

The Virtues of the Polis

Research on Aristotle's Political Ethics

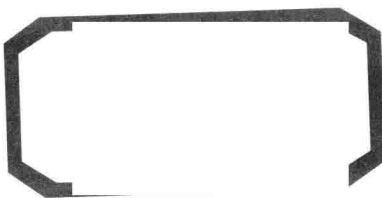
# 城邦的美德

亚里士多德政治伦理思想研究

陶涛著

上海三联书店

城



县研究

陶 涛 著

上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

城邦的美德：亚里士多德政治伦理思想研究/陶涛著. —上海：上海三联书店，2016.7

ISBN 978 - 7 - 5426 - 5564 - 6

I. ①城… II. ①陶… III. ①亚里士多德(前 384~前 322)—政治伦理学—思想评论 IV. ①B502.233

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 084310 号

## 城邦的美德——亚里士多德政治伦理思想研究

著 者 / 陶 涛

责任编辑 / 杜 鹃

装帧设计 / 鲁继德

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(201199)中国上海市都市路 4855 号 2 座 10 楼

网 址 / [www.sjpc1932.com](http://www.sjpc1932.com)

邮购电话 / 021 - 22895557

印 刷 / 上海叶大印务发展有限公司

版 次 / 2016 年 7 月第 1 版

印 次 / 2016 年 7 月第 1 次印刷

开 本 / 890 × 1240 1/32

字 数 / 180 千字

印 张 / 7.25

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5426 - 5564 - 6/B · 479

定 价 / 28.00 元

敬启读者，如发现本书有印装质量问题，请与印刷厂联系 021 - 66079858

# 去国方知故国愁

——陶涛《城邦的美德——亚里士多德政治伦理思想研究》序

万俊人

这是一篇仿佛隐藏心底许久却又偶然流出的书序。

## 一 引言：文化乡愁与政治乡愁

又到春节，超过 13 亿人次的国民返乡过节，举国大流动的景象蔚为壮观，举世瞩目。经济学家从中看到的是节期旅游消费之于 GDP 的经济拉动效应；社会学家关注的是社会人口周期性流动所产生或隐含的种种社会动态效应；人类学和文化学者留意的是人们在此传统节期不惧山高路远、辗转返乡的人流中，回荡升腾的缕缕亲情、乡愁，或者，家国情怀。此所谓“还乡不惧家乡远”乎？

可是，究竟是什么使得如此家国情怀和文化乡愁在这一刻显得这般浓烈？仅仅是因为“他乡没有烈酒，没有九月九”么？关于家和还乡、以及，亲情乡愁，伦理学学者如我者会有多种解释，比如说，血缘人伦、亲缘团聚、故土乡念、节期、礼仪、传统……等等。我还会因此而想起自己的某些亲身经历，事实上，一些朋友乃至我的一些学生曾经告诉我甚或严厉地指正过我，说我自从二十多年前哈佛访学归来之后，思想便发生了变化，而

且出国越多,变化越大,似乎总体上越来越趋于文化保守了。虽说感觉和印象不一定可靠,可终究其来有自,不可不察。至少,我得承认,我对家乡、故土、国家、国土、国学等问题的意识的确是因为出国、远离而变得渐次强烈和清晰的,或可谓“去国方知故国愁”罢!

我的(但我相信绝不只是我一人的)这种感受是否印证了所谓“距离产生美”的美学箴言?抑或,别离、远离或者距离不仅会产生美,而且还能产生善?英国18世纪最伟大的哲学家休谟说过,人类的情感才是道德的真正来源,因而善首先是一种人类情感价值而非知识价值。乡愁既然关乎家国,也就具有了一种伦理情愫甚至政治情怀,因之才会有所谓“文化乡愁”和“政治乡愁”之谓。如果说,文化乡愁意味着人们对亲情故土所怀有的一种天然的伦理依恋和道德记忆的话,那么,政治乡愁便是国民对于自己的祖国或母亲之地(英语谓之“motherland”)所怀有的一种社会化了的政治归属感或政治伦理认同。毫无疑问,无论文化乡愁还是政治乡愁,都是蕴含着深厚道德伦理意义和政治内涵的特殊的人类情怀,这大概就是人们通常所说的家国情怀。世存伦理善恶,人有国家情怀。乡愁一俟浸染文化价值,情怀便不止于琴棋书画、诗词歌赋,而必定关乎社会政治甚至家国伦理了。

