大阪公立大学 Osaka Metropolitan University 学術情報リポジトリ

喜劇Die Juden（下）

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-07-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 南, 次郎 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00010039

喜劇 *Die Juden*（下）

南　　次郎

（7）

『ユダヤ人』において，レッシングは，人種や身分など偶然の与件が情念あるいは悟性におよぼす制約について，悟性にもとづく自律した意志について，さらに両者の関連を凝視していた．

旅人であるユダヤ人に対峙する人物たちの言葉と行動を，かれらの所属する社会階層の反映として描きわけた．レッシングの洞察と典型化された描写のリアリティに，観客や読者の多くは沈黙した．

あるいは，その鋭いリアリティのゆえに，たとえば，A.M.ヴアーグナーのように，「小市民階級は大貴族よりもユダヤ人を侮辱することがはるかにおおかった．」[1]と，洞察や描写を小市民階級にのみむけられた告発と解釈して，痛みをおぼえることもなく，素朴に，詩人を称える人たちもあらわれた．たしかに，レッシングは，社会階層に応じて，悟性を持ちえない人物，悟性を使用しえない人物，悟性による啓蒙の可能な人物に分類，登場させたが，それは反ユダヤの情念にとらえられたすべての人物の蒙昧さを，さらに鮮明に示そうがためであった．劇場にも文学書にも無縁な小市民たちの愚さを笑種とすることに，なにほどの意義が見出せたであろうか．

『ユダヤ人』の完成した1749年，『ドイツ劇場年代記』*Chronologie des deutschen Theaters*[2]は素直に賛辞を贈っている．

「本年，レッシング氏は，わが国の舞台のために，熱烈に尽力した．理由の第一は，蹂躙された民族のみごとな名誉回復のドラマ，納めの軽喜劇

Nachspiel『ユダヤ人』の完成にある．特異な内容のために，きわめて珍しい作品であり，筆者の知るかぎりでは，ただ一度，デベリーンによって上演されたにすぎない…」

20数年ののち，おなじデベリーン一座によって上演された，という弟カール・レッシングの手紙[3]以外に，上演記録をもたない．観客に不快感をよびおこすドラマを，たとえみごとな作品であろうと，舞台にかけることは容易でなかった．

1754年，『ユダヤ人』は著作集第四部におさめられて，公刊された．ドイツの知識人は，ユダヤ人の名誉回復をめざすこの書物がキリスト教社会の各個人につきつけられた告発の書であることを，そして黙殺のもはや不可能なことも承知していた．匿名に世論という威嚇をこめて，詩人に改作をうながしたのである．

同年6月，ゲティンゲン大学教授ミハエリス（Michaelis, Johann David 1717～1791）は，名を伏せて，『ゲティンゲン学術通報』*Göttingsche Anzeigen von Gelehrten Sachen* に批判の一文をよせた．

「名前をもたないこの旅人は，すべての点において，非のうちどころがなく，善良，高潔である．隣人によって，不正や故のない嫌疑による屈辱をくわえられてきたであろう．にもかかわらず，あまりにも親切であり，教養に富んでいる．現実においては，キリスト教徒たちの不愉快な処遇のために，キリスト教徒にたいして極度に敵意をいだき，あるいは，せめても冷淡であらざるをえない民族のなかにあって，である．かの民族の原則，生活の様式，教育のもとにおかれつつ，このような高貴な心情がいわば自ずと形成されるという事態は，不可能だとはいえないにせよ，あまりにも真実性に乏しい．品位ある美的形象にたいしては，誰しも真理と実在とを望みがちであるだけに，このような真実性の欠如は，いよいよ世人の愉悦を妨げるところとなるであろう．この民族のもとにおいては，世間なみの徳性や誠実さでさえも見出すことはきわめて稀であり，この実例の少なさのゆえに，この民族に

たいする憎悪も期待されるほどには緩和されていないのが実状である．とりわけ，民族全体が，他の生活様式をとる場合よりも，詐欺への誘惑や機会のおおい商で生計をたてる以外にほとんど生活の術をもたないがために，すくなくとも民族の大多数の人びとが従ってきた道徳律をもってしては，ごく一般的な誠実さでさえも存在する余地がなくなるのである…」

これにつづく個所において，改作への若干の提言がなされている．同年の8月，『イエーナ学術新聞』 *Jenaische Gelehrte Zeitung* は多くの美点をこの戯曲にみとめつつも，ミハエリスの見解に同調[5]し，『ハンブルク無党派通信員の国家・学術新聞』 *Staats=und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspontenten* は論評を回避して，事態の静観を表明する．[6]

ミハエリスの論旨にしたがえば，ユダヤ人がおかれている屈辱的状況や民族に継承された価値観から推察するとき，民族に認められてしかるべきものは，遺恨，不誠実等であり，この旅人のように，無私欲，高潔な心情のユダヤ人は連想のおよばないところにある．それゆえに，こうしたユダヤ人は，真実の描写を志す芸術にとっては不適切であり，作品は改作されなくてはならない，というのである．

ユダヤ人側からの書評をもふくめたきわめて少数の例を除外すれば，ミハエリス以後，かれにたいする反論はあらわれていない．レッシングの影響史に関するドキュメントを編纂した H.シュタインメッツは，その著書[7]の序文で，この経過をもおそらくは顧慮にいれて，ミハエリスの『ユダヤ人』評を，「自己の偏見を反ユダヤ主義として表したくない人びとの不正直な常套手段」である，と看破した．シュタインメッツが正しく指摘してみせたように，ミハエリスをはじめとして，かれに同調した人びとは，彼らの『ユダヤ人』批判が「不正直な常套手段」であることを，自己のユダヤ憎悪ないしは嫌悪の情念に照してみて，熟知していたはずである．しかし，自己の情念に

陶酔して沈黙をまもる多くの人たちの例に反して，なにゆえに，彼らはあえて「不正直な常套手段」を使用して，戯曲『ユダヤ人』の批判をおこなわなければならなかったのであろうか．彼らは詩人の描写が意図するところのものを，多少とも正確に，理解していた．啓蒙の精神とは，「未成年状態」を「脱却する」ために，「自己みずからの悟性を使用する勇気」[8]であることを，キリスト教社会の悪性の腫瘍とみなされたユダヤ人問題をとおして，レッシングは証しようとしていた．啓蒙の精神を自負する知識人たちは，『ユダヤ人』によって，自己の精神の検証を迫られたのである．だが，啓蒙の如何にかかわりなく，精神という言葉自体が人間的な個人の自律的な決断能力を意味するとなれば，レッシングを称揚する後世の人びともまた，この作品によって告発され，精神の司直に引きわたされているのを，当惑しつつ，認めないわけにいかなかったであろう．彼らは，レッシングの問いかけに，熱いねがいに耳をふさぎ，自律した熟慮を，反省を，改心を拒否した．自律的思考を尊重する彼らの自尊心が，ただ傷つけられたにすぎなかった．彼らは傷つけられた自尊心に向きあい，これを検討することを回避した．むしろ彼らは，自尊心の保障を，たとえその他者がなに者であろうと，なににもまして他者の評価のうちに，容易に獲得できうる数のうえでの同意にもとめて，精神の不在をみずから証明してみせたのである．

