

東洋學報 第七十卷第一・二號 平成元年一月

論說

泉州清淨寺の創建問題について

中 田 吉 信

はじめに

福建省泉州に在る「清淨寺」は、中国における最古のイスラム教寺院の一つとして有名である。しかし、その創建がいつであるかについては、定説がなかった。何故ならば、その廻廊の一部に刻されているアラブ文石刻（以下「ア文石刻」と略称）の記載と、『閩書』卷七方域志に引用されている呉璽の「清淨寺記」の記載が大きく食い違っていたからである。

泉州清淨寺の創建問題について 中田

第七十卷 一

本稿は、この問題についての従来の識者の見解、特に近年、呉文良氏が提出し、今や中国では定説となりつつある「聖友寺・清淨寺別寺説」の内容を紹介し、これに対する反論、ならびに筆者の見解を述べてみたいと思う。

一 問題の所在

「清淨寺」に在る「ア文石刻」を最初に紹介したのは、一九二一年のアルナイス師とファン・ベルヘム氏の報告であった。⁽¹⁾ その内容の大体は、前嶋信次氏の論文⁽²⁾、田坂興道氏の著書⁽³⁾に紹介されているので、詳説することは避けたいが、この「ア文石刻」は、ヒジュラ後七一〇年に、この寺院が *Ahmad b. Muhammad al-Quds* によって重修されたときに刻されたもので、寺院の創建はヒジュラ後四〇〇年であるという。ヒジュラ後四〇〇年は西暦一〇〇九―一〇一〇年で、北宋の真宗の大中祥符二―三年に当たり、同じく七一〇年は一三二〇―一三二一年で、元の武宗の至大三―四年に当たる。すなわち、この寺院は一一世紀の北宋時代に建てられ、一四世紀の始めに重修されたというのである。

ところが、呉鑿の「清淨寺記」によると、「[南]宋の紹興元年(一一三一)、納只ト穆茲喜魯丁⁽⁴⁾なる者が泉州に来て、この寺を泉州の南城に翹めた」といい、重修者は金阿里、重修時期も元の至正九年(一三四九)であるという。この記が伝える寺の創建時期は「ア文石刻」の伝えるそれと百二十年以上も隔たる。⁽⁵⁾ また「清淨寺記」には「ア文石刻」に見えるヒジュラ後七一〇年の重修のことも記されていない。四〇年前の重修について、全く沈黙を守っているのも奇妙である。以上が問題点である。

この問題に最初に取り組んだのは藤田豊八氏であつた。⁽⁶⁾氏は「朱文公集」(正しくは「晦菴先生朱文公文集」)巻九八中の「傅公行状」に、傅自得が泉州の通判であつたとき、「賈胡が郡庠の前に層楼を建てたのを、傅自得が撤去せしめた」という記事があるのに着目し、この「層楼」を「清浄寺」と見た。そして傅自得が宋の政和六年(一一一六年)の生まれで、清浄寺が建てられたという紹興元年には十六歳に過ぎず、通判になるものとは思われぬとし、「されば清浄寺創建の紹興年間に在りといへるは或は信すべきも、紹興元年に在りといへるは信すべからず。況んや真宗時代に在りといへるをや」と、紹興元年の創建説(呉鑒「清浄寺記」記載)、ヒジュラ暦四〇〇年の創建説(「ア文石刻」記載)の両方を否定した。

桑原隲藏氏は二つの記録があることを紹介しているが、問題に深く立ち入つてはいない。⁽⁷⁾

一九二六年ごろ、この寺を訪問した張星煊氏は、この二つの記録を紹介した後、「南宋の創始で元末の修か」としながらも、「ア文石刻」の記載と合わないとして、断定を避けている。⁽⁸⁾

これに対して、田坂興道氏は「以上のやうに所伝が相異なつてゐることは、元の末期に、すでにこの寺の創建年代が明かでなくなつてゐることを示すものであらう」と記し、さらに藤田氏が「朱文公集」にみえる「層楼」を「寺塔」(即ち「清浄寺」と見なしたことに反対して、賈胡の「住居」であらうとし、清浄寺の開基は回曆四〇〇年(二〇〇九—一〇一〇年)で、紹興元年(一一三一年)には重修され、かつ規模が拡張されたものと推定している。⁽⁹⁾

しかし、前嶋信次氏は藤田説を「妥当」とし、紹興元年は納只卜渡来の年で、清浄寺創建はそれから三十二年にわたる長い紹興年間のある時期で、「大体紹興二二〇年(一一五〇)を中心としてその前後にそれぞれ十年位づつ

またがった時期の間のことではあるまいか」としている。また「傳公行狀」の記す「層椽」をミナレット（光塔）であろうとしている。⁽¹⁰⁾

一方、中国では白寿彝氏が、「ア文石刻」（白氏は「大食文石刻」と記している）よりも呉鑿の「清浄寺記」の方を信ずべきであるとし、南宋創建説（すなわち一一三一年説）をとり、藤田氏が「大中祥符創建説」をしりぞけたことには賛意を示しているが、「清浄寺記」説も否定したのには同意していない。⁽¹¹⁾

以上のように、田坂氏は「ア文石刻」に信をおき、白寿彝氏は「清浄寺記」の記載を重んじ、藤田・前嶋両氏は両方の記載を全面的に信用することをしりぞけたのである。

二 呉文良氏の新説

ところが、この問題の解釈に大きな波紋を投げかける説が提出された。呉文良氏が、『泉州宗教石刻』（北京科
学出版社 一九五七年）の「泉州清浄寺的建築年代」の項（二一—二五頁）で、次のように記したのである。

泉州清浄寺の建築年代には、（一）『成達文薈』第二集に見える唐玄宗天宝十二年説、（二）呉鑿の「清浄寺記」による南宋紹興元年説、（三）清浄寺のアラブ文石刻の北宋大中祥符二年説の三つがある。第三説を信ずべきであるが、前の両説にも一定の根拠はある。

