

Title	レッシングと劇詩『賢者ナータン』：レッシングの「人間性の思想」
Author(s)	安酸, 敏眞
Citation	聖学院大学論叢, 10(1) : 139-162
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/rep/modules/xoonips/detail.php?item_id=622
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

レッシングと劇詩『賢者ナータン』

——レッシングの「人間性の思想」——

安 酸 敏 眞

Lessing and *Nathan the Wise*: An Essay on Lessing's "Idea of Humanity"

Toshimasa YASUKATA

Regarding Gotthold Ephraim Lessing's best-known dramatic work *Nathan the Wise*, Friedrich Schlegel once made the following noteworthy comment: "*Nathan the Wise* is not only the continuation of his Anti-Goeze, number 12: it is also, and it is indeed, a dramatized primer of higher cynicism." This comment by one of the most conspicuous exponents of German Romanticism suggests, it seems to me, a very important point of view from which to interpret this classic work of Lessing. That is to say, the dramatic masterpiece not only needs to be interpreted in close connection with, and as a prolongation of, his theological controversy with Goeze; it also needs to be regarded as a crystallization or embodiment of a new sublime idea of universal validity.

Indeed, *Nathan the Wise* was, as the author himself stated, "a son of his impending old age, to whom the polemic helped to give birth" (*ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen*). The initial impetus to write this play came when Lessing's heated controversy with the "Papst Hammoniens" or the "Inquisitor" reached an impasse. When the tide of controversy had turned in favor of Lessing, the adversary suddenly appealed to the civil authorities for political intervention. Having thus been prohibited from open discussions, Lessing decided to return to "his old pulpit, the theater" to resume the theological battle and wrote "a play, the content of which has some analogy with his present disputes." This is, briefly, the story behind the coming-into-existence of the most famous classic work in the German theater.

On the other hand, this "dramatic poetry" which Schlegel regarded as "a product of sheer intelligence" is a drama à thèse with its own literary value and ideational validity. It has a universal quality which transcends its immediate historical context. As suggested by Wilhelm Dilthey in his now-classic monograph, it is in Lessing's *Nathan the Wise* that "the idea of humanity

Key words; Anti-Goeze Controversy, 18th Century Thought, Idea of Humanity, Lessing, *Nathan the Wise*

which made the heart of the best people of our nation throb audibly in their breasts” took vivid and definite form for the first time in German intellectual history. Hence the play must be construed as an embodiment of “Lessing’s ideal of a new life,” “a new feeling of life,” and “a new world-view.”

As a result, Lessing’s *Nathan the Wise* must be seen from two points of view: first, it must be observed in close connection with his theological disputes with Goeze; second, it must be construed as an embodiment of the emergent idea of humanity. This study sets out to accomplish this double task, in the hope the Lessing’s idea of humanity will be demonstrated to have a sublimated connotation of *higher* Christian piety.

はじめに

かつてフリードリヒ・シュレーゲルは、『賢者ナータン』はアンチ・ゲッツェ論の継続、つまりその第十二号であるだけではない。それはまた同じくらいに高次のシニシズムの戯曲化された入門書でもある⁽¹⁾と述べたが、このロマン主義者の有名な評言は、われわれがレッシングの劇詩『賢者ナータン』を解釈しようとするときの、ひとつの重要な視点を提供してくれると思われる。すなわち、ドイツ古典劇を代表するレッシング最晩年のこの名作は、一方では「断片論争」(Fragmentenstreit)の第二部と称される「レッシングーゲッツェ論争」(die Lessing-Goeze-Kontroverse)との密接な連関において、またその延長線上において捉えられる必要があるということである。しかし他方ではそれは、そのような成立の直接的文脈を超越した、ある普遍的な理念の具現化として見られなければならないということでもある⁽²⁾。

レッシング自身も認めているように、劇詩『賢者ナータン』は、ゲッツェとの神学論争が直接的なきっかけとなっただけでなく、初めて成立したものであり、その意味ではこの作品の意義を正しく評価するためには、背景となっている神学論争の文脈を何よりも先ず頭に入れておく必要がある。逆に、反ゲッツェ論争におけるレッシングの立場をその思想の深みにおいて理解するためには、『賢者ナータン』において文学的表現を与えられた彼の宗教的理念を洞察することが、絶対的に不可欠である。なぜなら、レッシングとゲッツェの間の熾烈な神学論争は、ゲッツェの働きかけに応じた当局側の政治的判断によって、レッシングからすれば不完全燃焼のまま——ゲッツェからすればオーバーヒートの一歩手前で——打ち切れざるを得なかったのであるが、泥試合に終わったこの論争におけるレッシングの言述は、異端審問官調のゲッツェの口調に過剰反応した毒舌とイロニーに終始しており、彼の神学思想を明確な仕方でそこに読み取るのは、必ずしも容易な作業ではないからである。

しかし他方では、「徹頭徹尾悟性によって作られた作品」⁽³⁾といわれるこの戯曲は、それを産み出

した直接的な文脈を離れても成り立ちうる、文学的自立性と思想的普遍性とを有している。すなわち、「人間性という思想、かつてドイツ国民のもっともすぐれた人々の胸を高鳴らせ、ヘルダーの晩年にはすでに、またその後はますます、擦り切れた決まり文句になったこの思想」⁽⁴⁾は、『賢者ナータン』によってはじめてひとつの目に見える形態^{ゲシュタルト}を取り、そして『人類の教育』においてはじめて明確な観念的定式化を見いだすのである。

それゆえ、本稿におけるわれわれの課題は、『賢者ナータン』のなかに詩的に表明された「レッシングの理想」ないし「新しい生の理想」⁽⁵⁾を、あるいはそこから発する「新しい生命感情」と「新しい世界観」⁽⁶⁾を究明することである。その際われわれは、一方ではこの古典的名作を産み出す直接のきっかけとなったゲッツェとの神学論争に、他方ではこの作品と切っても切れない関係にある『人類の教育』に、特別の注意を払わなければならない。

第1節 『賢者ナータン』の成立の背景とその主題

他の機会にすでに見たように⁽⁷⁾、レッシングが作者の実名を秘匿したまま出版したライマールスの断片は、単にルター派正統主義の陣営にだけでなくドイツ全土に未曾有の大反響を引き起こし、ここに世にいう「断片論争」の幕が切って落とされたが、この論争はやがて「ハンブルクの異端審問官」の異名をとるヨーハン・メルヒオル・ゲッツェの登場によって新しい局面をむかえ、その後は「レッシングーゲッツェ論争」と呼ばれるに相応しい、もっぱら二人の間での壮絶な闘いへと発展する⁽⁸⁾。しかし二人の間の神学論争は、些細な行き違いと誤解に基づく個人的憎悪と怨念も手伝って、一転して揚げ足取りの泥試合の様相を呈してきた。論争を続行することによって失うものがレッシングよりも遙かに大きかったゲッツェは、形勢不利と判断するやいなや、ブラウンシュヴァイク大公に働きかけて、国家権力による論争の早期終結を計った。

かくして、1778年7月、レッシングが宗教に関して書くものは悉く検閲下に置かれるようになり、翌8月17日には、「当地であれ他所であれ、彼の名前でであれ別の仮名であれ、公国宗務局の事前の裁可なしには、今後宗教的事柄に関していかなるものも出版してはならない」⁽⁹⁾、との政府通達がなされた。いまやレッシングには将来の見込みがほとんどなくなったが、彼が劇詩『賢者ナータン』を執筆する気になったのは、まさにこのような八方ふさがりの状態においてであった。8月11日付けの弟カールへの手紙において、レッシングははじめて自分の計画を打ち明ける。

「目下のやりとりがどのような結末に終わるのか、まだわたしにはわからない。だがいかなる結末になろうとも心の準備はしておきたい。要るだけの金があれば、それに越したことはないことは、お前にもよくわかっているだろう。ところで昨夜突飛なことを思いついた。わたしは数年前、一つの劇を構想したことがあった。その内容が当時は夢想だにしなかった現在のわたしのもめ事とある種の類似性をもっている。もしお前とモーゼスがいいと思うなら、予約を取ってこいつを印刷させ

るつもりだ。……予告作品の本来の内容をあまり早く知られたくないのはたしかだが、しかしもしお前たちが、つまりお前とモーゼスが、それを知りたいというなら、ボッカッチョのデカメロン、第一日第三話ユダヤ人メルキセデックの話、を開いてみてくれ。非常に興味深い挿話をそれについて考え出したので、わたしとしてはとても面白く読めると思う。そして間違いなくこれで、断片をさらに十篇書くよりももっとひどいいたずらを神学者にしてやろうと思っている。できればすぐに返事をくれ。ゴットホルト」⁽¹⁰⁾。

これに対してカールは、「構わずにナータンを仕上げて下さい。予約購読者には事欠かないはずです。二週間の旅行から今日帰ったばかりのモーゼスも、兄さんの計画には大賛成です……」⁽¹¹⁾とすぐさま返答したが、その一週間後に再度手紙を書き送って、モーゼス・メンデルスゾーンの^{アドバイス}忠告をより詳細に伝えた。「モーゼスの考えはこうです。もし兄さんが神学者の愚かさをあざ笑うような作品を作ると、神学者の思う壺になるだろう。喜劇だとすると、彼 [= レッシング] はひとを嘲笑したり笑わせたりするのがとても得意だ、彼はヴォルテールのような手合いだ、と彼らは言うだろう。だがもし兄さんが、前回ゲッツェに対する返答のなかで約束したような、あの調子のままとどまっておれば、このような言い逃れを山のように並べられても、彼らだって手が出せないだろう。だから兄さんとしては、今回のもめ事とはこれっぽっちも関係がないような演劇作品を書くしかないだろうということです」⁽¹²⁾。この文面からも察せられるように、メンデルスゾーンはレッシングが不毛な神学論争に巻き込まれて、彼本来の文学的才能を浪費するのを危惧していた。

