

**Das *sasaeng kwisin ch'aek*:  
Neokonfuzianische Selbstkultivierung als Apotropäum**

**Lukas POKORNY**  
*University of Vienna*  
*Department of East Asian Studies*  
*lukas.pokorny@univie.ac.at*

---

未知生, 焉知死?<sup>1</sup>

### **Einleitung**

Konfuzius 孔子 enthielt sich bekanntlich zumeist jeglichen Kommentars, ging es darum die Frage nach dem Tod und seinen existentiellen Folgen zu ergründen. Musste sich *Jilü*<sup>2</sup> 季路 (542-480 v.u.Z.) noch mit einer Maßregelung seines Meisters abfinden, sich doch lebensweltlichen Belangen anzunehmen anstatt über das, was dem Tode folgen könnte zu sinnieren, wagten es Konfuzius' Nachfolger, sich dem Thema eingehend zuzuwenden. Wie in buddhistischen oder daoistischen Traditionen stößt man auch im Konfuzianismus bzw. in seiner revitalisierten Form, dem Neokonfuzianismus, auf eine breite Palette so genannter „Zwischenwesen“, i. e. Entitäten, die als Grenzgänger zwischen irdischer und transzendenter Sphäre wandeln (Winter 2003: 651) – Geister, Gespenster, Dämonen, Kobolde und andere jenseitige Erscheinungen. Jene Wesenheiten bevölkern seit alters unsere religiösen Vorstellungswelten, treten in verschlagener und bösertiger wie in redlicher und gefälliger Weise auf. Häufig erkennt man sie als Wiedergänger, ruhelose Essenzen Verstorbener, die sich in unterschiedlichster Gestalt in der Welt der Lebenden manifestieren. Sie stiften Unheil, bringen Leid und Elend, und im schlimmsten Fall den Tod über die Menschen. Ihnen erfolgreich entgegenzutreten, heißt zunächst einmal ihrer Ursache auf den Grund zu gehen. Der *Chosŏn*-Gelehrte *Yi I* [Yulgok]<sup>3</sup> 李耳 [栗谷] (1536-1584) nimmt sich in seinem *sasaeng kwisin ch'aek*<sup>4</sup> 死生鬼神策 dieser Aufgabe an, indem er versucht die Existenz jener unheilschwangeren, übernatürlichen Kreaturen im Lichte seiner nüchternen neokonfuzianischen Weltanschauung zu diskutieren. Das Resultat seiner Überlegungen entspricht vollkommen dem damals gängigen neokonfuzianischen Sittlichkeitspostulat und untermauert die Notwendigkeit moralisch verbindlicher Handlungskonventionen. Die Lektüre des *sasaeng kwisin*

---

<sup>1</sup> „Wenn man nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?“, LY 11.11: 104.

<sup>2</sup> Ein Schüler des Konfuzius.

<sup>3</sup> In Parenthese ist der Schriftstellernamen der Gelehrten vermerkt.

<sup>4</sup> „Abhandlung über Tod und Leben, Totengeister und Geister“, YC2 Sübyu 4.20b-4.26b: 540-543.

*ch'aek* gewährt letztlich einen fesselnden Blick auf die prosaistische neokonfuzianische Deutung geisterhafter und dämonischer Erscheinungen, und der Methode ihrer Befriedung und Vertreibung.

### Yulgok und das *sasaeng kwisin ch'aek*

Das *sasaeng kwisin ch'aek* besitzt keine gesonderte Rolle im literarischen Korpus neokonfuzianischer Traditionen. Zahlreiche Literaten erörterten in Traktaten jene widernatürlichen Phänomene und deren Bedeutung für das eigene Gedankengebäude. Interessant wird der Text vor allem in Kombination mit seinem Verfasser – Yi I [Yulgok] –, der neben *Yi Hwang* [T'oegye] 李滉 [退溪] (1501-1570) als der bedeutsamste Exponent der koreanischen *sōngnihak*<sup>5</sup> 性理學 gilt. Seine Lehre war konstitutiv für die Etablierung der *kiho hakp'a* 畿湖學派, deren Diskurs zusammen mit dem der *yōngnam hakp'a*<sup>6</sup> 嶺南學派 – die sich wiederum auf T'oegye berief – den Rahmen des geduldeten philosophischen Denkens in *Chosŏn* 朝鮮 (1392-1910) setzte (Hyŏn 2003). Infolge gilt die Auseinandersetzung mit der *yulgokhak* 栗谷學 in neokonfuzianischen Gelehrtenzirkeln Koreas bis heute als unverzichtbar. Ein Blick auf vorhandene Sekundärliteratur in koreanischer wie in westlichen Sprachen zeigt das anhaltend große Interesse am Studium und der Weiterentwicklung der Lehren Yulgoks. Seine Funktion als „Patriarch“ des koreanischen Neokonfuzianismus – an der Seite von T'oegye – (Ro 1989: 3-4) misst ihm augenfällig eine autoritative Stellung als Meinungsbildner vor der Folie doktrinellem Reflexionen zu. Das im *sasaeng kwisin ch'aek* dargelegte Verständnis kann in diesem Zusammenhang daher als genuin orthodox-neokonfuzianische Betrachtungsweise angesehen werden.

