何为居鲁士的教育

杨志城
（中国人民大学 文学院，北京 100872）

在完整流传至今的古希腊著作里，苏格拉底的高足色诺芬的《居鲁士的教育》（*Cyropaedia*）是唯一一本书名直指教育主题的经典著作。关心教育的学者都会忍不住一睹为快，此书却似乎并未获得大部分教育研究者的青睐。国内关于《居鲁士的教育》的研究论文只有寥寥数篇，从教育角度切入的论文目前几乎没有。这在很大程度上要怪此书“名实不符”，虽然其标题直指 paideia（教育），但只有第一卷某些部分才具体谈论居鲁士接受过的教育，这是教育研究者尤其是教育史研究者比较感兴趣的内容，而其主体部分毋宁说记叙的是居鲁士的统治，尤其是居鲁士如何创建和维持帝国。从教育研究的角度来看，这本书令人失望，至少令《教育》（*Paideia*）一书作者耶格尔（W. Jaeger）失望。不过，这位 20 世纪著名的德国古典学家认为，色诺芬的教育意图在此书的每一处都展现无遗，在这个意义上，它的确算得上是一种教育；再者，居鲁士算是君主统治的典范，凭其德性打下江山，这也算得上一种君主教育。[1] 耶格尔的这种说法虽然无法令人满意，却能引导我们进一步思考色诺芬的意图是什么，难道是要打造一位理想的统治者，让读者尤其是有政治热望的青年效仿居鲁士？① 但是按照列奥·施特劳斯（L. Strauss）的说法，正是由于居鲁士的政治成就容易迷住读者，《居鲁士的教育》这个标题或许旨在诱使我们最大限度地注意居鲁士那种相当隐晦的教育，而非只关注其辉煌的政治功业。[2]

为探讨色诺芬如何理解“教育”及其写作意图，本文从三个层面探究《居鲁士的教育》的含义。在虚构居鲁士的传奇经历时，色诺芬首先重点记叙居鲁士接受过的教育，这种教育对其以后的经历有不可磨灭的影响；其次，色诺芬展现了居鲁士在建立和维持帝国的过程中如何重新教育自己的统治阶层，这种重新教育与其统治密切相关；最后，色诺芬通过居鲁士的一生经历来最大程度地模仿现实政治生活，以此对读者进行政治教育，同时引导部分读者朝向哲学教育。

作者简介：杨志城，男，中国人民大学文学院古典文明研究中心博士研究生。

① 参见 Due, B. (1989). *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*. Aarhus: Aarhus University Press, 19—25, 62—67, 202—238; Tatum, J. (1989). *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*. Princeton: Princeton University Press, xv, 37, 62, 68, 233; Gera, D. L. (1993). *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford: Clarendon Press, 7, 122, 284。

一、居鲁士接受的“多元文化”教育

色诺芬在开篇时并未直奔居鲁士的教育这一主题，反而提出各种政体形式普遍面临的难题——如何确保政治稳定以及如何统治人，人好像出于天性就倾向于反抗统治者(《居鲁士的教育》，1.1.1—2，下文引用此书只标注卷章节号)。但居鲁士似乎成功解决了这个难题，令人惊讶，故色诺芬意在审视居鲁士的出身(genea)、天性(phusis)以及教育(paideia)，以弄明白他为何如此擅长统治人(1.1.6)。对于其出身和天性，色诺芬一笔带过，他并未以自己的名义指出其天性如何，而是以蛮族流传的歌谣指出居鲁士在灵魂方面的天性是最爱人(philanthropotatos)、最爱学习(philomathestatos)和最爱荣誉(philotimotatos)。

色诺芬在开篇部分重点叙述居鲁士在成长过程中受到的教育(1.2.2—1.4.28)，恰如此书标题所示。由于其特殊出身，居鲁士有机会接受一种多元文化的教育——波斯教育和米底亚教育。色诺芬记叙的这两种教育显然与狭义的学校教育不同，而与政制息息相关，是广义的教育。[3]这种多元文化教育与居鲁士以后的统治关系密切，他后来以自己对人性的独特理解将这两种教育的某些重要元素有机地结合起来，重新教育自己的精英阶层和未来的臣民，以建立和维持自己的统治。

(一) 波斯教育

要理解波斯教育的性质和意图，就必须理解它所从属的那种政制。[4]波斯共和政制尤其强调确保公共的善(1.2.2)。为了确保公共的善以及保证公民在内心不想做出任何邪恶的或可耻的行为(1.2.3)，波斯推行一种公共性极强的公民教育，这种教育从公民小时候一直延续到其成熟期，目的在于让公民变得尽可能地好(1.2.5，1.2.15)。

