

Title	2通のモンケ聖旨から : カラコルムにおける宗教の様態
Author(s)	中村, 淳
Citation	内陸アジア言語の研究. 2008, 23, p. 55-92
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/17330
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

2 通のモンケ聖旨から —— カラコルムにおける宗教の様態 ——

中村 淳

0. はじめに

本稿では、大モンゴル国第 4 代皇帝モンケ Möngke (位 1248, 1251-59)⁽¹⁾ の名の下に発令されたジャルリク (仰せ; Mo. *jarliq*; Tü. *yarliq*; Ch. 聖旨, 以下便宜的に「聖旨」とする) 2 通を扱う。それら 2 通は、ともに学界においてはすでに紹介されているものである。

うち 1 通は、いわゆる「ネストリウス (ネストリオス) 派」すなわちアッシリア教会の総大主教マール = ヤフバッラー = ハー 3 世 *Mār Yahballāhā III* (1245-1317, 位 1281-1317) が、14 世紀の初頭、時のローマ教皇に宛てた計 2 通の文書に捺された朱印の印文である。その印文の解読は、すでに Hamilton 1972 によって行なわれている。

もう 1 通は、筆者が松川節 (大谷大学) とともに、初めて学界に公表した少林寺聖旨碑の第 1 載である。⁽³⁾ これは、皇帝モンケが曹洞宗の高僧、雪庭福裕 (1203-1275)⁽⁴⁾ に宛てた聖旨であり、他のモンゴル皇帝の聖旨 3 通とともに、

(1) 周知のごとくモンケは、グユク *Güyük* (位 1246-48) の死後開かれた 1248 年のクルルタイで一度、カアン *Qaγan* に推挙されそれを受諾したのだが、結局 1251 年に再度の議決が図られ、即位式が挙行されることになる。一般にこの 1251 年をもってモンケの在位年の始まりとする。ただ考えようによっては 1248 年からその間、モンケは手続きを踏んだ大モンゴル国で唯一人のカアン (もしくはカン *Qan*) ではあった。「モンケ時代」の歴史的な出来事を考える際、この 3 年をも含めた方が良い場合があるかもしれない。

(2) 他に、アッシリア東方教会、アッシリア正教会、東アッシリア教会、東シリア教会なども称される。エキュメニズムと称されるキリスト教の教派を超えた運動、あるいは宗教間をも超えようとする対話・協力・結束の試みが行なわれている現今、「ネストリウス派」という呼称は、他にシリア正教会を指す「ヤコブ派」などととも避けられる傾向にある。

(3) 中村・松川 1993; 道布・照那斯図 1993/94; Sergei 2001; Tumurtogoo & Ceccgdari 2006, pp. 10-11.

(4) 雪庭福裕の伝については、福島 2008 が詳しい。

少林寺に現存する1本の碑石に刻まれたものであった。

本稿はすなわち、ユーラシア大陸の東と西、互いに遠く離れたところに伝承し、その関わる宗教もキリスト教と仏教と、まったく異なるこれら2つの物件の文言を同時に扱おうとするものである。その結果、モンケというモンゴル大帝の皇帝が、「宗教」に対してどのように関わり、また対処しようとしていたのかという問題について、首都カラコルムを舞台の中心として、その一端なりとも読み解いてみたい。あわせて、モンゴル時代史研究におけるキリスト教、なかでもアッシリア教会の重要性を改めて示すことも、副次的ではあるが本稿の目的としたい。

以下順に、まずヤフバツラーハー3世の印文を紹介し、次いでその周辺情報を整理する。その後、少林寺聖旨碑第1截の文面を再提示した上で、2つの聖旨を照らし合しながら検証する。そして最後に、これら2つの聖旨が発せられた歴史的背景や、カラコルムにおける王権と宗教の問題について考察を試みることにする。

1. モンケ聖旨その1 —— マール = ヤフバツラーハー3世の印文

1-1. 研究史

現在、カトリックの総本山ローマ教皇庁が所在するヴァチカン市国のヴァチカン枢密（機密）文書館 Archivio Segreto Vaticano には、アッシリア教会の総大主教マール = ヤフバツラーハー3世の印影を留める2通の文書が所蔵されている（整理番号は A.A.Arm.I-XVIII, 1800, 1-2）。それら2通の内訳は、以下の通りである。

1) 1302年ポニファティウス8世 Bonifatius VIII (位 1294-1303) 宛て

2) 1304年ベネディクトゥス11世 Benedictus XI (位 1303-04) 宛て

これらの文書とそこに計4カ所捺された朱印（ポニファティウス8世宛て文書に1カ所、ベネディクトゥス11世宛て文書に3カ所）⁽⁵⁾ について、い

(5) 本稿作成に当たって、四日市康博氏（東京大学）に貴重な情報を提供していただいた。記して感謝したい。氏は、2007年9月にヴァチカン枢密文書館を訪問し、本稿で扱う印が捺されたヤフバツラーハー3世の文書2通についても実見している。氏の情報によれば、年代の異なる2通の文書に計4カ所認められる印影は、アラビア文字本文に対してすべて同じ向きに捺されている。このことはつまり、捺し手がシリア文字トルコ語の印文の内容を理解できたか、

ち早く言及したのは Pelliot [1923, p. 3] であろう。⁽⁶⁾ Pelliot はそこで、皇帝グクヤ、フレグ=ウルスの歴代カン（以下、便宜的にイル=カン）、アバガ Abaya（位 1265-82）、アルゲン Aryun（位 1284-91）、ガザン Gazan（位 1295-1304）らが発給した文書や印文を扱おうと宣言するとともに、これら 2 通の文書については Tisserant が翻訳し、かつ「ウイグル語の印文」については自身が翻訳すると明言している。しかしながら結局のところ、2 人による訳文が公刊されることはなかった。⁽⁷⁾

筆者はその後、文書の本文自体が解説・分析されたのかどうかについては寡聞にして知らない。⁽⁸⁾ その一方で、そこに捺された印文については、Hamilton 1972 によって再び光が当てられることとなったのである。

件の印は、トルコ学の泰斗 Hamilton によって初めてその内容が公にされるや、その特異な形状も大いに手伝って、文書の発信者であるヤフバツラーハー 3 世の「数奇な運命」の象徴として、またモンゴル時代の東西交流、特に「東西」キリスト教会の衝撃的な接触の象徴として、様々な論著においてその印影そのものが挿図として繰り返し引用されてきた。⁽⁹⁾ ただ、Hamilton の精緻な訳注を利用して印文の内容そのものを再検討しようとする試みは、なぜかなされないままであった。

できなかったかに関わらず、印紐の形状などを利用すれば、捺印する際の方向が一定になるような工夫がなされていたことを示す。

- (6) Pelliot がヴァチカン枢密文書館でこれらの文書の調査を行なったのは、1922 年のことである [Tisserant 1946, p. 549].
- (7) その後 Tisserant [1931, col.211] が、これらの文書と印文の情報について述べている。なお、Pelliot からすでに印文の情報を得ていたはずの Tisserant は、一貫して印文がシリア文字「モンゴル語」であると誤解している。
- (8) パロニウス Caesar Baronius (1538-1607) の『教会年譜（聖年年紀）』*Annales ecclesiastici* に載せられたラテン語訳については、Chabot [1894, pp. 630-638] 参照。
- (9) 例えば、Rossabi 1992, p. 179; Gillman & Klimkeit 1999, plate 8; 四日市 2001, p. 51; Baum & Winkler 2003, p. 95; 杉山 2008, p. 253. このうち Gillman & Klimkeit [1999, p. 141] は Hamilton の仏訳を英訳して載せる。また Baumer [2006, p. 228] にいたって初めて、ポニファティウス 8 世宛て文書オモテ面のほぼ全影がカラー写真で公刊された。その写真によっても、本文書がアラビア語の本文と、それに先行する冒頭シリア文字シリア語 5 行、アラビア語本文に続くシリア文字シリア語 1 行からなることを確認することができる。なお Tisserant [1931, col.214] によれば、1304 年の文書にも上下にシリア語があり、これらシリア語の書き込みは、文書のラテン語への翻訳者であり運び手でもあったドミニコ修道会士の手になる注釈であるという。

1-2. テキストと翻訳

Hamilton によれば、ヤフバッラーハー 3 世が発給した 2 通の文書に捺された正方形の印影は、1 辺 17.3cm と極めて大きなものである。周囲は二重線で縁取られ、二重線の間には「雷文」状の模様が連続して配される。印の四角形の対角線上にマルタ十字が刻まれ、そしてそのマルタ十字の中心に円が配され、さらにその円の中に、大秦景教流行中国碑に刻まれたヴァティカン十字のような、より小さい十字が描かれる。その小さな十字は、マルタ十字に対してそれぞれの十字の腕を 45 度ずらした位置に描かれる。雷文も 2 つの十字も、いずれも線刻・陽刻である。

シリア文字トルコ語で書かれた印文は、時計回りにマルタ十字の腕のすき間ごとに各 5 行ずつ放射線状に配され、文章としては十字の腕の右のすき間部分から始まる。以下、各行ごとに翻字・転写・逐語訳を示す。

右 Bras droit

01. MNGW ṬNGRY KWYŞYNT'
mängü tängri küçintă
永久の天の力において (or より),
02. MNGK' K'K'N YRLYKMZ
möngkä qağan yarilïymiz
モンケ = カアンなる我(ら)が仰せ。
03. PYZNYNG 'WYŞWN
bizning ücün
『我(ら)のために
04. ŞHR' Ṭ'PYNYP
şahrā tapinip
祭日の前日を祝い
05. 'LKYŞ K'YLP 'WRWK
alqış qilip uruy
祝福して、我(ら)が子々

下 Bras inférieur

06. 'WRWK WMYZ K' PWY'M
uruyumiz-qa buyan
孫々に福德を
07. PYRSWN ṬYP ŞLYB'
bersün tep şalibā
与えよ』と、十字形の
08. Ṭ'MK' PYRTYMYZ
tamya bertimiz
印を我(ら)は与えた。
09. MRV QTWLYQ' K' PW
mār qaθöliqā-qa bu
総大主教にあつてはこの
10. Ṭ'MK'NY K'WYZ K'Ş 'RYP
tamyanı hafız-i-ḥāş ärip
印に対する独占的な管理者であつて、

左 Bras gauche

11. MRY HSY' L'R RBN L'R

mār ḥsyā-lar rabban-lar

主教ら, 司祭ら,

12. 'RK'KWN L'R MRY

ärkä'ün-lär mār

信徒らは, 総

13. QTWLYQ' ṬYN SWYZSYZ

qaθōlīqā-tūn sözsiz

大主教からの言葉なく,

14. 'ṬYK SYZ KLM'SWN L'R

aṭīysiz kälmasūn-lär

推薦なく来てはならない。

15. PW Ṭ'MK'LYK PYTYGSYZ

bu tamyalīy bitigsiz

この印を捺した文書なしに

上 Bras supérieur

16. 'WYZ KWNGWLS' KLGLG

öz köngülčä kälilig

心のままに来る者を,

17. RBN L'R 'RK'KWN L'R

rabban-lar ärkä'ün-lär

司祭らを, 信徒らを,

18. Y'BYZ M'K' S'

yaβiz māḥqa sa-

悪しき者として

19. KYNYP K'LYZ'RYN

qīnip qalizarin

見なそうぞ」

20. ṬYP YRLK'ṬYMYZ

tep yarlıyqatīmiz

と仰せになったのだ, 我(ら)は。

筆者自身はシリア文字を解さないので、翻字については Hamilton 1972 に全面的に依拠し、転写・逐語訳については氏のそれらを大いに参照しながら作成した。なお、Hamilton による詳細な語注については、ここでは扱わない。

1-3. 印をめぐる情報

一見して分かるように、この印文はそれ自体が皇帝モンケの聖旨なのである。つまり「シリア文字トルコ語の印文」という、これまで知られていなかった極めて特異な形態の聖旨が存在していたというわけである。⁽¹⁰⁾

ところでこの印文を残す文書の差出人は、アッシリア教会の総大主教ヤフバッラーハー3世であった。しかしその在位期間(1283-1317)は、印に刻まれた聖旨の発令者モンケの在位期間(1248, 1251-59)とは、まったくもって重ならない。

(10) これまでモンゴル時代の発令文は、使用言語・文字・伝存状況によって16群に分類されてきた [杉山 2004, pp. 373-374].