那么,如何理解这种家国情怀呢?尤其是,在一个经济全球化的现时代,如何理解国家或者“民族—国家”呢?关于家和家族,我们的先人已有太多极为深刻而智慧的阐释,至今依然富于启迪和警示,而关于国家或“民族—国家”,虽然亦不乏传统的思想资源,但由于现代政治社会的深刻改变,尤其是因为经济全球化浪潮给现代国家理解所带来的前所未有的冲击和挑战,似乎

留有巨大的不确定性和开放性,需要给予新的政治伦理阐释。春节寒假,幸得些许自由时间,可以做点读书写作的正经事儿。说来机缘巧合,让我静下心来进入“学术阅读”状态的,竟然是门下陶涛博士年前完成的《城邦的美德——亚里士多德政治伦理思想研究》书稿。这是一本即将出版的关于古希腊城邦国家和古典政治伦理的专著,陶涛君早就命我为之一序,只是因为日常冗繁,久拖不恭矣。就此机会,复习一下有关古希腊哲人的城邦伦理或国家哲学,把自己的读书心得和偶得之思写出来以答君命,何其悦乎!

## 二 隐没于无意识的国家意识

在人类意识生成的过程中,国家意识或政治意识远远晚于人类对自然(宇宙)的对象(客观)化意识和人类的自我意识、家庭意识。换句话说,人类的国家意识只是在作为人类社会政治共同体的国家形成之后才逐渐开始生成的。德国近代大哲黑格尔说,国家意识和国家伦理是一种最具绝对普遍性和客观性的神圣意识,国家伦理具有绝对伦理的性质,因为国家是“地上的神物”,人民的国家意识和国家伦理本身最能体现“绝对精神”的伦理意义,因而它是人类理性辩证法发展的高级阶段。黑格尔的说法多少类似于古希腊哲圣亚里士多德,后者把个人善或个体美德看作是个体小善,将城邦国家的善视之为大善。不过,也有另一种不同的见解,比如,在伟大哲圣康德那里,作为人类最终理想的政治共同体不是国家,而是人类社会的“自由联盟”。也就是说,在康德的心里,不仅有基于自由理性的国家伦理,还有基于人类理性的普世伦理,而且后者比前者更具普遍意义,因而也更为神圣。

可是,哲人之见往往流于抽象,现实生活中,人们的国家意识或国家观念却常常只能见诸他们的日常生活经验和心理感受。而且,由于日常生活世界被诸如柴米油盐、饮食男女所充满,且日复一日、年复一年地重复着,人们的生活经验和心理感受似乎常常只有家的行迹而罕有国的踪影。毫不奇怪,没有人会淡忘自己的家庭和家乡,因为我们生于斯,长于斯,日出而作,日落而息。家是我们生活的日常出发地和归属地,是我们生存和行动的原点,无论我们行走多远多久,终究都会返回此地,歇息、相聚、安顿。然而,并非每一个人都能如此这般地感受国家的存在,在人们的日常生活经验中,国家仿佛如同家园外的山川,甚至是流动天边的风云,自然而然得让我们很难有切身的感受,除非我们远走他国,或者,国家不幸地遭遇外来者的入侵。政治家和政治(哲)学家当然能够存有清晰甚至强烈的国家政治意识,甚或,政客们也会因为其极度的政治游戏偏好而玩弄甚至滥用“国家政治”一类的概念,但普通百姓却不会如此。在和平安详的日常生活环境中,普通人很难对国家或国家政治、国际或国际政治保持高度敏感的、甚至是起码的政治意识。在一般的经验感受的层面,人们的国家意识很容易消融于某种无意识的“自然状态”。

由是我们发现,对于人类社会生活而言,确乎始终存在一种建构政治意识的需要,或者说,作为“天然的政治动物”(亚里士多德语),我们需要一种政治意识的启示或者警示,以保持我们起码的参与、维护和不断改进我们的社会政治生活。之所以说这种政治参与、政治维护和政治改进是起码的,是因为它们对于每一个人来说都是必需且必须的。在通常情形下,人们的政治意识要么稀缺罕见,要么蛰伏不动,需要“补充”、“启发”或者“惊