ところがカールはといえば、こちらは穏健なユダヤ人哲学者とは異なっていた。彼は兄のゴットホルトが検閲免除の特権を剥脱された7月の時点でも、兄に「実に面白い寸劇」(ein recht lustige Nachspiel)でも作って、ゲッツェとの論争にケリをつけてはとけしかけていたが⁽¹³⁾、いまた彼に「神学的喜劇」(Deine thelogische Komödie)を書いて神学論争を続行するよう説き勧める⁽¹⁴⁾。結局、賢明な兄は軽薄な弟よりは信頼する友人の忠告に従った。もちろんレッシングは、論争そのものもやめる気はなかったが、神学論争を喜劇に仕立てようとの考えは捨て去った。10月20日付けのカール宛ての手紙によれば、彼が構想中の作品は「嘲りの笑みを浮かべて戦場をあとにするための風刺的作品」ではなく、「自分がこれまで創作してきたものと同じくらい感動的な作品」⁽¹⁵⁾になるだろう、と予告している。ともあれ彼は、「わたしのかつての説教壇である劇場で、人々がわたしに少なくとも邪魔立てせずに説教させてくれるかどうか」⁽¹⁶⁾を試してみようと決意した。劇の大筋はゲッツェとの神学論争に巻き込まれる以前にすでに固まっていた⁽¹⁷⁾。にもかかわらず、出来上がった作品は「天賦の才よりもむしろ論争の産物」(mehr die Frucht des Polemik als des Genies)⁽¹⁸⁾であった。レッシングが言うように、「ナータンは論争が産婆役になって生まれた、老いの域に入ってからの子」(Nathan ist ein Sohn seines eintretenden Alters, den die Polemik entbinden helfen)⁽¹⁹⁾であった。

ところで、レッシングは『賢者ナータン』の序言の草稿に、「あらゆる実定宗教に対するナータ

ンの志向はかねてよりわたしのものであった」²⁰と記している。それゆえレッシングの宗教を知るためには、われわれは『賢者ナータン』において表明されている彼の宗教思想を考察しなければならない。その際われわれは、単に主役のナータンのなかにだけでなく、複数の登場人物の中に、何らかの仕方でレッシング自身の思想が投影されていると想定していいだろう。しばしば指摘されるように、ユダヤ人哲学者のモーゼス・メンデルスゾーンが賢者ナータンの実在のモデルだということが真実であるにしても、このことはナータンがまた「レッシングの人物」でもあるということを排除するものではない²¹。レッシングは三十年来の友人のメンデルスゾーンをたたき台にしてユダヤ人ナータンを造形し、そのなかに彼自身の「人間性の理想」を吹き込んだのである。同様のことは、この戯曲に登場するほとんど唯一の実在の人物であるサラディン²²にも当てはまるし、ゲッツェがモデルとなっていることが一目瞭然の総大司教、さらには算術の達人でチェス仲間でもあったアブラムをモデルにしているといわれるアル-ハーフィ²³についても言えるであろう。さらには、特定のモデルを同定できない若い神殿騎士修道会士のなかにも、レッシングの分身を読み取ることができるであろう。ナータンの養女レーハについては後ほど改めて触れたいと思うが、彼女はレッシングが理想とする「新しい人間性を代表する最初の女性」(der erste Repräsentantin der neuen Menschheit)²⁴と見なしてよいであろう。

このように、われわれはいろいろな劇中人物の性格や言葉や行為のなかに、レッシング自身の思想を嗅ぎ取らなければならないが、それではこの戯曲はドイツ文学史にどのような位置を占めており、またその主題は何なのであろうか。H. A. コルフによれば、レッシングの『賢者ナータン』はドイツの数ある「人間性の文学」(Humanitätsdichtung)のうちのまさにその最初のものであり、それは「人間同士が兄弟の契りを結ぶことを高らかに謳った頌歌」(das hohe Lied der Menschenverbrüderung)であるという²⁵。このような見方が至当なものであることは、われわれがこれまでしばしば引証してきたディルタイによっても裏づけられると思われる。すなわち、ディルタイは以下のように述べている。

「彼 [=レッシング] の主題は [自由な精神と狂信的な教会信仰との間の] この抗争ではなく、いかにして自由な精神が権力闘争と狂信的な宗教対立のただなかで父祖の信仰から自らを解放するか、いかにして自由な精神が自己を見いだし、自己自身のうちに同じ人間性を発見するか、そしてレッシングが自らのうちに体験し自らの周囲に見かけたものと類似した精神的な連帯性が、自由な精神同士の間にいかにして形成されるかということであった」²⁶。

そこでわれわれの次の課題は、レッシングの「人間性の思想」といわれるものを具体的なテキストに即して解釈し、その宗教的意義を問うことである。このためには、『賢者ナータン』の「腹案の出発点」となり、完成された作品の中心に立っている」²⁷三つの指環の譬喩を取り上げて、それをじっくり吟味するのが一番正統的で賢明なやり方であろう。

第2節 三つの指環の譬喩

「三つの指環の譬喩」(die Ringparabel) は、レッシング自身がはっきり表明しているように²⁸、ボッカッチョの『デカメロン』第一日第三話の翻案であるが、重要な点で微妙な加工が施工されており、単なる二番煎じではないすぐれてレッシング的な薫りのする物語に仕上げられている。ここにはレッシングの宗教思想を知る上で重要な「暗示」や「ほのめかし」が多く含まれているので、サラディンの発言部分を省略して（なお、それに関連して若干のナータンの発言部分も端折って）、以下に引用してみよう。

「遠い昔のことでございます。東の国に一人の男が住んでおりました。この男は、計りしれない値打ちをもった指環を一つ、大事な方の手から授かってもっておりました。石は蛋白石で、さまざまな美しい色を顕現いたしますが、そればかりでなくまた秘密の力を具えておりました。この力を堅く信じてその指環を嵌めております者を、神と人にとに好まれるものにするのでございます。そこで東方のこの男がその指環を片時も指から離さず、またこれを家宝として永久に保存するように計いましたことは、一向に不思議がございません。つまり、かようにしたのでございます、——この指環を息子達のうちの最愛の者に遺し、こうして指環を相承した者もまた自分の息子達のうちの最愛の者に遺贈することとし、つねに最も愛された者が、生誕の順序を問わず、もっぱら指環の力によって家長になるよう、定めたのでございます。

このようにしてこの指環は、息子から息子へと伝えられて、ついに三人の息子をもつ父親の代になりました。三人の息子達はいずれも父親に従順でございましたので、父親もこの三人をみな同じように愛さないわけにはゆきませんでした。ただ時おり、三人の息子達のうちのいずれか一人だけが父親と二人きりでいるときには、ほかの二人の息子は父親の愛情をじかに受けることができませんので、父親にはその都度自分と一緒にいる息子こそが、指環を受け継ぐにふさわしいように思われました。案の定、人が好くて気の弱い父親は、どの息子にも指環を譲る約束をいたさねばならなくなりました。このようにしてやってこれるうちは、それでどうにかやってこれたのですが、——やがて臨終ということに相成りますと、この人の好い父親は、はたと困却いたしました。自分の約束を当てにしている息子達のうちの二人を裏切ることになるかと思うと、父親はひどく心を痛めたのでございます。——さてどうしたものかと思案した父親は、ひそかに細工師のところへ使いをやりまして、例の指環を雛型にして別に二つの指環を注文いたし、費用と労力とを惜しまず原物と寸分違わぬ品を作るように命じました。細工師はみごとにこの依頼を果たしました。持参された指環を見ますと、父親でさえ原の指環の区別がつきませんでした。喜び勇んだ父親は、息子達をそれぞれ別々に呼び寄せて、それぞれ別々に祝福とともに指環を与え——そして息を引き取ったのでございます。——

父親が死んだとたん、三人の息子達はいずれも自分の指環を持ってまいり、めいめいが自分こそ一家の長であると言い張りました。調べたり、言い争ったり、不平を申し立てたりいたしました。無駄でございました。どれが本物の指環であるかは遂に証明できませんでした。——

三人の息子達はめいめいに訴え出まして、自分こそ父親の手からじきじきに指環を授かった者であると、裁判官に誓言いたしました。——いや、これは確かにその通りなのでございます！——そして自分こそ父親との間に、ゆくゆくは指環を与える特権を享けるという約束がもとからあったのだと申し立てました。——これまた実際にその通りなのでございます！——さて息子達が申しますには、父親が自分に嘘偽りを言う筈はない、こういう有難い父親に猜疑の念を懐くくらいなら、つねづねは兄弟達の善意を信じるに吝かでない自分ではあるけれども、こうなったからにはもう彼等の詐偽行為をどうでも責め

ざるを得ない、そして裏切者を探索したうえ、必ず復讐を加えずにはおかないと、めいめいが強く主張して譲らないのでございます。

裁判官はこう申しました、『お前達は、今となつてはもうこの場へ父親を連れてくるわけにはいかないのだから、わしはお前達を退廷させよう。お前達は、わしがこの謎を解くためにここに坐っていると思っているのか？それともお前達は本物の指環が口を開くまで待っているつもりかね？——だが、お待ち！わしの聞いたところでは、本物の指環なら、その所有者をだれからも愛される、つまり神と人にと好まれる者にする不思議な力を具えているということであつたな。するとこのことが判定を下さねばなるまい！贋物の指環はそのような力を具えていないからだ！——さて、お前達のうちで、ほかの二人から一番愛されているのは誰かね？——さあ、言つてご覧！黙っているのかね？お前達がもっている指環は、内に向かつて働くだけで、外に向かつては働かないのか？お前達は、めいめい自分だけをいちばん愛しているのか？——もしそうだとすれば、お前達三人はいずれも、詐欺にかかった詐欺師ということになる！つまりお前達のもっている指環はどれも本物でないのだ。おそらく本物の指環はもうなくなつてしまったのだらう。そこで父親は紛失を隠して、それを埋合わせるために、その替え玉に三つの指環を作らせたのだらう。』

