

前 言

世界性的议题

“中国礼仪之争”(Chinese Rites Controversy)是发生在清代康熙时期的重大事件。现有中西方学者的研究把这争论看成是狭义和广义的两种讨论。狭义地讲来,“中国礼仪之争”只是指18世纪初年的那场论战。论战分成对立的双方:一方是在北京的康熙皇帝,另一方是在罗马的天主教教皇。但是广义地说,这场论战其实缘起于明末天主教耶稣会士始入中国之时。不单开始得早,而且结束得迟,一直迁延到本世纪的1939年。这一年里,罗马天主教宣布废除以往对中国礼仪的禁令,允许天下的中国天主教徒进行祭祀祖先和孔子的仪式。从此算来,“中国礼仪之争”在中西宗教和思想史上有三百多年的经历。

在儒家文化与基督教文化接触的历史上,关于中国礼仪的争论和研究,一直具有十分显眼的位置。“中国礼仪之争”和后来历史上发生的其他“文化冲突”有很大的不同。至少在问题产生的时候,它没有夹杂进利益纠纷。学者们一般也把“中国礼仪之争”称作是“教案”。^①但是应该加以区别的是鸦片

战争以后发生的所有“教案”都夹杂着政治、军事、外交、法律、经济的冲突。“教案”中所谓的宗教问题并不完全是宗教性的而更主要是社会性的。然而至少在“中国礼仪之争”开始时，中西双方都只是为了维护宗教信仰上和文化上的纯洁性，主要目的是纯粹观念性的。这个区别很重要，也很有意思。为了保住中国天主教的地盘，罗马教廷很犹豫地坚持其批评中国文化的己见。同样，康熙皇帝也是在不得已的情况下，有分寸地驱逐了传教士。中世纪以后的欧洲人仍然固执于自身的理念。而中国人亦固有其文化自大的精神传统。他们都看重思想上的差异。因此说，“中国礼仪之争”在开始时是一场观念之争，是从中世纪社会到近代社会过渡过程中那种比较纯粹的文化冲突。

正是因为如此，“中国礼仪之争”在中国、在西方都产生了深刻的思想影响。“中国礼仪之争”超越了教会内部的争论，扩大到整个社会文化思想界，成为18世纪以来一个世界性的热门话题，可以说它是中外历史上空前规模的“中西文化大讨论”。

1700年，当时法国最著名的历史学家圣西门在他的《论文集》中说：“中国有关信仰孔夫子和祖先的礼仪之争开始大肆渲染起来了。耶稣会允许新入教者这样做，而外国教会又禁止他们这样做。这一争论对整个历史产生了可怕的后果。”同年，另一位法国历史学家贝尔在《历史评论辞典》中说：“耶稣会士们关于中国礼仪的争论响彻整个欧洲。他们在罗马互相指责，世界红衣主教会议、巴黎大学、国王、作家等都在这一问题上轰动起来了。”

争论从宗教界扩大到思想文化界。百多年后的思想家如

伏尔泰、孟德斯鸠、莱布尼兹、沃尔夫、康德、赫尔德、谢林、黑格尔等人 都热心关注这场争论 发表看法。启蒙思想家、德国民族文学传统的开创者赫尔德 (Johann Gottfried Herder, 1714—1803)，曾以优美的笔调描述了当时欧洲人热心中国文化的情景。他说：

自从利玛窦神父最先在中国为耶稣会赢得了声誉以来，他们向中国输送了一大批既善于为人处世，又勤勉努力的饱学之士。这批人使得欧洲认识了偌大的中华帝国及其邻邦，使我们熟悉了它们的语言、经籍、政体以及风土人情。耶稣会士的这一功绩是不容抹杀的。现在，我们对中国的了解，甚至超过了对欧洲的一些国家。

