

仏教靈驗譚と絵画の中の天童

——『高僧伝』から『今昔物語集』へ——

一 はじめに

『法華経』を受持読誦する僧侶のもとに天童が現れて給仕するという題材は、『法華経』靈驗譚にしばしばみられる。それは『法華経』安樂行品にある偈文に基づくものである。また、『法華経』持経者に限らず、仏道修行者を兜率天や極楽に引接する天童は、中国の『浄土論』『華嚴経伝記』『三宝感応要略録』（以下『要略録』）などに登場する。さらに、「天童」といった表記はないものの、高僧たちを天上界や冥界などの別世界に引接する様々な童子は、『統高僧伝』に既に確認できる。しかし僧伝や靈驗譚において、天童を含むこれらの童子に関する描写は簡素なもので、それだけで天童のイメージを把握するには不十分である。

ところで、円仁は中国より『法華経靈驗図』を十幅請来している。その請来目録『入唐新求聖教目録』には、「定禪師誦法花天童給事影一張「苗」」（大正五五・一〇八七中）とあるので、天童の白描図像が日本に伝来したことが分かる。⁽¹⁾『弘誓法華伝』巻六の「梁禪衆寺積僧定」（大正五二・三〇上。No.12（後掲表I・IIの番号、以下同じ））に依拠したその図様は今日まで伝わっていないが、十一世紀後半にまで比叡山に存在し、平安時代の天童のイメージに影響を与えたとされる。⁽²⁾

日本における天童の記録が多くみられるのは『大日本国法華経験記』（以下『法華験記』）以降である。この話の多くは『今昔物語集』（以下『今昔』）に書承される。これらにおける天童の神仏の使者や眷属としての役割は、前述

した中国の文献にみられるものと一致するが、『法然上人絵伝』などの絵画資料にも確認できる、みづらを結い下襲の裾を長く引くという姿（図1）は、中国の文献には確認できない。このような髪形と装束は、平安時代の日常のそれとは異なり、法会や夢想の中あるいは異国といった非日常的な童子の姿である。⁽³⁾松原智美氏は、十一世紀の曼荼羅供や伝法灌頂などの法会にみられる導師を先導する持幡童の姿に、奮然が請来した清涼寺藏版画靈山変相図にあるような騎象普賢を先導する合掌童子の姿を重ね合わせて、日本独自の普賢影向図の持幡童図像（図2



図1 後白河法皇の如法経会（知恩院本『法然上人絵伝』）

崔
鵬
偉

Abstract



図2 普賢十羅刹女像 (根津美術館蔵)

向かって左下)が成立し、その後阿弥陀来迎図や弥勒来迎図などに及んだと指摘している⁽⁴⁾。しかし、どうして阿弥陀来迎図に天童が登場するのかについては、まだ検討する余地があると思われる。

天童に関するこれまでの研究は、日本の事例を中心として行われてきた⁽⁵⁾。小稿では、まず仏典における「天童」の意味を確認した上で、中国の靈驗譚にみる天童のイメージを分析したい。ついで、絵画資料を含む日本の文献にみる天童の働きと描き方との関連に注目し、日中両国の異同を指摘しつつ、阿弥陀来迎図に天童が描かれる背景を考察したい。これによって日中両国の仏教信仰における交流の一端を浮かび上がらせることができるであろう。

二 「天童」「天童子」「天諸童子」「諸天童子」

まず、「天童」の意味を確認する。「はじめに」で言及した『法華経』安樂行品の偈文は、次の通りである(大正九・三九中。傍線は私に付した。以下同じ)。

読是經者、常無憂惱、又無病痛、顔色鮮白、不_レ生貧窮、卑賤醜陋、衆生樂見、如慕賢聖、天諸童子、以為給使。

上記に対応する、梵本『法華経』の和訳は次のようである。

彼には悲しみもなく、障碍もなく、醜さもなければ病気もない。彼の皮膚は黒くなく、また彼は町の陋巷に住むこともない。偉大な聖仙は常に温顔をたたえ、如来であるかのように供養を受くべきである。そして、若き天人たちが彼に常に扈從する⁽⁶⁾。

両者を照らし合わせて分かるように、梵本でいう「若き天人たち」を漢訳では「天諸童子」と訳している。また後掲表Iに示したように、「天諸童子」は、『法華経』にまつわる靈驗譚において、「諸天童子」「天童子」「天童」と表記することがある。つまり、「天童」「天童子」は本来若い天人を指し、「諸天童子」「天諸童子」はその複数形を表すものである。

例えば、『仏所行讚』卷一(大正四・四中)には、生まれたばかりの釈迦牟尼仏を天童と称する箇所がある。

時摩耶夫人、見其所生子、端正如天童、衆美悉備足、過喜不自勝、命終生天上。大愛瞿曇弥、見太子天童、德貌世奇挺、既生母命終、愛育如其子、子敬亦如母。

ここでは釈尊の容姿が天人のように端正であることを述べるとともに、その若さも意識されていることは言うまでもない。もう一例を示す。西晋の聶道真訳『仏説文殊師利般涅槃經』(大正一四・四八〇下)の中で、文殊師利菩薩の出生を語るくだりには、次のようである。

仏告跋陀波羅、此文殊師利有大慈悲、生於此国多羅聚落梵德婆羅門家。其生之時、家内屋宅化如蓮華、從母右脇出、身紫金色、墮地能語如天童子、有七宝蓋隨覆其上。詣諸仙人求出家法、諸婆羅門九十五種、諸論議師無能酬對、唯於我所出家學道、住首楞嚴三昧。以此三昧力故、於十方面、或現初生・出家・滅度・入般涅槃・現分舍利、饒益衆生。

釈迦牟尼仏と同じく、母の右脇から出生した文殊菩薩は「天童子」に喩えられている。これは天人が生まれてすぐに話すことができる点において通ずる

からである。この文脈においても若い天人の特徴が注目されている。

さて、天童の容姿について、鳩摩羅什訳『仏説弥勒大成仏経』(大正二四、四一九中下)には、

其土安隱、無有怨賊劫竊之患、城邑聚落無閉門者、亦無衰惱・水火・刀兵及諸飢饉毒害之難。人常慈心、恭敬和順、調伏諸根、如子愛父、如母愛子、語言謙遜。皆由弥勒慈心訓導、持不殺戒、不瞰肉故。

以「此因縁」生「彼国」者、諸根恬靜、面貌端正、威相具足、如「天童子」とあり、弥勒仏国に生まれた人々が、天童子のように面貌端正で、威相を具足しているとする。前掲『仏所行讚』にもあるように、仏典において一般的に天童は容姿端正であると考えられている。

三 中国の僧伝・靈験譚にみる天童

中国の仏教靈験譚に天童が登場する早い事例は『高僧伝』にある。以降、『法華経』にまつわる靈験譚を中心に様々な天童が描かれるようになった。例えば、『高僧伝』卷十一の釈弘明伝(大正五〇・四〇八上。No.2)の同話は、『集神州三宝感通録』卷下「瑞経録」(大正五一・四二七上)、『大唐内典録』卷十「歴代衆経感應興敬録」(大正五五・三三九上)、『法苑珠林』卷二十八・神異篇・感心縁(大正五三・四九二中下)、同卷九十四・穢濁篇・感心縁(大正五三・九八三下)、『弘誓法華伝』卷六の「齊柏林寺釈弘明」(大正五一・二八上中。No.13)、『法華伝記』卷四第十一話「齊永興柏林寺釈弘明」(大正五一・六三中下。No.18)、『太平広記』卷百九などに確認できる。また、朝鮮半島や日本の法華経靈験譚にも収録されている(『今昔』卷七第十七話「震旦会稽山弘明説法花経縛鬼語」(No.52)、『法華靈験伝』卷上第八段「鬼虎欽風」)。

