



BRILL

Une phrase obscure de l'inscription de Si-ngan-fou

Author(s): Paul Pelliot

Source: *T'oung Pao*, Second Series, Vol. 28, No. 3/5 (1931), pp. 369-378+517

Published by: [BRILL](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4526991>

Accessed: 03/02/2011 15:29

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of JSTOR's Terms and Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>. JSTOR's Terms and Conditions of Use provides, in part, that unless you have obtained prior permission, you may not download an entire issue of a journal or multiple copies of articles, and you may use content in the JSTOR archive only for your personal, non-commercial use.

Please contact the publisher regarding any further use of this work. Publisher contact information may be obtained at <http://www.jstor.org/action/showPublisher?publisherCode=bap>.

Each copy of any part of a JSTOR transmission must contain the same copyright notice that appears on the screen or printed page of such transmission.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



BRILL is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *T'oung Pao*.

<http://www.jstor.org>

MÉLANGES.

Une phrase obscure de l'inscription de Si-ngan-fou.

Une des phrases les plus obscures de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou est celle où il est question de la tentation et de la chute d'Adam. Elle est ainsi conçue (le sujet étant "Satan" de la phrase précédente): 間平大於此是之中。隙冥同於彼非之內 *kien p'ing-ta yu ts'eu che tche tcheng; k'i ming-t'ong yu pei fei tche nei*. M. Moule (*Christians in China*, 35—36) a adopté l'essentiel d'une traduction que je lui avais proposée: "He insinuated [the idea of] equal greatness [with God] into the original good; he introduced [the theory of] the mysterious identity [of being and not-being] into the evil that had resulted". Ma propre traduction française était: "Il intercala l'égalité de grandeur au milieu de ceci [qui était] bien; il inséra l'identité mystérieuse à l'intérieur de cela [qui fut] mal".

Dans un compte rendu justement élogieux du livre de M. Moule (*Oriental. Literaturzeitung*, 1931, n^o 6, col. 577—582), M. O. Franke a dit ne pouvoir pas plus accepter la traduction de M. Moule que celles de ses prédécesseurs. Une allusion à la mystique bouddhique lui paraît hors de place dans ce récit du péché originel chrétien. Le mot 間 *kien* pourrait à la rigueur, dit-il, être rendu par "insinuate", mais non le mot 隙 *k'i*, qui ne peut signifier que "séparer", "faire une fente dans", etc. En outre, M. Franke s'étonne que les traducteurs n'aient pas songé à la Genèse, 3, 5, où le serpent dit à Eve: "Scit a enim Deus quod in quocumque die cum ederitis,

ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum". Toujours d'après M. Franke, le sens de la phrase chinoise résulte nettement de cette citation, et il faut comprendre: "Er machte einen Spalt in (dem Zustande) der gleichmässigen Erhabenheit (der Unbewusstheit) hinsichtlich dessen, was gut ist, und eine Öffnung in (dem Zustande) der dunklen (unbewussten) Einheitlichkeit hinsichtlich dessen, was böse ist." Ce que M. Franke glose ainsi: "Satan öffnete der bisherigen seligen zweifelfreien dunklen Unbewusstheit des reinen Menschen das Tor, so dass das Licht der Unheil bringenden Erkenntnis von Gut und Böse hereindrang."

Sur deux points précis, on peut répondre à ces remarques de M. Franke. Lui-même n'a eu qu'incidemment à s'occuper de l'inscription de Si-ngan-fou, et il sait bien d'ailleurs qu'elle abonde en citations; mais, s'il l'avait étudiée à fond, il aurait vu que la terminologie, même dans la partie dogmatique, en est toute chargée d'emprunts faits au taoïsme et au bouddhisme, en particulier à l'"Inscription du Temple des Dhūta" qui est insérée au ch. 59 du *Wen siuan*. Par ailleurs, plusieurs des traducteurs ou commentateurs anciens, tout comme moi-même, n'ont pas négligé le passage de la *Genèse*, car c'est sur lui que nous avons basé une partie de notre interprétation.

