

此氣至

荆人祠喜

執人民日取一人祠殺惡鬼是時汝死

已取駭骨擲著他方山中然溪山中

永時有長督名善覺在汝住也缺時

千億驛馳不可極計金銀珍寶

更瑞雲碧亦不可計介時汪岳老

肥瘦羅小兒承應把鬼是時

不與諸好衣將至承期

往是說諸神地神



 学林出版社

佛教与中古小说

陈 洪 著



学林出版社

图书在版编目(CIP)数据

佛教与中古小说/陈洪著. —上海:学林出版社,
2007. 12

ISBN 978-7-80730-510-1

I. 佛... II. 陈... III. 佛教—影响—古典小说—文
学研究—中国—中古 IV. B949.2 I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 203318 号

佛教与中古小说



作 者—— 陈 洪

责任编辑—— 王后法

特约编辑—— 张 敏

封面设计—— 杨 明

出 版—— 上海世纪出版股份有限公司

学林出版社(上海钦州南路 81 号 3 楼)

电话:64515005 传真:64515005

发 行—— 新华书店上海发行所

学林图书发行部(钦州南路 81 号 1 楼)

电话:64515012 传真:64844088

印 刷—— 上海叶大印务发展有限公司印刷

开 本—— 890 × 1240 1/32

印 张—— 9.5

字 数—— 22 万

版 次—— 2007 年 12 月第 1 版

2007 年 12 月第 1 次印刷

印 数—— 3300 册

书 号—— ISBN 978 - 7 - 80730 - 510 - 1/I · 95

定 价—— 25.00 元

(如发生印刷、装订质量问题,读者可向工厂调换。)

目 录

绪 论	1
第一章 蓝本与摹本	8
一、蓝本的形成与摹本的产生	9
二、消解找不到蓝本的缺憾	18
第二章 教义的模铸	30
一、“四大”说与解体还型小说	31
二、般若学与贤愚故事	45
三、地狱观与游冥小说	55
第三章 信仰的激情	75
一、观音信仰与应验记	77
二、弥勒信仰和弥勒故事	112
第四章 仪式的变形	134
一、兴善止恶的八关斋	136
二、浴佛节与盂兰盆会	150
三、惊心动魄的唱导	175
余论：佛教艺术传播的一个缩影	205
——关于敦煌须大拏故事写经、变相、变文和戏文的考察	
附录一：《六度集经》文本的性质与形态	219
附录二：《经律异相》所录譬喻类佚经考论	240
附录三：《百喻经》版本校勘佚文等问题考论	255
附录四：《旧杂譬喻经》研究	276
主要参考文献	296

绪 论

一

外来佛教的汉化是一个螺旋式的上升过程,中国佛教文学的形成也是一个螺旋式的演进过程^①,二者之间存在着某种契合。

中华文化史因佛教的输入而为之变,是不争的事实。传说公元一世纪后半叶,汉明帝的一梦,诱发了白马驮经的东来。其实明帝的梦因,早在“汉武锐意开辟西域,远谋与乌孙、大宛、大夏交通”时就已酿成,中经大月氏使者伊存授经的引导,梦境终于在必然之中偶然地圆成了^②。然而,“白马东来”的象征说法,只是天竺佛教正式入华的伊始,此后还有很长的一段汉化历程要走。佛教作为一种外来的异质文化,其融入华夏传统文化体系中的过程,现代佛教史家几乎异口同声地说,曾经历了混同方术、依附玄理、独立门户和三教合一几大阶段,并大抵以汉楚王刘英等浮屠与黄老的并祀、魏晋般若学“六家七宗”的兴起、晋宋慧远等不敬王者的风操和梁武帝《述三教诗》的发表为标识。经过这样一个漫长的过程,佛教的汉化方才螺旋式地上升到新的起点,开始逼向盛唐。禅宗的诞生和法相宗的消弭,都同样标志着中国佛教的成立和印度佛教汉化的终结。

五六个世纪下来,华夏的人们渐渐醒悟到,白马驮来的东西太

① 佛教文学这一概念有狭义和广义之分。前者主要指佛经文学和世俗为宣扬佛教而有意识创作的文学作品,后者指一般性表现佛教内容的文学作品。详情请参见[日]加地哲定著:《中国佛教文学·作者自序》,中译本,今日中国出版社,1990年。