赫尔德在同一篇论文中 提到了“中国礼仪之争”。他的记录，表明关于中国的争论，在这些思想家的脑袋中留下了多么深刻的印象：

耶稣会士们当初以艰苦卓绝的努力开创的宏伟事业，后来却断送于一场微不足道的风波。此番争吵，涉及的不过只是礼仪的问题。在汉语中，上天称作“天”，该词亦指“上帝”。然而 欧洲的 人们却禁止中国人使用“天”和“上帝”这两个词，要求他们遵循天主教的习惯，使用“天主”。祭祀该民族最伟大的先师孔子 我们称之为“孔夫子”和祖宗 原本是中国人相因成习的风俗 然而 欧洲的 人们却要求他们将祭祀的方式部分废止，部分改变。譬如说 为祖宗立牌位 只许写上亡人的名字 不许写上灵位神主等字眼。此类禁约引起多少不愉快的麻烦。由此引起的争吵和文笔官司，其程度之烈，数量之多，倘若不是有目共睹、有案可稽 那实在令人难以相信。

当时的欧洲思想家们完全了解“中国礼仪之争”。哲学家黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) 也仔细研究过“中国礼仪之争”。他提到这次事件, 说: “耶稣会教徒虽然在中国作了让步, 称基督教的上帝为天, 可是他们因此在教皇那里受到了其他基督教团的控告。教皇就派了一位红衣主教前往中国。这位红衣主教死在那里。此后又派去一位主教于令, 应该用‘天主’这一称呼来代替‘上天’。”黑格尔时代, “中国礼仪之争”的高潮已经过去, 论战过程中形成的一些结论, 如说中国人的宗教属于“伦理宗教”, 被黑格尔作为世界本原“绝对理念”的演绎例子在论述。他认为, 中国人过分注重礼仪, 一切依赖“天”和“天子”, 缺乏西方人那样的在信仰中表现出来的个体“独立性特征”。也就是说, 中国人在“天”的信仰面前, 比较平淡, 缺乏西方人那样的内在的、单独接近于它的精神冲动。中国人更多的是把“天”看作是自然界的“客体”, 而西方人则把上帝看成是人格化的万物“主宰”。黑格尔倒不一定是在批评中国人, 他是根据“中国礼仪之争”的史料, 知道中国人敬天, 有皇帝“天子”代行“四祭”的做法, 因而说中国的信仰方式中, 也有其“家长制”的特征。^④

“中国礼仪之争”在基督教世界旷日持久地进行, 涉及到很多中国经典, 特别是儒家著作, 自然地在全欧洲普及了中国文化知识。不唯如此, 因争论而引发的思考和结论, 延伸成为许多启蒙思想家思想的重要部分。在欧洲思想家中, 中国文化一度 and 希腊文化并列, 成为他们热烈研究的对象。孟德斯鸠 (Montesquieu, 1689—1755) 受耶稣会关于中国礼仪观点的影响, 基本认为中国礼仪不是宗教, 中国人靠伦理治国。但他更进一步地提出, 中国是一个没有法律、只有礼教的专制国家。

他在《论法的精神》中说 中国人“把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有的东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规，就是所谓礼教。中国统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。”他不像耶稣会那样赞美中国，但他同意耶稣会的一个观点：千万不要试图去改变中国人的礼仪 因为专制国家没有法律 就是靠“礼教”治国 如果改变了他们的“礼教”，中国就会大乱。^⑤孟德斯鸠反对当时的欧洲人盲目崇拜中国文化，他的论战对象中就有伏尔泰。

伏尔泰 Voltair, 1694—1778 不同意孟德斯鸠说中国文化中没有法律 只有“礼教”的观点。他在《论各民族的精神与风俗》中认为：“在和平时期，中国 官府的意见从来都具有法律的力量。这一重要事实 推翻了孟德斯鸠《论法的精神》中对世界上这个最古老的国家提出的笼统含混的责难。”伏尔泰更加亲近耶稣会 也更加同情中国文化。他对“中国礼仪之争”了解很多，他说：

