

父道与母爱¹

——裴斯泰洛齐教育思想中的政治与宗教基础

在教育小说《林哈德和葛笃德》的开篇，裴斯泰洛齐讲述了这样一个震撼人心的故事。²坡那镇上住着一个名叫林哈德的朴实的泥瓦匠，他的妻子葛笃德是镇上最贤惠的女人，他们共同养育了七个孩子，家里的场景都不错，唯一的问题就是丈夫爱到家庭之外的酒馆里酗酒、赌博，欠了很多钱。一个家庭由外部的力量的攻破而出现了裂解和危机，虽然葛笃德一直知道这件事情，但是她一直埋藏在心里，用忍耐接受这样的事实，特别在孩子们的面前从不会留下悲苦的神情，永远装扮成积极快乐的样子。

然而那隐隐的矛盾和紧张的内心突然有一天爆发了，就是在复活节前的星期三；原因也很清楚：林哈德没回家。这一爆发是全面的爆发，而且是葛笃德和所有的孩子们的爆发。这种情感的宣泄有一个非常要害的地方，抱在葛笃德怀里最小的婴儿，第一次产生了陌生的悲痛的感情，第一次失去了笑意的表情，用直愣愣的眼睛盯着自己的父亲。这根本上是某种反自然的表达，意味着林哈德既触碰了葛笃德的底线，也在根本上触痛了自然的底线，因为自然意味着婴儿生活本来的那个样子，但由于这些事情发生，婴儿突然变成不像婴儿的样子了。葛笃德跟所有的孩子哭在一团。就在此时，林哈德走进了家门。在裴斯泰洛齐的表述里，林哈德的出现在这一刻，正源于上帝的安排，“葛笃德的眼泪得到了上帝的同情”。当一个人陷入到极端无助的时候，上帝出现了，那一刻，人在自身的内心之中生发出一种极端而本真的自然情感，在林哈德和葛笃德一家，瞬间临现的是纯粹人伦的情感。

当林哈德一推门，看到抱在葛笃德怀里的那个最小的孩子那种极端反应，“正如怒吼的山洪，燎原的烈火过去了一样，狂暴的惊骇已经消失，静悄悄的体贴入微的照顾也就开始了”。人遇到极端的情感境况时，便会产生自然的情感，林哈德的爱就在一个极端状态的考验时被调动出来了：他一开始是震惊的，但接下来就体会到温暖的感情了。

“上帝的同情引导林哈德来碰见这个凄惨的场面……”上帝的到来，并不是因为孩子的哭泣，而是当林哈德面对这个场景，他的内心的爱重新升腾起来时，或者说，当他内心的人伦

¹ 本文根据 2016 年春季学期北京大学教育学院“教育学原理”课程的授课笔记整理而成，特别感谢李春萍老师以及张巍卓、林斯澄同学的大力帮助。

² 参见《林哈德和葛笃德》，《裴斯泰洛齐教育文选》（第一卷 上册），北京编译社译，北京：人民教育出版社，1959 年，第 1-3 页。



之爱重新恢复、心中汹涌的波涛变成平稳而安静的感情时，上帝的神意出现了。就在这个时候，他的心温暖了，回到了人性的本来中。一系列的言词道理、一系列的权威、一系列教会的规定、以及人们应履行的那些神圣的仪式，都不再是宗教的本质。在裴斯泰洛齐的笔下，宗教的本质源于人的自然情感在极端状态下的恢复和流露。

可以说，《林哈德和葛笃德》的开端道出了裴斯泰洛齐思想的总体精神，他一生都在以浓厚的情感以及内在的信仰来理解现世中的人性，通过信仰在现世里改造世界。可以说，他的情感性的宗教观构成了理论思考的起点和最终归依，构成了教育的最终根据。要理解裴斯泰洛齐的教育思想，我们首先应当理解他的宗教基础，这个基础就是德意志传统里的虔信派精神。

一、虔信派：理性与信仰

裴斯泰洛齐的思想植根于宗教改革以来的虔信派传统，正如“虔信”这个词本身展现的那样，它是一种非常主观性的内在激情状态，虔信派是可以转化为情感状态的一种宗教形态。³但是它并不是路德宗直接的结果，毋宁是路德宗一个反动的势力。⁴尽管路德教将过去正統的教义所依赖的教会基础废除了，但他本质上仍然信仰传统的经院哲学，经院哲学实质是通过理性实现的信仰形态。因此，德国宗教改革的正統派便要让经院哲学回到古典哲学，构建一整套新的思想传统，在这个意义上，经院哲学和希腊、罗马的古典思想之间的关系恰恰构成了新教改革之后德国思想转化的基础。新教的正統派守持的原则就是解《圣经》，他们用经院哲学发育出来的依据辩证法和古典哲学的新理性，构建出一套纯粹理性主义的解经方式。因而，德国哲学家或者是思想家往往是体系化的思想家，他们常用这种观念的体系去处理现实间的所有传统。他们认为，信植根于人运用自己的理性调动所有人性基础，所以信需要用强大的观念论推演出来。⁵

所以在德国的内部，路德宗创建了一种基于内在的理性基础形成的信仰结构。然而，这个信仰已经不是纯粹信仰，它无法解决德国社会产生的前所未有的分裂。只有那些处于高层的神职人员的或者有知识的人才可以用这种方式获得信仰，获得现世的依据。但是广大人民

³ 布律迈尔指出：“虔信派的教育构成了裴斯泰洛齐宗教生活和全部阅历的基础，也在很大程度上决定了他的神学观”。参见“裴斯泰洛齐的思想世界”，《裴斯泰洛齐选集》第一卷，第111页。

⁴ 参见蒂利希：《基督教思想史：从其犹太和希腊发端到存在主义》，尹大贻译，北京：东方出版社，2008年。

⁵ 冈察雷斯：《基督教思想史》（第三卷），陈泽民等译，南京：译林出版社，2010年，第322页。



群众却不能借此得到安慰，因此新教改革没有带来真正意义上的社会团结，相反，它不断产生出社会的裂痕。

正统派虽然确立了以普鲁士为代表的泛封建制地区的思想基础，但同时它又遇到了前所未有的挑战，这个挑战正源于虔信派。虔信派是对正统派的否定。蒂利希在哲学意义上指出：路德认为当正统主义从教会传统接受神的神秘结合作为达到的规定性状态时，因信称义中的信仰概念就已经换成了一个理性的概念。⁶相反，虔信派把内在的神秘主观性确立了一个比较高的地位来反抗正统学说。虔信派认为不管在什么地方，人的灵魂都可以通过皈依得到拯救。与此同时，虔信派正因为反对正统派的经院哲学和纯粹的观念性，所以它是一个非常带有彻底实践精神的派别，它需要不断地改进社会存在的形态。进一步地说，虔信派讲求完全依靠人内在的、对整个生活的体验实现精神的要求。所以虔信派第一次将信仰伦理化，使得我们向人的内部自我的开启了一扇大门。裴斯泰洛齐要把广大的农民、手工业者、城市里工作的人重新融合到一起，他首先诉诸的便是这种内在的情感。

