

## EINLEITUNG

### 1. DER KANONISCHE VINAYATEXT

„Am Anfang“ des Pāli-Kanons „steht der Vinaya (piṭaka), das Rechtsbuch des Sangha, bestehend aus Vibhaṅga mit dem Disziplinarrecht des Ordens, nämlich Beichtformular (Pātimokkha) mit Kommentar, aus Khandhaka mit dem Verfahrensrecht, dessen Kern Formulare für das Gemeindeleben (Kammavācā) bilden, und dem Parivāra, einem Anhang.“<sup>1</sup>

Der Vinaya wurde bis zu seiner schriftlichen Fixierung, die nach Auskunft der ceylonesischen Chroniken während der Regierungszeit des Königs Vattagāmanī Abhaya (89–77 v. Chr.) auf Ceylon erfolgte, mündlich tradiert.<sup>2</sup> Er reicht mit seinen ältesten Textschichten jedoch in eine sehr viel frühere Zeit zurück.<sup>3</sup> Somit stellt der uns heute vorliegende Vinaya ein über Jahrhunderte gewachsenes Werk dar.

Als ältester Bestandteil wird gemeinhin das Pātimokkha angesehen, das „Beichtformular“, das die Verhaltensregeln für Mönche bzw. für Nonnen enthält.<sup>4</sup> Es bildet den Kern des Suttavibhaṅga. Zu jeder Pātimokkha-Regel gibt es einen alten Kommentar, in dem fast alle Wörter der jeweiligen Regel erklärt sind. Zahlreichen Regeln ist zudem eine Kasuistik beigegeben, in der die Anwendung der Vorschrift erläutert wird. Diese Kasuistik ist nach Ansicht von Rhys Davids und Oldenberg jünger als der Wortkommentar.<sup>5</sup> Daß beide später anzusetzen sind als das Pātimokkha, haben bereits Oldenberg, Rhys Davids und Schlingloff durch Aufzeigen von Widersprüchen zum Pātimokkha nachweisen können.<sup>6</sup> Die einleitenden Geschichten, die den Regeln vorangehen und in denen berichtet wird, aus welchem Anlaß eine Verordnung erlassen wurde, bilden nach Oldenberg den jüngsten Teil des Suttavibhaṅga.<sup>7</sup> Die Abfassung der Khandhakas – Mahā- und Cullavagga (ausgenommen Kapitel elf und zwölf) – erfolgte nach Oldenberg zum gleichen Zeitpunkt wie die Endredaktion des Suttavibhaṅga, da sie im Aufbau weitgehend mit diesem übereinstimmen.<sup>8</sup> Die „Formulare“ (*kammavācā*), die den Kern von Mahā- und Cullavagga bilden, rechnen Rhys Davids und Oldenberg teilweise dieser Periode, teilweise einer sehr viel früheren Zeit zu.<sup>9</sup> Die beiden letzten Kapitel des Cullavagga (elf und zwölf), in denen die Konzile behandelt werden, gehören nach Rhys Davids und Oldenberg nicht zum ursprünglichen Textbestand.<sup>10</sup> Als Hauptargument wird angeführt, daß die Sachverhalte, die die zehn Streitpunkte beim Konzil von Vesālī bilden (ausgenommen Punkt zehn: Annahme von Gold und Silber durch Mönche) nicht im Suttavibhaṅga und in den Khandhakas (ausgenommen Kapitel elf und zwölf des Cullavagga) enthalten seien. Rhys Davids und Oldenberg gehen daher

1 H. Bechert, in: EinfIInd, § 53.

2 Dīp 20.20–21 = Mhv 33.100–101; vgl. Geiger, Culture, S. 68, § 65; H. Bechert, in: EinfIInd, § 53.

3 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XIV, XXIII; H. Oldenberg, Vin I, S. XVI–XIX, XXXVII ff.

4 H. Bechert, in: EinfIInd, § 52; E. Lamotte, HBI, S. 195 ff.

5 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XIX.

6 H. Oldenberg, Vin I, S. XVII ff.; T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XIV ff.; D. Schlingloff, „Zur Interpretation des Prātimokṣasūtra“, ZDMG 113 (1964), S. 536–551.

7 H. Oldenberg, Vin I, S. XXI f.

8 H. Oldenberg, Vin I, S. XXII f.

9 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XIX f.

10 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XXI ff.

davon aus, daß Suttavibhaṅga und Khandhakas (ausgenommen Kapitel elf und zwölf des Cullavagga) bereits abgeschlossen waren, als das Konzil von Vesālī stattfand.<sup>11</sup>

Außer für Punkt zehn der beim Konzil von Vesālī behandelten Praktiken trifft diese Behauptung von Rhys Davids und Oldenberg auch für Punkt vier nicht zu. Der vierte Streitpunkt, der die „Wohnbezirks-Praxis“ (*āvāsakappa*) betrifft, wird in Mahāvagga II 11 (Vin I 108,26–36; vgl. A 3) behandelt. Diese Textstelle kann im Zusammenhang mit den Streitpunkten beim Konzil von Vesālī sekundär in den Vinaya eingefügt worden sein. Daraus folgt jedoch, daß der zu diesem Zeitpunkt existierende Vinaya noch nicht abgeschlossen war. Eine absolute Datierung des Vinaya auf dieser Grundlage, wie sie noch von Rhys Davids und Oldenberg vorgeschlagen wurde<sup>12</sup>, ist demnach nicht möglich. In dieser Hinsicht sind die Untersuchungen Rhys Davids und Oldenbergs durch die Arbeiten von Frauwallner und Lamotte überholt.<sup>13</sup>

Der Parivāra gilt gemeinhin als der jüngste Teil des Vinaya.<sup>14</sup> Rhys Davids, Oldenberg und Lamotte nahmen an, daß er von einem ceylonischen Mönch verfaßt worden sei.<sup>15</sup> Nach Norman beruht diese Annahme auf der Tatsache „that the Parivāra refers several times to Ceylon and includes a list of elders of whom the last can be dated to the first century A. D. (Vin V 3 49).“<sup>16</sup> Wie Norman weiter ausführt, sind diese Argumente nicht stichhaltig:

„Jayawickrama, however, considers these passages to be interpolations (p. 107). Buddhaghosa makes no reference either to Ceylon or the later theras in the list, but merely states (Sp 1304) that the verses beginning *Upāli Dāsako ca* were added by *porāṇakehi mahātherehi*.“<sup>17</sup>

I. B. Horner bemerkt in der Einleitung zu ihrer Parivāra-Übersetzung, daß weder die Herkunft des Autors noch der Ort der Abfassung des Parivāra sicher festgestellt werden können.<sup>18</sup> Die Frage, ob der Parivāra in Ceylon entstanden ist, bleibt demnach offen.

In der uns heute vorliegenden Form umfaßt der Parivāra neunzehn Kapitel. Am Ende des vierzehnten Kapitels steht *parivāraṃ niṭṭhitaṃ*, „das Parivāra ist beendet“, am Ende des neunzehnten Kapitels *parivāro niṭṭhito*, „der Parivāra ist beendet“. Aus diesem Grund nimmt Horner an, daß der Parivāra ursprünglich nur vierzehn Kapitel umfaßte und später erweitert wurde.<sup>19</sup> Träfe diese Vermutung zu, so könnte der im Kolophon nach Kapitel neunzehn genannte Dīpa oder Dīpanāma höchstens als Autor oder Kompilator der letzten fünf Kapitel betrachtet werden.<sup>20</sup>

11 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XXIII; H. Oldenberg, Vin I, S. XXXVII f.

12 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XXIII.

13 E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956 (SOR 8), S. 41; E. Lamotte, HBI, S. 181 ff.

14 I. B. Horner, BD VI, S. IX ff.; Norman, S. 26 f.

15 T. W. Rhys Davids, H. Oldenberg, VinTexts I, S. XXIII f.; H. Oldenberg, Vin I, S. XIX Anm. 2; E. Lamotte, HBI, S. 184; diesen folgt auch Grāfe (1974), S. XV.

16 K. R. Norman, „The role of Pāli in early Sinhalese Buddhism“, in: Bechert, BCSRS, S. 33 f.

17 K. R. Norman, ebd.

18 I. B. Horner, BD VI, S. XXII.

19 I. B. Horner, BD VI, S. XIII, XXVIII.

20 I. B. Horner, BD VI, S. XII, weist allerdings darauf hin, daß im Kolophon lediglich steht, Dīpa bzw. Dīpanāma habe das Werk geschrieben (*likhāpesi*), nicht aber, daß er es verfaßt bzw. zusammengestellt habe. Siehe auch O. v. Hinüber, „Das buddhistische Recht und die Phonetik des Pāli. Ein Abschnitt aus der Samantapāsādikā über die Vermeidung von Aussprache Fehlern in Kammavācās“, *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14 (1987), S. 101 f.

Beim jetzigen Stand der Forschung ist es nicht möglich, eine zuverlässige Angabe über die tatsächliche Entstehungszeit des Vinaya zu machen. *Terminus ante quem* bildet der Kommentar Buddhaghosas, die in der ersten Hälfte des 5. Jh. s.n. Chr. verfaßte Samantapāsādikā (vgl. B. Einl. 1). Tatsächlich dürfte der Vinaya jedoch sehr viel älter sein.

## 2. RECHTSNORMEN DES BUDDHISTISCHEN ORDENS

Der Vinaya ist das Rechtsbuch der buddhistischen „Gemeinde“ (*saṅgha*). Die buddhistische Gemeinde in ihrer Gesamtheit setzt sich aus „Mönchen“ (*bhikkhu*), „Nonnen“ (*bhikkhunī*), „Laienanhängern“ (*upāsaka*) und „Laienanhängerinnen“ (*upāsikā*) zusammen.<sup>21</sup>

Die Aufnahme in die Gemeinschaft der buddhistischen Laienanhänger erfolgt in den Theravāda-Ländern im allgemeinen durch das Aussprechen der dreifachen Zufluchtsformel, nämlich „ich nehme Zuflucht zum Erhabenen, zur Lehre und zur Mönchsgemeinde“.<sup>22</sup> Der Laie ist jedoch nicht dem buddhistischen Ordensrecht (Vinaya) unterworfen, das nur für Mönche und Nonnen gilt. Ihm werden lediglich bestimmte Verhaltensweisen nahegelegt,<sup>23</sup> bei deren Nicht-Beachtung aber keine Sanktionen vorgesehen sind. Er kann daher auch nicht formell aus der buddhistischen Gesamtgemeinde ausgeschlossen werden.<sup>24</sup>

Ganz anders verhält es sich bei Mönchen und Nonnen. Sie sind im „Mönchs-“ (*bhikkhusaṅgha*) bzw. „Nonnen-Orden“ (*bhikkhunīsaṅgha*) zusammengeschlossen, haben die im kanonischen Ordensrecht (Vinaya) niedergelegten Regeln zu befolgen und können bei Verstoß gegen bestimmte dieser Regeln für immer oder zeitweilig aus dem Orden ausgeschlossen werden.<sup>25</sup>

Die Aufnahme in den buddhistischen Mönchsorden erfolgt in zwei Schritten: der „niederer Ordination“ (*pabbajjā*), die ab dem 15. Lebensjahr (gerechnet vom Zeitpunkt der Empfängnis an) durchgeführt (Mv I 50.1 = Vin I 79,5–6), und der „höheren Ordination“ (*upasampadā*), die frühestens ab dem 20. Lebensjahr vorgenommen werden kann (Mv I 49.6 = Vin I 78,30–32; Mv I 75.1 = Vin I 93,22–23; Pāc 65 = Vin IV 130,15–17).<sup>26</sup>

21 E. Lamotte, HBI, S. 59.

22 In den kanonischen Texten lautet die Formel: *bhagavantam saraṇam gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṅghaṃ ca* (Mv I 22.10 = Vin I 37,35–38). Anstelle von *bhagavantam* kann es auch *bhavantaṃ Gotamaṃ* heißen, vgl. I. B. Horner, BD IV, S. IX. Heute benutzen die Laien in den Theravāda-Ländern dieselbe Formel wie die Novizen (*sāmaṇera*, s. A Anm. 27), vgl. hierzu: *Piruvānā pot vahansē noho purātana sanna sahita maha pirit pota*, hrsg. Vatuvattē Pemānanda, Kolāmba 1957, S. 1.

23 Die Laien sollen z. B. bestimmte Berufe meiden wie Handel mit Waffen, mit Alkoholika und Giften, sie sollen kein Lebewesen absichtlich töten, nicht stehlen usw.; vgl. die Liste bei Oldenberg, Buddha, S. 390.

24 Vgl. die ausführliche Behandlung des Verhältnisses der Laien zum Orden (*saṅgha*) bei Oldenberg, Buddha, S. 390 ff.

25 Der Verstoß gegen die vier Pārājikas (Vin III 1–109): 1. Zölibat, 2. Nicht-Gegebenes nicht zu nehmen, 3. kein Lebewesen absichtlich zu töten und 4. sich nicht der nicht vorhandenen eigenen Wunderkräfte rühmen, führt zum unwiderruflichen Ausschluß aus dem Orden. Der ausgeschlossene Mönch bzw. die ausgeschlossene Nonne kann von keiner anderen örtlichen Gemeinde mehr „ordiniert werden“ (*upasampādeti*).

Drei Vergehen führen zum zeitweiligen Ausschluß aus dem Orden: 1. das „Nicht-Sehen“ (*adassana*) eines Vergehens, 2. das „Nicht-Bereuen“ (*appatikamma*) eines Vergehens und 3. das „Nicht-Aufgeben“ (*appaṭimissagga*) einer falschen Ansicht. Der (die) suspendierte Mönch (Nonne) kann von der örtlichen Gemeinde (*saṅgha*), die die „Suspension“ (*ukkhepana*) bewirkt hat, wieder „restituiert“ werden (*osāreti*), wenn er (sie) sein (ihr) „Vergehen“ (*āpatti*) einsieht, bereut bzw. die falsche Ansicht aufgibt (vgl. A 10.4). Er (sie) kann aber auch von einer anderen örtlichen Gemeinde (*saṅgha*) als nicht-suspendiert betrachtet werden, wenn diese Gemeinschaft dieselbe Rechtsauffassung vertritt wie der (die) anderswo suspendierte Mönch (Nonne), (vgl. A 8.7.1).

26 E. Lamotte, HBI, S. 61.

Bei der Pabbajjā, wörtlich „dem Hinausgehen (vom Hause in die Hauslosigkeit)“, die in der Sekundärliteratur häufig als „niedere Weihe“ oder „niedere Ordination“ bezeichnet wird, läßt sich der Anwärter Haar und Bart scheren, legt die gelben „Mönchsgewänder“ (*cīvara*) an und spricht dreimal die dreifache Zufluchtsformel „ich nehme Zuflucht zum Buddha, ich nehme Zuflucht zur Lehre, ich nehme Zuflucht zur Gemeinde“.<sup>27</sup> Er erhält damit den Status eines „Novizen“ (*sāmaṇera*) und hat zehn Regeln zu befolgen.<sup>28</sup> Bei Verstoß gegen diese Regeln kann ihm die „höhere Ordination“ (*upasampadā*) verweigert werden, d. h. er wird aus dem Orden ausgeschlossen (*nāseti*).<sup>29</sup>

Mit der *Upasampadā*, der „höheren Weihe“ oder „höheren Ordination“, wird der Novize – rechtlich gesehen – zum vollwertigen Mitglied des buddhistischen Mönchsordens, nämlich zum „Mönch“ (*bhikkhu*). Die *Upasampadā* erfolgt nach bestimmten im „Korb der Ordenszucht“ (Vinayaṭṭhaka) festgelegten Normen: Der Novize muß sich einen „Lehrer“ (*upajjhāya*) suchen und sich mit „Mönchsgewändern“ (*cīvara*) und einer „Bettelschale“ (*patta*) versehen. Erst dann kann er eine örtliche Mönchsgemeinde um die Aufnahme in den Orden bitten (Mv I 76.3 = Vin I 94,6–9). Die gewöhnlich aus mindestens zehn Mönchen bestehende Gemeinde (Mv I 31.2 = Vin I 58,36–59,1)<sup>30</sup> „ordiniert“ (*upasampādeti*) den Novizen in einer „Rechtshandlung“ (*kamma*), die aus Antrag (*ñatti*), dreimaliger „Darlegung“ (*anussāvanā*, *kammavācā*) und Beschluß der Gemeinde besteht, d. h. in einem *Ñatticatutthakamma*.<sup>31</sup>

Die Ordensgemeinde, die diese Rechtshandlung durchführt, ist nicht der „Orden der vier Himmelsrichtungen“ (*cātuddisa saṅgha*), d. h. die alle buddhistischen Mönche umfassende Gemeinde, sondern eine einzelne, an einem Ort gebildete Mönchsgemeinde. Der kleinste Saṅgha in dem für die buddhistischen Rechtsregeln definierten Sinn besteht aus vier Mönchen bzw. vier Nonnen (Mv IX 4.1 = Vin I 319,24–37). Weder „Laien“ (*upāsaka*, *upāsikā*) noch „Novizen“ (*sāmaṇera*, *sāmaṇerī*) können an Rechtshandlungen des Ordens teilnehmen (Mv IX 4.2–5 = Vin I 320,2–32).

Wichtige Angelegenheiten des buddhistischen Ordens, z. B. die oben beschriebene *Upasampadā* oder die halbmonatlich stattfindende buddhistische „Beichtfeier“

27 Die Formel lautet: *buddhaṃ saraṇaṃ gacchāmi, dhammaṃ saraṇaṃ gacchāmi, saṅghaṃ saraṇaṃ gacchāmi* (Mv I 12.4 = Vin I 22,15–20; Mv I 54.3 = Vin I 82,25–30). Auf den Unterschied zwischen der in den alten Texten für Laien und Novizen überlieferten Formel weist I. B. Horner, BD IV, S. IX, hin. Die für die Novizen vorgesehene Formel wird heute auch von Laien (*upāsaka*, *upāsikā*) gebraucht (vgl. A Anm. 22); zur Pabbajjā siehe auch E. Lamotte, HBI, S. 61.

28 1. nicht wesentlich töten, 2. nicht stehlen, 3. Keuschheit, 4. nicht lügen, 5. keine alkoholischen Getränke zu sich nehmen, 6. nicht zur falschen Zeit (d. h. nach Mittag) essen, 7. keine Darbietungen wie Tänze, Schauspiele usw. besuchen, 8. keine Girlanden, Düfte usw. verwenden, 9. nicht in hohen und breiten Betten schlafen und 10. kein Gold und Silber annehmen (Mv I 56.1 = Vin I 83,29–84,4).

29 Z. B. Mv I 60.1 = Vin I 85,15–26; vgl. auch Horner, BD IV, S. XII.

30 „In allen Randgebieten“ (*sabbapaccantimesu janapadesu*) ist die „Ordination“ (*upasampadā*) durch eine Gruppe von fünf Mönchen erlaubt, allerdings muß der fünfte Mönch ein „Vinaya-Experte“ (*vinayadhara*) sein (Mv V 13.11 = Vin I 197,18–20).

31 E. Lamotte, HBI, S. 61 f. Der Pāli-Vinaya enthält verschiedene „Formulare“ (*kammavācā*) für die *Upasampadā*. Nachdem der Buddha ursprünglich mit der Formel *ehi bhikkhu* Mönche ordinierte (Mv I 24.4 = Vin I 43,4), erlaubte er den Mönchen, Pabbajjā und *Upasampadā* selbst zu erteilen, und zwar mittels der dreifachen Zufluchtnahme (*tīhi saraṇagamanehi*, Mv I 12,3–4 = Vin I 22,8–23). Diese Form der *Upasampadā* wurde später aufgehoben; an ihrer statt wurde die Ordination mittels eines *Ñatticatutthakamma* eingeführt (Mv I 28,3 = Vin I 56,1–9). Der Vinaya enthält insgesamt drei Formulare für die *Upasampadā* in einem *Ñatticatutthakamma* (Mv I 28,4–6 = Vin I 56,10–32; Mv I 29,3–4 = Vin I 57,9–25; Mv I 76,8–12 = Vin I 95,16–34). Das Nachfolgende ist jeweils ausführlicher als das Vorangehende. Das letzte dieser drei wird auch heute noch für die *Upasampadā* verwendet.

(*uposatha*), die Zeremonie des „Einander-Einladens“ (*pavāraṇā*) usw. werden als Rechtshandlungen (*kamma*, *saṅghakamma*, *vinayakamma*) angesehen und müssen von einem solchen, im engeren Sinn definierten Sangha durchgeführt werden.<sup>32</sup> Die geforderte Mindestzahl an Mönchen, aus denen sich ein solcher Sangha zusammensetzt, ist für die verschiedenen Rechtshandlungen unterschiedlich. So kann z. B. die buddhistische Beichtfeier von einem vierköpfigen, die Zeremonie des „Einander-Einladens“ (*pavāraṇā*) von einem fünfköpfigen, die Upasampadā erst von einem zehnköpfigen Sangha durchgeführt werden, während man für die „Rehabilitation“ (*abbhāna*) eines Mönchs sogar einen aus zwanzig Mönchen bestehenden Sangha benötigt (Mv IX 4.1 = Vin I 319,24–37).

