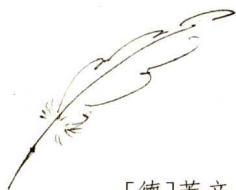


西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

莱辛集

刘小枫 ● 主编



[德]莱辛 G.E.Lessing ● 著

关于悲剧的通信

Briefwechsel über das Trauerspiel

朱雁冰 ● 译

华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

莱辛集

刘小枫 主编



关于悲剧的通信

Briefwechsel über das Trauerspiel

[德]莱辛 G.E.Lessing | 著

朱雁冰 | 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

关于悲剧的通信/ (德)莱辛著;朱雁冰译. —北京:
华夏出版社, 2010. 8

ISBN 978-7-5080-5905-1

I. ①关… II. ①莱… ②朱… III. ①悲剧—文学
研究 IV. ①I053

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 165523 号

关于悲剧的通信

[德] 莱 辛 著

朱雁冰 译

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京建筑工业印刷厂南厂

装 订: 三河市李旗庄少明装订厂

版 次: 2010 年 8 月北京第 1 版

2010 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

字 数: 167 千字

印 张: 7.125

定 价: 25.00 元

本版图书凡印刷、装订错误, 可及时向我社发行部调换

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从选译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界选译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

“莱辛集” 出版说明

直到晚年，施特劳斯心里还挂记着莱辛。在给朋友的信中他曾这样写道：“我还可能做的唯一一件事，是对我的好学生强调莱辛，在适当的场合说出我受益于莱辛的东西。”^①果然，在与老同学克莱因（Jacob Klein）一起面对学生们的对谈中，施特劳斯说了下面这番话：

为了获得独立的见解，我开始重新研习〔斯宾诺莎的〕《神学—政治论》；在这方面，莱辛对我很有帮助，尤其是他的神学著作，其中一些著作的标题便令人生畏。顺便说一句，就我所懂得的哲学主题来说，莱辛也是唯一写作生动对话的作家。那时，莱辛的著作我常不离身，我从莱辛那里学到的，多于我当时所知道的。^②

在德语的古典文人中，莱辛算歌德和席勒的前辈，但在文化界的流俗名气却远远不及两位后辈；唯有在少数心里有数的大哲人、学者甚至政治家那里，莱辛的文字及其历史意义不是歌德和

① 见 Heinrich Meier, 《隐匿的对话》，朱雁冰等译，北京华夏版，2002，页148。

② 施特劳斯/克莱因，《剖白》，见刘小枫编，《施特劳斯与古典政治哲学》，张新樟等译，上海三联版，2002，页728。

席勒可比的（尼采就如此认为，参见《善恶的彼岸》，28条）。在汉语学界，莱辛以德语古典文学家、戏剧批评家和启蒙思想家身份闻名，《拉奥孔》、《汉堡剧评》、《莱辛寓言》以及剧作《嘉洛蒂》都已经有了汉译本。不过，显然不能以为，我们对莱辛的认识已经差不多了。翻阅一下莱辛全集就可以看到，莱辛的写作实在丰富多彩、形式多样。如果要确定身份，莱辛不仅是剧作家（传承莎士比亚传统）、诗人、评论家（有大量书评），也是哲人、神学家、古文史学家——诚如施特劳斯所言，莱辛“以一种独特的方式集哲人和学者迥然相异的品质于一身”。^①