波斯有个叫作“自由广场”的地方，国王的宫殿和其他行政建筑都在这里，波斯公民就在此接受教育(1.2.3)，首先要教育他们形成良好的秩序，似乎良好的秩序就等同于好的德性。这个地方按年龄段和各自的责任分为四个部分——男孩、青年、成熟男人和长者，每一部分又分为十二个组，这十二个组在不同的竞赛中相互对抗，以激发他们成为更好的人(1.2.12)。在男孩阶段不学习识字，却必须进入正义学校(1.2.6—7)，长者教育他们培养审慎(sophrosune)、服从统治者和吃喝上的自制(enkrateia)，学习适应极其简单的饮食，还要学习投矛射箭(1.2.8)。青年公民必须在统治者办公场所周围过一种军营式的公共生活，一是为了保护共同体，二是为了培养审慎，因为这是尤其需要监督看管的年纪(1.2.9)，同时每月多次随国王外出狩猎，因为狩猎是真正属于战争的运动之一，在狩猎过程中依旧要学习如何克制饮食欲望(1.2.10—

11)。在饮食方面,波斯教育尤其强调克制多余的欲望,利用真正必要的需求为人提供快乐。完成青年阶段教育的波斯公民则进入成熟男人行列,将在统治者的安排下完成属于审慎而年富力强之人的任务,还负责战争中的近战,最重要的是,几乎所有官员都出自这一批人(1.2.13)。为共同体再效命 25 年后,这一批人便成为“长者”,专事国内公私方面的审判事宜和任命选拔官员(1.2.14)。

这种教育容易让人相信,这种政制可以培养出为公共的善而献身的优秀公民。这种教育认为必须克制人对身体方面快乐的强烈欲望,尤其是饮食方面的自制(1.2.16),其中不乏禁欲色彩和残酷无情。[5]直到 12 岁左右,小男孩居鲁士接受的都是这种近乎禁欲的波斯贵族教育,他在学习和高贵行事方面明显超出同龄波斯贵族,从而在其外祖父那赢得了“高贵和好”的名声(1.3.1)。这种自制教育和生活方式对居鲁士及其未来统治影响深刻。对其后来一生有重要影响的是:除了接受这种强调公共的善和克制欲望的公共教育,居鲁士还接受了另一种非常不同的甚至是对立的教育——米底亚教育。

(二)米底亚教育

在叙述波斯教育的那一章,居鲁士这个人没有单独出现过。因为波斯法律强调公民服从法律和公共的善,克制个人欲望,几乎没有给个人的独特天赋留有多少发展空间,而在叙述居鲁士“游学”米底亚的第一卷第三章,居鲁士这个个体就是其中的核心。[6]

应居鲁士的外祖父邀请,居鲁士的母亲曼达妮(Mandane)带着他回米底亚省亲,在这个与波斯的风俗有极大反差的君主国,居鲁士亲身体验到不一样的生活方式,从他建立帝国后的生活方式和统治方式来看,我们不得不重视居鲁士的这次“异域”教育。

居鲁士的外祖父是米底亚的最高统治者和最高教育者,外祖父这位长者取代了波斯共和国的那些长者,成为居鲁士的教育者。如果说波斯长者教育居鲁士如何节制欲望,外祖父给他的教育则可以总结为一种释放欲望和利用欲望控制他人的教育。一见面,外祖父给他上的第一堂课便是如何用化妆让自己显得美丽(kalos),他的美妆华袍让居鲁士大为惊叹。居鲁士在建立帝国之后,毫不犹豫地用上这种让人显得美丽高大的美妆华袍和增高鞋。在饭桌上,米底亚精致复杂的菜肴令居鲁士感到不解,居鲁士并未受到米底亚美食的诱惑,反而用这些御赐的美食来赢得外祖父身边仆人的欢心(1.3.7)。他从中切实体验到大部分人对美食的欲望,而且可以利用他人的这种欲望为自己服务,这种烹饪美食的技艺在居鲁士后来的帝国统治中臻于登峰造极的地步(8.2)。

随后,居鲁士的母亲返回波斯,他自愿独自留在米底亚,这段时间恰巧是他从小孩成长为青少年的关键时期。色诺芬以自己的名义重新提及居鲁士的天性——爱人、爱荣誉和热爱学习(1.4.1—3,对比 1.2.1)。在这个欲望获得释放的相对自由的小天地,居鲁士有机会发展自己的天性和天赋才能,尤其是他那

种爱人的天性，而这在公共性极强的波斯教育之下就不太可能。这种爱人的天性特别体现在他愿意和有能力讨好别人。当然，外祖父这位教育者以及宫廷里服侍其外祖父的所有人都是居鲁士在这方面的教师和竞争对手。外祖父就是通过满足居鲁士的欲望来讨好他，从而让他自愿留下来；居鲁士在米底亚学会了通过满足他人的欲望来讨好别人，从而让别人心甘情愿为自己所用。[7]在建立帝国的过程中，他把这种手法玩得出神入化。居鲁士的米底亚之旅对其一生有着不可小觑的重要影响。甚至有解读者认为，居鲁士在米底亚的短短几年已经奠定了其一生的道德基础。[8]