ではなぜ、モンケの聖旨を刻んだ印をヤフバッラーハー 3 世が所持していたのか。この問題については、すでに Tisserant [1931, col.214] や Hamilton [1972, p. 156] によって、その解決の糸口が『ラッバン = サウマとヤフバッラーハー 3 世の歴史』(以下、『歴史』)と通称されるシリア語文献にあることが示されている。

同書はその名の通り、本稿でまず問題にしている印文が捺された文書の発給者、つまりその印を所有していたヤフバッラーハー 3 世と、サウマなる人物をめぐる歴史を伝える書物である。もともとペルシア語で記されていたものらしいが、その原本は発見されておらず、著者・作成年次ともに不明である。以下、まず同書をめぐる情報を整理しておく。

1887 年、クルディスタンのラザリスト宣教会の宣教師 Salomon によって、そのシリア語訳写本の存在が偶然明らかになった。Salomon は彼が「発見」した『歴史』の写本を書写し、それを同じくラザリスト宣教会の修道士にしてオリент学者で、当時パリにいた Bedjan 神父に送った。それが 1895 年、Bedjan の校訂を経て *Histoire de Mar Jab Alaha, Patoriarich, et de Raban Saum* と題してパリとライプツィヒから刊行されるのである。⁽¹¹⁾

同書はその後、仏訳 [Chabot 1893/94]、英訳 [Montgomery 1927; Budge 1928]、露訳 [Пигулевская 1958] され、また Budge の英訳に基づくから日本語訳として佐伯 1943 も刊行された。⁽¹²⁾

次に Tisserant と Hamilton が示した『歴史』に見える件の印に直接関わる部分を挙げる前に、同書に記されたヤフバッラーハー 3 世とサウマなる人物

(11) その後 1888 年にもパリで出版され、また 2007 年にアメリカの Gorgias Press から *The History of Mar Jab-Alaha and Rabban Sauma* という英文タイトルを付して影印出版されている。

(12) Cf. Fiey 1975, p. 39, n. 35. なお、佐伯好郎によるアッシリア教会(景教)に関する論考は、特に我々日本人が同教会の歴史について知るためには便利ではある。また氏の論考が発表された時期を考えれば、その労を多とする。しかしながら、当時にあっては仕方がない部分もあるが、例えば佐伯 1943 には随所に原文を越える翻訳(補訳)が見られたり、また当時の学問水準に照らしても首を傾げざるを得ないところが少なからずあるなど、利用に際しては細心の注意が必要がある。なお『歴史』を大きく取り上げた論著としては、Moule 1930; 佐口 1970; 佐口 1972; Rossabi 1992; 金 2002: 杉山 2008 などがある。その他、那谷敏郎にも『十三世紀の西方見聞録』(新潮社, 1993) や「2 人の景教僧の旅」(*Cross Culture* 9/10, 1991/1992, pp. 245-267/143-167) があるが、ここではその存在に言及するに止めたい。

について述べておく必要がある。⁽¹³⁾

端的に述べれば、この両名は、現オロンスムを拠点としたトルコ系オングト部出身の⁽¹⁴⁾アッシリア教会キリスト教徒である。よく知られているようにオングト王家は、チンギス = カン Činggis Qan をその即位以前からよく助けたことにより厚遇され、歴代大カアンより公主を降嫁されており、また『東方見聞録（世界の記述）』やモンテコルヴィノのジョヴァンニ Giovanni di Montecorvino の書簡にも記される通り、熱心なアッシリア教会信徒であった。⁽¹⁵⁾

つまり問題の印を捺したヤフバツラーハー 3 世とは、もともとは現在の内モンゴルを拠点としたオングトに出自を持つ人物なのである。では、東アジアに生まれたオングトの人間が、なぜローマ = カトリックの総本山にその名を記した文書を残すに至ったのかについて、以下それまでの過程を『歴史』に拠りつつ確認する。⁽¹⁶⁾

さて、ヤフバツラーハー 3 世は、その即位前の名をマルコス Markôs といい、1245 年にオングト駙馬家の王府コシャン Kâwshang で生まれた。父は、コシャンの教会堂の助祭長である。マルコスはやがて、⁽¹⁷⁾カン = バリク Qan Baliq (現北京地区) 生まれのバル = サウマ Bar Šâwmâ を訪ね、カン = バリクから

- (13) なお筆者自身はシリア語を解さないため、以下に引用する『歴史』の記述は、すべて上記の翻訳によっていることに注意されたい。また『歴史』に見える固有名詞等のシリア文字のローマナイズについては、基本的に Budge 1928 のそれによった。
- (14) オングト部の王府の遺跡であるオロンスムで発見されたアッシリア教会様式の十字墓石の銘文は、まず Grœnbech によってシリア文字トルコ語で bu kabra ~ ning ol (この墓は某々のである) と記されていることが明らかにされた [Grœnbech 1939; cf. Enoki 1964, pp. 475-481]。なお、Enoki 1964 の巻末には Appendix として Murayama 1964 が付されている。
- (15) Cf. 家入 1966, pp. 11-17, 180-181; 愛宕 1970, pp. 161-164; 蓋 1995, pp. 101-102; 月村・久保田 2002, pp. 76-77。
- (16) ごく最近、杉山 2008 が、『歴史』がいかに大きな史料の価値を持つかについて、極めて分かりやすく指摘した。本稿ではそれは受けるという形をとることになるが、以下『歴史』の叙述からヤフバツラーハー 3 世の半生をたどりつつ、同時に筆者なりに気づいたことを出来るだけ丁寧に注記する。それによって、『歴史』が今後のモンゴル時代史研究において持つであろう史料としての有効性について、改めて示したい。
- (17) コシャンはすなわち、現在のオロンスムである。マルコスの父が助祭長を務めた教会堂の遺構が、江上氏によってオングト王府址内に比定されている [cf. 江上 2000, esp., pp. 32-33]。

一日行程のところろに位置する山腹にある洞窟で修行生活に入ることとなる。⁽¹⁸⁾
その後2人は、聖地イェルサレムへの巡礼を決意し、途中立ち寄ったオ⁽¹⁹⁾

- (18) Pelliot [1973, p. 246; cf. 1930, p. 311] は、サウマの生年を 1225 年頃と推定し、その上でモンゴルが金の中都を占領した 1215 年以前に、そこにアッシリア教会のコミュニティがすでにあったという可能性を残しつつも、1215 年の少し後に、父 Shībān がオングト地方からやって来た可能性があるとする。また『歴史』には、サウマが府主教 Mār Gīwargīs に剃髪を受け、またマルコスもサウマのもとで 3 年間修行した後、改めて府主教 Mār Nestōrīs から剃髪を受けたとある [Chabot 1893, pp. 579, 583; Montgomery 1927, pp. 29, 31; Budge 1928, pp. 43-44, 127, 132; Пигулевская 1958, pp. 62, 64; 佐伯 1943, pp. 77-79, 208, 213]。Pelliot [1973, pp. 250, 256] は前後の文脈から判断して、前者の剃髪を 1248 年頃、後者を 1263 年頃のこととする。だとすれば少なくともこの頃には、カン＝バリクにはアッシリア教会の府主教座が存在し、その交替も行なわれていたことになる [cf. 江上 2000, p. 75, n. 24]。
- (19) シリア正教会の著作家の中で「群を抜く第一人者」と称されるバル＝ヘブラエウス Bar Hebraeus (1225/26-1286) の *Chronicon ecclesiasticum* (以下『宗教誌』) は、2 人をウイグル人とし、大モンゴルの王クビライ Qubilai (位 1260-94) によって派遣され、イェルサレムに巡礼するよう命じられたと記す [Chabot 1893, p. 577, n. 5; Montgomery 1927, p. 18; Moule 1930, p. 94, n. 2; Budge 1928, pp. 1-3, 44; 佐伯 1943, p. 79; cf. Pelliot 1973, pp. 242-243]。また 14 世紀にアムル＝イブン＝マッタ 'Amr ibn Matta がアラビア語で記した総大主教の年代記にも、マルコスの出自がトルコ系であり、彼がクビライに仕えていたこと、またイェルサレムへの巡礼が目的であったことが記されているという [Siouffi 1881, p. 90; Montgomery 1927, p. 21]。『歴史』にも、アフマド時代 (1282-84) のこととして、2 人がクビライに内通したという嫌疑が掛けられたと記されている [Chabot 1894, p. 75; Montgomery 1927, p. 47; Budge 1928, pp. 158-159; 佐伯 1943, p. 243; Пигулевская 1958, p. 76]。Pelliot [1914, p. 636] は、『長春真人西遊記』に天山北東を旅する丘処機が輪台の東で迭屑 (ペルシア語でアッシリア教会キリスト教徒を指す tarsā の音写) の頭目に出迎えられた記事 [蒙古史料四種本, p. 298; Breutschneider 1910, pp. 66-67; 岩村 1948, p. 68; 岩村 1961, p. 336] を引き合いに出し、モンゴル時代、おそらくウイグル地方に多数のキリスト教徒が存在したためであろう、キリスト教徒という名詞とウイグルというそれには一種の同化があって、実際にはチンカイのようにクレイトであったり、このマルコスのようにオングトであった人々が、単純にキリスト教徒であるがためにウイグルと呼ばれたと考えている [cf. Hage 1978a, p. 372; Gillman & Klimkeit 1999, p. 234]。なおバル＝ヘブラエウスにはまた別の一書 *Chronicon Syriacum* (以下『年代記』) があり、その冒頭で、フレグ Hülegü の命によりマラーガに設けられた図書館に入り、そこに集められたシリア語・アラビア語・ペルシア語の史料を用いたと記している [Budge 1932, p. 2; Lane 1999, [25]; 高橋 2001, p. 41; Takahashi 2005, pp. 26-27]。『年代記』の記述のモンゴルに関する部分の記述は、往々にしてジュヴァイニー 'Alā' al-Dīn 'Aṭā' Malik Juvaynī の『世界征服者の歴史』 *Ta' rīkh-i Jahān-gushāi* などと重なるのもそのためであろうが、独自の記事も少なくない [cf. 佐口・ドーソン第 1 巻, pp. 32-34]。このバル＝ヘブラエウス

ングト王家のクン=ブカ Kün Buqa とアイ=ブカ Ay Buqa の慰留をも振り切り、聖地へと向かうのである。その間、旧西夏王国領やトゥースを通過した折りには、同じアッシリア教会の聖職者や信徒らに援助も受けつつ、ついにはマラーガ⁽²²⁾での総大主教マール=デンハ1世(位1265-81)に謁見する。結局⁽²³⁾

スは、3代にわたるアッシリア教会総大主教すなわちマッキカ2世 Makkikha II (位1257-65)、デンハ1世 Denha I (位1265-81)そしてヤフバラーハー3世(位1281-1317)と友好的な関係を持ったとされる人物でもある [Chirathilattu 2004, pp. 9, 110-111; Takahashi 2005, pp. 47-53].

(20) マルコス一行は途中、タラス河畔でカイドウ Kaidō にも会っているのだが、『歴史』にはその前のこととして、彼らが Lôtôn に着いたとき、たまたま王中の王 Qûblâi Khân と王 Ôkô との間の戦争が激化していたと記される [Chabot 1893, pp. 589-59; Montgomery 1927, p. 35; Budge 1928, pp. 138-139; 佐伯 1943, p. 221; Пигулевская 1958, p. 67]. Lôtôn についてはその行程の前後関係から、すでに訳者諸氏によってコータンに比定されていた。そのコータンでクビライと対立していた王オコなる人物について、Pelliot [1914, p. 632] は一旦は Aluqu (チャガタイの孫アルグ Alyu) としたが、その後グユクの長子(あるいは第3子)ホク Hoqu に比定し直している [Pelliot 1963, pp. 65; cf. Moule 1930, p. 100, n. 10]. ところが Pelliot が一旦下したアルグ説は Montgomery [1927, p. 35, n. 7] を経て、金 [2003, pp.246-247] に継承されてしまっている。佐口 [1970, p. 185] のカイドウを指すとする注記は、単純な誤解であろう。ところで『元史』によれば、ホク(火忽、霍虎、霍忽)は1276年頃、「シリギ Širigi の乱」に呼応するかのよう、河内からコータンにかけて軍を動かしていることが分かる [村岡 1992, pp. 29-30]. すなわち、いつカン=バリクを発つたのか不明なマルコス一行が、コータンを通過したのがこの1276年頃だということが判明するのである。なお、1272年5月に Shing kun (臨洮)でバクパ 'Phags pa が書いたチベット語の小品 No.218 に現れる rgyal bu Ho ko [cf. 福田・石濱 1986, p. 57] について、筆者はこの人物もすなわちホクであると考えている。モンゴル時代、チベット語で皇帝は rgyal po, 皇太子は rgyal sras, それ以外の男子皇族は rgyal bu と記される。バクパの小品にホクの名が現れることの意味については、また別の機会に論じたい。

(21) シリア語史料では旧西夏王国領はタングト Tangôth などと記され、そこに置かれた府主教座は、アッシリア教会内でもかなり大きな存在であっただろう。

(22) アッシリア教会の総大主教座は、8世紀の後半、アッパース朝が首都をバグダードに移したのに伴い、セレウキア・クテシフォンからバグダードに移される。この時期、アッシリア教会の総大主教は往々にしてマラーガにもいるのだが、それはそこがフレグ=ウルスの中心の一つであったからに他ならない。ところで『歴史』には、ヤフバラーハー3世、バル=サウマの2人と、アバガからオルジェイトゥまでのイル=カンたちとの交流の様子が描かれる。そうした記述の季節と場所とに着目すると、2人の活動拠点とともに、イル=カンたちの季節移動に関する情報をも抽出することができる。イル=カンの冬营地・夏营地については、本田 1976 という優れた研究があるが、『歴史』は利用されていない。そこで改めて『歴史』を見てみると、例えば後にマルコスら2

イェルサレム巡礼については、殺人や強盗で道が途絶していたためなし得な

人は、アゼルバイジャンに夏営中のアバガを訪問するのだが、その際、アバガはペルシアでは *Sîâ kûh* として知られる「黒い山」にいたと記される [Chabot 1893, p. 606, n. 3.; Montgomery 1927, p. 44, n. 9; Budge 1928, p. 154; 佐伯 1943, p. 238; Пигулевская 1958, pp. 74, 150, n. 22]. Chabot と Пигулевская はその山を、タブリーズの北、アラクス (Araxes; Аракс) 河の右岸に位置すると特に根拠を示すことなく注記し、Montgomery は Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate* (London, 1905, p. 168) を引いて Ardabel の西とする。翻って本田 [1976, p. 360] によれば、まずラシード Rashîd al-Dîn の *Jâmi' al-Tawârîkh* (以下『集史』) には、アバガが国都 Tabriz を王都と定め、Alâtâgh と Siyâhkûh とを夏営地に選定し、Arrân と Baghdâd とを、時には Jahgâtû を冬営地に選定したとある。すなわち『歴史』の *Sîâ kûh* が、『集史』の Siyâhkûh であることは一目瞭然である。本田 [1976, pp. 364, 369] は、ペルシア語で「黒い山」を意味する Siyâhkûh の位置については慎重で、Jahgâtû・Qizil-Uzan 両河上源の山地に見当を付けるに止めている。その他、『歴史』にみえる歴代イル=カンの営地に関する情報は、以下の通りである。地名については、左は『歴史』、右は本田 1976 から筆者が対応すると考えた地名を引いたものである。

