



中国文化新视域

The New Horizon of Chinese Culture

Yeung Hing kau

杨庆球 著

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化新视域 / 杨庆球著. — 昆明: 云南人民出版社, 2011. 4
ISBN 978-7-222-07600-6

I. ①中… II. ①杨… III. ①中华文化—研究 IV. ①G12

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 070780 号

著作权合同登记号: 图字 23-2010-034

本书原由三联书店(香港)有限公司以书名《中国文化新视域》出版, 现经由原出版公司授权北京沙漠江河文化发展有限公司与云南人民出版社合作在中国内地出版发行。

责任编辑: 张晓岚 林 劲

责任印制: 洪中丽

书 名	中国文化新视域
作 者	杨庆球 著
出 版	云南出版集团有限责任公司 云南人民出版社有限责任公司
发 行	云南人民出版社有限责任公司
地 址	昆明市环城西路 609 号
邮 编	650034
网 址	www. ynpph. com. cn
E-mail	rmszbs@public. km. yn. cn
开 本	660×965 1/16
印 张	12
字 数	113 千字
版 次	2011 年 6 月第 1 版第 1 次印刷
印 刷	北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
书 号	ISBN 987-7-222-07600-6
定 价	29. 80 元

代序

我对基督教没有研究，杨庆球博士让我为本书作序，甚为惶恐。然而，庆球为至诚君子，对其所托不可以推却。倒不如就把领受这一任务作为一个学习的机缘，藉此得以增进对基督教的了解与认知。由是心理负担尽释，欣然答允。

读毕全书，果然获益匪浅。看得出，庆球博士本书的立论宗旨，在于寻找基督教与中国文化在精神追求上的契合与融通。我的感觉，他的努力无疑是富有成效的。在“宋儒与基督教宇宙论的比较”一章中，他揭明中国传统的宇宙论，较之于西方特别是近代以来的主客二分的机械宇宙观，更契合于基督教的创生意识。此即甚有见地。在“幸福与自由：中西伦理观比较”一章中，庆球博士分别讨论了伊壁鸠鲁的自我快乐主义、康德的道德形而上学、孟子的良知学说与祁克果的绝对真理论，以作为神学家的祁克果所确认的道德主体与绝对真理统一的观念，与作为儒学的代表人物孟子尽性知天的观念更相接近。此说亦甚有所得。在“王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪”一章中，庆球博士直称，阳明的致良知说较之在农民革命后悲观态度的路德，其展示的成圣之路更为直接与彻底。此文显示了作者对中国文化的深入契悟。在“肉身成道：儒家与道教的救赎论”一章中，庆球博士的下属判释尤寓深意：

儒家的救赎在于个人成圣，“尽性知天”，有一种哲人寂寞的情怀，知其不可为而为之。但儒家的心灵仍是向天开放的，以己力坚持不断实践天命。道教强调仙之可为，人生可克服自然环境，破生死，求长寿。儒道两种救赎论有共同的起点，终点却不相同：儒家落在今世的尽头，道教落在永恒的现世。基

佛教的救赎则先否定现世又重建现世，现世销化后重现原初创造的美好，现世得到更生（transformation）而永恒。三者都排除了希腊二元主义的灵肉分割，肉身成道成为终极关怀。也许，这便是中国人心灵所共同企盼之所在。

读毕庆球博士此论著，无疑可以让我们感觉到东西方的古代心灵有着基本的相通处：人们都毫不怀疑地认为要从生生不息的大宇宙中寻找人的生命的源头，确认个体自我与宇宙的相通性；都相信人间现世的生活秩序只有上溯于宇宙的和谐创设，才可以获得它的正当性；而每个人就在与宇宙的相通中得以不断地超越，不断地提升；藉着这种超越与提升，古人培植起并成就了充满激情、想象与活力的浪漫精神和对事业的无限忠诚与投入的献身精神。审视近代以降的社会，由于主客二分和我他二分的强调，其思考的起点与终点便不得不落在“我”上。然而我是谁？我以外的世界是怎么回事？从我出发，怎么与他人发生沟通，建立起联系？我是主体，他人又是什么？主体又怎样可以与自然界建立起联系？等等。这些构成近现代哲学的热点与难点从而争论不休的问题，对于古人来说何曾成其为问题？当然，我们不必要过分武断地说现代社会多么不足取。但是，面对当今由于粘滞于“我”所引发的种种困扰，读一读中外古典文献及包括本书在内的相关研究著作，亲身感受一下古代圣贤无限开阔、不断上扬的精神气象，也许我们可以获得另一种生命情调吧！