醒”、“催生”。某种或某些突发性公共事件(public emergent events)——譬如：美国用精确制导导弹突袭中国驻南斯拉夫大使馆，或者，1919年1月的“巴黎和会”和同年4月30日签订的《凡尔赛和约》，诸如此类——就属于“唤醒”政治意识的公共政治事件，它们的发生常常如同静谷惊雷，警醒千寻岭岳，万类生灵。与之不同，“补充”和“启发”型的方式则是某种或某些政治组织、特别是它们的领袖集团——譬如，政治家、政治寡头、政治型俱乐部、政党、政府等等——以政治意识形态的运作方式，有目的、有预谋、有组织和步骤地实施的政治理念、政治思想和政治谋划之政治宣传、政治动员和政治思想教育运动，借此以启发、教化国家公民，甚至强行向他们灌输某种特定的政治意识和意识形态，使他们通过接受、确信并最终认同某种确定的政治理念、理想，直至让他们承诺和追随某种特定的系统化的政治意识形态，从而赢得足够强力的政治话语权，获取足够强大的政治权力和权威。就这两种“创生”国家政治意识的方式而言，前者属于政治意识的非常态，后者则是政治意识的常态。这也是为什么从孔子、伯里克利到林肯或者当下诸多正拼命角逐下一届美国总统大位的两党候选人，都不遗余力地利用公共场所竭力宣扬各自政治主张的根本因由。所不同的是，孔子和绝大多数中国的政治家或政治思想家更习惯于著书立说、游说高堂、裙带结党以谋权政；而伯里克利、林肯和诸位当下的美国总统候选人则更习惯于通过政治演说、政治辩论、政治广告，以尽可能广泛的公共传播方式，来唤醒民众政治意识和政治认同，从而赢得政治权力的竞争游戏。

当然，无论以何种方式或者以何种面目出现，催生国民的政治意识都是以国家政治的名义和目的进行的，因此说，国家意识



乃是最大的政治意识。而且,迄今为止这也是人类形成国家意识并使其从自发走向自觉的基本路径。可是,这些终究都还是唤醒或启发人民之国家政治意识的外部方式,从根本上说,真正自觉而清醒的国家政治意识必定也只能根源于每一个公民对自身作为国家公民之政治身份的自觉认同,以及,对于这一政治身份所蕴涵的基本政治权利和政治义务的自觉承诺,基于这种认同和承诺而形成的国家政治意识便是一种真正意义上的国家认同。

### 三 国家认同和国家伦理

国家认同既是国家政治意识的汇聚,也是国家伦理得以建立的政治基础。然而,公民的国家认同并不是自然而然地生成的,更不可能一蹴而就。虽然按照罗尔斯的说法,国民资格的获取是天然的,所谓“因生而入其中,因死而出其外”,指的是一个人的国籍或国民身份的自然取得样式,但出生或终老于某一国家的国民身份,毕竟还不等于一种充分的或政治意义上的公民身份。换句话说,公民身份是以公民个体的个体人格认同和政治身份自觉为其前提条件,以其公民资格(亦即诺齐克所说的“the entitlements of citizenship”)的完整获取为其政治确认的。你不可能指望一个未成年的孩子能够很快形成清晰而健全的国家意识,因为孩子依然还在寻求自我人格认同的途中,他/她连自己是谁都还没有弄清楚,如何要求他/她弄清楚国家及其与他/她自身的政治关联呢?在这一点上,儒家的说法千真万确:每一个人的认知都需要从家庭伦理开始,再渐次扩展开来,由家至国,最后达于天下。当然,如果从现代认知心理学的视角来看,儒家似乎还应该先考虑从自我到他人,而后再推出由家而国

而天下，如此或许更适合现代人的认知心理惯性。

从个人的意识或认知次序来看，一个人首先得弄清楚“我”或者“我是谁”(Who I am?)的问题。这当然不是说，个人的人格认同过程可以完全离开其社会认同、政治(国家)认同和文化认同，而只是说人格认同是每一个人首先意识并寻求的自我认知目标。人格认同的核心是建立一个清晰的“我是谁”的自我认知概念，没有这一概念作为起点，人们的其他认知就无从谈起，诚如罗尔斯所言，我们总得“从某处开始(from somewhere)”，而不能像一些执著于所谓“政治中立性”的自由主义思想家那样，把人们的政治观点和立场视之为“无从之见(from nowhere)”。