アバガ	冬:	Baghdâd = Baghdâd
ガイハトウ	8月:	Âlâtâk (Âlâ Dâgh) = Alâtâgh
	夏:	Mârâghâh = Marâgha
ガザン	7月:	Mârâghâh = Marâgha
	8月:	Âlâ Tâk の近くの Sharbêkhânâh = Alâtâgh
	9月:	Mârâghâh = Marâgha
	10月:	Arbîl, Mâwşîl (Môşul) = Ardabîl, Mosul
	冬:	Mûghân, Baghdâd, Tabhrîz, Arbîl, Mâwşîl, Sjoghâr (Sinjâr) = Mûghân, Baghdâd, Tabriz, Ardabîl, Mosul, 不明
	不明:	Ûghân (or Ôghân) = Mûghân
オルジェイトウ	5月:	Ûghân = Ûjân
	5月末~6月頃?:	Hamâdhân, Sultâniyâh = Hamadân, Sultâniyya
	冬:	Ûghân (モンゴル語で Mûghân) = Mûghân
	不明:	Ûghân, Tabhrîz = Mûghân, Tabriz

ここに挙げる地名は Baghdâd = Baghdâd 以外、すべて本田 [1976, p. 369] に示される「イルハンの冬・夏営地と移動路」という地図の内に見出すことが出来る。しかも『歴史』の記事はそのほとんどが、ヤフバツラーハー3世らが上記のカンたちと会った時のものなのである。つまりヤフバツラーハー3世は、バグダードに加えてマラーガをも拠点とし、かつその他イル=カンたちの主要拠点を中心に活動した姿を看取することが出来る。なお、シリア正教会のバル=ヘブラエウスも、東方総司教時代、マラーガとタブリーズを訪れ、しばしば長期逗留しているという [高橋 2001, pp. 40-41].

- (23) デンハ1世はその後、聖地・霊場・教会堂を巡礼するマルコスらの様子を見て彼らを再び呼び寄せ、時のカンであったアバガのところへ赴き、pukdânê (シリア語で「書き付け」の意) をもらってくるように命じる。マルコスは、言葉のままに行動しイェルサレムに行きますと答えると、デンハ1世は2人の旅路に祝福を与えた。アバガは2人に旅の目的などを聞いた後、望み通り pukdânê

かったが、デンハ1世はその功を大いに認め、マルコスにはヤフバッラーハ一の称号を与え、カタイ Kafî とオングト Öng の教区の府主教に任命し、サウマを巡察総監⁽²⁴⁾に任命した。マルコス 35 歳、1280 年のことである。

を交付し、2 人はイェルサレムへと出発する [Chabot 1893, pp. 599-600; Montgomery 1927, pp. 38-39; Budge 1928, pp. 144-145; 佐伯 1943, pp. 227-228; Пигулевская 1958, pp. 69-70]。これまでこの puḡdânê は、デンハの総大主教位を保証するためのものと解釈されてきた。確かにバル=ヘブラエウスの『年代記』によれば、デンハは 1268 年から 1271 年にかけて、ムスリムから圧迫を受けたためバグダードを捨ててエルビルに移り、最終的にはアゼルバイジャンのエシュヌヘ居を移すなど、不安定な状態にあったらしい [Budge 1932, pp. 447-448; Fiey 1975, p. 35; 佐口・ドーソン第 5 巻, pp. 57-58]。しかしマルコス一行がデンハに謁見したのは 1276 年より後のことであり(前注 20 参照)、また『歴史』には、デンハがエシュヌヘ居を移す前後には、アバガのもとよりやはり puḡdânê が届き(迫害から)解放されたともある。アバガがカン位を継いだ同じ 1265 年に総大主教となったデンハが、この時期に改めてそのアバガに地位を保証する文書を、それもマルコスらを通じて求める必要があったとも考えにくい。前後の文脈から考えて、この puḡdânê はマルコスらに宛てたアバガの令旨、それも駅伝利用特許状の類のものであったのではないだろうか。管見の限り、駅伝利用特許状は計 6 件の存在が知られており、うち 1 通はアバガが発行したものである [Mostaert & Cleaves 1952, pp. 430-445; cf. 中村 2002, pp. 46-47; 中村・森平 2002, p. 13]。ほか『歴史』には、ガザンの puḡdânê が dīwân で読まれたとか、puḡdânê の中の大いなる puḡdânê などという表現も見える [Budge 1928, pp. 224, 259; 佐伯 1943, pp. 319-320, p. 358; Пигулевская 1958, pp. 106-107, p. 123]。シリア語の puḡdânê と、イル=カンの「言葉」を意味する Mo. ūge ~ Pers. yarlig,あるいはそれを記した「文書」を意味する Mo. biçig との関係については、いまだ綿密には検討されていない。

- (24) Chabot 1893, pp. 601-602; Montgomery 1927, pp. 41; Budge 1928, p. 148; 佐伯 1943, p. 231; Пигулевская 1958, p. 72。オングト Önggüt (もしくは Ongyut) については、その単数の形で現れている [cf. Pelliot 1914, p. 629; Pelliot 1973, p. 262, n. 3]。モンゴル時代の一次史料において、こうした集団名が単数形で現れる例は、他でも見られる [cf. 中村・松川 1993, p. 68]。なお、アムル=イブン=マッタの年代記は、この時マルコスはタンゴトの大主教に任命されたと記す [Siouffi 1881, p. 91; Montgomery 1927, p. 21]。
- (25) Chabot [1893, p. 602] は *visiteur général*, Montgomery [1927, p. 40] は *Visitor-General*, Budge [1928, p. 146] は *Visitor-General*, 佐伯 [1943, p. 230] は巡錫総監, Пигулевская [1958, p. 70] は *всеобщим периодевгом*, 佐口 [1970, p. 185] は巡察総監と訳す。1289 年アルグンのフィリップ美王 Philippe IV le Bel 宛てウイグル文字モンゴル語の書簡 5~6 行目には、アルグンの使者の筆頭としてマル=バル=サウマ=サグラ Mar Bar Savm-a sayur-a が挙がる。その最後の sayur-a はシリア語の sa'ôrâ (訪問者)、つまりデンハ1世によって与えられた称号の前半を写したものである [Chabot 1893, p. 602, n. 3; Montgomery 1927, p. 27, n. 2; Mostaert & Cleaves 1962, pp. 17, 26, pl.II; 佐口 1970, p. 197; cf. 村山 1955]。また『歴史』によれば、サウマの父 Shîbân は Khân Bâlîgh (i.e. Qan

こうして2人は帰朝することになったのだが、アム河を挟んで2人の王の心が変わったため、そこを通過することが出来なくなったという情報が入る。⁽²⁶⁾ところが約2年の間、当地に滞在するうちに、1281年デンハ1世が逝去してしまう。⁽²⁷⁾この事態に対し、Elam や Tangôth, Samarrâ の近くの Tîrâhân, Tûrê (i.e. Tûr ‘Abhdîn) など各地の府主教、バグダードの貴顕たちは、議論の末に新しい総大主教としてヤフバツラーハーすなわちマルコスを選出するのである。

『歴史』は、その選出の理由を次のように明記する。すなわち、全帝国の統治者はモンゴル人であり、その習慣・政策・言語に通じている者は、ヤフバツラーハーをにおいて他にはいないからだ。当のヤフバツラーハーは、教義・教学に通じていないこと、さらには総大主教にあっては欠くことのできないシリア語にまったく通じていないことを理由に断るが、周囲の懇請に抗し切れず、ついには承諾するのである。⁽²⁸⁾

Baliq) の sa'ôrâ であった [Chabot1893, p. 575; Montgomery1927, pp. 41; Budge 1928, pp. 42, 124; 佐伯 1943, pp. 76, 204; Pigulevskoj 1958, p. 61; Pelliot 1973, p. 246, n. 2]. 巡察総監あるいは sa'ôrâ については, Chabot 1893, p. 575, n. 1; Montgomery 1927, p. 27, n. 1; Gillman & Klimkeit 1999, p. 238 参照.

- (26) Montgomery [1927, pp. 41-42, n. 3] は、この紛争はイル＝カンとカイドウとのものであるとする。
- (27) Amitai [1995, p. 149] によると、アラビア語諸文献には、当時フレグ＝ウルスと対立していたマムルーク朝のスルタン、バイバルス al-Zahir Baybars (位 1260-77) が、イスラーム暦 672 (西暦 1273/74) 年に、アバガに大きな影響力を持っていたバグダードのカトリコス、すなわちアッシリア教会の総大主教を計略によって死に追いやったと記されるという。こうした記事を信じるのであれば、ここに現れるバグダードのカトリコスとは、1265年に死んだマキカ2世を継いだデンハ1世をにおいて他にはないことになる。しかしながら、デンハ1世は1281年まで生存しており、その可能性はない。なぜこのような記事がマムルーク朝側で記されたのかは不明だが、ただマムルーク朝側には当時、アッシリア教会がイル＝カンに対して大きな影響力を持つ存在として認識されていたことは分かる。
- (28) Chabot 1893, pp. 604-605; Montgomery 1927, pp. 43-44; Budge 1928, pp. 152-153; 佐伯 1943, pp. 235-237; Пигулевская 1958, pp. 73-74. バル＝ヘブラエウス『宗教誌』は、マルコス・サウマと同族の、あるアミールが血脈・言語からいってモンゴルである人物を総大主教に任命するのが良策であるとアバガに提言し、アバガの命が下ったと記す。そのアミールの名を、Chabot [1893, p. 606, n. 2] は Yashmout, Montgomery [1927, p. 19] は Ashmot, Budge [1928, p. 59] は Amshût と写す [cf. 佐伯 1943, p. 102]. なおアルグンの生母すなわちアバガの妃の一人カイミシュ＝カトウン Qaimish Khatun が、オングト部出身であるこ

つまり件の文書の差出人は、こうしてアッシリア教会の総大主教ヤフバッラーハー3世となった人物であったのである。

『歴史』は続けて、ヤフバッラーハー3世らが、総大主教位の承認を受けるためアゼルバイジャンで夏営中のアバガのもとを訪ね、アバガから承認の言葉を得ることに成功し、かつアバガは自分の肩に掛かっていた外套をヤフバッラーハー3世の頭に掛け、さらには自分自身の玉座、モンゴル語で *sūkôr* という傘、金のパイザ *paizâ*、慣例の書き付け *puḡdânê*、そして前任者のものであった大印を下賜したと記すのである。⁽²⁹⁾

『歴史』は、その大印にどのような文言が刻まれていたのかについては黙して語らないものの、まず、ヤフバッラーハー3世の手元に、前任の総大主教の大印が継承されたことが明らかになる。

そして『歴史』は、また別の箇所でも次のような事件を記す。すなわち西暦1296/97年、冬をバグダードで過ごすためガザンが不在となったマラーガでキリスト教徒に対する迫害が勃発し、ヤフバッラーハー3世の居所も略奪を受けた。その際に略奪された物品として、ローマ教皇がヤフバッラーハー3世に贈った宝冠や、アルグンがヤフバッラーハー3世に下賜した銀印となら

とを見ても [志茂 1995, pp. 302, 434-435], フレグ = ウルスの中枢にオングト出身者がいても、不思議ではない。

- (29) Chabot 1893, pp. 41-42; Montgomery 1927, p. 45; Budge 1928, pp. 154-155; 佐伯 1943, pp. 239-240; Пигулевская 1958, pp. 74-75. 『歴史』は *sūkôr*、すなわちモンゴル語の *sügür* について、王や王妃やその子供たちに差し掛けられ、太陽や雨の力から彼らを守るものだとして説明する。この言葉から我々はすぐさま、宿衛の一つ *sügürçi* (速古兒赤) を想起しよう。 *sügürçi* とは、「傘」を意味する *sügür* に人を表す *-çi* が付いた単語であり、字義通りには「傘(天蓋)持ち」を意味する。『元史』には、「主御服者」(皇帝の服装の世話をする人)と説明される [巻 99, 志 2, 宿衛の条, p. 2524; Cleaves 1957, pp. 438-440]。皇族の宮廷官僚組織以外に *sügürçi* が確認される例としては、他にパクパの例があることは、すでに拙稿 [1993, p. 74, n. 18] で指摘したことがある。モンゴル時代、モンゴルによって各宗教の最高位に任じられた聖職者には *sügür*「天蓋」が与えられ、その担当者も *sügürçi* と呼ばれたのであろう。なおヤフバッラーハー3世は、のちにガイハトゥ(位 1291-95)に金のパイザ *paizâ* すなわち *sunkôr* などを与えられるとともに、改めてスグルの使用許可を得ている [Chabot 1894, p. 128, n. 3, p. 130; Montgomery 1927, p. 77, n. 3, p. 79, ; Budge 1928, pp. 204, 207-208; 佐伯 1943, pp. 298, 301; Пигулевская 1958, pp. 98-100, p. 151, n. 24]。ここに見える *sunkôr* は、モンゴル語の *šongqor* ~ *singqor*「ハヤブサ、鷹」を写したもので、海青牌を指す [cf. 羽田 1930, p. 100; Pelliot 1963, pp. 78-79; 愛宕 1970, pp. 15-16, 257-259; Dang 2001, pp. 38-41; 月村 2002, p. 23; 党 2006, pp. 196-199]。

