



Title	モンゴル時代泉州の清浄寺修築について
Author(s)	向, 正樹
Citation	関西アラブ・イスラム研究. 2002, 2, p. 89-105
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/105821
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

モンゴル時代泉州の清浄寺修築について

向 正 樹*

The Restorations of the Qinjingsi Mosque in Quanzhou during the Mongol period

Qinjingsi (in Quanzhou city, Fujian, China), an ancient Mosque of China lasting today, has a fine Islamic-styled arch, which attests that Quanzhou, well known as Zaitun in the Middle Ages, was a cosmopolitan city. Many scholars studied about this ancient Mosque, based on two inscriptions; one written in Classical Chinese and another in Arabic. But these inscriptions contain totally different information from one another about the year of erection and re-erection of the Mosque. So, recently Chinese scholars presented a hypothesis that there were two Mosques respectively corresponding to one inscription. Prof. Yoshinobu Nakata then suggested that the same Mosque must have been restored twice during the Mongol period. He also supposed that there was a conflict between the new leader and the old leader, and that the latter restoration was conducted by the new leader. Although I think it is a reasonable explanation, I want to throw a new light on this topic from a different viewpoint.

In Quanzhou many Islamic tombstones were excavated and introduced by Zhen Da-sheng. On the basis of these materials, I tried to obtain data about frequency of erection of tomb stones in each ten years during the Mongol period, and I have got an interesting result: there were three peaks.

In this article, I'd like to explain these three peaks from the point of the trends of immigration of outer Muslims into Quanzhou. I suggest these three immigrants' peaks consist of two elements. First are officials of Inner Asian origins. Second are merchants, travelers etc. from Iran. During this period, the commerce between the Yuan Dynasty and the Il-Khan Dynasty was so prosperous that many Muslim people came to China on the vessels of embassies. After the 1340s, when North Western India was occupied by Islamic dynasty and people there rapidly converted to Islam, that region became a center of Muslim merchants and it accelerated the commerce of the Indian Ocean including the sea-lane to south China.

Finally, I want to examine the relation between the population change and the restoration of the Qinjingsi Mosque. Then, through that I'd suggest how the Muslim society in Quanzhou changed.

* 大阪大学大学院文学研究科博士後期課程 1年

はじめに

ザイトゥン Zaitun という名で中世イスラム世界やヨーロッパに知れわたった、宋代~モンゴル時代中国の主要貿易港であった泉州 (福建省) には、マニ教・キリスト教・ヒンドゥー教・イスラム教関係の石彫や遺跡などが数多く残されているが、市内に現存するモスク「清浄寺」も、モンゴル時代の再建時の姿を留める貴重な考古史料である。とりわけ、ペルシャ建築の様式を取り入れたヴォールト天井のイーワーンは、この港市の往時の国際性を物語るモニュメントであるといえる。

古くから、このモスクの創建・修築時期の根拠とされてきたのは、「重立清浄寺碑」という漢文碑であった。その記述によれば、清浄寺は南宋の紹興元年 (1131) 創建、至正九年 (1349) 重修という [陳達生 1984: 9]。ところが1911年になって、Max van Berchem により、壁面にはめ込まれたモンゴル時代の修築を記すアラビア語碑文が解読されたことで、議論がまきおこった [Arnáiz et Berchem 1911]¹⁾。その内容がヒジュラ暦400年 (1009-1010) の創建と710年 (1310-1311) の修築を記し、漢文碑の記す創建・修築の年代と全く一致しなかったためである。はじめは、両碑のどちらに信頼を置くべきかで見解が分かれた。やがて中国人研究者の側から複数モスク説が提出され [吳文良 1957: 21-22ほか]、現存モスクの名称までもアラビア語碑に倣いアスハープ・モスク (Masjid al-Aṣḥāb: 漢訳して「艾蘇哈ト寺」「聖友寺」と呼び、漢文碑の清浄寺と区別するようになった。

この創建・修築時期の問題については、すでに中田吉信が、個別の論点について逐一詳細な検討を加えた結果、同一のモスクであることを主張した。さらに中田は、このような記述の食い違いが生じるに至った背景を、新来の夏不魯罕丁 (ハッジ・ブルハーン・ウッディーン Ḥajji Burhān al-Dīn) がモスクの「住

1) 泉州アスハープ・モスク碑文

إِنَّ أَوَّلَ مَسْجِدِ النَّاسِ فِي هَذَا (sic) الْأَرْضِ كَانَ هَذَا الْمَسْجِدُ الْمُبَارَكُ الْمَسْمُوعُ (sic) بِالْعَتِيقِ وَالْقَدِيمِ الْمَكْنَى بِالْجَامِعِ وَالشَّارِعِ الْمَلْقَبُ بِمَسْجِدِ الْأَصْحَابِ وَكَانَ ذَلِكَ فِي تَأْرِيخِ سَنَةِ أَرْبَعِمِائَةٍ مِنَ الْهَجْرَةِ النَّبَوِيَّةِ بَعْدَ مَا مَضَى مِنْ تَأْرِيخِهِ الْمَذْكُورِ ثَلَاثُمِائَةٍ سَنَةً وَتَبِيعَ عَمْرَهُ وَجَدَّهَ وَأَسَّسَ هَذَا الطَّاقُ الْعَالِي وَالرُّوَاقُ الرَّفِيعُ وَالْبَابُ الْكَرِيمُ وَالشَّبَاكُ الْجَدِيدُ وَتَمَّمَهُ فِي تَأْرِيخِ سَنَةِ عَشْرِ وَسَبْعِمِائَةٍ الْهَجْرِيَّةِ طَلَبًا لِمَرْضَاتِ اللَّهِ تَعَالَى أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُدْسِيُّ مَعْرُوفٌ بِحَاجِي رُكْنِ السِّيْرَازِيِّ غُفِرَ اللَّهُ لَهُ وَلِمَنْ عَاوَنَهُ بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ.