Voraussetzung für die Gültigkeit einer Rechtshandlung ist, daß sie von einem „vollzähligen“ (*samagga*) Sangha durchgeführt wird. Die Vornahme des Kamma durch einen „nicht vollzähligen“ (*vagga*) Sangha bewirkt automatisch, daß die Rechtshandlung nicht rechtswirksam ist (Mv IX 3.5 = Vin I 318,9–20). Um die „Vollzähligkeit“ (*sāmaggī*) einer örtlichen Gemeinde überprüfen zu können, muß sie von anderen, in der Umgegend angesiedelten Gemeinden abgegrenzt werden, d. h. das Gebiet, in dem ein Sangha als vollzählig gilt, muß definiert werden.<sup>33</sup>

### 3. DEFINITION DER SĪMĀ

Das Gebiet, in dem ein Sangha als „vollzählig“ (*samagga*) gilt, wird in der ältesten Textschicht des kanonischen Ordensrechts (Vinaya) als „ein Wohnbezirk“ (*ekāvāsa*) bezeichnet. Ein Āvāsa ist der Bezirk, in dem ein oder mehrere Mönche die drei Monate der „Regenzeit“ (*vassa*) verbringen, ursprünglich die einzige Zeit des Jahres, in der die Mönche sesshaft waren.<sup>34</sup>

Die Āvāsas, zum großen Teil von Laien gestiftet, waren je nach Vermögen der Stifter unterschiedlich groß und verschieden ausgestattet. Es handelte sich also nicht um einheitlich definierte Gebiete (vgl. A Einl. 8). Um eine sichere Überprüfung der „Vollzähligkeit“ (*sāmaggī*) eines Sangha zu gewährleisten, wurde daher anlässlich der Durchführung der buddhistischen „Beichtfeier“ (*uposatha*) die Anordnung erlassen, einen Āvāsa durch das Festlegen einer „Grenze“ (*sīmā*) exakt zu definieren (vgl. A 1).

Die in diesem Zusammenhang getroffene Entscheidung, daß einzig die Sīmā (nicht mehr der Āvāsa) den Maßstab für die Vollzähligkeit des Sangha bilde, gilt *per analogiam* auch für die Durchführung aller anderen „Rechtshandlungen“ (*kamma*) des Sangha.<sup>35</sup> Der neue Rechtsbegriff *sīmā* tritt also neben den älteren Begriff *āvāsa*. Mit Einführung des Sīmā-Begriffs wurden auch Anordnungen erlassen, die regeln, wie eine solche Sīmā festzulegen ist. Diese sind im Uposathakkhandhaka, dem zweiten Kapitel des Mahāvagga, überliefert (Mv II 6–7.2, 12.1–13.2 = Vin I 106,1–35, 109,1–111,22) und bilden bis auf den heutigen Tag die Grundlage

32 Dutt, EBM (1960), S. 122, bietet einen Überblick über eine Anzahl verschiedener Rechtshandlungen (*kamma*).

33 Das erste Kapitel des Mahāvagga, in dem die Regeln für die Upasampadā enthalten sind, ist nach Ansicht von H. Bechert erst später dem Uposathakkhandhaka vorangestellt worden, mit dem ursprünglich der Mahāvagga begann, siehe H. Bechert, „The Beginnings of Buddhist Literature: An Examination of a Recent Theory“, *Lex et Litterae: Essays on Ancient Indian Law and Literature in Honour of Oscar Botto* (im Druck).

34 Cv VI 11.3 = Vin II 167,30–31.

35 Siehe Bechert, Schismenedikt, S. 22.

für die „Sīmā-Festlegung“ (*sīmāsammuti*) der Theravādin. Da die Sīmā Grundlage für die Feststellung der Vollzähligkeit eines Sangha und die Vollzähligkeit wiederum Voraussetzung für die Rechtswirksamkeit einer vom Sangha durchgeführten Rechtshandlung ist, bewirkt ein Fehler beim Festlegen der Sīmā letztlich die Ungültigkeit des durchgeführten Kamma (vgl. P XIX 1.5 = Vin V 221,5–11; A 11.2). Besonders gravierend ist dies im Falle der „Ordination“ (*upasampadā*), da nur die ununterbrochene Ordinationstradition den Fortbestand des buddhistischen „Ordens“ (*saṅgha*) sichert. Wenn es keine zehn – oder in Grenzgebieten (*paccantima janapada*) keine fünf<sup>36</sup> – gültig ordinierten Mönche mehr gibt, so kann kein neuer Mönch ordiniert werden, und der Orden stirbt aus.<sup>37</sup>

Die Bedeutung der Sīmā für die Rechtsgültigkeit der Kamma jedes einzelnen Sangha hatte zur Folge, daß die Sīmā-Regeln im Lauf der Zeit weiter entwickelt und genauer ausgeführt wurden. Eine spätere Entwicklungsstufe ist uns in Buddhaghosas Samantapāsādikā überliefert (vgl. Teil B der vorliegenden Arbeit). Die ursprünglich einfache Regelung der Sīmā-Festlegung, wie sie im Vinayaṭṭhaka tradiert ist, wird hier bereits durch eine komplizierte Regelung ersetzt. Mit den zusätzlichen, in den Subkommentaren zum Vinaya – Vajirabuddhiṭṭikā von Vajirabuddhi (frühestens 8. Jh. n. Chr.), Sāratthadīpanī von Sāriputta (12. Jh. n. Chr.) und Vimativinodanīṭṭikā von Coḷiya Kassapa (12./13. Jh. n. Chr.; vgl. B Einl. 4) – enthaltenen Regelungen steigerte sich die Zahl der Deutungsmöglichkeiten. Abweichungen von den in der Kommentarliteratur – Samantapāsādikā und Kaṅkhāvitaranī – enthaltenen Vorschriften mußten begründet und durch Rückgriffe auf den Vinaya gerechtfertigt werden. Entsprechend entstand vor allem in Birma und Ceylon eine umfangreiche Sīmā-Literatur, die in Pāli oder in birmanischer bzw. singhalesischer Sprache abgefaßt ist.

#### 4. GESCHICHTE DER FORSCHUNG

Obwohl die Regeln für die Sīmā, wie einleitend ausgeführt, von größter Bedeutung sind, liegt bis heute keine Monographie oder sonstige ausführliche Untersuchung in einer westlichen Sprache vor.<sup>38</sup> In der frühen westlichen und indischen Literatur werden die Sīmā-Regeln nicht oder nur am Rande erwähnt. Im folgenden werden die Publikationen in chronologischer Reihenfolge behandelt. Es muß aber an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen werden, daß die Autoren vielfach keine Kenntnis von früher erschienenen Arbeiten genommen haben.

Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde*, Berlin 1881, weist lediglich darauf hin, daß die Gemeinden (*saṅgha*) in einzelnen Bezirken

36 Siehe A Anm. 30.

37 Wenn es in einem Land nicht mehr genügend Mönche gibt, um einen Mönch zu ordinieren, oder wenn die Gültigkeit der Upasampadā der noch verbliebenen Mönche angezweifelt wird, so können Novizen und Mönche in ein anderes Land geschickt werden, in dem es noch eine gültige Ordinationstradition gibt, um dort eine neue Ordination zu erhalten, die sie dann in ihr Heimatland zurückbringen. Ein solcher Fall wird z. B. in der Kalyāṇi-Inschrift beschrieben, s. Taw Sein Ko, S. 11–17, 29–53, 85–89, 150–159, 206–213, 236–243. Vgl. auch H. Bechert, „Sāsana-Reform im Theravāda-Buddhismus“, *50 Jahre Buddhistisches Haus*, hrsg. von A. Sri Gnanawimala, Berlin-Frohnau 1974, S. 19–34, besonders S. 26.

38 Eine in singhalesischer Sprache verfaßte, ungedruckte Dissertation war mir nicht zugänglich: K. Thera Ariyasena, *Sīma (Comparative Study of its Historical Development)*, Peradeniya 1967 [Zitiert nach: Antony Fernando, *Buddhist Monastic Attire. A Comparative Study of the Original Theravada Legislation and its later Interpretation*, Diss. Kelaniya 1978 (ungedrucktes maschinenschriftl. Exemplar im SWTF: Signatur Zc 4.251), S. 266].

bzw. „Diöcesen“ (d. h. in einem Āvāsa) entstanden: „Thatsächlich gibt es nicht eine Gemeinde, sondern nur Gemeinden, Gemeinschaften der in derselben Diöcese weilenden Mönche“ (S. 347), oder „Der Schwerpunkt der ganzen kirchenregimentlichen Tätigkeit ... fällt in die Peripherie, in die kleinen Gemeinden der in demselben Bezirk wohnenden Brüder“ (S. 348–349). Unter „Diöcese“ bzw. „einem Bezirk“ ist hier der Āvāsa zu verstehen; der Terminus Sīmā wird nicht verwendet.

In seinem Buch *Early Buddhist Monachism (600 B. C. – 100 B. C.)*, London 1924 (Trübner's Oriental Series), bietet Sukumar Dutt eine kurze Zusammenfassung der im Mahāvagga enthaltenen Sīmā-Regeln (S. 126). Nicht korrekt ist die Angabe, daß die „Sīmā had to be fixed by a formal Resolution (*ñatti*) ...“ (S. 126), da der „Antrag“ (*ñatti*) nur ein Bestandteil des durchzuführenden Ñattidutiyakammas ist (vgl. A 2.2.1). Bei Behandlung einzelner Textstellen, die sich auf die Sīmā beziehen, konstatiert Dutt aufgrund der falschen Übersetzung der Termini *nānāsaṃvāsaka* und *nānāsīmāya thita* als „belonging to a different āvāsa“ und „living outside the boundary“ (vgl. A Einl. 12, Einl. 13) Widersprüche im Vinaya (S. 147), die nicht vorhanden sind.<sup>39</sup> Dies erscheint vor allem deshalb unverständlich, weil Dutt den Terminus *nānāsaṃvāsaka* an anderer Stelle richtig mit „being of another communion“ wiedergibt (S. 131). Hinsichtlich der Frage, ob zwei Sanghas innerhalb einer Sīmā getrennt Rechtshandlungen durchführen können (vgl. A 8.7.1), ist die Darstellung Dutt's zutreffend (S. 132). Es ist allerdings nicht richtig, daß der in Mahāvagga X 1.9 (= Vin I 340,11–28; A 8.7.1) geschilderte Sachverhalt den Inhalt des vierten Streitpunkts, d. h. die „Wohnbezirks-Praxis“ (*āvāsakappa*), beim Konzil von Vesālī bildete (vgl. A 9.3.1).

Durga N. Bhagvat, *Early Buddhist Jurisprudence (Theravāda Vinaya Laws)*, Poona 1939, verwendet die Termini *āvāsa* und „boundary“. Gestützt auf Mahāvagga IX 4.2 (= Vin I 320,15–16) schreibt sie:

„... that no Sangha-kamma could be carried by those living outside the boundary and belonging to another Āvāsa, were the primary principles which guided all assemblies disciplinary and otherwise“ (S. 121f.).

Dieser Feststellung liegt die falsche Übersetzung von *nānāsīmāya thita* als „living outside the boundary“ und *nānāsaṃvāsaka* als „belonging to another Āvāsa“ zugrunde (vgl. A Einl. 12, Einl. 13), die wahrscheinlich auf Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*, London 1924, zurückgeht (s. o.). Bei der Beschreibung der „Residenz für die Regenzeit“ (*vassāvāsa*) führt Bhagvat die „Kennzeichen“ (*nimitta*) der Sīmā an: „The boundaries of an Āvāsa were fixed by streams, lakes, hills, ridges, anthills, a road, woods etc.“ (S. 137). Diese Reihe der Kennzeichen ist unvollständig: es fehlt das im Vinaya genannte „Baum-Kennzeichen“ (*rukkhani-mitta*); das in der Aufzählung gebrauchte Wort „ridges“ steht wahrscheinlich für „Stein-Kennzeichen“ (*pāsāṇanimitta*). Ungenau ist die Anfügung von „etc.“ am Ende der Reihe, da sie den Eindruck erweckt, die Zahl der Objekte, die als Kennzeichen einer Sīmā gewählt werden dürfen, sei beliebig erweiterbar (vgl. A 2.1). In einer Erläuterung zu Āvāsa schreibt Bhagvat:

„Āvāsa. The fixing up boundaries of an Āvāsa, so as to forbid Bhikkhus living beyond the boundary to perform an official act etc., prepared an easy ground for the growth of local communities“ (S. 142).

<sup>39</sup> Siehe A Anm. 190.

Diese Aussage ist so nicht richtig und resultiert wiederum aus der falschen Übersetzung der Termini *nānāsamvāsaka* und *nānāsīmāya thita* (s. A Einl. 12, Einl. 13). Mönche, die sich außerhalb einer Sīmā befinden, können sehr wohl „Rechtshandlungen“ (*kamma* = „official act“) durchführen (vgl. A 8.1.3, 8.2.3, 10.1).

Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcutta 1941, weist nur auf die Existenz der Sīmā hin (S. 290f.) und merkt an: „The bhikkhus were required to attend the assembly fully dressed (*ticivarena avippavāsa*).“ Der Terminus *ticivarena avippavāsa* ist hier mißverstanden worden, er besagt genau das Gegenteil (s. A Einl. 15, 4).

Gokuldas De, *Democracy in Early Buddhist Sangha*, Calcutta 1955, S. 64–68, geht auf die Sīmā-Regeln ein. In seiner Darstellung zieht er aufgrund des Vinaya-Materials Schlüsse, die nicht zutreffen. So setzt er beispielsweise *Āvāsa* mit *Uposathāgāra* gleich (S. 66). An anderer Stelle erklärt er „the Uposathāgāra was the seat of the headmonk or ‚thera‘ of the *Āvāsa* or Uposatha jurisdiction“, möglicherweise ein Schluß, den er aus Vin I 108,33–34 zieht. Die Regel des *ticivarena avippavāsa* wird dahingehend gedeutet, daß „the Buddha allowed ... the carrying of extra robes by monks ...“ (S. 71).

1956 erschien die Arbeit von Herbert Härtel, *Karmavācānā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindeleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften*, Berlin 1956 (STT 3). Härtel befaßt sich mit den „Formularen“ (skt. *karmavācānā*, pa. *kammavācā*), die für die „Rechtshandlungen“ (*kamma*) eines Ordens benötigt werden. Er erläutert die Sīmā-Regeln der Schulen der Sarvāstivādin und der Mūlasarvāstivādin. Daneben bietet er die bis dahin ausführlichste Darstellung der Sīmā-Regeln der Theravādin, wie sie im Mahāvagga überliefert sind (S. 95–100, §§ 49–57).

Im Zusammenhang mit der Frage der Datierung der Vinayas verschiedener Schulen weist Nalinaksha Dutt in seinem Aufsatz „The Second Buddhist Council“ (*The Indian Historical Quarterly*, 35, 1, 1959, S. 45–56) auf die Bedeutung der Sīmā-Regeln im Vinaya der Mūlasarvāstivādin hin (S. 54): „In this *Vinaya*, it will be observed the question of *sīmā* has been dealt with in greater details (vide Gilgit Manuscripts, vol. iii) than in the Pali text. In the Mūlasarvāstivāda list of the un-vinayic acts, stress has been laid on the question of *sīmā* and it seems that the *sīmā* regulations loomed large in the eyes of the Mūlasarvāstivādins.“

Die im Vinaya der Mūlasarvāstivādin überlieferten Sīmā-Regeln repräsentieren, wie durch die vorliegende Untersuchung festgestellt werden konnte (vgl. C 1–6), eine spätere Entwicklungsstufe als die im Pāli-Vinaya enthaltenen. Es wäre jedoch nicht richtig anzunehmen, den Sīmā-Regeln sei von den Mūlasarvāstivādin größere Bedeutung zugemessen worden als von den Theravādin. Die Ausführungen in den Kommentaren und Subkommentaren zum Pāli-Vinaya (vgl. B 1–13) zeigen, daß die Sīmā-Regeln für die Theravādin von größter Wichtigkeit waren.

1960 gab Sukumar Dutt eine revidierte Fassung seines 1924 erschienenen Buches *Early Buddhist Monachism* heraus (Bombay 1960). Im wesentlichen bleibt die Darstellung der Sīmā-Regeln unverändert. Korrigiert wurde die unzutreffende Angabe, daß eine Sīmā durch eine „formal Resolution (*ñatti*)“ (1924, S. 126) festzulegen sei (1960, S. 123). Hinsichtlich der Frage, ob zwei Sanghas innerhalb einer

Śīmā getrennt Kamma durchführen können (1924, S. 132; vgl. A 8.7.1), ist die Darstellung nun falsch:

„In Mahāvagga X, 1, 9 the question is raised as to what would happen if two schismatic factions wanted to hold Uposatha and perform ecclesiastical acts within the same āvāsa boundary. It is held there that they are at liberty to do so, as they are in the same communion living in the same āvāsa“ (S. 109).

Anstelle von „same communion“ hieß es in der alten Ausgabe richtig „different communions“ (S. 132).

Kenneth E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok 1960, schildert die Art und Weise, in der im modernen Thailand die Śīmā-Festlegung durchgeführt wird (S. 176–181). Er gibt in englischer Übersetzung die Formulare für die Aufhebung des „Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (S. 178), für die Aufhebung der Śīmā (S. 178–179), für die Festlegung der Śīmā (S. 179) sowie für die Festlegung des „Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (S. 180) wieder. Er verweist für die Vorlage auf Vinayamukha und gibt entsprechend bei der Aufhebung der Śīmā und der Festlegung des „Nicht-Getrenntseins“ auch die in der Thai-Tradition gültigen „Formulare“ (*kammavācā*; vgl. A Einl. 6) wieder. Wells bezeichnet die einzelnen „Kennzeichen“ (*nimitta*) einer Śīmā als Śīmā, was nicht im Einklang mit dem Vinaya steht und auch nicht mit den Erläuterungen Vajirañāṇavarasas (Vinayamukha III, S. 14–52) übereinstimmt, der sich ebenfalls mit der Praxis im modernen Thailand auseinandergesetzt hat. Wells erklärt den Terminus *baddhasīmā* zutreffend als Śīmā, die vom Sangha festgelegt wurde (vgl. B Einl. 7). Problematisch ist seine Erläuterung zu *abaddhasīmā*: „areas whose boundaries have been established by the government or by ancient usage but which had no ceremony of consecration“ (S. 179). Mit dem Vinaya und der Samantapāsādikā stimmt diese Deutung nicht überein; ob sie für das moderne Thailand zutrifft, kann ich nicht beurteilen.

Im Rahmen seiner Behandlung von Aśokas Schismenedikt setzt sich 1961 zum ersten Mal Heinz Bechert mit der Frage der Śīmā im Kontext des Rechtssystems des Vinaya auseinander („Aśokas ‚Schismenedikt‘ und der Begriff Sanghabheda“, *WZKS* 5, 1961, S. 18–52). Zur Klärung der Bedeutung des Schismenedikts, das Bechert als Rechtsquelle betrachtet, zieht er den Pāli-Vinaya heran. Im Zusammenhang mit der Definition des Terminus *samagga saṅgha*, „vollzählige Gemeinde“, geht er auf die einschlägigen im Pāli-Vinaya überlieferten Bestimmungen zur Regelung der Śīmā ein (S. 21 ff.). Er gibt eine Darstellung der Entwicklung, die zur Einführung der Śīmā führte, und erläutert die Bedeutung der Śīmā für das buddhistische Rechtssystem. Die Autoren, die sich seither mit diesem Thema befaßt haben, haben diese Ausführungen jedoch kaum zur Kenntnis genommen. Eine verkürzte englische Version dieses Aufsatzes erschien 1982 („The Importance of Aśoka’s so-called Schism Edict“, *Indological and Buddhist Studies. Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, ed. L. A. Hercus u. a., Canberra 1982, S. 61–68).

Zwei Jahre nach dem Erscheinen der revidierten Fassung von *Early Buddhist Monachism* gibt Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*, London 1962, im wesentlichen den gleichen Überblick über die Śīmā-Regeln wie bereits zuvor, jedoch wird hier die Udakukkhepaśīmā (vgl. A. 5.3) nicht erwähnt (S. 57). Er behält die Übersetzung der

Termini *nānāsaṃvāsaka* und *nānāsīmāya thita* (s. A Einl. 12, Einl. 13) als „belonging to a different āvāsa“ und „staying outside the boundary“ bei (S. 84), fügt aber für *nānāsaṃvāsaka* an anderer Stelle die Übersetzung „separate dwellers“ hinzu und gibt *samānasaṃvāsaka* (s. A Einl. 12) entsprechend mit „co-dwellers“ wieder (S. 57). Nach seiner Deutung bezeichnen Mönche, die in demselben Āvāsa wohnen, sich gegenseitig als *samānasaṃvāsaka*, in einem anderen Āvāsa ansässige Mönche hingegen als *nānāsaṃvāsaka*. Nach dieser Interpretation dürfte die Bezeichnung *samānasaṃvāsaka* niemals für in einem anderen Wohnbezirk lebende Mönche verwendet werden; dies ist aber im Vinaya sehr wohl der Fall (vgl. A Anm. 103).

Darüber hinaus unterscheidet Dutt zwei Formen von Mönchsniederlassungen: Ārāma und Āvāsa. Beim Āvāsa handle es sich um eine „monks' colony staked out by the monks themselves“ (S. 58), um die sich die Mönche selbst kümmern müßten und deren Grenzen sie selbst festlegen. „An *āvāsa* was by no means an organized monastery, but only a colony of monks which constituted the seat of a *saṅgha*. It was so circumscribed by its *sīmā* (limits) as to be completely independent and unitary“ (S. 57). Im Gegensatz dazu handle es sich bei einem Ārāma um eine von Laien gestiftete Niederlassung, um die sich die Stifter auch dann weiter kümmerten, wenn der Ārāma in den Besitz des Sangha übergegangen sei. Im Gegensatz zum Āvāsa würde bei einem Ārāma das Festlegen einer Sīmā überflüssig, da der Ārāma eine Einfriedung habe. „An *ārāma* was more durable and worthwhile. It stood within an enclosure, obviating the laborious necessity of *sīmā*-fixation“ (S. 59).

