup>1</sup>「民族精神分析」(*ethnopsyoanalysis*)、「精神分析人類學」(*psychoanalytic anthropology*)、「臨床人類學」(*anthropologie clinique*)、「臨床民族誌」(*clinical ethnography*)等跨學科領域或研究方法的開創，以及接受跨學科訓練的研究者愈來愈多等跡象，可以看出精神分析學家與人類學學家在其研究或臨床實踐中，親身經驗到兩種學科視野的相互開展性和親近性。(Douville et al. 1996; Heald and Ariane 1994; Molino 2004; Moore 2007) 然而，投入兩學門對話的學者之間，對於對話的形式、融合的程度和可能性等問題，看法差異極大，難以達成共識。強調需把精神分析移情——反移情動力關係的理解帶入民族誌研究中，以分析師 (*analyst*) 和分析者 (*analysand*) 關係類比研究者與研究對象關係的人類學家，認為所有處理人與人關係的民族誌研究，都具有某種臨床面向 (“clinically-based ethnographic perspective,” Chodorow 1995)。另一些試圖打破傳統學術認知分類在公共與私密領域之間劃上對立界線的人類學家，更創立「臨床民族誌」(*clinical ethnography*) 一詞，正式跨入情欲、親密關係等一般被歸類為心理學範疇的研究領域，指出文化與情感關係的互涉 (Herdt and

<sup>1</sup> 法國巴黎第七大學（現狄德羅大學）於1969年創立臨床人文科學學系，目的在傳授、推廣精神分析取向的臨床心理學與心理病理學研究與實踐，並深化精神分析臨床研究和其他人文社會科學（尤其是人類學、哲學、語言學、文學）的相互關係。

Stoller 1990)。<sup>2</sup>

筆者在法國攻讀心理病理暨精神分析學博士學位、從事亂倫性侵創傷研究 (2002~2005)，及後來以慰安婦歷史創傷為主題在中央研究院民族學研究進行博士後研究期間，為了與這些創傷主體相遇，選擇進入廣義的「田野」，而不只是在醫院診療室或救助協會諮商作為研究地點。<sup>3</sup> 此種對人類學研究方法的借取，受到著重人文科學、並強調跨學科對話的法國精神分析學界鼓勵。然而對於某種「臨床心理化」的精神分析學而言，此研究取徑的溢出，或許意謂著專業訓練的「偏離」。面對精神分析學內部因著認識論立場及方法論的選擇而造成的歧異，讓筆者意識到有必要梳理自身所承繼精神分析臨床研究取向的傳統和意涵。「臨床田野」(clinical fieldwork) 一詞的提出，即為闡明此一研究取向的初步嘗試。

以「臨床田野」這種試圖結合精神分析與文化人類學知識論與研究方法的取徑來研究心理創傷的必要性，在當代主流精神醫學及臨床心理學內部去主體傾向的危機之中顯得更為迫切。當代精神醫學及臨床心理學在心理創傷的處遇上，因著科學技術理性導向，愈來愈漠視主體經驗和社會繫連等存有的根本面向。以自然科學為典範的精神疾病病理學，傾向將心理創傷視為具有固定病徵表現的疾病——即創傷後壓力症候失調症 (Post-traumatic stress disorder, PTSD)。PTSD 的診

<sup>2</sup> 但是，許多將精神分析理論應用於田野研究方法或資料詮釋分析的人類學家，相當抗拒以「精神分析人類學」(Psychoanalytical anthropology) 命名自己的研究取向，擔心如此一來將削弱人類學研究的集體文化面向，或將文化主體圈限在潛意識欲望、衝突和個人化表徵的形塑裡 (Molino 2004)。

<sup>3</sup> 在亂倫性侵田野場域中，除了深度訪談之外，筆者的參與觀察範圍主要圍繞著國際亂倫受害者協會的各種活動，包括談話團體、法案修改訴願歷程、公民意識提昇行動、校園宣導等。在慰安婦歷史創傷研究部分，除了與前「慰安婦」阿嬤、婦女救援基金會社工、跨國聲援網路成員等私下的談話之外，亦盡可能參與阿嬤身心照顧工作坊、家庭訪視、對日抗議行動、國際倡議組織網絡會議等活動。

斷雖然以面臨攸關生命之重大創傷事件為前提，承認外在世界對主體的影響，但診斷的重點仍然在於病徵蒐集，彷彿不論創傷事件的屬性為何，這一套病徵描述可普遍地適用在所有創傷主體身上。<sup>4</sup> PTSD 將創傷事件簡化為壓力源 (stressor) 則更凸顯其生理化、去脈絡化、去差異的認識框架。如此便能把不同創傷放在同一個平面上。不論是性創傷、戰爭創傷、工作傷害、自然災難、核災……等各種形式的創傷，皆可被視為(簡化為)心理創傷下的子集合，共享相同的創傷症狀。顯而易見地，這樣的認識框架直接影響心理創傷治療的臨床實踐，造成治療的標準化和個別化。心理創傷在醫療典範的想像裡被等同於生理創傷，彷彿只要求心理醫療技術的精進與創發，便可以清除因創傷壞死的神經肌肉組織，將傷害範圍降到最低，可能的話，並刺激組織的再生和復原。至於創傷事件發生時的歷史、政治、社會文化脈絡，主體對於創傷經驗的詮釋，則與臨床工作者對於心理創傷的理解、治療取徑和介入技術無太大關連。

然而，就在不同創傷所涉及的歷史、社會、文化、性別、階級差異在表面上被消除的時候，隨之被消除的也是主體經驗。心理疾病診斷與治療標準化另一個較少被提及的後果是，不僅被治療者的主體性在這樣的典範裡消失，治療者的主體性亦在客觀中立、標準化程序的要求下，被迫帶上剝除自身歷史和社會文化深度的專業面具。<sup>5</sup> 依筆者之見，二十一世紀心理創傷研究的大腦神經化趨勢，以及著重於創

<sup>4</sup> 關於 PTSD 的最新診斷準則，參見美國精神醫學學會 (American Psychiatric Association, 2013) 出版的精神疾病診斷暨統計手冊第五版 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-5)。

<sup>5</sup> 實際上，針對 PTSD 和其他 DSM 精神疾病診斷標籤背後所涉及的知識論缺陷，和相關的精神藥物濫用的社會文化問題，歐美學界和臨床實務界已陸陸續續出現不少批判。可參見 Young (1995); Kleinman (1988); Lane (2007); Conrad (2007); Horwitz (2002)。

傷記憶謬誤可能的認知科學研究，<sup>6</sup> 比二十世紀主流臨床心理學將心理病理症狀個人化處理，更進一步遮掩創傷主體嵌在社會關係、歷史脈絡中的根本存在條件，亦即，將令創傷發生的根源，從主體置身的集體處境，移置到個體大腦神經或認知行為模式的異常機制裡。<sup>7</sup> 偏重此種取向的可見後果已經在全球的心理治療室裡發生：創傷主體被餵食大量精神藥物，心理治療被化約成個人行為與思考模式再適應或再教育的矯正術，同時這些主體被鼓勵遠離或遺忘釀成心理創傷的集體社會文化因素 (Sironi 2007; Bracken and Petty 1998)。

此種對於人類存在樣態的常態模型，不僅忽略創傷主體經驗中所蘊含的歷史、文化、社會關係、意義建構等複雜面向，更因為它與新自由資本主義意識型態下所預設的個體樣態（獨立理性之人）接軌，進一步制定、評量何謂「正常／病態」之人，使得精神醫療或心理治療技術極可能淪為「標準化」行為、思想、感受的馴化術 (Corcos 2011)。可想而知，其後果是去除心理創傷概念和療癒實踐中的「人」。如何讓主體性、文化、社會性回到心理療癒領域中，讓受創或受苦的主體獲得「認納」(recognition)、「痊癒」、「自由」，是筆者採用當代精神分析理論與實踐取徑所嘗試思考的課題。因此，創傷主體經驗的「臨床田野」研究，可謂一種在創傷主體與異己性 (*l'altérité/otherness*) 的關係中，把「人」找回來的嘗試。

<sup>6</sup> 最具代表性、影響力，且備受爭議的莫過於以「迷失在大賣場實驗」證明童年記憶可能被誤植、法庭證人記憶可能受誤導的 E. F. Loftus (Loftus and Ketcham 1994; Loftus and Doyle 1992)。對此類實驗的倫理批判及討論，可見 Crook and Dean (1999a, 1999b)。

<sup>7</sup> 以生理學典範的認知心理科學論述認為暴力創傷受害者的腦顳葉海馬迴 (hippocampus) 的大小與 PTSD 的好發率之間存在一定的相關，至於孰為因孰為果則仍無法確知 (Apfel et al. 2011; Gilbertson et al. 2002; Gurvits et al. 1996; Kolassa and Elbert 2007)。比方說 Brigitte A. Apfel et al. (2011) 得出的結論是：“either a small hippocampus is a risk factor for lack of recovery from PTSD (trait) or PTSD effects on hippocampal volume are reversible once PTSD symptoms remit and the patient recovers (state).”

