JOURNAL ASIATIQUE

PÉRIODIQUE TRIMESTRIEL

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

AVEC LE CONCOURS

DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

TOME CCLXIX

ANNÉE 1981

Société Asiatique
3, rue Mazarine, 75006 PARIS

Librairie Orientaliste Paul Geuthner
12, rue Vavin, 75006 PARIS

MDCCCCLXXXI

UNIV. LEIDEN

SECTION DES MANUSCRITS ET INSCRIPTIONS EN TURC ANCIEN

organisée par

James HAMILTON

École Pratique des Hautes Études, IV[e] section
Mercredi 3 octobre, 9 h. 30 et 14 h. 00
Présidents de séance : MM. Louis BAZIN
Edward TRYJARSKI

LE THÈME DE L'INTRONISATION DANS LES INSCRIPTIONS ET LA LITTÉRATURE TURQUES DU VIII[e] AU XI[e] SIÈCLE

PAR

EMEL ESİN

I. L'INTRONISATION AU PAYS D'ÖTÜKEN

La monarchie charismatique universelle aurait été instaurée en Chine au premier millénaire pré-chrétien par les Tcheou[1], des tribus venues d'Occident, dont un nombre seraient même, de l'avis d'Eberhard et d'autres[2], composés d'éléments proto-turcs. D'où la possibilité que les symboles et rites turcs d'intronisation seraient dérivés de l'antique tradition, peut-être plus ou moins commune à toutes les ethnies des nomades eurasiens. Quoi qu'il en ait été à l'origine, le nombre de manuscrits turcs traduits, parfois aussi adaptés du chinois, démontre aussi une continuité d'influences chinoises. On doit, de même, tenir compte d'apports bouddhiques et manichéens qui pénétrèrent dans la culture turque, respectivement aux VI[e] et VIII[e] siècles[3].

Comme les empereurs chinois à partir des Tcheou et comme les *chan-yu* hunniques[4], les *qayans* turcs étaient considérés intronisés par l'approbation de la dichotomie universelle, dont les symboles étaient le ciel et la terre. Ainsi, Bilge Qaγan disait au VIII[e] siècle :

[1] Voyez J. J. M. de Groot, *Universismus* (Berlin, 1918); E. Biot, *Le Tcheou-li* (Paris, 1851), 418, 440; M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1959), 127, 230-34, 238, 252, 320, 329; O. Franke, *Geschichte des chinesischen Reiches* (Berlin, 1925), indes, «Universalismus», et I, 119, 127 et *seq.*, 146, 303 et *seq.*, 411, III, 62-3; P. Wheatley, *The Pivot of the four quarters* (Edinburgh, 1971).

[2] Cf. W. Eberhard, *Çin târihi* (Ankara, 1947), 17, 33.

[3] Voir W. Bang et A. von Gabain, «Türkische Turfan-Texte», II, *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan Forschung*, II (Leipzig, 1972); et S. G. Kljastornyj et V. A. Livsič, «The Sogdian inscription of Bugut, revised», *Acta Orient. Hung.*, XXVI/1 (Budapest, 1972).

[4] J. J. M. de Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit* (Berlin, 1921), 60.

— *Teŋriteg teŋride bolmïš Türk Bilge Qaγan, bu ödke olurtïm* «Moi, le divin Türk Bilge Qaγan, issu du ciel, je me trouve en ce moment assis [intronisé]» (Stèle de Köl Tigin, ligne initiale)[5].

Sur la face orientale de la stèle de Köl Tigin, à la dixième ligne, la place du dieu du ciel se trouve prise par un dieu des Turcs, peut-être l'ancêtre éponyme Türk[6]. Selon ce passage, par la lévitation du *qaγan* et de la *qatun* par le dieu des Turcs, et avec le soutien de la terre et de l'eau sacrées des Turcs, l'unité nationale perdue avait pu être rétablie :

— *Üze türk teŋrisi, türk ïduq yiri subï anča itmis. Türk bodun yoq bolmazun tiyin, bodun bolčun tiyin, qaŋïm Ilteriš Qaγanıγ, ögüm Ilbilge Qatunïγ teŋri, töpesinde tutïp, yügerü kötürmiš* (Köl Tigin, face est, ligne 10).

Sans cette double bénédiction, le *qaγan* se trouvait dépossédé, comme le disait Bilge Qaγan, à propos de son oncle[7] :

— *Üze teŋri, ïduq yir sub (ečim) qaγan qutï taplamadï erinč*, «Il semble que le ciel en haut, la terre et l'eau sacrées, le charisme de qaγan, n'étaient pas satisfaits» (Clauson, *Dictionary*, sous *tapla*).

Pelliot[8] proposait de traduire le terme «*Il-Ötüken qutï*» (le charisme d'Il Ötüken, selon Le Coq[9]) par «la déesse-terre de la nation». Il s'agirait alors d'une déesse charismatique du Mont Ötüken, résidence des monarques des Kök-Türks et des Uygurs, aux VIII^e^-IX^e^ siècles. Le Mont Ötüken où les bénédictions du ciel et de la terre se rencontraient sur un axe vertical, devenait aussi le point d'intersection des directions cardinales, d'où l'on commandait aux tribus des quatre orientations[10] :

[5] Voir N. Orkun, *Eski Türk yazitlari* (Istanbul, 1936-41), et T. Tekin, *A Grammar of Orkhon Turkic* (Indiana University, 1968).

[6] Pour les sources voir la note 5 *supra*. L'ancêtre éponyme : Liu Mau-Tsai, *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* (Wiesbaden, 1958), 6.

[7] Voir les sources à la note 5 *supra* et G. Clauson, *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish* (Oxford, 1972).

[8] P. Pelliot, «Neuf notes sur les questions d'Asie Centrale», *T'oung-pao*, XXVI (Leiden, 1928), 215 et *seq.*

[9] A. von Le Coq, «Türkische Manichaica», III, *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Turfan Forschung*, I, 34, ligne 14.

[10] Voir Orkun, *op. cit.*, I, 22.

— *Ilgerü kün toγsıqına, birgerü kün ortusïŋaru, qurïγaru kün batsïqïŋa, yïrγaru tün ortusïŋaru, anda ičreki bodun qop maŋa körür*, «En avant vers le levant, vers le sud au zénith du soleil, vers l'occident au couchant, vers le septentrion à minuit, toutes les tribus qui s'y trouvent me regardent [m'obéissent]».

Le livre de cryptogrammes, *Irq-bitig*, daté du VIII[e]-IX[e] siècle, définit aussi l'intronisation comme la souveraineté établie sur les tribus des quatre points cardinaux, représentées par leurs chefs[11] :

— *Qan olurupan ordu yapmîš. Ili turmïš. Tört buluŋtaqï edgüsi, uyurï, tirilipen, meŋileyür, bedizleyür.*
«Le monarque intronisé a établi son *ordu* (sa résidence). Son empire est debout. Les meilleurs et les plus puissants des quatre directions s'étant assemblés, se sentent heureux et ornent [la cour]» (*Irq-bitig*, augure XXVIII, commentée par Clauson, *Dictionary*, *uyur*).

L'expression sur le plan matériel de cet augure serait l'alignement symétrique, dans un ordre hiérarchique, que Kāšγarï appelle *quram*[12].

L'ïrq (cryptogramme) *Sevinmek*[13], qui se trouve dans un autre livre d'augures et correspond au *kua* chinois n° 16, mentionne, en plus des charismes du ciel et de la terre, un signe astrologique favorable à l'intronisation, selon une convention datant d'ailleurs de l'époque des Tcheou, celui de la conjonction des luminaires :

— *Sevinč, ögrünč saŋa kelti. Saŋa törülüg törü tegdi. Sini qamaγun taplatï, beg qïlγalï. Yaγïz yirde tiki önti ... teŋgrili yirli tebrešdi. Künli aylï körüšdi. Öŋreki iligler...*
«La joie, le bonheur sont venus vers toi. Une souveraineté traditionnelle t'est échue. Tous sont satisfaits de t'élever comme *beg*. Un bruit se fit entendre de la terre brune... Ciel et terre se sont mus d'un accord commun. Le soleil et la lune se sont regardés. Les rois d'autrefois...» (*TT*, I, lignes 87-93).

L'augure turc est ici interrompu, mais l'on sait par la version

[11] *Ibid.*, II, 80.
[12] Maḥmūd Kāšγarī, *Ad-Dīvān u-luγat it-Turk*, éd. B. Atalay (Ankara, 1941-43).
[13] W. Bang et A. von Gabain, «Türkische Turfan-Texte», I, *Sprachwiss. Ergeb. der Deutschen Turfan Forschung*, II, 10, lignes 87-93.

chinoise[14] que le passage qui manque décrit les sacrifices, au son de la musique, offerts au ciel par les anciens rois.

On célébrait la conjonction fortunée des luminaires en Chine dès les Tcheou et à l'époque des Han[15] à l'équinoxe vernal, quand l'empereur ceignait l'épée et réunissait ses vassaux en un banquet. C'était donc une cérémonie annuelle d'intronisation, qui pourrait être à l'origine de l'*ïrq* turc *Sevinmek*. Dans un texte turc manichéen[16], la conjonction des luminaires se place au 29e jour de chaque mois lunaire, probablement donc, dans son aspect fortuné, au premier croissant. Comme le remarque le Professeur Bazin[17], le mois lunaire turc commençait à ce moment-là.

Par ailleurs, également dans la tradition des Tcheou[18], la qualification *kün-ay* (soleil-lune) était employée chez les Turcs pour désigner les monarques universels, spirituels ou profanes, tels le Bouddha[19], Mani[20] et certains *qaγans* uygurs[21]. Les monarques uygurs manichéens étaient considérés comme dotés du charisme du soleil, de la lune ou de *kün-ay*[27]. Le concept de la conjonction des luminaires semble parfois considéré comme une divinité particulière[23], peut-être même

[14] *I-Ching*, traduction R. Wilhelm, adapté par C. F. Baynes (London, 1960), I, 71.

[15] Cf. Li-chi, traduction J. Legge (New York, 1967), II, 32; D. Bodde, *Festivals in classical China* (Princeton, 1975), 19, 139; P. L. F. Philastre, *Le Yi-king* (Paris, 1975), II, 579; C. A. S. Williams, *An Encyclopaedia of Chinese symbolism, Written characters*», 442.

[16] Voir A. von Le Coq, «Türkische Manichaica», III (cité à la note 9, *supra*), manuscrit 2.

[17] L. Bazin, *Les Calendriers turcs anciens et médiévaux* (Lille, 1974), 144.

[18] Voir Williams, *op. cit.* (n. 15), 442.

[19] W. Radloff, *Suvarṇaprabhāsa sūtra aus dem Uigurischen ins Deutsche übersetzt* (Leningrad, 1930), 248.

[20] J. Meredith-Owens, «Manicheism among the Turks», *Türk kültürü el-kitabî*, seri II, cild I/a (Millî Egitim Basimevi, Istanbul, 1972), 177.

[21] Cf. la lettre de l'empereur de Chine au fils du roi turc de Wakhān, en 742: «Vous aurez un éclat semblable à ceux du soleil et de la lune»; E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux* (Paris, 1903), 213. La même métaphore est employée par un empereur chinois pour un monarque uygur en 757: C. Mackerras, *The Uighur Empire* (Canberra, 1968), 13.

[22] J. R. Hamilton, *Les Ouighours à l'époque des Cinq Dynasties* (Paris, 1955), 139-43.

[23] *Kün-ay teŋri*: cf. A. von Le Coq, «Türkische Manichaica», II, *Sprachwiss. Ergeb. der Deutschen Turfan Forschung* (Leipzig, 1972), II, 9 (ms. T. D. II. 169, ligne 3). Illustration: voir E. Esin, «Kün-ay», VII. *Türk târîhi kongresi bildirileri* (Ankara,

représentée sur une peinture manichéenne uygure, où l'on voit un croissant de lune duquel s'élève une tête ornée de l'emblème du croissant et du disque solaire (Pl. 1).



Pl. 1

Une cérémonie d'intronisation[24] d'un monarque avait eu lieu sous le signe de *kün-ay*, selon un texte turc manichéen, en un *yaŋï kün* (un des jours d'équinoxe, de solstice, ou de début de saison)[25]. Il s'agissait d'une intronisation à l'occasion d'une cérémonie cyclique

1973), levha VI/B/5 (d'après A. Grünwedel, «Bericht über archaeologischen Arbeiten in Idikutschahri, in 1902-1903», *Abhandl. d. Bayerischen Akad. d. Wiss.*, XXIV/2 (München, 1905), Tafel X/1).

[24] P. Zieme, *Manichäische türkische Texte* (Berlin, 1975), lignes 431-38.

[25] *Örü yaylï qïslï tört öd bolur. Tört öd ičinte ikirer adrïlur, sekiz yaŋï kün bolur*: W. Bang, A. von Gabain, G. R. Rachmati, «Türkische Turfan-Texte», VI, *Sprachwiss. Ergeb. der Deutschen Turfan Forschung* (Leipzig, 1972), 324-26. Cf. avec l'ordre du calendrier chinois, énuméré par Bodde, *op. cit.* (n. 15), 28.

et non de l'investiture, qui chez les Uygurs avait lieu à des époques diverses[26]. Le texte turc décrit ainsi cette cérémonie :

— *Kün-ay teŋri... yir-suvdaqı... bodun körki... tenrikenimiz, kün-tenriče yaltrïyu, uluγ kölče yašïyu, uluγ qutun süün yalanar; terken qunčuylar, tözün tigitler alqatmïš altun uyušïn birle, oluru yarlı-qayur, bökünki qutadmïš, qutluγ, uluγ, yanï künte.*

«Le dieu Kün-ay... dans le domaine de la terre et de l'eau [le plan terrestre], ... l'ornement des tribus... notre divin monarque, étincelant comme le dieu solaire, brillant comme un grand lac radieux dans l'auréole de son grand charisme et de sa fortune, voulut bien s'introniser, en compagnie des dames et princesses, des nobles princes, (et) de sa dynastie d'or, en ce grand fortuné et charismatique yaŋı-kün» (P. Zieme, *Manichäisch-türkische Texte, Berliner Turfantexte*, V, Berlin, 1975, lignes 431-38).

Ce grand *yanï kün* était vraisemblablement le jour de l'an manichéen, à l'équinoxe vernal[27]. Par ailleurs, les Uygurs bouddhistes célébraient également le nouvel an (*yanï yïl basï*) au premier mois du printemps, nommé Aram-ay ou Ram-ay. Les mois suivants du printemps étaient appelés «fleuris» (*xualïγ* et *Čečeklig*)[28].

La métaphore du roi solaire dans le texte manichéen précité suggère aussi le printemps, époque des rites solaires[29], de même que de la célébration de la conjonction des luminaires[30] en Chine. Les cérémonies du culte solaire printannier pourraient donc constituer un autre aspect[31] de l'augure royale turque *Sevinmek*. Le culte du soleil

[26] Voir Mackerras, *op. cit.* (n. 21).

[27] Voir Bazin, *op. cit.* (n. 17), 339.

[28] P. Zieme, «Ein Uigurischer Erntsegen», *Altorientalische Forschungen*, III (Berlin, 1975), 121-22, et id., «Ein Uigurisches Fragment der Rāma-Erzaehlung», *Acta Orient.*, XXXII/1, 24-5.

[29] Cf. Biot, *op. cit.* (n. 1), I, 420.

[30] Voir la note 15, *supra*.

[31] Voir O. Pritsak, «Qara, Studie zur türkischen Rechtsymbolik», *Symbolae in honorem Z. V. Togan* (Istanbul, 1950-55), 249, où, à propos de directions, l'identité des conventions chinoises et turques est expliquée. Conventions chinoises : W. Eberhard, *Sternkunde und Weltbild im alten China* (Taipesi, 1970), 48-9.

levant, associé à l'orient[31], était d'ailleurs attribué aux *qayans* des Kök-Türk, par le fait que la tente du monarque s'ouvrait vers l'est[32].

Les détails de la cérémonie d'intronisation des *qayans* des Kök-Türk sont principalement décrits par quelques textes chinois. La chronique des T'ang note, en 618, l'intronisation de Ssemo, un *qayan* protégé par la Chine[33] :

> «L'Empereur (de Chine) ordonna (au président du ministère du culte)... de se rendre à l'*ordu* de Ssemo et, en érigeant un autel sur le fleuve Jaune, de l'introniser solennellement comme *qayan*. En même temps, l'empereur envoya le tambour et l'étendard (qui était un guidon à têtes de loup en or, hissé devant la tente du *qayan*[34]) (Liu, 153).

Les chinois voulaient probablement aussi par cette cérémonie désigner le territoire charismatique des Kök-Türk, au nord du fleuve Jaune et encourager les tribus à quitter les contrées sur les rives au sud du fleuve[35]. Le Professeur Kljaštornyj a bien voulu me faire part de sa récente découverte de tombeaux de *qayans* turcs des VI[e]-VII[e] siècles, à l'est du Gobidans, la région où Ssemo fut intronisé. L'autel érigé sur un fleuve rappelle le *pi-yung*[36], l'étang où s'élevait le lieu de sacrifice des empereurs Tcheou, et le fleuve Temir[37] sur les bords duquel les *qayans* des Kök-Türk avaient leur *yayišlïy orun*[38] (lieu de sacrifices ou de lustrations) pour le ciel et peut-être le dragon céleste.

Un autre texte chinois décrit la cérémonie même de l'intronisation :

> «Quand un nouveau monarque était choisi, les dignitaires de son proche entourage l'élevaient sur un tapis de feutre et lui faisaient faire neuf fois le tour de la tente, suivant la course

[32] Liu Mau-Tsai, *Die Chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken* (Wiesbaden, 1958), 10.

[33] Liu, *op. cit.* (n. 32), 153, 8.

[34] Voir Chavannes, *op. cit.* (n. 21), 49 (note), 72, 220; et Liu, *op. cit.*, p. 9.

[35] Liu, *op. cit.*, 153.

[36] *Pi-yung* : cf. E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-Ma-Ts'ien* (Paris, 1967), 445.

[37] Liu, *op. cit.* 10 et note 60.

[38] W. Bang et A. von Gabain, «Türkische Turfan-Texte», IV, *Sprachwiss. Ergeb. der Deutschen Turfan Forschung* (Leipzig, 1972), II, 95, note A 46.

du soleil. Après chaque tour, tous ses vassaux s'inclinaient devant lui (le monarque). Après ces rotations et ces révérences, on faisait monter le grand chef à cheval et on le faisait chevaucher. Puis on l'étouffait avec une étoffe de soie, au point qu'il restait à peine en vie. On défaisait alors le nœud et on lui demandait de suite : Combien d'années seras-tu notre *qaγan*? Comme il se trouvait essoufflé, il ne pouvait dire clairement le nombre d'années. On tirait (quand même) une conclusion sur la durée de son règne des paroles qu'il avait prononcées» (Liu, 8).

Plusieurs passages de ce récit concernent les traditions dynastiques des Kök-Türk. La lévitation sur le tapis rappelle le passage de l'inscription de Köl Tigin, où le Qaγan Ilteris et la Qatun Ilbilge sont élevés par le dieu du ciel qui les tient par le vertex (*töpe*)[39]. Le caractère de monarque solaire apparaît dans le récit de la rotation autour de la tente suivant la direction de la course du soleil. Par ailleurs, on comprend que la tente royale, dont Kāšγarī décrit la forme cylindrique à coupole et donne le nom à étymologie obscure (*qurvï*, ou selon Clauson *qarvï čuvaš*)[41], était, à nouveau selon la tradition des Tcheou[42], un symbole de l'univers ou d'une montagne cosmique autour desquels les astres étaient en révolution.

Eberhard[43] remarque que dès l'époque des Tcheou le tapis de feutre avait une fonction royale et rituelle. Placé sur un lit, il constituait le trône du monarque et était transporté sur l'autel circulaire du ciel quand le souverain y sacrifiait. Le même auteur[44] note que la cérémonie d'intronisation des empereurs de Chine de la tribu turcophone des Tabγač se faisait par la lévitation sur un tapis. Le tapis de feutre (ou tissé en laine) était donc aussi le premier trône des *qaγans* des Kök-Türk. Ceux-ci se tenaient d'ailleurs habituellement sur des dou-

[39] Stèle de Köl Tigin, face est, ligne 10.

[40] Kāsγarī, *op. cit.* (n. 12).

[41] Clauson, *op. cit.* (n. 7).

[42] Biot, *op. cit.* (n. 1), II, 488-89. Voir aussi Eberhard, «Lokalkulturen im alten China», suppl. à *T'oung-pao*, XXXII (1942), 21-3.

[43] Tapis d'intronisation, aussi en laine chez les Kök-Türk, et tapis rituel des Tcheou : Eberhard, «Lokalkulturen», 271-72.

[44] W. Eberhard, *Das Toba Reich Nordchinas* (Leiden, 1949), 357.

bles tapis ou des peaux[45], peut-être placés parfois sur les lits et chars en or dont ils disposaient également. Un plat d'argent trouvé en Sibérie (Pl. II/a) sur lequel on croit reconnaître une scène d'intronisation d'un souverain turc[46], semble représenter celui-ci assis sur un tapis circulaire, ce qui correspondrait au symbolisme céleste du cercle.

Le verbe *olurtmaq* (asseoir, introniser) est aussi employé sur la stèle de Küli Cor à propos de la sacralisation de la tombe et de l'effigie (*bediz*) du défunt. Ce rite paraît représenté sur le sarcophage d'un prince ayant droit au *tamya* de la dynastie des Kök-Türk (Pl. II/b)[47].

La chevauchée d'intronisation des *qaγans* des Kök-Türk et l'oracle prononcé par eux sur la durée de leurs règnes serait peut-être en rapport avec le cheval en tant que symbole du principe du temps (Kāla en Inde; Ödleg chez les Turcs)[48]. L'état d'extase auquel on amenait le monarque par l'étouffement est, en général, considéré comme un rite chamanique.

Les *qaγans* uygurs siégeaient sur un trône d'or orné de joyaux, appelé *altun örgin* ou *taucaŋ* (du chinois *tao-tch'ang*[49], ce qui, comme le remarque A. von Gabain, impliquait aussi un caractère rituel. Les textes[51] font d'ailleurs comprendre que le *qaγan*, installé sur le trône,

[45] Les monarques des Kök-Türk, par respect pour le feu dont le bois était le combustible, ne s'asseyaient pas sur des trônes en bois, mais sur des «doubles-nattes» (H. Bidder, *Teppiche aus Ost-Turkestan*, Tübingen, 1964, 18 dit «double-tapis de laine») et des peaux: S. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang* (U.S.A., 1968), 55-6. Lit et char d'or d'Istemi Qaγan: Chavannes, cité *supra* (n. 21), 237-38.

[46] G. A. Pugačenkova et L. I. Rempel, *Istoriya iskusstv Uzbekistana* (Moscou, 1965), 153, pl. 134.

[47] *Qaγan inisi ... Čor Tigin kelip; ulayu tört tigin kelip; Išbara Bilge Küli Čoruγ yuylatī, bedizin olurtī*: Orkun, I, 139, ligne 24. Représentation d'une intronisation funéraire: voir les sources citées par E. Esin, «Oldrug-turug», *Kunst des Orients* (Berlin, 1971/2), fig. 7.

[48] Chevauchée d'intronisation: Liu, *op. cit.* 8. Kala comme conducteur de char ou cheval: O. G. Wesendonk, «The Kālaveda and the Zarvanite system», *Journal of the Royal Asiatic Society* (London, 1931/1), se référant à Atharva-veda, hymne LIII. Ödleg: voir les sources citées par E. Esin, *Türk kosmolojisi (erken devir)*, (Istanbul, 1959), entre autres Yūsuf Khāṣṣ Hādjib, *Qutadγu-bilig*, éd. R. Arat (Istanbul, 1947), couplets 1388-89.

[49] V. M. Nadelγaev et d'autres, *Drevnetjuskiy Slovar* (Moscou, 1969), 542.

[50] A. von Gabain, *Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo* (Wiesbaden, 1973), 221, 228.

[51] Voir A. von Le Coq, «Türkische Manichäica aus Chotscho», III, *Sprachwiss. Ergebnisse der Deutschen Turfan Forsch.* (Leipzig, 1972), 34.

Pl. II



II/a



II/c



II/b

coiffé du diadème et habillé du manteau écarlate, se sentait en droit de régir (*sizlerke yarlïqlayur men*)[52].

Chez les Uygurs, la *qatun* aussi était intronisée, comme on l'apprend à propos du mariage d'un *qaγan*[53] avec une princesse chinoise, en 821. Le *qaγan* se tenait sur une tour, le visage tourné vers l'orient. Une tente avait été préparée dans la cour de la citadelle au pied de la tour. La princesse s'y rendit pour ôter ses vêtements chinois et se vêtir en *qatun*, dans une robe et un manteau écarlates. Elle se coiffa d'une coiffure dorée, dont les bords étaient en pointe devant et rectiligne en arrière. Après avoir salué à plusieurs reprises le *qaγan*, la *qatun* fut placée sur une chaise à porteurs à «paravent recourbé» (baldaquin?), que neuf ministres firent tourner neuf fois vers la droite, en direction de la course solaire. Puis elle monta sur la tour et s'assit auprès du *qaγan*, le visage tourné vers le levant[54].

II. L'INTRONISATION DES ROIS BOUDDHIQUES

Les *iligs* et *qans* (souverains) bouddhiques étaient, selon *Altun-yaruq*[55], sous la protection des *küsetči* (*lokapāla*) de qui ils tenaient leurs auréoles (*čoγ*, *yalïn*). Les Turcs bouddhistes vénéraient particulièrement le *lokapāla* du nord, appelé en turc Basaman[56], et son épouse Vasundhārā[57], nommée dans *Altun-yaruq yir qatunï* (reine de la terre)[58]. La cérémonie pour l'obtention de la protection des *lokapāla*, de Vasundhārā et d'autres divinités protectrices des rois est ainsi décrite dans *Altun-yaruq*[59] : Le monarque devait inviter les membres de sa famille et de sa cour à un endroit honorable de son *ordu* pour écouter la lecture d'*Altun-yaruq*. À la suite de lustrations, on

[52] Voir Bang-Gabain TT II (n. 3), lignes 67-75.

[53] Meckerras, *op. cit.* (n. 21), 109, 117. Cf. Hamilton, *op. cit.* (n. 22), 141, Kün tän ridä ülüg bulmïš Alp Küclüg Bilge.

[54] Mackerras, *ibid.*, 117.

[55] Radloff, *op. cit.* (n. 19), 225-42.

[56] Voir les sources citées par *Drevnetyurskiy Slovar*.

[57] A. Getty, *The gods of Northern Buddhism* (Tokyo, 1959), 117, 130-31, 143, 156, 168. — Voir aussi B. Bhattacharya, *The Indian Buddhist iconography* (Calcutta, 1958), 202-203, 244-45.

[58] R. Arat, *Eski Türk şiiri* (Ankara, 1965), 386 (d'après *Altun-yaruq*, VI/12).

[59] Voir note 55 *supra*. Le Prof. Şinâsî Tekin a eu l'amabilité de me communiquer le texte turc de ce passage.

élevait à cet endroit un trône porté par des effigies de lions (*arslanlïγ örgin*) et quatre trônes pour les *lokapāla*. On plaçait aussi des drapeaux (appelés *tuuo* : queues de yak ou de cheval) et des parasols (*kösetri*), ornés de joyaux et d'enfilades de perles (*yincü moncuq tisigi*). Le roi, après s'être baigné et habillé d'un vêtement blanc neuf, s'ornait d'insignes royaux (dans la version chinoise, de colliers de perles)[60]. L'endroit cultuel était jonché de fleurs et on y brûlait de l'encens (*tütsüg*)[61], habituellement brûlé dans l'encensoir ou en branche[62]. Le roi, tenant en main de l'encens de même que des fleurs et un parasol blanc, se rendait à pied aux sons d'un orchestre à l'endroit de la cérémonie.

Une peinture de Sha-chou du fonds Pelliot[63], qui fut l'objet de la communication de M. Jéra-Bézard au XXIX^e^ congrès des Orientalistes, dépeint Vaiśravana Basaman soutenu par la déesse de la terre, dont Vasundhārā était un avatar. Cette peinture, accompagnée d'inscriptions khotanaises et chinoises, est probablement datée de l'an 943[64]. Sur la peinture de Sha-chou, Vaiśravana est très semblable à son iconographie uygure (Pl. IV/a). La déesse de la terre, qui chez les Turcs bouddhistes prenait le nom de Vasundhārā, se voit dans l'art uygur sous deux aspects[65]. Sur les peintures murales plus anciennes de Šorčuq (Pl. III/a), Vasundhārā sort en buste de la terre au centre d'un trône de lotus, comme la décrit le canon bouddhique indien, sous les traits d'une jeune fille. Plus tard, à Murtaq . Bezeklik, elle est

[60] J. Nobel, *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra* (Leiden, 1958), 195.

[61] Voir Clauson, s.v.

[62] Encens en branches : K. Dieterich, *Byzantinische Quellen zur Länder und Völkerkunde* (Leipzig, 1912), II, 17. Encensoir : voir la peinture uygure reproduite par Grünwedel, *op. cit.* (n. 23), pl. X, donatrice à gauche de Kṣitigarbha.

[63] Bibliothèque Nationale, Pelliot tibétain 0821.

[64] G. Dudridge et R. E. Emmerick, «Pelliot Tibétain 0821», *Studia Iranica*, tome 7, 1978, 283-285; et James Hamilton, «Les règnes khotanais entre 851 et 1001», *Contributions aux Études sur Touen-Houang*, Genève-Paris, 1979, 54.

[65] A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in chinesisch Turkestan* (Berlin, 1912), fig. 435 (Šorčuq); fig. 626 (Murtuq). Les peintures murales de Šorčuq, où des inscriptions et cartouches uygures sont nombreuses datent approximativement du VIII^e^ siècle : A. Stein, *Serindia* (Oxford, 1921), 1177, 1196, Peinture de Bezeklik (IX^e^-XII^e^ siècle) : A. von Le Coq, *Chotscho* (Berlin, 1913), pl. 32 (Vasundhārā, semblable à la représentation de Murtuq, au centre droit inférieur de la peinture). Basaman : *Drevnetyrrskiy Slovar*, s.v. Vêtement de *qatun* : voir Anackerras, *op. cit.* (n. 21), 117.

dépeinte dans la robe écarlate des *qatuns* uygures, tenant en main un plat de joyaux et suivie d'une servante (Pls. III/b, IV/b), comme le veut encore le canon bouddhique.

III. Intronisation dans le *Qutadγy-bilig*

Le *Qutadγu-bilig* écrit en 1066-67 à Kāšγar, à peine un peu plus d'un siècle après l'adhésion du pays à l'Islām[66] et présenté en cadeau d'intronisation au *illig* khaqanide, reflète encore quelques souvenirs des cérémonies pré-islamiques. L'intronisation a lieu le premier jour du printemps, à un moment que le poète décrit dans ce couplet :

Yasïq yandï bolγay yana ornuŋa
Balïq qudruqïndïn Qozï burniŋa
«Le soleil est retourné à nouveau à sa station,
De la queue (de la Constellation) du Poisson au nez (de la constellation) de l'Agneau» (*QB*, couplet 66).

