

Das Streben nach Unsterblichkeit

Neokonfuzianische Betrachtungen

Lukas Pokorny

„至人神矣。[...] 死生無變於己。“¹
„死生有命。“²

Einleitung³

Das Streben nach Unsterblichkeit respektive Langlebigkeit wurde vielfach als *das* motivationsfundierende Element daoistischer Praktiken betrachtet. Herrlee Glessner Creel (1905-1994), einer der bedeutendsten Vertreter der sinologischen Religionsforschung prägte gar den Begriff „*xiān*-Daoismus“⁴ (Creel: 1956, 143) und versuchte dadurch den zentralen Stellenwert der Konzeption von Unsterblichkeit für das daoistische Gedankengebäude zu erfassen. Creels Verständnis markiert die Unsterblichkeit vor allem als Fortführung der *Physis* des Menschen inmitten seiner Lebenswelt unter Überwindung des Todes, lässt aber

1 „Der vollkommene Mensch ist gleich einer Gottheit, [...] Tod und Leben bewirken keine Veränderung in ihm.“, ZZ 6.2.71/6.2.73, 6.

2 „Tod und Leben haben ihre Fügung.“, LY 12.5, 252.

3 *Formalia*: Die Romanisierung des Koreanischen folgt der standardisierten McCune-Reischauer Umschrift. Das Chinesische wird nach *Hànyǔ Pīnyīn* unter Beibehaltung der Diakritika transkribiert. Den romanisierten Begrifflichkeiten folgt bei erstmaliger Nennung bzw., wenn es darüber hinaus als hilfreich erachtet wird, die korrespondierende originalsprachliche Verschriftlichung.

4 Im Original „Hsien Taoism“. Das chinesische Schriftzeichen *xiān* 仙 (Kor. *sōn*) ist ein Kompositum aus *rén* 人 („Mensch“) und *shān* 山 („Berg“) und wird im daoistischen Kontext gemeinhin mit „Unsterblicher“ übertragen. Das *hàn*-zeitliche Wörterbuch *Shì míng* 釋名 („Erläuterung der Namen“) definiert *xiān* als „altern und nicht sterben“ („老而不死曰仙。“) (Zhèng: 2002, 156). Tatsächlich ist der Begriff semantisch weiter gefasst und beschreibt einen Zustand emotionaler, dianoetischer, volitionaler und spiritueller Vortrefflichkeit, der mitunter den Verfall und das Entschwinden des physischen Körpers überdauert (Kirkland: 2004, 189). Die Wortzusammensetzung *shénxiān* 神仙 (Kor. *sinsōn*) wird zumeist synonymisch für *xiān* 仙 gebraucht. Eingedenk der Unschärfe des Begriffs „Unsterblicher“ verwende ich im Rahmen dieser Studie den romanisierten Term *sinsōn*, wie er auch vom Autor des von mir zugrunde gelegten Texts benutzt wird.

außer Acht, dass, wie Anna Seidel an anderer Stelle ausgeführt hat (Seidel: 1987), in zahlreichen daoistischen Texten mehrheitlich von einer nachtodlichen Form von „Unsterblichkeit“⁵ die Rede ist. Zudem steht nicht die Unsterblichkeit *per se*, sondern mehr noch die Selbstkultivierung im Sinne einer ganzheitlichen, i.e. emotionalen, dianoetischen, volitionalen und spirituellen Transzendierung und Perfektionierung im Mittelpunkt der Praxis. Die Unsterblichkeit – *ante mortem* oder *post mortem* – wird daher als Folge dieser Metamorphose erachtet.

Die wundersamen Fähigkeiten der *xiān* finden bereits in hàn-zeitlichen Texten – zumeist vage – Erwähnung. Rasch beflügelten jene Berichte eine literarische Ausgestaltung in daoistischem wie nicht-daoistischem Schriftgut. Insbesondere der Unsterblichkeitstopos erfreute sich großer Beliebtheit und wurde im Laufe der Zeit mitunter über daoistische Diskurse exportiert.

Ein merklicher Einfluss der daoistischen Tradition auf der koreanischen Halbinsel entfaltete sich gegen Ende der Zeit der Drei Königreiche (57 v.u.Z-668). Obgleich eine dauerhafte Institutionalisierung verwehrt blieb, waren daoistische Diskurse stets präsent (Chöng: 2006, 29ff.) und sind dies in differenzierter Form noch heute⁶. In der ersten Hälfte der *Chosŏn*-Zeit (1392-1910) profilierte sich zudem die so genannte *tanhakp'a*⁷ 丹學派, die Praktiken der inneren Alchemie propagierte, welche vielfach enthusiastisch rezipiert wurden. Selbst eminente konfuzianische Literaten wie Kim Sisŭp⁸ [Maewöltang] 金時習 [梅月堂] (1435-1493) setzten sich interessiert mit jenen

5 Gemeint ist das Wiederauferstehen des Verstorbenen unter Fortführung seiner Existenz als *sinsŏn*.

6 Siehe zum Beispiel die neue religiöse Bewegung „Dahn World“ (*tan wöltŭ* 단월드) (Baker: 2009, 216-220).

7 Zu Deutsch „Schule des Zinnobers“. Zinnober diente der daoistischen Alchemie als Ingredienz für Arzneien im Rahmen der Selbstkultivierungs- bzw. Langlebigkeitsbestrebungen. Im Speziellen bezieht sich der Begriff „Zinnober“ an dieser Stelle auf das „Zinnoberfeld“ (*tanjŏn* 丹田), ein Fokuspunkt unterhalb des Bauchnabels, der im Zuge meditativer Techniken instrumentalisiert wird.

8 Dem Usus ostasiatischer Sprachen folgend wird der Zuname dem Vornamen in der Nennung vorangestellt. In einem Klammerausdruck findet sich – wenn gebräuchlich – der Schriftstellernamen oder Ehrentitel.

Theorien innerer Alchemie auseinander (Chöng: 2006, 154-157). Die spürbar wachsende Popularität daoistischer Konzepte zeitigte allerdings auch Widerstand. Solide verankert im administrativen Staatsgefüge *Chosöns* galt die neokonfuzianische Lehre in der Tradition nach Zhū Xī 朱熹 (1130-1200) als einzig geduldete Weltanschauung. Denksysteme und Praktiken, die jener Orthodoxie nicht entsprachen, wurden landläufig in apologetischer Manier abgeurteilt und geächtet.

Die vorliegende Studie sucht exemplarisch solch eine kritische Erörterung im Lichte neokonfuzianischer Verständniskategorien zu skizzieren. Es soll gezeigt werden, in welcher Form eine Spielart neokonfuzianischer Orthodoxie den Unsterblichkeitstopos – bisweilen daoistischer Couleur – vor der Folie ontologischer Überlegungen reflektiert. Die Diskussion stützt sich hierbei auf die Sichtweisen eines der bedeutsamsten Exponenten der *söngnihak*⁹-Tradition in *Chosön*, Yi I¹⁰ [Yulgok] 李耳 [栗谷] (1536-1584), wie sie in seinem Werk *Sinsön ch'aek*¹¹ 神仙策 („Abhandlung über *sinsön*“) dargelegt sind.