「臨床田野」可能包括兩種專業位置移動的方向。其一、是把精神分析、或廣義的心理臨床（與生理醫學的臨床做區分）工作——即分析診療室中發生的事——視為人類學田野研究範疇的一部分。其二、作為一個經過精神分析完整訓練的研究者，走出傳統臨床框架相對（且只是相對而已）具有掌控權力的分析師位置，朝向一個必須在界線相對模糊的「田野」裡，建立異於分析情境框架的關係，並以此作為關於文化世界中「人」的知識取得途徑。

本文將分四個部分討論「臨床田野」這個試圖融合精神分析與文化人類學田野研究的取徑，如何可能在關於主體性 (subjectivity)、異己性的研究中扮演關鍵角色。筆者將先簡短介紹精神分析與文化人類學的相逢史。接著，循著這段簡史中顯露的人類學普世論和文化相對論的張力，我們將探討筆者所繼承之精神分析對於異己者之定位、認識異己者如何可能等問題所採取的知識論立場。在釐清主體概念與知識論立場之後，便能更明確地闡述「臨床田野」的意涵。最後，筆者將呈現創傷主體經驗研究的片段，除了說明精神分析的臨床實踐與研究方法立場的一貫性，更為了彰顯何以在關係中聆聽是獲得創傷主體知識的必要取徑。

## 二、田野研究與精神分析相逢簡史

文化人類學界開始對精神分析所提供的視野發生濃厚興趣，可追溯起自一九二〇、三〇年代。許多文化人類學家以不同方式閱讀以佛洛伊德為主的的分析理論和臨床方法，企圖尋找文化與潛意識心理動力的銜接點。<sup>8</sup> 由於精神分析運動散佈至不同國家及文化區域

<sup>8</sup> 舉例來說如 Mead (1930); Benedict (1934); Kardiner (1939); Malinowski (1927); Geertz (1973) 等。

時，浸淫在不同思潮傳統中的理論家分別對精神分析理論概念進行再詮釋，而發展出多元版本的精神分析理論學派。如在 Anna Freud、Heinz Hartmann、David Rapaport 等人主導下在美國發展出的自我心理學 (ego psychology)，及後續由 Heinz Kohut 為首而延伸出的自體心理學 (self psychology)。英國對於客體關係理論的著重，彰顯為 M. Klein、D. W. Winnicott、W. Bion 等不同理論家圍繞著客體關係演繹出的差異概念。另如法國受到結構語言學符徵理論影響的拉岡精神分析學派，和整個歐陸在其特殊哲學傳統下，與存在哲學、現象學、詮釋學進行頻繁對話的精神分析學派分支等，不一而足。<sup>9</sup> 因而精神分析理論被凸顯、挪用、批判的選擇，取決於對潛意識有興趣的人類學家在哪個分析學派理論中，找到最符合或最背離其心目中對於「人」為何物的描繪。無論這些田野研究者在公開發表的文本中，顯現的是對精神分析潛意識欲望、防衛機制、人格拓樸、客體關係等概念批判性的借取、過度僵化的應用（甚至濫用）、或是極力攻訐，人類學之內逐漸形成一股欲將精神分析匯入其研究取徑的細流 (Molino 2004)。

相較於此，借用人類學田野研究方法的精神分析學者——或同時接受兩種訓練、有能力視實踐情境交互運用的研究者——則相對少見。最早將精神分析理論知識帶入民族誌資料分析的，應屬經常被譽為精神分析人類學之父的 Géza Róheim。然而以當代的角度來看，

<sup>9</sup> 隸屬於美國人類學學會的心理人類學學會成立於 1977 年，試圖在心理學與人類學之間建立共同研究範疇和方法論對話，探究不同社會在宇宙觀、人觀、幼兒養育、自我與他者的關係等文化概念上的認知模式和人格差異。此學會內部對於精神分析有興趣的成員，可謂主導了英語世界對於跨學科對話可能涵蓋之研究範疇和重要議題的設定。隨著精神分析抵達美國後的發展轉變，對於精神分析有興趣的人類學家，早期較為側重自我心理學和自體心理學對於童年經驗如何影響完整人格發展的描繪；至九〇年代以降，受到後結構、後現代思潮對於主體內部異質性論辯的衝擊，則開始轉為青睞 Klein, Winnicott, Bion 等英國客體關係理論，和法國 Lacan 學派對佛洛伊德的再詮釋，藉以探討文化生活內情感、欲望、想像、能動性、主體性等傳統文化人類學者不易觸及的層面。

Róheim 將伊底帕斯情結、潛意識驅力和防衛機轉理論當成普遍原則，用來解釋不同文化形塑的起源和型態，進而把文化建置視為幼兒成長焦慮的解決途徑，無疑是一種極度簡化精神分析詮釋學意涵的素樸應用 (Róheim 1968)。再者，這位先驅以個體發生史類比文化發生史進程的觀點，<sup>10</sup> 使他將儀式象徵與幼兒幻想的心理機制混為一談，而在無意中落入了一種忽略主體殊異性的文化演化論。因此，嚴格說來 Róheim 的精神分析人類學比較接近一種精神分析的應用。

從學門發展史來看，真正試圖結合精神分析與人類學知識論與實踐方法、且對後輩跨學科研究者有著廣泛影響力的是「民族精神分析」(ethno-psychoanalysis) 和「民族精神醫學」(ethno-psychiatry) 的主要開創者喬治·德弗羅 Georges Devereux。<sup>11</sup> G. Devereux 以精神分析的認識論和臨床實踐方法質問一九五〇年代文化人類學界對於「客觀」觀察的執著，他主張將精神分析中移情與反移情關係的觀照帶入人類學田野研究方法中，藉以思考研究者與研究對象的關係涉入，如何可能影響田野知識的建構，抑或，如何成為一種認識的途徑 (Devereux 1967)。Devereux 對於研究者和被研究者間關係的省思，開展了一種納入精神分析的參與觀察田野研究方法，亦鼓舞了當代人類學者破除主體經驗與客觀知識對立互斥的迷思。對 Devereux 及其追隨者而言，認為研究者可透過異文化主體的「外部」行為表現，觀察其「內在」的心理狀態，以建立一種類似動植物分類演化樹狀圖的民族心理分類學的作法，不啻為一種源自科學理性主義的「客觀」幻想。

<sup>10</sup> 雖然佛洛伊德文本中某些段落也散發著類似的觀點，但精神分析學者應該採取批判的眼光閱讀經典，才堪稱真正的繼承學門發展。

<sup>11</sup> Devereux 傳人們對於究竟應使用民族精神分析或民族精神醫學的詞彙之爭，至今未休。一九六〇至一九八〇年代，Devereux 在 Lévi-Strauss 邀請之下，至法國高等實踐研究學院（高等社會科學院的前身）任教，因此對法國精神分析與人類學的對話傳統影響甚鉅，也為民族精神分析（或民族精神醫學）的臨床實踐樹立典範，但其當代傳人在醫治移民精神病患時，傾向本質化異文化身分認同，而忽略文化主體的「自我」不斷拼貼重組的流動性和異質性。

基於精神分析、文化人類學的雙重訓練，Devereux 認為將個體處境和其所處群體的處境拆開來檢視，註定導向研究和實踐的絕徑，因而主張借重兩學門在理論及方法上的互補性，藉以超越將個人和群體專斷地切割為截然二分的傳統研究分類所造成的限制，同時破解心理決定論和文化決定論的僵局。其最主要的貢獻之一，即在於理解生活在文化群體中的人——或總是已經置身於文化關係中的個人——與文化建置的交互作用關係。簡言之，集體文化象徵與個體之間並非僅有單向的馴服或箝制，而是彼此承載、依附、轉化的辯證關係。在這樣的理解下，文化象徵反而是個體化過程中不可或缺的創造力根源。個體永遠是已經與他者在關係中的個體，而群體的形塑也脫不開文化群體中個體的模擬性 (mimesis) 和創造性 (poiesis)。Devereux 把這樣的互補認識框架放到跨文化心理病理現象的觀察上，因而提出個人與文化象徵的相互承載關係如何影響著該文化中精神疾病的展現樣態和處遇方式 (Devereux 1978, 1980)。民族精神分析早期的研究命題著重於釐清一文化群體內之個體身上分屬文化特殊性和精神普同性的雙重面向。據此，所謂的「心理疾病」或「症狀」在歷史文化脈絡裡的理解，才不致落入僵固的文化特殊性的單一解釋框架，亦跳脫殊異性與普遍性永無終止的貧瘠論爭 (Cochin 1996)。晚近受其影響的學者，除了延續突破族群性本質論的傳統之外，更進一步細究如何建立精神分析與文化人類學的共同知識論根基，並重新界定、擴展非以傳統族群文化為研究單位的研究場域 (Heald and Deluz 1994)。

### 以三位重要實踐者為例

晚近，擁有兩種學科訓練的研究者，試圖將視野擴及當代國家體制、集體暴力創傷、邊界流亡等，觸及多元、變動的文化社會情境底下個人心理狀態的研究主題，促使人類學與精神分析知識論及方法學

討論的復萌 (Douville and Selim 2009)。<sup>12</sup>

美國<sup>13</sup> 心理人類學家 Vincent Crapanzano 雖未受過正式精神分析訓練，但十分熟稔精神分析經典，尤其在拉康借結構語言學重新解讀佛洛伊德後設心理學之後所提出的潛意識言語結構及言說主體等觀點中，找到深化人類學對文化主體經驗層次的認識路徑 (Crapanzano 1980, 1992)。人作為言說存有，言語及象徵秩序構造、形塑著人的經驗世界（包括身體感官經驗），但也同時意味著文化主體必須面臨真實經驗不斷逃離言語捕捉的根本存在困境。Crapanzano (1992) 認為精神分析為人類學研究提供了後者一向缺乏的田野研究方法和詮釋學路徑。但他同時也提醒，某種精神分析正統教條化的企圖，傾向將某些固定的前提（如伊底帕斯情結等）作為普遍解釋概念，因而極易陷入一種思考的封閉迴路的危險。人類學家唯有不斷反覆檢視自身所據以為前提的知識位置，才可能為這樣的封閉危險解套。這點恰好呼應了 Lacan 所提出以「非知」(*le non-savoir*) 作為精神分析理解的出發位置 (Lacan 1971; cf. 林耀盛、龔卓軍 2009)。