尽管如此，上述讨论只揭示了虔信派的一面，冈察雷斯在《基督教思想史》里揭示了虔信派的另一面：“理性主义是先于虔信主义的。如果从宗教内在的发展史来讲，这种说法可以成立，但是德国则相反。”⁷我们知道，整个欧洲经历的是理性的正统派到虔信派发展的脉络，但是冈察雷斯为什么讲在德国反倒是虔信派造就了理性主义的传统呢？理性主义并非在裴斯泰洛齐那儿没有影子。甚至可以说，理性主义在裴斯泰洛齐那儿到处都留下了影子，因为裴斯泰洛齐承认自己是康德的学生，他最大的思想来源就是康德和卢梭。如果说路德宗的理性仍然是神学内部的理性，那么虔信派从神学内部发生反动而产生的理性主义却是一个普历史性的理性主义。康德已经不再像正统派以《圣经》作为模本或绝对客观的实在基础，而是以人的理解奠定客观的实在基础，所以他称之为“纯粹理性批判”，他所批判的理性是以前的理性，是自然法的理性，而他构建的新的理性是道德理性，是用理性重新对上帝做出证明和设定。

在这里，我们可以清楚地看到，虔信派所确立起的两个最重要的基础，即理性主义和历史主义或浪漫主义，构成了德国思想中的绝对的普遍者。我们需要从这两个脉络把握裴斯泰洛齐。裴斯泰洛齐最了不起的地方在于他在这两者之间构建了彼此的关联、达成了两者的和解。虔信派传统为裴斯泰洛齐的教育思想奠定的基础就在于：人们如果不去无限地敬仰他无法超越的那些事物和存在，如果人不始终产生高于自己的博大的仁慈的那个世界的存在，人

⁶ 蒂利希：《基督教思想史：从其犹太和希腊发端到存在主义》，第 279-281 页。

⁷ 冈察雷斯：《基督教思想史》（第三卷），第 323 页。



不会对这个世界抱有一种强烈的感情，这样，所有纯粹靠着理智奠定起来的教育全部都会失败。在裴斯泰洛齐对宗教的理解里，我们可以充分地看到虔信派思想的表现形态，包括他将真正宗教理解成个人的事情的意思，或者说个人在国家里应该按照他的意愿行使其信念生活的权利。裴斯泰洛齐说：“我作为堕落的大自然产物，宗教把我引向祈祷、唱歌、祭祀、施魔法和诅咒。作为社会产物，宗教把我引向与无信仰者同其他信仰者的争吵。作为自身的产物，宗教才把我引向我自身的内在完美。”

放眼裴斯泰洛齐代表的德语区传统的教育思想，没有内在的宗教感作为支撑，便没有席勒的审美教育、没有浪漫派的和历史主义对于自身传统、特别是 *Bildung*（教化）传统的无限的追寻和体验。所以整个德国都笼罩在这样的一个气氛里，也就是在这个气氛里，我们才可以讨论裴斯泰洛齐诉诸的真正的教育思想和教育实践的方案。

如果我们进一步地追溯虔信派的历史根源，我们就能更深入地理解裴斯泰洛齐如何将虔信派的思想转变为教育的实践。考茨基的《基督教的基础》这篇文献为我们提供了理解这个问题的进路。他勾勒了一个特别在欧洲经过犹太到基督教的这个转变过程中，虔信派作为一个远古的宗教派别或者是宗教倾向、信仰倾向以及它所带来的各种各样的带有文明中的社会主义的成分在哪里。考茨基说虔信派其实上有着非常强的历史的源流，有自己的理论，有自己的组织，他们的理想是底层人的共同体：共同工作、自由联合、同居会所。虔信派利用了雅典和斯巴达的思想资源。也就是说，在基督教的整个世界里，教父哲学家运用柏拉图主义，构建了对耶稣或其后的一整套的教义解释，但是在现实生活里，则有另一部分人从斯巴达那里构建出一整套的关于虔信派的共同生活纲领和准则。

换句话说，如何让这些的一些同居共食的传统、即虔信派的传统，在人们一个内在之光的心灵里，得到重新的阐发、重新的构建，似乎就变成了裴斯泰洛齐的核心问题，当然它也是在泛日尔曼地区的一个社会政治重建的核心问题。

二、肯定与否定：两种现代道路的比照

从虔信派的精神出发，裴斯泰洛齐找到了一条全面思索现世生活的进路。在 1779 年完成的《隐士的黄昏》一文里，裴斯泰洛齐努力为自己安身立命之所，即保有中古的封建制传统的瑞士地区探索一种完整的社会和政治秩序。

裴斯泰洛齐在考察这个问题的时候，从一开始就认识到近代自然法的困境。近代自然法思想家往往从一个预设了的人与人完全相同的自然状态出发，来推演政治的权威结构。然而，



从这个意义上所做的预设和推演，是一种抽象的观念形式，并未在具体的社会历史情境中被人们感受和感知。因此，依据自然法的预设所形成的统一体，是悬浮状态中的绝对权威，没有真实的人性根基。相比而言，裴斯泰洛齐的思想并不是基于一个所谓抽象人性的预设观念，而是从现实和历史构成中的三个层面出发，即从宗教领域中上帝对子民的普遍父道、政治领域中诸侯对臣民的父道，以及家庭领域中的自然父道出发，全面铺展了他的社会和政治学说。在裴斯泰洛齐看来，这三个层面同时构成了人的真正自然性，恢复了自然的本意。真正的政教关系的确立，绝不能仅从抽象的自然法基础出发，而应从感受性的自然经验出发来探索一条不同的现代路径。

然而，裴斯泰洛齐讲的自然基础，跟纯粹主奴关系意义上的父道有实质的区别。裴斯泰洛齐的复杂之处就在于，我们是在自然等同的意义上讨论父道与子道的关系，从人的自然本性来理解真正的父道与子道的实质意涵。在裴斯泰洛齐看来，从人的一出生起，就有自然之光在引导他。换句话说，自然就像上帝一样，它会以崇高的方式指引我们走向幸福的生活。我们遵从自然的方式，就是让我们行动的力量，是我们获得教育的可能性的基础，也是人们能够获得、实现他所有自然的基础。这个意义上的自然是裴斯泰洛齐所理解的最核心的前提，教育无非是完成人性的途径，是从人性的现实历史的初始点，而逐步向人性与神圣秩序合一的终结点运动的所有过程。