Yulgok wurde am 26. Dezember 1536 als Sohn des *Yi Wŏnsu* [Kamch'al] 李元秀 [監察] (gest. 1561) und dessen Frau *Sin Saimdang* 申師任堂 (1504-1551) in eine *Yangban*-Familie im heutigen *Kangnŏng* 江陵 geboren. Früh machte er durch seinen Scharfsinn und seine Kultiviertheit auf sich aufmerksam und absolvierte bereits im Alter von zwölf Jahren das erste Examen des Beamtenprüfungssystems. Der schmerzliche Tod seiner Mutter ließ ihn eingedenk der konfuzianischen Etikette drei Jahre an deren Grabstätte ausharren (YC2 35.3: 342) und führte ihn anschließend in die Abgeschiedenheit eines *sōnbuddhistischen* 禪佛教 Klosters. Obwohl Yulgok nach einiger Zeit wieder auf den Pfad neokonfuzianischer Gelehrsamkeit zurückkehrte, öffnete er seinen Geist stets auch weiterhin Einflüssen außerhalb der so genannten

---

<sup>5</sup> *Xīnglǐxué* 性理學 (chin.) oft synonymisch mit *chūjūzhāxué* 朱子學 bzw. *zhūzǐxué* (chin.) oder *chōngzhūxué* 程朱學 bzw. *chéngzhūxué* (chin.) verwendet. Gemeint ist die auf *Zhū Xī* [Huiān] 朱熹 [晦庵] (1130-1200) und seine geistigen Ziehväter wie *Chéng Yí* [Yīchuān] 程頤 [伊川] (1033-1107), *Zhāng Zǎi* [Héngqú] 張載 [橫渠] (1020-1077) oder *Zhōu Dūnyí* [Liánxī] 周敦頤 [濂溪] (1017-1073) zurückgehende Strömung der neokonfuzianischen Lehre (Huang 1999).

<sup>6</sup> Die Schule von *Kiho* 畿湖 verstand sich als doktrinellem Widerpart zur Schule von *Yōngnam* 嶺南 (Chung 1995: 32).

„rechten Lehre“<sup>7</sup>, *chŏnghak* 正學 (Yu 2002: 77-84). Seine Beamtenlaufbahn nahm im Jahre 1564 ihren Anfang, in deren weiteren Verlauf er zahlreiche Ämter bekleidete, die Yulgok bis in die politischen Führungspositionen *Chosŏns* führte. So amtierte er in den letzten Jahren seines Lebens bis zu seinem Tod im Jahre 1584 u. a. als *hojo p'ansŏ* 戶曹判書, Minister der Behörde für das Steuerwesen, 1581, *ijo p'ansŏ* 吏曹判書, Minister der Behörde für Personal, oder als *pyŏngjo p'ansŏ* 兵曹判書, Minister der Behörde für das Kriegswesen, alle 1582 (YC2 35.36a-35.39a: 359-360). Seinen kurzfristigen Vokationen folgten angesichts seines angeschlagenen Gesundheitszustandes meist nahtlos entsprechende Entlassungsgesuche. Zudem bevorzugte Yulgok die vitalisierende Zurückgezogenheit seiner ländlichen Studienorte, allen voran *Sŏktam* 石潭, wo er 1578 das *ŭnbyŏng chŏngsa* 隱屏精舍, eine Privatakademie bzw. *sŏwŏn* 書院 für seine Studierenden errichten ließ. Sein intellektuelles Betätigungsfeld war mannigfach. Yulgok befasste sich Zeit seines Lebens mit politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, pädagogischen, rechtlichen, dichterischen, literarischen, religiösen und philosophischen Themen (Hwang 1996: 752), und hinterließ mithin ein umfang- und wirkungsreiches Schrifttum. Zu seinen wichtigsten Werken zählen sein *opus magnum* das *sŏnghak chibyŏ*<sup>8</sup> 聖學輯要 und die Briefe an *Sŏng Hon* [*Ugye*] 成渾 [牛溪] (1535-1598) zur 4-7-Debatte<sup>9</sup> 四七論辯, die 1572 als Fortsetzung der T'oegye-Kobong-Debatte<sup>10</sup> ihren Anfang nahm.

Das undatierte *sasaeng kwisin ch'aek* hingegen gehört zu den weniger bekannten Schriften Yulgoks, da er sich darin eher mit einem Randthema auseinandersetzt, einem Bereich, der jedoch immer wieder in den Mittelpunkt des Interesses konfuzianischer Literaten geriet. Selbst Yulgok leitet die Abhandlung mit folgenden Worten ein: „Der Ursprung der Rede von Tod und Leben, Totengeistern 鬼 und Geistern 神 liegt weit zurück.“<sup>11</sup> Der gesamte Text des *sasaeng kwisin ch'aek* umfasst knapp 2590 Schriftzeichen und ist *grosso modo* in zwei Teile gegliedert: zum einen der introduktive Teil, in welchem Yulgok eine Reihe an Fragen zur Diskussion stellt. Diese beziehen sich u. a. auf geschichtlich tradierte Ereignisse, die in den klassischen Schriften festgehalten sind, Aussprüche zweier bedeutender

<sup>7</sup> So verfügte er nicht nur über profundes Wissen in Bezug auf buddhistische und daoistische Anschauungen, sondern wusste bsp. auch um die idealistischen Lehren eines *Wáng Yángmíng* 王陽明 (1472-1529) Bescheid.