本節では、『今昔』震旦部の主要依拠資料の一つである、『要略録』が成立するまでの主な話を抜粋して表Iにまとめて紹介する。

次頁の表Iから分かるように、天童の役割は大きく二種類に分けることができる。一つは、『法華経』安樂行品の偈文が端的に示すように、仏道修行者を守護しながらその身の回りの世話をすること。もう一つは、天界・冥途・極楽など異界からの使者として修行者に付き添い境界を行き来することであ

る。

注目すべきは、現在確認できる文献上、西方極楽浄土の使者としての天童の登場は、天界や冥途のそれに比べてやや遅いことである。『要略録』卷中第四十七話「并州道俊写大般若経感心」(No.27)にみられる、西方極楽浄土に向かつて生死の海を渡る舟を棹差す童子たち(No.51は「天童子」に作る)は、いわゆる臨終来迎の聖衆に交じって登場するわけではないが、その一例である。一方、はつきり天童を極楽来迎の使者とする事例は、後述するように『日本往生極楽記』(以下「極楽記」)『今昔』に確認できる。『極楽記』の成書年代が『要略録』より古いため、極楽来迎の使者に天童が交じるという発想は、『要略録』を通じて日本に伝わったとは考えにくい。

そもそも極楽世界にいる天童について、『観無量寿経』宝樹観(大正二二、三四一中)には、

妙真珠網弥覆樹上、一一樹上有七重網。一一網間有五五百億妙華宮殿、如梵王宮、諸天童子自然在中。一一童子有五五百億迦毘楞伽摩尼宝、以為瓔珞。其摩尼光照三百由旬、猶如日和合百億日月、不可具名、衆宝間錯色中上者。

とあり、極楽浄土の宝樹の七重羅網の間には梵王宮のような華やかな宮殿が五百億あり、諸々の天童子が中にいると説く。また、善導の『往生礼讃偈』(大正四七・四四六上)にも同趣の記述が確認できる。

南無至心帰命礼西方阿弥陀仏。

七重羅網七重宮 綺互回光相映発

化天童子皆充滿 瓔珞輝光超日月

行行宝葉色千般 華敷等若旋金輪

果變光成衆宝蓋 塵沙仏刹現無辺

願共諸衆生 往生安樂國

(中略)

南無至心帰命礼西方阿弥陀仏。

一一金繩界道上 宝樂宝楼千万億

諸天童子散香華 他方菩薩如雲集

表Ⅰ 中国の靈験譚にみる天童

※ 法華經靈験譚の場合は、通し番号(No)を□で示した(以下同じ)。

No.	作品	感応者	抜粹	天童の描写	主な同類話
1	『高僧伝』七	釈僧詮	又見諸天童子皆来侍病。	臨終の前、諸天童子が看病する。	『弘贊法華伝』六・『法華伝記』四・11・『今昔』七・17・『法華靈験伝』上・8
2	『高僧伝』一二	釈弘明	毎日則水瓶自満。実諸天童子、以為給使也。	安樂行品の引用。水瓶に水が満ちる。	『弘贊法華伝』六・『法華伝記』四・11・『今昔』七・17・『法華靈験伝』上・8
3	『続高僧伝』九	釈智脱	未亡之前、夢一童子、手執蓮華云、天帝釈遣来請講。臨終之日、又見此相。	帝釈天の使者。手に蓮華を所持。	『華嚴経伝記』二・『要略録』上・3
4	『続高僧伝』一二	釈靈幹	向見青衣童子二人来召。相逐而去、至兜率天城外。	兜率天からの使者。青衣童子。	『華嚴経伝記』二・『要略録』上・3
5	『続高僧伝』一七	釈慧思	瓶水常満、供事嚴備、若有天童侍衛之者。	『法華経』受持により天童が給仕。	
6	『続高僧伝』一八	釈法純	仁寿三年、遂覺不念。閉室静坐、而無痛所。白衣童子、手捧光明、立侍於右。弟子慧進入問、此是何人。答曰、第六欲天頻来命我。	第六欲天(他化自在天)の使者。白衣童子。	
7	『続高僧伝』二五	釈道仙	仙或勞疾。見縹衣童子從青溪水出、椀盛妙藥、跪而進服。無幾便愈。	青溪水より縹衣童子が妙薬をたてまつる。	
8	『続高僧伝』二五	釈明溶	常以金剛般若、為業。永徽元年二月十二日夜暴死。心上暖。周時方蘇、説云、初有青衣童子、将至王所。(中略)還令青衣送至寺。	閻魔王の使者。青衣童子。	
9	『続高僧伝』二八	雍州の僧	雍州有僧、亦誦法華、隱于白鹿山。感一童子常来供給。	法華誦誦により天童が給仕。	※ 釈志湛伝の付伝
10	『続高僧伝』二八	釈法誠	忽感餘疾、自知即世、願生兜率。(中略)吾聞諸行無常、消滅不住、九品往生、此言驗矣。今有童子相迎、久在門外。吾今去世。	兜率往生を願い、童子の迎えを受けて往生を遂げる。	『弘贊法華伝』八、『法華伝記』四・24
11	『浄土論』下・4	洪法師	臨欲終時、心眼明淨。乃見兜率天上天男女来迎。遂近法師執捉袈裟、称欲上天。	臨終の時、兜率天より天男童が来迎。	『往生西方浄土瑞応刪伝』9
12	『華嚴経伝記』二	釈靈幹	向見青衣童子、引至兜率天宮。	兜率天宮に引接する青衣童子。	『続高僧伝』二・『要略録』中・3
13	『弘贊法華伝』六	釈弘明	毎日即水瓶自満、実諸天童子、以為給使也。	水瓶に水が満ちる。安樂行品の引用。	『高僧伝』二・『法華伝記』四・11・『今昔』七・17

