

汪晖：亚洲想象的政治（一）

2016-06-27 汪晖

摘要：

亚洲问题不仅是亚洲的问题，而且是"世界历史"的问题。对"亚洲历史"的再思考既是对 19 世纪欧洲"世界历史"的重构，也是突破 21 世纪"新帝国"秩序及其逻辑的尝试。

关键词：汪晖 亚洲想象 衍生概念 民族主义 东亚 东洋

内容提要：

因应全球化和区域化的新形势，亚洲这一概念在政治、经济和文化领域内重新被激活。本文试图从历史视野检讨这一概念在东亚、尤其是中国现代历史中的多种运用。文章共分四个部分：第一部分讨论亚洲概念的衍生性，即这一概念如何从欧洲现代历史、尤其是 19 世纪的欧洲"世界历史"中发展而来，指出近代日本的"脱亚论"实际上是这一欧洲"世界历史"的衍生物。第二部分以中国革命与俄国革命为背景研究两种民粹主义与亚洲概念的关联，其中一种以俄国民粹主义为特点，试图以亚洲特殊性对抗现代资本主义的挑战，而另一种则是以孙文为代表的民粹主义，即试图通过社会主义性质的革命纲领创建民族-国家，在亚洲社会的特定条件下发展农业资本主义。第三部分研究孙文等中国革命者的"大亚洲主义"与日本的东洋概念的区别和紧张，讨论了超越民族-国家和国际关系的范畴理解亚洲问题的必要性。第四部分以历史研究中的亚洲、东洋及其特殊遗产（如朝贡体系）与早期现代性问题为中心，讨论了超越近代海洋中心论、民族主义框架和欧洲中心主义重新检讨亚洲问题的必要性。

引言 "新亚洲想象"的背景条件

新自由主义的全球化概念与"反恐怖"战争中重新出现的"新帝国"概念接踵而至：前者以新自由主义的市场主义原则--与私有产权相关的法律体系、国家退出经济领域、跨国化的生产、贸易和金融体制等等--对各种不同的社会传统加以彻底改造，后者则以这一新自由主义全球化过程所引发的暴力、危机和社会解体为由重构军事和政治的"新帝国"。这两个表面看来有所区别的概念将军事联盟、经济合作组织、国际性的政治机构连接在一起，构筑了一个囊括政治、经济、文化和军事等各个层面的总体性秩序。我们可以称之为"新自由主义的帝国或帝国主义"。

在《欧洲是否需要一部宪法--只有作为一个政治共同体，欧洲大陆才能捍卫

面临重重危险的文化生活方式》一文中，哈贝马斯以捍卫欧洲的社会模式和现代性成就为由，论证了将各民族国家组织成为一个统一的政治共同体的必要性。围绕着保护福利与安全、民主和自由的欧洲生活方式，哈贝马斯提出了建立“后民族民主”的欧洲的三个主要任务，即形成一个欧洲公民社会、建立欧洲范围内的政治公共领域、创造一种所有欧盟公民都能参与的政治文化，并通过全民公决制定统一的宪法，“把当初民主国家和民族相互促进的循环逻辑再次运用到自己身上。”^[1]按照这三个主要任务形成的欧洲宛如一个超级国家或帝国，一方面，它的内部包容着各具特色的和某种自主性的社会，但另一方面，它又拥有行使政府职能的统一的常设机构、统一的议会和法律，并得到历史地形成的公民政治文化和社会体制的支持和保障。

与欧洲统一进程及其危机相对应的，是亚洲地区的双重过程：一种是以美国为中心的新型权力网络的集中与扩散过程，例如在阿富汗战争中，亚洲各国出于各自的经济和政治利益积极参与以美国为中心的战争同盟；另一种则是在一九九七年金融风暴之后强化了亚洲区域合作的步伐：2001年6月，中国、俄罗斯、哈萨克斯坦、塔吉克斯坦、吉尔吉斯斯坦以及稍后参加的乌兹别克斯坦等几个中亚国家成立了“上海合作组织”（即“上海六国”）；2001年11月，中国与东盟十国达成协议，决定在十年内签署自由贸易协议；这个计划迅速地从“十加一”扩展到“十加三”（东盟加中、日、韩），又从“十加三”扩展到“十加六”（东盟加中、日、韩、印度、澳大利亚、新西兰）。日本的一家媒体发表评论说：“如果亚洲的地区统一加速，……日本和中国的距离感将在地区统一进程中自然趋于消除，最终以把美国排除在外的首个东亚地区的协商场合——‘东盟+日中韩首脑会议’为基础，日中有可能实现‘亚洲版的法德和解’。”^[2]由于中国、日本及东盟国家对地区进程的看法并不完全一致，这一区域计划的扩展（现在已经从十加三发展到十加六，即将印度、澳大利亚和新西兰也包括在内）显示的与其说是亚洲理念的扩散，毋宁说是这一地区各民族国家的权力动力学的产物。