んで、かつてモンケが総大主教位に下賜した金印が挙げられるのである。⁽³⁰⁾

つまりヤフバッラーハー 3 世がアバガより賜った大印とは、もともとはモンケが時の総大主教に下賜した金印であったことが明白になるのである。

ところで『歴史』によれば、この迫害事件に対してガザンは事態の沈静化と原状の回復を図るのだが、その一環として略奪された金印と同じ文言を刻んだ印を作成し、スグルとともに下賜したと記す。⁽³¹⁾ つまり現在、ヴァティカン枢密文書館に所蔵される、ヤフバッラーハー 3 世の 1302 年付けならびに 1304 年付けの文書に捺された印は、このとき複製されたものだったのである。⁽³²⁾

以上、『歴史』に見える印に関する情報をまとめ直せば、まずモンケ時代

(30) Budge 1928, pp. 226-227; 佐伯 1943, pp. 321-322; Пигулевская 1958, pp. 107-108. ローマ法王が贈った宝冠については、『歴史』にその贈与に至る経緯が記される [Chabot 1894, p. 120; Budge 1928, pp. 195-196; 佐伯 1943, pp. 288-289; Пигулевская 1958, p. 93]. すなわち、アルグンはヨーロッパ諸勢力との連携を図るために使節を派遣するのだが、その役にヤフバッラーハー 3 世の推挙を受けバル=サウマが任じられる。そしてバル=サウマは実際に西行し、まずビザンツ帝国アンドロニコス 2 世 Andronikos II Palaiologos (位 1282-1328), そしてアンジュー家のナポリ王カルロ 2 世 Carlo II (位 1285-1309) と会見し、ジェノヴァにしばらく滞在した後、仏王フィリップ 4 世 Philippe IV le Bel (位 1285-1314) のもとへ赴く。前註 25 で言及した書簡はこの時のものである。つづいてボルドーでは英王エドワード 1 世 Edward I (位 1272-1307) に会見し、ついにローマ教皇ニコラウス 4 世 Nicolaus IV (位 1288-1292) との謁見を果たして帰還するのである。奪われた教皇からの宝冠とは、この時ニコラウス 4 世からヤフバッラーハー 3 世に贈られたものであった [cf. 佐口 1970, p. 186-192; 杉山 2008, pp. 254-269]. カン=バリク生まれのバル=サウマの西欧巡行を契機にヨーロッパ諸勢力とイル=カンとは活発に交渉を行ない、またバル=サウマに多くの情報を得た教皇ニコラウス 4 世はアジアへの伝道を強く志すこととなり、その後ついにモンテ=コルヴィノのジョヴァンニ修道士を派遣する [cf. 佐口 1970, p. 217ff.]. なお一方で、周知のごとくガザンは、アミールのナウルーズ Nawruz の提言によりイスラームに改宗して即位するが、功臣ナウルーズらはその余勢を駆ってキリスト教徒・ユダヤ教徒・仏教徒の弾圧に走る [cf. 佐口・ドーソン第 5 巻, pp. 314-319]. ナウルーズによるキリスト教弾圧は、『歴史』においても詳述される。

(31) Budge 1928, pp. 240; 佐伯 1943, p. 336; Пигулевская 1958, p. 114. 前後の記述から考えて、複製が作成され賜与されたのは 1298 年から 1299 年にかけてのことである。Hamilton は 1298 年とする [Hamilton 1972, p. 156; cf. Fiey 1975, p. 68].

(32) Hamilton [1972, p. 156] は、複製を作る際に小さな誤りが犯されたという可能性を考慮する必要がある、そう考えれば、ヤフバッラーハー 3 世の文書に捺された印文にあるいくつかのおかしな点をよく説明できるとする。

(1248, 1251-1259) にアッシリア教会の総大主教に対して、モンケの聖旨を刻んだ金印が賜与された。そしてその印は総大主教位を象徴するものの一つとして、モンケの死後も歴代の総大主教によって相伝され、ひいてはオングト出身のマルコスが 1281 年、ヤフバツラーハー 3 世として即位する際も、西アジアの統治者であったアバガの手によって下賜されるに及んだ。その後、略奪によって失われると、ガザンの命によって複製され改めてヤフバツラーハー 3 世に賜与されたのである。

すなわち件の印は、モンケの死後もその文言・内容とはまったく無関係に、スグル（天蓋）などととも、モンゴルを後ろ盾にした総大主教位の權威を象徴する伝世印となったと理解されるのである。であるからこそ 1302 年と 1304 年、ヤフバツラーハー 3 世が時のローマ教皇に宛てた文書を作成する際においても当然のごとく用いられ、そしてその印影が現在ヴァチカンに伝わるのである。

1-4. 残された問題

ところで印と印文をめぐっては、さらに解決しなければならない問題がある。筆者には未だ答えの見出せていないものばかりであるが、取りあえず問題の所在だけでも整理しておきたい。

1-4-1. 印の受領者について

そのうちのまず一つは、モンケからこの金印を賜与されたアッシリア教会総大主教は、そもそも誰なのかという問題である。これについては、その在位年代から判断してその候補に挙がるのは、シャブリシヨ 5 世 Shabrisho V bar al Masihi / Sawrišō' b. al-Masīhī (位 1226-56)⁽³³⁾ とマッキカ 2 世 (位 1257-65) の 2 人のみであるが、今のところ筆者には、2 人がモンケと交渉を持ったという記述は確認できていない。

ところで後者のマッキカ 2 世については、フレグが兄帝モンケの命を受け西アジアに進攻し、アッバース朝カリフ、ムスタアシム al-Musta'sim を殺害した 1258 年当時の総大主教である。さらにはフレグによって、ティグリ

(33) Cf. Assemani 1770, pp. 177-178; Fiey 1980, pp. 254, 258, 264, 267-273; Baum & Winkler 2003, p. 174.

ス河畔にあったカリフの邸宅が与えられるなど、⁽³⁴⁾モンゴル皇族との直接の関わりを認めることができる人物でもある。しかしながらだからと言って、件の印の受領者をマッキカ2世に限定する必要はない。

というのも、チンギス時代には遠征軍が派遣されたに過ぎなかったようだが、オゴデイはすでにイラン総督府を設けてイランの地をカラコルムの中央政府の直轄下に置いている。また続くグユクの即位式の参列者にはバグダードのカリフ他、西アジアの有力者の姿があったように、同じバグダートにあったアッシリア教会総大主教の存在は、同教会の人間にはもちろんのこと、モンゴルの中枢においても、おそらく相当早い段階から知られていたに違いないからである。

(34) Budge 1928, p. 223; Tisserant 1931, cols. 195, 211; 佐伯 1943, p. 318; Пигулевская 1958, p. 106. フレグの母すなわちトルイの正后ソルクタニ Sorqoqtani, そしてフレグの最高位の後トグス=カトウン Toyus Qatun はともに、ケレイト出身で敬虔なアッシリア教会のキリスト教徒であった。トグス=カトウンは、もともとはトルイに嫁ぐ予定であったが、その死によって婚姻が成立せず、レヴィレート婚によってフレグの後宮に入った人物である。『集史』フレグ=カン紀によれば、彼女はフレグの信頼を得て極めて権力があり、常にキリスト教徒を支援したため、王国全体でキリスト教会が新しく作られたほどであり、また彼女のオルドの入口のそばには、常にキリスト教会が建てられ、鐘が鳴らされていたという [佐口・ドーソン第4巻, pp. 140-141, 395-396]。キリキア=アルメニア王国 (小アルメニア王国) の僧グリゴル Grigor (1250-1335) の『矢を射る民の歴史』 [Blake & Frye 1947, pp. 341, 351; cf. Cleaves 1949, pp. 428-430] にもよく似た記述を見出せるほか、同じアルメニアの歴史家ヘトゥム Hethum (ハイトン Haythou とも; ca. 1235-ca. 1314) の『東方史の華』 *La Flor des Estoires de la Terre d'Orient* [Burger 1988, p. 176; 高田 1994, p. 255], 同『東方史』 *La flor des estoires d'Orient* [Burger 1988, p. 40], キラコス Kirakos (1201-72) やヴァルダン Vardan (1200-70) のアルメニア年代記 [Dulaurier 1858, pp. 491, 507; Dulaurier 1860, p. 290], そしてバル=ヘブラエウスの『年代記』 [Budge 1932, pp. 419, 435, 444] など、キリスト教側の文献にもその存在は特記され、キリスト教の支援者として認知されていたことがわかる。アッバース朝の滅亡とフレグ=ウルスの成立、そしてトグス=カトウンの出現は、西アジアのキリスト教諸勢力に希望の光を投げかけることになった。ただしそれもイスラームに改宗したガザンの登位までであり、かつその間もその立場は常に安定していたわけではなく、新しく立つカンの宗教に対する性向にも左右された。Fiey 1980 は各章のタイトルで、イル=カンが替わるたびに教会内に漂う空気が楽観主義と絶望との間で交互に変わっていった様を劇的に表現する [cf. Moffett 1998, p. 427]。なおフレグ自身の周辺には、仏教僧も数多くいた [cf. 北川 1987, pp. 442-443; Sperling 1990]。また『歴史』などからは、アッシリア教会の総大主教が、ジュヴァイニーに陰に日向に支えてもらっていた様子も伺える。

モンケ時代に限ってみても、オイラト出身のアミールでホラーサーン地方を本拠とするアルグン＝アカ Arğun aqa が、1252年にモンケの命により、ドレゲネ Döregene 監国時代(1241-1246)に委ねられたイランの地 Irān zamīn の諸州の統治権を追認されており、フレグが実際に西アジアに姿を現すより以前に、モンケ政権のもとでの統治・経営はスタートしている。⁽³⁵⁾

さらにこの問題について、ラテン語文献に重要な記述を見つけ出すことが出来る。すなわち、フランス王ルイ9世 Luis IX (位1226-70)の命を受け、モンケ時代に帝国の首都カラコルムを訪れたギヨーム＝ド＝ルブルク Guillaume de Rubrouck (ca.1220-ca.93)が残した復命書 *Itinerarium* (以下『旅行記』)においてである。

1254年4月、ルブルクはカラコルムで、アッシリア教会のキリスト教徒たちが聖別された石の代わりに用いる、持ち運び可能な祭壇のような香油で聖別された四角い皮を目にする。そしてそれが、彼らの総主教がバグダード Baldach から彼らに送った物であったと記すのである。⁽³⁶⁾

皮が送られたのは1254年以前、そしてカラコルムの造営はオゴデイ Ögödei 時代(1229-41)に始まるのであるから、ルブルクが記すバグダードにいたアッシリア教会の総主教とは、間違いなくシャブリシヨ5世(位1226-56)を指すことになる。

ルブルクはまた別に、モンケにはキリスト教徒の後(オイラト出身のオグル＝コイミシュ Oğul Qoymiş を指す)がおり、彼女から生まれた娘の乳母はやはりキリスト教徒で、その夫はアッシリア教会の司祭 priest の中で最も尊敬されていた人物であったと伝える。その乳母は罪に問われて死刑に処せられるのだが、その際モンケは、妻に証拠の品を焼いたと証言された夫の司祭を、審理のために、カタイ Cataia にいた彼の主教 his bishop のもとに送って

(35) 佐口・ドーソン第4巻, pp. 125-137; 本田 1961, pp. 288-289; 本田 1967, pp. 101-126; 本田 1969, pp. 200-201; 志茂 1995, pp. 231-234, 279, 478-481; 川本 2000, pp. 46-50; 岩武 2001, pp. 49-51. アルグン＝アカが、モンケ時代に西アジアで行なった人口調査と徴税の様子は、イスラーム文献のみならずアルメニア語文献にも記録されている [cf. Blake & Frye 1949, pp. 325, 388, n. 40].

(36) 護 1965, p. 254; Jackson 1990, p. 216, n. 3. Jackson の注記によれば、これはアッシリア教会で聖体布と携帯用の祭壇として用いられるロバの皮を指し、イエス＝キリストがロバにまたがってイェルサレムに入城したことを記念するという。

いるのである。⁽³⁷⁾

「彼の主教」がなぜカタイにいたのかは分からないが、ただルブルクの2つの記事は、モンゴル治下の1254年にはすでに、バグダード、カラコルム、そしてカタイのアッシリア教会が連携していたことを物語る。さらに2つ目の記事からは、件の司祭が「彼の主教」の管轄下にあったこと、そして、その主教が当時北中国にいたということをも、皇帝モンケが把握していた、あるいは把握できた状態にあったということがわかる。

決定的な史料に欠ける現時点では、この問題については2人の候補者を挙げておくに留めざるを得ないが、モンケがその治世の早い段階で、バグダードの総大主教に件の印を与えた可能性も十分にあるということを指摘しておきたい。

1-4-2. 印文の文字と言語について

2つ目の問題は、印文がなぜシリア文字トルコ語なのかということである。アッシリア教会の典礼用語は、シリア語（東シリア語）である。トルコ系オングト出身のマルコスが総大主教位への就任を断わろうとした理由の一つも、彼がシリア語を理解しなかったからであった。総大主教が持つ印に刻まれる文字・言語としては、普通に考えれば、やはりシリア文字シリア語がふさわしい。⁽³⁸⁾

(37) 護 1965, pp. 282-283; Jackson 1990, p. 243. またルブルクは、カラコルムで彼に対応してくれた書記の長ブルガイ Bulgai (すなわちラシードやジュヴァイニーに見える Bulgai aqa) は、アッシリア教会のキリスト教徒であり [護 1965, p. 215; Jackson 1990, pp. 173, 192, n.3], またモンケの長男の教育係も、アッシリア教会の司祭であったと伝える [護 1965, p. 235; Jackson 1990, p. 194, n.3].