波斯教育意在塑造自己的公民，但在居鲁士身上失败了，后来的经历表明，波斯教育没有成功把他塑造成一个献身公共的善的服从统治者的公民。米底亚教育也没有成功塑造居鲁士，没有把他变成一个顺服僭主的臣民，反而教居鲁士学会了模仿他那位身为米底亚王的外祖父。波斯教育强调克制人身上的欲望，尤其是身体快乐和追求财富的快乐；而居鲁士外祖父的米底亚教育则释放人的欲望。

居鲁士随后的政治教育和帝国统治在相当程度上利用了这种欲望的释放在政治生活中所起的作用，来施行自己的政治再教育；同时用波斯的克制教育暂时缓和这种欲望的破坏力，从而最大程度地利用这种欲望的巨大能量。从这两种教育的目标来看，居鲁士是个表面优秀却实则反叛的学生；但从运用两种教育的角度来看，居鲁士是个天才学生。

二、居鲁士的再教育与统治

现代政治哲学的先行者马基雅维利将居鲁士置于伟大的创建者—先知类型的行列——居鲁士不仅成功创建一个新的帝国，而且打造出新的道德秩序和生活方式，换言之，居鲁士重新教育其部下和未来的臣民。[9]其重新教育的核心在于，居鲁士认为释放人的欲望而不是培养被统治者的政治德性，才是实现自己的政治野心和达到政治稳定状态的不二之选，才能给被统治者带来属于他们的幸福，那种与畜群的幸福相似的幸福(8.2.14)。居鲁士意在打造的新政治秩序从解放而不是驯服其被统治者的欲望中获得了强大的能量。

(一) 挑战波斯传统教育

居鲁士从米底亚返回波斯后，继续接受波斯教育长达十年左右，其间，他似乎完全不受米底亚的奢侈生活方式影响，依旧表现得出类拔萃(1.5.1)。看来，波斯教育的习惯力量强大，或者不如说，居鲁士有着极强的自制力。此时，居鲁士已经成为优秀的成熟男人，足以统军外出征战。如果没有外敌亚述王主动挑起的战争，居鲁士便无法领军外出，更无法在波斯长老议会的眼皮底下挑战波斯传统教育。

在波斯大军出征前夕，居鲁士向军中的一千名波斯贵族精英公开发表他的第一次教育演说暨统帅就职演说(1.5.6)。这些波斯贵族从小就和居鲁士一起接受波斯教育，他们满怀热情地践行共同体视为高贵的事情，完全避开共同体认定为羞耻的事情。居鲁士为何并非不愿意接受这次任命？因为他对从小接受的波斯教育心有不满，这种教育无法实现在他看来真正属于人的那种幸福，更不利于居鲁士实现自己的抱负。这次出征或许可以为他试图改变波斯教育从而实现他认为的那种幸福以及他自己的抱负提供极佳机遇。居鲁士直接挑战波斯传统教育的核心：

> 我认为，我们的祖先不比我们差。他们至少用尽一切时间来践行他们视之为德性的事情。然而，他们如此这般，为波斯共同体或他们自己获得过什么好处，我看不出来。我不认为，人类践行任何德性，为的是让那些变好的人拥有的东西不比那些无价值的人更多。毋宁说，那些避开眼前的快乐的人之所以这么做，不是为了永远不享受快乐，而是凭着当下的自制(enkrateia)，他们准备在未来享受[比现在]多得多的快乐…为自己和共同体获得大量的财富、幸福和巨大的荣誉。(1.5.8—9，笔者译)

在居鲁士看来，波斯教育的核心观念在于，德性的践行是为了德性本身，而不是为了获得利益，无论这利益是为了践行者自己，还是为了波斯共同体。色诺芬先前的叙述(1.2.15)已经委婉地表明，波斯教育提倡的那种德性教育并非与德性践行者的利益完全无关，并非完全意在让德性践行者的灵魂变得高贵和美好，因为波斯贵族接受以军事为主导的公共教育，很大程度上是迫于必然性——波斯贵族人数少，主要是靠人数众多的平民来供养，贵族和平民在数量比例上极不协调(1.5.5，2.1.3)，如果贵族不掌握以少制多的能力和相应的德性，贵族的寡头统治便无法长久稳定，波斯贵族践行的德性难免与保证自身的战斗能力以及维持贵族内部的团结有关。居鲁士知道这一点，他的父亲冈比西斯(Cambyses)更清楚这点。[10]从这个角度来说，波斯传统教育提倡的德性在相当程度上是为了让践行者自己获得好处。此外，我们切不能忘记，波斯贵族至少是波斯共和国里面的富人阶层，他们很可能手握一定的财富，只不过，波斯教育强调自制(尤其是针对身体享乐和财富带来的快乐)，故其财富几乎不能外露，从而波斯贵族的物质生活看起来非常清贫简陋，甚至在吃喝方面带有禁欲色彩，再加上这种好处不像身体快乐和外显的财富那般直接可见，所以，除了享受统治和获得荣誉的快乐，波斯贵族在表面上没有享受其他方面的快乐，尤其是无法满足身体快乐，无法公开获得大量财富，从而会让人误认为，他们践行德性在本质上不是为了利益，而是为了追求德性本身。至于他们的这种生活方式是否不比后来波斯帝国的生活方式更能带来幸福，这取决于如何定义幸福。居鲁士挑战波斯传统教育的地方，不仅仅在于他公开明确地把德性与利益挂钩，更在于他公开地把德性与身体快乐和物质财富直接挂钩，德性由此从目的降格