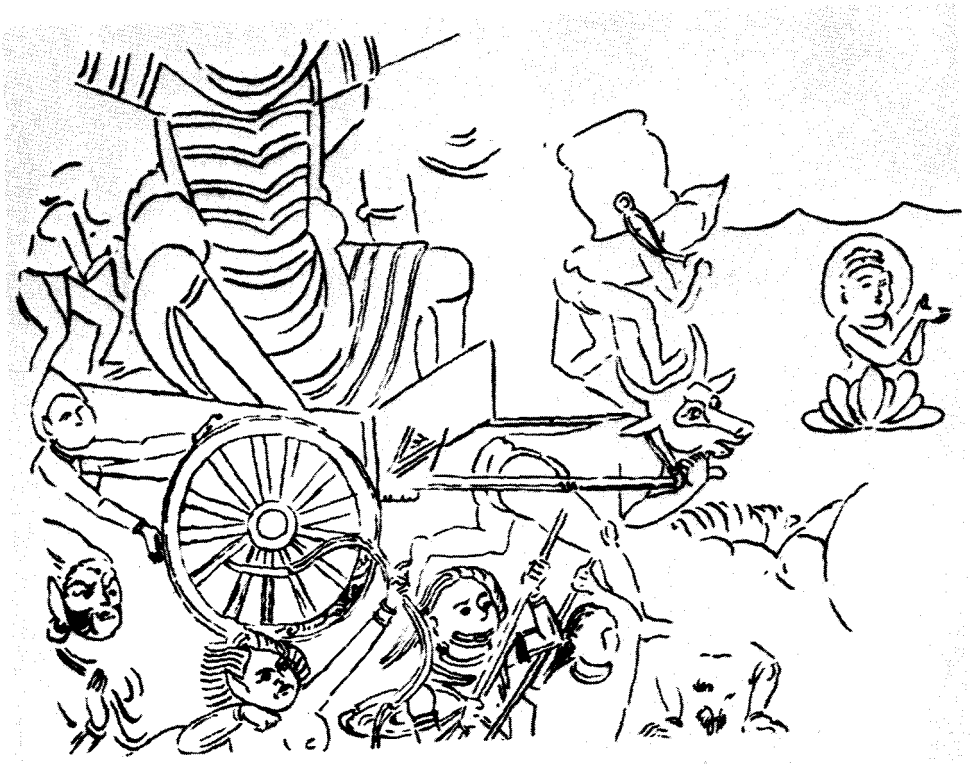
Yūsuf Khāṣṣ Ḥādjib introduit aussi, à propos de l'intronisation, le signe de *kün-ay*, la conjonction des luminaires citée ici comme symbole de l'éclat du monarque. *Kün-ay* évoque aussi la vertu de la modération, peut-être par allusion à la balance entre le jour et la nuit établie au moment de l'équinoxe vernal :

— *Bugün toγdi illig bu qïlqï bile,*
Yarudï ajunqa kün-ay teg yala.
. . . . . .
Örüglük kerek begke, toγsa kün-ay (*QB*, couplets 415, 325).

Le poète nomme non seulement les insignes des monarques turcs admis par l'Islam, tels les luminaires, mais il conjure même les figures mythologiques oubliées, qui à son époque n'existaient plus qu'en Chine. Il est vrai que les Khaqanides s'intitulaient «Malik ul-Mašriq wa ṣ-Ṣīn» (Roi du Levant et de la Chine[67]). Ainsi le charisme du dieu céleste pré-islamique est remplacé dans le *Qutadγu-bilig* par celui

[66] *Qutadγu-bilig* : édition citée à la note 48 *supra*. O. Pritsak, «Kara-hanlïlar», *Islam Ansiklopedisi* (Istanbul, 1955), 253, situe l'adhésion à l'Islam des Khāqānides de Kāsγar dans les trois premières décades du X[e] siècle.

[67] Voir l'introduction de R. Arat, *Qutadγu-bilig*, XVII-XVIII.



III/a

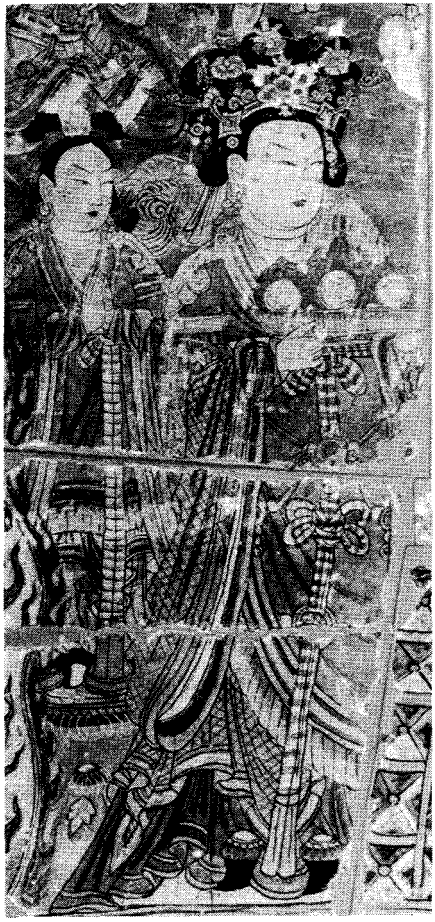


III/b

Pl. IV



IV/a



IV/b

du dragon céleste Evren[68], qui par ses contorsions fait tourner la roue céleste où s'alignent les constellations. Evren représente ainsi à la fois le firmament et le principe du temps :

— *Bolubirdi Evren, illig birdi taḫt*
«Evren se forma et accorda l'empire et le trône» (*QB*, couplet 92).

Un bronze de l'époque khaqanide trouvé à Munčak-tepe près de Taškent, qui montre un personnage dans la posture royale appelée en turc *baγdas* trônant sous un arc à dragons, semble illustrer le charisme d'Evren.

Au cours des métaphores du récit d'intronisation du *Qutadγu-bilig*, d'autres augures favorables, des insignes de puissance anciens, apparaissent au ciel. Tels sont les nuages sombres, qui comme dans les rites du ciel[69] déchargent la pluie aux battements des tambours; le *tuγ*, l'étendard de queue de yak ou de cheval, où selon les Tcheou siégeait l'âme du héros et du souverain[70] :

— *Qalıq qası tügdi, kozi yaš sačcar.*
. . . . . .
Bulït kökredi, urdï nevbet tuγi
Yašïn yašnadï, tarttï khāqān tuγï.
«Le ciel fronce le sourcil et ses yeux versent des larmes.
. . . . . .
Le nuage rugit, bat le tambour du fanfare.
L'éclair brille et élève le *tuγ* du khāqān» (*QB*, couplets 80, 86).

Les oiseaux aquatiques, considérés comme emblèmes princiers et

[68] *Yaratti, kör, Evren, tučі evrilür, Anlŋ birle, tezginč yime tezginür* : *QB*, couplet 126. Voir à propos du dragon du firmament J. Zykan, «Zur Geisteswelt der asiatischen Kunst», II, *Artibus Asiae*, VII (Leipzig, 1937), 138, et E. Esin, «Büke», *Cultura Turcica*, V-VII (Ankara, 1968-70), 88, note 71.

[69] Voir l'hymne au ciel, traduit par Chavannes, *Se-Ma-Ts'ien*, III, 612-13.

[70] *Li-chi* (cf. n. 15), I, 1, 4, 38.

[71] J. M. Rosenfield, *The Dynastic arts of the Kushans* (Berkeley, 1967), 147, 181, 262, 316 (note 12), fig. 17 (*ḫamsa*).

[72] Kāšγarī, I, 104; II, 177 (folios 64, 355), compare l'oie (*qaz*) au *sayyid* (seigneur) et considère les oiseaux aquatiques comme des augures astrologiques (*ṭālï*) de bonne influence. Le Bouddha est appelé dans un texte turc *qazlar begi* (le seigneur des oies) : A. von Gabain, «Türkische Turfantexte X», *Abh. d. Deutschen Akad. d. Wiss.* (Berlin, 1959), ligne 133.

fortunés par les Kušān et les Turcs, volent au firmament le jour de l'intronisation :

— *Qaz, ördek, quyï, qïl, qalïyïy tudï* (*QB*, couplet 72).

Les fleurs printanières sont comparées à l'encens :

— *Yïpar toldï Kāfūr, ajun yïd bile* (*QB*, couplet 70).

La personnification de la terre[73] apparaît enfin sous les traits d'une femme, veuve des monarques d'autrefois, qui ôtant son vêtement sombre, dans la teinte de la terre, s'habille d'hermine blanche, la couleur des cérémonies royales bouddhiques[74]. Elle vient célébrer ses noces avec le Khāqān intronisé. Cette apparition, qui rappelle la déesse charismatique du Mont Ötüken[75], évoque aussi Vasundhārā, que les Turcs bouddhistes nommaient «Reine de la terre»[76], car cette personnification s'appelle non seulement Dünyā (le Monde ou Ici-bas en arabe), mais elle porte aussi le nom bouddhique d'Ajun[77]. Comme Vasundhārā, Ajun possède aussi les trésors de la terre, les plantes et les joyaux[78]. On se rappelle par ailleurs que cette scène allégorique se situe au XI[e] siècle à Kāšγar, un des grands centres de la culture bouddhique jusqu'au X[e] siècle.

Le poète décrit ainsi Ajun-Dünyā :

— *Öküs beg qarïttï, qarïmaz özi,*
Telim beg köčürdi, kesilmez sözi
«Elle a fait vieillir de nombreux seigneurs, mais elle ne vieillit pas.
Elle a mené au trépas nombre de seigneurs, mais son discours ne cesse pas» (*QB*, couplet 404).

À un moment Ajun aperçoit le poète et l'engage en conversation :

— *Bu ödte Ajun, öz özinje baqïp,*
Küvenip, sevinip, edinje baqïp,
Iletü mana actï dünyā sözin
. . . . . .

[73] *QB*, couplets 404, 81-2, 84-5.
[74] Voir notes 55-62 *supra*.
[75] Voir note 8 *supra*.
[76] Voir notes 57/58 *supra*.
[77] Voir Clauson, s.v.
[78] Trésors de Vasundhārā : voir notes 57, 58 *supra*. Trésors d'Ajun : *QB*, couplet 81 (*edinje baqïp* ...).

Tümen yïlda beri tul erdim, tulas.
Bu tul tonï sučlup, öruŋ ketdim, as.
Bezendim, begim boldï Khāqān uluγ.
«À ce moment, Ajun se contempla.
Elle se réjouit et prit confiance, en voyant ses trésors.
Elle fit alors avec moi une conversation mondaine.
. . . . . .
(Elle dit) : J'étais, depuis dix mille ans, une pâle veuve.
J'ai rejeté ce vêtement de veuve pour me vêtir de blanc d'hermine.
Je me suis parée, car le grand Khāqān est devenu mon seigneur»
(*QB*, couplets 81-2, 84-5).

L'ANCIEN OUIGOUR DANS LE LEXIQUE MONGOL

PAR

GYÖRGY KARA

Les emprunts du mongol au moyen turc, en premier lieu au ouigour, ont été étudiés par presque tous les savants qui se sont occupés des monuments du moyen mongol et du ouigour. Parmi eux, nous trouvons F. W. K. Müller, W. Bang, B. Vladimircov, N. Poppe, P. Aalto, L. Ligeti et F. W. Cleaves, deux anciens élèves de Paul Pelliot, et plusieurs autres des nouvelles générations. M. Ligeti, avec une certaine exagération, désigne le moyen mongol comme l'un des monuments les plus importants du lexique ouigour. En fait, les matériaux moyen mongols récemment publiés qui appartiennent surtout à la sphère de la littérature bouddhique contiennent une quantité considérable d'éléments de cette sorte qui ont été nommé «turcs» et «indo-européens» dans les travaux de Vladimircov. Ces faits écrits témoignant des rapports culturels, qui souvent remontent à bien des siècles avant la domination mongole en Haute Asie, attirent de plus en plus l'intérêt des chercheurs du lexique ouigour.

C'est M. Poppe qui a donné la première esquisse caractérisant le mongol préclassique avec ses ouigourismes (cf. dans *Asia Major* I, 1926, p. 674). Depuis la publication de cette esquisse il a plusieurs fois repris le sujet des emprunts moyen turcs en général et des emprunts ouigours en particulier (e.g. dans *CAJ* I, 1955, ou dans son édition des «Douze actes du Bouddha» en moyen mongol), mais dans certains cas, en faveur de la théorie altaïque, il ne s'est pas refusé à invoquer le témoignage douteux de ces éléments «d'âge mineur».

À vrai dire, le chercheur ne dispose pas toujours de l'aide des traits distinctifs qui sont propres à la phonétique de certains éléments moyen turcs; de plus, cette couche d'éléments se montre assez hétéro-

gène, elle porte les traces de plusieurs dialectes turcs et mongols parlés au Moyen Âge. Certaines traces révèlent l'influence de la transmission orale ou littéraire, l'influence du milieu des chancelleries séculières ou ecclésiastiques.

Ces emprunts (tout comme dans n'importe quelle langue orale ou écrite) diffèrent même en ce qui concerne la durée de leur usage. Certains ont été éphémères, comme par exemple les anthroponymes qui subissaient les changements de la mode. Certains autres disparurent avec l'objet, leur désigné, avec la marchandise importée, avec l'institution empruntée, avec la mode ou la manière étrangère; certains autres, presque entièrement périmés, passèrent à la périphérie du lexique, comme par exemple beaucoup de termes lamaïques, dont *namančila-* «se confesser». Les ouigourismes qui s'avèrent les plus résistants sont ceux qui n'ont pas perdu leur base «matérielle», l'objet dénoté, ou qui, grâce à leur signification peu restreinte ou grâce à la meilleure convertibilité de l'objet désigné, reçurent un contenu nouveau. Tels sont par exemple le mot *nom* qui couvrait jadis tous les sens du skr. *dharma* et qui signifie aujourd'hui «livre» dans la plupart des langues mongoles vivantes, le mot *baγši* qui dénote «maître (d'école)» ou «professeur», tandis qu'il signifiait jadis «lama», «maître religieux», et tel est le mot *rasiyan* qui correspondait au skr. *rasāyana* «nectar, ambroisie, le liquide sacré des tantriques» et, aujourd'hui prononcé *aršān*, signifie «eau minérale» et «eau de source», par exemple chez les Khalkha.

Plus distincts que les autres emprunts sont les ouigourismes qui remontent aux vocables des langues moyen iraniennes, aux vocables tokhariens, chinois, tibétains, persans ou arabes. C'est dans les anciennes traductions mongoles des œuvres bouddhiques que l'on trouve la plupart des mots d'origine indo-européenne, mais véhiculés par le ouigour écrit. Cette tradition écrite était accompagnée, bien sûr, d'une tradition orale qui cependant disparut chez les Mongols au cours du XV^{e} et du XVI^{e} siècles. Les éléments chinois qui se trouvent parmi les ouigourismes du mongol forment plusieurs couches: on peut distinguer un certain nombre de mots qui portent les marques de la phonétique du moyen chinois, alors qu'un autre groupe de mots sino-ouigours réflètent les traits de l'ancien mandarin. En outre,

dans les anciennes transcriptions des mots chinois en écriture ouigouro-mongole, on reconnaît un système ouigour élaboré pour l'ancien mandarin.

En ce qui concerne les marques strictement linguistiques, les plus caractéristiques sont la présence de phonèmes étrangers ou d'une série étrangère de phonèmes, l'alternance de certaines variantes phonétiques de mots avec une étymologie turque ou avec des rapports plus éloignés. Bien entendu, il s'agit de variantes (soit vivant dans un ou plusieurs dialectes mongols, soit trouvées dans les monuments écrits) qui ne sont pas dues aux changements internes, mais qui ont été provoquées par l'ambiguïté de la substitution des phonèmes étrangers, par la réalisation de plusieurs possibilités de substitution.

Pour une série étrangère de phonèmes je cite le mot *ayis*, *ayus*, qui ne figure que comme le qualificatif du mot *tamu* «enfer» et que l'on rapproche du verbe mongol *ayu-* (> et ~*ayi-*) «craindre». En fait, c'est une étymologie populaire basée sur l'interprétation erronée de la forme écrite de l'ouig. *aviš* dans l'expression *aviš tamu* qui correspond, en fin de compte, à l'indien *avīci*. Toutes les deux consonnes du mot ouigour sont étrangères à la phonétique mongole, du moins dans le dialecte ancien qui forme la base de la langue écrite. Malgré la fausse étymologie trompeuse, ce mot ne se retrouve que dans les écritures bouddhiques.

Pour ce qui est de l'alternance de formes due à l'ambiguïté de la substitution des phonèmes étrangers, examinons le mot *süsüg* ~ *süǰüg* «foi, confession, religion; respect, hommage». Il figure dans le *Bodhicaryāvatāra* mongol de 1312 sous la forme ouigoure, avec la lettre *z* pour la consonne médiale. Le mot ouigour *süzük* dont la consonne médiale s'est avérée étrangère et a provoqué l'alternance est connu en général au sens de «pur; pureté». La signification «foi, confession; respect» n'est attesté qu'indirectement, notamment dans le verbe *süzül-* «se purifier» qui, dans la traduction ouigoure du *Guruyoga* tibétain du Sa-skya paṇḍita rend le tibétain *mos-gus* «respect, hommage, vénération» (cf. *Berliner Turfantexte* VIII, A 111, note, aussi concernant les données dans la *Maitrisimit*; encore *BTT* VIII, A 109: *qop süzük kirtgünč köngül* traduit le tib. *mos-gus že-thag-pa*, p. 66, f. 90a).

On observe le même phénomène dans le cas du mot *sesig* ~ *seǰig*

«doute» qui remonte au ouigour *sizik*. C'est par le témoignage de ces alternances que nous reconnaissons même les emprunts ouigours ne présentant que l'une des substitutions possibles, comme par exemple dans le cas du mot *egsig*, *egesig* «voix, mélodie; voyelle» qui remonte au ouigour *ägsig*, *ägzig* «voix» (*BTT* II, IV, VIII).

Dans certains cas on fait appel à la morphologie. Par exemple, les suffixes *-Anč(U)*, *-AnčAn* assurent l'origine ouigoure des mots *kilinče* < *kilinča* < *qilinča* < ouig. *qïlïnč* «action», puis «péché», *yirtinčü* «monde; (la sphère) séculière» < ouig. *yirtinčü*, *yertöñčö*, *yirtünčü* (= *yertönčö*?) (les variantes mongoles *yertinčü*, en caractères 'phags-pa *yèr‿tinčü*, en transcription chinoise *ertingčü*, ordos *örtömči* etc., s'expliquent en partie par l'alternance des formes ouigoures, en partie par des changements mongols, cf. *irüger*, *hirü'er* > *öröl*, *yöröl* «bénédiction»), *sorinčan* (*kürü*) «aimant» < ouig. *sorïnčan* (*taš tämür*), *BTT* VII. (En outre, sur la base de l'étymologie du tib. *'jig-rten* «le support de la destruction» = «monde» et en vertu du fait que le mot ouig. *yirtinčü* etc. n'est connu que dans les textes bouddhiques, il semble possible que ce vocable soit dérivé du verbe *ärt-*, *irt-* «passer, cesser», cf. encore *ärtimlig* «périssable» et *ärtinčsiz* «constamment»; cette proposition étymologique présente toutefois une difficulté que l'on ne peut considérer comme négligeable, notamment l'absence de la forme avec *y* initial. L'hypothèse de l'origine tibétaine de ce terme — cf. dans le *Drevnetjurkskij slovar'* — soulève des difficultés phonétiques et chronologiques qui me semblent insurmontables).

Dans plusieurs cas, bien qu'il y ait des marques phonétiques caractéristiques du moyen turc (ou simplement de marques ogouzes), il est difficile, sinon impossible, de constater si le mot en question est d'origine ouigoure. Tels sont par exemple les mots *tenggis* «mer», *ulus* «peuple, pays, empire» et *bös* «toile» dont la finale *s* remplace le *z* ou *š* turc (*tängiz*, *uluš*, *böz*). Toutefois, l'orthographe ancienne de certains mots montre des traits ouigours. Ainsi, dans l'inscription de 1225 nous trouvons le mot *Činggis* écrit avec *z* final, tandis que le même texte donne le mot *ulus* écrit avec *š* ouigour.

Il va sans dire que les rapports ouigours de la langue mongole n'étaient pas limités à l'emprunt de vocables (et, avec eux, de morphèmes liés). À côté des mots composés, des binômes synonymes

comme *bilge bilig* «sagesse», *eḍ tavar* «biens, marchandise» qui sont empruntés comme binômes entiers, on trouve ici des composés semi-traduits comme *badir ayaγa* «bol des moines mendiants», *asiγ tusa* «profit, avantage», *eḍ ayurasun* «biens, richesse», *öḍ ügei* «extrêmement», *ada busu* «sans difficulté, sans condition», *erke busu* «instinctivement», *dalai müren* «grande étendue d'eau, lac, rivière, mer», *čoγ jali* «grandeur, splendeur», *aldar čab/čau* «renom, réputation», *erketen* «(les) organe(s)» etc. qui correspondent en ouig. aux binômes *badïr ayaq*, *asïγ tusu*, *äd tavar*, *ödsüz*, *adasïz*, *ärksiz*, *taluy ögüz*, *čoγ yalïn*, *ärklig* etc.

La plupart de ces composés (et dérivés) appartiennent au domaine des constructions nominales. Le mongol admet moins de binômes de verbes synonymes que le ouigour et même ceux qui existent diffèrent des binômes ouigours par leur structure : les deux verbes qui forment un binôme peuvent être équivalents dans leur synonymie, mais le premier doit être subordonné au second, comme par exemple dans le binôme *ayun emiye-* «craindre» ~ ouig. *qorq- ayïm-*. La parataxe morphologique des binômes de verbes synonymes se manifeste beaucoup plus souvent dans le moyen mongol que dans la langue nouvelle. On peut voir, ici encore, l'influence ouigoure, comme dans *yayiqaǰu tanglaǰu* «en regardant avec délice», cf. ouig. *mungad- tangla-*.

Un domaine peu étudié concerne l'influence sémantique. On connaît beaucoup de parallèles sémantiques comme, par exemple, le vieux turc *özgä* et mong. *öbere*, *ögere* «soi-même × l'autre», turc *bayïr* et mong. *(h)elige(n)* «foie, abdomen; parenté», turc *bayïrsaq* et mong. *eligeseg* «amical», turc *baryuluq* et mong. *büküitü* «celui qui a des biens, riche», turc ouig. *yoq bol-* et mong. *ügei bol-* «mourir», turc ouig. et mong. *nirvan bol-* «passer au nirvāna», turc ouig. *öz töz* et mong. *mün činar* «essence». Une partie seulement de ces parallèles sont dus à l'influence ouigoure et c'est dans la terminologie bouddhique que les sens ou sémantèmes empruntés se distinguent avec une certitude considérable.

On trouve aussi des emprunts sémantiques ou calques moins simples. Je vais démontrer que, par exemple, le terme mong. *nigüles-* «faire grâce, pardonner, compatir», verbe dérivé du nom *nigül* «péché», a été formé sur le modèle du mot ouig. *tsuyurqa-* (> mong. *soyurqa-*

dont le dérivé *soyurqal* devint un terme important de l'organisation sociale de l'État nomade). Le mot ouigour, à son tour, représente un verbe dénominal, dérivé d'un emprunt chinois. Selon l'étymologie généralement acceptée, il remonte au chinois ..... *ts'eu* (*cí*) «compassion, miséricorde, pitié» et, s'il n'y avait pas des difficultés d'ordre phonétique et même lexicale, cette étymologie chinoise serait défendable. Toutefois le chin. *ts'eu* (*cí*) n'a jamais eu une diphtongue qui nous faciliterait l'explication de la consonne finale du thème ouigour; de plus, on devrait supposer un changement *ï* > *u*, et, ce qui est l'obstacle le plus sérieux, le chin. *ts'eu* n'est pas attesté indépendamment en ouigour. Le mot chinois qui est bien attesté dans les textes ouigours et qui, par son aspect phonétique, peut servir comme thème du verbe *tsuyurqa-* signifie «péché». Ce mot, *tsuy*, *suy* < chin. ..... *tsouei* (*zuì*), qui figure par exemple dans le binôme *tsuy irinčü* «péché», donne une autre possibilité d'étymologie qui me semble impeccable. À côté du binôme synonyme *tsuy irinčü* on trouve le composé parallèle qui comporte des verbes synonymes *tsuyurqa- irinčkä-*. Par leur structure sémantique, tous les deux sont parallèles au latin *miserere* : *miser* ou au mong. *nigüles-* : *nigül*, dans lesquels le sens de la misère (ou du péché) et de la perception de la misère (ou du péché) se rencontre avec le sens du pardon, de la compassion, de la miséricorde, tout comme dans le cas d'un autre verbe ouigour, représenté par les deux homonymes *yarlïqa-*, dérivés des homonymes *yarlïy*, dont l'un signifie «ordre, commandement» et l'autre «misérable, pécheur». C'est le dernier (dont le thème *yar* est probablement identique à celui du mot *yazuq* «péché», et dont une forme dialectale survit dans le hongrois *gyarló* «faillible, médiocre») qui nous donne un troisième parallèle. Comme le verbe mongol *nigüles-* ne se rencontre à l'origine que dans les textes bouddhiques, il semble indubitable qu'il est formé sur le modèle ouigoure. (Pour ce qui est de la dérivation de ce verbe mongol, cf. par exemple *ölös-* «avoir faim» < *öl* «nourriture», *umdayas-* «avoir soif» < *umdaya(n)* «boisson» où le suffixe *-s* dénote l'absence de quelque chose, mais voir *qoros-* «avoir mal» < *qoro*, *qoor*, etc. «poison, dommage, mal». Pour le suffixe turc *-(ï)rqa-*, *-(i)rkä-*, cf. J. Hamilton, *Le conte* ..., pp. 89-90, LXXI,3, et pour le sort du thème *tsuyurqa-*, *soyurqa-*, cf. G. Clauson, *ED* 556, et G. Doerfer, *TMEN* I, 228-230).

Le nombre d'éléments ouigours dont fourmillent les monuments du mongol préclassique (surtout des traductions du tibétain) est supérieur à mille (selon mes fiches qui ne contiennent que des données des monuments les plus importants du moyen mongol). Ce sont des termes purement *religieux* (divinités, classes de démons, êtres mythologiques, titres et degrés de la béatitude, gestes et objets rituels, rites, etc.), des termes *philosophiques* (notion, univers, atome, élément, loi, sagesse, connaissance, etc.), des termes *psychologiques* (inclination, passion, individu, conscience, sensation), des termes *éthiques* (péché, vertu, miséricorde), des termes *littéraires* (vers, livre, traité, lettre), des termes d'*arts* (forme, noms de bâtiment, peinture, mélodie, noms des instruments de musique, échec), des termes du monde des *êtres vivants* (noms d'animaux, de plantes, noms de médicaments et de maladies, termes anatomiques), des termes *géographiques* (continent, mer, désert, noms de villes et de pays indiens), des termes *minéralogiques* (pierres précieuses, matières colorantes, etc.), des termes *mathématiques* (certains noms de nombre au-dessus de dix mille, paire, moitié) et *astronomiques* ou *astrologiques* (termes de calendrier, phases de la lune, constellations, etc.), des termes d'*agriculture*, termes *vinicoles* et *culinaires* (noms de fruits, vin, moulin, etc.), noms de matières, pièces de vêtements, enfin certains adverbes («très», «fautive(ment)», etc.).

Très nombreux sont les noms de personnes, parmi eux les anthroponymes d'origine indienne qui ont été transmis par le ouigour du sogdien, du saka ou du tokharien, parfois du chinois et du tibétain. Ces éléments représentent une source de valeur pour l'onomastique de Haute Asie et pour la connaissance des diverses voies des rapports culturels.

A FRAGMENT OF AN UIGUR VERSION OF THE *ABHIDHARMAKOŚAKĀRIKĀ*[1]

BY

KUDARA KŌGI 百濟康義

The Library of Istanbul University holds a small collection of fragments of ancient manuscripts (and block-prints) in Chinese, Uigur, and Brāhmī scripts. These manuscripts were unearthed from East Turkestan, probably in the Turfan area, but it is uncertain when and by whom they were brought to Istanbul.

Professor Reşid Rahmeti Arat of Istanbul University, the first to deal with this collection, published two articles[2] on the Uigur secular

[1] Abbreviations: ATG = A. von Gabain: *Alttürkische Grammatik*. 3. Aufl. (Wiesbaden 1974); BHSD = F. Edgerton: *Buddhist Hybrid Sanskrit, Dictionary*. (New Haven 1953); BTT VIII = G. Kara-P. Zieme: *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas "Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*. (Berliner Turfan-Texte, VIII, Berlin 1977); Ch. = Chinese; Clauson = G. Clauson: *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. (Oxford 1972); Den. = Denominal; Dev. = Deverbal; Gen. = Genitive; Guan-Jing = K. Kudara: "Kan-mu-ryō-ju-kyō—Uiguru yaku danpen shūtei—(Guan Jing—Critique of a Uigur fragment of the Guan wu-liang-shou jing—)", *Bukkyōgaku Kenkyū* (Studies in Buddhism), 35 (1979), 33-56; Inf. = Infinitive; Inst. = Instrumental; Kudara = K. Kudara: "Gojyūni shinjo o toku uiguru yaku abidaruma ronsho danpen (A fragment of an unknown Abhidharma text in Uigur)", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (Journal of Indian and Buddhist Studies), XXVI-2 (March 1978), 1003 (81)-1000 (84); Mvy. = R. Sakaki (ed.): *Mahāvyutpatti, Honyaku myōgi taishū; bon-zo-kan-wa shiyaku taikō*. 3. ed. (Tokyo 1965); N. = Noun; SH = W. E. Soothill-L. Hodous: *A Dictionary of Chinese Buddhist terms*. (London 1937); Skt. = Sanskrit; T = *Taishō shinshū daizōkyō*. The Tripitaka in Chinese, ed. J. Takakusu-K. Watanabe (Tokyo 1924-); Tattvārtha Ms. = Manuscripts of the Uigur version of the *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha* preserved in the British Library under Or. 8212 75 A/B. See the facsimile of the Tattvārtha in Ş. Tekin: *Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā Tattvārtha-nāma. I.* Text in facsimile with introduction (New York 1970); Tib. = Tibetan; Tokh. = Tokharian; TTT V = W. Bang-A. von Gabain: *Türkische Turfan-texte. V*. (Berlin 1931); Uig. = Uigur; V. = Verb; Xuan-zan = K. Kudara: "Uiguruyaku myōhōrengekyō genzan (1) (Uigur translation of the Miao-fa-lian-hua-jing Xuan-zan)", *Bukkyōgaku Kenkyū* (Studies in Buddhism), 36 (in press).

