

愛因斯坦的宗教觀

並論基督教上帝的位格與自由

文/范姜群健 文

其實愛因斯坦對自由的態度往往模稜兩可。當他心情輕鬆時，他歡喜說廣義相對論是一個人心智的自由創作；當他嚴肅時，他相信宇宙萬物(包括他自己發明的方程式)是自然律不可避免的結果。

不可知的態度

初中時，當我的物理興趣開始萌芽，我讀到愛因斯坦(Albert Einstein)的文章〈我心目中的世界〉(The World as I See It)(註1)。他以質樸而深刻的文詞表達他的世界觀，有如莊嚴優美的音樂，餘音繞樑，至今不絕于耳。

愛因斯坦是廿世紀偉大的物理學家，提出相對論，改變世人對時空的看法，並對統計力學和量子物理作出重大的貢獻。

他也是一個富有宗教情懷的人。他認為奧秘感是科學和藝術的共通泉源，此奧秘感從面對浩瀚的宇宙及其和諧的結構和規律，油然而生的敬畏驚奇(Awe)和謙卑(Humility)之情。“敬畏”因為體認到和諧秩序所顯示的高超精神(Spirit)和智慧(Intelligence)；“謙卑”，由于人對宇宙奧秘的認識實在微不足道。

奧秘感不是因為不可知性，乃是因為可知性。愛因斯坦說：“合理性(Comprehensibility)乃是宇宙永恆的奧秘。”區區之人有幸掌握了些雖不完備卻真實的科學知識，這些有限的知識向有心的人指出無限的真理。愛因斯坦認為此種奧秘感是科學研究的深刻動力。他稱之為宇宙性的宗教(Cosmic Religion)。

但愛因斯坦強調此奧秘感與靈修的神秘主義(Mysticism)無關，因他不相信個人與上帝的交會契合。他認為知識來自感官與推理，啟示性的知識並不可能，因此他對上帝(God)抱著不可知(Agnostic)態度(註2)。宇宙萬物已經顯出上帝偉大的心智和設計，再沒有別的啟示了。

宇宙對愛因斯坦而言，似乎分成可知的形而下層面，和不可知的形而上層面：前者是宇宙的外在表相，感官所及的物質世界，是知識的領域；後者是宇宙的內在精神面，超乎人的理解力，是藝術和宗教的領域。

但愛因斯坦並非主張二元對立的宇宙觀。相反，他的科學思想和目標一直都是統一性的物理理論。他的看法密切地呼應十七世紀偉大的猶太哲學家史賓諾莎(B. Spinoza, 1632-1677)的哲學思想。史賓諾莎的哲學思想，影響了愛因斯坦的宗教、人生觀，是愛氏一生一讀再讀，衷心仰慕的哲人。因此在此需

要佔用一些篇幅討論其思想。

史氏之“自然”

簡而言之，史賓諾莎認為物界與心界乃一體兩面，此統合体便是“神”，又叫“自然”。“自然”是“神”，“神”是“自然”(註3)。

但是“自然”有二意：一是能產的，生生的自然，就是永恒無限的創造的實在。二是被產的，所生的自然，就是形形色色的現象和歷程。

與神等同的當然不是後者，而是前者，暫稱之為“大”自然。神的本質 (Substance)--宇宙中唯一的本質，史氏定義為“圓滿自在”(Substance is which is)，是一切存有 (Being) 的根源。

這令人想起舊約聖經《出埃及記》所載，上帝向摩西自我啟示說：“我是自有永有的”(I am that I am)。只是史賓諾莎的神沒有位格也沒有意志，不會自我啟示。

史氏認為神有無限多的屬性 (Attributes)，超越感官表象的世界，卻不是“超”自然的，因為“神是萬物的內在原因，不是外在原因。萬物皆在神之中”。

史賓諾莎提出“神是唯一本質”的一元論，是要消除笛卡兒 (Descartes) 形上學裡心物兩立的二元論。本質唯一，永恒而普遍，其心性、物性則顯為在空間裡不同的個体和部份，以及在時間裡的變遷。知識的目的就是要超越表象直達終極的真實。