人格认同本身可以被看作是一个现代性问题：只有当人们置身于现代开放流动的生活世界时，个体的人格认同才会成为一个具有政治意义的问题。约略而言，西方人的人格认同更关注于个体自我的身份确认，也就是偏重于弄清楚“我是谁”的问题。如何回答“我是谁”？多数西方人文主义者给出的答案是类似于罗尔斯先生的那种天赋人权论解答，即：作为人类一员的我和我的国家公民身份乃是自然而然的(by nature)，仿佛天赋。这正是西方“天赋人权”观念的先验预定，是故，它才是神圣不可侵犯的。不过，马克思和一些历史主义思想家提出了另一种解答：人的身份或自我认同必须置于其所处的“现实的社会关系的总和”和特定的历史语境之中才能得到确认，否则只能是抽象的：倘若仅仅局限于你、我、他的天然出生，大家的身份都是天赋的或自然而然的，又如何将无数个你、我、他区分开来呢？比如说，既然得自天赋，为何你出身高贵因而拥有诸多，我却因为出生贫贱而一无所有？同属一个国家甚至一个城市，他可以自由行走于庙堂之上，而你我却只能无奈地身处江湖之远？显然，天

赋人权论不足以真正解答“我是谁”的问题。

在中国文化语境中，个体人格认同问题不仅要回答“我是谁”的问题，而且还要回答“我从何而来”(Where I came from?)的问题。如果说，前者关乎个体人格的“本质”，那么，后者则关乎个体人格的历史生成。易言之，前者属于哲学之“存在暨本体论的”(海德格尔语)、空间性的或本质主义的自我定位，后者属于历史根源性的或时间性的自我定位。这也正是为什么西方哲学家和伦理学家总习惯于谈论所谓“to be” or “ought to be”(所谓“是然”或者“应然”)，而中国儒家却习惯谈论“becoming a human” or “should do”(所谓“成人”或者“应做”)的主要缘由之所在。

从人格认同到国家认同实际是个体从自我、家庭走向社会和政治生活世界的人生社会化过程。人们首先确认自我和家的归属，尔后逐渐扩展自己的生活世界，步入社会，参与政治，“人们”因此而成为“人民”。一方面，人民对国家的归属感确实具有“天赋”的神圣性，无论你是否愿意甚至是否选择，你出生何处即归属何国，国家一如家庭是我们每一个人都无可选择的。“因生而入其中，因死而出其外”。罗尔斯的断论在本源论意义上不仅能够成立，而且对于我们理解我们自己作为国家公民的政治身份及其神圣意义来说，有着“在先预定”和“天然正当”的政治伦理含义。话行到此，我突然想到这些年来不少国人想方设法去美国生孩子的现象，我不敢断定他们所有人都是想以最简明直接的方式，给自己的孩子谋求另一种国家归属或者另一种国籍的可能性，但至少他们中的许多人是想给自己的孩子“开辟”另一种政治生活的新选择。

然而另一方面，作为人民的政治身份或者国民资格的获取

与拥有,又并非是“天然的”或“自然而然的”,毋宁说是“理所当然的”。这里的所谓“理”之所存,不在人之所“生”,而在其所“活”矣!也就是说,我们之为人民的根本,并不在我们偶然出生 在某一个国家或罗尔斯所谓的“因生而入其中”,而在于我们真正获得作为国家公民的“政治资格”或诺齐克所谓的“the entitlements of citizenship”之政治身份。古希腊的雅典作为一个典型的“城邦—国家”(city-state),并没有赋予所有在雅典出生的人以雅典公民的政治资格,当然更不用说那些外来的异邦之客了。异邦人和奴隶不能成为雅典公民。亚里士多德甚至更为苛刻:即使一些“雅典人”符合雅典城邦关于雅典公民的资格规定,也不能被赋予公民资格,只有“那些参加司法事务和治权机构的人”(《政治学》,1 275a20)或者,“凡有权参与议事和审判职能的人”(同前书,1 275a33),才能享受充分合法正当的雅典公民资格。的确,即令获取国家公民资格的条件没有像亚里士多德所说的那般严格,也是有着严格且严肃的政治要求、甚至是自然条件要求的。比如,成人年龄标准、对国家宪法规定之公民权利和公民义务的承诺等等。在现代国家里,公民资格或个体之基本政治身份的获取同样也是有条件的,只是在不同的国家,因社会基本制度、历史传统、族群构成、人口、地缘等因素的差异而有所不同罢了。

然而,谁代表国家?或曰:谁能代表国家来审定国民的政治条件并授予他们以公民资格呢?“国家”是一个政治理念,一个严格的政治共同体,一个具有特殊历史维度和文化维度的命运共同体。人民,也只有人民而不是任何个人或团体,可以一劳永逸地充当国家的“全权代表”,人民才是国家的真正主人或主体。布鲁斯·艾克曼(Bruce Ackerman)之所以把“人民”作为宪政立