为工具或手段，享乐和财富成了比德性更高的东西。这种新德性观直接诉诸人最低的欲望，而非像波斯传统德性观那般驯服人的欲望。如格棱（G. D. Glenn）所言，居鲁士的这番启蒙教育演说是在败坏波斯传统的贵族制，即便这种贵族制带有其自身的局限。[11]

色诺芬含蓄地告诉我们，居鲁士的这番言辞当时就刺激了他手下的波斯贵族（1.5.14结尾）。奇怪的是，竟然没有任何一个波斯贵族能够站出来捍卫传统的波斯德性观，也没有人站出来要求居鲁士解释他这番话的意图。[12]虽然后来有某个叫阿格莱塔达斯（Aglaitadas）的波斯贵族在私下聚会场合为波斯传统辩护，但后来这个人就消失了，要么是遭到居鲁士的冷落，要么是他不适应这种新的政治秩序和生活方式（2.2.11—16）。

居鲁士在出征前向其父亲冈比西斯请教如何统治人，或者确切地说，如何让人自愿服从自己的统治。他父亲答道：人会非常乐意服从任何他认为比他自己更能小心谨慎地关切其自身利益的人，就像病人非常乐意服从他认为是好医生的医生（1.6.20）。按照居鲁士关于其被统治者的利益和幸福的看法，如果居鲁士想要人们自愿服从自己，那他就必须做到比被统治者更好地关切其身体快乐和物质利益，至少必须在表面上看起来如此。除了用言辞教育自己的精英阶层，居鲁士还通过具体实在的行动来教育他们，这种教育的过程其实是其统治过程的一部分，居鲁士在确立和巩固统治时离不开这种再教育。居鲁士既教育启蒙他们追求自己的利益和快乐，又通过巧妙高超地利用他们对利益和快乐的追求来实现自己的统治。

（二）居鲁士的新德性观教育与统治

在挑战波斯的传统德性观后，居鲁士需要切实的行动来推行自己的新德性观教育。毫无疑问，虽然这种教育直接诉诸人性中普遍存在的欲望，但由于任何教育都无法一蹴而就，居鲁士仍需逐步教育启蒙其部下认识到自己的利益，逐渐满足其部下的欲望和在表面上努力促进公共的善，进而利用这种欲望来教育部下服从自己，从而真正控制波斯军队，一步一步建立帝国。[13]但这不意味着居鲁士完全废掉了波斯传统教育推崇的那些德性，要获得战争胜利，他不但不能废除这些德性（尤其是战争需要的德性），反而要进一步培养和强化这些德性，利益和荣誉就可以在此过程发挥作用。实际上，居鲁士的新教育是巧妙地利用欲望和利益的杠杆把他从小接受的波斯教育和后来“游学”接受的米底亚教育有机地结合在一起，居鲁士是一个认真学习的“学生”，善于“学以致用”。

为了提高波斯军队的战斗能力，居鲁士私自革新了波斯传统军制。他利用手下精英贵族对战败的恐惧（2.1.11），说服贵族同意用贵族使用的武器来武装平民，同时利用平民对奖赏和平等机会的渴望，说服平民接受这些武器（2.1.14—19）。居鲁士设置多种奖励和荣誉来激发贵族和平民锤炼军事技艺和培养军事德性。值得注意的是，他在米底亚接受的教育（1.3.7）已经启发他

