

走出“善本崇拜”：从《逸周书》看古籍 异文的意义再生机制*

王文意

摘要：推崇古籍善本是古典文献学的常规做法，然而在洛特曼文化符号学视角下，可以建立一种全新的“善本观”。通过对《逸周书》两组八处版本异文的详细探讨，可知异文是版本与版本之间“意义再生”的关键点。意义再生机制关注的是“不同”，而不是“优劣”；使古籍版本的研究范围从内结构走向外结构，从文献走向文化，可弥补传统古典文献学的局限。在这一理论指导下，异文与异文之间、版本与版本之间也不再具有优劣之分。这对重新认识版本类型、高效把握版本信息、走出“善本崇拜”有重要指导意义。

关键词：洛特曼，意义再生机制，善本，《逸周书》，版本异文

Moving Beyond the Worship of “Good Versions”: A Meaning-generating Mechanism for Ancient Texts from the Perspective of *Yi Zhou Shu*

Wang Wenyi

Abstract: It is common practice in classical philology to advocate for “good versions” of ancient books. This article establishes a new concept of the “good version” from the perspective of Lotman’s cultural semiotics. Through a detailed discussion of the two groups of eight texts in *Yi Zhou Shu*, the article shows that the variant versions are the

* 本研究成果由国家博士后研究人员计划（GZC20231143）资助。

key points of meaning generation. Attention to the “meaning-generating mechanism” leads to a focus on comparing different texts or versions rather than assessing their advantages and disadvantages. To address some limitations of traditional classical philology, the scope of research into ancient book versions has shifted from the internal to the external structure, and thus from literature to culture. Under the guidance of this theory, versions no longer have advantages or disadvantages. This has important guiding significance for a renewed understanding of version types, efficiently grasping version information, and moving beyond the worship of “good versions”.

Keywords: Lotman, meaning-generating mechanism, good version, *Yi Zhou Shu*, variant versions

DOI: 10.13760/b.cnki.sam.202401004

追求善本，是古典文献学研究中的一重要课题。历代藏书家为收集善本，倾尽家财；历代治学者为收集善本，也踏破了铁鞋。傅熹年《藏园群书经眼录·整理说明》写道：“先祖逐年南北访书时，必携带笔记和一部莫友芝撰《邵亭知见传本书目》。所见善本详记在笔记上，题名为《藏园瞥录》或《藏园经眼录》。”（傅增湘，2009，p.1）这正是古代藏书家、治学者追求古籍善本的生动写照。

什么是古籍善本？程千帆《校雠广义·版本编》指出：“从读书治学的角度看，善本就是接近原稿的书。”（程千帆，徐有富，2020，p.225）2006年中华人民共和国文化部发布的《古籍定级标准》（WH/T 20-2006）对“善本”的定义是：“具有比较重要历史、学术和艺术价值的书本。大致包括写印年代较早的，传世较少的，以及精校、精抄、精刻、精印的书本等。”欧阳摩壹在谈宋、明、清善本时，分别说道：“在古籍善本中，宋刻本校刊精善，存量稀少，具有很重要的版本价值和文物价值。”“南京博物院所藏明代善本中，有分为明代内府本（明代宫廷、司礼监等）和国子监、南京吏部等刊刻的官刻本，校刊精善，印制精良，为明代刻本中的上品力作。”“南博所藏清代善本，可分刻本、稿本、抄本三大类。刻本中，或为孤本，或为批校本、名家递藏本等，有较重要的版本文献价值。”（欧阳摩壹，奚可楨，2021）可见，“善本”往往是和年代早、稀少、接近原稿、校刻精善、名家

藏校等关键词联系在一起。而且，古籍时代不同，“善本”的认定标准也不同。宋代版本几乎尽皆善本，而清代版本必须稀见且价值重大才有可能被称作善本。善本的意义有几许，普本的意义有几许，善本的意义是否一定多于普本，是很难定量分析的。因此，我们需要一个理论图示来指导重新审视“善本”，以实现用全新的眼光认识古籍版本类型、把握古籍版本信息。