（8）

詩人は著作集の第四部に，ミハエリスの批判にたいする反論を掲載した．

「これらの注告において，問題になっているのは，二つの点であることは明らかです．第一の点は，誠実で高潔なユダヤ人の存在自体が真実性に欠けるのではないか，ということです．そしてこうしたユダヤ人を喜劇に採用することは，真実らしくない，というのが第二点です．一方が他方の起因でないことは自明です．もしわたしが，わたし自身の名誉よりも人間愛を選びと

ることをしないならば，そして人間愛よりも名誉という点で信望を失いたくないのだ，とすれば，本来，わたしは，第二の点のためにのみ，身の安全を図るだろう，ということもまた自明です．ですけれども，まず，後者の点について，見解を述べなくてはなりません．

真実に逆らって，わたしは誠実で高潔なユダヤ人を喜劇に採用したでしょうか．――この点を，ひたすら論敵の概念にしたがいながら，検討しなくてはなりません．かれは，こうしたユダヤ人の存在は真実性に欠ける，といいます．原因として，かれは，そのもとにあってこの民族は呻吟しているのですけれども，キリスト教徒の蔑視と抑圧とを，さらに商でしか生活する術のないこの民族のおかれている必然性をあげています．そのとおりだ，としておきましょう．でも，だからといって，こうした状況が真実性の欠如をひき起す原因でなくなるときには，ただちに真実性の欠除も解消するという結果になるのが必然ではないでしょうか．でも，もしユダヤ人の状況がこうした経過をたどらないとすれば？ユダヤ人の現在の状況が他の状況によって覆されるとき，つまり，あるユダヤ人が，キリスト教徒の蔑視や抑圧を現在ほどに感じなくなる状態におかれ，恥ずべきけちな商の利益で，みじめな生活を維持するように強いられていないとすれば，そのときには，もう疑問の余地はありますまい．このようになるためには，富以上に必要なものとて，何がありましょう．それには，無論のこと，富を正しく使用することが必要になります．さて，わたしの描いたユダヤ人の性格に，この両者を，わたしが与えなかったかどうか，ごらんになってください．かれはお金持です．祖先の神が必要とする以上のものをお与えくださった，と，かれは身の上について語っています．わたしはかれを旅させております．憶測されがちな無知の状態からさえ，わたしはかれを解き放ちました．かれは読書します．書物を持たずには，旅行にさえ出ないのです．それじゃ，このユダヤ人は自己啓発するしかなかったのではないか．そんなことって，本当だろうか，と，おっしゃられることでしょう．結構です．それにしても，富やより良い体験，啓蒙化された悟性等が，ユダヤ人の場合だけは，なんの効果ももたらさないなん

て言い張るとすれば，それこそが，まさに，わたしがこの喜劇で緩和させようとした偏見ですし，自負心ないしは憎悪のみに発する偏見なのです．こうした偏見は，ユダヤ人を粗野な人間にするだけでなく，現実に，彼らをはるか人間以下のものへとおとしめることにもなっているのです．この偏見がわたしたちキリスト教徒に抜きがたく存在しつづけるとしますと，この戯曲が，いつか，快く見物される日もやって来るだろうなんて，わたしは得意顔でいるわけにはまいらないのです...」[9]

「誠実で高潔なユダヤ人の存在自体が真実性に欠けるのではないか.」という第一の問題点にたいして，レッシングは，「さらに深く心を痛めずにおれない」ユダヤ人自身の，A.S.グムペルツのM.メンデルスゾーンにあてたミハエリス批判の書簡を回答として，転用している．そして，『ユダヤ人』改作へのミハエリスの提案を媚辞として冷たく拒否する．

（9）

歴史的ないしは社会的視点から，ミハエリスと同様に，旅人がユダヤ人であることのリアリティに疑念をいだき，これを否定する場合も，もはや情念の直截な表出は回避され，「不正直な常套手段」を用いる方式は隠微に多様化する．[10]多様化のなかにおいて，たとえば，シンクはミハエリスの対極に位置した．

18世紀末から19世紀の初頭にわたり，レッシングの継承者を演出したシンク（Schink, Johann Friedrich, 1755～1835）は，ミハエリスの『ユダヤ人』評を，ユダヤ民族にたいして向上の可能性をとざし，同時に，「汝ら罰することなかれ！」というキリスト教徒の信条にも悖るものとして，キリスト教徒に寛容をもとめ，ユダヤ人の向上を期待する身振りをしめす．だが，レッシングは「ユダヤ人をユダヤ人として弁護することに成功しているとはいえない.」[11]個々の描写はいかなる民族にも帰属しない啓蒙化された人間の

像となり，この点においてこそ作品の意義は存在する，という．ユダヤ人の名誉回復の書は，いつしかいかなる感興をもよびおこすことのない，いかなる種類の人間にたいしても毒性をふくまぬ抽象的な，いわゆる普遍的人間性についてのご託宣の書へと解消される．