(1) 一九四六年から四八年にかけて、南門の城楼および城牆から、アラブ文字が彫られている大きな石を二十余掘り出した。これはかつてのイスラム教礼拝堂の壁龕石と思われる。また同時に円石柱三十余が出土しているか

ら、これはイスラム寺院が廃された後、壊されて城牆の下に埋められたものではなからうか。この地が宋元時代の「番坊」で、アラブ人がここにイスラム教堂を建てたと推察される。呉鑿の「清浄寺記」には、「この寺を泉州の南城に創む」とあり、またその碑末には「今や、泉「州」の札拜寺は増して六、七になつた」とある。今日存在している「清浄寺」は、通淮門街にあり、その地は東門と塗門の間で、東方に偏しており、寺の建築地点から言うと、碑の記載と合致しない。

(2) 呉鑿の碑記の記すところでは、寺の建築年代は南宋の紹興元年であり、寺内の石牆上のアラブ文の記事(「ア文石刻」)では、北宋大中祥符二年に建てられたとある。時間の差は百余年ある。これは、二つの不同の「清浄寺」の、不同の時期の記載ではあるまいか。呉鑿の碑記は、あるいは最初は南門の清浄寺にあり、元末の反蒲の乱(筆者註―イスパーハの乱を指すのか)の際に寺が壊され、後の人が碑を現在の清浄寺に移したのではなからうか。そうでなければ、この問題を説明できない。これが呉氏の推論の要旨である。

なお「清浄寺」内に呉鑿の碑が重立されていることについては、既に黄仲琴氏が記しており、前嶋氏が復原を試みているが、呉文良氏はここにある二つの碑、即ち「元至正十年三山呉鑿重修清浄寺碑記」(正徳丁卯「重立清浄寺碑」と「明万曆三十七年重修清浄寺碑記」の全文を掲載している。これまでの論議は、もっぱら『閩書』所収の「清浄寺記」によっていたが、以下の論説は、さらに詳細な寺内現存の正徳丁卯「重立清浄寺碑」(以下「漢文碑文」と略称)と「ア文石刻」との比較検討となる。

三 莊為璣氏の反論

呉氏のこの「二つの清浄寺」説は学界に大きな波紋を投げた。これに対する反論が一九六三年になって莊為璣氏によって提出された。⁽¹⁵⁾ 莊氏の見解は概ね次のようである。

一、呉文良氏は、「清浄」を清真の古訳名とし、回教寺の通称であつて、専称ではないとしているが、そうではない。「清浄」は泉州涂門街（筆者註——呉氏は「通淮門街」と記しているが、同一場所を指していると思われる）の回教寺の専称であつて、回教寺の通称ではない。「通典」・「新唐書」の「唐の永徽二年八月大食王朝貢」の記事は唐初に使者が来たことを示すものであるが、回教も概ね同時に伝入したものと思われる。「閩書」の唐武徳年間の伝教説は、唐の永徽中の誤りとすべきであろう。（アッバス朝の）マンスールの時代には、アラブ人が中国の東南沿海に來り、回教寺を建てることは可能であり、八五一年のスレイマンの記録に広府を、九一二年のイブン・ホルダード・ペーの記録に泉府を掲載しているのは、それより以前に広州・泉州にイスラムが伝えられた可能性を示すものである。唐代に回教寺があつたことは可能であり、泉州清浄寺はわが国最古の回教寺院の一つである。⁽¹⁶⁾

二、呉文良氏のいう「泉州に二つの不同の清浄寺があつた」という説は成立しない。何故ならば、第一に、呉氏のいう南門から掘り出されたアラブ文刻石二十数個は、すべて公布されたものではなく、また必ずしも南宋紹興「年間」の刻石であるとは言えない。従つて、それが「南宋紹興年間の南門清浄寺」の遺物であるとは言えない。元朝に回教寺院が六、七箇所あつたとしても、南宋時代に二箇所あつたとは言えない。南門のアラブ文刻石

で、「南宋泉州南門清淨寺」の存在を証明することはできない。これらの刻石がほかの場所から運ばれて、埋められた可能性があり、これらの文字や模様から、これが「南門清淨寺」のものであることを証明できないし、泉州城内に二つの宋代の清淨寺があったという文献は見当たらないからである。第二に、呉氏は南門の清淨寺が壊されたのちに、漢文碑は現在地に移されたというが、この説は成立しない。現存の清淨寺漢文碑記の記載は、旧碑が壊れたので重刻したことを証明するだけで、「南門より移した」ことを証明するものではない。また同碑文には、「この寺を泉州南城に創む」とあり、「(元代に)金阿里がその寺を一新した」とある。これは、泉州には宋代建立の一個の清淨寺があったことを示すものである。第三に、宋代にはただ一つの清淨寺があっただけで、元代になって始めて二つ以上の回教寺があったに過ぎない。碑文にその名が記されている夏不魯罕丁は、南門排鋪街に住んでいたというが、彼は元代の回教徒であって、宋代の回教徒ではない。また彼が南門排鋪街に住んでも、南門に清淨寺があったという証拠にはならない。マルコ・ポーロの記載に、「一四世紀、泉州に第二の回教寺が建ち、甚だ壯麗である」とある。⁽¹⁷⁾これは宋代には、泉州に二つの回教寺がなかったことを物語る。

以上のように記した後、莊氏は、清淨寺の建築時期は「ア文石刻」によって、回曆四〇〇年(一〇〇九年・宋大中祥符二年)とすべきであるとし、北宋時代に泉州港の貿易は盛んで、外国商人が多く居留し、その主要なものはアラブ人であったことと、『泉州宗教石刻』にイスラム曆四〇〇年に死んだアラブ人女子の墓碑石が掲載されていること⁽¹⁸⁾をその裏付けとしている。