② 佛教入华时间、原因等问题,采用汤用彤说。参见汤著:《汉魏两晋南北朝佛教史》第四章,中华书局,1983年。

沉重了：不只是一些贝叶经卷，还有伦理、哲学、艺术、技术、风俗等等。与此同时，人们不断发现，从物质到精神，周围传统的一切也在不经意中改变了：祭台上多出个浮屠像、孝子落发出家、名士舍玄趋佛、帝王南面唱导、京师变成了佛国……所以，当外来佛教在汉地门户独立之际，“夷夏之辨”也随之澎湃而起。从“入国而破国”、“入家而破家”和“入身而破身”这样激烈的言辞里^①，千载之下，我们不难感到华夏固有文化为之一变的广度和深度。

这种沉重和变化，在具有中华精神文化代表性的古代文学里，体现得尤为明显。中国佛教文学形成、演进的过程，举其大端也经历了不自觉地混同佛经故事、自觉地依附佛经教义、有意地独立于传统文学和有意无意地融合于传统文学几大阶段。以小说史而言，各阶段大致以魏晋之《列异传》、《搜神记》，晋宋之《光世音应验记》、《宣验记》，齐梁之《冥祥记》、《还魂记》和唐代之《枕中记》、《柳毅传》等为其代表（详后）；以诗歌史而讲，虽跨越了不自觉的阶段（由于文士的特定身份），但也大致有后三个阶段，并以晋宋咏佛的玄言诗、唐初王梵志的“诗偈”和盛唐王维等人的山水诗为其旗帜。这样的演进过程也呈现螺旋式的上升，并与佛教汉化的轨迹相应。因此，从两种螺旋式上升过程的某些契合中，我们可以感悟和摸索到中古时期民族文化变迁的原因及脉动。

本文课题选择的重要原因之一，正是基于对上述两种螺旋式演进轨迹大体上契合的认识。之所以选择中古小说，而不采用中古诗歌作为主要考察对象，是考虑到这一时期的小说，特别是志怪小说，大多具有两方面的特点：

其一，与佛教的关系最为密切。作为一种叙事性文学样式，小说更适合于通俗、真切地描述佛教的种种奇迹和灵验，更适合社会各阶层用口头或书面的方式来运用；同时，这一体裁在外在形式上

^① 《弘明集》卷八载《灭惑论》引《三破论》。

也更接近汉译三藏经典的表达形式。而主要作为抒情手段的诗歌,则往往是撷取现实生活的某些片断加以吟咏、赞叹,并且需要歌手激情的投入,因而诗歌所表现的世界是现实生活的艺术升华境界。况且,中国的诗歌一向有“缘情”的悠久传统,与古代印度如《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》那样的英雄叙事诗有别;又有“诗教”的正宗地位,与小说只是“丛残小语”的末流地位有别。这样,诗歌表现佛教的内容也就相对有限了。或许是由于以小说为代表的叙事文学与诗歌为代表的抒情文学在表达功能、形式及其社会地位上的这些差异,小说才率先以朴实的态度与佛教发生了紧密的联系,而诗歌等文体则在佛教发展到深入文士思想感情以后,才扬起歌喉的。

其二,多具有“原生态”的特征。按照鲁迅的说法,文学的每种样式都有一个从民间上升到文人的俗雅转变过程。相对而言,中国古小说的雅化过程太迟缓漫长,直到南北朝后期,还没有摆脱“出于稗官,街谈巷语,道听途说者之所造”(《汉书·艺文志》)的状态。《世说新语》等志人小说虽然在语言上雅了起来,但“道听途说”的烙印还是抹不掉;志怪小说则大多是民间传闻的记录。因此,总体上可以说,六朝小说还属于俗文学的阶段,具有原生形态的诸种特征:形成于民间口头传闻,定型于文人书面记录;同一故事诸本辗转传抄;缺少艺术加工以及明确的艺术意识;内容广泛庞杂,等等。然而,正是这些特点才使它更原始、更真实、更广泛地展示着民族文化一心理的本来面目。因此,对于探索佛教与中国佛教文学的生成关系来说,它显得弥为珍贵,就如考察原始初民文化一心理离不开神话一样;对于研究中国文学史来讲,通过它更能逼近“文学史生长的原生态情状及其纵向的原生态运动”^①。