「そもそも，この旅人はユダヤ人であろうか．そうとはいえまい．ユダヤ人を髣髴させるものとてなにひとつ存在しない．教養あるユダヤ人とさえいえまい．クリストフのセリフ：かれは豚肉を食べない，という点を除外すれば，モーゼのすべての教義とまったく無関係に生活している．ユダヤ教徒と親しく交わる気配もみられない．シナゴーグへもいかない．詩人がかれを登場させた時代に，いまだユダヤ人にたいする偏見が充ちあふれていたあの時代に，キリスト教徒の召使いがいかにしてユダヤ人を主人としたものであろう！だから，ぼくらは，かれのなかに寛容，博愛，高潔なひとりの男を，すべての宗派精神，すべての党派精神から解き放たれた純粋な信仰者をしかみとめないのだ．だからレッシングは，モーゼの掟を信奉するものたちのなかにも，民族的宗規の遵守という習性や盲信を超越する徳性，あるいは敬虔さをもつ人びとも存在するものだ，ということを立証したにすぎない．だが，それにしても，ユダヤ人をあの『ユダヤ人』たらしめているのは，こうした人たちであろうか．無論，そうではあるまい．ここに登場するようなユダヤ人なら，回教徒と名づけても不思議ではないだろう．理性が悟性を啓蒙し，心中の道徳律を浄化し，聖化するところにおいては，いずこでも，汚れない人間性，精神と魂の宗教が根づくものである．この宗教こそが唯一の価値，唯一の救済である，という妄想の枷を引きちぎり，その枷が打ち壊されるとき，すべての宗派精神，党派信仰は存在することをやめる．そのとき，ユダヤ人も回教徒も単なる呼称にすぎず，そのとき，彼らは人間であるにすぎないものとなる．それはまた，レッシングの旅人であるにすぎない．旅人が単なるユダヤ人からこうした人間に変成したことは，称賛にあたいする．」[12)]

ユダヤ人である旅人は豊かで，教養に富み，キリスト教徒を召し抱えて，性格は善良，高潔，シナゴーグにも出入りせず，ユダヤ教徒を友とする気配もない．ユダヤ人らしくはないこのユダヤ人のゆえに，ミハエリスは喜劇『ユダヤ人』を批判し，だが，そのことゆえに，シンクは作品を評価する．シンクの見解からすれば，ユダヤ人のひとりびとりがユダヤ人でなくなるとき，ユダヤ人問題は解消する．ユダヤ人にたいする偏見や差別の起因は，彼らが，旅人のように，啓蒙化されておらず，普遍的人間性に目ざめていないところにあり，したがって，偏見や差別の責任はユダヤ人の側に存在する．シンクは責任をユダヤ人の側に転嫁することを，『不正直な常套手段』とした．『ユダヤ人』の執筆へとレッシングを駆りたてた熱い動機や歎きは，そして作品の訴えるキリスト教徒告発も，シンクの不動の自尊心の前においては無力であった．

著作集第四部におさめられたミハエリスにたいする反論に先だち，詩人は『ユダヤ人』を執筆した20才の当時をふり返り，1754年，著作集第三部の序文において，作品の成立経過を二点に要約している．

「第四部におさめられた二番目の作品は，『ユダヤ人』です．キリスト教徒は，尊敬の念なくして，この民族を眺めることができないはずですが，この作品は，その民族が歎息せざるをえない屈辱的抑圧を，真摯に観察してきたことの成果でした．わたしは，この民族からとても多くの英雄や予言者たちが輩出した事実に，思いをいたしました．この民族のもとでは，ひとりの誠実な男でさえ出あえるものであろうか，といった疑惑をいだく方がいまもなおおられるのでしょうか．当時の劇場にたいするわたしの快びは大変なもので，念頭に浮ぶものがすべて，喜劇に変じました．ですから，すぐに，わたしは予想だにされないところで，この民族のために美徳を証明してみせるとき，舞台の上ではどのような効果をもつことになるだろうか，と，試みてみようと思いついたのでした．」[13)]

のちの研究者たちの多くは，作品によせた啓蒙の動機についての，二度にわたる詩人の発言やもっとも非ユダヤ的価値とキリスト教徒にみなされた徳性でもってひとりのユダヤ人を行為させる，という様式の意図に，十分に留意していた．だが，その意識によって，むしろ，自己の情念と論理の展開とのあいだの亀裂は，さらに混乱するにいたる．旅人と男爵との形象が，あるいは，両者の関係が予告しているような，ハスカラーからの啓蒙主義，古典主義への共鳴作用の高揚にともなうユダヤ人のドイツ社会における発展が，この混乱を加速させた．彼らは，旅人がユダヤ人であることを，もはや，否定しえなくなった．A.シュタールは，たとえば，旅人を例外としてのユダヤ人であると認知して，例外をみとめない人びとの蒙昧を慨嘆し，人間性の解放につくしたレッシングの勇気を称揚する．他方で，作品のリアリティにたいする正当な疑問として，ミハエリスの批判を支持する．

「『ユダヤ人』はまぎれもない傾向劇である．意図はいたって道徳的であり，当時まだ，フリードリッヒ大王国においてさえも，執拗に支配した被抑圧民族への偏見にたいする闘争であった．この側面からして，この戯曲は，裕福かつ教養に富むユダヤ人の敵たちにたいする高邁な愛の範例となり，ナータンへの堂々たる先駆をなしている．劇作にさいしても，しばしば倫理的目的を追求して，舞台を人間性の説教壇たらしめようと努めたレッシングは，ベルリンにおいて親交を結ぶ二人の友人，メンデルスゾーンとグムペルツの民族が，屈辱的な方法で，因習や法律でもって迫害されるさまを目に留める機会を十分に有したのである．メンデルスゾーンの言葉にしたがえば，グムペルツがレッシングのユダヤ人像の形成に役立った，ということである．ミハエリスは，その批評のなかで，美的観点から，この戯曲を非難した．ユダヤ人の行動様式や人物が十分に動機づけられていず，意図はあまりにも独断，筋は真実性に欠けるとみなしているが，正当である．しかし，フリード

リッヒ大王のごとき哲学王でさえもが，いまだに脱しきれずにいた偏見にたいして，もっとも啓蒙化された人びと，最良の人びとでさえが，ユダヤ人のなかにも尊敬にあたいする人間が存在しうる，という可能性や例外を信ずることもみとめまいとする民族全体への有罪宣告である偏見にたいして，かくも公然と立ち向わせたものは，青年レッシングの奔放な思想であった.」[14)]

引用につづいて，シュタールは，ユダヤ人にたいするドイツ社会の屈辱的な処遇の数々を実例でもって証拠だてている.

シュタールが解釈するところの，ミハエリスの美学的観点こそ，レッシングを憤慨させ，反論へ駈りたて，矯正を希求させた知識人の不誠実であったことは，すでに引用した詩人の反論文から明瞭であり，あるいは，偏見からの解脱へと到達する男爵の卒直さは，これへのイロニーでもあったはずである．だが，シュタールの場合の主要な論点は，ユダヤ人であることを否定することより，むしろ，旅人を例外的なユダヤ人として認知するところにある.