Diese Ausführungen Dutts sind nicht korrekt. Āvāsa ist nicht die Bezeichnung für eine bestimmte Form der Mönchsniederlassung, sondern *terminus technicus* für den Wohnbezirk der Mönche im Rahmen des buddhistischen Rechtssystems (vgl. A Einl. 8). Unabhängig davon, ob eine Niederlassung aus einer von Laien gestifteten „Klosteranlage“ (*ārāma*; vgl. dazu Gräfe, 1974, S. 55 ff.), aus von Laien gestifteten Mönchswohnstätten (*vihāras*, *kuṭis* usw.) besteht, oder ob die Gebäude von Mönchen selbst errichtet wurden, wird eine solche Niederlassung als „Wohnbezirk“ (*āvāsa*) bezeichnet. Gerade die Beobachtung Dutts, daß Ārāmas mit Eigennamen angeführt werden, was bei größeren Klosteranlagen naheliegt, während Āvāsas nie einen Eigennamen führen (S. 59), hätte dies nahelegen müssen.

Madeleine Giteau, *Le Bornage Rituel des Temples Bouddhiques au Cambodge*, Paris 1969 (PEFEO 68), beschreibt in ihrer Einleitung kurz die heute in Kambodscha übliche Form der Sīmā-Festlegung (S. 5–6). Im Anschluß daran bietet sie eine Zusammenfassung der „Fehlformen der Sīmā“ (*sīmāvīpatti*; vgl. A 11.2) sowie der für eine Sīmā erlaubten „Kennzeichen“ (*nimitta*) (S. 6–9). Ihre Ausführungen beruhen auf dem 1932 vom „Institut Bouddhique de Phnom-Penh“ herausgegebenen Sīmāvinicchayasankhepa sowie der Samantapāsādikā. Danach folgt eine ausführliche Beschreibung der in Kambodscha üblichen Sīmā-Festlegung (S. 12–51) und eine vollständige französische Übersetzung der im Vinaya (Vin I 101, 1–111, 22) enthaltenen Sīmā-Regeln (S. 55–63). Eine Interpretation dieser Regeln liefert Giteau jedoch nicht.

Im Rahmen seiner Erläuterungen zur buddhistischen Gemeinde (*saṅgha*) schreibt R. C. Lester (*Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor 1973, S. 52) lediglich „the Vinaya prescribes that the Bhikkhus of each chapter of monks (all

those of higher ordination residing within a given boundary – *sīma* ) recite the Patimokkha rules twice each lunar month on the new-moon and full-moon Uposatha ... days“, ohne näher auf die Bedeutung der *Sīmā* einzugehen.

Patrick Olivelle, *The Origin and the Early Development of Buddhist Monachism*, Colombo 1974, bietet eine kurze Zusammenfassung der *Sīmā*-Regeln des Mahāvagga (S. 36f.):

„The rules of the *Vinaya* lay down detailed instructions regarding the formation of an *āvāsa*. First of all the boundaries (*sīmā*) had to be fixed by a formal act of the *Saṅgha*. In general they coincided with natural boundaries such as a mountain, a rock, a grove, a tree, a road, an anthill, a river or a sheet of water. They could not extend beyond three *yojanas*. The opposite bank of a river could be included within the boundary only if there was a means of crossing the river. Where no such natural boundary could be found the limits of the village (*gāmasīmā*) or of the town (*nigamasīmā*) would serve the purpose. In a jungle seven *abbhantaras* would be the *sīmā*. If the *āvāsa* bordered on a water front the *sīmā* extended up to the distance that a man of average height could throw water all around.“

Olivelle faßt die „Kennzeichen“ (*nimitta*) einer *Sīmā* fälschlich als „natural boundaries“ auf, mit denen die *Sīmā* zusammenfalle. *Gāmasīmā*, *Sattabbhantarasīmā* und *Udakukkhepasīmā* sollen in Kraft treten, wo eine solche natürliche Grenze nicht zu finden sei. Im *Vinaya* heißt es jedoch nur, daß eine *Gāmasīmā* in Kraft tritt, „wenn keine *Sīmā* festgelegt wurde“ (*asammatāya sīmāya*).

Neben seinem kurzen Überblick über die *Sīmā*-Regeln (S. 38–39) geht Olivelle ausführlicher auf die beiden Termini *samānasaṃvāsaka* und *nānāsaṃvāsaka* ein, die er fälschlich als *samānavāsaka* und *nānāvāsaka* anführt (an den von ihm angeführten Belegstellen stehen die Termini in der korrekten Form, Mv IX 4.2; 4.7; vgl. A 8.6.1; 8.6.2). Er übersetzt *samānasaṃvāsaka* mit „belonging to one’s own *āvāsa*“ (S. 38) während *nānāsaṃvāsaka* diejenigen bezeichne, die eben nicht dem eigenen *Āvāsa* angehören. Aus seinem Verständnis der beiden Termini in Mv IX 4.2 und 4.7 schließt er, daß „a narrow community spirit arose that distinguished the *bhikkhus* belonging to one’s own *āvāsa* (*samānavāsaka* [!]) from those who did not (*nānāvāsaka* [!])“. Als „curious exception“ von dieser von ihm postulierten Bedeutung betrachtet er die Ausführungen in Mv II 35.1–3 (Vin I 134,23–135,5; vgl. A Anm. 103), wonach Mönche am Uposatha-Tag nicht in einen von *nānāsaṃvāsaka*-Mönchen bewohnten *Āvāsa* gehen dürfen, wohl aber in einen von *samānasaṃvāsaka*-Mönchen bewohnten *Āvāsa*. Die Tatsache, daß Mönche, die in einem anderen *Āvāsa* leben, als *samānasaṃvāsaka* bezeichnet werden – was nach Olivelles Interpretation der Termini eigentlich nicht möglich ist – veranlaßt ihn zu folgender Überlegung (S. 39):

„Its (*samānavāsaka* [!]) significance, therefore, is no longer merely territorial. Some *āvāsas* were grouped together and their monks considered themselves to be of the same communion. The reason behind this is obscure. It could possibly have something to do with the founding of a new *āvāsa* by a group of *bhikkhus* from an old *āvāsa*, which would then be considered by the new community as the mother house.“

Daß der Terminus *samānasaṃvāsaka* nicht diese territoriale Bedeutung hatte, wird unten (A Einl. 12) dargelegt.

Charles S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*, New York 1975, S. 5f., stützt sich bei seinen Ausführungen auf Sukumar Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries*, London 1962 (s. o.). Von diesem übernimmt er die irreführende Unterscheidung von Mönchsniederlassungen in Āvāsa und Ārāma. Als notwendigen Bestandteil der Errichtung eines Āvāsa betrachtet Prebish „the demarcation of boundaries [sīmā]“ (S. 5). Gestützt auf Vin I 106ff. schreibt er: „Often these limits coincided with natural boundaries such as a mountain, rock, tree, or body of water, and great care was taken to insure that the boundaries of no two āvāsas coincided and that no one colony infringed upon another.“ Die Angabe, daß die Sīmā mit „natural boundaries“ zusammenfalle, erinnert an die Ausführungen Dutts und Olivelles (s. o.) und ist nicht korrekt. In Anbetracht der Tatsache, daß Prebish sich mit den Prātimokṣas der Mahāsāṃghika und der Mūlasarvāstivādin befaßt, hätte man erwartet, daß er hier auf die Sīmā-Regeln dieser Schulen eingeht und nicht die im Theravāda-Vinaya überlieferten Sīmā-Regeln eklektisch zusammenfaßt. Dies gilt insbesondere deshalb, weil sich die Sīmā-Regeln der Schule der Mūlasarvāstivādin nicht unerheblich von denen der Theravādin unterscheiden (vgl. Teil C der vorliegenden Arbeit) und Prebish selbst „the enormous emphasis of the Mūlasarvāstivādins on boundary delineation [sīmā]“ betont (S. 117, Anm. 9\*).

Der Terminus *sīmā* kommt außerdem im „Niḥsargika Pāyantika Dharma 2“ des Mūlasarvāstivāda-Prātimokṣa vor (S. 65), doch schreibt Prebish in der Anmerkung zu dieser Stelle lediglich „The problem of sīmā was discussed earlier. Dr. Nalinaksha Dutt, in a most interesting article, „The Second Buddhist Council“, *Indian Historical Quarterly*, XXXV, 1 (March 1959), 54, also mentions this peculiar emphasis on sīmā by the Mūlasarvāstivādins“ (S. 120, Anm. 18\*). Welche Bedeutung die Erwähnung der Sīmā in diesem Kontext hat, behandelt er nicht (vgl. A Einl. 11 und Anm. 72).

In seinem 1975 in Varanasi erschienenen *Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms (Based on Pali Literature)* gibt C. S. Upasak unter den Stichwörtern: *Abaddhasīmā*, *Avippavāsasīmā*, *Baddhasīmā*, *Gāmasīmā*, *Samānasamvāsasīmā*, *Sattabbhantarāsīmā* und *Udakukkhepasīmā* kurze zutreffende Erläuterungen zu diesen Sīmā-Formen. Die Ausführungen beruhen vornehmlich auf dem Pāli-Vinaya, doch werden auch Angaben in zwei Kommentaren, nämlich in der Kaṅkhāvitaraṇī und in der Samantapāsādikā berücksichtigt. Dabei wird nicht immer zwischen Text und Kommentar differenziert, doch aufgrund der Stellenangaben kann jede Angabe einem bestimmten Text zugewiesen werden. Upasaks Dictionary ist ein nützliches Nachschlagewerk, kann aber natürlich keine komplette Darstellung der Sīmā-Regeln enthalten.

In seiner Darstellung des Lebens der frühen buddhistischen Gemeinde bemerkt Balakrishna Govind Gokhale (*Buddhism in Maharashtra. A History*, Bombay 1976), daß das Wanderleben der buddhistischen Mönche innerhalb von etwa 50 Jahren nach dem Parinirvāṇa des Buddha „was superceded by it being localized into several *avasas* with well-defined boundaries and jurisdictions (*simas*)“ (S. 30). An anderer Stelle führt er aus, daß die Festlegung einer Sīmā dem Zweck diene, eine Rechts-handlung, nämlich die Uposatha-Zeremonie, rechtlich gültig zu machen: „In order that such a ceremony be valid, it was laid down that the resident community fix boundaries within which all resident monks had the obligation to attend. This was

the institution of the *śīma* which could extend up to three *yojanas*“ (S. 65). Nähere Einzelheiten zu den *Śīmā*-Regeln enthält der Band nicht.

Die Darstellung der *Śīmā*-Regeln bei Rabindra Bijay Barua, *The Theravada Sangha*, Dacca 1978, S. 116–121, ist unbrauchbar. *Āvāsa* (s. A Einl. 8) bezeichnet nach Barua „the residential house (*Āvāsa*) of a monk, which may be in a monastery (*Vihāra*), a golden bungalow [!] (*Aḍḍayogo* [!]), a storied building (*Pasadha* [!]), an attic [!] (*Hamiya* [!]), or a cave (*Guhā*)“ (S. 116). Diese fünf Gebäudetypen – *Vihāra*, *Pāsāda*, *Aḍḍayoga*, *Hammiya*, *Guhā* – werden in *Mahāvagga* II 8.1 (= *Vin* I 107,5–7) als „Uposatha-Haus“ (*uposathāgāra*) erlaubt. Weshalb Barua diese Passage auf den *Āvāsa* bezieht, erhellt folgende Passage:

„The requisites for holding the *Pātimokkha* assembly demand not only the selection of suitable place but also the presence of all the members residing within the jurisdiction of the residence (*Āvāsa* [!]), which was later called *Uposathāgāra*“ (S. 117).

Die Gleichsetzung von *Āvāsa* mit *Uposathāgāra*, die möglicherweise auf einer ungenauen Lektüre von *Mahāvagga* II 5 (= *Vin* I 104,34–105,38) beruht (vgl. S. 117, Anm. 1), ist unzutreffend. Dies zeigt z. B. die Regel zur Festlegung des Uposatha-Hauses (*Mv* II 8.3 = *Vin* I 107,17–23), wonach sich das Uposatha-Haus innerhalb des *Āvāsa* befindet. Es kann folglich nicht mit dem *Āvāsa* identisch sein. Die Gleichsetzung der beiden Termini führt dazu, daß Barua die *Śīmā*, die in *Mahāvagga* II 6.1 (= *Vin* I 106,1–4) als Begrenzung eines *Āvāsa* eingeführt wird (vgl. A 1), als „Grenze“ (*śīmā*) des Uposatha-Hauses bezeichnet: „The selection of the boundary of the *Uposathāgāra* or *Śīmā* may be determined in various ways“ (S. 117). Darüber hinaus erklärt Barua, daß die *Śīmā* in einem *Ñatticatutthakamma* festzulegen sei (S. 118), wobei sich seine Stellenangabe (vermutlich S. 117, Anm. 6) auf die *Upasampadā*-*Kammavācā* bezieht, während die *Śīmā*, wie aus dem „Formular“ (*kammavācā*) im *Vinaya* hervorgeht (*Mv* II 6.1–2 = *Vin* I 106,9–19), in einem *Ñattidutiyakamma* festgelegt wird (vgl. A 2.2.1). Die *Śīmā*, so Barua, „must not be three *Yojanas* in length“ (S. 118). Im *Vinaya* heißt es hingegen, daß eine *Śīmā* maximal drei *Yojana* messen darf (*Mv* II 7.1 = *Vin* I 106,27–29; vgl. A 2.3). Die für die *Śīmā* erlassenen Regeln hinsichtlich der Größe und der Lage (Ausdehnung über einen Fluß auf das andere Flußufer) (*Mv* II 7.1–2 = *Vin* I 106,20–35; vgl. A 2.3; 2.4) überträgt Barua an späterer Stelle auf das „Uposatha-Haus“ (*uposathāgāra*): „The *Uposathāgāra* may be big or small. ... Its perimeter should not occupy more than three *yojanas*. In general, it must not extend to the opposit [!] side of the river ...“ (S. 120). Diese Übertragung der *Śīmā*-Regeln auf das Uposatha-Haus beruht auf Baruas Gleichsetzung von *Āvāsa* mit *Uposathāgāra*. Allerdings widerspricht Barua sich hier selbst, da er vorher (S. 118) erklärt hat, daß eine *Śīmā* nicht drei *Yojana* lang sein dürfe. Darüber hinaus ist es unvorstellbar, daß ein Gebäude einen Umfang von drei *Yojana* (33,6/38,4 km) hat (vgl. A 2.3) oder sich über einen Fluß erstreckt (vgl. A 2.4). Völlig unverständlich ist Baruas Erklärung zu *Gāmasīmā*:

„*Gāma-Śīmā* [!] : – This *Śīmā* [!] extends as far as the boundary of the village and is situated in a forest or in an island or in a place of catching fish etc. It can be extended according to the number of *bhikkhus* living within the boundary“ (S. 119).

„Wald“ (*arañña*) wird im *Vinaya* als ein Gebiet definiert, das außerhalb von Ansiedlungen liegt (vgl. A 5.2). Daher ist es nicht möglich, daß eine *Gāmasīmā* im Wald liegt. Außerdem ist die *Gāmasīmā* eine feststehende Grenze; sie kann dem-

nach nicht entsprechend der Zahl der in ihr versammelten Mönche ausgedehnt werden. Die Feststellung „There is another kind of Sīmā [!] mentioned in the Vinaya“ (S. 121), womit sich Barua auf die Lābhasīmā (vgl. B 2.8.1) bezieht, ist unzutreffend. Die Lābhasīmā wird in der Samantapāsādikā erwähnt (wie richtig die zweite Anm. 1 auf S. 121 zeigt), nicht im Vinaya. Mißverstanden wurde auch der Terminus *ticīvarena avīppavāsa* (s. A Einl. 15) dahingehend, daß die Mönche „must come to the assembly donning three robes“ (S. 121).

Eine gute Einführung in die Sīmā-Regeln des Vinaya unter Heranziehung der Samantapāsādikā bietet Jotiya Dhirasekera, *Buddhist Monastic Discipline*, Colombo 1982, S. 171–176. Aufgrund des Samantapāsādikā-Materials zieht Dhirasekera z. T. jedoch Rückschlüsse auf den Vinaya, so z. B.:

„The Mahāvagga itself gives indications of a steady elaboration of the concept of Sīmā. What was originally introduced for the steady convenient administration of the monastic community soon turns out to be a cause of dispute in itself. With the fragmentation of the central Sīmā and the consequent multiplicity of smaller units there arose danger of some of them overlapping the others...“ (S. 173).

Diese Aussage trifft auf den Vinaya nicht zu, da die „smaller units“ (nämlich die Khaṇḍasīmās) dort nicht erwähnt werden. Das Verbot der Überschneidungen verschiedener Sīmās bezieht sich im Vinaya auf verschiedene Samānasamvāsasīmās (vgl. A 6). Im letzten Abschnitt befaßt sich Dhirasekera mit der Bedeutung der Sīmā in China und Japan (S. 174) und dem großen Sīmā-Streit in Ceylon im 19. Jh. (S. 174–176).

Die Ausführungen des 10. Saṅgharāja, Somdet Chao Phra Mahā Samaṇa Chao Krom Phrayā Vajirañāṇavarorasa (geb. 1858), eines Sohnes König Mongkuts, obwohl bereits in den Jahren 1916–1921 in Thai-Sprache publiziert, werden hier an dieser Stelle angeführt, weil sie erst durch die 1969–1983 erschienene englische Übersetzung im Westen allgemein zugänglich wurden (*The Entrance to the Vinaya. Vinaya-mukha*, 3 Vols., Bangkok 1969, 1973, 1983) und weil die Darstellung der Sīmā-Regeln sich im dritten Band (1983, S. 14–52) befindet. Dieses Vinaya-Handbuch bietet die bislang umfassendste Darstellung der Sīmā-Regeln der Theravādin. Vajirañāṇavarorasa stützt sich vornehmlich auf die Samantapāsādikā, den Kommentar zum Vinaya. In Fällen, in denen er die Deutung der Samantapāsādikā für unzutreffend hält, beruft er sich auf den Vinaya (z. B. S. 19) oder auf die Subkommentare, primär auf die Vimativinodanīṭikā (z. B. S. 30). Er führt die von ihm herangezogenen alten Pāli-Quellen meist unter der Bezeichnung „Atthakathā-Ācariya“ an, was sich im allgemeinen auf Buddhaghosas Samantapāsādikā bezieht (S. 18, 20, 24, 26, 27, 35, 42). Im Abschnitt über die Sattabbhantarasīmā (vgl. A 5.2) bezeichnet „Atthakathā-Ācariya“ allerdings den Autor der Vimativinodanīṭikā (S. 44), die Vajirañāṇavarorasa gewöhnlich als „Vimativinodanī“ zitiert (S. 33, 37). Mit der Angabe „Commentators“ (S. 25) greift Vajirañāṇavarorasa die Ansicht „anderer“ auf, die Buddhaghosa in der Samantapāsādikā nennt. Diese Zitierweise erschwert an manchen Stellen die eindeutige Zuweisung einer Aussage zu einem bestimmten Text. Vajirañāṇavarorasa erläutert darüber hinaus die Anwendung der Sīmā-Regeln im modernen Thailand (vor 1921), wobei er sich vor allem auf die Praktiken des Dhammayuttikanikāya stützt. Manche der Deutungen Vajirañāṇavarorasas sind sehr eigenwillig (S. 21–24, vgl. A 11.2.3; S. 26f., vgl. A 11.2.4; S. 27f., vgl. A 11.2.5). Im Einzelfall ist eine Überprüfung der Quelle erforderlich. Dies gilt z. B. für die Darstel-

lung der „alternating method“ bei der Bekanntgabe der Kennzeichen von Khaṇḍa-sīmā und Mahā-sīmā, die nach Angabe Vajirañāṇavarorasas in der Vimativinodanī-tikā bezeugt sein soll (S. 37), was jedoch nicht zutrifft.<sup>40</sup> In der „*Kammavācā Section*“ bietet Vajirañāṇavarorasa den Text der für die „Festlegung“ (*sammuti*) und „Aufhebung“ (*samugghāta*) einer Sīmā sowie des „Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (*ticivarena avippavāsa*) erforderlichen „Formulare“ (*kammavācā*) zusammen mit englischer Übersetzung und Diskussion einzelner Wörter bzw. ihrer Reihenfolge (S. 270–278; vgl. hierzu A 2.2.1, 4.1, 4.2, 4.4.3, 4.4.4). Er gibt auch die vom Vinaya abweichenden vom Dhammayuttikanikāya verwandten Formulare zur Festlegung und Aufhebung der Avippavāsasīmā (die dem *ticivarena avippavāsa* im Vinaya entspricht) wieder (S. 273). Der Band enthält außerdem ein Glossar der wichtigsten Pāli-Termini (S. 365–386).

In der „Einführung“ zu *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*, Teil 1 (Symposien zur Buddhismusforschung III,1), ed. Heinz Bechert, Göttingen 1975 (AAWG 149), geht Heinz Bechert ausführlich auf die Termini *saṅghabheda*, „Ordensspaltung“, und *nikāyabheda*, „Nikaya-Gliederung“, ein (S. 30 ff.). In diesem Zusammenhang greift er nochmals die bereits von ihm in „Aśokas ‚Schismenedikt‘ und der Begriff Saṅghabheda“ (1961) behandelte Frage der Sīmā im Rahmen des buddhistischen Rechtssystems auf (s. o.).