[2] R. Rahmeti Arat, "Uygurca yazılar arasında. [I]", *Türk tarih, arkeologya ve etnografya dergisi*, 3 (1936), 101-112; —, "Among the Uighur documents. II", *Ural-Altaische Jahrbücher*, 36 (1964), 263-272.

Library of Istanbul University No. 13 verso 13.5 × 25 cm.

documents contained in it. A study of the remaining Uigur secular documents was presented by Professor Nobuo Yamada of Osaka University[3]. Professors Taijun Inokuchi, Junzō Usuda, and the present writer of Ryūkoku University have examined the contents of each manuscript and found the majority to be Buddhist texts. These Buddhist texts need to be studied further.

The text which we will deal with here is found on the verso of manuscript No. 13[4]. The writer of this paper was given photocopies of this manuscript and notes on it by Professor Nobuo Yamada and by Mr. Hiroshi Umemura of Tōyō Bunko. From these materials, it is clear that the upper half of this paper leaf is torn and lost, and the size of the remnant is 13.5 cm in length and 25 cm in width. The 25 lines of this fragment are written in the Uigur cursive script with Chinese letters inserted into the Uigur at regular intervals. The handwriting of the Uigur and the Chinese indicates that the text must have been written vertically. .

The present writer has identified this fragment as the Uigur translation of the Chinese version of *Apidamojushelun-bensong* (阿毘達磨俱論本頌)[5], which was translated by *Xuan-zang* (玄奘) in 651 A.D. from its Sanskrit original, the *Abhidharmakośakārikā*[6], written by

[3] N. Yamada, "Isutanburu daigaku toshokan shozō higashi torukisutan shutsudo monjorui—tokuni uiguru monjo ni tsuite—(On the manuscripts from East Turkestan preserved in the Library of Istanbul University; Especially on Uigur documents)", *Seinan Ajia Kenkyū* (Bulletin of the Society for Western and Southern Asiatic Studies), 20 (1968), 11-32.

[4] No. 13 is the same as No. 12 in the list in Yamada's article and is included in fragment group No. 5 in Rahmeti Arat's article. The recto of this fragment was used to write the Chinese version of the *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* [T, No. 220, Vol. 5, p. 316 a 11-b 8] by a Chinese calligrapher.

[5] T, No. 1560, Vol. 29, p. 310-325.

[6] See V. V. Gokhale, "The text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu", *Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, New Series 22 (1946), 73-102. This Sanskrit text was also translated into Tibetan: see *Chos mṅon paḥi mdsod kyi tshig leḥur byas pa*, Tohoku Catalogue (*Sde dge* Edition) No. 4089; Otani Catalogue (Peking Edition) No. 5590.

This *kārikā* text is also contained in its commentary, the *Abhidharmakośabhāṣya*, which was written by the same author, *Vasubandhu*. See the Sanskrit text in P. Pradhan, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* ("Tibetan Sanskrit Works Series", 8; Patna 1967). The two Chinese versions and the Tibetan version are as follows: *Apidamojushelun*, T, No. 1558, Vol. 29, p. 1-160; *Apidamojusheshilun*, T, No. 1559, Vol. 29,

Vasubandhu of the fifth century. The fragment in question is an unmetrical translation of *kārikā* (philosophical verse) 11-20 from the first chapter «*Dhātu-nirdeśa*» (Elucidation of the Basic Constituents of Experience).

The clue to the identification is the Chinese characters[7] inserted into this fragment. They are the lead words extracted from the lines of the *kārikā* in the Chinese version. Since the present Uigur text, as well as the other Uigur *Abhidharma* texts[8], were translated *verbatim et literatim* from the Chinese, it is possible to reconstruct the missing Uigur passages by referring to the original Chinese. Further, since technical *Abhidharma* Buddhist terms were standardized by the Uigur translators, it is possible to restore missing Uigur words by identifying them with their Chinese equivalents.

Text

Primary text:

[ ]	=	uncertain reading
( )	=	complement
.	=	illegible letter
,,,	=	punctuation points
: :	=	punctuation points
///	=	missing part in the Ms.
===	=	interlinear parenthetical note in small characters
ḍ	=	D [*dāleth*] written instead of T [*taw*]
u̱	=	ü written without Y [*yod*] in the first syllable

p. 161-310; *Chos mṅon paḥi mdsod kyi bśad pa*, Tohoku Catalogue (*Sde dge* Edition) No. 4090, Otani Catalogue (Peking Edition) No. 5591.

[7] These characters are at times followed by the two Chinese words "... 之文" which mean "The passage beginning with ...", added as an interlinear parenthetical note in small characters.

[8] Or. 8212-75 A and B preserved in the British Library, see *Tattvārtha* in footnote 1; Folio 34a of Or. 8212-108 preserved in the British Library, see K. Kudara, "Uiguru yaku kusharonju chū ichiyō (A folio of a Uigur commentary to the Abhidharmakośakārikā)", *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* (Journal of Indian and Buddhist Studies), 28 (in press).

1. /// [t]-tïn bolmïš [t] .. l ... [r] 由此 ,,, munu[ŋ] ///
2. /// . ,,, maxabut ärsär tört uγuš-lar ärür 即地 ,,,
3. /// tutmaq-ta ulaḍï iš-lärig büḍürtäči 堅 .
4. /// 地謂 ,,, yir ärsär öŋ töz-lüg bod sïn
5. /// niŋ saqïnč-lar iyin uqïḍmïš ol aḍïn
6. /// ärür 風 :: yiil qayu ärsär uγuš-ï ymä ol
7. /// . munta ärklig-lärig aḍqanγu-lar birlä 許即 ,,,
8. /// [p] 受領之文 täginmäk ärsär öz-kä alïndačï
9. /// .ïnč ärsär bälgü tutdačï töz-lüg ärür
10. /// qïlïnč yu̧kmäk tip 如是之文 munï munčïlay[u]*
11. /// [u]qïḍmaz öŋ iḍigsiz-l[ä]r-niŋ 名法 aḍï
12. /// bilig ärsär öŋin öŋin bildäči adïr[t]ladačï
13. /// [tip] 及七界之文 ulaḍï yiti uγuš-lar tip
14. /// ..[m]äk bol[ur] k[ö]ŋül uγuš tip 由即
15. /// ärḍmäki-niŋ [uγu]rïnda [bo]lur köŋül uγu(š)
16. /// .ŋ tayaqïn 十八界之文 s(äki)[z y]grmi ///
17. /// 之文 yomdaru tuḍulur alqu no[m]-lar 由 ///
18. /// .lur öz töz-tä adï[n] /// .[m]äz ///
19. /// tä tip 類境之文 . /// (uγ)uš ///
20. /// .är bolsar ymä uγu(š) /// ... ///
21. /// .lä ...turγalïr üč[ü](n) /// 眼等 ///
22. /// iki-rär orun-lar tip 聚 ///
23. /// orun uγuš-nuŋ [y] ///
24. /// .är bolm[ï]š üčün ///
25. /// ... ///

* *Sic*. This term «munčïlayu» is probably a scribal error for «munčulayu».

Supplementary text:

Kārikā 11

a:	亂心無心等
b:	隨流淨不淨
c: (maxabu)[1]ttïn bolmïš t(öz)l(üg ärü)r	大種所造性
d: munuŋ (uγurïnta sözlämiš ol uqïtmaz tip)	由此說無表
[a]	
[b]	

[c] It has the nature of something made up of the *mahābhūta* [great elements].

[d] For this reason, (masters of the *Sarvāstivāda* School) have termed (this) "unmanifested" [*avijñapti*].

Skt.: vikṣiptācittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ /
mahābhūtāny upādāya sa hy avijñaptir ucyate //

Kārikā 12

a: [2]maxabut ärsär tört uγušlar ärür 大種謂四界
b: (inčip yir suv oot yiil ärür) 卽地水火風
c: [3]tutmaqta ula*ṭ*ï išlärig bü*ṭ*ürtäči 能成持等業
d: (bärk öl isig täpränčlig tözlüg ärür) 堅濕煖動性

[a] What is called the *mahābhūta* is four spheres—

[b] Namely, earth, water, fire, and wind.

[c] They are that which can fulfill the (four) functions—preservation, etc.;

[d] And they have the nature of solidity, dampness, warmth, and motion (respectively).

Skt. bhūtāni pṛthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ /
dhṛtyādikarmasaṃsiddhāḥ kharasnehoṣṇateraṇāḥ //

Kārikā 13

a: [4]yir ärsär öŋ tözlüg bod sïn (tözlüg öŋ ärür) 地謂顯形色
b: (yirtinčütäkilär)[5]niŋ saqïnčlar iyin uqï*ṭ*mïš ol a*ṭ*ïn 隨世想立名
c: (suv oot ymä ök yänä antaγ oq)[6]ärür 水火亦復然
d: yiil qayu ärsär uγušï ymä ol (ymä ök antaγ oq ärür)風卽界亦爾

[a] What is called earth is matter [*rūpa*] which has the nature of colour [*varṇa*] and of shape [*saṃsthāna*].

[b] (The Buddha) in accordance with the thinking of people in this world established the term.

[c] Water and also fire are likewise just like this (i.e., earth).

[d] What is wind? It is the sphere (of wind), but it is (at times) just like (the other three).

Skt.: pṛthivī varṇasaṃsthānam ucyate lokasaṃjñayā /
āpas tejaś ca vāyus tu dhātur eva tathāpi ca //

Kārikā 14

a: [7]munta ärkliglärig a̱ṭqanγular birlä 此中根與境
b: (taplayur oi̱ oq on orunlar uγušlar ärür ti)[8]p 許卽*十處界
c: täginmäk ärsär özkä alïndači (böritigkä iyin boldači ärür) 受領納隨觸 想取像爲體
d: (saq)[9]ïnč ärsär bälgü tutdači tözlüg ärür *許卽＝卽說

[a] Within this (aggregate of matter), the (five) sense-organs [*indriya*] along with (their five) sense-objects [*artha*].

[b] (The masters of the *Sarvāstivāda* School) recognize, saying that they are precisely ten cognition-bases [*āyatana*] or constituents [*dhātu*].

[c] What is called feeling [*vedanā*] is the reception (of sense-data) into oneself in accordance with contact [*spraṣṭavya*] (of sense-organ, sense-object, and sense-consciousness).

[d] What is called conceptualization [*saṃjñā*] is, in essence, the retention of the (object's) image.

Skt.: indriyārthās ta eveṣṭā daśāyatanadhātavaḥ /
vedanānubhavaḥ saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā //

Kārikā 15

a: (törttä öŋi adïnnïŋ atï bolur)[10] qïlïnč yu̱kmäk tip 四餘名行蘊
b: munï munču̱layu (täginmäktä ulatï üčägünüŋ) 如是受等三
c: (ulatï)[11] uqï*t*maz öŋ i*t*igsizlärniŋ 及無表無爲
d: a*t*ï (bolur nom orun nom uγuš tip) 名法處法界

[a] What is outside of the other four (aggregates) is called the motivational aggregate [*saṃskāra-skandha*].

[b] In accordance with this, the three (aggregates), beginning with feeling,

[c] As well as unmanifested matter [*avijñapti-rūpa*] and the (three) unconditioned states [*asaṃskṛta*],

[d] Are called the mental base [*dharma-āyatana*] or the mental constituent [*dharma-dhātu*].

Skt.: caturbhyo 'nye tu saṃskāraskandha ete punas trayaḥ /
dharmāyatanadhātvākhyāḥ sahāvijñaptyasaṃskṛtaiḥ //

Kārikā 16

a: [12]bilig ärsär öŋin öŋin bildäči adïrtladačï (ärür) 識謂各了別
b: (munuŋ inčip atï bolur köŋül orun)[13] tip 此卽名意處
c: ula<u>ṭ</u>ï yiti uγušlar tip (bilmiš kärgäk) 及七界應知
d: (altï biliglär tägzin)[14]mäk bolur köŋül uγuš tip 六識轉爲意

[a] What is called consciousness [*vijñāna*] is that which understands and distinguishes each (sense-object).

[b] This then is called the mind-base [*mana-āyatana*]

[c] Or the seven constituents, and that is how one should understand it.

[d] The six consciousnesses' turning (into the past) become the mind-constituent [*mano-dhātu*].

Skt.: vijñānaṃ prativijñaptir manaāyatanaṃ ca tat /
dhātavaḥ sapta ca matāḥ ṣaḍ vijñānāny atho manaḥ //

Kārikā 17

a: (inčip altï biliglär quvraγïnïŋ) 由卽六識身
b: (arasïz)[15] är<u>ṭ</u>mäkiniŋ uγurïnda bolur köŋül 無間滅爲意
uγu(š tip)
c: (bütürür üčün altïnčnï)[16]ŋ tayaqïn 成第六依故
d: s(äki)z ygrmi (uγušlar bolur tip bilmiš kärgäk) 十八界應知

[a] Therefore, when a group of six consciousnesses

[b] Has uninterruptedly passed (into the past), (each consciousness) becomes a mind-constituent,

[c] For it provides the basis for the sixth (consciousness).

[d] (What is called constituent) amounts to eighteen constituents [*aṣṭadaśa-dhātu*], and that is how one should understand it.

Skt.: ṣaṇṇām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ /
ṣaṣṭhāśrayaprasiddhyarthaṃ dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ //

Kārikā 18

a: [17]yomdaru tu<u>ṭ</u>ulur alqu nomlar 總攝一切法
b: (bir yükmäk orun uγuš uγurïnta) 由一蘊處界
c: (tutul)[18]ur öz töztä adïn(ta är)mäz 攝自性非餘
d: (öŋi ötrülmäk üzä üčün adïn töz)[19]tä tip 以離他性故

[a] In summary, every element is contained

[b] In the category of one aggregate [*skandha*], (one) cognition-base [*āyatana*], or (one) constituent [*dhātu*].

[c] Each is contained (there) because of its own nature [*svabhāva*] and not because of any other (nature),

[d] For each is dissociated from the nature of others [*parabhāva*].

Skt.: sarvasaṃgraha ekena skandhenāyatanena ca /
dhātunā ca svabhāvena parabhāvaviyogataḥ //

Kārikā 19

a: (uγ)uš (atqanγu bilig bir täg ärür üčün) 類境識同故
b: (näčä ikir)[20]är bolsar ymä uγu(šnuŋ tözi bir ärür) 雖二界體一
c: (inčip toqïlïγ körk)[21]lä (qïl)turγalïr üčü(n) 然爲令端嚴
d: (köztä ulatïta öŋin öŋin tuγarlar)[22] ikirär oṛunlar tip 眼等各生二

[a] Because the class [*jāti*], the object [*gotra*] and the consciousness [*vijñāna*] (of the two eyes) are the same, (and likewise for the two ears and the two nostrils,)

[b] Even though there are two of each, as a constituent body it is (regarded as) one.

[c] However, in order to make them proportionate and beautiful,

[d] Two places are produced for each, i.e. for the eyes and so on.

Skt.: jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā /
dvitve 'pi cakṣurādīnāṃ śobhārthaṃ tu dvayodbhavaḥ //

Kārikā 20

a: (quvraγ tuγum qapïγï uγuš töz) 聚生門種族
b: (ärür yükmäk)[23] orun uγušnuŋ y(örügi) 是蘊處界義
c: (biligsiz ärklig sävinčtä üčr)[24]är bolmïš üčün 愚根樂三故
d: (sözlämiš ol yükmäk orun uγuš üčägüg) 說蘊處界三

[a] Heap [*rāśi*], gate of generation [*āya-dvāra*], and family [*gotra*]

[b] Are meanings of aggregate [*skandha*], cognition-base [*āyatana*] and constituent [*dhātu*] (respectively).

[c] Because delusion [*moha*], sense-organ [*indriya*] and aspiration [*ruci*] each have three (aspects),

[d] (The Buddha) has preached the three-fold (category)—aggregate, cognition-base, and constituent.

Skt.: rāśyāyadvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ /
mohendriyarucitraidhāt tisraḥ skandhādideśanāḥ //

Commentary

0 The *kārikā* (I, 11-20) remaining in this fragment deal with the classification of *dharma*, "elemental events", which are broadly classified into three major categories; viz. five *skandha* "aggregates", twelve *āyatana* "cognition-bases", and eighteen *dhātu* "constituents".

11c(1) *maxabut* is a loan-word fr. Tokh. (B) *mahābhūt*, which is also a loan-word fr. Skt. *mahābhūta*: Ch. 大種 [SH 93b; 173a]: Tib. *ḥbyuṅ ba che*: 'the (four) great elements (of which all things are made)'; i.e. earth [*yir* 地 *pṛthivī*], water [*suv* 水 *ap*], fire [*oot* 火 *tejas*], and wind [*yïïl* 風 *vāyu*]. Cf. kārikā 12a-b, BTT VIII A 233ff., and Mvy. 1838-1841.

11c(2) *maxabut-tïn bolmïš* '(something) which is composed of the great elements [*mahābhūta*]': Ch. 大種所造: Skt. *mahābhūtānu upādāya*. Cf. Tattvārtha Ms. A 104a15 (3179)ff.: *qayu barïnča maxabuḍ-lar ulatï bolmïš öŋlüg quvray alqu barča umaz üčün tüṣü örḍgäli tïḍyalï,...* "Because, whatever great elements or group of matter [*rūpa*] made (of the great elements) there are, none are able to conceal and obstruct (space [*ākāśa*]) absolutely,..." = Ch. 所有大種，及造色聚，一切不能，遍覆障故.

11c(3) *tözlüg* [Den. N. fr. *töz* 'root, basis; nature, essence'. See note 18c.] 'having a basis in, based on; having the nature of': Ch. 性 [SH 258b], 體 [SH 488b]: Skt. *-bhāva*, *-ātmaka*. E.g. Tattvārtha Ms. A 101b11 (3092)f.: *qavïr-asïnča qayu söz-lägüči üč törlüg iḍigsiz-lär-tä kök qalïγ täk tidïγ-ṣïz töz-lüg ärür*. "Of the three kinds of the unconditioned states [*asaṃskṛta*] which are spoken of briefly, only space [*ākāśa*] has the nature of nonhindrance [*anāvṛt*]." = Ch. 於略所說，三無爲中，虛空但以，無礙爲性. = Skt. *yad etat trividham asaṃskṛtam uddiṣṭam, tatrākāśam anāvṛtiḥ*. E.g. Tattvārtha Ms. B 59a13 (5633)f.: *anïn tägimlig ärmäz söz-lägäli bilig bolur körüm töz-lüg tip*. "Therefore it is not suitable to say that (visual) consciousness [*vijñāna*] comes to be the basis of seeing." = Ch. 故不應言，識爲見體.

11d(1) *munuŋ uyurïnta* 'for this reason' Ch. 由此. E.g. Tattvārtha Ms. A 4a12 (102) [Ch.-Uig.]: 由此論於 (sic!) *munuŋ uyur-ïnda šastr-ta* ..., "For this reason, in the treatise [*śāstra*]...".

11d(2) *uqïtmaz* [Dev. N. (ATG §121, 144) fr. *uqït-* 'to explain, reveal, manifest']. As seen in kārikā 15c, *uqïtmaz* (*öŋ*) is used as the equivalent of the technical term Ch. 無表(色) [SH 382a]: Skt. *avijñapti* (*-rūpa*): Tib. *rnam rig byed min* (*-ḥi gzugs*): 'unrevealed, invisible, unmanifested (matter, form)'. E.g. Tattvārtha Ms. A 54b9 (1620)f.: *bo bilgä bilig birläki köni sav söz, ... -tä ulatï-lar üz-ä bulmïš uqïdmaz öŋ-nüŋ aḍï bolur öŋ yuŋkmäk tip.* "The unmanifested matter [*avijñapti-rūpa*] which is obtained through the right saying, ... and so on, that are accompanied with this intellect [*prajñā*], is named the aggregate of matter [*rūpa-skandha*]".

uqïtur [Dev. N. fr. *uqït-*], the antonym of *uqïtmaz*, is used for Ch. (有)表 [SH 215a]: Skt. *vijñapti*: Tib. *rnam rig byed*; 'revealed, visible, manifested'. E.g. Tattvārtha Ms. B 55a7 (5507)ff.: *qaltï biš bilig-lär quvray-ï üz-ä tarḍïlïp tuymïš bilgä bilig birlä uqïḍur-uy tuyurdačï bilgä bilig ölmïš ödki bilgä bilig ärür*, "That is to say, the intellect [*prajñā*] which is drawn and produced by a group of the five consciousness [*pañca-vijñāna-kāya*], and the intellect which produces the manifested [*vijñapti*], are the intellects at the moment of death". = Ch. 謂五識身，所引發慧，發有表慧，命終時慧.

12a(1) *ärsär* [Conditional of *är-* 'to be'] is often used after a noun or a noun clause to translate Ch. 者, 謂; in this case it means 'as for ..., concerning ..., what is called ...' as the lead word for quotation and so on. E.g. Tattvārtha Ms. A 59a4 (1751)f. [Ch.-Uig.]: 諸論者 *alqu šasḍr-lar ärsär qaltï inyanaparasḍan-ta ulatï-lar ärür.* "What is called all treatises [*śāstra*] is (treatises) beginning with the (*Abhidharma-*) *Jñānaprasthāna*(*-śāstra*)". See kārikā 13a and 16a.

12a(2) *uyuš* is basically 'family, clan' [Clauson 96a]; but technically, as the equivalent of Ch. 界 [SH 308b]: Skt. *dhātu* [BHSD 282a]: Tib. *khams*, means 'sphere, realm, region, world; state of existence, physical element, constituent of the material world; psycho-physical constituent element' and so on. E.g. Tattvārtha Ms. A 130a4 (3989): *säkiz ygrmi uyuš-lar* "the eighteen constituents" = Ch. 十八界 [SH 45b] = Skt. *aṣṭādaśa-dhātu*. E.g. Tattvārtha Ms. A 3a9 (69)f. [Ch.-

Uig.]: 分別界品 *taḍukoš uγuš-lar-ïγ bölmäk adïrtlamaq bölük aṇ'ilki-niŋ aṇ'ilki*. "*Dhātu-kośa* or Chapter on Analyzing and Distinguishing Constituent Elements. The first (part) of the first (chapter)". = Ch. 分別界品，第一元一. See kārikā 17d, notes 15d(2) and 19a(1).

12b *inčip* is, besides the equivalent of Ch. 而, 然, 當 'so, but, then', often used as the translation of Ch. 卽 or 則, which mean 'namely, that is to say, shortly; just, precisely, none other than'. E.g. Tattvārtha Ms. A 12a17 (348)f. [Ch.-Uig.]: 佛卽論主之自師 *tŋri burxan inčip vasubandu baxšï-niŋ öz baxšï-sï ärür*. "The Heavenly Buddha is none other than (our) teacher *Vasubandhu*'s own teacher". E.g. Tattvārtha Ms. A 56a10 (1667): *bo oq inčip ärür čïnlayu abidarim*, "This is precisely a true [*paramārtha*] *Abhidharma*". = Ch. 此則勝義. 附毘達磨. = Skt. *eṣa tāvat pāramārthiko 'bhidharmaḥ*.

13a(1) The original meaning of *öŋ* is 'colour'; technically, the equivalent of Ch. 色 [SH 220a]: Skt. *rūpa*: Tib. *kha dog*: 'colour; material form, matter, materiality'. See example in notes 11c(2), d(2), 13a(2) and 15a(3).

13a(2) *öŋ tözlüg bod sïn tözlüg öŋ* Ch. 顯形色 [SH 220a]: Skt. *varṇa-saṃsthāna*: Tib. *kha dog dbyibs*. (i) *öŋ tözlüg öŋ* 'matter having the nature of colour': Ch. 顯色 [SH 488a]: Skt. *varṇa-rūpa*: 'the visible colour'. See Mvy. 1864. (ii) *bod sïn tözlüg öŋ* 'matter having the nature of shape': Ch. 形色 [SH 236b]: Skt. *saṃsthāna-rūpa*: 'the characteristics of form'. See Mvy. 1877. (iii) *bod sïn* is used to translate Ch. 形 [SH 236a]: 'form, shape, appearance'. E.g. Tattvārtha Ms. B 88a10 (6500)ff. [Ch.-Uig.]: 意无形質 (sic!) *köŋül-nüŋ yoq üčün bodï sïnï töz körki* (,) *anïn bulmaz uqïḍyalï anïŋ bod sïn ülgü-si-niŋ adïrt-ïn*, "Because there is no shape or basic appearance of mind [*manas*], one cannot explain the difference [*paricchedа*] in its shape or quantity". = Ch. 意無質礙，不可辯其，形量差別 = Skt. *manas tv amūrttivad eveti nāsya parimāṇa-paricchedaḥ saṃpradhāryate*.

13b(1) *yirtinčütäkilär* 'people in this world' Ch. 世. E.g. Tattvārtha Ms. B 71a2 (5982)f.: *iyin bolγalïr üčün yirtinčü-täki-lär-niŋ köŋül-iŋä*. ... "In order to accord with the conceptual capacities of people in this world ...". = Ch. 爲順世情 ... = Skt. *vyavahārārtham*.

13b(2) *saqïnč* 'thought' is the equivalent of Ch. 想 [SH 399b]: Skt. *saṃjñā* [BHSD 551b]: Tib. *tha sñad*: 'concept, cognition, perception'. See Kudara note (1) [Mahābhūmika]-2.

13c *antaγ* is often used for the translation of Ch. 然, 爾 'thus, so, likewise, in the same way; right, correct'. E.g. Tattvārtha Ms. A 110a8 (3370)f.: *qaltï baγ boldačï äd-i-niŋ ülgü-si iyin baγ-tïn öŋi öḍrülmäk-lig äd-i ymä ọk anḍaγ oq ärür*. "That is to say, in accordance with the quantity of substances [*dravya*] which become restraints [*saṃyoga*], there are the same (quantity of) substances which are separated from the restraints [*visaṃyoga*]". = Ch. 謂隨繫事量，離繫事亦爾 = Skt. *yāvanti hi saṃyogadravyāṇi tāvanti visaṃyogadravyāṇi*. E.g. Tattvārtha Ms. B 25b7 (4622): *bo yörmiš-iŋiz-lär anḍaγ ärmäz*, "This explanation which you have offered is not right", = Ch. 此釋不然.

14a(1) *ärklig* [Den. N. fr. *ärk* 'power'] originally means 'possessing power, powerful' [Clauson 24a]; hence, 'ability, faculty, capacity'; more technically, 'the faculty which is able to produce knowledge, beneficial faculty, sense-organ, faculty of sense': Ch. 根 [SH 327a]: Skt. *indriya*: Tib. *dbaṅ*. (i) The five beneficial faculties: *biš ärkliglär* 五根 *pañca-indriya*; i.e. faith (*kirtgünč* 信 *śraddhā*), diligence (*qatïγlanmaq* 精進 *vïrya*), memory (*ög* 念 *smṛti*), concentration (*dyan* 定 *samādhi*), and intellect (*bilgä bilig* 慧 *prajñā*). See Xuan-zan = TTT V B 16f., and Mvy. 976-981. (ii) The five or six sense-organs: *biš* or *altï ärkliglär* 五根 [SH 121a] or 六根 [SH 135b] *pañca-* or *ṣaḍ-indriya*; i.e. eye (*köz* 眼 *cakṣus*), ear (*qulγaq* 耳 *śrotra*), nose (*burun* 鼻 *ghrāṇa*), tongue (*til* 舌 *jihvā*), body (*ät öz* 身 *kāya*), and mind (*köŋül* 意 *manas*). E.g. Tattvārtha Ms. B 77a1 (6161)f.: *ün tägdük-tä qulγaq ärklig-kä timin ọk bulur äšiḍgäli*, "When a sound [*śabda*] reaches the auditory organ [*śrotra-indriya*], only then one can hear (the sound)". = Ch. 聲至耳根，方得聞者. See Kudara A2, 10; Mvy. 2060-2065; examples in notes 14a(2) and 17c.

14a(2) *atqanγu* [Dev. N. fr. *atqan-*]. The root *atqan-* basically means 'to hold, seize; be attached' Ch. 執; hence technically, 'to seize the cognitive object, perceive' Ch. 緣: Skt. *ā-√ lamb*. Therefore *atqanγu* is used not only for the idea of 'attachment' but also for the translation of Ch. 境 [SH 421b]: Skt. *artha*, *viṣaya*, *jñeya*: 'cognitive object, sense-object'. The five or six objects of sense: *biš* or *altï atqanγular* 五境 [SH 116a] or 六境 [SH 133b]; i.e. matter (*öŋ* 色 *rūpa*), sound (*ün* 聲 *śabda*), fragrance (*yïd* 香 *gandha*), taste (*tatïγ* 味 *rasa*), tangibility (*böritig* 觸 *spraṣṭavya*), and thought (*nom* 法 *dharma*). E.g. Tattvārtha Ms. B 77b13 (6188)f. [Ch.-Uig.]: 鼻舌身根

burun til ät'öz ärklig alïr ärmäz ïraq-taqï aḍqanγuγ, "The organs [*indriya*] of nose, tongue, and body do not seize remote sense-objects". E.g. Tattvārtha Ms. A 118a12 (3627)f.: *ol umamaq-ï-nïŋ uγrïnda aḍqanγalï ärḍmiš ödki aḍqanγu-larïγ, ...* "Because it cannot perceive the sense-objects [*viṣaya*] of the past time, ..." = Ch.由彼不能，緣過去境... = Skt. *nahi te śakyā atītaṃ viṣayam ālambayittum iti ...*

14b(1) *tapla-* is generally used as the equivalent of Ch. 許 'to allow, agree to, grant, recognize'. E.g. Tattvārtha Ms. A 78a2 (2321)f.: *ymä o̧k otyuraq tapla-γu kärgäk ...* "It definitely should be allowed also that ..." = Ch. 又定應許 ...

14b(2) *ol oq ... ärür* 'it is precisely ...' Ch. 卽. E.g. Tattvārtha Ms. A 38b11 (1141)f. [Ch.-Uig.]: 或即身見 *aṣu-ča ymä ol oq bar ätöz körüm ärür*, "Or again, it is none other than the (wrong) view that the body is existent [*sat-kāya-dṛṣṭi*]".

14b(3) *orun* originally means 'place, seat'; technically 'field of sense, base of cognition': Ch. 處 [SH 363b]: Skt. *āyatana*: Tib. *skye mched*. E.g. Tattvārtha Ms. B 46b7 (5252)f.: *altïnč ärsär qaltï ko̧ŋül orun ärür*, "The sixth (base of cognition) is, namely, mind-base [*mana-āyatana*]". = Ch. 六謂意處. See note 15d(2).