<sup>8</sup> „Sammlung des Wesentlichen zur Lehre der Weisen“, verfasst 1575. Siehe YC1 20.1a-23.54b: 417-527; YC2 24.1a-26.38b: 1-80.

<sup>9</sup> YC1 9.20a-11.20b: 185-227.

<sup>10</sup> Der Dissens zwischen T'oegye und *Ki Taesŭng* [*Kobong*] 奇大升 [高峯] (1527-1572) dauerte von 1559 bis 1566 und wurde von späteren Generationen an Gelehrten in einmaliger ideologischer Strenge fortgesetzt. In der Kontroverse wurde die Beziehung der Vier Anfänge 四端 zu den Sieben Emotionen 七情 in Rücksicht auf das Verhältnis von *li* 理 und *ki* 氣 diskutiert (Kalton et al. 1994).

<sup>11</sup> „死生鬼神之說, 其來尚矣“; YC2 Sübyu 4.20b: 540.

konfuzianischer Gelehrter – Konfuzius<sup>12</sup> und Chéng Yí<sup>13</sup> – und Beobachtungen, die die buddhistische Tradition<sup>14</sup> betreffen. Zum anderen die Erwiderung, die den Hauptteil des Traktates bildet. Der Text setzt ein an den Klassikern geschultes Wissen voraus, da Yulgok in einzelnen Passagen auf historische Begebenheiten Bezug nimmt. Auch macht er von vornherein sofort klar, dass seine Ausführungen nur jenen, die eingehend vertraut sind mit dem neokonfuzianischen Weltbild, verständlich sein werden. Mehr noch, sie alleine sind überhaupt in der Lage, sinnvoll “über die Prinzipien von Tod und Leben zu sprechen“<sup>15</sup>. Yulgok stellt eine Art „doktrinelles Axiom“ seinem Urteil voran:

„*Ki* 氣 hat Sammlung und Zerstreuung, und *li* 理 hat kein Ende und keinen Anfang. Da [*ki* 氣] Sammlung und Zerstreuung hat, hat selbst etwas so großes wie Himmel und Erde seine Grenzen. Da [*li* 理] kein Ende und keinen Anfang hat, sind die Dinge und wir alle unendlich.“<sup>16</sup>

Yulgok formuliert an dieser Stelle die ontologische Quintessenz seiner Lehre, deren unverhohlene Anerkennung das entscheidende Kriterium zum Verständnis der folgenden Betrachtungen darstellt. Darüber hinaus erschließt sich erst durch die Zustimmung zu diesem veritablen Dogma eine Gruppenzugehörigkeit. Ein aufrechter Konfuzianer, der alleine die Möglichkeit für sich beanspruchen kann, hehres Wissen über die Natur des Seins zu erlangen, definiert sich durch die Akzeptanz dieser Lehrmeinung. Wer sie ablehnt folgt einer Irrlehre – *wihak* 僞學 – und fristet ein Dasein in Ignoranz und Verblendung.

### Die apotropäische Funktion neokonfuzianischer Tugendhaftigkeit

Für Yulgok ist die Existenz unnatürlicher Wesenheiten evident. „Überall treten Spukgestalten 怪 auf, die auf dem Querbalken heulen und in der Haupthalle stehen und Dämonen 妖, [die erscheinen wenn] der Himmel wolkenfinster ist und Regen

---

<sup>12</sup> „Wovon ist die Rede, wenn Meister Kǒng 孔子 von *hunho ch'öch'ang* 焄蒿悽愴 [wörtlich – Dämpfe und Gerüche, die Trauer erzeugen] spricht?“; „孔子所謂焄蒿悽愴者, 指何物而言歟?“; YC2 Sübyu 4.20b: 540.

<sup>13</sup> „Der Lehrer Meister Chéng 程子 sagte: ‚Sogar jeder einzelne Grashalm und jeder einzelne Baum haben *li* 理.‘ Wie könnte da etwas so Großes wie Tod und Leben kein *li* 理 haben?“; „子程子曰, 一草一木, 亦皆有理. 況死生大矣, 豈無其理歟?“; YC2 Sübyu 4.21a: 540.

<sup>14</sup> „Wenn es nach dem Tode ein Bewusstsein gibt, dann ist doch gewiss die Karma-Lehre der Buddhisten falsch?“; „死若有知, 則釋氏報應之說, 無乃不虛歟?“; YC2 Sübyu 4.20b: 540, sowie „Beim Tode von [bedeutenden] Buddhisten treten jedes Mal seltsame und übernatürliche Phänomene auf. Was für einen Grund hat dies wiederum?“; „釋氏之死, 必有怪異變化之事, 抑何理歟?“; YC2 Sübyu 4.21a: 540.

<sup>15</sup> „知此說者, 可與語死生之理矣.“; YC2 Sübyu 4.21a: 540.

