

先唐游仙诗仙术意象研究

朱立新

(上海师范大学旅游学院 上海 200234)

【内容摘要】仙术意象在先唐游仙诗中具有非常重要的意义。服食术、行气导引术、房中术、飞行术、占卜术、尸解术等仙术在营造出游仙诗浓浓仙意的同时,也构成了游仙诗重要的文化密码。这些仙术意象频繁出现于游仙诗之缘起、准备、过程与归结等不同结构板块中,承担着不同的文本功能。剖析仙术的文化本相有助于我们更深入地理解作品。

【关键词】先唐 游仙诗 仙术

中图分类号 I222

文献标识码 A

文章编号 1007-9106(2012)03-0105-05

游仙是先唐文学中的一个重要主题,它所表现的是人们对长生不死的追求和跻身仙界的期盼。从字面上讲,“游仙”就是与仙同游,或游于仙境,或游以求仙,而游仙诗便是表现企慕成仙或游于仙界的诗歌作品。从作品结构看,游仙诗一般可以分为四大板块,即远游的缘起、远游的准备、远游的过程与远游的归结^[1]。在这些作品,作为主人公的游仙者通常具有超凡的能力,即所谓的仙术。本文试图结合游仙的过程,分析这些仙术的文化本相及文学表现,以期能从一个独特的角度揭示游仙诗的深层意蕴。

一、服食术

(一)文化解析

服食,又称服饵,是最古老的长生之术,先秦时期就已存在关于不死之药的信仰。降及秦汉,方士们开始从寻找天然仙药转为人工炼制丹药,服食之物也由此形成了从高到低的三大系列:一是金石;二是气;三是草木。这个等级排序在仙道典籍里是表述得很清楚的。《仙经》云:“朱砂为金,服之升仙者上士也。茹芝导引,咽气长生者,中士也。餐食草木,千岁以还者下士也。”那为什么金石之效就会高于草木呢?《抱朴子内篇·金丹》解释道:“夫金丹之为物,烧之愈久,变化愈妙。黄金入火,百炼不消,埋之,毕天不朽。服此二物,炼人身体,故能令人不老不死,此盖假求于外物以自坚固。”“草木之药,埋之即腐,煮之即烂,烧之即焦,不能自生,

何能生人乎?”。这种建立在类比思维基础上的“假求于外物以自坚固”的思想,就是金丹术长生不死的理论依据。

所谓的金石之“金”,并不是自然界天然存在的金银和丹砂,而是经过人工炼制、萃取精华的丹药,这种技术即所谓炼丹术,而“石”指的是玉石之属,服食玉石难以消化,所以服玉通常是把玉磨成屑,再制成浆,这就是所谓的“玉泉”。出土汉镜上有“上有仙人不知老,渴饮玉泉饥食枣”^{[2](P318)}的铭文。《抱朴子内篇·仙药》也说:“玉屑服之与水饵之,俱令人不死”的说法。

(二)文学表现

服食之术屡见于求仙实践,也频现于游仙诗文。《楚辞》中出现的服食物主要有四类。一是玉石,如《九章·涉江》之“吾与重华游兮瑶之圃,登昆仑兮食玉英”;第二类是灵液,主要是坠露飞泉之类,如《离骚》之“朝饮木兰之坠露”;第三类是草木,如《九思·疾世》之“餐芝华兮疗饥”等;第四类是气,如《远游》之“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞”。

这四类服食物也出现在汉魏六朝游仙诗之中,但值得注意的是当时游仙诗中又增加一个新的服食品种——药。汉魏时期的游仙诗中的“药”大都还是仙人所赐的“神药”、“仙药”、“妙药”之类,汉乐府《长歌行》以天真的笔调写游仙者在仙人的引导下,“来到主人门,奉药一玉箱。主人服此

* 作者简介 朱立新,上海师范大学旅游学院副教授,博士,主要研究方向为城市游憩、旅游文化。

药,身体日康强。”曹丕《折杨柳行》则想象仙僮“与我丸药,光耀有五色。服药四五日,身体生羽翼”嵇康《五言诗三首》又称“恒娥进妙药,毛羽翕光新”等等,率皆此类。

及至两晋南北朝时期,游仙诗中的“药”已经逐渐变成了“神丹”、“金丹”、“还丹”、“金液”、“五色丸”之类人工炼制的仙药。例如,沈约《赤松涧诗》:“神丹在兹化,云輶于此陟。愿受金液方,片言生羽翼。”王筠《东南射山诗》:“还丹改容质,握髓驻流年。”刘删《采药游名山诗》:“独驭千年鹤,来寻五色丸。石床新溜乳,金灶欲成丹。”此皆当时外丹术兴盛之势在游仙诗中的反映。