亚洲的区域整合进程包含了许多复杂的、相互矛盾的特点。一方面，它以区域或者亚洲的名义提出一种超民族、超国家的利益诉求，另一方面，它又把民族国家纳入一个更大的、具有自我保护功能的共同体内；一方面，这一区域主义包含着通过建构区域自主性以抗拒全球霸权的意向，另一方面，它本身又是“新帝国”主导下的全球市场关系的产物。从历史的角度看，有关“亚洲”的讨论并不是全新的现象，在近代民族主义浪潮中，我们曾经遭遇过两种截然相反的亚洲论述，即以日本的“大陆政策”为基轴而发展出来的殖民主义的亚洲构想和以民族解放运动和社会主义运动为中心的亚洲社会革命，前者在东/西二元论的框架中构筑亚洲或东洋概念，后者在国际主义的视野内讨论民族问题。因此，对亚洲问题的讨论无法回避对于近代殖民主义和民族运动的重新检讨。

一、亚洲与东洋：衍生性的命题

从历史的角度看，亚洲不是一个亚洲的观念，而是一个欧洲的观念。1948年，竹内好在一篇题为《何谓近代？》的文章中说：“理解东洋，使东洋得以实现的是存在于欧洲的欧洲式的要素。东洋之为东洋，借助的是欧洲的脉络。”[3]这个看法也可以帮助我们解释福泽谕吉以一种否定的方式--即所谓“脱亚”的方式--对亚洲的界定。关于发表于1885年3月16日《时事新报》上的《脱亚论》在福泽谕吉思想的发展上到底居于什么地位，学者们有不同的见解。但在我看来，真正重要的问题是：为什么从这篇文章发展而来的“脱亚入欧”（虽然福泽本人从未使用“入欧”一语）的口号最终成为日本近代思想中反复出现的主题。在“脱亚论”的框架内，亚洲概念包含了两个层面的内容：第一，亚洲是一个文化上高度同质化的地域概念，即儒教主义的亚洲；第二，“脱儒教主义”的政治含义即摆脱以中国为中心的帝国关系，以“自由”、“人权”、“国权”、“文明”和“独立精神”为取向将日本转化为一个欧洲式的民族-国家。在“国家”这一新的政治形式及其权利体系不断扩张的背景下，“亚洲”作为一个与民族主义的现代化构想相对立的文化和政治模式遭到根本的否定。[4]按照竹内好所谓“东洋之为东洋，借助的是欧洲的脉络”的逻辑，福泽通过“脱亚”这一命题表述的亚洲本质--如儒教主义及其体制--其实是内在于欧洲的脉络的。如果“使东洋得以实现的是存在于欧洲的欧洲式的要素”，那么，“东洋”的诞生必然产生于东洋的自我否定。在这个意义上，福泽谕吉的“脱亚”命题与竹内好的命题事实上都是从19世纪欧洲的“世界历史”观中衍生而来的。

正如欧洲的自我意识需要对于“外部”的知识一样，“脱亚”是通过将日本与亚洲加以区分以形成自我意识的方式。从这个角度说，“脱亚”这一近代日本特殊论的命题实际上是近代欧洲的历史意识的衍生物，或者说：日本特殊主义无非是欧洲普遍主义的衍生物。用雅斯贝斯的话说：“脱离亚洲是一个普遍的历史过程，不是欧洲对亚洲的特殊姿态。这发生在亚洲内部本身。它是人类的道路和真实历史的道路。”[5]他进一步阐述道：

希腊文化好像是亚洲的边缘现象。欧洲尚未成熟就脱离了其亚洲母亲。问题产生了：这一决裂是从哪一步、在何时何地发生的？这可能是欧洲将在亚洲再一次迷失吗？亚洲的深处缺乏意识吗？它的水平降低就等于缺乏意识吗？