Kondinya, *Monastic Buddhism among the Khamtis of Arunachal*, Delhi 1986, S. 98–99, bietet auf knappem Raum eine korrekte Zusammenfassung der im Mahāvagga enthaltenen Sīmā-Regeln (vgl. A 1–6) sowie der im Parivāra genannten Sīmā-Fehlformen (vgl. A 11). Darüber hinaus gibt er einige auf der Samantapāsādikā basierende Informationen. Inwieweit diese Regeln bei den Khamtis zur Anwendung kommen, teilt er nicht mit. Der einzige Hinweis besteht in der Angabe, daß die Sīmā für die Khamtis das wichtigste Gebäude innerhalb einer „consecrated area“ sei (S. 21). Angesichts der mangelnden Pāli-Kenntnisse der Khamtis, so Kondinya (S. 146), ist es fraglich, wie weit die von ihm angeführten Sīmā-Regeln hier überhaupt relevant sind. An zwei Stellen gibt Kondinya *sīmā* mit „chapter“ (Kapitel der Mönche) (S. 85) bzw. mit „preaching hall“ (S. 121) wieder, beides Interpretationen des Wortes *sīmā*, die nicht im Einklang mit den Erläuterungen im Vinaya stehen.

Yoneo Ishii, *Sangha, State and Society: Thai Buddhism in History*, transl. by Peter Hawkes, Honolulu 1986 (Monographs of the Center for Southeast Asian Studies), handelt über die Voraussetzungen, die für die Festlegung einer Sīmā im modernen Thailand gelten. Diese sind im „Sangha Act“ von 1902 formuliert. Nach Artikel 9 muß ein Kloster, das eine Sīmā festzulegen wünscht, die Genehmigung des Königs dafür einholen, wobei eine solche Genehmigung eine Reihe von genau festgelegten Bedingungen zur Voraussetzung hatte (S. 74), die Ishii allerdings nicht im einzelnen aufführt. Damit hatte die weltliche Macht das Recht, die Genehmigung zur Festlegung einer Sīmā zu erteilen oder zu verweigern, woran sich auch durch spätere „Sangha Acts“ nichts änderte (S. 104). Auf die in den Originaltexten enthaltenen Sīmā-Regeln geht Ishii nicht ein.

Hinsichtlich der Definition der Termini *nānāsamvāsaka* und *nānāsīmāya ṭhita* übernimmt Kanai Lal Hazra, *Constitution of the Buddhist Sangha*, Delhi 1988,

40 Vmv II 144,1–10 (vgl. hierzu B Anm. 319).

S. 105, die falsche Deutung von Sukumar Dutt (EBM, 1960, S. 123; vgl. A Anm. 186), indem er dessen Ausführungen (EBM, 1960, S. 120–145) komplett und unverändert zitiert (Hazra, S. 103–124). Seine eigenen Angaben zu den Sīmā-Regeln beschränken sich auf die Aufzählung der Sīmā-Kennzeichen und einige allgemeinere Bemerkungen:

„In order to hold the Uposatha ceremony, it was the duty of the Buddhist Saṅgha to fix the boundary, i. e., sīmā from a landmark consisting in a mountain, in a rock, in a wood, in a tree, in a path, in an anthill, in a river, in a sheet of water etc. The Buddhist Saṅgha wanted to give more importance to the Uposatha ceremony and that is why, it then introduced new rule to the effect that the Uposatha assembly required the presence of not only the existing members of an āvāsa but also of those who belonged to another āvāsa but was present on the Uposatha day within the sīmā of that āvāsa“ (S. 132–133).

Unklar ist die Formulierung „to fix the boundary from a landmark“ im obigen Zitat. In der Folge werden die als Kennzeichen einer Sīmā erlaubten Objekte aufgezählt. Hierbei ist das „etc.“ am Ende der Reihe irreführend, da man danach weitere Objekte ergänzen könnte. Die Vorstellung, daß die Regeln zur Sīmā-Festlegung neu eingeführt wurden, um der Uposatha-Zeremonie größeres Gewicht zu verleihen, verkennt Zweck und Bedeutung der Sīmā.

In seinem 1990 in englischer Übersetzung erschienenen Buch *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna* (transl. and ed. by Paul Groner, Hawaii 1990 [Asian Studies at Hawaii, No. 36]) geht Akira Hirakawa kurz auf die Organisation des buddhistischen Ordens ein (S. 60 ff.). Im Zusammenhang mit der Erläuterung des Terminus *saṃmukhībhūtasāṅgha*, „present order“, weist Hirakawa darauf hin, daß ein solcher Saṅgha „has certain geographical boundaries (sīmā)“ und daß „any monk within those boundaries is required to attend all meetings that are held“ (S. 63). Ein weiteres Mal erwähnt er die Sīmā bei der Auflistung der zehn Streitpunkte des Konzils von Vesālī und zwar im Rahmen des *āvāsakappa* (vgl. dazu A 9.3.1): „Holding several fortnightly assemblies within the same boundaries (sīmā) – violated procedures requiring all monks within the sīmā to attend the same fortnightly assembly“ (S. 80). Hier müßte statt des Plural „boundaries“ der Singular stehen. Mit dem Hinweis auf den *sīmāmaṇḍala* nimmt Hirakawa Bezug auf die in der Samantapāsādikā beschriebene Khaṇḍasīmā (vgl. B Einl. 11, 6):

„In a large monastery, conducting monastic business could require so much time that it might infringe upon a person’s religious practice. Consequently, a special order of only ten or twenty monks might be established within a small area in or near the monastery primarily for the purpose of ordaining monks or lifting suspensions. Eventually, the area designated as the meeting place of this special order was called the „precepts platform“ or *sīmāmaṇḍala*.“ (S. 64)

Die Aussage, daß der *sīmāmaṇḍala* innerhalb des Klosters liegen kann, ist nur dann zutreffend, wenn „monastery“ sich auf den gesamten Klosterbezirk bezieht, nicht aber, wenn damit nur die zum Klosterkomplex gehörigen Gebäude gemeint sind. Eine allgemeine Darstellung der Sīmā-Regeln gibt Hirakawa nicht.

Die sonstige Sekundärliteratur enthält keine Erörterung dieses Fragenkomplexes, obwohl der Terminus *sīmā* immer wieder auftaucht (z. B. Lamotte, HBI, S. 65 Anm. 1, 260, 292, 313).

### Zusammenfassung

Die meisten der hier angeführten Publikationen begnügen sich mit der Aufzählung bestimmter Stichwörter aus dem Sīmā-Abschnitt des Mahāvagga, ohne näher auf Einzelheiten einzugehen. Nur wenige Arbeiten gehen darüber hinaus und bieten dem Leser weiterreichende Informationen. Zu diesen gehören Härtels *Karmavācanā* (1956), Wells *Thai Buddhism* (1960), Becherts Schismenedikt (1961), Giteaus *Bornage* (1969), Upasaks *Dictionary* (1975), Dhirasekeras *Buddhist Monastic Discipline* (1982) und insbesondere Vajirañāṇavarorasas *Vinayamukha* (1983). Diese Arbeiten wurden jedoch in den meisten neueren Publikationen nicht berücksichtigt.

Fast alle genannten Arbeiten befassen sich mit den von den Theravādin überlieferten Sīmā-Regeln. Nur Härtel geht auf die bei anderen Schulen tradierten Regeln ein, und N. Dutt (*The Second Buddhist Council*, 1959) sowie C. S. Prebish (1975) weisen auf die Bedeutung der Sīmā-Regeln bei den Mūlasarvāstivādin hin.

## 5. METHODE UND ABGRENZUNG

Teil A der vorliegenden Publikation befaßt sich mit der Sīmā im Vinaya der Theravādin.<sup>41</sup> In einem ersten Abschnitt (AI) werden die im Uposathakkhandhaka, dem zweiten Kapitel des Mahāvagga, enthaltenen Sīmā-Regeln behandelt (Mv II 6.1–7.2, 12.1–13.2 = Vin I 106,1–35, 109,1–111,22). Im zweiten Abschnitt (AII) folgt die Erörterung aller anderen Textstellen, an denen der Terminus Sīmā im Vinaya erwähnt wird. Der Wortlaut jeder einzelnen Bestimmung wird zusammen mit einer deutschen Übersetzung in der Reihenfolge des Textes wiedergegeben; daran schließt sich die Erörterung der jeweiligen Regel an.

Grundlage für die Textwiedergabe ist die Vinaya-Ausgabe von Oldenberg. Der Vergleich mit den verschiedenen orientalischen Ausgaben unterblieb, da die orthographischen Varianten für die hier interessierenden inhaltlichen Fragen nicht von Bedeutung sind. Allerdings sind bei zwei „Formularen“ (*kammavācās*) Abweichungen zwischen der Thai-Tradition einerseits und der birmanischen sowie singhalesischen andererseits festzustellen, die zwar für inhaltliche Fragen nicht, wohl aber für die Praxis von großer Bedeutung sind (A Einl. 6).

Im ersten Abschnitt (AI) soll aufgezeigt werden, an welchen Stellen der Text ein bestimmtes Verfahren definitiv vorschreibt und an welchen die Anweisung so allgemein gehalten ist, daß sie verschiedene Deutungen zuläßt. Darüber hinaus wird versucht, die Entwicklung der Sīmā-Regeln darzulegen, soweit sie innerhalb dieses Regelkonvoluts faßbar ist.

Im zweiten Abschnitt (AII) sollen der Anwendungsbereich der Sīmā und die Bedeutung des Sīmā-Begriffs im Leben des buddhistischen Ordens verdeutlicht werden. Die Prüfung all dieser Stellen ermöglicht es festzustellen, welche der im Uposathakkhandhaka erwähnten Sīmā-Formen in der durch den Vinaya repräsentierten Periode tatsächlich zur Anwendung kamen. Daneben soll ermittelt werden, ob der

41 Entsprechende Sīmā-Regeln überliefern alle buddhistischen Schulen in ihren jeweiligen Rezensionen des Vinaya. Allerdings zeigen die einzelnen Schulen verschiedene Entwicklungsstufen der Sīmā-Regeln. Vgl. für die Schule der Sarvāstivādin KaVā, S. 95–100, §§49–57, für die Schule der Mūlasarvāstivādin Teil C der vorliegenden Arbeit.

Vinaya als Ganzes ein bestimmtes Entwicklungsstadium der Sīmā-Regeln repräsentiert oder ob spätere Entwicklungsstufen in einzelne Abschnitte Eingang gefunden haben.

Um eine Vermengung der Darstellung verschiedener Entwicklungsstufen zu vermeiden, werden Erläuterungen aus dem Kommentar zum Vinaya, nämlich aus Buddhaghosas Samantapāsādikā, nur herangezogen, wo eine Erklärung des Inhalts der betreffenden Passage aus dem Text allein nicht möglich ist. Solche Stellen finden sich vor allem im Parivāra (vgl. A 11).

Die Abschnitte der Samantapāsādikā, die sich auf die Sīmā-Regeln beziehen (Sp 1035,23–1048,32, 1049,27–1056,30) sind in Teil B der vorliegenden Arbeit behandelt.

## 6. ABWEICHUNGEN DER KAMMAVĀCĀ-TEXTE IN DEN VERSCHIEDENEN PĀLI-TRADITIONEN

Bei der Textwiedergabe des Vinaya wurde auf einen Vergleich mit anderen orientalischen Ausgaben verzichtet, da im allgemeinen nur geringfügige Abweichungen festzustellen waren, die für inhaltliche Fragen ohne Belang sind.

Im Hinblick darauf, daß Auslassungen einzelner Wörter und fehlerhafte Aussprache in einem „Formular“ (*kammavācā*) bewirken, daß die so durchgeführte „Rechtshandlung“ (*kamma*) ungültig ist<sup>42</sup>, soll hier auf Unterschiede zwischen den in der Oldenbergschen Vinaya-Ausgabe und den in den orientalischen Ausgaben (B, C, N, T) wiedergegebenen Kammavācās hingewiesen werden.

Die Thai-Tradition weicht hinsichtlich dreier der insgesamt fünf im Sīmā-Abschnitt enthaltenen Kammavācās von der singhalesischen respektive birmanischen Tradition ab. Bei den beiden Formularen zur Festlegung des „Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (*ticīvarena avippavāsa*, vgl. A 4.1, 4.2) heißt es in „Darlegung“ (*anussāvanā*) und Beschluß nach der birmanisch-singhalesischen Tradition: *yassāyasmato khamatī etissā sīmāya ticīvarena avippavāsāya sammutī* und ... *sammata sā sīmā saṃghena ticīvarena avippavāsā*... Dieser Tradition folgen Oldenberg und die Nālanda-Ausgabe (N). Die Thai-Tradition liest stattdessen: *yassāyasmato khamatī etissā sīmāya ticīvarena avippavāsassa* ... und *sammata sā sīmā saṃghena ticīvarena avippavāso* ...

*sammata* statt *sammutī* ist die übliche Form für das Wort „Festlegung“ in Thai-Publikationen und wird in der birmanischen Chaṭṭhasaṅgāyana- sowie in der Nālanda-Ausgabe als Alternative – nämlich innerhalb des Textes in runden Klammern – angegeben. Das in Thailand tradierte „Formular“ (*kammavācā*) entspricht mit seinem maskulinen *avippavāsassa* und *avippavāso* der Ausdrucksweise, die im Formular zur „Aufhebung“ (*samugghāta*) des „Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (vgl. A 4.4.3) verwendet wird.

Im Formular zur „Aufhebung der Sīmā“ (vgl. A 4.4.4) heißt es nach der birmanischen und singhalesischen Tradition in „Antrag“ (*ñatti*) und „Darlegung“ (*anussāvanā*):

*suṇātu me bhante saṃgho. yā sā saṃghena sīmā sammata samānasamvāsā ekuposathā, yadī saṃghassa pattakallaṃ, saṃgho taṃ sīmaṃ samūhaneyya samānasamvāsaṃ ekuposathaṃ. eṣā ñatti.*

42 Oskar von Hinüber, „Das buddhistische Recht“ (s. A Anm. 20), S. 101–127.

*suṇātu me bhante saṃgho. yā sā saṃghena sīmā sammatā samānasamvāsā eku-  
posathā, saṃgho taṃ sīmaṃ samūhanati samānasamvāsam ekuposatham.*

Die Thai-Tradition liest hingegen:

*suṇātu me bhante saṃgho. yā sā saṃghena sīmā sammatā samānasamvāsā eku-  
posathā, yadi saṃghassa pattakallaṃ, saṃgho taṃ sīmaṃ samūhaneyya. eṣā  
ñatti.*

*suṇātu me bhante saṃgho. yā sā saṃghena sīmā sammatā samānasamvāsā eku-  
posathā, saṃgho taṃ sīmaṃ samūhanati.*

Während die Nālanda-Ausgabe hier, wie schon vorher, der birmanisch-ceylonesischen Tradition folgt, schließt sich Oldenberg in seiner Ausgabe dem Wortlaut der Thai-Tradition an.

## 7. VIELDEUTIGKEIT DER TERMINI

Die Vieldeutigkeit zahlreicher Termini in den buddhistischen Texten, die sich aus der Bedeutungsentwicklung ergibt, erschwert häufig das Textverständnis. Es handelt sich dabei um zwei Typen von Vieldeutigkeit: erstens um die terminologische und nicht-terminologische Bedeutung derselben Wörter und zweitens um verschiedene terminologische Bedeutungen entsprechend dem jeweiligen Kontext. So muß das Wort *dhamma* (skt. *dharma*) je nach Kontext als „Buddha-Lehre“, „Gesetz“, „Recht“, „Ding“, „Denkobjekt“ usw. übersetzt werden.<sup>43</sup> Im Zusammenhang mit der Darlegung von Rechtsvorschriften für den Sangha bedeutet *dhamma* in erster Linie „Gesetz“<sup>44</sup> (z. B. Cv VII 5.2 = Vin II 204,12). Es wird daneben aber auch im Sinne von „Buddha-Lehre“ gebraucht (Mv II 15.5 = Vin I 113,4–10).<sup>45</sup>

Das Wort *kamma* (skt. *karma*), zunächst „Wirken“, „Tat“, „Tun“, „Handlung“, bezeichnet in einem terminologischen Sinn „Handlungen“, die eine Wiedergeburt bewirken.<sup>46</sup> Im Zusammenhang mit Rechtsvorschriften bedeutet der Terminus *kamma* in erster Linie „(von einem vollzähligen Orden durchzuführende) Rechtshandlung“ (z. B. Mv IX 3.1–9 = Vin I 316,32–319,23). Für eine ordnungsgemäß abgewickelte Rechtshandlung wird das Wort *dhammakamma* verwandt.<sup>47</sup> Anstelle von *kamma* können auch die Termini *saṅghakamma*, „Ordenshandlung“ (Samgh 8 = Vin III 164,19; Pāc 69 = Vin IV 138,2), oder *vinayakamma*, „Rechtshandlung“ (z. B. Sp 1040,15, 1052,14–15 u. ö.), gebraucht werden. Doch auch im Rahmen der Rechtsvorschriften steht *kamma* manchmal in anderer Bedeutung. So

43 Zu *dhamma* siehe vor allem: M. Geiger und W. Geiger, „Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur“, in: Wilhelm Geiger, *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*, hrsg. H. Bechert, Wiesbaden 1973, S. 101–228; eine neuere Arbeit, die den Begriff *dhamma* in der historischen Entwicklung in Pāli-Schriften und in singhalesischen Texten (bis ins 19. Jh.) untersuchen will, ist: J. R. Carter, *Dhamma. Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept*, Tokyo 1978. Hier ist vor allem der Überblick über die in der westlichen Wissenschaft vertretenen Deutungen (S. 3–53) nützlich. Vgl. zu *dhamma* auch Nyanatiloka, BW (1976), s. v. *dhamma*, S. 61 f.; Schmidt, BW, s. v. *dhamma*, S. 30 f.

44 Vgl. Bechert, Schismenedikt, S. 32

45 Vgl. M. Geiger und W. Geiger, „Pāli Dhamma“ (s. A Anm. 43), S. 168.

46 Siehe Nyanatiloka, BW (1976), s. v. *karma*, S. 98–101; Schmidt, BW, s. v. *kamma*, S. 48 f.; PTSd s. v. *kamma*.

47 Vgl. die Definition von *adhammakamma*, „der nicht rechtmäßig (durchgeführten) Rechtshandlung“ (Mv IX 3.3 = Vin I 317,28 ff.); siehe auch M. Geiger und W. Geiger, „Pāli Dhamma“ (s. A Anm. 43), S. 56.

bezeichnet es z. B. Pār 4 (= Vin III 105,31, 108,8) „eine (die Wiedergeburt bewirkende) Handlung“.

Das Verb *anujānāti*, mit dem ein Großteil der Regeln im Vinaya eingeleitet wird, ist in seiner allgemeinen Bedeutung mit „erlauben“ wiederzugeben. Daraus hat sich die Bedeutung „anordnen“ entwickelt (CPD, PTSD s.v. *anujānāti*; SWTF s.v. *anu-jñā*)<sup>48</sup>, die vor allem dann anzusetzen ist, wenn der Buddha selbst eine Regel erläßt. Wird eine getroffene Anordnung ganz oder teilweise aufgehoben, so ist *anujānāmi* mit „ich erlaube“ zu übersetzen. Im Rahmen der Sīmā-Regeln ist dies einmal der Fall (Mv II 7.2 = Vin I 106,34–35; vgl. A 2.4).<sup>49</sup>

Bei dem Versuch, die Bedeutung der Termini genauer herauszuarbeiten, erweist sich der Umstand als hinderlich, daß zur Zeit der Abfassung dieser Texte in Indien die heutige Methode der Definition noch nicht üblich war und statt dessen ein Begriff durch Aufstellen von Synonymreihen eingegrenzt wurde. Man vergleiche z. B. die Nebeneinanderstellung von *sīmam bandhati* und *marīyādaṃ thapeti*, „eine Grenze festlegen, ein Limit festsetzen“ (Mv VIII 13.3 = Vin I 288,17), wo neben das Wort *sīmā*, „Grenze“, das Wort *marīyādā*, „Grenze“, gesetzt wird.<sup>50</sup>

Auch bei den in unserem Kontext relevanten Termini *sīmā* und *āvāsa* ist eine solche Mehrdeutigkeit zu verzeichnen.

## 8. ĀVĀSA

Āvāsa bedeutet nach den Angaben im Critical Pāli Dictionary:

„1. living, dwelling, residing; 2. dwelling-place, abode, house, home, residence, settlement; 3. (esp.) a place fit for residence of bhikkhus, convent, monastery, community of monks“ (CPD s.v. *āvāsa*).

In der ersten Bedeutung „Wohnen“, „Leben“ usw. ist *āvāsa* im Vinaya nicht belegt. In der zweiten Bedeutung „abode“ steht *āvāsa* im Vinaya an vier gleichlautenden Stellen, an denen der große Ozean als „Wohnstatt“ (*āvāso*) großer Wesen bezeichnet wird.<sup>51</sup> Nach C. S. Upasak wird *āvāsa*, „abode“, auch für Mönchswohnstätten, d. h. für „Unterkünfte“ (*senāsana*) gebraucht:

„Āvāsa: A place fit for residing the members of the Buddhist Order; viz. a *Vihāra*, an *Aḍḍhayoga*, a *Pāsāda*, a *Hammiya* and a *Guhā*. (Mv. pp. 55, 100; Cv. pp. 68–69, 239). It is the same as *Senāsana*. (*Āvāso nāma vasanaṭṭhāya katasenāsanaṃ*. – SP. Vol. III, p. 1244).“<sup>52</sup>

Die von Upasak angeführten Belegstellen aus dem Vinaya beweisen, daß die fünf genannten Gebäudetypen – *Vihāra*, *Aḍḍhayoga*, *Pāsāda*, *Hammiya* und *Guhā* – den Mönchen als „Unterkünfte“ (*senāsana*) erlaubt waren (Mv I 30.4 = Vin I 58,19–20 = Upasak, Mv. p. 55; Mv I 77.1 = Vin I 96,9 = Upasak, Mv. p. 100; Cv

48 Bechert, Schism Edict, S. 63.

49 Andere Beispiele sind zu finden: Mv I 51.1 = Vin 79,19–20 (Ausnahme zu Mv I 50.1 = Vin I 79,5–6); Mv I 55.1 = Vin I 83,25–28 (Ausnahme zu Mv I 52.1 = Vin I 79,25–27); Mv I 73.1–4 = Vin I 92,6–8,14–16,20–22,28–32 (Ausnahme zu Mv I 53.4 = Vin I 80,24–26).

