

从逻各斯走向审美神话

——从布鲁门贝格的神话研究出发

李包靖

(温州大学人文学院, 浙江温州 325035)

摘要:人们一般认为, 逻各斯是神话进一步发展的历史结果。事实上, 从某种程度上说, 逻各斯也是一种神话创作。在各种文化活动中, 有一种神话与文章的话题相关: 理性无法抵达其创作内核, 人们也不想让非理性“鸠占鹊巢”。由此, 该创作内核形成了一种既肯定又否定的神魔特征, 指向审美创造的中间领域。这种审美神话是诗学的一种核心内涵, 区别于平常人们所认为的“纯粹审美”观念。审美神话通过“整体的特定化”功能, 达成一种权力分立的均衡状态, 包孕着各种异质因素, 并通过“诸神嬉戏”的方式馈赠人类以艺术美好的生活。

关键词: 布鲁门贝格; 逻各斯; 神魔; 均衡

中图分类号: J0 **文献标志码:** A **文章编号:** 1009-1505(2017)01-0027-06

DOI: 10.14134/j.cnki.cn33-1337/c.2017.01.004

From Logos to Aesthetic Myth

—from Blumenberg's Perspective of Myth

LI Bao-jing

(School of Humanities, Wenzhou University, Wenzhou 325035, China)

Abstract: As is generally known, logos results from the further development of myth. As the matter of fact, to some extent, logos is a kind of myth. In various cultural activities a type of work on myth relates to the topic of this article, namely that the rational cannot reach to the core of its writing, and that meanwhile people would not like to have the irrational take the place of the rational. As a result, a sort of character, produced in the core of the myth, is both divine and evil, both positive and negative, and is oriented in the middle of the aesthetic creation. This aesthetic myth is a fundamental connotation of poetics, which is differentiated from the “pure aesthetic” notion held by the public. By the function of “the specification of integration” (Spezifikation des Ganzen), aesthetic myth has achieved a balanced state of the separation of powers, in which various heterogeneous elements are contained, and by the way of “gods playing” it gives the human the good artistic life as a present.

Key words: Blumenberg; logos; das Demonisch; balance

收稿日期: 2016-10-08

基金项目: 教育部人文社会科学基金项目“布鲁门贝格的诗学与解释学研究”(09YJC751067)

作者简介: 李包靖, 男, 温州大学人文学院副教授, 文学博士, 主要从事外国文学和文艺学研究。

布鲁门贝格的《神话研究》围绕着西方审美思想史上绵延不绝的普罗米修斯神话创作,上下纵横三千年,研究领域遍及古典学、神学和文艺典籍等,折射出他通盘重构西方思想史的雄心。它是一部别具一格、胜义迭出的神话研究著作。首先,它体现为一种动态的神话研究,无论是美学领域还是知识领域都可见出活跃的逻各斯身影。其次,这种神话观具有歌德所定义的神魔特征,是各种文化活动中享有理性与非理性之间的中间领域的审美特征。最后,这种神话观区别于亚里士多德的“相似的产生相似”的知识观,它建立在歌德“相似的对抗相似”的知识论基础上,它对人类生活处于困苦阶段比丰裕阶段更容易发挥艺术功能的神话作用。

一、逻各斯和神话的关系

布鲁门贝格的神话观最奇特的地方在于他把逻各斯作为神话创作的核心内涵。

“从神话到逻各斯(Logos)”是一个危险的误构。这为人们带来了进步神话的错觉。进步并非从神话向逻各斯演进。逻各斯和神话之间的关系本身就是神话关系。据说,地球悬于海洋或从海洋中突起,这是一种神话叙事,如果把它苍白地改写为“一切万物出自于水”这个代表逻各斯的普遍公式,那么,你能说历史的发展存在着一条从神话向逻各斯飞跃的规律吗?神话和逻各斯之间的边界本是子虚乌有,但神话从不回避这样的要求,它力争从现实绝对主义(der Absolutismus der Wirklichkeit)^①中解脱出来,并从中探询神话的逻各斯。诗比理性更古老!这同样是一个危险的误构。由此看来,神话和逻各斯的关系不是父子的继承关系,很有可能是“你中有我、我中有你”的关系,正如卡西尔所言,“任何一种伟大的文化无一不被神话原理支配着、渗透着”^{[1]5}。但是,是什么力量让两者相安无事和平共处呢?或者说,神话和逻各斯是否本是同根生,相煎何太急?