用宴请的方式给予其部下荣誉(2.1.30),虽然此时宴请所用的食物暂时不如米底亚的精致美味,但一旦建立帝国,居鲁士就开始提供比米底亚美食更精致的食物来奖赏和荣耀其臣民。但以物质和荣誉回报被统治者的德性,难免会涉及物质和荣誉的分配问题。如果要以“按劳分配”的原则分配,平民很可能会反对;如果是平均分配,贵族尤其是有卓越军事德性之人必会心生不满,而且平均分配有损那种践行德性为了获得利益的原则,甚至会造成集体松懈,反而损害集体利益。在巧妙地确定了论功行赏的按劳分配原则之后,居鲁士顺理成章地确立了他作为分配者的地位,因为在人们看来,居鲁士在分配时不会心生嫉妒(2.3.12),他在波斯接受的教育让他能够很好地克制自己的部分欲望,尤其是物欲,而这些欲望恰恰是普通人难以抵制的,从而人们认为居鲁士将会是公正的分配者。

居鲁士手握分配和奖赏的权力,这在其建立和维持帝国的过程中起着不可替代的作用。居鲁士公开表明德性本身不是践行德性的回报,而是未来获得更多快乐的手段,居鲁士一直在向其同伴和部下灌输这种新的德性观,他自己也从未怀疑过这种德性观。我们难免会好奇,如果居鲁士不断向他部下灌输这种享乐主义的德性观,难道他们不会慢慢地学会躲避责任和直接放纵地追求快乐,就像《居鲁士的教育》最后一章所说的那样?奇怪的是,他们反而服从居鲁士,认真践行居鲁士提出的各种要求。就在确立了论功行赏的原则之后,色诺芬生动记叙了居鲁士如何奖赏表现突出的队伍,这种暂时公开公正的奖赏促使其他所有人全力模仿表现优异者(2.3.24)。在建立帝国的过程中,居鲁士能够很好地制衡这种享乐主义德性观潜在的巨大弊端,一是因为尚有外在的军事威胁;二是因为他掌握着分配奖赏的权力,而且暂时能够公正地分配(这在建立帝国之后有所变化),能够吸引部下践行德性。只要居鲁士掌握这种权力,他就可以通过奖赏和允诺更大的奖赏以说服他们延迟满足,以确保其精英阶层至少暂时践行部分德性。[14]这尤其体现在波斯人如何处理他们首次获得的大量战利品这件事情上(4.2.38—45)。第一次战胜敌军亚述联军之后,亚述联军当晚因恐惧而弃营,留下大量财富,波斯联军收获颇丰。居鲁士命令手下的百夫长千万不能染指这笔巨额财富,而是留给盟友分配,因为这种做法在盟军看来显得十分正义,更能赢得盟军的忠心,才能获得盟军的全力帮助,以完成波斯人以后获取永世财富和统治亚细亚的艰巨任务。正如居鲁士所言,这是波斯人展示自己多年的传统教育成果的最佳时刻。在居鲁士的引导下,波斯人通过延迟满足赢得了盟军的忠心。居鲁士的这种做法,不仅是在用更大的欲望和利益来吸引其波斯精英,而且是在用巨大的利益来引诱盟友死心塌地跟随自己。其舅舅米底亚王居阿克萨勒斯(Cyaxares)就吃了居鲁士的亏,也是在第一次战胜亚述联军的那一晚,原本他以为自己手下的米底亚人不愿意跟随居鲁士继续前去追击逃敌,殊不知,一夜大醉之后,他发现自己几乎成了“孤家寡人”,手下几乎都被居鲁士允诺的利益吸引过去(4.2.19—24, 4.5.8)。居鲁士打出的利益牌能够吸

引那些从小就接受享乐教育的米底亚人，这不足为奇，毕竟，就连从小接受禁欲式教育的波斯人都无法抵御利益的强大吸引力。居鲁士在建立帝国的过程中充分利用了人对快乐和利益的欲望，极大地调动他部下和盟军的战斗力。①

这种认为德性为了物质利益的新德性观教育在打天下的阶段有着明显的优点，其潜在的巨大弊端暂时还未暴露出来，毕竟，居鲁士一直用未来更大的利益来制衡这些潜在的弊端。可是，随着居鲁士用巧计攻下巴比伦(7.5.1—36)，居鲁士成为实质上的王，其手下的精英则成为新帝国的统治阶层，至少在后者看来，他们已经达到了一直以来孜孜以求的最高目标。在此情况下，他们没有必要再践行德性，而是应该享受身体快乐和巨大的财富。居鲁士当然非常清楚这个难题，正如居鲁士自己所言，打天下难，但守天下更难(7.5.76)。这更加需要新帝国的统治阶层即跟随居鲁士南征北战的这群精英比以往更多地践行德性(7.5.76)，因为现在他们拥有最多的好东西，尤其是他们从不情愿的臣民中获得这些好东西，最容易受到他人的嫉妒和遭受阴谋。