从文本结构上看,服食意象在游仙诗的缘起、准备、过程和终结四个阶段均有可能出现。

出现在“远游的缘起”阶段,是为了表明游仙的动机。如郭璞《游仙诗》其九之“采药游名山,将以救年颓。”出现在“远游的准备”阶段,则是为了远游飞行前补充给养、增强能力,如《离骚》中主人公飞行之前,曾“折琼枝以为羞兮,精琼糜以为粮”。但更多的时候服食意象是出现在“远游的过程”及“远游的归结”阶段。在过程阶段频频出现的服食行为是为了表现漫游的历程和修炼的实践,并且此类描写通常还伴随指示时间与空间的“朝……夕……”“南……北……”“上……下……”“俯……仰……”等副词,如阮籍《咏怀诗八十二首》之“朝餐琅玕实,夕宿丹山际”(其四十三);庾阐《游仙诗》之“朝餐云英玉蕊,夕挹玉膏石髓”(其八);“上采琼树华,下挹瑶泉井”(其一);王褒《九怀·通路》之“北饮兮飞泉,南采兮芝英”;嵇康《诗》:“俯漱神泉,仰叽琼枝”等。出现在归结阶段的服食行为则是表现游仙达到了预期的目的,获取神药,达到永生。如曹植《五游咏》之“王子奉仙药,羡门进奇方。服食享遐纪,延寿保无疆。”

二、导引行气

(一)文化解析

导引是一种炼形之术,“导”是疏通、宣导之意,“引”是伸展、引导之意,导引就是导通气血、运动肢体的健身术。传说最早把导引作为养生之术来进行修行的是彭祖,《庄子·刻意》说:“吹响呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣,此道引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。”其中“熊经鸟申”指的是模仿熊爬树、鸟展翅的动作,也就是所谓的“道引”(导引),而“吹响呼吸,吐故纳新”则是指伴随肢体动作的行气。导引是动功,而行气是静功,

二者通常会配合运用。到了东汉末年,名医华佗在古代导引术的基础上,创造了以著名的“五禽戏”。汉魏六朝时期,导引术得到广泛的传播。

行气是一种炼气之术,是以调节呼吸为主得炼养方法。主要有食气法和胎息法。食气有服食内气与服食外气之分。食内气指的是服食体内之元气,食外气指的是吸气时存想相关的景象。游仙文学中所说的食气,大多是外气,所谓“餐沆瀣”、“食朝霞”就是这层意思。此外,还有服食日精、月精、云气之类的,如曹植《桂之树行》说有得道之真人“教尔服食日精,要道甚省不烦。”杨羲《玄垄之游》云:“启晖挹丹元,扇景餐月精。”《汉武帝内传》之《四非歌》亦有:“吐纳挹景云,味之当一餐。”胎息法就是模拟胎儿以脐呼吸的养生方法,即通过意守,把真气聚于脐下,从而气沉丹田。据说此术可以治病延年。

(二)文学表现

导引行气在文学中的表现始见于《楚辞》。《远游》篇之“餐六气而饮沆瀣兮,漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮,精气入而粗秽除”云云,通常被认为此类描写之发端。

此后,游仙诗的“远游的过程”板块便时常出现导引、行气之术。《七谏·自悲》说:“引八维以自道兮,含沆瀣以长生。”其中“自道”即自导、导引之义。嵇康《代秋胡歌诗》:“呼吸太和,炼形易色。”庾阐《诗》:“炼形去人俗,飘忽乘云游。”曹毗《黄帝赞诗》:“体练五灵妙,气含云露津。”所谓“炼形”、“练仙骸”云云,指的就是导引。此外,也有单写行气的,例如贾谊《惜誓》:“攀北极而一息兮,吸沆瀣以充虚。”庾信《步虚辞十首》其四:“冲虚太和炁,吐纳流霞津。胎息静百关,寥寥究三便。”