50 Siehe A Anm. 67.

51 Cv IX 1.3, 1.4 = Vin II 238,15.20, 240,8.13: *mahāsamuddo mahataṃ bhūtānaṃ āvāso*. „Der große Ozean ist die Wohnstätte großer Wesen“.

52 Upasak, s.v. *Āvāsa*. Zum leichteren Verständnis sind die von Upasak angeführten Belegstellen – Upasak zitiert nach der in der Nālandā Devanāgarī Pāli Series erschienenen Vinaya-Ausgabe – im Text den entsprechenden, nach Oldenbergs Ausgabe (Vin) zitierten Belegen hinzugefügt.

VI 1.2 = Vin II 146,26–27 = Upasak, Cv. p. 239). Eine Gleichsetzung von „Unterkunft“ (*senāsana*) oder der genannten Gebäude mit *āvāsa* liegt an diesen Stellen jedoch nicht vor. In Cullavagga II 1.4 (= Vin II 33,13 = Upasak, Cv. pp. 68–69) wird Mönchen, die unter Probe stehen (*pārivāsika*), verboten, mit Mönchen, die nicht unter Probe stehen, „in einem *āvāsa* unter einem Dach“ (*ekacchanne āvāse*) oder „in einem Nicht-*āvāsa* unter einem Dach“ (*ekacchanne anāvāse*) zu wohnen. *Ekacchanne* bezieht sich hier nicht, wie man annehmen könnte, auf das Dach eines Gebäudes, das *āvāsa* genannt wird, sonst müßte auch *anāvāsa* – der Gegensatz von *āvāsa* – ein Gebäude bezeichnen. Die Regeln für *pārivāsika*-Mönche zeigen, daß beides nicht der Fall sein kann. Mönche, die unter Probe stehen (*pārivāsika*), nehmen am Leben der Gemeinde (*saṅgha*) weiterhin teil. Sie sind bei der buddhistischen „Beichtfeier“ (*uposatha*) ebenso anwesend wie bei der Zeremonie des „Einander-Einladens“ (*pavāraṇā*), d. h. sie halten sich in einem „Wohnbezirk“ (*āvāsa*) auf.<sup>53</sup> Darüber hinaus haben sie Anspruch auf eine Unterkunft, auf einen Sitz- und Schlafplatz: „Whatever is the Order’s last seat, last sleeping place, last dwelling-place – that should be given to him and he should consent to it“.<sup>54</sup> Daraus geht hervor, daß *āvāsa* in dem Ausdruck *ekacchanne āvāse* den „Wohnbezirk“ bezeichnet, in dem eine Gemeinde ansässig ist, und *ekacchanne*, „unter einem Dach“, sich auf das Dach einer einzelnen „Unterkunft“ (*senāsana*), z. B. eines Vihāra, innerhalb des *āvāsa* bezieht.

Diese Textstelle kann demnach nicht als Beleg für *āvāsa* in der Bedeutung „Mönchswohnstatt“ herangezogen werden. Die Angabe Upasaks, daß *senāsana*, „Unterkunft“, dasselbe sei wie *āvāsa*, beruht auf dem Kommentar Buddhaghosas, der zu Vin II 33,13 erklärt: *āvāso nāma vasanatthāya katasenāsanam* (Sp 1167,7–8 = Upasak, Sp 1244). „*āvāsa* ist eine zum Wohnen errichtete Unterkunft.“ In der Samantapāsādikā steht *āvāsa* auch an anderen Stellen in der Bedeutung „Mönchswohnstatt“<sup>55</sup>, im Vinaya fehlt dafür bislang jeder Beleg.

*āvāsa* wird im Vinaya (abgesehen von den vier gleichlautenden, oben genannten Stellen im Cullavagga, Vin II 238,15.20, 240,8.13) immer in der dritten im CPD angeführten Bedeutung gebraucht<sup>56</sup> und in der vorliegenden Arbeit mit „Wohnbezirk“ wiedergegeben. Der „Wohnbezirk“ ist das Gebiet, in dem die buddhistischen

53 Die Regeln für „Mönche unter Probe“ (*pārivāsika*) werden im Cullavagga II 1.1–4 = Vin II 31,1–33,32 erläutert.

54 Übersetzung nach I. B. Horner, BD V 45. Der Text lautet (Cv II 1.2 = Vin II 32,13–14): *yo hoti saṃghassa āsanapariyānto seyyāpariyānto vihārapariyānto so tassa dātabbo tena ca so sādītabbo*.

55 An einer Vinaya-Stelle wird berichtet, daß für den Mönch Channa ein Vihāra errichtet wird (Samgh VII 1 = Vin III 155,28–30), d. h. eine Wohnstätte für seinen persönlichen Gebrauch. Buddhaghosa erklärt, daß Vihāra an dieser Stelle nicht den „gesamten Vihāra“ (*sakalavihāra*), also eine Klosteranlage, sondern eine „einzelne (Mönchs-)Wohnstatt“ (*eko āvāso*) bezeichne (Sp 574,30–31). Vihāra und *āvāsa* sind in diesem Fall Synonyme für ein Wohngebäude. In diesem Sinn steht *āvāsa* auch Sp 1049,19–24.

56 Vin I 92,10, 105,7–8, 106,2, 107,18.21.33, 108,20.26.27.28.30.31, 112,27, 115,37, 116,10.21.32, 118,1.34, 119,19.30.33.37, 120,2.5.12, 124,1.7.28, 125,8.14, 126,35, 127,3.5.15.22.28, 128,11.34, 129,5.13.17.21.25.29.33.37, 130,4.8.14.19.27.31.35, 131,6.17.28, 132,6, 134,23–25.27.30.34.36, 135,1.3.4.6.8.11.13.14.16.17.19.22, 138,28, 150,31.38, 151,5.9.15.22.27.32, 153,26.28.29, 154,16.18.19.22, 155,5.8.24, 157,4, 158,36, 162,5.11.31, 163,2.19.25, 164,29.35, 165,6.10.13.30, 166,13.24.35, 167,14, 168,17.27.33, 169,5.19.27.35, 175,6.16.23.27, 177,1.10, 256,1.27, 258,31, 261,1.13.14.21, 263,15.18.21.32.34, 264,9.19.21.22, 265,11.19, 300,17.21.34, 301,1.19.24, 303,28, 309,27.34–35, 312,7, 313,33, 328,31.35.36, 329,6.14.18.19.20, 330,10, 331,18; Vin II 11,15.22, 22,30.31, 23,8.12.13.14, 24,13.14, 32,23.25.28.30.32.33.34.35.37, 33,2.3.6.9.10.13.15, 94,9.10–12.15.17, 255,10; Vin III 104,22.23.25, 181,20.27, 212,19; Vin IV 306,28.30, 307,13.14, 313,8.13–16.

Mönche und Nonnen die drei Monate der „Regenzeit“ (*vassa*) verbringen und den sie in diesem Zeitraum nur in Ausnahmefällen verlassen dürfen. Er wird daher gelegentlich „Regenzeit-Wohnbezirk“ (*vassāvāsa*) genannt.<sup>57</sup> Dient ein „Dorf“ (*gāma*) als „Wohnbezirk“, so kann er auch als „Dorf-Wohnbezirk“ (*gāmakāvāsa*) bezeichnet werden.<sup>58</sup> Ein Āvāsa konnte dem Orden von Laien zur Verfügung gestellt werden (z. B. Mv III 14.1 = Vin I 153,25.26.28.29.31–32). Innerhalb eines Āvāsa müssen die Mönche eine „Unterkunft“ (*senāsana*) beziehen (Mv III 12.6 = Vin I 152,25–29). Es ist ihnen nicht erlaubt, im „Freien“ (*ajjhokāsa*), in „Baumhöhlen“ (*rukkhāsura*), in „Baumgabeln“ (*rukkhaviṭabhi*), in „Leichenhäusern“ (*chavakuṭikā*), unter „Schirmen“ (*chatta*) oder in „Gefäßen“ (*cāṭi*) zu wohnen.<sup>59</sup> Als Unterkunft dienen verschiedene Gebäudetypen wie Vihāra, Aḍḍhayoga, Pāsāda, Hammiya und Guhā (Mv I 30.4 = Vin I 58,19–20), die auch als die „fünf Wohnstätten“ (*pañca lenāni*) bezeichnet werden (Cv VI 1.2 = Vin II 146,26–27).<sup>60</sup> Daneben werden speziell genehmigt ein „Kuhstall“ (*vaja*), eine „Karawane“ (*sattha*) und ein „Boot“ (*nāvā*).<sup>61</sup> Die in einem Āvāsa befindlichen „Unterkünfte“ (*senāsana*) werden von einem dazu beauftragten Mönch, dem Senāsanagāhāpaka, an die Mönche verteilt, die sich innerhalb der Sīmā, d. h. im Āvāsa, aufhalten (Cv VI 11.3 = Vin II 167,13–31; vgl. A 9.1.1).

Außer den Unterkünften der Mönche kann sich in einem Āvāsa auch ein „Haus für die (Durchführung der) buddhistischen Beichtfeier“ (*uposathāgāra*) befinden. Hierfür kommen die fünf bereits oben genannten Gebäudetypen in Frage (Mv II 8.1, 8.3 = Vin I 107,5–8.17–23).

Der Wohnbezirk war ursprünglich das Gebiet, in dem sich der Orden zur Durchführung einer „Rechtshandlung“ (*kamma*) „vollzählig“ (*samagga*) versammelte (Mv II 5.2 = Vin I 105,7–8; vgl. A 1). Da die Āvāsas verschieden groß und nicht begrenzt waren, gab es keine Gewähr dafür, daß der zur Durchführung einer Rechtshandlung im Āvāsa versammelte Sangha tatsächlich vollzählig war. Damit war aber auch die Gültigkeit der durchgeführten Rechtshandlung gefährdet. Aus diesem Grund wurde die Anordnung erlassen, eine „Grenze“ (*sīmā*) festzulegen (*sammannati*), die die Ausdehnung des Āvāsa definieren sollte (vgl. A 1).

## 9. SĪMĀ

Das Pāli-Wort *sīmā* geht zurück auf Sanskrit *sīman* mfn bzw. *sīmā* f.<sup>62</sup> *sīman* m bedeutet „Haarscheide“, „Scheitel“; *sīman* fn, *sīmā* f, „Grenze“; *sīman* f und *sīmā*

57 Vin I 137,3.9–11, 138,9, 153,25.31–32, 154,2.8.10.15.22, 155,7.23, 156,9; III 6,14.21.

58 Vin I 300,13–14.29–30; II 170,5; IV 245,18, 306,15, 313,3.27.

59 Vin I 152,14–16.19–20.23–25.34–35.38–39, 153,3–5.

60 *Lena* bezeichnet in der Samantapāsādikā eine Hütte, die unter einem Bergüberhang errichtet wird. Ein Teil der Wände wird durch den Berg gebildet, die übrigen werden aus Lehm und Gras gebaut (vgl. B 7.3.1). Im vorliegenden Fall ist *lena* ein Sammelbegriff für die genannten fünf Gebäude. Zu den einzelnen Gebäudetypen siehe Gräfe (1974), S. 50–54.

61 Vin I 152,2.7–8.10–11.

62 Das Pāli-Wort *sīmā* ist in den Lexika nur als femininum angeführt (Mayrhofer, Wb s. v. *sīmā*: Chil, PTSD s. v. *sīmā*). Im klassischen Sanskrit sind die Formen *sīman* mfn und *sīmā* f belegt (PW s. v. *sīman*, *sīmā*). In Sanskrit-Inschriften ist daneben der Lokativ *sīme* belegt (MW s. v. *sīma*), der ein *sīma* m oder n voraussetzt. Im buddhistischen Sanskrit werden die Formen *sīma* n, *sīman* mf und *sīmā* f angeführt (BHSD s. v. *sīmā*).

f auch „Höhepunkt“, „Non-plus-Ultra“ (MW, PW s.v. *sīman*, *sīmā*). Im Pāli bezeichnet *sīmā* im nicht-terminologischen Gebrauch eine „Grenze“ im konkreten Sinn, so z. B. in *raṭṭhasīmā*, „Grenze eines Königreichs“, *dīpasīmā*, „Grenze einer Insel“, usw.<sup>63</sup> Im übertragenen Sinn steht *sīmā* in „Grenze des Anstands“ u. ä.<sup>64</sup>

Im Rahmen der buddhistischen Rechtsvorschriften ist *sīmā* f bzw. *sīma* n<sup>65</sup> *terminus technicus* für die „Grenze (eines Gemeindebezirks)“. Ursprünglich ist eine *Sīmā* in diesem Sinn die konkrete Grenze „eines Wohnbezirks“ (*ekāvāsa*). Später wird der Terminus *Sīmā* eigenständig gebraucht, unabhängig von der Ausdehnung eines Wohnbezirks und unabhängig davon, ob es sich um eine „festgelegte“ (*sammata*) oder „nicht-festgelegte“ (*asammata*) *Sīmā* handelt (s. A Einl. 14). *Sīmā* kann darüber hinaus auch das von der *Sīmā* umschlossene Gebiet bezeichnen und muß entsprechend mit „*Sīmā*-Gebiet“ oder „*Sīmā*-Bezirk“ übersetzt werden.<sup>66</sup> In Textabschnitten mit Rechtsvorschriften steht *sīmā* gelegentlich auch im nicht-terminologischen Sinn. So bezeichnet es in Mahāvagga VIII 13.3 (= Vin I 288,17) z. B. die Grenze hinsichtlich der Zahl der Gewänder, die Mönchen erlaubt sind.<sup>67</sup>

63 *Raṭṭhasīmā* (Sp 1137,1–2), *dīpasīmā* (Sp 1137,4); hier finden sich noch weitere Beispiele wie *janapada-sīmā*, *rajasīmā* usw. In diesem Sinn entspricht *sīmā* dem Wort *pariccheda* (Sp 1137,1).

64 Mil 122,20: *bhinnasīmāya*, „overstepped all limits“, bezieht sich auf die Grenzen des Anstands, die von einer Dirne übertreten wurden. In Vism 193,6, 307,6.12.14.18.23.25.26.27, 315,18 bezeichnet *sīmā* Grenzen im abstrakten Sinne. Vgl. auch die Bedeutungen, die in BHSD s.v. *sīmābandha* angeführt sind.

65 Im Vinaya selbst sind die eindeutig bestimmbaren Formen von *sīmā* f gebildet. An vier Stellen im Uddāna des Kaṭṭhina-Kapitels, an zwei Stellen im Cullavagga und einmal im Parivāra kommt jedoch der Lokativ *-sīme* in *nissīme* (Vin I 266,16,20; II 167,23, 173,7) und in *bahisīme* (Vin I 266,26, 267,1; V 221,8) vor. Diese Formen können als Bahuvrīhis aufgefaßt werden: *nissīme*, „in einem sīmālosen (Gebiet)“, und *bahisīme*, „in einem (Gebiet) außerhalb der *Sīmā*“ (vgl. auch *samuddo asīmo*, Vin I 111,3; A 5,3). Im Dīpavaṃsa begegnet *sīma* n (Dīp 14,24,38: *sīmāni*). Entsprechend sind auch die Formen *antosīmāmi* (Dīp 14,26), *sīmena* (Dīp 14,34, mit Lesart *sīme* und *sīmāya*), *sīmassa* (Dīp 14,37) von *sīma* n gebildet. Daneben findet sich auch im Dīpavaṃsa vereinzelt *sīmā* f, z. B. in *gāmasīmāyo* (Dīp 58,22) und *sīmāya* (Lesart zu Dīp 14,34). Im entsprechenden Abschnitt des Mahāvāṃsa steht nur *sīmā* f (Mhv 15,181.184: *sīmāya*; 15,194: *sabbasīmāyo*). Dasselbe gilt für den Cūlavaṃsa (Mhv 78,63: *khaṇḍasīmāyo*; 78,67.69: *baddhasīmā*; 78,68: *sīmā*). In der Samantapāsādikā findet sich nur *sīmā* f. An drei Stellen ist *-sīme* belegt. Zweimal handelt es sich um Zitate aus dem Vinaya (Sp 1223,14: *nissīme* zu Vin II 167,25; Sp 1401,22: *bahisīme* zu Vin V 221,8). An der dritten Stelle steht *bahisīme* in der Erklärung Buddhaghosas (Sp 1113,22), während die Vorlage *bahisīmagatassa* hat (Vin V 178,27). Ansonsten wird in der Samantapāsādikā statt *bahisīme* normalerweise *bahisīmāya* benutzt.

66 Die Notwendigkeit, *sīmā* mit „*Sīmā*-Bezirk“ wiederzugeben, ergibt sich vor allem in der Kommentarliteratur.

67 *Yaṃ nūnāhaṃ bhikkhūnaṃ cīvare sīmaṃ bandheyyaṃ mariyādaṃ tḥapeyyaṃ...* (Mv VIII 13.3 = Vin I 288,16–17). „Wenn ich nun hinsichtlich des Gewandes der Mönche eine Grenze festlegte, ein Limit festsetzte...“ Im vorliegenden Fall ist das nicht-terminologisch gebrauchte *sīmā* Objekt zu *bandhati*. Im Vinaya wird der Terminus *sīmā*, „Gemeindegrenze“, nie zusammen mit dem Verb *bandhati* benutzt, sondern mit den Verben *sammannati*, „festlegen“, und *samūhanati*, „aufheben“. Erst in der Kommentarliteratur wird der Terminus *sīmā* mit dem Verb *bandhati* verknüpft. *Bandhati* tritt dabei an die Stelle von *sammannati* und ist mit „festlegen“ zu übersetzen; vgl. B Einl. 7 und Anm. 98.

## 10. GĀMASĪMĀ UND NIGAMASĪMĀ

Gāmasīmā bedeutet im nicht-terminologischen Sinn „Dorfgränze“.<sup>68</sup> Die „Gränze eines Dorfes“ (*gāmasīmā*) kann als Gränze eines Gemeindebezirks gelten, wenn ein Orden eine „Rechtshandlung“ (*kamma*) durchführen muß, aber keine „festgelegte“ (*sammata*) Sīmā hat (s. A Einl. 14). In diesem Fall bezeichnet der Terminus *gāmasīmā* die „nicht-festgelegte“ (*asammata*) „Gemeindegränze“ (*sīmā*) des in diesem „Dorf“ (*gāma*) versammelten Sangha (vgl. A 5.1).

Dasselbe gilt für die „Gränze eines Marktflückens“ (*nigamasīmā*). Auch sie kann als „nicht-festgelegte“ (*asammata*) Sīmā eines Sangha fungieren (vgl. A 5.1).

## 11. ENTWICKLUNG DES SĪMĀ-BEGRIFFS

Der terminologische Gebrauch des Wortes *sīmā* gehört vermutlich nicht der frühesten Entwicklungsstufe des Vinaya an, d. h. der Zeit, in der die wesentlichen Bestimmungen des Pātimokkha formuliert wurden. Das geht daraus hervor, daß das Wort *sīmā* im Pātimokkha nicht erwähnt wird. Dennoch dürfte dieser Terminus bereits zu einem recht frühen Zeitpunkt eingeführt worden sein, da er im alten Wortkommentar zum Pātimokkha, in der Kasuistik und in einer einleitenden Geschichte im Suttavibhaṅga gebraucht wird (vgl. A 10).

Diese auf der inneren Entwicklung des Vinaya und dem Fehlen des Wortes *sīmā* im Pātimokkha beruhende Annahme kann durch einen Widerspruch zwischen den im Bhikkhunīpātimokkha getroffenen Wohnvorschriften für Nonnen und den Regeln zur Sīmā-Festlegung erhärtet werden. In Pācittiya 56 des Bhikkhunīpātimokkha wird vorgeschrieben, daß Nonnen die „Regenzeit“ (*vassa*) nur in einem „Wohnbezirk“ (*āvāsa*) verbringen dürfen, in dem sich Mönche befinden.<sup>69</sup> Daraus geht hervor, daß Mönche und Nonnen während der Regenzeit in demselben Āvāsa weilten. Da der Mönchs- und der Nonnenorden separate Institutionen sind, führen sie ihre „Rechtshandlungen“ (*kamma*) getrennt durch. Der Āvāsa ist bekanntlich

68 Im nicht-terminologischen Sinn wird *gāmasīmā* in Nissaggiya XXIX 2 (= Vin III 264,31) gebraucht. Mönche, die in Unterkünften in Waldgebieten (*āraññakesu senāsanesu*) leben, dürfen nach Abschluß der Regenzeit im Monat Kattika eines ihrer „drei Gewänder“ (*ticivāra*) im „Inneren eines Hauses“ (*antaraghara*) ablegen (Vin III 263,19–27). Wenn ein Grund vorliegt, dürfen diese Mönche auch nur mit zwei Gewändern bekleidet, d. h. „getrennt von den drei Gewändern“ (*ticivarena vippavāsa*) bis zu sechs Tagen fortgehen (Vin III 263,19–27). Die Erlaubnis, eines der drei Gewänder im Inneren eines Hauses abzulegen, bezieht sich nach dem alten Wortkommentar auf ein Haus in dem benachbarten Dorf, in dem der Mönch gewöhnlich Almosen sammelt (*sāmantā gocaragāme*, Vin III 264,4). Es gilt nicht als Verstoß gegen diese Regel, wenn ein Mönch ein Gewand in einem Haus dieses Dorfes ablegt, für sechs Tage fortgeht, dann in das Dorf zurückkehrt, dort verweilt und wieder nur mit zwei Gewändern bekleidet, das Dorf verläßt (Niss XXIX 2 = Vin III 264,30–32): *anāpatti ... chāratam vippavasitvā puna gāmasīmaṃ okkamitvā vasi tvā pakkamati...* „(Es liegt) kein Vergehen (vor, wenn ein Mönch), der sechs Tage hindurch (von den drei Gewändern) getrennt war, nachdem er über die Dorfgränze eingetreten ist und sich (im Dorf) aufgehalten hat, wieder fortgeht...“ An der Parallelstelle im Upāliparipucchāsūtra steht statt *gāmasīmā* lediglich „Dorf“, s. *Upāliparipucchāsūtra. Ein Text zur buddhistischen Ordensdisziplin*, aus dem Chinesischen übersetzt und den Pāli-Parallelen gegenübergestellt von Valentina Stache-Rosen, hrsg. H. Bechert, Göttingen 1984 (AAWG 140), S. 58.