【訳】実にこれは、この地の人々のための最初のモスク、それはイスムは「古きもの」と呼ばれ、また、クンヤは大モスク (jāmi' または šāri') と呼ばれ、またラカブは「教友のモスク」と呼ばれる。このモスクはヒジュラ暦400年に建てられた。300年後、ハーッジ・ルクン・アッ=シーラーズィーとして知られるイェルサレムのアフマド・イブン・ムハンマド・アル=クドスィーがそのモスクを修復し重建し、さらに高いアーチと高大な回廊と立派な門と新しい窓をつくった。ヒジュラ暦710年に竣工した。この挙は至高至大なる神に満足していただけるようになった。願わくは神がムハンマドとその家族を介して、かれに協力したものたちをお赦しになりますように！ [Arnáiz & van Berchem: 704, 前嶋 1982: 121, 126-7]

持（ムタワッリー Mutawalli）」に就任したことから、前任者アフマドとの対立が起りモスクの荒廃を招き、至正9年の修築を「清浄寺碑」に記したさいに、アフマドによる修築（ヒジュラ暦710年）の功績が抹殺されたため、と説明した【中田 1989】。中田説の同一モスク説は従来の盲点を突き説得力に富むが、漢文碑の至正9年とアラビア語碑のヒジュラ暦710年とのふたつの修築時期の間が40年足らずしかないと説明については十分であるとは言い難い。この奇妙な事態の解明を推論によって決着させてしまう前に、もうすこし、清浄寺とこれを取りまく泉州ムスリム社会について、本稿で考察を加えてみたい。

本稿では泉州の外来人口数の動向をひとつの手がかりとする。モンゴル時代の泉州には、ヨーロッパ・イラン・インドなど世界各地域から商人や伝道師・旅人・巡礼者らさまざまな種類の人々が訪れた。こうした外来人口の動態は、泉州の港市社会に大きく作用し、漢人社会との関係などに変化をもたらしたであろう。その動向の解明は、泉州ムスリム社会の考察にも有効な材料となるはずである。だが、港市の外来人口動態といったことにかんして、当時の資料に十分なデータがなく、これまでの研究でもほとんど考慮されたことはない。そこで本稿では、すでに紹介されている泉州で発掘された総数200点余のイスラム石刻群の大半を占めるアラビア語墓碑（うち紀年のあるもの30点）の総体的分析をもとに、泉州の外来ムスリム人口の推移を探る方法をとる。泉州のイスラム石刻は、陳達生の著書で写真・転写・翻訳つきで紹介されており、他の中国イスラム石刻に比べて格段に恵まれた利用状況にある【陳達生 1984】²⁾。これらのアラビア語石刻個々の本格的な比較研究は重要な課題であり、それによって本稿の立てた立論は今後再検討を要することになる可能性はある。しかし、本稿は巨視的に泉州イスラムの動態を把握しようとするものであり、その材料として用いるデータには分類などの加工を極力施さないことにした。

本稿では、はじめに最初に泉州に移住してきたムスリムの諸集団、モンゴル時代に新たに移住してきたムスリムの集団、海上貿易や使節往来などともなう当時のイスラム圏からの人口流入などの状況を既知の知見や史料などによりとくに時期的な変遷に着目して検討する。そのうえで、これらの移民がもたらした泉州ムスリム社会の人口動態を考察し、最後に、泉州のモスク清浄寺の修築問題に一石を投じたいとおもう。

2) イスラム石刻には墓碑以外にも、建造物の装飾に使われた石彫など多様な形態があり、言語的には漢語、アラビア語（若干のペルシャ語的要素を含む）のもの、両方が記されたものなどがある。そのうち、宋元時代のアラビア語墓碑は、北京・杭州・揚州・広州・海南島などでも発見されている。

ところで、ムスリム外来人口の問題を取り上げることには、さらに重要な意味がある。近年、泉州イスラムの歴史的研究は、石刻などの出土史料・族譜・地方志などにに基づき、泉州におけるムスリム・コミュニティ内部の研究が重視され、その方面で多くの成果を上げてきた。しかしながら、一方でモンゴル時代におけるユーラシア規模の交流のなかで重要な位置を占めた泉州の港市社会が、どのようにインド洋海域世界とリンクし、連動していたのかや、港市社会における異文化接触の実態などについての詳細な研究はいまだ十分に行われていない。本稿のもうひとつの目標は、モンゴル時代泉州の清浄寺修築の問題を、ムスリム社会内部の閉じた問題としてのみでなく、インド洋海域世界との連関や、外来者と在地の漢人社会との関係なども視野に入れて考察することを通して、この時代の泉州がもった、インド洋世界に連なるインド洋港市としての面貌を探ることである。

1. 泉州へのムスリム移住の初期段階

宋代以来、南シナ海域で香料貿易などに従事していた貿易商人としてイスラム系の「蒲姓」が知られている。蒲とは元来中国式の姓ではない。これはアラビア語の *Abū* ('father') にあたり、人名を構成するクンヤ *kunya* と呼ばれる要素である。主として長子の名とともに当人の名前に冠し、さらには、たんに当人の性質を形容する呼称ともなった [桑原1989: 178・前嶋1952: 99-100・Blair 1998: 36・新イスラム事典: 294・岩波イスラーム事典: 714]。したがって、「蒲姓」を指標としてひとつの血縁集団ないしひとまとまりの海上勢力を想定することはできない。蒲姓などの海上交易集団は、おもにインド洋を舞台に活動していたイスラム商人の一分派であると考えられるが、南シナ海域での土着民との接触・交流のなかで、複雑な相互作用の過程を経て形成された集団であり、民族系統や信仰形態など一概に論ずることはできない。ここでは、イスラム商人、主にペルシャ人の子孫とみられるムスリムを主体とする海上交易集団を、民族・宗教的に幅をもたせた概念として「ムスリム海商」と包括的に捉え、その動向を総体として追ってみたい。

かれらは、海商として南シナ海域各地で活動していたが、外交使節としての役目も担うことも多かった [白石 1964]。また、これらの集団は政治変動あるいは経済的利益追求のために海域世界の諸港市に流入と離散を繰り返した。広州経由で泉州に移住した有名な南宋末期の市舶提举蒲寿庚の祖先もそのようなイスラム系商人の一派である。その集団移動の規模については、北宋の端拱元年 (988) に一族301人で中国に亡命した占城の夷人忽宣 *Husayn* の例がある [桑原 1989: 188-191]。かれらがこのような相当規模の集

団であったことは、注目に値する。かれらの移住は、確実に移住先の人口に影響し、また、移住先の社会に及ぼした作用も無視できない。

このように南シナ海域を転々としていたかれらは、やがて中国最大の貿易港として興隆をみた泉州にも流れ込み、ここを拠点にして、新たにネットワークを張り巡らせた。中国ジャンクの海上制覇（中国シーパワー）にともなうイスラム商人の一掃という見方は、一面的である³⁾。ブルネイの古いムスリム共同墓地に残る南宋の景定5年（1264）に立石された「有宋泉州判院蒲公之墓」の被葬者は、蒲寿庚一族同様泉州に移住し「漢化」したムスリム海商一族の人物である。これは、南宋末期においても、泉州を新たな拠点としたムスリム海商のネットワークが南シナ海域に存在していた一証となりうる。モンゴル時代になっても、かれらムスリム海商が、少なくとも泉州においては、有力なジャンク船貿易商になっている例が確認される。次のような『元史』武宗本紀の記事などはこのことを裏付ける⁴⁾。