当今学界——无论西方还是中国——仍然置身于启蒙问题的阴影中，莱辛的写作对我们来说之所以尤其重要，首先是因为我们迄今没有从启蒙问题中脱身。巴特和施特劳斯在说到莱辛时，不约而同将他与卢梭相提并论，以至于让人感觉到，莱辛仿佛德国的卢梭。与卢梭一样，莱辛置身启蒙运动的时代潮流，一方面伸张启蒙理性，另一方面又恪守古典的写作方式——虽然风格相当不同，他们都竭力修补传统和谐社会因启蒙运动的兴起而产生的裂痕。卢梭声名在思想史上如雷贯耳，莱辛却少见被人们提起。其实，对于现代民主（市民）社会问题的预见，莱辛并不比卢梭眼力差，对纠缠着20世纪的诸多政治—宗教—教育问题，按施特劳斯的看法，亦有超乎卢梭的深刻洞察。莱辛以一个公开的启蒙知识人身份审慎地与启蒙运动保持苏格拉底式的距离，表面上迎合启蒙思潮却自己心里有数，以绝妙的写作技艺提醒启蒙运动中的知识人心里搞清楚自己是谁、究竟在干什么——对身处后现代

① 莱辛生平资料参见 Gerd Hillen 主编，*Lessing Chronik: Daten zu Leben und Werk*（《莱辛年谱：生平和著作编年》），München 1979；莱辛评传有好几种，Wolfgang Ritzel 的 *Lessing: Dichter – Kritiker – Philosoph*（《莱辛：诗人、批评家、哲人》），München 1966 / 1978 重版）较善；莱辛研究文献参见 Monika Fick, *Lessing Handbuch*, Stuttgart 2004。

文化处境中的我们来说，莱辛肯定是值得特别关注的前辈。

除身前发表的作品外，莱辛还留下大量遗稿。莱辛全集的编辑始于19世纪，但直到20世纪50年代才有较为令人满意的进展（Paul Rilla 主编，*Lessing Gesammelte Werke*，Berlin：Aufbau，1954 – 1958；1968 第二版；Gerhard Fricke 主编，*Lessing Werke*，Leipzig：Reclam 1955）。晚近刚刚出齐的 Wilfried Barner / Klaus Bohnen 编，*Lessing Werke und Briefe in 12 Bänden*（Frankfurt/Main 1985 – 2003）含所有书信和未刊文稿，校刊精审、笺注翔实、印制精良，在现有各种莱辛全集版本中堪称最佳。遗憾的是，我国德语学界还没有心力和能力来承担莱辛全集的汉译使命。

德国坊间还流行好几种莱辛文集，Herbert G. Göpfert 主编的八卷本文集（*Werke*，Frankfurt/Main 1970 – 1978；1996 新版）晚出，就内容含量而言，几近于全集（不含书信），校刊和注释具佳。即便这样的篇幅，我们目前的翻译力量也难以承受。“莱辛集”除了以笺注体形式更新已有的莱辛要著的旧译外，将集中力量编译迄今尚未有汉译的莱辛要著。

古典文明研究工作坊
西方典籍编译部乙组
2003 年 12 月

中译本前言

刘小枫

18 世纪中期，启蒙思想在法国越演越烈之际，邻里的德意志文学青年正在营构自己的古典文学传统。按尼采的看法，这一古典传统的代表人物是莱辛、席勒、歌德，他们都与由温克尔曼倡导的古典主义有这样那样的联系。尼采在早年（1870 - 1871）的一个讲课笔记（Vorlesungsaufzeichnung）中写道：一个现代德意志人要能够欣赏古代，就有必要“非常熟悉温克尔曼、莱辛、席勒、歌德，这样我们就可以与他们一起感觉古代对现代个人意味着什么，从他们那里感觉古代对现代个人意味着什么”（KGW 2.3, 368）。这话不仅表明，德意志古典文学与古典主义有二而一的关系，而且表明，后来的德意志人要了解古希腊罗马，得借助德意志的古典主义前辈。1872 年，尼采在“论我们的教育制度的未来”的讲演中更为尖锐地提出：

人们今天可以在一种惊人的一般意义上意识到，我们的学人们已经从那一 *Bildungshöhe* [教化高度] ——德意志人经歌德、席勒、莱辛和温克尔曼的努力已然达到的教化高度跌落和下沉……半个多世纪以来，不再有人提及、遑论有人承认这些人对于一种真正的教育制度所具有的独一