Quant au fond même des choses, je ne crois pas que la version proposée par M. Franke marque un progrès, ni soit même conciliable avec la lettre du texte, mais, dans un cas aussi sujet à controverse, il me paraît préférable de laisser à tout sinologue le soin de se faire une opinion en connaissance de cause; le caractère du livre de M. Moule ne permettait pas les notes développées; je reproduirai donc ci-après, sans y rien changer et en ajoutant seulement quelques notes entre crochets, ce qui concerne ce passage dans le commentaire encore inédit de l'inscription que j'ai rédigé dans l'hiver de 1919—1920:

“*Kien p'ing-ta yu-ts'eu che tche tchong; k'i ming-t'ong yu pei fei tche nei*. Ces deux propositions parallèles ont paru à bon droit fort obscures. Voici les principales traductions antérieures: “The opening thus commenced in his virtue gradually enlarged, and by this crevice in his nature was obscured and rendered vicious” (Wylie). “A breach wide and great was made in its judgments of what was right, and it was drawn, as through an opening, into the gulph of (Satan's) perversities” (Legge). “Diduxit rectitudinis dignitatem ab hujus boni medio, admisitque confusionis similitudinem cum suae perversitatis statu”, et “Ouvrant une brèche dans cette grandeur morale, au milieu de cet heureux état, il y introduisit la ressemblance de la confusion” (Havret). “Disturbed the great (moral) equilibrium in (man's) goodness by the introduction of the likeness of confusion (which was) in his own wickedness” (ancienne traduction de M. Moule). “The perfect attainment of goodness on the one hand, and the entire exemption from wickedness on the other became alike impossible for him” (Saeki). “[Satan] cunningly held out hopes of happiness greater than that to be found in this [i.e. Adam's] state of righteousness, but introduced darkness similar to that existing in his own state of sin” (L. Giles)¹). A toutes ces versions, j'ajouterai celle de Palladius, dont on n'a jamais parlé. Palladius a expliqué ce passage dans son article *Starinnye slédy Khristianstva v Kitaé (Vostočnyï sbornik, t. I, p. 8)*. Sa traduction littérale est: “Il [Satan] a écarté la grandeur de l'égalité en ce qui est ainsi (*v tom čto tak*); il a ouvert la confusion en ce qui n'est pas ainsi (*v tom čto ne tak*)”; et il glose ainsi: “Autrement dit, [Satan] a fait oublier à l'homme que, par l'exécution des commandements [divins], il conserverait l'égalité avec la Divinité (l'image et la ressemblance divines), et

1) [La traduction récente d'Ignatius Ying-ki dans *Bull. No. 5 of the Cath. Univ. of Peking*, oct. 1928, p. 91, est ici une paraphrase (“diverting him from the smooth path of righteousness and ensnaring him in the dark pit of iniquity”).]

lui promet que, par la désobéissance aux commandements, il serait identique à Dieu.”

“De toutes ces interprétations, et sans parler d’autres encore plus aberrantes dont je n’ai rien dit, celle du P. Havret, inspirée de l’ancien commentaire chinois du P. Diaz et suivie à son tour par M. Moule¹⁾, et d’autre part celle de Palladius sont les seules à construire la phrase chinoise correctement. La parallélisme rigoureux des deux phrases oblige à voir dans 間 *kien* et 隙 *k’i* deux mots qui se répondent, et la construction même ne laisse aucun doute que ces deux mots sont pris ici en valeur verbale. *Kien* signifie “intervalle”, “séparation”, et *k’i* est au propre une “crevasse” dans un mur. Les deux mots s’unissent en une expression *kien-k’i* qui signifie, au figuré, soit “occasion”, ou plus rarement “loisir” (cf. *kien-k’i*, “occasion”, au § 27 de *Meou-tseu*²⁾, ou l’expression développée 伺間候隙, “épier les occasions”), soit “désaccord” (cf. le *Dictionnaire* de Giles). L’existence de cette expression suffit à établir que, dans notre texte, les deux mots non seulement doivent jouer le même rôle grammatical, mais avoir, selon moi, des sens pratiquement identiques. La traduction du P. Havret et celle de Palladius donnent à *k’i* un sens à peu près contraire de celui de *k’ien*; je crois que c’est à tort. Les deux mots doivent signifier “écarter”, c’est-à-dire avoir pour régime l’objet même qu’on disloque, ou au contraire “intercaler”, c’est-à-dire s’appliquer à ce qu’on insère dans la fente de l’objet disloqué.