24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14
『要略録』上 7	『往生西方浄土瑞応刪伝』10	『法華伝記』六 12	『法華伝記』六 9	『法華伝記』五 6	『法華伝記』四 24	『法華伝記』四 11	『法華伝記』四 3	『法華伝記』三 13	『弘誓法華伝』八	『弘誓法華伝』六
釈恵鏡	隋朝洪法師	釈清慧	釈妙蓮	釈普安	釈法誠	釈弘明	釈僧生	釈弘景	釈法誠	釈僧定
時沙門以鉢授鏡曰、汝応見鉢内。即向鉢内、忽見広博莊嚴浄土、以衆宝莊嚴。黄金為地、金繩界道。宮殿樓閣、重重無尽。諸天童子、遊止其中。声聞菩薩海会衆、圍繞世尊、而為説法。	臨終時、見兜率天童男童女來迎。法師曰、我期西方不生天上。童女が來迎。	神龍元年正月十五日隅中、忽然似夢、見一大城。(中略)慧將入城、時天童子相從。王見慧及童子、從座而下甚恭敬、請坐金座。慧昇宝座、童子從銀座。(中略)將与童子共詣、見受苦処。即童子從座而起、引慧手漸進、見城郭、無有二人。	生年七十有餘、微疾頓起。召請諸師友語言、吾有微疾、不為痛患。天童來迎、化仏授手。言訖而逝、端坐如生。	夢天童來、以楊枝指齒肉曰、君專心誦經、落齒生如本。當來得道時、即齒白細密。語已夢覺、口中滿齒。後移居靜室、向牖誦經。自然飲食在案前。	忽感餘疾、自知即世、願生兜率。(中略)吾聞諸行無常、生滅不住、九品往生、此言驗矣。今有童子相迎、久在門外。吾今去世。	每旦則水瓶自滿、実諸天童子、以為給使也。	後微疾、便語侍者云、天童子來迎云、汝依誦經力、當生兜率。期既至、吾將去矣。	誦法華經、普賢乘象而來授句逗、天童潛來侍。具如本伝説。	因忽有疾、自知將謝、願生兜率。(中略)有童子相迎、今在門外。吾將去矣。	然每感諸天童子、為之給使。(中略)定醉眼意睡。一時酒醒、見天童子在、前、遍身沾唾。自爾折節、遵修戒業。後不知所終。
浄土を欣求して、釈迦・弥陀の像を造立し礼拝供養していたところ、十五夜に夢で金色の沙門に導かれて鉢の中の浄土を見、阿弥陀仏に見えた。	臨終の時、兜率天より童男童女が來迎。	三途受苦の衆生のために、発願して五年間『法華経』を誦したところ、願が満たされ、天童子に付き添われて地獄めぐりをした。	法華誦誦して、兜率往生を祈願。はたして、天童が來迎する。	法華誦誦により、天童が病苦を治し、飲食を調達したり給仕する。	兜率往生を願い、童子の迎えを受けて往生を遂げる。	水瓶に水が満ちる。安樂行品の引用。	法華誦誦により、天童子の來迎をえて兜率天に往生。	法華誦誦により、天童が給仕する。	兜率往生を願い、童子の迎えを受けて往生を遂げる。	法華誦誦により、諸天童子が給仕して、給水・洗濯・掃除をする。
『今昔』六 15 ※浄土の宮殿に諸天童子が遊ぶという描写は、『観無量寿経』『往生礼讃偈』を踏まえている。	『浄土論』下 4		※普賢菩薩勧発品を踏まえている。		『続高僧伝』二 八・『弘誓法華伝』八	『高僧伝』二 二・『弘誓法華伝』六・『今昔』七 17		※「本伝」未詳	『続高僧伝』二 八・『法華伝記』四 24	※円仁が中国より図像を請来したとされる。

25	『要略録』中3	積霊幹	向見 _レ 青衣童子 _二 引至 _三 兜率天宮 _一 。	兜率天宮に引接する青衣童子。	
26	『要略録』中9	新羅僧伽	夢至 _三 極樂東門 _一 。將 _レ 入 _二 門中 _一 。爾時有 _二 無量天童子 _一 、在 _二 門外 _一 立、以 _二 宝杖 _一 驅 _二 出 _レ 。	武器(宝杖)を持つ無数の天童子が、極樂の東門の門番をする。	『今昔』六一36
27	『要略録』中47	道俊	即夜夢、至 _三 海浜 _一 見 _レ 渡。海西岸上、有 _二 莊嚴殿堂 _一 。六人童子、棹 _レ 船在 _二 海渚 _一 。俊謂 _レ 船童、我欲 _三 附 _レ 船渡 _二 西岸 _一 。童子曰、汝不 _レ 信 _レ 船、豈得 _レ 附 _レ 船。俊問、如何信 _レ 船。童子曰、船是般若。若無 _二 般若 _一 、不 _レ 能 _レ 渡 _二 生死海 _一 、豈得 _レ 生 _二 彼不退地 _一 。汝設附 _レ 船、船即没。	夢枕に六人の童子が、生死の海を渡り不退の地である西方浄土に生ずるのに、大般若経を信することの大事さを示す。	『今昔』七一5 ※出典は『并州往生記』、不明。
28	『要略録』下1	文殊師利	其生之時、家内屋宅、凡如 _二 蓮花 _一 。從 _二 母右脇 _一 而生、身紫金色、墮 _レ 地能語、如 _二 天童子 _一 。	文殊が天童子のように、生まれてすぐに話すことができる。	『仏説文殊師利般涅槃經』・『広清涼伝』巻上等
29	『要略録』下13	積沿譚	夢有 _二 青衣童子 _一 告 _レ 譚云、師若欲 _レ 生 _二 兜率天 _一 奉 _レ 見 _二 慈氏大士 _一 、方 _下 造 _二 形像 _一 觀 _レ 真容 _上 。	兜率往生を願い、兜率天宮を観ずると、夢に青衣童子が現れて、造像を勧める。	
30	『要略録』下42	積恵海	夢二人童子来告曰、汝当 _レ 生 _二 兜率天 _一 。(中略)。天童子曰、汝從 _レ 我暫往 _二 兜率天 _一 、決 _二 所疑 _一 。即從 _二 天童 _一 、往 _二 兜率天 _一 。見 _二 四十九重摩尼殿 _一 。青衣人、其中充滿。(中略)復從 _二 天童 _一 来下、広弘 _二 仏教 _一 。	兜率天からの使者。	

無量無辺無_二能計_一 稽_二首弥陀_一恭敬立
風鈴樹響遍_二虚空_一 歎_二説_二三尊_一無_レ有_レ極
願共諸衆生 往生安樂国

『要略録』巻上第七「悟真寺沙門積恵鏡造釈迦弥陀像見浄土相感応」(No.24)にみられる、浄土の宮殿に諸天童子が遊ぶという描写は、上記『観無量寿経』『往生礼讃偈』の傍線部を踏まえていると考えられる。しかし経論において、天童が極樂来迎の聖衆に交じって登場すると説くものは、管見のかぎりない。

四 日本の靈験譚にみる天童

先述したように、童子が極樂からの使者として登場するのは『極樂記』が早い、「天童」という表記が多く見られるのは『法華験記』以降である。

そして『今昔』には、『極樂記』『法華験記』のみならず、前節に取り上げた中国の靈験譚を継承した事例が多く含まれる。表Ⅱは『極樂記』から『今昔』に至るまでの事例を抜粋して示したものである。

表Ⅰと表Ⅱを比べて分かるように、日本の靈験譚における天童の姿かたちに関する描写は中国のそれより多くみられる。天童が容姿端正である(No.33・54・56・57・58)ことは、第二節で述べたように、仏典における共通認識である。しかし、表Ⅱにみられる天童が着ている衣の模様(No.31・63)や髪型(No.32・54・58)に関する描写は、表Ⅰに確認できない。

また、表Ⅱ内部で比較すると、『今昔』の記述が依拠資料よりも詳しくなったり、表記が微妙に異なったりする。例えば、No.51・63・65のように、出典の『要略録』『極樂記』に「童子」と表記するところを、『今昔』では「天童