『そこでだ』と裁判官は言葉を続けました。——『わしはお前達に判決を下す代りに、わしの忠告を与えよう。もしお前達がこの忠告に従うつもりがないなら、三人ともすぐに退廷するがよい！——わしの忠告というのはこうだ。お前達はこの事態があるがままに受け取るがよい。めいめいが父親から指環を授けたのなら、自分の指環こそ本物だと信ずるがよい。——父親は、一個の指環が自分の家を専制的に支配するのに我慢し切れなくなったのかも知れぬ！——父親はお前達を三人とも愛していたに違いない、しかも三人とも等しく愛していたに違いない。それだから、お前達のうちの一人だけをひいきしてそのためにほかの二人を苦しめたくなかつたのだ。——さあ！それぞれが、父親の、偏見のない公正な愛を見習うがよい！めいめいが自分の指環に鑲めてある石の力を顕示するように励み合うがよい！——そして柔和な気持ち、心優しい協調性、善行、神への心からなる帰依をもって、石がその力を発揮できるように助成するのだ！そして石に具わる諸々の力がお前達の子孫のまたその子孫の代に発揮されたら、数千年後のそのときに、わしはお前達の子孫をもう一度この裁判官席の前に召喚しよう。そのときには、わしよりももっと賢明な人がこの席に坐つて判決を下すだらう。退廷してよい！』——慎重な裁判官はこう申したのでございます」⁽²⁹⁾

以上がいわゆるレッシングの「三つの指環の譬喩」の全容であるが、これは元々舞台の上で演じられるドラマのなかで、ナータンがサラディンとの生き生きとした対話の形で語つたものである。したがって、S. アトキンスが嚴重に戒めているように、われわれはそれが本来「より大きなドラマの文脈」^{コンテキスト}のなかの不連続的なテキスト」であるという事実を忘れて、この譬喩を「ドイツ名詩選のなかにそれ自体として印刷するにふさわしい独立したテキスト」であるかのように扱つてはならない⁽³⁰⁾。むしろこの「三つの指環の譬喩」を正しく理解するためには、「それを語るきっかけとなつたものと、そのなかでそれが語られるより大きなドラマの構図とが留意されなければならない」⁽³¹⁾。

ナータンが「三つの指環の譬喩」を語るにいたつた背景は、「世界と律法の改革者」という称号を有するイスラムの英雄スルタン・サラディンが、やむなく仕掛けた狡猾巧妙な計略にあつた。国庫が底をつき資金繰りに困つたサラディンは、妹シターにそそのかされて、心ならずも卑劣な小策を弄して、富裕なユダヤ商人のナータンから金を巻き上げようとする。したたかなシターが思いつ

いた小策というのは、ユダヤ人には答えがたい難問を發して、質問に答えない代わりに彼に金を出させようというものであった。そこでサラディンはナータンを召しだして、次のように質問する。「あんたは賢者だということだから、どうかひとつわしに聞かせてくれまいか、——あんたに最も納得のゆくのはどんな信仰、どんな律法だろうね？」⁶²。ナータンがわたしはユダヤ人ですと答えると、サラディンはすかさずこのように言う。「そしてわしはイスラム教徒だ。またわしらの間にはキリスト教徒がいる。——この三つの宗教のうちで、真の宗教というのは一つしかあり得ない。——あんたほどの人が、たまたま生まれついた場所にずっととどまっている筈はなかろう。またもしそうだとすると、それは明察に基づき、理由あつてのこと、より良いものを選んだ結果である筈だ。さあ！あんたのその明察とやらをわしに教えてくれ。またその理由とやらをわしに聞かせてくれ」⁶³。金の無心と読んでいたナータンとしては、サラディンの思いがけない質問に面食らい、考えを整理するために与えられたひとときの時間に、一人になって自問自答する。

「ふむ！ふむ！——おかしい！——一体どうなっているのだろうか？——スルタン様は何をお望みなのだろうか？何を？——わしは金をよこせと言われる覚悟できたのに、スルタン様は真理をお望みだ。真理を！しかもまるで真理が貨幣でもあるかのように、——現金^{げんぎん}のびかびかした——真理をお望みだ。——それも昔の貨幣のように、目方を量ってというなら、まだしも何とかなるだろうが！当今の貨幣は刻印だけで値打ちが決まるのだから、あとは勘定盤へ載つけて数えるだけだ！だが、真理は決してそんなものではあるまい！金を囊に詰め込むように、真理も頭に詰め込むというのだろうか？だとすると、いったいどっちがユダヤ人なのだろうか？わしかそれともスルタン様か？——だが待てよ、ひょっとするとあの方は本当に真理を求めておられるのではないかもしれんぞ？——それにしても、あの方が真理を異としてだけ使っておられると疑ってかかるのは、いかにもけち過ぎることだ！——けち過ぎるだと？——いったい偉い人にとってけち過ぎるということがあるだろうか？——たしかに、たしかに、……これは用心しなければいけないぞ！——用心するたって、はてどうしたらいいものか？——生粋のユダヤ教徒でございますと言ってみたところで今更仕方ないし、——またまるきりユダヤ教徒でないふりをすれば、もっといけない。ユダヤ教徒でないなら、なぜイスラム教徒にならないかと訊かれるかもしれん？——そうだ、あれがいい！あれならわしを苦境から救ってくれるだろう！——お伽噺で丸め込まれるのは、なにも子どもばかりじゃあるまい。——来たな。来るなら来てしろ！」⁶⁴

「三つの指環の譬喩」が物語られる直前の文脈に置かれているナータンのこの独白^{モノローグ}から、そもそもこの譬喩がサラディンの難問をかわすために案出されたものであることがわかる。父親は自分でさえ識別できないような三つの指環を作らせたのであるから、どれが本物の指環であるかは人間には識別できない。これと同じように、三つの宗教のうち「どれが本物の信仰であるかは、いまのわれわれには証明できない」⁶⁵というのが、この譬喩によってナータンの言わんとするところである。このようなナータンのずる賢い言い逃れに対して、サラディンは腹を立てて、「何だと？それがわしの問いに対する答えだということか？指環だなんて！——わしをからかうではないぞ！——わしが先ほど挙げた三つの宗教には、服装から、食べ物や飲み物にいたるまで、ちゃんと区別があるではないか！」⁶⁶と詰問する。ナータンはサラディンの異議をしっかり受けとめながら、しかし次のよ

うな意味深長な反論を提起して、その異議の不当性を指摘してみせる。

「ただし、その根拠の面だけからすれば、区別できないのでございます。——と言いますのは、これらの宗教はいずれも歴史に基づいているではございませんか？書き物によるにせよ、口伝によるにせよ！——そして歴史というものは、ひたすら、そのまま鵜呑みにされるほかはないものでございましょう？——そうではございませんか？——ところで、われわれが鵜呑みにして疑うのが最も少ないのは、どのような信仰でございましょうか？自分の属する民族の信仰ではございますまいか？わたしたちと血の繋がりがあり、子どものときからわたしたちに愛を証拠立ててくれた民族、わたしたちを騙したほうがわたしたちのためになる場合以外は、決してわたしたちを騙したことの無い民族、そういう民族の信仰ではございますまいか？——わたくしが自分の先祖を信じるその思いが、貴方さまがご先祖をお信じ遊ばす思いより薄かるうはさすがでございましょうか？あるいはその逆も同様でございましょう。——わたくしは、わたくしの先祖の言い分を否定したくないために、貴方さまのご先祖を嘘つき呼ばわりしてくださいと、貴方さまに要求することができましょうか？あるいは逆もまた同様でございましょう。同じようなことは、キリスト教徒についても言えるのでございます。そうではございませんか？——」⁸⁷⁾

「三つの指環の譬喩」の中身はもちろんであるが、ある意味でそれ以上に重要な神学的主張が、ナータンのこの言葉のなかには含まれている。それは歴史的信仰の真理性的の根拠とその証明可能性に関する重要なテーゼであるといっていであらう。そもそもナータンが「三つの指環の譬喩」を語るきっかけとなったサラディンの質問が、このような歴史的信仰の真理性的の根拠を問うものであった。「この三つの宗教のうちで、真の宗教というのは一つしかあり得ない。——あんたほどの人が、たまたま生まれついた場所にずっととどまっている筈はなからう。またもしそうだとすると、それは明察 (Einsicht) に基づき、理由 (Gründen) あつてのこと、より良いものを選んだ結果である筈だ。さあ！あんたのその明察とやらをわしに教えてくれ。またその理由とやらをわしに聞かせてくれ」。ところがこれに対するナータンの答えは、歴史的信仰はいずれも「その根拠の面からすれば」(von Seiten ihrer Gründe) 区別できない、「なぜなら、これらの宗教はいずれも歴史に基づいている」(Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?) からだ、というのである。そしてちょうど三つの指環の真贋が客観的に証明されないのと同じように、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という三つの宗教のいずれが真の宗教であるかは、理性的には証明され得ないというのである。

ここで注目したいのは、先のサラディンの質問において、「たまたま生まれついた場所に」と訳された箇所は、原文では“wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen”となっていることである。サラディンは、ナータンがユダヤ人としての「出生の偶然」から、どのような「明察」に基づき、またいかなる「理由」ないし「根拠」によって、自分の信ずる宗教を選択するにいたったのかを尋ねている。この問いは、まさしく歴史的偶然性と理性的必然性との関係を問うものであり、ここには「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなり得ない」(zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden)⁸⁸⁾という、あ

の有名な命題に対応する問いが潜んでいることがわかる。

そこでわれわれは、歴史の真理と理性の真理に関するこの命題を頭の片隅に置きながら、「三つの指環の譬喩」によって比喩的に表現されているレッシングの宗教思想、特に「人間性の思想」と呼ばれるものを、もう少し詳しく考察してみようと思う。