<sup>16</sup> „氣有聚散, 而理無終始. 有聚散, 故天地之大, 亦有限焉. 無終始, 故物與我皆無盡也.“; YC2 Sübyu 4.21a: 540.

fällt.“<sup>17</sup> Aus der Perspektive eines devoten Konfuzianers mutet dieser Umstand auf den ersten Blick irritierend an. Verwirrend deswegen, da der Neokonfuzianismus dem Sein und all seinen Ausprägungen gemeinhin eine prosaisch fassbare Ordnung, basierend auf der Relationalität von *li* 理 und *ki* 氣 attestiert. Das sonach entwickelte Weltverständnis erlaubt im Grunde genommen keine Abweichung dieser starren Strukturierung. Der gesamte Kosmos ist einer ontologischen Gesetzmäßigkeit unterworfen, die *eo ipso* jegliche Digression ausschließen sollte. Und dennoch ist das Vorhandensein einer Legion widernatürlicher Zwischenwesen in Geschichte und Gegenwart in einer Welt, die diese faktisch nicht beherbergen sollte, offenkundig. „Wie kommt es also dazu, dass die Normalität selten und die Perversion häufig, das Regelrechte rar und das Widersprechende alltäglich wird?“<sup>18</sup>, fragt Yulgok konsterniert. Um sich einer befriedigenden Antwort zu nähern, muss der zu analysierende Sachverhalt in die Operationssprache des Analysierenden transponiert bzw. aus der dogmatischen Binnensicht heraus beleuchtet werden. Die ontologischen Entitäten *li* 理 und *ki* 氣 dienen diesbezüglich als „diskursive Parameter“, das vorangestellte doktrinale Axiom - 氣有聚散，而理無終始 - bildet den Reflexionshorizont. Kennzeichnend für den Neokonfuzianismus ist die Suche nach einem ganzheitlichen Weltverständnis. Auch Yulgok nimmt dieses Paradigma auf und konstruiert in seinem Œuvre ein umfassendes Gedankengebäude, fußend auf dem Zusammenspiel von *li* 理 und *ki* 氣. Aus ihren Verhältnisseigenschaften induziert er Richtlinien für alle anknüpfenden Themenfelder wie Ethik, Politik, Erziehungslehre oder Axiologie (Pokorny 2008b: 37). Dementsprechend ist Yulgok ebenso bemüht die im einleitenden Teil des *sasaeng kwisin ch'aek* aufgeworfenen Fragen im Lichte seiner ontologischen Doktrin zu begreifen.

Spekulative Überlegungen zum Verhältnis von *li* 理 und *ki* 氣 sind von Beginn an das bestimmende Element innerhalb des neokonfuzianischen Diskurses. Die Lesart ihrer Beziehung fundiert nicht nur kosmologische oder kosmogonische Erwägungen, sondern organisiert zur Gänze den Zugang zu allen vorhandenen Wissensbereichen. Auch Yulgok schaltet sich bereits früh in die zeitgenössischen Gelehrtenstipulte ein und formuliert eine eigene, kreative Deutung ontologischer Zusammenhänge, freilich stets unter Einhaltung der überhaupt tolerierten Interpretationsmöglichkeiten respektive in Rekurs auf die lehrmäßige Orthodoxie. *Consensus omnium* im Rahmen der *sōngnihak* herrscht jedenfalls hinsichtlich der existenzstiftenden Funktion beider Entitäten: „*li* 理 und *ki* 氣 sind Vater und Mutter von Himmel und Erde, und Himmel und Erde sind wiederum Vater und Mutter der Menschen und der Dinge“<sup>19</sup>. Die Gesamtheit des Seins bedingt *li* 理 und *ki* 氣 als ursächliche Faktoren. Es extrahiert sich nicht nur aus ihrer Verbindung, es ist diese Verbindung *per se* (Pokorny 2008a: 66). Infolgedessen lassen sich auch sämtliche Variationen an Zwischenwesen vor diesem Hintergrund besprechen. *Li* 理 ist zudem überempirisch, außerhalb jeglicher universalen oder

<sup>17</sup> „嘯梁立堂之怪，天陰雨濕之妖，觸處皆有.“; YC2 Sübyu 4.26a: 543.

<sup>18</sup> „是何常者之少，而變者之多，順者之鮮，而逆者之夥也?“; YC2 Sübyu 4.26a: 543.

<sup>19</sup> „[...] 理氣爲天地之父母，而天地又爲人物之父母矣“; YC1 10.3a: 197.

partikularen manifesten Gestaltung, derweil sich *ki* 氣 innerhalb des umspannenden formalen Arrangements befindet<sup>20</sup> (Pokorny 2008b: 66). *Li* 理 kann im ontologischen Kontext als „transzendente Blaupause“ des Seins aufgefasst werden, wohingegen *ki* 氣 eine immanenzaktualisierende Funktion zukommt. *Li* 理 präfiguriert *qua* Antezedens – *soiyōn* 所以然 – und *ki* 氣 *qua* individuierendes Prinzip konkretisiert demnach als dessen materialisierende Kraft. „Ohne *ki* 氣 kann nichts emanieren, ohne *li* 理 gibt es nichts wodurch es emaniert.“<sup>21</sup>