表II 日本の靈驗譚にみる天童

No.	作品	感応者	抜粋	天童の描写	同類話
41	『法華驗記』70	蓮秀法師	時有 _二 天童 _一 、忽来至言、汝 _レ 癩鬼、争奪 _二 取此僧衣 _一 。此沙門者、法華持者、觀音加被人。時 _レ 癩鬼合掌敬僧。天童語 _二 沙門 _一 言、此是冥途、惡業人 _レ 来 _レ 处矣。早還 _二 本国 _一 。(中略)將還之間、途中有 _二 天童 _一 、来迎 _二 、賀茂明神見 _レ 赴 _二 冥途 _一 、為 _レ 令 _二 將還 _一 所 _レ 遣也。逕 _二 一夜 _一 竟、即得 _二 蘇生 _一 。	持經者を守護する天童と、賀茂明神の使者である天童。冥途を往還できる。	『今昔』一六―36
40	『法華驗記』68	沙門行空	其間迷 _レ 路、天童示 _レ 路、渴 _レ 求 _レ 水、神女与 _レ 水。若有 _レ 所 _レ 悩、天葉自臻、若飢 _レ 食者、甘飯在前。依 _レ 妙法力、賢聖常現、天神副 _レ 身。	天童が守護し、道に迷った際に正しい道を示した。	『今昔』一三―24
39	『法華驗記』58	蓮尊法師	夢中天童来 _レ 告言、我 _レ 普賢使。為 _レ 令 _二 知 _二 汝宿生因縁 _一 、故来 _レ 至此。	普賢菩薩の使と名乗る天童が宿生因縁を語る。	『今昔』一四―16
38	『法華驗記』51	境妙法師	有 _レ 聖夢 _二 云、境妙乘 _二 金車 _一 、捧 _レ 經、天童圍繞 _二 遙行 _一 。見 _レ 人語曰、境妙聖人往 _二 生浄土 _一 、儀式微妙。覺後隨喜無 _レ 極矣。	天童に囲まれて西方浄土に往生する。	『今昔』一五―12
37	『法華驗記』45	性空上人	復有 _レ 隱 _レ 形来 _レ 問訊者、是 _レ 仏菩薩歟。復有 _レ 現 _レ 形承順 _レ 走使、若是 _レ 天童龍神等歟。如 _レ 是 _レ 奇事、不 _レ 可 _二 勝計 _一 。	天童や龍神が承従走使。	『今昔』二二―34
36	『法華驗記』41	定照僧都	歎 _レ 恐之間、天童十人計、出 _二 来河中 _一 、捧 _レ 船泛 _レ 水。不 _レ 寄 _レ 浪、安穩着 _二 岸上 _一 竟。即 _レ 天童還 _二 入河中 _一 、不 _レ 知 _レ 所 _レ 去。見 _レ 人皆生 _レ 感歎、流 _レ 涙隨喜。是 _レ 未曾有也。僧都示 _レ 云、是 _レ 法華十羅刹、變 _二 現天童 _一 渡 _レ 我 _レ 耳。	十羅刹女が天童に変身し水中より現れて僧の水難を助ける。	『今昔』一三―10
35	『法華驗記』22	春朝聖人	非 _レ 違別当重夢、天童来 _レ 告言、春朝聖人為 _レ 救 _二 獄罪人 _一 、七度住 _二 囹圄 _一 。是 _レ 諸仏方便、和光同塵耳。	天童が檢非違使別当の夢枕に立つて、春朝の行動を説明する。	『今昔』一三―10
34	『法華驗記』21	光日法師	傍人夢見、從 _二 宝倉内 _一 、天童子八人出来、拜礼隨喜。以 _二 妙香花 _一 、散 _二 光日聖 _一 。口唱 _二 讚歎 _一 。八人舞遊。	八幡宮の倉から八人の天童が出てきて、散華讚嘆し、舞い遊ぶ。	『今昔』一三―16
33	『法華驗記』11	吉野奥山持經者某	端正童子捧 _二 美膳 _一 来。比丘乃至見 _二 種々希有之事 _一 。(中略)問 _二 聖人 _一 言、雖 _レ 称 _二 人跡不 _レ 通之由 _一 、端正童子隨 _レ 逐。是非 _二 虚言 _一 。聖人答曰、天諸童子、以為 _二 給仕 _一 。何為 _レ 奇哉。	端正な童子が美味を調達して給仕する。	『今昔』一三―1
32	『極樂記』20	真頼	即 _レ 西向念 _二 阿弥陀仏 _一 、氣絶矣。同寺僧真珠夢、數十禪僧・卵童等、迎 _二 真頼 _一 而去。	阿弥陀の使者。みづらを結った童子。	『今昔』一五―13
31	『極樂記』15	春素	春秋七十有四冬十一月、語 _二 弟子僧温蓮 _一 云、弥陀如来欲 _レ 迎 _二 接我 _一 。其使 _レ 禪僧一人・童子一人、共着 _二 白衣 _一 。衣上有 _レ 画、如 _二 重花片 _一 。明年三四月是其期也。	阿弥陀の使者。花片の絵のある白衣を着る。	『今昔』一五―9

50	49	48	47	46	45	44	43	42
『今昔』 六一36	『今昔』 六一15	『心性罪福因縁集』 下2	『心性罪福因縁集』 中2	『法華験記』 118	『法華験記』 97	『法華験記』 87	『法華験記』 83	『法華験記』 82
新羅僧愈	恵鏡	法崇和尚	弥留越	兼隆朝臣第一女	沙弥修覚	信誓阿闍梨	源信僧都	増賀上人
僧愈、夢ニ自カラ忽ニ極楽ノ東門ニ至ヌ。門ヲ入ラムト為ルニ、無量ノ天童子有テ、門外ニ立チ並テ、各、宝ノ杖ヲ持テ驅リ出シテ不入ズシテ、僧愈ニ語テ云ク、(後略)	「鉢ノ内ゾ」ト思フ程ニ、遙ニ広キ世界ニテ有リ。仏ノ浄土也ケリ。黄金ヲ以テ地トセリ。宮殿楼閣重々ニシテ、皆衆宝ヲ以テ莊嚴セリ。惣テ心ノ及ビ眼ノ至所ニ非ズ。諸天童子ハ遊ビ戯レ、菩薩・声聞ハ仏ヲ圍繞シテ前後ニ在マス。	時食時已過、当將至日中。時有天童、從空來下、以天甘露飯入比丘鉢、敬心禮拜、忽然不見。	応レ時天童光明照耀、忽然現前、礼弥留越。匣七匣、恭敬合掌、捧鉢受レ食。	則天童二人、相副送給。天童俱只今來已、入我家内。説此事已、所惱除愈、即同尋常。	謂聖人云、我向冥道、惡鬼驅追將去。誦此文時、天童子來、將還於我、令向人界。作是語已、所惱除愈。即發道心、剃除頭髮、出家入道。	有天童來合掌云、我來聽法華、遂果四弘願、當從其口出、栴檀微妙香。如是讚嘆、聽法華經。	今有二天童而來下言、我兜率天弥勒菩薩使者也。聖人偏持法華經、深解一乘理。以是功德、當生兜率。是故我等為迎聖人、今來此處。有数万天可迎撰、我等且尔告耳。僧都語天童言、生兜率天、奉見慈尊、雖無極善根、弟子頃年深有所願。捨身他世、往生極樂、面見弥陀、聽聞妙法。慈尊加力送我。極樂界當拜弥勒。天童早還、以此誓言、當啓慈尊。云云。	其夜夢見、其泥石上、有宝床、布天衣。而其上居兒。有天童、立四角合掌云、仏口所生子、是故我守護。
極楽の東門には、無量の天童子が宝杖を持って門番をする。	阿弥陀の浄土に諸天童子が遊び戯れる。	食時に、天童が現れて甘露飯をたてまつる。	千僧会において、天童が現れて食事をたてまつる。	法華読誦により、死後釈迦仏に見え、釈迦の声を聞き、天童に付き添われて蘇る。	普賢菩薩勧発品を誦誦することにより、天童子が亡者を人間界に連れ戻す。	天童が現れて讚嘆し、誦経を聴聞する。	兜率天弥勒菩薩の使者	乳母の夢枕に、天童が赤ん坊の増賀を守護する因縁を語る。
『要略録』 中9	『要略録』 上7			『今昔』 一三36	『今昔』 一五46	『今昔』 一一37	『今昔』 一一32・『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』	『今昔』 一一33