^① 王钟陵著:《文学史新方法论》第三章《文学史研究中的原生态式的把握方式》,苏州大学出版社,1993年。

二

如果说佛教是棵长青种树,那么它的每一粒种子都可能结出新的果实。中国佛教文学这一奇葩,是天竺佛教与汉化佛教共育的产物。因而在追究其动人之处时,常常要远问其异域的母本。这是本文往往要远讨的由来。

一本万木。佛教的每一粒种子都蕴藏着其母本的全部基因。故而在打量中国佛教文学这株异卉时,首先要了解其母本的构成特征。传统意义上的佛教概念,是指由佛、法、僧“三宝”综合构成的宗教实体。现代宗教学意义上的佛教则指由包括教主、教义、教徒、仪式、制度、信仰、情感和体验等复杂因素有机构成的综合体。从宗教要素角度说,佛教要素也可分成两大类:一是佛教意识方面的,二是佛教行为方面的。前者包括佛教的思想、观念、信仰、情感等要素;后者包括佛教的仪式、礼拜、体验、艺术造作等要素^①。就其与中国佛教文学的关系而言,佛教意识方面的教义、信仰和佛教行为方面的仪式、艺术创造中的文学、造像几个要素最为紧要。这是本文分章上的依据。

仅仅用“影响”来概括佛教对中国文学新变的作用,显然过于笼统。仔细剖析,佛教母本中的每一个基因,对于中国佛教文学生长的作用都有所不同。因此,探讨佛教基本要素的诸种规定性以及变异性,便成了本文的重要内容和逻辑上的理论支点。

总的说来,佛教诸要素之于受其浸染的中古小说(汉唐志怪、志人小说)的规定性是:佛经故事以其想象奇异、智慧诙谐等文学色彩,直接或间接地博得了向有志怪、清谈逸事传统的六朝小说家的青睐,从而导致整篇或部分情节、细节等转化为志怪、志人小

^① 关于宗教要素的区分,目前并无定说。这里参考诸书,姑且如是说。

说及其某些特征;佛教理念有如酵母(或原型),引发了数量众多的中古志怪与志人小说,并不同程度规定了这些小说的类型;佛教信仰作为核心要素,犹如纽带将枯燥的宗教理念与狂热的宗教激情以及迷狂的宗教行为紧紧联系起来,从而成为推动广大信徒进行奇迹故事(应验)创造的强大内驱力;佛教仪式是宗教行为中最重要的规范性实践活动之一,周而复始的程式演示使之成为永久性的集体意识,于是仪式的程序、内容和活动本身,都深刻地左右了某些中古小说的内容、形式和题材,就像原始神话之于远古仪式;佛教造像是宗教艺术创造要素中最普遍、最虔诚的行为,每一尊像的制造都可能凝结着可歌可泣的真实故事,每一尊像的主题都可能凝固着神奇的佛教故事,每一尊像的膜拜者都可能诉说出动人的应验故事。正是这些佛教要素综合的规定作用,才使得中古小说的演变与佛教汉化的过程契合了起来,并弥漫着强烈的佛教精神。另一方面,这些要素的作用也由于华夏民族特定土壤、气候的影响,而又必然地发生了许多变异:中土固有的尚实文学传统削弱了佛经文学的过度夸饰、想象;固有的宗教观改变了佛典文学的类型,局限或刺激了某些佛经理念在中古小说里的发展;尚实的民族品格左右着社会佛教信仰的趋向,进而影响到灵验故事分布上的多寡;固有的民族习俗改造了佛教某些仪式,使中古小说的有关表现产生了许多变形;土生土长的神灵改变了某些佛像的特定内涵和地位,因而导致了中古小说在描述重心上的转移。凡此等等变异,鲜明地折射出华夏民族的文化—心理特征,并由此形成中国佛教文学与印度佛教文学相区别的某些独立品格。

当然,这些要素的规定作用及其变异,只是一种理论形态上的区分,而在文学生长的原生态中,它们所起的作用又常常是综合的、不可分的。然而每种规定性和变异性,都会因具体的作品而呈现出主要或次要作用的区别,甚至单一性作用。所以,在具体的讨论时可以偏重于某种要素,但在总体的讨论中则不能忽视任何一

种要素。

三

以往学术界对中国佛教文学研究的总体格局,似乎太偏重于佛典文学和佛教教义这两个要素的影响。这一方面造成了研究格局上的不合理,另一方面也造成了许多“摹本”找不到其“蓝本”的缺憾。当然,在一些学术大师和著名学者的研究系统中,这种情况较少发现。