69 *Yā pana bhikkhunī abhikkhuke āvāse vassam vaseyya, pācittiyaṃ* (Bhī Pāc LVI 1 = Vin IV 313,13–14). „Die Nonne, die die Regenzeit in einem Āvāsa ohne Mönche verbringt, (begeht) ein Pācittiya(-Vergehen).“

das Gebiet, in dem sich der Sangha zur Durchführung eines Kamma „vollzählig“ (*samagga*) versammelte (s. A Einl. 8). Seit Einführung des Terminus *Sīmā* grenzte der Mönchsorden seinen *Āvāsa* mit einer *Sīmā* ein, die nun als Maßstab für die „Vollzähligkeit“ (*sāmaggī*) des Sangha galt. Der Nonnenorden, der weiterhin innerhalb des *Āvāsa* der Mönche leben mußte, wohnte daher innerhalb der *Bhikkhusaṅgha-Sīmā*. Auch der Nonnenorden muß seine Vollzähligkeit an einer *Sīmā* überprüfen (*BhīSaṃgh* II 2.1, IV 2.1 = *Vin* IV 227,5, 231,36; vgl. A 10.3.2), aber nicht an der des Mönchsordens, sondern an einer vom Nonnenorden selbst festgelegten *Sīmā*.<sup>70</sup> Da der *Bhikkhunīsaṅgha* innerhalb des *Āvāsa* der Mönche, d. h. innerhalb der *Bhikkhusaṅgha-Sīmā* leben muß, kann er seine *Sīmā* nur in diesem Gebiet, also innerhalb der *Bhikkhusaṅgha-Sīmā* festlegen. Das bedeutet, daß die *Bhikkhunīsaṅgha-Sīmā* innerhalb der *Bhikkhusaṅgha-Sīmā* liegt. Dies widerspricht der Regel, daß eine *Sīmā* eine andere *Sīmā* nicht überdecken (*ajjhottharati*) und nicht mit ihr vermischt werden (*sambhindati*) darf (*Mv* II 11.1–2 = *Vin* I 111,7–22; vgl. A 6). Dieser Widerspruch entstand durch die Einführung des *Sīmā*-Begriffs und die Übertragung der *Sīmā*-Regeln auf den Nonnenorden. Im *Vinaya* wird dieses Problem nicht behandelt, erst die Kommentarliteratur hat sich damit auseinandergesetzt (vgl. Sp 1050,3–16; B 13.2).

Ein weiteres Indiz für die Annahme, daß der Terminus *sīmā* nicht der frühesten Zeitstufe angehört, findet sich in *Nissaggiya* II.2 des *Bhikkhupātimokkha*. Dort heißt es, daß Mönche, die, wie wir später sehen werden (A Einl. 15, 4), eigentlich immer mit ihren „drei Gewändern“ (*ticīvara*) bekleidet sein müssen, sich eines *Nissaggiya-Pācittiya*-Vergehens schuldig machen, wenn sie auch nur eine Nacht von den drei Gewändern getrennt sind (*vippavasati*), es sei denn, sie haben die Erlaubnis des Sangha oder es ist *Kāṭhina*-Zeit.<sup>71</sup> Andere Ausnahmen werden hier nicht angeführt. Wie im letzten Abschnitt auszuführen ist (A Einl. 15), dient eine *Sīmā* auch zur Definition des Bereiches, in dem ebenfalls eine Ausnahme von dieser Regel gilt (vgl. A 4.1, 4.2).<sup>72</sup> Wäre diese Regel bereits in Kraft gewesen, als das *Pāti-*

70 *Vin* IV 227,5, 317,25, 318,18, 320,3–4, 321,18, 322,11, 323,18, 324,22, 327,21, 328,15, 329,8,27, 331,1, 334,14, 335,9–10, 336,2,22, 337,11–12 (vgl. A 10.3.2).

71 *Niṭṭhita-cīvarasmim bhikkhunā ubbhata-smim kāṭhine ekarattam pi ce bhikkhu ticīvarena vippavaseyya aññatra bhikkhusammutiya, nissaggiyaṃ pācittiyaṃ* (*Niss* II 2 = *Vin* III 199,24–26). „Wenn sich ein Mönch, obwohl der Mönch das Gewand fertiggestellt hat und obwohl die *Kāṭhina*-(Periode) aufgehoben ist, auch nur eine Nacht von den drei Gewändern trennt, es sei denn mit Erlaubnis der Mönche, ist das ein *Nissaggiya-Pācittiya*-(Vergehen)“; vgl. A 4.0)

72 Von den *Prātimokṣas* der verschiedenen Schulen ist m. W. nur in dem der *Mūlasarvāstivādin* die Relevanz der *Sīmā* für diese Regel berücksichtigt (*GBM* 1,34; Fol. 13v2–3): *ni(ṣṭh)ti(taci)varo bhikkṣur uddhṛtakāṭhine ekarātram api cet trayāṇāṃ cīvarāṇāṃ a(n)y(a)tamānyata[ma]smāc cīvarād bahis sīmāṃ vipravased anyattra saṃghasaṃvṛtyā nai(ṣ)ṣargikapāyattikā*. „Wenn ein Mönch, der sein Gewand fertiggestellt hat, nachdem die *Kāṭhina*-(Periode) aufgehoben ist, auch nur eine Nacht von einem beliebigen Gewand unter den drei Gewändern außerhalb der *Sīmā* getrennt ist, es sei denn mit Erlaubnis der Gemeinde, ist das ein *Naissargika-pāyattikā*-(Vergehen).“ Vgl. auch die Übersetzung bei Charles S. Prebish, *Buddhist Monastic Discipline, The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsaṃghika and Mūlasarvāstivādin*, New York 1975, S. 65.

Die Wiedergabe dieser Regel bei A. C. Banerjee (*Two Buddhist Vinaya Texts in Sanskrit. Prātimokṣasūtra and Bhikṣukarmavākya*, Calcutta 1977, S. 25) ist fehlerhaft. Das Tibetische entspricht dem Sanskrit („So sor thar pa; or, a code of Buddhist Monastic Laws. Being the Tibetan Version of Prātimokṣa of the Mūlasarvāstivāda School“, ed. and transl. S. C. Vidyabhusana, *JASB* 1915, S. 93: *dge sloṅ chos gos zin pas sra brkyaṅ phuṅ na | gal te nub gcig kyaṅ chos gos gsum las chos gos gaṅ yaṅ ruṅ ba daṅ | 'tshams kyi phyir rol du 'bral bar byed na | dge 'dun gyis gnaṅ ba ma gtogs te | spaṅ ba 'i lhuṅ byed do ||*. In der von *Vidyabhusana* gegebenen Übersetzung (S. 46) fehlt 'tshams kyi phyir rol du.

mokkha seine endgültige Form erhielt, so hätte in Nissaggiya II.2 diese Ausnahme angeführt werden müssen.<sup>73</sup>

Auch aus verschiedenen Stellen in den Khandhakas geht hervor, daß man ursprünglich den Terminus Āvāsa benutzte, wo später der Terminus Sīmā gebraucht wurde. Das zeigt sich z. B. darin, daß im gesamten Kapitel über den „Regenzeit-Aufenthalt“ (Mv III = Vin I 135–156) nur vom Āvāsa, nicht aber von der Sīmā die Rede ist. Daß man sich später den „Regenzeit-Wohnbezirk“ (*vassāvāsa*) als ein durch eine Sīmā begrenztes Gebiet vorstellte, geht daraus hervor, daß das Überschreiten der Sīmā (*nissīmaṃ gantum*, Mv VIII 23.3 = Vin I 298,29) als einer der Gründe für das Ablegen des „Regenzeit-Gewandes“ (*vassikasāṭikā*) angeführt wird (vgl. A 8.5.1). Allerdings läßt sich nicht ausschließen, daß *sīmā* (in *nissīma*) hier die natürliche Grenze eines Āvāsa bezeichnen kann.

Auch bei den Vorschriften zur Festlegung des „Uposatha-Hauses“ (*uposathā-gāra*) usw. wird das Wort *āvāsa* (noch nicht *sīmā*) gebraucht (Mv II 8.1–10.1 = Vin I 106,36–108,23). Die entsprechenden Passagen konnten unverändert beibehalten werden, als der Terminus *sīmā* eingeführt wurde, weil die Sīmā die Begrenzung „eines Āvāsa“ (*ekāvāsa*) darstellte (Mv II 6.1 = Vin I 106,1–4; vgl. A 1), und somit das von der Sīmā umgrenzte Gebiet mit dem Āvāsa identisch war.

Es bestand aber auch die Möglichkeit, das Wort *sīmā* in einen solchen Abschnitt einzufügen, wie z. B. im Kaṭhina-Kapitel, das im folgenden zu besprechen ist (vgl. A 8.4, 11.3). Die Kaṭhina-Periode soll von den Mönchen eröffnet werden (*attharati*), die gemeinsam die „Regenzeit“ (*vassa*) verbracht haben (Mv VII 1.3 = Vin I 254,7–8), d. h. von denjenigen, die gemeinsam in einem Āvāsa wohnten. Damit ist der Bezirk, in dem Kaṭhina eröffnet wird, als Āvāsa bestimmt. Die vorzeitige „Aufhebung“ (*uddhāra*) der viermonatigen Kaṭhina-Periode erfolgt für den einzelnen Mönch, wenn die beiden „Hindernisse“ (*palibodha*), die dieser Aufhebung im Wege stehen, beseitigt sind (vgl. A 8.4.2, 11.3.2). Diese beiden Hindernisse sind das „Gewand-Hindernis“ (*cīvarapalibodha*) und das „Wohnbezirk-Hindernis“ (*āvāsapalibodha*). In unserem Zusammenhang ist das letztere relevant. Der Āvāsapalibodha existiert, solange ein Mönch sich im Āvāsa aufhält oder wenn er den Āvāsa mit der Absicht verlassen hat, zurückzukehren. Verläßt er den Āvāsa mit der Absicht, nicht zurückzukehren, ist der Āvāsapalibodha beseitigt. Das Verlassen des Āvāsa wird in diesem Zusammenhang durch *bahisīmāgata*, „(wenn er in den Bereich) außerhalb der Sīmā gegangen ist“, ausgedrückt (vgl. A 8.4.2).<sup>74</sup> Auch hier könnte *sīmā* (in *bahisīmāgata*) prinzipiell im nicht-terminologischen Sinn auf die natürliche Grenze eines Āvāsa angewendet sein. Da die Passagen, in denen das Wort *bahisīmāgata* vorkommt, aber wohl einer jüngeren Textschicht der Kaṭhina-Überlieferung angehören<sup>75</sup>, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, daß *sīmā* hier im terminologischen Sinn gebraucht ist. Āvāsa und Sīmā bezeichnen also in diesem Kontext dasselbe Gebiet. Die Kaṭhina-Periode wird schon im Pāti-

73 Folglich war zu diesem Zeitpunkt zumindest die Sīmā in ihrer Funktion als Grenze für das „Nicht-Grenntsein von den drei Gewändern“ (*ticīvarena avippavāsa*) noch nicht bekannt (vgl. A 4). Die Sīmā in ihrer ersten Funktion als Maßstab für die „Vollzähligkeit“ eines Sangha – die zeitlich vor der Funktion als *ticīvarena avippavāsa*-Sīmā anzusetzen ist (vgl. A 7) – spielt für die Gewänderregeln keine Rolle. Das bedeutet, daß sie, selbst wenn sie bereits in Kraft gewesen wäre, an dieser Textstelle nicht genannt werden müßte. Für die Sīmā in ihrer ersten Funktion kommt dieser Textstelle also keine Bedeutung zu.

74 Vin I 255,26.29.32.37, 256,3.7.15.18.21–22.26.30.33–34, 257,2.10.18.21.24.29.32.36, 258,5.10.14.18–19.22.25–26.30.33–34.37, 259,12–13.22–23.27.36, 260,1.6.17.23.32–33.37, 261,12.18.23.27.32, 262,2.12.17.27.33, 263,7, 264,24.28.31.35, 265,2.

75 Dafür spricht die systematisierende, an den Parivāra erinnernde Darstellungsweise.

mokkha erwähnt (Niss II.2 = Vin III 199,24)<sup>76</sup>, was den Schluß zuläßt, daß die Kaṭhina-Regeln in eine ältere Periode zurückreichen als der Gebrauch des Terminus *sīmā*. Die Hinzufügung oder Änderung der Abschnitte des Kaṭhina-Kapitels, in denen das Wort *sīmā* gebraucht wird, erfolgte offensichtlich zu einem Zeitpunkt, als das von der *Sīmā* umschlossene Gebiet mit dem *Āvāsa* identisch war.

An zwei Stellen läßt sich im Vinaya noch eine weitere Entwicklung ablesen, nämlich die Loslösung des Begriffs *sīmā* von dem Terminus *āvāsa* (vgl. A 3, 9.3.1). Die *Sīmā* konnte nun so festgelegt werden, daß sie mehrere *Āvāsas* einschloß, d. h. sie bildete nicht mehr die Begrenzung „eines Wohnbezirks“ (*ekāvāsa*). Das von der *Sīmā* umschlossene Gebiet war also nicht mehr unbedingt mit dem *Āvāsa* identisch. Das aber bedeutete, daß Regeln, die einzig unter Verwendung des Wortes *Āvāsa* formuliert waren, ergänzt oder verändert werden mußten.

Eine solche Ergänzung findet sich bei den Vorschriften zur Festlegung des „Uposatha-Hauses“ (*uposathāgāra*). Hier galt die Regel, daß in einem *Āvāsa* nur ein Uposatha-Haus festgelegt werden darf, und daß in diesem Uposathāgāra alle im *Āvāsa* befindlichen Mönche die buddhistische „Beichtfeier“ (*uposatha*) gemeinsam durchführen müssen (Mv II 8.3 = Vin I 107,17–23).<sup>77</sup> Als der Terminus *sīmā* eingeführt wurde, diente die *Sīmā* als Begrenzung „eines Wohnbezirks“ (*ekāvāsa*) und wurde als Grenze für „eine gleiche Gemeinschaft“ (*samānasamvāsa*) und „eine Beichtfeier“ (*ekuposatha*) definiert (Mv II 6.1–2 = Vin I 106,1–19; vgl. A 2). Es durfte also innerhalb einer *Sīmā* nur an einem Ort die Beichtfeier durchgeführt werden. Solange *Āvāsa* und *Sīmā* dasselbe Gebiet beschrieben, lag hier kein Widerspruch vor. Für den Fall aber, daß eine *Sīmā* mehrere *Āvāsas* einschloß bzw. „mehrere *Āvāsas* eine gemeinsame *Sīmā* hatten“ (*sambahulā āvāsā samānasīmā*), widersprachen sich die beiden Anweisungen, (1) daß in einem *Āvāsa* an einem Ort die Beichtfeier abzuhalten sei und (2), daß innerhalb einer *Sīmā* an einem Ort die Beichtfeier durchzuführen sei. Dieser Widerspruch bildete unter der Bezeichnung „Wohnbezirks-Praxis“ (*āvāsakappa*) den vierten der zehn Streitpunkte beim Konzil von Vesālī. Es sollte allein die *Sīmā* für die Vollzähligkeit eines Sangha maßgeblich sein, d. h. daß sich alle innerhalb der *Sīmā* befindlichen Mönche an einem Ort innerhalb der *Sīmā* zur Beichtfeier einfinden müssen (vgl. A 9.3).<sup>78</sup> Im Mahāvagga wurde im Anschluß an die Regeln zum Uposatha-Haus daher ein entsprechender Abschnitt offenbar sekundär eingefügt (Mv II 11 = Vin I 108,26–36; vgl. A 3).

Auch an anderen Stellen des Mahāvagga lassen sich solche Ergänzungen erkennen. So wird z. B. in Mahāvagga II 28–32 (= Vin I 128,34–132,5) behandelt, wie zu verfahren ist, wenn Mönche in einem *Āvāsa* das Pātimokkha rezitieren und während oder nach Abschluß der Rezitation eine andere Gruppe von Mönchen, die sich ebenfalls innerhalb des *Āvāsa* befindet<sup>79</sup>, am Beichtfeier-Platz (dem Uposathāgāra

<sup>76</sup> Siehe A Anm. 71.

<sup>77</sup> Z. B. Mv II 8.3 = Vin I 107,21–23: *na bhikkhave ekasmiṃ āvāse dve uposathāgārāni sammannitabāni, yo sammanneyya, āpatti dukkaṭassa. anujānāmi bhikkhave ekaṃ samūhanitvā ekattha uposathaṃ kātum.* „Ihr Mönche, in einem *Āvāsa* dürfen nicht zwei Uposatha-Häuser festgelegt werden. Wer (zwei Uposatha-Häuser) festlegt, (begeht) ein Dukkaṭa-Vergehen. Ich ordne an, ihr Mönche, nachdem ihr eines aufgehoben habt, in einem (nämlich dem verbleibenden Uposatha-Haus) die Beichtfeier durchzuführen.“ Auch die darauf folgenden Regeln beziehen sich auf den *Āvāsa* (Mv II 9.1–10.1 = Vin I 107,33–108,25).

<sup>78</sup> Vin II 294,4, 298,38, 300,36–38, 306,33–36.

<sup>79</sup> Daß diese Mönche sich innerhalb des *Āvāsa* befinden müssen, ergibt sich aus inhaltlichen Gründen. Wären nämlich die noch nicht eingetroffenen Mönche außerhalb des *Āvāsa*, so hätten sie keinerlei Einfluß auf das im *Āvāsa* durchgeführte Kamma (vgl. A 8.1.2).

oder dem Uposathapamukka) eintrifft. Der Text von Mahāvagga II 33 (= Vin I 132,6–17) besteht aus sechs Sätzen, in denen es heißt, daß die Mönche, die das Pātimokkha rezitieren, wissen, sehen oder hören, daß andere Mönche in das Sīmā-Gebiet eintreten bzw. eingetreten sind. Der Aufenthaltsort der Mönche, die noch nicht zur Pātimokkha-Rezitation gekommen sind, wird also genau angegeben. Diese sechs Sätze müssen jeweils in die Abschnitte Mahāvagga II 28–32 eingesetzt werden, und zwar anstelle der Sätze, in denen es heißt, daß die zur Pātimokkha-Rezitation versammelten Mönche nicht wußten bzw. wußten, daß andere Mönche noch „nicht herbeigekommen waren“ (*anāgata*, vgl. A 8.1.2). Das gleiche, nur bezogen auf die Zeremonie des „Einander-Einladens“ (*pavāraṇā*), findet sich in Mahāvagga IV 12 (= Vin I 167,14–25). Die hier genannten sechs Sätze müssen in die Abschnitte Mv IV 7–11 (= Vin I 164,29–167,13) eingesetzt werden (vgl. A 8.2.2). Inhaltlich ergibt sich dadurch nur dann ein Unterschied, wenn das von der Sīmā umschlossene Gebiet nicht mit dem Āvāsa identisch ist. Die Einfügung der Sätze, in denen *sīmā* steht, wurde also erst zu diesem Zeitpunkt notwendig.

Hinweise darauf, daß der Terminus *sīmā* und die Sīmā-Regeln später eingeführt wurden als die Uposatha-Zeremonie, die Regeln zur Festlegung des „Uposatha-Hauses“ (*uposathāgāra*) usw., lassen sich auch im „Uposatha-Kapitel“ (*uposathakkhandhaka*) selbst finden.

Die Sīmā-Regeln werden nicht in einem geschlossenen Textstück behandelt, sondern in zwei voneinander getrennten Abschnitten. Dies läßt die Annahme zu, daß sie nicht alle auf einmal in die Vorstufe des uns heute vorliegenden Khandhaka-Texts eingefügt wurden. Tatsächlich zeigt der Vergleich mit der Sanskrit-Version des Vinaya der Mūlasarvāstivādin, daß diese Aufteilung der Sīmā-Regeln nicht obligatorisch ist. Dort werden nämlich die gesamten Sīmā-Regeln – die allerdings einen wesentlich späteren Entwicklungsstand repräsentieren<sup>80</sup> – im Anschluß an die Geschichte von Kapphaṇa (im Pāli: Mahākappina) behandelt. Das entspricht im Pāli der Stelle, an der der erste Abschnitt der Sīmā-Regeln steht.<sup>81</sup> Es läßt sich zei-

80 In der Sanskrit-Version des Pośadhavastu im Vinaya der Mūlasarvāstivādin werden bei den Sīmā-Regeln die *mahatī sīmā* und die *khuddalikā sīmā* erwähnt (vgl. C 2, 4). Diese entsprechen im Pāli der *mahāsīmā* und der *khaṇḍasīmā*, die ausführlich in der Samantapāsādikā behandelt werden (Sp 1041,19–1042,26; vgl. B 6.0).