56	55	54	53	52	51
『今昔』 一一一 37	『今昔』 一一一 34	『今昔』 一一一 33	『今昔』 一一一 32	『今昔』 七 17	『今昔』 七 5
信誓	性空	増賀	源信	弘明	道俊
<p>形兒端正ナル童子、阿闍梨ノ前ニ出来レリ。此レヲ何ヨリ来レル人ト不知ズシテ、怪ビ思フ程ニ、童子阿闍梨ニ向テ、微妙ノ音ヲ拳テ誦シテ云ク、「我来聴法花、遂果四弘願、当従其口出、梅檀微妙香」ト誦シテ、暫ク阿闍梨ノ法花経誦スル聞テ、即チ不見ズ。阿闍梨(中略)「天童ノ下テ我レヲ讚ムル也ケリ」ト知テ、涙ヲ流シテ貴ブ事無限シ。</p>	<p>初メハ山ノ中ニ人無クシテ、心ヲ澄シテ経ヲ読ム間、十余歳許ノ兒童等来テ、同ジ座ニ居テ共ニ経ヲ読ム。(中略)俄ニ、十七八歳許ノ童ノ、長短ニテ身太クテ力強ゲナルガ赤髮ナル、何コヨリトモ無ク出来テ、「聖人ニ仕ラム」ト云フ。(中略)聖人ノ云ク、「此ノ童ハ眼見極テ怖ロシ。我レ更ニ不好ズ」ト。</p>	<p>其ノ夜ノ夢ニ、泥ノ上ニ嚴タル床有リ。微妙ノ色ノ衣ヲ敷タリ。其ノ上ニ此ノ兒有リ。形兒端正ナル童子ノ鬢結タル四人有テ、此ノ床ノ四ノ角ニ立テ、誦シテ云ク、「仏口所生子 是故我守護」ト云フ、ト見テ夢覺ヌ。</p>	<p>此ニ忽ニ二人ノ天童来テ告テ云ク、「我等ハ此レ、都率天ノ弥勒ノ御使也。聖人偏ニ法花ヲ持シテ、深ク一乗ノ理ヲ悟レリ。此ノ功德ヲ以テ兜率天ニ可生シ。然レバ、我等聖人ヲ迎ヘムガ為ニ来レル也」ト。我レ天童ニ答テ云ク、「我レ兜率天ニ生レテ慈尊ヲ礼奉ラム、無限キ善根也ト云ヘドモ、我レ年来願フ所ハ、極樂世界ニ生レテ阿弥陀仏ヲ礼シ奉ラムト思フ。然レバ、慈氏尊、願クハ力ヲ加ヘ給テ、我レヲ極樂世界ニ送り給ヘ。我レ極樂世界ニシテ弥勒ヲ可礼奉シ。天童速ニ返リ給テ此ノ由ヲ以テ慈氏尊ニ申シ給ヘ」ト答ヘツレバ、天童返ヌ。</p>	<p>亦、人有テ不入ズト云ヘドモ、瓶ノ水毎朝ニ自然ラ満タリ。実ニ此レ、諸天童子ノ給仕セル也。</p>	<p>夢ニ海ノ浜ニ至テ見ルニ、海ノ西ノ岸ノ上ニ微妙ニ莊嚴セル宮殿有リ。亦、六人ノ天童子、船ヲ指テ海ノ渚ニ浮ベリ。道俊、此ノ船ニ乗レル天童子ニ云ク、「我レ、此ノ船ニ乗テ彼ノ西岸ニ渡ラムト思フ」ト。天童子ノ云ク、「汝デ、不信也、此ノ船ニ不可乗ズ」ト。「何ノ故ヲ以テ不可乗ザルゾ」ト。天童子ノ云ク、「汝デ、不知ズヤ、船ハ、此レ般若也。若シ、般若不在ズハ、生死ノ海ヲ渡ル事ヲ不可得ズ。豈ニ、彼ノ不退地ニ至ル事ヲ得ムヤ。汝デ、亦、設ヒ船ニ乗ル事ヲ得タリト云フベシ、船即チ沈ミナム」ト云フト見テ、夢覺ヌ。</p>
<p>法華誦誦の際、形貌端正の童子が現れて、讚嘆し誦経を聴聞して姿を消した。</p>	<p>山の中で人のいないところで誦経する時、十歳あまりの兒童が来て共に誦経する。祈願により、毘沙門天が眷属を遣わして給仕する。</p>	<p>乳母の夢枕に容姿端正なみづらを結った童子が増賀を守護するという。</p>	<p>兜率天の弥勒の使者。</p>	<p>水瓶の水がおのずから満ちる。天童が給仕している証。</p>	<p>西方浄土への渡し場で舟を掉さず天童子。</p>
『法華驗記』 87	『法華驗記』 45	『法華驗記』 82	『法華驗記』 83	『高僧伝』 一一二・『弘誓法華伝』 六・『法華伝記』 四 11 等	『要略録』 中 47

66	65	64	63	62	61	60	59	58	57
『今昔』 一五―46	『今昔』 一五―13	『今昔』 一五―12	『今昔』 一五―9	『今昔』 一四―46	『今昔』 一三―36	『今昔』 一三―24	『今昔』 一三―16	『今昔』 一三―10	『今昔』 一三―1
長門国阿武 大夫	真頼	境妙	春素	蓮尊	源兼澄の娘	行空	光日	春朝	大峰持経仙
持経者二語テ云ク、「我レ死ツル時、冥道ノ悪鬼等我レヲ駈リ追テ將去ツル間ニ、持経者此ノ文ヲ誦シ給ヒツルニ、忽ニ天童来テ、我レヲ令將返テ、人界ニ令趣テ返シタル也」ト。其ノ後、病瘥テ、例ノ如ク二成ヌ。	夢ニ、数ノ止事無キ僧并ニ多ノ天童来テ、真頼ヲ迎ヘテ西ヘ去ヌ、ト見テ夢覺テ後、寺ノ僧共ニ普ク此ノ夢ヲ語ケリ。	其ノ後、或ル聖人ノ夢ニ、境妙聖人金ノ車ニ乗り、手ニ経ヲ捧テ、数ノ天童ニ被圍遠テ遙ニ行ク。	今、弥陀如来我レヲ迎ヘ給ハムトシテ、其ノ使ニ貴キ僧一人・天童一人此ニ来レリ。共ニ白キ衣ヲ着タリ。其ノ衣ノ上ニ絵有リ。花ヲ重タルガ如シ。	夢ニ、天童来テ、蓮尊ニ告テ云ク、「我ハ此レ、普賢菩薩ノ御使也。汝ガ宿業ノ因縁ヲ令知メムガ為ニ来レル也。(中略)」ト云テ、天童失ヌ、ト見テ夢覺ヌ。	天童二人ヲ副ヘテ送り給フ。然レバ、天童ト共ニ来テ、我レ家ノ内ニ入ル、ト思フ間ニ、活ヘル也。	如此ク修行スル間、若シ、道ニ迷フ事有レバ、不知又童自然ラ出来テ道ヲ教フ。若シ、水無キ所有レバ、不知又女自然ラ出来テ水ヲ与フ。(中略)如此クノ奇特ノ事多シ。	其ノ人ノ夢ニ、宝殿ノ内ヨリ天童八人出来テ、此ノ傍ニ経ヲ誦スル僧ヲ礼拝シテ、香ヲ焼キ花ヲ散シテ舞イ遊ブ。	亦、非違ノ別当ノ夢ニ、氣高クシテ端正美瀧ナル童、鬢ヲ結テ束帯ノ姿也、来テ、別当ニ告テ云ク、「春朝聖人、獄ノ罪人ヲ救ハムガ為ニ、故ニ犯シヲ成シ、七度獄ニ居ル。此レ仏ノ方便ノ如也」ト云フ、ト見テ夢覺ヌ。	形端正ナル童、微妙ノ食物ヲ捧テ来テ令食ム。(中略)義眷此レヲ聞テ、弥ヨ奇異也ト思テ、問テ云、「人不来ズト宣フト云ヘドモ、端正ノ童子三人随ヘリ。此レ聖人ノ虚言ゾ」ト。聖人答テ云ク、「経ニ「天諸童子以為給仕」ト説ケリ。何ゾ此レヲ怪マム」ト。
普賢菩薩勸発品を誦誦することにより、天童が亡者を人間界に連れ戻す。	数多の僧および天童が真頼を迎えて西方浄土に去った。	数多の天童に囲まれて極楽往生を遂げる。	阿弥陀の使者。花片の絵のある白衣を着る。	普賢菩薩の使と名乗る天童が夢枕に立って、宿生の因縁を語る。	法華誦誦により、死後釈迦仏に見え、天童に付き添われて蘇る。	持経者が道に迷った際に見知らぬ童子が現れて道を教える。	八幡宮の宝殿から天童が出て僧を礼拝し、焼香散華して舞い遊ぶ。	容姿端麗でみづらを結った天童が檢非違使の夢枕に立って、春朝の行動を説明する。	容姿端麗な童子が美味を調達したりして給仕する。
『法華験記』 97	『極楽記』 20	『法華験記』 51	『極楽記』 15	『法華験記』 58	『法華験記』 118	『法華験記』 68	『法華験記』 21	『法華験記』 22	『法華験記』 11 ※安樂行品の引用