冯达文

2004年1月19日

于广州中山大学宗教研究所

谈杨庆球博士及其著作

认识杨庆球已有三十年，大家同在中文大学哲学系读那深不可测而又不实用的智慧学问。哲学系的同学们一般十分狂傲，上课时都口沫横飞地表达自己的观点，以为是“天下第一剑”。独是庆球总是很谦卑老实地坐在后面，自足地微笑，不自我表现。

基督徒在哲学系是稀有动物——有部分在理性思想冲击下，还是变成濒临绝种的动物。难得有庆球和我是死不向世俗投降的信徒，还要用所学的各种知识，去处理神学和护教学上的问题。后来我们参与学校团契的同一个小组，一起查经和祈祷，发觉他上课时虽不太说话，但却非常深入地思考哲学和神学问题，而且读书很渊博。更重要的是有非常深远的属灵追求和委身。

大学研究院毕业后，各散东西，十多年后在渥太华再相会，已是四十多岁的成年人了。那时他刚在英国读完博士课程，但论文在通过程序上受到一些阻难。记得他并无紧张或埋怨，而是非常平静地将这一切困难交托给上帝，认为不论成败，均非终极的人生归宿问题，他既已明白了生命最终价值，博士学位就只是次要的东西。见他这种释放在自在，知道他在灵性上已进到更高的境界了。

庆球后来成功取得博士学位，并到中国神学研究院任教，见他一篇一篇论文发表，一本一本书出版，做学问非常细致，研究十分深刻，在神学和中国哲学上，功力颇为到家，可见他虽用了多年精力去牧养教会，但在学术研究和学理思考上，从未停止过反省。

见他从前著作中对王阳明、黄宗羲的探索，不论在材料应用或哲学理念的掌握上，都十分严格整齐。将中国哲学与基督教神哲学家的比较，开创对话的新平台，成功地打开基督教思想与中国哲学之通路，这是在中国神学上的一个创新，也是一个亟待开发的领域。

中国哲学在文化上模造了中国人的心灵和世界观，是中国神学必须认知的重要领域，而中国基督徒学者研究神学的人颇多，但能掌握中国古代典籍及哲学精神的，却是凤毛麟角。一些基督教神学工作者，以神学高人一等的心态，对中国文化和哲学做搔不到痒处的批判，反成为中国学界的笑柄。

中国哲学是一严肃而有价值深度的学问，华人神学界对之的轻忽态度，和几乎无知的处理，令人焦急。回顾西方教会的教父（Church Father）时代，有很多属灵而有学养的基督徒教父，如：俄利根、革利免、特土良、奥古斯丁等。深入消化希腊罗马的哲学文化，创造了伟大的神学体系。现在中国教会到了第二世纪，理应是进入中国教父神学的时期，可惜中国神学界仍停在重构西方架构的地步，好些神学思维差不多等如翻译或跟着西方思想重讲一遍。这是不够应付中国教会大增长年代的。

西方神学是回应希腊罗马及近代启蒙运动的挑战，而创发的基督徒反省，其力量是在西方处境中表扬。但单靠西方神学，并不能适切面对中国文化的脉络，当大量中国本土的人信主时，华人教会在神学反省和宣教要求上，均须回应由中国文化处境带来的问题。而当今中国文化的深层结构，又紧紧扣着五千年的思想和文化，现在，孔孟老庄和佛学已在中国大复兴，且进入教育体制中，面对这新处境，中国基督徒必须展开对中国神学的思考，才能回应新时代中国教会的需要。

今日中国已有很多基督徒，土生土长在中国社会与文化背景当中，神学反省若想有适切性，必须深入到中国人心灵所面对和思考的问题中，用圣经去解答中国人的问题，并提供转化更新中国文化，走向后现代的远景。用中国人心灵去消化和表达信仰，基督教才能生根中国，这是中国教父神学的重要尝试。我自己也在此作了三十年的反省，先后从“恩情”、“境界”及“既济未济”等三大理念上，构作中国神学的架构。并以“感通”概念贯串之，以“三位一体”的上帝之“感通恩情”，来探索中国神学之路。同期也有几位华人神学思想家在反省中国神学问题，庆球是其中一位很仔细研究的学者。