2 关于悲剧的通信

无二的意义——他们是古典教化筭路蓝缕的领袖和引入秘教者（Mystagogen），只有在他们那里才能找到通向古代的真正道路。（KSA 1，页 685）

如果我们知道，青年尼采说这番话时，德语学界已经形成实力雄厚的古典语文学界，甚至已经形成堪称独特的德意志古典语文学传统，尼采的这话听起来就无异于在公然冒犯当时的德意志古典语文学界。同年，尼采的处女作《悲剧的诞生》在莱比锡首次出版（1872 年 1 月，全名为《悲剧诞生于音乐精神》），给予当时的德意志古典语文学界猛烈一击，尼采也随即遭到这个学界的激烈打击。不过，我关心的是：《悲剧的诞生》与尼采在关于德意志教育制度的“未来”的讲演中提到的“德意志人经歌德、席勒、莱辛和温克尔曼的努力已然达到的教化高度”有什么关系吗？尼采是不是想要通过《悲剧的诞生》重返这一高度？倘若如此，我就面临一个问题：莱辛、席勒、歌德不仅是德语古典文学的代表，也是德语启蒙思想的代表，主张进步论的启蒙思想何以可能与主张回归的古典主义谐调一致？难道回归意味着一种真正的进步？这牵扯出一个更大的思想史问题：主张重新向古人学习的尼采，何以成了现代性思想的重要推手，何以彻底摧毁古典遗产的后现代文化理论大师们会把尼采认作自己的先驱？对于身处 20 世纪后期的我们，搞清这一问题恐怕不无裨益——《关于悲剧的通信》为我们提供了机会。

这场“关于悲剧的通信”是德意志启蒙时代的三位年轻朋友之间就共同关心的悲剧问题展开的私下交流：乾隆二十年（1755 年）下半年，莱辛离开柏林去了莱比锡，他与挚友门德尔松经常见面的交谈和论争不得不以书信方式来延续——另一

位朋友尼柯莱（C. F. Nicolai）是位嗜读书嗜读得干脆当书商的年轻人，比莱辛和门德尔松小4岁，当时也在柏林，于是，就留下了我们如今看到的《关于悲剧的通信》——三位年轻朋友谁也没想过，将来有一天会发表这些书信，讨论出于单纯的学问热忱，各位表达自己的看法都非常坦率。从思想史角度来看，莱辛的两位对话伙伴中，犹太人门德尔松（1729 - 1785）更为重要，^① 因为，这两位年轻朋友自结识以后从未间断就一些重大的哲学 - 宗教问题展开友谊性质的论争，直到莱辛去世（1729 - 1781）——尽管这些论争在思想史上的重要意义迄今尚未得到足够关注。^② 门德尔松是位奇才，家境贫寒，没条件上大学，全靠私下求教成才，13岁就开始读迈蒙尼德的《迷途指津》这样的天书。门德尔松的父亲本指望儿子长大后做个拉比，让门德尔松从小跟从一位高级拉比习《塔木德》，长大后的门德尔松却醉心于当时的新派形而上学（斯宾诺莎、莱布尼茨、沃尔夫），后来又醉心于更为新派的法国启蒙哲人——莱辛出身于基督教家庭，与门德尔松同年生，虽然宗教信仰不同，两人却在启蒙思想的风潮中结为挚友，终生不渝——只有在哲人之间，才可

① 关于门德尔松生平，参见刘新利为门德尔松的《耶路撒冷：论宗教权利与犹太教》（刘新利译，济南：山东大学出版社，2007）写的中译本导言。

② 关于门德尔松与莱辛的论争，参见《门德尔松全集》主编之一拉维多维奇为门德尔松的《耶路撒冷：论宗教权利与犹太教》写的德文版导言（见刘新利中译本，前揭，页22 - 23）；尤其施特劳斯编辑《门德尔松全集》卷二时所写的“篇目提要”，见施特劳斯，《门德尔松篇目提要》，卢白羽译，北京：华夏出版社，2011（德文原文见 Leo Strauss, Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften, Heinrich Meier 编, Stuttgart 1997, 页467 - 608）。本文引文依据卢白羽中译，页码仍注明德文版。