67	『今昔』一六一・36	蓮秀	其ノ時ニ、蓮秀衣ヲ脱テ、二人ノ天童俄ニ来テ、蓮秀方軀ニ与ヘムト為ル衣ヲ奪取テ、軀ニ云ク、「蓮秀ハ此レ法花ノ持者、観音ノ加護シ給フ人也。汝ヲ軀鬼、何ゾ蓮秀ガ衣ヲ可得キゾ」ト。(中略)天童蓮秀ニ語テ(中略)蓮秀ヲ具シテ將返ル間、途中ニ亦二人ノ天童来リ向テ云ク、「我等ハ此レ賀茂ノ明神ノ、蓮秀ガ冥途ニ趣クヲ見給テ、令將返メムガ為ニ遣ス所也」ト云フト思フ程ニ、活レル也。	『法華験記』70
68	『今昔』二〇一	天竺天狗	暫許有テハ□□□□中ニ劣ナル天等ノ近ク御スルニ、天狗恐ミツ寄テ、「此ノ水ノ此ク止事無キ甚深ノ法文ヲ唱フルハ、何ナル事ゾ」ト問ケレバ、天等答テ云ク、「此ノ河ハ此叡ノ山学問スル多ノ僧ノ厠ノ尻也。然レバ此ク止事無キ法文ヲバ、水モ唱フル也。此ニ依テ、此ク天等モ護リ給フ也」ト。	天狗が近寄ることができ、四天王より劣れる天等(童)らが比叡山の学問僧の厠の尻(便所からの水の流れの末)を守る。

子」「天童」に置き換えている。No.54・56・58のように、出典の『法華験記』にみられない外見描写が『今昔』では増補されている。つまり『今昔』においては、みづらを結った端正な天童のイメージはすでに定着していたと考えられる。

一方、『今昔』において天童が極楽世界の使者として登場するのは、No.63・64・65の三例である。このうちNo.63・65は、『極楽記』のNo.31・32から書承したものである。注目に値するのは、来迎の聖衆は菩薩衆ではなく、僧形と童子だけからなることである。それは菩薩衆への扮装を伴わない初期迎講の儀式と類似するからである。⁽¹⁰⁾『極楽記』の記述は当時の迎講の様子を踏まえていると考えられるが、現存する迎講の絵画資料や来迎図においては、天童が菩薩衆に交じって描かれるのは殆んどである。では、天童がどうして阿弥陀来迎図に描かれるようになったのだろうか。

五 阿弥陀来迎図にみる持幡童子

阿弥陀来迎図に持幡童子を描く最古の作例は、奈良の法華寺所蔵の「阿弥陀三尊及び童子像」(十二〜十三世紀)とされる。⁽¹¹⁾ほかに、鎌倉時代の作成となる禅林寺蔵「山越阿弥陀図」、東京国立博物館蔵「阿弥陀聖衆来迎図」や、

福島県立博物館蔵「阿弥陀二十五菩薩来迎図」などが報告されている。先行研究では、これらの持幡童子の原型は十一世紀の曼荼羅供や伝法灌頂などの法会にみられる持幡童に求められるとする。⁽¹²⁾本節では、恵心僧都源信(九四二〜一〇一七)が創始したとされる迎講をてがかりに、阿弥陀来迎図に持幡童子が登場する理由を検討したい。

まず、迎講の創始に関して、『法華験記』第八十三話「楞嚴院源信僧都」(No.43)には、「構¹³弥陀迎接之相、顯¹⁴極楽莊嚴之儀」「世云迎講」とあり、源信が阿弥陀来迎図を作成し、迎講の儀式を定めたという。また『古事談』巻三第二十七話「恵心僧都迎講を始むる事」には、次のようにある。

迎講者、恵心僧都始給事也。三寸小仏ヲ脇足ノ上ニ立テ、脇足ノ足ニ付¹⁵緒テ、引寄々々シテ啼泣給ケリ。寛印供奉ソレヲ見テ智発シテ、丹後迎講ヲバ始行、云々。

源信が迎講を始めたこと記した後、その弟子にあたる寛印(生没年未詳)が丹後国で迎講を始めて行つたと述べる。源信の迎講の様子が簡略化した形で記されているが、ここには童子が登場しない。同話の異伝は『沙石集』巻十本ノ九「迎講の事」にも確認できる。

一方、寛印が行つた迎講の様子は、『今昔』巻十五第二十三話「始丹後国

迎講聖人、往生語」に詳しくみることが出来る。原文が長いので、要旨のみを以下に示す（記号は私に付した）。

①丹後国に聖人（寛印¹³）がいて、極楽往生を懇願していた。②大晦日に、召使いの童子に「今日のうちに必ず来い」と書いた手紙を渡して、翌日の朝に極楽世界からやってきた阿弥陀仏の使いを演じて手紙を自分に渡すように言いつけて寝た。夜明けに童子が言われた通り振る舞うと、聖人が恭しく手紙を受け取り見て感激の涙を流した。毎年繰り返しているうちに、召使いの童子も慣れて上手に務めた。③ある時、聖人が国守の大江清定に迎講を始めたといとの話を持ち掛けたところ、快諾をされた。国守は都から舞人・楽人などを招き、心をこめて準備を進めた。迎講の日になって、聖人は儀式の中めでたく往生を遂げた。④誠に不思議で貴いことである。

ここでは、寛印が行ったという迎講における童子の具体的な行動が記されている。それは、寛印の師に当たる源信が行ったものに近いと考えられる。源信の入滅について、『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』（恵全一・六八一）の記述は、『法華験記』と異なっている。

而自然有障、難遂本意之間、去六月十日寅時、夢見送救到僧都室。僧都欲遠行。其路左右、諸僧陳列。有四童子、形服甚美。左右相哉、列僧而立。大途似横川迎講儀式。僧都示云、以小童為先、以大童為次。云云。依命調立已了、向西步行。能救夢中思惟、從地步行、此事怪哉。即時漸上、履空而行。口唱云、超度三界、超度三界。再三唱之、向西而去。夢覺已後、語僧法救・尼賢妙等了。彼此共云、僧都入滅歟。

傍線部によると、源信が受けた極楽の来迎が横川の迎講の儀式に似ているという。ここでは童子が来迎の使者として登場するが、小童を先にして大童を次にすると源信が示したとあるから考えると、源信が行った迎講には様々な童子が取り入れられていたことは推測できる¹⁴。