第3節 中間時における歴史的宗教の真理性

「三つの指環の譬喩」を一つの物語として見たときに、先ず第一に注目すべきことは、全体の枠組みとして、始源から終末へと向かう聖書的な歴史観が前提されていることである。物語の出発点としては、先ず原歴史 (Urgeschichte) が指定されている。「遠い昔に」 (vor grauen Jahren)、東方の国に住む一人の男が「計りしれない値打ちをもった指環」を神から直接 (「大事な方の手から」 [aus lieber Hand]) 授かるのであるが、神的由来のこの指環が物語の発端を形づくっている。というのも、この指環には「秘密の力」が具わっており、その力を堅く信じてその指環を嵌めている者を「神と人にと好まれるものにする」というのである。しかし長い長い時間の経過とともにやがて混乱が生じてくる。本来一つしか存在しないはずなのに、実際には本物を名乗る指環が三つも存在することが判明する。この容認しがたい現実直面した三つの指環の所有者は、めいめいが自分の指環の真正性を主張して譲らず、遂にはそれぞれが他の二者を相手取って訴訟を起こすにいたる。かくして事件は法廷の場に持ち出されるが、ここでも問題は決着を見ない。「慎重深い裁判官」は、問題の最終的解決を「数千年後のそのとき」 (über tausend tausend Jahre) 同じ席に坐るであろう「より賢明な裁判官」 (ein weiser Mann) の手に委ねる。つまり、いずれが本物であるかは歴史の終末を待たなければわからない、という次第である。以上の説明からわかるように、レッシングは基本的に聖書的ないしユダヤ・キリスト教的な歴史観の枠組みを用いて、このお伽噺を構想している。

さて、始源から終末へと向かうこのような歴史の構図のなかで、現在はいわばその中間に位置する中間時 (interim) である。歴史の始源においては、神に由来する本物の指環は一つだけで、まだ混乱と紛争は存在しない。歴史の終末においては、それまでの混乱と紛争に終止符が打たれ、三つの指環のうちどれが本物であるかが判明する。このように始源と終末はいずれも単一性と統一性によって特徴づけられるとすれば、歴史の中間時は数多性と分裂性をその基本的特徴としている。ここにおいては、すべてのものは一義的に明白ではなく、玉石混淆のために両義的ないし多義的である。ここでは客観的証明という方法は役に立たない。「どれが本物の指環であるかは遂に証明され得ない」。本物の指環は一つしか存在しない筈なのに、実際にはそれを名乗るものが三つも存在している。しかも三人の息子の申し立てにはそれぞれ嘘偽りがないときている。このように歴史の中間時においては、物事を一刀両断に捌いて白黒をはっきりさせることはできない。

それゆえ、歴史の中間時に位置していることを自覚している「慎重深い裁判官」(der bescheidne Richter) は、指環の真贋に関する「謎を解く」ことを最初から断念している。彼は自分の眼識の及ぶ範囲、いわば理性の限界を、よくわきまえている。彼にはせいぜい忠告を与えることしかできない。「わしはお前達に判決を下す代わりに、わしの忠告を与えよう」。だが、もし歴史のうちで暫定的裁定を下す必要があるとすれば、指環そのものに具わっている「不思議な力」に判定の基準が求められなければならない⁸⁹。「本物の指環なら、その所有者をだれからも愛される、つまり神と人にと好まれる者にする不思議な力を具えているということであったな。するとこのことが判決を下さねばなるまい！贋物の指環はそのような力を具えていないからだ！」ところがこのような基準に照らしてみると、互いに言い争っている三人の息子は、指環に具わる不思議な力を裏切っていることが判る。いずれも利己的な愛に生きており、その所有者を「神と人にと好かれるものにする」という指環の力は発揮されていない、と断じざるを得ないからである。そうすると、彼らは三人とも「詐欺にかかった詐欺師」(Betrogene Betrieger!)、いかさま物を掴まされたいいかさま師だという結論にならざるを得ない。しかしこれは愛情深い父親を許しがたい詐欺の張本人に仕立てることになってしまう。

はたしてこのようなジレンマを打開する方法はあるだろうか。「慎重深い裁判官」によれば、歴史の中間時に生きるわれわれに残されている唯一の方法は、自らの宗教的・道徳的实践によって指環の真正性を自証するという方法である。そこでこの賢明な裁判官はこう忠告する。「お前達はこの事態をあるがままに受け取るがよい。めいめいが父親から指環を授ったのなら、自分の指環こそ本物だと信ずるがよい。……さあ！それぞれが、父親の、偏見のない公正な愛を見習うがよい！めいめいが自分の指環に鑲めてある石の力を顕示するように励み合うがよい！——そして柔和な気持ち、心優しい協調性、善行、神への心からなる帰依をもって、石がその力を発揮できるように助成するのだ！」どの指環が本物であるかを客観的に証明する術がない以上、めいめいが父親から譲り受けた指環が本物であることを信じて、その指環の不思議な力が自ずから発現するように、ひたすら愛の実践に励むしかないというのである。

以上のように解釈してみると、「三つの指環の譬喩」がレッシングの神学論争における基本的立場を見事に反映した物語になっていることがよくわかる。『賢者ナータン』が『反ゲッツェ論』第十二号であるといわれる所以である。すでに見たように、サラディンが提起した本来の問いは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教のうちどれが真の宗教であるか、というものであった。その場合、「真の宗教というのは一つしかあり得ない」ということと、また三つの歴史的宗教のうちどれが真の宗教であるかは証明され得ないということが、彼の問いには暗黙裡に前提されている。これに対してレッシングは、この「三つの指環の譬喩」を通して、歴史的宗教の真理性は客観的には証明され得ないことを明確に主張している。物語のなかの「人が好くて気の弱い」父親は、三人の息子を分け隔てなく均等に愛していたので、本物の指環を相続する一人はよいとして、残る二人の息子をが

っかりさせないために、あえて自分でも識別できないような、「原物と寸分違わぬ」模造の指環を二個作らせたのであった。したがって、どれが本物の指環であるかは人間には判定がつかない。同様に、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という三つの宗教のうち、「どれが本物の信仰であるかは、いまのわれわれには証明できない」。その理由は、すでに述べたように、歴史の中間時においては、すべてのものは一義的ではなく両義的ないし多義的だからである。つまり、中間時としての歴史のなかでは、「真理は一つ以上の形態で働く」(Die Wahrheit rühret unter mehr als einer Gestalt)⁽⁴⁰⁾のである。だがこれを裏返せば、歴史的真理はすべて部分的かつ制約的なものにとどまり、したがって、部分的にはまた非真理を含んでいる、ということにならざるを得ない。『人類の教育』の冒頭に引用されているアウグスティヌスの言葉「コレラスベテノコトハ、或ル点ニオイテ偽デアルトイウ理由ニヨリ、或ル点ニオイテハ真デアル」⁽⁴¹⁾は、レッシングのこのような考え方と関連していると言ってよいであろう。

次に、サラディンのもう一つの暗黙の前提、つまり「真の宗教というのはいくつもあり得ない」については、レッシングはどのように考えているのであろうか。われわれの見るところでは、レッシングもまた真の宗教は一つであると考えている。だがそれはサラディンとは違った意味においてである。すなわち、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教のうちのどれか一つが真の宗教であるというのではない。これらの歴史的宗教を超越しながら、しかもそれぞれのうちに真理契機として含まれている、普遍人間的な宗教性こそが真の宗教を形づくる中核である。ところで、かかる普遍人間的な宗教は一つであるばかりか、人々を一つにもする。これがいわゆるレッシングの「人間性の宗教」にほかならない。

なるほど、「三つの指環の譬喩」を忠実に解釈すれば、三つの指環のうち一つは本物で、他の二つは「原物と寸分違わぬ」模造品である。そのかぎりでは、「お前達のもっている指環はどれも本物でないのだ。おそらく本物の指環はもうなくなってしまったのだろう。そこで父親は紛失を隠して、それを埋合わせるために、その替え玉に三つの指環を作らせたのだろう」、という裁判官の推論は当たらない。われわれには見分けがつかないが、三つの指環のうちの一つはたしかに本物の指環である。したがって、三つの宗教のうちのいずれか一つが真の宗教で、残る二つは贋の宗教だと考えるのが順当な類推のように思われるが、物語を注意深く読む人は、決してこのような結論には導かれまいであろう。というのは、三人のうちで幸運にも本物の指環を手にした息子においても、彼が他の二人の兄弟と指環の真贋をめぐる係争しているかぎり、その指環に具わっている筈の不思議な力はい向に発揮されないからである。逆に、裁判官の忠告に暗示されているように、たとえ模造品の指環を手にした息子であっても、指環に具わる不思議な力を信じて、父親の偏見のない公正な愛を見習いながら、ひたすら愛の業に励むとすれば、神からも人からも愛されるようになるのは必定であろう。もしそうだとすれば、本物の指環に具わる不思議な力は、実際にはほとんど無意味なものにならないであろうか。

「三つの指環の譬喩」に潜む難点は、まさにここに存すると言っても過言ではないであろう。だが、そもそも本物の指環に具わる秘密の力というのは、それを所有する人の人格や生き方とは無関係に、まったく自動的オートマティックに働く魔法の力のようなものではなかった筈である。「その力を堅く信じてその指環を嵌めております者を、神と人にと好まれるものにしますのでございます」（傍点筆者）と語られているように、指環がその力を発揮するためには、もともと人間の側に主体的信仰の要素が不可欠なのである。誤解を恐れず敢えてこういう表現を用いれば、最初から一種の神人共働説（synergism）が前提されているのである。それに模造品の指環にしても、「原物と寸分違わぬ品」であり、「父親でさえ原の指環と区別がつかない」ほどの代物である。本物ほどではないにしても、原物に具わっている神秘的な力がまったく働かない筈があろうか。このように考えると、本物に似せて作られた模造の指環を手にした二人の息子においても、裁判官の忠告に従ってひたすら愛の実践に精進するかぎり、指環に約束されている超自然的な働きが発現しない筈がない。したがって、この場合でも神人共働説は成り立つといえることができる⁴²。