在裴斯泰洛齐看来，自然就是每个人按照上帝赋予他的本性生活。神意就在当下的现实中，对父亲而言，做好父亲就是真理，就是合乎自然的本性。他接下来说，一个人生活中的成长，他一开始在父母的呵护下得到养育，但是他逐渐长大成人的时候，他就需要扩展自己的交往范围，来发展自己，满足自己，让自己生活向外部逐步扩大。这个自然的过程，就是一个人的真理展现的过程，人性的真理，就在他作为孩子、作为父亲、作为共同体成员的自然中的真理。在裴斯泰洛齐这里，孩子应当在他原有的环境里得到合乎人性的和发育，孩子的自身的发育及其呈现必须以他自然的方式呈现出来的。教育的目标就在于每个人要摸索到自己的位置，每个人在生活中都处于自己相应的位置上，在每个位置上他领受毕生的使命，这就是学习自然这本书的意义所在。

由此出发，裴斯泰洛齐从家庭中的父道推及到上帝和选民、诸侯和子民之间的关系，或者说，不断推展到现代意义上的公民体系的这个目标上去。这样以来，无论传统的封建关系还是传统的宗教关系，都要为此改变和调整，但是这不是绝对的否弃或革命。在他看来，我们必须要用在现实中较为亲近的关系，去培养人们未来在多少有些疏远的关系里所构成的共同体乃至国家，所以我们构建人的关系、人的社会关系和人依据社会关系所不断扩充而形成



的关系，前提是必须要倚重在他最亲近的社会连带里边，因此家庭是非常非常重要的单位，并且家庭内部也是同样是信仰的来源。所以他说：“在家里培养成的父道是培养领导艺术的基础。在家里培养成的子道是培养国家公民的基础。依仗父道和子道才能建立家庭和国家的秩序。”⁸

因为父子关系是自然关系和带有自然法则的特点，所以父子关系在上帝的意义上是神圣的自然法则要求，那么在地上的意义上，是主人、封建主的要求，在家庭内部则是父母与子女的关系。父子关系的自然性表现为三个层面：人与上帝之间，人与地上的君主之间和家庭内部的与父母之间。这一点特别重要，这些都是自然的规定性，或者上帝给你的自然规定性。我们需要在这三个层面里去理解人性本身的问题。当然我们也说这包含了整个欧洲日耳曼内部的、也就欧洲内陆的封建传统带来的对人性的理解。他说：“信仰上帝是生活安宁的源泉，而生活安宁则是内心安宁的源泉，内心安宁又是正确的运用我们力量的源泉。”这里面有非常清楚的一个逻辑关联。因此父子关系的比喻是在多个层面而展开，而且信仰、感情和社会理性变成了这三个最重要的方面。社会理性就是现实的政治表现在这三个方面。所以说“上帝乃人类的父亲，人则是上帝的孩子，这是纯正的基本信念。信仰上帝将会使人受益匪浅，他们的生活环境将会赐福予他们。人呀！父道、子道乃你家庭的幸福，这是你信仰上帝得到的报答。”“所有的人，无论是诸侯还是臣民，无论是主人还是仆人，他们通过享受父与子这一人类首要社会关系承担各自应负的责任。”这里的“首要社会关系”，当然是就一种自然关系而言的。“诸侯是上帝之子，也是人民之父。臣民是上帝之子，同时也是诸侯之子。诸侯的身份恰似上帝之形象：他是民族之父。臣民是诸侯之子，他们都是上帝之子。人类这一社会关系网是多么温存、牢固而紧密。”⁹

如果说《隐士的黄昏》是基于德语区的、欧洲内陆的历史文化和政治变迁产生的想法；与此同时，在欧洲的西边，法国大革命则提供了反面的镜子。一正一反恰恰两方面我们铺垫出裴斯泰洛齐对时代的整体看法。《肯定与否定》对法国大革命展开了一个否定性的论述。从直观上来看，法国大革命前的状况就是普遍的颠倒状态，不同阶层的人关心的都不是自己阶层的事情，而是所有人的事情。观念的极端抽象化，使得所有社会阶层的成员皆用一种方式来思考和行动，观念本来应由那些行使权力的人来关心、现在却为底层的大众所关心；真正负责治理和管理的人从来不关心现实的治理和管理，反而都是抽象的概念；而那些毫无治

⁸ 《隐士的黄昏》，《裴斯泰洛齐选集》（第一卷），阿图尔·布律迈尔编，尹德新组译，北京：教育科学出版社，1996年，第197页。

⁹ 《隐士的黄昏》，第201页。



理经验的民众，反而成为了治理的主角。

透过这一情形，裴斯泰洛齐深刻地看到，要理解法国大革命的“颠倒错乱”，必须还原到欧洲由封建制向君主制历史过程之中来理解。过去，封建制的政治形态并不是一个具有完整形态的现代国家概念，而君主制所要确立的是一个现代意义上的国家概念。在某种意义上，封建制有其自身的总体性；它不能只是特殊的、特殊权力，而是一种特别的普遍权力形态。那么，它的普遍权力来自哪里呢？首先，来自于教会的确认；其次，来自于他们内在的联盟；第三，在更为统一的形式中来自于帝国。虽然，查理曼大帝所做的努力，尚未形成完整的帝国形态，并未完整确立一个绝对的政治统一体，但在信仰结构或是说神权结构里，他们可以找到一个类似的统一体。因此，裴斯泰洛齐指出，出现法国大革命的原因，就是由于原初的封建制向君主制过渡的时候出现了一个巨大无比的困难，这是问题的核心，这同时也是整个欧洲问题的核心。我们既需要在现代国家意义上确立一种的政治构想，也需要在神学上做一转化，更需要摆脱教会，改变信仰的方式。我们要脱离教会原来赋予的神授权力，还要在信仰结构上发生改变。

换句话说，由封建制向君主制度过渡，实际上是信仰、现实政治和人性的一个完整的变化和过渡。裴斯泰洛齐敏锐地看到，法国大革命的本质，是封建制没有顺利地过渡到近代的君主制国家。当君主制成为一种绝对形态的政治体制的时候，却没有建构出安放所有人心灵和生活的民情环境。路易十四在做所谓涂油仪式的时候，在登上王座的时候，俨然如上帝一般，他僭越了上帝，就是他的权力绝对化以后，他就僭越了用来安顿人民精神结构的那个神圣性的基础。换句话说，法国大革命前后的政治改革或革命，本质上是去宗教化、去信仰化的，他使自己变成了对自己的信仰。所以，在那个时期的法国，所有的人都效仿路易十四，一个人拥有这么大的权力，甚至僭越了神圣性的东西，为什么所有的人还对他高呼万岁？所有人都高呼国王万岁，那是因为这种王权的核心，建立在一个抽象的自然权利和平等、甚至平均主义的思想基础上。