では、なぜ源信が迎講に童子を取り入れたのだろうか。理由は様々考えられるが、ここでは一つの可能性を提示したい。源信は『往生要集』卷上大文

第一（大正八四・四〇下）において、以下のように祇園精舎に関する引用を挙げています。

祇園寺無常堂四隅、有頗梨鐘。鐘音中亦說此偈。病僧聞音、苦惱即除、得清涼樂、如入三禪、垂生淨土。¹⁵

傍線部の読みについては議論のあるところであるが、ここでは引用元の道宣（五九六～六七）の『中天竺舍衛国祇洹寺図経』卷下（大正四五・八九三下～八九四上）を確認することにする。

次西第六名天童院。諸天童子、常有三百為供。仏故止此院中。大院西巷門西自分六院。南第一院開於三門。西塞名無常院。（中略）院有八鐘。四白銀・四頗梨。銀鐘在院四角。起臺置之。頗梨鐘者、在無常堂四隅。

A 銀鐘四口、各重十萬斤、形如須弥。九龍盤遶壇鍾鼻、在臺上。仰銀蓮華中、一鐘邊、一白銀人戴天冠、摩尼宝王在頂上。高一丈二尺、手執銀槌。比丘將逝、四角銀人、一時打鐘。音中所說、諸仏入涅槃法。他化天人聞此鐘、天童將白華幡來、下供養比丘死屍。兜率諸天、便持天中十六種花、下投院中。是病比丘聞於鐘聲、不捨本心、得生善道。B 其頗梨鐘、形如腰鼓。鼻有一金毘命、乘金師子、手執白払。病僧氣將大漸、是金毘命、口說無常苦空無我、手拳白払、鍾即自鳴。音中亦說諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為樂。病僧聞音、苦惱即除、得清涼樂。如下入三禪、垂生淨土。若大徳人、四頗梨鐘、腹放大光明。光中所說、菩薩六度。病人見光、生諸仏国。而是鐘光、隨亡神往三所生之處、奪日月光、弊諸天光。

上銀鐘者、帝釈所造。頗梨鐘者、月天子所造。其声所至、百億世界。至仏滅後、一鐘上去、各還本土。

祇園精舎には天童院があり、中に無常院がある。そこには白銀の鐘と頗梨の鐘が四つずつある。比丘が亡くなるうとする際は白銀の鐘が鳴り（A）、病僧の場合は頗梨の鐘が鳴る（B）。『往生要集』の引用が傍線部になるが、傍線部に他化自在天の天童が幡を持って比丘の屍を供養するとある箇所注目したい。仏道修行者・臨終・天童・幡といった、持幡童子が登場する阿

弥陀来迎図にみられる要素は、ここに全て備わっているからである。『中天竺舍衛国祇洹寺図経』のこの箇所から発想を得て、源信は迎講に童子（天童）を取り入れたのではないだろうか。それらの童子の姿は、源信と同じく二十五三昧会の結衆である慶滋保胤（？～一〇〇二）の『極楽記』所収の往生伝から伺うことができる（No.31・32）。そして、迎講のような儀礼が絵画化されるに際して、童子たちの姿も極楽来迎の聖衆に交じって描かれるようになって、阿弥陀来迎図に天童が登場するきっかけとなったと考えられる。

六 おわりに

霊験譚や絵巻には様々な童子が登場する。多くの場合には神仏に付き添いその神仏を莊嚴する存在であるが、時には神仏の化現として物語を推し進める大事な存在でもある。その中、天童と称される童子はどのように認識されていたのだろうか。小稿では、『高僧伝』から『今昔』までの、日中国の霊験譚に登場する天童の描き方について比較した上で、阿弥陀来迎図に天童が登場する背景を考察した。

まず、仏典における「天童」の意味を確認し、中国の霊験譚にみる天童のイメージを分析した。「天童」「天童子」は本来若い天人を指し、「諸天童子」「天諸童子」はその複数形を表すものである。天童の外観について、中国側の資料ではほとんど言葉をややささいのに対し、日本側の資料では詳細に記す傾向がある。

ついで、絵画資料を含む日本の文献にみる天童の働きと描き方との関連に注目し、日中国の異同を指摘しつつ、阿弥陀来迎図に天童が登場する理由を検討した。遅くとも『今昔』の段階では、容姿端正でみづらを結った天童のイメージは定着していた。現存資料の中、天童が極楽浄土の使者として霊験譚に登場するのは、日本の『極楽記』が早い。この発想が中国から日本に伝わったとは考えにくい。阿弥陀来迎図に持幡童子が登場する源流が平安時代の法会にあるという先行研究の指摘を念頭に置くと、『極楽記』に記された来迎の聖衆に交じる童子の姿の原型には、源信が創始した迎講に登場する童子があると推測できる。そしてその背景には、祇園精舎の無常院の鐘が詳

細に記された道宣の『中天竺舍衛国祇洹寺図経』の記述がある。このように、平安時代後期において盛んに行われていた迎講のような法会が、阿弥陀来迎図に童子が描かれるきっかけとなったと考えられる。

〔使用テキスト〕 主に以下に依拠しつつ、適宜、句読点等を私に改めた。

『仏説文殊師利般若涅槃經』『法華經』『仏説弥勒大成仏經』『仏所行讚』『高僧伝』『続高僧伝』『大唐内典録』『集神州三宝感通録』『中天竺舍衛国祇洹寺図経』『法苑珠林』『浄土論』『華嚴經伝記』『弘贊法華伝』『法華伝記』『入唐新求聖教目錄』『日本国承和五年入唐求法目錄』『慈覺大師在唐送進録』『諸阿闍梨真言密教部類総録』『往生西方浄土瑞応剛伝』『要略録』『往生要集』 〓 大正新脩大藏經。『太平広記』 〓 中華書局。『極楽記』『法華験記』 〓 日本思想大系。『首楞嚴院廿五三昧結縁過去帳』 〓 恵心僧都全集。『心性罪福因縁集』 〓 中世禅籍叢刊。『今昔』『古事談』 〓 新日本古典文学大系。『沙石集』 〓 新編日本古典文学全集。

注

- (1) 同円仁の請来目錄『日本国承和五年入唐求法目錄』には「定禅師誦法華天童給事影一張」（大正五五・一〇七六上）と、『慈覺大師在唐送進録』には「梁江陽禅衆寺僧定禅師影一張」（大正五五・一〇七八上）とある。また、安然集『諸阿闍梨真言密教部類総録』巻下「誦法花諸禅師靈異影」には、「定禅師誦法花天童給事影一張〔黄、仁〕」（大正五五・一一三一中）とある。
- (2) 米倉迪夫「法然上人伝絵と霊験図―法華経霊験図を中心に―」（『美術研究』第三三九号、一九八七・三）、津田徹英「中世の童子形」（日本の美術42、至文堂、二〇〇三・三）など参照。
- (3) 土谷恵「舞童・天童と持幡童―描かれた中世寺院の童たち―」（藤原良章・五味文彦編『絵巻に中世を読む』、吉川弘文館、一九九五・二二）『中世寺院の社会と芸能』第九章、吉川弘文館、二〇〇一・一）参照。
- (4) 松原智美「普賢影向図の持幡童」（『日本美術襍稿 佐々木剛三先生古稀記念論文集』、明德出版社、一九九八・二二）参照。
- (5) 黒田日出男『絵巻』子どもの登場」（河出書房新社、一九八九・七）、土谷掲注（3）論文、松原前掲注（4）論文、小山聡子「護法童子の図像的世界」（『説話』第一〇号、二〇〇〇・二）、彦根城博物館編集『美術のなかの童子』（彦根市教育委員会、二〇〇〇・一〇）、小山聡子「護法童子信仰の研究」（自照社出版、二〇〇三・一〇）など参照。
- (6) 坂本幸男・岩本裕訳註『法華経』（中）（岩波書店、一九九九・二）二七九頁参照。なお、藤井教公『仏典講座7』『法華経下』における当該箇所の現代語訳は次のようである。「この経典を読むものは、常に憂いわずらいがなく、また病の苦痛もなく、