Yulgok und das *sinsön ch'aek*

Mit der Vermittlung der Lehren Zhū Xīs durch An Hyang [Hoehön] 安珣 [晦軒] (1243-1306) und Paek Ijöng [Ijae] 白頤正 [彝齋] (1247-1323) hielt der Neokonfuzianismus Einzug ins buddhistisch geprägte *Koryö* 高麗 (918-1392) und sollte mit dem durch Yi Sönggye [T'aejo] 李成桂 [太祖] (1335-1408, r. 1392-1398) erzwungenen Dynastiewechsel über 500 Jahre das intellektuelle Klima auf der koreanischen Halbinsel maßgeblich bestimmen. Insbesondere das 16. Jahrhundert entwickelte

9 Chin. *xìnglǐxué* 性理學 („Lehre von Natur und lǐ 理“), auch *chūjiahak* 朱子學 (Chin. *zhūzǐxué*, „Lehre von Meister Zhū“) oder *chōngjuhak* 程朱學 (Chin. *chéngzhūxué*, „Lehre von Chéng [=Chéng Yí 程頤] und Zhū“). Verstanden als die von Zhū Xī begründete Tradition des Neokonfuzianismus. Zhū Xī amalgamierte die Lehren ihm vorausgehender *sòng*-zeitlicher Denker (Huang: 1999, 19ff.) wie Chéng Yí 程頤 (1033-1107), Chéng Hào 程顥 (1032-1085) Zhāng Zǎi 張載 (1020-1077), Zhōu Dūnyí 周敦頤 (1017-1073) oder Shào Yōng 邵雍 (1011-1077).

10 Da Yi I in wissenschaftlicher Literatur durchweg unter seinem Schriftstellernamen „Yulgok“ Erwähnung findet, werde ich im Zuge dieser Studie gleichermaßen verfahren.

11 YC2 Sübyu 5.2a-5.7a: 548-550.

sich zur Blütezeit der *sōngnihak*-Tradition, jene Epoche in der eine Riege der späterhin namhaftesten konfuzianischen Gelehrten in Erscheinung trat, allen voran Yi Hwang [T'oegye] 李滉 [退溪] (1501-1570) und sein jüngerer Zeitgenosse und Kritiker Yulgok; beide ob ihrer zentralen Stellung für den weiteren Verlauf des Neokonfuzianismus mit ihrem Konterfei verewigt auf zwei der vier heute im Umlauf befindlichen südkoreanischen Banknoten. Die Lehre Yulgoks (*yulgokhak* 栗谷學) sollte gemeinsam mit der T'oegyehak (*t'oegyehak* 退溪學) zum doktrinellen Mainstream in *Chosŏn* avancieren und den Rahmen weltanschaulicher Nomenklatur konstituieren.

Yulgok wurde am 26. Dezember 1536 in eine gut situierte *Yangban*¹²-Familie im heutigen *Kangnŭng* 江陵 an Südkoreas Nordostküste geboren. Er wuchs¹³ in einem konfuzianisch geprägten Umfeld auf, in welchem seine Geistesgaben bereits früh von elterlicher Seite gefördert wurden. Offenkundige Neugierde und ein Schicksalsschlag¹⁴ ließen Yulgoks Horizont um buddhistische und daoistische Gelehrsamkeit erweitern (Chung: 1995, 28). Im Jahre 1564 wurde Yulgok in den Beamtenapparat eingegliedert und erwarb sich die höchsten politischen Würden inklusive verschiedener Ministerämter (YC2 35.36a-35.39a, 359-360). Kontinuierlich pflegte er zu demissionieren, nicht nur seiner angeschlagenen Gesundheit willen, sondern vor allem um sich voll und ganz seinem Gelehrtendasein zu widmen, dem ein umfang- und wirkungsreicher Nachlass geschuldet ist. Yulgok befasste sich mit einer Vielfalt an Themen, dabei steht der Titel seines Hauptwerkes – *Sōnghak chibyŏ*¹⁵ 聖學輯要 – programmatisch für den Tenor seines gesamten

12 Anders als im kaiserzeitlichen China war es ausschließlich Mitgliedern aus den Reihen der *Yangban* 兩班, der herrschenden Oberschicht, gestattet an den für den Regierungsdienst erforderlichen Beamtenprüfungen (*kwagŏ* 科擧) teilzunehmen.

13 Biographische Details sind YC2 35.2a-35.51b, 342-366 zu entnehmen.

14 Der frühe Tod seiner Mutter Sin Saimdang 申師任堂 (1504-1551), die später als konfuzianisches Frauenideal gefeiert wurde, veranlasste Yulgok sich nach einer dreijährigen Trauerzeit für ein Jahr in ein buddhistisches Kloster zurückzuziehen. Um einen Kontrapunkt wider die männliche Dominanz auf südkoreanischen Geldscheinen zu setzen, schmückt Sin Saimdangs Abbild die seit 2009 ausgegebene 50.000-Wŏn-Banknote.

15 „Sammlung des Wesentlichen zur Lehre des Weisen“ (YC1 20.1a-23.54b, 417-527, YC2 24.1a-26.38b, 1-80).

Denkens und Schaffens: alle Diskurse arrangieren sich um die Lehre des Weisen (*sŏnghak* 聖學), dem Schlüssel zur umfassenden Verständigkeit.

Das undatierte *Sinsŏn ch'aek* nimmt eine weniger prominente Stellung im *Œuvre* Yulgoks ein, wendet es sich doch vordergründig eher einem Randbereich des neokonfuzianischen Themenspektrums zu. Yulgok erkannte, dass das Bild der *sinsŏn* in seinen Tagen eine gewisse Faszination auslöste¹⁶ und war bemüht ihm vehement entgegenzutreten und es letztlich als Betrug am Volke zu entlarven. Er empörte sich über die Verdunkelung der rechten Lehre (*chŏnghak* 正學), die sich durch irrige Ansichten unreflektiert verbreiten konnte.¹⁷ Das *Sinsŏn ch'aek* ist Yulgoks kritische Stellungnahme zum Konzept des *Sinsŏn* und damit verbunden zum Streben nach Unsterblichkeit. Der in klassischem Chinesisch (*hanmun* 漢文) verfasste Text umfasst knapp 2150 Schriftzeichen und gliedert sich in zwei Abschnitte. In einem ersten Teil führt Yulgok zahlreiche Fragen ins Feld, die der Leserschaft bisweilen eine gründliche Kenntnis frühchinesischer Geschichtsschreibung und daoistischer Literatur abverlangen. In einem zweiten Abschnitt, der den Hauptteil der Abhandlung darstellt, gilt es die zuvor aufgeworfenen Fragen zu diskutieren, wobei Yulgok unverzüglich deutlich macht, dass dies einzig im Rahmen des neokonfuzianischen Deutungssystems geschehen kann. Nur jene, die sich der weltanschaulichen Nomenklatur der *sŏngnihak*-Tradition bedienen und sich darüber hinaus dem gesetzten „doktrinellen Axiomen“ beugen, sind imstande vernünftig an der Debatte (Pokorny: 2010a, 378) über Tod und Leben (*sasaeng* 死生) und das (Trug-)Bild des *sinsŏn* teilzunehmen. Jenen, die sich dieser Forderung nicht unterwerfen, könne ein Edler (*kunja* 君子) keinen Glauben schenken,¹⁸ sind demnach von einem ernsthaften Diskurs ausgeschlossen.