在非难这个大帝国的政府为无神论者的同时，我们又轻率地说他们崇拜偶像。这种指责是自相矛盾的。对中国礼仪的极大误会，产生于我们以我们的习俗为标准来评判他们的习俗。我们要把我们偏执的门户之见带到世界各地。跪拜在他们国家只不过是普通的敬礼，而在我们看来，就是一种顶礼膜拜行为。我们误把桌子当祭台，我们就是这样地评论一切的。我们在适当的时候将会看到，我们的分裂和争吵，怎样导致了我们的传教士被赶出中国的。^⑥

在《路易十四时代》中，伏尔泰用最后一章的篇幅全面介绍了“中国礼仪之争”。他的观点更接近耶稣会对中国礼仪的

判断。他认为中国的科学二千年停滞不前 文学和哲学比他自己的时代落后二百年。但是 中国的道德和政治 在全世界‘堪称首屈一指’。而且 中国人对上帝有很好的信仰。“中国礼仪之争”在法国争吵得相当厉害。高卢人本来好辩，一般的辩论司空见惯，但伏尔泰竟以为这场辩论是法国历史上空前的：“在我国到处占主导地位的那种积极活跃 嗜争好讼 喜欢争吵的特性，却没有一次争论比这次争论把它显示得更加清楚明白。”伏尔泰的时代“中国礼仪之争”的高潮已经过去。伏尔泰以其洞察力 总结性地认为 所谓的“中国礼仪之争”其实只是欧洲内部宗教争论的延伸：“我们在本国宗教的若干问题上争论了一千七百年。但是 这并不足以使我们心神不安。还需要中国的宗教问题掺入我们的争吵，才能达到这个程度。”^⑦伏尔泰是一个笔力非凡的启蒙思想家，他在这篇名著中的观点 在欧洲是有代表性的。例如 他表现出来的法国知识分子对中国文化的推崇，就一直存在到今天。

18、19世纪的欧洲 处于文化鼎盛时代 人们既重视思想的价值 又喜好异域文明中的异文化因素。和教会内保守停滞的神学家相比 当时社会上的思想家都持开明的态度。伏尔泰等思想家未必都是教会活动积极分子，他们中很多人是讨厌教会的。他们之所以同情那些在中国筚路蓝缕在欧洲却备受教会攻击的天主教耶稣会士，很重要的原因是后者给他们带来了新鲜的中国文化。可以说 欧洲教会内部的开明派和保守派之间关于“中国礼仪之争”是一次中国文化在欧洲的普及运动。近代西方人认识中国文化 是从“中国礼仪之争”开始的。

比较文化

中国和欧洲两种不同的文明，在 16 世纪中叶以后 就再也不能避免地要发生正面交锋了。在最初的交往之后，一方面 中国士大夫中 出现了像徐光启、杨廷筠、李之藻等愿意接受西方天主教文化的人；欧洲天主教内部，也出现了以利玛窦、艾儒略等人为代表的同情、容纳和接受中国文化，特别是儒家文化的主张。这是中西文化交往中 双方‘力求其同’的一面。另一方面，中西方文化之间的巨大差异又是不能回避的。当时无论是天主教士 还是儒家、佛教、道教信徒 只要严格坚持自己的文化标准，马上能发现对方存在许多不合教理教规的“异端”之处。因此，这种异文化之间的冲突也就必然发生。在大家‘求同存异’的时候，冲突是潜在的、调和的。但在另外一些场合，因一些偶然因素的触发，双方反目，这种矛盾会形成剧烈冲突。

从 17 世纪初年利玛窦开始交结江南士大夫以后，天主教和儒家知识分子的关系基本是处于前一种状态，大家聚在一起翻译、刻印西方图书，讲习西方科学、神学或者中国的理学和语言文字 不少人受洗入教，……这一时期 虽然也有像‘南京教难’这样的冲突发生 但整体而言，一百年间 出现了中西文化交往历史上少有的健康热烈的景象。