所以裴斯泰洛齐说：“国王是最大的平均主义者。”什么叫平均主义者？平均主义就是每个人都没有特殊性，而是一种空洞的、对人的许诺而已。正因为如此，当建立一个绝对主义国家并且使得君主制成为国王的绝对权力的时候，以往封建制中所有等级的各种权利和自由，即事实上的权利和自由、得到保护的权利和自由，都化成了子虚乌有的东西，一个个人都成为一具具僵尸。¹⁰在这种情况下，贵族也都是平民了，贵族所追寻的那些能够给他带来荣誉

¹⁰ 参见《肯定与否定》，《裴斯泰洛齐选集》（第二卷），阿图尔·布律迈尔编，尹德新组译，北京：教育科学出版社，1996年，第245页。



的东西消失殆尽，他变得跟老百姓一模一样。城市的市民也不行了，农民也不行了，都已不再是自己原本的样子，原来的神职人员也开始胡说八道了。因此，这种平均主义，才是法国大革命的真正原因和结果，大革命只是强化了这种意识形态和行动能力，革命的危机早已埋下，革命的征兆早已出现。换言之，法国用平均主义的意识形态确立了最大程度的专制，这才是革命的本质。

在裴斯泰洛齐看来，革命早在路易十四的时代就发生了，法国大革命真正的发生只是革命的结果而已。为了满足幻想观念的虚荣心，就不断地、不顾一切地反对特权，反对荣誉，反对一切维护等级的势力，甚至废除了神圣家族的财产所有权。所以，平均主义的真正遗憾，恰恰是在绝对权力之下每个人都一无所有，只留下空洞的观念。在这种情况下，所有的宗教、所有的信仰也都受到了歧视。人们不再相信可以超越现实的权力的任何存在。法国大革命所产生的权力仍然是专制性的，在路易十四那里反映的专制其实就是革命，那不过是一种在现实里没有发生的革命而已，却是一种具有革命实质的革命。

同法国相比，广大的欧洲内陆依然是由一个个封建共同体组成的，有一种天然的纽带作为联系。如果这一地区同样演变成类似于路易十四治下的绝对国家的时候，所有那些最具体的共同体的自然因素全部都会被取消掉。裴斯泰洛齐的教育和政治理想，就是不能重走法国革命的专制道路，而是要正视封建制留下的自然要素，通过重新建构人性和信仰，顺利地实现封建制向现代国家的过渡。

1789-1792年，费希特以私人教授的身份访问苏黎士，熟悉了裴斯泰洛齐的教育观念，特别是在法国人攻占普鲁士要塞和城市的时候，他呼吁德国人民应该依照裴斯泰洛齐的教育思想体系建设国民教育，为公共教育体系勾勒一幅蓝图。费希特将爱国者的热情与先知的洞察结合了起来，这一切，就是为了在道德、精神和心智上改造他的德国同胞。费希特说：“裴斯泰洛齐必然会在我们这个时代留下一幅最独特、最美丽的画面。由裴斯泰洛齐发明和提出的教学课程体系，得到了成功的开展，正是有了这样为全新一代缔造的大众教育体系，这个国家才能即刻并永久地找到他自己的归宿”。¹¹

三、人性的自然进程：社会与政治的构造

若要提出别样的现代方案，就必须全面重新审视英法近代提出的自然法和人性论学说，

¹¹ Henry Bernard, *Pestalozzi and His Educational System* (Syracuse: 1874), p.146.



重新构建将人与自然、社会、政治与宗教完整综合的方案。裴斯泰洛齐说：“每一项研究人类本性的哲学家最终都不得不承认，教育的唯一目的是才能与气质的和谐发展，蒙上帝的恩典，才能和气质构成人的个性”。¹²就此而言，裴斯泰洛齐所著的《我对人类发展中自然进程的追踪考察》，即是对于上述总问题的回应，亦是他的教育思想的全部哲学基础。而本书开篇“我研究的基础”，即是裴斯泰洛齐人类自然进程考察和人性论展开的线索。

该篇的前半部分，论述的核心在人的不足与匮乏¹³这一主题之上，是裴斯泰洛齐人性学说的题眼和逻辑起点。他指出，正是人的自然的不足，方使社会得以产生，对自然不足的认知使得人谋求获得财产的社会状态，因此一切社会分为两种：一个是不平等，一个是平等。平等是我们的目标，不平等是我们的现实和历史。¹⁴如果我们构建了一个平等社会，每个人都拥有法定的权利，这个平等社会就可以理解成为某种意义上的充裕，对于我们自然需求的一种充裕性的满足。最好的社会，让所有人的自然需求得以满足。不过，即使我们建立了这个平等而又充裕的社会，又如何呢？在该篇的后半部分，裴斯泰洛齐笔锋一转，告诉大家：这样平等和充裕的社会，仍然有可能是丧失人格的社会。他说，即是人们谋求获得，得到了财产，得到了个人的威望，甚至拥有一定的权力，又如何呢？平等而充裕的社会可能无关善恶、无关道德，并不是人性完成的目标。裴斯泰洛齐说，平等社会不是人性的终点，我们还需要从另一个方面来考察人的本性和自然。