さらに莊氏は、泉州清淨寺の建築地点や、建築者と建築形式の問題でも、自己の見解を述べているが、本題と

外れるので、ここでは取り上げないことにする。

結論としては、泉州清浄寺は北宋の創建、南宋・元朝の重建であると、「ア文石刻」と「漢文碑記」の記載が一致していない理由を次のように説明している。「ア文石刻」は、元朝のアラブ人が清浄寺を修建した後、アラブの材料で、北宋建・元朝重修とし、「漢文碑記」は、元代の中国人金阿里が修建後、中国の材料により、南宋に建てられ、元朝に重修したとしたのである。材料の来源が同じでないので、結果の年代も違った。北宋から元末に至る数百年間で、一つの建築年代、三つの修建年代があることは可能である。しかし一つの城の中で、二つの同名の寺院が存在することはあり得ない。以上が荘氏の見解の概要である。

呉氏も、荘氏も、白寿彝氏とは異なり、「ア文石刻」を重視している。しかし、呉氏は、元来「清浄寺」は「南門」にあったが、元末明初に壊され、「漢文碑記」だけが現在地に移されたのではないかとし、荘氏は、「清浄寺」は現在地に創建され、「漢文碑記」も現在地に建てられたとしているのである。

四 呉氏の再反論

この荘氏の反論に対し、呉文良氏は翌一九六四年に再反論を提出した。⁽¹⁹⁾清浄寺の始建問題、建築形式問題、「蕃坊」問題についてである。ここでは創建時期の問題に限って、要約して紹介することにする。

氏が宋元時代の泉州に、あるいは二つの清真寺があったのではないかと考えたのは、次のことからであるという。まず一九四八年から九年にかけて、泉州南門城牆および月城の基礎から多くのアラブ字の刻石を発見し、そ

の大多数は壁龕石で、その石質、文字の彫刻法や書法がほとんど清浄寺で見たものと同一形式であった。次に乾隆『泉州府志』卷七五の記載で、宋代に多くの外国人が泉州の城南に居住していたことが類推され、そこにイスラム教寺院が建立された可能性があり、これは吳鑿の「泉州の南城に創めた」という記載と矛盾しないが、泉州の通淮門（筆者註―現在の「清浄寺」の場所）は、東南に偏して、正南ではない。また「ア文石刻」には、「これはこの国に僑居するイスラム教徒達の第一聖寺である」と記されているが、これは本寺のほか、第二のイスラム教寺院があることを意味しているのではないかと思う。そこで吳鑿の碑記は南門に在った別の清浄寺のものではないかと疑ったのである。莊氏は「吳氏は」清浄寺の地点を分裂して二つとし、一は塗門街に在り、二は南門街に在りとした」というが、泉州には南門街という名はない。また「元代の回教徒の住居が南門近くの排鋪街であることを以て、南門に清浄寺があつた証拠とした」と記しているが、そうではなく、夏不魯罕丁の伝を引用したのは、宋代の泉州の南門城に外国商人が多く集まり、従つて彼らがイスラム寺院を建立したのではないかと想像したに過ぎない。「ア文石刻」と「漢文碑記」では、寺の創建の時期も人物も、また修建の時期も人物も、全く一致していないのである。莊氏は、「一つの寺院の歴史が」二つの碑記で、不同の史料により、不同の民族により記された、としているが、それは、「アラブ人の持つ建寺の資料と、中国人の持つ資料が同じでない」、「アラブ民族と中華民族は不同の民族である」という考えから出発している。年代が久しくなれば、三年、五年の誤差は出るかもしれないが、創建時期に百二十数年の差は考えられない。建築物の創建について、「民族の見方（看法）」が違ふことなどあり得ない。莊氏は、私が南門城で発見したアラブ文の刻石の出所に疑問を抱いて、他所から運ば

れたのではないかと疑っているが、これも理由がない。

以上が創建時期についての呉氏の再反論の要旨である。史料の引用、反論の過程で、繰り返しが多いので、相当地に長い論文であるが、主旨は以上のように、特に新しい見解が加わったわけではない。荘氏が反論の過程で、各所で呉氏の説を曲解して記している点を指摘して、これを再反論している箇所が多い。

呉氏は、清浄寺の建築形式についても、「蕃坊」の問題についても、荘氏の見解に反論しているが、ここでは省略したい。荘氏が、清浄寺の建築形式は外国式である、と主張しているのに対し、呉氏は、中国人の職人の手が入って、中国建築の影響を受けるのは当然であるとしている。また荘氏は、唐代の麒麟寺の存在を肯定し、蕃坊はなかったと主張しているが、呉氏はこの見解にも反対している。「蕃坊」の問題でも、他の問題でも、両者の議論には用語の使用法をめぐっての食い違いがあって、議論が噛み合っていない感じがする。

五 「聖友寺・清浄寺別寺説」

呉氏は決して「二つの清浄寺説」を確信して主張したのではなかった。「あるいは清浄寺は現在地とは別の地にあったのではないか」と、推論の程度であったと理解される。しかし、それが今や、「定説」として認められつつある。なによりも、反対した荘氏自身がこの呉氏の推論を認めたのである。一九八一年、荘氏と陳達生氏が連名で記した論文で、「北宋通淮街の『聖友寺』」「南宋南門の『清浄寺』」という二つの寺院がかつて存在したと認めただのである。「聖友寺」というのは、「ア文石刻」に寺院の名として“Masjid al-Ashhab”と記されているが、Ashhab