抽离文化处境的神学很容易讲，把加尔文的《基督教要义》或神学课本的巨册系统神学翻成中文，不断在课堂中重讲就可以了。但进入文化处境，直接与中国学界最有思想和影响力的人对话，那就需精深的学养、宽厚的灵性及极大的勇气，在学术、文化及宣教的前线奋斗。

庆球就是华人神学界中少数在前线上，积极思考中国文化与信仰关系的人。他最新的这本书，我一读下去就不能释手。每一篇文章，都有一个神学与哲学的交叠主体，在这主题下探讨中国的观点与西方神哲学的观点，最后综合出一批判反省，而尝试融合基督信仰与中国思想，提出一个合理的理论出路。我最欣赏他写《天上人间：末世、千禧年及乌托邦的追寻》一篇，论前人所未论，实是佳作。

最后一提，庆球背后有一位贤良的太太朱丽娟，在大学时期，丽娟已是非常爱主的活跃基督徒，为人十分温柔纯良，是年轻姐妹的典范，如今既是杨“教授”的太太，也是庆球“牧师”的师母，是庆球治学和牧会成功的后面支柱，庆球还有一个可爱的儿子，一家都顺服上帝，也蒙其祝福。

梁燕城

2004年3月3日

于加拿大温哥华文化更新研究中心

自序

本书并非要建立本色化神学，也不是一个完整的中国文化与基督教的比较。几年前有一个计划，当时正在撰写《成圣与自由：王阳明与基督教思想的比较》，我发现文化是一个生活的生命体，很难截取某部分比较，然后下结论说甲比乙好或乙比甲好。例如比较两个人的生活，你会发现生活的表面可能有很多不相通的地方，例如饮食习惯，阅读兴趣等。但他们的心灵总有共通的地方，例如：何为美？何为爱？他们看古诗《孔雀东南飞》会一同落泪；他们欣赏黄石公园的地质奇景会一同赞叹大自然的鬼斧神工。他们会进求改善居住环境；也会望子成龙。人的心灵有向上的奋发，也有美善的光明面。有这些共同的因素，人类始能忠诚合作，融入世界文化。

要比较两个人的生活，不能只从表面现象入手，要比较他们背后的理念，他们崇高的理想。我们不是否认人有罪性，也不是故意掩饰人的丑恶，这不是人本有的。上帝创造人的时候，人是美好的，堕落是后来的事。我们深信上帝的美善仍残存在人的心底。当人自省的时候，那种美善便会浮现，无论如何微弱，它都是来自上帝的性情。

人类文化的发展留下很多罪恶，如：历代的战争杀戮、尔虞我诈等，但这不是人类希望得到的。人类一旦安静下来，他们的良知会教导他们追求美好的事物，这些美好的事物慢慢沉淀而成传统。中国文化有很多令人惋惜的地方，但每一个时代都有先贤先哲经过反省而提出批判，去芜存菁。这种反省的深度随着西化加强。今日的中国人仍在反省，因为我们相信中国文化不是僵化的死物，而是继续生长的生命体。

研究人类文化者，有称为共时性（Synchrony）及历时性（Di-

achrony)。共时性的理论否认文化的共通性，拒绝承认有整体意义的人类文化。文化只有民族的“个性”，而无人类的“共性”。文化发展的过程虽然有阶段性，但只是民族文化自己的阶段，与其他文化无关。也就是说，一种文化一旦形成，就是自圆自足，自生自灭，印度文化与中国文化无关，中国文化也不必考虑西方的问题。现代一些较小的文化群体，为了保存自己的特性，强调自己的“传统”，拒绝外来的“同化”，都有这种强烈心态。

历时性的理论刚好相反，强调文化的纵向发展，认为人类文化的发展过程是由低级形态到高级形态。先进民族走过的路，落后民族也会跟着走。这种文化理论肯定文化的共同特性，相信人类有共同理想，有共同价值判断，人性相同，各民族走的路始终是一样的。这点也是世界文化的基本理论。