国的唯一根基,提出“我们之为人民”的法政理念,根本的理由也正在于此!如此说来,我们的公民资格其实是我们自己赋予的。“从来就没有救世主,也没有神仙皇帝”,可以赋予我们公民资格和政治身份的,只能是我们之为人民自身!可是,说我们自己赋予我们自己以公民资格,是一种有逻辑矛盾的说法,似乎既不通政治道理,也不合政治常识,更不合乎我们的直觉理解。事实是,作为人民的我们出于生活安宁和福利的目的,通过创建公平正义的社会基本制度(立法),依此建构我们共同的政治共同体(国家),进而选举架构代表我们大家来操弄和运作社会基本制度的政治权力机构(政府行政)和监管机构(司法),这其中,最核心的是按照社会的根本政治制度(宪法),给全体公民分配基本的政治权利和政治义务,从而使得所有符合基本资格的国民充分享有其公民资格。在此意义上,与其说公民资格是我们自己赋予我们自己的,不如说我们是凭借社会基本制度安排——特别是国家宪法——来获取公民资格的。职是之故,我们可以说,公民资格的获取和享有问题根本是一个国家的制度安排问题。

公民资格的获取过程,也就是我们形成国家认同并获得政治身份的过程,而国家认同的确立,同时也意味着作为人民或国家公民的我们对国家伦理的政治道德承诺。因此,所谓国家伦理,实际上包含两个方面:一方面是通过社会基本制度体系所表达的政治伦理目标和要求,它们是构成国家伦理规范的基本要件,主要包括:以制度正义为主要内容的政治正义,亦即对社会基本权利和义务的公平正义的制度安排或公正分配;以维护、发展、捍卫国家安全与发展为基本内容的国家忠诚;公共政治参与;国家公共资源的共创与共享;等等。另一方面是公民自身政治美德的培养,主要是包括社会团结、社会责任、公共理性、爱国

主义等在内的公民美德的教化和培养。我想强调的是，国家伦理并非一套单向度的外部加诸的政治伦理规范或社会客观要求，而是基于基本政治正义原则——亦即：政治权利与政治义务公平对等分配原则——所提出的政治伦理要求，它是公共的、普遍有效的，更是——在作为政治共同体的国家范围内——国家全体公民内在（自觉）认同并真诚承诺的，因而常常既具有社会“底线伦理”（the minimal requirements）的意味，也应成为全体公民的美德自律。易言之，就国家伦理而言，既没有无义务的权利，也没有无权利的义务！权利与义务的对等和公平分配即是所谓社会正义或“政治正义”（罗尔斯语）的本义。

#### 四 无法作结的结语：只因政治乡愁！

明乎国家认同并确认国家伦理，便可确立一种真正健全的国家观念；倘若能够承诺并践行国家伦理，那么，无论在国还是去国，也无论身在何方，心中之国便有了“祖国”或者“母亲之地”（“motherland”）的意义，而离别或者距离也就不再显得那么无法逾越。

然而，在经济全球化的现时代，谈论所谓国家伦理甚或爱国主义，似乎显得有些“不合时宜”（仅仅在尼采意义上说）。关于民族主义的争议已然多矣！可是，我们似乎还没有充分意识到这样一些极为重要的问题或者事实：国家认同和国家伦理绝不仅仅是一个现代性问题，尽管我们的国家意识和国家伦理早已浸淫深厚的现代国家观念色彩，可迄今为止的国家建构和国家样式仍然是“民族—国家”，而非单纯的“政治国家”；拥有五千年文明史且唯一幸存的古老帝国与后发的社会主义现代化国家之双重身份的我们，似乎远远还没有真正建立起“健全而理性的”

国家观念；支撑乃至宰制现代国家观念和国家行为的根本因素依然是“国家利益”而非任何“普世价值”；凡此种种，对于今天的中国和中国人民来说，似乎都还是刚刚开放的课题。

的确，我们拥有极为独特而成熟的关于“家”和“家庭”的伦理文化理解，也拥有相当独特而圆融的关于传统国家的政治伦理理解，但这并不等于我们同样拥有成熟系统的关于现代国家的政治伦理理解。无论是家庭伦理理解，还是乡土社会理解，抑或是传统国家的政治伦理理解，都很难自然而然地成为我们理解现代国家之政治、伦理和文化的思想资源。“家”与“国”之间不单有着伦理诉求与政治诉求的差别，而且也有着家庭伦理与政治伦理的差别：滋生乡愁的是一种蕴含血缘、亲缘和地缘的情愫与依恋，一种基于伦理认同或道德认同的独特的伦理归属感；而滋生国愁的则更多的是一种基于历史传统、文化谱系、人种同源、民族归属和祖国认同的情怀与归依，一种公民个体或民族同胞对特定政治共同体或命运共同体的政治归依或政治伦理归属感。