假如西方从亚洲母体中走出来，它的出现看上去就是一次释放人性潜力的大胆行动。这种行动带来了两种危险：首先，欧洲可能丧失其精神基础；其次，西方一旦获得意识，它不断有可能再陷回亚洲的危险。

然而，如果陷回亚洲的危险要在今天实现，那么这种危险就将在要改造和毁灭亚洲的新工业技术条件下实现；西方的自由、关于个人的思想、大量的西方范畴和西方清醒的意识将被丢弃。亚洲的永恒特点将取代它们并保存下去：有存在

的专制形式，有宿命论精神的安定，没有历史和决心。亚洲将是影响全体的持久的世界，它比欧洲更古老，并且包含了欧洲。凡是产生于亚洲又必定陷回亚洲的样式是暂时的。

.....

亚洲变成了一个深化式的原则。当我们把它当作历史现实来客观地分析时，它土崩瓦解了。我们一定不能先验地把对立的欧洲当作实体。于是欧亚就成为一个可怕的幽灵。只有当它们充当某些在历史上是具体的、在思想上是清楚的东西的缩影时，只有不把它们当作对整体的知觉时，它们才经常是一种决定性的深化语言，才是一种代表真理的密码。不过，欧亚是与西方历史整体同在的密码。[6]

如果"脱亚"不是日本特殊论的前提，而是一个欧洲普遍进程的特殊步骤，那么，这个"普遍进程"是在怎样的"欧洲脉络"上展开的呢？

在 18 和 19 世纪，欧洲的启蒙运动和殖民扩张为一种新的知识体系的发展提供了条件：与各种自然科学一道，历史语言学、种族理论、近代地理学、政治经济学、国家学说、法哲学、宗教学、历史学等等蓬勃发展，从各个方面构筑了新的世界图景。欧洲概念与亚洲概念都是这一知识建构过程的产物。在孟德斯鸠、亚当·斯密、黑格尔、马克思等欧洲作者的著作中，[7]构成这个欧洲的亚洲概念的核心部分的是如下特征：与欧洲近代国家或君主国家形成对照的多民族帝国，与欧洲近代法律和政治体制构成对立的政治专制主义，与欧洲的城邦和贸易生活完全不同的游牧和农耕的生产方式，等等。由于欧洲民族-国家和资本主义市场体系的扩张被视为世界历史的高级阶段和目的，从而亚洲及其上述特征则被视为世界历史的低级阶段。在这一语境中，亚洲不仅是一个地理范畴，而且也是一种文明的形式，它代表着一种与欧洲民族-国家相对立的政治形式，一种与欧洲资本主义相对立的社会形态，一种从无历史状况向历史状态的过渡形式。在 19 世纪和 20 世纪的大部分时间里，亚洲话语内在于欧洲现代性的普遍主义叙述，并为殖民者和革命者制定他们的截然相反的历史蓝图提供了相近的叙述框架，这个框架的三个中心主题和关键概念是帝国、民族-国家和资本主义（市场经济）。从 19 世纪至今，几乎所有的亚洲话语都与这三个中心主题和关键概念发生着这样的或那样的联系。

在 19 世纪欧洲的历史、哲学、法律、国家和宗教论述中，亚洲被表述为世界各民族的"中心"和历史发展的"起点"，而在"脱亚论"的框架内，中国的"儒教主义"被视为历史的源头。这个关于"源头"或"起点"的看法产生于一种联系与摆脱的双重需求。我们不妨以欧洲历史语言学对欧洲语言与梵语的联系发现为例，看一看像黑格尔这样的政治经济学家是如何将这一语言学发现与 19 世纪欧洲的种族学说和国家学说联系起来，描述"作为历史起点的亚洲"的含义：

近二十余年以来，关于梵语以及欧罗巴语和梵语的联系发现，真是历史上一个大发现，好像发现了一个新世界一样。特别是日尔曼和印度民族的联系，已经昭示出来一种看法，一种在这类材料中能够获得很大限度的确实性的看法。就是在今天，我们仍然知道还有若干民族没有形成一个社会，更谈不上形成一个国家，然而它们早就如此存在了。.....在方才所说的如此远隔的各民族，而它们的语言却又有联系，在我们的面前就有了一个结果，所谓亚细亚是一个中心点，各民族都从那里散布出去，而那些原来关联的东西，却经过了如此不同的发展，都是无可争辩的事实.....[8]