を「聖友」と訳したのであろう。

この荘・陳両氏の論文は、両者を別の寺院であると結論した理由として、次のように記している。

第一に、「ア文石刻」と「漢文碑記」に見える重修時期の差は、僅か四十年である。同じ寺であるならば、四十年でそれほど傷んでしまうとは考えられない。乾隆『泉州府志』卷七五には、「夏不魯罕丁が、皇慶年間に来泉し、泉州の人の要請で、札拜寺の住持に就任した。その寺は紹興年間の創建である」とある。不魯罕丁はアラブ語に通じていたから、「聖友寺」を、紹興年間創建の「清浄寺」と誤ることはない。「聖友寺」の「ア文石刻」の書法は、寺内に刻されている他のアラブ文の書法と完全に一致している。「聖友寺」は「ア文石刻」を以て基準とすべきで、「清浄寺」は別の寺である。

第二に、清浄寺は元末の乱で壊された。現存の碑は正徳二年の「重立」である。「重立清浄寺碑」を査すると、末段に「按ずるに、旧碑年久しく朽斂し、徴する無く、掌教夏彦高……等、諸に郡志全文を録し、衆を募り以て石を重立す。……正徳丁卯夏之吉旦」とあり、掌教夏彦高が郡志（即ち『清源統志』）中の碑文を録して重刻したものであることがわかる。乾隆『泉州府志』に「明正徳間、住持夏彦高が衆を鳩（あつ）めて重修す。隆慶間に知府万慶、万曆に知府姜志礼相継ぎ寺を修す。旧（もと）塔有り。万曆間住持夏東升等修す」とあり、正徳二年に夏彦高が碑を重立したことは確かである。呉璽の「清浄寺記」は至正十年の刻であり、明の正徳二年と隔たること僅か一五七年である。この間に碑刻が「朽斂無徴」となるであらうか。きっと寺とともに壊れたのであろう。元末の乱で城南の清浄寺も壊されたのであろう。正徳年間になり、地方が安定し、泉州のムスリムが寺院を重修し、

碑刻を重立した。吳鑿の碑文には清淨寺の跡を「泉州の南城」としているが、指す範囲が大きく、当時の泉州には「聖友寺」のみが存在していた。その寺址も東南の界であった。当時のムスリムの多くは既にアラブ文を知らなかった。「ア文石刻」についても知らなかったのであろう。「聖友寺」を誤って「清淨寺」とし、碑を「聖友寺」内に重立し、尚書趙榮の「清淨寺」の額を掲げた。以来、「清淨寺」の名が「聖友寺」に付せられるに至った。

第三に「清淨寺」は今の南門排鋪街付近にあった。「泉南」は宋元時代は外国人の集居地であった。不魯罕丁は排鋪街に住んでいたが、「清淨寺」はそこから遠くはなかったであろう。イブン・バツータは、「ザイトウンに、カーゼルン出身のブルハン・ウディーンという人がおり、城外に〈道堂〉を有している」と記している。⁽²³⁾ 当時は排鋪街は城外であった。「清淨寺」址が「泉南」の排鋪街付近にあったことは疑う余地がない。

第四に、「重立清淨寺碑」は、宋元時代のペルシア人の泉州における活動を記しているが、「清淨寺」の創建者は、撒那威（シーラーフ）から来た人である。イブン・バツータが泉州城のイスラム教徒の名前として挙げているシャラフ・ウディーンは、「清淨寺記」の舎刺甫丁であり、ブルハン・ウディーンは、同じく不魯罕丁である。彼らはすべてペルシア人であった。

以上が莊・陳兩氏の論文に見える「清淨寺」についての説明である。吳文良氏の見解を更に発展させたものと言えよう。吳氏は、元末の乱に「清淨寺」が壊され、後の人が碑を現在地に移したとしていたが、兩氏は、正徳丁卯（一五〇七）に碑を重立した時に現在地に誤って立てたとしている。

福建省泉州海外交通史博物館編の「泉州伊斯蘭教石刻」は、陳達生氏の主撰となっている。その「清淨寺碑」

についての解説（中文八一〇頁・英文二六一―八頁）は陳氏の執筆であろう。主旨は前掲の莊・陳両氏の見解とほぼ等しい。ただ乾隆『泉州府志』の代わりに、『閩書抄』を用いている。⁽²⁴⁾ またブルハン・ウディーンの〈道堂〉を解して、「〈道堂〉は、大規模な礼拝儀式を挙行しない寺を指す。恐らくイブン・バツータが泉州に来た時（一三四五―一三四六年）、清浄寺は「廃壊不治」の状態であったので、〈道堂〉と称せられたのであろう」と記しているが、そうではあるまい。後述するように、ブルハン・ウディーンはスーフイであったから、〈道堂〉（前嶋氏の訳では、「僧院」）を有していたのであろう。

またこの『泉州伊斯蘭教石刻』では、「聖友寺」を「艾蘇哈卜寺」と記している。Asfah 寺に漢字を当てたのであろう。

こういう「聖友寺」あるいは「アスハープ寺」と、「清浄寺」を別の寺とする見解が今や定着しつつあるらしい。最近の李玉昆氏等の論文も⁽²⁵⁾そうである。また『漫談清真寺』⁽²⁶⁾でも、中国著名な古寺の一つとして「泉州聖友寺」の名をあげ、「清浄寺」の名を用いていない。『辞海』の「宗教分冊」（上海辞書出版社 一九八三年）でも、「聖友寺」の項に「中国著名清真寺之一。在福建泉州東城、為北宋大中祥符二年（一〇〇九年）僑居該地的外國穆斯林集資創建」とあり、「清浄寺」の項には、「一名『麒麟寺』。中国著名清真寺之一。拠元碑載、在福建泉州南城、始建于南宋紹興元年（一一三二年）、毀于元末。元碑被移至東城聖友寺、故後人誤認聖友寺為清浄寺」と記されている。⁽²⁷⁾

このように、従来「清浄寺」と呼ばれてきた泉州通淮街の古寺を、「聖友寺」「艾蘇哈卜寺」と呼び、「清浄寺」を廃寺としてしまう記述が多くなってきたが、果たしてそれでよいのであろうか。第一に、「艾蘇哈卜寺」は元來、