16 „今執事先生。特舉神仙之說。以爲發問之端。“; YC2 5.3a, 548.

17 „愚雖不敏。常有慨然於正學之不明。邪說之誣民。有年數矣。敢不悉心以對。“; YC2 5.3a, 548.

18 „則理外之說。非格物君子之所可信也。“; YC2 5.3a, 548.

Der Sterblichkeit enteilen oder die Mär vom Nicht-Altern?

Zahllos sind die Belege wunderlicher Taten und Ereignisse, die in Zusammenhang mit den übernatürlichen Kräften der *sinsōn* gebracht werden. Yulgok fragt ernüchtert, wie weit jene Reden zurückreichten, dass *sinsōn* vermögend wären Gold und Silber aus reinem Zinnober herzustellen.¹⁹ Ließen sich derart geheimnisvolle Künste bereits in den Tagen der weisen Herrscher Yáo 堯 und Shùn 舜 finden?²⁰ Yulgok fragt sich verwundert, wie viele Menschen unsterblich (*pullo* 長生) und nicht alternd (*changsang* 不老) als *sinsōn* die Veränderungen in Himmel und Erde auf ewig beobachteten?²¹

Gleich zu Beginn seiner Betrachtungen geht er hart ins Gericht, brandmarkt die in jener Zeit weit verbreiteten daoistischen Lehren als verführerisch und widersinnig und geißelt deren Praktiken als Täuschung und Betrug am Volke (*hoksemumin* 惑世誣民). Yulgok erkennt in der daoistischen Doktrin ein pathologisches Moment der moralischen Befindlichkeit der Gesellschaft. Unter den weisen Herrschern der Vergangenheit handelten die Menschen eingedenk eines hehren sittlichen und intellektuellen Sollensprinzips (*to*²² 道),²³ das das Aufkommen jedweder Irrlehre bzw. „Heteropraxis“ (Liu/Shek: 2004, 9) *eo ipso* ausschloss. Der Daoismus wäre folglich eine Manifestation des herrschenden Niedergangs moralischer Integrität. Yulgoks Polemik gründet auf dem unumstößlichen Grundsatz, dass die Entfaltung jeglichen Seins auf dem wahren *i* 理 (Chin. *lǐ*) beruhe,²⁴ dem *i* von Himmel und Erde.²⁵ Eine allgemeine Besonderheit der neokonfuzianischen Denkart in der

19 „神仙黃白之說。始於何代耶。“; YC2 5.2a, 548.

20 „唐虞三代之際。亦有其術耶。“; YC2 5.2a, 548. Die legendenhaften idealisierten Herrschergestalten Yáo und Shùn gehen dem mythischen Gründer der vorhistorischen Xià-Dynastie (~21. Jhdt.--16. Jhdt. v.u.Z.) Yǔ 禹 voraus. Konfuzianische Denker erhoben Yáo und Shùn zu vorbildlichen weisen Herrschern, deren Regierung als das goldene Zeitalter der höchsten Tugend betrachtet wurde (Lai: 1995).

21 „長生不老。久視灰劫者。有幾人耶。“; YC2 5.2a, 548.

22 Chin. *dào*.

23 „然後黃白之徒。浮誕之說。得行於者間。鼓天下之衆而從之。則在彼三五之隆。吾道之行。如日中天。其無此惑世誣民之術。斷可知矣。“; YC2 5.3a, 548.

24 „人物之生。莫不依乎實理。“; YC2 5.3a, 548.

25 „天地之理。實理而已。“; YC2 5.3a, 548.

sōngnihak-Tradition besteht in der ontologischen Grundlegung respektive „Ontologisierung“ aller Diskursfelder. Dieser *modus procedendi* durchzieht jede Form von Diskussionsbereich, sei es Ethik, Politik oder Anthropologie. Zentral steht hierfür das Verständnis bzw. Verhältnis zweier ontologischer Konzepte: *i* 理 und *ki* 氣 (Chin. *qì*). Ersteres kann als das dispositive Muster oder die transzendente Blaupause des Kosmos und den darin implementierten Vorgängen betrachtet werden. *I* ist nach Yulgok das Antezedens (*soi* 所以) aller Facetten des Seins, gleichermaßen Struktur- als auch Sollensprinzip. Das Schriftzeichen *i* 理 markiert ursprünglich die handwerkliche Bearbeitung von Jade, das Versehen des Steins mit einem ästhetischen Arrangement. Dieser Ordnungsaspekt spiegelt sich ebenso im ontologischen Kontext wider (Pokorny: 2008b, 50-52). *Li* als der transzendente Ordnungsimperativ, eine allen Dingen immanente Direktive des Gewesenen, Seienden und werdenden aber auch des handlungsbezüglichen Sollens. *I* ist zugleich ontische Triebfeder, dessen transzendenter Ein-druck sich durch *ki* 氣 aktualisiert. *Ki* ist die konkretisierende Kraft, die Emanation alles Seienden unter der Ägide von *i* (Hwang: 2002, 157-161). Yulgok versteht *ki* nicht nur als generativen Faktor, sondern als *Physis per se*.

Es ist die Ausgestaltung von Immanenz, nicht notwendigerweise reiner Stofflichkeit. *Ki* manifestiert gemäß dem präfigurativen Input von *i*, folglich erzeugen sie in ihrer Verbindung die Gesamtheit des Kosmos; *i* und *ki* fundieren nicht nur, sie *sind* das Seiende. Da jegliches Sein sich im Grunde auf nichts anderes als die Relationalität von *i* und *ki* zurückführen lässt, fußt jedweder Diskurs, da im Hier-und-Jetzt verortet, auf der Erörterung dieses ontologischen Zusammenspiels. Vor dem Hintergrund dieses doktrinellen Axioms muss nach neokonfuzianischem Verständnis infolge auch die von Yulgok verhandelte Unsterblichkeitsthematik²⁶ beleuchtet werden. In diesem Sinne stellt Yulgok pointiert fest:

„Tag und Nacht sind der Weg [*to* 道] von Tod und Leben.
Der Tag bedingt die Nacht, das Leben bedingt den Tod. Das

²⁶ Yulgok scheidet nicht zwischen vor- und nachtodlicher Unsterblichkeit, zumal sich diese Differenzierung im Kontext seiner Ausführungen ohnehin erübrigt. Er bezieht sich auf die Unsterblichkeit als unbegrenzte Fortführung leiblicher Existenz unter Auslassung des Todes.