14c(1) *täginmäk* [Inf. of *tägin-* 'to reach; receive'] is used for the translation of Ch. 受 [SH 251b]: Skt. *vedanā* [BHSD 508b]: Tib. *tshor ba*: 'feeling, sensation, perception'. E.g. Tattvārtha Ms. A 104b2 (3184)f.: *täginmäk-tä ulatï ko̧ŋül-täki nom-lar ...* "The mental constituents [*caita-sika-dharma*] beginning with feeling ..." = Ch. 受等心所法. See note 14c(2), and Kudara note (1) [Mahābhūmika]-1.

14c(2) *öz-kä alïn-* is literally 'to take (something) for one's own'; technically, the equivalent of Ch. 領(納) [SH 429b]: Skt. *anubhava*: Tib. *myoṅ ba*: 'to receive, accept (sense-data)'. E.g. Kudara A6f.: *bo* 受 *tigüči sav-ta, öz-kä alïndačï tip yo̧rüg'ol*, "In this word FEELING [*vedanā*], there is the sense of reception". E.g. Xuan-zan = TTT V B 72f.: *täginmäkdin tarḍildačï tip timäki ärsär, täginmäk nomuγ öz-kä alïnïp kö̧ŋül-dä qïlur üčün.* "The reason why (good doctrines) are drawn from feeling [*vedanā*] is that the feeling, after accepting the doctrines, works (positively) in one's mind". = Ch.受所引攝，領在心故.

14c(3) *böritig* [Dev. N. fr. *börit-*] is used for the translation of Ch.

觸 [SH 481a]: Skt. *spraṣṭavya*, *sparśa*: Tib. *reg bya*, *reg pa*: 'touch, contact'. See Kudara note (1) [Mahābhūmika]-4.

14d *bälgü tut-* 'to hold an image' Ch. 取像: Skt. *nimitta-udgrahaṇa*. E.g. Kudara A 12f.: *bo* 想 *tigüči sav-ta bälgü tuḍmaq tip yoŋrüg'ol*, "In this word CONCEPT [*saṃjñā*], there is the sense of holding an image".

15a(1) *at-ï bolur ... tip* '(something) is named (or termed) ...' Ch. 名爲 ... E.g. Tattvārtha Ms. A 54b1 (1612)f.: *munï munčulayu yomdarïp söz-läsär, aqïγ-sïz biš yuŋkmäk-niŋ aḍï bolur abidarim tip*, "In this way, if someone speaks it overall, the five passionless aggregates [*anāsrava-pañcaskandha*] are termed *Abhidharma*". = Ch. 如是總說無漏五蘊名爲對法. = Skt. *evam anāsravaḥ pañcaskandhako 'bhidharma ity uktaṃ bhavati.*

15a(2) *qïlïnč* is normally used as the equivalent of Ch. 業 [SH 403a]: Skt. *karma*: 'action, deed'; however, more technically, as the translation of Ch. 行 [SH 221a, 222a]: Skt. *saṃskāra* [BHSD 542b]: 'conditioning, conditioned state, motivational disposition'. E.g. Kudara B 2f.: *koŋül-däki qïlïnč iki altmïš koŋül-tä öŋi qïlïnč* 十四 *bolmaq üz-ä bolur* 六十六 *törlüg qïlïnč-lar*, "Because there are fifty-two conditioned events associated with consciousness [*caitasika*] and FOURTEEN conditioned events dissociated from consciousness [*cittaviprayuktasaṃskāra*], this comes to SIXTY-SIX kinds of conditioned events". E.g. Tattvārtha Ms. A 59a11 (1759)f.: *munda öŋli qïlïnč-lï yuŋkmäklär-tä tuḍulur*. "Here, in the aggregates of both matter [*rūpa*] and conditioned states [*saṃskāra*], they are included". = Ch. 此色行蘊攝 = Skt. *rūpasaṃskāra saṃgrahaḥ.*

15a(3) *yuŋkmäk* means basically 'heap, collection'; technically, the equivalent of Ch. 蘊 [SH 126a, 478b]: Skt. *skandha* [BHSD 607b]: 'aggregate, agglomeration', i.e. the five physical and mental constituents. See examples in notes 11d(2), 15a(1); (2), and 16a(1).

15b *munï munčulayu* 'in this way, like this, thus, hence' Ch. 如是. See example in note 15a(1).

15c *itigsiz* 'having no ornament' is technically used to translate Ch. 無爲 [SH 380b]: Skt. *asaṃkṛta* [BHSD 82b]: 'unconditioned, unconstituted'. E.g. Tattvārtha Ms. A 97a2 (2927)f.: *äqïγ-sïz ärsär*

qaltï alqu yol kirḍü ulatï üč iḍigsiz ärür. "The passionless [*anāsrava*] is, namely, the truth of the path [*mārga-satya*] and three unconditioned states [*asaṃskṛta*]". = Ch. 無漏謂道諦，及三種無爲 = Skt. *anāsravā mārgasatyaṃ trividhaṃ cāpy asaṃskṛtam.*

15d(1) *nom*, as the equivalent of Ch. 法 [SH 267b]: Skt. *dharma* [BHSD 276a], can have many senses, as follows: 'custom, law; duty; rule; virtue, morality; truth; basis, fundament; religion; nature; characteristic; quality; idea, thought; thing, state of existence, condition of being; element, factor, event' and so on.

15d(2) *nom orun*: Ch. 法處: Skt. *dharma-āyatana*: 'mental base, field of thought', i.e. the object of consciousness.

15d(3) *nom uyuš*: Ch. 法界: Skt. *dharma-dhātu*: 'mental constituent, region of thought', i.e. the object of consciousness.

16a(1) *bilig*: Ch. 識 [SH 473b]: Skt. *vijñāna* [BHSD 485b]: Tib. *rnam śes*: 'knowledge, consciousness'. E.g. Tattvārtha Ms. A 126b1 (3881)ff.: *öŋdä ulatï biš yuŋkmäk-lär ärsär, qaltï aŋ'bašlayu öŋ yuŋkmäk, ulatï bilig yuŋkmäk ärür.* "The five aggregates, beginning with matter, are first the aggregate of matter [*rūpa-skandha*] down to (the fifth) the aggregate of consciousness [*vijñāna-skandha*]". = Ch. 色等五蘊，謂初色蘊，乃至識蘊 = Skt. *rūpaskandh vedanāskandhaḥ saṃjñāskandhaḥ saṃskāraskandho vijñānaskandhaś ca.* See examples in notes 11d(2), 16a(3) and 17c.

16a(2) *öŋin öŋin* [Inst. of *öŋi*] 'each, every; respective(ly)': Ch. 各. E.g. Tattvārtha Ms. B 56b3 (5548)f. [Ch.-Uig.]: 各據一義 *öŋin öŋin birär yoŋrügüg tuḍsar ymä oŋk qarši bolmaz üčün*, "Because, even if anyone takes each meaning (out of them), it does not become contradictory". See Guan Jing, p. 41 note 3.

16a(3) *bil- adïrtla-* 'to understand and distinguish' Ch. 了別: Skt. *vi√jñā*. E.g. Tattvārtha Ms. B 67a2 (5862)f.: *birök bilig körür tip tisär, kim ol bildäči adïrt-ladačï körmäk birlä yänä bilmäk adïrtlamaqlïy iš-lär-niŋ bar qayu adïrt-ï*, "If (you) say that (visual) consciousness [*vijñāna*] sees (colour), what is that which understands and distinguishes (the colour)? And between the functions of seeing and of understanding-distinguishing, what difference [*viśeṣa*] is found? = Ch. 若識能見，誰復了別，見與了別，二用何異= Skt. *yadi vijñānaṃ paśyati ko vijānāti kaś cānayor viśeṣaḥ.*

16b *köŋül orun* 'mind-base, mental base' Ch. 意處 : Skt. *mana-āyatana*. See example in note 14b(3).

16c ... *tip bilmiš kärgäk* 'One should understand that ...'' Ch. 應知. E.g. Tattvārtha Ms. A 18a14 (530)f.: *bilmiš kärgäk yomdaru aḍï bolur aḍï köḍrülmiš tip*. "One should understand that overall (he) is named 'Exalted [*Bhagavat*]'". = Ch. 應知總名爲薄伽.

17a *quvray* is generally the equivalent of Ch. 衆, 聚 'gathering, crowd, community'. See example in note 11c(2). At times this word is used for the translation of Ch. 身 : Skt. *kāya* [BHSD 177b]: 'body in the sense of group, collection, mass, crowd totality'. E.g. Tattvārtha Ms. A 118a10 (3625)ff.: *ol aḍqanyu uγuš-uγ aḍqandačï biš bilig quvray-ï turup kälmädük ödtä birḍämläti tuÿmaz*, "An assemblage of the five consciousnesses [*pañca-vijñāna-kāya*] which perceive their (respective) fields of sense-objects, while residing in the future time, does not appear at all". = Ch. 緣彼境界，五識身等，住未來世，畢境不生 = Skt. *tadālambanaḥ pañcabhir vijñānakāyair na śakyaṃ punar utpattum*.

17b *arasïz* [Den. N. fr. *ara*] is originally 'without interval'; technically 'immediately successive, unintermitted, uninterrupted': Ch. 無間 : Skt. *anantara*. A compound with *ärt-* 'to pass' is used to translate Ch. 無間滅 : Skt. *anantara-atīta* : Tib. *ḥdas ma thag pa*. E.g. Tattvārtha Ms. B 93a9 (6649): *qaltï arasïz ärḍmiš koŋül-däki nom uyuš-ï*, "That is to say, it is an idea-sphere [*dharma-dhātu*] of the mental (constituents) [*caitasika*] which have immediately passed (into the past)". = Ch. 謂無間滅，心所法界 = Skt. *samanantarātītaś caitasiko dharmadhātuḥ*.

17c *tayaq* basically means 'support'; technically, the equivalent of Ch. 依, 所依 [SH 249b, 259b]: Skt. *āśraya* [BHSD 110a]: 'that on which something depends, basis (of the consciousness)'. E.g. Tattvārtha Ms. B 25a12 (4612)f.: *ärklig-lär tägšilmiš-i iyin bilig-lär öŋi bolur üčün anïn köz-tä ulatï-lar tayaq aḍanur*, "Because, as the sense-organs [*indriya*] change, so the consciousnesses also become different; therefore the (sense-organs), beginning with eye, are called the bases (for respective consciousnesses)". = Ch. 隨根變識異，故眼等名依= Skt. *tadvikāravikāritvād āśrayāś cakṣurādayaḥ*.

18c *öz töz* 'own nature' Ch.自性. [SH 218b]: Skt. *svabhāva*. E.g. Tattvārtha Ms. A 139b13 (4288)f.: [Ch.-Uig.]: 若自性 *anḍay ymä*

öz töz-in tuḍa söz-lämäki ärsär vasḍu-luγ tip. "Thus, after estimating its own nature, he says that it is a substance [*vastu*], because ...".

18d *-ta/tä* or *-tïn/tin öŋi ötrül-* 'to be separated from' Ch. 離. See example in note 13c.

19a(1) *uyuš* is not only the equivalent of Ch. 界: Skt. *dhātu* [see note 12a(2)], but also the translation of Ch. 類 [SH 475b]: Skt. *jāti* [BHSD 240b] in the sense of 'class, category'. E.g. Tattvārtha Ms. A 29a12 (858)f.: *ulatï alqu yǫrüg uyuš-ï-nïŋ učsuz qïdïγ-sïz adïrḍïn-taqï* ... "And in the limitless difference regarding classification of all meanings ..." = Ch. 及諸義類、無邊差別 = Skt. *artheṣu cānanta-prabhedeṣu* ...

19a(2) *bir täg* 'like one; same' Ch. 同. E.g. Tattvārtha Ms. B 59b6 (5641)ff.: *qaltï ot ïγač-qa ud mayaq-ïŋa qïγ-qa tayaq-lïγ oḍ at näčä tägšilsär ymä inčip isig töz-lär-i bir täg bolmïš-ï täg*, "Just as, even if the name of fire is changed according to its dependence on grass-tree or ox-dung, the nature of its warmth is still same, so ..." = Ch. 如依草木，井糞糠火，名雖改易，而煖性同.

19b *näčä ... -sar/sär ymä* 'though ..., even if ...' Ch. 雖: Skt. *api*. See example in note 19a.

19c *toqïlïγ körklä* 'proportionate and beautiful' Ch. 端嚴: Skt. *śobhā*. E.g. Tattvārtha Ms. A 18a12 (528)ff.: *ärkčä tapča üčün čoγluγ yalïn-lïγ üčün birlä yänä toqïlïγ körklä üčün*, ... "Because the (Buddha) is one who is powerful and fulfills (others') wishes, one who is splendid and resplendent, and also one who is proportionate and beautiful, ..." = Ch. 自在熾盛與端嚴.

Glossary (Supplementary Text)

adïn 'another, other' Ch. 餘: Skt. *anya*: *-ta/-tä öŋi a.-nïŋ* 15a(!), *a.-ta* 18c. Ch. 他: Skt. *para-*: *a. töz* 18d(!).

adïrtla- 'to distinguish' Ch. 別. *bil-däči a.-dačï* Ch. 了別: Skt. (*prati-*) *vijñapti*: see note 16a(3): 16a.

alïn- 'to take': *öz-kä a.-* 'to accept, receive (something) for one's own' Ch. 領納: Skt. *anubhava*: see note 14c(2): *ö. a.-dačï* 14c.

alqu 'all, every' Ch. 一切: Skt. *sarva-*: *a. nomlar* 18a.

altï 'six' Ch. 六: Skt. *ṣaṣ*: *a. biliglär* 16d(!), *a. biliglär quvrayï* 17a(!).

altïnč 'the sixth' Ch. 第六: Skt. *ṣaṣṭha*: *a.-nïŋ* 17c(!).

antaγ 'thus, so; likewise; right, correct' Ch 然., 爾: Skt. *tathā*: see note 13c: *a. oq är-* 13c(!), d(!).

arasïz 'immediate(ly), uninterrupted(ly)' Ch. 無間: Skt. *anantara*: see note 17b: *a. ärt-* 17b(!).

at, aḍ 'name, term' Ch. 名: Skt. *-ākhyā*: *a.-ïn* 13b, *a.-ï bolur ... tip*: see note 15a(1): 15a(!), d; 16b(!).

atqanγu, aḍqanγu 'sense-object' Ch. 境: Skt. *artha, gocara*: see note 14a(2): 19a(!), *a.-lar* 14a.

är- 'to be': *ä-ür* 11c(!); 12a, b(!), d(!); 13a(!); 14c(!), d; 16a(!); 19a(!), b(!); Ch. 是: 20b(!). *ä.-mäz* Ch. 非: 18c(!). *ä.-sär* 14c, d; Ch. 謂: see note 12a(1): 12a; 13a; 16a. *qayu ä.-sär* Ch. 卽: 13d. *antaγ oq ä.-ür* 13c, d(!). *ol oq ... ä.-ür* Ch. 卽: 14b(!).

ärklig 'powerful; ability; sense-organ' Ch. 根: Skt. *indriya*: see note 14a(1): 20c(!), *ä.-lärig* 14a.

ärt- 'to pass; (of time) to pass into the past' Ch. 滅: Skt. *atīta*: see note 17b: *arasïz ä.-mäkiniŋ* 17b.

bälgü 'sign, mark; image' Ch. 像: Skt. *nimitta*: see note 14d: *b. tut-* 14d.

bärk 'firm, solid' Ch. 堅: Skt. *khara*: 12d(!).

bil- 'to know, understand' Ch. 了 *b.-däči adïrtla-dačï* Ch. 了別: Skt. (*prati-*) *vijñapti*: see note 16a(3): 16a. Ch. 知: Skt. *mata, smṛta*: see note 16c: *b.-miš kärgäk* 16c(!); 17d(!).

bilig 'knowledge; consciousness' Ch. 識: Skt. *vijñāna*: see note 16a(1): 16a; 19a(!), *altï b.-lär* 16d(!), *altï b.-lär quvrayï* 17a.

biligsiz 'delusion, ignorant' Ch. 愚: Skt. *moha*: 20c(!).

bir 'one' Ch. 同: Skt. *eka*: 18b(!); 19b(!), *b. täg* Ch. 同: Skt. *-sāmānya*: see note 19a(2): 19a(!).

birlä 'with, along with, as well as' Ch. 與: 14a.

bod 'stature, body; shape, figure, appearance' *b. sïn* Ch. 形: Skt. *saṃsthāna*: see note 13a(2): 13a.

bol- (i) 'to become, come to' Ch. 爲: *b.-ur* 16d; 17b, d(!), *iyin b.-dačï* 14c(!), *atï b.-ur ... tip*: see note 15a(1): 15a(!), d(!); 16b(!). (ii) 'to be made of, consist of (Ablative)' Ch. 所造: Skt. *upādāya*: see note 11c(2): *maxabuttïn b.-miš* 11c. (iii) 'there is (are)': *b.-sar* 19b, *b.-miš* 20c.

böritig 'touch, contact' Ch. 觸: see note 14c(3): *b.-kä* 14c(!).

bütür-, büḍür- 'to perform; fulfill, accomplish' Ch.(能) 成 Skt. *saṃsiddha prasiddhi*: *b.-täči* 12c, *b.-ür* 17c(!).

ikirär 'two each' Ch. 二: Skt. *dvitva, dvaya*: 19b(!), d.

inčip 'then; but, however; namely, shortly; precisely, none other than' Ch. 然, 卽: see note 12b: 12b(!); 16b(!); 17a(!); 19c(!).

isig 'hot, warm, heat' Ch. 煖: Skt. *uṣṇatā*: 12d(!).

iš 'work, labour; function, faculty' Ch. 業: Skt. *karma-*: *i.-lärig* 12c.

itigsiz, iḍigsiz 'unconditioned (state, factor, event)' Ch. 無爲: Skt. *asaṃskṛta*: see note 15c: *i.-läriŋ* 15c.

iyin 'in accordance with' Ch. 隨: 13b, *i. bol-* 14c(!).

kärgäk 'necessary' *-miš/miš k.* 'one must ..., one should ...' Ch. 應: see note 16c: 16c(!); 17d(!).

köŋül 'mind' Ch. 意: Skt. *manas*: see note 16b: *k. orun* 16b(!), *k. uyuš* 16d; 17b.

körklä 'shapely, elegant, beautiful' *toqïlïγ k.* Ch. 端嚴: Skt. *śobhā*: see note 19c: 19c(!).

köz 'eye' Ch. 眼: Skt. *cakṣuṣ*: *k.-tä* 19d(!).

maxabut < Tokh. (B) *mahābhūt* < Skt. *mahābhūta*: Ch. 大種: see notes 11c(1) and (2): 'great element' 12a, *m.-tïn bolmïš* 11c(!).

munčulayu 'so, thus, hence' *munï m.* Ch. 如是: see note 15b: 15b.

munï Acc. of *bo* 'this': *m. munčulayu*, see above.

munta Loc. of *bo*: 'in this, here' Ch. 此中: 14a.

munuŋ Gen. of *bo*: 'of this, this' Ch. 此: 16b(!), *m. uyurïnta* 11d.

näčä 'how many (much)?; however, whatever' *n. ... -sar/sär ymä* Ch. 雖: *api*: see note 19b: 19b(!).

nom < Sgd. *nwm* < Greek νομος: Ch. 法: Skt. *dharma*: see notes 15d(1), (2), (3): *alqu n.-lar* 18a, *n. orun* 15d(!), *n. uyuš* 15d(!).

ol (i) 'that, it' *o. oq ... ärür* Ch. 卽: see note 14b(2): 14b(!). (ii) as the equivalent of the Copula 'is, are': 13d, *-miš/miš o.* 11d(!); 13b; 20d(!).

on 'ten' Ch. 十: Skt. *daśa*: *o. orunlar uyušlar* 14b(!).

oot 'fire' Ch. 火: Skt. *tejas*: see note 11c(1): 12b(!); 13c(!).

oq/ök Enclitic particle for emphasis: see *antay*, *ol* and *ymä*.

orun 'place; sense-field, cognition-base' Ch. 處: Skt. *āyatana*: see notes 14b(3) and 15d(2): 18b(!); 20b, d(!). *o.-lar* 19d, *on o.-lar uyušlar* 14b(!), *nom o.* 15d(!), *köŋül o.* 16b(!).

ök See **oq**.

öl 'damp, moist' Ch. 濕: Skt. *sneha*: 12d(!).

öŋ See notes 13a(1) and (2). (i) 'colour' Ch. (顯)色: Skt. *varṇa*. (ii) 'matter, materiality' Ch. 色: Skt. *rūpa*. *ö. tözlüg bod sïn tözlüg ö.* Ch. 顯形色: Skt. *varṇa-saṃsthāna*: 13a, *uqïtmaz ö.* Ch. 無表(色): Skt. *avijñapti(-rūpa)*: 15c.

öŋi 'outside of, apart from, separate from (Locative)': see note 18d: *-ta/tä ö. adïn* 15a(!), *-ta/tä ö. ötrül-* 18d(!).

öŋin Inst. of *öŋi*: 'each, every; respective(ly)' Ch. 各: Skt. *prati-*: see note 16a(2): *ö. ö.* 16a; 19d(!).

ötrül- 'to be separated from, be dissociated from' Ch. 離: Skt. *viyogata*: see note 18d: *-ta/tä öŋi ö.-mäk* 18d(!).

öz 'self, own' Ch. 自: Skt. *sva-*: see note 18c: *ö. töz* 18c, *ö.-kä alïn-*: see note 14c(2): 14c.

qapïγ 'door, gate' Ch. 門: Skt. *dvāra*: *tuyum q.-ï* 20a(!).

qayu 'which?, what?': 13d. See **är-**.

qïlïnč 'action, deed; conditioning, conditioned state, motivational disposition' Ch. 行: Skt. *saṃskāra*: see note 15a(2): *q. yuŋkmäk* 15a.

qiltur- 'to cause to do; to make (someone) ~' Ch. 令: *q.-γalïr* 19c.

quvraγ 'gathering, crowd, assemblage; group, category' Ch. 身: Skt. *kāya*: see note 17a: *altï biliglär q.-inïŋ* 17a, Ch. 聚: Skt. *rāśi*: 20a(!).

saqïnč 'thought; notion, conceptualization, perception, cognition' Ch. 想: Skt. *saṃjñā*: see note 13b(2): 14d, *s.-lar* 13b.

säkiz 'eight' Ch. 八: Skt. *aṣṭa*: *s. ygrmi* Ch. 十八: 17d(!).

sävinč 'joy, pleasure; aspiration' Ch. 樂: Skt. *ruci*: *s.-tä* 20c(!).

sïn 'body, stature; appearance, figure' *bod s.* Ch. 形: Skt. *saṃsthāna*: see note 13a(2): 13a.

sözlä- 'to say, speak' Ch. 說: *s.-miš ol ... (tip)* 11d(!); 20d(!).

suv 'water' Ch. 水: Skt. *ap*: see note 11c(1): 12b(!); 13c(!).

tapla- 'to be pleased, satisfied; to agree to, allow, recognize, acknowledge' Ch. 許: Skt. *iṣṭa*: see note 14b(1): *t.-yur ... tip* 14b(!).

tayaq 'support; basis of consciousness' Ch. 依: Skt. *āśraya*: see note 17c: *t.-ïn* 17c.

täg 'like, as' *bir t.* Ch. 同: Skt. *-sāmānya*: see note 19a(2): 19a(!).

täginmäk Inf. of *tägin-*: 'feeling, sensation, perception' Ch. 受: Skt. *vedanā*: see note 14c(1): 14c, *t.-tä* 15b(!).

tägzin- 'to revolve, rotate; to turn' Ch. 轉: *t.-mäk* 16d(!).

täpṛänčlig 'movable, active' Ch. 動: Skt. *īranā*: 12d(!).

ti- 'to say' *t.-p* 11d(!); 14b; 15a, d(!); 16b, c, d; 17b, d(!); 18d; 19d.

toqïlïγ 'orderly, correct, proportionate' *t. körklä* Ch. 端嚴: Skt. *śobhā*: see note 19c: 19c(!).

törт 'four' Ch. 四: Skt. *catur*: *t. uγušlar* 12a, *t.-tä* 15a(!).

töz 'nature; base, basis; essence' Ch. 性: Skt. *-bhāva*: *öz t.* Ch. 自性: Skt. *svabhāva*: see note 18c: *ö. t.-tä* 18c, *adïn t.* Ch. 他性: Skt. *parabhāva*: *a. t.-tä* 18d(!). Ch. 體: *t.-i* 19b(!). *uγuš t.*: see **uuš.**

tözlüg 'having the nature of; having a basis in, based on' Ch. 性, 體: Skt. *-ātmaka*: see note 11c(3): 11c(!); 12d(!); 14d. *öŋ t. bod sïn t.* 13a.

tuγ- 'to be born, be produced, come into existence' Ch. 生: Skt. *-udbhava*: *t.-arlar* 19d(!).

tuγum 'birth, generation' Ch. 生: Skt. *āya*: *t. qapïγï* 20a(!).

tut- 'to hold, seize; keep, support, preserve' Ch. 持: Skt. *dhṛti*: *t.-maqta* 12c, Ch. 取: Skt. *udgrahaṇa*: see note 14d: *bälgü t.-dačï* 14d.

tutul-, tuḍul- 'to be kept, be contained, be included, be preserved' Ch. 攝: Skt. *-saṃgraha*: *t.-ur* 18a, c(!).

uγur 'time; cause, reason' Ch. 由: see note 11d(1): *munuŋ u.-ïnta* 11d(!), *u.-ïnda* 17b; 18b(!).

uγuš 'kind, sort; class, category; realm, sphere; element, constituent' Ch. 界: Skt. *dhātu*: see note 12a(2): 18b(!); 20d(!), *u.-ï* 13d, *u.-nuŋ* 19b; 20b, *törт u.-lar* 12a, *yiti u.-lar* 16c, *on orunlar u.-lar* 14b(!), *säkiz ygrmi u.-lar* 17d(!), *nom u.* 15d(!), *köŋül u.* 16d; 17b. Ch. 類: Skt. *jāti*: see note 19a(1): 19a. *u. töz* Ch. 種族: Skt. *gotra*: 20a(!).

ulatï, uladï (i) 'and, with, as well as' Ch. 及: Skt. *saha*, *ca*: 15c(!); 16c. (ii) *-ta/tä u.* 'beginning with, and so on' Ch. 等: Skt. *-ādi*: 12c; 15b(!), *u.-ta* 19d(!).

uqït-, uqïḍ- 'to explain, express, establish, manifest' Ch. 立: *u.-mïš* 13b. See **uqïtmaz**.

uqïtmaz, uqïḍmaz 'unrevealed, unmanifested, invisible' Ch. 無表: Skt. *avijñapti*: see note 11d(2): 11d(!), *u. öŋ* 15c.

üčägü 'three together' Ch. 三: Skt. *tri*: *ü.-nüŋ* 15b(!), *ü.-g* 20d(!).

üčrär 'three each' Ch. 三: Skt. *traidha*: 20c(!).

üčün (i) 'because, for' Ch. 故: Skt. *-artham*: 17c(!); 18d(!); 19a(!), *-mïš/miš ü.* 20c. (ii) 'in order to' Ch. 爲: Skt. *-artham*: *-γalïr/gälir ü.* 19c.

üzä 'by, because of' Ch. 以: 18d(!).

yänä 'again, also' Ch. 復: Skt. *ca*: 13c(!).

ygrmi 'twenty' *säkiz y.* Ch. 十八: 17d.

yïl 'wind' Ch. 風: Skt. *vāyu*: see note 11c(1): 12b(!); 13d.

yir 'earth, land' Ch. 地: Skt. *pṛthivī*: see note 11c(1): 12b(!); 13a.

yirtinčü 'the world' Ch. 世: Skt. *loka*: see note 13b(1): *y.-täkilärniŋ* 13b(!).

yiti 'seven' Ch. 七: Skt. *sapta*: *y.-uγušlar* 16c.

ymä 'and; also, too' Ch. 亦: Skt. *ca*; 13d, *y. ök* 13c(!), d(!). *näčä ... -sar/sär ymä* Ch. 雖: 19b.

yomdar- 'to sum up' Ch. 總: *y.-u* 18a.

yörüg 'meaning, sense; explanation' Ch. 義: Skt. *artha*: *y.-i* 20b(!).

yukmäk 'aggregate, agglomeration' Ch. 蘊: Skt. *skandha*: see note 15a(3): 18b(!); 20b(!), d(!). *qïlïnč y.* 15a.

THE SOGDIAN SOUND-SYSTEM AND THE ORIGINS OF THE UYGHUR SCRIPT

BY

NICHOLAS SIMS-WILLIAMS

It is an agreed fact that the Uyghur Turkish script derives directly from the cursive Sogdian script (and thus ultimately from the Aramaic). Obviously, therefore, any attempt to analyse the phonetic structure of the documents written in Uyghur script must take as one of its starting-points the phonetic structure of Sogdian as represented in the Sogdian script.

So far as I know, the only detailed account of the development of the Uyghur script and the changes in function which its letters have undergone during their passage from Aramaic via Sogdian to Turkish —the purely palaeographic history of the script does not concern us here— is that presented by Sir Gerard Clauson in his *Turkish and Mongolian studies*. In principle, Clauson's approach to the problem was certainly the correct one. In practice, however, it is vitiated to some extent by incorrect analysis of the evidence from the Sogdian side. The mistakes arise partly from misinterpretation of the very technical Iranological literature, partly from the use of out-of-date sources such as the *Grammaire sogdienne* of Gauthiot and Benveniste.

I must make it clear that these remarks are not intended as denigration of Clauson's work, which I greatly admire. If I were to try to analyse the Turkish side of the evidence in any detail I should certainly fall into many more errors than those which Clauson has committed as a result of his laudable attempt to present the Iranian evidence. I am all too well aware of my temerity in offering to address an audience of distinguished Turcologists on the subject of the Uyghur script. If it should happen that I trespass too far into Turkish territory and betray my ignorance of what is well-known to everyone present but myself, then I must beg for indulgence.

My intention is to present in this paper an up-to-date sketch of the Sogdian sound-system and the means whereby the sounds are represented in writing in the Sogdian script. Naturally I shall pay particular attention to those points which seem to be relevant to the proper understanding of the conventions and phonological implications of the Uyghur orthography, but I must leave it to those better qualified than myself to consider what the Sogdian evidence may allow to deduce concerning the phonetics of the Turkish writtings in Uyghur script.

It is most convenient to begin by examining the Sogdian alphabet (Figure I).

Semitic name	*Transcription*	*Principal phonetic values*[1]
aleph	'	ā, a (ə, i); also in combinations *'y* = ĭ/ĕ, *'w* = ŭ/ŏ, etc.
beth	β	β, f[2]
gimel	γ[3]	γ
daleth	d	(only used in the ideogram *'D* = *'t* 'to'[4])
he	h	word-final -ă̆
vau	w	w, ŭ, ŏ
zain	z[3]	z, ž[5]
cheth	x[3]	x; also represents foreign *h*-sounds
teth	ṭ	(not used)
jod	y	y, ĭ, ĕ
caph	k	k (g)
lamed	δ	δ, θ; also represents foreign *l*
mem	m	m

[1] Sounds in parentheses are allophones of the preceding phoneme. For the meanings of the phonetic symbols, which sometimes differ from those of the IPA in order to conform with normal Iranological usage, see Figures II and III.