北宋時代の在泉外国系イスラム教徒が用いた呼称であり、「聖友寺」はその呼称の翻訳である。少なくとも、明代以降数百年間、泉州のイスラム教徒はこの寺を「清浄寺」と呼んできたのである。由緒ある歴史的名称をいとも簡単に改めてよいのであろうか。この点を疑問に思わざるを得ない。

第二に、呉文良氏の推測は、確かに「ア文石刻」と「漢文碑記」の記載の矛盾を解決しているが、「漢文碑記」が明初に南門から現在地に移されたという記録は全く存在していない。陳達生の見解となると、正徳二年（一五〇七）の碑重立のときに、誤って建てられたというが、これも推測だけで、旧碑を見付けた場所や、その経緯を記した文献があるわけではない。「重立清浄寺碑」の末文を読む限り、旧碑が古くなって読めなくなったので、新しい「碑」に立て替えた、というに過ぎない。いずれにせよ、「聖友寺・清浄寺別寺説」は、文献の上でこれを裏付けるものが全くないのである。最近発表された賽生発氏の論文はこの「聖友寺・清浄寺別寺説」に強く反対している。

六 賽生発氏の反論

賽氏の論文は、この問題の従来の経過を述べたあと、自己の主張を次のごとく記している。

第一に、「現在、泉州通淮街に在る清真古寺は、伝統的呼称により、『清浄寺』と呼ぶのが道理である」とする。この点は筆者も同感である。

第二に、「ア文石刻」と「漢文碑文」の記す始建年代と人物が違っていても、これでそれが二つの別々の寺（の

もの)であると断定することはできない。何故ならば、一般に初期の清真寺は簡単なものが多く、後に規模が拡大するのが普通である。泉州清浄寺も初期は規模が小さく(「ア文石刻」の記す創建がこのときに当たる)、それが百二十年後に、出資する人が出て規模が大きくなり(「漢文碑記」の記す創建はこのときに当たる)、さらに一三二一年(筆者註——「ア文石刻」に見えるイスラム暦七一〇年)と一三五〇年(筆者註——呉鑿「清浄寺碑記」の元至正十年)⁽²⁹⁾に、それぞれ重修されたのではなからうか。「ア文石刻」は外籍ムスリムの角度で記述され、「漢文碑文」は中国ムスリムの観点で記されたのであろう。⁽³⁰⁾

賽氏はさらに前掲の第四節註(20)に記した乾隆『泉州府志』巻七五の記事を引用した後、次のように記している。

「夏不魯罕丁」は、呉鑿の「清浄寺記」に見える「撰思廉不魯罕丁」であろう。「撰思廉」は Shaikh al-Islam で、「夏」はその縮写、後に漢字姓氏に変じた。⁽³¹⁾ 彼は当時、すでに八十歳であったが、清浄寺の重修に当たり、次いで清浄寺の教長に聘せられた。(このとき、清浄寺の「ア文石刻」が彼の手筆であるか否かは不明である。)四十年後、彼は百二十歳であったが、清浄寺の没塔完里⁽³²⁾に寺を治める力なく、修理を怠ったので、彼が奔走して、金阿里が出資し、修理をした。夏不魯罕丁は清浄寺の歴史の証人である。乾隆『泉州府志』巻七五によると、夏不魯罕丁は明洪武年間に百四十二歳で死に、子の夏勅がその業を継いだ。彼も寿百十歳であった。万曆重修清浄寺碑記に「隆慶丁卯(一五六七)、塔壞れ、住持夏東升、衆を鳩めてこれを修す」とある。これは夏氏が清浄寺の世襲掌教の職にあつたことを説明している。夏不魯罕丁から、夏勅・夏彦高・夏東升・夏日禹と続いて掌教の職にあつた

のである。もし呉鑿の碑が、元來、南門の「清淨寺」に在り、それが「聖友寺」に移されたとしたならば、それを移した人としては、碑記を重立した夏彦高が疑われるであろう。「清淨寺」の世襲の掌教である夏彦高が碑を携えて「聖友寺」に行くであろうか。また現存の「清淨寺」が城の東南にあつて、「漢文碑記」の記載の「南城」に合致しないと言ふ人もいるが、当時の南城の範圍は広く、清淨寺はその範圍内に属してゐたのではなからうか。賽氏はその他の点についてもいろいろ述べているが、以上が見解の要旨である。

七 筆者の結論

賽氏は、元代の夏不魯罕丁以來、夏氏が代々「清淨寺」の掌教を続けてきた、と記している。もしそうならば、「清淨寺」の碑をわざわざ「聖友寺」に持つて行くようなことはなかつたと思う。持つて行つたならば、その旨を記録に残したであらう。

それならば、賽氏の言うがごとく、夏不魯罕丁―夏勅―夏彦高―夏東升―夏日禹と、夏氏が代々「清淨寺」の掌教であつたらうか。万曆『泉州府志』卷二四には

清淨寺、在郡城通淮街北、府学之東。宋紹興間、回人茲喜魯丁、自撒那威來泉、所造樓塔高敞、相伝爲文廟青竜之左角。教以沐浴事天爲本。詳三山吳鑿記中。元至正間、寺壞、里人金阿里修之。国朝正徳間、住持夏彦高鳩衆重修。隆慶丁卯、木塔壞、知府万慶捐俸、令住持夏東升・教人蘇養正等修塔五層。……