第4節 ナータンと人間性の教育

さて、これまでわれわれはもっぱら「三つの指環の譬喩」に集中した議論を展開してきたが、『賢者ナータン』において詩的に表明されているレッシングの宗教思想の要諦を捉えるためには、単に「三つの指環の譬喩」だけでなく、その譬喩を中心として含んでいる作品の全体が、視野に収められなければならない。そこで順序が相前後してしまったが、劇の大筋を以下に先ず略述しておくでしょう。

十字軍遠征時代のエルサレルを舞台とするこの戯曲では、登場人物にそれぞれの宗教の代表としての役割が与えられている。ユダヤ商人のナータンが商用で家を留守にしている間に家が火事になり、娘のレーハがあわや焼け死ぬところを、たまたまそこを通りかかった若いキリスト教神殿騎士に助けられる。この神殿騎士は、捕虜として連行され本来処刑される筈であったが、身の上知らずになった自分の弟によく似ていたため、イスラム教の君主サラディンの特赦によって助命され、このような身分で当地に滞在していたのであった。狂信的キリスト教徒の侍女ダーヤの影響もあって、はじめは自分を救ってくれた人をまるで神から遣わされた天使かなにかのように思慕していたレーハは、帰宅したナータンによってその狂信的夢想の間違いを正される。娘を助けてくれたお礼を述べるナータンに接して、当初はどことなくユダヤ人を軽蔑していた神殿騎士は、ナータンの高潔な人格と深い見識に痛く打たれ、それと同時に、それまで抑えていた娘への気持ちが高騰して、遂には身を焼き尽くすような恋心に変わる。一方国家財政の危機に直面したサラディンは、妹シターの口車に乗って、金持ちで賢者の誉れの高いナータンを宮廷に召しだし、例の難問を突きつけて彼からお金を調達して貰おうとする。ナータンは三つの指環の譬喩を語ってサラディンの仕掛けた罠を

巧みにすり抜ける。サラディンはナータンの人徳と賢明ぶりにすっかり平伏して、自分が企んだ愚かな小策を詫び、こうして二人は堅い信頼と友情によって結ばれた友人同士となる。ところが、ダーヤの告げ口によって、レーハがナータンの実の娘ではなく養女であることを知らされた神殿騎士は、ナータンがキリスト教の幼児洗礼を受けた女の子をユダヤ人の娘として育てていることに憤り、この養父に対して不信の念を抱く。困惑し憤慨した神殿騎士が聖地エルサレムの総大司教に相談したことから、この一件が大きな問題となる。キリスト教の番人をもって認ずる総大司教は、不屈なユダヤ人を宗教裁判にかけて火炙りの刑に処してやろうと、ナータンの身辺捜査に乗り出す。しかし人間万事塞翁馬、やがて舞台の背後を覆っていた覆いが次第に剥がされ、隠されていた真実が一挙に明らかになる。神殿騎士が実はサラディンの弟の息子であり、しかもナータンの養女レーハとは兄妹の間柄であることが判明して、最後はユダヤ教徒、キリスト教徒、イスラム教徒によるお互いの抱擁をもって、めでたしめでたしの大団円に終わる。

以上のような筋立ての『賢者ナータン』を支配している中心的理念は、いまやすっかり定説となっているように、「人間性」(Humanität, Menschlichkeit)の理念である。それぞれの登場人物は、その理念の体现の度合いやそれへの関わり方に応じて、さまざまに位置づけられ色づけられている⁴³。劇の中心に立っているのは、もちろん主人公の賢者ナータンであるが、彼は「人間性を最も包括的に、最も物静かに、そして最も純粋に体现した人物」⁴⁴である。「彼の精神は少しも偏見に囚われることがなく、その心情はどんな徳にでも開かれており、またどんな美とでも同調する」⁴⁵。彼はつねに個々の人間に対して自ら人間として接し、宗教や身分の違いからくる種々の偏見をすすんで打ち破る。このように「ナータンの偉大さは彼の人間性に存している」⁴⁶。彼の公明正大な人間性は、以下に引用する神殿騎士に対する彼の言葉のなかによく示されている。「善良な人間はどここの国にもいるものです」⁴⁷。「いったい民族とは何でしょうか。キリスト教徒だのユダヤ教徒だのと申しますが、わたくしたちは人間である前に、先ずキリスト教徒であつたりユダヤ教徒であつたりするのでしょうか。ああ、人間でありさえすればそれで十分だという人の一人が、あなたであつたということは、とても嬉しゅうございます。」⁴⁸劇のなかでナータンは、彼が体现するこのような最高の人間性の理念を、自らの言行によって教示する教師(Erzieher)の役割を演じている。

サラディンはいかにも君主らしい豪放磊落な人物で、ときにその言動に傲慢さと気まぐれが見え隠れしないでもないが、ナータンにあと一歩と迫る人間性を身につけている⁴⁹。そのことは神殿騎士に向かって語った次の言葉によく示されている。「お前はわしのもとに、わしの傍らにずっといてくれるだろうね?——キリスト教徒としてだろうが、イスラム教徒としてだろうが、それは一向に構わぬ!また白マントを纏おうがアラブの外套を羽織ろうが、ターバンを巻こうがそのフェルト帽のままであろうが、お前の好きなようにするがよい!どちらでも仔細ない!わしは、すべての樹にみな同じ樹皮が生えねばならぬなどは、望んでみたことはないからな。」⁵⁰このようにナータンに次ぐ高い人間性の段階に到達しているサラディンは、ナータンとの出会いを通して、このユダヤ

人の賢者が体现している最高の人間性の段階にまで引き上げられる。

その他の登場人物からもみな（侍女ダーヤと総大司教を除いて）、さまざまな度合いにおいて、このような人間性の理想に関与している。神殿騎士は、その若さと一本気な性格ゆえに、ときどき情熱に駆られて極端な行動に走るが、彼もまた幼時以来植えつけられたキリスト教的偏見を次第に脱却して、より広い人間性の立場に立ち得る素質を備えている。「わたしはこの讃えられた地で……もういろいろな偏見を捨て去った。……神殿騎士としてのわたしは死んだのだ。わたしがサラディンの捕虜となったその瞬間から、わたしは修道会にとって死んだも同然なのだ。サラディン様が恵んで下さったいまの頭^{こうべ}が、元の頭^{こうべ}のままであるだろうか？——これは新しい頭^{こうべ}で、昔吹き込まれたことや、昔がんじがらめにしたことについては、いっさい知らないのだ。……わたしとしては、子どもとともに立つよりは、むしろ大人とともに倒れたい。」⁵¹ここに示されているように、神殿騎士においては、ナータンとサラディンによって、より高い人間性の段階へと引き上げられる心の備えが出来ている。

ナータンの養女のレーハは、まさにナータンの芸術的傑作⁵²、彼の教育の精華ともいうべき娘である⁵³。ナータンはレーハの心のなかに「理性の種苗」⁵⁴を蒔き、「自分のもっている信仰はもとより、どんな信仰にも染まらずにこの娘を育て上げ、また神については理性を満足させる以上にも以下にも教えなかった」⁵⁵。その結果、ナータンの言葉を借りれば、「あの娘はどんな家にもどんな信仰にでも溶け込んで、その誉れとなるように生まれついていますし、またそのように育ててもあります」⁵⁶、ということになる。それゆえ、フィットボーゲンによれば、「彼女の存在はすでにナータンを一歩越えている」。なぜなら、「ナータン自身は徐々に自分の古い信仰を脱却して自己形成しなければならぬのに対して、レーハはもともといかなる実定宗教をも超越している」からである。その意味で彼女は、「なんらかの実定宗教の制約に全く妨げられていない、新しい人間性を代表する最初の女性」である⁵⁷、と言われる。

脇役のイスラム教の托鉢修道士アル・ハーフィとキリスト教の平修士は、純粋な人間性の理念に対立するものではないが、それとは多少皮肉な関係に立っている。「アル・ハーフィはそれを人間性にまで道徳的に純化しないで内面性を体现している」⁵⁸。これに対して平修士は、「狡猾さと純朴さの混ざり合った皮肉な人物で、一方で外的権威にすがりながら、他方では素朴な倫理的良心に依拠している」⁵⁹。それゆえ、この二人はたしかに全体としては人間らしさを体现しているものの、それによって初めて真の人間性となるような倫理的・理性的な純化を欠いている。

最後に、人間性の理念からほとんど遠ざかっている、あるいは全く遠ざかっている二人の人物についても言及しなければならない。侍女ダーヤは誤った方向に導かれた人間性の実例であるが、教育とイロニーによって彼女を善の方向へ誘導することはまだしも不可能ではない。これに対して総大司教は、もはやこのような人間性の埒外にある人物で、人間性の理念の対極をなす権威的信仰と不寛容の権化のような存在である。彼のような人物に対しては、ナータンの人間性の教育も無力で

ある⁶⁰。

以上のような分析を踏まえて、われわれが最後に問わなければならないのは、劇中人物がさまざまな度合いにおいて体现している。「人間性の理念」そのものの内容である。はたして人間性とは何か？これに関してベンノ・フォン・ヴィーゼは、次のように定式化している。人間性には「第一に、歴史的・存在からの離脱、第二に、精神的人格への高揚、第三に、世界観と人間観における楽観主義」である。そして「これら三つの特徴のなかに、啓蒙主義の根本思想である、超歴史的妥当性、自律的理性、調和的な世界像が、具現化されている」⁶¹、と。このような特徴づけはそれ自体としては正しいであろうが、しかしただこれだけでは、レッシングがナータンの姿を借りて言い表わそうとしている理念を、その深さの次元において捉えたことにはならないであろう。そこでこの課題を果たすために、最後にわれわれは、賢者としてのナータンの知恵の特質、換言すれば、ナータンにおける理性の概念の本質、を解明しなければならない。