基督教相信上帝从一本创造万有，人的本心本性有共通的地方，儒家相信良知人人具备，人与万物同体。这种共通性使人类有能发展一种世界文化的可能，基督教有一套独特的信仰，它在历史中发展，需要文化的载体使它生长。上帝在希伯来文化中启示他自己，在希腊文化中阐述他的救恩，基督教在不同的文化载体有不同的生长情况，但作为启示的核心是不变的。中国文化是一种载体，我们很难用人的方法把基督教从西方文化分割，然后把“纯正”的基督教移植过来。文化是一个生命体，当基督教在西方文化生根成长，它与文化载体不能硬性分割，我们可以做的是让基督教在中国文化载体中继续生长，它的核心部分在新的土壤重新滋长，某些非核心的西方元素在新的文化载体中自然消灭。

如果文化的发展是历时性，基督教、西方文化、中国文化有他们互相激荡的地方，中国面向世界，基督教面向中国，西方文化可能是两者的共同载体。西方文化也不是固定僵化的物体，它也不断吸收新的滋养，我们相信人类共通的美善，在不同文化的激荡下，生长得更丰盛。

本书并非八篇都是比较中国文化与基督教，有两篇（《救赎篇》及《末世篇》）是主要论述中国文化。《起源篇》从现代科学及早期

基督教教父的观点探讨了宋儒与基督教的宇宙论，发现中国的宇宙论比西方二元论科学观更契合基督教的观点。《政治篇》比较了孔子与路德的秩序观，两者的关怀与思想进路竟是十分相似。他们的观点都是保守的，以繁荣稳定为考虑因素。两者也有不同：孔子是现世的，路德的上帝在必要时注入了抗争的力量。《伦理篇》比较了西方三位哲学家的伦理观：伊壁鸠鲁、康德与祁克果，分别代表了感性的、理性的及宗教的伦理观。中国则只以孟子作回应，孟子的良知贯穿了中国两千年的伦理学，是中国文化的核心。《救赎篇》虽然主要比较儒家与道教的救赎观，有趣的是基督教的创造、救赎与道教的“肉身成道”有互相呼应的地方。《操练篇》透视了路德和阳明自由、自主的属灵/成圣精神。在今日物化的社会，人人营营役役地为生活奔波，属灵/成圣的生活不在孤岛荒野，而在心灵的自由释放。《灵魂篇》一致肯定了无论是儒家或基督教早期教父，人生的价值都要在今世建立。死亡的生命只是人生的附篇，儒家的生命在子孙延续，没有永生；基督徒死后不会转化其他生存状态，只等候复活。鬼怪的事不应由人世转出来。《末世篇》探讨了中国人对理想国的追求，当中迂回曲折又精彩，这种追求正显示人生向上的奋发，本篇虽然没有详论基督教的观点，却是从基督教的角度去写。

上述各篇先后在不同书刊出现，经修改及撰写后重新出现。《起源篇》曾刊于《建道学刊》1996年1月第五期；《政治篇》刊于刘小枫等主编《现代性、传统变迁与神学反思》（香港：道风山基督教丛林，1999）；《伦理篇》刊于《中国神学研究院学刊》2003年7月第三十五期；《救赎篇》刊于《中国神学研究院学刊》2003年1月第三十四期；《操练篇》刊于《生命的学问》（香港：中国神学研究院，2001）；《灵魂篇》刊于《建道学刊》1998年1月第九期；《末世篇》原刊于邓绍光主编的《千禧年：华人文化处境中的观点》（香港：信义宗神学院，2000），部分删改后辑于本书。

最后，非常感激广州中山大学宗教研究所及中国哲学研究所所长冯达文教授慨允写序，为本书添上光彩，冯教授对后辈的提拔及爱惜，是值得我们效法的。梁燕城博士是我多年好友，在中国文化

及基督教思想的整合上是旷世奇才，他是学者，也是布道家，他的兴趣广泛，但对中国文化及福音的委身则绝对彻底。在此，非常感谢他的序言。

2004年3月5日

于香港

目 录

第一篇 起源篇

宋儒与基督教宇宙论的比较	1
一、引言	1
二、近代西方哲学的二元世界观	1
三、《易传》与宋儒的宇宙论	6
四、西方近代宇宙论与基督教	11
五、结语	13

第二篇 工作篇

儒家与基督教有关工作的道德承担	15
一、引言：由毒奶、毒债券说起	15
二、农、商在儒家的价值等位	16
三、儒家工作的道德使命	19
四、《圣经》的工作观	22
五、基督教神学重塑工作的意义	24
六、教宗通谕(Encyclical)与韦伯论工作的道德责任	30
七、结语	32