即便如此，居鲁士自己知道，人不太可能像控制开关那样启动或随时关闭自己的欲望，就连居鲁士本人这种自制力极强的人都不敢随意启动自己对全亚细亚最美的女人潘忒娅(Panthea)的欲望。在调动起这种不知餍足的欲望——对利益和享乐的强烈渴望——之后，居鲁士又如何能够在不引起抵触的情况下缓和甚或关闭这种欲望？[15]“如果我们仍然需要忍受饥渴劳累，即便我们获得了渴望的东西，这对我们到底有何好处呢？”(7.5.80)最大的障碍在于，波斯精英对德性本身的理解发生了本质变化。居鲁士先前已经否认了波斯教育的核心即为了德性而锻炼德性。更糟糕的是，他在一开始就承诺过，如果他们胜了，就可以不用做这些极其费力的德性所要求之事。[16]经过这种新的德性观教育洗礼之后，波斯精英如何能够控制自身这种受到激发的强大欲望？我们当然可以说，居鲁士在得天下之后，鼓励波斯精英继续践行德性，这种德性一样是为了利益，即为了维护他们现在获得的权力和财富，但这需要他们继续保持相当艰苦的生活方式——忍饥挨饿、吃苦耐劳，这在很多经过新的德性观教育洗礼之后的波斯精英看来是难以接受的。

在建立帝国之后，居鲁士依旧是奖赏和荣誉的分配者，他依旧是按德分配，但“德性”的内容有所变化。如果说在建立帝国时，居鲁士通过努力促进公共的善和暂时的公正分配来赢得手下对自己的服从和鼓励手下践行德性(那些服务于共同目标的德性)，那么在建立帝国之后，为了巩固自己的权力和荣誉，他需要臣民更加无条件地服从自己和践行他自己认定的“德性”(即服务于居鲁士个人目标的“德性”，尤其是完全服从居鲁士个人的意志)，居鲁士公开奖赏和尊荣那些无条件地服从其意旨的臣民，无论其是否具有任何好的品质(8.1.29)。如果说居鲁士在其中接受教育的波斯共和国推崇的德性是一种可圈可点的政治

① 当然，居鲁士还利用其他手段管理军队和吸引盟军，这不在本文的讨论范围之内。

标准，那么居鲁士在建立帝国的过程中推崇的德性是对这种标准稀释的模仿，居鲁士建立帝国之后推崇的“德性”则是对这种标准的彻底颠覆。随着居鲁士的权力不断攀升，其治下臣民接受的德性教育则相应地不断堕落，这无疑为居鲁士去世后波斯帝国的急剧衰落负有直接的责任。

色诺芬开篇时提到，如果凭靠知识（epistamenos）进行统治，统治人就不会是困难的或不可能的事情，这尤其体现在居鲁士的传奇经历上（1.1.3）。根据威登（C. Whidden）的精彩分析，居鲁士进行统治的知识有多个层面，其中包括他知道如何巧妙欺骗自己的朋友和敌人，包括他认为家庭可以为创建和统治帝国提供一种合适的模式，还包括他有能力降低其臣民的人性高度甚至剥去其臣民的人性。居鲁士成功践行的这种利益启蒙的新德性观教育，是他有能力降低其臣民的人性高度的表征之一。在居鲁士的人性论知识里，人都有自己的欲望，很容易被欲望奴役，而且很多人都愿意拿自己的自由和人性来交换物质利益和人身安全。居鲁士对其父亲冈比西斯、他在米底亚期间认识的亚美尼亚人提格拉涅斯（Tigranes）以及提格拉涅斯的老师所代表的人性类型缺少深入的了解，甚至缺乏足够的兴趣，对于他父亲提出的让自己变得真正高贵和好（1.6.7），他无动于衷，又或许他认为自己已经是真正地高贵和好。[17][18]

在这种不完整的人性论知识的支配下，居鲁士对其精英以及普通臣民的教育是一种降低人性高度的教育，把他们当作畜群来进行教育，教育他们追求自己的身体快乐和物质利益。“人们记得居鲁士的如下说法，即好牧人的职能和好国王的职能相似，因为他说正如牧人应该利用他的畜群同时让它们幸福（当然是属于羊的幸福），相似地，国王应该利用诸城和众人，同时让他们幸福”（8.2.14）。色诺芬在此只明说了那种属于羊的幸福，而没有明说“他们的幸福”是什么。结合《居鲁士的教育》全书，“他们的幸福”当然是普通人（anthropos）而非男子汉（aner）的幸福，即身体快乐、物质利益、安全和虚假的荣誉。[19]通过向臣民允诺这种畜群般的幸福，通过利益启蒙的新德性观教育，居鲁士获得和巩固了自己的统治，却付出了沉重的代价，他的被统治者也付出了人性高度被拉低的代价。