一、“意义再生机制”对古籍异文的理论适用

苏俄文化符号学家尤里·洛特曼（Юрий Михайлович Лотман）的“文本-代码”图示（Lotman, 1990, p. 15）可为我们重新审视“善本”提供指导。

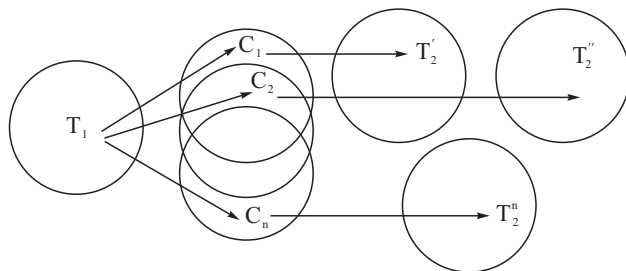


图1 洛特曼“文本-代码”图示

洛特曼（1990, pp. 14 - 15）对这个图示的解释是：

这个呈现艺术翻译的图示显示，发送者和接收者使用不同的代码 C_1 和 C_2 ，它们有交叉但非完全相同。反向翻译将无法回到原始文本，而是产生第三个文本 T_3 。更接近实际信息传递过程的情况是，发送者面对的不是一个代码，而是一系列代码 C_1 、 C_2 、 $C_3 \cdots C_n$ 。每个代码都是一个复杂的分层结构，能够生成与之相对应的一系列文本。这种不对称的关系和持续的选择需求，使得在这种情况下翻译成为一种生成新信息的行为，并且实现了语言和文本的创造性功能。

康澄（2006, p. 26）的举例可帮助我们更好地理解这一图示：“设想文本 T_1 是诗歌文本，读者在解读或翻译的过程中，使用的不可能是统一的代码，而是 K_1 ， K_2 ， \cdots ， K_n ，这些代码可以有不同程度的交叉、重合，但不会完全一样，对应地可以产生不同的文本 T_2' 、 T_2'' 、 T_2''' ，如果再将这本文本翻译回去，我们也不会得到原来的文本 T_1 ，而是一个新文本。”

洛特曼称“艺术翻译”，康澄又以诗歌为例，那么，这个图示是否只适用于艺术文本呢？康澄（pp. 26 - 27）的一段论述可帮助我们打消这一疑虑：“读者在阅读中世纪文本时所用的解码不会和文本创建者所用的一致，不仅代码变了，而且文本的种类也发生了变化。在创建者的系统中某些中世纪文本属于祭神文本，而在读者的系统中则属于艺术文本。可见，文化符号系统中的代码结构具有多级性和复杂性。”李幼蒸（2007，p. 639）在解读洛特曼文化符号学时也有类似的论述：“现代读者在译解中世纪宗教文本时只能依靠与原作者不同的代码，甚至将原文本类型予以改变。如从宗教类型转变为文艺类型。”可见，在应用洛特曼的“文本 - 代码”图示时，原文本的性质是不重要的，诗歌、小说等文学作品和严肃的经史典籍是可以同等视之的，我们不需要因经史文献的严肃性而望而却步。洛特曼本人的一句论断更是点出了这个图示的精髓：“文化符号学的主要问题是意义的产生问题。”（Лотман，2000，p. 640）

简言之，只要存在意义再生，就适用洛特曼的“文本 - 代码”图示。意义再生，包括彻底的改写，也包括细节的微调。前者可适用于小说对正史的改写，如从《逸周书》到《封神演义》，是对历史事件的彻底改写，实现了从严肃的史学文献向戏谑小说的转变；后者可适用于古籍版本异文的校勘，如从明代版本的《逸周书》到清代版本的《逸周书》，虽然只存在有限的、不影响总体架构的、细枝末节的文字差异，但这种文字差异同样会造成“意义再生”，可以为我们解读《逸周书》内容及了解校勘者、注解者、对应时代文化背景提供重要的信息。我们在进行古典文献学研究时，之所以要收集尽可能多的古籍版本，其根本原因在于各版本是有差异的。差异是“意义的生成器”（康澄，2006，p. 22），而善本与普本的分野，又正是建立在差异之上的。倘使所有版本都没有差异，那么就没有善本、普本的区别，所有的版本也可以被合称为同一个版本了。用洛特曼的“文本 - 代码”图示来解读古籍版本的异文源流情况，可以从不同的时间维度上审视这些客观存在的异文，进而帮助我们建立全新的“善本观”，从而走出旧有的“善本崇拜”。