Eingedenk dieser Seinskonzeption wendet sich Yulgok dem Phänomen der Zwischenwesen zu. Der menschliche Körper ist gemäß neokonfuzianischer Physiologieauffassung eine Ansammlung von *ki* 氣, die sich allmählich verflüchtigt<sup>22</sup> sofern der Mensch verstirbt. Der Tod des Menschen leitet nicht nur die Zerstreuung des *ki* 氣 ein, dieser initiiert gleichermaßen die Wandlung des menschlichen Geistes – *sin* 神 – zum so genannten Totengeist – *kwi* 鬼 –, der mit der gänzlichen Auflösung des *ki* 氣 nach einigen wenigen Generationen gleichfalls erlöschen sollte.<sup>23</sup> Mit der Transformation vom Geist zum Totengeist, der Dispergierung des *ki* 氣, entschwindet auch das menschliche Bewusstsein. „Im Allgemeinen bleibt, wenn [das *ki* 氣] eines Menschen sich vollständig erschöpft und er stirbt, nichts von ihm übrig.“<sup>24</sup> Zurückzuführen ist dieser Prozess des Entstehens und Vergehens wiederum auf die transzendental regulierende Wirkung von *li* 理. In ihrem natürlichen Ensemblespiel zeitigen *li* 理 und *ki* 氣 im postmortalen Kontext genau diesen Verlauf, und sollten infolgedessen das unvermittelte Auftreten verderblicher gespenstischer Kräfte eigentlich ausschließen. Doch Yulgok mahnt, dass sich *ki* 氣 nach dem Ableben eines Menschen nicht immer in Entsprechung zu jenem naturgemäßen Procedere auflöst. Er führt anhand einiger Beispiele aus, dass es zur Stockung jenes natürlichen Ablaufs kommen könne, was in letzter Instanz selbstverständlich auch auf das transzendente Regulativ *li* 理 zurückzuführen sei.<sup>25</sup> Im Gegensatz zum fluiden *ki* 氣, bleibt *li* 理 im Kreislauf von Entstehen und Vergehen unangetastet und unveränderlich. Während das *ki* 氣 eines Menschen nach dessen Tod sukzessive erlischt, bleibt *li* 理 beständig.<sup>26</sup> *Li* 理 fungiert als Bestimmung oder *to*<sup>27</sup> 道 von *ki* 氣. Es gebietet als Sollziel und steuert auf

<sup>20</sup> „理,形而上者也,氣,形而下者也“; YC1 10.12a: 202.

<sup>21</sup> „非氣則不能發,非理則無所發“; YC1 10.5a: 198.

<sup>22</sup> „Obgleich sich *ki* 氣 zerstreut, ist es nicht augenblicklich ausgelöscht.“; „其氣雖散,而未遽泯滅.“; YC2 Sübyu 4.21b: 540.

<sup>23</sup> „人之爲鬼也,其死不久,則精氣雖散,而未即消滅.“; YC2 Sübyu 4.22b: 541.

<sup>24</sup> „凡人之漸盡而死者,則廓然無物矣.“; YC2 Sübyu 4.24b: 541.

<sup>25</sup> „此皆理之或然者也.“; YC2 Sübyu 4.25a: 542.

<sup>26</sup> „Im Allgemeinen gilt: [Alles] entsteht mit diesem *li* 理, [alles] stirbt mit diesem *li* 理. Vor der Geburt gab es nur dieses *li* 理 und nichts weiter, und nach dem Tod gibt es ebenfalls nur dieses *li* 理 und nichts weiter.“; „蓋生于是理,死于是理.未生之前,只有是理而已,既死之後,亦有是理而已.“.

<sup>27</sup> An dieser Stelle zu verstehen als transzendentales Normativ, dessen Wirken gleich einem Imperativ oder Mandat 命 die ontische Konkretisierung in *ki* 氣 einschreibt.

diese Weise die kosmische Ordnung, die Yulgok darin erkennt, „dass das Lebendige *ki* 氣 hat und das Tote kein *ki* 氣 hat, das entspricht der Normalität und der Regel von *li* 理“<sup>28</sup>. Entwickelt sich einer Person Leben in Anbetracht von zuteil gewordenem Unrecht und Ungemach nicht gemäß dem zu erlangenden biographischen Sollwert – d. h. in Übereinstimmung mit *li* 理 –, so ist es bisweilen möglich, dass sein Totengeist sich aufgrund „höchsten Zorns und Verbitterung“<sup>29</sup> z. B. zu einem unheilvollen Rachegeist – *wön'gwi* 怨鬼 – entwickelt. Yulgok schlussfolgert also, dass eine auftretende qualitative Verzerrung des je individuellen *ki* 氣 eine gegenüber dem *li*-evozierten Sollzustand normwidrige Entwicklung einleitet. Die Verfälschung ergibt sich einerseits in Hinblick auf einen durch das moralische *li* 理 zu erwartenden sittlichen Norm- oder Idealzustand, der durch das Befolgen widriger ethischer bzw. weltanschaulicher Praktiken und Denkweisen nicht hergestellt wird.<sup>30</sup> Andererseits äußert sie sich durch die entgegen einer durch *li* 理 gesetzten biographischen Entfaltungbestimmung bewirkte Veränderung der Qualität des *ki* 氣. In beiden Fällen kommt es zu Entwicklungen, die sich gegen die natürliche Ausprägung des menschlichen *ki* 氣 gemäß *li* 理 richten. Die Folgen sind nach Yulgok eine Perversion und stehen im Widerspruch zu *li* 理.<sup>31</sup> Auf die eingangs formulierte Frage nach der Ursache jener oft beobachteten, seltsamen und übernatürlichen Ereignisse beim Tode eminenter Buddhisten<sup>32</sup>, entgegnet Yulgok in Anlehnung an seine These folglich:

„Die buddhistischen Halunken halten hartnäckig an ihren irrigen Ansichten fest [...] und können ihre verfehlte Versenkung aufrechterhalten. Dass man kurz vor ihrem Tod manchmal einen seltsamen Glanz sieht, manchmal einen seltsamen Duft wahrnimmt, dass sie manchmal auf dem Kopf stehen[d sterben], manchmal im Sitzen meditieren[d sterben]: all diese eigenartigen Vorfälle treten einfach nur aufgrund der Zerstreuung von verfehltem *ki* 氣 ein.“<sup>33</sup>

Das *ki* 氣 eifriger Buddhisten ist ob ihrer den Lehren des Neokonfuzianismus und somit – nach dem Verständnis Yulgoks – *to* 道 zuwiderlaufenden, und daher abwegigen Überzeugungen und Praktiken in seiner Qualität stark verunreinigt und

<sup>28</sup> „生而有氣，死而無氣者，理之常者也，順者也.“; YC2 Sübyu 4.25b: 542.