但是,某些偏见由来已久并且根深蒂固。整整一个世纪以来,历史编撰学对现象的分析、描述和阐释,都不可能容忍神话的性质。作为一种抵制理论把握的遗留物,神话留下了诗人至少可以命名的某些类型的事物。科学自身不乐于接受神话,也不可能为人们接受神话做好准备,因为科学自身具有先天的狭窄性。为了化解科学这种在心灵上的偏失,我们只能求助于某种神话叙事的安慰功能。

神话和哲学本是同根生。古希腊哲学家在静观世界时,他们的理论所预设的闲暇和冷静,往往是神话自己几千年来积累的工作效果。我们可以从亚里士多德那里看出,哲学家如何以一种神话的模式来实现逻各斯。亚里士多德有一个著名的假设:哲学起源于惊奇。尔后,他进一步通过类比“智慧之爱”^②,自铸了“神话之爱”新词,这样方便哲学家能够把他对神奇之物的偏好与神话之爱连接起来。神话毕竟由神奇之物组成的,那么,“哲学起源于惊奇”即可纳入这种神话对神奇之物的生产的模式。此外,神话除了从起源方面外,还可从效果方面参与到哲学的造神运动,“神话几乎不能确定哲学家的目标,但它是可以确定哲学家成就的必不可少的标准”^{[2]34}。神话之所以能够收编哲学,是通过确定哲学的成就标准而实现的。由此观之,伟大哲学家头上神圣的光环即是神话传说让它戴上去的。

可以这么说,希腊的哲学是一种“看”的哲学,或者说,理论讲究看的方式,但是,借助神话的方式,它可以“听到”众声喧哗的问题答案。因此,希腊哲学在某种程度上向神话开放使自身避免任何教义的气息。

理论或许是一种更好的调适模式,它和神话一样应用于片断性地宰制由恐怖引发的世界事件。理论模式的神话化使神话有机会冠冕堂皇地参与了哲学众声喧哗的讨论。

虽然理论认为神话曾被压抑或被再度吸收,但神话悄然而至:在这个未被打上日戳的

^①现实绝对主义指一种人自认为缺乏应对办法来控制自身生存的情境。虽然我们永远无法完全认知它,但可以像数学的极限概念那样外推出它的存在:如精神分析学家所说,它是一种“缺少明确原因或特定威胁的强烈恐惧或忧虑”。因此,现实绝对主义是一种潜伏于我们的生物本能之中的生存性威胁,在我们的生存能力和自然环境的互动关系中表现出来。我们必须发展文化或者在布鲁门贝格意义上展开神话研究方能克服现实绝对主义威胁。

^②“哲学”的古希腊词表示“爱智慧”之义。

“典型”提纲中,这种卓异非凡之处不可能一下子得以澄清,但至少失去了它的陌生感。熟悉感不解说任何一切,但它有可能处理这个事实。历史从来与仪式形同陌路。凡历史理论的失败之处、凡建立理解联系的失语之处、乃至最终蔑视神话之处,都变成了一种机制,神话化的提议似乎总是已经在场。抑或,理论合理性自身不是运行了一种神话的基本模式么?不是运行了同一反复的基本模式么?在这个案例中,这当然不是这个概念(Begriff)使然,但确实是这个典型(Typus)使然^{[2]559}。

从上文见出,理论、历史曾认为自己用概念方式取得了合理性的成就,但是,用熟悉感来克服陌生感,来处理现实的卓异非凡之处,非神话莫属。理论的合理性本身或者规律的同一反复出现模式就是借用神话、仪式等发挥“典型”方式的结果。神话创作要做的事情是,如果不是解释就是讨论,这样它至少能够挖空了陌生的、不可思议现象的权力。“谁要问‘为什么?’他就搞错了,如果他为这个问题而苦恼的话,他已违反了神话世界的游戏规则。没有什么东西对他有所要求;相反,他被赠予了某种事物,当他面临惊奇事物时,这件事物就是一件‘自由的礼物’”^{[2]287}。当人们面临惊奇事物时,神话使人们不会为“为什么”这个问题产生苦恼。神话是一件“自由的礼物”,希腊哲学在神话这个“自由礼物”的滋养下没有发展为教义,这是希腊文化的大幸。“神话允许人们看到,没有什么比它该说的说得更多,也无需再说——这事儿理论不敢说”^{[2]195}。这事儿在教义那里压根儿不曾出现过。教义和神话的区别恰恰在于这两个方面:一是教义要求保留和建制那些等于“永恒事实”的东西;二是教义结构要求严酷的一致性。“永恒事实”永远不会使教义与神话撇清关系。教义结构的一致性有时候需要借助神话的逻各斯来达成自身的目的。在教义与神话之间的纠葛还无法撇清的情况下,我们还面临神话、教义和哲学之间纠结的三角关系。