考虑到不同典籍的版本异文源流情况具有相似的规律，我们可以通过专注一部典籍来以小见大，更好地说明问题。因此，我们现以先秦史学典籍《逸周书》为案例，讨论《逸周书》版本异文中的“意义再生机制”，并思考这一机制下的善本问题。

《逸周书》，又名《汲冢周书》，是一部成书于先秦时期的典籍。《逸周书》现存最早版本是元至正十四年（1354）嘉兴路儒学刻本，现藏国家图书

馆，简称元至正本或刘廷干本。从存世情况看，元至正本可以视作最早的 T_1 。在明代版本中，主要有杨慎本（明嘉靖元年，1522）、章燧本（明嘉靖二十二年，1543）、程荣本（明万历二十年，1592）、赵标本（明万历二十二年，1594）、吴琯本（明万历年，1573—1620）、何允中本（明万历年，1573—1620）、钟惺本（明万历年，1573—1620）。清代版本数量较多，无法详举，较有代表性的有汪士汉本（清康熙八年，1669）、《四库全书》本（清乾隆四十四年，1779）、卢文弨本（清乾隆五十一年，1786）、王谟本（清乾隆五十六年，1791）、周光霁本（清嘉庆十四年，1809）、陈逢衡本（清道光五年，1825）、丁宗洛本（清道光十年，1830）、朱右曾本（清光绪十四年，1888）等。这些版本分别属于几级再生文本，取决于它们的底本。黄怀信（1992，p. 139）梳理过《逸周书》的版本源流（图2），可资参考。

在图2中，实线箭头指向底本，虚线箭头指向参校本，如杨慎本的实线箭头指向元至正本，则元至正本就是杨慎本的底本。以黄怀信的版本源流图为基础，可知杨慎本、钟惺本皆实线指向元至正本，那么意味着当元至正本为 T_1 时，杨慎在校改时使用的符码就是 C_1 ，杨慎本就是 T_2' ；钟惺在校改时使用的符码就是 C_2 ，钟惺本就是 T_2'' 。当然，并非只有元至正本可以是 T_1 ，当杨慎本是 T_1 时，赵标在校改时使用的符码就是 C_1 ，赵标本就是 T_2' ；当程荣本是 T_1 时，吴琯在校改时使用的符码就是 C_1 ，吴琯本就是 T_2' ；当吴琯本是 T_1 时，汪士汉在校改时使用的符码就是 C_1 ，汪士汉本就是 T_2' ；当何允中本是 T_1 时，王谟在校改时使用的符码就是 C_1 ，王谟本就是 T_2' 。如此种种，不胜枚举。我们细观黄怀信的版本源流图，会发现它与洛特曼的“文本-代码”图示出奇地相似，只不过箭头方向相反，并且省去了作为代码的“人”。从一个作为底本的《逸周书》到一个作为校本的《逸周书》，就是从洛特曼的一个原始文本 T_1 到一个再生文本 T_2 。当一个原始文本（底本）有多个再生文本（校本）时，就会有 T_2' 、 T_2'' 等。在黄怀信的版本源流图中，卢文弨本是多个后世版本的底本，那么，当卢文弨本是 T_1 时，《知服斋丛书》本、《四部备要》本、日本天保本、《丛书集成初编》本就是 T_2' 、 T_2'' 、 T_2''' 、 T_2'''' 。