人的另一重本性，就是我们内在有一种有可能善的情感，这种友善或者是善的情感，究

¹² 《见解与经验》，《裴斯泰洛齐教育论著选》，夏之莲等译，北京：人民教育出版社，2001年。

¹³ 裴斯泰洛齐理论问题的起点与卢梭不同，卢梭的历史境况是巴黎，裴斯泰洛齐的历史境况是坡那镇，这是理解《林哈德和葛笃德》的关键。卢梭的巴黎讲的是“多”，溢出来的社会、溢出的社会的需求，不然的话巴黎就不成为巴黎；裴斯泰洛齐的坡那镇更接近于一个人自然的匮乏状态，是社会的底层和基层的更接近于人的自然需求的状态。卢梭整个的基础在于他要跟伏尔泰作战，在他看来，整个启蒙运动构建了这种发烧的巴黎，无数的幻想和成见在人们的脑子里出现。裴斯泰洛齐不同，他更大程度上在一个自然匮乏的状态谈论人性问题。这就是一个在巴黎为基础的资产阶级社会和坡那镇为基础的一个中古的封建社会这两者之间的对比。在这个意义上我们才会知道和理解裴斯泰洛齐如此判断的理由。他的理由是，人在自然状态里面，可能时时处在这样的状态：匮乏和不足、痛苦和艰辛。形象说来，就是生意场和意见场中的生活和原初共同体中的生活之间的对比。自然状态如果太满足了，太容易产生很快乐的感觉，我们不会进入到心灵状态；正因为不满足，我们无法满足，有饥饿感、痛苦感，我们才需要别人，才会进入到我们的心灵世界。进入心灵世界，寻求帮助，才能调动我们的认知能力。所以，在裴斯泰洛齐的社会观和教育观中，认知能力是这样来的。这是一个自然过程。这是裴斯泰洛齐的教育学说的前提。我们甚至也可以进一步理解，这是西欧与内陆社会与政治的关键不同。卢梭根本没有这个起点，除了上帝创造的那种自然的好状态，就是非常糟糕的社会状态；而裴斯泰洛齐努力在中间构建一个过程，这个过程认识的结果是，正因为我们自己寻求帮助，我们自己不足，所以我们有认知，认知的结果是我们通过认知构建社会，彼此地相互帮助。

¹⁴ J. A. Green, *The Educational Ideas of Pestalozzi*, N.Y.: 1969



其本质来说仍然是感性的，但我们也认识到人自身的一种使我内心的友善变得高尚的力量，我们把这种使人高尚、能提升人的力量称为“爱”（love）。而这种“爱”，恰恰也缘起于一种不舒适，如果人太寻求舒适，太富足，就不会产生爱；我们越是满足于自己，让自己舒服，就越不会把爱释放出去。因此，我们来看，如果说上一种人性论述的，是人身体的物质性的需求的不满足及其带来的满足性的社会状态，那么后一种人性则是某种因情感性无法满足而带来的爱，我对别人所期待的情感或者我要付出的情感的无法满足状态，只有这样的“匮乏”或“不足”，才能证明人有爱。

人越在自己身体上陷入满足的状态，人就越失去爱的能力，也就是说，人越是感到自我不足，就会越有社会性；越是感到自我的满足，越丧失他的宗教性。人性有灵魂面向，灵魂也是一种匮乏，灵魂的匮乏激起人之间的爱和仁慈，从而促使人去求得自己完整人性的另一个部分，就是不断实现他本来身上自然所有的、整体的那个可能性。只有这样，人才可能超越个体性联合的社会状态，而进入到宗教状态或者道德状态中。裴斯泰洛齐认为，人可以通过想象力超越对人来说可能存在的探索和知识的界限，升华到我生存的源泉，通向上帝又在上帝那里寻求帮助，借以对抗人性中的恶和缺欠。

也正是如此，我们才能理解裴斯泰洛齐的教育实践，他像个永远有着灵魂匮乏的人，一辈子受苦，一辈子失败，却依然乐此不疲，因为他明白，教育核心就在于调动人的理性认知的同时，满足人的社会需求的同时，要充分调动人的灵魂需求，因匮乏而积极，从而实现对完整人格的构建，实现人的道德状态。

简言之，裴斯泰洛齐将人性实现分为三个阶段：自然状态、社会状态以及道德状态（宗教状态），平等的社会状态并非人性实现的终点，而教育引领下的道德成长才是达到完美的途径。¹⁵

问题的要害是，自然状态到社会状态的过渡，是社会和政治生成的过程，既是人性的一种物质实现，又会带来更为深刻的奴役。人因为自身初始的不足而进行社会联合，社会联合又扩展了人的能力，但是后来人不再仅为弥补不足而进行社会联合，而是为了超出他人；这也是霍布斯刻画的情景。人们因为社会联合而获得，同时又失去了节制，人们就不再以联合和自我的保存为目的，而是以相互竞争和奴役为目的，社会的恶也随之产生。财产权就一种最明显的体现。在裴斯泰洛齐看来，财产作为一种社会状态，它的本质应该是社会联合，有效地满足人们必需的生活。所以在这个意义上，财产是神圣不可侵犯的，合乎我们说人性的

¹⁵ Michael Heaford, *Pestalozzi: His Thought and his Relevance Today*. London: Methuen, 1967 p.44.



第一条自然法原理。但如果财产权超越了社会联合的目的，而成为一种纯粹的私人性集聚，就会危及社会状态。

在《林哈德和葛笃德》中我们就可以看到，那个时代财产的不平等和社会权力的现实差别已经充分体现出来，超越了原有封建制共同体意义的安排。人进入到社会，原是为了联合和自我保存，但现实却产生一种新的占有欲望和私人性的激情，使权力成为实现激情的基础，摆弄社会联合状态的工具。如果社会状态最终以权力为核心，那么人就又退回到动物本能中。如果社会联合最后造成的结果，是那些享有权力的人不再想构建社会联合而想去征服他人，人的欲望便再次沦为动物性的自然需求。在裴斯泰洛齐看来，社会不平等很容易沦为“端起饭碗的人”和“拿起木棒的人”之间的对抗，亦即贫富斗争。“人从来不会自愿服从一种制度授权别人来剥削和压迫自己，不论这种制度多么人性地将其动物性的意识用法制的外观伪装起来。”

如果我们有幸解决了社会状态中的不平等问题，每个人都拥有了社会性权力，这虽然保证了个体的自我的保存，但仍不能使他成为真正的一个人。换言之，人即使在社会意义上得到了最大程度的实现，也不能保证或者说明他成为一个真正的人。裴斯泰洛齐，认为那些享有治理权的人不要天然地把人的社会状态就直接说成是道德状态，那只是一种用来暂时调节冲突的社会规范而已，只是社会意义上的法律而已，与真正的道德无关。在裴斯泰洛齐的理解中，政治不是道德，国王和人民都不具有先天的道德性。

因此，社会状态很容易在现实历史中超出原本的初衷，展现出不同层次的堕落。裴斯泰洛齐清楚地区分了统治（domination）和治理（government）这两个概念。治理和政府这个概念的核心仍然指的是社会性联合，所以是必要的，但是统治则是私人性的。从原理上说，权力、威望、屈从和统治的顺延发展很容易产生暴君和奴隶，是人通过社会和政治退回到原初动物本能的状态。不过，社会联合在历史的化育中不仅仅只有这些极端表现形态，更重要的是也会产生贵族、王室权力这样一些社会等级阶层。在裴斯泰洛齐看来，政治社会中各种历史形成的等级间关系的配置和调整，才是自由问题的核心，自由的反面是专制，而非极端平等，自由并非来自于抽象的观念，而是由社会不同等级的和解带来的本质。

