

NACHBEMERKUNG

Bei Beurteilung der Form erkennt man auf den ersten Blick und noch mehr im Vergleich mit den andern Biographien, daß dies 61. Kapitel eigentlich gar keine Biographie ist. Die Geschichte der beiden Brüder ist nicht um ihrer selbst willen dargestellt, sondern dient nur der Begründung einer These. Si-Mas Gedankengang ist kurz der: Wir wissen im Wege legendärer Überlieferung von Männern wie Hū Yu, die in der Geschichte des Meisters Konfuzius ganz unterdrückt sind, oder von Männern wie Bo I, die hier und dort ganz verschieden erscheinen. Durch weitere Betrachtung der Lebensumstände guter und böser Menschen alter und neuer Zeit führt diese Erkenntnis zu schwerem Zweifel an einer gerechten Weltordnung. Der findet seine Lösung in der Anerkennung des großen, des Vollendeten Menschen, der durch sein Dasein und Wirken allein ins Licht erhebt oder ins Dunkel verbannt. Diese Lösung ist ein Verzicht, eine Unterwerfung an eine schicksalhafte Macht und entbehrt deshalb nicht des Tragischen; für den Geschichtsschreiber, nach der alten chinesischen Auffassung: den Richter der Menschen und Zeiten^a, bedeutet sie eine Verantwortung. In diesem 61. Kapitel, dessen Stil bewunderungswürdig sich von wehmütig gestimmter Nüchternheit steigert zu dichterischem Glanz im Kernstück und dann sanft abfallend ausklingt, zeigt Si-Ma nicht nur die Nutzlosigkeit tapferer Freimütigkeit^b, worin er ein Gleichnis eigenen traurigen Geschickes fände, sondern stolz bewußt begründet er das Recht in den folgenden Lebensbeschreibungen, Menschen der Geschichte sichtbar zu machen.

**DAS SCHICKSAL LAU DSIS
IM EUROPA DES 17. UND 18. JAHRHUNDERTS
EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER CHINAKUNDE
VON ED. HORST VON TSCHARNER, ZÜRICH**

Die Kenntnis Chinas in Europa ist noch nicht alt. Die Zeiten des Barock, des Rokoko und der Aufklärung wußten zwar bedeutend mehr von China als wir heute im allgemeinen denken, und China spielte in ihrem Kultur- und Geistesleben sogar eine viel wichtigere Rolle als in dem unseres Jahrhunderts^c. Das Bild aber, das sich jene Zeiten von China machten, war unvollständig, einseitig und tendenziös entstellt. Es fehlten darin solch wesentliche Bestandteile wie der philosophische Taoismus und der Buddhismus und die chinesische Ästhetik, deren Erschließung erst vor etwa hundert Jahren begann.

Das klägliche Schicksal, das z. B. Lau Dsi¹ und seine Lehre im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts erlitten, ist äußerst charakteristisch für die Geisteshaltung jener Zeiten und im besondern der Jesuiten-Missionare, die damals fast ausschließlich die Chinakenntnisse vermitteln; deshalb wird eine Darstellung dieses Schicksals sowohl die Geschichte der Chinakunde als auch die Geistesgeschichte jener Zeiten überhaupt in einigen ihrer wesentlichsten Züge zeigen.

Lau Dsis Dau Dê Ging (Taoteking) wurde zuerst 1842 in Stanislas Juliens Übersetzung bekannt. Julien voran gingen Pauthier mit einer Übersetzung des ersten Buches und einer Abhandlung über das Dau Dê Ging und Abel-Rémusat mit seinem „Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu...“, einer Abhandlung, die er 1823 der französischen Akademie vorlegte. Mit dieser Abhandlung eröffnete Abel-Rémusat die neue Ära der Erforschung des philosophischen Taoismus, die uns 1877 auch eine erste Übersetzung von Lië Dsi und 1881 endlich eine solche von Dschuang Dsi brachte^d.

^a Vgl. Franke, Der Ursprung der chinesischen Geschichtsschreibung, bes. S. 307f.

^b Chavannes, Mémoires Historiques Bd. I, S. LV.

^c Vgl. dazu R. F. Merkel, China und das Abendland im 17. und 18. Jahrhundert. Sinica VII, S. 129ff., mit weiterer Bibliographie.