對於精神分析實踐方法的熟悉也影響著 Crapanzano 與田野研究「對象」建立關係的方式。最特殊的例子呈現在他與摩洛哥傳統醫者 Tuhami 兼含友情和醫治的緊密關係裡 (Crapanzano 1980)。Crapanzano 原本接近 Tuhami 是為了了解北非文化中的精靈信仰。出身寒微、被迫「嫁」給女精靈、身心承受莫大苦痛的 Tuhami 對精靈的世界擁有豐富的知識。兩人透過口譯者定期的田野訪談，後來變成人類學家醫治精靈民俗專家的治療會談。Crapanzano 透過對於 Tuhami 迷幻身世

<sup>12</sup> Douville O. 和 M. Selim (2009) 主編的 “Anthropologie, Psychanalyse & État” (〈人類學、精神分析與國家〉) 人類學期刊專號；亦可參閱筆者對其所撰之評介，彭仁郁 (2010)。

<sup>13</sup> 以國籍區分或標示研究者是個弔詭的選擇，研究者的國籍不見得反映研究者自身的文化背景與學科訓練傳統，僅在相當程度上反映著她或他經常參照和對話的學術交際圈。

和主體心理真實的民族誌書寫，不僅記錄了「報導人」因在其文化社會中佔有特殊位置而握有的文化知識，亦描繪了田野工作者如何面對、承接研究對象的心理苦痛。以往，在田野中面臨引發強烈情緒的關係事件或心理病理現象的人類學家，經常只能把它當做田野中的枝微末節棄之不顧，或因無法處理而擱置。*Tuhami* 挑戰著人文社會科學知識外顯的一致性，凸顯了科學知識無法跳脫的敘說和詮釋層面。

儘管 *Crapanzano* 支持人類學與精神分析的互為所用，卻提醒二者不可混為一談。他認為，田野研究中的關係雖可能發生類似精神分析情境的移情動力，在顯性的對話之下總是暗湧著「影子對話」(shadow dialogues, *Crapanzano* 1992)，因而對於移情的分析和覺察有助於理解研究者與被研究者彼此的欲望和情感投射，以釐清田野中發生的情感事件，但他基本上仍然主張區分田野情境和分析情境。他的理由是分析師受到醫療體制框架所保護，令分析情境中的關係樣態相對單純，而田野情境中牽涉的關係複雜度則高出許多。筆者同意臨床分析情境與田野情境確實涉及不同的關係形式和因素，但 *Crapanzano* 似乎高估了分析情境對於分析師的「保護」，也低估了分析者對分析師的移情強度對後者及分析關係可能帶來的衝擊。與傳統田野情境不同的是，田野研究者或能尋機遁逃，但分析師的專業倫理要求她／他必須在不論是正面或負面的移情關係中恪守崗位。

另一名心理人類學家 *Katherine P. Ewing* (1997) 研究巴基斯坦蘇菲信仰在政教爭論、認同形塑政治中扮演的角色。她特別關注個人如何使用文化表徵在不同脈絡中呈現流動的多重自我 (multiple self)，解決文化經驗生活中的不一致性。據此，她從一個嶄新的角度重新定義了何謂「文化」：人用來連結、解決經驗中不一致性的一套表徵體系。受過臨床訓練的 *Ewing* 強調田野晤談中忍受沉默的重要性。不斷的發問以填滿晤談時間，無法容忍兩造對話之間的停頓、空隙，往往顯現了研究者自身的焦慮，也透露著研究者對於蒐集某種特定答案的預設

框架。這樣的預設框架，其實妨礙研究者的聆聽能力，相應地，也阻斷了受訪者發話的可能。此外，Ewing (2006) 區分田野晤談中可用言語傳達的明示言說 (the explicit language) 和難以言喻的隱微言說 (the implicit language)，倘若研究者僅記錄主體的明示言說，她／他將被受訪者依循著不同參考架構而做出的不一致回應感到無比困惑。而分析師的主要訓練，便在培養聆聽隱微言說的耳朵，透過田野中移情／反移情關係動力的解析，發掘一個非縱貫單一的去中心化主體。然而，Ewing 在這個對立區分裡可能忽略的是，言說本身即具有無法盡訴的根本性質：情感和言語之間的聯繫，本來就存在瓠隙、裂縫，甚至是無法跨越的深淵。此即 Kristeva (1996:51-54) 重新命名的佛洛伊德漸進線言語模式。

法國人類學家暨精神分析師 Olivier Douville (2009) 的非洲童兵研究，可謂繼承了法國六〇年代以降活絡的人文社會科學對話傳統，開啟了文化人類學與精神分析結合的臨床療癒向度。他在那些被捲進糾結著全球化資源爭奪、國家權力腐化、個人私利的無止盡戰爭的孩子們身上，不僅看見傳統文化的失落、族群間的暴力衝突，更看到整個形構「人」（而非哪一族人）的自我認同的整個文化象徵體系的崩毀。Douville 認為「族群戰爭」或「創傷後壓力症候群」等概念，完全無法幫助釐清這些被訓練成殺戮機器，同時又是貪婪與極限暴力受害者的孩子們所面臨的處境。他／他們被逐出先祖繼承鏈，卻被戰爭販子指派到替沒有面孔的、抽象概念化的「先祖」復仇的位置上。敵人不復是人，只是視野中需被消弭的物件；戰友不再是與自己有感情繫連的他者，只是無名群眾裡的模糊面孔；自己也失去了賴以辨識自身感覺、情緒的關係網絡，只能追逐戰爭或毒品製造出的種種幻影。

為了思考當代主體所面臨的複雜處境，Douville (2012) 提出延續臨床人類學學門的必要性及關鍵性。在此，「臨床」一詞的目的並非把精神分析心理病理學概念帶進人類學田野研究中，將文化象徵和社

會建置皆視為某種族群集體潛意識欲望衝突的妥協「症狀」或解決之道。<sup>14</sup> Douville 在〈為當代臨床人類學訴願〉一文中追溯自 Devereux 以來，人類學與精神分析跨學科對話的努力和瓶頸，進而指出兩學科最根本的共同立基或出發點，乃是與異己者的遭逢。在此，異己者作為「我」理解界域之外，無法被既定概念所捕獲、化約，而此具有初始性的異己者 (*l'autre irréductible et premier*) 乃主體與文化的奠基。不論是主體性（包括身分認同）或文化的生成、形塑、確立、鞏固、流變，皆在與異己者的彼此遭逢、指認、安置中發生。這樣的遭逢涉及已知（可掌握事物）的邊界，其間所引發的想像與情感擾動不斷挑戰研究者的象徵秩序，因此，開放的聆聽、接受被未知席捲、與異己者進入關係、辨識自身潛意識情感及欲望的能力，成為研究者不可或缺的技藝。而這些恰好是精神分析臨床訓練的核心。

### 三、關於異己者／主體的知識

關於異己主體的知識如何獲得？這個問題自精神分析創始以來便不斷質問著不同世代的精神分析學家。當然，首先需要澄清的是，此主體並非笛卡爾式的理性思辨主體，亦非認知科學所描繪的集結、處理、綜合各種感知訊，主導個體行為、思想、情緒模式的計算中心。精神分析關切的主體是潛意識欲望主體 (Lacan 1999[1966]:273-308)。這一點在佛洛伊德藉由歇斯底里症患者的觀察和治療，開創精神分析這一門學科／科學時便清楚彰顯——即便佛洛伊德鮮少使用「主體」一詞指稱潛意識層次的「我」。精神分析的兩大拓樸——潛意識、意識；自我、超我、本我（又譯「它」）——將「我」視為具有多重審級且不同審級之間彼此抗衡、協調的欲望組構，同時包含了經濟、動

<sup>14</sup> Devereux (1967) 早期對焦慮行為的研究中，確實某種程度呈現了這樣的傾向。

力和拓樸三個面向。這意味著它一方面挑戰了以大腦神經生物學為基礎的心理病理觀，亦推翻了以認知綜合處理中心為圖像的人觀。<sup>15</sup> 該如何在研究和臨床實踐中認識、接近這個異質的、意識無法全然捕捉的主體？

## 潛意識欲望主體：自我的異鄉人

從歇斯底里症無法用器質性病變解釋的神祕症狀開始，佛洛伊德發現擁有性別化身體的個人在文化道德生活中隱微的心理面向，逸出了意識的理性邏輯所能捕捉的範疇。隨著潛意識防衛機制的運作過程逐漸被釐清，精神分析心理病理學對於精神或心理疾病的理解，脫離了正常與病態二元對立的簡略觀點，而指出令症狀生成的內在心理衝突與潛意識機制，其實是每一個集欲望主體與象徵存有於一身的人 (*Anthropos*) 所共享的基本歷程 (cf. Freud [1915] 後設心理學)，差別僅在於每個主體因著其生命史中的經驗，令其在潛意識層次尋得不同的解決、妥協之道，而所謂的精神症狀不過是妥協路徑的失敗（或成功）。<sup>16</sup> 易言之，在具備外顯一致性的意識自我之下，精神分析發掘出「我」的分裂性與異質性。而這個自我的異己者——「自身的異鄉人」 (*Étrangers à nous-mêmes*, Kristeva 1988)——唯有在象徵秩序崩解，或被威脅著崩解的狀態下才以獨特的語彙現身（症狀、夢境、失言……）。佛洛伊德 (Freud 1972[1900]:203) 用古埃及文字為喻形容潛

<sup>15</sup> 佛洛伊德相應於神經——精神醫學和理性意識哲學的方法論立場，明晰地呈現在他對精神分析的定義中：1. 探究潛意識心理過程的獨特方法，除此之外，別無他法；2. 由此特殊探究方法得來的、不斷自我修正的關於潛意識心理過程的理論概念；3. 將這些概念知識運用在治療精神疾病上的技術 (Freud 1923 [1922]:235)。這三重定義表明了精神分析以潛意識作為其核心探究範疇，並且，研究與臨床的雙重實踐為其知識建構和方法研擬的一體兩面，意即，臨床實踐為精神分析概念建構和理論檢證的源頭和依歸。