Leben des Menschen ist das Ansammeln von *ki* 氣. Jener Tod ist das Zerstreuen von *ki* 氣.“²⁷

„Wenn die Sonne geht, kommt der Mond. Wenn die Kälte geht, kommt die Hitze. Wenn es Gedeihen gibt, gibt es Verfall. Wenn es einen Anfang gibt, gibt es Ende: dass dies nicht das wahre *i* 實理 von Himmel und Erde ist, gibt es nicht.“²⁸

Yulgok verdeutlicht zum einen das neokonfuzianische Physiologieverständnis, zum anderen die Eingebundenheit von Leben und Tod in das kosmische *Procedere* von Gehen und Entstehen. In Einklang mit dem zuvor dargelegten Weltbild, wird der Mensch als *ki* in kondensierter Form begriffen, dessen allmähliche Auflösung den Tod nach sich zieht.²⁹ Die Abnahme der Konzentration von *ki* und der dadurch gezeitigte Tod eines Menschen erfolgt gemäß *i*. Yulgok vergleicht die Natürlichkeit jenes von *i* dirigierte Ablaufs mit der Unausweichlichkeit von Tag und Nacht, die in ihrer Konsequenz den naturgesetzlichen Aspekt von *i* aufzeigt, dem auch der Mensch unterworfen ist. *I* übernimmt an dieser Stelle die Funktion eines natürlichen Mechanismus, der die bekannte Ordnung der Jahreszeiten, des Tag- und Nachtwechsels oder auch von Schöpfung und Zerfall reguliert. Der Mensch ist dieser Naturgesetzlichkeit von Kommen und Gehen nicht enthoben (Yi: 2010, 259). Er ist gleichermaßen verstrickt in die vermittels *i* justierte Notwendigkeit.

Für Yulgok ist es augenscheinlich, dass das Zusammenspiel von *i* und *ki* die Unsterblichkeit des Menschen ausschließt. Der Kosmos ist in einem ewigen Fluss, nichts ist von Dauer. Einzig *i* ist beständig, weil zeitlos, jenseits einer räumlichen Einfassung und absolut inaktiv. *Ki* als aktualisierende Instanz von *i* ist hingegen *per definitionem* aktiv (Pokorny: 2008a, 70), der Mensch als Ansammlung von *ki* daher genauso im Wandel begriffen, was durch das Altern und schließlich den

27 „晝夜者。死生之道也。晝必有夜。生必有死。人之生也。氣之聚也。其死也。氣之散也。“; YC2 5.4b, 549.

28 „日往則月來。寒往則暑來。有盛則有衰。有始則有終。莫非天地之實理也。“; YC2 5.5a, 549.

29 Die Dauer der mit dem Tode einsetzenden Zerstreung von *ki* bildet im Übrigen die ontologische Grundlage für das zeitliche Einhalten der Ahnenverehrungsriten im Konfuzianismus.

Tod Ausdruck erhält. Der Mensch kann sich des Todes also nicht erwehren, da dieser Teil der durch *i* gesetzten inneren Zielgerichtetheit biologischer Abläufe ist. Diese auszuhebeln ist nach Yulgok schlicht unmöglich, da man „im Himmel *ki* bekommt, auf Erden Form erhält [und] inmitten dies *i* eingeschlossen ist“³⁰. *I* verschafft dem Menschen seinen physiologischen Handlungsspielraum, der sich vermittelt *ki* offenbart. Das Menschsein definiert sich durch *i*. Unsterblich sein hieße demnach, der Fügung von *li* zu entgehen,³¹ den reglementierten Handlungsspielraum zu durchbrechen, was ausgeschlossen ist, da sich der Mensch ja durch diesen definiert. Der Tod ist also ein Definitionsmerkmal des Menschen, das Menschsein bedarf folglich des Sterbens als eines grundlegenden Bestandteils. Das Streben nach Unsterblichkeit ist daher gleichbedeutend mit der Absicht *i* zu überwinden, gewissermaßen den definitorischen Rahmen des Selbst zu sprengen. Yulgok sieht eben darin die Absurdität des daoistischen Unterfangens und führt Beispiele an, um die Vergeblichkeit derlei Praktiken und Erwartungshaltungen zu untermauern. Gäbe es tatsächlich jene widersprüchlichen Methoden, die unsterblich machen würden, bemerkt Yulgok, „dann wäre Qín [Shǐ]huáng 秦始皇 nicht im Wagen mit gepökeltem Fisch befördert worden,³² Hàn Wǔ[dì] 漢武帝 hätte nicht das Edikt von Lúntái 輪臺 erlassen,³³ Liú Ān 劉安 hätte nicht das Unglück der

30 „稟氣於天。受形於地。囿於是理之中。“; YC2 5.5a, 549.

31 „而欲逃於理數之外者。豈不謬乎。“; YC2 5.5a, 549.

32 Yíng Zhèng 嬴政 (259-210 v.u.Z., r. 246-210 v.u.Z.), gemeinhin unter der Bezeichnung Qín Shǐhuáng („erster Herrscher“) bekannt, war Begründer der kurzlebigen Qín-Dynastie (221-206 v.u.Z.) unter welcher erstmals eine Reichseinigung erlangt wurde. Eine außerordentliche Furcht vor dem Tod veranlasste ihn sich Zeit seines Lebens der Suche nach Unsterblichkeit zu verschreiben. Wie der hàn-zeitliche Historiker Sīmǎ Qiān 司馬遷 (~145/135--85/90 v.u.Z.) in seinem *Shǐjì* 史記 („Aufzeichnungen des Historikers“) berichtet, waren des Kaisers Mühen letztlich vergeblich, da dieser auf einer Inspektionsreise in Shāqiū 沙丘 verstarb. Um einen Aufruhr zu verhindern, wurde der Tod des Herrschers für die Dauer der Rückreise in die Hauptstadt verheimlicht. Um den Verwesungsgeruch des Leichnams zu verschleiern, karrte man Fuhrwerke mit gepökeltem Fisch neben dem Wagen des Verstorbenen („會暑。上輶車臭。乃詔從官令車載一石鮑魚。以亂其臭。“; SJ 6.46).

33 Gleich Qín Shǐhuáng gab sich auch Kaiser Wǔ von Hàn (156-87 v.u.Z., r. 141-87 v.u.Z.) enthusiastisch der lebenslangen Suche nach Unsterblichkeit hin. Zwei Jahre vor seinem Tod verfügte er gebrochen das Edikt von Lúntái, in welchem er rückblickend seine eigene Expansionspolitik missbilligte und sich beim Volke entschuldigte

Ausrottung seiner Sippe erlitten³⁴ und das *Gāngmù* 綱目 hätte nicht den Tod des Fürsten von *Liú* 留 verzeichnet^{35,36}

Yulgok betont an anderer Stelle nochmals nachdrücklich, dass selbst zwei großmächtige Herrscher wie *Qín Shǐhuáng* und *Hàn Wǔdì*, letztlich den Tod fanden,³⁷ obgleich sie sich bis zum Äußersten erschöpften, um Unsterblichkeit zu erlangen.³⁸ Er dekuviert mithin einzelne Anekdoten rund um den *sinsǒn*-Glauben als reine Phantasterei. So seien beispielsweise König *Mù* 穆王 Festmahl am türkisenen Weiher,³⁹ Prinz *Jǐn* 晉 Spiel der Phönix-*Shēng* 鳳笙,⁴⁰ *Qín Gāo* 琴高 Ritt des

(„朕即位以來。所為狂悖。使天下愁苦。不可追悔。自今事有傷害百姓。糜費天下者。悉罷之。“; ZZTJ 22).