在色诺芬看来，一个政体的品质取决于其统治阶层的品质。居鲁士的这种利益启蒙教育尤其影响传统波斯精英和新波斯帝国的精英（两者有相当的重合）的品质，虽然这种再教育无法影响每一个人，比如亚美尼亚人提格拉涅斯和后来消失不见的阿格莱塔达斯，但绝大部分传统精英因为这种释放的欲望而内在地抛弃了传统波斯教育的德性要求，即便这种德性要求确实有其不可避免的局限性，但依然比居鲁士的新德性教育更有助于培养人的自制，自制虽然不等同于高贵德性，却是高贵德性的基础。[20]居鲁士以降低人性高度的利益教育降低了传统波斯精英可能达到的人性高度，从而拉低了其波斯帝国的文明品质，这种拉低的文明品质有着立竿见影的政治效果，最后一章所揭示的腐败和堕落恰恰是其再自然不过的逻辑后果。居鲁士通过打造一种新的德性观和生活方

式，革新了传统波斯统治阶层的追求，从而彻底改变其品质，实现他的再教育，以此来满足自身的巨大政治野心。

三、结语：色诺芬的双重教育

19世纪初以来，色诺芬名声大跌，逐渐淡出人们的视线，直到20世纪中叶，施特劳斯多次疏解色诺芬的著作，还在芝加哥大学政治系两次开研讨班专门研读色诺芬的著作，色诺芬才再次受到研究者青睐。① 20世纪60年代以来，英美学界陆续有多部研究《居鲁士的教育》的专著和博士论文问世。如何评价色诺芬的居鲁士，是近五十年来《居鲁士的教育》研究的重要争议点。这些评价大体分成两派。第一派以古典学家为主，他们大体上认为居鲁士是色诺芬的理想统治者，色诺芬想要为读者提供值得效仿的模范。② 第二派以施特劳斯及其各代学生为代表，他们认为色诺芬对居鲁士持有一种含混的态度，无论居鲁士的能力和魅力多么打动色诺芬，色诺芬都不会想要把居鲁士的政制呈现为一种模范，反而在大体上对居鲁士及其统治持有保留态度。③ 其身上的确有不少优秀品质，色诺芬细致展现了这些品质（仁慈、虔敬、审慎等），所以，在很多读者看来，虽然色诺芬在全书最后一章无情地记叙了居鲁士死后波斯帝国的衰败堕落，但他实际上是赞扬居鲁士，至少是塑造了一个令常人向往的统治者形象。但色诺芬在书中多处用细节暗示居鲁士统治的局限、居鲁士品质的真实意图以及居鲁士的欺骗，而最后一章恰恰是集中挑明这些局限造成的严重后果。[21]

由于每个人都自愿或不自愿地处于政治生活之中，如果要评价自己所处的政治世界的好坏以及政治人物的好坏，评价者需要学会辨识政治世界的表面现象和背后的实质。政治世界不乏光鲜的外表，很多政治人物更是拥有不少优秀品质，尤其是令人迷惑的高大政治形象。在虚构居鲁士的传奇一生时，色诺芬试图最大程度地模仿现实政治世界的复杂性，同时以其毕生丰富的实践经历、

---

① 参见 Strauss, L. The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon. *Social Research*, 1939 (6): 502—36; *On Tyranny* (Revised and Expanded Edition), Including the Strauss-Kojève Correspondence. New York: The Free Press, 1963; Greek Historians. *The Review of Metaphysics*, 1968: 656—666; *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*. Ithaca: Cornell University Press, 1970; *Xenophon's Socrates*. Ithaca: Cornell University Press, 1972; *Lectures on Xenophon*. Center of Leo Strauss, University of Chicago, 1963; *Xenophon*. Center of Leo Strauss, University of Chicago, 1969—1970。施特劳斯在1963年的色诺芬研讨课中有八次课专门研读《居鲁士的教育》。

② 如 Due, B. *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, 19—25, 62—67, 202—238; J. Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction: On The Education of Cyrus*, xv, 37, 62, 68, 233; Gera, D. L. *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, 7, 122, 284。

③ 如 Bruell, C. *Xenophon's Education of Cyrus*. Ph. D. diss. The University of Chicago, 1969: 89, 124—25, 131; L. G. Rubin, Love and Politics in Xenophon's Cyropaedia. *Interpretation*, 1989(3): 392; Nadon, C. *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia*, 146, 163, 176, 179; Whidden, C. *The Possibility and Desirablity of Political Science in Xenophon's Cyropaedia*, 40—41, 255—257。

政治智慧和哲学思考在全书留下多处细节，暗示并提醒我们要透过政治世界的表象去认识和评判其中的好坏善恶。通过虚构居鲁士的一生，色诺芬想要教育有心的读者逐渐学会认识政治世界。毕竟，在现实政治世界中，人们能够获取的信息更少，这对人们获取和分辨信息的能力要求更高，而色诺芬已经通过不少暗示为我们提供了足够的信息，并以此锻炼读者的政治辨识能力。如果读者无法细心地阅读色诺芬的政治世界，并借此提高自己阅读现实政治世界的能力，那么，在更纷繁复杂的现实中，就更难恰切地认识现实政治世界。通过学会分辨居鲁士的真假面目，读者有机会提高自身辨识现实政治世界的能力。