<sup>16</sup> 所謂的「成功」、「失敗」需視站在哪一個潛意識審級的角度而定。

意識的殊異語彙，意味著解讀症狀（或潛意識）猶如學習理解與自身文化差異極大的異國文字（象形文字）。如此，便預示了精神分析與文化人類學民族誌認識論及方法論的親緣性。

精神分析師與進入田野的民族學家一樣，必須學習一套並非屬己的嶄新語彙、思維與情感邏輯，由種種非成文、甚至彼此抵觸的慣習所組成的象徵秩序。差別在於，民族誌研究者找到的報導人或許有辦法以相對明晰的語彙，描述、說明所屬族群特有的文化建置。而精神分析師試圖聆聽的主體，往往說不清自身潛意識衝突的糾結，無法言明自身的疏離、焦慮、抑鬱、悲傷等受苦狀態及其根源。然而，言說（或象徵化過程）無法與真實接合或使真實復現，是表徵作用自始既定的斷裂狀態。

言語試圖喚回既逝的過往，召喚的表徵過程令過往彷彿 (as if) 歷歷在目，貼近、卻又難以言詮。但這樣的無法言明，恰好是精神分析聆聽的對象。它的專注所在並非止於被說出的話語內容 (*l'énoncé*)，包括事件的事實陳述、話語的字面意義和可能的延伸寓意，更重要的是訴說過程 (*l'énonciation*) 的主體狀態和位置；意即，發話者與言說的關係為何？如何藉由說話形塑自己，進入與自身或／和他人的關係？因此，將結構語言學帶入佛洛伊德潛意識欲力經濟模式的拉岡認為，作為言說主體或言說存有 (*parlêtre*) 的自身，指的並不是語言學語法中第一人稱單數的主詞位格，而是對他者發話、藉著話語內容形構一個「我」，卻沒有能力指認自身的主體 (Lacan 1999[1966]:280-282)；或言之，一個必須受制於至高他者象徵秩序、始擁有象徵能力的「被槓去的主體」 (*le sujet barré*) (同上引：288-289)。

## 抵達他者的幻想

把接近、認識主體的可能途徑放在言說（或言說受阻）的表徵詮

釋，可以說更加拉近了精神分析與以 Clifford Geertz 為代表的詮釋人類學的距離。Geertz (2002[1983]:83-103) 在〈「從土著的觀點來看」：論人類學理解的性質〉一文中主張「我們實際上沒法運用某種超乎常人的感知能力、一種超乎天性的、使人能像一個土著（……）一樣地去思考、感受、理解的能力」（同上引：84），「我們不再能宣稱與我們的研究對象間具有某種獨特形式的心理親近性和一種跨文化的認同」（同上引：85）。顯然，Geertz 反對人類學家可能使用「同理心」（empathy）來理解不同文化研究對象的觀點。但這並不意味著 Geertz 一舉推翻理解「土著」的可能性。他借用 Heinz Kohut (1977) 的經驗貼近 (experience-near) 與經驗疏遠 (experience-distant) 的對偶概念，說明人類學家無法「與報導人進入某種靈魂內在相互契合的狀態」（即不可能做到完全去除概念的經驗貼近），但仍然能藉由經驗被表達的方式（象徵體系）建構出研究對象特殊的自我概念，<sup>17</sup> 進而設想其經驗感受在該特殊文化脈絡中的意義（即概念化了的經驗疏遠）。

Geertz 的立場其實和 Lacan 對於分析師如何透過移情關係理解主體的途徑不謀而合。只是分析情境中分析師（研究者）嘗試了解的對象不一定是來自特定異文化的主體。在此，異己性被視為言說存有的根本特性。對 Lacan (1999[1966]b:315) 而言，分析師所能捕捉的主體，實為符徵的效應；且關於主體自身的真相，永遠無法盡訴，充其量只能說一半 (*le mi-dire*, Lacan 1991:39)。對他者的說話並非單純中立的意識自我觀察的陳述。對於作為主體他者的分析師的想像，影響著發話的內容和形式。這並非一種機巧的意識操弄（雖然並不能排除這樣的可能性），而是言說行動本身必然嵌在發話者希望聆聽者如何認識自己的欲望結構裡。說出的話語（符徵）意圖指向主體，但也取而代之，而使得彰顯和遮蔽主體的效應同時發生。分析師平均分布（或飄

<sup>17</sup> 當然，Geertz 的文化自我概念中所顯露的完整性，也是值得評議的 (Ewing 2006)。

浮)的注意力、懸置道德評價的聆聽，的確在試圖貼近主體的經驗感受，甚至在主體因著某種心理防衛無法、或拒絕感受自身感受時，暫時代替主體的口，點出可能被避開的符徵。但分析師必須不斷警惕自己，這種「我了解你的感受」的體驗，永遠只是我自身的體驗(Lacan甚至更基進地將它指稱為幻象 *illusion*)。如此避免進入與分析者或研究對象「合一」幻象的立場，<sup>18</sup>維持了一種認識的張力(靠近又相異)，不僅是基於尊重主體的倫理，更是為了建造令言說主體湧現的條件。因此，分析師／分析者(研究者／研究對象)的關係並非一種前者凌駕後者之上的籠罩性知識關係，而是存有者與存有者之間的關係(Kristeva 1996:104-105)。

## 類比或隱喻的認識論

如此透過符徵或象徵過程的詮釋而產生的關於認識異己主體的張力，在佛洛伊德《圖騰與禁忌》(1912-1913)中已經隱約可見。但是此種詮釋有別於釋經學傳統的文字詮釋，而必須動用詮釋者的想像涉入：<sup>19</sup>我預設你是一個有別於我的經驗主體，藉由想像認同(*imaginary identification*)，我彷彿進入你的經驗世界，但同時又明確的知道這只是想像，我終究不是你。

研究精神分析認識論的 Michèle Porte (2001) 把佛洛伊德在《圖騰與禁忌》中援引人類學民族誌所設想的原始部落弑父神話，與微分拓

<sup>18</sup> 就精神分析觀點來看，他我合一幻象若與一種掌控感的需求結合，有引致全能感幻象(*fantasy of omnipotence*)的危險。這樣的認識來自客體關係學派對幼兒精神疾病的觀察：嬰兒不願意脫離照顧者、失去操縱感(或拒絕接受閹割)，因而傾向在想像中製造與母體合一的全能感幻象，正是令其拒絕象徵權威、阻礙它成為言說主體的重要因素。而分析的工作則是提供一個讓分離、斷裂可被接納的過渡空間。

<sup>19</sup> 當 Geertz 說理解異文化自我概念如讀一首詩時，指的也就是透過符徵召喚想像的理解途徑(2002[1983]:103)。

樸數學家 René Thom 討論殊異性的突變理論 (*théorie des catastrophes*) 作對照，認為這個時期的佛洛伊德已經開始發生知識論的轉向，即拋棄自然科學的「客觀」實證典範，轉向一種如 Thom 所言對所觀察事物「入膚式」(“*se mettre dans la peau des choses*”) 的認同想像取徑。

人類學民族誌向佛洛伊德揭露了「原始」部落圖騰信仰如何圍繞著圖騰動物或植物，形成具有特定文化邏輯的想像意涵，進而建構成一套無處不在的文化象徵體系，禁忌即為其中最重要的文化現象。底下簡略回顧佛洛伊德在閱讀了民族誌所描繪的亂倫、殺戮或食我族類等禁忌之後，試圖以精神分析角度設想其起源而編造出的弑父神話：原始部落兄弟們共謀刺殺獨攬權柄的父親（酋長），在血腥殺戮後的痴醉醺然中分食其肉，分享原專屬於父親的眾女人。待清醒恢復理智後，眾兄弟被懊悔和恐懼淹沒，畏於父親亡靈的報復，遂設奠祭儀式、以圖騰動物替代亡父、祈求平息怨怒，並立下亂倫、弑親、食我族類等根本禁忌律法，追認父子親緣承繼關係，彼此承諾共同維護部落新秩序。象徵父祖的圖騰動物，平日戒慎守護，惟遇忌日週年，行分食儀式，謹記悼念 (Freud 2001[1912-1913]:198-206)。

在佛洛伊德的「科學神話」(Freud 1955(1921):135) 裡，先後發生了想像與象徵兩個層次的替代嘗試。首先在想像層次上，眾兄弟的自我 (*Ich*) 對於幻想中享有全能權柄的自我理想型 (*Ideal-Ich*) 的想像認同——希望變成跟父親一樣，享受無限制執爽 (*jouissance*) 的權柄——在取而代之的妄想顛峰，群起弑父。但是，父親之死卻恰好破除了全能妄想，揭示取代的虛妄，並提醒全能妄想以死亡為界的鄰近性。其次，隨著罪惡感升起的彌補需求，引導眾兄弟進入象徵歷程。贖罪儀式的設立——以圖騰動物為象徵取代既逝的父親——即奠基在以某種具象徵性質的存有取代缺席存有、卻又不與之等同的象徵功能上。在儀式中替代已逝父親的圖騰動物的神聖不可侵犯性，來自於後者（偶發地或因著某種聯想性質）被選定為追憶亡父的能指；所有的能指都

具有既是又不是的模稜兩可性質。儀式中兄弟們分食圖騰動物以悼念亡父的象徵行動（將亡父象徵地內攝到我之內，成為我的一部分），追憶的也是曾經追尋全能感而不可得的認同妄念。透過儀式化的象徵認同，在豎立先父為維繫象徵秩序、律法的至高他者 (*Autre/Other*) 的前提下，兄弟們確認了與先父的部份繼承關係，建立彼此共享有限權柄的社會契約。

精神分析理論和臨床實踐，實乃奠基於言說存有之感官經驗、欲望與言說（符徵）之間既緊密卻又裂隙叢生的必然性之上。而這看似悖反——一切近但不對等也不等同——的符徵替現關係性質，也同時是主體與他者認同關係的性質。