<sup>29</sup> „如其死不以正命，而其氣有所未洩，則憤鬱之極，發為妖妄，此亦理之或然者也.“; YC2 Sübyu 4.21b: 540.

<sup>30</sup> Hierunter fallen die unterschiedlichsten sittlichen Verfehlungen wie bsp. die Unterlassung oder mangelhafte Durchführung der Ahnenverehrungsriten, oder ganz allgemeine Handlungen, die nicht in Einklang mit neokonfuzianischen Tugenden wie kindliche Pietät 孝, Loyalität 忠, Mitmenschlichkeit 仁, usf. stehen.

<sup>31</sup> „[...] 理之變者也，逆者也.“; YC2 Sübyu 4.25b: 542.

<sup>32</sup> Siehe FN 14.

<sup>33</sup> „釋氏之流，堅執異見 [...] 能守其邪定，則將死之時，或見異光，或聞異香，或倒立，或坐化，凡其變化之事，不過邪氣之發散而然耳.“; YC2 Sübyu 4.25a: 542.

deformiert, was letztlich zu einer Beeinträchtigung natürlicher Seinsprozesse<sup>34</sup> durch das Auftreten übelgesinnter geisterhafter Erscheinungen führen kann.

Yulgok gemahnt, dass die aufscheinende Menge jener lästerlichen Zwischenwesen in Wechselbeziehung zur Sittlichkeit eines Volkes steht. Der schrittweise moralische Niedergang der Menschen geht einher mit der Pervertierung kosmischer Harmonie. Degenerieren Herz und Verstand – *sim* 心 – des Volkes, läuft die ordnungsgemäße Naturgesetzlichkeit aus dem Ruder.<sup>35</sup> Das moralische Normativ *to* 道 gerät in Verfall und das Erscheinen düsterer Nachtmahre und anderer unseliger Geschöpfe ist die konsequente Folge. „Im Allgemeinen ist das himmlische *li* 理 wahrhaftig und ohne Widersinn, rein und gut und ohne Übel.“<sup>36</sup>, doch zeitigt es jene Anomalien, entspricht des Menschen Handeln nicht seiner hehren Ordnung. Einen beklagenswerten Missstand seiner Zeit entdeckt Yulgok in der häufig fehlgeleiteten Praxis der Ahnenverehrung. „Heute huldigen die Familien von Gelehrten und Gemeinen in liederlichen Schreinen und schmeicheln unbesonnen üblen Geistern.“<sup>37</sup> Der Ahnenkult ist fixen Regelungen und Direktiven unterworfen, welche von Seiten der Praktizierenden allzu oft nicht eingehalten werden. Wird die in Einklang mit *to* 道 festgelegte Orthopraxis nicht respektiert, nimmt die moralische Verwirrung des Volkes und die Zahl widernatürlicher Phänomene unablässig zu.<sup>38</sup>

Die Bedrohungen der herrschenden individuellen, gesellschaftlichen und kosmischen Ordnung sind mannigfach. Sich diesen entgegenzustemmen ist eisernes Gebot. Die neokonfuzianische Lehre fordert demnach ein unbeirrtes Festhalten an sittlichen Prinzipien um das aufkeimende moralische Wirrsal einzudämmen. Es obliegt dem Einzelnen sich eingedenk konfuzianischer Tugendhaftigkeit gegen den Niedergang des *to* 道 in der Welt zu richten. Das höchste Ziel eines jeden redlichen Konfuzianers ist die Perfektionierung der eigenen moralischen Gesinnung. Durch sie erreicht der Lernende den Idealzustand des Weisen – *söngin* 聖人 –, der den Kulminationspunkt konfuzianischer Selbstkultivierung darstellt (Taylor 1990: 43). Er verkörpert die erhabenste sittliche Instanz, welche die reiche Palette konfuzianischer Tugenden bis zum Äußersten in sich veredeln konnte. Die Kultivierung des Selbst 修己 ist zentraler Bestandteil konfuzianischer Lebensführung.<sup>39</sup> Sie markiert die Sublimierung der im neokonfuzianischen Textkorpus stets betonten moralischen Eigenschaften, wie die der Mitmenschlichkeit 仁, Rechtschaffenheit 義, Etikette 禮, Weisheit 智,

---

<sup>34</sup> Es sind diese natürlichen gemäß *li* 理 ablaufenden Seinsprozesse, die gewöhnlich im neokonfuzianischen Diskurs theoretisiert werden. Denn „die Weisen sprechen von der Normalität und nicht von der Perversion, sie sprechen von der Regel und nicht vom Widerspruch.“; „聖人語常而不語變, 語順而不語逆.“; YC2 Sübyu 4.25b: 542.