レッシングは，旅人を富裕で高潔，教養に富むユダヤ人として登場させてはいるが，それは，たとえば，旅人を M.メンデルスゾーンとかグムペルツといった固有の姓名を有する例外として描かんがためではなかった．20才の当時のレッシングは，ユダヤ人の状況を熟視して，キリスト教徒のユダヤ人にたいする蔑視と抑圧，ないしは，しばしばみとめられたといわれるユダヤ人の品性の低劣さの基因を，彼らの強いられた貧困にみていた．それゆえに，レッシングは旅人に資産をあたえて，精神生活の充実のためにこれを用いさせた，という．豊さという条件がみたされれば，そして精神のためにこれを役だてることができるならば，ユダヤ人の誰しもが旅人であることが可能であった．ここに，旅人が無名であることの一つの理由がある．したがって，同時に，その旅人はひとりのユダヤ人 *Der Jude* ではなく，ドラマの表題が示すように，複数のユダヤ人たち *Die Juden* でなくてはならなかった．ミハエリスもシュタールも，もしその発言の動因とおもわれる情念については無視するならば，この仮定された条件下の無名，複数のユダヤ人をリ

アリティの欠如の主要な要因としたのである．だが，本来，レッシングは人物の歴史的外観のなかに，リアリティを追求することはしなかった．非難をうけたこの様式において，詩人は真のリアリティを創造する可能性をみていたのである．

19世紀の末年，1899年の著作において，E.シュミットは，「ミハエリスは，かくも完全なユダヤ人はあまりにも真実性に欠けるのではないか，という疑念にのみ煩わされていたのであり，おおくの賛辞を付して，かの判断をくだしたのである…けっして狂信的に述べたわけではない…」[15]と，ミハエリスを支持する．だが，シュミットの場合も，シュタールと同様に，主要な関心は，もはや，旅人のユダヤ人としてのリアリティを検討することにおかれていない．

世紀が交代して以降，精神を嘲罵したナチスの時代にいたるまで，検索しえた文献にかぎるならば，この傾向はさらに顕著になっていくようにおもわれる．A.ケスターの場合，作品のテーマは宗派問題にすぎない．レッシングは「名誉回復のドラマ『ユダヤ人』において，同化しつつあったこの人種の人たちが，自己の性向によって，ドイツの精神生活に影響をさらに強く及ぼそうとしていた時代に，ひとりの超高潔なエホバの信者——なぜなら，人種問題としてでなく，宗派問題として扱われているのだから——をして，一連のキリスト教徒の悪漢どもにたいして妥当な勝利を得させるのである．」[16]

あるいは，A.M.ヴァーグナーのように，たとえば，旅人は人間性のアレゴリーになり，社会下層のキリスト教徒である反人間的な悪漢に勝利するのである．[17]

作品のリアリティ論は，ユダヤ人共同体の変容とこれをとり巻く時代状況の変質に目をうばわれて，すでに文化史的興味を刺戟するものでしかない，という認識にあったのかもしれない．ケスターやヴァーグナーのように，ドラマのモティーフをシュティッヒやクルムといった悪漢と旅人とのあいだの争闘と解釈するところにも，時代の推移を看取することができる．たしか

に，ユダヤ人社会内部の階級分化にともない，レッシングの時代と異って，多くのユダヤ人はもはや貧しくもなければ，キリスト教社会の文化にたいして無知でもなかった．レッシングが描き，そして予期したように，多くのユダヤ人は富み，教養を得て，ドイツの精神生活に煌めく数多の光を投射した．だが，その現実から，レッシングが期待したような両民族間の真の対話は，したがって理解や和解も誕生することはなかった．多くのユダヤ人が富み，教養を得て，その精神領域での活動も価値を顕著にし始めたとき，むしろそのときに，精神と無縁な社会下層部の，とりわけ小市民階層の反ユダヤの情熱を煽動し，かれらの徒党化を図る文書が，反論を試みようにも，論点さえ見出せない，ひたすら同化を拒否し，ユダヤ人とレッシングを誹謗・中傷する文書が氾濫[18]しはじめ，シュティッヒやクルムの類が横行し始めたのである．資産，高潔，教養も，精神と無縁な反ユダヤの情熱のまえでは，無防備であることを明証して，いよいよ，レッシングの期待に背くにいたる．にもかかわらず，詩人のオプティミズムを嘲笑させえないリアリティと人間の理性によせる熱意が，作品を貫いているのをみとめないわけにいかない．このリアリティは，詩人と同様に，ユダヤ人の強いられた状況をキリスト教徒側の責任として引き受け，友愛をもってユダヤ人と対話したこともこの作品に接したこともない人びとには，姿をあらわすことはないのかもしれない．

研究を僭称する人たちの精神の擬態を，カントをひとつの例証として，H．ケステンは告発した．他方で，第二次大戦をドイツ・ユダヤ人の作家として体験したケステンは，おそらくはドイツ的教養のなかで成長した自己の苦渋をもしのばせて，『ユダヤ人』と『ナータン』を両民族の暗い淵の上にかかる光として称讃する．

「どうしてこうしたことが起るのだろうか．20才ですでに戯曲『ユダヤ人』において，教養ある高潔なユダヤ人を喜劇の主人公に，周囲のキリスト教徒の誰よりも善良な主人公に仕たてるとは．そして名作劇『賢者ナータ

ン』において，ふたたび，ひとりのユダヤ人を，賢明・高潔・教養あるユダヤ人を人間性の主人公に，他の登場人物たちの教育者に，ドイツ人の真の教育者に，人類の教育者に仕たてるとは．しかも，ひとつの世紀のあいだに．ユダヤ人に不正を加え，ユダヤ人の主張を認めることのなかった民族のなかにあってユダヤ人にたいして公平であることは，なんら特異なことではないのだが，ドイツ人だけは，ドイツでは著作家たちでさえ，それには不馴れなのだ… カントのような人物でさえが，『ナータン』のなかに『ユダヤ人』の第二部をみとめて，『この民族から主人公を選ぶことに我慢がならない．』と言明した．これがこの高尚な男の汚点なのだ．」[19)]

（11）

『ユダヤ人』が観客におよぼす効果に注目して，レッシングのドラマ一般がめざす最大の目的はこの効果にあるのだが，K．ヴェルフェルは，レッシング作品集の解説において，作品の内実を偏見の批判，ジャンルを問題劇 Problemstück の先駆，構成をユダヤ人によるユダヤ人における非ユダヤ性の実証である，と解説する．