九月壬戌、大尉の脱脱（トクト）が奏すらくは、「泉州大商の合只鐵即刺（ハッジ・タージル）*Hajji Tajir が宮殿をつくるための異木・沈檀を献上してきている。」と。江浙行省に勅して駅站をつかつて護送するようにとの命令を下した。……戊寅、泉州大商の馬合馬丹的が珍品および飾り帯・西域の馬を献上してきた。

蒲寿庚一族は、名前を見る限り、蒲が姓となり、同輩（排）が名に一字を共有するなど、漢族の習慣を踏襲しているのが確認できる⁵⁾。泉州で発見されたムスリム墓にも、漢字面をもつものがあり、中国的祭祀の痕跡を残す祭壇形式の墓があるなど、モンゴル時代にかけて次第に「漢化」がすすんだであろうことが窺える。しかしイスラムの信仰については、幾分シンクレティックな形態であるにしても、多くのものがイスラムもしくはかれらがイスラムと信じる宗教・生活規範を守っていたようである。「清浄寺碑」（9行目）⁶⁾がいうには、「今まで八百余年のあいだ、自分達の信仰を堅持しており、異郷に來たものの、子孫に伝えて何世代にもなるというのになお信仰を変えよ

3) 宋～元代にかけての中国ジャンクの南シナ海～インド洋への進出は、漢族の人口移動による沿海部の人口過密化とそれに伴う華商の海外進出のなかで捉えられている [Lo Jung-Pang 1955]。白石晶子 [1964: 26]は南宋の三仏齊や大食の朝貢が激減した原因を、「市舶司貿易の活躍の主体がイスラム商人から中国人商人へと変わった」こと、「中国にほとんど帰化した少数の有力なイスラム人のほかは、中国人商人によって駆逐されていく傾向があったのではないか」としている。

4) 『元史』卷22 武宗本紀1 至大元年の条（中華書局本 p. 502）「九月壬戌、大尉脱脱奏、『泉州大商合只鐵即刺進異木沈檀可構宮室者。』敕江浙行省驛致之。……戊寅、泉州大商馬合馬丹的進珍品及寶帶・西域馬。」

5) 例えば蒲寿晟・寿庚兄弟は寿字排に属す。『蒲寿庚家譜』の系図では寿庚らの四代前から例がみられる [羅香林 1959: 78]。

6) 以下「清浄寺碑」引用の場合は、陳達生 1984, p. 9 の転写における行数を示す

うとしない(迄今八百餘歳、國俗嚴奉尊信、雖適殊域、傳子孫累世、猶不敢易焉)」のであった。本稿では、中国あるいは泉州にやってきてからすでに数世代を経て、風習や外見など「漢化」の進んだムスリムを「泉州在来のムスリム」としてモンゴル時代泉州ムスリムの基層に位置づける⁷⁾。

2. モンゴル時代の新たなイスラム流入

(1) 中央アジア出身のイスラム系官僚・地方官

1274年、クビライが派遣した遠征軍によって南宋が接収されるにともない、中国最大の貿易港泉州もモンゴル支配下に入った。その結果、すでにモンゴル支配下の華北や陝西・四川・雲南まで押し寄せていた中央アジアの旧ホラズム朝出身などの官僚・兵士・商人・職人ら北からのイスラムの教線と、唐宋時代以来の南海貿易にともなう南からのイスラムの教線とが合流したとされる【田坂 1964・松田 1995: 186】。

モンゴル時代には西域系(早期にモンゴルに服属した旧ホラズム領、旧西夏領土、トゥルファン盆地など西域出身のイラン系、タングート系、トルコ系諸部族などを含み、イスラム化した集団も多かった)有力家系の泉州移住の例が確認される。たとえば、元初に雲南経営で政績のあったブハラ人官僚サイイド・アジャッル(賽典赤瞻思丁烏馬兒 Sayyid Ajall Shams al-Dīn ‘Umar)一族の人物が泉州を管轄する福建行省の長官となっている⁸⁾。さらに泉州で1952年に発見されたトガン・シャー Toghan Shāh という人物の墓碑は、この一族のものとされ、現在泉州市に近接する晋江县陳埭の全人口(9000人余り)を占めるという丁氏はその子孫であると族譜に記されている【泉州海交史博物館調査組 1978】⁹⁾。

こうした西域人の泉州など福建各地の地方官への就任が、相当な数に上っ

7) 逆に、イスラムに改宗した漢族の存在も指摘されており【So 2000: 115, 345】、広い意味での泉州在住ムスリムに含めるべきであるが、本稿では考察の対象外とした。

8) 『集史』= Rashīd al-Dīn Faḡhl-Allāh Hamadānī, *Jāmi‘ al-Tawārikh*.

هفتم شينك شهر فوجو از شهر های منزی و پیش ازین شينك در انجا بوده و بزیتون بردند و این زمان با انجا آورده اند و حاکم آنجا و قتی بن برادر داشمن بوده آست و حالاً برادر بایان فنجان امیر عمر و بندر کشتیها زیتون آست و حاکم آن بها الدین قندزی.

【訳】第七、マンジの諸都市のうちのひとつ、福州のまれの省 shink。以前はここに省があったが、ザイトゥーンに移った。そして現在はこちらに移っている。ここの長官はかつてダーシュマン Dāshman の兄弟であった。現在はバヤン平章の兄弟アミール・ウマル Amīr ‘Umar である。船舶の(停泊する)港はザイトゥーンである。その長官はバハー・ウッディーン・クンドウズィー Bahā al-Dīn QNDZY である【Blochet 1911: 490-491】。バヤン平章は賽典赤の長子納速剌丁の長子にあたる(『元史』卷125 列伝12「賽典赤瞻思丁」、中華書局本、p. 3067)。

9) この説に対して、陳達生は慎重姿勢をとっている【陳 1984: 32】。だが、このような伝承が泉州に存在すること自体がサイイド・アジャッルの一族の泉州移住を物語ると考えてよいだろう。