然而一百年后，在 18 世纪初年，康熙年的中叶，形势突变。骤然地因为中国礼仪，中国儒家文化和西方文化起了剧烈冲突，中西文化交往的历史从此改变，可以说从此就再也没有恢复过当年的盛况。在以后的 19 世纪、20 世纪 中西文化发

生了更大规模的冲突，西方人用鸦片、用炮舰打开中国大门，也以其强势文化凌驾中国。先不讲西方人中的各式态度，中国人从此便是满含失败的痛心和屈辱，完全失去了明末清初士大夫面对西方文化时那不卑不亢的健康心态。要么面对西方文化的强大而自卑，要么因维护自己文化尊严的需要而夸张地自大。由此反观 17 世纪中西文化交往，那黄金时代的辉煌，那蜜月时期的温和已不复再现。这个历史性的转折年代正是康熙四十六年 公元 1707 年。

1707 年春，康熙皇帝在南巡江南时，召见了所有能赶赴行邸的各地传教士，要求所有愿意在中国传教的天主教传教士必须具结由他本人亲自发给的“印票”签字保证永远留在中国，不回欧洲。这实际是要求传教士和中国的天主教会一起效忠于康熙皇帝本人，与罗马梵蒂冈教会脱离关系。康熙认为罗马教廷非但是对中国文化发表了不在行的意见，而且更以这种不在行的意见无端地干预中国人的社会生活，冒犯了皇帝作为“天子”的权威。按天主教神学，罗马教会是天主教信仰的基本环节，离开了它的中介，教徒不可能与上帝对话。康熙把这种联系腰斩了，由此，中国教会当然也不能合法存在，中西文化的交流也只能暂告结束。

多少年来，中国的历史学家、思想、学术、文化史家并未对三百年前的这场“国际纠纷”表现出应有的重视。从思想文化史来说，“中国礼仪之争”在欧洲的影响确实要大于它在中国的影响。但是，“中国礼仪之争”毕竟事关双方，它也影响了中国近代历史的走向。它给中国的思想文化史留下了一道深深的刻痕，中国历史对此不详细记录显然是不对的。

20 年代，北平故宫博物院发现了康熙和罗马教廷间关于

“中国礼仪之争”的往来文件 学者影印为《康熙与罗马使节关系文书》。近年影印的康熙朝的《朱批奏折》 其中也明确地有不少关于“中国礼仪之争”的往来文件。但是这些原始文件在当初康熙朝以后编定《圣祖实录》的时候 只留下片断记录。蒋良骥和王先谦的两部《东华录》对此也是若隐若现。这段中西历史被擦去许多。今天看到的《清史稿》在民国初年据官方《实录》完成 已经很难见到“中国礼仪之争”的蛛丝马迹。

“近三百年学术史”同一个题目 由两位思想和史学大家梁启超及钱穆分别地做过研究，但是对“中国礼仪之争”的思想文化价值都未提及。生当“西学”卷土重来的清末民初 梁启超以西方思潮的拥护者、倡导者，在他的名著《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》中 对天主教耶稣会士所传播的“西学”给予充分的评价。但是他对“中国礼仪之争”未有深入的了解。在《中国近三百年学术史·清代学术变迁与政治的影响》中 他提到罗马“一七零四年教令”因为“禁拜祖宗”结果被康熙赶出中国 连带他们的学问也“因此顿挫”。^⑧但是梁启超没有作出细致的分析，他似乎对康熙朝的这一事件没有更多的掌握。钱穆在当时并不怎么关心中西文化交流。他的《中国近三百年学术史》中很少提及“西学”对儒学的作用。但是，以钱穆关心“礼”和“理”的态度 他本应注意到 在清初 在中国和西方 有一批学者 是怎样批评中国礼仪 谈论“道”、“理”和“天”的。这里 除了缺乏材料之外 儒家正统思想的框框也局限了他。钱穆代表了坚守中国传统的一派，类似于西方的保守主义传统。梁启超等人则代表了儒家知识分子中的开明传统，和明末的徐光启等人一脉相承，和欧洲 19 世纪的启蒙思想家的思想开放也比较类似。在后一类人物的研究中，较多地

