

Religionswissenschaft

16

Karl-Heinz Golzio

Die Ausbreitung des Buddhismus in Süd- und Südostasien

Eine quantitative Untersuchung
auf der Basis epigraphischer Quellen



PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

TEIL I: SÜDASIEN

Einleitung

Über die Ausbreitung des Buddhismus seit seiner Begründung durch den historischen Buddha ist man in vielen Standardwerken den Berichten der in Śrī Laṅkā im 5. und 6. Jahrhundert n. Chr. entstandenen Chroniken *Dīpavāmsa* und *Mahāvāmsa* gefolgt, wobei lediglich eine Korrektur der Datierung des Buddha vorgenommen wurde, dessen Todest Jahr man in älteren Werken mit ca. 480 v. Chr. angab, während es in jüngeren Arbeiten etwa 100 Jahre später angesetzt wird (siehe Bechert, *Dating*). Die Zeit zwischen dem mutmaßlichen Ableben des Buddha und der Thronbesteigung des Maurya-Königs Aśoka (ca. 268 v. Chr.) wurden mit einer Geschichte des Königreiches Magadha (einem der Hauptwirkungskreise des Buddha) und zwei dort abgehaltenen großen Mönchsversammlungen („Konzilien“) aufgefüllt, wobei schon Hendrik Kern (*Geschichte* II, 281 ff.) auf die Widersprüche zwischen diesen und brahmanischen Quellen, die aber offensichtlich voneinander abhängig sind, hingewiesen hat. Obwohl es für diesen und vor allen Dingen aus diesem Zeitraum – ganz gleich, wie groß er gewesen sein mag – überhaupt keine schriftlichen Dokumente oder relevantes archäologisches Material (etwa in Form von Reliquienhügel oder eindeutig als buddhistisch zu klassifizierenden Artefakten) gibt, hat die Lehre des Buddha in der Zeit nach seinem Tod offensichtlich Erfolge erzielen können, weil sie zur Zeit der Mauryas bereits jenseits des Wirkungskreises des Stifters verbreitet war.

Der Wert der genannten und anderer literarisch-religiöser Quellen bedarf einer ausführlichen Diskussion. Diese Art von Textquellen, darunter insbesonders die ceylonesischen Inselchroniken, geben auch vor, Aussagen über die weitere Verbreitung des Buddhismus unter dem Maurya-König Aśoka treffen zu können. Ihnen zufolge gingen Mönche als Missionare nach Kaśmīr und Gandhāra, nach Yonakaloka (Baktrien, Sogdiana, Gedrosien, Arachosien), in die Himālaya-Region, nach Mahārāṣṭra, nach Aparānta (Nord-Konkan), Mahisamandala (identifiziert mit Süd-Avanti mit Hauptstadt Māhiṣmatī; Lamotte 1988, 299-300) oder Karṇāṭaka (Mitra 1971, 10), Vanavāsa (Banavasi), Ceylon und Burma (Suvannabhūmi). Gerade die Nennung der letztgenannten Region ist ein Beweis für die völlige Unzuverlässigkeit der Chroniken, die aus dem Wissensstand über die Verbreitung des Buddhismus zu deren Entstehungszeit (4./5. Jh. n. Chr.) tatsächliche und angebliche Missionstätigkeiten des Königs miteinander vermischt, und umgekehrt nichts über die Missionsversuche des Herrschers zu fünf hellenistischen Königen weiß (genannt im XIII. Felsedikt). Ein Beispiel dafür ist die häufige Nennung von Śrāvastī (Sāhēth-Māhēth), die Hauptstadt von Kosala, die gewöhnlich als das Zentrum des frühen Buddhismus beschrieben wird, in dem der Buddha sich am häufigsten aufgehalten haben soll. Diese Aussage hat keinen großen historischen Wert, da Schopen anhand des *Kṣudrakavastu* des *Vinayavibhaṅga* der Mūlasarvāstivādin gezeigt hat, daß im Falle des Vergessens der Herkunft eines heiligen Textes immer der Name einer der „großen sechs Städte“ eingesetzt werden soll, und falls der Name des Königs und des Laienanhängers ebenfalls in Vergessenheit geraten sein sollte, seien Prasenajit und Anāthapindada zu nennen (Schopen 2004, S. 396-399). An dieser Stelle sei nur bemerkt, daß sich die bereits für die Frühzeit behaupteten Spaltungen der Gemeinde epigraphisch erst für das Ende des 1. Jahrhun-