[2] A diacritic (e.g. *β̈* or *p̈*) is sometimes used to differentiate /f/ from /β/ and /p/.

[3] In word-final position *cheth* is almost always distinct from *gimel*, as is *nun* from *zain* (Sims-Williams 1975, pp. 132-4). Some MSS facultatively distinguish these pairs of letters internally also, by leaving *gimel* and *zain* unjoined to the letter following (in transcription: *γ-*, *z-*). The usual custom of transcribing both *gimel* and *cheth* by the single letter "*γ*" is misleading and unjustifiable. (See Sims-Williams, forthcoming).

[4] Sims-Williams 1975, pp. 134-9.

[5] In some MSS a diacritic (*z̨* or *z̲*) is used to differentiate /ž/; in others the same diacritics are used to distinguish *zain* (representing both /z/ and /ž/) from *nun* (cf. Sims-Williams 1978, pp. 257-8).

nun	n[3]	n; ṁ (= nasalized prolongation of a preceding vowel)
samech	s	s
ain	ʿ	(only used in the ideograms *ʿNYM*,[6] *ʿM*,[7] *ʿD*,[4] *ʿL*[8])
pe	p	p (b), f[2]
tzaddi	c	č (j)—i.e. tš (dž)
koph	q	(only used as a numeral '100'[9])
resh	r	r; ʳ (= marker of rhotacism of vowels)[10]
schin	š	š
tau	t	t (d)
	δ	

Figure I: Sogdian alphabet

The order of the Sogdian alphabet is known from an ostracon excavated at Panjikant in 1965 and published by V. A. Livshitz (Livshitz 1970). The ostracon, which the archaeologists date to about the beginning of the eighth century, contains a complete alphabet, apparently copied as a scribal exercise. The alphabet consists of the 22 letters of the Aramaic prototype, in their traditional order, plus an extra *lamed* at the end, identical to that which appears in its proper place as the twelfth letter of the alphabet.

According to Livshitz (*ibid.*, pp. 261-3) the repetition of *lamed* may be due to the fact that this letter represents two distinct phonemes, /δ/ and /θ/. However, the Sogdians do not seem to have regarded the distinction between these two sounds as a matter of vital importance: they never distinguished between them by means of a diacritic point (as they did in the case of all other letters which represented more than one consonantal phoneme, namely *beth*, *zain* and *pe*), nor did the Manichaeans find it necessary to differentiate /δ/ and /θ/ in their otherwise precise and unambiguous script[11]. A more probable ex-

[6] Henning 1958, p. 34 with n. 1.

[7] Sims-Williams 1972.

[8] Skjærvø 1976, pp. 112-16.

[9] Livshitz 1970, p. 259 with n. 13.

[10] The letter *resh*, sometimes differentiated by a subscript mark, is also used to represent [l] (occurring almost exclusively in foreign words).

[11] On the Manichaean script, as used for the notation of Sogdian, see *GMS*, §§ 1-81.

planation for the extra *lamed* at the end of the alphabet is that it was added in direct imitation of the Uyghur alphabet, in which *tau* is followed by the so-called "hooked *resh*" (see Plate I). The hooked *resh* derives from the Sogdian *resh* with subscript diacritic mark[12]; palaeographically it is unrelated to Sogdian *lamed*. Nevertheless, the Sogdian *lamed* and the Uyghur hooked *resh* have this in common, that both are used to represent [l]. My suggestion, therefore, is that the Sogdian scribe, who knew that the Uyghur alphabet ended with a letter representing [l], added the *lamed* to harmonize the two alphabets. If this is correct, it is a good illustration of the continuing symbiosis of the Sogdian and Uyghur writing-systems.

Of the 22 letters of the Sogdian alphabet, four are not used at all as phonetic symbols (*daleth*, *teth*, *ain* and *koph*, see Figure I). Also the letter *he* is superfluous, since it has no phonetic function which cannot equally well be fulfilled by the letter *aleph*[13]. These five superfluous letters were omitted from the Uyghur alphabet, although in practice *he* continued to be employed as a line-filler[14]. Apart from the addition of hooked *resh*, this is the only point in which the Uyghur alphabet differs from the Sogdian.

A script or writing-system consists, of course, not only of a set of symbols but also of an associated set of conventions whereby the sounds of the language in question are represented by those symbols. In this particular case, although the Sogdian and Uyghur *alphabets*

[12] Müller-Lentz 1934, pp. 507-8.

[13] The development of *he* in Sogdian needs to be clearly stated, since it has been generally misunderstood. In Official Aramaic *he* represented both the consonant /h/ and the final /-ā/ of feminine nouns. In Sogdian, which has no /h/, *he* occurs only in final position, where its original function will have been as in Aramaic, e.g. *m'th* or *'MYh* (ideogram *'MY* + phonetic complement /-ā/) = proto-Sogd. /mātā/ "mother", *wnh* = /wanā/ (f.) "tree". As a result of the "rhythmic law" (on which see below), proto-Sogd. final vowels survive in some cases but are lost in others. Thus, in Sogdian as actually attested, *wnh* still stands for /wană/ (a fact not mentioned or accounted for in Henning 1958, pp. 34-5, 59, Clauson 1962, pp. 102, 104 fn., Livshitz 1970, p. 258) but *m'th*/*'MYh* stands for /māt/. From instances of the latter type the silent final *he* came to be used where it had no historical justification, in particular as a convenient device for filling an unused space at the end of a line of writing.

[14] Certain Christian Sogd. MSS in Syriac script (e.g. C2) have taken over the Sogd. letter *he* as a line-filler. Some others (e.g. Text 6 in Müller-Lentz 1934) use the ideogram *ZY* for the same purpose.

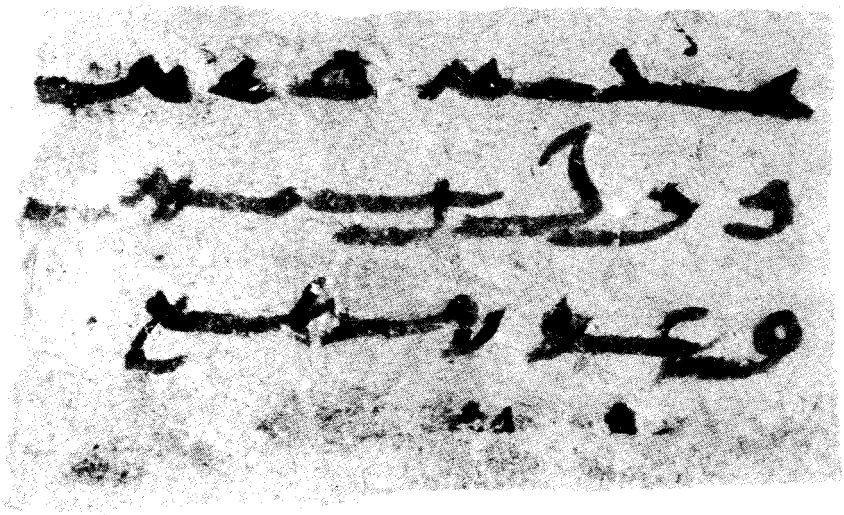


Plate I. — Uyghur alphabet from the Turfan area (T IV Xusup).
Published by kind permission of the Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie.

are so nearly identical, the two *scripts* differ significantly, largely as a result of the substantial disparity between the sound-systems of the two languages[15]. Nevertheless I believe that the Uyghur script can be regarded as a natural development of the Sogdian and that its peculiarities arise out of the attempt to write a Turkish language in the Sogdian script without drastic or deliberate modification of the conventions which formed an integral part of it. In this I venture to disagree with Sir Gerard Clauson, who considered the differences between the two scripts to indicate that the Uyghur script must have been deliberately devised to write Turkish (Clauson 1962, p. 106). The arguments on which my view is based will be illustrated in the remainder of this paper, which deals with the sounds of Sogdian and their written representations, beginning with the consonants (Figure II).

[15] Another major cause of divergence was the abandonment by the Turks of the use of ideograms and of the historical spellings (*δrγt'k* for /žaγtẽ/ < /δraγtak/, etc.) which are such a notable feature of the Sogd. writing-system.

	bilabial/ labiodental	*dental*	*alveolar*	*palatal*	*velar/ glottal*
voiceless	p	t	(ts)	č	k
plosive/affricate voiced	(b)	(d)	(dz)	(ǰ)	(g)
voiceless	f	θ	s	š	x
fricative voiced	β	ð	z	ž	γ
nasal	m		n		
glide	w	(l)	r	y	(h)

These sounds are indicated in writing by the following letters:

p	t	c	c	k
p	t	c	c	k
p/β[17]	ð	s	š	x
β	ð	z[17]	z[17]	γ
m		n		
w	ð/r[17]	r	y	x

Figure II: Sogdian consonants and their representation in Sogdian script[16]

We are fortunate in possessing Sogdian texts written in three different scripts: the Manichaean script, the modified Syriac script used by the Sogdian Christians and the Sogdian script itself. Comparison of Sogdian texts written in the three scripts enables one to define quite precisely the consonantal structure of the language. For instance, although /ð/ and /θ/ are written alike in the Sogd. and Man. scripts, they are consistently distinguished in Chr. script[18]. On the other hand, only the Man. script represents the voiced plosives [b, d, g] by a distinct series of letters. From the distribution of these letters it would appear that the voiced plosives normally occurred only in foreign words and after the vocalic nasal /m̀/, as allophones of /p, t, k/, though there is evidence in some late (chiefly Chr.) MSS of a more

[16] The table includes (in parentheses) some allophones and marginal phonemes. — The phonetic characterizations of certain sounds are speculative.

[17] With or without a diacritic mark.

[18] There is, however, a tendency for /θ/ to become voiced in final position, especially in adverbs and pronouns.

general tendency to voice any plosive which is preceded by a voiced sound[19].

Since the Sogd. script had no special symbols for voiced plosives, they were necessarily written with the same letters as the corresponding voiceless plosives, namely *pe*, *tau* and *caph*—never with the letters *beth*, *lamed* and *gimel*, which were reserved for fricatives. Thus, for instance, [aṇd], phonetically /aṁt/, was written *'nt*, while *'nδ* could only stand for /aṁδ/ or /aṁθ/. This being so, it is only natural that the Uyghur script should have employed *pe* for /b/ and *caph* for /g/. Similarly, one would expect *tau* to have been used for [d], as indeed it was, at least in the combination [nd]. However, it is customarily asserted that in general the Uyghur script represented [d] by *lamed*[20]. One is bound to ask whether it is really necessary to assume such an abrupt departure from the Sogdian practice.

In 1939 Henning outlined a far-reaching theory concerning the development of the proto-Sogd. dental fricatives /δ/ and /θ/ (Henning 1939, p. 97). This theory he later modified, as can be seen from Henning 1958[21]. From the phonology of Sogd. loanwords in Persian and from the way in which *lamed* is used in the Sogd. writing-system Henning deduced that there must have existed a Sogd. dialect characterized by the development of /δ/ and /θ/ into /l/ and that this dialect was the first to be committed to writing[22]. At first Henning assumed that the coalescence of /δ/ and /θ/ was wide-spread in Sogdian, but in his second article he effectively retracted this argument in view of the Chr. Sogd. and other evidence that the two sounds continued to be distinguished[23]. Another suggestion in the first article is that the Uyghur use of *lamed* for [d] indicates the existence of a Sogd. dialect in which /δ/ and /θ/ had resulted in a

[19] Examples: after /r̥/ (Chr. *mrdxmy*, *nm'nqrgɣ'*) and other vowels (Chr. *'b*, *xwdw*); after /β/ (Chr. *ywbdy'*), /z/ (Man. *'yzdt̰*, Chr. *'zd'qry'*), /ž/ (Chr. *'wžb'*) and /γ/ (Chr. *sγdy'*).

[20] Some Uyghurists (though not Clauson) have made the mistake of referring to this letter as *daleth*. Palaeographically it is certainly *lamed*, as is also proved by its position in the alphabet, between *caph* and *mem*.

[21] The development of Henning's views is summarized in Livshitz 1970, p. 262.

[22] Henning 1958, pp. 60-61.

[23] *Ibid.*, pp. 105-6.

voiced plosive. Henning did not repeat this theory and may have given it up. In my view it cannot be maintained. If it were true, one would expect to find at least an occasional sign of confusion between the letters which represent the various dental plosives and fricatives. The lack of confusion cannot be accounted for by attributing the sound-change in question to an undocumented Sogd. dialect, since it is clear on historical grounds that the Turks borrowed their writing-system from that of the attested Sogd. MSS.

As there is no evidence that *lamed* could ever represent a plosive in Sogdian, it will be worth considering the hypothesis that in Uyghur also *lamed* continued to represent [δ] and *tau* to represent [t] and [d][24]. Although this hypothesis would involve a slight revision of accepted ideas about the phonology of Uyghur Turkish—a subject on which I am ill qualified to pronounce—it would appear to fit the known facts rather neatly. It would explain, for instance, why *nun* + *lamed* was not (in the early period) an acceptable orthography for [nd]. It is strongly confirmed by the spelling of Turkish texts in Man. script, in which the letters *δ* and *t*/*t* are distributed much as *lamed* and *tau* in the Uyghur script and in which the letter *d* occurs (so far as I have observed) only after *n*. These facts are hard to reconcile with the traditional view that *lamed*/*δ* represents [d]. Further arguments could be adduced, but I hope that those already mentioned will be sufficient to indicate the desirability of a reconsideration of the whole question by a competent Turcologist.

Apart from the supposed use of *lamed* to represent [d], the only significant points in which the Uyghur writing of consonants differs from the Sogdian concern Turkish sounds which do not occur in Sogdian, namely [ŋ] and [q].

For the velar nasal /ŋ/ the Uyghur script uses the diagraph *nk*. In Sogdian this combination represents /ṁk/, probably realized [ŋg], with vocalic velar nasal[25]. Since this was the only kind of velar

[24] This does not apply, of course, to those late Uyghur texts in which *lamed* and *tau* are confounded. The confusion presumably results from a phonological change—perhaps of [δ] to [d]—which destroyed the rational basis of the relationship between phonology and orthography.

[25] The equivalent orthography in Man. script is *ng* or *nng*. The latter mode of

nasal which occurred in Sogdian, the digraph was the nearest approximation to the Turkish sound which the Sogd. script was able to provide.

The case of [q], represented by *cheth*, is more complex[26]. In Sogdian this letter never indicates a plosive but only the fricative /x/ (and occasionally [h]). Nevertheless, its employment in Uyghur script as the representative of [q] was inevitable for three reasons. Firstly, the sound [x] was rare in Uyghur Turkish, so the letter *cheth* was available for re-use. Secondly, the use of *cheth* for [q] preserved its systematic relationship to *gimel* = [γ], since these two sounds form a contrasting pair (voiceless v. voiced) in Turkish just as /x/ and /γ/ do in Sogdian. Thirdly, it is probable that Sogd. /x/ and /γ/ were pronounced with the tongue in a more retracted position than for /k/. This may be deduced from the tendency of the front vowel /a/ to appear as a back vowel, perhaps [o][27], when followed by a velar fricative.

I turn now to the vocalic sounds of Sogdian, beginning with the letters which were available to represent them in the Sogdian script, namely[28]:

aleph, as a general symbol for the beginning of vowels and in particular for the open vowels /a/ (with its central allophones [ə, i]) and /ā/;

vau, for close or half-close back rounded vowels;

jod, for close or half-close front unrounded vowels;

nun, for nasalized vowels; and

resh, for rhotacized vowels.

spelling, which was used for all the Iranian languages written in Man. script, may have been devised for Middle Persian, in which case it may have been intended to represent [ŋŋ] (from [ŋg], a likely sound-change in view of the development of [nn] from [nd] in Man. Middle Persian, cf. MacKenzie, *BSOAS*, XXX, 1, 1967, p. 20).

[26] Clauson habitually refers to the letter in question as "*gimel-cheth*". However, *gimel* (= /γ/) and *cheth* (= Sogd. /x/, Uyghur /q/) were to a significant extent distinguished, not only in Sogdian (see fn. 3 above) but also in Uyghur script (see Zieme *apud* Sims-Williams, forthcoming; the distinctive forms of final *gimel* and *cheth* are well illustrated in the Uyghur alphabet T IV Xusup, see Plate I).

[27] Sometimes indicated in writing by *vau*, see *GMS*, §113.

[28] This list does not take into account the representation of vowels in historical or pseudo-historical spellings, in which also *he* (see fn. 13 above) and *caph* effectively indicate the quality of final vowels.

All of these, except *aleph*, are also used to represent consonants. The vocalic function of *vau*, *jod*, *nun* or *resh* may be less ambiguously specified by prefixing *aleph*, e.g. *'y* = /ĭ, ĕ/, *'r* = /r̥/. Combinations of the five symbols are employed also for diphthongs (e.g. *'y* = /āi/, *'r* = /ar̥/) and to express combinations of the characteristics which each individually symbolizes (e.g. *yr* = /iʳ/, front unrounded + rhotacized). As a final general characteristic of the Sogdian system of indicating vowels it may be noted that internal short vowels are not necessarily expressed in writing.

The polyphony of the system outlined above is somewhat abated by certain restrictive rules: (i) initial *aleph*, *vau*, *jod* and *resh* (before consonants) always represent *short* vowels; (ii) in Sogdian words, double *aleph* (") always represents long /ā/; this manner of spelling, which in medial and final position is an optional alternative to that with single *aleph* (= /a/ or /ā/), is compulsory initially.

Despite these rules, there remain many areas of ambiguity, particularly as regards the quantity and quality of the vowels represented by (')*y* and (')*w*. However, the existence and phonemic status of quantitative distinctions, at least in the cases of /e:ē/, /i:ī/ and /u:ō/ (as well as /a:ā/), is clear from the operation of the phonological and morphological rule known as the "rhythmic law", according to which proto-Sogd. vocalic endings are lost if the preceding syllable(s) of the word (or stress-unit) contain a long vowel (or diphthong)[29]. Thus, for instance, proto-Sogd. /nēšti/ "destroys" becomes Sogd. /nēšt/, but /nešti/ "perishes" remains unchanged. In addition, the qualitative opposition of /i, ī/ v. /e, ē/ is patent in writings in Chr. Sogd. script, some of which consistently distinguish by means of Syriac diacritic points between, for example, *bγy*. /βaγi/ "God" (nom.) and *bγy*: /βaγĕ/ (gen.). Since, however, the pointings *ẇ* (= /ŭ/) and *ẅ* (= /ŏ/) are very rarely employed, the phonemic status of [ū] and [o] is uncertain. With this reservation, therefore, Figure III may be regarded as showing a minimum complement of simple vowel phonemes for Sogdian.

[29] Justification for this definition of the "rhythmic law" will be given elsewhere.

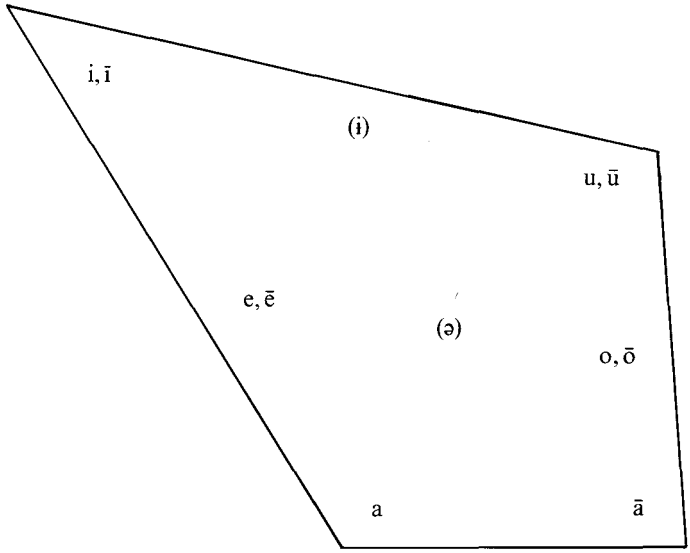


Figure III: Sogdian simple vowels[30]

Since the "rhythmic law", which governs many aspects of Sogdian phonology and morphology, is dependent on the opposition of short and long vowels, it is clear that the contrast between /a/ and /ā/ in Sogdian was primarily one of quantity. Nevertheless, it is inherently likely that the two phonemes also differed in quality, /a/ being closer to IPA [a] and /ā/ to IPA [a] as in other Iranian languages (Persian, Ossetic, etc.)[31]. Moreover, it is probable that the short [a] did not occur in initial position in Sogdian (except in the sequences /aṁ, aṛ/, which I regard as diphthongal). This may be deduced from the use of " (normally = /ā/) to render a foreign initial [a] (e.g. *"t'* < Aram. *Addā*, *"s'wr* < Skt. *asura-*, *"β'ycy* < Skt. *avīci-*). Initial *aleph* (before a consonantal letter) may therefore be taken to represent an allophone of /a/, presumably a short central vowel, since it may derive etymologically from any Old Iranian short vowel (*a*, *i*, *u*) or none (the so-called

[30] The sounds in parentheses are allophones of /a/.

[31] Cf. also W. S. Allen, *Phonetics in Ancient India*, London, 1953, pp. 57-8, on the qualitative distinction between /a/ and /ā/ in Sanskrit.

"prothetic *aleph*"). To this initial *aleph* there correspond in the Man. script both *aleph* and *ain*, the latter occurring only before /sp/ and /st/. The two letters provide evidence for the existence of two distinguishable allophonic variants of initial /a/, which have been symbolized as [ə] and [i] respectively[32].

To the speakers of a Turkish language, in which the distinction between front and back vowels was much more significant than that between short and long vowels, the primary contrast between the Sogd. initial /a/ and /ā/ would naturally have seemed to be one of quality. Thus the single initial *aleph* (= Sogd. /a/) was taken over in the Uyghur script to represent the front vowel /ä/, regardless of quantity, while the back vowel /a/, short or long, was generally symbolized in initial position by " (= Sogd. /ā/). In this point the Turkish speakers came close to adapting from the Sogd. script a coherent orthography for their own language. Consistency was never achieved, however. In particular, it seems that initial /a/ was quite frequently written ("defectively") with single *aleph* if it was followed by nasal + consonant or liquid + consonant (e.g. *'mr'x* = /amraq/, *'rsl'n* = /arslan/, *'lp* = /alp/). In view of the close similarity with the context in which Sogd. initial *aleph* = /a/ is thought to have been realized as a low front vowel (i.e. in the sequences /aṁ/ and /aṛ/), it would seem that in such cases the Uyghur spelling was intended to characterize the vowel as short and open, at the expense of leaving it undefined in respect of the contrast of back v. front.

In addition to the simple vowels shown in Figure III, Sogdian possessed (according to my reconstruction) at least three rhotacized vowel phonemes, /ṛ/ (or /əʳ/), /iʳ/ and /uʳ/[33], a nasalized vowel /ṁ/[34] and a number of diphthongs[35]. Since a discussion of these would

[32] For the phonetic definition of the latter it is relevant that the only other normal use of *ain* in Man. Sogdian is in the sequence *'y* = /ĕ, ĭ/.

[33] On the phonemic status of these vowels cf. *GMS*, §485.

[34] Nasalized prolongation of a preceding vowel, hence /uṁ/ = [uũ], /āṁ/ = [aaã], etc. The point of articulation of the nasal element was assimilated to that of a following consonant, so that in another type of close transcription /aṁk/ could be written as [aŋg]. It is possible but not yet certain that /ṁ/ also occurred interconsonantally as [ə̃].

[35] Amongst these I include not only /āi, āu, ōi, ēu/ but also /aṛ, āṛ, iṛ/ etc. and /aṁ, āṁ, iṁ/ etc.

lead us into many complexities of no apparent relevance for the Uyghur script I shall do no more than mention them here.

The only Sogdian sound not yet mentioned which calls for comment is that indicated by the digraph *wy* in such words as *xwyst* "he sweats" < Old Iranian **xwisati* or *xwyr* "sun" < **xwarya-*(?). The effects of the "rhythmic law" indicate that the sound in question must be a long vowel such as [ŏ] or a diphthong such as [ōi]. In either case, the orthography of this Sogdian sound may well have provided the model—exact or approximate—for the Uyghur spelling of /ö/ and /ü/ as *wy*.

In conclusion, I would like to emphasize one general point. As several of the examples discussed in this paper have indicated, it is not necessary to assume that the Sogd. script was consciously adapted for writing Turkish. One should rather see the Uyghur script as a natural development of the Sogdian, the unpremeditated outcome of the attempt to write Turkish by people familiar with the Sogd. alphabet and its associated conventions. The evident imperfections of this script as a vehicle for Uyghur Turkish result from this very fact, that the Uyghur script arose almost casually, from day-to-day contact between Turks and Sogdians, and not from the deliberations of a committee such as that which adapted the Roman script for the writing of Republican Turkish.

BIBLIOGRAPHY

Clauson 1962 = Sir Gerard Clauson, *Turkish and Mongolian studies*, London, 1962.

GMS = Ilya Gershevitch, *A grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954.

Henning 1939 = W. B. Henning, "Sogdian loan-words in New Persian", *BSOS*, X, 1, 1939, pp. 93-106.

—— 1958 = id., "Mitteliranisch", *Handbuch der Orientalistik* (ed. B. Spuler), Abt. I, Bd. 4: *Iranistik*, Abschnitt 1: *Linguistik*, Leiden, 1958, pp. 20-130.

Livshitz 1970 = V. A. Livshitz, "A Sogdian alphabet from Panjikant", *W. B. Henning memorial volume* (ed. M. Boyce & I. Gershevitch), London, 1970, pp. 256-63.

Müller-Lentz 1934 = F. W. K. Müller & W. Lentz, "Soghdische Texte II", *SPAW*, 1934, pp. 504-607.

Sims-Williams 1972 = Nicholas Sims-Williams, "A Sogdian ideogram", *BSOAS*, XXXV, 3, 1972, pp. 614-15.

—— 1975 = id., "Notes on Sogdian palaeography", *BSOAS*, XXXVIII, 1, 1975, pp. 132-9.

—— 1978 = id., Review of D. N. MacKenzie, *The Buddhist Sogdian texts of the British Library*, *IIJ*, XX, 3-4, 1978, pp. 256-60.

—— forthcoming = id., "Remarks on the Sogdian letters γ and x (with special reference to the orthography of the Sogdian version of the Manichean church-history", to appear as an appendix to W. Sundermann, *Mittel-iranische Texte der Manichäer kirchengeschichtlichen Inhalts*.

Skjærvø 1976 = P. O. Skjærvø, "Sogdian notes", *AO*, XXXVII, 1976, pp. 111-16.

ÉTAT ACTUEL DES RECHERCHES SUR L'ALPHABET DE MURFATLAR ET DE PLISKA

PAR

EDWARD TRYJARSKI

Les systèmes d'écriture non-déchiffrés sont devenues très rares en Europe. Cette observation ne concerne d'ailleurs que les écritures non-alphabétiques, et l'on ne pourrait citer à ce propos que les signes sur le célèbre disque de Faystos — dont les propositions de déchiffrement apparaissent d'ailleurs de temps en temps dans divers pays — et l'écriture crétoise («minoenne») linéaire A qui a fait l'objet d'études fouillées de Bedřich Hrozný et de Cyrus Gordon. Par contre, les problèmes concernant les systèmes alphabétiques européens, leur interprétation et leur genèse semblent être résolus depuis longtemps. Ceci étant dit, je suis très content de pouvoir attirer votre attention sur un système d'écriture employé autrefois en Europe, démeuré presque inaperçu et indéchiffré. Je le fais avec une satisfaction d'autant plus grande que le système en question, bien que découvert en Europe et lié à la civilisation byzantine, est en même temps dans une grande mesure le produit d'une civilisation nomade, et vraisemblablement celle des peuples turcs.

Il y a plus d'une vingtaine d'années, les spécialistes roumains ont informé le monde de la science d'une importante découverte faite dans leur pays. En 1957, et au cours des années qui suivirent, fut notamment mis au jour dans les roches crayeuses de Murfatlar, localité anciennement connue sous le nom de Basarabi et distante d'une quinzaine de kilomètres environ de Constantza, un complexe archéologique fort intéressant, composé de quatre petites églises ou chapelles. Des grottes naturelles, reliées entre elles par des galeries artificielles, des locaux d'habitation et d'exploitation, et enfin des chambres sépulcrales ou catacombes y ont été découvertes. La datation de ce complexe, ayant clairement un caractère monastique chrétien,

s'est avérée difficile étant donné que les grottes naturelles ont été, à diverses époques, exploitées par des peuplades faisant partie de divers groupes ethniques. Les savants roumains ont proposé de dater le complexe des X^e-XI^e siècles, ce qui semble, du moins par rapport à certaines parties du complexe, une date trop tardive. Sur les murs des chappelles et dans d'autres endroits, ont été dégagés un grand nombre de fresques représentant des images de saints à auréoles et de nombreux symboles chrétiens, surtout des croix de formes diverses. Des dessins d'animaux, de dragons et de labyrinthes y étaient également visibles.

Des inscriptions au nombre de plusieurs dizaines, rédigées au moyen de plusieurs alphabets, à savoir du grec, du cyrillique, du glagolitique et enfin d'un alphabet jusqu'alors inconnu de la science, se sont avérées particulièrement intéressantes. C'est justement ce dernier alphabet qui fait l'objet de nos considérations. Du fait de sa ressemblance avec la plus ancienne écriture turque, il a été appelé par les savants roumains «runique» ou «runiforme».

Les spécialistes roumains — archéologues, historiens et linguistes — ont publié plusieurs communications, rapports et études, avançant sur l'appartenance ethnique du complexe un certain nombre d'hypothèses, souvent insuffisamment fondées. Ils ont attribué les inscriptions en question aux Goths, aux Gépides, aux Varègues ou aux Gètes-Daces, et ont nettement nié les possibilités de relations avec des peuples slaves ou turcs[1]. Il faut ajouter que, jusqu'ici, la science ne dispose pas d'une édition complète du site de Murfatlar et que, par conséquent, les recherches épigraphiques ne trouvent pas toujours un point d'appui dans la documentation tout à fait sûre.

La découverte faite, les savants étrangers témoignèrent aux fouilles de Murfatlar un vif intérêt, mais plutôt passif. V. Beševliev fut une exception remarquable. Aux cours des dernières années, il a essayé d'analyser et de classer les signes de cet alphabet inconnu. L'attribuant aux Protobulgares, il a fait appel aux turcologues qui devaient élu-

[1] Les plus importantes études sur Murfatlar ont été écrites par D. P. Bogdan, I. Barnea, G. Mihăilă, Ş. Ştefănescu, M. Comşa, P. Diaconu, P. Năsturel.

cider aussi bien le caractère que la provenance de ce système d'écriture[2].