接下来，我们从《逸周书》具体的版本异文入手，探讨意义再生机制是如何在新版本（校本）与旧版本（底本）间演绎的，并思考为什么我们要走出“善本崇拜”。

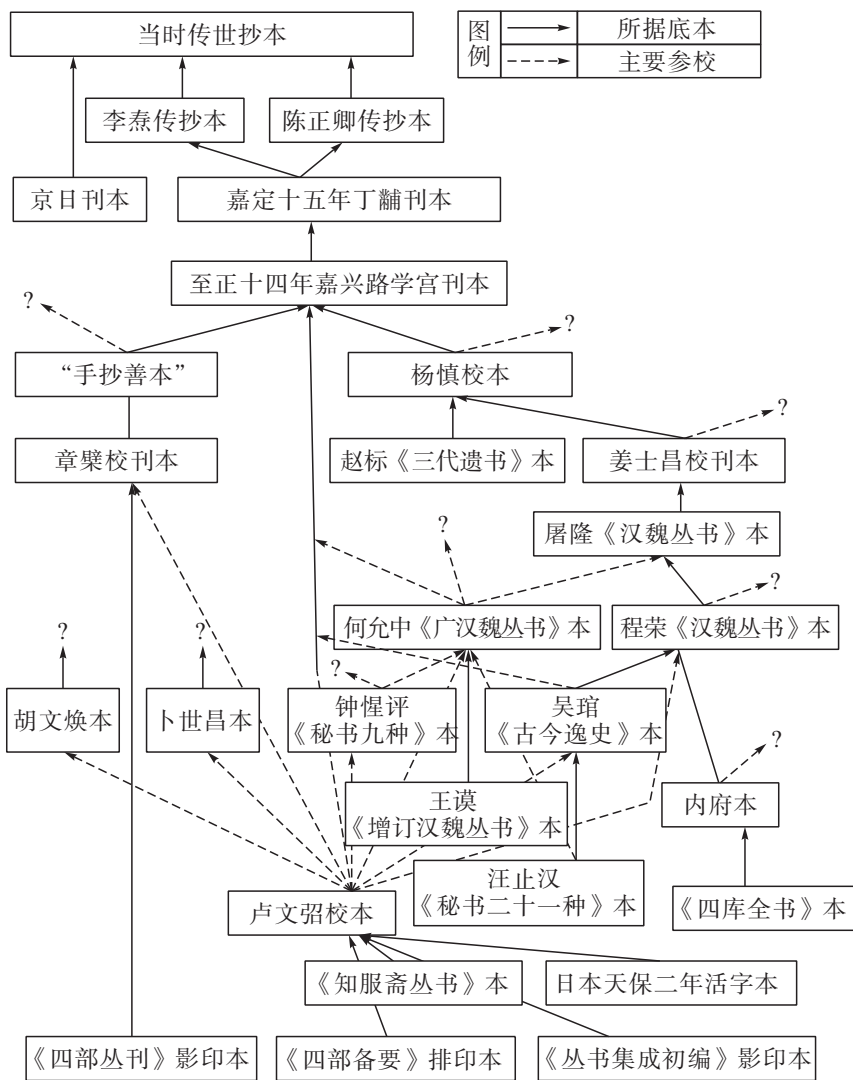


图2 《逸周书》版本源流图

二、“意义再生机制”在《逸周书》异文中的演绎

异文的意义再生，首先体现在异文会使读者对《逸周书》内容产生不同的解读。版本不同，解读就不同。而且，版本异文除少数衍、脱、讹、倒外，大多是校勘者有意识校改的结果，能够反映校勘者的个人信息以及当时特定的时代文化背景。借助洛特曼的理论工具，我们可以更高效地发掘版本异文

意义再生背后的历史文化价值。

经全面梳理与比对,我们发现元、明、清、民国、当代各版本《逸周书》的异文数量十分庞大。现在我们随机选取《世俘》《商誓》两篇中的两组八处异文,探讨意义再生机制是如何在版本异文中演绎的,并发掘版本异文强大的意义再生能力。

(一)《逸周书·世俘》的异文

元至正本:“执天恶臣百人。”(孔晁,2017,p.84)

赵标本:“执夫恶臣百人。”(赵标,1594,p.55)

卢文弨本:“执矢恶臣百人。”(孔晁,卢文弨,2015,p.139)

此处异文有三种情况:“天”“夫”“矢”。元至正本是最早写作“天”的版本,赵标本是最早写作“夫”的版本,卢文弨本是最早写作“矢”的版本。元至正本、赵标本无增注,未对此处异文做出解释。卢文弨本(p.139)有增注,曰:“矢,旧本作‘夫’,又或作‘天’。今案后有‘矢恶臣’,定为‘矢’字。”卢文弨汇校旧本,知“夫”“天”版本的存在,并在旧本的基础上改之为“矢”,理由是《世俘》篇内下文有内证“矢恶臣”。当代黄怀信在出点校本时,从元至正本“天恶臣”之说,并释之为“大恶臣”(2006,p.195)。