史氏根據的是哥白尼 (Copernicus) 和伽利略 (Galileo) 以來的機械決定論，並用數學來表達完美的自然律。且他認為，不只是自然科學，心理學和倫理學也應該採用邏輯推理的公設 (Axiom) 系統，以歐氏 (Euclid) 幾何系統為範本。于是他將決定論擴充到心靈意識的領域：一切皆由萬有全体，就是神，唯一地決定。

從心物一元論，史賓諾莎又推論出芸芸萬物，莫不有生機、意識，只是程度不同，並且“神的心即散遍空間時間的一切靈性，即瀰漫宇宙的意識賦予世界以生命的”。

在他的一元論裡，不僅心物之別被超越，個別的对象和意識也被超越了。一切歸根于萬象之流裡，潛在的自然律和終極的實在，就是神。

他的一元論預示了現代場論物理所帶來的形上學視野。廿世紀的傑出的數學物理家維爾 (H. Weyl) 曾表示近似的觀點：“The world just is; it does not

become.”愛因斯坦則說：“過去、現在和未來的區分只是揮之不去的幻象。”時間和變化被視為虛幻不實，不再有真正的意義。

非人格式上帝

同樣的，愛因斯坦不相信具有人格式(Personal)的上帝(註4)，認為這是以己度神，以人的形像造神。他說：“造物主奧義難明，其實並無惡意。”他認為人對神的了解，極為有限而不完美。深奧的真理(奧秘)引發深刻的美感和仰慕，乃是一種宗教情操。因而宗教和科學、藝術同源。但“真”與“美”兩價值可提昇到宗教層面，道德和善惡則不然。愛因斯坦與史賓諾莎的上帝，與人類的意識價值生活沒有雙向的關連。愛氏認為道德的基礎不在於天啟而在於對人性的理解，其價值由感情動力的深度來衡量。道德屬於人性範疇，與上帝無關，也不具有神聖(Divine)意義(註5)。因愛因斯坦的宗教觀不包括“善”的範疇。

因著不相信上帝會向人啟示有關善惡價值的“真理”來指引人生，他自稱“I am a religious non-believer”(註6)。

在此有兩件事值得注意：首先，愛因斯坦斷然拒絕無神論及唯物論(註7)。其次，雖然道德對他而言無關神聖，他卻認為道德的實踐是最重要最有價值的事，超過科學研究，不僅因為人類的存亡絕續仰賴它，也只有道德能賦予生命以美和尊嚴(註8)。

依我的推想，愛因斯坦的宗教觀是根據其認識論(Epistemology)：宗教的對象，上帝，就是“大自然”(包括外在的物質與內在的精神面)，只在和諧的規律和秩序裡顯露出來，並不直接向人啟示，唯有藉著實驗和邏輯思維才能把握，這是知識的範圍。

宗教本於奧秘，就是關乎上帝的終極真理。奧秘的客觀/外在/物質面是可知的。在人的知識裡不完美地展現出來；奧秘的主觀/內在/精神面是不可知的，人感受為美。最崇高的藝術總是反映宇宙的內在美(Inner Beauty)。

此種神聖的美也是科學研究最深刻高貴的動力與指引。相對的，“善”和道德的實踐雖是人類最有價值的事，卻單屬人性，不在神性的層面。在愛因斯坦的價值體系裡，由上帝一端來看，其次序是真、美、善；由人一端來看是善、美、真。

其實“自然”照字面涵義來說，並不違反聖經裡上帝名字的精神。上帝向摩西自稱I am that I am，是一個永恆的肯定；“I am”不就是“自然”字面上的意思嗎？只是“自然”一詞把上帝“客體化”(Objectification)了。聖經裡的“I am”則彰顯了上帝的位格、權能和自由。

這主体性的自由是超自然的，超越文化的。其在具体情境下的實現，則是發自現在，指向未來，帶著目的性，亦不被過去所束縛。人無法以理智捕捉上帝，卻可以在主体性的相遇中認識他。

從我們逃至它

愛因斯坦的宇宙性宗教讓我想起舊約的智慧文學(例如《箴言》第8章)和《詩篇》(例如19篇)，對造化大工的讚美。只是聖經藉此指出一位自我啟示的上帝，愛因斯坦則反對有主体性的上帝。他自承其科學事業是A Flight from "We" & "I" to "It"(從“我們”和“我”到“它”的逃跑)，也就是對人的意識的逃避。