Les recherches entreprises par nous-mêmes ont abouti, en janvier 1979, à un déchiffrement préliminaire de cet alphabet (Fig. 1) et, en même temps, à lui assurer une base plus large. Or il s'est avéré que ce même alphabet avait été employé dans une inscription retrouvée en Bulgarie. Il s'agit d'une petite rosette en bronze, de 3,8 cm de diamètre dont l'avers porte 15 signes de l'alphabet en question. L'objet a été trouvé, il y a plus d'une vingtaine d'années, dans le bassin de l'ancien palais des khans protobulgares à Pliska où il se trouvait dans une couche archéologique à une profondeur de 3-4 mètres[3].

Nous avons réussi la lecture préliminaire d'une vingtaine d'inscriptions environ de Murfatlar et de Bulgarie alors que le nombre total d'inscriptions en alphabet runiforme à Murfatlar est estimé à environ une soixantaine. Nous avons déchiffré les noms de personnages, connus ou inconnus des sources historiques ou hagiographiques, tels Ohathon, Garithon(y), Xagathonid, Georg Areopigat (= Aréopagite), Johanos episkopos Ephesos (= Jean d'Éphèse) et d'autres. Les recherches ultérieures ont été rendues difficiles par suite du mauvais état de la pierre et faute de reproductions complètes et exactes.

Les motifs décoratifs en formes de croix, de plantes (une branche à six feuilles?) ou d'animaux restent peu ou pas du tout étudiées[4]. Ces décorations, indubitablement à sens symbolique, de même que certains noms propres laissent supposer (ce qui a été fortement souligné par les participants à la discussion de Bochum) que le sanctuaire de Murfatlar aurait appartenu à des moines schismatiques, mêmbre d'une secte clandestine (Fig. 2 et 3).

Quel est l'état d'avancement de l'analyse du nouvel alphabet et quel intérêt ont suscité les tentatives de le déchiffrer? Les rapports sur les premiers résultats obtenus dans ce domaine ont été présentés

[2] V. Beševliev, «Etničeskata prinadležnost na runite nadpisi pri Murfatlar», *Vekove*, 4, 1976, pp. 12-22; idem, «Beobachtungen über die protobulgarischen Runeninschriften bei Basarabi (Murfatlar)», in *Izvestiya na Narodniya Muzey — Varna Bulletin du Musée National de Varna*, XI (XXVIII), 1977, pp. 49-55.

[3] S. Vaklinov, «Ein Denkmal runischen Schrifttums Pliskas», in *Studia in honorem Veselini Beševliev*, Sofia 1978, pp. 245-254.

[4] Les savants roumains ont essayé d'expliquer les motifs des dragons et du labyrinthe.

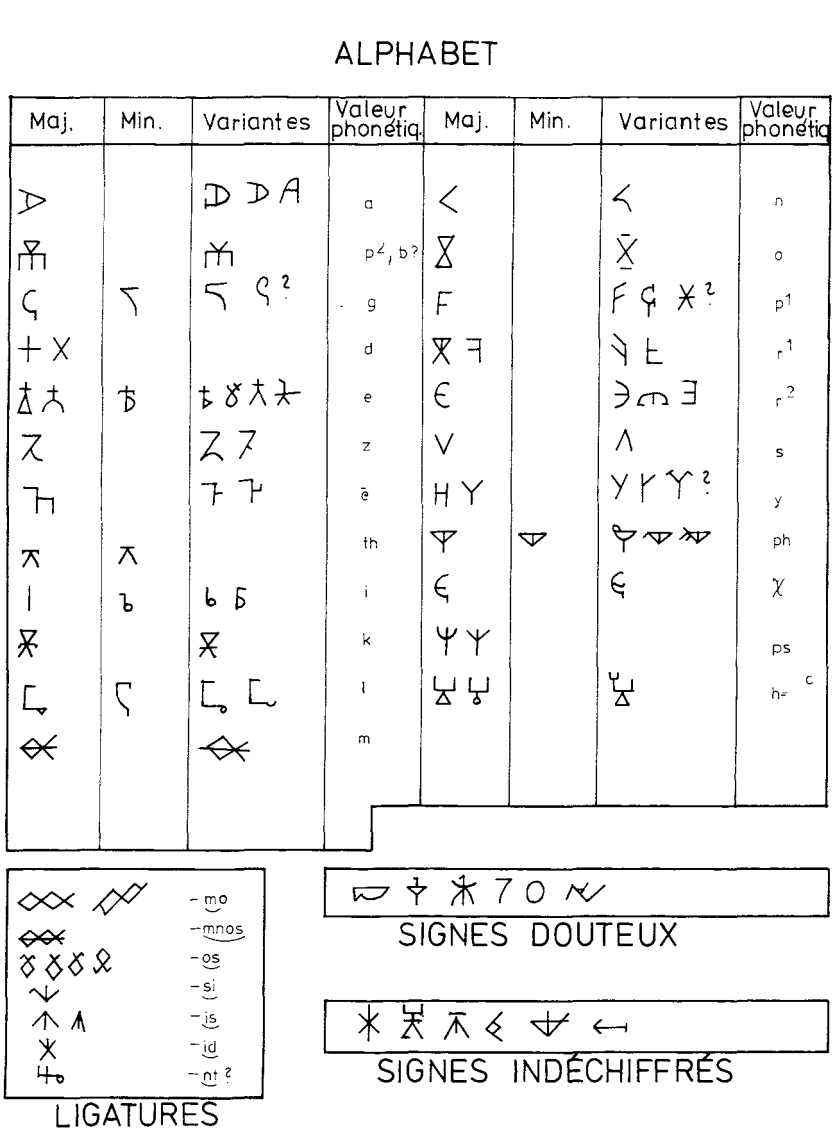

ALPHABET
Maj.
Min.
Variantes
Valeur phonétiq.
Maj.
Min.
Variantes
Valeur phonétiq.
a
p², b?
g
d
e
z
ë
th
i
k
l
m
n
o
p¹
r¹
r²
s
y
ph
χ
ps
h
c
- mo
- mnos
- os
- si
- is
- id
- nt ?
LIGATURES
SIGNES DOUTEUX
SIGNES INDÉCHIFFRÉS

Fig. 1



Fig. 2

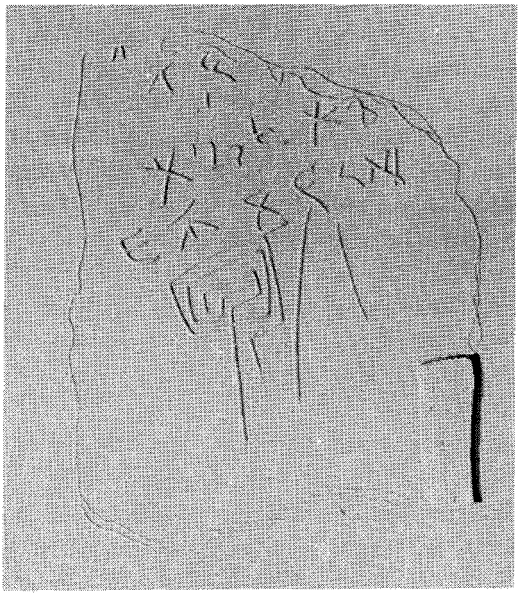


Fig. 3

jusqu'ici à quatre centres: Varsovie (Pologne), Choumen (Bulgarie), Bochum et Bonn (R.F.A.). Ils ont suscité un vif intérêt aussi bien parmi les turcologues, byzantinologues, slavisants que parmi les historiens de la Péninsule Balkanique et les historiens de la culture. Il faudra cependant un certain temps (trois communications sont déjà sous presse) avant que les propositions d'interprétation et de lecture puissent être discutées, vérifiées et complétées. Selon l'opinion de M. H. W. Haussig, les recherches sur les inscriptions ont été menées jusqu'à un point où les byzantinologues peuvent s'y associer avec leurs propres méthodes. L'alphabet de Murfatlar et de Pliska est sûrement fort intéressant pour les slavisants, étant donné qu'il peut jeter une lumière sur le caractère de quelques signes de l'alphabet cyrillique dont la provenance est obscure. L'intérêt des turcologues pour cet alphabet est d'un ordre tout à fait spécial. En premier lieu, le mécanisme du fonctionnement de cet alphabet-syllabaire et l'existence d'au moins dix signes runiformes d'Asie et d'Europe semblent confirmer l'apport de l'élément nomade turc à la genèse de ce même alphabet. C'est justement dans le même contexte qu'il faut aussi apprécier la direction de cette écriture de droite à gauche et l'emploi de deux points qui séparent les mots. L'hypothèse nomade, et turque en particulier, semble, de plus, être confirmée par les représentations plastiques: l'une des fresques rappelle par sa forme les contours d'une baba turque en pierre tandis que les dessins des chevaux, des chiens et des oiseaux (peut-être la chasse?) semblent elles aussi être un produit de la civilisation nomade. En second lieu, l'alphabet en question devrait être analysé dans son contexte protobulgare, d'autant plus que la découverte de la rosette semble indiquer clairement son rapport avec la cour des khans protobulgares. En troisième lieu, il faut se demander si l'alphabet de Murfatlar n'est pas un résultat de la mission de Saint Cyrille auprès des Khasars. Toutes ces questions exigent des études approfondies.

Comme l'on a déjà mentionné, trois communications sur l'alphabet de Murfatlar et de Pliska sont actuellement sous presse: l'une doit paraître en polonais en Pologne, l'autre en anglais en Bulgarie et la troisième en allemand en Allemagne Fédérale[5]. Cette dernière

[5] E. Tryjarski, «Odczytanie nieznanego alfabetu z obszaru Europy posudniowo-

sera accompagnée d'un commentaire linguistique et historique, préparé par H. W. Haussig. De plus, l'édition de deux inscriptions inconnues de Murfatlar paraîtra en russe en U.R.S.S. Il serait souhaitable que les spécialistes d'autres branches (slavisants, historiens des religions, hagiographes, etc.) puissent se joindre à cette étude.

Il est très curieux de savoir quelle langue, ou éventuellement quelles langues, étaient notées au moyen de ce système d'écriture. Cette question ne peut encore être élucidée d'une manière satisfaisante, bien qu'il existe déjà un certain nombre de données pour une réponse. Le déchiffrement de plusieurs noms propres est malheureusement insuffisant car ceux-ci ou bien ne possédaient pas d'indications plus précises ou avaient leurs désinences cachées sous la forme de ligatures qui, à leur tour, devaient être résolues d'une manière arbitraire comme, par exemple, *-os*, *-is*, *-mnos*, etc. Il semble que l'alphabet-syllabaire de Murfatlar et de Pliska était employé pour noter surtout, ou même exclusivement, du grec. La tentative de déchiffrer l'inscription sur la rosette de Pliska, montre que le premier mot est très probablement grec et que l'on peut le lire comme *hodopyn*, du grec ὁδοποιέω 'frayer un chemin'[6].

Une autre inscription que nous venons d'examiner semble aussi parler en faveur de cette même hypothèse. Sur une des photographies que M. V. Beševliev a eu l'amabilité de mettre à notre disposition en 1979, on distingue une gravure murale représentant un oiseau à long bec, semblant être soit une oie, soit un canari (Fig. 4). Au-dessous de ce dessin court une inscription légèrement abîmée, mais tout de même en majeure partie très bien conservée:



10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

is os k os r? ph . . n g = *g^{e}n..ph^{o}r?oskosis*

wschodniej» (sous presse); *idem*, «New Data Concerning the Runic Scripts in the Balkan Area (Murfatlar and Pliska 'Palaeo-bulgarica')» (sous presse); *idem*, «Alte und neue Probleme der runenartigen Inschriften Europas. Ein Versuch der Entzifferung der Texte aus Murfatlar und Pliska», *Ural-Altaische Jahrbücher* (sous presse).

[6] «1. to make or level a road. 3. to make practicable or passable; metaph. to make regular or systematic... pioneer», *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Oxford 1901.



Fig. 4

Il s'agit nettement ici de deux mots dont le premier désigne probablement «jars», comme l'indiquent les premiers signes que je lis *g^{e}n* et rapproche du grec χην. «oie». Aussi le second mot (dans lequel seul le signe 6 n'est pas tout à fait certain) ressemble au grec *ph^{o}[r?]oskosis*, probablement de φορός «fortuné». On pourrait alors traduire vraisemblablement le tout comme: «(c'est) le jars qui porte bonheur».

Sans tirer de conclusions prématurées et conscient d'une large propagation de la langue grecque en Crimée et dans la Péninsule Balkanique à l'époque étudiée, il ne faut toutefois oublier que c'est justement le grec qui était employé par les Protobulgares dans leurs contacts extérieurs et dans leurs actes officiels.

Du reste, des conclusions définitives sont d'autant moins recommandées que la question de l'existence à Murfatlar d'éléments «germaniques» ou «nordiques», tellement accentuée par les experts roumains, n'est point résolue jusqu'ici. En principe, la possibilité que quelques tribus germaniques aient pu laisser, elles aussi, des traces de leur passage dans les grottes de Murfatlar nous semble actuellement

plus acceptable qu'auparavant. Il suffit de rappeler l'existence des Goths en Crimée, les migrations des Normands-Varègues, etc., et le fait indéniable que la célèbre inscription de Breza, près de Sarajevo (Yougoslavie) est écrite en runes germaniques, pour que cette hypothèse devienne plus réelle. Les toutes dernières études de quelques nouvelles inscriptions de Murfatlar, basées sur les photographies réussies de V. Beševliev, semblent sérieusement suggérer que les auteurs de certaines de ces inscriptions ont connu les runes germaniques de même que quelque dialecte germanique. Voici trois faits remarquables.

Au-dessus de l'inscription en alphabet «commun» de Murfatlar (que j'ai proposé de lire *Xip°nymos L°kike* ou *G°tike*) court une autre inscription:



11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

dont au moins six signes (1, 2, 3, 7, 9, 11) diffèrent nettement de ceux que nous connaissons jusqu'ici. Les signes 1 et 2 semblent n'être rien d'autre que des runes germaniques pour *r* et *m* (Fig. 5).

En ce qui concerne la langue, remarquable est aussi une autre inscription qui — autant que l'on puisse en juger à l'aide des photographies de V. Beševliev — se trouve sur le même mur que l'oie ou le canard susmentionnés (Fig. 6). Cette inscription contient un signe (ᛋ) ne figurant pas dans d'autres inscriptions étudiées. Supposant qu'il s'agit d'une lettre pour *nt* (cf. ᚾᛏ et ᛋ pour ^{2}n dans l'alphabet orkhonien), on pourrait lire sa première partie comme:



9 8 7 6 5 4 3 2 1

. e . g e r e nt? e = *ent?ereg*.

Prenant en considération le rapport éventuel de cette inscription avec la représentation de l'oiseau mentionné, son rapprochement avec l'allemand *Enterich* 'jars' ne semble pas trop hardi.

Un troisième fait qui donne à penser est lié à l'inscription que



Fig. 5



Fig. 6

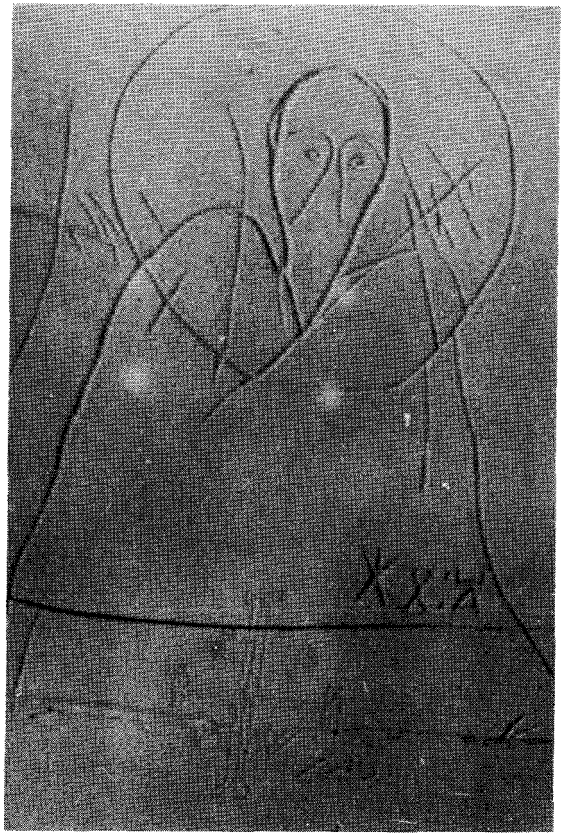
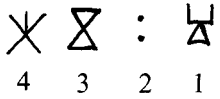


Fig. 7

nous éditons séparément[7]. Il s'agit d'un court texte qui ne se compose que de quatre signes dont seulement deux renferment un nom propre de personne (Fig. 7):



[7] E. Tryjarski, «Dve zagadočnykh nadpisi v maloizvestnom alfavite» (sous presse).

Celui-ci est très probablement le nom d'un saint chrétien dont l'image est gravée sur le mur à proximité de l'inscription. Nous avons cru pouvoir proposer la lecture de ce nom comme :

h[*agios*] *oid*

ce qui devrait correspondre à *Aid.* Or chose fort curieuse, deux saints qui ont porté le dernier nom étaient d'origine irlandaise, ce qui nous fait penser à la possibilité d'une transplantation de leur culte du nord au sud de l'Europe.

AN UIGHUR DOCUMENT FOR THE EMANCIPATION OF A SLAVE, REVISED

BY

YAMADA NOBUO 山田信夫

In 1958, Drs. Feng Chia-sheng and E. Tenishev published a paper entitled "Three Uighur documents of the sale of Pintung (Shan pin) together with a bill of complaint against his master", in Chinese in the *Kaogu hsüehpao* (Chinese Journal of Archaeology), 1958-2, Peking, 1958 [hereinafter called the *Kao... hsüeh*]. This Chinese paper covered a study of four documents concerning a male slave by the name of Pintung. Soon after the above publication, they published a Russian paper about the above mentioned three documents, "Три новых ўгурских документа из Турфана", *Проблемы востоковедения*, 1960-3, pp. 141-149, Moskva, 1960, [hereinafter called *Prob. ... vost.*]. This Russian paper verified some points which were formerly unclear and not a few corrections were made both in transcription and in translation.

Drs. Feng and Tenishev determined the date of these documents as belonging to the 13th century, and I agree with that finding. Yet, while examining their photographic reproductions of these documents, I discovered several places wher I could not follow their readings, particularly in document No. 3, which led me to entertain doubts as to their assertion that document No. 3 was "the main document (гпавный документ) or the certified title deed of the sale of a slave".

I expressed my view in Japanese in the *Tōyōshi-kenkyū* (Journal of Oriental Researches), XXVII-2, Kyoto, 1968, in an article entitled "Three Uighur documents concerning the selling of Pintung (Shan pin)". Later on I named the transcription of the text and my interpretation of document No. 3 as Material No. 10, and included it in a Japanese paper entitled "Uighur documents of slaves and adopted sons" which I wrote for the *Osaka-daigaku Bungakubu Kiyō* (Memoirs of Faculty of Letters, Osaka University), XVI, Osaka, 1972. The latter

caught the attention of Professor L. Ligeti of Budapest, who correctly pointed out my wrong interpretation of some of the words (L. Ligeti, "À propos d'un document Ouigour de l'époque Mongole", *Acta Orientalia, Hung.*, XXVII-1, Budapest, 1973).

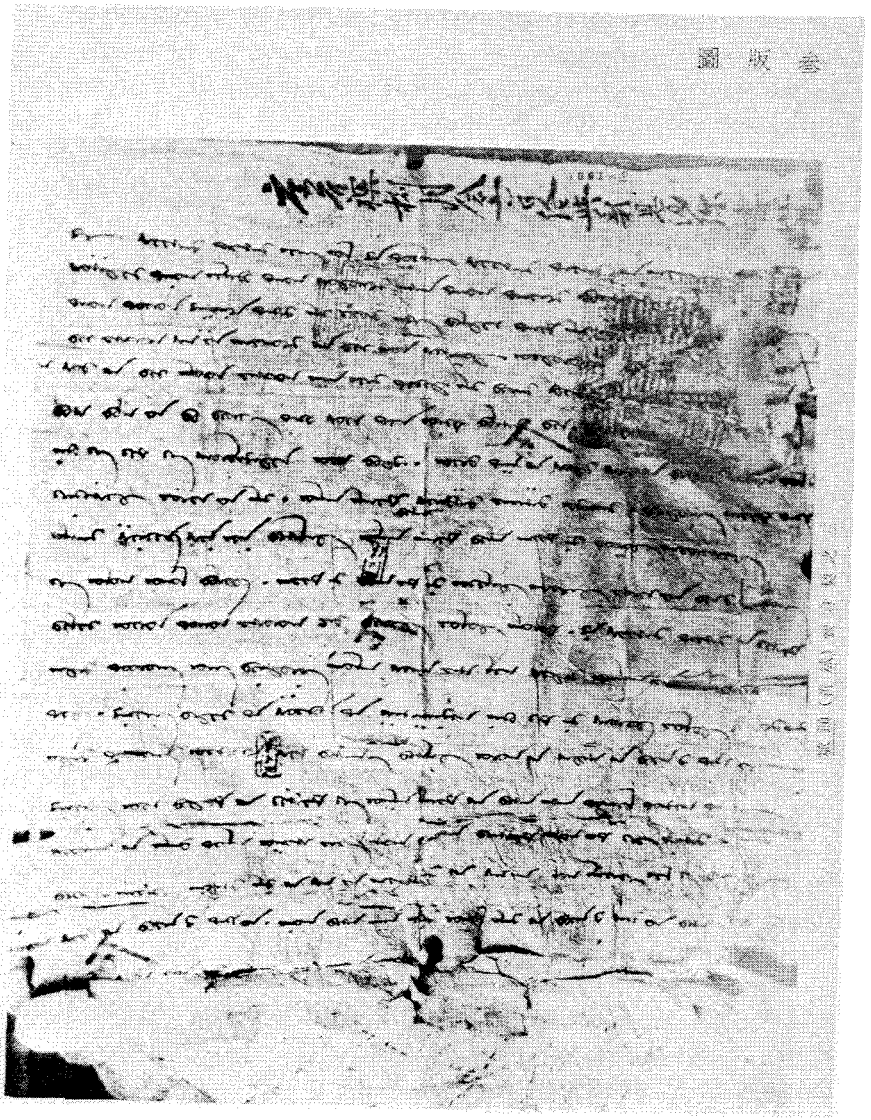
Recently, Mr. Kêng Shih-min of Peking wrote a paper, "A study of two Uighur contracts in the Yüan dynasty" in Chinese for the *Chungyang mintsu hsüehyüan hsüehpao* (Bulletin of Central Institute for the Minorities), 1978-2, Peking, 1978. Mr. Kêng wrote about two Uighur contracts already known to the academic world, giving new interpretations of his own. One of them was the above mentioned document No. 3 regarding Pintung, and my 1968 paper was quoted by Mr. Kêng. Whereas my previous researches depended solely on the photographic reproductions by Drs. Feng and Tenishev, Mr. Kêng had access to the original documents which were among the collections of the Peking Museum of History. His investigations revealed the letters which I had not been able to decipher from previous photographic reproductions. As a result, I was able to re-evaluate some of my former interpretations, and I would like now to propose a revised interpretation of the document presenting the grounds for my arguments.

Drs. Feng and Tenishev regarded this document No. 3 as "the main document of the sale of Pintung" because they considered it to be what was called *baš bitig* among the Uighurs in the Middle Ages (*Prob. ... vost.*, p. 141; *Kao ... hsüeh*, pp. 119, 116). Certainly it must be correct to assert that *baš bitig* is a sales contract of slaves or land that guarantees ownership of the slaves or the land involved. Let me point out, however, that all the examples of *baš bitig* ever known ressemble the Pintung document No. 2, not No. 3. Dr. Feng, in fact, points out that, though not shown in their photographs, a short phrase of seven Chinese characters is written in the lower right corner of the back of document No. 2. The phrase includes the four characters which read *Shan pin yüan ch'i* 善[illegible]元契 "the head contract of Shan pin" (*Kao ... hsüeh*, p. 111). This entry has been made for exactly the same purpose as the entry written in the Uighur language, "This is the head document of so-and-so", as is well-known from other examples. In addition, the Chinese word *yüan ch'i* is

completely synonymous with *baš bitig*. I have no knowledge of instances of the term *yüan ch'i* having been used in China proper. Presumably Chinese residents in the Turfan district have translated the Uighur expression *baš bitig* into Chinese,

Therefore, I conclude that it is not document No. 3 but No. 2 that should properly be called *baš bitig* in connection with the sale of Pintung.

Furthermore, Drs. Feng and Tenishev regard this document No. 3 as what the Chinese call *hung ch'i* 紅契 or "red contracts" which is the bill of sale authenticated by the government in contrast to *po ch'i* 白契 or "white contract" (*Prob. ... vost.*, p. 141; *Kao ... hsüeh*, pp. 109, 116). This assumption is based on the existence of the two square seals—large and medium—stamped at ends of the sentences; and I agree that these must be official seals. Moreover, in at least three places, possibly four places although the fourth one is not quite legible on the photographic copy, across the paper diagonally from the upper left corner of the document to the lower right corner was written the Chinese word *k'o* 可 "approval". This is one of those conventional practices which the Chinese officials folowed when they gave approval to a document. We could also assume that the officials themselves had written the 18 Chinese characters in the right margin which read "On the twenty sixth, the eighth month, the year of *Keng-ch'en*, be granted [this document] to a newly confirmed Buddhist novice, Shan Pin". This fact has already been pointed out by Drs. Feng and Tenishev (*Prob. ... vost.*, p. 146; *Kao ... hsüeh*, p. 116), and the phrase does not appear in document No. 2. In short, there is no doubt that document No. 3 is not a mere private document prepared by the parties concerned but a kind of deed approved by public officials. However, even though Feng and Tenishev have regarded document No. 3 as *hung ch'i* or a certified title deed with official authentification, stamped with official seals, and thereby distinguished it from document No. 2, a sale contract the form of which is adopted in many other documents, we would first of all have to determine if this document No. 3 is really a deed of sale or not; a deed with official approval would not necessarily imply a sale contract. It is therefore necessary to discuss the contents of document



No. 3 in question. My interpretation is as follows: (Underlined parts are readings of mine which differ from those of Drs. Feng and Tenishev. The parts doubly underlined are findings of Mr. Kêng).

Transcription:

1) ..... säkiz-inč ay al[t]ï otuz-[q]a män .....
2) uluγ suu-qa buyan-ï tägz-ün anta basa aqa ini oγul-lar-qa buyan-ï tägz-ün basa [qoč]o il
3) bägäd-läringä ančasi-lar-qa šaz-ïn ay[γučïla]r-qa sangia-luq-larïnga il-kä bud[un]-qa
4) quwraq-qa alqu tïnlγ oγuš-ïnga anta basa baqšïm uluγ-um k[a]w [baq]ši-qa
5) mäning öz bodum-qa kišim-kä oγlan-larïm-qa basa äsän toγrïl turmïš t[utu]ng
6) atai tutung ögrünč siz bašqan bašlap uruγ-qa qadaš-qa buyan-ï tägz-ün
7) tip mäning badïr-ta šögün-tä qazγanmïš nägü kim-ni satïp yulup [qo]čo-taqï
8) atai tutung-nung pintung atlγ qïnïγ yaš-lïγ qïtay oγlan-ïn nom bitig
9) bilir üčün toquz čao birip yulup altïm män siwsai taiši-qa kišim
10) -kä uluγ oγul bolup äwim-ni barqïm-nï igiläp ägiräp yorïz-un biz b[unta] song
11) ölsär šinking sin-ïn bašlap oγlan-larïm birlä äwim-ni tutup aytïšïp
12) kängišip yorïz-un-lar oγlan-larïm birlä sïγušu yarašu umasar pintung äwim-täki
13) nägü-kä kim-kä qatïlmadïn öz bodï örü taγ-qa qodï qum-qa barsar tört yol-ï
14) boš bolz-un bu bitig-täki söz-tin öngi bolsar biz
15) uluγ suu-qa bir altun uastuq aqa ini tägit-lär birär kümüš yastuq ïduq [q]ut-qa
16) bir yastuq šaz-ïn ayγučï-qa bir at qïzγut ötünüp [s]öz-lari [yorïma]z-un
17) tanuq tört maqarač tängri-lär yiti äkä baldïz tarïm-lar ... [tanuq]
18) qušdïn tanuq ilabu tanuq quduγčï asan tanuq täriči boqsïng-tu [bu tamγa]
19) män siwsai taiši-ning ol män tüläk siwsai taiši-qa ayïtïp bitidim

Translation:

On the twenty sixth, the eighth month, [the year of dragon], the blessings may reach the Grand Majesty (the Emperor). Then may the blessings reach [his] Brothers and [his] Sons (the princes). Then may the blessings reach the *Bägs* (governers) of [Qocho?] country, the *Anchasis* (< chin. *anch'a-shi* "inspectors"), the *Ayghuchis* (supervisors) of Buddhist affairs, the chiefs of monks, the country, the peoples, the assembly [of monks], all kinds of living things, then Kau Baqshi, my master and my leader, my own person, my wife, my boys, then the descendants and relatives beginning with Äsän Toghril, Turmish T[utu]ng, Atai Tutung, Ögrünch Siz and Bashqan. So saying and having sold anything and anyone which I acquired by my bowl and by my bottle, because a strong and lively Chinese boy by the name of Pintung, belonging to Atai Tutung at [Qo]cho, knows the sutras, I paid nine *yastuq* paper money and bought him.

He shall be a big son for me, Siwsai Taishi, and for my wife, and ever be in charge of my house and my property. When we die after this, [he shall] hold my house together with my sons beginning with recently converted Shinking, and they shall live asking and consulting each other. If Pintung should be unable to get along with my sons, without being bound by anything or anybody at my house, he shall be free to go the four ways whether he may go upwards to mountains or downwards to deserts. If [anyone of us] should differ from the word on this contract, we must offer [as] penalty one *yastuq* of gold to the Grand Majesty, one *yastuq* of silver to each of (his) Brothers the *tägins*, one *yastuq* to *Iduq Qut*, one horse to the *Shazin Ayghuchi*, and their words (objections) shall [not pass].

Witness: the Four Maharâja gods and the Seven Sisters goddesses and ..... Witness: Qushdin; witness: Ilabu; witness: Qudughchi (well-digger) Asan; witness: Tärichi (leather-worker) Boqsing-tu. [This seal] is that of me, Siwsai Taishi. I, Tüläk, have written (this) at the dictation of Siwsai Taishi.