Laporte 認為此父系外婚制起源神話中的弑父和食肉隱喻，重點並不在於是否符合人類文明社會進程的史實，而是它揭示了 Freud 所創立的精神分析，正式進入以內攝 (*incorporation/introjection*)、投射 (*projection*) 等認同想像和象徵詮釋方法以認識主體的階段。這裡的認同想像是移情 (*transference*，或譯「傳移」) 的基礎，而以移情維繫的關係，在精神分析中成為分析師探索分析者潛意識主體的途徑。這意謂著精神分析的認識論乃嵌在分析師與分析者的倫理關係中，而不是以一個外於或高於研究對象的客觀觀察位置為基礎。在此觀點下，外於研究對象的全罩式、切割式的概念知識，恰好阻斷了認識主體的可能。Lacan 認為，唯有當被分析者賦予全知主體 (*le Sujet supposé savoir*) 地位的分析師承認「我其實對你一無所知」的時候，聆聽的耳朵才真正打開。

#### 四、臨床田野：在關係中的聆聽

在精神分析情境裡，移情的分析詮釋是分析師（和分析者）對於

主體（自身）之「知」的重要來源。「臨床田野」試圖將「關係」作為一種方法論，亦即把分析情境中兩個主體遭逢，在移情關係中透過言說與聆聽所發生的關係事件（投射、內攝的認同，錯認、斷裂的危機等），作為共構主體知識的路徑。

他者的聆聽，讓言說成為可能。分析師聆聽的質地、分析師與分析者的移情關係，使得分析情境中的言說並不（只）是生活事件的第一手報導，無論這些事件如何重大或細瑣。作為種種欲望投射對象的分析師，在緘默中等待著分析者發話。分析者允諾盡可能地訴說自己腦中閃過的所有意念（雖是不可能的任務），或將分析師視為情緒的洩洪池，或訴說自身欲望的失落，並以此填補想像中分析師的欲望缺口（令自己成為至高他者愛的客體）。她／他彷彿訴說著已知的生命敘事，卻往往在反覆回溯的訴說過程中揭露了未曾相識的自己。在踏入分析室之前，分析師或分析者都無法知道流動的象徵鏈會勾連出什麼樣的記憶版本、情緒和情感關係樣態。分析者的發話藉由他者的聆聽，反射至自身的聆聽當中，觸發主體的賦義行動 (*Signifiance*, Kristeva 1996)，而完成自身理解的曲折路徑。這意味著，在精神分析觀點中，主體知識具有共生共構的性質，即關於主體真實的知識是在主體與他者的遭逢中發生，無法是一種預先建構的、具普遍解釋力的、無視主體殊異性的應用型知識。易言之，精神分析與科學心理學之間存在根本的知識論差異，前者認為關於主體（心理學所稱的「個體」）的知識，並不是預先貯存在受試者大腦裡，可透過問卷量表汲取而得的自我觀察評量指數，亦非可由實驗操作引發、測量的非反思性行為反應統計結果。此外，正由於賦義行動乃主體在他者聆聽的誘發下發生，此行動中的知識主體，便不是分析師、研究者（或所謂的「專家」）這一方的專利。這一點也是精神分析與主流精神醫學「知識」建構方法的最大差異。分析情境開創出一個異於日常生活的時空，讓主體藉著對他者說話，有機會使無意識的感官經驗和感受成為

意識層次的經驗；意即，主體的真理（自我尚未認識的「我」）在對他者訴說的過程中，成為可被記憶的經驗，並構成對於自身的知識。

## 到分析室外與主體相遇

精神分析步出臨床診療室的必要性，乃基於避免知識論僵化和當前機構處遇限制這兩個層面的考量。精神分析理論概念與所有既已建構的知識體系一樣，有助於揭示原本模糊難辨之真實，但亦可能落入自我複製、盲目教條化的困境而偏離真實。充斥分析理論的耳朵，難以聽見主體在生活世界不同層次裡說話的聲音，容易錯失外在變動世界在個體心靈刻下印痕的低鳴（戰爭、流亡、災難、失業、殖民、暴力、剝削……）。當代主體所面臨的特殊真實處境，容易被偏重聆聽欲望、幻想的分析師耳朵所忽略。再者，由於絕大部分的診療室、療養院等一般精神或心理臨床工作場域，並沒有能力接應、認納這些主體，以致研究者若想與她／他們相遇，勢必需要借取文化人類學田野工作方法。

潛意識以逃逸意識理性捕捉的方式影響著個人和群體存活於世界的姿態。精神分析的後設心理學理論，在概念上提供了設想潛意識的基本運作方式（如原初過程、次級過程等），但無法預先決定、掌握個別主體潛意識運作過程的產物（心理表徵或文化表徵），以及啟動潛意識防衛機制的表徵內容的歷史變異。精神分析的知識從來不可能由分析師自己單獨完成，作為異己者的言說主體（分析者／研究對象），是精神分析知識（分析、詮釋）生產過程不可或缺的夥伴和對手。

不同主體以殊異的方式面對外在世界的變動。而這些方式，部分關乎早期客體關係經驗所釐下的解決路徑（無論是否以症狀出現），但潛意識的活動並非停留在早期客體關係經驗上，僅僅不斷重複搬演

童年伊底帕斯衝突中羨妒、羞愧、愛戀、敵對的場景。去時間向度的潛意識，非以編年史的手法記錄主體在世間行走的足跡，生命經驗殘留的感官光影，經常以出乎意料的方式和時地，彰顯其意義。而某些「事件」，即使經過一輩子的時間、數個朝代的更迭，都不見得能讓變動的意義落定。心理真實或歷史真實（後者不見得比前者更「客觀」）的形構過程，涉及主體欲望、文化表徵、社會權力關係所設定、鋪陳、演展、創造的意義理解框架。基於這樣的認識論需求，除了人類學之外，精神分析亦與社會學之間存在親緣關係。<sup>20</sup>

## 五、創傷的主體經驗研究：

### 聆聽異己、異質、斷裂

在筆者進行慰安婦創傷研究期間，屢次被問及精神分析取向創傷研究目的及研究倫理的問題。彷彿假若筆者的研究生產知識，無法對這些受害婦女的悲慘境遇或正義伸張行動有直接的幫助，便不過徒增受害者痛苦而已。提問之下潛藏著再度污名化受害者的擔憂，並質疑研究者為了蒐集資料迫使回憶創傷事件，將造成二度創傷。幾經深思，筆者認為此類提問正反映了對於「研究」和「受害者」的兩種迷思：一方面，揭示了精神分析與主流臨床心理學，在研究預設目的、

---

<sup>20</sup> 精神分析學和人類學或社會學的差異，與其說是這三門學科各自擁有不同的認識論和方法論，毋寧說是它們對於與人類生活相關的多重真實，有著不同的著重面向。認識論、或對於人的存在與社會「真實」的想像，決定了研究此真實、建構知識的方法（知識的生產）。實際上，這些學科的內部存在著對於人類真實為何物（認識論）、重要真實的擷取（研究對象的選擇和形塑），以及為何為捕捉所選取的真實面向最恰當方式（方法論）等預設的歧異，恰是這樣的歧異，成為這些學科之間橋接、漠視或衝突的可能組合的基礎。換言之，知識論與方法論原本是不可或分的一體兩面。是以在討論人類學與心理學之間橋接可能時，勢必需同時審視二者的知識論及方法論基礎。

方法與臨床實踐訓練上的根本差異；另一方面，則指出研究者本身既難以跳脫社會污名化的邏輯，亦不自覺地重複了對於性暴力受害者脆弱、被動的社會刻板印象。問題的第一個層面，顯示了研究作為一種取得知識的手段，在其中呈現的研究者與被研究者不對等的權力關係，即使對於研究者自身而言，在想像上都具有某種入侵性。這個關於研究可能對研究對象引致傷害的提醒，恰好點出實證主義研究典範在界定科學知識的性質或何謂「客觀」的科學研究方法時，似乎難以兼顧主體的心理動力和感受。彷彿心理學研究「物化」(objectify)其研究對象是個命定的過程，而其客觀中立原則在進入性創傷這個敏感私領域時，將無法避免地被迫做兩難抉擇：要不堅持研究者應具備的、外於研究對象的客觀立場，幾近偷窺癖、甚至殘忍地挖掘關於創傷事件的種種細節，就必須照顧創傷主體的心理狀態，放棄研究者與被研究者的客觀距離。

然而，在創傷主體的經驗研究裡，所謂「客觀、中立」的科學要求所建立起的標準化描述，經常只能讓研究者或臨床實踐者看見外顯「症狀」，而無視於症狀源生的真實黑洞。精神分析與文化人類學則試圖顛覆實證科學預設的知識主體位置——研究者 vs. 研究對象，（理性的）知者 vs. 非（理性的）知者——以彰顯一種超越主、客觀對立的理解和真實建構方法，反而更可能接近心理創傷的主體真實 (*le Réel*, Lacan 2005[1982])。

精神分析取向的創傷研究，在在揭示著創傷憶痕迂迴浮現的歷程，說明了主體性、時間性、與他者的關係、意義詮釋等，是理解心理創傷現象的重要向度。易言之，心理創傷的形成，不僅是由外在創傷事件的暴力性質及殘酷程度所決定，更取決於主體如何理解、詮釋創傷事件，如何將此創傷經驗嵌在自身生命背景中，成為想像、實踐自身存在樣態與他者關係的基調。創傷憶痕所挾帶的強烈負面情感的焦慮，使得有意識的噤聲或無意識的失憶，成為倖存者重要的存活策