色诺芬的居鲁士在政治舞台上光鲜无比，在其臣民看来，居鲁士极其幸福，但色诺芬从未像称赞苏格拉底那样赞美居鲁士。色诺芬从未以自己的名义认为居鲁士是幸福的，却认为苏格拉底是“极好的和极幸福的人”。[22][23]居鲁士和苏格拉底是色诺芬著作中的两极：居鲁士代表着政治生活的巅峰，而苏格拉底象征着哲学生活。尽管居鲁士获得了他孜孜以求的政治成就，但他的成就混杂着相当程度的伪装和欺骗，布鲁尔(C. Bruell)一针见血地挑明，欺骗——不排除自我欺骗——才是居鲁士的成就的本质。[24]居鲁士通过释放人的欲望而不是培养被统治者的政治德性来实现自己的政治野心和达到政治稳定状态，对于自己的这种选择，居鲁士从未反思过，反而被自己的政治成就冲昏头脑。他从未像其父亲那样思考过什么是真正的高贵和好，甚至有可能充满肆心地认为自己已经达到真正的高贵和好。他虽然热爱学习，但他学习的东西无不服务于他的政治目的，而不是真正地热爱智慧，他在米底亚的时候就从未主动亲近过提格拉涅斯的那位与苏格拉底相似的老师。居鲁士是个极其世故圆滑的政治家，但他最致命的缺点是缺乏自我认识——对自己最想要的东西和自己的限度以及人类本身的限度缺乏认识。[25]色诺芬想要其读者获得的教育在根本上不同于居鲁士本人接受过的教育以及他施行的帝国统治教育，也表明后一种教育在本质上是有缺陷的。[26]值得注意的是，色诺芬主要的非苏格拉底作品——《居鲁士的教育》、《希腊志》、《居鲁士上行记》和《拉刻岱蒙政制》——都是以失望结尾。《居鲁士的教育》看似不合理的结尾很可能表明，色诺芬既认为居鲁士的自我教育和帝国建设本身是失败的，更认为献身于政治的生活最终是令人失望的，从而要寻求另一种生活——哲学生活。[27]用布鲁尔的一句评论为全文收尾或许是恰当的：《居鲁士的教育》可能指向的是居鲁士没有完成的那种教育——苏格拉底式的哲学教育。[28]

参考文献

[1] Jaeger, W. (1986). *Paideia: The ideals of Greek culture*, Vol. III. trans. by G. Highet. Oxford: Oxford University Press, 159—162.

[2][20] 〔美〕施特劳斯. 苏格拉底问题与现代性(增订本)[M]. 刘小枫编. 刘振，彭磊等译. 上海：华东师范大学出版社，2016：23—24，13—14.

[3] Saxonhouse, A. W. (2004). Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia, by C. Nadon. *International Journal of the Classical Tradition*, *10*, 472—475.

[4][5][6][10][16][18][26] Nadon, C. (2001). *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia*. Berkeley: University of California Press, 29, 39—41/76, 43, 177, 121, 165, 179.

[7][25] Pangle, L. (2017). Xenophon on the Psychology of Supreme Political Ambition. *American Political Science Review*, *2*, 308—320.

[8] Too, Y. L. (1998). Xenophon's Cyropaedia: Disfiguring the Pedagogical State. In Y. L. Too, & N. Livingstone (Eds.), *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning* (p. 294). Cambridge: Cambridge University Press.

[9] 〔意〕马基雅维利. 君主论[M]. 潘汉典译. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2010:20—23.

[11] Glenn, G. D. (1992). Cyrus' Coruption of Aristocracy. In *Law and Philosophy*. Athens: Ohio University Press, 158.

[12][13][14][15][17][19] Whidden, C. (2009). *The Possibility and Desirablity of Political Science in Xenophon's Cyropaedia*. Ph. D. Diss. Northern Illinois University, 70, 246—7, 247—8, 186,42—43/256—257,204.

[21][27] 〔加〕布泽蒂. 苏格拉底式的君主色诺芬:《居鲁士上行记》的论证[M]. 高挪英,杨志城译. 北京:华夏出版社,2020:117,435—436.

[22] Xenophon, *Memorabilia*, 1.6.14, 4.8.11.

[23] Bruell, C. (1987). Xenophon. In L. Strauss, & J. Cropsey (Eds.), *History of Political Philosophy* (p. 102). Chicago: The University of Chicago Press.

[24] Bruell, C. (1969). *Xenophon's Education of Cyrus*. PhD. diss. The University of Chicago, 125—127.

(责任编辑 李春萍)