derts n. Chr. nachweisen lassen, ein deutlicher Hinweis auf die Unzuverlässigkeit der aus der Retrospektive von ca. 800 Jahren (wenn man als provisorisches Datum für die Lebenszeit des Buddha ca. 400 v. Chr. annimmt) geschriebenen Chroniken und verwandter Zeugnisse. Offensichtlich ist es aber notwendig, die Annahme von frühen Ordensspaltungen auch *en detail* zu widerlegen, denn selbst in jüngsten Publikationen wird dies hartnäckig weiterbeauptet, wobei der Ausgangspunkt immer die vermeintliche Historizität der „drei Konzilien“ ist. Zumeist folgen dann angebliche frühe epigraphische Belege für die Existenz der Mahāsāṅghikas, etwa in Āndhra. So akzeptiert z. B. Padma (2008, 22 und 35, Anm. 51) die Gleichsetzung der epigraphisch früh genannten Andhakas, was aber nichts anderes bedeutet als „Bewohner von Āndhra“, mit den Mahāsāṅghikas. Dies wird von Holt (2008, 110) wiederholt, der es für möglich hält, daß sie dort schon zu Aśokas Zeit existierten. Als Argumente werden spätere Inschriften (siehe dazu die Analyse des Buddhismus in Āndhra, unten) und die ceylonesischen Chroniken angeführt und dabei die Konsekution auf den Kopf gestellt, weil die Chroniken im 4. und 5. Jahrhundert Kenntnis davon hatten, daß zum Zeitpunkt ihrer Entstehung dort Mahāsāṅghikas ansässig waren und daraus ihre epigraphisch nicht belegbaren Konstruktionen über frühe Ordensspaltungen kreierten. Selbst ein Autor wie Willis (2001, 219–228), der eine kritische Sichtung einiger Inschriften aus Sāñcī vorgenommen hat, geht davon aus, daß es sich bei den dort genannten Haimavatas (*hemavata*), „den Schneelandbewohnern“, um eine buddhistische Schule und nicht nur um eine Gruppe handelt.

Daher ist die Zeit bis zur Thronbesteigung des Aśoka für eine Untersuchung zur Ausbreitung der Religion eigentlich unergiebig und erschöpft sich im Grunde genommen auf die Feststellung, daß eine unbestimmbare Zahl von Anhängern (Mönche und Laien) die Lehre des Buddha oder auch das, was sie dafür hielten, im nordöstlichen Indien weiter tradierten, die dann einen starken Einfluß auf den dritten Maurya-Herrschern ausübte.

Die quantitative Erfassung der Buddhisten stellt ein weiteres Problem dar, wenn man absolute Zahlen liefern möchte, was vor allem dadurch erschwert wird, daß überhaupt keine Bevölkerungszahlen vorliegen. Somit kann man lediglich anhand der Häufigkeit archäologischer Zeugnisse des Buddhismus in einer bestimmten Region und evtl. vorhandenen Angaben über Insassen eines Klosters oder Quantitäten von Nahrungsmitteln Rückschlüsse auf die Anzahl von Mönchen und Nonnen sowie das sie umgebende Laien-Umfeld ziehen, aber zumeist schweigen sich die Quellen darüber aus. Die chinesischen Pilger (ab dem 5. Jahrhundert) geben dann zwar Zahlen für die von ihnen besuchten Stätten an, doch darf deren Richtigkeit nicht ohne weiteres als gesichert gelten.

Die Nennung von Vertretern der chinesischen Hochkultur ist der gegebene Anlaß, über den eklatanten Unterschied zwischen der Quellenlage in Ostasien im Vergleich mit der in Süd- und Südostasien zu reflektieren. In den letztgenannten Großregionen fehlt – zumindest für die frühe Zeit – ein solches Werk wie etwa das 547 n. Chr. entstandene *Luòyáng Qiélánjì* 洛陽伽藍記 des Yáng Xuàanzhī 楊衒之, eine Beschreibung der buddhistischen Tempel der chinesischen Hauptstadt, völlig. Obwohl eine solche Quelle für eine vergleichbare Stätte in Süd- oder Südostasien eine unschätzbare Fundgrube wäre, beklagt Lewis in seiner Studie über die Zeit der nördlichen und südlichen Dynastien Chinas, daß dieses Werk keinerlei Hinweise darauf gebe, was die Religion selbst für die Gläubigen bedeutete².