とあり、文末には、住持夏日禹の名前も見えるから、夏彦高・夏東升・夏日禹と三代が、正徳から万曆まで、清

浄寺の「住持」であったことは確かであろう。しかし、夏不魯罕丁と、その子の夏勅については記されていない。ただ「漢文碑記」に、「摂思廉不魯罕丁」が、至正九年に「清浄寺」の重修に奔走したこと、彼の年が百二十歳であったことが記されているから、彼の存在を否定することはできないであろう。彼が洪武三年に百四十二歳で死んだこと、彼の子の夏勅大師が、「回教を習い、その業を継ぎ、また寿百十歳であった」ことは、乾隆「泉州府志」巻七五に見える。この記事が「万曆志」に見えないことと、不魯罕丁と夏勅が信じ難いほどの長命であったことから、元明交替の混乱期における「夏」氏の家系、およびその清浄寺における地位については若干疑問が残るが、大体において、承認すべき事実であろうと思う。

ただ筆者がもっと重視すべきと思うのは、「漢文碑記」における次の記載である。紹興年間の創建を記した後に後以没塔完里阿合味不任、凡供天給衆具竄、易無孑遺、寺因廢壞不治、其徒累抗於官墨□不決有年矣。至正九年……

とある。即ち、没塔完里阿合味の怠慢により、寺が傷み、遂に至正九年の不魯罕丁と金阿里の重修という事態に至った、という記載である。没塔完里は、前節の註(32)で記したことく、「寺を管理する郷老」である。次の「阿合味」はアフマッドで、前嶋氏は「至大三年の修理者と同名。私は恐らく同一人かと考える」としている。⁽³³⁾すなわち、「ア文碑刻」に見えるヒシユラ後七一〇年の重修者 Ahmad b. Muhammad al Quds が、この「阿合味」であろうという。

中国の学者はこの点に気付かなかったのであろうか。前嶋氏の言うごとく、「漢文碑記」に見える「阿合味」が、

「ア文碑記」に見える Ahmad b. Muhammad al-Quds であるならば、ヒジュラ後七〇年の重修も、至正九年の重修も、同じ寺のことで、「聖友寺」と「清浄寺」を別々の寺とする必要はなくなる。筆者はこのように考え、結論としては次のような経緯であつたろうと推定する。

ヒジュラ後四〇〇年（一〇〇九—一〇一〇・北宋大中祥符二—三年）にこの寺は建てられた。ごく小規模のものであつたろう。その後百二十年、在泉イスラム教徒も増えたので、宋の紹興元年（一一三一）に大幅に増築された。これを創建時期にする考えも生じた。さらにヒジュラ後七〇年（一三二〇—一三二一）に、アフマッドによって重修され、「ア文石刻」が刻された。しかし、間もなく寺が荒廃したので、ブルハン・ウデイン等の在泉イスラム教徒の奔走で、官憲の許可も下り、金阿里の出資で、至正九年（一三四九）に重修された。この寺の名は、元来「アスハープ寺」であつたが、在泉イスラム教徒の漢文化習得により、「清浄寺」という漢名が付せられるようになった。呉鑿の「清浄寺記」はこの時に建てられた。その後、正徳二年（一五一二）に碑が立て直され、その後も隆慶から万曆にかけて、大規模な、あるいは小規模な修理が行われた。

このように考えたら、「聖友寺、清浄寺別寺説」のような不自然な新説を考え出す必要もなかったのではあるまいか。筆者のこういう推測に対して、「どうして寺を重修したアフマッドがやがて管理を怠るに至つたのか」という疑問が提出されると思う。前嶋氏は「特殊な理由」としているが、筆者は、「管理を怠つた」というよりも、原因はブルハン・ウデインの来泉と、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している。具体的には、アフマッドとブルハン・ウデインの対立である。その対立が何に由来するかは明らかにできない。おそ

らく宗派上の対立か、あるいは経済的利益に係わる対立であつたらう。⁽³⁵⁾それから八年後、元末の「亦思巴奚（イスパーハ）の乱」が勃発するが、その際、泉州イスラム教徒は、賽甫丁・阿迷里丁・金吉一派と那兀納一派が激しく対立抗争する。この抗争を、史料の裏付けもなく、スンニ・シーア両派の争いとする陳達生氏の見解をそのまゝ承認することはできない。しかし在泉イスラム教徒が決して一枚岩でなかつたことは明らかである。アフマッドとブルハン・ウデインの対立を「漢文碑記」の記載から類推することは可能であらう。そして、結果としては後者の勝利に帰したのであらう。そのため、アフマッドは恐らく追放され、⁽³⁷⁾彼のヒジュラ後七一〇年の重修という功績も、「清浄寺記」では無視されて、記録されなかつたのではあるまいか。

また呉鑿の「清浄寺碑」が、どうして僅か百五十余年で、「旧敝無徵」の状態になつたのか、という疑問も提出されよう。恐らく、元末の争乱に際して、戦火は清浄寺の境内にまで及び、寺院は辛うじて救われたが、碑は相対の損傷を蒙つたのではあるまいか。そのために碑の重刻が必要になつたのであらう。

こういふ筆者の推測は、結果的には、田坂氏や賽氏と同じとなる。前嶋氏は、ヒジュラ後四〇〇年の創建を否定し、紹興二十年前後の創建を主張されたが、その後の重修については、ほぼ同じような見解であつたらうと推察される。

以上のように、筆者は、中国で今や定説になりつつある「聖友寺・清浄寺別寺説」に反対し、「清浄寺」は、北宋の大中祥符二・三年（ヒジュラ後四〇〇年）に現在地に建てられ、南宋の紹興元年（一一三一）、元の至大三・四年（ヒジュラ後七一〇年）、至正九年（一三四九）と重修され、その後もいくたびか改築・修理はあつたが、今日に