第5節 ナータンの理性の本質

レッシングがこの戯曲によって表現しようとした人間性の理想の深さの次元は、先ずその表題の『賢者ナータン』(Nathan der Weise)の「賢者」ということによって、暗示されているのではないだろうか。賢者というのは、文字どおりには、「知恵」(Weisheit)を有する者のことである。しかしそれでは知恵とは何か？ナータンが所有している知恵とはどのようなものか？なぜ彼は人々から賢者と呼ばれているのか？⁶²

この問題を考える上で興味深いのは、劇の第三幕第五場におけるサラディンとナータンとのやりとりである。

サラディン 賢者ナータンか？

ナータン いいえ。

サラディン そうだ！そちが自分でそう名乗っているわけではなかった。世間の人たちがそちをそう呼んでいたのだった。

ナータン そういうこともあり得ますでしょう、世間の人たちのことですから！

サラディン わしが世間の人たちの声を軽んじているなどとは思いません——わしはかねてより、世間の人たちが賢者と呼んでいる男と知り合いになりたいと思っていたぞ。

ナータン でもございましょうが、世間の人たちはその男を嘲るためにそう呼んでいるとしたら？世間の人たちにとって、賢いことは利口にほかならないとしたら？そして利口とは自分の利益に聡い者にすぎないとしたら、いかが相成りましょうか？

サラディン そちが言うのは、自分の本当の利益という意味だろうな？

ナータン もちろんそうなれば、最も利己的な者が最も利口な者ということになります。そうならばもちろん、利口と賢明はもともと一つだということになります。

サラディン 話を聞いていると、そちは自分の反駁しようとしていることを、かえって証明しているようなものだ。——世間の人たちは人間の本当の利益を知らずにいるのに、そちはそれ

を知っている。少なくとも知ろうと努め、それについてよく考えてもきている。それだけでもすでに賢者の資格は十分だ。

ナータン それくらい賢者なら、人間誰でも、自分はそうだと思っております。

サラディン もう謙遜はたくさんだ！忌憚のない理性的見解を期待しているところへ、謙遜な言葉ばかり聞いていると、胸くそが悪くなるわ（突然、立ち上がる）。さあ、用件に入ろう！だがな、ユダヤ人、飽くまで正直にするのだぞ、正直に！⁶³

以上の会話から明らかになることは、先ずナータンは自分のことを賢者であると思っていないことである。彼によれば、単に世間の人々が自分をそう呼んでいるだけのことであり、また世間の評判というのは往々にして皮肉を含んでいるものだ、というのである。ここにはナータンのシニシズムが感じ取れる。サラディンの反感を買うほどのナータンのこの謙遜は、このシニシズムに由来しているといつてよいであろう。しかし彼の謙虚さはもっと深いところから来ていると思われる。ナータンの実存の秘義がはじめて明かされるのは、第四幕第七場のナータンと平修士との会話においてである。「あなたただけにお話するのはです。敬虔で素直な方だけに話すのです。そのような方だけが、神に帰依した人間は強いてどのような行為をできるかということを、わかるのですから。」⁶⁴こう言って、ここではじめてナータンは、それまで誰にも明かしたことのない自分の秘密を平修士に打ち明ける。それによれば、ナータンがレーハを引き取って育てる決心をする数日前に、彼は妻と七人の息子をキリスト教徒によって焼き殺されたのであった。彼は灰燼の中に跪いて三日三晩泣き明かし、神と口論し、怒り狂い、わが身と全世界を呪い、キリスト教徒に対して永遠の憎悪を誓ったのだという。だが、まさにそうした失意と狂乱のただなかで、やがて落ち着きを取り戻した彼の理性は、神の御意^{みこころ}を賢明に洞察してそれに聴従するのである。

「しかしそのうちに、次第に理性が戻ってきました。理性は穏やかな声でこう申しました。『しかし、それでも神はおいでになる！これもやはり神の思し召しだったのだ！さあ！元気を出せ！お前がとくに頭で理解していることを実行するのだ。お前にその意志さえあれば、実行することが頭で理解することより難しい筈はない。さあ、立ち上がるのだ！』——わたしは立ち上がりました！そして神に向かって叫びました。『わたしにはその意志があります！わたしがその意志をもつことが、あなた様の御意志でさえあるなら！』、と。——そのとき、あなたが馬から降り、あなたのマントにくるんだあの嬰兒を、わたしに差し出されたのです。』⁶⁵

ユダヤ人のナータンがとくに頭で理解していたことは、「汝の敵を愛せよ」というキリスト教の最高の誠めに他ならなかったが、いまや彼はそれを実行に移した。かくして彼は、永遠の怨讐と誓ったキリスト教徒の嬰兒を引き取って、わが子以上の愛情を注いで^{ねんごろ}懇ろに育ててきたのであるが、それが彼の養女レーハだというのである。「ナータンさん、ナータンさん！あなたはキリスト教徒だ！——神に誓って、あなたはキリスト教徒だ！あなた以上のキリスト教徒など、かつていたためしがありません！」という平修士の言葉は、ここからよく理解できる⁶⁶。

ヨブ記の主人公の「無垢な正しい人」に降り懸った災難にも似た悲劇に見舞われたナータンであ

ったが⁶⁷⁾、やがて過酷な試練を乗り越えて、彼は本来の「冷静で落ち着いた理性」⁶⁸⁾を取り戻す。そのとき彼の理性は穏やかな声で彼に言う。それでも神は存在する、不条理と思える一切の出来事もすべて神の御意なのだ、と。そして彼がとくに頭では理解している筈の隣人愛の精神を、いまや身をもって実践するようにと彼を促す。ナータンは理性のこの命令に聴き従い、新しい自己として一步を踏み出す決意をする。しかしこのとき、彼の意志はもはや単なる自律的な意志ではなく、先行する神の意志に聴従しそれと合致しようとする意志である。「わたしにはその意志があります！わたしがその意志をもつことが、あなた様の御意志でさえあるなら！」(Ich will! Willst du nur, daß ich will!)というナータンの言葉は、ひとたび一切を否定され絶望の淵を彷徨ったナータンが、いまや神律的自我として、あるいはより正確には、「自神律的」(autotheonom)な自我として、甦ったことを示唆している⁶⁹⁾。

以上の考察から明らかになることは、通俗的理解に反して、ナータンは決して単なる近代的な自律人間ではなく、したがって彼の理性も単なる近代的自律的理性ではないということである。賢者としてのナータンの原点は、「わたしは欲します、もしわたしが欲することをあなたが欲しておられさえすれば」(Ich will! Willst du nur, daß ich will!)という二重化ないし重畳化された意志の構造に存している⁷⁰⁾。これは神律に裏打ちされた自律の構造ともいうべきもので、人間的意志の背後に、それに先行しそれを基礎づける神の意志を隠し持っている。われわれはトレルチに倣ってこれを「自神律の構造」と名づけたと思うが、これに対応して、ナータンにおける理性は、何よりもまず「神によって与えられているものを聞き取る能力、ないしはそれに直接気づく能力」⁷¹⁾を意味しており、それゆえそれは「[神の声を] 聞き取る理性」(eine vernehmende Vernunft)である⁷²⁾。それは神に対して自己を閉ざした自己閉塞的な理性ではなく、神の啓示に開かれ、超越からの声に傾聴する《信仰的理性》(glaubende Vernunft)であると言ってよい。これを消極的に表現すれば、それは自らの限界をわきまえている「限界理性」(Grenzvernunft)⁷³⁾に他ならない。I. シュトロウシュナイダー-コールズは、それを「知恵としての理性」(Vernunft als Weisheit)⁷⁴⁾として特徴づけているが、いずれにせよ、「ナータンの知恵はおのが限界を自覚するようになった理性に基づいている」⁷⁵⁾と言えるであろう。

このような知恵に立脚する賢者が、人間理性の限界を踏み越える「越権行為」⁷⁶⁾を自戒せざるを得ないのは理の当然であって、サラディンはナータンの謙遜に胸くそを悪くしたけれども、賢者としてのナータンにとっては、むしろそれはごく自然の振る舞いにすぎなかったのである。ナータンのこの謙遜な姿勢に関連して、レッシングが「三つの指環の譬喩」において、自分をそこに重ね合わせて語ったところの裁判官が、「慎み深い裁判官」(der bescheidne Richter)と呼ばれていることに、ここで注意を促しておくことは無駄ではないであろう。すでに見たように、この裁判官が賢明な人物であることは、彼が与えた忠告の内容からも明白であるが、それにもかかわらず、彼はあえて自分で事件の謎を解こうとはせず、問題の解明を遠い未来の「より賢明な方」(ein weiserer

Mann) に委ねる⁷⁷⁾。ここにもナータンの実存のありようがよく示されていると言えるであろう。

む す び

以上われわれは、『賢者ナータン』のなかに詩的・文学的に表明されたレッシングの「人間性の思想」を、われわれなりの視点から論述してみた。その結果、きわめて限定されたわれわれの考察ではあったが、レッシングのこの「新しい生の理想」が、近代的ヒューマンイズムの通常の平板な人間讃歌とは異なり、背後に深いキリスト教的敬虔⁷⁸⁾を湛えたものであることが明らかになったと思う。ゲッツェが代弁するような伝統的なキリスト教とは明らかに一線を画しながらも、「ある偉大な、慈悲深い君主のいとしい庶子」(Lieber Bastard eines großen, gnädigen Herrn)⁷⁹⁾の自覚をもってレッシングは、キリスト教の源泉にまで立ち返って、そこから新しい水を汲み出そうと努力した⁷⁹⁾。その輝かしい記念碑的な文学的成果が『賢者ナータン』であり、またそのなかで美しく煌めいているのが彼の「人間性の思想」なのである。レッシングはこの不朽の名作において詩的に表明したことを、観念的にもまた表現しようとしたのであるが、それが彼の最後の労作『人類の教育』である。それゆえ、われわれに残っている大きな課題は、レッシングの神学的・宗教哲学的思想のマニフェストともいえるべきこの重要な書物を、本稿で得られた成果を踏まえつつ、可能なかぎり明解に講解することである。

注

※本研究においては、数種類のレッシング全集を使用している。引用に際しては以下のような略号を用い、そのあとに巻数と頁数を併記することにする。

- B *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Hrsg. von Wilfried Barner zusammen mit Klaus Bohnen, Gunter E. Grimm, Helmuth Kiesel, Arno Schilson, Jürgen Stenzel und Conrad Wiedemann, Frankfurt a. M. 1985ff.
- G *Werke*. In Zusammenarbeit mit Karl Eibl, Helmut Göbel, Karl S. Guthke, Gerd Hillen, Albert von Schirnding und Jörg Schönert hrsg. von Herbert G. Göpfert, 8 Bde., München 1970-1979.
- L M *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Karl Lachmann, dritte, aufs neue durchgesehene und vermehrte Aufl., besorgt durch Franz Muncker, 23 Bde., Stuttgart (Bd. 12ff.), Leipzig (Bd. 22f.), Berlin und Leipzig 1886-1924. Reprint: Berlin 1968.