81 Die Abfolge der einzelnen Regeln im Vinaya der Mūlasarvāstivādin stimmt nicht durchgehend mit der im Pāli-Vinaya überein, wie die folgende Gegenüberstellung zeigt.

Vinayavastu	Pāli-Vinaya	Inhalt
GBM 6.710,56 r 1–2	Mv II 8.1	Pātimokkha darf nicht in einer Zelle ( <i>layana</i> ) (im Pāli: <i>anupariveṇiyam</i> ) vorgelesen werden.
GBM 6.710, 56 r 2	-----	Pātimokkha darf nicht in einem Prāsāda vorgelesen werden.
GBM 6.710, 56 r 2–3	Mv II 9.1	<i>Pośadhāmukha</i> (pa. <i>uposathapamukka</i> ) festlegen.
GBM 6.710,56 r 4–7	Mv II 9.2	Formular ( <i>karmavācanā</i> , pa. <i>kammavācā</i> ) zur Festlegung des <i>pośadhāmukha</i> (pa. <i>uposathapamukka</i> )
GBM 6.710,56 r 9–v 7	Mv II 5.3–6	Geschichte von Brāhmaṇa Kapphaṇa (pa. Mahākappina).
GBM 6.711–716,56 v 7–59 r 5	Mv II 6.1–7.2 und 12.1–13.2	Sīmā-Regeln

gen, daß der Text- und Sinnzusammenhang des verbleibenden Vinaya-Textes nicht gestört würde, wenn man die beiden Abschnitte, die die Sīmā-Regeln enthalten (Mv II 6.1–7.2, 12.1–13.2 = Vin I 106,1–35, 109,1–111,22) aus dem Uposathakkhandhaka herausnähme. Dies ist zwar kein Beweis, aber ein Indiz für eine spätere Datierung der Sīmā-Abschnitte.

In Mahāvagga II 5.1 (= Vin I 105,2–3) wird die Anordnung erlassen, daß die buddhistische Beichtfeier von den vollzählig versammelten Mönchen durchzuführen sei, und in Mahāvagga II 5.2 (= Vin I 105,7–8) heißt es, daß sich die Vollzähligkeit soweit erstreckte wie „ein Wohnbezirk“ (*ekāvāsa*; vgl. A 1). In Mahāvagga II 5.3–6 (= Vin I 105,8–38) folgt die Geschichte von Mahākappina, der ursprünglich nicht zur Beichtfeier gehen wollte, dann aber vom Buddha eines Besseren belehrt wurde. In Mahāvagga II 6.1 (= Vin I 106,1–4) wird berichtet, daß Mönche sich überlegten, wie weit „ein Wohnbezirk“ reiche, und die Anordnung erlassen, eine „Grenze“ (*sīmā*) dafür festzulegen. Dieser Abschnitt hätte sich direkt an Mahāvagga II 5.2 anschließen lassen; hier folgt er recht unvermittelt. Läßt man diese Passage und die nachfolgenden Regeln zur Sīmā (Mv II 6.1–7.2 = Vin I 106,1–35) aus, so kämen nach der Erzählung von Mahākappina die Vorschriften zur Festlegung des „Uposatha-Hauses“ (*uposathāgāra*), des „Uposatha-(Haus-)Vorplatzes“ (*uposathapamukha*) usw. (Mv II 8.1–10.1 = Vin I 106,36–108,25). Da sämtliche Regeln unter Verwendung des Terminus *āvāsa* (nicht *sīmā*) formuliert sind, kann dieser Text unmittelbar an die Geschichte von Mahākappina angeschlossen werden.<sup>82</sup> Mahāvagga II 11 (= Vin I 108,26–36; vgl. A 3), in dem von „mehreren Wohnbezirken mit derselben Sīmā“ (*sambahulā āvāsā samānasīmā*) die Rede ist, muß aus den oben bereits genannten Gründen als sekundärer Einschub betrachtet werden. Die darin gemachten Angaben, daß die Beichtfeier nicht von einem „nicht-vollzähligen“ (*vagga*) Sangha durchgeführt werden darf und daß sich alle Mönche zur Durchführung der Beichtfeier an einem Ort zu versammeln haben, sind Wiederholungen von Mahāvagga II 5.1 und 8.3. Nähme man die auf Mv II 11 folgenden Sīmā-Regeln (Mv II 12.1–13.2 = Vin I 109,1–111,22) heraus, so folgten auf die Regeln zum Uposatha-Haus usw. die Abschnitte, in denen geregelt wird, wieviele Tage für die Durchführung der Beichtfeier in Frage kommen (Mv II 14.1 = Vin I 111,23–26), wieviele Arten von „Beichtfeier-Zeremonien“ (*uposathakamma*) es gibt (Mv II 14.2–3 = Vin I 111,26–112,8) und wieviele Arten, das Pātimokkha zu rezitieren (Mv II 15.1–4 = Vin I 112,9–113,4).

Wenn man die beiden Abschnitte mit den Sīmā-Regeln aus dem Uposathakkhandhaka herausnähme, entstünde folglich ein homogener Text, der ausschließlich die Uposatha-Zeremonie und die Pātimokkha-Rezitation beträfe. Dies kann als Indiz dafür gewertet werden, daß die Sīmā-Regeln später in diesen Text ein-

82 Im Abschnitt über das Festlegen des „Uposatha-(Haus-)Vorplatzes“ (*uposathapamukha*) heißt es, daß vor der Rechtshandlung, mit der die „Festlegung“ (*sammuti*) vorgenommen wird, „Kennzeichen bekanntzugeben seien“ (*nimitā kittetabbā*), die das Gebiet des Uposathapamukha markieren (Mv II 9.2 = Vin I 108,9). Es wird nicht mitgeteilt, welche Objekte als Kennzeichen in Frage kommen. Dies könnte zu der Annahme führen, daß die acht als Kennzeichen einer Sīmā erlaubten Objekte (s. A 2.1) analog auch für den Uposathapamukha gelten, d. h. daß die Sīmā-Regeln für diesen Abschnitt vorausgesetzt werden müssen. Dies trifft m. E. nicht zu: die für die Sīmā erlaubten Kennzeichen sind natürliche Objekte von teilweise beträchtlicher Größe z. B. „Berg“ (*pabbata*), „Wald“ (*vana*), „Fluß“ (*naḍī*) und kaum als Kennzeichen eines so viel kleineren Bezirks geeignet, wie es der Uposathapamukha ist.

Dies legt auch der Kommentar nahe, der für den Uposathapamukha jedes beliebige Objekt als Kennzeichen zuläßt (Sp 1049,6–12; vgl. B Anm. 586), hingegen aber die Objekte für die Sīmā-Kennzeichen exakt nach Größe und Beschaffenheit definiert (Sp 1036,10–1040,16; vgl. B 2).

gefügt wurden, möglicherweise in zwei Schüben. Allerdings muß dies bereits zu einem relativ frühen Zeitpunkt geschehen sein.

Abgesehen von den Abschnitten, die die Sīmā-Regeln enthalten, gibt es im Upo-sathakkhandhaka vier Stellen, an denen die Sīmā erwähnt wird: Mahāvagga II 11 (= Vin I 108,26–36; A 3) ist, wie oben gesagt, ebenso wie Mahāvagga II 33 (= Vin I 132,6–7; A 8.1.2) als sekundärer Einschub zu betrachten. In Mahāvagga II 24.2–3 (= Vin I 122,27–31.35–37; vgl. A 8.1.1) könnte der Satz, in dem das Wort *sīmā* verwendet wird (*evam ... karotīti*), ausgelassen werden, und es läge dennoch ein in sich geschlossener und verständlicher Text vor. Anders verhält es sich bei Mahāvagga II 34.3–4 (= Vin I 132,28–136,6; A 8.1.3). Hier müßten beide Abschnitte herausgenommen werden. Die Frage, wie hinsichtlich der Durchführung der Beichtfeier zu verfahren ist, wenn zum Āvāsa gehörige Mönche (*āvāsika*) den ersten Tag des neuen Halbmonats (*pāṭipada*) zählen, herbeikommende Mönche (*āgantuka*) den 15. Tag des letzten Halbmonats bzw. umgekehrt, wäre dann nicht behandelt. Der Text ließe sich aber dennoch lückenlos an Mahāvagga II 34.5 anschließen.

Insgesamt lassen sich also im Vinaya drei Entwicklungsstufen feststellen: (1) Ursprünglich bildete der Āvāsa den Maßstab für die „Vollzähligkeit“ (*sāmaggī*) eines Sangha. Ein Āvāsa hat eine bestimmte, nicht genauer definierte Ausdehnung und damit auch eine „Grenze“ (*sīmā* im nicht-terminologischen Sinn). Ob das Wort Sīmā im Vinaya auf diese natürliche Grenze eines Āvāsa angewendet wird, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. (2) In einem zweiten Schritt wird die Ausdehnung eines Āvāsa durch die formelle „Festlegung“ (*sammuti*) einer Sīmā definiert. Sīmā wird dann im terminologischen Sinn gebraucht und bezeichnet die buddhistische Gemeindegrenze. Das von der Sīmā umschlossene Gebiet ist mit dem Āvāsa identisch, d. h. der Terminus *sīmā* und der Terminus *āvāsa* können synonym verwendet werden. (3) In der dritten Entwicklungsstufe erfolgt die Loslösung der Sīmā vom Āvāsa. Eine Sīmā kann nun so festgelegt werden, daß sie mehrere Āvāsas einschließt. Die beiden Termini – Sīmā und Āvāsa – sind daher nicht mehr bedeutungsgleich. Jetzt ist Sīmā die Bezeichnung für den Bezirk, in dem sich Mönche vollzählig versammeln müssen; der Āvāsa verliert seine Bedeutung für die Vollzähligkeit des Sangha.

## 12. SAMĀNASAMVĀSA, SAMĀNASAMVĀSAKA UND NĀNASAMVĀSAKA

Im „Formular“ (*kammavācā*) zur Festlegung der Sīmā (Mv II 6.1–2 = Vin I 106,9–19; vgl. A 2.2.1) wird die Sīmā als *sīmā samānasamvāsā ekuposathā* bezeichnet. Im zweiten Abschnitt der Sīmā-Regeln tritt an die Stelle dieses Ausdrucks an zwei Stellen der Terminus *samānasamvāsasīmā* (Mv II 12.5 = Vin I 110,10–11.13–14; vgl. A 4.4.1, 4.4.2).

Das Wort *ekuposatha*, „eine Beichtfeier“ oder „eine einzige Beichtfeier“, bringt zum Ausdruck, daß die Sīmā für eine Beichtfeier festgelegt wird, d. h. daß innerhalb der Sīmā nur an einer Stelle von allen gemeinsam die Beichtfeier abgehalten werden darf.

Der Terminus *samānasamvāsa* setzt sich zusammen aus den Wörtern *samāna*, „gleich, gleichartig“, und *samvāsa*, „Zusammenwohnen, Zusammenleben“. *Samvāsa* bzw. das zugehörige Verb *samvasati* bezeichnen im Vinaya speziell das

Zusammenwohnen von Mönchen bzw. von Nonnen (vgl. BHSD, PTSD s. v. *saṃvāsa*). Über das bloße Zusammenleben hinaus ist damit die gemeinsame Durchführung von Rechtshandlungen (*kamma*) wie der Beichtfeier, der Zeremonie des „Einander-Einladens“ (*pavāraṇā*) usw. gemeint (Pār I 8.5 = Vin III 28, 20–22, u. ö.; Pāc LXIX 2.1 = Vin IV 138,1–2; vgl. A 2.2.2). *Samvāsa* bezeichnet also den Zustand der Handlungsfähigkeit eines Ordens und kann im übertragenen Sinn mit „Gemeinschaft“ übersetzt werden.

Ein Mönch bzw. eine Nonne, die aufgrund eines Pārājika-Vergehens für immer aus dem Orden ausgeschlossen werden (*nāseti*), sind damit vom *saṃvāsa*, d. h. vom „Zusammenleben“ bzw. von der „Gemeinschaft“ ausgeschlossen. Nur diese werden im Vinaya als *asaṃvāsa*, „einer (eine), der (die) nicht zusammenlebt mit“ oder „einer (eine), der (die) nicht zur Gemeinschaft gehört“, bezeichnet (Pār I 5.11 = Vin III 21,24–25, u. ö.; vgl. A 2.2.2). *Asaṃvāsa* könnte auch als Part. Fut. Pass. aufgefaßt werden (vgl. CPD, s. v. <sup>2</sup>*asaṃvāsa*) und müßte dann durch „einer (eine), mit dem (der) man nicht zusammenleben darf“ wiedergegeben werden.

Dagegen werden ein Mönch bzw. eine Nonne, die wegen bestimmter Vergehen zeitweilig aus dem Orden „ausgeschlossen sind“ (*ukkhitta*), von dem ausschließenden Orden als *nānāsaṃvāsaka*, „Angehörige(r) einer anderen (wörtlich: einer verschiedenen) Gemeinschaft“, d. h. Angehörige(r) einer Gemeinschaft, die von dem Sangha, der den Mönch (die Nonne) suspendiert hat (*ukkipati*), „verschieden“ (*nānā*) ist, bezeichnet. Der zeitweilige Ausschluß aus dem Orden erfolgt wegen des „Nicht-Sehens“ (*adassana*), des „Nicht-Büßens“ (*appaṭikamma*) und des „Nicht-Aufgebens“ (*appaṭinissagga*) eines „Vergehens“ (*āpatti*) (BhīPār III 2.1 = Vin IV 218,28–29; vgl. A 2.2.2). Der *nānāsaṃvāsaka*, d. h. der suspendierte Mönch, kann von dem Sangha, der ihn ausgeschlossen hat, wieder in den Orden aufgenommen werden, wenn er das begangene Vergehen einsieht, bereut bzw. die falsche Ansicht aufgibt. Er wird dann vom *nānāsaṃvāsaka* zum *samānasaṃvāsaka*, „Angehörigen derselben Gemeinschaft“ (Mv X 1.10 = Vin I 340,30–38; P VI 2 = Vin V 116,34–117,3). „Dieselbe“ bzw. „eine gleiche Gemeinschaft“ (*samānasaṃvāsa*) bezeichnet also in diesem Zusammenhang den Sangha, der den Mönch suspendiert hat (*ukkipati*) und ihn nun wieder „restituiert“ (*osāreti*; vgl. A 10.4). Da der zeitweilige Ausschluß des Mönchs aus dem Orden erfolgt ist, weil sich der Mönch der Vinaya-Auslegung des ausschließenden Ordens nicht unterworfen hat – er betrachtet ein Vergehen nicht als Vergehen usw. – und die „Restitution“ (*osāraṇā*) erfolgt, weil er diese Auslegung aufgibt, kann *samānasaṃvāsa* als Gemeinschaft verstanden werden, die dieselbe Vinaya-Auslegung vertritt.

Nach der traditionellen Rechtsauffassung der Theravādin bezeichnet *nānāsaṃvāsaka* einen Mönch, der sich aus einer Rechtsgemeinschaft gelöst hat.<sup>83</sup> Es handelt sich hier also um einen relativen Begriff, d. h. jeder Mönch ist *samānasaṃvāsaka* in bezug auf die eigene Rechtsgemeinschaft und betrachtet die Mitglieder einer anderen Rechtsgemeinschaft als *nānāsaṃvāsaka*.

Dieser Vorgang der Differenzierung scheint zum Zeitpunkt der Abfassung des Mahāvagga noch nicht in vollem Gange gewesen zu sein, denn hier finden wir nur einen Fall, in dem die Bildung einer Gemeinschaft von *nānāsaṃvāsakas* als Folge einer „Suspension“ (*ukkhhepana*) dargestellt wird (vgl. A 8.7.1).

83 So H. Bechert mündlich und in „Remarks on the Legal Structure of the Early Buddhist Sangha“, *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of His 80th Birthday*, Vol. 2, ed. Li Zheng, Peking 1991, S. 520f.

Aus dieser Stelle geht hervor, daß ein einzelner suspendierter und somit zum *nānāsaṃvāsaka* gemachter Mönch andere Mönche finden kann, die seine Rechtsauffassung teilen, und daß er mit ihnen zusammen einen Sangha bilden kann. Die Mönche, die sich ihm anschließen (*ukkhittānuvattaka*), werden von der Gemeinde, die den einzelnen Mönch suspendiert hat, insgesamt als *nānāsaṃvāsaka* bezeichnet, obwohl sie nicht suspendiert wurden. Sie haben sich also im Verhältnis zu dem suspendierenden Sangha aus eigenem Entschluß zu *nānāsaṃvāsakas* gemacht. Dieser *nānāsaṃvāsaka*-Sangha bildet in sich eine „gleiche Gemeinschaft“ (*samānasaṃvāsa*), da alle Mönche dieselbe Rechtsauffassung vertreten, ist aber im Verhältnis zu dem Sangha, der den einen Mönch suspendiert hat, ein *nānāsaṃvāsaka*-Sangha. Daraus folgt, daß die beiden Sanghas ihre Rechtshandlungen getrennt durchführen müssen (s. A 8.7.1 und Anm. 103). In diesem Fall entstanden also ein *nānāsaṃvāsaka*-Sangha bzw. zwei voneinander verschiedene *samānasaṃvāsaka*-Sanghas, ohne daß eine „Ordenspaltung“ (*saṅghabheda*; vgl. A Anm. 196) stattgefunden hat.

Wenn eine Sīmā für eine „gleiche Gemeinschaft“ (*samānasaṃvāsa*) festgelegt wird, so ist damit gemeint, daß sich in dieser Mönchs- bzw. Nonnengemeinde keine Mönche bzw. Nonnen befinden, die der Gruppe der *asaṃvāsa*- oder *nānāsaṃvāsa*-Personen angehören. Ein handlungsfähiger Orden setzt sich demnach immer aus „Angehörigen derselben Gemeinschaft“ (*samānasaṃvāsaka*) zusammen, d. h. *saṃvāsa* und *samānasaṃvāsa* sind Synonyme. Nicht jede „gleiche Gemeinschaft“ stellt jedoch einen Sangha dar, denn die gleiche Gemeinschaft kann bereits von zwei oder drei Personen gebildet werden, ein Sangha hingegen erst von vier Mönchen bzw. vier Nonnen.

Daß eine Sīmā für einen Sangha festgelegt wird, geht daraus hervor, daß in ihr jeweils nur „eine Beichtfeier“ (*ekuposatha*) durchgeführt werden darf. Die Uposatha-Zeremonie gehört zu den Rechtshandlungen, die von einem mindestens vierköpfigen Sangha durchgeführt werden müssen (Mv IX 4.1 = Vin I 319,26–29).

Die im vorhergehenden besprochenen Zusammenhänge können als rechtliche Grundlage der späteren „Schulbildung“ (*nikāyabheda*) angesehen werden (vgl. A Anm. 196).

### 13. SAMĀNASĪMĀYA ṬHITA UND NĀNĀSĪMĀYA ṬHITA

Ein „vollzähliger Orden“ (*samagga saṅgha*) wird im Suttavibhaṅga definiert als ein Sangha, der „derselben Gemeinschaft angehört“ (*samānasaṃvāsaka*) und sich „in derselben Sīmā aufhält“ (*samānasīmāya ṭhita*) (vgl. A 10.2). Neben der Zugehörigkeit zur „selben Gemeinschaft“ (A Einl. 12) ist demnach unabdingbare Voraussetzung, daß die Mönche sich tatsächlich in derselben Sīmā aufhalten.

Der Gegenbegriff zu *samānasīmāya ṭhita* ist *nānāsīmāya ṭhita*. Er kommt im Vinaya dreimal vor: (1) wird die Durchführung einer „Rechtshandlung“ (*kamma*), bei der ein *nānāsīmāya ṭhita* zur Bildung des Sangha herangezogen wird, verboten (Mv IX 4.2 = Vin I 320,16; vgl. A 8.6.1); (2) gilt der „Einspruch“ (*paṭikkosanā*) eines *nānāsīmāya ṭhita* als nicht wirksam (Mv IX 4.7 = Vin I 321,20; vgl. A 8.6.2) und (3) die „Erklärung der Ansicht“ (*diṭṭhāvikkamma*) in Gegenwart eines *nānāsīmāya ṭhita* als „ungesetzlich“ (*adhammika*, P XV 4.2 = Vin V 187,17–18; vgl. A 11.4).

Wenn *nānāsīmāya thita* als Gegensatz zu *samānasīmāya thita* aufzufassen ist, so muß es mit „einer, der sich in einer anderen (wörtlich: in einer verschiedenen) Sīmā aufhält“ übersetzt werden. In den drei oben genannten Fällen befänden sich demnach ein Teil der Mönche in „derselben Sīmā“ (*samānasīmā*), ein einzelner Mönch in einer anderen Sīmā. Da die Mönche zur Durchführung einer Rechtshandlung an einem Ort versammelt sein müssen, würde das bedeuten, daß die beiden Sīmās, in denen sich die drei bzw. der eine Mönch aufhalten, ganz nahe beieinanderliegen. In dem Zeitraum, in dem die Sīmā die Grenze des Āvāsa bildete (s. A Einl. 11), müßten in einem solchen Fall zwei Āvāsas – nur durch Zentimeter voneinander getrennt – nebeneinander gelegen haben. In späterer Zeit, als die Sīmā beliebig, d. h. ohne Rücksicht auf die Ausdehnung eines Āvāsa festgelegt werden konnte, verhinderte ein „Sīmā-Zwischenraum“ (*sīmantarikā*, vgl. A 6.2), daß verschiedene Sīmās unmittelbar aneinander grenzten. Da im Vinaya weder mitgeteilt wird, wie groß der Sīmā-Zwischenraum mindestens sein muß, noch wie weit die Mönche bei einer Rechtshandlung maximal auseinanderstehen durften, ist nicht definitiv zu entscheiden, ob eine solche Situation räumlich möglich war.