第三篇 政治篇

孔子与路德对政治秩序的看法	33
一、引言	33
二、孔子与路德的秩序观	33
三、孔子与路德对政府权柄的看法	43
四、结语：孔子路德的政教观评估	48

第四篇 伦理篇

幸福与自由:中西伦理观比较	51
一、引言	51
二、伊壁鸠鲁的自我快乐主义	52
三、康德的道德律令	54
四、孟子的无待(unconditional)良知	64
五、祁克果的绝对真理与宗教伦理	73
六、结语:中西哲学的人文主义伦理	84

第五篇 救赎篇

肉身成道:儒家与道教的救赎论	87
一、引言	87
二、孔子的道与天命	88
三、孔子的救赎观	92
四、黄老的道及早期道教的道	95
五、成仙与成圣	100
六、修炼与长生	102
七、结语:肉身成道与道成肉身	105

第六篇 操练篇

王阳明与路德的属灵/成圣操练对现代人的启迪	109
一、阳明的成圣操练	109
二、路德的属灵观与属灵操练	124
三、从路德与阳明看属灵操练	130
四、结语:律法与自由的平衡	134

第七篇 灵魂篇

今夜宿谁家? 儒家与教父灵魂观的比较	137
一、引言	137

二、周朝的“人死转化神鬼”论	138
三、汉以后的儒家鬼神论	142
四、朱子论鬼神	144
五、儒家鬼神论的意义	145
六、早期教父有关灵魂起源的探索	147
七、复活的意义	150
八、灵魂与鬼怪的活动	151
九、今夜宿谁家？克服死亡的恐惧	152

第八篇 末世篇

天上人间：末世、千禧年及乌托邦的追寻	155
一、引言	155
二、文学的乌托邦思想	157
三、政治的千禧年渴求	162
四、洪秀全的地上天国	164
五、牟宗三的内圣外王	168
六、道德的形上学	170
七、良知的坎陷	171
八、理想社会的开展	172
九、结论	174

第一篇 起源篇

宋儒与基督教宇宙论的比较

一、引言

一般人以为基督教出于西方文化，因此西方文化能够適切基督教，而相对于中国文化，就显得格格不入。事实上当我们比较西方的机械宇宙观，与中国《易传》及宋儒的宇宙观，发现基督教的神学与西方近代宇宙观实是格格不入的。相反，中国的宇宙观涵盖了创生观念，为基督教神学知识提供了良好的条件。

我们试从西方二元论的宇宙观入手，发现这种宇宙观产生了现象与物自身的分割，造成基督教神学知识的一大困难。再比较中国《易传》的宇宙观，以及周濂溪的太极图，使我们发现中国圆融一体的宇宙观，反而提供了神学知识的重要基础。西方有神论在近四百年中抗衡逆流，直至今天新宇宙论出现，神学知识才能从二元论的宇宙观中释放出来。中国儒学少谈超越有位格的上帝，但从《易传》以至周濂溪的《太极图说》，所呈现圆融一体的宇宙观，亦有强烈的创生意义。这与二元论的宇宙观不同，是以从文化观点看，如果基督教在西方的恶劣条件下，仍能得以发展，相反，神学若在中国的土壤上，应能有更大的成就空间。

二、近代西方哲学的二元世界观

近代西方哲学的二元论造成了知识论的一些困难。二元论把世界二分，例如在知识论上分成现象（可知）与物自身（不可知），形式（form）与存有（Being）。这宇宙观的基本假设是机械论。宇

宙本身是一个大机械，正如牛顿力学所描绘的。根据热力学第一定律，物质不能被创造也不能被毁灭。如果有上帝，他只负责启动这个宇宙，一旦启动了便离场。这种“上帝”可有可无，事实上启蒙时代之很多科学家都接受宇宙本身没有生成的原理，时空是绝对的，因此物质是永恒的，一切宇宙论都因而陷入二律背反的矛盾。^① 休谟更指出，阿奎那（Aquinas）的宇宙论论证不行，因为如果说凡事有因，宇宙的来源不断往上推一定可以推到第一因。休谟指出，宇宙因果律的关系可以无穷地追索上去，又可以无穷地发展下去，不必停在“第一因”之上。因此，后来的宇宙论者都以为宇宙是自存自足的，一切形上学都没有地位。^② 这些论点大致来自笛卡尔及康德，而牛顿的机械宇宙论则影响最深远。我们试从这些人的思想，检视西方二元论宇宙观的要点。