“Pour en décider, voyons la suite des deux phrases. Les expressions *ts’eu che* et *pei fei* sont suffisamment claires, sinon quant à ce qu’elles désignent ici, du moins en ce qui concerne leur sens littéral. Le P. Havret a déjà rappelé les expressions analogues de *Tchouang-tseu* (ch. 2) et de *Lie-tseu*; le rapprochement s’impose en

1) [Je visais ici l’ancienne traduction de M. Moule, indépendante de la mienne.]

2) [Cf. la traduction dans *T’oung Pao*, 1920, 317.]

effet et on le retrouve dans le commentaire de P'an Chen. *Ts'eu che* est "ceci qui est bien"; *pei fei* est "cela qui est mal". Restent les deux autres expressions qui se correspondent, *p'ing-ta*, mot-à-mot "grandeur égale", et *ming-t'ong*, mot-à-mot "identité mystérieuse". M. L. Giles s'est trompé, je crois, en voulant dissocier *p'ing-ta* et *ming-t'ong* (*Bull. Sch. Or. Lang.*, 1917, 95—96; 1918, 17), et les traducteurs précédents n'ont pas tous "strangely missed" la construction grammaticale de ce passage. Si on coupe comme le veut M. Giles, *p'ing* et *ming* restent tout seuls et insuffisamment déterminés; le sens de *kien* ne correspond plus à celui de *k'i*; enfin *tche-tchong* et *tche-nei* non seulement n'ont plus de raison d'être en fin de proposition, mais font même obstacle à la construction grammaticale si on ne supplée pas à leur suite 者 *tchö* ou un mot analogue. D'ailleurs, si des Chinois se trompent souvent dans l'interprétation d'un texte, il est plus rare qu'ils se méprennent sur sa construction et son rythme, et les deux commentaires de Yang Jong-tche et de P'an Chen ont bien construit comme la plupart des traducteurs européens. Nous garderons par suite *p'ing-ta* et *ming-t'ong*.

"*P'ing-ta* n'est pas attesté dans les textes. J'avais songé un moment, vu l'ancien emploi fréquent de 大 *ta* pour 太 *t'ai*, à lire *p'ing-t'ai*, et à en rapprocher le 平太 *p'ing-t'ai* (texte de Wang Pi) ou 平泰 *p'ing-t'ai* du § 35 du *Tao tö king*; mais l'inscription distingue régulièrement *ta* et *t'ai* et il n'y a pas de raison de supposer que le présent passage fasse exception. Je m'en tiens donc finalement à *p'ing-ta*, expression nouvelle qui a fait vraisemblablement partie du vocabulaire technique des Nestoriens sous les T'ang; *p'ing* y est déterminatif de *ta* comme le serait 並 *ping*; de même qu'on a 平行 *p'ing-hing* et 並行 *ping-hing*, 平肩 *p'ing-kien* et 並肩 *ping-kien*, etc.

"Ces traductions littérales acquises, quel sens recouvrent elles?"

Le commentaire de Yang Jong-tche a donné une explication compliquée et bizarre. *T's'eu che* serait “ce [cœur-ci qui] tient pour véridiques [les paroles de Satan]”, et *pei fei* désignerait “ce [cœur-là qui] tient pour fausses [les paroles de Dieu]”. Le mot *kien* signifierait “intercaler” et le mot *k'i* “ouvrir la route du désaccord” (開嫌隙之路). La “grandeur égale” serait l’“égalité à Dieu” (侔於上帝) promise par Satan à Adam. L’“identité mystérieuse” serait l’“identité obscure”, “secrète”; Satan a promis à l’homme qu’il serait l’égal de Dieu, mais “en réalité [l’homme] devient ainsi secrètement identique au démon” (而暗中實同於魔鬼也). Le commentaire de P’an Chen, où on trouve l’expression 乘間伺隙, semble avoir interprété *kien* et *k'i* au sens de “profiter de”, “prendre prétexte de”. *T's'eu che* est, selon P’an Chen, l’homme fidèle aux ordres de Dieu; *pei fei* est l’homme après qu’il a cédé aux conseils du démon. *P'ing-ta* est l’égalité à Dieu promise par le démon (可與上帝平大). Pour *ming-t'ong*, P’an Chen propose une théorie singulière. On a dans *Houai-nan-tseu* et dans *Wen-tchong-tseu* deux passages très apparentés où il est question de l’homme primitif aux regards incertaines (冥冥 *ming-ming*), à la démarche chancelante, encore dans l’ignorance (侗然 *t'ong-jan*). P’an Chen veut que 冥同 *ming-t'ong* soit pour 冥侗 *ming-t'ong*; nous ne nous arrêterons pas à cette hypothèse qui ne repose sur rien.