^d G. Pauthier, Premier livre du Taoteking... 1838, und Mémoire sur l'origine... 1831; Abel-Rémusat, Mémoire..., Mém. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres VII, S. 1 ff. (auch selbständig Paris 1823); Lië Dsi übers. v. Ernst Faber, Der Naturalismus der Chinesen..., Elberfeld 1877, Dschuang Dsi v. F. H. Balfour, Shanghai u. Hongkong 1881; vgl. H. Cordier, Bibliotheca Sinica 714, 1419 u. 1421.

In den einleitenden Worten seiner Abhandlung erklärte Abel-Rémusat, daß er einen chinesischen Weisen vorführen wolle, der bisher vielleicht noch nicht entsprechend gewürdigt worden sei, „weil die Missionare, die sich so sehr um die Bücher des Konfuzius und seiner Schüler bemüht haben, sich nicht darum gekümmert zu haben scheinen, ihn — Lau Dsi — nach seinen Schriften bekannt zu machen, und weil einzig die Fabeln, deren Gegenstand er in späteren Zeiten gewesen, in ihren Berichten Raum gefunden haben“.

Die Vorwürfe Abel-Rémusats treffen in der Tat zwei wesentliche Mängel der vorangegangenen Chinaforschung: einerseits ihre Vorliebe für die Fabeln, die exotischen Kuriositäten, die ja dem Geist des Barock mit seinen Kunstkammern und Polyhistorien ganz entsprachen, die aber auch noch für die Leser der anschließenden Aufklärungszeit die nötige Würze der Chinaberichte bildeten; andererseits — und dies ist uns hier viel wichtiger — im philosophischen Bereich die ausschließliche Beschäftigung mit dem Konfuzianismus.

Was war der Grund für diese frühere einseitige Bevorzugung des Konfuzianismus? Vor allem die Missionspolitik der Jesuiten. Als diese endlich unter Führung des P. Matteo Ricci gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in China Fuß fassen konnten, merkten sie bald, daß ihre Missionstätigkeit nur Erfolg haben würde, wenn sie die Achtung und Freundschaft der Mandarinen gewannen, und daß dies wiederum nur möglich war, wenn sie sich die Bildung der Mandarinen, nämlich die Kenntnis der konfuzianischen Schriften, zu eigen machten und ihre Missionstätigkeit an die konfuzianische Weltanschauung anknüpften. Damit war die Zuwendung der Jesuiten zu den kanonischen Schriften gegeben, zugleich aber auch die theistische Auslegung dieser Schriften und die apriorische Verurteilung des Taoismus und des Buddhismus als teuflischen Aberglaubens und Götzendienstes. Diese Konsequenzen der jesuitischen Missionspolitik zeigten sich immer schärfer, je mehr sich die Jesuiten später im sogenannten Ritenstreit gegen die Dominikaner, Franziskaner und den Papst zu behaupten hatten und je mehr sie sich auf die Bundesgenossenschaft der Aufklärungsphilosophen abstellten, die im moralisch-theistischen China das schönste Beispiel der „natürlichen Religion“, der Wirkungen einer „Uroffenbarung“ sahen. Die Begeisterung Leibnizens, Christian Wolffs und Voltaires für dieses aufklärerisch idealisierte konfuzianische China sind genügend bekannt. Wie weite gelehrte und gebildete Kreise sich aber in jener Zeit mit diesem Ideal-China befaßten und wie sehr dessen Auffassung von der Politik der Jesuiten, und zwar noch mehr in Europa als in China, bestimmt wurde, hat erst kürzlich Virgile Pinot in seiner gründlichen und umfangreichen Untersuchung gezeigt^a.

Der Raum, den die Chinaberichte bis zum Ausgang der Aufklärungszeit für Lau Dsi wie für Buddha, den „Abgott Fo“, übrig hatten, konnte also nicht groß sein und die Rolle, die man Lau Dsi spielen ließ, keine dankbare. Mendogas Chinabericht von 1585 — nach den erstaunlichen Reisebeschreibungen der Mongolenzeit von Marco Polo, Odorich von Portenau und anderen, die über die verschütteten Beziehungen des mittelalterlichen Abendlandes mit China in die Neuzeit hineinragten, der erste nennenswerte Bericht über das endgültig „entdeckte“ China — erwähnte Lau Dsi noch nicht; aber dieser Bericht von Augustinern aus einer Zeit, da die Jesuiten noch ihre Wege suchten, schöpfte vorurteilsfreier aus den mannigfaltigsten Erfahrungen und einer noch mannigfaltigeren Fülle von chinesischen Büchern, die ihnen chinesische Konvertiten übersetzten, und so verdanken wir Mendoga z. B. zwei auf lange Zeit einzig dastehende Guan-Yin-Legenden^b.