愛因斯坦的宇宙觀最令人不解的是，他始終一貫的決定論。他認為人的思想情感和行動皆非自由，而如天上的星宿一樣，遵行一定的因果法則(註9)，完全是自然的產物。他引用十九世紀悲觀哲學家叔本華的見解說：“人可以任意而行，卻不能隨心所欲。”(A man can do what he wants, but not want what he wants.)(註10)

于是他說：一個人的道德價值不在乎其宗教信仰，而在乎他一生中從大自然裡所吸收的感情動力(註11)。值得一提的是，他的絕對決定論在物理學上，便和量子物理學的基本精神相衝突，因為不確定性是後者的基本原理(註12)。

我認為基督教的信仰與史賓諾莎和愛因斯坦的宗教不同，可追溯到對於“自由”和“位格”(Personhood)的看法。“自由”和“位格”是互補共存的兩個觀念，如果上帝沒有位格和自由，人和萬物也沒有真正的自由，宇宙的終極便是決定論。

愛因斯坦曾說：“我最想知道的是，上帝能否創造另一個不同的世界；還是邏輯的必然性完全取消了選擇的餘地。”(註13)基督徒會很自然回答：上帝當然有創造的自由。人照上帝的形像而被創造，也被賦予某種自由；同時，人格在卑微的層次上反映神的位格。

這個信念一方面叫人謙卑虛己，另一方面又加深人性的價值，並賦予穩固的根基。

以基督教的信仰來看，自然萬有並非自有永有，而是一個Contingent Cosmos(偶發性的宇宙)；邏輯理性也不是獨立自足，而是開放的系統。兩者皆在上帝的權能之下，他以權能托住萬有。

微積分的發明人之一，德國的數學家哲學家萊布尼茲(Leibnitz, 1646-1716)曾說：“最根本的哲學問題是：何以竟然有東西存在？”尼采這位宣稱上帝已死(在現代人的世界裡)的哲學家指出一個事實：“(現代)人予取予用卻不問

誰在那裡供給。”

宋朝文學家蘇軾在他的《赤壁賦》裡以優美的文筆表示近似的看法：“惟江上之清風，與山間之明月，耳聞之而為聲，目遇之而成色，取之不盡，用之不竭，是造物者之無盡藏也。”

公元一世紀時的使徒保羅則說：“創造宇宙和其中萬物的神，既是天地的主就不信人手所造的殿，也不用人手服事好像缺少甚麼，自己倒將生命氣息萬物賜給萬人……其實他離我們各人不遠，我們生活動作存留都在乎他。”（註14）

其實這就是基督教創造論的基本涵義：宇宙萬物並非獨立自主，而有所屬所本，是造物主自由的作為的結果。自由是創造和創新的基本條件，也是主体性的本質。然而主体性和自由只能經歷和感受，超乎語言之外；只有可重複可模仿的事項，才能以邏輯理性解釋。然而自由不能模仿，生命歷程無法重複。但勉強說來，自由可定義為在繁複的可能性中選擇並實踐的能力。自由包括超越必然的因果環節，並且帶著探索、選擇和創造嶄新的價值和意義的目的性，不是空洞無內容的能力，有別于虛無主義式的自由。

孤獨之無根存在

人性除了情、意、智，還有意義的層面。這反映在人生都在尋求、創造意義並在意義中生活。是意義的實踐與完成，就成了價值。情感並非像愛因斯坦設想那樣，源于自然的盲目動力，情感經由意義和價值的選取來調節。

理性也不是獨立自主的大腦機能，在最關鍵的時刻是意義指導理性的運用。意志不是無依無恃的自由，意志的自由與生活行動的意義相隨。人的意義性最後導出人生的歸屬感和目的，從而規劃人生的路徑和方向。

所以十七世紀的法國數學家和神學家帕斯卡(Pascal, 1623-62)說：“The heart has its reasons that reason does not know. (心靈的理由是理性不理解的)”指出意義超乎理性的事實。

有趣的是，意義和自由都不存在于身體的組織器官裡，是科學儀器測不到的，卻是每個人身上活生生的事實。像藝術品一樣，我們在生活行動中營造意義，但意義有其法則，不是人可以隨意操作捏造的。