为了搞清神话、教义和哲学之间的三角关系,我们既要合理地估计它们之间的相同关系,也要区分它们之间的独立关系:

哲学与神话对立,首先,它对这个世界进行无止境的探索,并宣告它的“合理性”在于,它不会在进一步的追问或在任何具有逻辑结果的回答面前退缩。教义约束自己,要求停止以质问的越界方式为乐,而且划出那不可消亡事物的最小限度;……神话让“哲思”在它的图像和故事的壁垒面前碰壁:你可以要求下一个故事——即,如果会有下一步的故事,那就让它发生。否则它得重头开始^{[2]286}。

总起来说,理论的两形态分别为教义和哲学,它们总体上表达了逻各斯与神话之间的对立性立场。同时,逻各斯和神话之间又互相借劲发力打力:哲学的无止境的探索和神话连绵不绝的“下一步故事”创作本身具有相似性,它们对事物的惊叹力量本身就是神话赋予的;教义高高在上的成就、典律化地位不是借用了神话又怎么能够具有如此的威力呢?在整个人类文化活动中,你哪里分得孰为神话,孰为逻各斯?在这里又出现谢林关于神话作用的全新观念的影子,这个观念综合了哲学、历史、神话与诗歌,此类综合是前无古人的^{[1]6},但又有后来者如布鲁门贝格。

二、神魔:神话的多神论或泛神论

神话看起来是原始野蛮思维的遗留,人们总是以非理性的标签给神话打上印记。启蒙运动把宗教斥之为迷信,企图永远把宗教驱逐出公共领域,神话在他们眼里简直连偏见都不是。其实,神话中的逻各斯永远不会使神话陷入一种荒谬和蒙昧的境地。理性不能抵达之处,但人们又不想让非理性来统治。对盘踞于此处的经验剩余物,人们束手无策又徒呼奈何。神话既不是理性的,也不是非理性的,歌德对这种经验剩余物冠以“神魔(das Dämonisch)”称号。古希腊人认为这种类型的神魔位列“半神”之间。“神魔界定了一种潜能,而它不能以历史学方式得以充分地分析,这不是解说,也许只是赋予命名吧”^{[2]559}。歌德把“神魔”这个命名用作神话的一种替换标尺。他如此频繁地命名其他事物,标识其他人的命运,并以此与自己建立联系。这是一种以神话观物方式进入生活世界的体现。他进一步说,这

“神魔”不仅会出现在人身上,尤其会出现在当今诸多事件之中,并且,我们难以借助于理智或理性来理解这些事件。“神魔”其实在歌德这里是描述神话的另一种称号。

歌德的神魔是神话的守护神。但是它的概念不是从常理的肯定方面来定义,而是突出它的否定方面来标明自身。它的否定方面在于,“它完全以否定来定义的:‘它不是神性的,因为它似乎是非理性的;它不是人性的,因为它是不可理解的;它不是魔鬼的,因为它是有益的;它不是天使的,因为它经常流露出一种邪恶的兴奋……它似乎在不可能之物中寻找快乐,尽管它轻蔑地拒绝了可能之物’”^{[2]437}。由此看来,这个“从不可能性中寻找快乐”的神魔难以用苏格拉底的知性思想方式来描述。如果说苏格拉底的神魔以“可能性”的“逻辑”为庇护所的话,那么,歌德的神魔却以藏匿于“意象的背面”作为自己的居所。

关于自己的本性,歌德否认其包含神魔因素;但是,他“不得不屈服于”它。另一方面,拿破仑具有神魔的本性,实际上,“在最高程度上,几乎无人因此与他匹敌……。”这时,爱克曼提出问题,靡非斯陀(Mephisto)是不是也具有神魔性质?很明显,歌德立即拒绝了靡非斯陀,他的理由是:“不……靡非斯陀是一个具有太多否定性的造物”^{[2]519}。