能建立起这种超逾宗教信仰的友谊。据两人的共同朋友雅各比（F. H. Jakobi）后来说，在所有朋友当中，莱辛最珍惜与门德尔松的友谊（参见施特劳斯，《门德尔松篇目提要》，前揭，页539）。

从最初的书信往来可以看出，这场关于悲剧的书信讨论有两个起因，首先是1755年12月26日门德尔松在给莱辛的信中提出的问题：“若没有在剧中混入同情（Mitleid）的话，宽厚大度（die Großmut）会让我们挤出眼泪吗”——这一问题不是如今所谓文艺理论的接受美学问题。德文 die Großmut 来自拉丁文 magnanimitas，拉丁文则来自亚里士多德《尼各马可伦理学》卷四所讨论到的 μεγαλοψυχία。翻开《尼各马可伦理学》可以看到，从第三卷开始，亚里士多德探讨了人身上一系列具体的性情德性，这些德性显出一种由低向高延伸的等级。从连续的序列来看，“宽厚大度”出现在中间位置，若考虑到亚里士多德在卷一已经对俗众德性与治邦者德性作出了划分，那么，可以看到，magnanimitas 出现的位置差不多在治邦者德性的开端——如亚里士多德所说，这种德性就名称来看与“大”和“高”相关（1123a35），与崇高相连，有这种德性的人首先在乎的是荣誉或耻辱（1124a2 - 10）。不过，μεγαλοψυχία究竟该如何翻译，非常棘手。把μεγαλοψυχία译作 die Großmüt [宽厚大度] 明显带有基督教色彩，由此可见当时对亚里士多德的接受受到基督教背景的规定。如果因这个复合语词原文包含“灵魂/心灵”这个希腊词而译作“伟大的灵魂”，据说就错了，因为这里的意思绝非“灵魂的伟大”——耶格尔（W. Jaeger）译作 der Großgesinnte，现代德语译为 die Hochsinnigkeit。不仅如此，尽管这种德性看起来很崇高，却不能用 μεγαλόψυχος 来形容比如苏格拉底这样的人。

事实上，亚里士多德在讨论这种德性时，好些地方语带反讽，从而可以说是一种含混的德性。^① 门德尔松的提问化用的是莱辛翻译的古罗马剧作家普劳图斯（Plautus）的《囚徒》中的一句：“啊，你们众神，这是一些多么宽厚大度的灵魂（das für großmütige Seelen）啊！他们使我潸然泪下。”——这话似乎意味着这个“我”能够理解众神的灵魂，与众神一起感同身受，以至于可以说，这个“我”的灵魂接近众神宽厚大度的灵魂。但“我们”或现代市民能理解众神吗？当时，莱辛刚完成自己的一部施教剧（Lehrstück）性质的剧作《萨拉小姐》（Miß Sara Sampson），此剧开创了德语“市民悲剧”（bürgerliches Trauerspiel）的先河——1755年初，莱辛在柏林附近的波茨坦用七个星期一气呵成，同年7月在法兰克福成功上演，莱辛从此赢得剧作家声誉，尽管他后来再没写过严格意义上的市民悲剧。^② 如果联系到这部探讨富有 die Großmut 的人在道德行为中的困境的剧作，门德尔松的问题就很可能意味着：现代市民可以作为悲剧中的主人公吗，会博得我们的眼泪吗？同情（Mitleid）是什么东西呢？由此看来，悲剧通信的直接导因是莱辛的市民悲剧实践。

从最初的书信往来看，这场关于悲剧的讨论的第二个起因甚至主要的起因是：莱辛在1756年7月20日写给尼柯莱一封短信——这离门德尔松给莱辛的信已经过了半年，信中说自己