“Voyons maintenant ce qu’il y a à prendre dans ces interprétations diverses. Le premier point d’importance me paraît être l’explication de *p'ing-ta* par “égalité à Dieu”. Palladius avait déjà adopté cette version littérale, mais entendait par là la simple ressemblance indiquée par “ad imaginem similitudinis suae fecit illum”. Je crois que la glose de Palladius est inexacte; *p'ing-ta* implique vraiment la “grandeur égale” et non la simple “ressemblance”, et il me paraît bien que Yang Jong-tche et P’an Chen ont raison d’y voir l’“égalité à Dieu” promise par Satan à nos

premiers parents. Cette promesse est un trait si caractéristique de la tentation qu'il est tout naturel de la voir rappeler ici; d'autre part, son importance même justifierait l'adoption à son sujet, par les Nestoriens des T'ang, d'un terme technique que seule la disparition presque complète des versions nestorienne des livres saints nous a empêchés de retrouver ailleurs jusqu'ici. Mais ce sens, si nous l'adoptons, détermine aussi la valeur que nous devons donner au verbe *kien*. Il ne peut plus être question de "mettre de côté", de "faire brèche", puisqu'il s'agit de quelque chose de nouveau que Satan apporte; nous adopterons donc pour *kien* le sens d'"intercaler", et par là même déciderons du sens identique que doit avoir *k'i* au début de la proposition suivante; nous rendrons *k'i* par "insérer".

"Grammaticalement, nous y gagnerons encore une construction plus naturelle pour la fin des propositions; le texte chinois n'a pas seulement des locatifs simples avec *yu*, mais des expressions composées qui spécifient que l'acte se fait "au milieu de" et "à l'intérieur de"; on peut insérer, faire pénétrer "au milieu de", mais on écarte ou on retire "du milieu de"; au sens d'ablatif, la construction adoptée par l'auteur de l'inscription ne serait pas heureuse et mieux eût valu alors s'en tenir à *yu* seul, sans *tche-tchong* ou *tche-nei*¹⁾.

"Nous avons donc pour la première proposition une construction

1) [M. Franke a senti plus ou moins cette difficulté, et s'en explique comme suit: "Bedenken könnten noch die Ausdrücke 於...中 und 於...內 machen, aber schliesslich lässt sich auch die Verstellung Unbewusstheit 'innerhalb der Begriffswelt des Guten und Bösen' halten, wenn man die Wendungen nicht einfach als Verstärkungen von 於 = hinsichtlich ("hinter Wörtern für Eigenschaften oder Zustände", v. d. Gabelentz, Chines. Gramm. § 741 u. 742; St. Julien, Syntaxe Nouvelle s. 18) ansehen will. Vielleicht sind die Ausdrücke wie so viele andere in dem zitatenreichen Schriftstück einer bisher nicht bekannten Stelle entlehnt". Les renvois à Gabelentz et Julien sont inopérants, car il n'est question là que de 於 *yu* seul.]

et une interprétation que je crois satisfaisantes: "Il intercala la grandeur égale au milieu de ceci qui était bien". Que faut-il entendre par la phrase parallèle qui suit: "Il inséra l'identité mystérieuse à l'intérieur de cela qui fut mal"? Le P. Havret a déjà rappelé que l'expression *ming-t'ong*, "identité mystérieuse", se rencontre dans une poésie, de date jusqu'ici indéterminée, que cite le *P'ei-wen yun-fou*: 蕭條象數外. 有無自冥同 "Par-delà les caractéristiques ruinenses [des choses], l'être et le non-être sont en eux-mêmes mystérieusement identiques." 1) *Ming-t'ong* me paraît en outre apparenté à 玄同 *hiuan-t'ong*, l'"identité mystérieuse" avec le *tao*, dont il est question dans le § 56 du *Tao tō king* (cf. aussi Alekséev, *Kitaïskaya poéma o poète*, p. 356). Il n'y a pas de raison d'y chercher, avec le P. Havret, une allusion aux enfers. Dans ces conditions, y a-t-il lieu de songer ici à l'égalité à Dieu promise par le démon avant la chute, ainsi que le voulait Palladius, ou à la confusion avec l'état de perversité de Satan, comme l'a admis le P. Havret? Je ne le crois pas. Rappelons d'abord qu'il doit y avoir opposition entre *ts'eu che* et *pei fei*. Puisque *ts'eu che* désigne l'état de l'homme avant la tentation, *pei fei* concerne for-