元至正本“天恶臣”是我们能看到的最早版本,可以视作原始文本 T_1 。按黄怀信版本源流图,赵标本以杨慎本为底本,杨慎本(1522,p.10)以元至正本为底本。杨慎本从元至正本作“天恶臣”,赵标本始改之,可见赵标是有其用心的。具体如何用心,因没有注解,我们不好揣度。从内容上看,“夫恶臣”是对“天恶臣”语气的削弱。“夫”是发语词,不带感情色彩;“天”则有加深程度的作用,可从黄怀信“大恶臣”之说。作为再生文本 T_2 的赵标本,意义再生主要体现在对原始文本 T_1 的语气与感情色彩的削弱,对纣之恶臣的谴责之意有所淡化。

卢文弨参校众本,由卢注“矢,旧本作‘夫’,又或作‘天’”可知,卢文弨见过元至正本或其源流版本的“天”,也见过赵标本或其源流版本的“夫”。因此,就“X恶臣”这一处异文而言,作为代码的卢文弨至少解码了两个原始文本——“天恶臣”与“夫恶臣”,而经解码后的两个再生文本都是“矢恶臣”。这样的解码是需要放在两个“文本-代码”图示中进行的,而非一个图示中存在两次解码。一个图示中只能有一个原始文本 T_1 ,代码 C_1 与再生文本 T_2 也只能是一对一的关系,不存在多个原始文本经一个代码

解码出一个再生文本的情况。因此，卢文弨是在“天恶臣”的基础上校改出了“矢恶臣”，继而又在“夫恶臣”的基础上校改出了“矢恶臣”，而不是在同时参考“天恶臣”“夫恶臣”的情况下校改出了“矢恶臣”——这也是符合校勘规律的。卢文弨的校改依据是“后有‘矢恶臣’”，因此“天”“夫”并不影响卢文弨把这个字校改为“矢”。无论这个字位上是什么字，经卢文弨校改后，都只能是“矢”——这是由代码的个性决定的。从内容上看，“矢恶臣”是元恶之臣、首恶之臣，与“天恶臣”的语气和感情色彩基本相当，并强于“夫恶臣”。从元本的“天”到明本的“夫”，再到清本的“矢”，语气和感情色彩经历了“强—弱—强”的演变。同为较强语气的“天恶臣”与“矢恶臣”，表意也不相同：“天”有先验之意，具有不可洗刷的“恶”的天性；“矢恶”是元恶、首恶，带有经验性，强调他们作恶是后天的选择。

当代黄怀信从元至正本，又作“天恶臣”。这是否是对原始文本的回归呢？其实不然。正如康澄（2006，p. 26）所言：“如果再将这些文本翻译回去，我们也不会得到原来的文本 T_1 ，而是一个新文本。”黄怀信的“天恶臣”与元至正本的“天恶臣”早已不是同一个文本。黄怀信的“天恶臣”是经过层层解码后生成的一个新的“天恶臣”。表面上看结果相同，但新“天恶臣”比旧“天恶臣”多出了大量的编码、解码过程。这个过程，具体来说指的是元至正十四年（1354）到黄怀信本出版之年（2006）之间多位学者对多个版本的汇校工作。新“天恶臣”，是作为代码的黄怀信对多个前代版本多次解码后的意义再生，而不是对元至正本“天恶臣”的直接沿袭。

（二）《逸周书·商誓》的异文

元至正本：“告尔伊旧何父□□□□几耿肃执，乃殷之旧官人序文□□□□及太史比、小史昔，及百官里居献民□□□来尹师之敬诸戒！疾听朕言，用胥生蠲尹。”（孔晁，2017，p. 91）