如果依據中國古代的哲學思路，意義存在于天地之間；如果根據基督教神學的推論，生命的意義則在于神人之間。如果否定了神和人的位格和自由，也就否定了人生的意義和價值，否定了人與上帝交會際遇的可能和盼望，人就成為了天地間孤獨無根的存有。

我相信一切造物在不同程度上，以不同方式，反映造物主的作為。尤其是人，且能參與分享造物主的自由。然而人的自由和主体性，不是獨立自主的 (Autonomy)，而是開放的(註15)，Contingent(偶發性)的。因為從基督教的觀點來看，兩者皆是上帝自由地賜予(註16)。

我相信：有意識的生命(尤其是人)，在宇宙歷史中的出現，顯示自然因果網絡不是封閉的。自然不僅在演變演化，而且有出乎意料的跳躍和嶄新的表現。這是宇宙中的新事，所以叫作創造。自由的意識生活是世界持續不斷保持開放的主要證據和管道。人作為一個開放又主動的參與者，更可以擴充世界的開放性，將之提昇至意義和價值的層面。

史賓諾莎受當時盛行的機械論的影響，把自由定義為獨立自主 (Autonomous)，不受外力的左右。其實人非孤島，活在歷史文化的情境裡，活在意義和因果的網絡中，不能脫離周遭環境的影響。

只有上帝是絕對地自由。在這點上我們可以接受史賓諾莎的看法：“人往往只察覺自己的慾望和意願，卻不明白造成它們的原因。”聖經則說：“我所做的，我自己不明白。”(註17)這就是所謂的無明、愚昧和捆綁。但對於不自由的自我覺悟，是自由的開端。人性之可貴，就在于超越環境的限制。

這也呈現在主体-客体相對的認知的結構中。主体和自由不是生理機能的附帶現象。但因為不是絕對獨立自主，人的主体和自由便具有吊詭性，上不在天，下不在田，人生的奧秘和困境往往與此有關。

笛卡兒的困境

笛卡兒哲學的困難處，在于他假定主体乃是孤零零的，傲然獨立于天地之間，它的存在只能自我確認。所以他說，“我思故我在”。基督教神學則說：神在，故世界與我同在共存。

如果笛卡兒的哲學出發點是一個錯謬，則史賓諾莎的處方(一元泛神論)，也是得不償失。其基本缺失是，以本質(Substance)論上帝，有物化、客体化上帝的危險，所以他才會對理性有十足信心，並以幾何式公理系統來推論上帝、宇宙人生，而導出自然整體的決定論，及人所剩餘的自由只是不抗拒天命之論。

基督教的上帝則是自有永有，自由自在，因此與其以存有(Being)論之，不如以“自由”論之。所以聖經說“上帝是靈”：“主的靈在哪裡，哪裡就得以自由。”(註18)

其次，若把主客相對的區分一筆勾銷，則價值判斷就不可能，自然便是至善至真，因為凡存在的都是合理的。若沒有某種超越的立足點，則眾說平等林立

(包括一元泛神論在內), 皆是自然的產物, 也就高下難分。(註19)

因此主體與客體的相對區別, 不必是哲學或神學上的缺陷, 只要其間沒有不能超越的鴻溝。

基督教的信仰指出人和萬物同源自上帝, 共生共養, 同時上帝與造物有愛的關係, 而自由和位格是愛的基本條件。上帝對人的愛的表徵之一就是賦予人自由的主体性, 因為在人的意志行動上, 上帝必須自我限制權力和自由。

同樣的, 物質世界遵循一定的規律, 也是造物主自我約束的結果。因此創造也是上帝的虛己的(Self-Empty)自我掩藏, 好讓世界有理可循, 人在其中, 可實踐上帝賦予的自由, 履行管家的責任。

物質世界的擬似獨立自主, 來自可理解的規律秩序; 人的擬似獨立自主, 來自人對自由意志的誤會。愛因斯坦看出後者的虛幻, 卻堅信前者的確實。

史賓諾莎認為要破解自由意志的迷思, 必須靠真知以及對上帝的理性的愛。基督教則認為人性的枷鎖是罪, 包括假我的面具, 與真我, 與上帝的疏離。其實聖經不關切人是否有哲學上所設想的自由意志, 聖經強調自由的基本前提, 在於順服神的旨意, 參與在神裡的更高的自由。因為根據聖經記載, 人在起初所賦予的自由裡, 選擇了自主以獨立于上帝, 人因此與上帝、與真正的自我疏離, 成了罪的奴僕。就像意義和自由存于神人之間, 罪與捆綁則存于神與撒但(罪的權勢的人格化身)之間。罪在人性裡表現為假我, 老我就是所謂的“肉体”(Flesh)。罪性佔據遮蔽真實的自我, 所以稱“假”; 窒息內在生命的成長, 造成靈性的萎縮, 所以稱“老”; 它又往往與盲目的情慾衝動相隨, 所以稱“肉体”(註20)。