然则，无论乡愁还是国愁，都有着一种相似的“地缘”情怀。易言之，无论是我们的生长之地还是我们的母亲之地，都是我们无法忘却、无法割舍、更无法让渡的生存“属地”。正由于此，爱家与爱国，或者，家亲论与爱国主义，都有其充分正当的存在理由。当一些人以普遍主义的名义指控爱国主义的民族主义褊狭时，他们所凭借的是某种或某些“更高的”或“更普遍的”价值理念，以及，某种形式的“想象的人类共同体”；反过来，当另一些人以特殊主义的名义拒斥普遍主义的同质化企图时，他们所依据的是“世界无政府”、“文化多元论”、“民族多样性”和“民族—国家”的现实特性（借用英文中的“status”一词，有“特性”和“身份”

等多重意思)及其不可消解性。争执的双方似乎无法调和,也都可以轻而易举地找到现实的实例作为显证。比如:“地球伦理”、“经济全球化”和“全球生态(环境)伦理”……;或者,“不同社会制度体系”、“文化和民族的多样性”、“种族权利”、“宗教信仰差异”……

我是一个政治伦理的调和主义者。我的国学和诗学老师范曾先生曾题书一联以教我,其云:“道德千秋追至善,文章一世至中和”。“文章一世至中和”的师嘱已是不可企及了:从南国康乐园到北都燕园之同学少年时,剑走偏锋的文章说辞多矣!然,年过不惑,吾心幡然,吾文亦有迥别。关于国家和国家伦理,我想借用屈子的《离骚》和杜工部的“秋兴八首”,以及,罗尔斯的《万民法》来奉劝那些坚定的普世主义者,因为我坚信屈子和杜甫关于故国家园的情怀与诗心;也相信,罗尔斯一反其《正义论》和《政治自由主义》关于正义原则的普遍道义论姿态,拒绝将其正义第二原则——即“惠顾最少数处于最不利地位者”的“差异原则”——扩展到民族之间,反而把不同的“民族—国家”分为三六九等,也是他真实复真诚的理论立场。同时,我也想和那些执着的特殊主义者一起分享宗教伦理学家莱茵·尼布尔在其《道德的人与不道德的社会》一书中提出的警示:如果无视人类共同体的存在意义和人类共同的前途命运,逃避人类共同体的责任,所谓爱国主义就会不幸地变成一种“扩大了(国家)利己主义”。

我明白,理论的调和并不轻松,行动的调和同样沉重,而游走于诗与政治之间更是危险。但我真的是无法做出一种政治伦理的抉择(alternative)!甚至,无论故乡还是故园,我的依恋和情怀都是一样难以放下,一样真诚。也许,我真正唯一能做且应该做的是,在即将结束这篇所谓“序”之前,再一次向陶涛君提



议：学习政治伦理的路何其修远，让我们师徒继续携手前行吧，即便我们没有直抵西天、取得贝叶并修成正果的那一天！

补记：正欲关机歇“笔”，忽听到香港凤凰卫视的报道：有如海潮汹涌的欧洲难民潮又遇新尴尬，匈牙利政府因不堪难民的蜂涌冲击而决定关闭有关边境入口。更让我吃惊的是，中国的广州等地也正承受着越来越重的外国移民“进入”和难民“涌入”的负担，仅广州一地在短短十余年间“涌入”的多国移民和难民就已达20多万，而且人数正在快速增长。最最让人头痛的是，无论是发生在欧洲的难民潮，还是发生在中国的移民暨难民潮，都存在恐怖分子隐杂其中的实际危险。从什么时候开始，我们这个国民出走大国也不知不觉地变成了移民和难民的目的地呢？现如今，这世界的沧海桑田真让人感叹不已啊！看来，承受这政治乡愁的已经不只是那些去国的游子，还有那些经受着移民暨难民涌入的国家和地区。如是观之，我这篇小序或许不幸真的成为关于政治乡愁的引言呢。确乎，有关这一论题的探讨才刚刚开始，只是囿于论题、论阙和篇幅，我只能将之留作下回分解了！是为憾，亦望焉！

（初稿成于农历丙申春节，二月初二改定于北京蓝旗营悠斋）