贵族、王室权力及自由问题的讨论，特别展现了裴斯泰洛齐对法国大革命的反思。法国大革命虽然似乎以反对专制制度为鹄的，但最后沦落成为对所有人而言的一种专制状态，历史总是摇摆在一个人的任意意志和所有人的任意意志之间，而真正解决之道，就是找到它的中间状态。当然，这个中间状态其实可以反映在各种各样的要素之间，如阶层，如既定的社会前提，先赋的身份，以及历史传承而来的文化精神等因子。封建制，亦是其中需要留存并



转化的要素，《林哈德和葛笃德》的第四部分就做了集中的呈现。

在裴斯泰洛齐看来，在封建制的情况下，贵族本来是社会状态中的作为保护者的一种中介。然而，贵族的堕落在于这个团体将手段变成了目的，换句话说原本作为普遍占有的手段变成了不断普遍占有的欲望。在原本封建制的结构里，贵族普遍占有土地是一种规定，是一种基于以往的贵族与其子孙乃至子民相关联的一种被人接受的自然规定。如果它是一种自然的规定，就应该在一定程度上保有贵族这样的权利。但是，这种保有的前提在于，贵族必须作为一种政治与社会的中介和保护角色而存在，绝不能成为自利阶级。一旦贵族把土地占有变成自利的追求，而不再承担保护者的身份和责任，贵族就不成为贵族了。同样，牧师也面临这样的考验，如果牧师已经不把教会维系人们的信仰作为他的主要目标，而把教会在世俗或者是神圣权利里的无限占有作为目标，就必须重新考量社会联合中的自由配置问题。

在裴斯泰洛齐看来，现代社会政治学说的起点也如此，与其说所有阶层都变成自利人，不如那些纯朴的农民和商人的自利在自然上更加正当和正常，所以近代的人性学说的起点及其落脚的阶层一定不是贵族和牧师，而是那些更加随着社会发育产生的中产者或是商人。由此看来，贵族堕落的心理动机需要做更深入的揭示：一旦他们变成自利的权力和资源的占有者，他们就会对产生怨恨，会永远觉得他们对土地的占有无法像国王那样多，所拥有的财富也无法像商人那样多。所以一旦贵族成为自利人，就具有了现代意义上的无限性，他们就会有注定被消灭的命运。

但是，如果贵族被消灭，并不意味着历史真正达到了秩序，反倒会出现更大的危险。在以往的历史里，贵族作为一个社会的中间部分，造就了最安全的保护机制，是封建制的稳定核心，倘若贵族阶层被消灭，那么社会政治的转变就只有两种可能：一是绝对君主统治，二是资产者统治，这两者有着共同的特点：使一切变得不可靠、不稳定、不安全。

君主制的权力形态，是绝对主义（absolutism），是中央集权体制的绝对权力，资产者的社会形态，基于自由利益和市场交换，是绝对交易。在这两种绝对的原则下，人们都会陷入不安。裴斯泰洛齐并不是在为封建制招魂，而是在反思法国大革命的过程中，提醒人们正视君主、贵族和人民的三角关系。在他看来，贵族的消失，这个阶层所重视的土地财产也无法成为社会的核心机制。财产原本的现实基础是土地，现今成为抽象货币。如果财产没有依附在一个具体的共同体机制上，则会变成一种流动性、抽象性的财富符号。这种巨大的货币积累，根本不会具有共同精神，成为人格的一部分。

简单来讲，裴斯泰洛齐希望维护财产制度，并把财产限定在特定范围，使贵族的欲望不会完全超出自己的界限而演化成为纯粹所谓的自利欲望。其典型就是《林哈德和葛笃德》两



重要人物的对比。县长亚尔纳的自我认知和自我界定，完全限制在自己财产的范围，而在商品交易不断渗透在乡村共同体的时刻，有些贵族则完全变成了自利人。因此，实现君主、贵族和人民之间的三角关系的平衡，就是一个较为良好的社会自由状态。

四、国民教育的宗教和政治原理

在一个纷乱的世界，宗教、家庭、村落、邦国都无所依靠的情况下，那什么可以使人有所安定？这是裴斯泰洛齐毕其一生所追寻的问题，也是其教育思想的核心要旨。

在裴斯泰洛齐看来，政治的完成是所有人现实世界的自由团结，而宗教的力量则发生在人们生活的瞬间中。根本而言，就人性的自然进程来说，政治不能替代宗教，政治的完成并非是人性的最终实现；人的道德构建需要个人通过信仰的方式来实现。政治因满足人的自然需求而实现人与人的联合，而宗教则是人的灵魂的需求。他说：“借助我本性中的神和永恒的复苏，我致力于铺设一条通向完美的路。这是一条我的动物本性不认识的路，是我的社会关系不要寻找，也不需要路”。¹⁶因此，政治与宗教是人的双重需求，无法相互取代，人永远不能活在一种单向的维度中：“人，既不能在动物本性的纯洁中得到平静，也不能在完美道德的纯洁中生活”。¹⁷而教育则需要从上述两个方面获得手段，来实现人性的内在自然进程的要求。

就此而言，裴斯泰洛齐的宗教观和原来的基督教教义的学说是不同的，他更为强调宗教与人的自然性之间的内在关联，即不再是人原初构成的那种缺欠带来的遭受（suffering）状态，而是人的灵魂因匮乏而得到满足的舒适感。因此，宗教信仰不是人在一种持续的仪式活动中的告白，而就本质而言，是人的一种内在的自然需求，是人在特定的一刻产生的一种强烈的倾向，一种对满足的感受性体验。从人性的角度说，人的舒适感分成两种，一种是从身体的意义上来理解，身体欲望被满足会产生舒适感，即通过社会状态实现的满足。还有一种舒适感的满足，是无法通过社会状态来完成的，它需要用想象来调动感受，用一种想象的结合状态，一种爱的施予得到满足。人的宗教感是诞生的，想象的需求所达到的平衡和舒适，是借助想象一种超拔于纯粹身体需求的好的状态来达成的，而承载这种想象的实在即是上帝。此时，神不再以人的苦难的方式来临，而是以人的自然情感的方式来临。