至ったと推定している。

註

- (1) Arnáiz, G. et Berchem, M. van: Mémoire sur les antiquités musulmanes de Ts'ian-tcheou. T'oung Pao 12(1911) pp677-727.
- (2) 前嶋信次「泉州の波斯人と蒲寿庚」『東西文化交流の諸相』昭和四十六年 三六四—三六五頁(原載『史学』第二五卷第三号 昭和二十七年三月)
- (3) 田坂興道「中国における回教の伝来とその弘通」『東洋文庫』昭和三十九年 上巻一八二—一八三頁
- (4) 前嶋氏によると、Najib Muzhir ad-Din が原形であるという。また前嶋氏は、この納只ト穆茲喜魯丁は『諸蕃志』大食国の条にみえる番商「施那幃」(Shilaw)と同一人物であろうとしている(前嶋 前掲書 三六三・三五八頁)。また田坂氏も同じ見解である(田坂 前掲書 四二〇頁)。「施那幃」については、『諸蕃志』に、「泉州に踞寓し、財を軽んじ施を樂しむ。西土の氣習あり。叢塚を城外の東南隅に作り、以て胡賈の遺骸を掩う。提舶林之奇其の実を記す」とある。林之奇の『拙齋文集』巻一五所収(東洋文庫に写真複製版あり)の「泉州東坡葬蕃商記」がこの記述に当たるとであろう。この記述によると、この墓地は「紹興之壬午」(一一六二)から「隆興之癸未」(一一六三)にかけて造られたという。これが靈山の先賢古墓の始まりではないかと田坂氏は記している(前掲書 一八四頁)。また前嶋氏によると、このシーラ一フ出身の家が泉州で栄えたのは、紹興年間から嘉定年間まで、その後、蒲氏が代わって勢力を得てきたという(前嶋 前掲書 三六八頁)。
- (5) 「清淨寺記」の記す紹興元年という年が、納只トが初めて泉州に来た年なのか、清淨寺を建てた年なのか、はっきりしない。前嶋氏は泉州に来た年とするのがよいとしている(前嶋 前掲書 三六〇頁)。そうすると、「清淨寺記」の伝える創建年代は一一三一年よりさらに遅いことになる。いずれにしても、二つの史料の伝える「清淨寺」の創建時期は百年以上の隔たりがあることは否定できない。
- (6) 藤田豊八「宋代の市舶司及び市舶条例」『東西交涉史の研究・南海篇』岡書院 昭和七年 三三五—三三八頁(原載『東洋学報』第七卷第二号・一九一七年五月)

- (7) 桑原隲藏『蒲寿庚の事蹟』岩波書店 昭和一〇年 二七頁および一四六一—一四七頁
- (8) 張星烺『泉州訪古記』『泉州伊斯蘭教研究論文選』(福州 福建人民出版社 一九八三年) 八頁
- (9) 田坂 前掲書 一八二—一八三頁および四一—四一八頁
- (10) 前嶋 前掲書 三六六頁。なお田坂氏の著書は昭和三九年の発行であるが、執筆は戦前であった。したがって田坂氏の著書には前嶋氏の論文に言及することはなく、また前嶋氏の論文も田坂氏の著書を読んでから記したのではない。
- (11) 白寿彝『跋吳鑒《清淨寺記》』『中国伊斯蘭教史參考資料選編(一九一一—一九四九)』(李興華・馮今源編 銀川 寧夏人民出版社 一九八五年)上册 五六〇頁(原載『中国伊斯蘭史綱要參考資料』文通書局 一九四八年)
- (12) 黄仲琴「閩南之回教」(『国立』中山大學語言歷史學研究所週刊)第九週・第一〇一期(一九二九年一〇月) 四〇六一—四〇六四頁
- (13) 前嶋信次「元末の泉州と回教徒」『東西文化交流の諸相』四二—四一九頁(原載『史学』第二七卷第一号 昭和二八年一月)

泉州清淨寺の創建問題について

中田

- (14) なお前掲の『泉州伊斯蘭教研究論文選』の巻末には前者の全文が、『泉州伊斯蘭教石刻』(福建省泉州海外交通史博物館編 陳達生主撰 福州 福建人民出版社 一九八四年)の九・一一頁には両者の全文が掲載されている。この方がより正確と思われる。
- (15) 莊為璣「泉州清淨寺の歴史問題」『泉州伊斯蘭教研究論文選』六五—八二頁(原載『厦門大學学報・社会科学版』一九六三年第四期)
- (16) 莊氏は杜環の『経行記』に見える回教寺をバグダードのそれにしているが、前嶋氏の見解によれば、杜環が訪れたのはクレーファであった(前嶋「杜環とアル・クレーファ」前掲書 八五—一〇二頁)。莊氏の反論には、後述のごとく、吳氏の見解を自分なりに勝手に解釈しているのではないかと思われる点がある。
- (17) このマルコ・ポーロの記載の出典は不明で、莊氏も明らかにしていない。
- (18) 吳文良「泉州宗教石刻」北京 科学出版社 一九五七年 一二頁 四二五
- (19) 吳文良「再論泉州清淨寺的始建時期和建築形式——与莊為璣先生商榷」『泉州伊斯蘭教研究論文選』八三—一〇一頁(原載『厦門大學学報・社会科学版』一九六四年第一期)