据此，亚洲所以构成了"起点"有两个条件：第一，亚洲与欧洲是相互关联的同一历史进程的有机部分，否则就不存在所谓起点和终点的问题；第二，亚洲与欧洲处于这一历史发展的截然不同的阶段，而构成这一阶段判断的根据的主要是"国家"，即亚洲所以处于"起点"或缺乏历史的时期是因为它还不是国家、还没有构成历史的主体。在这个意义上，当亚洲地区从传统型帝国转变为"国家"、从农业或游牧转变为工业或商业、从村社组织转变为城市及其市民社会的时候，亚洲也就不是亚洲了。

由于黑格尔有关市民社会和市场、贸易的论述源自苏格兰学派的政治经济学，从而他的专制主义的亚洲概念与特定的经济制度之间是存在着呼应关系的。如果我们把黑格尔历史哲学中的那个以东方、希腊、罗马、日尔曼作为不同阶段的叙述与亚当·斯密从经济史角度对人类历史发展的四个阶段——即狩猎、游牧、农耕和商业——所做的归纳加以对比，也不难发现黑格尔的以政治形态为中心的历史阶段描述与斯密以生产形态为中心的历史阶段描述有着内在的联系。斯密把农耕社会向商业社会的发展看成是欧洲封建社会向现代市场社会的过渡，从而以一种历史叙述的形式将现代、商业时代与欧洲社会等概念内在地联系起来。斯密提供的市场运动模式是一个抽象的过程：美洲的发现、殖民主义和阶级分化都被描述为关于无穷尽的市场扩张、劳动分工、工艺进步、税收和财富的上升的经济学描述，一种有关世界市场的循环运动的论述就在这一形式主义的叙述方式中建立起来了。在这一叙述方式中，市场模式既是历史发展的结果，也是历史的内在的规律；殖民主义和社会分化的具体的空间关系在这里被转化为生产、流通、消费的时间过程。在《国富论》中，斯密对狩猎、游牧、农耕、商业等四个历史阶段的区分同时配合着对不同地域和民族状况的界定。例如，在谈论"最低级最粗野的狩猎民族"时，斯密提及了"现今北美土人"；在论述"比较进步的游牧民族的社会状态时"，他举出了鞑靼人和阿拉伯人；在谈论"比较更进步的农业社会"时，他又提及了古希腊和罗马人（稍前的章节中还提及了中国的农业）。至于商业的社会则是斯密称之为"文明国家"的欧洲。[9]在黑格尔的视野中，所有这些问题都被纳入有关国家的政治视野之中，因为狩猎民族之所以被认为是"最低级最粗野的"民

族，是因为狩猎和采集的人群规模较小，无法产生构成国家的那种劳动的政治分工，用盖尔纳(Ernest Gellner)的话说，“对于他们来说，国家的问题，建立稳定的、专门负责维持秩序的机构的问题，实际上并不存在。”[10]正由于此，黑格尔在叙述他的“世界历史”时断然地将北美(狩猎和采集是其生活方式的特征)排除在外，而将东方置于历史的起点。如果说斯密将历史划分为不同的经济的或生产的形态，那么，黑格尔则以地域、文明和国家结构命名不同的历史形态，但他们都把生产形态或政治形态与具体的空间(如亚洲、美洲、非洲、欧洲等)联系起来，并将它们组织在一种时间性的阶段论的关系之中。