运用了中西比较的方式。

思想、学术及文学艺术间的比较 即所谓现行的‘比较文化’历来有两种做法。一可称是“类型比较”把中国和西方“同类”或“相似”的东西放在一起比较 比如有历史学家把康熙皇帝和彼得大帝进行比较。这样的比较 只是在复杂的历史条件下 抽出某些所谓相似的或不相似的东西加以类比。说康熙和彼得大帝一样 都是专制君主 都是改革家 都是对西方文化持开明态度的开放者。这些表面上的相似之处 看上去是很令人兴奋的。但是把它们放回到具体的历史事实之中 我们很难得出确凿的历史结论。康熙皇帝和彼得大帝 在历史上是没有联系和交流的独立的两个人。俄罗斯经过彼得大帝的改革 加入了欧洲近代历史。反观中国的康熙皇帝 他虽然也学习‘西学’ 但基本上是他个人的兴趣使然。因为当时的中国，还没有受到欧洲民族国家间相互竞争、领土扩张潮流的影响。康熙皇帝没有彼得大帝那样的压力，中国社会还没有和西方联成一体。因此 若要把康熙皇帝和彼得大帝进行比较 得出康熙皇帝有彼得大帝同样性质的雄才大略、同样的近代意识，这结论是不科学的。除了康熙个人愿意学习耶稣会士带来的西方学术以外，中国历史还是基本上按原来的逻辑发展着。

另一种‘比较文化’的研究方法 是把历史上曾经有过实质性联系的人、事物 在当初的冲突或交流中加以比较 可称为‘历史比较’。比如‘太平天国运动’就是中西文化比较研究的好题目。我们可以在活生生的事实中看到 西方的宗教怎样进入中国人的生活内部，中国人和西方人在意识上存在多大的具体差异。按照这样的标准，“中国礼仪之争”显然是一个更好的题目。欧洲动荡中的天主教神学和教条 与同样古老的中

国儒家思想与令人眼花的民间风俗习惯发生着一种活生生的关系。双方都把自己的信仰尽量地交代解释，以求说服或征服对方。这样，也就把中西双方的文化差异暴露无遗。连这种文化差异导致的结果也会清晰地看见。这样的比较研究是在扎扎实实的基础上进行的。

把“中国礼仪之争”这一中西文化交流事件加以“历史比较”，我们可以看到，明末清初中西文化不同传统的“人文主义”交汇在一起。耶稣会带来的是文艺复兴以后的欧洲人文主义。欧洲人把儒家精神和中国礼仪中暴露出来的中国文化特征，也称为是“人文主义”。^⑨东西两种“人文主义”各有渊源，但至少在主要一点上是相同的，这就是他们都很重视世俗学问，强调政治和道德学说，也就是把有关于人的各种知识放在相当重要的地位。

耶稣会是欧洲教会内部的“人文主义”派。它是由一批雄心勃勃的青年神学学生建立的，其原因是天主教内部改革运动。当时的改革人物，无论是南方的天主教，还是北方要脱离罗马教会的新教，都是在人文主义思潮下成长起来的。他们对知识体系有新的看法，赞同起源于意大利的人文主义精神。为保持罗马天主教会的统一，耶稣会持强烈的反分裂态度。但是在对待科学、文艺等世俗知识方面，南方的天主教士比北方的新教徒更开通，因为南方是人文主义的发源地。北方新教徒反对教会腐败，在信仰上更纯洁、虔诚，但在世俗问题上甚至比天主教士更固执。耶稣会士除了强调“纪律”和“忠诚”之外，还十分强调“知识”、“教养”。他们十分注重人性和人格的培养。这使得他们同时具有中世纪末期骑士式的勇敢、进取精神和文艺复兴时的人文主义精神。