Nach den Angaben des Vinaya-Kommentars mußten sich Mönche für die Durchführung einer Rechtshandlung im Hatthapāsa-Abstand versammeln (vgl. B Einl. 13, 5.1). Der Hatthapāsa-Abstand beträgt maximal zweieinhalb Hattha oder Ratana (Sp 652,20–23). Das entspricht ungefähr 1,10 m. Der vorgeschriebene Mindestabstand zwischen zwei Sīmās, die Sīmantarikā, beträgt nach Auskunft verschiedener, von Buddhaghosa zitierter Texte entweder ein Ratana (= 44 cm), eine Vidatthi (= 22 cm) oder vier Aṅgula (= 7,2 cm) (B 16.0). Nach diesen Maßangaben wäre es also möglich, daß ein Mönch in einer anderen Sīmā steht als die drei Mönche, mit denen er sich zur Durchführung einer Rechtshandlung im Hatthapāsa-Abstand versammelt hat.<sup>84</sup> Trotzdem wird *nānāsīmāya thita* in der Samantapāsādikā anders erklärt.

Im Kommentar zu Mv IX 4.2 (= Vin I 320,16) heißt es, einen *nānāsīmāya thita* als vierten zur Bildung eines Sangha heranzuziehen, bedeute, einen zwar im Hatthapāsa-Abstand, aber im „Sīmā-Zwischenraum“ (*sīmantarikā*) oder „außerhalb der Sīmā“ (*bahisīmāya*) Befindlichen heranzuziehen.<sup>85</sup> Der Sīmā-Zwischenraum gilt in der Samantapāsādikā nicht als Sīmā oder als Bestandteil eines Sīmā-Gebiets, sondern als „Dorfbezirk“ (*gāmakkhetta*, Sp 1042,31; vgl. B 6.0). Die Erklärung, daß

84 Daß dies als Möglichkeit erwogen wurde, zeigt ein Abschnitt in der Vmv II 152,15–20: *ettha ca rukkhāsākhādīhi aññamaññaṃ sambandhāsu etāsu khaṇḍasīmāyaṃ tayo bhikkhū, mahāsīmāyaṃ dve ti evaṃ dvīsu sīmāsu sīmantarikaṃ aphisitvā, hatthapāsaṃ ca avijahitvā thitehi pañcāhi bhikkhūhi upasampadādikammaṃ kātuṃ vaṭṭatīhi keci vadanti | taṃ na yuttaṃ nānāsīmāya thitacatuttho kamamaṃ kareyya | akammaṃ, na ca karaṇīyaṃ tī ādī vacanato ||* „Hier sagen einige: ‚Es ist richtig, daß fünf Mönche, die in den durch Bäume, Äste usw. miteinander verbundenen zwei Sīmās stehen, (nämlich) drei Mönche in der Khaṇḍasīmā, zwei in der Mahāsīmā, indem sie den Sīmā-Zwischenraum nicht berühren und den Hatthapāsa-Abstand nicht verlassen, die Rechtshandlung für die Ordination usw. durchführen.‘ Das ist nicht richtig, weil es (im Vinaya) heißt: ‚(Wenn ein Sangha) mit einem in einer anderen Sīmā befindlichen (Mönch) als Viertem eine Rechtshandlung durchführt, (ist dies) ein Nicht-Kamma, und ein Nicht-Kamma darf man nicht durchführen‘, usw.“

85 Sp 1146,34–35: *nānāsīmāya thitacatuttho ti sīmantarikāya vā bahisīmāya vā hatthapāse thitenāpi saddhiṃ catuvaggo hutvā ti attho.*

„Ein in einer anderen Sīmā Befindlicher als vierter bedeutet: (Wenn) man zusammen mit einem im Sīmā-Zwischenraum oder außerhalb der Sīmā, aber im Hatthapāsa(-Abstand) befindlichen (Mönch) einen vierköpfigen (Sangha) bildet.“

sich der *nānāsīmāya thita* in der Sīmantarikā oder außerhalb der Sīmā befinde, stimmt mit dem Terminus *nānāsīmāya thita* nicht überein. Sie paßt vielmehr zu dem Ausdruck *bahisīmāya thita*, „einer, der sich außerhalb der Sīmā befindet“.

Im Kommentar zu P XV 4.2 (= Vin V 187,17–18) heißt es, „man erklärt (seine Ansicht) in Gegenwart eines (Mönchs), der sich, obwohl er der gleichen Gemeinschaft angehört, in einer anderen Sīmā aufhält.“ In den nachfolgend genannten Beispielen befindet sich jedoch ein Teil der Mönche immer im Sīmā-Zwischenraum, der andere innerhalb einer Sīmā.<sup>86</sup> Auch hier also ist der Begriff *nānāsīmāya thita* als *bahisīmāya thita* aufgefaßt worden. Damit wird deutlich, daß die Situation zweier in verschiedenen Sīmās befindlicher und doch im Hatthapāsa-Abstand versammelter Mönchsgruppen für den Kommentator nicht vorstellbar war. Aus den Erklärungen Buddhaghosas kann möglicherweise auch die Dutt'sche Übersetzung von *nānāsīmāya thita* als „staying outside the boundary“ resultieren (s. A Einl. 4).

Heinz Bechert hält die Übersetzung von *nānāsīmāya thita* mit „einer, der sich in einer anderen Sīmā befindet“ für unwahrscheinlich, da die Situation zweier in verschiedenen Sīmās befindlicher und doch an einem Ort versammelter Mönchsgruppen räumlich kaum vorstellbar sei. Seiner Ansicht nach ist *nānāsīmāya thita* ein Teil-Synonym für *nānāsaṃvāsaka* (s. A Einl. 12).<sup>87</sup> Dies beruht auf folgender Überlegung: wenn ein Sangha einen oder mehrere Mönche „suspendiert“ (*ukkhi-pati*) und sie damit zu *nānāsaṃvāsakas* macht, so können diese zusammen oder unter Heranziehung anderer Mönche einen eigenen Sangha bilden. Sie haben die Möglichkeit, ihre Rechtshandlungen in „derselben Sīmā“ (*samānasīmā*) durchzuführen wie der Sangha, der die Mönche suspendiert hat, vorausgesetzt, sie führen sie getrennt von diesem durch (vgl. A 8.7.1). Die *nānāsaṃvāsaka*-Mönche können aber auch dieses Sīmā-Gebiet verlassen und außerhalb eine eigene Sīmā festlegen. Da es sich bei diesen Mönchen um *nānāsaṃvāsakas* handelt, ist deren Sīmā entsprechend als *nānāsīmā* zu bezeichnen. Der Begriff *nānāsīmāya thita* ist daher in erster Linie durch Systemzwang bedingt, indem nämlich dem *samānasīmāya thita* ein *nānāsīmāya thita* gegenübergestellt wird. Dies würde bedeuten, daß mit beiden Termini – *nānāsaṃvāsaka* und *nānāsīmāya thita* – bezeichnet werden soll, daß diese Mönche einer „anderen Gemeinschaft angehören“.

An den drei Stellen, an denen der Ausdruck *nānāsīmāya thita* im Vinaya vorkommt, folgt das damit verbundene Verbot jedesmal auf das für den *nānāsaṃvāsaka* formulierte. Die jeweils für den *nānāsaṃvāsaka* und den *nānāsīmāya thita* formulierten Sachverhalte wären also im Prinzip synonym.

Die Tatsache, daß der Begriff *nānāsīmāya thita* im Vinaya zweimal in Listen nach *nānāsaṃvāsaka* erwähnt wird (A 8.6.1, 8.6.2) und einmal als Gegensatz zu *samānasīmāya thita* (A 11.4), daß ferner Buddhaghosa den Terminus nicht gemäß

86 Sp 1375,7–11: *nānāsīmāya thita samānasamvāsakassāpi nānāsīmāya thitassa santike āvikaroti. mālakasīmāya hi thitena sīmantarikāya thitassa sīmantarikāya vā thitena avippavāsasīmāya thitassāpi āpattiṃ desetum na vaṭṭati.* „In einer anderen Sīmā“ bedeutet: Wenn man in Gegenwart eines in einer anderen Sīmā Befindlichen, auch wenn er derselben Gemeinschaft angehört, (eine Ansicht) erklärt. Es ist nicht richtig, daß ein in der Mālakasīmā (das ist die Khaṇḍasīmā) Befindlicher einem im Sīmā-Zwischenraum Befindlichen oder ein im Sīmā-Zwischenraum Befindlicher einem in der Avippavāsasīmā (das ist die Avippavāsasīmā festgelegte Mahāsīmā) Befindlichen ein Vergehen gesteht.“

87 Diese Ansicht vertrat H. Bechert bei einer Diskussion über diesen Terminus.

seiner wörtlichen Bedeutung erklärt<sup>88</sup>, macht die Annahme, daß *nānāsīmāya thita* aus Systemzwang als Gegenstück zu *samānasīmāya thita* eingeführt wurde, wahrscheinlich. Hinsichtlich der Bedeutung muß je nach Kontext entweder „einer, der sich in einer anderen Sīmā befindet“ (A 8.6.1) oder „einer, der (potentiell) einer anderen Sīmā angehört“ (A 8.6.2) für *nānāsīmāya thita* angesetzt werden.

#### 14. SAMMATA UND ASAMMATA

„Eine Sīmā festlegen“ heißt im Vinaya *sīmaṃ sammannati*. Wenn eine Sīmā festgelegt wird, bedeutet dies, daß „Kennzeichen“ (*nimitta*) bekanntgegeben werden (*kit-teti*; vgl. A 2.1), die deren Grenzverlauf markieren, und anschließend die Sīmā von einem mindestens vierköpfigen Sangha in einem Ñattidutiyakamma festgelegt wird (vgl. A 2.2.1). Entsprechend kann eine Sīmā, wenn die „Rechtshandlung“ (*kamma*) ordnungsgemäß durchgeführt wurde, als „festgelegte“ (*sammata*) Sīmā bezeichnet werden. Wird eine Sīmā nicht ordnungsgemäß oder gar nicht festgelegt, so ist sie „nicht-festgelegt“ (*asammata*).

„Wenn keine Sīmā festgelegt ist“ (*asammataya sīmāya*), können drei Formen der Sīmā zur Anwendung kommen (vgl. A 5): die Gāma-, Nigamasīmā, „Dorf-, Marktfleckengrenze“, die Sattabbhantarasīmā, „Sieben-Abbhantara-Grenze“ und die Udakukkhepasīmā, „Grenze, die im Hinausschleudern von Wasser besteht“. Die Gāma-, Nigamasīmā gilt in Ansiedlungen, die Sattabbhantarasīmā in „Waldgebieten außerhalb von Ansiedlungen“ (*agāmaka araṇṇa*) und die Udakukkhepasīmā in Gewässern. Bei der Gāmasīmā wird die Funktion der buddhistischen Gemeindegrenze (*sīmā*) auf eine bestehende „Dorfgrrenze“ (*gāmasīmā*), bei der Nigamasīmā auf eine existierende „Marktfleckengrenze“ (*nigamasīmā*) übertragen (vgl. A 5.1). Im Fall der Sattabbhantarasīmā verläuft die Grenze als gedachte Linie in einem Kreis mit einem Radius von sieben Abbhantara rings um die versammelten Mönche (vgl. A 5.2). Die Udakukkhepasīmā wird durch das Hinausschleudern von Wasser rings um die auf einer Plattform oder in einem Boot versammelten Mönche bestimmt (vgl. A 5.3). Für keine dieser drei Sīmās werden Kennzeichen oder ein Ñattidutiyakamma benötigt. Da sie nur zur Anwendung kommen, wenn keine Sīmā festgelegt wurde, kann man sie auch als „nicht-festgelegte“ (*asammata*) Sīmās bezeichnen.

Im Vinaya steht diese Differenzierung zwischen festgelegter und nicht-festgelegter Sīmā noch in den Anfängen. Der Begriff *asammata sīmā*, „nicht-festgelegte Sīmā“, wird noch nicht explizit auf diese drei Sīmā-Formen angewendet. In späteren Texten steht diese Unterscheidung bei der Behandlung der Sīmā-Regeln jedoch an erster Stelle. Entsprechend dem veränderten Sprachgebrauch – „eine Sīmā festlegen“ wird u. a. durch *sīmaṃ bandhati* ausgedrückt – bezeichnet man die beiden Kategorien dort als Baddhasīmā, „festgelegte Sīmā“, und Abaddhasīmā, „nicht-festgelegte Sīmā“ (vgl. B Einl. 7), was den Termini *sammata sīmā* und *asammata sīmā* im Vinaya entspricht.

<sup>88</sup> Buddhaghosa gebraucht *nānāsīmāya thita* nur an den beiden oben zitierten Stellen (A Anm. 85, 86). Einmal kommt *nānāsīmā* in dem Kompositum *nānāsīmāvihāra* (Sp 1132,15) vor.

## 15. DIE BEDEUTUNG DER SĪMĀ FÜR DIE BEKLEIDUNG DER MÖNCHE

Mönche müssen im allgemeinen mit „drei Gewändern“ (*ticīvara*) bekleidet sein (Mv I 76.3, VIII 13.5 = Vin I 94,7–8, 289,1–3; Niss II 1 = Vin III 198,22–24). Sind sie es nicht, so gelten sie als „getrennt von den drei Gewändern“ (*ticīvarena vipavāsa*) und machen sich eines Nissaggiya-Pācittiya-Vergehens schuldig (vgl. A 4.0).

Es gibt jedoch einige Ausnahmen von dieser Regel. So können Mönche z. B. während der drei Monate der „Regenzeit“ (*vassa*), die sie in einem Āvāsa verbringen, die drei Gewänder ab- und ein „Regenzeit-Gewand“ (*vassikasātikā*) anlegen. Diese Erlaubnis erstreckt sich jedoch nur auf den Āvāsa. Verlassen Mönche während der Regenzeit den Āvāsa, so müssen sie die drei Gewänder wieder anlegen (vgl. A 8.5.1).<sup>89</sup>

Im letzten Monat der Regenzeit kann der in einem Āvāsa wohnhafte Sangha die Kāṭhina-Periode eröffnen. Diese dauert vier Monate und ist eine Verlängerung der gewöhnlichen, nur einen Monat dauernden „Beschenkungszeit“ (*cīvarakālasamaya*). Während der Kāṭhina-Periode genießen die Mönche fünf Erleichterungen hinsichtlich sonst gültiger Regeln. Eine von diesen erlaubt es den Mönchen, „umherzugehen, ohne (alle drei Gewänder) mitzunehmen“ (*asamādānacāra*, Mv VII 1.3 = Vin I 254,9). Diese Genehmigung erstreckt sich auch auf Gebiete außerhalb des Āvāsa<sup>90</sup> und wahrscheinlich auch auf Ansiedlungen (*gāma*, *nigama*).<sup>91</sup>

Ferner gibt es eine Ausnahmeregelung, wonach Mönche, die „in Unterküften im Wald“ (*āraññakesu senāsanesu*) leben, gestattet ist, sechs Tage von einem der drei Gewänder getrennt zu sein (*vippavasati*), ohne daß ein „Vergehen“ (*āpatti*) vorliegt (Niss XXIX.1 = Vin III 262,23–263,7).<sup>92</sup>

Neben diesen für ganze Gruppen geltenden Ausnahmeregeln gibt es auch eine, die bei Einzelpersonen zur Anwendung kommt. Sieht sich ein Mönch aufgrund einer Krankheit außerstande, alle drei Gewänder zu tragen, so kann er den Sangha bitten, ihm das Ablegen eines der drei Gewänder zu gestatten. Der Sangha erteilt dem kranken Mönch nach dreimaliger Anfrage in einem Ñattidutiyaakamma die „Genehmigung des Nicht-Getrenntseins von den drei Gewändern“ (*ticīvarena avippavāsasammuti*). Der Mönch darf nun ein Gewand ablegen und gilt trotzdem nicht als „getrennt“ (*vippavāsa*) „von den drei Gewändern“ (*ticīvarena*). *Avippavāsa*, „nicht-getrennt“, bedeutet demnach nicht, daß ein Mönch alle „drei Gewänder“ trägt – wie verschiedentlich angenommen wurde (s. A Einl. 4) –, sondern daß ein Mönch mit weniger als „drei Gewändern“ bekleidet ist, aber angesehen wird, als trüge er alle drei (Niss II 2 = Vin III 199,24–26; vgl. A 4).

Eine weitere Ausnahme zu den Gewändervorschriften ergibt sich, wenn die von einem Sangha festgelegte Gemeindegrenze (*sīmā*) in einem Ñattidutiyaakamma als

89 Zum „Regenzeitgewand“ (*vassikasātikā*) siehe: Mv VIII 15.7,15, 20.2, 23.3 = Vin I 292,9–23, 294,24–27, 297,3–10, 298,20–32.

90 Dies geht aus Nissaggiya II 2 hervor, wo es heißt, daß das Ablegen eines der „drei Gewänder“ (*ticīvara*) nur dann als Vergehen gewertet wird, wenn es nach der „Aufhebung der Kāṭhina(-Periode)“ (*kāthinud-dhāra*, *kāthinubbhāra*) erfolgt (s. Vin III 199,24–26, vgl. A Anm. 71).

91 Normalerweise sind Dörfer (*gāma*) und die Umgebung von Dörfern (*gāmūpacāra*) Gebiete, in denen man immer alle drei Gewänder tragen muß. Eine Ausnahme von dieser Regel liegt vor, wenn für Mönche, die in Unterküften im Wald leben, Gefahr besteht. Sie dürfen in einem im Dorf befindlichen Haus ein Gewand ablegen und mit nur zwei Gewändern bekleidet dieses Dorf verlassen und wieder betreten (vgl. A Anm. 68).

92 Siehe A Anm. 68.

Grenze für „das Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ (*ticīvarena avippavāsa*) festgelegt wird (vgl. A 4.1, 4.2). Das gesamte von der Sīmā umschlossene Gebiet mit Ausnahme der darin befindlichen Dörfer (*gāma*) und Dorfumgebungen (*gāmūpacāra*) gilt dadurch als Bereich, in dem ein Mönch als „nicht-getrennt von den drei Gewändern“ angesehen wird.<sup>93</sup> Die innerhalb der Sīmā befindlichen Mönche können also Gewänder ablegen, ohne daß dies als Vergehen gewertet wird.

## I. VORSCHRIFTEN ZUR REGELUNG DER SĪMĀ IM UPOSATHAKKHANDHAKA DES MAHĀVAGGA

### 1 Einführung des Terminus Sīmā als Maßstab für die Vollzähligkeit des Sangha

Die Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze (*sīmā*) werden im Vinaya im Abschnitt über die buddhistische „Beichtfeier“ (*uposatha*) behandelt (s. A Einl. 3, 6).

Die Uposatha-Zeremonie ist die halbmonatlich am 14. oder 15. Tag stattfindende buddhistische Beichtfeier, bei der das Pātimokkha, die Liste der von den Mönchen und Nonnen zu befolgenden Regeln, rezitiert wird (vgl. A 8.1). Sie kann nur von einem vollzählig versammelten Orden (*saṅgha*) durchgeführt werden (Mv II 5.1 = Vin I 105,2–3):

*anujānāmi bhikkhave samaggānaṃ uposathakammaṃ ti.*

„Ich ordne, ihr Mönche, die Beichtfeier-Handlung der Vollzähligen (d. h. der vollzählig versammelten Mönche) an.“

Die Forderung nach Vollzähligkeit für die Durchführung der Beichtfeier bezieht sich, wie eine weitere Vorschrift erhellt, nicht auf die Gesamtheit aller buddhistischen Mönche, sondern auf die innerhalb „eines Wohnbezirks“ (*ekāvāsa*) befindlichen (Mv II 5.2 = Vin I 105,4–8):

*atha kho bhikkūnaṃ etad ahoṣi: bhagavatā paññattaṃ samaggānaṃ uposathakammaṃ ti. kittāvātā nu kho sāmaggī hoti, yāvātā ekāvāso udāhu sabbā paṭhavīti ... anujānāmi bhikkhave ettāvātā sāmaggī yāvātā ekāvāso ti.*

„Da kam den Mönchen der Gedanke: ‚Vom Erhabenen ist die Beichtfeier-Handlung der Vollzähligen angeordnet. Wie weit aber erstreckt sich die Vollzähligkeit? Soweit wie ein Wohnbezirk oder soweit wie die ganze Erde? ... ‚Ich ordne an, ihr Mönche, daß sich die Vollzähligkeit soweit erstreckt wie ein Wohnbezirk.‘“

Die Ausdehnung „eines Wohnbezirks“ war jedoch keine für jeden Fall genügend eindeutige Festlegung, wie die Fortsetzung des Textes zeigt (Mv 6.1 = Vin I 106,1–4):

<sup>93</sup> Die Sīmā für das „Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ (*ticīvarena avippavāsa*) erstreckt sich ursprünglich auch auf Ansiedlungen. Mönche konnten also auch in Dörfern mit weniger als „drei Gewändern“ (*ticīvara*) bekleidet umhergehen (s. A 4.1) Diese Regelung wird aber durch eine zweite aufgehoben, wonach sich die Grenze für das „Nicht-Getrenntsein von den drei Gewändern“ nicht mehr auf Dörfer und Dorfumgebungen erstreckt (vgl. A 4.2).