显然,歌德的这些说法完全不是一种关于神魔的尝试性定义,而是一种关于它的阻力特征的描述。

“有太多的否定性”也不是神魔的内在本质,这个神魔还在一种完全肯定性的潜能中显示自己。那就是以“似神(Göttlichkeit)”为参数释放自己肯定方面的权力效能。由于歌德和斯宾诺莎主义渊源颇深,故他吸收了泛神论的精华。“似神”作为显著的特征,它属于一切绝对的事物,也就是说,“似神”就不再是例外的事物。所以,神魔并非是反神性的。神性在某种程度上说是一种普遍性。神魔的形成过程与普遍性息息相关。神魔在被普遍性打败之前,它与普遍性展开竞争。竞争的结果是,“似神”的神魔并没有完全获得神的普遍性,但它收取另外一种效果:神魔的性质在泛神论中总比它在一神论中,无论如何都具有更多的乌托邦色彩。然而,在语言应用上,它似乎更多地出现在一种多神论的背景中,所以,人们可以把它理解为一种“分角色的泛神论(Pantheistischer mit verteilten Rollen)”。神魔正是凭借着泛神论、多神论的形而上学之力获得了审美的通行证,因为它证成了(rechtfertigen)一种独一无二的“自然神论美学”。

毋庸置疑,只有在艺术和形而上学领域中,泛神论肯定执行了多神论那“倍受怀疑的真理”。但是,在道德上,这里丝毫没有神魔的回旋余地。道德的外延空间要么是神要么是恶魔,因为一切事物不可能要么支持神要么反对神,也就是说,一切事物不可能既存在于神之内又存在于神之外。在这里我们可以见出,有关这个神魔范畴的定义一半是朦胧一半是透明,其原因在于它指向中间领域。揭开神魔范畴的面纱,我们就可以看到卓越的审美创造性特征所享有的中间领域。审美领域不是道德那非此即彼的极端领域。歌德曾说过,“神魔在早期的历史时代更强健有力,但他好像在一个散文化的世纪找不到一显身手的机会”^{[2]523}。歌德的一声叹息,为他那个散文化的世纪召唤诗意是他念兹在兹的神魔。

这个世界和生命难以道说之谜即在于“神魔”的权力。它一切尽在歌德用拉丁文说出的“奇谈怪论”(ungeheuren Spruch)^①当中。“在这里,这个‘奇谈怪论’既不是(所描写为幻觉的一种对立观点,即反对神)一神论,也不是独断的(诸神战争的)多神论,毋宁具有一种泛神论的含义:只有这个完整的普遍性才能凌驾于一种神魔本性之上,在这个普遍性之内,这个神魔本性又可压倒每一个个体的全能。这个普遍性就是这个绝对性,在权力上,它无可动摇,但一切又发生在它的范围之内”^{[2]569}。歌德借用了斯宾诺莎式绝对性赋予这个神魔以一种普遍性维度,由此进入了一种既非个体化也非纯粹的审美神话,形成了一种既非一神论又非多神论的泛神论的神魔哲学。

神魔的全部特征既不是肯定的,也不是否定的。它既肯定又否定,指向审美创造所享有的中间领域。这种神魔神话庶几近于卢克莱修笔下的原子运动:“原子生成各种物体后又把它们溶解的运动”^[3]。审美这个中间领域所具有的普遍性既滤去了道德普遍性的独断性,也涤除了多神论普遍性的

^①歌德用拉丁文来表达这个“奇谈怪论”:“Nemo contra deum nisi duos ipse”意思是“只有神反对神”。这是歌德学研究中一项核心命题、一桩学术公案。