「『ユダヤ人』においては，詩人は，劇中の主人公ともどもに，舞台上と舞台の前で，この社会が恥かしくてならないのである．ここにあらわれる不合理は，一個人の誤った行為ではなく，志操および見解一般の誤謬なのである．そのとき，この喜劇は問題劇となる．社会の代弁者である『若い学者』の作者は，観客が自発的に加担してくれることを，社会の枠ぐみから落ちこぼれていくものの滑稽さを，観客が自発的に分別してくれるものと期待することができた．『ユダヤ人』の作者は，社会と対立して，書いている．それゆえに，かれにとっては，もはや観客の笑いが問題なのではなく，観客の熟慮，反省，自己批判が問題なのである．舞台の上の男爵の身に起ることは——かれは当惑し，恥じ入り，自己の観念を訂正せざるをえなくなるのだが

——それは，ユダヤ人にたいする偏見を分ちあう観客層の身にもおこるに相違ない．偏見の批判は，それゆえ，この戯曲では，社会批判なのである．——したがって，19世紀，イプセンにおいて完成をみるドラマのジャンルの先駆なのである．レッシングの『ユダヤ人』は，マックス・フリッシュの『アンドラ』 *Andorra* のような近代劇とさえ対比することができよう．後者においては，社会の盲目的な偏見が，非ユダヤ人に『ユダヤ的なるもの』をみて取り，レッシングの場合は，偏見によって盲にされた社会が，ユダヤ人を用いて，『非ユダヤ的なるもの』をユダヤ人において実証するにいたる．不条理と道徳的怠情こそ，非人間的態度の根源であることが明瞭となる...」[20]

このドラマのジャンルについて，ヴェルフェルは卓抜な洞察を示した．ここに示唆されているように，偏見の愚かさが露顕していく経過は，すでに（上）編において記述したことだが，随所に配置された笑いの他の要素とともに，もし偏見のない社会がいずこかに存在するとすれば，そこでは十分に滑稽さを発揮するであろうし，そして，もしわれわれの社会に偏見のなくなる日がおとずれるとすれば，その将来には，Enthüllungsdrama, Entlarvungsdrama に編入されることが至当であろう．詩人もまた，問題劇との評価にもまして，『ユダヤ人』が喜劇であることを，世界のすべての人びとが当惑し，恥じ入り，自己の観念の訂正を強いられる事態に陥ることもなく，作品の滑稽さを，声をあわせて，哄笑できる日のくることを待望していたのである．

(12)

旅人は偏見の批判へと旅立ちしたのではない．旅人は，ユダヤ人として，キリスト教徒と対話するための，友情をもとめての旅程にあった．そしてキリスト教社会をさすらう途上で，社会を構成するそれぞれの身分階層が，ユダヤ人にたいしていだく偏見の諸相と，これと対決することによって，対話

と友情を可能にする精神の所在とを鮮明にする事件に遭遇した.

「誠実で，信頼をあつめている執事」M．クルム，男爵の「すべての所領のなかで，もっとも信頼のあつい村長」M．シュティッヒ．最低の階層とはいえない身分の二人を，彼らの品性の低さと，人間愛および精神の不在のゆえに，詩人は，（中）編において描述を試みたように，最下級の人間として活写した．仮装を看破しえず，その努力もおこなわない他の登場人物の精神の盲目，怠情な状態をキリスト教社会に普遍の反ユダヤの情念の類型であるとして，これを，詩人は，ふたつのひげに皮肉をこめて，暗示した.

クルムとシュティッヒは，キリスト教社会に普遍のこの類型を，ユダヤ人に仮装することで，利用することを企む．企みが失敗に終るときには，そして彼らの正体が露見しないかぎりにおいて，くわだてを声高にユダヤ人の罪状に帰すれば，事件は落着する．彼らは免罪になるだろうし，同時に，反ユダヤの情熱を声高に煽動した功績によって，彼らは，まぎれもなく，キリスト教徒共同体のすぐれた成員であることを証拠だてることも，その偽装のなかで陶酔することも可能だった．キリスト教徒のみの社会においては，各個人の身分や貧富の差異，教養や思想，品性も問題とされよう．陶酔してはおれないのだ．執事や村長といえども領主の金品の強奪をくわだて，富のためには，主人を闇討にしてはばからない．だが，ユダヤ人を前にするとき，キリスト教徒共同体内部の一切の差異は消滅する．頭脳も品性も不要である．邪魔でさえある．声をはり上げて，反ユダヤの合唱に加わりさえすればよい.

「マルティン・クルム…あなたはあの罰あたりのならずものを，まだよくご存知ないのでしょう．奴らときたら，ひとり残らず，かたりか泥ぼう，つじ強盗して．だからまた，神さまから呪われた民族なんで，身のほども知らず，わたしが王様だ，といたしましょう．そうだとすれば，わたしは奴らをひとりも，ただのひとりだって，生かしてはおきますまい．ああ！神よ，誠実なるいっさいのキリスト教徒を，この群れから守りたまえ！神さまご自身が奴らを憎んでいない，としたなら，では，な

ぜ，つい先頃，ブレスラウでの惨禍のとき，キリスト教徒のほとんど2倍もの奴らが戦死したんでしょうかね？…
旦那さま，たとえば，いつだったか，わたしは年の市へいったことがありますが――いやあ，ほんとうに！あの年の市のことをおもうと，できることなら，あのいまわしいユダヤ人どもを，ひとり残らず，いちどに毒殺してやりたい…」

（第2場）

このおののきを喚ぶ詩人の洞察は，われわれの時代において，現実のものとなった．「あのいまわしいユダヤ人ども」は，ガス室で，「ひとり残らず，いちどに，毒殺」されたのである．レッシングの描いた中世風のキリスト教徒共同体は消滅した．だが，意匠を新たにして，理論，思想等々を僭称する共同体が，偏見や差別の存在するところには，いずこであろうと，徘徊している．核心において事柄を把握し，表現する詩人のリアリティは，現代においてなお，みごとに，息づいているのである．

真理の所有を確信する不動の多数者と彼らのあいだにみとめられる共同体的，党派的情念や思考の類型をレッシングは極度に嫌悪し，ユダヤ人にたいしてと同様に，多数者によって誤解され，あるいは見捨てられた宗教思想家や芸術家たちの名誉の回復を再三にわたって試みた．真理を所有することは，たとえそれがまぎれもない真理であろうとも，精神の怠惰，精神の不在と同義であり，一方，真理への不断の孤独な模索こそ，精神の証であった．『賢者ナータン』第三幕，第七場で，ユダヤ教，イスラム教，キリスト教のいずれが真の宗教であるか，というサラディンの詰問にたいして，ナータンは『三つの指輪に関する寓話』Ringparabel でもって答えているが，指輪が真の宗教の寓意ではなく，真理のアレゴリーだとするなら，真理の所有自体は空虚なのだ．真理を真に光輝あるものとさせるには，