顔色は白くあざやかであろう。貧窮の身や卑賤の身、醜い容貌に生まれることはないであろう。衆生たちが彼を見たいと願うさまは、あたかも聖者を慕うかのようであろう。天界の童子たちが、(彼のために) 給仕となるであろう」(大蔵出版、一九九二・九、七二六頁)。

(7) 天人が生を受ける際の様子については、『法苑珠林』巻二・三界篇・諸天部・受生部(大正五三・二八四中〜二八五上)に詳しい。

(8) 『法華靈驗伝』は、高麗僧了円(生没年未詳。活躍年代は二九〇〜一三二〇)が、『弘法法華伝』『法華現応録』『海東伝弘録』など高麗内外の書物から百十八の靈驗説話を集めた説話集。本話は『弘法法華伝』より採録。呉光懌「高麗了円撰『法華靈驗伝』について」(『印度学仏教学研究』第二巻二号、一九七四・三)参照。なお、『三国遺事』など朝鮮半島の文献資料にみる童子については、小稿では議論の対象としないが、趙明烈「韓国の仏教説話に現れた童子像」(『印度学仏教学研究』第四八巻二号、二〇〇〇・三)を参照されたい。

(9) 異界からの使者としての童子については、松原智美「極楽にいざなう童子たち―平安時代の往生伝を中心として―」(古代中世文学論考刊行会編『古代中世文学論考』第二集、新典社、一九九九・六)、鈴木雅子「冥府からの使者―持幡童子の源流をめぐって―」(藤岡穰編『仏教美術における絵画と彫刻』(平成十八年度・平成二十年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書、二〇〇九・三)、同「京都・禅林寺蔵「山越阿弥陀図」と来迎する持幡童子に関する研究」(『鹿島美術財団年報』第三六号、二〇一八・一一)など参照。

(10) 迎講の由来や来迎図との関係については、大串純夫「来迎藝術論(一)〜(五)」(『国華』第五九七〜六〇一/六〇四/六〇五/六〇八、一九四〇・八/一九四〇・一二/一九四一・三/一九四一・四/一九四一・七)、中村興二「来迎美術史研究序説・最終回 阿弥陀来迎図の展開」(『佛教藝術』第一五一号、一九八三・一一)、松原前掲注(9)論文、安藤香織「来迎図の尊像構成と迎講に関する一考察―法華寺本菩薩・童子幅を中心に―」(『MUSEUM 東京国立博物館研究誌』第六二五号、二〇一〇・四)など参照。

(11) 大串純夫前掲(10)論文、中村興二「来迎美術史研究序説・その二〜三」阿弥陀来迎図の成立―法華寺阿弥陀三尊図の本尊―(『佛教藝術』第一四五/一四七号、一九八二・一一/一九八三・三)、和佐本静代「法華寺蔵阿弥陀三尊及び童子像について(上/中/下)―三幅構成をめぐって―」(『史迹と美術』第六七巻六/七/八号、一九九七・七/八/九)、後藤智恵子「法華寺蔵阿弥陀三尊及び持幡童子像について―仏台を用いた儀礼の場の再構成―」(『芸術学研究』第二号、二〇〇八・九)、安藤香織前掲(10)論文など参照。

(12) 土谷前掲注(3)論文、松原前掲注(4)論文など参照。

(13) 伊藤真徹「藤原時代に於ける浄土教の信仰形態とその展開」(『日本仏教学会年報』第一九号、一九五四・四)、高橋秀榮「丹後先徳寛印と迎講」(『駒澤大學佛教學部

論集』第三四号、二〇〇三・一〇)によると、『今昔』でいう丹後国の聖人は寛印を指している。

(14) 寺院における童子のあり方は、土屋恵「中世寺院の童と児」(『史学雑誌』第一〇一編一二号、一九九二・一二)、『中世寺院の社会と芸能』第四章、吉川弘文館、二〇〇一・一)参照。

(15) 黒田彰「祇園精舎覚書―鐘はいつ誰が鳴らすのか―」(『京都語文』第二〇号、二〇一三・一一)参照。なお、『中天竺舎衛国祇洹寺図経』の引用は、大正新脩大藏經本を底本に、黒田彰「祇洹寺図経 上巻(影印)」(『佛教大学文学部論集』第九八号、二〇一四・三)、同「祇洹寺図経 下巻(影印)」(『佛教大学文学部論集』第九九号、二〇一五・三)の影印本を参照して校訂を行った。

【図版出典】

図1 小松茂美『続日本絵巻大成一』、中央公論社、一九八一・九、八二頁。
 図2 根津美術館学芸部編『根津美術館蔵品選 仏教美術編』、根津美術館、二〇〇一・六、八一頁。

【付記】 本稿は二〇二二年一月十六日、早稲田大学総合人文科学研究センター二〇二一年度フォーラム「東アジア文化交流―古代・中世仏教の相互往来―」における口頭発表を基に成稿したものである。また、本稿は二〇二二年早稲田大学特定課題「仏教説話における天童の研究」(研究基盤形成)2021C-060の成果の一部である。

On *Tendō* 天童 in Buddhist Miracle Tales and Paintings:
From *Gaoseng Zhuan* 高僧伝 to *Konjaku Monogatari* 今昔物語集

Pengwei CUI

Abstract

This study compares the depiction of *tendō* in both Chinese and Japanese miracle tales from *Gaoseng Zhuan* to *Konjaku Monogatari* and examines the background of the appearance of *tendō* in the Amida Raigo-zu.

First, the meaning of *tendō* in Buddhist scriptures was confirmed, and the image of *tendō* in Chinese spiritual tales was analyzed. *Tendō* and *Tendōji* 天童子 originally refer to young heavenly beings, while *shotendōji* 諸天童子 and *tenshodōji* 天諸童子 are their plural forms, respectively. The Chinese sources use few words to describe the appearance of *tendō*, whereas the Japanese sources tend to describe them in detail.

Next, the reasons for the appearance of *tendō* in the Amida Raigo-zu are examined, paying attention to the relationship between the function of *tendō* and the way it is depicted in Japanese documents, including paintings, and the differences between the two countries are highlighted. By the time of the *Konjaku Monogatari*, the image of the *tendō*, with its fine appearance and styled hair, was well established. The earliest extant reference to the *tendō* as a messenger of the Pure Land of Ultimate Bliss is in the *Nihon Ōjōgokurakuki* 日本往生極樂記. It is unlikely that this idea was introduced to Japan from China. Considering that previous studies have noted that the origin of the appearance of the *jibandōji* 持幡童子 in the Amida Raigo-zu is found in the Buddhist rites of the Heian period, the prototype of the appearance of the children mingling with the *raigo-no-shōju* 来迎の聖衆 described in the *Nihon Ōjōgokurakuki* is thought to be the children who appear in the *mukaekō* 迎講 (Buddhist memorial service) founded by Genshin 源信. The description in Daoxuan's 道宣 *Zhong Tianzhu Sheweiguo Qihuansi tujing* 中天竺舍衛国祇洹寺図経 (an illustrated text for the Jetavana Monastery of Vaiśālī in Central India) in which the bell of *Mujyō-in* 無常院 of *Gion-shōja* 祇園精舎 is described in detail is in the background. Thus, the lively Buddhist rituals such as *mukaekō*, which were held in the late Heian period, were the trigger for the depiction of a child in the Amida Raigo-zu.