（一）笛卡尔（Descartes）的二元论

笛卡尔锐意寻求知识的“确定性”，他发现一切事物的存在都可被怀疑。但怀疑的主体，即那个“思想我”，却是不能被怀疑的。因此他提出“我思故我在”的名句。然而“我思故我在”并不能证明这命题的成立，因此唯有诉诸上帝的全善及全能去保证凡清晰且明白的命题为真。可是，笛卡尔这个“我”是空的，是抽象的。这个“我”只是一个能知的主体，不涉及任何经验的部分。笛卡尔把能知的主体与被知的经验客体对立起来，在科学上产生观察者与被观察

① 二律背反（Antinomy）是康德（Kant）的用语：意即某一观念或某一命题，无论作正面或反面的答复，都会同时陷入矛盾。其中有关宇宙论的问题共有四组，第一组就是有关世界的有限或无限的问题，我们以此为例看看康德的辩论：

A. 正论题：世界在时间上有一始点，且在空间上有限制。

B. 反论题：世界没有始点，在空间和时间两者都是无限的。

康德从正反论题论证，发现正、反两个论题都可以成立，但这是不可能的。康德结论说，这并非由于思考过程的错误，而是理性本身不可能采究宇宙最后的解答，换句话说，宇宙论是理性所不能触及的问题（参看 *Critique of Pure Reason*, second division, chapter two “The Antimony of Pure Reason,” B454 – 461 = A426 – 433）。康德的想法基本上是接受了牛顿的机械宇宙论。

② 宇宙论是从物质层面追寻宇宙起源，例如宇宙由什么物质组成？（例如水）宇宙什么时候开始？（若干亿年以前或根本是无始无终）形上学相信宇宙起源于超越经验的实体，例如佛家的“无明”；道家的“无”（Nothingness）；基督教的上帝等。

者的鸿沟，一切科学知识变成冰冷无生命的客观规律。再者，笛卡尔把数学看作科学唯一的方法论，一切科学运作都在数学测量之下，了无生气。他虽然相信上帝，把上帝看作真理的保证者，其实他的系统是二分的，在这能知的世界容纳不下上帝的存在，上帝只是帮助理性寻求真理的工具，或是一个预设为未知事物的解释。人一旦高抬理性，肯定物质的永恒性，人便成了宇宙的主人，宇宙的不可知也就归入不可知的范畴，不必上帝操劳。

（二）牛顿的机械论

笛卡尔以数学为物质世界的第一义，其他经验数据如颜色、声音、味觉是第二义。牛顿进一步指出整个世界是一大堆数码，因此对宇宙的解释是数学而非逻辑，这有别于希腊的世界观。^① 这是牛顿机械宇宙论的根据，宇宙中所有物体的运动及彼此的关系，可以化约成几何及万有引力，因此整个宇宙都是决定性的。^②

牛顿不赞成以绝对理性去寻求知识的确定性。他从数学及经验层面展示出宇宙的实在性。然而，他仍接纳笛卡尔的心物二元论：物理学是纯粹经验的（empirical）科学。他宣称他的科学方法只从观察而来。他说：“科学不以假设为建构。”^③ 换句话说，科学是一极严谨的数学系统，绝不能有任何假想或假设理论成分，即科学排除了一切主体活动，没有主体思维的参与，纯粹是观察计算所得，主客二者互不干涉。但现代科学家如博兰尼（M. Polanyi）、波普尔（K. Popper）等，都认为纯粹观察并不导致理论的构成。人的洞察（insight）从主体而出，参与了观察结果，得出理论建构。因此很多科学理论，是先有主观假设，再辅以观察所得的结果，再肯定原先的假设。事实上，牛顿的理论也有假设成分，在1675年提交英国皇

① Newton, “Mathematical Principle of Natural Philosophy” in J. T. C. Smart ed., *Problem of Space and Time* (New York: MacMillan, 1964), P. 81-88.

② 同上, P. 81-82.

③ Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, tr. By Andrew Motte. Revised and edited by Florian Cajori (Berkeley & Los Angeles, 1966), P. 547.