在中国,孔子“敬鬼神而远之”、“子不语怪力乱神”。儒家对宗教现象采取谨慎的态度,把他们的学术注意力集中在人事上。中国的儒学在汉代以后就被尊为官方统治学说,社会上也没有形成欧洲那样的宗教禁欲主义。虽然汉代有“谶纬”、“灾异”、“推阴阳五行”到宋明以后的儒学吸收了佛教的教理,也谈论“天道”、“性理”、“器识”,有所谓“天人合一”的传统,但儒家基本上是一套关于世俗的学说,毕竟不像欧洲中世纪那样,全部的知识体系是围绕神学建立的。先秦的儒家,确实是各家中多讲“人文”的一派。耶稣会士首先作出这中西比较,他们认为中国的儒家学说只是道德哲学。利玛窦、金尼阁说:“中国所熟习的唯一较高深的哲理科学就是道德哲学。”^{①②}对中国文化本质有此认识,耶稣会士便否认中国礼仪(祭祖祀孔等活动)是一种宗教仪式。他们认为儒家祭祀是世俗性质的人文活动,而不是宗教性的异端活动。

我们看到,中国和西方两种不同形态的“人文主义”,在“中国礼仪之争”的具体历史环境中,发生了有内容、有细节、有相互欣赏、有各自排斥的种种交往,这确实是观察中西文化差异的良机。

注释:

见张力、刘鉴唐:《中国教案史》四川省社会科学院出版社,1987年。
转引自戴密微:《法国汉学研究史》。载《中国史研究动态》,1980年,
第1期第10页。

赫尔德:《中华帝国的基督化》。收《德国思想家论中国》江苏人民出版社,1989年,第93页。

见黑格尔:《东方世界》。《德国思想家论中国》第128页。

孟德斯鸠著 张雁深译:《论法的精神》商务印书馆,1982年,第313

页。

- ⑥ 伏尔泰著 梁守锵等译：《风俗论》 商务印书馆 1995 年 第 221 页。
- ⑦ 伏尔泰著，吴模信等译：《路易十四时代》，商务印书馆 1982 年 第 594 页。
- ⑧ 梁启超：《中国近三百年学术史》。见《梁启超论清学史两种》 复旦大学出版社 1985 年 第 111 页。
- ⑨ 参见裴化行：《利玛窦评传》 第一编 第七章“远东的人文主义” 商务印书馆 1993 年 第 133—152 页。
- ⑩ 利玛窦、金尼阁著 何高济等译：《利玛窦中国札记》 中华书局 1983 年 第 31 页。

第一章 中西文化交流史上的大事变

一、缘起

耶稣会人文主义

《新天主教百科全书》给“中国礼仪之争”的定义有三方面内容：一是士人祀孔，二是家人祭祖，三就是中西文中间有关基督教上帝的语义和语源学的争议，称“译名之争”（Term Question, or, Term Issue）。^①“译名之争”最早发生在耶稣会士之间。简单地说，就是在中文中如何正确地选用适当词汇来翻译“Deus”（神，上帝）一名。是用“天”“上帝”，还是用“天主”。关于此，在华的几十个传教士之间有分歧，开始了神学讨论。这讨论比北京和罗马之间的“中国礼仪之争”早了几乎整整一百年。

耶稣会的创始人罗耀拉（Ignacio de Loyola，约1491—1556）是一个典型西班牙气质的人。他出生于北部贵族家庭，当过宫廷侍卫，从过军，勇敢顽强，崇尚骑士风度。在一次与法国军队作战负伤后，决心为基督和圣母充当骑士。罗耀