三、房中术

(一)文化解析

房中术就是通过房中交合以达到养生目的的方术,又称“阴阳之术”、“接阴之术”、“御妇之道”、“合气之术”,有时也隐名为“玄素”、“容成”、“黄赤之道”、“赤炁”、“阴道”等。房中术的起源可以追溯到先民的生殖崇拜。最迟到晚周时期,房中术已与服食、行气鼎足而三,成为重要的仙术之一。传说中精于房中之术的仙人有容成公和彭祖。被后世奉为太上老君的老子,似也精于此道,《列仙传·老子》说他“好养精气,贵接而不施。”这个也有可能,难怪他把道之本源说成了“玄牝之门”。

古人是把房中术当作一门养生延寿的技术来

看待的,并不视之为淫秽之事。《汉书·艺文志》称:“房中者,情性之极,至道之际,是以圣王制外乐以禁内情,而为之节文。”并著录了当时房中典籍凡八家,百八十六卷。《隋书·经籍志》则将房中书归入“医方”类,界定为“所以除疾病,保性命之术者也。”葛洪对房中术论述比较平和公允,他说:“夫阴阳之术,高可以治小疾,次可以免虚耗而已。其理自有极,安能致神仙而却祸致福乎?”(《抱朴子·微旨》)。也就是说房中术可以去病延命,但并不能如让人得到成仙。

(二)文学表现

房中术在诗歌中亦有所反映,张衡《同声歌》描写男女交欢的情形道:“衣解巾粉御,列图陈枕张。素女为我师,仪态盈万方。众夫所希见,天老教轩皇。乐莫斯夜乐,没齿焉可忘。”

游仙作品对房中术的表现,大多写得比较委婉,一般出现在第三结构板块“远游的过程”,表现求女的历程,或仙界之女乐。《离骚》之周流上下、浮游求女是最典型的例子,凸显的是主人公不懈的追寻。而《大人赋》之“排阊阖而入帝宫兮,载玉女而与之归”,更多透露出的是肉体占有。此后,游仙诗中此类想象不绝如缕,张华《游仙诗》之“神妃侍衣裳”、陆机《东武吟行》之“寒就佚女栖”、沈约《游金华山诗》之“高驰入阊阖,方睹灵妃笑”等,皆此类。更有甚者,对织女、王母都产生了非分之想,《九思·守志》声称“就传说兮骑龙,与织女兮合婚”,刘缓《游仙诗》云:“王母何窈窕,玉质清且柔。扬袂折琼芳,寄我天东头。相思十万岁,太运浩悠悠。”诗歌中对房中术的表述偶尔也有比较直白的,如曹植《飞龙篇》之“还精补脑”、《马明生传》中《太真夫人赠马明生诗》之“素女为我陈”等。

四、飞行术

(一)文化解析

在古人心目中,仙人就是掌握飞行之术并大多处于飞行状态的人。《庄子》所说的神人、至人、圣人莫不如此,《逍遥游》说藐姑射之山的神人“乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”,《齐物论》说至人“乘云气,骑日月,而游乎四海之外”,《天地》又说圣人“千岁厌世,去而上僊,乘彼白云,至于帝乡”。《淮南子》、《抱朴子》等也有大体相似的论述。《淮南子·泰族训》说王乔、赤松能“蹀虚轻举,乘云游雾”,《抱朴子内篇·论仙》称仙人“鼓翮清尘,风驰云轩,仰凌紫极,俯栖昆仑”。仙家所述,大略如此。

文学作品中关于求仙飞行的描写虽多,但终

究没有说明是什么法术使得方士能够腾蛇乘雾、凌空飞翔。根据作品分析,游仙者的飞行大概是行气状态下的幻觉。《远游》所谓“神儵忽而不反兮,形枯槁而独留。内惟省以操端兮,求正气之所由”,或可作此理解。贾谊《惜誓》之“澹然而自乐兮,吸众气而翱翔。”王逸《九思·守志》之“随真人兮翱翔,食元气兮长存。”嵇康《琴歌》之“餐沆瀣兮带朝霞,眇翩翩兮薄天游。”皆可为证。葛洪《抱朴子内篇·杂应》提到过一种乘蹻之术,他说:“若能乘蹻者,可以周流天下,不拘山河,凡乘蹻道有三法,一曰龙蹻,二曰虎蹻,三曰鹿卢蹻。或服符精思,若欲行千里,则以一时思之,若昼夜十二时思之,则可以一日一夕行万二千里,亦不能过此,过此当更思之如前法。或用枣心木为飞车,以牛革结环剑以引其机。或存念作五蛇六龙三牛罡而乘之。”这段话说得很玄乎,但仔细分析,其法大致有三:一是“服符精思”,想象飞行;二是制作“飞车”,驾驭腾空;三是“存念”龙蛇,骑乘而上。第二种方法,“用枣心木为飞车”,如果确实存在过,那就是古代的飞行器了。第一和第三种方法,说白了就是存思神游。