- 34 *Liú Ān* (~179-122 v.u.Z.), Prinz von *Huáinán* 淮南, war Berater und Onkel des Kaisers *Wǔ* von *Hàn* und Schirmherr der Kompilation des *Huáinánzǐ* 淮南子 („Meister *Huáinán*“). Vermutlich aufgrund eines geplanten Coup d'État wurde seine gesamte Familie samt Bediensteter hingerichtet. *Liú Ān* selbst soll exekutiert worden sein bzw. Selbstmord verübt haben (Le Blanc: 1985, 21-23). Er soll darüber hinaus ein Mäzen und Kenner daoistischer Künste gewesen sein. Rasch nach seinem Tod wurde *Liú Ān* in diversen Texten in den Rang eines *sinsǒn* erhoben. Seine Unsterblichkeit soll er bisweilen einem alchemistischen Elixier zu verdanken haben, das selbst seine Hunde und Hühner gleichermaßen als *sinsǒn* himmelwärts streben ließ (Campany: 2009, 245). Yulgok rekurriert auf jene Erzählung wenn er etwa von den *sinsǒn* als „jene, die Huhn und Hund nachfolgen“ („鷄犬隨之者.“; YC 5.2a, 548) spricht.
- 35 *Zhāng Liáng* [Zífáng] 張良 [子房] (gest. 189 v.u.Z.) war ein Militärstratege, der aufgrund seiner Verdienste um die Gründung der *Hàn*-Dynastie (206 v.u.Z.-220) zum Fürsten von *Liú* erhoben wurde. Er soll laut *Sīmǎ Qiān* auf den Spuren des *sinsǒn* *Chìsōngzǐ* 赤松子 gewandelt sein und versucht haben, seine Fähigkeiten durch Atemübungen und den Verzicht auf Getreide zu kultivieren (SJ 55.26; „張子房之導引辟穀者。乃為明哲保身之計耳.“; YC2 5.4a, 549).
- 36 „此道之外。若別有不死之方。則秦皇不載鮑魚之車。漢武不下輪臺之詔。劉安不被赤族之禍。綱目不書留侯之卒矣。“; YC2 5.6a, 550.
- 37 „則其卒不見羨門安期而齋恨於驪山。瞑目於茂陵。“; YC2 5.3b, 548.
- 38 „秦皇漢武。窮極求仙。“; YC2 5.2a, 548.
- 39 König *Mù* (r. 976/956-922/918 v.u.Z.) war ein Herrscher der *Zhōu*-Dynastie (~1045-256 v.u.Z.). Das *Mù tiānzǐ zhuàn* 穆天子傳 („Die Lebensgeschichte von *Mù*, dem Sohn des Himmels“) aus dem 4. Jahrhundert v.u.Z. berichtet von seiner Reise zu *Xīwángmǔ* 西王母 („Königinmutter des Westens“), einer insbesondere in der daoistischen Tradition bedeutsamen Gottheit (Cahill: 1993), die im *Kūnlún*-Gebirge als Herrin über zahlreiche *sinsǒn* residierte. Zu Ehren König *Mù*s wurde ein Bankett am türkisenen Weiher gegeben (Mathieu: 1978).
- 40 *Wángzǐ Qiáo* 王子喬 bzw. *Jīn* war Kronprinz und ältester Sohn des *Zhōu*-Königs

Karpfens⁴¹, Dīng Lìngwēi 丁令威 Verwandlung in einen Kranich⁴², Lièzǐ 列子 Reiten des Windes⁴³, Xiāo Shǐ 蕭史 Reiten des Phönix⁴⁴, Huáng Chūpíng 黃初平 Verwandeln von Felsen zu Schafen⁴⁵ oder des blauen Ochsen Rückkehr über *Hángǔ* 函谷⁴⁶ keiner eingehenden Auseinandersetzung wert, da sich jene Geschichten im Lichte des Gesagten

Líng 靈 (r. 571-545 v.u.Z.). Das traditionell Liú Xiàng 劉向 (79-8 v.u.Z.) zugeschriebene aber vermutlich späthänzeitliche *Lièxiān zhuàn* 列仙傳 („Lebensgeschichten der *xiān*“) erwähnt, dass Jīn Shēng-Spiel meisterhaft den Gesang eines Phönix imitierte. Er wurde später zu einem prominenten *sinsōn* (LXZ 28).

- 41 Qìn Gāo war Bediensteter am Hofe des Sòng-Königs Kāng 康 (r. 328-286), geschickt im Spiel der *qín* 琴 und unterwies in den daoistischen Künsten. Als *sinsōn* stürzte er sich nach 200 Jahren der Wanderschaft in einen See, hieß seine Anhänger jedoch zu einer genannten Stunde am Ufer auf ihn zu warten. Er erhob sich schließlich reitend auf einem roten Karpfen, blieb eine Zeit an Land und kehrte hiernach zurück in die Tiefen des Gewässers (LXZ 26).
- 42 Im traditionell Táo Qián 陶潛 (365-427) zugeschriebenen *Sōushén hòujì* 搜神後記 („Weitere Aufzeichnungen zur Erkundung der Gottheiten“) wird berichtet, dass Dīng Lìngwēi aus *Liáodōng* 遼東 stammte und auf dem Berg *Língxū* 靈虛 die daoistischen Künste meisterte. Er wurde zu einem *sinsōn* und verwandelte sich in einen Kranich (SSHJ 1.1).
- 43 Liè Yùkòu 列禦寇 (trad. ~4. Jhdt. v.u.Z.) oder Meister Liè 列 ist der legendenhafte und mutmaßliche Verfasser des gleichnamigen daoistischen Werks *Lièzǐ* 列子. Darin wird berichtet, wie Lièzǐ über die wundersame Gabe verfügt, auf dem Wind zu reiten (LZ 2.3). Auch der gegenüber Lièzǐ im Allgemeinen kritisch eingestellte Zhuāngzǐ 莊子 erwähnt dessen übernatürliche Fähigkeit („夫列子御風而行。“; ZZ 2.1.19/2.1.20, 2).
- 44 Xiāo Shǐ war vortrefflich im Spiel der *xiāo* 簫 und gewann das Herz von Nòng Yù 弄玉, der Tochter des Qìn-Königs Mù 穆 (r. 659-621 v.u.Z.). Sie heirateten und er unterwies sie mit dem Instrument den Laut eines Phönix nachzuahmen. Eines Tages ließen sich zwei jener wundersamen Vögel in der Palastanlage nieder und lebten nebst den Eheleuten. Gemeinsam erhoben sie sich nach Jahren dem Himmel entgegen (LXZ 35).
- 45 Das vom Jīn-Gelehrten Gě Hóng 葛洪 (283-343) verfasste *Shénxiān zhuàn* 神仙傳 („Lebensgeschichten der *shénxiān*“) erzählt die Geschichte des jungen Schäfers Huáng Chūpíng, der einem daoistischen Meister (*dàoshì* 道士) begegnete und von diesem am Berg *Jīnhuá* 金華 die Kunst, Stein in Schafe zu verwandeln, erlernte (SXZ 2.1).
- 46 Der sagenhafte Lǎozǐ 老子 soll nach daoistischer Tradition auf einem blauen Ochsen reitend gen Westen in die unbekannte Ferne gezogen sein. Auf dem *Hángǔ*-Pass wurde er von dem Grenzbeamten Yīn Xǐ 尹喜 gebeten, sein Wissen preiszugeben. Lǎozǐ hat daraufhin das *Dàodéjīng* 道德經 („Buch vom *dào* und der Tugend“) verfasst.