笔者在进行本课题研究过程中,就不时受到许多卓越、优秀论著的启迪。比如,沈曾植先生对密宗成就剑法与唐人剑侠小说关系的考证、对昌黎与昌谷诗皆当以密教绘画会之的论断(《海日楼札丛》、《海日楼题跋》及钱仲联先生《前言》),向达、孙楷第先生对唐代俗讲仪轨制度与变文关系的实证(见《敦煌变文论文集》),陈允吉先生从唐代寺庙壁画、“雪中芭蕉”寓意看昌黎、摩诃诗的考论(《唐音佛教辨思录》),都启发了本文对佛教造像、仪式要素的注意;陈寅恪先生对曹冲称象故事来源的考证、对四声的“三问”、对天师道与滨海地域之关系的考证(《金明馆丛稿》一、二编等),饶宗颐先生关于不死观念、安荼论等考辨(《梵学集》),孙昌武先生对文学维摩诘、观世音形象的剖析(《中国文学中的维摩与观音》),都启迪本文对佛教理念、信仰要素的关注;鲁迅先生关于“阳羨书生”故事演变的示范(《中国小说史略》),钱钟书先生对于《太平广记》等所载小说佛教来源的广征博考(《管锥编》第二、三册),季羨林先生关于月兔神话、《五卷书》与中国文学关系的考论(《中印文化关系史论文集》、《季羨林学术论著自选集》等),金克木先生关于印度文学与中国文学关系的文化学比较(《比较文化论集》、《印度文化论集》等),也提示了比较文学的诸多材料和方法。另外,王晓平、赖永海、张伯伟、朱恒夫等学者的论著,也给予本文写作以多方面的借鉴。至于佛教史、佛学方面的诸论著,各

章屡引,此不俱述。

在交叉学科的比较研究中,可以用理论阐释和实证两大方法进行。就我个人的兴趣而言,主要倾向于后者。因此我在本文写作过程中,时常想起傅璇琮先生的《唐代科举与文学》和向达、孙楷第先生关于唐代俗讲仪轨制度与敦煌文学的论文,总是想把文章写得朴实一些,虽然不免有邯郸学步之虞。

第一章 蓝本与摹本

在黑格尔的绝对理念辩证发展眼光看来,人类精神之树,是从感性的艺术逐步向理性的哲学生长的。因此,“最接近艺术而比艺术高一级的领域就是宗教”,“艺术只是宗教意识的一个方面”^①。按照这一逻辑,我们可以接着说:最接近宗教而比宗教高一级的领域就是哲学,宗教只是哲学意识的一个方面。这样,宗教便具有了集感性艺术与理性哲学于一身的中介特征。

尽管黑格尔的逻辑起点是本末倒置的,但这并不妨碍他得出艺术、宗教与哲学在根本性质上相同的深刻结论,也不妨碍我们据此推论说,宗教具有文学的形象化和哲学的抽象化两重性的中介特征。因此,把包括文学在内的艺术与宗教放在一起讨论不仅是合理的,而且也是必须的。

佛教文学或佛典文学的形成,固然有其自己的特点,但这并不削弱它作为文学一面的相对独立性(这种独立性本来就来自纯粹的文学和文学性的创造)。正是这种相对的独立性,使佛教在向世界传播过程中,佛教文学可以摆脱其教义、信仰、情感等方面的束缚,而直接或间接地获得世俗文学家的青睐,从而单独成为文学传统的学习“蓝本”,并对其“摹本”产生某些规定作用。当然,这些“摹本”都因种种原因而有些变异。

显而易见,与平行比较不同的是,在影响比较的文学研究中,蓝本的寻找和发现,意义是非同小可的。许多著名的研究,都是由于蓝本的发掘而获得突破性进展的。由于中印两国自古土壤相接,又有着两千多年的悠久文化交流史,所以,影响比较研究的份

^① 黑格尔著、朱光潜译:《美学》第一卷,商务印书馆,1984年,第132页。

量显得格外的重。这也是长期以来我国与此有关的文学研究共同趋向寻找蓝本热潮的重要原因。敦煌石窟的打开,更将这种热潮推向空前的高度和广度。

然而,由于师师口传、数次转译、虫蛀兵火等成百上千年间的种种变故,蓝本的遗失、湮灭和摹本本身的缺损、失传都是无法估量的,因此在研究中找不到蓝本的遗憾常常发生。所以,寻找蓝本的传统研究方法亦必然地面临着新方法、新角度的挑战。