¹⁶ 《我对人类发展中自然进程的追踪考察》，《裴斯泰洛齐选集》（第二卷），阿图尔·布律迈尔编，尹德新组译，北京：教育科学出版社，1996年，第119页。

¹⁷ 同上，110页。



而且，裴斯泰洛齐进一步将这种想象带来的宗教感，奠基在家庭之中，母爱之上。¹⁸虽然孩子跟母亲的关系源于血缘身体，但是在想象层面则完全超越了身体的感受。因为母亲对于孩子的呵护和关爱是完整性的，没有任何自利的要求，因而孩子在母亲那里才会得到真正完整的舒适感。对孩子来说，母亲的爱是整全的，每个时刻都会到来，因而是实实在在、真真切切的，是可感觉经验的，是真实的印象，才是真正的宗教感。裴斯泰洛齐是虔信派的感觉论者，在他看来，如果不在感觉和印象上体会到一种完整性，那么宗教感便是虚假的；以往的宗教观念全都是习俗强迫给人的或者是观念强迫给人的东西，没有真正基于感觉印象而得到的一个完满的体验；换言之，没有充满性的体验，人不会有真正宗教感。

倘若没有通过母爱推及到感性地敬神维度，倘若我们不能去体会一种完满的状态存在，所有有关真理和权利，甚至是逻辑的宣称都是欺骗和假象。如果从教育原理的角度理解，那么裴斯泰洛齐主张的教育，就是要让孩子们通过情感（*affection*）体会到真理和权利，体会到真理和权利的背后有一个完满的、让人感到舒适和惬意的神的存在，只有这样才能调动人的灵魂力量，去克服社会状态的不足。社会状态不是人性的完整构成，人性需要宗教和道德维度来补足，这种人性的两重性以神为最终的基础，使得人能够不断超克自己走向完满。我们在想象上帝完满状态中，会促动抬升灵魂的努力，就会时时刻刻征服自己纯粹在自我和社会意义上的那种人性需要和本能。

裴斯泰洛齐认为，人和动物就更根本的差别不是动物没有社会，而是人不断地能克服自己，克服自己的社会性。宗教的本质，对我们能够体验到并且有能力想象和构造的一个整全存在的想象和追寻。裴斯泰洛齐所反对的，是凭空给自己一个关于神的观念（*idea*），这种绝对观念无法感受的，因而也无法种植在人们的身心之中。但如果一个人能够用想象的方式去构建一个更加让他舒适的世界的话，“不断地谴责自己，不断地赦免自己”，他就能不断用这个想象的世界与自身互动，他就不会仅仅生活在自己的当下世界里，不会驻留在自己以往的世界里，成为自利的人，而是对人性有超越性的理解；只有有超越性的理解，才能给你注入更强大的生命力，进入道德或者宗教状态中。因此，在《天鹅之歌》中，裴斯泰洛齐才将宗教性想象奠基在母爱之上，成为其原理性的起点，而其所讲的教育就是这重人性的不断生发的过程。

家庭中的人伦之爱，尤其体现在女性上，所以女性在自然意义上有着自然的或者天性中的德性，这是上帝给予的。女性甚至是我们理解的宗教的或我们感悟的宗教气氛的自然教导

¹⁸ 有关家庭神圣性的论述，参见 Henry Bernard, *Pestalozzi and His Educational System*, Syracuse: 1874, p.715.



者，就像《葛笃德如何教育她的子女》中所说的那样，母亲的天性就是最好的教师。葛笃德靠母亲的天性所有的宽厚质朴的品质，不向困难妥协的意志，以及调动秩序的能力，全部来自于她的母爱，她和子女间的自然情感。只是，我们还不能只靠家中的母亲去体会那些最基本的宗教情感，因为人总是生活在地上之城，社会、经济、政治构建的生活超越了家庭母爱所能顾及的领域，所以人们必须从宗教和政治这两个方面进一步开展教育的领域。一是将母爱的德性传递到学校中去，二是将父道的政治贯彻在国家之中，将家庭的母爱和政治的父道结合在一起。

在《林哈德与葛笃德》的四部小说中，有着多重的父道与子道的关系：上帝的父道，典型的代表是牧师；君主的父道，典型的代表是公爵；家庭的父道最有趣，已经不再诉诸于传统的家父长制，而交由母亲的自然神性。在裴斯泰洛齐看来，在共同体中，父道是人伦的自然感情里的慈爱，父道天生的慈爱感能让人瞬间释怀。《林哈德与葛笃德》中这样的情节比比皆是，开篇林哈德欠酒债、葛笃德让他直接找县长的情景，便是一种共同体内部的情感关系的表现，林哈德犯了错，忐忑不安地去见县长亚尔纳，就像去见一个长辈一个在治理意义上或者封建意义上的长辈。他一开始简直紧张到了手指头，面对亚尔纳的仁慈，的罪感就转化成一种坦诚，甚至说话时也有了谐趣的味道。裴斯泰洛齐指出，父道的原理不是单纯的认知和义务，也不只是合理的推断，而是基于情感的良心原则。裴斯泰洛齐从来不在抽象的意义上讨论什么是良心，良心的本质是由情入理的转化。共同体中的父道，是仁心宅厚的原则，人们之间具体的身份关联所调动的，不是良薄的理性。这同样也是教育的最初出发点和基本原理。在裴斯泰洛齐的意义，教育学生，什么时候最起作用呢？无疑是最能焕发出他内在的情感和良心之时，知识的灌输不起任何效用！裴斯泰洛齐从来不过分强调我们在理由上和知识上的道理，而是讲人们直接的感受和感动带来的人的良心复苏。上帝的临现也是出现在人伦的动情之处，本文开篇所展现的场景，上帝出场就在人们惊诧和感动的那一刻。

裴斯泰洛齐的这一思想，当然也充分融入了他的社会改造计划中。《林哈德与葛笃德》中，父道的具体体现就是的县长亚尔纳的济世情怀。第三卷第二节的《关于整顿教育和改善生活的建议》，体现的即是社会改造中的新旧转化。在乡村的巨变中，我们可以清楚地看到，教育已经无法像原初共同体那样，家庭领域和社会领域没有明显分化，完全依靠家庭来实施了。在商业卷入乡村的时代里，无论是工作、交换和交往的范围，及所需知识的范围都远远超出了家庭。所以，必须要在在这个过程中从家庭教育转化出一种具有现代意涵的教育形态，这就是学校教育。这种教育形态，是一种基于底层的、穷人的教育，而不是指中世纪以来在大学实施的 Liberal Arts。基于最基层的社会生活的学校是由此产生的，所以我们说这就是