孟德斯鸠、黑格尔、马克思，以及福泽谕吉等近代日本思想家的亚洲概念或中国概念产生于一种文明类型的对比描述。为了将亚洲建构成为这样一种与欧洲文明相区分的特殊的文明，就必须省略其内在的发展和变化，甚至中国历史中北方民族和南方民族的历史冲突--亦即欧洲作者们所谓鞑靼对中国的征服和中国对鞑靼的征服--也不被视为历史形式的演变。用孟德斯鸠的话说：“中国并不因为被征服而丧失它的法律。在那里，习惯、风俗、法律和宗教就是一个东西。”[11]在这一“文化主义”的视野内，亚洲没有历史，不存在产生现代性的历史条件和动力--这个现代性的核心是“国家”及其法的体系、城邦的和贸易的生活方式，以及以民族国家为单位的经济和军事竞争机制。安德森(Perry Anderson) 在评论欧洲思想对“亚细亚生产方式”及其“专制主义”的界定时说：“‘专制主义’概念的明确出现从一开始就是一种站在外面对‘东方’的评价。人们发现了真正的希腊世界本身(这是一个不寻常的说法)的古典古代，一个主要的经典说法就是亚里斯多德的著名论断：‘野蛮人比希腊人更有奴性，亚洲人比欧洲人更有奴性；因此，他们毫无反抗地忍受专制统治。……由于它们遵循成法而世代相传，所以很稳定。’”[12]近代欧洲对于亚洲国家结构的观察产生于欧洲国家与土尔其势力的长期历史冲突。马基雅维利在《君主论》中首次把奥斯曼国家作为欧洲君主国的对立面，将土尔其的君主官僚制作为与所有欧洲国家分道扬镳的制度，而另一位被视为欧洲主权概念的最早阐释者的伯丹则在欧洲的“国王主权”(royal sovereignty) 与奥斯曼的“主子主权”(lordly power)之间建立对比。[13]在 19 世纪欧洲殖民主义的扩张之中，这一对比关系最终被转化为欧洲民族国家与亚洲帝国的对比关系，以致我们今天已经很难理解被视为亚洲国家特色的“专制主义”实际上是从欧洲人对奥斯曼帝国文化的归纳中衍生出来的。[14]在这一典型的西欧视野内，近代性的资本主义是西欧独特的社会体制的产物，从而资本主义的发展与以封建国家为历史前提的民族-国家体制之间存在必然的或自然的联系。在这一历史观的影响下，帝国体制(奥斯曼、中国、莫卧儿、俄罗斯等幅员辽阔的多民族帝国)被视为东方专制主义的政治形式，它们无法产生出资本主义发展所需要的政治结构。[15]正是这一从帝国描述中产生出来的专制主义概念提供了后人在政治范畴中对亚

洲与欧洲进行对比的可能性（专制主义的亚洲与民主的欧洲的对比），也提供了福泽谕吉及其后继者在“脱亚论”的框架中对儒教主义中国与日本进行对比的理论前提。

在近代欧洲思想中，亚洲概念始终与疆域辽阔、民族复杂的帝国体制密切相关，而这一体制的对立面是希腊共和制、欧洲君主国家--在 19 世纪的民族主义浪潮中，共和制或封建君主国家都是作为民族-国家的前身而存在的，也是作为区别于任何其他地区的政治形式而存在的。换言之，正是在从封建国家向民族国家过渡的西欧语境中，专制主义概念才如此紧密地与广大帝国的概念联系起来，从而“国家”这一与帝国相对立的范畴获得了它的价值上的和历史上的优越性。为了建构近代欧洲国家的自我理解，孟德斯鸠等欧洲思想家断然地否定一些传教士关于中国的政治、法律、风俗和文化的较为肯定的描述（这些描述曾经为欧洲启蒙运动的中国描述--尤其是伏尔泰、莱布尼茨等对中国的肯定性描述--提供过根据），进而以“专制”和“帝国”概念囊括整个中国的政治文化。按照孟德斯鸠以来的经典描述，帝国的主要特征是：最高统治者以军事权力为依托垄断所有的财产分配权，从而消灭了可以制衡君主权力的贵族体制，扼制了分立的民族-国家的产生。[16] 如果我们把这一欧洲思想中的族群混杂、地域广大的专制帝国概念放置在近代日本自我认识中加以观察，不是可以很清楚地看到那种在种族单一的、从封建制向近代国家转变的日本与族群复杂、陷入儒教主义的帝国体制而无以自拔的中国之间构成的对比，以及《脱亚论》所谓“谢绝亚细亚之恶友”这一命题的根据吗？