另一方面,由于中印两国是同样具有高度文明的古国,在文化传播上往往是双向的交流,因此,即使发现了一些极为相似的文本,有时也还存在着分不清哪是蓝本、哪是摹本的问题。这在佛教东传以来,尤其如此。所以,消解找不到或无法确定蓝本缺憾的根本出路,在于摆脱对蓝本的过分依赖,去寻找佛教与中国文学联系的其他纽带。

一、蓝本的形成与摹本的产生

(一)

佛典文学是整个佛教文学的重要组成部分^①,也是对教外的文学和传教地区的文学产生影响的核心部分。因此,探讨佛教与文学的关系,佛典文学本身的形成、内容和特点便自然地受到了格外的重视。

佛典文学不是空中楼阁,其形成当然离不开古印度本土文学的充足营养。佛教在形成经典的过程中,充分利用了文学这一艺术形式,从而使许多佛典具有了不同程度的文学性。许多学者的研究表明,从原始佛教、部派佛教到大乘佛教,每个时期产生的典籍以及传教,都表现出浓厚的文学色彩。

^① 佛典文学,或称佛经文学,是指佛教经、律、论三藏文本中的文学性作品。

在北传梵语佛教经典中,现在已经很难找到能够全面反映原始佛教风貌的文本了。即使是被称作佛教早期基本经典的汉译《阿四含经》,实际上也是部派佛教的产物,但是在南传巴利文佛教典籍里,却还能找到一些“最接近原始佛教的早期佛教状况”的经典。汇集了部分早期最古老佛教经文的《经集》,是一部以巴利文偈颂语言为主的经典。因此“作为诗体文学,它在佛教文学史也占有重要地位”。从这部典籍的经文可以看出,原始佛教在教义上具有“重伦理修养,轻抽象思辨”的特点^①,体现在语言上,便是它那无处不在,充满睿智、妙喻、诗意的偈颂:

信仰是种子,苦行是雨水,智慧是我的轭和犁,谦逊是犁把,思想是辕轭,意念是我的犁头和刺棒。(《蛇品·耕者婆罗豆婆遮经》)

“我已扎了木筏,”世尊说道,“渡过水流,到达彼岸,木筏已经无用。如果你愿意的话,请下雨吧!神啊!”(《蛇品·特尼耶经》)

犹如水珠沾不上荷叶,犹如水珠沾不上莲花,牟尼也不沾染任何的所见、所闻、所想。(《八颂经品·衰老经》)

据四《阿含经》推测,佛陀说法善用譬喻、寓言故事,具有很强的文学性,并不作抽象的说教。这种利用文学进行布道的方法,在佛教原始教团中也应当是流行的。在四《阿含经》中,精妙的譬喻、寓言、本生故事、因缘故事等等,俯拾皆是。如《中阿含经》卷六十的《箭喻经》说:鬻童子好独处思维,他曾向佛陀提出了一些

^① 参见郭良鋆译《经集·译者序》和附录《〈经集〉浅析》,中国社会科学出版社,1991年。

形而上的问题：世界是常住的还是无常的？世界是有限的还是无限的？命运与肉身是同一的还是分离的？“如来终（永恒），如来不终？如来终不终，如来亦非终亦非不终耶？……”佛陀没有正面回答这些问题，只是作譬喻说：如果有人中了毒箭，那么他的亲人应该请医生来清除毒箭，而不是先研究射箭的是谁？是什么样的人？从哪个方向射的？射箭的弓身、弓弦、箭头、箭杆是用什么材料做的？如果不解决这些问题就不拔箭，那么中箭的人就会死去^①。又《杂阿含经》卷十一的“屠牛喻”与庄子“庖丁解牛”极为相似，其文说：

尊者难陀告诸比丘尼：“善哉善哉，姊妹，汝于此义，当如实观察。彼彼法缘生彼彼法，彼彼法缘灭，彼彼生法亦复随灭，息没寂灭，清凉真实。诸姊妹，听我说譬，夫智者因譬得解。譬如善屠牛师、屠牛弟子，手执利刀，解剥其牛，乘间而剥，不伤内肉，不伤外皮，解其肢节筋骨，然后还以皮覆其上。若有人言，此牛肉肉全而不离，为等说不？”答言：“不也，尊者难陀。”“所以者何？彼善屠牛师、屠牛弟子，手执利刀，乘间而剥，不伤皮肉，肢节筋骨，悉皆断截，皮肉已离，非不离也。姊妹，我说所譬，今当说义。牛者譬人身粗色，如《篋毒蛇经》广说，肉者谓内六入处，外皮者谓外六入处，屠牛者谓学见迹，皮肉中间筋骨者谓贪、喜、俱（惧），利刀者谓利智慧，多闻圣弟子以智慧利刀，断截一切结缚，使烦恼上烦恼缠。”^②