Die Keime einer einigermaßen unvoreingenommenen Chinaforschung, die die Beschreibung Mendogas enthielt, pflegten die Jesuiten nicht weiter. Der bekannte Bericht des P. Trigault von 1615, der im wesentlichen Aufzeichnungen des P. Ricci verarbeitete, zeigt schon deutlich die Richtung der jesuitischen Auffassung. Zum ersten Male lesen wir hier von den „drei Sekten“ der chinesischen Religion. Während aber Trigault allerhand von Exorzismus, Wettermacherei, erblichem Papsttum u. a. über die „Sekte des Lau Dsi“ zu berichten weiß, erwähnt er von Lau Dsi selbst nicht viel mehr als die Fabel, daß er 80 Jahre im Mutterleibe

^a V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640—1740)*, und *Documents inédits relatifs à la connaissance de la Chine en France de 1685 à 1740*, beides Paris 1932 (Diss.).

^b G. de Mendoga, übers. v. Joh. Kellner, Frankfurt 1589, S. 38 ff.

zugebracht — eine Fabel, die bezeichnenderweise fast alle späteren Erwähnungen Lau Dsis verwerten —, und versichert: „Er hat seine Lehre nicht schriftlich hinterlassen^a.“

Während die lebendige und anekdotenreiche Chinabeschreibung des P. Semedo nur von den Anschauungen und Übungen der „Sekte des Lau Dsi“ etwas Neues brachte, legte der sonst äußerst verdienstvolle P. Martinus Martini 1658 in seiner Geschichte Chinas den Grundstein für die hartnäckige Verkennung Lau Dsis in der Folgezeit. Hier lesen wir im Abschnitt über den Dschou-König Tingus: „Im dritten Jahre dieses Kaisers wurde Laotanus im Königreich Zu geboren. Man nennt ihn einen Philosophen. Er trat bei den Chinesen als Begründer der epikuräischen Sekte auf. Er behauptete nämlich, daß nach dem Tode von uns nichts übrig bleibe, und erklärte als Ziel des Menschen die Wollust. Darin sind auch alle seine Anhänger einig, daß sie das Leben so viel wie möglich verlängern, um ihren Gelüsten um so ausgiebiger dienen zu können. . . Sie verheißten überdies den Sterblichen Unsterblichkeit in diesem Leben. . . Obgleich Laotanus als höchstes Gut die Wollust erklärt, so scheint es mir doch ziemlich wahrscheinlich, daß er dennoch den Geist als den einen und höchsten erkannt hat. Dies sind nämlich seine Worte: ‚Das Tao (Dau) oder die große Vernunft (ratio) hat keinen Namen. Es erschuf den Himmel und die Erde, ist ohne Gestalt, die Gestirne bewegend, selbst unbewegt. Weil ich seinen Namen nicht kenne, werde ich es Tao oder die höchste gestaltlose Vernunft nennen.‘ Derselbe Philosoph rühmt sich anderswo, vom Himmel erschaffen zu sein^b.“