- (1) Friedrich Schlegel, "Über Lessing," in *Gotthold Ephraim Lessing* (Wege der Forschung. Bd. 211), hrsg. v. Gerhard und Sibylle Bauer (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), S. 34.
- (2) シュレーゲルは、ナータンに具現化された理念を「高次のシニズム」(der höhere Cynismus)と名づけている。彼によれば、作品全体はこのようなシニズムに貫かれており、このことはイスラム教の托鉢修道士アル-ハーフィにおいては自明のことであるが、ナータンもまた「豊かな心をもった高貴な冷笑家」(ein reicher Cyniker von Adel)であり、サラディンもナータンに負けず劣らず冷笑家であるという。シュレーゲルは、「自分自身に忠実に生きる決心がその場でできないような者は、一生涯他人の奴隷で暮らすことになる」というアル-ハーフィの台詞や、「一物をも蓄えない本物の乞食こ

そ、本当の王様なのだ」という台詞の中に、レッシングの「高次のシニシズム」を読み取っているが、問題はそれをあくまでも「シニシズム」（たとえ「高次の」という修飾語がついているにせよ）として捉えるのか、それともそれが「高次のシニシズム」と言われる所以を明らかにして、その根底にある完全な「自己放棄」（Selbstverleugnung）と、その結果としての「冷静さ」（Gelassenheit）を、それを可能ならしめた「神への帰依」（Ergebenheit in Gott）にまで遡って論究するか、ということである。いずれにしてもこの問題は、レッシングにおいてはじめて地平線上に姿を現してくる「新しい理念」の、《宗教的次元》を問う問いとならざるを得ない。

- (3) フリードリヒ・シュレーゲル、山本定祐訳『ロマン派文学論』富山房、昭和五十三年、221頁。
- (4) Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing—Goethe—Novalis—Hölderlin*, 16. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985), S. 90.
- (5) Ibid., S. 90, 91.
- (6) Ernst Troeltsch, "Der deutsche Idealismus," in *Gesammelte Schriften* Bd. 4, hrsg. v. Hans Baron (Nachdruck, Aalen: Scientia Verlag, 1966), S. 550-552.
- (7) 拙論「レッシングとゲッツェの論争——その最初の鏝り合い——」『聖学院大学論叢』第6巻（1994年）、179—192頁参照。
- (8) この神学論争についての本格的な研究は、以下の二書によってなされている。William Boehart, *Politik und Religion: Studien zum Fragmentenstreit (Reimarus, Goeze, Lessing)* (Schwarzenbek: Verlag Dr. Rüdiger Martienss, 1988); Gerhard Freund, *Theologie im Widerspruch: Die Lessing—Goeze—Kontraverse* (Stuttgart—Berlin—Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1989). 前者はこの論争のもつ社会的・政治的含蓄の分析により比重を置いた研究であり、後者はレッシングとゲッツェの神学思想の比較検討を目指したものである。特に後者は、従来の大半のレッシング研究とは違って、ゲッツェの神学思想を論敵の目を通して見るのではなく、広範な原典資料からそれを客観的に再構築している点で、注目に値する。
- (9) LM 21, 224 (Von Herzog Karl von Braunschweig vom 17. August 1778); B 12 187 (Brief Nr. 1390).
- (10) LM 18, 285-286 (An Karl Lessing vom 11. August 1778); B 12, 186 (Brief Nr. 1389).
- (11) LM 21, 225 (Von Karl Lessing vom 18. August 1778); B 12, 188 (Brief Nr. 1392).
- (12) LM 21, 226 (Von Karl Lessing vom 25. August 1778); B 12, 189 (Brief Nr. 1393).
- (13) LM 21, 215 (Von Karl Lessing vom — Juli 1778); B 12, 165 (Brief Nr. 1369).
- (14) LM 21, 226 (Von Karl Lessing vom 25. August 1778); B 12, 189 (Brief Nr. 1393).
- (15) LM 18, 289-290 (An Karl Lessing vom 20. Oktober 1778); B 12, 200 (Brief Nr. 1405).
- (16) LM 18, 287 (An Elise Reimarus vom 6. September 1778); B 12, 193 (Brief Nr. 1398).
- (17) レッシングは、一七七八年十一月七日付けの弟カールに宛てた手紙で、次のように述べている。「わたしのナータンは、シュミット教授とエシェンブルクがわたしのために証言してくれるように、すでに三年前に〔イタリア〕旅行から帰った直後に、完全に清書し印刷に回そうと思っていた作品である。いまになって再び押し進めようとしたのは、当初の計画を若干変更するだけで、別の側から敵の側面を攻撃することができる、という気に急になったからだ。いまやこうして変更をうまくやってのけたので、わたしの作品は完璧に出来上がっている。これまでのわたしの作品がどれでも、いつもあと印刷に回す手筈さえ取ればいくらに、出来上がっていたのと同じくらいにだ。それにもかかわらず、わたしとしてはクリスマスまではさらに手直しし磨きをかけて、クリスマスになってはじめて全部を清書し始めるつもりだ。そして少しずつ印刷に回して、間違いなく復活祭には出版できるようにしたい。それ以前に決して出版されないようにするつもりだ。というのは、よもや忘れてはいないと思うが、わたしとしてはクリスマスのときの予告の際、予約購読者の数をあらかじめ知る必要があったからだ。」LM 18, 292 (An Karl Lessing vom 7. November 1778); B 12, 207 (Brief Nr. 1410).
- (18) LM 18, 323 (An Tobias Philipp Freiherrn von Gebler vom 13. August 1779); B 12, 270 (Brief Nr. 1492).

- (19) LM 18, 319 (An Friedrich Heinrich Jacobi vom 18. Mai 1779); B 12, 256 (Brief Nr. 1474).
- (20) LM 16, 444 (Vorrede und Abhandlungen zu Nathan dem Weisen); vgl. G 2, 748.
- (21) レッシングが創作した劇中人物のナータンのなかに「高貴なメンデルスゾーン的性格」(ein edler Mendelssohnischer Charakter)と読み取めることは早くからなされていた(cf. LM 21, 261 [Von Elise Reimarus vom 3. Juni 1779]; B 12, 262 [Brief Nr. 1481])。しかしレッシング研究者の中には、こうした見方に反対する者もいる。例えばゲーラウアーは、「ナータン、これはレッシング自身であり、人々がいつも言うように、彼のユダヤ人の友人のメンデルスゾーンではない」(Th. W. Danzel und G. E. Guhrauer, *Gotthold Ephraim Lessing: Sein Leben und seine Werke*, 2. Aufl. [Berlin: Verlag von Theodor Hofmann, 1881], Bd. 2, S. 464-465)と断言した上で、「ナータンはほとんど理想的な形姿であって、[誰かの]複製などでは決してない」(Nathan ist eine fast idealistische Gestalt, nichts weniger als eine Kopie) (ibid., S. 465)と述べている。
- (22) サラディンに関しては、ごく最近邦語による本格的な伝記が出版されたので、レッシングが『賢者ナータン』において文学的表現を与えたサラディンと、歴史学者が客観的な資料に基づいて再構成した、この実在の英雄とを比較してみると、とても興味深い。佐藤次高『イスラムの「英雄」サラディン——十字軍と戦った男』講談社、1996年。
- (23) Cf. Th. W. Danzel und G. E. Guhrauer, *Gotthold Ephraim Lessing: Sein Leben und seine Werke*, 2. Aufl. (Berlin: Verlag von Theodor Hofmann, 1881), Bd. 2, S. 465-466.
- (24) Gottfried Fittbogen, *Die Religion Lessings* (Leipzig: Mayer & Müller, 1923; Nachdruck, New York: Johnson Reprint Corporation, 1967), S. 161.
- (25) H. A. Korff, *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch—romantischen Literaturgeschichte*, Teil 2: *Klassik*, 2. Aufl. (Leipzig: Koehler & Amelang, 1955), S. 147. なお、コルフによれば、レッシングはこの作品によって啓蒙主義を完全に脱却して、「古典主義の圏域」(die klassische Sphäre)へと足を踏み入れたのである (ibid., S. 154)。
- (26) Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 98.
- (27) Ibid., S. 94.
- (28) Cf. LM 18, 285 (An Karl Lessing vom 11. August 1778); B 12, 186 (Brief Nr. 1389); LM 18, 287 (An Elise Reimarus vom 6. September 1778); B 12, 193 (Brief Nr. 1398).
- (29) LM 3, 90-95; G 2, 276-280 (Nathan der Weise, III/7). なお、『賢者ナータン』に関する訳文は、篠田英雄氏による岩波文庫版『賢者ナータン』を基礎にしながらも、原文と対照しながら必要に応じて、随時かなりの修正が施されている。
- (30) Stuart Atkins, "The Parable of the Rings in Lessing's *Nathan Der Weise*," in: *Germanic Review* 26 (1951): 259.
- (31) Ibid.
- (32) LM 3, 87-88; G 2, 273-274 (Nathan der Weise, III/5).
- (33) LM 3, 88; G 2, 274 (Nathan der Weise, III/5).
- (34) LM 3, 88-89; G 2, 274-275 (Nathan der Weise, III/6).
- (35) LM 3, 92; G 2, 278 (Nathan der Weise, III/7).
- (36) LM 3, 92; G 2, 278 (Nathan der Weise, III/7).
- (37) LM 3, 92-93; G 2, 278 (Nathan der Weise, III/7).
- (38) LM 13, 5; G 8, 12 (Beweis des Geistes und der Kraft).
- (39) 断片論争においてレッシングが、宗教の「内的真理」を繰り返し強調するのは、このことと密接に関係している。
- (40) LM 4, 277; G 3, 40 (Kritische Nachrichten 1751).
- (41) LM 13, 413; G 8, 489 (Erziehung des Menschengeschlechts). なお、この言葉はアウグスティヌス『ソリロキア』第二巻第十章から採られている。
- (42) それゆえ、「三つの指環の譬喩」によって、指環に具わる不思議な力によって象徴されている、超自