(38) モンゴル治下の東アジア地域でもシリア語によるアッシリア教会のテキストが発見されており、信者自身がトルコ系・モンゴル系話者であっても、宗教言語としてはシリア語の使用を保持していたものと考えられる [Eccles, Franzmann & Lieu 2005, p. 249]. 例えば、赤峰市で発見された墓磚に記された1253年の銘文は、ウイグル文字トルコ語の本文上部に、シリア文字シリア語で『詩篇』の一句を引用している [Hamilton & Niu 1994, pp. 147-155; Hamilton & 牛 1996]. またルブルクは、カタイまでアッシリア教会のキリスト教徒が住んでいて、彼らがシリア語で政務日課の祈りを唱え、シリア語で書かれた聖典を持っているが、言葉については分かっていないので、文法を知らない我々のなかの僧のように単調な調子で繰り返すと伝える [護 1965, pp. 207-208; Jackson 1990, p. 163]. その一方で、彼が持参したバトウの長子サルタク Sartaq

ところで、ヤフバッラーハー3世の故郷オロンスムで発見された十字墓石の銘文に、シリア文字トルコ語で記されたものがあることは、すでに Groenbech 1939 の時点で明らかになっているところである。

また現キルギス共和国の首都ビシュケクやトクマクの近くの共同墓地を中心に、9世紀前半から14世紀後半の紀年を持つ、600点を超すキリスト教徒の墓碑が発見されている。銘文が確認されるものは、シリア文字シリア語もしくはシリア文字トルコ語で記されるものがほとんどであって、うち15%をトルコ語、残りをシリア語が占め、しかも古いものはシリア語のみで、年代が下るとシリア語のものとトルコ語のものが混在し、最終的にはトルコ語のみになるという⁽³⁹⁾。そしてごく最近、カラホト文書の中にも、キリスト教関連の内容をもつシリア文字シリア語の文書と並んで、シリア文字によるシリア語まじりのトルコ語文書が存在することが明らかにされた⁽⁴⁰⁾。

ほかに中国南部でも、モンゴル時代のキリスト教徒の墓碑は見ついている。例えば、延祐4年(1317)に亡くなったアッシリア教会のキリスト教徒也里世八 Älišbä hatun の墓碑が揚州で出土しているが、そこには3行の漢文とともに、12行のシリア文字トルコ語の銘文が記されるのである⁽⁴¹⁾。また泉州に現存するアッシリア教会キリスト教徒の墓碑銘にも、シリア文字トルコ語の使用例を認めることが出来る⁽⁴²⁾。ちなみにこうした中国の南部の事例は、

宛てルイ9世の親書については、事前にサルタクの周囲にトルコ語のほかアラビア語とシリア語を理解する者がいることを承知の上で、アラビア語とシリア語の副本を作成して臨んでいる [護 1965, p. 173; Jackson 1990, p. 118; Klein 2002, pars. 9-10]。

(39) セミレチエ地方の墓碑はその発見直後から Chwolson [1886; 1890; 1897] によって公刊された。その後アルマリクやイシククル、さらに東方トゥルファン盆地のブライクやクルトカなどからもシリア文字キリスト教徒墓碑銘が発見されている [黄 1960, pp. 9-10; Zieme 1974; Gillman & Klimkeit 1999, pp. 230-232; Klein 2000a; Klein 2000b]。ただし Hage や Klein らは具体例を挙げながら、墓碑銘に刻まれたシリア語が明らかにぎこちなく、またほとんどが定型句であることなどより、墓碑銘に関わった人々の母語はシリア語ではなかったと結論づける。

(40) 吉田・チメドドルジ 2008, pp. 3-5, 233-253。

(41) 王 1989; Geng, Klimkeit & Laut 1996; Franke 1998, pp. 319-321; Eccles, Franzmann & Lieu 2005, pp. 250-251, 268-270。

(42) 呉 2005, pp. 365-440。泉州で発見された皇慶2年(1313)の紀年を持つアッシリア教会キリスト教徒の墓碑によれば、江南においては当時、明教と秦教が同一人物の管轄下に置かれていたとあり、明教はマニ教、秦教はアッシリア教

モンゴル帝国の拡大に伴い、中央アジアや内モンゴルの同派キリスト教徒が陸伝いに移動した結果であると考えられている。⁽⁴³⁾

以上のごとくモンゴル時代のパミール以東、モンゴル本体の近くにあつては、アッシリア教会に関わる遺物の文字・言語としては、むしろシリア文字で書かれたトルコ語という形態はまったく珍しいものではないのである。

こうした事態は、オングト、ナイマン、ケレイトといったトルコ語を母語とし、アッシリア教会のキリスト教徒であつた遊牧集団の存在を抜きにしては考えられまい。⁽⁴⁴⁾ 13世紀初頭にチンギス＝カンを中心に成立した大モンゴル国は、これらトルコ系集団を吸収しながら、すなわち結果としてではあるかもしれないが、事実としてアッシリア教会のキリスト教徒を多数、その内部に包含することになったのである。そしてその状態は、モンケ時代においても何ら変わることはなかった。

まったくの状況証拠の積み上げにしか過ぎないが、モンケにとって、あるいは例えばアッシリア教会のキリスト教徒でもあつた書記の長ブルガイらを

会のキリスト教を指すものと考えられている [呉 2005, pp. 395-403]。元代、ウイグルのマニ教と福建のマニ教とが直結していたという事実を踏まえ再考する必要がある [cf. 森安 1990]。

(43) Eccles, Franzmann & Lieu 2005, esp. p.257. なお Eccles らのチームは近年、実際に泉州で調査を行ない、すでに先行研究による墓碑銘の判読を訂正するなど一定の成果を上げつつある。同チームはまた、モンゴル時代に関わる中央アジアから南中国までのキリスト教碑文の完全なカタログを公刊することをも目指している [p. 251, n.14]。そうした一方で、経済発展による急速な開発ラッシュに沸く中華人民共和国内はもちろん、キルギス共和国領内からも、新たな遺物が続々と発見されるであろうことは疑いない。中国での概況については、とりあえず牛 2000 と王 2003 を挙げておく。なお同じシリア文字トルコ語の銘文であっても、例えばオロンスムの墓碑銘とセミレチエの墓碑銘とでは、その慣用表現には違いがあるとされる [Murayama 1964; Enoki 1964, pp. 480-481]。また墓石の形状や装飾文様についても、今後の重要な検討課題の一つになるであろう [cf. 江上 2000, pp. 35, 66-74]。

(44) ケレイトについては、シリア語史料に 11 世紀初頭、時の王に率いられてアッシリア教会キリスト教に集団改宗したと伝えられる [Hunter 1989-1991; Gillman & Klimkeit 1999, p. 226ff.]。周知のごとくケレイトは、1203 年にテムジン Temüjin に討たれ、集団としては解体してモンゴルに吸収されるが、チンギス＝カン家に嫁いだ后妃には、ケレイト出身の敬虔なアッシリア教会キリスト教徒が数多く確認できる。なお当時、大部分が仏教徒となつていたウイグルの中にも、キリスト教徒がいたことは間違いなく、大モンゴル国においてウイグルが占めた重要性から考えても、その存在を看過してはなるまい [cf. 森安 1997, p. 1231]。

筆頭とする中央政府にとっても、同教会の総大主教に賜与する印文にふさわしい文字と言語の組み合わせが、自然とシリア文字トルコ語だったということなのかも知れない。あるいは、そうしたモンケの官房が、ことさらにシリア文字トルコ語の印を作成したという可能性も考えられる。後者の可能性については、印に本来込められていた機能とあわせて考える必要がある。

1-4-3. 印文の意味について

最後にして根本的な問題が、印に刻まれたモンケ聖旨の文言は、そもそもいったい何を言わんとしているのかということである。

これまで印文の内容にまで踏み込んで発言しているのは、筆者の知る限り、Hamilton 1972 が発表される 40 年以上も前の Tisserant [1931, col. 211] のみと言える。Pelliot から印文についての情報を得ていたに違いない Tisserant はそこで、モンケは総大主教に金印を与え、モンゴル当局とパスポート係の目に保証となる移動許可書を信者に交付することを許したとする。おそらく Tisserant らは、駅伝利用特許状に類するものを想起しつつそのように判断したのであろう。

興味深い解釈ではあるが、しかし印文には、肝心の駅伝関係の術語すなわち他の駅伝利用特許状に頻出する *jamudun ötögüs* (駅長の長たち)、*todqayul* (~ **todqasun* > 脱脱和孫、駅伝の監督官)、*jamučin* (ジャムチたち) などの単語が、まったく見えないことが引かかる。駅伝の利用に関わるものであれば、当然上記のような駅伝関係者に対する文言こそがむしろ必要なはずである。例えば、実際にこの印を捺した文書を携行した場合を考えても、その印文そのものが駅伝利用を保証したとは思えない。さらには、モンゴル時代において宗教者が駅伝利用特許状の類を発行したという事例を、筆者は知らない。つまり、アッシリア教会の総大主教に駅伝利用許可証を発行する特権が与えられたという確たる証拠が、また別に提示されないうちは、Tisserant (あるいは Pelliot) の解釈は今のところまだ受け入れられる段階にはない。

翻って、件の印に刻まれたモンケの聖旨が何を命じているのかについて今一度、モンゴル時代における発令文の書式を念頭に置きながら、以下のように 4 つの部分に分けて確認してみる。

- (A) 01 ~ 02 行 = 冒頭定型句⁽⁴⁵⁾ : 以下の命令が、とこしえの天によって発せられるモンケの仰せであることを宣言する。
- (B) 03 ~ 08 行 = 命令 1 : 時の総大主教に対して、モンケとその子孫のために (テングリ *tengri* (天神) に) 祈ることを命じる⁽⁴⁶⁾。そして、当然それを遂行する者であるからこそ、特権としてこの印を授けたのだとする。
- (C) 09 ~ 19 行 = 命令 2 : 総大主教こそが印の唯一人の管理者であること⁽⁴⁷⁾を確認した上で、主教・司祭・信徒らについては、総大主教の言葉すなわち推薦なしに来てはならないとする。そうであるので、この印を捺した文書を持参することなく勝手に来る者については、(主教の座にある者はさておき) 司祭・信徒らについては、これを認めることはない⁽⁴⁷⁾と念を押す。
- (D) 20 行 = 結びの定型句⁽⁴⁸⁾ : ここまでがモンケの仰せであることを示す。

こうして見てみると、まずこの聖旨がモンゴル時代の命令文としてその書式をよく踏まえていることが認められるとともに、さらには、このモンケ聖旨⁽⁴⁹⁾が何より印の受領者であった総大主教にこそ向けて発せられたものであっ

- (45) よく知られた冒頭定型句の部分であるが、このモンケの聖旨を刻む印文には、クビライ時代以降になって初めて、カアン⁽⁴⁹⁾の聖旨の第 2 行に定型句として現れることになる *yeke suu jali-yin ibegen-dür* 「大いなる威福の輝きの加護において」という文言は、もちろんない [cf. 中村・松川 1993, pp. 15-17].
- (46) 「テングリに祈ること」は、モンゴル皇族が各宗教・宗派のトップクラスの者、その教義の深奥に通じた者に対して常に共通して求める基本にして最も重要な事項である。モンケ時代にすでにアッシリア教会総大主教に対して、直接このような命令が与えられていたという事実は、注目に値する。
- (47) ここに *söz* 「言葉」という単語が現れるのは、興味深い。皇帝の仰せがモンゴル語で *jarliq*、トルコ語で *yarliq*、漢語で聖旨と称されたのに対して、これまで宗教者の発する命令はチベット語で *gtam*、漢語では「法旨」(*faji*) という単語で確認されている [cf. 拙稿 2005, p. 35, n. 3]。加えてモンゴル語では *üge*、トルコ語では *söz* が期待される場所であったが [cf. 杉山 2004, pp. 393-394, n. 1]、ここに初めて *söz* の実例が確認されたことになる。
- (48) ここには、モンゴル時代の命令文一般に見られる発令年月日・発令地が記されない。それは、聖旨の受取手である総大主教によって、適宜繰り返し捺される印であるという性格に由来するからであろうか。あるいは十字の腕のすき間ごとに同数行の文言を配置することを優先した結果であるかも知れない。いずれにせよ書式面から注目される部分である。
- (49) この点については、我々が扱っている複製印が、もとの印文を忠実に復元しようとして作製されたものであったことを示す証左の一つとしてよいだろう。

たということが、確認できよう。

さてさらにその内容を検討すべきは、(C)の部分であろう。ところで我々はこの文面とよく似た内容を含む、もう1通の別のモンケ聖旨を知っている。すなわち、少林寺聖旨碑第1截に刻まれたそれである。次に、2通目のモンケ聖旨としてそれを提示することとしたい。