たであろうことは、地方志に残る元代の官人リストからも窺える（例えば明・黄仲昭【編】『弘治八閩通志』巻 30~39「秩官」「歴官」の項）。路・府・州・県など、より下のランクの西域系とみられる地方官も高い割合を占めている。実際には漢人が官として有利な地位を得るために、色目人のような名前を名乗る場合もあったかもしれない。だが、モンゴル支配下の中国において、少数のモンゴルが、大多数の漢人社会を支配する都合上、「緩衝装置 buffer」となる中間層が不可欠であった。マイノリティーである西域出身者はその役割を担うべく、実際に地方官として多く送り込まれていた [Rossabi 1981: 258]。楊志玖の研究によれば、モンゴル時代に地方統治機構の行中書省（行省）の官僚に占めるイスラム系人名の割合は、中国全体で世祖朝28人、成宗朝10人、武宗朝5人、仁宗朝3人、英宗朝7人、泰定帝朝3人、文宗朝2人、順帝朝4人と、世祖クビライ、成宗テムル両朝以降減少傾向になっている。福建を含む浙江行省についても、順に6人、3人、2人、0人、1人、0人、0人、2人と減っていつているのがわかる [楊1985: 277-278]。

以上の考察から、モンゴル時代に泉州に流入した比較的上級のムスリムを含む西域系官僚は、クビライ期に際立って多いが、より下級の地方官としては、持続的に西域系の人員が流入し続けたとみてよいだろう。モンゴル時代において、これらの内陸からの流入人口が、前節にみた泉州ムスリム社会の基層の上にまず付け加わる。

(2)モンゴル時代の通商外交と海上からのイスラム流入

続いて、海上交易船や外交使節の往来にともなう泉州への外来人口流入の状況について考察してみたい。元代には、数度市舶司が廃止され、海上貿易禁止の措置が取られた時期があった。しかしながら、その時期も日本船などの往来があったことが明らかになっている [榎本渉 2001: 61]。この時代の海上貿易は、中央アジアで活躍したオルトク Ortoq 商人の海上進出、国家が保護管理する形態の官本船貿易（国家が資本主となり、船と資本金を貸与された商人が運用する仕組みであった）が知られている。オルトク商人の海上進出については、専論でもその通時的な動向などはいまだ具体的に明らかにされていない。とくに元代中期以降はあまり記録が残されず不明である [杉山 1995: 203・村上 1993: 85-88・愛宕 1979] したがって現時点で時期的変遷を論じることはできない。官本船貿易は、至元21~大徳7年（1284-1303）と延祐元~7年（1314-1320）に行われた。こちらは基本的には直接外来人口とかかわる性質のものではない。

一方で、ペルシャ湾やインド沿岸部の諸港市に拠点をもつ船主たちの商船

派遣やイスラム系旅商たちの往来も泉州外来人口の来源として無視できない。かれらの多くが外交使節や中国ジャンクに便乗して中国港市を訪れ、中国各地を遍歴したことが、同時代史料からも窺える¹⁰⁾。したがって、中国への海上交通全般の動向が次に問題になってくる。

ここでまず注意を引くのが、クビライ時代の数度の海外招諭にはじまり、14世紀初頭に顕著に見られたような、国家が仕立てた船団による西方諸国との大規模な通商外交である。とりわけ14世紀初頭における大元ウルスとイル・カン国間の外交が、「貢納に名を借りた通商貿易」であったことが恵谷氏によって指摘されている[恵谷 1966]。大徳初年(1297)頃にイル・カン国から大元ウルスに派遣された使節団には、ガザン・カン Ghazan Khan の勅命により、「国庫から10トマンの黄金が貿易の資本にあてるために支給」され、使節のファクル・ウッディーン Fakhr al-Dīn とその仲間たちも自身の商品を搭載していたという。このように通商使節船団には、多くの商人も乗り込んでいた。

このような船団に便乗してやってきたムスリムの例としては、推されて泉州清浄寺の住持となり清浄寺の修築を取り仕切った前述のブルハーン・ウッディーンがいる。かれは、皇慶年間(1312-1313)に「貢使に随伴して泉州にやってきた」といわれている¹¹⁾。「貢使」とは元側の一方的な表現であり、実際は外国の使者を指す。これは、南宋のときにやってきた納只ト穆茲喜魯丁が「商舶に従って」来泉したのと対照を成し¹²⁾、モンゴル時代の海上交通の性格を窺わせる記事である。

では、元代を通じてこのような通商外交船団の往来はどのような状況であったのか。これについては、先行研究や史料によってある程度知る事が出来る。大元ウルスと西方の三ウルスとの使節の往来を年表にまとめた佐口透によれば、イル・カン国からは1304、1306年に遣使があり、その後しばらく途絶えてから1324、1325、1326、1327年と遣使が続き、1330、1331、1332で終わっている[佐口透 1942]。気になるのは東西航路の重要な中間地点である

10) たとえば家島 1980 に紹介されたイZZ・ウッディーン Izz al-Dīn はアレップ出身でザウウ船(中国船の一種)に乗って中国に出入りすること5回に及んだという[家島 1980: 89]。また『大元聖政国朝典章(元典章)』巻22 戸部8「市舶則法二十三條」の第19條に、ジャンク船に便乗する「南番人」についての規定がある[桑原 1989: 127]。

11) 『乾隆泉州府志』巻75 拾遺上 39葉左~40葉右「夏不魯罕丁者、西洋噶咭例綿人。皇慶間、隨貢使來泉(住排鋪街)。」【訳】夏不魯罕丁 Hāji Burhān al-Dīn は、西洋(マラッカ以西をさす)のムスリムの人である。皇慶年間[1312-1313]、朝貢使節に随伴して泉州にやって来た(排鋪街に住んだ)。

12) 「清浄寺碑」(第10~11行)「宋紹興元年有納只ト穆茲喜魯丁者自撒那威從商舶來泉。剏茲寺于泉州之南城。」【訳】宋の紹興元年(1131)、納只ト穆茲喜魯丁という者が撒那威(シーラーフ)より商船に便乗して泉州に来た。この寺(清浄寺)を泉州の南城に創建した。

マアバル Ma'bar の朝貢状態であるが、1283から1291年までは毎年続いていた使節往来がその後途絶え、1315年を最後に完全に絶えてしまう【辛島昇 1988: 95-97】。1310~20年代にかけての時期には、マアバルと大元ウルスとの交通途絶により、東西を結んでいた海上の幹線直航航路は次第に不安定になったと推測される。大元ウルスとイル・カン国間の使節往来がないのはその影響ではないか。