2 Lewis 2009, 112: “Although the *Record of the Buddhist Temples of Luoyang* shows how Buddhist

Quantifizierung bedeutet daher zumeist (falls nicht tatsächlich konkrete Zahlen genannt werden wie bei den chinesischen Pilgern) nichts anderes als der Nachweis der Existenz von Buddhisten an bestimmten Orten oder Regionen und darüber hinaus in vielen Fällen den ihrer dominierenden Stellung für einen gewissen Zeitraum. Da die verschiedenen Strömungen des Buddhismus in der Regel keinen Ausschließlichkeitsanspruch ihrer Lehren und insbesondere einer bestimmten religiösen Praxis vertraten, ließen sich damit der Glaube und vor allem die Verehrung von z. B. hinduistischen oder sonstigen einheimischen Gottheiten sich damit durchaus vereinbaren. Als Folge davon war es nicht ungewöhnlich, daß eine Reihe dieser Gottheiten sogar integraler Bestandteil der Kultpraxis der unter dem Oberbegriff „Buddhismus“ ausgeübten Religion sein konnten. Dies trifft zwar besonders ausgeprägt für die meisten Richtungen des Mahāyāna zu, aber auch im Theravāda können sie zumindest „assoziiert“ sein, was bedeutet, daß sie zwar nicht in die schriftlich fixierten Lehren aufgenommen wurden, aber in der Alltags- und Festkultur einen festen Platz einnahmen bzw. einnehmen. In gewisser Weise war in Südasien diese Koexistenz von buddhistischen und hinduistisch-tribalen Glaubens- und Kultpraktiken bzw. die Herausbildung synkretistischer Formen die Achillesferse des Buddhismus, der gewissermaßen durch ein Übergewicht hinduistischer Erscheinungsformen absorbiert werden konnte, wie einige späte inschriftliche Belege zeigen.

Die Situation ist also grundsätzlich anders als in Christentum und Isläm, wo andere Glaubensformen systematisch unterdrückt wurden und werden (sieht man im Isläm von der Tolerierung der sogenannten *ahl al-kitāb*, der „Schriftbesitzer“ ab), weil ihnen Heidentum bzw. Götzendienelei vorgeworfen wurden. Das bedeutet aber nicht unbedingt, daß bestimmte Glaubensvorstellungen und -praktiken völlig untergingen, sondern auf der Ebene der Volksreligion weiterleben konnten, jedoch dann immer ganz deutlich mit einem christianisierten oder islamisierten Vorzeichen. So sind wir z. B. über die Abnahme der Zahl koptischer (monophysitischer) Christen in Ägypten besonders seit dem 10. Jh. gut unterrichtet, die nicht zuletzt durch Steuerdruck, bessere Karrieremöglichkeiten und Übergriffe der muslimischen Obrigkeit verursacht wurden (Halm 2003, 135). Auch die Untersuchungen von Bulliet (1979, 102-104) kamen zu diesem Ergebnis. Dies wirft aber gleichzeitig deutlich ein Licht auf die anders geartete Quellenlage, weil hier (etwa aufgrund einer Geschichte der koptischen Patriarchen) eindeutig erkennbare Ursachen für einen Religionswechsel benannt werden.

Die vorliegende Untersuchung ist partiell auch eine Geschichte des Buddhismus in diesen Großregionen, die allerdings die weitere Entwicklung dieser Religion in Gebieten, in denen sie ab einem gewissen Zeitraum definitiv vorherrschend wurde, nicht weiterverfolgt. Dies trifft z. B. für Sri Lankā zu einem relativ frühen Zeitpunkt zu, in den Ländern Südostasiens wird die Entwicklung teilweise bis in das 15. Jh. fortgesetzt. In Südasien läßt sich nach einer Blütezeit gar eine negative Expansion bzw. dann kontinuierliche quantitative Abnahme feststellen. Dabei fällt auf, daß dort in der Zeit der Spätblüte Mahāyāna-Formen dominierten, während sich in Sri Lankā und Südostasien der Theravāda behaupten konnte (außerhalb dieser kulturell von Indien beeinflußten Regionen wie Hoch- und Ostasien sieht es genau umgekehrt aus, wobei einschränkend zu bemerken ist,

temple halls, gardens, and towers transformed the Chinese city-scape and how Buddhist festivals altered the calendar, it reveals nothing of what the religion meant to its devotees.”

dab Formen des Hīnayāna dort sowieso kaum missionarisch tätig waren, sieht man in der formativen Phase von den Dharmaguptakas ab).