所以基督教講的是虛己順服, 與神和好, 以找回真實的自我, 得到真正的生命, 作“新人”。這並不是自我否定, 或敵視自己的身体(Body), 正如罪與死相連, 自由與生命也分不開。

君子自強不息

聖經記載, 在創造之初的美善裡, 人“自由地”選擇了違背上帝的誡命, 從此, 罪成了人生活與生命中的元素與事實。雖然如此, 上帝並不棄絕人, 反而主動向人啟示他自己, 所以聖經說“上帝是愛”。

上帝藉著耶穌基督, “道成肉身住在人中間”。然而, 耶穌終於被人釘死在十架上, 這就是人與上帝為敵的證明和代價。但上帝的愛和救恩, 不止于犧牲和赦罪。上帝在復活的基督裡, 為我們預備了寶貴的應許和盼望, 是作神的兒女, “得與上帝的性情有份”(註21), 就是永生。

因此，基督不只是要把上帝的國度帶到人間，更要把人性提昇到上帝裡頭；在神聖的關係裡，人性才能聖化。人與世界所有的造物，才能一同“指望脫離敗壞的轄制，得享神兒女的自由的榮耀”（註22）。

於是基督徒“蒙召是要得自由”（註23）。但聖經提醒我們，在基督裡的自由不是要恢復起初在創世紀伊甸園裡的自由。乃是脫離罪惡的捆綁，以基督的心為心，“心意更新而變化……察驗何為上帝善良、純全、可喜悅的旨意”（註24）。並作神的僕人和後嗣。

藉著基督與神和好，與神為樂，生命便呈現了新的意義，就是活在聖經所說的“義”(Righteousness)裡。這樣，基督教就消彌了愛因斯坦的價值範疇中“天人二分”的局面。

其實愛因斯坦對自由的態度往往模稜兩可。當他心情輕鬆時，他歡喜說廣義相對論是一個人心智的自由創作；當他嚴肅時，他相信宇宙萬物(包括他自己發明的方程式)是自然律不可避免的結果。同樣的，史賓諾莎有時並不完全否定自由，只是認為自由並非超脫因果，乃是超脫偏執的熱情和衝動。人應竭力靠著理性勝過妄念偽見。順天知命，就是自由了，也就是道德生活的終極目的。像尼采哲學中的理想人生態度“凡是必然的，都無傷於我。愛命運是我本性中的精髓”史賓諾莎的一生幾乎是這種精神的寫照；他以不卑不亢的態度面對人生的苦難，坦然接納早逝英年，雖然他所隱約宣示的，還是一種消極被動的自由，他的人生卻不乏基督教的精神。

最後，我想強調基督教所啟示的有位格的上帝並非像愛因斯坦所說是以人類自我為中心所投射出來的構想。聖經說“自從造天地以來，神的永能與神是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。”（註25）也就是說，關於上帝的理性知識的確是根據自然的造化而設想推論來的；人是萬物之靈，人的道德，意識生活更進一步反映神的心智。所以十八世紀的德國哲學家康德(Kant, 1724-1804)說最叫他心生敬畏的兩件事就是頭頂上的星辰(自然律)和心上道德律。道德律隱含著人心的道自由；自然律也隱含著造物主的創造自由。易經所說的“天行健，君子以自強不息”也表達類似的觀點。（註26）然而罪性和罪的權勢，往往扭曲了人對上帝的認識，所以聖經說人非藉著信(faith)不能來到上帝面前，但信心要求理解，理解要求信心，兩者並不衝突；何況創造的美善(包括人的理性，情感和意志並沒有完全被罪抹滅，否則人與造物就不值得拯救。因此從造物推想造物主，要往上推，而不是往下推。