(二)文学表现

飞行意象通常出现在游仙作品之“远游的过程”板块。

如果按照飞行方式区分,游仙诗文中所表现的飞行术大致可以分为两类:一是腾虚飞行,二是骑乘飞行。

腾虚飞行是指飞行者无所依傍而自由飞升,或腾云驾雾,或振翅高飞。游仙诗歌中不乏这样的描写:曹操《陌上桑》之“驾虹霓,乘赤云,登彼曾九疑历玉门。”张华《游仙诗四首》其四之“游仙迫西极,弱水隔流沙。云榜鼓雾柂,飘忽陵飞波。”郭璞《游仙诗十九首》其六之“升降随长烟,飘飘戏九垓”云云,都是这种腾云驾雾式的飞行。但具有这种轻举飞升能力的高人毕竟不是很多,于是,古人想象仙人能像鸟一样长出翅膀,鼓翼而飞。《山海经·海外南经》说羽民国之人“身生羽”,郭璞注解道:“能飞不能远,卵生。”不过,好端端的人长出翅膀来,看起来总有些别扭。好在诗人们似乎并不太在意,游仙诗中主人公展翅翱翔之例依旧比比皆是。刘安《八公操》写道:“知我好道公来下兮,公将与余生毛羽兮。超腾青云蹈梁甫兮,观见瑶光过北斗兮。”曹丕《折杨柳行》则想象从仙童那儿获赠“五色丸”,尔后“服药四五日,身体生羽翼。轻举乘浮云,倏忽行万亿。”曹植游仙诗中的主人公大多

是羽翼在身的，《远游篇》云：“鼓翼舞时风，长啸激清歌”《游仙诗》云：“意欲奋六翮，排雾陵紫虚”。

更多的时候，仙人或游仙者是被想象成骑乘飞行。一方面可能是因为鼓翼而飞毕竟太累，而且也不气派，仿佛是常人之步行，终究不如骑骏马、坐华舆来得省力快捷、气度不凡；另一方面也可能是因为有的求仙者学仙初成，尚未长出翅膀或学会腾驾，还须有所待有所依。据说当年黄帝鼎湖成仙，就是乘龙而去的，穆天子赴昆仑山、见西王母，则是命驾八骏、驰驱千里。《列仙传》、《神仙传》中所描写的神仙，大多各有所乘，琴高乘赤鲤、王子乔骑白鹤、萧史乘凤凰、陶安公跨赤龙、茅君登羽盖车、韩众骑白鹿等等，不一而足。游仙诗中对飞行骑乘的描写始于《楚辞》传统。《楚辞》系列作品每每极尽铺饰之能事，主人公之坐驾往往龙马腾跃，象舆驰骋，凤鸟前导，飞廉后从，青虬左骖，白虎右骖。后世游仙诗由于篇幅所限，不便铺陈，所以主人公的排场也就小了许多，气度大不如铺写辞赋的前辈们。往往轻车简从，孤身独行，骑乘之物大略不出龙马鹿鹤之属，如“王子乔，参驾白鹿云中遨”（汉乐府《王子乔》），“赤松临上游，驾鸿乘紫烟”（郭璞《游仙诗十九首》其三）等。

五、占卜术

（一）文化解析

占卜术又称数术，是中国古代的重要法术之一。《汉书·艺文志·数术略》中将其分为六类：天文、历谱、五行、蓍龟、形法和杂占。天文就是根据天象来占卜吉凶，历谱即根据时历来判定吉凶；五行则是按金木水火土五行的生克关系推断占卜；蓍龟即甲骨卜和《周易》筮占，形法指的是相术，杂占即其他占卜之术，主要是指占梦等术。汉代以降，占卜术虽层出不穷，但基本类型没有多大变动。李零《中国方术考》将占卜术归为三大系统亦不失为精到之见，他说：“中国古代的占卜虽然头绪纷乱，但可大别为三个系统。一个系统是与天文历算有关的星占、式占等术，一个系统是与‘动物之灵’或‘植物之灵’崇拜有关的龟卜、筮占，一个系统是与人体生理、心理、疾病、鬼怪有关的占梦、厌劾、祠禳等术。这三个系统皆有古老渊源，可以反映原始思维所能涉及到的各主要方面：天地—动植物—人体、灵魂、疾病和鬼怪。”^{〔2〕}（P88）