Diese Charakteristik Lau Dsis als chinesischer Epikur, als Prophet der Wollust, als Leugner der Unsterblichkeit und schließlich als Lebensgenießbrauer übernehmen auch die Chinabeschreibungen der nächsten zwei Jahrzehnte wie die Neuhofs und Dappers^c, ja auch noch viel spätere wie die des P. du Halde von 1735. Wenn man an den Verruf Epikurs in jenen Zeiten denkt sowie an deren starke christlich-dogmatische Gebundenheit, trotz der Tendenz zur Aufklärung, versteht man erst recht, in welchen Verruf Martinis Charakteristik auch Lau Dsi bringen mußte. Dank einem doppelten Mißverständnis setzte schließlich auch die bildende Kunst diesem Abscheu ihr Denkmal. Wir lesen bei Neuhof^d: Ferner „ehren die Sineser, sonderlich die Adhaerenten der Secte Lauzu, den Abgott der Wollust, welchen sie Minifo nennen“ — also sozusagen eine Gleichsetzung Lau Dsis mit dem Mi-Lo Fo, dem buddhistischen Maitreya, dem „Dickbauchbuddha^e“, dessen bildliche Gestaltung jene Zeit natürlich nur mißverstehen konnte. In dem berühmten Werk über die religiösen Bräuche der heidnischen Völker von Bernard Picart (1728), der die Darstellung des Mi-Lo Fo von Dapper übernahm, finden wir nun folgenden Hinweis auf diesen Kupferstich: „Man sieht hier auch noch das Idol oder die Gottheit, die der Wollust vorsteht. Dieses Idol, das auch Ninifo heißt, wird als ein Schen betrachtet und als solcher von den Gläubigen verehrt. Nichtsdestoweniger ist es der Geist, der sowohl die verbotenen als auch die erlaubten Vergnügen leitet: ein würdiges Amt für ein Wesen, das mit dem Namen eines Schen bezeichnet wird, den man mit dem eines Heiligen zu übersetzen vorgibt.“

Jene Worte Lau Dsis, die Martini anführte und die wir übrigens erst bei du Halde wieder erwähnt finden, stammten nicht unmittelbar aus dem Dau Dê Ging. Daß Lau Dsi, entgegen der Versicherung Trigaults, seine Lehre auch niedergeschrieben hatte, verzeichnete als erster der P. Couplet in der Einleitung seines Aufsehen erregenden Werkes „Confucius Sinarum Philosophus“ von 1687, jenes Werkes, das zum ersten Male vollständige Übersetzungen des Da Hüo, Dschung Yung und Lun Yü vereinigte. Das Dau Dê Ging nennt Couplet allerdings noch nicht, aber er führt daraus, nämlich aus dem 42. Kapitel, die Stelle an: „Das Tao — lex sive ratio — brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachten Drei, Drei brachten alle Dinge hervor“ — eine dunkle Stelle, wie er sagt, die aber eine, wenn auch dunkle Vorstellung

^a Nic. Trigault, übers. v. Paulus Welsler, Augsburg 1617, S. 87 ff.

^b M. Martini, *Sinicae Historiae Decas Prima*, München 1658, S. 117.

^c Joh. Neuhof, *Die Gesandtschaft der Ost-Ind. Gesellschaft. . .*, 1665, übers. v. Hendrich Neuhof, Amsterdam 1669, S. 287 ff.; Dr. O. Dapper, *Beschreibung des Kaisertums Sina*, übers. v. J. D., Amsterdam 1676, S. 55 ff.

^d S. 290.

^e Vgl. Erwin Rousselle, *Buddhist. Studien*, Sinica VI, S. 238 ff.

^f B. Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses des peuples idolâtres*, Bd. 2, 1. Teil, S. 219.

Lau Dsis von einer höchsten Gottheit bezeuge. Im übrigen charakterisierte Couplet Lau Dsis Lehre als eine höhere Weltentsagungsphilosophie^a. Zehn Jahre später erschien Couplets Lau-Dsi-Kapitel wieder in den „Nouveaux Mémoires“ des P. Le Comte, der aber im Dienste der jesuitischen Politik, die eben ihre schwersten Kämpfe zu bestehen hatte, statt des gemäßigten Tons seines Vorgängers die kräftigsten Ausdrücke des Abscheus und der Verdammung gebrauchte^b. Ähnlich verhielt sich darauf der P. du Halde, der in seiner berühmten „Description“ von 1735 das vollständigste jesuitisch-rationalistische Bild von China bot und zur Charakteristik Lau Dsis im wesentlichen nur die dürftigen und irreführenden Angaben Martinis und Couplets übernahm^c.