难陀是佛陀的弟弟，也是佛陀教团的第一批弟子之一。他利

① 《中阿含经》，上海古籍出版社，1995年，第356页。

② 《杂阿含经》，上海古籍出版社，1995年，第68页。

用譬喻说法的方式,当然与佛陀有着密切的关系。

部派佛教保持并发扬了原始佛教的文学传统,而且将这一传统用经典结集的方式保存了下来。诸多的文献表明,该时期佛传文学、赞佛文学、譬喻故事等等,都极为兴盛^①,其中佛本生经是最引人瞩目的奇葩。现存巴利文《佛本生故事》(Jātaka)就收录了547个故事,还不是当时的全部本生故事。北传的本生故事,主要散见于《六度集经》、《生经》、《菩萨本生鬘论》、《撰集百缘经》、《贤愚经》等十余部汉译佛典。本生故事本来“绝大部分都是寓言、童话等等的小故事,是古代印度人民创造的,长期流行在民间”,后来被包括佛教在内的各教派利用来宣传自己的教义,因而其中的许多故事都可以在《五卷书》、《故事海》、《益世嘉言集》找到^②。这充分显示了佛经利用民族文学的具体状况。

十二分教中的譬喻类经典在部派时期得到了迅猛地发展。其中较古老、重要的譬喻经有《百譬喻经》、《天譬喻经》和《本生蔓》^③。据说在部派佛教时代,还产生了专门的譬喻师。唐代高僧窥基曾说:

佛去世后一百年中,北天竺恒义翅罗国有鸠摩逻多,
此言童受,造九百论,时五天竺有五大论师,喻如日出,明
导世间。名日出者,以似于日。亦名譬喻师。或为此师
造《喻鬘论》,集诸奇事,名譬喻师。

① 汉译佛典有十二分教或十二经的说法:契经、应颂、授记、讽颂、无问自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、未曾有和议论。其中不少本身就是文学形式。

② 季羨林《关于巴利文〈佛本生故事〉》,该文为郭良鋆、黄宝生译《佛本生故事选》的序言,人民文学出版社1985年。

③ 关于三部经详情,请参见黄宝生著《印度古代文学》,知识出版社,1988年,第60—63页。

所谓《喻鬘论》，据陈寅恪考证，是旧题马鸣所造属于法句譬喻经类的《大庄严论经》^①。在汉译经典中，该经是文学色彩最鲜明的经典之一。譬喻师和《喻鬘论》的出现，明确地标志着佛教的传教方式及其经典创造，都在自觉、主动地向文学靠拢。

大乘佛教时期，许多经典一方面更加抽象化，一方面也很注意形象化；利用形象生动的故事，使人达到对深奥义理的慧解。例如《妙法莲华经》的撰写，就十分注重广泛运用因缘、譬喻故事。经中一再说：

我以无数方便，种种因缘，譬喻言辞，演说佛法。

（《方便品》）

以诸因缘，无量譬喻，开示众生，咸令欢喜。（《安乐行品》）

著名的“法华七喻”（火宅、化城、衣珠、鬘珠、穷子、药草、医子），即是这一指导思想的产物。这些使得《法华经》具有了很强的文学性。大乘空宗的核心理论是“性空缘起”，为解说何谓“空”，大乘经典向有如梦、如幻、如露、如泡、如水中月、如镜中像、如响、如影等十喻。围绕着这十喻，《维摩诘经》用中道观演绎了一幕幕解空说无的精妙“戏剧”。《大智度论》较为明确地提示了运用十喻的原因：

问曰：“若诸法十譬喻皆空无异者，何以但以十事为喻，不以山河石壁等为喻？”答曰：“诸法虽空，而有分别。有难解空，有易解空。今以易解空喻难解空。”（卷

^① 《成唯实论述记》八，转引自陈寅恪《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1982年，第208页；参见孙昌武《佛教与中国文学》，上海人民出版社，1988年，第19页。