略。心理創傷的主體詮釋和他者眼光的辯證連結，意謂著創傷必須被放置在主體生命史，及主體與他者的倫理關係之中來理解 (Davoine and Gaudillère 2004; Felman and Laub 1992; Sklar 2011)。是以，不論與創傷主體的晤談是否在創傷療癒框架之內進行，欲接近創傷主體經驗的研究者，必需設法與研究「對象」進入允許主體發聲的言說—聆聽關係，即有能力成為與她共同面對創傷巨大黑洞的「戰友」或「副手」，一方面避免自己被敘說內容的恐怖悲傷淹沒，一方面為敘說者／見證者提供護持 (holding)，並且經常反身地看待自己在移情關係中佔據或被指定的位置，如何影響著敘說的發生。

底下筆者將略述在博士後研究期間進行的「慰安婦」創傷經驗研究的片段，以嘗試說明臨床田野中的移情關係事件，如何允許或阻礙言說—聆聽對偶關係的出現。<sup>21</sup>

## 出場／入場：移情？抗拒？

第一次與「慰安婦阿嬤」<sup>22</sup> 們見面是在一次「阿嬤身心照顧工作坊」<sup>23</sup> 的用餐時間，婦女救援基金會「阿嬤組」的社工督導，猶疑著該怎麼把我介紹給參加工作坊的阿嬤們。何以一個簡單的介紹竟如此為難？運動倡議者對於研究成果可能為運動帶來推波助瀾的效果，懷抱深切期待不足為怪。但是對於研究作為一種取得知識的手段可能具有的入侵性想像，以及對部份阿嬤們可能仍未擺脫社會污名而有負面

<sup>21</sup> 關於臺灣「慰安婦」在太平洋戰爭時期被非法或強行徵召的歷史脈絡，請參閱朱德蘭 (2009)。

<sup>22</sup> 由於這些日本皇軍「慰安婦」性奴役制度受害者皆已是七、八旬的老婦，為她們追討正義、對日求償的跨國倡議運動份子，慣於以「阿嬤」、「위안부」(Halmoni)、“Grandma”等親暱的稱呼喚她們。

<sup>23</sup> 關於身心照顧工作坊曾運用的不同治療取向和歷程描述，可參見婦女救援基金會 (2005)《阿嬤的故事袋：老年・創傷・身心療癒》。

反應的擔憂，想必令督導戒慎踏腳。實際上，運動者的顧慮也都是研究者自身的顧慮。為了預備這場會面，筆者在研讀相關資料時，便不斷地揣想，想像這些曾經是戰爭性奴役受害者的老婦們如何可能想像研究者的出現：慰安婦議題在臺灣被揭露至今已逾十年，這些老婦走過議題公共化、跨海興訟、國際聲援、口述歷史研究等，希望與失望交錯跌宕的漫長道路，如何為自己在當中找一個位置，成為一個困難的申論題。

社工督導決定在大家圍桌吃晚飯的時間把我介紹給阿嬤和工作人員，出乎我意料地以鄭重其事的語調：「跟大家介紹，這是中研民族所的教授 xxx……。」（臺語）一時輕鬆喧鬧的氛圍迅速凝結成冬夜般寂靜，有位阿嬤打破沉默：「是欲來做啥？」尷尬中，我用破爛臺語說明自己是關心「慰安婦」歷史的人，來這裡跟大家認識，是希望有機會藉著聊天多了解阿嬤們的狀況，最後強調：「千萬不要叫我教授，叫我小郁就可以了。」有如臨時被推上舞臺、暴露在強烈聚光燈下，猛地忘了腳本的業餘小丑，我試圖迅速擦去臉上被胡亂塗抹的脂粉，回到日常生活的佈景中。這個被迫出場、以致顯得措手不及的窘迫姿態，彷彿預示了往後研究者在田野現場反覆被指派或選擇的龍套角色。拒絕了以國家級研究機構所象徵的權威身分出場之後，避開了言不及義的社交禮數和膚淺的表面關係，這代表了研究者必須自己設法和田野中面貌心思各異的人們，共同建立、協商一個未定的關係。精神分析取向的臨床田野研究工作，將各種（特別是情感的）「關係事件」視為認識異己者必經的途徑；關係發展的不可預測也就意味著研究時間向度的不可預知性，並且研究目標、觀察範疇將隨著關係的變化調整、更易。<sup>24</sup>

<sup>24</sup> 進入田野之初，筆者所設定的提問是，創傷主體對創傷事件的理解，如何可能隨著個人歷史與國族歷史之間辯證關係而發生轉化。但隨著田野中不同關係事件的發生，筆者的觀察角度從私密空間擴展至公共領域中，觀看創傷主體進入（被捲入）見證敘事學習與社會動員的歷程（彭仁郁 2012）。

## 協商、開創未定的位置和關係

走出精神分析室的研究者要面臨的第一個挑戰便是：研究對象並不需要自己。與主動前來扣門發出呼救訊號的分析者不同，田野裡的研究「對象」沒有任何義務對研究者敞開心門、掏心掏肺。

在等待機會建立關係的當口，看不清分析研究取向「步數」的工作人員開始對研究者失去興趣。為了爭取跟阿嬤們相處的機會，研究者仍必須設法讓自己對慰安婦倡議運動及身心照顧的工作有所「用」。阿嬤們散居全臺各地，為了參加每兩個月一次的身心照顧工作坊（阿嬤們口中的：「基金會活動」），多數阿嬤都需要自己搭乘飛機或高鐵至機場或車站集合，再由婦援會行政人員或義工接送。我於是去考了駕照，方便接送阿嬤至活動地點，因此獲准以義工身分參與觀察工作坊，得到貼身照顧阿嬤、與阿嬤同寢等親密相處的機會。隨後，藉著居家訪查、義賣園遊會、終戰週年抗議集會、影像展、「慰安婦」國際連帶會議等不同活動的參與，研究者終於和較常參與活動的十餘位阿嬤中的三位，建立較親密的關係。<sup>25</sup>

嚴格說來，筆者與阿嬤們從未進入分析情境的移情關係。但在私下交談、單獨家訪場合的某些時刻裡，「移情」確實在發生。舉例來說，有回在工作坊活動進行中，一位我初識不久的阿嬤，腳板因病腫大、不良於行，她要我攙扶她如廁、幫她換尿布。我一面不動聲色地照料她，一面訝異於她的信任，不介意當著我的面赤身露體。清潔完畢後，我們以極緩慢的速度，慢步返回活動會場。路程上，她告訴了我她當時最掛心、但無法在工作坊裡說的事，並且交代我不要告訴別人：「會告訴你，是因為跟你親，你知道嗎？跟外人是不会講這些

<sup>25</sup> 筆者自 2007 年末開始「慰安婦」田野工作時，仍在世的阿嬤約剩下二十位左右。

的。」我靜默收下阿婆的擔憂，也承諾守密。

除了上述的「正面」移情，負面移情也在田野工作開始不久後便出現。比方一回，好不容易取得一位原住民老太太的信任，允許我登門造訪。原本殷勤的招呼，因為我的一個提問而軋然終止。由於不通原住民族語，我透過老太太認識的友人做日文翻譯，詢問這位參與對日正式提出告訴的老太太最初願意公開揭露過往的初衷。其實原本是想表達佩服之意，畢竟公開露面作見證需要極大的勇氣。然而提問的內容似乎觸動了某些不愉快的記憶，老太太以嚴峻憤怒的口吻回道：「這些事以前都已經跟基金會帶來的研究者說過很多了，不要再一直問！」話題猛地被斬斷，這次家訪剩下的時間便在國興衛視日劇播映的聲響中悄然度過。

## 同蓋一條被

跟另一位阿嬤T的關係，則宛如文火煨熬，由淺入深、似淡且濃。由於在公開活動場合無甚交談機會，原本一直以為T對我沒留下明確印象，不敢輕易登門打擾，後來找到陪伴來臺探視「慰安婦」的日本女大學生作居家探訪的正當理由，第一次在婦援會活動以外的場合，去到了獨居的T貧陋的營生空間。才剛到，T劈頭就說：「拖到現在才來！」彷彿我終於赴了一場遲到極久的約會。這句話透露了獨居阿嬤癖於挑明說出的孤寂感。

後來，T如這年紀的許多老人一樣，不慎摔斷了大腿骨，開刀出院後，仍須臥床數月，我便更頻繁的去探她。每回買了便當去，總要被捨不得我多花錢的T責備：「就告訴你不要買嘛，有人會送來。」T屬於社會局服務的獨居老人貧戶，每天中午由專人送愛心便當。我則擔心社會局便當菜色不好，讓已經胃口不良的她身軀益形佝僂。T不良於行的這段時間，我來探望時經常遇見社會局外包的居家照顧人

員（一位打零工補貼家用的中年婦女）幫她梳洗，兼作簡單的清掃工作（實際上，T居住的狹隘鐵皮屋內，被簡陋家具、日用品、雜物、零售貨物堆積佔滿，簡直無轉寰餘地，無從清理）。當T從焜熱的澡間出來時，嫌熱的她總無視我這個外人（起碼這是我當時自以為在阿嬤心中的地位）的在場，僅用條浴巾虛掩乾癟低垂的一雙奶便回到床緣坐下，讓家事服務員吹乾她一頭蒼蒼白髮。

私下探訪阿嬤的主要內容，是陪她們邊看電視、邊開講，有時陪著煙酒不忌的阿嬤小酌。話匣子斷斷續續地，從瑣碎家務、政黨人物到社會熱門話題，背景裡總襯著自己平常從來不看的八點檔臺語連續劇，內容千篇一律，阿嬤們卻百看不厭。電視劇中呈現的人生道德價值觀，保守傳統八股到令我這個喝過洋墨水、崇尚過女性主義潮流的知識份子自負地咋舌，卻牢牢虜獲這些年逾八旬的阿嬤們的心，呼應著她們生活基底憑倚的倫理視框。縱使她們自己生命腳本的複雜糾結程度，絕對勝過電視上搬演的庸俗劇情。