Ausgangspunkt für die Studie in Südasien sind die Inschriften des Aśoka, die allerdings hauptsächlich von der Propagierung der buddhistischen Lehre durch Missionsbeamte berichten. Die Orte, an denen Felsedikte eingemeißelt oder Säuleninschriften aufgestellt wurden, sind von zweifachem Interesse. Zum einen bieten sie Vergleichsmöglichkeiten zu den Örtlichkeiten, an denen der historische Buddha gewirkt haben soll, zum anderen kann daraus abgelesen werden, ob sie in späterer Zeit für die Verbreitung des Buddhismus noch relevant waren. Zum Teil lassen sich aufgrund der Herrschaftsverhältnisse in bestimmten Regionen auch Aussagen treffen, warum Zeugnisse des Buddhismus während einiger Epochen spärlicher zu finden sind als in anderen Zeiträumen.

Ogleich sich der konkrete Verlauf der Ausbreitung des Buddhismus vor Aśoka kaum nachzeichnen lässt, sind die Könige Bimbisāra und Ajātasattu von Magadha, Zeitgenossen des historischen Buddha, zweifellos historische Gestalten, die wesentlich zur Expansion ihres Reiches beitragen. Aus archäologischen Funden und Textzeugnissen wird ersichtlich, daß die Zeit des Buddha und seiner Gemeinde keinesfalls mit dem Beginn der urbanen Entwicklung im Nordindien zusammenfiel, sondern vielmehr jener Phase entspricht, in der die städtische Kultur schon einen gewissen Grad an Entfaltung erreicht hatte und sich daher in erheblichem Maße von tribal organisierten Gesellschaften unterscheidet. So wird in den Texten, vornehmlich denen des *Suttapiṭaka*, stärker der Unterschied zwischen Armen und Reichen hervorgehoben, nicht etwa der geburtsmäßiger Hierarchien (*varṇa*), wobei die urbanen Gebiete wahrscheinlich die größte Anzahl unterschiedlicher Gesellschaftsschichten aufweisen. Zur gesellschaftlichen Elite gehörten neben den bereits aus vedischem Kontext bekannten Ständen der Brahmanen und Kṣatriyas auch der *gahapati* (Landbesitzer mit dem Spezialfall des brahmanischen *gahapati*), der *setthi* (Kaufmann, Händler, Geldverleiher) und der *rājan*, was häufig als „König“ übersetzt wird, aber zunächst nur den politischen Führer meint (Bailey/Mabbett 2003, 46-48). Grob gesprochen sind die *gahapatis* Vertreter der dörflichen und die *setthis* die der urbanen Elite, wobei letztere aber zumeist ebenfalls über Landbesitz verfügen. Das urbane Leben stand nun in diametralem Gegensatz zur Lebensführung eines Asketenordens wie dem vom Buddha gegründeten. Dennoch gibt es zumindest bei Teilen des Ordens keine Berührungsängste mit Vertretern dieser Elite, seien es reiche Kaufleute oder auch Kurtisanen oder gar die Könige der neu entstandenen zentralisierten Reiche von Magadha und Kosala. Zum einen könnte der Buddha der Lebenseinstellung der neuen Eliten positiv gegenüber gestanden haben, weil diese ihre Stellung dem eigenen Bemühen verdanken und nicht ihrer Herkunft, so wie man auch auf dem buddhistischen Erlösungsweg nur aus eigener Kraft voranschreiten kann, zum anderen hätte ein Bettelorden nicht überleben können, wenn man jeglichen Kontakt zur Gesellschaft abgebrochen und das gesellschaftliche Umfeld keinen Überschuß zur Versorgung der Mönche produziert hätte.