- (20) 「夏不魯罕丁者、西洋噠嗜例綿人。皇慶中、隨貢使來泉、住排鋪街、修回教、泉人延之、住持札拜寺。寺未紹興間創也。……」という記事である。この記事は、文末に明記されているごとく、『閩書抄』からとったものらしい。またこの記事は、次の第五節でも、第六節でも問題になる。呉氏はただ『泉州府志』とのみ記して、時代を明示していないが、「乾隆志」であろう。本稿で参照したすべての中国人の論文が、「乾隆志」のみを引用し、「万曆志」を引用していない。
- (21) 莊為璣・陳達生「泉州清真寺史迹新考」『泉州伊斯兰教研究論文選』一〇二—一四頁(原載『世界宗教研究』一九八一年第三期)
- (22) 註(20)を参照。ただ「噠嗜例綿」を「カーゼルーン」の音訳としている。「噠嗜例綿」については、かつて杉本直治郎氏と前嶋氏の間で、議論されたことがあった。前嶋氏は「噠」は「唛」の誤りで、「唛嗜例綿」は「ムスリミン」の音写であろうとした(前嶋 前掲書 四〇三—四〇八頁)。カーゼルーンは『元史』地理志には「可咱隆」となっているという(前嶋 前掲書 三七三頁)。ただし、ブルハン・ウディーンがカーゼルーン出身であることは確かである。
- (23) 前嶋信次氏の訳では、「泉州に住む著名の長老達の中に、カージルーンの人、ブルハーヌツ・ティーンという人があって郊外に僧院を持っている」とある(前嶋訳「イブン・バットウータ 三大陸周遊記」河出書房新社 一九七七年 二八〇—二八一頁)。
- (24) 『閩書抄』については、前嶋氏の「閩書と閩書抄」という研究(前嶋 前掲書 四五—四六五頁)があるが、乾隆『泉州府志』に引用されていることを記すのみで、抄本が現存することにはふれていない。陳氏は、「泉州靈山聖墓年代初探」という論文でも、『閩書抄』を引用し、「下冊、〈方外志〉頁二—三、崇禎二年(公元一六二九年)抄本」と記している(『泉州伊斯兰教研究論文選』一六八頁)。「閩書抄」は中国に現存しているようである。
- (25) 李玉昆・楊欽章・陳達生「泉州外来宗教文化之研究」『世界宗教研究』一九八六年第四期 一一—一二〇頁
- (26) 楊永昌『漫談清真寺』銀川 寧夏人民出版社 一九八一年 四六—四五頁
- (27) しかし劉致平氏の『中国伊斯兰教建築』(烏魯木齊 新疆人民出版社 一九八五年)のように、依然として「清真寺」の名称を用いている書もある。
- (28) 賽生登「泉州清淨寺建寺年代、名称、寺址問題述評」『世界宗教研究』一九八七年第三期 一四二—一五〇頁
- (29) 正しくは、一三四九年・元至正九年。

(30) この点の解釈は、莊氏の最初の論文(第三節)と同じである。

(31) 「撰思廉」を Shaikh al-Islam とする点は、前嶋氏も同じである(前嶋 前掲書三七二頁)。しかし、「夏」の解釈について、杉本氏も、前嶋氏も、Haji の「Ha」であるとして(前嶋 前掲書 四〇八頁)、賽氏と意見を異にしている。しかし、筆者は「夏」は Shaikh に相当すると思う。

(32) 「没塔完里」を、賽氏は「管寺郷老」としている。前嶋氏によれば、アラビア語(ペルシア語中にも入っている) Mutawalli ʿi Superintendent or treasurer of a mosque 等の意とし、閩書に「都寺」と訳したのは適訳である、としている(前嶋 前掲書 三七二頁)。

(33) 前嶋 前掲書 三七二頁

(34) 同 右 三七二頁

(35) ベルヘム氏の意見によると、アフマッドはシーラーズの出身であり、クドスすなわちエルサレムは、そこに滞在または巡礼をしたというだけの因縁であろうという(前嶋 前掲書 三七二頁)。一方、ブルハン・ウディーンはカーゼルーン出身である。カーゼルーンは学者、神学者の多い町として有名であるという(Encyclopaedia of Islam. New edition. Vol. 4. p. 850)。¹⁾ ʿAbd al-

Isḥaq Ibrahim b. Shahrīyār (963-1035) という聖者の墓があり、「カーゼルーニーヤ」というタリーカ(神秘主義教団)が存在している。このタリーカは特別な教学もズイクルも持たず、アブー・イスハークの「バラカ(恩寵あるいは祝福)」を利用してゐる。この「バラカ」は特にインドや中国への船旅の安全に有効であるといい、その販売組織がカリカット、マラバール、ザイトウンにあったという(J. S. Tringham: The Sufi orders in Islam. Oxford, 1971. p. 236)。イブン・バツータは、泉州のブルハン・ウディーンについて、「商人達がカージールのアブー・イスハーク聖者に供物をするときは、この人に預けるのであった」(前嶋訳 前掲書 二八一頁)と記しており、カーゼルーンの項では、「アブー・イスハーク聖者は、インドやシナの人々からも崇拜されている。シナの海を航海する者は、逆風にあつたり、海賊の害を恐れたりするときは、アブー・イスハークに願をかける。もし願いごとがかなつた暁には、これこれのものを献納すると書きつけを作るのである。安全の場所に着いたとき、この僧院の使用人がその船に行き、所願の書面を出させ、約束の品なり金子なりを受け取る。およそシナやインドから来た船で数千ディーナールの金を納めぬものはないのである(同 八六頁)」とある。ブルハン・ウディーン

- はカーゼルーニーヤ教団のスーフイーであり、泉州のイスラム教徒社会で、宗教的にも、経済的にも、相当な力を持つていたことが想像される。彼の来泉は皇慶年間（一三二二—一三二三）で、「ムタワツリー（郷老）」のアフマッドが「清浄寺」を重修した直後であった。やがてアルハン・ウディーンは請われて「清浄寺」の「住持（掌教?）」となったが、アフマッ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る。イブン・バツータが泉州を訪れたのは一三四五年、この時のシャイフル・イスラームはイスファアハーンの人、カマルルツ・ディーンであった（前嶋訳 前掲書 二八〇頁）。アルハン・ウディーンは、一時的かも知れないが、シャイフル・イスラームを退いていた。
- (36) 陳達生「関于元末泉州伊斯兰教研究的幾個問題」『伊斯兰教在中国』一三九—一七五頁
- (37) 「漢文碑記」の記載によると、やがて没塔完里には舎刺甫丁（シャラフ・ウディーン）がなったようである。