巧的是跟我比較熟的幾位阿嬤都是國民黨死忠支持者，也都是現任總統馬英九先生的粉絲，對政黨政治評論相當熱中。2012總統大選前，民進黨推出地一位女性總統候選人蔡英文，與尋求連任的馬英九競爭角逐總統大位。家訪時，阿嬤們無不稱讚馬英九對她們的照顧，繁忙的選戰中仍不忘撥時間來訪視她們，對於總統駕臨引來大陣仗新聞媒體的風光，阿嬤們是掩抑不住的光耀喜悅。但是對於政治人物操弄人道主義形象博取選票十分不以為然的我，沒有選擇跟她們分享我對慰安婦議題因政治考量被納入選戰策略的狐疑，不忍剝奪她們枯燥平乏的日常生活中少數的愉悅感來源。但其中一位阿嬤的評論，嚴重地測試我涵納護持的極限：「蔡英文想要當總統，是想要做武則天唔？女人也想要當總統！頭殼壞去！」我默默地想，若是將這些阿嬤們高舉為「女權鬥士」的國際女權運動倡議份子聽到這番話，不知作何感想？而我終究沒有出聲，謹記從分析經驗中累積的知識：表達負面情

緒也是進入主體位置的路徑之一。

熟識的兩位阿嬤，都是在自海外返臺後不久開始染上煙癮。在關係建立之初，對於我的提問：「阿嬤，是安怎開始吃煙ㄝ？」兩位阿嬤們不約而同地說：「無啊，就無聊呀。」在那不知女性主義為何物的五〇年代臺灣，抽煙女人的形象往往撇不開煙花酒樓的風塵印象，是多麼深沈的憂愁迫使這些女人依賴辛辣煙味排解苦悶？許多之後，在T阿嬤病榻旁，我見到抽剩幾根煙的煙盒子和打火機，忍不住囉嗦：「阿嬤，你攏已經破病啊，麥擱吃菸啊啦！」無力辯駁的阿嬤不禁悲從中來：「阿嬤一咧人，沒人通好講話，無吃菸，日子袂安啲過？你知沒？」這是第一次，人前一向表現得堅毅剛忍的阿嬤，揭露她柔軟的一面。

當T可以不需人攙扶、自由走動以後，我再回去探她時，已是凜冬。傍晚，我們併坐在門口的飲料櫃旁仰頭看電視、閒聊。她一邊評論八點檔的人物和劇情，一邊跟我說和「基金會」工作人員最近關係發生的變動。愈晚愈寒，我摸摸她的腳踝，一陣冰冷，建議她早點回屋裡入睡。她同意，緩緩起身，囑咐我如何收拾、鎖上飲料櫃，便一同進屋去。她坐在床沿褪去厚重外衣，自己先進了被窩以後，掀起被角，喚我「緊呢、緊呢，卡未寒！」我花了幾秒鐘才意會過來，她要我也鑽進被窩裡跟她一同取暖。我猶豫了一會，對自己說，就當阿嬤一晚的室友吧。

## 遇見異己者：移情時刻關係事件

筆者與阿嬤們的關係，確實難以被定位成嚴格定義下的分析關係，<sup>26</sup> 在這份既陌生又熟悉的關係裡多次出現的「移情」時刻，教經

<sup>26</sup> 亦非嚴格定義下的「研究訪談」。阿嬤們經常接受媒體記者的訪問，但對於「研究」訪談僅止於必須回答許多細鎖問題的印象。由於有幾位阿嬤曾隱晦

過多年分析聆聽訓練的筆者，選擇以支撐分析詮釋的「反移情」位置，書寫對筆者點滴陳述的「故事」（彭仁郁 2011）。<sup>27</sup> 目的在呈現分析式聆聽中，分析師如何透過認同想像將自己的在場現身 (presence) 和感受性 (sensitivity) 「借」給在創傷情境中決然孤立、以致懷疑或忽略自身感受的言說主體，使分析情境中的雙方，藉著彼此折射出的鏡像，理解言語無法盡述的細微情緒感受。

在人為暴力引致的創傷事件中，主體往往失去了觀看自身的他者凝視，或者，他者的眼睛映照出的「我」彷彿不再屬於人群。比方，在筆者自己的研究中，許多亂倫性侵受害者會說，「對他 [ 加害的父親 ] 而言，我根本不存在」、「在家人眼裡，我什麼都不是」、「我像遊魂一樣在世上飄蕩」、「我不屬於這個世界」（Peng 2009）。在前「慰安婦」的見證裡，我們經常聽見「那種日子不是人過的」、「日本兵把我們當流動廁所」……然而，如此映照出破碎自我形象的話語之所以能夠被說出來，是因為創傷主體尋找到向她／他未說出的話語開放的聆聽他者。

對於創傷主體而言，每一次與他者遭逢，都如同一次確認自身存在樣態的試煉，「她／他看得見我嗎？」、「她／他看見的是什麼樣的我？」、「她／他會接納這樣的她嗎？」這個從他者凝視中回映的「我」當然不是由一系列特質組成的固定而具體的形象或存在。倘若他者眼睛作為鏡面，為主體投射出這樣的「我」的實質感，是因為主體確知他者為「我」在他心中安放一個位置，令這個值得他者凝視、眷顧的「我」存在，在關係中獲得安置。在這個意義上，修補自我形

---

地表達對於「做研究」的反感，筆者便避免強調自己的研究身分。只是低調的遞上中研院助研究員的名片，詢問阿嬤是否願意讓我到家裡拜訪。有些阿嬤婉拒，有些不可置否，有些阿嬤接過名片時，會用對晚輩鼓勵的語氣說「很棒很棒！當然歡迎！」

<sup>27</sup> 筆者在〈過不去的過去：慰安婦的戰爭創傷〉（彭仁郁 2011）一文中，即以分析聆聽中的「反移情」位置，書寫了 M 阿婆的創傷敘事。

象與修補斷裂的社會關係是同步的。

## 六、結語

### 臨床田野：與「人」相遇的研究取徑

一位參與筆者亂倫創傷主體經驗研究的受訪者，在持續一年的晤談後對我說：「我覺得你可以救我，因為你不是醫生，因為你是第一個想要知道我到底看到什麼，想要知道在我的裡面是什麼感覺的人。」這名受訪者曾經在求助過程裡，被精神科診斷為重鬱症和精神分裂症而強制住院三個月。在住院的那三個月裡，醫師只關切她的外顯症狀、調整藥物，從未過問童年家內性侵的遭遇。那一次的治療經驗讓他把精神療養院視為「最可怕的監獄，因為沒有人相信你是正常的，所有的行為、想法、情緒，都被視為疾病的表現。你必須要符合他們的正常標準才出得來。」

在醫療體系裡的視角下，心理創傷必須被病理化 (pathologization) 才可能找到被對待的位置。所謂客觀診斷、標準化治療程序，並不鼓勵精神醫療人員聆聽創傷主體的敘事。站在專業知識的高臺上，看不見主體性（包括創傷經驗及其詮釋的殊異性）、社會繫連（主體與他者的想像與象徵關連）、歷史記憶的賦義過程，在心理創傷現象中佔據關鍵位置。「臨床田野」作為心理創傷研究的取徑，是一種突破現行心理創傷臨床處遇的嘗試。精神分析與文化人類學以「非知」為出發點的知識論立場、懸置預設的開放式聆聽、不斷進行自我檢視的反思訓練，比起量表、問卷或區辨診斷，更可能接近創傷主體，避免剝除主體經驗的異質性。

精神分析訓練所獲得的臨床敏感度，不僅幫助研究者聆聽創傷主體，避免造成二度傷害，更是一種承接沉默、聆聽空白或超乎理性邏

輯的話語的學習過程。創傷主體需要精神分析式聆聽的原因有其知識論和方法論基礎：某一種「研究資料」，只有在攪動情緒和想像力的移情關係中才可能取得或至少接近。再者，研究者對自身情緒的分析，將成為他理解創傷主體／他者的途徑，亦允許她／他懂得在言說者設定的禁區邊界停下來，尊重沉默和不揭露。禁區邊界的揭露，超越了信任與不信任的問題，而是禁區內涉及一個言說主體仍沒有能力以言語道出的破碎內容，這個被遮蔽的內容通常與一個自己無法或不願指認的自我形貌有關。在人為暴力受害者身上經常可觀察到，人所面對最大的恐懼並非死亡，而是被迫以失去基本尊嚴的不堪形貌在他者面前現身。因羞愧、恥辱、罪惡感等負面情緒而被潛抑的表徵內容（記憶片段），主體必須賦予自身某種發聲的正當性（羞愧位置的移動），和期待發聲能夠遇見聆聽的耳朵，言說行動才能成為真正的意義建構行動。向象徵著至高他者的分析師、治療師或研究者發話，讓進入言說主體位置的「我」，有機會開始修補自我意象。

當然，這個嘗試結合精神分析與文化人類學研究知識論與方法論的嘗試，仍有許多問題等待進一步討論和釐清。比方，臨床田野既然不完全等同於分析情境，是否可能以分析詮釋的方式處理研究情境中的移情？精神分析臨床實踐中的療癒面向，可不可能或應不應該進入田野研究場域裡？精神分析研究者和人類學研究者介入的差異又在哪裡？礙於篇幅的限制，筆者未來將另行為文細究這些問題，也期待更多的跨界學者和臨床實踐者一同參與此新興領域的開創工作。

## 參考書目

朱德蘭

2009 臺灣慰安婦。臺北：五南文化出版社。

林耀盛、龔卓軍

2009 我的傷口先於我存在？從創傷的精神分析術到倫理現象學  
作為本土心理治療的轉化。應用心理研究 41(3):185-234。

婦女救援基金會等

2005 阿嬤的故事袋：老年・創傷・身心療癒。臺北：張老師  
文化。

彭仁郁

2012 進入公共空間的私密創傷：臺灣「慰安婦」的見證敘事作  
為療癒場景。文化研究 14(2):139-296。

2014 過不去的過去：「慰安婦」的戰爭創傷。刊於戰爭與社會：  
理論、歷史、主體經驗。臺北：聯經出版社。（出版中）

American Psychiatric Association

2013 Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders /DSM-5.  
Washington, D.C.: Author.