<sup>35</sup> „世道既降, 民心日訛, 天神人鬼, 雜糅無辨.“; YC2 Sübyu 4.26a: 543.

<sup>36</sup> „蓋天理者, 真實無妄, 純善無惡者也.“; YC2 Sübyu 4.23b: 541.

<sup>37</sup> „今之士庶之家, 崇尚淫祠, 妄謔非鬼.“; YC2 Sübyu 4.26a: 543.

<sup>38</sup> „此風不移, 則愚恐九黎之亂德, 復見於今日矣.“; YC2 Sübyu 4.26a: 543.

<sup>39</sup> Wobei die Facetten ihrer praktischen Implementierung unter neokonfuzianischen Gelehrten lebhaft diskutiert wurden. Schwerpunktsetzungen in der praktischen Ausgestaltung sind daher verschieden (Ivanhoe 2002).



Vertrauenswürdigkeit 信, Loyalität 忠 oder kindlichen Pietät 孝. Die Verfeinerung sittlicher Qualitäten markiert im Lichte ontologischer Spekulationen die Veredelung des individuellen *ki* 氣 und die daraus resultierende Freilegung des ursprünglich durch *ki* 氣 getrübbten *li* 理. Ist das pure und unverfälschte *li* 理 vollkommen bloßgelegt, knüpft es an an das *li* 理 des Kosmos und stellt eine moralische Einheit zwischen Mensch und dem universalen *to* 道 her.<sup>40</sup> Jedwede unnatürliche Abweichung ist mithin ausgeschlossen. Die Scharen anormaler Wesenheiten, die unsere Welt bevölkern und den Menschen gefährden, entstammen den durch Unsitte ausgelösten Irritationen von *li* 理. Yulgok folgert, dass die Abwehr dämonischen und geisterhaften Unheils einzig durch die Abweisung von Untugend erreicht werden kann. Die Praxis konfuzianischer Selbstkultivierung dient gewissermaßen als des Menschen Apotropäum gegenüber abnormen bössartigen Kräften. Der Tugendsame ist sich selbst das Unheil abwehrende Instrument, indem er einerseits geschehenes Unrecht, das widernatürliche Erscheinungen aufkeimen lässt, wiedergutmacht – z. B. durch die Wiederaufnahme unterlassener Ahnenverehrungsriten oder die gerechte Sühnung begangener Verbrechen – und andererseits – sofern ihm selbst kein Unrecht widerfährt – seiner Bestimmung gemäß einen natürlichen Tod erfährt. Zudem ist er in der Lage „lehrenden Einfluss zu kultivieren und zu vermitteln“, d. h. seine Mitmenschen durch den Nimbus seiner verständigen Weisheit auf den Pfad der Tugend zu geleiten. Die konfuzianische Selbstkultivierung konsolidiert die Gesetzmäßigkeit von *li* 理 und macht naturgemäß jede schädliche Abweichung, die vom Menschen ausgehen könnte, zunichte. Kraft seiner moralischen Integrität – da er in Entsprechung zu *to* 道 denkt und handelt – fungiert ein aufrechter Konfuzianer förmlich als „Bollwerk“ gegen jedwede weltanschauliche Abwegigkeiten, die die Ursache widernatürlichen Treibens darstellen. Yulgok erläutert unter Bezugnahme auf die korrekte Durchführung des Ahnenkultes:

„Wer heute wahrhaft imstande ist, den lehrenden Einfluss zu kultivieren und zu vermitteln und Herz und Verstand 心 der Menschen in die rechte Form zu bringen, der veranlasst die Söhne [der Menschen], die höchste Kindespietät des Herzogs von *Zhōu* 周 nachzuahmen [...]; [der] veranlasst die Beamten, an die Belehrungen von *Pán Gēng*<sup>41</sup> 盤庚 zu denken [...]. Wenn es sich so verhält, und das Opfer außerhalb der Stadt dargebracht und auf die Geister 神 des Himmels gewirkt wird, das Opfer im Ahnentempel dargebracht wird und die Totengeister 鬼 der Menschen es genießen, dann kann man das rechte *ki* 氣 fließen sehen und Übles kommt nicht auf; Lehren, die die Welt verwirren und das Volk verführen, haben keinen Platz mehr zwischen Himmel und Erde.“<sup>42</sup>

<sup>40</sup> „於人之中，有聖人者，獨得至通至正至清至粹之氣，而與天地合德.“ YC1 10.3b: 197.

<sup>41</sup> König der *Shāng*-Dynastie (17.Jhdt.-11.Jhdt. v.u.Z.), der über den Grund von zuteil gewordenem Unheil und Glück räsonierte.

<sup>42</sup> „今者，誠能修明教化，式正人心，使爲人子者，法周公之達孝 [...]; 使爲人臣者，思盤庚之誕告 [...]. 夫如是而郊焉而天神格，廟焉而人鬼享，則庶見正氣流行，邪沴不作，惑世誣民之說，無所容於天地之間矣.“; YC2 Sübyu 4.26a-4.26b: 543.

Moralische Ordnung, wertgehalten und kommuniziert ausschließlich durch achtbare neokonfuzianische Gelehrte, ist der Schlüssel, der sittlichen Verwirrung in der Welt Einhalt zu gebieten. Nur jene, die ihr Selbst beständig kultivieren, ihr *ki* 氣 nähren 養氣 und Anschluss finden an das *to* 道 des Himmels, können sich erfolgreich gegen die Horden übler Geister zur Wehr setzen und für Harmonie auf dieser Welt sorgen.