無論上のほかにも多くの人間の往来があった。西から東へ海路で旅したものは、中国到着の順に、カンバリクの大司教となったモンテコルヴィーノのヨハネス Johannes de Monte Corvino (1294)、泉州司教となったペルーシアのアンドレア Andrea de Perugia (1313?), オドリコ Odorico 修道士 (1322)、法王ベネディクトゥス12世 Benedictus XII の答礼使マリニョリ Marignolli (1342)、イブン・バットウータ Ibn Battūta (1345) などが知られる。東から西へは、イル・カン国に使した丞相博羅 (1285)、帰途のイル・カン国使節兀魯・阿必失呵・火者 (1290)、楊枢のマアバル往復 (1301~4)、同じくホルムズ往復 (1307~9)、『島夷誌略』を書きのこした汪大淵の第一回航海 (1328)、同じく第二回 (1336~7) の例がある【家入 1966: 341-343・前嶋 1951・愛宕 1970: 350・陳高華 1995・蘇繼贖 1981: 10】。やはり1300年代、1320年代に若干ながら多いことが見て取れる。さらに、大元ウルスとイル・カン国との使節往来がない1340年代にも往来は確認できる。

以上の考察から、次のようなことがいえるであろう。14世紀の初頭には通商外交にともなう顕著な往来が見られた。1320年代もイル・カン国の遣使が見られ、海上の往来は盛んであったらしい。その後は1340年代にはやや往来が活発化しているように見える。モンゴル時代当時、ユーラシア東西を往来する人々にとって、国家間の外交ネットワークは、航海の安全性の上でも大変重要であり、それゆえに、国家間の幹線ルートの消長が当時の海上における活動全体に対してもった影響は大きいことは疑いない。このような、ユーラシア東西の海上交通の活発化にともなって泉州にやってきた人口が、第三の層として、上述の基層の上にさらに付け加えることができる。

3. 泉州イスラム墓碑の統計

以上みてきたような、さまざまな方面から泉州への外来人口流入動向は、泉州のイスラム人口にいかなる変化や影響を与えたのであろうか。今度は、泉州に残されたアラビア語墓碑の統計から探してみたい。墓碑は陳達生 1984 に主に拠り、4件の未収の石刻を Zhen Da-sheng 1991 から補った (No. 31・75・78・107)。うちデータの作成に用いたものは、被葬者の没年の紀年を持つものに限られ、その合計は33件となった。そうして得られた没年のデータを10

年単位で統計処理したものが右の表である。件数 (A) については、何も手を加えていないが、件数 (B) については、外来人口とは考えられない女性や漢語を含むもの、2節で別に取り上げた官僚の墓碑を削除してある。

得られた統計データを読み取ってみると、最初のふたつのピーク(1301-1310、1321-1330年)とその中間の減少傾向は、前節で取り上げた大元ウルスとイル・カン国間の外交通商をはじめとする海上往来の状況と完全に一致している。

単にある時期に何らかの災害や戦乱によって死者が多く出たため、墓碑の数が増えることも考えられる。じっさい第三の1350年代以降の漸増は、泉州周辺地域で疫病・飢餓・暴動などが起こり、治安が乱れたという事情がかかわる可能性がある。しかし一方、1345年に泉州を訪れたイブン・バットゥータは、多くのイスラム商人が海上を往来し中国貿易に従事していたことを伝えており、外来人口を想定することも十分可能である。この時期につ

いては、インドのトゥグルク朝の台頭、グジャラート地方のイスラム化に伴い、新たにインドに活動拠点を見出したイスラム商人の中国来航増が考えられる。

以上検討したように、泉州のムスリム人口は、インド洋海上交通の動向と密接に関係していたとみていいだろう。今後さらに十分な証拠が揃えば、このデータから逆にインド洋世界のネットワーク構造の変動を読み取ることができるかもしれない。

表：泉州イスラム墓碑の時期別件数

年代別	件数 (A)	件数 (B)	治世別件数	
1171-1180	1	1	宋	1
1181-1190	0	0		
1191-1200	0	0		
1201-1210	0	0		
1211-1220	0	0		
1221-1230	0	0		
1231-1240	1	1		
1241-1250	0	0		
1251-1260	0	0		
1261-1270	0	0		
1271-1280	2	1	元	6
1281-1290	1	1		
1291-1300	1	1		
1301-1310	9	8		
1311-1320	2	1		
1321-1330	6	3		
1331-1340	2	1		
1341-1350	1	1		
1351-1360	3	3		
1361-1370	4	4		
1371-1380	1	1	明 1	
			世祖クビライ	3
			成宗テムル (1295-)	8
			武宗カイシャン (1308-)	1
			仁 宗 アユルバルワダ (1312-)	2
			英 宗 シディバラ ノ 寧 宗 イリンジバル (1321-)	6
			順 帝 トゴン・テムル (1333-1368)	7

4. 泉州清浄寺の再建について

それでは、上述のような泉州外来ムスリム人口の動態は、泉州清浄寺の修築とどのようにかかわってくるであろうか。その分析に入る前に、先行研究における清浄寺の創建・修築についての諸説を検討し、本稿が採るべき立場を決定しなくてはならない。

(1) 複数・同一モスク説の再検討

冒頭に若干触れたように、呉文良によって、漢文碑にいう清浄寺と、泉州に現存のモスクであるアスハーブ・モスク（教友モスク）とが、異なるモスクであるとする説が提唱され、これに反対する莊為璣との間に論争がおこなわれた¹³⁾。この論争の経過について整理したうえで、中田吉信は主要な論点を網羅的に再検証し、同一モスク説を提示した。筆者は、大筋で中田説を支持し、本節の立論も中田説に立脚する。しかしながら、中田説にも、まだ若干不十分な点が残っている。そこでまず、複数モスク説と中田説を簡単に紹介し、そのうえで清浄寺の創建・修築についての筆者の見解を述べてみたい。

複数モスク説の概要は次のとおりである。アスハーブ・モスクは現存の通淮門街のモスクであり、1009-1010年創建、1310-1311年修築（出資者：Aḥmad b. Muḥammad al-Qudṣī）である。別に清浄寺があり、こちらは南城排舖街にあったが今は失われた。1131年創建（出資者：納只ト穆茲喜魯丁〔ナジブ・ムジール・ウッディーン〕）、1350年修築（出資者：夏不魯罕丁〔ハッジ・ブルハーン・ウッディーン〕、金阿里）された。「清浄寺碑」は清浄寺が泉州「南城」に築かれたことを述べる（本稿注11）。複数モスク説は概して、元代泉州の失われた南城のモスクの存在を強調する。しかし現存モスクも南に位置するので、南城のモスクを他に想定する必要はない。そもそも、元代に複数のモスクがあったとしても、清浄寺と現存モスクが同一であることに何ら不都合はない。