Apfel, Brigitte A., Jessica Ross, and Jennifer Hlavin, et al.

2011 Hippocampal Volume Differences in Gulf War Veterans  
with Current Versus Lifetime Posttraumatic Stress Disorder  
Symptoms. Biological Psychiatry 69:541-548.

Benedict, Ruth

1934 Patterns and Culture. New York: Howghton and Mifflin.

Bracken, Patrick J., and Celia Petty, eds.

1998 Rethinking the Trauma of War. London, New York: Free

Association Books.

Chodorow, Nancy

1995 Gender as Personal and Cultural Construction. *Signs* 20(3):516-544.

Cochin, Jacques

1996 Georges Devereux, l'anthropologie et la querelle des universaux, *In Anthropologie et Clinique. Recherches et Perspectives.* Douville et al. Pp. 23-36. Rennes: Editions de l'A. R. C. P.

Conrad, Peter

2007 *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Corcos, Maurice

2011 *L'Homme selon le DSM: le nouvel ordre psychiatrique.* Paris: Albin Michel.

Crapanzano, Vincent

1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press.

1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Crook, Lynn S., and Martha C. Dean

1999a *Lost in a Shopping Mall—A Breach of Professional Ethics.* *Ethics & Behavior* 9(1):39-50.

1999b *Logical Fallacies and Ethical Breaches.* *Ethics & Behavior* 9(1):61-68.

Davoine, Françoise, and Jean-Max Gaudillière

2004 *History beyond Trauma.* Susan Fairfield, trans. New York: Other

Press.

Devereux, George

- 1967 *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton & Co.
- 1978 *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: University of California Press.
- 1980 *Basic Problems of Ethnopsychiatry*. Chicago: University of Chicago Press.

Douville, Olivier

- 2009 *Enfants et adolescents sous la guerre et rapport à l'ancestralité*. In *Anthropologie, Psychanalyse et État*. M. Selim, O. Douville, dir. *Journal des anthropologues*, n°116-117:231-259.
- 2012 *Pour une anthropologie clinique contemporaine*, *Revue du MAUSS permanente*, 19 janvier [en ligne].  
<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article868>.

Douville, O., et al.

- 1996 *Anthropologie et Clinique. Recherches et Perspectives*. Rennes: Editions de l'A. R. C. P.

Ewing, Katherine P.

- 1997 *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis and Islam*. Durham: Duke University Press.
- 2006 *Revealing and Concealing: Interpersonal Dynamics and the Negotiation of Identity*. *Ethos* 34(1):89-131.

Felman, S., and D. Laub

- 1992 *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York and London: Routledge.

### Freud, Sigmund

- 1923[1922] Two Encyclopaedia Articles. *Psycho-Analysis*. Standard Edition, vol.18:234-255. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, c1953-1974.
- 1955[1921] *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol.19. James Strachey, ed. and trans. Pp. 67-144. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- 1968[1915] *Métopsychologie*. Fr., Trans. J. Laplanche, et al. Paris: Gallimard.
- 1972[1900] 夢的解析 (*The Interpretation of Dreams*)，賴其萬、符傳孝譯。臺北市：志文出版社。
- 2001[1912-1913] *Totem et Tabou*. S. Jankélévitch, trans. Paris: Édition Payot et Rivages.

### Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- 2002[1983] 地方知識——詮釋人類學論文集，楊德睿譯 (*Local Knowledge: Futher Essays in Interpretative Anthropology*)。臺北：麥田出版。

### Gilbertson, Mark.W., Martha E. Shenton, and A. Ciszewski, et al.

- 2002 Smaller Hippocampal Volume Predicts Pathologic Vulnerability to Psychological Trauma. *Nature Neuroscience* 5(11):1242-1247.

### Gurvits, Tamara V., Martha E. Shenton, and Hiroto Hokama, et al.

- 1996 Magnetic Resonance Imaging Study of Hippocampal Volume in Chronic, Combat-Related Posttraumatic Stress Disorder.

Biological Psychiatry 40:1091-1099.

Heald, Suzette, and Deluz Ariane, eds

1994 Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture. London, New York: Routledge.

Herdt, Gillbert, and Robert J. Stoller

1990 Intimate Communications: Erotics and the Study of Culture. New York: Columbia University Press.

Horwitz, Allan V.

2002 Creating Mental Illness. Chicago; London: University of Chicago Press.

Jatzko, A., S. Rothenhöfer, and A. Schmitt, et al.

2006 Hippocampal Volume in Chronic Posttraumatic Stress Disorder (PTSD): MRI Study Using two Different Evaluation Methods. Journal of Affective Disorders 94:121-126.

Kardiner, Abram

1939 The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization. New York: Columbia University Press.

Kleinman, Arthur

1988 Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience. New York: Free Press; London: Collier Macmillan.

Kohut, Heinz

1977 The Restoration of the Self. New York: International Universities Press.

Kolassa, Iris Tatjana, and Thomas Elbert

2007 Structural and Functional Neuroplasticity in Relation to Traumatic Stress. Current Directions in Psychological Science

16(6):321-325.

Kristeva, Julia

1988 *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Éditions Fayard.

1996 *Sens et non-sens de la révolte: Pouvoirs et limites de la psychanalyse I*. Paris: Fayard/Livre de poche.

Lacan, Jacques

1971 *Le savoir du psychanalyste, conférence du 4 novembre, inédit*.

1991 *L'envers de la psychanalyse, Séminaire XVII, 1969-1970*. Paris: Édition du Seuil.

1999[1966] *Position de l'inconscient*. Pp. 309-334, *in Écrits II*. Paris: Édition du Seuil.

1999[1996] *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. Pp. 273-308, *in Écrits II*, Paris: Édition du Seuil.

2005[1953] *Le symbolique, l'imaginaire et le réel. In Des Noms-du-père*. Paris: Édition du Seuil.

Lane, Christopher

2007 *Shyness: How Normal Behavior Became a Sickness*. New Haven: Yale University Press.

Loftus, Elizabeth F., and James M. Doyle

1992 *Eyewitness Testimony: Civil and Criminal*. Charlottesville, VA: The Michie Co.

Loftus, Elizabeth F., and Katherine Ketcham

1994 *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual*. NY: St. Martin's Press.

Malinowski, Bronislaw

1927 *Sex and Repression in Savage Society*. Cleveland, OH: The World Press.

Mead, Margaret

1930 *Growing Up in New Guinea: A Comparative Study of Primitive Education*. New York: W. Morrow and Co.

Molino, Anthony, ed.

2004 *Culture, Subject, Psyche: Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*. London, Philadelphia: Whurr Publishers.

Moore, Henrietta L.

2007 *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge, U. K.; Malden, Mass.: Polity.

Peng, Jen-yu 彭仁郁

2009 *À l'épreuve de l'inceste*. Paris: Presses Universitaires de France.

Porte, Michèle

2001 [...] se mettre dans la peau des choses [...]. *In Dispositifs cliniques: recherches et interventions, Psychologie Clinique*, n° 11, 1:93-112.

Róheim, Géza

1973[1950] *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and the Unconscious*. New York: International Universities Press.

Selim, M., and O. Douville, dir.

2009 *Anthropologie, Psychanalyse et État*. *Journal des anthropologues*, n°:116-117.

Sironi, Françoise

2007 *Psychopathologie des violences collectives: Essai de Psychologie Géopolitique Clinique*. Paris: Odile Jacob.

Sklar, Jonathan

2011 *Landscapes of the Dark: History, Trauma, Psychoanalysis*.  
London: Karnac Books.

Young, Allan

1995 *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

## Encountering the Other in Clinical Fieldwork

Jen-yu Peng

Institute of Ethnology, Academia Sinica

The “speaking being” (*parlêtre*) has been the established locus of psychoanalytic inquiry ever since Freud reoriented his epistemological stance from scientific positivism to analogy and interpretation. In this sense, psychoanalysis maintains a line of defense for the heterogeneity of the Human as the practice of clinical psychology confronts the crisis of subjectivity and contemporary psychiatry holds scientific positivism to be the sole valid approach. The Freudian epistemological turn gave rise to both engagement and tension between psychoanalysis and cultural anthropology. Although both disciplines place listening to the subject at the heart of their methodology, they diverge in how they conceive the interaction between the psychical and the cultural. Earlier ethno-psychoanalysts often reified cultural subjects. Further, the dogmatic tendencies of certain psychoanalytic writings tend to reduce the analytical subject. As a remedy, the encounter between cultural anthropology and psychoanalysis can renew knowledge of subjective experience and bring “*Anthropos*” back into empirical studies and clinical praxis. I propose the term “clinical fieldwork” as a preliminary working concept by which to continue the dialogic tradition between the two at epistemological and methodological levels. This effort aims to answer the key question of how contemporary subjects can be fairly and productively acknowledged.

This chapter is divided into four parts that elaborate the interdisciplinary

concept of “clinical fieldwork.” First, I provide examples of previous dialogues between psychoanalysis and cultural anthropology. Second, I review psychoanalytic epistemology in its comprehension of the other. Specifically, Jacques Lacan’s concept “*non-savoir*” (1971) will be compared with Clifford Geertz’s symbolic and interpretive approach (1983), by which I will clarify Geertz’s refutation of “empathy” as necessary to understanding subjects. My aim is to reveal the utility of “clinical fieldwork” through this dual epistemological stance toward subjectivity. Finally, I will present elements of my research on traumatic experience to illustrate how some kinds of knowledge about subjects can only be obtained by listening to the other in a transferential relation.

**Keywords:** psychoanalysis, clinical fieldwork, trauma study, subjectivity, otherness