（二）文学表现

占卜术大多出现在游仙作品的第二板块“远游的准备”，通常是主人公起远游之念，但又心存狐

疑，需要通过占卜来做最后的决定。

《离骚》中，主人公在远游之前内心充满矛盾，于是请灵氛为之筮占，选择吉日良辰才出行。《卜居》中主人公屈原也曾请詹尹决疑，詹尹“端策拂龟”试图以龟卜筮占为之，结果屈原提的是关于人生与社会的大抉择、大问题，弄得詹尹知难而退，“乃释策而谢曰：‘夫尺有所短，寸有所长，物有所不足，智有所不明，数有所不逮，神有所不通，用君之心，行君之意。龟策诚不能知事。’”《九章·惜诵》又出现占梦，“昔余梦登天兮，魂中道而无杭。吾使厉神占之兮，曰：‘有志极而无旁。’”班固《幽通赋》中，主人公梦遇神人，醒来心中疑惑，本想请黄帝解梦，但黄帝级别太高，不是随便能请得动的，于是竟翻检讖书，自学成材，占出吉象：“黄神邈而靡质兮，仪遗讖以臆对。曰乘高而遇神兮，道遐通而不迷。”张衡《思立赋》主人公轻举远游前，先是请周文王蓍算，后又觉得可能龟卜更灵验，于是再钻龟考究，飞行途中又让巫咸占梦，幸好结论都说是吉利，不然真不知该何去何从了。曹植《驱车篇》亦有类似描写，所谓“探策或长短，唯德享利贞”，就是从楚辞系统一脉相承而来的游仙占卜之习。

六、尸解术

（一）文化解析

游仙的终极目的是长生不死。方士们的长生之术，林林总总，不可尽言。然究其实效，或有延年之效，断无不死之力。在无法抗拒的死亡面前，神仙术就陷入了一个难以摆脱的困境。于是方士们又发明了一个新的概念，叫做“尸解”，也就是说人可以形神分离，形虽消解委弃，神可飘然升仙，这就仿佛蝉甲蛇蛻，死而复生。《仙经》说：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蛻，谓之尸解仙”（《抱朴子内篇·论仙》引）。这种“先死后蛻”的尸解术，当然不是最好的选择，但也不失为无可奈何之下的一条出路吧。从神仙传说来看，主动选择尸解的人也确实并不多，多半是“先死”之后，别人追认他“后蛻”成仙了。

古籍中有很多关于尸解的传说。传说汉武帝时方士李少君病死，“天子以为化去不死”（《史记·封禅书》）。又据传说，著名游仙诗人郭璞被王敦所杀，“殡后三日，南州市人见璞货其平生服饰，与相识共语”（《洞仙传》）。甚至还有把黄帝也说成是尸解仙的，《列仙传·黄帝》说他“自择亡日，与群臣辞。至于卒，还葬于桥山。山崩，柩空无尸，唯剑舄在焉。”

当然,尸解之术也遭到过质疑,王充就曾经斥之为“虚妄”(《论衡·道虚》)。但质疑的声音毕竟过于微弱,人们在感情上太需要有这么一种尸解的说法来抚慰自己面对死亡时的焦虑和恐惧。

(二)文学表现

尸解意象在描述游仙历程的诗篇中,通常出现在最后一个板块,即“远游的归结”。

早期的游仙作品中,“先死后蜕”的理念主要通过死亡走向再生的过程之中,这在辞赋中体现得尤为集中。仔细剖析《离骚》、《远游》、《大人赋》、《思玄赋》的游历线路,都可以看出“死亡—再生”仪式的痕迹^[3]。在《九叹·远游》中,水解的意图就表达得比较明晰,主人公“见南郢之流风兮,殒余躬於沅湘”,但其真正的意图却是模拟太阳西落东升的过程,重新获得新的生命,所谓“日噉噉其西舍兮,阳焱焱而复顾。”到了《九怀·陶壅》,这层意思就直接说出来了:“济江海兮蝉蜕,绝北梁兮永辞。”其中“蝉蜕”一词,在游仙诗中也就成了“尸解”的代称。仲长统《见志诗》云:“飞鸟遗迹,蝉蜕亡壳。腾蛇弃鳞,神龙丧角。至人能变,达士拔俗。”