然的な神の働きや啓示の無効性が宣言され、すべてが人間の自立的主体性や実存的信仰に解消されてしまう、というわけではない。

- (43) Cf. Benno von Wiese, *Lessing: Dichtung, Aesthetik, Philosophie* (Leipzig: Verlag Quelle & Meyer, 1931), S. 66-67; Fittbogen, *Die Religion Lessings*, S. 163.
- (44) Wiese, *Lessing*, S. 67.
- (45) LM 3, 54; G 2, 247 (Nathan der Weise, II/3).
- (46) Wiese, *Lessing*, S. 70.
- (47) LM 3, 61; G 2, 252 (Nathan der Weise, II/5).
- (48) LM 3, 63; G 2, 253 (Nathan der Weise, II/5).
- (49) Cf. Wiese, *Lessing*, S. 67.
- (50) LM 3, 123; G 2, 304 (Nathan der Weise, IV/4).
- (51) LM 3, 99; G 2, 283 (Nathan der Weise, III/8). なお、篠田英雄氏の訳は随分言葉を補ってあり、最後の箇所は「だがわたしとて、盲従を事とする子供とともに立つよりは、寧ろ自由に考えかつ行動する大人達と共に倒れたい」(120頁)となっている。言外の意味を汲み取った名訳というべきかもしれないが、原文は“*Ich will mit Männer lieber fallen, als mit Kindern stehen*”である。
- (52) 神殿騎士はレーハを「岸辺に投げ出された石塊のなかに、神々しい姿を思い籠めて、それを刻み出した芸術家の作ったもの」に喩えている。LM 3, 148; G 2, 324 (Nathan der Weise, V/3).
- (53) Cf. Fittbogen, *Die Religion Lessings*, S. 160-161.
- (54) LM 3, 75; G 2, 263 (Nathan der Weise, III/1).
- (55) LM 3, 117; G 2, 299 (Nathan der Weise, IV/2).
- (56) LM 3, 140; G 2, 317-318 (Nathan der Weise, IV/7).
- (57) Fittbogen, *Die Religion Lessings*, S. 161.
- (58) Wiese, *Lessing*, S. 75.
- (59) Ibid., S. 76.
- (60) 登場人物についての以上のような分析は、ベンノ・フォン・ヴィーゼの書物から大きな示唆を受けている。Wiese, *Lessing*, S. 70-77.
- (61) Wiese, *Lessing*, S. 77.
- (62) ナータンのもっている知恵を考える上で興味深いのは、「父は冷めたい本学問をてんで好まないのをごぞいます。そういうものは生命のない記号を脳に捺すだけだと申します」というレーハの言葉である (LM 3, 161; G 2, 334f. [Nathan der Weise, V/6]; ここでは篠田英雄訳『賢者ナータン』, 191頁からそのまま引用)。ナータンの「知恵」(Weisheit) はこのような「生命のない記号を脳に捺すだけの冷めたい本学問」(die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten Zeichen ins Gehirn nur drückt)の対極をなすものと考えられるが、別のところでレッシングは次のように述べている。「書物から獲得された他人の豊富な経験は学識 (Gelehrsamkeit) と呼ばれる。自分自身の経験は知恵 (Weisheit) である。知恵の書の最も短い章といえども何百万頁もの学識書よりも価値がある」(LM 16, 535; G 5, 788 [Selbstbetrachtungen und Einfälle])。
- (63) LM 3, 86-87; G 2, 272-273 (Nathan der Weise, III/5).
- (64) LM 3, 138; G 2, 316 (Nathan der Weise, IV/7).
- (65) LM 3, 139; G 2, 316-317 (Nathan der Weise, IV/7).
- (66) しかし、ナータンのこの行為は実際にはそれほど感動的・英雄的な行為ではなかった、と主張する研究者もいる (Fittbogen, *Die Religion Lessings*, S. 174-175 Anm. 1 を参照のこと)。というのは、不注意な読者によっては見落とされることが多いが、ナータンは以前にレーハの父に何度か危ういところを助けられており、彼に恩義を感じていたからである。「わしもあの方には随分ご恩になっております。あの方は兵刃で殺されかかったわたしを一度ならず救って下さいました」(LM 3, 137; G 2, 314 [Nathan der Weise, IV/7])。したがって、キリスト教徒の恩人の娘を引き取ったということは、厳密には「汝の敵を愛せよ」という誠命の実践ではないという批判が成り立つにしても、やはりナータン

にとっては、それは「神に帰依した人間」にしてはじめて可能な、大きな決断を要する行為であったに違いない。

- (67) ナータンを見舞った家庭の悲劇が、ヨブに降り懸かった災難を連想させることは当然のことで、ここにヨブとナータンの比較という試みも成り立つ。これに関しては、以下の書物が興味深い考察を行っている。Ingrid Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit: Studien zum späten Lessing* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991).

- (68) LM 3, 163; G 2, 336 (Nathan der Weise, V/6).

- (69) 「自神律」(Autotheonomie) という概念は、トレルチから借用したものである。彼によれば、「キリスト教的自律は同時に神律である」。このことを明確に言い表わすために造語されたのがこの概念である。Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912 herausgegeben von Gertrud von le Fort (München & Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1925), S. 201-202.

ちなみにトレルチは、「道德律の神聖性が外的に啓示された定款の誠命ではなく、人倫的理性そのものの拘束性に遡源されるときには、自律と神律はけっして対立するものではない」と言い、「神律は自律思想そのもののなかに含まれている宗教的諸前提を際立たせたものにすぎない」との注目すべき見方を提示している。Ernst Troeltsch, “Praktische christliche Ethik. Diktate zur Vorlesung im Wintersemester 1911/12. Aus dem Nachlaß Gertrud von le Forts herausgegeben von Eleonore von la Chevallier und Friedrich Wilhelm Graf,” in *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft*, Bd. 6 (Augsburg, 1991), S. 143

- (70) ギュンター・ロールモーザーは、『賢者ナータン』における主人公のこの発言に特に注目して、以下のように述べている。「ナータンが神の知覚を遂行する器官は理性であって、歴史的な創始者、救贖者、ないし救世主の呼びかけではない。知覚されるものは神の摂理としての運命の受容に他ならない。このことは、『わたしは欲します、もしわたしが欲することをあなたが欲しておられさすれば!』という、注目すべき確信によって生起している。神への振り向きはそれゆえ個人的な語りかけの性格をもっている。しかし神は誰かのため、あるいは何かのために呼びかけられるのではなく、むしろナータンは、自ら自身の犠牲を受け入れて下さいとの謙虚な懇願をもって、自分自身を神に譲渡する。たとえどんなに理解のできることもまた恐ろしいことであっても、自然と歴史のなかで生起するあらゆる出来事において、それを支配している力として承認され甘受される神の意志に、無条件的に自己を委ねるという仕方での、ナータンによって遂行された全面的な自己放棄は、宗教の問題に対するレッシングの真の言述であるとみて差し支えない。」Günter Rohrmoser, “Aufklärung und Offenbarungsglauben (Lessing-Kant),” in *Emanzipation und Freiheit* (München: Wilhelm Goldmann Verlag, 1970), S. 50. Cf. Arno Schilson, *Lessings Christentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), S. 39-40.

- (71) Otto Mann, *Lessing: Sein und Leistung* (Berlin: Walter de Gruyter, 1965), S. 319.

- (72) Johannes von Lüpke, *Wege der Weisheit: Studien zu Lessings Theologiekritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), S. 123.

- (73) Cf. Hans Michael Baumgartner, “Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens,” in *Grenzfragen*. Bd. 16: *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen* (Freiburg & München, 1989), S. 167-203. J. ヴァン・デン・ヘンゲルも、「彼 [=レッシング] にとって理性は限界をもっている」と述べている。John van den Hengel, “Reason and Revelation in Lessing’s Enlightenment,” *Église et Théologie* 17 (1986): 192.

- (74) Ingrid Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit: Studien zum späten Lessing* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991).

- (75) Lüpke, *Wege der Weisheit*, S. 123.

- (76) Ibid., S. 69.

- (77) LM 3, 95; G 2, 280 (Nathan der Weise, III/7).

(78) LM 18, 356 (An Elise Reimarus vom 28. Nov. 1789); B 12, 360-361 (Brief Nr. 1602).

(79) レッシングが『霊と力の証明について』の続編として出した『ヨハネのテストメント』の冒頭に、ヒエロニムスの「彼ハ主ノ胸ニ寄りカカリ、主ノ教エノ小川ヲ最モ純粹ナ源泉カラ汲ミ出シタ」(qui in pectus Domini recubuit et de purissimo fonte hausit rivulum doctrinarum) という言葉を引いているのは、ここからよく理解できる。Cf. LM 13, 9; G 8, 15 (Das Testament Johannis).