拉的人文主义态度表现在他非常重视教育和人格训练。1541年,他用西班牙文写完了他的著名著作《神操》(Spiritual Exercises),1548年在罗马出版拉丁文本,成为后来耶稣会士的日修教材。这不是一本神学或宗教教材,其内容是一套在导师严格指导下完成的新生活方式的训练,目的是树立一种“神圣而无私”(Holy Disinterestedness)的处世态度。罗耀拉自己完成了良好的教育。1528年他进入巴黎大学,这一年后来成为新教领袖的卡尔文正好离开巴黎大学。在巴黎大学,罗耀拉有六个密友:皮埃尔·拉费佛尔(Pierre Lefevre)、方济各·沙勿略(1506—1552, Francis Xavier)、迭戈·莱内斯(Diego Lainez)、阿方索·萨尔梅隆(Alfonso Salmeron)、尼古拉·博巴第拉(Nicolas Bobadilla)、西蒙·罗德里格斯(Simon Rodriguez)。他们就是耶稣会的“七奠基人”(The Seven Founding Members)。他们在大学里的活动受到西班牙宗教裁判所的监视,被认为是非宗教性的结社活动。罗耀拉所作的确实是把文艺复兴中的个人主义和世俗社会的集体主义结合起来,带进了天主教改革运动。

受罗耀拉派遣,由葡萄牙国王约翰三世支持,方济各·沙勿略于1542年5月到达印度果阿,1549年进入日本,1552年12月3日死于广东海面的上川岛。^③方济各在完全没有基督教基础的印度教、佛教、儒家地区传教,运用的也是耶稣会的一贯的务实原则。他在印度与有学问的婆罗门种姓讨论天主教义,在日本与当时掌握最高哲学、文学等学术的佛教僧侣讨论教义。在日本,他经常被问:“汝教如独为真教,缘何中国不知有之?”^④他发现:文化发达的日本,对中国文化更加崇敬,便决定要去中国大陆,在一个东方文明国家填补天主教的空

白。方济各给东方教会留下的传统，明显地具有耶稣会特征，即注重世俗学问 如科学、哲学、文学、伦理学 用文化的手段传教 而不是单凭信仰修炼。方济各因为他东方教会奠基人的地位 被罗马教廷列品为“圣人”称“圣方济各”。“圣方济各”给早期的东方教会打上了耶稣会的人文精神印记。

注重人格训练 使耶稣会一开始就从事起文化教育。罗耀拉亲自创办了大量学校，最著名的是 1551 年创立的罗马学院，后来成为宗座额我略大学（Gregorian University）现位于梵蒂冈 Pilotta 广场 4 号，是天主教首席大学。到罗耀拉去世时 耶稣会共建立了 33 所学校 另有 6 所已经批准筹办。到 16 世纪末 他们有 245 所学校。^⑤这些学校为当时的欧洲提供了最好的教育。本世纪激烈反教的代表人物罗素也承认 耶稣会士“比别种教士宽厚慈悲。他们倾注全力办教育 因而牢牢把握住青年人的心。他们所施的教育在不夹缠神学的时候，总是无可他求的良好教育。他们传授给笛卡尔的大量数学知识是他在别处学不到的”。^⑥

耶稣会教育不单有明确的功利目的，而且有严格的社会人格要求。学校以国王和贵族的子弟为重点 目的不仅是要走上层路线 更重要的是强调人的自尊心。因为当时的理论认为 贵族子弟往往比较自尊。笛卡尔出生于法国都兰城（Touraine）的贵族家庭。利玛窦的父亲做过教皇国的玛彻拉达（Macerata）市市长和省长。^⑦上海的开教者郭居静是意大利“名门旧族之后”。^⑧挑起“中国礼仪之争”的龙华民也是“贵家子”。^⑨徐光启的朋友熊三拔是“那波利国莱切城名族之裔”。^⑩后期耶稣会杰出人物汤若望更是德国天主教历史上的大族。^⑪耶稣会传记作者强调他们的贵族身份，从侧面证明他