The above text of document No. 3 starts with the date. The first paragraph offers blessings to people of all classes, in the far-to-near order, starting from the Mongol Emperor through the officials (administrators of internal affairs), the general public, down to the writer's

own relatives and friends. The second paragraph describes the process of buying Pintung. The third paragraph front "*män siwsai taishi-qa*" towards the end of l. 9 to "*boš bolzun*" at the beginning of l. 14 comprises the essential part of this document. Subsequent parts contain penalties for breach of contract and conclude, like all other documents, with the names of witnesses, the statement regarding the seal, and the name of the scribe.

Problems arise in the interpretations of the contents of the third paragraph. Drs. Feng and Tenishev determined that part of the text stated the duties which Pintung was required to perform. I take the liberty of omitting for now the interpretations of individual words, but I should say that their interpretations resulted from wrong readings of several words, to wit, the word which I read "*oylan*" was transcribed by those scholars as "*ulay*" in ll. 11 and 12; and "*qatïlmadïn*" was transcribed as "*satïlmadïn*" in l. 13. If my readings and interpretations of the contexts are not wrong, the statement asserted Pintung's rights and freedom. Provided the above argument is acceptable, would the above two scholars' treatment of this document as "a certified title deed of Pintung's sale" be logical? To answer this question the facts stated below have to be taken into consideration.

The first is the fact that although Siwsai Taishi was the vendee in the sale of Pintung, he took the initiative in drawing up the document. Though this fact is verified by the phrase in the last line, "Having asked Siwsai Taishi, I have written down", we may call your attention to the immediately preceding passage, "... is that of me, Siwsai Taishi" following the word "This seal (*bu tamya*)" that must have existed at the end of l. 18 although we cannot make it out now; in short, the passage must be referring to a small rectangular private seal different from the big official seal stamped there. The second fact is that the document prepared by Siwsai Taishi was given to Pintung. This should not be overlooked because it agrees with what is shown in the aforesaid Chinese sentence: "Be granted [this document] to a recently confirmed Buddhist novice, Shan Pin", added in the right margin of the document. If the document involved were identified as a sale contract, especially a *hung ch'i* "certified title deed authenticated by the officials", as determined by Drs. Feng and

Tenishev, then it might as well have been preserved under the care of the vendee, or the new owner, since it certifies transfer of ownership, and guarantees the new owner's rights. So it is impossible to imagine that the vendee drew it up and handed it over to Pintung. The lines of logic just stated prohibit dealing with this document as a scale contract of Pintung because he would be the object of sale in that case, i.e. he would not be in a position to be given a certification of transfer of ownership for protection. If document No. 3, as we have examined above, is not a sale contract, then what are we to take it for? To give my conclusion first, I consider that this is a document aiming at emancipating Pintung from the slave status. Firstly, as already mentioned, the most important description in the third paragraph in this document is that Pintung, who, up to that time, had been in the slave status, should now be treated as equal to Siwsai Taishi's own children, and be guaranteed freedom of action in the event something should displease him.

Secondly, a benedictory address is imposingly given at the outset in six lines, and preceding the names of the four actual persons, the names of the four Maharāja gods and the seven-sisters goddesses supposedly having magical virtues are noted down among the witnesses cited in the closing part. This is not in keeping with practical sales contracts, and, indeed, can never be seen in a number of sales contracts known. Further, a document has been discovered which contains passages similar to the foregoing benedictory address and the style in which the four Maharāja gods and the seven-sisters goddesses are cited as witnesses. In fact, it is called a "free document" (*boš bitig*). The document in question was published by G. J. Ramstedt as document No. 2 ("Four Uighurian documents" in C. G. Mannerheim, *Across Asia from West to East in 1906-08*, Helsinki 1940, p. 7). The following is a selection from this article: Following the date, are stated the circumstances in which Qöni Quz, the composer of the document, has become seriously ill. Upon consultation with relatives,

> "To the boy named Buqa Quli, born at Kangsi's I have issued a free document saying that a blessing shall reach [him], [his] mother and father. (*kängsi-tä toγmiš buqa qulï atlïγ oγul-ïnqa ögkä qangqa buyan-ï tägz-ün tip boš bitig birtim*). From this

day onward, Buqa Qulï may go, bringing blessings, as accords his mind, whether upwards to the mountain or downwards to the desert. (*bu küntä minčä buqa qulï-nïng örü taγ-qa qodï quum-qa barsar öz köngül-inčä buyan birip yorïzun*)".

After this, the document mentions a penalty for breach of contract which will be imposed by officials, central or provincial, in case someone of Köni Quz's family should interfere with the operation of this contract; and as regards witnesses, also prior to giving the names of two actual persons it notes:

Witness, the four Maharāja gods. Witness, the seven-sisters goddesses, and their divine punishment. "(*tanuq tört maqarač tängri-lär tanuq yiti äkä baldïz tängrim,lär yongqutï*)".

As seen above, though the opening benedictory address is simpler than that of document No. 3, the same expression "saying may the blessings reach" (*buyanï tägzün tip*) is also found in the document Ramstedt published. Moreover, in the middle part, the expression "whether upwards to the mountain or downwards to the desert" (*örü taγ-qa qodï qum-qa barsar*), signifying being master of oneself wherever one goes is used, and lastly, the names of the four Maharāja gods and the seven-sisters goddesses are given, which completely agree with document No. 3. It is not shown that this document was one for emancipation of a slave. Rather I am now inclined to believe that this is a document of dissolution of adoption (cf. N. Yamada, "Uighur Documents of Slaves and Adopted Sons", pp. 3, 4 and 21). In any case, so far as known, the document Ramstedt published is the only one which contains the formula that closely resembles document No. 3. In addition, it is most important that this paper expressedly states, following the opening benedictory address, that a "free document (*boš bitig*)" will be given. The word *boš* is also used in modern dialects to denote "leer, frei, los, selbständig; free, loose, unemployed, unoccupied" and the like, and undoubtedly means the emancipated status.

Now I want to call your attention to document No. 4 concerning Pintung. Drs. Feng and Tenishev have called it "the bill of complaint against his owner", whereas, in fact, it is Pintung's petition to the officials written by Pintung himself. We will select from the

long article of thirty-six lines some remarkable evidence relevant to our subject.

In the opening part of the document it relates that he, Pintung, became literate, learned the Sutras while working devotedly with the Atais, and consulted Chinese *taishi*s, including Tigui-taishi, with the hope of entering the priesthood some day. Anyway, Pintung approached Tigui and others with the proposal. Then,

> When Tigui-taishi and the others said: "[We] will buy and free [him]" (*tigui taiši mä taqï öz-gä kiši-lär mä yulup alayïn boš qilayïn tisär*), this my master said: "I will purchase and give you a regular free document" (*bu bägim män yulup alayïn sanga burunča boš bitig biräyin tip*), ..., and then said: "Go on depending on me as long as I exist. If you remain quiet and calm from now on(?), be free on the four roads, become a Buddhist priest as suits [your] mind, and go on bringing blessings to the country and to the qan" (*män bar ärginčä manga tapïnïp yorïzun munta*[*n*](?) *šük qalsar tört yolï boš bolup köngülinčä toyin bolup il-kä qan-qa buyan alqïš birip yorïzun tip*), and gave me a free document with *Ming bäg*'s seal impressed, and then he purchesed me, and [I] had got the free document itself. (*ming bägi-ning tamγa-sïn qaqïp manga boš bitig birip anta song mini yulup alïp boš bitig mä qolup altï ärti*) (ll. 10-20).

In the above quotation clearly stated is the fact that Pintung was granted a *boš bitig*—further that *Ming bäg*'s seal was affixed to the document showing its official authentification. The expression found in ll. 13-14 of document No. 3, "be free on the four roads", is used here again, and once he received a *boš bitig* as Pintung himself states, we cannot but determine that document No. 3 was the very *boš bitig* in question.

By the way, the date of document No. 3 cannot be clearly discerned in the photographic reproduction in the passage where the year is marked. The word *ch'en* contained in the Chinese phrase "On the twenty sixth, the eighth month, the year of *keng ch'en*", which the aforementioned official seems to have written, signifies "dragon". In other words, the date should be the twenty-sixth day, the eighth month, the year of the Dragon, which is identical with the day when

receipts and payments of the price had actually been completed as document No. 1 shows and with the date of the sale contract, document No. 2. The opinion of Drs. Feng and Tenishev that document No. 3 is a sale contract differing in kind from document No. 2 may have been based upon this fact.

It is widely known, moreover, that Chinese history shows with regard to the emancipation of slaves that they were mostly liberated for reasons of their master's, but some slaves liberated themselves at the cost of their own property, or someone else purchased and emancipated them with his property. Document No. 3 concerned here comes exactly under the last heading since Siwsai Taishi bought and liberated Pintung with his property. Phrases like "to purchase" (*yulup al-*), "to liberate" (*boš qïl-*), and "to give a free document" (*boš bitig bir-*) have surely been found more than once in document No. 4. These observations warrant justification of document No. 3 as a document for emancipation, called a "free document", showing the same date as document No. 2 (a contract testifying to purchase).

From the above, I may be justified in concluding that I have shown document No. 3 to be a document for emancipation from the slave status, although Drs. Feng and Tenishev wrongly regarded it as a sale contract. However, it is not a case where the master himself took the initiative to liberate his slave but a case where a third party purchased and emancipated the slave. For this reason, certain statements seemingly unlike a free document appear in ll. 8-9 concerning the dealings of purchasing Pintung.

BEMERKUNGEN ZUR DATIERUNG UIGURISCHER BLOCKDRUCKE

VON

PETER ZIEME

Als Th. F. Carter 1925 schrieb, »of all the printed documents found in the Turfan region, not one is dated. Nor is the approximate dating easy, especially of the earlier pieces. With regard to the later ones, it is possible to speak with more clearness. (...) It may therefore be said with a fair degree of certainty that a number of the best printed pieces — and perhaps a very considerable number — belong to the thirteenth century and the opening years of the fourteenth, when Uigur printing came to its climax and ended. (...) It may then safely be said that there was during early Mongol times in the monasteries of the Turfan region a highly developed and widely extended printing industry, which had very likely been going on for several centuries«[1], waren erst wenige uigurische Blockdrucke veröffentlicht, und Untersuchungen über die Blockdrucke fehlten noch völlig. Wenngleich seine erste Feststellung, daß datierte Blockdrucke überhaupt nicht gefunden wurden, heute nicht mehr aufrechtzuerhalten ist, so erwiesen sich dennoch seine allgemeinen Bemerkungen zur Datierung als zutreffend. Den richtigen Weg, wie man zu genaueren Erkenntnissen über die Entstehungszeit der uigurischen Blockdrucke gelangen kann, wies A. v. Gabain in ihrer Studie über die »Drucke der Turfan-Sammlung«: »Auf den defekten uigurischen Drucken aus Turfaner Texten sind keine Daten zu finden, doch kann man einige von ihnen durch die Kolophone zeitlich bestimmen«[2]. Zwar gestatten auch sprachliche und orthographische Kriterien Aussagen über ungefähre Entstehungszeiten der Blockdrucke, doch gewinnt man sicheren Boden erst dann,

[1] Th. F. Carter, *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, New York 1925, 105-106.

[2] A. v. Gabain, *Die Drucke der Turfan-Sammlung*, in: *SDAW*, Berlin 1967, 17.

wenn in den Kolophonen historische Persönlichkeiten genannt werden: nicht nur mongolische Großchane oder andere Angehörige des Herrscherhauses bzw. uigurische Ïduqquts, sondern auch Verfasser, Übersetzer und Auftraggeber. Es ist nach wie vor eine lohnende Aufgabe, aus den Turfan- und Dunhuang-Texten gewonnene Angaben über die uigurische Literatur mit den chinesischen Quellen der Yuanzeit zu vergleichen. Es ist zu hoffen, daß entsprechende Untersuchungen, wie sie B. Ögel[3], H. Franke[4], A. G. Maljavkin[5] und G. Kara[6] vorgelegt haben, weitergeführt werden. Erst die Zusammenführung beider Überlieferungskanäle wird die Basis bilden, von der aus man an eine Darstellung der uigurischen Kultur und Literatur herangehen können wird. Viele der im Dienst des mongolischen Hofes stehenden uigurischen Beamten waren nicht nur Politiker und Heerführer, sondern auch Literaten und Kalligraphen. Und viele von ihnen waren auch eifrige Buddhisten, die verschiedentlich Sūtren aus dem Chinesischen oder Tibetischen ins Uigurische übersetzt haben.

Eine genaue Datierung von uigurischen Blockdrucken läßt sich jedoch nur dann gewinnen, wenn zusätzlich zu diesen Kriterien Angaben nach dem Sechzigerzyklus vorliegen. Im folgenden sei eine Übersicht über die Blockdrucke geboten, die sich auf diese Weise zeitlich fixieren lassen. In chronologischer Abfolge steht an erster Stelle ein Werk aus dem Jahre

1248.

Nach einem in mehreren Abzügen vorhandenen Kolophon der Berliner Sammlung[7] ließ der Laienbruder (*upasi*) Buyančoγ Baxšï[8] am

[3] B. Ögel, *Sino-Turcica*, Taipei 1964.

[4] H. Franke, »A Sino-Uighur Family Portrait: Notes on a Woodcut from Turfan«, in: *The Canada-Mongolia Review*, 4 (1978), 33-40.

[5] A. G. Maljavkin, »Ujgurskoe turfanskoe knjažestvo v XIII veke«, in: *Voprosy istorii Kazachstana i Vostočnogo Turkestana*, Alma-Ata 1962, 61-67.

[6] G. Kara, »Ujguro-mongol'skie literaturnye svjazi«, Moskau, im Druck; ders., »Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti«, in: *AoF* 8 (1981), im Druck.

[7] TM 36 (U 4791). Kleinere Reste von Abzügen desselben Druckes sind U 4263 und U 4370.

[8] Zum Namen *Buyančoγ* vgl. *AoF*8 (1981). Der zweite Bestandteil ist *baxšï* »Guru, Lehrer«.

18.6. eines Wu-Affenjahres[9] von den Druckstöcken[10] eines Klosters[11] in der Stadt Čungdu[12] eine Sammlung von sechs Mahāyānasūtren[13] drucken. Zuwendungen an das Herrscherhaus finden sich in diesem Kolophon nicht, vielmehr soll das Puṇya des Druckenlassens[14] bewirken, daß die namentlich genannten Eltern und die namentlich nicht genannten Verwandten die Befriedigung ihrer Wünsche und die Buddhaschaft erlangen. Wu-Affenjahre sind im 13. und 14. Jh. 1248, 1308 und 1368. Für den vorliegenden Blockdruck ist das wahrscheinlichste Jahr 1248, weil die Stadt Čungdu (Zhongdu) erwähnt wird. Nach P. Pelliot[15] ist der Name, der seit 1153 die Residenz der Jin bezeichnete, anfangs von den Mongolen noch beibehalten worden. Seit Qubilais Zeiten findet sich in den Quellen dieser Name jedoch nur noch selten, die neue Residenz ist Dadu (*Taydu*)[16].

[9] Z. 7-8: *uu šipq̈an-lïy bičin yïl altïnč ay säkiz ygrmi posaḍ bačay kün üzä.*

[10] Z. 9: *in bań-tïn*; uig. *in ban* geht auf chin. 印板 *yinban* »block for printing purposes« (Mathews 7451_{29}) zurück.

[11] Z. 8: *xunginsi*(?) *atly sangram.* Der chinesische Name des Klosters konnte noch nicht identifiziert werden. Er ist wie folgt zu zerlegen: *xung-in* (oder: *ya*?)*-si*, wobei die letzte Silbe *si* chin. 寺 *si* wiedergibt.

[12] Z. 8: *čuńgdu balïqta*; *čungdu* ist die uig. Wiedergabe von chin. 中都 *Zhongdu.* Auch das kleine Kolophonfragment T II T 623 (U 4217) enthält den Vermerk, daß es in Zhongdu gedruckt worden ist.

[13] Z. 9-10: *üč ayïlïq taypišaki xayimki vapxuaki susukiki sipičam kimq̈oki bo nom ärdini-lär-ni yaqturu tägindim* »Ich habe ergebenst diese Dharmakleinodien (= Sūtren) aus dem Tripiṭaka drucken lassen: *taypišaki, xayimki, fahuajing* (Gesetzesblumensūtra = Saddharmapuṇḍarīkasūtra), *susukiki, sipičam* (und) *jin'gangjing* (= Vajracchedikāsūtra)«. Vier Titel harren noch ihrer Deutung, das in dreien von ihnen vorkommende Element *-ki* am Ende ist die uigurische Entlehnung aus chin. 經 *jing* »Sūtra«.

[14] Z. 10: *yaqturu tägintim.* Das Verb *yaqtur-* »drucken lassen« gehört zu dem speziellen Vokabular des Druckwesens, das einer Untersuchung wert wäre.

[15] P. Pelliot, *Notes on Marco Polo*, I, Paris 1959, 142.

[16] Chin.: 大都 *Dadu* (»Große Hauptstadt«). Die bisherigen Hinweise auf Druckorte sind Čungdu (Zhongdu) (vgl. Anm. 12) und eben Taydu (vgl. Mns.-Kolophon von 1302; L. Ju. Tuguševa, »Dva kolofona iz sobranija drevneujgurskich rukopisej LO IVAN SSSR«, in: *Tjurkologičeskij sbornik 1975*, Moskau 1978, S. 254 Z. 3 auf dem kleinen Blockdruckfragment: *yaq̈duryalï taytu balïq-ta* »um drucken zu lassen in der Stadt Taytu«). Da bisher keine Angaben über Druckorte im Turfangebiet vorliegen, wäre man vielleicht berechtigt anzunehmen, daß alle uigurischen Blockdrucke in Peking hergestellt wurden. Die Fundorte der Drucke sind natürlich die Klöster in der Turfanoase. Diesem Problem sollte in der Zukunft größere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

1296

Das alliterierende Kolophon des Fragments T II S 63 (U 4688) aus Sängim wurde von A. v. Gabain in ihrer bereits zitierten Abhandlung veröffentlicht[17]. Dieser überschwengliche Lobpreis auf Tämür xaγan (1295-1307), den dritten Sohn des Prinzen J̌ingim[18], sagt über ihn, daß er der sechste Kaiser der Mongolen sei[19]. Diese Tatsache stimmt mit der historischen Überlieferung der mongolischen und chinesischen Historiker überein, wenn man die Regierungsjahre der Regentinnen Dörögene (1242-1246) und Oγulqaimiš (1248-1251) ausklammert. Wie schon A. v. Gabain konstatierte[20], kann dieser Text nur zu Lebzeiten Tämür xaγans abgefaßt worden sein. Das in ihm genannte zweite Jahr[21] dürfte dann 1296 sein.

1302

Die von Jialunadasi, alias Karuṇadāsa[22], übersetzte Mañjuśrī-nāmasaṃgīti fand sich zu großen Teilen unter den uigurischen Blockdruckfragmenten wieder. Die Fragmente wurden 1977 von G. Kara und P. Zieme publiziert[23]. Das von mir schon früher veröffentlichte Bruchstück TM 14 (U 4759), das auch den Übersetzernamen enthält[24], ist ein in Stabreimversen geschriebenes Kolophon zu eben diesem Werk, wie nachträglich G. Kara feststellen konnte[25]. Karuṇadāsa, dessen Biographie im Yuanshi[26] ihn als einen bedeutenden Gelehrten und Politiker ausweist, lebte in der 2. Hälfte des 13. Jh. Er starb 1312. Die Übersetzung und vermutlich auch die Drucklegung erfolgte in dem Großen Kloster des Weißen Reliquienturms in dem vorzüglichen

[17] A. v. Gabain, *Die Drucke der Turfan-Sammlung*, 20-23.

[18] L. Hambis, *Le chapitre CVIII du Yuan che*, Leiden 1954, 128-129.

[19] Text Z. 4-5: *činggiz xaγan-nïng ayïγ-lïγ xan-lar ulaγï altïnč käzig-tä.*

[20] A. v. Gabain, *Die Drucke der Turfan-Sammlung*, 23.

[21] Text Z. 18: *ikinti*, zu ergänzen ist wahrscheinlich *yïl* »Jahr«.

[22] B. Ögel, *Sino-Turcica*, 124-127.

[23] G. Kara, P. Zieme, *Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas 'Tiefer Weg' von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, *Berliner Turfantexte VIII*, Berlin 1977.

[24] P. Zieme, »Zur buddhistischen Stabreimdichtung der alten Uiguren«, in: *AOH* 29 (1975), 197-199.

[25] G. Kara, »Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti«, in: *AoF* 8 (1981).

[26] Kap. 134: Übersetzung bei G. Kara, *Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti.*

und wunderbaren Taydu[27]. Man darf wohl annehmen, daß das Kolophon noch zu Lebzeiten Karuṇadāsas angefertigt wurde. Unter dieser Voraussetzung dürfte das am Ende des Kolophons genannte Ren-Tigerjahr[28] am ehesten dem Jahr 1302 entsprechen. Der eingangs im Teil der Zuwendungen allerdings namentlich nicht genannte mongolische Kaiser, als dessen Epitheton im Text *alqunung är[kligi]* »Herrscher des Universums« zu lesen ist[29], wäre demnach Tämür xaγan.

1313

Seit B. Laufers Arbeit über die buddhistische Literatur der Uiguren[30] ist viel über das von ihm herangezogene tibetische Kolophon zum Siebengestirnsūtra geschrieben worden[31], doch scheinen nach wie vor noch viele Unklarheiten über die darin mitgeteilten Angaben zu bestehen[32]. Der in Prosa abgefaßte Teil des tibetischen (und des damit wörtlich übereinstimmenden mongolischen) Kolophons erwähnt fol-

[27] Vgl. Anm. 16.

[28] Kolophon Z. 14: *adruq šim šipqan-lïγ bars yïl yitinč ay-ta.*

[29] Kolophon Z. 2.

[30] B. Laufer, »Zur buddhistischen Literatur der Uiguren«, in: *TP* VII (1907), 391-409.

[31] M. Lewicki, »Turcica et Mongolica«, in: *RO* 15 (1949), 239-245; L. Ligeti, »Notes sur le colophon du 'Yitikän Sudur'«, in: *Asiatica* (Fr. Weller-Festschrift), Leipzig 1954, 397-404; A. v. Gabain, »Alttürkische Datierungsformen«, in: *UAJb* 27 (1955), 202-203. Zum tibetischen Kolophon vgl. B. Laufers Aufsatz (vgl. Anm. 30), 394-397; zum mongolischen vgl. L. Ligeti, »Doloγan ebügen neretü odun-u sudur«, in: *Mongol Nyelvemléktár* V, Budapest 1967, 112-114.

[32] Vgl. J. Oda, »Uiguru-bun Monjushiri-zyōzyu-hō no dampen ichiyō«, in: *Tōyōshi kenkyū* 33-1 (1974), 86-109. Das handschriftliche Fragment Ot.Ry 2695, das den Hauptgegenstand dieses Aufsatzes bildet, ist ein Mañjuśrī-Sādhana (*mančuširi-nïng sadana-sï*), aus dem Tibetischen übersetzt von *quluḍï Sanggaširi* »sein Diener Saṃghaśrī«. Dieser S. ist derselbe, der auch das Rājāvavādakasūtra aus dem Tibetischen ins Uigurische übertragen hat. J. Oda sagt mit Recht, daß S. ein Übersetzer der mongolischen Zeit (13./14. Jh.) gewesen sein muß. Doch ein Argument entfällt: in b2 wollte J. Oda *čoγdu* (< mong.) lesen, was nicht zutrifft. Es ist *učuqdï*, im Zusammenhang: (b1) *mančuširi-nïng* (2) *sadana-sï učuqdï* (3) *yarlïγ üzä quluḍï* (4) *sanggaširi* (5) *yangïrdï töpöt til* (6) *indin ävirdim* »Das Sādhana des Mañjuśrī ist zu Ende. Auf Befehl habe ich, sein Diener Saṃghaśrī, (das Werk) weiter aus der tibetischen Sprache übersetzt«. Zu *učuq-* »beendet sein« vgl. P. Zieme, G. Kara, *Ein uigurisches Totenbuch*, Budapest 1978, Z. 1028, 1031, 1046. Zum Namen Saṃghaśrī vgl. B. Ögel, *Sino-Turcica*, 185-186 (相哥實立 Xianggeshili) und L. Hambis, *Le chapitre CVIII*, 36-37 (桑哥失里 Sanggeshili), doch geht aus den spärlichen Angaben nicht hervor, ob es sich um den S. handelt, der buddhistische Sūtras ins Uigurische übersetzte.

gende Fakten: 1) Das Buch wurde am 1. Tag des 10. Monats des ersten Jahres der Periode Tianli (= 1328) gedruckt. Es kann sich dabei nur um die mongolische oder die uigurische Übersetzung handeln, denn nach dem tibetischen Kolophon erfolgte die Übersetzung ins Tibetische erst 1336. 2) Das Sūtra wurde von Xuanzang in China verbreitet. 3) Der Minister Ürüg Buqa veranlaßte Prajñāśrī[33], das Sūtra ins Mongolische zu übertragen und in 2000 Exemplaren drucken zu lassen. 4) Alïn Tämür *(dasidu)*[34] fertigte eine uigurische Übersetzung an, die in 1000 Exemplaren gedruckt wurde.

Nicht mitgeteilt wird in diesem Kolophon, aus welcher Sprache Prajñāśrī das Werk ins Mongolische übertrug. Am wahrscheinlichsten ist zwar eine chinesische Vorlage, doch sind auch andere Möglichkeiten nicht gänzlich auszuschließen. Welcher Version Alïn Tämür folgte, wird ebenfalls nicht gesagt. Man hat zwar angenommen, vermutlich auf Grund der Reihenfolge der Angaben des Kolophons, daß die uigurische wie die tibetische Übersetzung aus dem Mongolischen bewerkstelligt wurde[35], doch erscheint mir dieser Schluß nicht zwingend. Man könnte auch vermuten, daß für das Uigurische eine chinesische Fassung als Vorlage diente.

Auf einem unpublizierten Fragment der Berliner Sammlung[36] fand sich der Anfang des uigurischen Yitikänsudur wie folgt:

[33] Prajñaśrī, Zeitgenosse des berühmten Čhos-kyi 'od-zer, wirkte in der 1. Hälfte des 14. Jh. Als Verfasser uigurischer Gedichte buddhistischen Inhalts ist er aus der Dunhuanger Sammelhandschrift bekannt: *ETŞ* 14 und 15, als Übersetzer aus dem Sanskrit ins Uigurische aus einem Berliner Blockdruck, der die uigurische Version eines Teils der Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā enthält, vgl. G. Hazai in *AoF* V (1976), 231-234.

[34] Tib. Form (bei Laufer): ‚A-lin T'i-mur tai-se-du, vgl. M. Taube, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, Teil 1, Wiesbaden 1966, Nr. 718 (S. 226-227); mong. Form (bei Ligeti): Alin-di murdi-šidu.

[35] G. Kara, *Knigi mongol'skich kočevnikov*, Moskau 1972, 25.

[36] U 4829a, Z. 2-4. Zwei wichtige Korrekturen zu den Blockdruckfragmenten in TT VII Nr. 40: Z. 18-19 ist wie folgt zu lesen: *arïγ īduq nomuγ šazïn[ïγ* ... (Lücke)] *bošγunsar tutdursar*; in Z. 144 ist statt *ävirü* vielmehr *örü* zu lesen, im Zusammenhang: *ögüm qangïm xatïn-larïm örü uluγ-larïm*, wobei *örü uluylar* vermutlich ein Ausdruck für die »Großeltern« ist. Der Anfang des Fragments T III M 190a (U 5080), TT VII Nr. 14[1-5], kann folgendermaßen ergänzt werden: (1) *änätkäk toyïn bo* [*yitikän suduruγ*] (2) *iltü tavγač-qa kälip toyï*[*n ïnča*(?)] (3) *ötlädi ärigladi*: »Ein indischer Mönch, dieses [Yitikänsudur] bringend, kam nach China, und der Mönch (oder: den Mönchen, dann wäre *toyïnlarqa* zu ergänzen) riet (Hend.) [so]«. Mit großer Wahrscheinlichkeit

tngri tngrisi burxan yrlï[qamï]š yitikän üzä öz yaš uz[u]n qïlmaq atlγ
(—) 佛 說 (—) 北斗七星 (—) 延命

sudur nom bitig
(—)(—) 經

»Das vom Göttergott Buddha gepredigte Sūtra namens 'durch Yitikän das Leben verlängern'«.

Wenn man von dem üblichen uigurischen Beiwerk absieht, sind die Entsprechungen zum chinesischen Titel[37] ganz genau. Mit der Annahme einer chinesischen Vorlage, wie sie das soeben zitierte Fragment vorauszusetzen gestattet, entfällt allerdings auch die zwar faszinierende, jedoch einzig dastehende 'Tatsache', daß ein Sūtra aus dem Mongolischen ins Uigurische übersetzt wurde. Der umgekehrte Weg ist sicherlich üblicher gewesen.

Bei der Erörterung der uigurischen Kolophone zum Yitikänsudur ist man stillschweigend davon ausgegangen daß die von G. R. Rachmati (Arat) veröffentlichten Fragmente[38] Teile der von Alïn Tämür angefertigten Übersetzung seien. Dafür gibt es jedoch keine direkten Beweise. Wie noch zu zeigen sein wird, stammt das einzige ein Jahr des Sechzigerzyklus aufweisende Kolophon C, wie schon A. v. Gabain darlegte[39], aus dem Jahre 1313. Daraus ist zu schließen, daß die

gehört auch der Blockdruck Ot.Ry 5272 zum Yitikänsudur: (1) *[ö]zi uṣun bolur*: *bï[////]* (2) *ïayu tözün-lär oγlï [töz]ün* (3) *-lär qïzï tuγmïš kiši yalnguq-uγ* (4) *barča yitikän ilänür ärksiñür* (5) *[ti]p yrlïqadï*: *tirig isig* »selbst(?) wird lang. *Bï////*. Alle(?) Söhne von Edlen, Töchter von Edlen! Er predigte, daß alle geborenen Menschen-Wesen das Siebengestirn beherrschen wird. Lebendiges Wesen (...)«.

[37] S. Lévi, »L'original chinois du sūtra tibétain sur la Grande Ourse«, in: *TP* IX (1908), 453-454.

[38] *TT* VII, Nr. 14 und 40. Vgl. hier Anm. 36.

[39] A. v. Gabain, »Alttürkische Datierungsformen«, in: *UAJb* 27 (1955), 202-203. Später übernahm sie jedoch L. Ligetis Datierung des Kolophons C in das Jahr 1373, vgl. A. v. Gabain, »Die alttürkische Literatur«, in: *Philologiae Turcicae Fundamenta* II, Wiesbaden 1964, 226: »Das 'Siebengestirnsūtra', *Yitikänsudur* (...) ist in mehreren Handschriften und Drucken erhalten; es ist im Jahre 1328 ins Atü. übersetzt worden; einer der vorhandenen Drucke stammt von 1329, ein anderer von 1373. Dieser tantristische Text enthält Wahrsagerei und Magie, die sich an Gestirnsgottheiten wendet«. Die Angabe, daß Huang Wenbi Tafel 98 zum Yitikänsudur gehöre (ebenda), scheint m.E. nicht zu stimmen. In ihrer Abhandlung über die Drucke nimmt sie ebenfalls auf die Datierung des Yitikänsudur Bezug. Das S. 20 genannte Jahr 1323 n. Chr. ist wohl Druckfehler für 1329.