これにたいし、中田吉信の示した案は次のようになる。清浄寺とアスハーブ・モスクのどちらも通淮門街の現存モスクをさす。ヒジュラ400年（1009-1010・北宋の大中祥符2-3）、創建するもごく小規模であった。南宋の紹興元年（1131）、ムスリム人口増加にともない大幅に増築（「清浄寺記」はこれをもって創建とみなした）され、ヒジュラ710年（1310-1311・元の至大3-4）、アフマドが修築して、アラビア語碑文を記した。さらに元の至正9年（1349）、モスク荒廃によりブルハーン・ウッディーンらが修築した。

では中田説を検討してみよう。まず、創建時期の問題であるが、ヒジュラ

13) 呉文良 1957: 22・1964 が複数モスク説、莊為璣 1963 は同一モスク説、莊・陳達生 1981 では莊為璣が複数説に転向、賽生發 1987 は同一モスク説である。

400年というのは、あまりにきりのよすぎる年号であり、前嶋説のように漠然とヒジュラ400年代とすべきであろう [前嶋 1982: 121-123]。この時点ではごく小規模の礼拝施設に過ぎなかったであろう。さらに「清浄寺碑」に見える南宋紹興元年も、藤田豊八や前嶋信次がいうように、これは清浄寺の創始者納只ト穆茲喜魯丁来泉の時期にかかり (注11)、モスクの (本格的な) 創建は、以後32年にわたる紹興年間であろう [藤田 1943: 336-337・前嶋前掲]。藤田の指摘した『朱文公文集』にみえる、賈胡 (イスラム系商人か) が郡庠 (州学) の前に建てた「層樓」は時期的にも紹興年間ころに比定され、まさしく清浄寺の創建時の状況を伝える貴重な史料であろう。州学は南宋当時も通淮門街付近にあり、現在も清浄寺は州学的位置 (現在は府学) に近接している¹⁴⁾。

このように、いくつかの点で中田説に修正を加えつつ筆者が考えた、清浄寺の創建の経過は以下のものである。まず、ヒジュラ暦400年ころ (1009-1010・北宋大中祥符2-3年) に小規模な礼拝施設が作られた。やがて南宋の紹興元年 (1131) に納只ト穆茲喜魯丁なる人物がシーラーフから来泉し、紹興年間に現在の場所にモスクとともに層樓 (ミナレットか) を築いたが、層樓だけ泉州通判傅自得によって撤去させられた。ちなみに層樓は元末の金阿里による至正九年の修築の際には復旧したようである¹⁵⁾。

(2) モンゴル時代の二度のモスク修築とムスリム人口の動態とのかかわり

次に、元代の清浄寺修築の問題について検討しよう。中田吉信は前嶋信次の指摘を再び持ち出し、アラビア語碑にみえるヒジュラ暦710年の重修者 *Aḥmad b. Muḥammad al-Qudṣī* と、「清浄寺碑」にみえる前任の没塔完里 *mutawallī* 「阿哈味」とは同一人物であることを指摘した。この重大な見落としの発見によってアスハープ・モスクと清浄寺を別々のモスクとする必要はもはや完全に失われたといっていいただろう。

では、中田説はこれまでの清浄寺をめぐる問題点をすべてクリアできたのだろうか。まだひとつ疑問が残っている。元代に40年足らずの短期間のうちに二度もモスク修築が行われた理由については、あまり有効な説明がなされてはいないのである。とくにヒジュラ暦710年の重修者である *Aḥmad* と同一人物とおもわれる阿哈味が、「清浄寺碑」(11行目)では、「後に没塔完里の阿

14) 南宋・朱熹『朱文公文集』巻98「朝奉大夫直祕閣主管建寧府武夷山冲佑觀傅公行狀」(四部叢刊本、p. 1750) [藤田豊八 1943: 336-338]。南宋時期の州学の位置については南宋・張統『重建州学記』に「建在州城南之東門」とある [洪少禄 1983: 241]。

15) 『乾隆泉州府志』巻75「拾遺上」40葉右「……旧物徵復、寺宅鼎新、層樓聳秀、峙郡庠前、東莊青龍左角之勝……」【訳】(ブルハーン・ウッディーーンらによる至正9年の清浄寺修築を述べて) モスクの財産は取り返され、その建物は一新され、層樓は見事に聳え、郡庠の東側に迫り、泉州城東隅の景観を引き立たせた。

合味が職務を怠ったせいで、天に供え民に給したものは一つ残らず処分され、寺もそのせいで廃壊して修築されることはなかった（後以没塔完里阿哈味不任、凡供天・給衆具竄易、無子遺、寺因廢壊不治）」といわれるように、なぜ寺を修築したアフマドがやがて管理を怠るに至ったのか不可解さが残る。たとえば前嶋は「同一人にして一旦修理しながら、また荒廃せしめたのには特殊な理由があったのであろう」として、明言を避けている〔前嶋 1982: 128〕。これに対し中田吉信は、その原因は「ブルハーン・ウッディーンの来泉と、それに伴うイスラム教徒社会内の対立ではないかと想像」する。それは具体的にはアフマドとブルハーン・ウッディーンの対立であるといい、「結果としては後者の勝利に帰したのであろう。そのため、アフマドは恐らく追放され、彼のヒジュラ後710年の重修という功績も、「清浄寺記」では無視されて、記録されなかったのではあるまいか」としている〔中田 1989: 18-19〕。中田のいうようにアフマドとブルハーン・ウッディーンの対立を「清浄寺碑」の記載から類推することは可能であろうが、それをモスクの荒廃と結びつけるのには少し根拠が足りないようにおもわれる。中田は「ブルハーン・ウッディーンは請われて清浄寺の住持となったが、アフマドとの間がうまく行かず、ために寺も放置され、荒れ果てる結果となったのであろうか」とも言っている。筆者は、泉州のムスリム人口の動態という別な角度からこの問題を捉えなおしてみたい。

前節でとりあげた表をもう一度見てみよう。まずヒジュラ710年の重修時の状況はどうであったか。つまり至大3-4年（1310-1311）にあたるが、このころはちょうど14世紀はじめの大元ウルス・イル・カン朝間の活発な通商外交の時代に近接し、泉州の外来ムスリム人口も急増をみたと考えられる時期にあたる。表をみると、1301年から1310年の10年で8件という数値を記録し、その前後と比べても圧倒的な伸びをみせている。これらから窺える外来ムスリム人口の増加は、当然ムスリムの勤めである礼拝を行う施設の不足を引き起こしたであろう。つまり、ヒジュラ暦710年の修築とは、外来ムスリム人口増加にともなうモスクの拡張工事だったのではないか。