1) [M. Moule, à qui j'avais signalé le passage, l'a indiqué en note, p. 36, en l'attribuant à 呂本中 Lu Pen-tchong des Song. Le *P'ei-wen yun-fou* dit seulement que les deux vers sont empruntés au 紫微王夫人詩 *Tseu-wei Wang fou-jen che*, et je pense que M. Moule aura indiqué Lu Pen-tchong parce que *tseu-wei* a été un des *hao* de celui-ci. Mais, si Lu Pen-tchong a laissé un 紫微雜說 *Tseu-wei tsa-chouo* et un 紫微詩話 *Tseu-wei che-houa*, sa collection poétique s'appelle 東萊詩集 *Tong-lai che-tsi*, et d'ailleurs l'intitulé même donné par le *P'ei-wen yun-fou* ne me paraît pas pouvoir s'expliquer ainsi. Je ne puis comprendre que "Poèmes de la dame Wang, du Tseu-wei", de même qu'on a, au ch. 31 du *Ts'iuan T'ang che*, un poème du 紫微孫處士 *Tseu-wei Souen tch'ou-che*, c'est-à-dire de "l'ermite Souen, du Tseu-wei", *Tseu-wei* désignant un lieu (temple?, montagne?); mais je n'ai pas retrouvé la source du *P'ei-wen yun-fou*. Il serait désirable d'y parvenir, afin de pouvoir établir si l'auteur de l'inscription a pu emprunter à ce poème ou si au contraire le poème et l'inscription s'inspirent tous deux d'une autre source plus ancienne et qui n'a pas été encore signalée.]

cément l'état de ce même homme après la chute. Mais alors les deux propositions peuvent s'appliquer à des temps différents, et non pas au seul moment où Satan séduit Adam et Eve. On ne paraît pas avoir remarqué que la phrase suivante, qui va parler des diverses croyances, commence par un "c'est pourquoi" dont les versions antérieures ne rendent pas un compte suffisant. A mon sens, l'auteur de l'inscription, qui raconte en raccourci l'histoire de l'humanité, n'a consacré qu'une proposition à la tentation dans le Paradis terrestre; la seconde proposition vise l'homme déjà déchu et chassé du Paradis. L'action de Satan continue alors, et c'est lui qui inspire ces croyances où l'homme, imaginant le système du monde à la mesure de son intelligence, s'efforce d'établir une "identité mystérieuse" entre le monde des apparences et le principe éternel, ou, si on veut, entre la créature et le Createur¹⁾. Cette identité d'ailleurs n'est pas moins factice que l'égalité à Dieu promise par Satan lors de la tentation. L'une et l'autre sont ces