近代日本的“东洋”概念实际上也奠基于这种欧洲式的“文化主义”之上，用丸山真男的话说：“它反应了明治以后的日本迅速 westernization 的过程，因为从（江户中期形成的‘国学的’）国家主义与明治以后的 westernization 合流而产生的文化、政治路线与亚洲各国明显不同。”[17]在解释近代日本的“国家理性观念”的形成时，丸山真男强调指出：近代欧洲的主权国家是在以罗马帝国为象征的基督教世界共同体崩溃中诞生的，从而其国际社会是包括所有独立国家在内的集合体，而“日本则相反，它是被强行编入这种国际社会时才开始向近代民族国家发展的。”[18] 正由于此，近代日本的“国家平等观念”是在与“攘夷论”和中国儒教的那种“夷夏之辨”的等级主义的斗争中展开的。按照这一欧洲国际法的形式平等原则与儒教主义的“攘夷论”之间的对立，近代日本的扩张主义就可以被解释为缺乏欧洲式的“国家理性”的结果或儒教“夷夏观”的产物。丸山真男评论说：在福泽谕吉那里，“内在的解放与对外的独立是同一个问题。在这个逻辑里，个人主义与国家主义、国家主义与国际主义取得了出色的平衡，这的确是幸福的一瞬间。然而，近代日本所处的国际状况不久便以打碎平衡的冷酷事实回敬福泽了。”[19]“攘夷论”为近代国家的扩张与排外铺平了道路，但如果仅仅如此，那么，日本近代的悲剧就是“西化不彻底”或“现代化不彻底”的悲剧，而不是日本“现代性”自身的悲剧了。

在后来发表的一篇解释"国家理性"概念的文章中，丸山真男说："'国家理性'的概念越过了绝对主权的阶段，延伸到了近代各主权国家并存的时代。这些近代主权国家，根据国际法的各种原则，缔结外交关系，通过条约、同盟、战争等各种手段，来追求各自的国家利益。这样的'国际社会'（International Community）几乎在十七世纪的欧洲就已经形成，一般被称为'西欧国家体系（The Western State System）'。在那里，具有主权国家平等的原则和实力均衡(balance of powers)这两根基本支柱，'国家理性'是在两根支柱下展开的。"[20]但是，1874年日本对台湾的入侵、1894年日本对朝鲜的入侵都曾诉诸欧洲"万国公法"及其形式平等的主权概念，我们应该将这些行动放置在"国家理性的堕落"的框架中给予解释，还是放置在追求或形成这一欧洲"国家理性"的过程中进行分析？以摆脱中华帝国的朝贡体制或夷夏等级关系的方式展开的所谓平等的主权概念与帝国主义行动之间并没有真正的对立，从而与其将这一问题放置在传统与现代、夷夏论与国际平等的二元对立之下加以解释，毋宁从日本近代的民族主义、殖民主义和亚洲论的衍生性方面进行说明，即把近代日本的扩张主义放置在近代"欧洲的脉络"内部予以检讨。

按照法国大革命创造的经典的民族主义范式，个人作为一个权利单位——即公民或国民——是以民族-国家为基本前提的，没有这个政治共同体，没有民族一致性的前提，个人作为一个法律主体就不可能成立。然而，正如欧洲的 authors 一再追问的："一个自由的欧洲是否将要取代君主制的欧洲了呢？为保卫大革命成果而进行的反对各国君主的战争很快就变成了解放的使命，变成吞并，变成了对别国的自然边界的征服。"大革命与帝国都曾试图以自由的名义激起各民族反对他们的国王，但它们的扩张主义最终却促使各国人民集合起来，站在联合起来共同反对法国的他们传统的君主一方。"[21]在这里，关键的问题是：资产阶级民族-国家及其以个人为单位的公民观念一方面是摆脱贵族制度和古代帝国的等级关系的政治途径，另一方面则是资本主义（特别是国内市场的形成、海外市场的扩展和私人产权制度）扩张的最好的政治形式--这一扩张从未局限于民族-国家的疆域内部。因此，即便实现了福泽谕吉所期待的"权利"体系，也未必能够保障这个"体系"不具有扩张和侵略的性质。在这个意义上，"脱亚论"与"侵亚"的现实之间并不存在真正的矛盾，它们也都可以从衍生这一命题的"欧洲的脉络"中找到根据。[22]指出这一点，并不是否定近代日本的帝国扩张路线与"尊王攘夷"的政治传统的历史联系，而是说明这一政治传统的作用是在一种新的历史条件和关系之下产生的，从而对于这一政治传统的反思也应该成为重新思考这一新的历史条件和关系的有机部分。

本文转自人文与社会网站，原载于《去政治化的政治》（汪晖著，2008年三联书店出版）