① 关于这个语词的研究，参见 Franz Dirlmeier 在其德译笺注本中长达4页的讨论，见 Aristoteles, Nikomachische Ethik, Darmstadt 1956, 页370 - 373。

② 参见莱辛，《莱辛剧作七种》，李健鸣译，北京：华夏出版社，2007，页122题解。

“关于市民悲剧”已经“写过一大堆茫无头绪的想法”，可供正在写悲剧研究论文的尼柯莱参考。1756年8月31日尼柯莱回了莱辛一封长信，也谈了一大堆自己的茫无头绪的想法，并把市民悲剧问题与亚里士多德《论诗术》中的著名说法联系起来。

我只从一个新的方面思考关于悲剧的学说，不想将那些毫无新意的东西写进论文。我主要试图批驳人们经常重复的亚里士多德原则：悲剧的目的在净化情感或净化道德。这个原则虽然不是错的，但至少并不全面，而且它对当下德国悲剧如此低劣也难辞其咎。（1756年8月31日，朱雁冰译文）

那个时候，亚里士多德《论诗术》的德译本出版才不到3年，译者是汉诺威的神学家和古典语文学者库尔提乌斯（Michael Conrad Curtius, 1724-1802）。这个带详细注释和专论的德译本（Aristoteles' Dichtung, Hannover 1753）首先不是成了古学研究凭靠的文本，而是成了当时的戏剧写作和批评的依据——译本刚出版，莱辛就在报纸上发表了积极的评论（1753年8月23日，见十三卷全集版卷二，页532以下）。尼柯莱觉得，亚里士多德的净化说有问题，用来指导当今的戏剧写作并不妥当，但他对净化说的理解依据的却是库尔提乌斯的解释，这种解释明显受到当时正在兴起的新派美学理论的影响：净化所涉及的情感并非仅仅是同情和恐惧，而是所有类型的情感。^①这无异于说，净化其实指的是一种节制情感的理智作用——“关于悲剧

^① 关于当时美学兴起的背景及其与形而上学的关系，参见维塞尔《席勒美学与近代哲学》，毛萍等译，上海：学林出版社，2005。

的通信”由此开始，这样看来，讨论势必引出如何恰切理解亚里士多德《论诗术》的争纷。

除了前述两个直接起因外，这场关于悲剧的书信讨论还有一个间接的起因，或者说还有一个重要却又容易被忽略的思想背景——莱辛离开柏林去莱比锡前，门德尔松告诉莱辛，他正在翻译的卢梭的《论人类不平等的起源和基础》即将竣工，他觉得这位“盖世大智”（Weltweise）的书中有个看法颇为“古怪”（seltsame Meinung，参见施特劳斯，《门德尔松篇目提要》，前揭，页473）。卢梭的这部大著在1755年刚一面世，莱辛就在柏林的报纸上撰文介绍（1755年7月10日），并预告门德尔松的德文译本即将问世——由此可见两位德意志青年对法国启蒙思想的动向何等关注：

译者兼备眼力与品味。大多数人只拿翻译当作展示语言功底的地方。但我们确信，译者将在这一领域内展示出他的眼力与品味。（转引自施特劳斯，同上，页473）

几个月后，也就是1756年初，门德尔松的德译本就问世了，距离原著出版还不到一年时间，可见门德尔松的翻译速度之快、热情之高——受过犹太教传统教育的门德尔松明知新派的法国启蒙思想与犹太教传统不和，却抑制不住自己的倾慕之情。与译本一同发表的还有一封“致莱比锡的莱辛硕士先生的公开信”，这封信把两位年轻的哲学爱好者私下关心和讨论的问题公之于众——当然，在发表前，门德尔松已经把信寄给莱辛。门德尔松在信中说，他在卢梭的大著中发现了一个“怪论”：人一旦成为社会的（sellig wurde），就变坏了（ist böse geworden）；