1) [Dans les deux vers de la dame Wang, il est question de l'"identité mystérieuse" (*ming-t'ong*) de l'"être et du non-être" (*yeou-wou*). Or notre inscription, où on vient de rencontrer *ming-t'ong*, mentionne ensuite le bouddhisme en disant: "D'autres ont fait le vide avec l'être et par là les ont anéantis tous deux" (或空有以淪二); autrement dit, les bouddhistes identifient et nient à la fois l'être et le non-être. L'expression 空有 *k'ong-yeou* est un emprunt évident à la dissertation très lue, due à Fan Ye, qui termine, dans le *Heou-Han chou*, le chapitre sur les Pays d'Occident, et où l'une des caractéristiques du bouddhisme est 空有兼遣之宗 *k'ong-yeou kien-k'ien tche tsong*, ce que Chavannes a traduit (*T'oung Pao*, 1907, 219) par: "Et quant aux principes du vide de l'être et de leur non-existence simultanée...." Le "leur" de Chavannes montre qu'entre "du vide" et "de l'être", il est tombé à l'impression soit "et", soit une virgule. Personnellement, je traduirais plutôt, en serrant davantage le texte et conformément au commentaire de 676: "Et quant au principe de la suppression simultanée du non-être et de l'être". On voit toutefois que, tout en prenant les termes du *Heou-Han chou*, l'auteur de notre inscription a employé *k'ong* en valeur verbale, au sens de "vider" et non de "vide" (ou "non-être"). Si le poème de la dame Wang est antérieur à 681, le double rapprochement de "*ming-t'ong*" et de "l'être et le non-être", même avec la substitution du *k'ong-yeou* de Fan Ye au *yeou-wou* de la dame Wang, donnera une forte présomption que le poème de la dame Wang ait été connu de l'auteur de l'inscription.]

faux “ornements” par lesquels Satan a détérioré la nature primitive de l’homme. Telle est, dans l’interprétation que je propose, l’économie de tout le passage, qui se rattache bien ainsi à ce qui précède, en même temps qu’il annonce ce qui suit. On verra plus loin d’autres exemples du soin qu’a apporté l’auteur de l’inscription à ménager ses transitions.”¹⁾

Paul Pelliot.

Sur quelques travaux chinois manuscrits concernant l’époque mongole.

Les sinologues connaissent bien le 古文舊書攷 *Kobun kyūsho kō* de 島田翰 Shimada Kan (*tseu* 彦楨 Gentei)²⁾; mais je n’ai eu que récemment accès à l’opuscule supplémentaire en 29 ff. qui a été publié (ou plutôt republié) en 1921 sous le titre de 訪餘錄 *Hō yoroku*; Shimada, racontant ses recherches bibliophiliques en Chine de 1905—1906, y parle, entre autres (19a—21b), des “œuvres laissées par des hommes célèbres qu’il a vues ou acquises au Kiang-sou et au Tchō-kiang” (江浙間所見所獲名人遺著)³⁾. Quatre de ces œuvres vues en 1905—1906 intéressent l’histoire mongole, et, même après un quart de siècle, il vaut d’attirer sur elles l’attention⁴⁾.

1) [C’est peut-être surtout pour les transitions que ma traduction de l’inscription diffère de celle que vient de donner M. Moule, par ailleurs si supérieure à toutes celles qui l’ont précédée.]

2) Cf., sur l’homme et sur l’œuvre, *BEFEO*, IX, 464—469 (et XII, ix, 98). J’ai parlé en 1909, de seconde main, d’un 梓訪餘錄 *Shihō yoroku*; il doit y avoir là quelque méprise pour “il fit imprimer le *Hō yoroku*”. L’ouvrage aurait donc paru une première fois vers 1907; il comprenait alors un appendice relatif à l’achat de la bibliothèque de Lou Sin-yuan que l’édition de 1921 (due à M. Tanaka Keitarō et qui ne comporte d’ailleurs pas un mot d’introduction) ne reproduit pas.

3) La notice est datée du 8^e mois de 1906, mais elle a peut-être été retouchée par la suite. Il y est en effet fait mention de l’édition du *Yuan tien-chang* due à Chen Kia-pen (cf. *infra*); or celle-ci n’est que de 1908. Toutefois Chen Kia-pen avait peut-être emprunté le mss. de la famille Ting, en vue de cette édition, dès 1906.

4) Il se peut que l’une ou l’autre d’entre elles ait été incorporée depuis dix ans à quelque *ts’ong-chou* que je n’ai pas vu; mais c’est peu probable.

ERRATA.

- P. 369, l. 5: Au lieu de "*tche-tcheng*", lire "*tche-tchong*".
P. 380, l. 15: Au lieu de "Tong K'ang", lire "Chen Kia-pen".
P. 423, l. 14: Au lieu de "J. Suelly", lire "J. Scully".
P. 424, l. 14: Au lieu de "Ko-la-po-tö", lire "Ho-la-po-tö".
P. 426, l. 5: Au lieu de "Ubuqa", lire "Abuqa".
P. 460, l. 24: Au lieu de "Qum-singir", lire "Qum-sängir".
-