标准意义上的平民教育，也可以称为普通教育（common education），亦可以说是最终在德国发育而成并普遍实行的国民教育体系。¹⁹

费希特曾经指出：“裴斯泰洛齐的根本目的就是要提升下层阶级的地位，扫清他们与受教育阶级之间的差别。所以，这不仅是大众的教育，也是国家的教育，民族的教育。裴斯泰洛齐的体系有助于这个民族从一个悲惨的境地中超拔出来。”²⁰ 对裴斯泰洛齐来说，下层阶级的教育，恰恰不能以启蒙运动以来的抽象观念为基础，亦不能以翻卷式的革命意识形态为指针，不能以基督教的教义神学为基础，亦不能以地方文化的保守性为依托。相反，从普遍民众而出发的教育，必须首先以现实秩序所蕴涵的自然正当性为出发点，再寻求人性自然发展的轨迹，将作为整体世界存在的各要素，充分融合起来。教育要正视人类最初作为自然需求的存在状态，因此，教育就必须摆脱经院哲学的观念论束缚，从感觉的直接性入手，认识到感觉印象是所有知识的基础。这是基于共同体生活的直接知识的要求，“自然是我们的学校，生活是我们的导师”；教育并不是用来推进某些假定的“自然的进步”，而是保证去克服那种“自然的停滞”。

裴斯泰洛齐说：

我长期探寻一切教学艺术的共同心理根源，因为我确信只有通过这样的共同心理根源，才能发现一种形式：人类的教养是经由自然自身的绝对法则来决定的。很明显，这种形式是建立在心智的一般结构基础上的，借此我们的知性把感官从自然接受而来的感觉印象在想象中结合成一个整体，而形成一个概念，然后，逐渐地使这种概念清晰起来。²¹

依手、脑、心出发，通过感觉印象而形成形、数、名的认知秩序，以及体、智、德的全面发展，恰恰是基于民众的普通感觉而构建的知识系统。²² “孩子应该去检验事物本身，而不是去读有关事物的记述；孩子自己所发现的，应该用他自己的言辞表达出来的东西，而不是他从书本中找到的东西”。这种教育不依靠观念来征服世界，也不需通过颠转世界来出人头地。保持住自然地朴素性，“每个人，即便是最低下的人，都应当获得这最起码、最朴素的人类智慧，这便是普通教育的宗旨。通过实践训练，使这种智慧有益于特殊的生活环境，

¹⁹ 参见 Hermann Krusi, *Pestalozzi: His Life, Work and Influence*, Cincinnati: 1875, p.208

²⁰ Henry Holmann, *Pestalozzi: An Account of His Life and Work*, N.Y.: 1908, p.308.

²¹ 《葛笃德如何教育她的子女》，第六封信，《裴斯泰洛齐教育论著选》，夏之莲等译，北京：人民教育出版社，2001年。

²² Gabriel Compayré, *Pestalozzi and Elementary Education*, N.Y.: 1907, p.72.



则是职业教育的目标”。²³也正是在这个意义上，普通教育培养出的人，亦最懂得这个世界最普通的情感，最能兢兢业业从事政治共同体最需要的那份职业，更能从最直接的自然感情中获得信仰的真理。

五、天鹅的挽歌

晚年的裴斯泰洛齐，重新搬回新庄，写下了他最后一部伟大的作品《天鹅之歌》。在将死的一刻，天鹅发出动人的哀鸣；裴斯泰洛齐回顾自己的一生，将这部著作看作是“我生命成熟的果实”。

这位将毕生献给这个世界的人，正像他的墓碑所镌刻的那样，是穷人的救星，是人民的传教士，是孤儿的慈父，是国民学校的创始人，是人类的教育家，是一个真正的基督徒和公民！这一切，源于他对于人类自然的发现，更源于他虔诚的信仰。如《天鹅之歌》所说：“人类才能的整体性是民族的神圣而永恒的天赋”。“手”的实践、“脑”的认知与“心”所造就的情感和信仰，是上帝结合在人之中的自然力量，这必然是一切教育得以形成的最终法则。

裴斯泰洛齐强调，神意的护佑是一切教育得以符合人类自然进程而发展的根本，而母亲的自然天性，才最终造就了爱、信任、感激和服从的情感，这是对于权力、威望、屈从和统治的四种奴役性的社会状态的终极限制，必须始终贯彻于教育之中。裴斯泰洛齐曾说：“母亲常在孩子身边，持久地影响孩子，我的方法就是把对上帝的崇拜与人类的本性结合起来，并通过刺激心中萌发的信仰激情来确保对上帝的崇拜，保留人类的本性。借此，儿童对母亲和创世者，母亲和守护神的情感成为一体。借此，儿童能够持久的做母亲的孩子，做上帝的孩子。”²⁴正是这源出母爱的四种情感，才能汇聚成为良心，才能将孩子初始的自主性和发育起来的道德情感结合起来，生发出最初的权利和义务。“儿童在感觉上对母亲的依恋和信任提高到了真正的人类之爱和人类忠诚的水平。它首先推及到父亲、兄弟和姐妹，但范围会不断扩展下去”。²⁵

与此同时，作为现实的人，在现实世界之中，在人们所需要的社会和政治联合中，亦需要构建现实的共同体得以保护。因此，教育不仅要培养一个人自我保存的职业能力，更要培养他守持正义的公民义务。但与革命的法国不同，裴斯泰洛齐要走出一条基于欧洲内陆封建

²³ 《隐士黄昏》，《裴斯泰洛齐选集》（第一卷），阿图尔·布律迈尔编，尹德新组译，北京：教育科学出版社，1996年，第247页。

²⁴ 《葛笃德如何教育她的子女》，《裴斯泰洛齐教育论著选》，夏之莲等译，北京：人民教育出版社，2001年。

²⁵ 《天鹅之歌》，《裴斯泰洛齐教育论著选》，夏之莲等译，北京：人民教育出版社，2001年，第431页。



制留存共同体文化来塑造新的国家政治，换言之，现实的人的连带关系，必须借助原本的宗教和政治纽带，必须借助原初社会的自然情感来组建。无论家庭、村庄共同体还是政治体，都应尊重天道和父道的原则，在人性的基础上通过情感和义务关联，而非是革命之抽象观念来构建。学校教育中的师生关系也需要遵循这样的治理逻辑来实施。学校亦是社会政治实践的场，师道尊严同样是自然法则的要求。

我们看到，无论是在斯坦斯、布格道夫，还是在伊弗东，裴斯泰洛齐毕生致力的教育事业，皆将母爱与父道紧密结合在一起，将宗教和政治紧密结合在一起。在这些穷人学校和孤儿院中，他既是慈母，唤起所有孩子们温暖的神圣情感，亦为慈父，用人性的权威培养了孩子们社会生活的能力和政治生活的义务感。他一生践行自己的教育理念：

保持心灵的纯洁，不为谬误和偏见所惑，以此防止理性的偏私；而最重要的是，使我的感觉印象服从于我所确信的东西；使我的渴望服从于我的善行，并使我的善行服从于正义的意志。²⁶

²⁶ 《葛笃德如何教育她的子女》，第十四封信。