「おのおのが偏見のない

けがれない愛をもとめてはげみなさい！おのおのがきそいあい，
指輪の石の力を発揮させるようにしなさい！
この力をやさしいこころと
こころからのゆるしで，善行と
神へのあつい帰依で
助成しなさい！…」

『ナータン』の前年，1778年，*Eine Duplik* [21] において，レッシングは，『寓話』の精神の原形を，さらに端的に語っている．

「もし神がその右の手に一切の真理を，そして左手に，永遠に誤ちを犯すという条件を付して，真理への激しい衝動を握り，『選びなさい！』と，命ずるならば，わたしはその左手のもとに恭しく跪き，言うでしょう，『父よ，あたえ給え！絶対の真理は，ただあなたのためにのみ存在するのですから．』と．」[21]

それぞれの人びとが謙虚に，真理への自己の模索を語りあうところに，対話が成立し，対話が成立するところに，友情が芽生える．真理を所有する，という確信によって，あるいは，共同体的，党派的情念や思考によって盲にされた人びとにたいしては，クルムやシュティッヒにおいて形象化されているように，レッシングは彼らとの対話の可能性も否定し，すべての人びとに授けられている人間愛をさえ彼らにみとめることを拒否したのである．

リゼッテとクリストフは，侍女，従僕として，強盗事件に関するモティーフと，令嬢と旅人とのあいだの愛のモティーフとが絡みあいつつ展開するドラマの進行の裏面で，両モティーフを結びあわせる役柄を演ずる．その役柄を首尾よく演じさせる必要から，両者のあいだに愛のモティーフが副次的に派生する．裏面でプロットの進行を繕う劇中での彼らの立場から，自己の内面

をすすんで表明する場面の設定は数少ない．しかしその数少ない場面からも，自己を卒直に表出する単純さ，熟慮することなく状況に反応する心情の素朴さ，他人を疑うことなく助力をさしのべる善良さ，他人を欺くことのない正直さ，そして貪欲が浮きでている．こうした，むしろ人間の弱点とかかわることのおおい人間らしさが，中間身分階層としての侍女と従僕の人間的表徴である．

ハンブルクにおいて，「悲惨な境遇」から救いだされたクリストフは，これへの感謝から，旅人の姓名も出自もあえて調べもとめず，意思と法に反して，ユダヤ人に仕えることになる．いまや，主人はユダヤ人であることが判明する．

「クリストフ…なんですって？あんたはユダヤ人，なのに，正直なキリスト教徒を召しかかえる気持になった？あんたこそあっしに仕えるべきところを．聖書に照してみても，それが当然でしょう．いまいましい！あっしにおいて，全キリスト教徒を侮辱したわけだ…――これからもお伴をつづけるなどと，おもわんでください！それどころか，あんたを訴えるつもりですぞ．」（第22場）

旅人はクリストフをもはや引きとめはしない．献身への謝礼と，紛失したタバコ・ケースの件であらぬ嫌疑をかけた詫として，旅人は報酬と「みごとな細工」の「5ロート」もある銀製のタバコ・ケースをクリストフにあたえて，従僕のつとめの解約を申しでる．

「クリストフ：いいえ，とんでもありませんや！まこと，ユダヤ人でないユダヤ人だっているんですね．見あげたお方だ．キリスト教徒なら，あっしのあばらに片足をくれるところだった．タバコ・ケースどころか！」（第22場）

男爵家の侍女，リゼッテには，これに女性の感情と利害が加わる．

「リゼッテ：ユダヤ人ですって？
令嬢：あら，それがどうだというの？
リゼッテ：しっ！お嬢さま，わけはあとでお話します．」（第22場）

そして，クリストフにたいするからかいの言葉．

「リゼッテ…ひょっとして，あんたもユダヤ人じゃないの？ひとをだましたりしてさ．」（最終場）

人間にとって不可欠なものとしての，こうした原初的な人間臭に共感をおぼえつつも，詩人は，その人間愛が人間に固有の情念にすぎないがゆえに，そしてこの情念のもつ身を寄せあうような暖かさと，それに起因する精神の退廃のゆえに，この種の人間類型を対話と友情の対象から削除する．

「男爵…わたしを襲ったのはほんもののユダヤ人だった，ということをご存知ですか？つい今しがた，わたしのところの村長が，２・３日まえ，国道でユダヤ人を三人みかけた，と報告してくれました．説明からしますと，かれらの様子はまっとうな人たちというより，ぬす人のようです．わたしだって，どうしてそれを疑えましょう？金もうけにあんなにしがみつく民族というものは，もうけ方が正当か不当か，策をもちいてか力づくでか，なぞ，ほとんど問題としない．――あの民族は商に，ドイツ流にいえば，いかさまにも適しているようです…
（略）
顔のかたちにも，なにか反感をいだかせるようなものがございますね？陰湿なもの，不誠実なもの，利己的なもの，詐欺や偽りの誓いが，かれらの目からはっきり読みとれるようにおもいますね…」（第６場）

男爵もまた，こうして反ユダヤの輪唱に唱和する．だが，諧調を乱すかすかな不協の音もききとれる．男爵がかれ自身の視力でユダヤ人を観察することも怠らないからである．

「男爵…慇懃で，こだわりなく，進取の気にとみ，口かず少なく，これらの特性は，わたしたちを不幸にしすぎることがなければ，あの民族を尊敬させるにたるものなのですが…」（第6場）

男爵が反ユダヤの立場にいたるのも，かれ自身の体験にもとづいている．

「男爵…ユダヤ人どもは，これまでに，ほかのことでも，少なからずわたしに損害をあたえ，不快な目にあわせました．わたしがまだ兵役にありました頃，知人の保証のために，手形に連署するように説得されたことがあります．振出先のユダヤ人は手形の支払いをわたしにさせただけでなく，わたしに2倍もの支払いをさせずにおきませんでした…」（第6場）

反ユダヤの立場に身をおかざるをえないかれ自身の真実が語られる．だが，たとえば，クルム Krumm がくせ者だからといって，キリスト教徒がすべてくせ者だ，と言い張る人はいない．かれに「損害をあたえ，不快な目にあわせた」のがユダヤ人であるにせよ，なぜすべてのユダヤ人の目が，「陰湿なもの，不誠実なもの，利己的なもの，詐欺や偽りの誓い」を語るのか．男爵自身の体験が真実であるにせよ，なにゆえに反ユダヤの立場に立たざるをえないのか，という自問は，かれの想念にはまだ入っていない．