では、至正9年（1349）のブルハーン・ウッディーン、金阿里らの修築はいかなる状況のもとで行われたのであろうか。この時期は、表によれば墓碑の非常に少ない時期にあたる。それを素直に信じ、外来ムスリム人口減少とみなせば、以下のような推論が可能である。つまり、何らかの事情（海域世界のネットワーク変動などか）によって、この時期に泉州の外来人口が減少傾向を見せ、そのため外来人口最盛期に拡張されたモスクが、在住ムスリムの喜捨やワクフ財で維持しつづけるには、大きすぎて管理が行き届かないということが生じたのではないか。困窮した清浄寺住持のアフマドは、寺産を処

分せざるをえず、モスクの荒廃を招いた。それをブルハーン・ウッディーン側の記録である「清浄寺碑」は、アフマドの怠慢（「不任」）とみなしたのであろう。以上が筆者の考える元代の二度の清浄寺修築にたいする解釈である。

(3) 泉州ムスリム社会の変動

ここまでは、モンゴル時代の泉州の外来人口という視点から、主としてインド洋海域世界のネットワーク変動というものが、泉州清浄寺の修築というきわめてローカルな事柄にまでいかに関係し連動していることをみてきた。では、モンゴル時代のこうした人口動態が、泉州の社会構造にはいかに作用したのか。港市社会の変動という面から、すこし探ってみよう。

至正9年のブルハーン・ウッディーンらの修築は、漢文で記され碑が建てられた。碑文の撰者は呉鑒という福州出身の文人である。呉鑒が碑に記したイスラムに関する知識の正確さと詳細さは、当時の記録のなかで群を抜くものであり、この情報がそのまま『大明一統志』などに継承されていく [前嶋 1971: 417-418]。また、一般にイスラムのことを悪し様に書くことが多い同時代の漢語文献中において¹⁶⁾、この「清浄寺碑」の文章にはそのような傾向は全く見て取れず、その筆致は友好的であるとさえいえる。これらは何を意味するのか。14世紀初頭の大規模な外来人口流入は、泉州にコスモポリタンな居留民社会を出現させた。以後、表を見る限りでは、やや落ち着いた状況が続いた—無論、海外から泉州を訪れる人が絶えたわけではない—。泉州ムスリム社会はイスラム圏との結びつきが疎遠になっていくなかで、比較的安定的な社会状況のもと、泉州に定着するもの、中国女性と結婚するものなどが増えるなど、ゆるやかに「漢化」が進行していった [中田 1997: 176-179]。一定程度の「漢化」を蒙った泉州ムスリムは漢族社会との融和的な関係を築いていったのであろう。

最後に、その後の泉州ムスリムを一瞥しておこう。至正17年 (1357)、泉州を亦思巴奚 Ispāh と呼ばれるムスリム居留民の義勇軍が占拠した。中央の公式記録や福建の漢族側の記録ではこれを「亦思巴奚の乱」と呼び、その軍団の残虐ぶりが強調される。やがて元末群雄のひとり陳有定が泉州を占領し、亦思巴奚軍団は壊滅した。この際、漢族の恨みを買っていた亦思巴奚の兵数千人が、悉く殺されてしまったと伝えられる [前嶋 1971: 428-448]。生き残ったムスリムたちも多くは郊外へと散っていった。つい10年足らず前まで平和に見えた中国人とムスリム居留民の間にこのような怨恨が生じたのはな

16) 呉鑒とおなじモンゴル時代福建の文人である鄭思肖が記した『心史』は、徹底した排外思想で貫かれている [桑原 1989: 160-161、172-178・中田吉信 1997: 171-176]。

ぜであろうか。これには元末に中国を襲った疫病・飢饉などの災害とそれにもなう流民化、盗賊の頻発、治安の悪化という悪条件が関係しているだろう。巨万の富を築いていた泉州ムスリム居留民は格好の標的になった。泉州路達魯花赤の楔玉立が新たに泉州城の城壁を築き泉南のムスリム居留区をはじめて城内に取り込んだのは、盗賊対策でもあろう [前嶋 1971: 422]。これらはきわめて特殊な状況から生じた結果なのである。たしかに、大量のムスリム人口流入と富の蓄積は漢族社会の側に否定的な反応や反発を招いたことは事実かもしれない。しかし、本稿でみたようにモンゴル時代を通じて泉州社会は一定不変だったのではないし、対ムスリム感情というものもそう単純ではない。当時の記録からムスリムと中国社会の憎悪対立のみを読み取るのでは、偏った歴史像に陥るであろう。

おわりに

以上の考察は、限られた間接的データによってマクロな人口動態を探るという冒険的な試みであり、またインド洋ネットワーク構造や泉州ムスリム社会の変動といったテーゼの検証にもまだまだ多くの作業を必要としている。陳達生のいうようなイスラム漢文碑・アラビア語碑などの総合的な比較研究 [陳達生1993]が進展すれば、より明確に泉州はじめ中国沿岸部ムスリムの宗教・社会の歴史が解明されるであろう。筆者も今後個別のイスラム石刻の綿密な分析を進めていきたいと考えている。

また、本稿では、中国におけるインド洋港市という言葉を用い、泉州とインド洋世界の連動を探ったが、今後さらに社会構造の分析などから、このような港市の性格について解明が期待される。港市のような「異文化の接触地点」におけるさまざまな制度や現象は従来から注目され、分析上の考究がなされ、近年インド洋世界や東南アジア史、日本史などの分野で具体像に即して活発に議論されるようになってきた。しかし、モンゴル時代の中国港市についてはいまだ十分な考察が及んでおらず、これらの港市が、これまで研究されてきた他の諸港市と比較していかなる共通性と独自性をもつのか、今後も研究を通じて考えていきたい。