Als Herausgeber der „Lettres édifiantes“ und der „Description“ mußte sich der P. du Halde in Paris oft seinen eigenen Ordensbrüdern und Mitarbeitern in China entgegenstellen. Viele unter diesen wie die PP. Gaubil, de Prémare, de Mailla u. a. waren in einen solchen Forschungseifer geraten, daß sie darüber von der vorgeschriebenen jesuitischen Auffassung oft beträchtlich abwichen. Deshalb wurden viele ihrer Schriften gar nicht oder erst viel später gedruckt. Von dem Streben nach einer objektiveren Forschung zeugen die Korrespondenzen zwischen jenen Jesuitenvätern und französischen Gelehrten wie Fréret^d. Schließlich nahm sich dann die aufblühende unabhängige sinologische Forschung auch mancher jener unterdrückten Schriften an. So veröffentlichte de Guignes 1770 die Übersetzung des Schu Ging von dem P. Gaubil sowie, als Einleitung, die Forschungen des P. de Prémare über die chinesische Urzeit und Mythologie: wohl als einer der ersten vertritt der P. de Prémare den Standpunkt, daß die prähistorischen Fabeln sorgfältig gesammelt werden sollten, er zieht die mannigfaltigsten, bisher verpönten Quellen heran, beruft sich auf Lië Dsi und mehrmals auf Dschuang Dsi und nennt Lau Dsis Dau Dê Ging als ein sehr altes und tiefes Buch, das aus 81 kleinen Kapiteln bestehe, ohne allerdings über dessen Lehre etwas Neues zu bringen^e.

Auch in den fünfzehn Bänden der „Mémoires concernant les Chinois“, die von 1776 bis 1791 erschienen, weitet sich das Blickfeld. Gleich im ersten Band^f bietet der P. Amiot die Übersetzung einer neuen Stelle aus dem Dau Dê Ging, nämlich des 14. Kapitels, aber nur um — eine uralte chinesische Kenntnis der heiligen Trinität zu erweisen. Das gleiche Ziel beehrte auch den oder die ungenannten Verfasser der ersten nachweisbaren Übersetzung des ganzen Dau Dê Ging, die 1788 der Royal Society in London handschriftlich überreicht, aber weder gedruckt noch sonstwie weiter bekannt wurde^g. Der dritte Band der „Mémoires“ brachte eine lange Reihe von Lebensbildern berühmter Chinesen, darunter ein solches von Lau Dsi^h, reichhaltiger als was man bisher über ihn wußte; im Mittelpunkt steht Lau Dsis Begegnung mit Konfuzius; über seine Lehre ist wenig zu finden, aber bemerkenswerterweise eine Kritik ihrer Auffassung bei du Halde. Gründlichere, wenn auch noch nicht ganz urteilsfreie Darstellungen der taoistischen Religion bieten der vierte und der fünfzehnte Band, Darstellungen, die endlich den Populartaöismus von Lau Dsi loslösen: „Man braucht nur Lau Dsis Dau Dê Ging zu lesen, um zu sehen, daß er keineswegs der Lehrer seiner angeblichen Schüler ist!“

Die „Mémoires concernant les Chinois“ bilden den nicht unwürdigen Abschluß der jesuitischen Epoche der Chinaforschung. Die letzte Phase dieser Epoche hatte die ersten Breschen geschlagen zur Annäherung geistiger Erscheinungen wie Lau Dsis und seiner Lehre. Aber die Summe dessen, was bis zum Ende des 18. Jahrhunderts davon erschlossen war und was wir hier an Hand der wichtigsten einschlägigen Kenntnisquellen dargelegt haben, war

^a S. XXIV.

^b 3. Aufl. Amsterdam 1698, Bd. 2, S. 98 f.

^c Französ. Ausg. v. 1735, Bd. 1, S. 348 f. und Bd. 3, Kap. „De la secte des Tao szeë“; über die Rolle der Jesuitenpolitik in der Veröffentlichung dieser Werke vgl. Pinot, La Chine, S. 92 ff., 151 ff. u. 167 ff.

^d Vgl. Pinot, Documents inédits.

^e Immerhin erläutert er S. L das alte Zitat „Das Tao brachte Eins hervor...“ durch eine entsprechende Stelle bei Dschuang Dsi.

^f S. 300.

^g Vgl. Legge, Texts of Taoism, in F. Max Müller, The Sacred Books of the East, Bd. 39, S. XIII.

^h Portrait No. XX.