「旅人：正直に申しますと，わたしはすべての民族について，一般的な批判をくだすことにはなじめません…いかなる国民にも善人もいれば，悪人もいるものとおもわれてはならないのです．ユダヤ人のあい

だにだって――」(第6場)

男爵の論理の激情的な跳躍は正されることのないままに，この場は終る．

男爵が自己の観察と自己の真実を語るところに，対話へのきざしがみとめられるが，それはまだ，対話への可能性を暗示するにすぎない．自己の真実を語りえない人びとには，対話はありえないのである．男爵自身の真実にもとづくユダヤ人誹謗にたいして，旅人はきわめて冷淡に反応する．

「旅人：なんといえばよろしいのでしょう？そのような苦情をしょっちゅ耳にしてきた，と，申しあげるほかございますまい．」(第6場)

この冷淡さは，旅人がユダヤ人であるからではない．男爵の心情に，お怒りはごもっともです，と，ユダヤ人として同調はしえないにしても，お気の毒なことでしたね，と同情 mitleiden することは，ユダヤ人にも，むろん人間として可能である．人間に固有の人間愛に発するこの同情は，ふたつの心情に暖かなものを通わせることはできるにせよ，お気の毒でしたね，という慰めの呟きのさらに前方へと，対話へと進展することには役だたない．対話は，レッシングにしたがえば，情念の世界に属さない．対話は自己の真実にもとづき，悟性と理性とによって，他者と世界を共有しようとする行為である．そして，相互のこの努力が友情なのである．

「男爵：わたしたちの考えや意見がこれほどまでに一致しているのがわかりまして，こんな愉快なことがありましょうか？おお！あなたのような友人が早くからおりましたなら！」

(略)

「旅人…そのねがいは，乞いもとめておられるものより，はるかに価値があるのです．

「男爵：おお，あなたさま，恩人の友情は――

旅人：失礼ですが――友情ではございません．そのように間違ってわたしをごらんになっていらっしゃるなら，あなたの友人でいるわけにはまいりますまい．いましばらく，あなたの恩人だ，と仮定するにしましても，あなたの友情は感謝の気持でしかない，とおもわざるをえないのではないでしょうか？
男爵：二つのものを一つに結ぶわけにはまいりませんか？
族人：とても無理です！気高い心は感謝を義務とおもうでしょうし，友情はたましいがおもいのままに活動することを必要とします．」（第6場）

旅人は，反ユダヤの他のすべての登場人物が好む感情的な推定法を排除して，悟性のみによって，自己の推断を苦しみつつ不断に検証しながら，犯人を暴き，事件を解決へと導く．愛のプロットは旅人のユダヤ人であるとの告白によって終る．

「男爵：では，せめて，運命が許してくれることだけでも，いたしましょう．わたしの財産をすべてお納めください．お金持の恩知らずでいるよりは貧しくとも，恩を知る人間でありたいのです．」

旅人は辞退する．

「男爵：お見うけすることがなにもかも，わたしをうっとりさせる…おお，ユダヤ人がみな，あなたのようでしたら，どんなに尊敬に値することでしょう！
旅人：そしてキリスト教徒がみな，あなたの性質をおもちでしたら，なんと好ましいことでしょう！」（第22場）

対話と友情が成立する世界では，悟性と理性との晴やかな世界では，クル

ム，シュティッヒ，侍女リゼッテ，従僕クリストフではなく，ひとは旅人，男爵，令嬢，という無名性へと帰還するのである．

ユダヤ人とキリスト教徒とのあいだに対話と友情を成立させるためには，ユダヤ人をではなく，キリスト教徒たちの姿を類型化して端的に示す必要があった．多くの場面がこれに費された．にもかかわらず，K．ヴェルフェルを除く研究者たちは，旅人がユダヤ人であるかどうか，と設問してきた．詩人の描くキリスト教徒は，自身の姿ではなかろうか，と，検討するものはいなかった．自身の姿ではない，と反問するものもいなかった．そして，詩人の問いかけを無視した．

旅人のモノローク．（第3場）

「…ユダヤ人がだますときだって，九度のうち，七度ぐらいは，キリスト教徒がそのようにしむけてきたのだ．ユダヤ人にまごころをもって接してきた，と，誇れるキリスト教徒がたくさんいるものだろうか．なのに，ユダヤ人がおなじことを，おなじやり方で仕返ししようとすると，キリスト教徒はへんにおもうのだ…」

詩人は，ユダヤ人問題はキリスト教徒の側の責任ではないのか，あなたはユダヤ人にたいしてどのような態度で接してきたのか，と，問いかけたのである．

（13）

研究者たちは，旅人がユダヤ人であるかどうか，と，設問し，ユダヤ人としてのリアリティに欠ける，と，非難した．あるいは，本来，ユダヤ人を描くことが目的でもなく，描いたのでもない，と，主張した．研究者たちは，18世紀後半にいたるまでの，ドイツ・キリスト教社会における，誕生から死後にまでおよぶユダヤ人にたいする拘束，と同時に，ユダヤ人側における，

ヨーロッパ諸国民から純然とした一国民と判断されるほどの，生活領域全般にわたるユダヤ民族としてのアイデンティティとを，主張の根拠にした．

レッシングもまた，こうしたユダヤ人に関する時代の状況を知悉していた．したがって，一度にすぎないにせよ，旅人に「わたしの国民」meine Nation（第22場）と使用させ，ユダヤ人の生活全般の基底をなす宗教観を，「わたしはわたしの宗教を恥しくおもっています．」（第22場）と，批判させたのである．

しかし，レッシングにしたがえば，ユダヤ人のリアリティはユダヤ人としての人種的ないしは歴史的与件のなかにみとめられるものではなかった．このドラマにかぎるならば，研究者たちが主張するように，もし旅人をユダヤ人としての人種的，歴史的与件でもって制約するならば，キリスト教徒とユダヤ人とのあいだに，ドラマの展開にみられるような接触は生れず，キリスト教社会の各階層を遍歴して，かれらのユダヤ人理解，かれらの世界観を腹蔵なく語らせ，対話と友情の所在を明証しようとするドラマの意図は，実現されないままに，終幕となっていたことであろう．ドラマの『ユダヤ人』にみられるような展開の着想こそ，レッシングがユダヤ人としてのリアリティを，ユダヤ人の人種的，歴史的与件のなかにではなく，キリスト教徒のユダヤ人にたいする関係のもち方にみていたことの証左であろう．