von selbst als „frivoler Unsinn“ bloßlegten.⁴⁷ Die wundersamen Fertigkeiten der *sinsön* entbehren für Yulgok gleich der Unsterblichkeitsvorstellung jedweder Glaubwürdigkeit. Solche irrigen Ansichten würden die Menschen aufwiegeln⁴⁸ und es sei grundsätzlich schwierig, uneingedenk der konfuzianischen Lehre die daoistische Täuschung aufzudecken.⁴⁹

Längeres Leben kraft moralischer Vortrefflichkeit?

Yulgok hält unbeirrt an seiner Kritik gegenüber dem Unsterblichkeitsdenken fest, eröffnet allerdings eine Möglichkeit, den Tod, wenn nicht schon zu überwinden, doch in einem natürlichen Rahmen zumindest ein wenig hinauszuzögern:

„Ist die Lebenskraft [*hyölg* 血氣] des Menschen reichlich, dann ist die Lebensessenz [*chöng* 精] reichlich. Ist die Lebensessenz reichlich, dann erleidet man keinen Einfall einer äußerlichen Krankheit. Dies ist nun die Methode das Leben zu verlängern.“⁵⁰

Das Erstarren der Vitalität korrespondiert mit einer Kräftigung der körpereigenen Widerstandskräfte. Die Konsolidierung von *hyölg* 血氣 und *chöng* 精 ist gleichbedeutend mit der Stärkung von *ki* 氣. Eine durch das Stimulieren bzw. das Gedeihen von *ki* induzierte Lebensverlängerung bedeutet eine Ausschöpfung der nach *i* 理 vorgegebenen Lebenserwartung und nicht deren grundsätzliche Ausweitung. Es handelt sich sonach um ein Herausziehen innerhalb des durch die Naturgesetzmäßigkeit determinierten Möglichen, die Ausnutzung des Potentials einer individuellen Lebensdauer. Die äußeren Grenzen des Reservoirs an möglichen Lebensjahren eines Menschen sind unveränderlich, da diese Demarkation auf *i* beruht. Doch ist es nach Yulgok nicht ausgeschlossen

47 „推此而觀之。則穆王之宴瑤池。子晉之吹鳳笙。琴高之乘鯉。丁威之化鶴。列子之馭風。蕭史之驂鸞。初平之化石爲羊。[...]青牛之歸函谷。[...]不待枚舉縷陳。而自見其浮誕矣。“; YC2 5.4a, 549.

48 „夫邪說之行。必有詭異之迹。然後乃可以動人。“; YC2 5.3b-5.4a, 548-549.

49 „故方術之士。必以虛無之說。爲後人之嚆矢。若非窮理之至。難乎免於誑惑矣。“; YC2 5.4a, 549.

50 „血氣足則精足。精足則不爲外病所侵。是乃益壽之方也。“; YC2 5.5a-5.5b, 549.

durch eine Bestärkung des *ki* die darin enthaltenen Ressourcen vorteilhafter zu nutzen. Um seine Lebenserwartung besser entfalten zu lassen, ist es geboten *ki* zu kultivieren. Yulgok konkretisiert:

„Fūzǐs 夫子 sogenanntes ‚sich vor Sinnlichkeit hüten‘, ‚sich vor Streitbarkeit hüten‘, und ‚sich vor Habgier hüten‘, dies ist zudem unserer Konfuzianer [Methode] *ki* 氣 zu geleiten.“

Yulgok schlägt an dieser Stelle die Brücke zwischen Ontologie und Gesundheitspflege. Es bedürfe keiner kruden gymnastischen Übungen wie jene eines Péng Zǔ 彭祖,⁵¹ die Tugend alleine kultiviere *ki*. Die Verständigkeit – entsprechend neokonfuzianischer Erfordernisse – bildet somit die hehre Grundlage einer sich positiv gestaltenden Hygiene (Hö: 2008, 281). Eine moralische Lebensführung gemäß konfuzianischer Sittlichkeitspostulate bewirkt eine Stärkung respektive Veredlung von *ki*. Je ungetrübt und feiner die Beschaffenheit von *ki*, desto vortrefflicher der Grad der erlangten moralischen Qualität. Den Kulminationspunkt konfuzianischer Selbstkultivierungsbestrebungen bildet der Weise (*sōngin* 聖人), wie Yulgok im Zuge einer brieflichen Korrespondenz mit Sōng Hon [Ugye] 成渾 [牛溪] (1535-1598) ausführt:

„Unter den Menschen gibt es die Weisen [*sōngin*]. Sie alleine erhalten das durchdringendste, das rechteste, das klarste und das reinste *ki*, und so sind sie eins mit der Tugend von Himmel und Erde.“⁵²

Der Weise zeichnet sich durch die vorzüglichste Beschaffenheit seines *ki* aus, dies ob der erlangten Perfektionierung konfuzianischer Tugendhaftigkeit. Die Person des Weisen befindet sich am Ende des beschwerlichen Pfades der Selbstkultivierung. Seine Verständigkeit und – darauf beruhend – sein Handeln stehen in Einklang mit *i* 理. Sein Denken, Fühlen und Tun konvergieren mit der kosmischen Sollbestimmung und bewirken die höchstmögliche Sublimierung seines *ki*. Yulgok weist darauf hin, dass „wenn mein *ki* in Einklang ist, ist auch das *ki* von

51 Nach Kōngzǐ 孔子 (tr. 551-479 v.u.Z.) sind es diese drei Dinge, vor denen sich ein Edler im Laufe seines Lebens hüten müsse. „孔子曰。君子有三戒。少之時。血氣未定。戒之在色。及其壯也。血氣方剛。戒之在鬪。及其老也。血氣既衰。戒之在得。“; LY 16.7, 312-313.

52 „夫子所謂戒之在色。戒之在鬪。戒之在得。此亦吾儒之導氣也。“; YC2 5.5b, 549.