Das führte zur Aufstellung eines theoretischen Modells, nach dem man eigentlich von drei „Buddhismen“ sprechen müsse, wenn man jeweils die in bestimmten Texten oder Praktiken im Vordergrund stehenden Schwerpunkte in Betracht zieht: 1. der weltabgewandte, außerhalb der Gesellschaft stehende Orden, der sich ausschließlich dem Erlösungsziel widmet; 2. die institutionalisierte Religion eines organisierten Mönchtums, zu dessen Hauptaufgabengebiet die Verkündung der Lehre und die Seelsorge und die Propagierung ethischer

Regeln gehört; 3. der volksreligiöse Buddhismus, bei dem soteriologische Vorstellungen und ethische Lehren so gut wie keine Rolle spielen, sondern statt dessen Rituale, Reliquienverehrung (Stūpa-Kult), Heilung, Wahrsagen u. a. im Vordergrund stehen. In der Praxis waren dies aber nur drei Aspekte, die von unterschiedlichen Mitgliedern der lokalen Saṅghas (Mönchsgemeinden) wahrscheinlich nach ihrer persönlichen Neigung vertreten wurden.

Diese Aspekte spiegeln sich in den Lebensbereichen der Mönche wider, der nicht einfach der Wald oder die Stadt war, sondern beides. Von Bailey und Mabbett (2003, 86) wurde herausgearbeitet, daß die Mönche des frühen Buddhismus 1) sich zeitweise in großen Vorstädten aufhielten, um Almosen zu sammeln; 2) von einer Stadt zur nächsten reisten, häufig auf großen Handelsstraßen; 3) eine Zeitlang in Dörfern zubrachten; 4) sich in Klöstern (*vihāra*) aufhielten, die in den Außenbezirken von Dörfern und großen Städten liegen; und 5) in unbewohnten Gebieten wie Bergen und Dschungeln wandern. Daraus erhellte, daß für den buddhistischen Mönch der Kontrast zwischen bewohnt (Dorf, Stadt) und unbewohnt (Berge, Wald) ein geographischer war und kein ideologischer wie in den *Brāhmaṇa*-Texten der spätvedischen Zeit. Diese geographische Mittlerposition findet in der Lage der Klöster in Randbezirken ihren Ausdruck, wo sie auch aufgrund des archäologischen Befundes zumindest in der Frühzeit keine politische oder ökonomische Rolle spielten.

Zum Erfolg des buddhistischen Mönchordens hat allem Anschein nach die rasche Expansion der Königreiche auch in neue, bisher vom „brahmanischen“ Wertesystem allenfalls marginal beeinflußte Gebiete beigetragen, weil dadurch die politische Herrschaft auf Gemeinschaften ausgedehnt wurden, die kulturell wenig mit dem Kermland gemein hatten und den brahmanischen Vorstellungen und Ritualen fremd gegenüberstanden. Von diesem Ausgangspunkt aus stellen die Autoren die These auf, daß zur Angleichung derart verschiedener Gesellschaftsgruppen ein neues kulturelles Bindemittel erforderlich war, das sowohl gegenüber der vorherrschenden Kultur wie auch den untergeordneten Gemeinschaften eine neutrale Position einnahm. Daraus resultierte, daß die religiöse Persönlichkeit, d. h. der buddhistische Mönch, der als *bhikkhu* (religiöser Bettler), *muni* (Weiser) oder bisweilen sogar als Brahmane (*brāhmaṇa*) bezeichnet wurde, als Mittler zwischen der urbanen Gesellschaft und den abgelegenen lokalen Kulturen wirkte, auch wenn dies gar nicht in seiner Absicht lag. Denn ob sie wollten oder nicht, die Laienanhänger sahen in den Mönchen Quellen spiritueller Energie, die sich zu einem späteren Zeitpunkt in Klöstern ansiedelten und als Berater, Priester und Lehrer dienten, womit der Orden auf lange Sicht gesehen zu einer gesellschaftlichen Institution wurde, eine Entwicklung, für die bereits im Vinaya die Weichen gestellt wurden und sich im 3. und 2. Jh. v. Chr. beredete Zeugnisse in Form von Klöstern, Stūpas und Inschriften finden lassen.

Anders als die brahmanische Konkurrenz, bei der das Kastendenken (*varṇa*), der rituelle Status und die archaische Sprache eher hemmend wirkten, standen bei den Buddhisten nicht die Götter bestimmter Gemeinschaften im Vordergrund, sondern unpersönliche Prinzipien. Sie wurden sowohl von Königen als auch von Bauern mit Respekt betrachtet. Aus den aus den Quellen ablesbaren Ergebnissen scheint daher der Schluß gerechtfertigt, daß die Könige der expandierenden Staaten sich durch eine neue und universelle Ideologie zu legitimieren suchten, der alle Gesellschaftsschichten zustimmen konnten. Bailey and Mabbett haben mit Nachdruck und zu Recht darauf hingewiesen, daß der Wanderasket und der in der Gesellschaft wirkende Mönch nicht zwei verschiedenen Institutionen angehören, sondern diese beiden Aspekte sogar in einer Person zusammenfallen können. Denn die Grundbezie-

hung zwischen Mönchen und Laienanhängern besteht in der Speisung der ersteren und dem Almosensammeln; zum anderen wird in den Texten häufig thematisiert, daß die Laien Anstoß am Verhalten von Mönchen nehmen, so daß der Buddha gezwungen war, Verhaltensregeln auszusprechen.