各場面においても，この洞察は貫徹される．キリスト教徒たちは，旅人にたいして，それぞれに恩義を感じ，その高潔な人柄を心から尊敬している．

「男爵：ひょっとして，もうご結婚なさっておられるのでは？
旅人：いいえ—
男爵：それでは？どうしてなんでしょう？
旅人：ユダヤ人なのです．
男爵：ユダヤ人？無慈なめぐり合わせだ！
クリストフ：ユダヤ人だって？
リゼッテ：ユダヤ人ですって？

令嬢：あら，それがどうだというの？

リゼッテ：しっ！お嬢さま，わけはあとでお話します.」

（略）

クリストフ…なんですっ？あんたはユダヤ人，なのに，正直なキリスト教徒を召しかかえる気持になった？…」（第22場）

キリスト教徒たちの態度は急変する．キリスト教徒の応対の激変は，旅人がフランス人，イギリス人，ロシヤ人であるならば．ユダヤ人以外であれば，まず，おこることはないのである．旅人のこのユダヤ人の状況への転落こそ，人種的ないしは歴史的外観よりも，ユダヤ人たち *Die Juden* のリアリティをみごとに描きだしてくれるものはない．

他方で，キリスト教徒にたいする旅人の対応の仕方のなかにも，ユダヤ人であることのリアリティがあらわれているに相違ない．

「男爵…お名前やご身分をおたずねするのも，まだ，ぶしつけな気もいたしますが…

（略）

男爵（わきセリフ）：おたずねしていいものだろうか？わたしの好奇心を悪くおとりになるかもしれないし．

旅人（わきセリフ）：きかれれば，なんと答えたものだろうか？

男爵（わきセリフ）：おたずねしなければ，無作法だ，と，おとりになるかもしれない．

旅人（わきセリフ）：本当のところをいったものだろうか？

男爵（わきセリフ）：やはり，もっとも安全な道をいくことにしよう．このお方の従僕からききださせることにしよう．

旅人（わきセリフ）：この狼狽から自由になれれば.」（第6場）

旅人はユダヤ人であることに狼狽しているのではない．キリスト教社会のなかでユダヤ共同体を背負うことの重みと嫌悪感とが交錯しているのだ．共同体的情念，共同体思考を嫌悪，拒否して，歴史をこえた悟性と理性の世界のなかに，個と個との対話と友情とを夢みて旅だちつつ，旅人は孤独な背にユダヤの共同体をはりつけて，旅をつづけなければならなかったのである．民族の総体をひとり，ひとりのユダヤ人たち *Die Juden* がになうように強いられる現実に，ユダヤ人のリアリティが噴出してはいまいか．

反ユダヤの男爵は，ユダヤ人をとおして，人間の悟性と理性に，人間の尊厳にめざめた．さもなければ，男爵は，反ユダヤの情熱を共有するクルムやシュティッヒによって，共有するその情熱のゆえに，自身の邸内において，刺殺されたことであろう．あるいは，共有によって，意図しないままに，ユダヤ人たちをガス室へ送りこむことに力をかすことになったかもしれない．

「男爵：ところで，もっとも大切なお友だち，あなたにどのように感謝の気持をおつたえ申しあげれば，いいのでしょう？あなたは，二度にわたって，おなじほど大きな危険から，わたしをお救いくだされた．あなたは生命の恩人です．もしあなたがいらっしゃらなければ，こんなにもさし迫ったわざわいに気づかずにいたことでしょう．」（第21場）

歴史の真実は，いつの時代においても，暗い歴史のなかにあって，自己の精神をささえようとする少数者のか細い呟きによって，語られるのかもしれない．

（完）

（注）

1）Wagner, Albert Malte : *Lessing, Das Erwachen des deutschen Geistes*, Leipzig-Berlin 1931, S. 248

2) S. 141～142, zitiert nach *Lessing im Urtheile seiner Zeitgenossen*, hrsg. von J. W. Braun, Berlin 1884, Bd. 1, S. 5, Fotokop, Hildesheim 1969

3) *G. E. Lessings sämtliche Schriften.* hrsg. von K. Lachmann u. F. Munker, Leipzig 1905, Bd. 20, S. 16

4) Braun, a. a. O., S. 35ff
vgl. Lessing: *Theatralishe Bibliothek*, Erstes Stück, *Über das Lustspiel die Juden in dem 4ten Theile der Lessingschen Schriften*

5) vgl. Braun, a. a. O., S. 41

6) vgl. Braun, a. a. O., S. 38

7) Less*ing-ein unpoetischen Dichter. Dokumente aus drei Jahrhunderten zur Wirkungsgeschichte Lessings in Deutschland.* hrsg. von Horst Steinmetz, Frankfurt a. M., Bonn 1969, S. 44

8) カント：『啓蒙とは何か』篠田訳岩波文庫，7頁，参照

9) *G. E. Lessings sämtliche Schriften*, a. a. O., Bd. 6, S. 159 ff

10) その様式の変化に，ユダヤ人の側の変容と，彼らのおかれた時代状況の推移との関連が自らあらわれているようにおもわれる．正確な検討には，さらに多くの文献の検索が必要となろう．

11), 12) Schink, Johann Friedrich: *G. E. Lessings Leben*, Berlin 1825, S. 148ff, vgl. Steinmetz, a. a. O., S. 251 ff.

13) *G. E. Lessings sämtliche Schriften*, a. a. O., Bd. 5, S. 267

14) Stahr, Adolf: *G. E. Lessing. Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1873, S. 148 ff

15) Schmidt, Erich: *Lessing*, 2Aufl. Berlin 1899, S. 150

16) Köster, Albert: *Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit*, Heidelberg 1925, S. 160

17) vgl. Wagner, a. a. O., S. 248

18) 前掲のシュタインメッツの書物には，この種の文書が相当数収載されている．

19) Kesten, Hermann: *G. E. Lessing, Ein deutscher Moralist*, Wiesbaden 1960, vgl. Steinmetz, a. a. O., S. 484

20) *Lessings Werke* 3Bde hrsg. v. Kurt Wölfel, Frankfurt a. M. 1967, Bd. 1, S. 601 f.

21) *Eine Duplik*, 1, vgl. *G. E. Lessing, Gesammelte Werke*, hrsg. v. Paul Rilla, Berlin 1954, Bd. 8, S. 27