Himmel und Erde in Einklang.“⁵³ Ein Mensch, dessen *ki* sich gemäß der Verständigkeit um die Funktion von *i* veredelt, harmonisiert seine Nächsten und darüber hinaus, gesetzt den Fall seine Weisheit findet Gehör, die Gesellschaft und letztlich den gesamten Kosmos.⁵⁴ Darin erkennt Yulgok den Grund, warum die Menschen in den goldenen Tagen der höchsten Moral unter der Regentschaft der glorreichen Herrscher Yáo und Shùn⁵⁵ einem langem Leben frönten⁵⁶. Es war der beiden Weisen vorbildliches Regiment,⁵⁷ das die Menschen in Entsprechung zu *i* unterwies und führte. Das Volk lebte einmütig gemäß *i*,⁵⁸ kultivierte sein *ki* und schöpfte daraus einen längeren Lebensatem. Nicht zinnoberversetzte Elixiere vermögen die Menschen länger leben zu lassen,⁵⁹ einzig kraft verständiger Weisheit und hehrer Moral ist das eigene *ki* zu stärken und die Lebenserwartung vollends auszukosten. Sich strebsam der konfuzianischen Idee der Selbstkultivierung hinzugeben, besitzt nicht nur eine soteriologische Dimension (Pokorny: 2010b) sondern geht auch Hand in Hand mit einer erfolgreichen Gesundheitspflege und Langlebigkeit. Die daoistische Vorstellung des *sinsön* findet sich auf diese Weise funktional adaptiert in der Gestalt des Weisen (*söngin*) wider, freilich vor dem Hintergrund des neokonfuzianischen Weltbildes.

53 Das *Lièxiān zhuàn* berichtet, dass Ahnherr Zǔ bereits zu Beginn der *Zhōu*-Dynastie 800 Jahre zählte. Sein unnatürlich hohes Alter verdankte er seinen gymnastischen Praktiken („歷夏至殷末八百餘歲。常食佳芝。善導引行氣。“; LXZ 17). Die Geschichte des Péng Zǔ reicht wohl in die spätere *Zhōu*-Dynastie zurück, da sich Rekurse schon bei Zhuāngzǐ („彭祖乃今以久特聞。眾人匹之。不亦悲乎。“; ZZ 1.1.12/1.1.13, 1) und Xúnzǐ 荀子 (trad. ~313/298~238 v.u.Z.) („扁善之度。以治氣養生。則後彭祖。“; XZ 2.2) finden lassen.

54 „何必偃仰屈伸若彭祖。然後乃可以養生耶。“; YC2 5.5b, 549.

55 „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.

56 „吾之氣順。則天地之氣亦順矣。“; YC2 5.6b, 550.

57 „是故。聖王正其心以正朝廷。正朝廷以正天下。和其心以和朝廷。和朝廷以和天下。 “; YC2 5.6b, 550.

58 „古昔帝王之治天下。莫盛於堯舜。 “; YC2 5.5b, 549.

59 „咸躋仁壽之域。 “; YC2 5.5b, 549.

Abschließende Betrachtungen

Das *sinsŏn*-Paradigma ist zweifellos ein zentrales Charakteristikum der daoistischen Doktrin. Nicht nur die reiche Palette außergewöhnlicher Fähigkeiten des *sinsŏn*, sondern insbesondere der Unsterblichkeitsaspekt entfaltete eine immense Faszinationskraft. So nimmt es nicht wunder, dass selbst im orthodox-konfuzianischen Korea der *Chosŏn*-Zeit der Topos der Unsterblichkeit regen Widerhall fand, so dass einer der führenden konfuzianischen Gelehrten jener Epoche, Yi I [Yulgok], sich verpflichtet fühlte der Frage des *sinsŏn* und speziell der Unsterblichkeit sorgfältige Beachtung zu schenken. Yulgok fasst in seinem Traktat *Sinsŏn ch'aek* programmatisch diese Themen kritisch ins Auge und präsentiert vor der Folie des neokonfuzianischen Deutungsrahmens seine bisweilen schonungslosen Betrachtungen. Der Tod gilt ihm *qua* grundlegendes Kriterium des Menschseins als schlicht unausweichlich. Das, was es heißt Mensch zu sein, gründet auf *i* 理, welches vermittelt *ki* 氣 seine Aktualisierung in Immanenz erfährt. *Ki* ist die Schöpfungskraft und weltliche Fülle, die auf den von *i* vorgezeichneten Bahnen operiert und das Menschsein konstituiert, dessen Definition folglich auf *i* beruht. Eingebunden in diese Definition des Menschseins ist demnach der Tod, der mit der zwangsläufigen allmählichen Zerstreuung des zuvor kondensierten und dadurch den Menschen generierenden *ki* einhergeht.⁶⁰ Sich dem Tode zu entziehen, bedeutet daher nicht nur die Definitionsmerkmale des Menschseins *per se* zu ignorieren, sondern gar die fundamentalsten ontologischen Prinzipien zu leugnen.

Zwar fällt Yulgoks Urteil niederschmetternd aus, doch eröffnet er die prinzipielle Möglichkeit mittels der Praxis der Selbstkultivierung die von *i* markierte Lebenserwartung ertragreicher auszuschöpfen. Die Selbstkultivierung bewirkt aus ontologischer Perspektive eine Veredelung des ursprünglich getrübteten und groben *ki*, die eine Stärkung der Leibeskräfte bzw. des gesundheitlichen Widerstandsvermögens nach

⁶⁰ Gäbe es tatsächlich jene Methoden, die unsterblich machten, so hätten Yáo und Shùn in ihrer Mitmenschlichkeit die Menschen darin unterwiesen und Kǒngzǐ und Mèngzǐ 孟子 (tr. 372-289) hätten diese in ihrer Weisheit erkundet, schlussfolgert Yulgok an anderer Stelle. Der Weise würde solch einen Wissensschatz seinen Mitmenschen nicht verhehlen. „有此不死之方。而堯舜不以教人則不仁。孔孟不以自求則不智。“; YC2 5.6a, 550.

sich zieht. Tugendsames Handeln, Fühlen und Denken haben letztlich eine gesundheitsfördernde Wirkung, die in einem natürlichen Rahmen potentiell ein höheres Alter gewährleistet.

Abkürzungen

LXZ	<i>Lièxiān zhuàn</i> (Liú: o.A.)
LY	<i>Lúnyǔ</i> 論語 (Legge: 21892)
LZ	<i>Lièzǐ</i> 列子 (Liè: o.A.)
SJ	<i>Shǐjì</i> 史記 (Sīmǎ: o.A.)
SXZ	<i>Shénxiān zhuàn</i> 神仙傳 (Gě: o.A.)
SSHJ	<i>Sōushén hòujì</i> 搜神後記 (Táo: o.A.)
XZ	<i>Xúnzǐ</i> 荀子 (Xún: o.A.)
YC1	<i>Yul gok chōnsǒ il</i> 栗谷全書一 (Yi: 21978a)
YC2	<i>Yul gok chōnsǒ i</i> 栗谷全書二 (Yi 21978b)
ZZ	<i>Zhuāngzǐ</i> 莊子 (Harvard-Yenching Institute: 21956)
ZZTJ	<i>Zīzhì Tōngjiàn</i> 資治通鑒 (Sīmǎ: o.A.)