沒有一個人可以老老實實地否定人的主体性和自由，而不陷入自相矛盾。而且不僅無法否定它們的存在，也不能否認它們的價值。從它們來推想上帝的永能與神性，則上帝應有超人性的主体和自由，而不是無人格，無自由。

無人格自由的神觀，把神降格，是一種“人手所造”的偶像，與唯物論沒有本

質上的區別，有價值的信仰不可能建立在這樣的神觀上。□

註解：

本文有關愛因斯坦的部份主要根據他自己的科學著作和兩本非科學性的選集：

“Ideas and Opinions”(Bonanza Books, 1988)及“The Expanded Quotable Einstein”(Princeton University Press, 2000)。以下，前書代號為IO，後書代號為QE。Max Jammer寫的“Einstein and Religion: Physics and Theology”(Princeton University Press, 1999)是一本探討愛因斯坦宗教思想的專書，可惜筆者無暇參考此書，除了自認不夠用功，唯一的藉口是如此較容易保持自己的觀點，有興趣的讀者，可以自行比較。坊間有一些新書發掘愛因斯坦的私生活，與本文出發點不同。筆者相信愛因斯坦的宗教思想，是從他畢生努力的科學事業發出的心聲，不必因為他私人生活如何而懷疑他思想的真摯。

本文完成以後，筆者驚訝地發現德國神學家Ernst Troeltsch(1865-1923)曾以類似的觀點(自由和位格)分析基督教信仰，讀者可參見他寫的“The Christian Faith”(Fortress Press, 1st English Edition, 1991)

1. IO, pp. 8-11
2. QE, p. 207, 216, 217
3. QE, p. 203不同於印度教式的泛神論。
4. 雖然他不信人格式的上帝，卻有時使用一些擬人化的方式和字眼來指稱上帝，例如：creator, the Old One, 他也曾表示他想知道上帝的“思想”，他認為上帝不擲骰子。所以，本文用具有人格性的詞“上帝”來翻譯他的God。
5. IO, p. 40; QE, p. 294
6. QE, p. 218
7. QE, p. 214, 216
8. QE, pp. 294-295
9. QE, p.204,209
10. QE, p.351
11. QE, p.315

12. 提出機率波而為量子力學奠定基礎的德國物理學Max Born經常表示他很高興他的機率波觀點解救了“自由意志”，免於決定論的災難。不過，不確定性只是自由的必要，但不是充分條件。

13. QE, p.221

14. 聖經《使徒行傳》17:24-26

15. 聖經《希伯來書》4:13“並且被造的，沒有一樣在祂面前不顯然的，原來萬物在那與我們有關係的主眼前，都是赤露敞開的”。

16. 聖經《詩篇》8:3-5“我觀看你指頭所造的天，並你陳設的月亮星宿，便說人算什麼，你竟顧念他，世人算什麼，你竟眷顧他。你叫他比天使微小一點，並賜他榮耀尊貴為冠冕”

17. 聖經《羅馬書》7:15。

18. 聖經《哥林多後書》3:17。

19. 後現代主義的價值相對論也面臨同樣的困難：既然所有的論點都是社會文化的建構，則後現代主義也不例外，只是西方後現代社會的產物，又何能以之批判其他的價值體系呢？

20. 肉體不能與身體(body)相混。前者指情慾衝動；後者是上帝美善的創造。《羅馬書》6:14“將自己獻給上帝，並將肢體作義的器具獻給上帝”。《哥林多前書》6:19-20“豈不知你們的身子就是聖靈的殿麼？……因為你們是重價買來的，所以要在你們的身子上榮耀上帝。”我們得著神兒女的名份的實質，就是“身體得贖”(《羅馬書》8:23)。

21. 聖經《彼得後書》1:4。

22. 聖經《羅馬書》8:21。

23. 聖經《加拉太書》5:13宗教改革的神學家馬丁路德(Martin Luther, 1483-1546)曾這樣解說基督徒的自由：“A Christian is a perfectly free lord of all, subject to none; A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all.”

24. 聖經《羅馬書》12:2。

25. 聖經《羅馬書》1:20。

26. 相對於儒家注重人的主體性，莊子則以“自由”的觀點發揮老子所指不可名

狀的大道。18. 聖經《哥林多後書》3:17。□

作者任教於美國加州大學戴維斯分校數學系。□

□