分裂性。因此,我们称审美神话的这种绝对性为整体性是较为恰切的。

三、均衡:神话的和同力量

上面,我们了解到神话的守护神——神魔辩证地综合了多神论和泛神论。这种综合是以和解而不是以模糊的冲突为目标的。神话的和同力量指的是神话的和解力量。歌德曾从狂飙突进时期普罗米修斯审美神话创造中走出来,沉潜于古典时期。这样一种创作姿态在布鲁门贝格看来,是神话的多神论特征转化为一种泛神论修辞的标志。这不是走向一种一神论的神秘主义道路:“反对神,只有神自己。”其实,这暗示了一种诸神之间的纷争,一种神圣源头上的分离,即多神论。^①歌德宣告,神反对神。因此,谈论自己限制自己的权力是荒唐的,因为它指出了这种已被规定的悖论性限度。特定的存在是不可能凭一己之力限制自己;相反,一种“既肯定又否定”的审美神话的“‘整体既使自己特定化,也使自己限制自己。它正是如此实现自身——而个体存在则不然。’如果我们假定,这里所表达的事物正是歌德所寻找的一条较为包孕性(prägnant)——或者最为包孕性的——公式,那么这个思想成果的终极解释形式就跃然纸上了,而这篇与现实之神紧密相连的不明确文章主导了这种解释形式”^{[2]573}。“整体的特定化(Spezifikation des Ganzen)”功能展现了神话在更深层面上超越了多神论的“杂多”原则,并体现了它的包孕性(和同)力量。

歌德用“均衡”一词来概括“整体的特定化”神话功能:

在《潘多拉》中,泰坦们代表了新的均衡原则(Prinzip der Balance)、深沉的多神论的基本观念,即,反控制作用力往往是一种不同的权力。这是权力分立的原则(Prinzip der Gewaltenteilung)。但是,这也是泛神论和解的可能性,它把个体的一切事物和每一种特定权力按其本来面目看作是一种整体的特定化,它在实现自我的过程中自己限制自己。斯宾诺莎主义没有被多神论所取代,而是作为审美和历史的自我再现的方式与它结合在一起^{[2]574-575}。

整体的特定功能造成了权利分立的原则,使一切具有整体性的事物在实现自我的过程中自己限制自己。当它参与“历史和审美的自我再现方式”时,往往使神话中所包容的各种权力处于均衡状态。这个均衡观念又一次体现在布鲁门贝格对歌德的“奇谈怪论”的解读上:“神总是自我对质;人身上的神也与人身上的自我对质”^{[2]575}。“奇谈怪论”在一神论、泛神论和多神论的“三一”范围之内形成了“星丛(Konstellationen)”现象。在理解和使用这个“奇谈怪论”时,我们仍要保留歌德早期的斯宾诺莎主义和他的审美多神论之间和谐的秘密。只要旗帜鲜明地跨越了二元论和一元论神秘主义之间的裂缝,这个“奇谈怪论”就变得生机勃勃,它置身于一种更为广泛的、包括泛神论和多神论的参照系统之中。“‘奇谈怪论’的含混意义能够令人满意地概括了歌德在任何情况下的自我体验”^{[2]577}。笔者认为,这种自我体验融摄了权力分立原则和整体特定化功能,从而保证它是一种真实的自我体验,从而对唯美主义美学的“为自我而自我”的私人体验有所纠弹。歌德终生被这个范畴纠缠着。对他来说,为了防止在拿破仑的凝视之下丧失身份认同,这个辩护元素是必不可少的。

在笔者看来,歌德以一种极端的虔诚主义和自然宗教的态度抵达了这种超感性的均衡境界。“这个神话的结构原则、适恰性原则和权力分立原则,(在于”奇谈怪论”方面)都非常适合于他对这个世界权力均衡的评论,也符合从这个事实见出的均衡的临界状态——神魔只有被普遍性自身征服。然而,神话对这个临界状态不具有任何观念,因为它已经预设了多神论和泛神论的结合”^{[2]584}。因此,歌德神话原则中的神魔区别于斯宾诺莎的上帝。神魔被普遍性征服以及与预设的多神论的结合,开启了歌德意义上的一种新型的知识论,它不同于亚里士多德的知识论。

歌德的知识理论恰恰是亚里士多德有关普遍世界相等原则的知识理论的一种例外情境。亚里士多德知识理论告知我们,相似的产生相似的。但我们大体上可以说,相似事物可以形成任何类型的关

^①这里的多神论具有神圣的源头,不是一般泛指的多神论。

系,除了相等原则外还包括它们之间的对峙与敌对关系。歌德知识理论的古老前提不仅在于只有相似的才能被相似的理解,而且还在于,只有相似的反对另一相似的。这是一条“神话世界的原则”:

在这里,这个世界不是借助于相似原则连接起来的,如果是,那么它就是纯粹的不动心世界。歌德总结出一条神话世界的原则:它的肯定性公式表现为,只有相似的与相似的相关;它的否定性的表达就是,只有相似的反抗相似的。对这个神圣来说,这个古代世界扩张为这样的论题:灵魂了解天堂或天上的事物,只因为它自己是产生于天堂的神圣事物^{[2]591}。

神话世界的建构原则不仅包括相似相等原则,还应包括相似对抗相似的原则。亚里士多德相似相等的原则普遍适用于天堂的事物、神圣的灵魂,因此,它的“纯粹的不动心世界”排斥了神话多情世界的包孕性力量。在这里,歌德那别出机杼的知识理论呼应了神魔哲学既肯定又否定的公式。

斯宾诺莎曾说过“上帝不可能偿还我们人类之爱”。“我们爱上帝,反过来上帝爱我们”这个相等原则剥夺了它道德上严肃的不服从特征,因为道德的性质不以寻求报偿为目的。因此,斯宾诺莎的上帝概念背后隐藏着形而上学的概念,是不动的动者。然而,对歌德来说,可以触摸、可以体验的“分裂源头”上神圣就是复数的神。“它与斯宾诺莎的概念发生了严重的冲突:‘我崇拜诸神,但是,我仍有足够的勇气永远憎恨他们,如果他们以他们的形象作用于人类的方式并与我们发生关系的话’”^{[2]591}。在亚里士多德的“相似的产生相似的”的知识理论之外,还存在着歌德的“相似的对抗相似”的知识理论。同理,在斯宾诺莎上帝的严肃道德生活之外,还应当存在着诸神的嬉戏,毕竟我们生活的全部不会都是严肃的道德生活。因此,歌德以诸神与我们嬉戏的方式对此做了改造。他以一个坚持自己立场的孩子的口吻向上帝祈求:“‘但愿上帝原谅诸神以此方式与我们游戏’”^{[2]592}。更为重要的是,道德总是在我们丰裕生活中发挥着比我们处于贫困状态更为重要的作用。当人类生活转入一种贫困状态时,“……毕竟,在我们处于危苦时,我们的诸神向我们走来。”歌德如是说。“多神论在审美上使一切事物成为可能——这个纯粹的变形原则——以权力分立方式、以持续不断地召唤神反对神的方式,取代斯宾诺莎主义的不动心。如果这个‘奇谈怪论’不再以斯宾诺莎主义的方式,解读为一种‘反事实’建构的话,那么,它现在就是神话形象塑造的基本公式”^{[2]597}。由此观之,歌德的多神论其实是一种泛神论的视角、一种人类整体特定化的表达方式,因此,它很可能是一种泛神论修辞的标志。

从上文看出,在歌德的愿景中,诸神以艺术的美好生活,以缪斯和哲学馈赠人类。只要人类同意诸神来统治,人类就会幸福并且一直幸福下去。其实,愿景并非一厢情愿的臆想,“神话隐藏着一种现实概念。在它的故事和人物形象方面,它作为有效的现实所模仿的事物就是无可指责的诸神。在这个程序上,他们有意呈现为:他们无可置疑地显现为那个他们意欲呈现的人——这些继往开来的诸神既不是任何事物,也不会招惹怀疑”^{[2]261}。神话的思想模式几乎是一种以“万神殿”的名义,天马行空地把异质的因素联结起来,并作为一种“诸神嬉戏”的现实出现于人们面前。

毋庸置疑,诸神嬉戏是一种布鲁门贝格所追摹的审美神话,它有效地超越了唯美主义私人化的个体性特征,以“整体的特定化”神话功能实现了神话的和同力量。这不仅见之于歌德和拿破仑的“神反抗神”的文学反抗政治的关系中,而且还体现在歌德自身审美和历史的自我再现的创作中,他以“相似的对抗相似的”神话原则扩展亚里士多德“相似的产生相似的”知识理论,因为在丰裕生活中,我们需要道德指导我们的生活,但在贫困状态中,我们更需要审美神话来护佑我们度过暂时的生活困厄。

参考文献:

- [1] 恩斯特·卡西尔. 国家的神话[M]. 范进, 杨君游, 译. 北京: 华夏出版社, 1990.
- [2] BLUMENBERG H. Arbeit am Mythos[M]. Frankfurt: Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2001.
- [3] 列奥·施特劳斯. 古今自由主义[M]. 马志娟, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2010: 110.