Literatur

Quellentexte

- Gě, Hóng 葛洪. *Shénxiān zhuàn juàn yī~juàn wǔ* 神仙傳卷一~卷五 (Lebensgeschichten der *shénxiān*: Kapitel 1~5) <http://www.archive.org/details/06050867.cn> (Zugriff: 22. Mai 2011).
- Harvard-Yenching Institute. A Concordance to Chuang Tzū. Cambridge: Harvard University Press, 21956.
- Legge, James. 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. Oxford: Clarendon Press, 21892.
- Liè, Yùkòu 列禦寇. *Lièzǐ* 列子 (Meister Liè) <http://www.archive.org/details/02092156.cn> (Zugriff: 21. Mai 2011).
- Liú, Xiàng 劉向. *Lièxiān zhuàn* 列仙傳 (Lebensgeschichten der *xiān*) <http://open-lit.com/listbook.php?cid=1&gbid=216&bid=10736&start=> (Zugriff: 21. Mai 2011).
- Sīmǎ, Guāng 司馬光. *Zīzhì Tōngjiàn* 資治通鑒 (Durchgehender Spiegel zur Hilfe bei der Regierung) <http://zh.wikisource.org/wiki/資治通鑒> (Zugriff: 20. Juni 2011).

- Sīmǎ, Qiān 司馬遷. *Shǐjì juàn liù* 史記卷六 (Aufzeichnungen des Historikers: Kapitel 6) <http://www.archive.org/details/06054498.cn> (Zugriff: 20. Mai 2011).
- Sīmǎ, Qiān 司馬遷. *Shǐjì juàn wǔshíliù~juàn liùshí* 史記卷五十六~卷六十 (Aufzeichnungen des Historikers: Kapitel 56-60) <http://www.archive.org/details/06054521.cn> (Zugriff: 20. Mai 2011).
- Táo, Qián 陶潛. *Sōushén hòujì* 搜神後記 (Weitere Aufzeichnungen zur Erkundung der Gottheiten) <http://open-lit.com/listbook.php?cid=1&gbid=99&bid=3910&start=0> (Zugriff: 21. Mai 2011).
- Xúnzǐ 荀子. *Xúnzǐ* 荀子 (Meister Xún). <http://www.archive.org/details/06072281.cn> (Zugriff: 22. Mai 2011).
- Yi, I 李耳. *Yulgok chōnsǒ il* 栗谷全書一 (Gesammelte Schriften Yulgoks 1). Sōul: Sōnggyun'gwan Taehakkyo Taedong Munhwa Yōn'guwōn 成均館大學校大東文化研究院, 21978a.
- Yi, I 李耳. *Yulgok chōnsǒ i* 栗谷全書二 (Gesammelte Schriften Yulgoks 2). Sōul: Sōnggyun'gwan Taehakkyo Taedong Munhwa Yōn'guwōn 成均館大學校大東文化研究院, 21978b.

Sekundärliteratur

- Baker, Donald. Tradition Modernized: Globalization and Korea's New Religions. In: Yunshik Chang et al. (Hg.): *Korea Confronts Globalization*. New York/London: Routledge, 2009, 206-224.
- Cahill, Suzanne Elizabeth. *Transcendence & Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Chōng, Chaesǒ 정제서. *Han'guk togyo'ūi kiwōn'gwa yōksa* 한국 도교의 기원과 역사 (Ursprung und Geschichte des koreanischen Daoismus). Sōul: Ihwa Yōjadaehakkyo Ch'ulp'anbu 이화여자대학교출판부, 2006.
- Chung, Edward Yong Joong. *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, 1995.

- Creel, Herrlee Glessner. What is Taoism? In: *Journal of the American Oriental Society* 76:3, 1956, 139-152.
- Hö, Namsöng 허남성. *Yi yulgog'üi yangseng sasang yön'gu* 李栗谷의 養生사상 연구(Studie zu Yi Yulgoks Denken zur Gesundheitspflege). In: *Tongyanghak yön'gu* 4 東洋學研 4 (Ostasienwissenschaftliche Studien 4), 2008, 263-288.
- Huang, Siu-chi. *Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods*. Westport: Greenwood Press, 1999.
- Hwang, Ŭidong 황의동. *Yulgog'üi rigiron* 율곡의 리기론 (Yulgoks Diskussion von *i* 理 und *ki* 氣). In: Ŭidong Hwang (Hg.): *Han'gug-üi sasangga 10in: Yulgok Yi I* 한국의 사상가 10人: 율곡 이이 (10 koreanische Denker: Yulgok Yi I). Söul: Yemun Tongyang Sasang Yön'guwön 예문동양사상연구원, 2002, 141-168.
- Kirkland, Russell. *Taoism: The Enduring Tradition*. New York/London: Routledge, 2004.
- Lai, Whalen. Unmasking the Filial Sage-King Shun: Oedipus at Anyang. In: *History of Religions* 35:2, 1995, 163-184.
- Le Blanc, Charles. *Huai-nan tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought. The Idea of Resonance (kan-ying) with a Translation and Analysis of Chapter Six*. Hong Kong: University of Hong Kong Press, 1985.
- Liu, Kwang-Ching / Shek Richard. Introduction. In: Ching-Kwang Liu / Richard Shek (Hg.): *Heterodoxy in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Mathieu, Rémi. *Le Mu tianzi zhuan*. Traduction annotée, Étude critique. Paris: Collège de France, 1978.
- Pokorny, Lukas. Aporie des inaktiven Dynamisierenden bei Yulgok. In: Institut für Ostasienwissenschaften der Universität Wien (Hg.): *Koreanologie. Wiener Beiträge zur Koreaforschung I*. Wien: Praesens Verlag, 2008a, 65-76.
- Pokorny, Lukas. Das sasaeng kwisin ch'aek: Neokonfuzianische Selbstkultivierung als Apotropäum. In: Martine Prost (Hg.): *Mélanges offerts à Marc Orange et Alexandre Guillemoz. Cahiers d'Études Coréennes* 8. Paris: Collège de France, 2010a, 375-386.

- Pokorny, Lukas. „Glücklich ist der Weise, Weise ist der Glückselige“: zu einer vergleichenden Soteriologie von Neokonfuzianismus und Neuplatonismus. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai LV/3*, 2010b, 139-150.
- Pokorny, Lukas. *Ontologische Parallelen im Neuplatonismus und Neokonfuzianismus: Salomon ibn Gabirol und Yi Yulgok*. Wien: Praesens Verlag, 2008b.
- Seidel, Anna. Post-Mortem Immortality or: The Taoist Resurrection of the Body. In: Shaul Shaked et al. (Hg.): *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions*. Leiden: Brill, 1987, 223-237.
- Yi, Yǒnggyǒng 이영경. *Yulgok sasang'esǒ salm'gwa chug'ŭm'ŭi munje* 율곡 사상에서 삶과 죽음의 문제 (Die Frage von Leben und Tod im Denken Yulgoks). In: *Han'guk minjok munhwa 38* 한국 민족 문화 38 (Koreanische Kultur 38), 2010, 253-279.
- Zhèng, Sùchūn 鄭素春. *Dàojiào xìnyǎng, shènxīān yǔ yíshì* 道教信仰, 神仙與儀式 (Der daoistische Glaube: Unsterbliche und Rituale). Táiběi: Táiwān Shāngwù Yìnshūguǎn 臺灣商務印書館, 2002.