ⁱ Mém. Bd. 4, S. 441 ff. u. Bd. 15, S. 208 ff.

doch recht dürftig. Während der Konfuzianismus in philosophischen und literarischen Werken verarbeitet wurde — nennen wir nur Christian Wolff, Voltaire, Haller, Wieland —, so war mit dem grotesken Schaffen Lau Dsi und den paar Brocken seiner Philosophie kaum etwas anzufangen. Goethe, dieser umfassende Geist, gedenkt Lau Dsi nirgends, Herder, der Philosoph der Menschheitsgeschichte, erwähnt ihn nur ganz beiläufig^a. Unseres Wissens als einziger würdigte Karl Siegmund von Seckendorff, der Weimarer Hofgenosse Goethes, die dürftigen Kenntnisse von Lau Dsi, seiner Lehre und seiner Schule einer literarischen Verarbeitung: in seinem philosophischen Roman „Das Rad des Schicksals oder die Geschichte Dschuang Dsi“, dessen erste fünf Kapitel Lau Dsi und seine Lehre darzustellen vorgeben, aber bezeichnenderweise aus den spärlichen Keimen eine sehr freie spekulative Naturphilosophie entwickeln^b.

Die „Mémoires concernant les Chinois“ standen bereits in einer Zeit, die sich von der Aufklärung und dem Rokoko und deren allzu künstlichem Chinabild abwandte. Der neue Geist, der sich besonders in der romantischen Philosophie und Forschung verdichtete, kam erst der Erschließung der indischen Geisteswelt zugute. Aber das wiedererwachte Interesse für spekulative Philosophie mußte unter der Führung der sinologischen Gelehrten, die die Jesuitenmissionare in der Forschung abgelöst hatten, doch auch endlich zu einem tieferen Verständnis Lau Dsi und seiner Lehre führen und deren frühere Verkennung und Entstellung gutmachen.

UBER MODERNE CHINESISCHE GERICHTSBARKEIT

VON W. VOGEL, SCHANGHAI

Moderne chinesische Gerichtsbarkeit ist von ausländischer Seite oft, ja eigentlich durchweg, abfällig beurteilt worden. Der Ausländer kommt mit chinesischem Recht und chinesischem Richter normalerweise nur in den großen Handelszentren in Berührung. Hier ist das moderne chinesische Recht tatsächlich in Übung, d. h. es bildet an sich die Grundlage richterlicher Entscheidungen; auch sind hier moderne Gerichte wirklich tätig. Obwohl indes die gesetzliche Grundlage dieser neuen Einrichtungen für das ganze chinesische Reich formell Geltung hat, ist ihre Anwendung und Durchführung im Ganzen betrachtet eher eine Ausnahme als die Regel. Man kann also die Frage nach dem Werte der modernen chinesischen Gerichtsbarkeit nicht von einem einheitlichen Standpunkt aus beurteilen. Es ist vielmehr nötig, sich ein Bild von der Gesamtsituation zu machen, die das heutige China bietet, und es ist ebenso nötig, seine modernen Bedürfnisse und Bestrebungen zu würdigen, wie die Tiefen und Weiten seiner historischen Verbundenheiten richtig zu erfassen.

China ist noch heute ein Agrarstaat; die überwiegenden Massen seiner Bevölkerung sind Bauern; die Wirtschaftsmethoden sind vorteknisch und verglichen mit den Lebensformen des mechanisierten und industrialisierten Westens altertümlich, wenn auch in ihrer Art hoch vollendet; die soziale Ordnung ruht noch heute wesentlich auf dem Verband der Großfamilie; das Staatswesen ist in der losen Form, wie es aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinwuchs, viel eher ein Weltstaat als ein Nationalstaat; die völkische Verbundenheit wird durch die Einheit der Kultur und des Lebensstils, insbesondere des konfuzianischen Lebensstils, noch gewährleistet. Außenpolitisch wird China als staatliche Einheit anerkannt, und die Zentralregierung in Nanking gilt als die berufene Vertreterin des chinesischen Reichs. Im Innern geht der tatsächliche Machtbereich dieser Regierung indes über eine Gruppe von Provinzen im unteren Yangtsegebiet nicht hinaus. Nur in diesem Rahmen ist sie in der Lage, ihren Willen praktisch durchzusetzen und Funktionen ihres Verwaltungsapparates, der an sich auf das ganze Reich bezogen ist, wirklich durchzuführen. Ihr Einfluß reicht natürlich weiter. Sie beherrscht zur Zeit mit gewissen Einschränkungen Nordchina, während das kan-

^a Herders sämtl. Werke, hsg. v. Suphan, Bd. 14, S. 6.

^b Dessau 1783; Bruchstücke davon erschienen vorher im Journal von Tiefurt, hsg. als Bd. 7 der Schriften der Goethe-Gesellschaft, Weimar 1892.