2. モンケ聖旨その2 ——少林寺聖旨碑第1截

中村・松川 1993 で紹介した少林寺聖旨碑には、2通のクビライ聖旨と1通のアユルバルワダ Ayurbarwada (位 1311-1320) 聖旨とともに、1253年12月7日の日付を有するモンケ聖旨が蒙漢合璧の状態で刻まれていた。ここで今一度、そのモンケ聖旨のウイグル文字モンゴル文面を引く。⁽⁵⁰⁾

01. Turγtai Buk-a qoyayula
トウルグタイとブカは2人して、
02. Mõngke qan aman jrlγ-iyar Şeülim čanglau-ta ügülejü ögtügei
モンケ = カンの口頭の仰せによって、少林長老に言って与えよ。
03. ba čimayi Du singsing nere bolyan aliba Jauqudun
「我(ら)は、お前を都僧省と名付けて、あらゆる漢地の
04. toyid-tača metekü busi taqi ba Uiyur Töbün Tangyu
仏僧たちを管轄するだけでなく、さらにウイグル・チベット・タンゲトの
05. aļe iregsen toyid-i qamuy metegsen-ü tula Du
およそやって来た仏僧たちをすべて管轄したので、都
06. singsing nere nereyidbe qab qamiyača iregsen bugesü
僧省と名付けた。たとえどこから来た者であっても、

(50) このモンケ聖旨には冒頭の定型句が一切なく、また末尾の発令地を欠き、年次についても、普通であればその文言が記された年月日が記されるはずであるところが、開読の年月日のみが記されるなど、モンゴル時代の命令文としては極めて異質な存在と言える。発令地・発令年次が記されない点では、総大主教宛てのモンケ聖旨印と同様ではあるが、冒頭定型句の欠如については、あるいは少林寺聖旨碑第1截の場合、前後をダイジェストした形で碑に刻まれたという可能性を考えた方がよいのかも知れない。

07. *biṭan-a iregültekü-yi ülükü-yi Du singsing čanglau meṭetügei*
我(ら)のところに呼ばれるべき者を、そうでない者を、都僧省たる長老が関知せよ。
08. *iregültekü-yi Du singsing čanglau bičig ögtügei Qar-a*
呼ばれるべき者に対しては、都僧省たる長老が文書を与えよ。カラ =
09. *qorum-ṭur aqun toyid-i biṭan-ṭur nereyidčü uriydabasu*
コルムにいる仏僧たちを、我(ら)に対して名をあげて、招かれれば
10. *iretügei aše uriydabasu buu iretügei*
やって来い。招かれなければやって来るな。
11. *Šagimuni-yin mör-iyer toyid-ta medelün aše čidabasu Du*
釈迦牟尼の道によって、仏僧たちに対して関知できなければ都
12. *singsing nere yaṭun kereg*
僧省の名は何の必要があるうか」
13. *ṙrlı bolba*
と仰せになった。
14. *üker jıl übül-ün ečüs sara-yin*
ウシ年、冬の最後の月の
15. *doluṭan sinete delgebei*
初(旬)の7日に開いた。

筆者は以前、「」で括ったモンケの仰せの部分は、内容的に大きく2つに分けることが出来ると指摘した。⁽⁵¹⁾すなわち過去形で記される前半(3~6行)では、福裕が過去にカラコルムの全仏僧の管轄を命じられていたという事実が確認される。そして命令形と現在形で記される後半部分(6~10行)で、仰せの対象者である福裕は、モンケによって改めてカラコルムにおける全仏僧の管轄が命じられている。そして後半部分こそが、このときこの聖旨によって福裕が命じられた内容になるのである。その後半部分について筆者なりの意識をここに改めて提示して、次節において2つのモンケ聖旨の内容を併せて検討する。

(51) 中村・松川 1993, pp. 65-66; 中村 1994, p. 46.

- (1) 06～07行：(カラコルムに)たとえどこから来た者であっても、こと仏僧に関してはその宗派・出自を問わず、モンケの所に呼ばれるべき者とそうでない者との選択・選別について、モンケが都僧省(=「すべての僧をみる」の意)という称号を与えた少林長老たる雪庭福裕が与り知れ。
- (2) 07～08行：(現在、カラコルムにいない者でも、いる者でも)モンケの所に呼ばれるべきだと判断した仏僧に対しては、福裕がその証拠となる文書を与えよ。
- (3) 08～10行：カラコルムにいる(また今後来る)仏僧たちにおいては、モンケに対してその名を示し、良しとなれば当人は(福裕の発給した文書を携えて)モンケの所に来ることとし、良しとならなければ来てはならないこととする。
- (4) 11～12行：もし釈迦牟尼の道によって、仏僧について以上の事がうまく出来ないのであれば、モンケが福裕に与えた都僧省の称は一体何の必要があろうか。

3. 2 通のモンケ聖旨の比較検討

以上に示した2つのモンケ聖旨はそれぞれ、時のアッシリア教会総大主教に対してはシリア文字トルコ語で、また、曹洞宗の雪庭福裕に対しては漢字訳付きのウイグル文字モンゴル語で発せられたものである。一見して明らかなように、両者の特に問題にした部分(総大主教の印文(C)と少林寺聖旨碑第1截の後半)には捨て措くことの出来ないほどの近似性が認められよう。

端的に述べれば、まず少林寺聖旨碑第1截の後半部分では、モンケの所に呼ばれるべき者とそうでない者を福裕が関知し、呼ばれるべき者に対してはその福裕が文書を与え、招かれた者のみが(文書を携行して)来るように、とあった。他方、アッシリア教会の総大主教伝世印の印文には、総大主教を印の唯一の使用者に任じ、主教以下信徒にいたるまで、総大主教の言葉・推薦、件の印を捺した文書なしに来てはならない、と記してあった。

総大主教の印文には、具体的にどこに来てはならないのかを明記しないが、その場所はもちろん命令者であるモンケがいる場所だと考えるのが最も自然な解釈であろう。この印を捺した文書を付与されたアッシリア教会のキリス

ト教徒たちは、つまりまずカラコルムに向かったに違いない。すなわちこれら2つのモンケ聖旨はともに、高位の聖職者に対して、モンケのもとへやって来るべき、あるいはやって来ても良い人間の選別・推薦について、それぞれ責任を持って当たれと命じているのである。

総大主教印に具体的な地名が見えないのは、おそらく時の総大主教がカラコルムに居たのではなく、バグダードを中心とする西アジアに居たからであろう。一方の福裕は、グユク時代から少なくともモンケ時代の半ばまでは、カラコルムの大興国禪寺を主たる活動拠点としていた⁽⁵²⁾。だからこそ少林寺聖旨碑第1截にはカラコルムという固有名詞が現れたのだと考えられる。つまり、総大主教に対しては、当時において実際に直接その権威が及ぶ範囲内においてアッシリア教会の責任ある掌握を命じたのであって、かたや福裕は、おそらくはカラコルムと華北とを往復しながらも、カラコルムにおける全仏僧の管轄を委ねられていたのであり、2人に発せられた聖旨の内容に認められる相違は、こうした両者の立場と位置の違いから理解されよう。

ところでアッシリア教会総大主教の印は、モンケによる総大主教への仰せそのものとして機能したと同時に、その総大主教が印を捺した瞬間から、その文書にモンケに対する推薦状としての意味を持たせるという機能を有した。現在、印影としてのみ伝わる複製印が、元の印のサイズまでもを忠実に模したものであるとすれば、その1辺は17.3 cmとあまりにも大きい。例えば、1246年の教皇インノケンティウス4世宛て皇帝グユクの聖旨に捺されたウイグル文字モンゴル語の印文は14.5 cm四方であるし、またウシ年(1277年もしくは1289年)のクビライ聖旨に捺された漢字印のサイズは約16 cm四方である⁽⁵⁴⁾。もし総大主教の印が本当に歴代皇帝の印を超える17.3 cmものサイズであったとすれば、何も書かれていない紙にただこの印を捺しただけで、

(52) 中村・松川1993, p. 66; 福島2008, pp. 37-39. ただ特に極寒の冬期には、カラコルムを離れることもあったと考えられる [cf. 中村1994, pp. 36-37, n. 15].

(53) モンケ時代には、カトリックのルブルクや、アルメニア教会からもカラコルムを訪れた者は確認されるが、彼らがわざわざバグダードのアッシリア教会総大主教から許可を得て、モンケのもとへやって来たという記録はない。

(54) Pelliot 1922-23, p. 16; <http://asv.vatican.va/it/doc/1246.htm>; 西藏自治区檔案館1995, no.1; BZ, pp. 20-21. なおクビライ聖旨の印のサイズについては、西藏自治区檔案館1995に記載される文書自体のサイズをもとに、写真における文書の縦の長さとの比から割り出した。

それがモンケの聖旨に裏付けられた総大主教による推薦状となったなど、特殊な用法を考えることも出来よう。いずれにせよ、その推薦状を確認することになるモンゴル側には、シリア文字トルコ語を解する人材は多数存在した。であれば、この2つ目の機能のためにこそ、この印はシリア文字のトルコ語で刻まれたのかも知れない。

以上見てきたように2つのモンケ聖旨の間には、もちろん言語・文字はもとより表現においても差異は存在するものの、⁽⁵⁵⁾両者の内容・表現に偶然を越えた相似性・相同性が認められることについては、首肯していただけるのではあるまいか。

では、なぜ皇帝モンケはこのような聖旨を、仏教とアッシリア教会の高位の聖職者にそれぞれ発したのであろうか。次に、そこに共通に存在したであろう皇帝モンケの意図について、当時のカラコルムの状況を確認しながら、今一步踏み込んで考えてみる。

4. モンケ時代のカラコルムにおける宗教

モンゴル帝国の首都カラコルムには、すでにグユク時代には臨濟宗の海雲印簡や曹洞宗の雪庭福裕が住持した太平興国禪寺が存在していた。⁽⁵⁶⁾そして我々が問題にしているモンケの時代には新たに、1256年建立の太閤寺(後の興元閣)⁽⁵⁷⁾のほか、チベット仏教カルマ派のカルマ=パクシ Karma pakshi

(55) 他にも、少林寺聖旨碑には「少林長老」という雪庭福裕以外を指し得ない固有名詞が現れるのに対して、総大主教印には発令対象者としての固有名詞が現れないという違いを指摘し得る。このような例は、実は珍しい。アッシリア教会に対しては、確実にその頂点にあると認め得る総大主教という地位がすでに確固として存在しており、たとえモンケの治世中に交替が起こっても、その後継者のもとで引き続き効力を発することを前提として、この聖旨印が発給されたと考えることも出来よう。一方、モンケ時代の仏教界については、いまだ明らかにされていない部分が多い。モンケによるカシミール僧那摩(南無)の国師任命、クビライによるチベット仏僧パクバの国師・帝師任命は、南宋という新たな仏教圏をも見据えたモンゴルによる仏教界再編のための大きな布石であったのかも知れない。

(56) 『佛祖歴代通載』巻21 海雲印簡伝 [至正7年本, 14a; 大正蔵, p. 704c]. 裕公之碑 [『程雪樓集』巻8; 鷲尾 1932, pl.33-36, pp. 51-59; 常盤・関野 1975, pl.92, pp. 68-71; 陳 1988, pp. 1146-1147].

(57) Cf. 白石・ツェヴェーンドルジ 2007. なお勅賜興元閣碑については、『至正集』巻45の他に『圭塘小稿』巻9にも録文があり、それぞれの版本の間にも字句の異同がある。さらに、本号所収の松川節論文 [松川 2008] も参照。

(1204-1283)によって、贍部州に比類なしと称される大経堂も建立されたと伝えられる。⁽⁵⁸⁾ また太閤寺やカルマ＝パクシによる大経堂建立前の1254年にカラコルムに滞在したルブルクは、そこにすでに偶像崇拜の寺院が12、イスラーム教のモスクが2、そして(アッシリア教会の)教会堂が1つ存在していたと報告する。⁽⁵⁹⁾ ルブルクのいう偶像崇拜の寺院には太平興国禪寺などの仏教寺院のほかに、全真教教団の李志常らが拠点とした道教の道観も当然含まれていたに違いない。

すなわち、オルホン大草原に人工的に設けられた都市カラコルムには、少なくともモンケ時代には、仏教・道教・イスラーム教・キリスト教といった世界の主だった宗教の施設がひと揃いあったと判断して間違いはない。

ところで、モンケ時代のカラコルムの仏教については、少林寺聖旨碑のモンケ聖旨によって明らかになったように、曹洞禪の雪庭福裕がその責任者に任じられていた。道教については、李志常・張志敬ら全真教教団の教主格がそれに準ずる人物が、その任に充てられていたことであろう。今のところまったく関連史料の見つかっていないイスラーム教についてはさて置くとして、ではキリスト教についてはどうであったのか。本稿でのこれまでの考察を踏まえて考えても、やはり当然アッシリア教会に同様の役割を果たす人物が求められたはずである。

他にそう考える根拠を挙げるならば、例えばルブルクによれば、カラコルムには当時ハンガリー人、アラン人、ルテニア人、グルジア人、アルメニア人など非常に多くのキリスト教徒がいたが、アッシリア教会の人々による再洗礼を受けなければ、カラコルム(に唯一存在したそ)⁽⁶⁰⁾の教会堂に入ることが許されなかったと伝えられるのである。

また、中村1994で明らかにしたように、モンケ時代のカラコルム地域では、以下のような組み合わせで皇帝モンケ主催による宗教論争が実際に行なわれ、

(58) 『紅史』*Deb ther dmar po* [民族出版社本, p. 92; 陳慶英・周潤年訳, 西藏人民出版社, 1986, p. 81]. 前後の文脈から考えてその建立年は1256年以降、モンケが死去する1259年までのことと判断される。

(59) 護1965, p. 259; Jackson 1990, p. 221. ルブルクはキリスト教の教会堂については、町のはずれに1つしかないと述べる。ただルブルクによるルイ9世への復命書は、常にアッシリア教会に対して冷淡でありかつ批判的で、ことさらに見下げようとする傾向が強く存在することに注意しなければならない。

(60) 護1965, p. 252; Jackson 1990, p. 213.