Übersetzung, die in den uigurischen Turfanfragmenten erhalten ist, spätestens 1313 beendet worden sein muß. Ob deren Autor der im tibetischen Kolophon auftretende Alïn Tämür gewesen sein könnte, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Das Yuanshi verzeichnet Aktivitäten Alïn Tämürs für die Zeit Yingzongs (1321-1323; = Siddhibala), Mingzongs (1328; = Kuśala)[40] und Wenzongs (1329-1332; = Tuγtemür), unter dem er auch 1330 zum Dasidu ernannt wurde[41], aber auch schon für 1317 in der Regierungszeit von Renzong (1312-1320; = Ayurbarvada)[42]. Die sicher bezeugten Daten umfassen den Zeitraum von 1317-1330, doch kommen natürlich auch die davor und die danach liegenden Jahre als Lebens- und Schaffenszeit von Alïn Tämür in Betracht. Wenn man streng dem tibetischen Kolophon folgt, hätte Alïn Tämür die uigurische Übersetzung frühestens 1330 angefertigt haben können, weil die im Text erscheinende Namensform bereits den erst 1330 verliehenen Titel Dasidu einzuschließen scheint, doch ist es aus der Sicht des Verfassers des tibetischen Kolophons im Jahre 1336 durchaus verständlich, wenn dieser den Titel schon auf eine 1328 erfolgte Tat Alïn Tämürs bezog. Ob das tibetische (und mongolische) Kolophon auch so verstanden werden kann, daß 1328 nur eine erneute Drucklegung des uigurischen Sūtras von Alïn Tämür erfolgte, und daß Alïn Tämür die Übersetzung schon mehrere Jahre vorher gemacht hatte, wage ich nicht zu entscheiden. Infolge dieser Unsicherheit kann auch die Frage nicht eindeutig beantwortet werden, ob die erhaltenen uigurischen Fragmente des Yitikänsudur eine Übersetzung Alïn Tämürs sind oder nicht.

L. Ligeti hat gezeigt, daß *kušala* (und) *sitibala* des uigurischen Kolophons C die Namen der mongolischen Kaiser Mingzong (1328) und Yingzong (1321-1323) sind[43]. Die Namen können dank der uigurischen Formen auf skr. *kuśala*[44] und *siddhibala*[45] zurückgeführt werden.

[40] Yuanshi Kap. 124, 5b 3-10. Für freundliche Hilfe danke ich Dr. D. Heyde.

[41] Yuanshi, Kap. 34, 11a 9.

[42] Yuanshi, Kap. 26, 2a 6.

[43] L. Ligeti, *Notes sur le colophon du »Yitikän Sudur«*, 399-401.

[44] Nach Drevnetjurskij slovar', Leningrad 1969, 322 ist die übliche uig. Form aus skr. *kuśala* »gut«: *kušal*. Zu den Entlehnungswegen vgl. E. Moerloose, »Sanskrit loan-words in Uighur«, in: *TUBA* 4 (1980). In Zusammensetzungen bleibt allerdings *-a* erhalten, wie *kwz'l'β'kš* in Maitrisimit Tafel 72 v 1 (*BTT* IX) zeigt. Merkwürdig ist

Die uigurische Wendung »*kuṣala sitibala bašlap altun uruγlarï*«[46] läßt sich jedoch nur so interpretieren, wie A. v. Gabain vorschlug: »ihre goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen, angefangen mit Kuśala und Siddhibala«[47]. Damit entfällt jedoch die Möglichkeit, das in diesem Kolophon genannte Jahr »*guei*-Rind« auf die Regierungszeiten der Genannten zu beziehen. Kuśala war der ältere von zwei Söhnen des Wuzong (Qaisan; 1308-1311)[48], und Siddhibala war ein Sohn des Renzong (Buyantu; 1312-1320)[49]. Sie waren also nicht Brüder, wie A. v. Gabain schrieb[50]. Wenn sich das Guei-Rindjahr auf 1313 beziehen läßt, dann muß der von der Laiin Sïlïγ Tigin in Auftrag gegebene Kolophon das Verdienst des Druckenlassens des Werkes an erster Stelle dem Kaiser Buyantu zugewandt haben. Kuśala und Siddhibala müssen in diesem Jahr Prinzen gewesen sein, und, so darf man hinzufügen, sie waren es auch.

Wenn Verdienstzuwendungen für das mongolische Herrscherhaus genannt werden, wie es in den uigurischen Kolophonen üblich ist, verfahren die Kolophonautoren in etwa nach folgendem Schema:

(1) Kaiser
(2a) Kaiserinmutter (nur selten)
(2b) Kaiserin(nen)
(3) Prinzen (kaiserliche Nachkommen).

(1) Den Verfassern der Kolophone oder deren Auftraggebern erschien es offenbar überflüssig, den Namen des Kaisers zu nennen. Jedenfalls scheint dies bei den Uiguren nicht Brauch gewesen zu sein. Doch war es üblich, Epitheta zu verwenden. Diese waren jedoch nicht charakteristisch für einen bestimmten Herrscher, denn bisweilen stehen sie auch vor der Kaiserin. »Kaiser« selbst lautet in diesen Kolophonen

die Aufnahme von *kušala* im *DTS* 322: *kušala sitibala* 'nazvanije rastenija (*TT* VII 40_{126})'. (»Bezeichnung einer Pflanze«).

[45] Skr. *siddhibala* »Vollkommenheit (Zauberkraft)-Macht«(?); oder: *Siddhipāla* bei L. Ligeti, *Notes*, 402.

[46] *TT* VII $40_{126-127}$.

[47] A. v. Gabain, *Alttürkische Datierungsformen*, 202.

[48] L. Hambis, *Le chapitre CVII du Yuan-che*, 136.

[49] L. Hambis, *Le chapitre CVII du Yuan-che*, 138.

[50] A. v. Gabain, *Alttürkische Datierungsformen*, 202.

wie auch in der unpublizierten sino-türkischen Inschrift von 1326[51] meist *xayan xan* (*sụ̈si*)[52]. Dieses Wortpaar scheint für die mongolische Zeit typisch gewesen zu sein. In den mongolischen Texten kommt es in dieser allgemeinen Bedeutung nicht vor, doch wurde Ögödei einfach als »*qa'an-ḫan*« bezeichnet[53].

An Epitheta liegen folgende vor: a) *adïnčïγ ïduq* »außerordentlich, heilig« in den Kolophonen *ETŞ* 22, 23[54], 26, Buyan[55] sowie in dem unpublizierten Bruchstück T III M 225 (U 4292)[56]; b) *adruq törümiš ïduq* »außerordentlich entstanden, heilig« im Kolophon des Bodhidharmavaja Śīla[57]; c) *ayïr buyanlïγ* »äußerst verdienstvoll« in einem unpublizierten Blockdruck[58]; d) *bodistv uγuš-luγ* »vom Bodhisattva-Geschlecht« im Rājāvavādaka-Kolophon[59], im Kolophon der Šaraki[60] und in einem Buyan ävirmäk[61]; e) *alqunung är[kligi]* »Herrscher des Universums« im Mns.-Kolophon[62]; f) *talayning ärkligi ïdu[q]* »Herrscher

[51] P. Pelliot, *TP* XV (1914), 256 Anm. 4.

[52] Nur *xayan* in dem unpubl. Fragment U 4446; nur *xan* im Kolophon des Buyan.

[53] N. S. Munkuev, *Mėn-da bėj-lu*, Moskau 1975, 112; J. Oda (vgl. Anm. 32).

[54] Nach R. R. Arat. Im Original T I D (U 4621) beginnt der Text in seinem heutigen Zustand erst mit *xayan xan*.

[55] Vgl. *AOH* 29 (1975), 200. Dieser dazugehörende Teil wurde erst nachträglich gefunden.

[56] Kolophon zur Sitātapatrādhāraṇī; vgl. P. Zieme, »Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren«, in: *Akten des IV. Internationalen Sanskritkongresses*, Berlin, im Druck, Anm. 19.

[57] G. Hazai, in: *AoF* 3 (1975), 96. Der entsprechende Teil fehlt noch in diesem Aufsatz.

[58] Blockdruckfragment M 149.

[59] W. Radloff, *Kuan-ši-im Pusar*, St.-Pétersbourg 1911, Beilage I. P. Pelliot in *TP* XV (1914), 256 Anm. 4 sprach sich dafür aus, daß der Titel nicht, wie W. Radloff meinte, einen tibetischen König des 9. Jh. meine, sondern einen mongolischen Großchan (vgl. auch D. Sinor in Kőrösi Csoma-Archivum I. Erg.bd., 5, 1939, 372 sowie L. Ligeti, »Sur un passage du Rājāvavādaka-sūtra ouigour«, in: *Németh Armağanı*, Ankara 1962, 319: »Il est fort probable que la traduction, plus exactement la xylographie, date de l'époque mongole«). A. v. Gabains Annahme, der erwähnte Herrscher sei ein uigurischer König des 9./10. Jh. (Buddhistische Türkenmission, in: *Asiatica*, Leipzig 1954, 172) ist nicht mehr aufrechtzuerhalten.

[60] G. Hazai, »Ein buddhistisches Gedicht aus der Berliner Turfan-Sammlung«, in: *AOH* 23 (1970), 3 Z. 50.

[61] I. Warnke, »Ein uigurisches Kolophon der Berliner Turfan-Sammlung«, in: *Festschrift zum 80. Geburtstag von A. v. Gabain*, Wiesbaden, 1981.

[62] Vgl. S. 388-389.

des Universums, heilig«[63] im unpublizierten Blockdruck U 4446[64]; g) *drmika nomluγ törü[lüg üduq]* »dharmaka (=) gesetzesmäßiger, heiliger« in einem unpublizierten Kolophon zum Samantabhadracaryāpraṇidhāna[65]; h) ohne Epitheta: *ETŞ* 25 (Kolophon zur Sitātapatradhāraṇī); wie g) in *ETŞ* 24 (Kolophon zum Samantabhadracaryāpraṇidhāna[66]).

(2a) Die Kaiserinmutter (*qung tay qiu*[67]) liegt vor im Yitikän-Kolophon mit dem Epitheton *aγïr buyanlïγ* »äußerst verdienstvoll«, in *ETŞ* 24 mit dem Epitheton *artuq süzük kirtgünčlüg* »mit äußerst reinem Glauben« und ohne Adjektiv in *ETŞ* 23. Die aus dem Chinesischen stammende Form lautet in zwei Fällen[68] *tay qung tay qiu*[69].

(2b) Der chinesische Terminus für »Kaiserin« ist nur zweimal belegt: *qung qiu*[70], ohne Epitheton, im Yitikän-Kolophon C und in *ETŞ* 24. Weit üblicher ist die Bezeichnung *xatun*: *ETŞ* 23, 25, Kolophon des Bodhidhvaja Śīla[71], Mns-Kolophon[72], Kolophon der Šaraki[73] und in einem unpublizierten Blockdruck[74]. In zwei Fällen werden »Kaiserinnen« (*xatunlar*) genannt: *ETŞ* 22 (ohne Epitheton), Kolophon des Buyan mit mindestens drei Zeilen umfassendem Attribut[75]. Nicht

[63] Der Ausdruck *talayning ärkligi* ist höchstwahrscheinlich eine Entlehnung aus dem Mong.; zu *talay* vgl. G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Bd. I, Wiesbaden 1963, Nr. 196, S. 324-325.

[64] Einziges Fragment eines Druckes. Zu welchem buddh. Text dieses Kolophon gehörte, ist nicht feststellbar.

[65] U 4766. Gehört zu ETS, 24.

[66] Auf dem linken Rand, von R. R. Arat nicht mitgeteilt, steht: 行願品十五.

[67] Chin. 皇太后, *DTS* 466.

[68] Im unpubl. Blockdruck M 149 (vgl. Anm. 58) sowie im unpubl. Blockdruck U 4446, wo nur *tay qung* erhalten ist.

[69] Vgl. F. W. Cleaves, »The Sino-Mongolian Inscription of 1338 in Memory of Jïgüntei«, in: *HJAS* 14 (1951), 68-69, 84 Anm. 59.

[70] Chin. 皇后, *DTS* 466.

[71] Vgl. Anm. 57.

[72] Vgl. S. 388-389.

[73] Vgl. Anm. 60.

[74] Vgl. Anm. 58.

[75] *AOH* 29 (1975), 200 Z. 11-12, die jetzt wie folgt zu lesen sind:

aγïr buyan-l[ïγ ...]
[a///]aγ ükü[///]s[///]
apsari täg xatun-lar
»Die sehr verdienstvollen, ..., wie Apsaras (seienden) Kaiserinnen«.

erwähnt werden die Kaiserin(nen) im Rājāvavādaka-Kolophon sowie in dem zitierten Buyan ävirmäk[76].

(3) Als Termini für die »Prinzen« oder allgemeiner für die »kaiserlichen Nachkommen« liegen in diesen Kolophonen folgende vor: a) *altun uruγlarï* »ihre goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen« im Mns.-Kolophon[77] und im Kolophon des Buyan[78] sowie in zwei Fällen mit davorstehenden Namen: *kušala sitibala bašlap altun uruγlarï* »ihre goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen, angefangen mit Kuśala und Siddhibala« im Yitikän-Kolophon C; *pundarik čäčäkḍäg yin wang taysi altun uruγlarï* »ihre goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen, die *yin wang* Prinzen wie Puṇḍarīka-Blumen« im Šaraki-Kolophon[79]; *taysilar bašlap altun uruγlarï* »ihre goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen, angefangen mit den Prinzen« im Kolophon des Bodhidhvaja Śīla[80]; c) *qung tayzi altun uruγlarï* »ihre kaiserlichen Prinzen[81], die goldenen (= kaiserlichen) Nachkommen« in *ETŞ* 25; d) *rača puḍira tayzi(lar)* »die Prinzen (skr. *rājapūtra*[82]), die Prinzen (chin. 太子)« in *ETŞ* 22 und 23 sowie in dem unpublizierten Blockdruck[83]; e) *tigitlär* »Prinzen« in *ETŞ* 24; f) *aqa ini oγlanlarï* »ihre älteren und jüngeren Söhne« im zitierten Buyan ävirmäk[84]; g) keine Erwähnung im Rājāvavādaka-Kolophon.

Wenn also Kuśala und Siddhibala nur Namen von Prinzen sein können, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß der Blockdruck der Sïlïγ Tigin im Jahre 1313, und nicht 1373[85], hergestellt wurde.

[76] I. Warnke (vgl. Anm. 61).

[77] Vgl. S. 388-389.

[78] AOH 29 (1975), 200 Z. 13.

[79] AOH 23 (1970), 4 Z. 70. Ungeklärt ist noch *yin wang*.

[80] AoF 3 (1975), 96. Vgl. Anm. 57.

[81] Chin. 皇太子 »the heir-apparent« (Mathews 2283_{10}). Vgl. Hambis, CVIII (vgl. Anm. 18), 1.

[82] R. R. Arat, *ETŞ* 220 Z. 24 und 226 Z. 2 las *rača baḍïra* und vergliech skr. *rāja-mātra*.

[83] Vgl. Anm. 58.

[84] Vgl. Anm. 61.

[85] L. Ligeti, *Notes*, 403.

1330

Der von G. Hazai edierte Text T III M 187 (U 4707)[86] enthält am Schluß ein im Jing-Pferd-Jahr verfaßtes Kolophon. Die im Kolophon genannte Laiin[87] Šaraki[88] hat den voranstehenden Avalokiteśvara-Lobpreis zum 24. Kapitel des Saddharmapuṇḍarīkasūtra drucken lassen, um die gesunde Heimkehr ihres Gatten (*öz bägim* »mein Herr«[89]) Yol Tämür zu bewirken. Yol Tämür war zu »einer großen Angelegenheit« (*uluγ iškä*) nach Qaračang (Yunnan) geschickt worden. Die Übereinstimmung mit den Berichten im Yuan-shi[90], denen zufolge tatsächlich Yol Tämür[91] 1329 mit der Befreidung der Provinz Yunnan, wo ein Aufstand ausgebrochen war, beauftragt worden war, wurde von H. Franke festgestellt[92]. Diese im Kolophon mitgeteilten Umstände lassen nur den einen Schluß zu, daß der von Šaraki in Auftrag gegebene Druck 1330 hergestellt worden ist.

1333

In *BTT VII* wurden als Text B Fragmente eines Avalokiteśvara-Sādhana veröffentlicht[93], dessen uigurische Übersetzung ein Werk des Puny-a širi = Puṇyaśrī[94] ist. Wie aus einem Kolophon zur mongolischen Übersetzung des Goldglanzsūtras hervorgeht[95], war Puṇyaśrī ein Zeitgenosse des berühmten Šes-rab Seṅ-ge, der in der 1. Hälfte des 14. Jh. lebte[96]. Einem Kolophon zu diesem Avalokiteśvara-

[86] *AOH* 23 (1970), 1-21.
[87] Ergänze Z. 50: [*upasan*]*č*.
[88] Anderswo nicht belegter Name, < ?.
[89] Z. 59.
[90] Kap. 31-35.
[91] Vgl. N. S. Munkuev, »Novye materialy o položenii mongol'skich aratov v XIII-XIV vv.«, in: *Tataro-mongoly v Azii i Evrope*, Moskau 1970, 399-400.
[92] In einem Brief an G. Hazai, vgl. *CAJ* 17 (1973), 292 Anm. 50.
[93] *BTT* VII Text B.
[94] *BTT* VII, Einleitung, 13.
[95] G. Kara, *Knigi mongol'skich kočevnikov*, 25, 155 Anm. 70; ders. in: *AOH* 33 (1979), 59.
[96] N. Poppe, *The Twelve Deeds of Buddha. A Mongolian Version of Lalitavistara*, Wiesbaden 1967, 15.

Sādhana[97] zufolge veranlaßten die Mönche[98] im Kloster (*si*) Puking[99] den Druck dieses Textes. Das Guei-Huhn-Jahr des Kolophons dürfte, da wohl nur die 1. Hälfte des 14. Jh. in Frage kommt, dem Jahr 1333 entsprechen.

1336

Ein anderes Kolophon zu eben diesem Avalokiteśvara-Sādhana[100] nennt als Veranlasser den Laien Böri Buqa und als Druckjahr ein Bing-Maus-Jahr, das unter den oben gemachten Voraussetzungen nur dem Jahr 1336 entsprechen kann.

1347

Das ebenfalls in *BBT VII*[101] publizierte Blockdruckfragment TM 10 (U 4753) enthält die folgende Datierung: *či čing ting tonguz yïl ąram ay* »Zhizheng, Ding-Schwein-Jahr, 1. Monat«[102]. Dank der Angabe der Jahresdevise Zhizheng läßt sich dieser Blockdruck eindeutig auf das Jahr 1347 datieren. Über den Veranlasser Tańgucaq Tu konnten keine weiteren Informationen gefunden werden. Da keine anderen Teile dieses Druckes aufgetaucht sind, fehlen auch Hinweise auf Titel und Text des Werkes, zu welchem dieses Kolophon geschrieben wurde.

1347

Von dem Blockdruck-Faltbuch, das 1975 G. Hazai ediert hat[103], fanden sich noch einige weitere Fragmente, die insbesondere wichtig waren für die richtige Anordnung des Kolophontextes. Diesem Text ist zu entnehmen, daß der Veranlasser Bodi tuvača šila = Bodhidhvaja Śīla eine Sammlung von etwa 12 kleineren Texten des Mahāyāna auf Holzstöcke schneiden und drucken ließ[104]. Die Verdienstzuwendungen

[97] *BTT* VII Anm. B 101: U 4124.
[98] *Ebenda*, Z. 3: *šilavandi-lar*.
[99] *Ebenda*, Z. 2.
[100] *BTT* VII, Text B 97ff.
[101] *BTT* VII, S. 76-77: U 4753.
[102] Ein anderer uigurischer Text (aus Dunhuang) der Zhizheng-Zeit, und zwar vom Jahre 1350, ist das Totenbuch (vgl. Anm. 32).
[103] *AoF* 3 (1975), 91-108.
[104] Dieser Teil fehlt noch in G. Hazais (vgl. Anm. 103) Aufsatz.

erstrecken sich nicht nur allgemein auf die Herrscher, das Volk, die Heerführer, die Gurus, alle Glaubensbrüder und selbst die Feinde, sondern auch auf eine große Zahl von Verwandten. Bisher ließen sich jedoch noch keine Namen mit bekannten Persönlichkeiten in Verbindung bringen, so daß die eigentlich notwendigen Angaben für eine genaue Datierung nicht erbracht werden können. Wenn trotzdem das Jahr 1347 für das im Text genannte Ding-Schwein-Jahr vorgeschlagen wird[105], so gründet sich diese Annahme auf die Tatsache, daß zu den Titeln der Mahāyānasūtrensammlung auch die Mañjuśrīnāmasaṃgīti[106] gehört, von der eine Übersetzung bereits 1302 vorlag.

Durch die Kombination von konkreten Angaben in den Kolophonen mit den Jahren nach dem Sechzigerzyklus oder — in einem Fall — auf Grund der genannten Jahresdevise ließen sich im Vorstehenden neun Blockdruckwerke genau datieren[107]. Dieses Ergebnis, das gemessen an der Gesamtzahl der Blockdrucke und gegenüber den durchaus noch vielen Unbekannten als mager anzusehen ist, bestätigt und präzisiert zugleich die eingangs zitierten Feststellungen Carters über die Entstehungszeit uigurischer Blockdrucke. Die Häufung datierter Blockdrucke in der 1. Hälfte des 14. Jh. stimmt mit der regen uigurischen Übersetzertätigkeit dieser Zeit überein. Es wäre darauf hinzuweisen, daß sich noch eine beträchtliche Anzahl uigurischer Druckwerke dank der in ihnen genannten Übersetzer ebenfalls in die 1. Hälfte des 14. Jh. datieren lassen, doch mangels Angaben nach dem Sechzigerzyklus nicht so genau wie die oben behandelten[108].

[105] *AoF* 3 (1975), 96 Z. 135-136.

[106] Vgl. S. 388-389.

[107] Hinzu kommt noch das Doppeldruckblatt vom Jahre 1348: *TT* VII Nr. 18; vgl. L. Bazin, *Les calendriers turcs anciens et médiévaux*, Lille 1974, 473-474 (datiert nach den vorkommenden Jahresdevisen).

[108] Dazu gehören in Blockdrucken überlieferte Werke von den uigurischen Literaten Antsang (= Anzang), Kki-Kki und Amogaširi (= Amoghaśrī).

ERRATA

M. Nicholas SIMS-WILLIAMS, auteur de l'article «The Sogdian sound-system and the origins of the Uyghur script» (*Journal Asiatique*, 1981, 347-360), nous prie d'insérer la communication suivante.

Corrections to the article 'The Sogdian sound-system and the origins of the Uyghur script' by Nicholas Sims-Williams (*JA*, 1981, pp. 347-60).

Owing to the fact that the proofs of the above article were lost in the post, the printed text contains a number of serious errors, some of which render the author's argument incomprehensible. Only the most essential corrections are listed here.

Page 348, line 8: for "allow to deduce" read "allow one to deduce»;
349, line 4: for "'NYM" read "'NYW";
349, line 7: for "tš (dž)" read "t͡š (d͡ž)";
352, column 3 of Figure II: for "(ts) (dz)" read "(t͡s) (d͡z)";
353, line 7: for "[aṇd], phonetically /aṁt/" read "[aṇd], phonemically /aṁt/";
354, line 30: for "[ŋg]" read "[ŋg]";
355, note 26: for "*gimel* (= /γ/) and *cheth* (= Sogd. /x/, Uyghur /q/)" read "*gimel* (= [γ]) and *cheth* (= Sogd. [x], Uyghur [q])";
356, lines 21-2: for "proto-Sogd. vocalic endings" read "certain proto-Sogd. vocalic endings";
357, line 6: for "/ā/ to IPA [a]" read "/ā/ to IPA [*a*]";
358, line 18: for "/amraq/" read "/amrak/";
358, note 34: for "[aŋg]" read "[aŋg]";
359, line 7: for "a long vowel such as [ō̆]" read "a long vowel such as [ō]".

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME CCLXIX

Manuscrits et inscriptions de Haute Asie du V^e au XI^e siècle, Actes du Colloque international, Paris, octobre 1979 VII

I. Table ronde d'information.

Central Asiatic Epigraphic and Manuscript Material in Finland, by Pentti AALTO 3
Recherches et projets français : Études tibétaines, par Anne-Marie BLONDEAU 11
Les manuscrits turcs anciens de la grotte murée de Touen-houang, par James HAMILTON 15
Édition des textes ouigours de Tourfan à Berlin, par Georg HAZAI 19
Les études sur Touen-houang au Japon, par Shōkō KANAOKA ... 21
Some Current Tun-Huang Projects in Taiwan and Hong Kong, by KING Yung-hua 25
Travaux et projets du Centre de Recherches sur l'Asie Centrale et la Haute Asie, par Nicole VANDIER-NICOLAS 27
Sogdian Manuscript Collections : a Brief Report, by Nicholas SIMS-WILLIAMS 31
Recherches sur les manuscrits en chinois à Paris, par Michel SOYMIÉ 35
Arbeiten an den iranischen Turfantexten seit 1970, von Werner SUNDERMANN 37
Die chinesischen Textfragmente der Turfan-Handschriftensammlung der Akademie der Wissenschaften der DDR, von Thomas THILO 47
Research on Uigur Documents since 1975, by Peter ZIEME 55

II. Table ronde interdisciplinaire

Une reconstruction de la «Bibliothèque» de Touen-houang, par Akira FUJIEDA 65
Le thé et les baguettes, par Akira HANEDA 69
Les marchands sogdiens dans les documents de Dunhuang et de Turfan, par On IKEDA 77
L'emploi du tibétain dans les chancelleries des États du Kan-sou et de Khotan postérieurs à la domination tibétaine, par Géza URAY 81

III. Section des manuscrits en chinois.

Tseng Jen's *San Chiao Hui Shang Lun* as Described in Stein n° 528, by Kensho HIRANO 93
The Translation of Buddhist Texts at Tun-Huang, by Taijun INOKUCHI 99
The Texts of *Lun-Yu*, with Commentary by Cheng Hsuan, Discovered in Tunhuang and Turfan, by Harumichi ISHIZUKA 101
Le plus ancien manuscrit daté de la collection Pelliot-chinois de Dunhuang, par JAO Tsong-yi 109
On Documents of the T'ang Military System Discovered in Central Asia, by Hideo KIKUCHI 119
Au sujet du terme *bian*, les procédés d'adaptation des textes bouddhiques aux bianwen, par LUO Tzong-tao 151
La découverte du *Tchong king pie lou*, manuscrit de Touen-houang, par PAN Chung-kwei 159
Relations between the Buddhist Sects in the T'ang Dynasty through the Ms. P. 3913, by Ryōshō TANAKA 163
Deux problèmes concernant le *Juntianfa*, par YAMAMOTO Tatsurō 171

IV. Section des manuscrits en tibétain.

Le *dhyāna* chinois au Tibet ancien après Mahayana, par Ryūtoku KIMURA 183
Qui des Ouigours ou des Tibétains ont gagné en 789-792 à Beš-baliq?, par Takao MORIYASU 193
Autour du *lTa ba'i khyad* de Ye šes sde (version de Touen-houang, Pelliot-tibétain 814), par D. Seyfort RUEGG 207
«Saint et divin», un titre tibétain et chinois des rois tibétains, par Rolf A. STEIN 231
Sur la naissance des tons du tibétain, par Tokio TAKATA 277
Études des manuscrits tibétains de Dunhuang relatifs au bouddhisme de *dhyāna*. Bilan et perspectives, par Daishun UEYAMA 287

V. Section des manuscrits et inscriptions en turc ancien.

Le thème de l'intronisation dans les inscriptions et la littérature turques du VIII[e] au XI[e] siècles, par Emel ESIN 299
L'ancien ouigour dans le lexique mongol, par György KARA 317
A Fragment of an Uigur Version of the *Abhidharmakośakārikā*, by Kōgi KUDARA 325
The Sogdian Sound-System and the Origins of the Uyghur Script, by Nicholas SIMS-WILLIAMS 347
État actuel des recherches sur l'alphabet de Murfatlar et de Pliska, par Edward TRYJARSKI 361

An Uighur Document for the Emancipation of a Slave, Revised, by Nobuo YAMADA 373
Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke, von Peter ZIEME 385

VI. Liste des participants 401

Y. HERVOUET. *Jaroslav Průšek* 409
Y. HERVOUET. *Robert des Rotours* 411
A. ROŞU. *Les* marman *et les arts martiaux indiens* 417
S. POU. *La littérature didactique khmère: les* Cpāp' 453
S. POU et K. HAKSREA. *Liste d'ouvrages de* Cpāp' 467

Comptes rendus :
R. G. KHOURY, *Les légendes prophétiques dans l'Islam* (A. Morabia), p. 485. — E. MANTRAN, éd., *La signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du Monde musulman* (G. Hennequin), p. 486. — Fr. HILD, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien* (I. Beldiceanu-Steinherr), p. 488. — K. SALIA, *Histoire de la nation géorgienne* (J.P. Mahé), p. 491. — S. SZYSMAN, *Le Karaïsme, ses doctrines et son histoire* (G.D. Sixdenier), p. 494. — H.W. BAILEY, *Dictionary of Khotan Saka* (J. Filliozat), p. 498. — J. GONDA, *Vedic Literature* (B. Oguibenine), p. 499. — H. KULKE, *Jagannātha-Kult und Gajapati-Königtum* (J. Filliozat), p. 502. — Trois traductions des *Śivasūtra* (A. Padoux), p. 504. — L. SIEGEL, *Sacred and profane dimensions of love... in the Gītagovinda...* (M.Cl. Porcher), p. 508. — P. GRANOFF, *Philosophy and Argument in Late Vedānta...* (J. Filliozat), p. 510. — H. BECHERT, éd., *Buddhism in Ceylon...* (J. Filliozat), p. 511. — W.B. BOLLEE, *Studien zum Śūyagaḍa* (C. Caillat), p. 514. — *Seksa Khmer* (S. Pou), p. 516. — H.G. FRANZ, Şix études sur l'architecture des Bouddhistes (A.M. von Gabain), p. 518. — Actes du II[e] Colloque international de Sinologie (Y. Hervouet), p. 524.

Société Asiatique (1980-1981), p. 527.

Changements survenus dans la liste des membres de la Société, p. 539.

Bibliothèque: Ouvrages reçus (1980-1981), p. 543. Périodiques (1980-1981), p. 558.