〔引用文献〕

【日文】

- 家入敏光〔訳〕オドリコ〔著〕1966『東洋旅行記』（東西交渉旅行記全集 II）桃源社。
榎本渉 2001「日本遠征以後における元朝の倭船対策」『日本史研究』470 pp.58-82。
愛宕松男〔訳注〕マルコ・ポーロ〔著〕1970『東方見聞録』I, 平凡社。
——— 1979「元朝幹脱資本の南海貿易進出」『内陸アジア社会史研究』（昭和53年度科研費補助金（総合研究 A）研究成果報告書）pp. 19-24。
辛島昇 1988「十三世紀末における南インドと中国の間の交流——泉州タミル語刻文と元史馬八児伝をめぐって——」『榎博士頌寿記念東洋史論叢』汲古書院 pp.77-104。
桑原隲藏 1923『宋末の提挙市舶西域人蒲寿庚の事蹟』上海東亜攻究会（『桑原隲藏全集』第五卷，岩波書店 1968 に収録。また東洋文庫 509『蒲寿庚の事蹟』平凡社 1989として再刊）。
佐口透 1942「十四世紀に於ける元朝大カーンと西方三王家との連帯性について——チャガタイ・ウルス史研究に寄せて——」『北亜細亜学報』第1輯 pp. 151-214。
白石晶子 1964「三仏齊の宋に対する朝貢関係について」『お茶の水史学』7 pp. 18-30。
杉山正明 1995『クビライの挑戦——モンゴル海上帝国への道——』（朝日選書525）朝日新聞社。
田坂興道 1964『中国における回教の伝来とその弘通』上冊 財団法人東洋文庫。
陳達生 1993「中国沿海地域のイスラム」溝口雄三他〔編〕『アジアから考える [2]——地域システム』東京大学出版会 pp. 167-188。
中田吉信 1989「泉州清浄寺の創建問題について」『東洋学報』70・1・2 pp. 1-24。
——— 1997「元代のムスリム」『就実女子大学史学論集』第12号 pp. 69-222。
前嶋信次 1951「忽必烈枢密副使博羅考」『和田博士還暦記念東洋史論叢』講談社 pp. 607-624。
——— 1952「泉州の波斯人と蒲寿庚」『史学』25-3（同〔著〕『シルクロード史上の群像——東西文化交流の諸相——』誠文堂新光社 1982 pp. 95-158。
——— 1953「元末の泉州と回教徒」『史学』27-1 pp. 17-69（同〔著〕『東西文化交流の諸相』1971 pp. 403-454）。
村上正二 1942「元朝に於ける泉府司と幹脱」『東方学報』13-1 pp. 143-196（同〔著〕『モンゴル帝国史研究』東京 風間書房 1993 pp. 55-96 に収録）。
松田孝一 1995「モンゴル時代中国におけるイスラームの拡大」板垣雄三〔監修〕堀川徹〔編〕『世界に広がるイスラーム——講座イスラーム世界 3——』悠思社 pp. 157-192。
恵谷俊之 1966「ガザン・ハンの対元朝使節派遣について——14世紀初頭におけるイラン・中国交渉史の一齣——」『オリエント』Vol. VIII Nos. 3~4 pp. 49-56。
家島彦一 1980「マムルーク朝の対外貿易政策の諸相——セイロン王 Bhuvanaikabāhu I とマムルーク朝スルタン al-Mansūr との通商関係をめぐって——」『アジア・アフリカ言語文化研究』20 pp. 1-105。
——— 〔訳注〕イブン・バットゥータ〔著〕イブン・ジュザイイ〔編〕1996-2002『大旅行記』1-8 平凡社。

【中文】（拼音アルファベット順）

- 洪少禄 1983「泉州是否有“番坊”」『泉州海外交通史料彙編』第六輯 pp. 239-242。
羅香林 1959『蒲寿庚研究』香港、中国学社。

- 賽生發 1987「泉州清浄寺建寺年代、名称、寺址問題詳評」『世界宗教研究』1987-3 pp. 142-150.
- 蘇繼頤〔校釋〕汪大淵〔著〕1981『島夷誌略校釋』（中外交通史籍叢刊 3）中華書局。
- 吳文良〔編著〕1957『泉州宗教石刻』（考古學專刊乙種第七号）科學出版社 北京。
- 1964「再論泉州清浄寺的始建時期和建築形式——與莊為璣先生商榷」『廈門大學學報』（社會科學版）1964-1（『泉州伊斯蘭教論文選』福州、福建人民出版社 1983 pp. 83-101）。
- 楊志玖 1984「元代回回人的政治地位」『歷史研究』1984-3（同〔著〕『元史三論』人民出版社 1985 pp. 245-282）。
- 陳達生 1984『泉州伊斯蘭石刻』福建人民出版社・寧夏人民出版社。
- 陳高華 1995「元代的航海世家澈浦楊氏——兼說元代其他航海家族——」『海交史研究』1995-1（27）pp. 4-18.
- 莊為璣 1963「泉州清浄寺的歷史問題」『廈門大學學報』（社會科學版）1963-4（『泉州伊斯蘭教論文選』pp. 65-82）。
- 莊為璣・陳達生 1981「泉州清真寺史跡新考」『世界宗教研究』1981-3（『泉州伊斯蘭教論文選』pp. 102-114）。

【歐文】

- Arnáiz, Gregario et Max van Berchem 1911 “Mémoire sur les antiquités musulmanes de Ts’iuan-tcheou”, *T’oung pao* Vol. 12, pp. 677-727.
- Blair, Sheila S. 1998 *Islamic Inscriptions*, Edinburgh University Press.
- Bloch, E. 1911 *Djami el-Tevarikh par Fadl Allah Rashid ed-Din*, Leyden-London.
- Defrémery, C. & B. R. Sanguinetti (trans. & eds.) *Voyages d’Ibn Battûta*, 4 Vols., Paris, 1853-58.
- Franke, Wolfgang & Ch’ên T’ieh-fan 1973 “A Chinese Tomb Inscription of A. D. 1264, Discovered Recently in Brunei—A Preliminary Report”, *Brunei Museum Journal* Vol. 3, No. 1, pp. 306-314.
- Gibb, H. A. R., C. F. Beckingham, A. D. H. Bivar 1986-1994 *Travels of Ibn Baṭṭûṭa*, 5 vols., Kraus reprint (Works issued by Hakluyt Society, 2nd ser., no. 110, 117, 141, 178, 190).
- Lo, Jung-Pang 1955 “The Emergence of China as a Sea Power during the Late Sung and Early Yuan Periods”, *Far Eastern Quarterly* XIV, pp. 489-503.
- Rossabi, Morris 1981 “The Muslims in the Early Yuan Dynasty,” John D. Langlois, Jr. (ed.) *China under Mongol Rule*, Princeton University Press, 1981, pp. 257-295.
- So, Billy K.L. 2000 *Prosperity, Region, and Institutions in Maritime China: The South Fukien Pattern, 946-1368*, Harvard University Press.
- Zhen Da-sheng et Ludvik Kalus 1991 *Corpus d’Inscriptions Arabes et Persanes en Chine I Province de Fu-Jian (Quan-zhou, Fu-zhou, Xia-men)*, Foundation Max van Berchem, Genève.