また行なわれようとした。

1254年	キリスト教 (ルブルク) —— 仏教 (福裕)	
	キリスト教 —— イスラーム教	※不成立
	キリスト教 —— ウイグル教派	
1255年	仏教 (福裕) —— 道教 (李志常)	
1256年	仏教 —— 道教	※不成立
	仏教 (カルマ=パクシ) —— キリスト教	

このうち 1254 年の論争については、たまたまそこに居合わせ参加したルブルクが伝えるものであるが、ルブルクが不満げに述べるようにキリスト教側の主導権は常にアッシリア教会にあった。さらには 1256 年、福裕から発給された文書を持っていたに違いないカルマ=パクシが、論争において論破した相手として『紅史』に伝えられる er ka 'un とは、当時のモンゴル語でアッシリア教会のキリスト教徒を意味した erkegün を写したものに相違ない。

しかしながらモンケ時代のカラコルムにおいて、キリスト教の管轄を命じられたアッシリア教会の人物が誰であるのかは、ルブルクもまったく伝えず、今のところ定かではない。ただ総大主教の印文から判断しても、主教クラスの人物が充てられていた可能性は極めて高い。

さて、13～14 世紀のモンゴル時代にあつては、モンゴル皇族たちは、特定の宗教・教派に傾倒する者もあつたが、特に大カアンその人、あるいはその地位に近い者ほど、種々の宗教・教派とは適度な距離を置く。あるいは、そうした姿勢が求められた。そしてどうやら大カアンらが宗教に求めたのは、それぞれの経典・儀礼によりながらモンゴル皇族のためにテングリに祈ることのできる特殊な技能を持った人と集団であつたらしい。

そのように考えてみれば、オゴデイ没後から続いた混乱期を経て即位し、改めて帝国中に自らによる支配を打ち立てようとしていた皇帝モンケとしてはなおのこと、チンギス=カン時代にモンゴルによる「世界支配」を保証したテングリに奉仕する優秀な宗教者・知識人が、それも出来る限り数多く身近に存在する状態が求められたであろうことは、想像に難くない。

本稿で扱ってきた2通のモンケ聖旨は、キリスト教と仏教について、帝国中から高位のあるいは有能な宗教者を、ひとまずカラコルムに設けられた宗教施設に集めることを目的に、それら2つの宗教においてモンケが責任者と任じた人物に対して発せられた命令であったと理解される。他に全真教教団は当然のこととして、おそらくはイスラーム教の誰かに対しても、同様の聖旨が発せられていた可能性はある。

さらには、当時のカラコルムでは、様々な組み合わせで何度も宗教間の教義論争が、それも皇帝モンケの主導のもとで行なわれた。ここで視点を各宗教側に移せば、彼らとしては当然自らの教団内から優秀な人材を呼び寄せようと競わずには居られなかったであろうし、事実、宗教論争の場に立ったルブルクがそうであったと伝えている⁽⁶¹⁾。

モンゴル帝国の首都とされるカラコルムは、目に見える動かない帝国の中心であり、また帝国を支える官僚集団や手工業・農業の技術に長けた人々の活動・生活の拠点であって、さらにはモンゴルによる世界支配を保証するテングリに奉仕する特殊な技能を持った複数の集団が祈る場としての「宗教都市」でもあったのである。こうした宗教環境は、それを整えた大カアンを始めとするモンゴル皇族にとどまらず、その支配を支える人々にとっても、願ってもない生活空間をもたらしたことであろう。

5. おわりに

モンゴルが宗教世界に対して絶対的な求心力を持ったその時代、帝国内外の諸々の宗教教団・教派は、時に否応なく時に自ら進んでモンゴルとの距離を縮めた。そしてモンゴルとの距離を縮めながら、同時に互いの距離をも縮める結果をも生じさせ、従来あり得なかった「接触」を経験する。例えばモンケ時代に行なわれた宗教論争や、あるいは東西キリスト教会の対話などは、まさにその最たる例だと言えよう。

そうした中、各宗教教団・教派はモンゴルとの距離感あるいはモンゴルから受ける温度感の差を、自らの過去の状況や他の教団・教派へのモンゴル側による扱いなどと較べながら敏感に感じ取り、その時々々に期待し満足したり、

(61) 護 1965, pp. 270-271; Jackson 1990, pp. 231-232; 中村 1994, pp. 41-42.

失望し不満を覚えたりした。そうした傾向は、フレグによるアッパース朝カリフの撃滅と、ガザンによるイスラーム改宗という、振れ幅の極めて大きな「事件」を体験した西アジアのキリスト教諸教会においても強く認められる。

さて中でも、モンケの時代はそれまでに比して、とりわけモンゴル王権側が宗教界との距離を急速に縮めた時代であった。皇帝モンケは、各宗教の高位のあるいは優れた聖職者・知識人に対して、その権威の裏付けとしての聖旨と印をしばしば賜与している。アッシリア教会総大主教の印もそうであり、雪庭福裕への聖旨もそうした例の一つである。そして、それらが与えられた先で絶大な威力を発揮したことは、疑いようがない。その結果、モンケによって様々な局面で統率者に任じられた人物を中心に、宗教界の再編成や一層の教団化などの新たな動きが帝国中で一斉に進行したであろうことも、想像するに難くない。

翻ってみれば、例えばモンケが時の総大主教に賜与した印は、モンケが死去し事実上その文言自体にはまったく効力が失われた後も、アッシリア教会内のみならず、フレグ＝ウルスの側においても総大主教位の権威を象徴するものとして認識され、その結果イル＝カンの手を介して伝承され、そしてヴァティカン文書の印影が示すように実際の場面において使用されたのであった。このような事実は、その文言が聖旨として効力を有していたモンケ時代において、件の印が極めて大きな役割を実際に果たしたことを意味するのではないだろうか。

また本稿で見えてきた通り、モンゴル時代においてアッシリア教会の存在は、総大主教の位置するフレグ＝ウルスの域内のみならず、中央アジア・北アジア、河西地方、中国本土の南北、加えてインド⁽⁶²⁾までも含むアジアのほぼ全域において認められ、相互の繋がりもある程度確認することができる。そしてアジア各地には数多くの教区が置かれていたらしいのである。⁽⁶³⁾

では、そのアッシリア教会はどのようにモンゴル時代という時を共有したのか、さらにはアルメニア教会など他のキリスト教会とはいかなる関係を有

(62) 例えば 1301 年のアッシリア教会の記録には、ヤフバツラーハー 3 世のもとインドの府主教座としてヤコブなる人物が記録されている [Gillman & Klimkeit 1999, p. 172, n. 78; Wilmshurst 2000, pp. 390-391].

(63) Cf. スチュアート 1940, pp. 241-242; 森安 1978, p. 245; Gillman & Klimkeit 1999, pp. 172-175.

したのか、という新たな問題が浮上して来よう。⁽⁶⁴⁾ 今後こうした諸々の問題を考えていく上で、アッシリア教会総大主教の伝世印の存在は、一つの重要な鍵になるかも知れない。

本稿においてはまた結果としてではあるが、シリア語史料やシリア文字トルコ語史料を活用することによって、アッシリア教会という視点からモンゴル時代史を研究することの有効性を改めて示せたのではないだろうか。ただもしそうだとすると、その際には、本稿で扱った2つの聖旨に見られた共通性が示す通り、時代の中心には常にモンゴルがいたということを忘れてはなるまい。

なお、筆者はシリア語をはじめアラビア語やアルメニア語、ラテン語等の言語にはまったく通じていない。本稿では翻訳に頼るしかなかったが、それゆえの初歩的な誤りが存在することを危惧している。大方の叱正を乞うところである。

(64) ただしフレグ＝ウルスにおいても、とりわけアッシリア教会にこそモンゴルとの結びつきが強く認められることには注意しなければならない。アッシリア教会における総大主教の交替には、ヤフバツラーハー3世の例に見られるようにイル＝カンによる承認が求められたが、一方、例えばアルメニア正教会においては、コンスタンティン1世 Konstantin I (位 1221-1267) が亡くなりヤコブ1世 Jakob I (位 1268-1286) が選出される際、特にイル＝カンに承認を求めた様子はない [Blake & Frye 1949, pp. 319, 371-373, 353-355, 388, n. 37, 391, n. 69]。モンゴルの領域内において、アッシリア教会の存在はキリスト教勢力の中で、やはり他を圧倒するものがある。

文献目録・略号

- Amitai-Preiss, R. 1995: *Mongols and Mamluks: the Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281*, Cambridge / New York.
- Assemani, J. A. 1770: *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum*, Rome. (New Jersey: gorgias press, 2004.)
- Baum, W. & D. W. Winkler 2003: *The Church of the East: a Concise History*, London / New York.
- Baumer, C. 2006: *The Church of the East: an Illustrated History of Assyrian Christianity*, London / New York.
- Blake, R. P. & R. N. Frye 1949: "History of the Nation of the Archers (the Mongols) by Grigor of Akanc'," *HJAS* 12-3-4, pp. 269-399.
- Boyle, J. A. 1971: *The Successors of Genghis Khan*, New York.
- Bretschneider, E. 1910: *Medieval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London.
- Budge, E. A. W. 1928: *The Monks of Kublai Khan Emperor of China*, London.
- 1932: *The Chronography of Gregory Abū'l Faraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, being the First Part of His Political History of the World*, 2vols., London. (New Jersey: gorgias press, 2003) ※本文での引用ページ数は、第1巻の英訳のそれを指す。第2巻はシリア語テキスト。
- Burger, G. 1988: *Hetoum: A Lytell Cronycle: Richard Pynson's Translation (c1520) of La Fleur Des histories de la terre d'Orient (1307)*, Toronto / Buffalo / London.
- BZ: 『宝蔵 中国西藏歴史文物 第三冊』朝華出版社, 2000.
- Chabot, J.-B. 1893/1894: "Histoire du partriarche Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma," *Revue de l'Orient latin* t. 1, pp. 567-610, 641/ t. 2, pp. 73-142, 630-638.
- 1985: *Histoire de Mar Jabalaha III et du moine Rabban Çauma*, Paris.
- 陳垣 1988: 同編 / 陳智超・曾慶瑛校補『道家金石略』文物出版社。
- Chirathilattu, B. M. 2004: *Prayers and Fasts According to Bar Ebroyo (AD 1225/6-1286)*, Hamburg.
- 中東教会協議会編 1993: 村山盛忠・小田原緑訳『中東キリスト教の歴史』日本基督教団出版局。
- Chwolson, D. 1886: *Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersbourg.
- 1890: *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, St. Petersbourg.
- 1897: *Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, Neue Folge, St. Petersbourg.
- Cleaves, F. W. 1949: "The Mongolian Names and Terms in the History of the Nation of the Archers by Grigor of Akanc'," *HJAS* 12-3-4, pp. 400-443.
- 1957: "The "Fifteen 'Palace Poems' by K'ò Chiu-ssu"," *HJAS* 20-3-4, pp. 391-479.
- Dang, B. (党宝海) 2001: "The Paizi of the Mongol Empire," *Zentralasiatische Studien* 31, pp. 31-62.
- 2006: 『蒙元駅交通研究』昆侖出版社。
- 道布・照那斯図 1993 / 94: 「河南登封少林寺出土的回鶻式蒙古文和八思巴字聖旨碑考釈」『民族語文』1993-5/1993-6/1994-1, pp. 1-3/59-71/32/40.

- Dulaurier, M. Éd. 1958 / 1960: "Les Mongols d'après les historiens arméniens," *JA* 11 / 16, pp. 192-508 / 273-322.
- Eccles, L., M. Franzmann & S. Lieu 2005: "Observations on Select Christian Inscriptions in the Syriac Script from Zayton," In: I. Gardner, S. Lieu & K. Parry (eds.), *From Palmyra to Zayton: Epigraphy and Iconography* (Silk Road Studies 10), Turnhout, pp. 247-278.
- Enoki, K. 1964: "The Nestorian Christianity in China in Medieval Time according to Recent Historical and Archaeological Researches," *Studia Asiatica: The Collected Papers in Western Languages of the Late Dr. Kazuo Enoki*, Tokyo (『榎一雄著作集 別巻 欧文篇』汲古書院), 1998, pp. 475-523. (原載: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rome, 1964, pp. 44-81)
- Fiey, J. M. 1975a: *Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe-XIVe s.)*, Louvain.
- 1975b: "Iconographie syriaque Hulagu, Doquz Khatun ... et six ambons?," *Le Muséon* 88, pp. 59-68.
- 1980: *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout a Bagdad, 749-1258*, Louvain.
- Franke, H. 1996: *Chinesischer und tibetischer Buddhismus im China der Yüanzeit*, München.
- 1998: "Zu einigen christlichen Personennamen in Texten der Yüanzeit," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 148-2, pp. 315-322.
- 福田洋一・石濱裕美子 1986: 『西蔵仏教宗義研究第4巻』東洋文庫。
- 福島重 2008: 「雪庭福裕の伝について」『禅学研究』86, pp. 18-53.
- 蓋山林 1995: 「中国北方草原地帯の元代基督教遺跡」『世界宗教研究』1995-3, pp. 96-103.
- Geng, S., H.-J. Klimkeit & J. P. Laut 1996: "Eine neue nestorianische Grabinschrift aus China," *Ural-Altäische Jahrbücher* (N. F.) 14, pp. 164-175.
- Gillman, I. & H.-J. Klimkeit 1999: *Christians in Asia before 1500*, Richmond, UK.
- Grœnbech 1939: "Turkish Inscriptions from Inner Mongolia," *Monumenta Serica* 4, pp. 305-308.
- Hage, W. 1978a: "Der Wag nach Asien: Die ostsyrische Missionskirche," In: K. Schäferdiek (ed.), *Die Kirche des früheren Mittelalters* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte; Bd. 2, v. I), München, pp. 360-393.
- 1978b: "Einheimische Volkssprachen und syrische Kirchensprache in der nestorianischen Asienmission," In: G. Wiessner (ed.), *Erkenntnisse und Meinungen, Festschrift für Werner Strothmann zum 70. Geburtstag*, Bd. 2 (Göttinger Orientforschungen 1. Reihe: Syriaca, Bd. 17), Wiesbaden, pp. 131-160.
- Hamilton, J. 1972: "Le texte turc en caractères syriaques du grand sceau cruciforme de Mār Yabballāhā III," *JA* 260, pp. 155-170.
- Hamilton, J. & R. J. Niu (牛汝極) 1994: "Deux Inscriptions funéraires turques nestoriennes de la Chine orientale," *JA* 282-1, pp. 147-164.
- 1996: 「赤峰出土景教墓碑銘文及族属研究」『民族研究』1996-3, pp. 78-83.