曹植《游仙诗》云:“蝉蜕同松乔,翻迹登鼎湖。”

此外,郭璞《游仙诗十九首》所说的“吐纳致真和。一朝忽灵蜕。飘然凌太清。眇尔景长灭”(其十一);庾阐《游仙诗十首》所说的“赤松游霞乘烟,封子练骨凌仙”(其六);鲍照《白云诗》所说的“探灵喜解骨,测化善腾天”等等,指的也是尸解。

游仙文学中的仙趣是由其充满仙意的象征符号构成的,这些符号可以分为三组,即:人物符号—仙人与求仙者,环境符号—仙境,行为符号—仙游与仙术。其中,最扑朔迷离、玄奥难解的就是仙术,包括长生方术和求仙法术。破解这些仙术背后的文化密码,将有助于我们更好地在大文化背景下解读文本、还原真相。

参考文献:

[1]朱立新.试论楚辞远游系列的结构模式及其对游仙诗的影响[J].上海师范大学学报(哲社版),2001(5).

[2]李零.中国方术考[M].东方出版社,2001.

[4]朱立新.论先唐文学的游仙主题[J].上海师范大学学报(哲社版),2010(4).

(上接第102页)域的国际安全合作,制定有强制约束力的民用核能安全防护国际规范,扩展国际原子能机构在核保安方面的职能,加强现有国际防范核恐怖主义机制的普遍性和有效性,有效打击核恐怖主义。维护国际核安全归结到一点,就是推动建立国际政治经济新秩序,积极倡导并努力推进“共同安全”、“合作安全”与“综合安全”。

参考文献:

[1]Dictionary and Thesaurus-Merriam-Webster Online[EB].
<http://www.merriam-webster.com/>.

[2]吴大辉著.防范与合作:苏联解体后的俄美核安全关系(1991—2005)[M].人民出版社,2005:31.

[3]王逸舟主编.全球化时代的国际安全[M].上海人民出版社,1999:37-39.

[4]参见徐光裕.全球核安全任重道远,黎弘,滕建群,武天富编著.2010:国际军备控制与裁军[M].世界知识出版社,2010:63,卡内基国际和平基金会研究报告.普遍履约:全新的核安全战略[M].中国军控与裁军协会译,世界知识出版社,2005:18-24.

[5]华盛顿核安全峰会公报[EB].新华网,2010-4-14.
http://news.xinhuanet.com/world/2010-04/14/c_1232954.htm.2010年7月5日读取.

[6]朱昕昌主编.中国周边安全环境与安全战略[M].时事出版社,2002年版,前言.

[7]Richard H. Ullman:“Redefining Security”, International Security, Vol. 8, No. 1(Summer 1983), p.129.

[8]巴瑞·布赞,奥利·维夫·迪·怀尔德主编.朱宁译.新安全论[M].浙江人民出版社,2003:10.

[9]黎弘,滕建群,武天富编著.2010:国际军备控制与裁军[M].世界知识出版社,2010:90、93-94.

[10]The White House, Office of the Press Secretary, Remarks by the President, Hradcany Square, Prague, Czech Republic, April 5, 2009.
http://www.whitehouse.gov/the_press_office/2009年11月8日读取.

[11]Department of Defense: Nuclear Posture Review Report, April 6, 2010.
<http://www.defense.gov/npr/docs/2010年9月10日读取>.

[12]潘振强主编.国际裁军与军备控制[M].国防大学出版社,1996:131.

[13]李少军.论核不扩散体制[J].世界经济与政治,2001(1):39.

[14]World Nuclear Association: World Nuclear Power Reactors and Uranium Requirements, October 11, 2011.
<http://www.world-nuclear.org/info/reactors.html> 2011年10月25日读取.

[15]David Baldwin:“Thinking about Threat”, Journal of Conflict Resolution, 1971, No.15, p.71.

[16]相关讨论参见 Scott D. Sagan and Kenneth N. Waltz: The Spread of Nuclear Weapons: A Debate Renewed, Copyright © 2003, 1995 by W.W.Norton & Company, Inc.

[17][英]巴瑞·布赞著.闫健等译.人、国家与恐惧——后冷战时代的国际安全研究议程[M].中央编译出版社,2009:139.

[18][美]汉斯·摩根索著.徐昕等译.国家间政治:权力斗争与和平(第七版)[M].北京大学出版社,2006:55.