自然的人才是质朴纯真的人。在门德尔松看来，否定人的社会性无异于否定人的伦理性。他在公开信中向莱辛表示，自己对卢梭的这一怪论不仅不赞同还感到愤怒。门德尔松打心眼里敬佩卢梭，对他的崇拜几近狂热，但卢梭关于人的社会性的观点，门德尔松实在难以接受：

对卢梭的作品，只有很少一部分我持不同见解。令我最为愤怒的是，一种哲学的治国术宣称万事皆要按理性来办。咱们这里就是如此。要是卢梭没剥夺伦理人的全部道德感（All Moralität）该有多好！我对道德感实在怀有过多好感。（转引自施特劳斯，同上，页473）

门德尔松在信中还抱怨卢梭犯了“所有怪才”都会犯的毛病：揭示一条简朴的真理时，不是“赤裸地讲出究竟是什么”（diese Washeit nackt vortragen）或“足够谨慎地讲出真理”，而是夸张地搞出一套“稀奇古怪的体系”（ganze seltsame Systeme）。在门德尔松看来，为了使得自然人与动物区别开来，卢梭才不得不提出自然人的“可完善性”（perfectibilité）观念，以便承认人从自然状态走向伦理生活，亦即成为社会人的可能性。既然如此，门德尔松质问卢梭，“他还有什么权利抱怨社会性状态呢？”——卢梭自己不也狂热希望“能在我们的世界、在日内瓦共和国里实现”伦理生活吗（转引自施特劳斯，同上，页473）。门德尔松当时非常年轻，对很多事情还理解不了，比如，为何卢梭不“赤裸裸地”讲出真理，而要夸张地搞出一套“稀奇古怪的体系”。如青年施特劳斯（1931年）看到的：“门德尔松没有认识到，卢梭为何要质疑如此这般的社会性，又为

何要宣扬野蛮状态、非社会性的生活”（同上，页 474）。施特劳斯分析说，其实，卢梭自己说得很清楚，他的目的是要批判那些堪称现代式的激情（Leidenschaft）：“只有在社会性的基础上，才会出现互相攀比、追逐地位和特权以及虚荣的现象”（同上，页 474）。很清楚，卢梭的所谓“激情”指的是现代资产者上升时期的人性样态，所谓人的“社会性”就是这类“激情”的温床。在施特劳斯看来，卢梭据以批判这类“激情”的根据是“追求自由、自足的意志”（Wille zur Freiheit, zur Autarkie）：“卢梭反对把理智视为人的特征；人的特征乃在于其自由”（同上，页 474）。

卢梭所说的“激情”在当时法国的戏剧作品中已经得到展露，甚至可以说在青年莱辛的市民悲剧中也有展露。青年莱辛早就追慕法国的新戏剧，仅 1749 这一年，就写下了喜剧《犹太人》（Die Juden）、《自由精神》（Der Freigeist）等三部剧作；1755 年写成的市民悲剧，可以说是更为贴近现实的教化剧。莱辛当时也是卢梭的倾慕者，尤其对卢梭关于同情的解释非常感兴趣，因此，他尽管对卢梭的思想也有所保留，但与门德尔松在如何看待卢梭的启蒙思想时出现了思想分歧，这一分歧成为随后两人一系列分歧的起点。古希腊古典时期的悲剧就具有教化城邦民的政治作用，以戏剧施教绝非启蒙哲人的发明——欧里庇得斯的剧作已经具有后来所谓“市民悲剧”的性质。但在启蒙运动时期，通过剧院施教却遭到启蒙哲人卢梭的攻击——卢梭对启蒙哲人倡议在日内瓦建立剧院提出异议，认为这必然会败坏日内瓦公民的德性。不过，卢梭著名的就剧院施教问题致达朗贝的公开信发表于 1758 年，也就是在三位德意志朋友的这场“关于悲剧的讨论”之后，两相对比，可见三位德意志青