- 羽田亨 1930:「元朝駅伝雑考」羽田 1975, pp. 32-114. (原載:『東洋文庫叢刊』1)
 —— 1975:『羽田博士史学論文集』(上巻 歴史篇) 同朋舎.
- HJAS: *Harvard Journal of Asiatic Studies*
- 本田実信 1961:「ガザン・ハンの税制改革」本田 1991, pp. 261-322. (原載:『北海道大学文学部紀要』7)
 —— 1967:「阿母河等処行尚書省考」本田 1991, pp. 101-126. (原載:『北方文化研究』2)
 —— 1969:「モンゴルとイスラム」本田 1991, pp. 197-232. (原載:『岩波講座世界歴史』8, 岩波書店)
 —— 1976:「イルハンの冬営地・夏営地」本田 1991, pp. 357-381. (原載:『東洋史研究』34-4, 1976)
 —— 1991:『モンゴル時代史研究』東京大学出版会.
- 黄文弼 1960:「新疆考古的発現——伊犁的調査」『考古』1960-2, pp. 8-14.
- Hunter, E. C. D. 1989-1991: “The Conversion of the Kerait to Christianity in A.D. 1007,” *Zentralasiatische Studien* 22, pp. 142-163.
- 家入敏光 1966:『東洋旅行記』桃源社. (再版, 光風社出版, 1990.)
- 岩武昭男 2001:『西のモンゴル帝国——イルハン朝』関西学院大学出版会.
- 岩村忍 1948: 同訳『長春真人西遊記』筑摩書房.
 —— 1961: 同訳「長春真人西遊記」『世界ノンフィクション全集 19』筑摩書房, pp. 311-391.
- Jackson, P. 1990: *The Mission of Frair William of Rubruck*, London.
- JA: *Journal Asiatique*
- 川本正知 2000:「中央アジアのテュメンなる地域区分について」『西南アジア研究』53, pp. 24-60.
- 北川誠一 1977:「13-15 世紀のアルメニア語史料」『史朋』6, pp. 1-23.
 —— 1987:「中世イラン人とアルメニア人の仏教観」『道教と宗教文化』平川出版社, pp. 439-455.
- 金浩東 2002:『동방 기독교와 동서문명』서울.
- Klein, W. 2000a: *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgystan Bis Zum 14. Jh.* (Silk Road Studies 3), Turnhout.
 —— 2000b: “Syriac Writings and Turkic Language according to Central Asian Tombstone Inscriptions,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5-2. (<http://syrc.com.cua.edu/Hugoye/Vol5No2/HV5N2Klein.html>)
- Lane, G. 1999: “An Account of Gregory Bar Hebraeus Abu al-Faraj and His Relations with the Mongols of Persia,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2-2. (<http://syrc.com.cua.edu/Hugoye/Vol2No2/HV2N2GLane.html>)
- Maclean, A. J. 1892: *The Catholicos of the East and His People*, London & New York.
- 松川節 2008:「『勅賜興元閣碑』モンゴル文面訳註」『内陸アジア言語の研究』23, pp. 35-54, +4 pls.
- Mirsky, J. 1964: *The Great Chinese Travellers: An Anthology*, New York.
- Moffett, S. H. 1998: *A History of Christianity in Asia vol.1: Beginnings to 1500*, 2nd rev. and corrected ed., New York.
- Montgomery, J. A. 1927: *The History of Yaballaha III*, New York: Columbia Univ. Press.

- Mostaert, A. & F. W. Cleaves 1952: "Trois documents des Archives Secrètes Vaticanes," *HJAS* 15, pp. 419-506 +8 pls.
- 1962: *Les Lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Aryun et Öljeitü à Philippe le Bel*, Cambridge / Massachusettes.
- 護雅夫 1965: 『中央アジア・蒙古旅行記』桃源社。(再版, 光風社出版, 1989)
- 森安孝夫 1990: 「ウイグル文書割記 (その二)」『内陸アジア言語の研究』5, pp. 69-89.
- 1997: 「ウイグル文字新考 —— 一回回名称問題解決への一礎石」『東方学会創立五十周年記念東方学論集』東方学会, pp. 1238-1226.
- 森安達也 1978: 『キリスト教史 III 世界宗教史叢書 3』山川出版社.
- Moule, A. C. 1930: *Christians in China before the Year 1550*, London.
- 村岡倫 1992: 「オゴデイ = ウルスの分立」『東洋史苑』39, pp. 20-48.
- 村山七郎 (Murayama, S.) 1955: 「イル汗アルゲンの手紙の内容」『遊牧民族の研究』(ユーラシア学会研究報告), 京都, pp. 149-170.
- 1964: "Über die nestorianischen Grabinschriften in der Innern Mongolei und in Südchina," *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura* 62, in: Enoki 1964, pp. 508-512.
- 中村淳 1993: 「元代法旨に見える歴代帝師の居所 —— 大都の花園大寺大護国仁王寺」『待兼山論叢』27 (史学篇), pp. 57-82.
- 1994: 「モンゴル時代の「道仏論争」の実像 —— クビライの中国支配への道」『東洋学報』75-3-4, pp. 33-63.
- 2002: 森平雅彦訳「松広寺 元代 티베트文 法旨에 대하여」『普照思想』17, pp. 17-53.
- 2005: 「元代チベット命令文の総合的研究にむけて」『駒澤大学文学部研究紀要』63, pp. 35-56.
- 中村淳・松川節 1993: 「新発見の蒙漢合璧少林寺聖旨碑」『内陸アジア言語の研究』8, pp. 1-92 +8 pls.
- 中村淳・森平雅彦 2002: 「韓国・松広寺所蔵の元代チベット文法旨」『内陸アジア史研究』17, pp. 1-22 +1pl.
- 牛汝極 2000: 「中国突厥語景教碑銘文献概況」『民族語文』2000-4, pp. 62-67.
- 愛宕松男 1970 / 1971: マルコ = ポーロ著『東方見聞録 1・2』平凡社.
- Pelliot, P. 1914: "Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient," *T'oung Pao* 15, pp. 623-644.
- 1922-1923 / 1924 / 1931-32: "Les Mongols et la Papauté," *Revue de l'Orient Chrétien*, 3e série, t. 3 (23), No 1 et 2, pp. 3-10 / t. 4 (24), No 3 et 4, pp. 225-235 / t. 8 (28), No 1 et 2, pp. 3-84.
- 1930: "Christianity in Central Asia in the Middle Ages," *Journal of the Central Asian Society* 17, pp. 301-312.
- 1963: *Notes on Marco Polo*, Paris.
- 1973: *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Central et d'Extrême-Orient* (Œuvres Posthumes de Paul Pelliot), Paris.
- Пигулевская, Н. В. 1958: *История мар ябалахи III и раббан саумы*, Москва.

- Rossabi, M. 1992: *Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West*, Tokyo / New York / London.
- 佐伯好郎 (Saeki, P. Y.) 1932: 『元主忽必烈が歐洲に派遣したる景教僧の旅行誌』待漏書院。(再版: 春秋社松柏館, 1943; 復刻: 名著普及会, 1979)
- 1935: 『景教の研究』東方文化學院東京研究所。(復刻: 名著普及会, 1978)
- 1937: *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokyo.
- 1943: 『支那基督教の研究 第2巻 元時代の支那基督教』春秋社松柏館。(復刻: 名著普及会, 1979)
- 佐口透 1968-1979: ドーソン d'Ohsson 著/佐口訳『モンゴル帝国史』全6巻, 平凡社。
※引用の際は, 佐口・ドーソン巻数とする。
- 1970: 『東西文明の交流 第4巻 モンゴル帝国と西洋』平凡社。
- 1972: 「モンゴル十字軍の使者」『歴史と人物』8 (特集 蒙古帝国の世界史的衝撃), pp. 122-139.
- Sergei 2001: “Möngke qaγan-u üker jül-ün jarliγ-un mongγol bičig-ün šinjilege,” *Öbür Mongγol-un Neyigem-ün Šinjilekü Üqayan* 2, Kökeqota, pp. 22-33.
- 志茂碩敏 1995: 『モンゴル帝国史研究序説——イル汗国の中核部隊』東京大学出版会。
- 白石典之・ツェヴェンドルジ 2007: 「和林興元閣新考」『資料学研究』4, pp. 1-14.
- Siouffi, M. M. 1881: “Notice sur un patriarche nestorien,” *JA* 17, pp. 89-96.
- Sperling, E. 1990: “Hülegü and Tibet,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 44-1-2, pp. 145-157.
- Spuler, B. 1976: “Le christianisme chez les Mongols aux XIIIe et XIVe siècles,” *Tractata Altaica*, pp. 621-631.
- 1985: *Die Mongolen in Iran*, Leiden.
- J. スチュアート 1940: 熱田俊貞・賀川豊彦訳『東洋の基督教 景教東漸史』豊文書院。(復刻: 原書房, 1979)
- 杉山正明 2004: 『モンゴル帝国と大元ウルス』京都大学学術出版会。
- 2008: 『興亡の世界史 第09巻 モンゴル帝国と長いその後』講談社。
- 高田英樹 1994: 「ハイトン『東方史の華』(1)(2)」『大阪国際女子大学紀要』20-1, pp. 103-125 / 20-2, pp. 255-279.
- 1995: 「ハイトン『東方史の華』について」『大阪国際女子大学紀要』21-1, pp. 147-169.
- 高橋英海 (Takahashi, H.) 2001: 「シリア正教会の歴史から —— グレゴリウス・バル＝ヘブラエウス」『エイコーン』24, pp. 37-54.
- 2005: *Barhebraeus: A Bio-bibliography*, New Jersey: gorgias press.
- Tisserant, E. C. 1931 “Église Nestorienne”, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI-1, Paris, cols.157-323.
- 1946 “Une lettre de l’Ilkhan de Perse Abaga adressée en 1268 au Pape Clément IV”, *Le Muséon* 59, pp. 547-556.
- 常盤大定・関野貞 1975: 『中国文化史蹟 中』法蔵館。
- 月村辰雄・久保田勝一 2002: 『全訳マルコ・ポーロ東方見聞録『驚異の書』fr. 2810 写本』岩波書店。

- Tumurtogoo, D. & G. Cecegdari 2006: *Mongolian Monuments in Uighur-Mongolian Script (XIII-XVI Centuries)*, Taipei.
- 王静 2003: 「中国境内聶斯脱利教遺物分布状況総述」『人文雑誌』2003-3, pp. 118-125.
- 王勤金 1986: 「元延祐四年也里世八墓碑考釈」『考古』1989-6, pp. 553-554, 573.
- 鷲尾順敬 1932: 同監修『菩提達磨嵩山史蹟大観』三宝書院。(再版: 1981)
- Wigram, W. 1910: *An Introduction to the History of the Assyrian Church*, London.
- Wilmshurst, D. 2000: *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Louvain.
- 呉文良 2005: 呉幼雄増訂『泉州宗教石刻(増訂本)』科学出版社.
- 西藏自治区檔案館 1995: 同編『西藏自治区檔案薈粹』文物出版社.
- 四日市康博 2001: 「パクス・モンゴリカ——東西交通の繁栄」『月刊しにか』12-11 (特集 モンゴルの衝撃——史上最大の帝国の実像), pp. 50-55.
- 吉田順一・チメドルジ 2008: 同編『ハラホト出土モンゴル文書の研究』雄山閣.
- Zieme, P. 1974: "Zu den nestorianisch-türkischen Turfantexten," In: G. Hazai & P. Zieme (eds.), *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker* (Protokolband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin), Berlin, pp. 661-668.

[付記]

数年前、Hamilton1972の存在を、森安孝夫先生からご教示いただいた。先生の還暦を記念する本号に本稿を寄せることで、筆者がこれまでに受けてきた学恩に少しでも報いることが出来るのだとすれば、幸いである。

なお本稿は、「内陸アジア諸言語資料の解読によるモンゴルの都市発展と交通に関する総合研究」(平成17～19年度科学研究費補助金基盤研究(B))の研究成果の一部である。