### Zusammenfassung

Das *sasaeng kwisin ch'aek* des prominenten neokonfuzianischen Beamtengelehrten Yi I [Yulgok] ist eine knapp umrissene Erörterung unnatürlicher Phänomene, deren Ursprung und Aufhebung respektive Beseitigung. Vor der Folie einer durch die Lehren Zhū Xī geprägten neokonfuzianischen Weltanschauung, entwickelt Yulgok Überlegungen, in denen er jene Phänomene in den sachlich-nüchternen konzeptionellen Verständnisrahmen der *sōngnihak* schlüssig einzubetten sucht. Das Auftreten widernatürlicher Erscheinungen hat seine Ursache im moralischen Verfall und der zunehmenden Tugendlosigkeit der Gesellschaft. Entwicklungen, die nicht in Entsprechung zum sittlichen Regulativ und Normativ *to* 道 verlaufen, pervertieren dessen für diese Welt vorgesehene moralische Ordnung. Diese ermöglichen mitunter das Aufkommen jener anormalen Zwischenwesen, die von alters her die Menschen heimsuchen und Chaos stiften. Yulgok erläutert im Lichte seiner Konzeption der ontologischen Entitäten *li* 理 und *ki* 氣, dass rein vermittelt der Kultivierung des Selbst – praktifiziert nach neokonfuzianischer Anleitung – und der damit im Zusammenhang befindlichen wachsenden Tugendhaftigkeit, dem Widernatürlichen Einhalt geboten werden kann. Die Kultivierung des Selbst hat letztlich eine apotropäische Funktion, da des Praktizierenden Moral durch Verfeinerung des *ki* 氣 an das kosmische *to* 道 anschließt, wodurch dessen hehre Gesetzmäßigkeit wie ein Bannkreis für die Vielzahl unnatürlicher Erscheinungen wirkt.

## Abkürzungen

LY	<i>Lún Yǔ</i> 論語 (Legge 1861)
YC1	<i>Yulgok chǒnsǒ il</i> 栗谷全書一 (Yi 21978a)
YC2	<i>Yulgok chǒnsǒ i</i> 栗谷全書二 (Yi 21978b)

## Literaturnachweis

### Quellentexte

Legge, James. 1861. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes. Vol. I., containing Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean.* London/Hongkong: Trübner & Co/Eigenverlag.

Yi, I 李耳. 21978a. *Yulgok chǒnsǒ il* 栗谷全書一 (Gesammelte Schriften Yulgoks 1): Seoul: Sǒnggyun'gwan Taehakkyo Taedong Munhwa Yǒn'guwǒn 成均館大學校大東文化研究院.

Yi, I 李耳. 21978b. *Yulgok chǒnsǒ i* 栗谷全書二 (Gesammelte Schriften Yulgoks 2): Seoul: Sǒnggyun'gwan Taehakkyo Taedong Munhwa Yǒn'guwǒn 成均館大學校大東文化研究院.

### Sekundärschriften

Chung, Edward Yong Joong. 1995. *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: a Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-Cultivation.* Albany: State University of New York Press.

Huang, Siu-chi. 1999. *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods.* Westport: Greenwood Press.

Hwang, Ŭidong 황의동. 1996. *Yulgok Yi I* 율곡 이이. In: *Han'guk inmul yuhaksa 2* 한국인물유학사 2 (Geschichte der koreanischen Konfuzianer 2), ed. Cho Chunha 조준하, n/a: Han'gilsa 한길사.

Hyǒn, Sangyun 현상윤. 2003. *Chosǒn yuhaksa* 조선유학사 (Geschichte des Chosǒn-Konfuzianismus). Seoul: Hyǒnŭmsa 현음사.

Ivanhoe, Philip J.. 2002. *Confucian Moral Self Cultivation.* Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kalton, Michael et al.. 1994. *The Four-Seven Debate: an Annotated Translation of the Most Famous Controversy in Korean Neo-Confucian Thought.* Albany: State University of New York Press.

Pokorny, Lukas. 2008a. Aporie des inaktiven Dynamisierenden bei Yulgok. In: *Wiener Beiträge zur Koreaforschung I/2008*, 65-76.

Pokorny, Lukas. 2008b. *Ontologische Parallelen im Neuplatonismus und Neokonfuzianismus: Salomon ibn Gabirol und Yi Yulgok.* Wien: Praesens Verlag

- Ro, Young-chan. 1989. *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Rodney Leon. 1990. *The Religious Dimension of Confucianism*. Albany: State University of New York Press.
- Winter, Franz. 2003. Zwischenwesen: Engel, Dämonen, Geister. In: *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, ed. Johann Figl, Innsbruck/Wien: Tyrolia Verlag, 651-662.
- Yu, Süngguk 유승국. 2002. Yulgok ch'ölhag-üi künbon chöngsin 율곡 철학의 근본 정신 (Der ursprüngliche Geist Yulgoks Philosophie). In: *Han'gug-üi sasangga 10in. Yulgok Yi I* 한국의 사상가 10人. 율곡 이이 (10 koreanische Denker. Yulgok Yi I), ed. Hwang Ŭidong 황의동, Seoul: Yemun Tongyang Sasang Yön'guwön 예문동양사상연구원, 73-114.