Da die Texte des Pāli-Kanons zu recht unterschiedlichen Zeiten entstanden sind, lassen sich aus ihnen ganz verschiedene Einstellungen zur Gesellschaft ablesen. Der *Suttanipāta* z. B. vermittelt das Bild des Mönches als Wanderasket, der an weltlichen Dingen nicht interessiert ist. Der Mönch soll unabhängig (*anissito*) sein und nicht von anderen gelehrt werden (*Suttanipāta* 364), er soll nicht in die Angelegenheiten des gemeinen Volkes (*puthujjana*) verstrickt werden. In den *Vinaya*-Texten, d. h. den Ordensregeln, sind die Mönche jedoch ständig mit den Angelegenheiten der Laien beschäftigt. Weiterhin soll sich ein *bhikkhu* auch nicht mit Beschwörungen, Traumdeutung, Wahrsagen und Astrologie beschäftigen, was aber tatsächlich häufig vorkam und bis heute noch praktiziert wird. Solche Vorschriften dienten nicht zuletzt auch als Abgrenzung zu anderen, nichtbuddhistischen heiligen Männern. Eine leicht veränderte Darstellung findet sich jedoch im *Dhammapada*, wo Mönche sowohl als nicht in weltliche Angelegenheiten verstrickte Personen als auch als Vermittler in weltlichen Dingen beschrieben sind. In diesem Zusammenhang wird die Frage relevant, wie eine religiöse Vorstellung, in der der Begriff *dukkha* eine zentrale Rolle spielt, für Laien attraktiv sein konnte. Zwar bedeutet das Wort nicht einfach nur „Leiden“, sondern auch Unbeständigkeit und Unsicherheit und somit primär, daß jede Existenz nicht von Dauer ist (*anicca*), sondern ständig Wandel unterworfen. Die bisherige Überbetonung von „Leiden“ – darauf weisen Bailey und Mabbett (2003, 31-32) deutlich hin – wurde von vielen in Zusammenhang mit dem angeblichen negativen Umbruch der Gesellschaft gebracht, obwohl vieles dafür spricht, daß die Epoche, in der der Buddha lebte, eher von wirtschaftlichem Erfolg und Reichtum geprägt war, wenn auch nicht für alle Gesellschaftsschichten in gleichem Maße. Es wird in Erwägung gezogen, daß erst dadurch eine Sensibilität für die Unbeständigkeit des Lebens entstand. Um dieser zu entgehen, wurde der *dhamma*, die buddhistische Religion als Weg zur Befreiung, gelehrt. Mit diesem Begriff wird in erster Linie der religiöse Weg des Mönches in Verbindung gebracht, aber für den Laien hat *dhamma* auch eine diesseitige Konnotation. So heißt es in *Dhammapada* 168-169, daß derjenige, der den *dhamma* folgt (*dhammacāri*), in dieser Welt wie auch im Jenseits (*paramhi*) in Zufriedenheit (*sukha*, das Gegenteil von *dukkha*) ruht. Diese Haltung findet sich auch in einigen der Fels- sowie der Separat-Edikte Asokas widergespiegelt; in letzteren wird ausdrücklich Bezug auf die Grenzvölker genommen, die dem *dhamma* folgen sollen, um dadurch diese Welt und die jenseitige zu erlangen.

Territorial wird unter Südasien der gesamte indische Subkontinent unter Einschluß von Śrī Laṅkā und Afghanistan berücksichtigt, unter Südostasien sowohl das festländische als auch das insulare Gebiet, wobei Vietnam nur eingeschränkt berücksichtigt wird, da der Buddhismus dieses Landes sehr stark von China beeinflußt wurde, sich aber andererseits auf dem Territorium des heutigen Staates im Süden in der Vergangenheit politische Einheiten der Khmer und Cham existierten.