赵标本：“尹”作“户”。（赵标，1594，p. 60）

陈逢衡本：“敬诸戒”作“戒敬诸”。（孔晁，陈逢衡，2015，p. 389 - 390）

丁宗洛本：“伊旧何父”作“伯舅伯父”，“戒”作“咸”。（孔晁，丁宗洛，2015，p. 123）

朱骏声本（清道光至咸丰初）：第一个“□□□□”补“殷侯尹氏”，第二个“□□□□”补“庶士御事”，“□□□□”补“今予其”。（朱骏声，

2006, p. 9598)

这句话实际上有七处版本异文：一处在元至正本与赵标本之间，一处在元至正本与陈逢衡本之间，两处在于元至正本与丁宗洛本之间，三处在元至正本与朱骏声本之间。赵标本、陈逢衡本、丁宗洛本、朱骏声本相应异文的出现都属首次，是他们各自在元至正本或其源流版本的基础上校改的结果，而非沿袭自其他版本。所以，赵标本、陈逢衡本、丁宗洛本、朱骏声本都可以视作以元至正本为原始文本的再生文本。

赵标本无注解，未解释为何将“尹”校改作“户”。从下文“用胥生蠲尹”之保留“尹”字可知，此乃有意校改，非讹误。“户”若与下文“师”连读，则为官职“户师”，但遍查群籍，未见“户师”一职。若与上文连读为“来户”，更不可通。其实，这是赵标故意制造的古体字。据黄德宽《古文字谱系疏证》，在商周文字系统中，“尹”可以写作𠄎、𠄏（2007, p. 3695），“户”可以写作𠄐、𠄑（2007, p. 1316），属于邻近字形，可以通用。赵标本属于《汇刻三代遗书》之一种，参《汇刻三代遗书》赵标序之佶屈聱牙^①，可知赵标受明代前后七子复古运动的影响较深，在刊刻《汲冢周书》时故造古字是完全有可能的。此处鲁鱼亥豕之变虽无损于文意，但亦可见校者之个性及时代精神。此时谈“意义再生”，可包含两个层面：其一是文字字形层面，从元至正本的“尹”（ T_1 ）到赵标本的“户”（ T_2' ），虽不影响文意，但产生了新的文字呈现样式。其二是时代精神层面，元至正本的“尹”（ T_1 ）是客观呈现，并无特殊时代精神；赵标本的“户”（ T_2' ）则是刻意拟古，可以凸显前后七子复古运动这一时代背景以及赵标本人对复古精神的推崇。第一层面的代码 C_1 是赵标，第二层面的代码 C_2 是赵标的个性及赵标所处的时代精神。

陈逢衡将“敬诸戒”校改为“戒敬诸”，是语序的调换。陈逢衡注：“‘戒’字旧讹在‘敬诸’下。”（孔晁，陈逢衡，2015, p. 390）此解释并未深入。察其用心，应为追求文通句顺。丁宗洛将“伊旧何父”改为“伯舅伯父”，将“戒”改为“咸”，也是同样用心。丁宗洛注：“旧作‘伊旧何父’。”“咸，旧讹‘戒’。”（孔晁，丁宗洛，2015, p. 123）也未深入。陈、丁是两个相似类型的代码，他们的解码规则都在于追求文词通顺，却缺少必要的依据。当元至正本“敬诸戒”是 T_1 时，陈逢衡本“戒敬诸”是 T_2' ，完

^① 如其中“朝家所颁播挺垓所尚趋”“乌睹所谓古人之心于万禩而责于用”（赵标，1594, pp. 1-2）等句，皆刻意复古，扞格难通。

整语序从“来尹师之敬诸戒”变为了“来尹师之戒敬诸”，语义发生了根本的变化。 T_1 无需断句：“来尹师之敬诸戒！”武王敬告尹师等官员，有“诸多之戒”需“敬”。 T_2' 则需断句：“来尹师之戒！敬诸！”“戒”“敬”都是“敬戒”之意，即“恭敬谨慎”；“诸”则为语气词。可见，代码陈逢衡（ C_1 ）的校改实现了较大程度的意义再生。在另一个“文本-代码”图示中，丁宗洛的“伯舅伯父”（ T_2' ）是对元至正本“伊旧何父”（ T_1 ）的具象。“伊旧何父”可泛指父老乡亲，“伯舅伯父”则特指舅族血脉。考虑到小邦周与天邑商的世代姻亲，将整个殷商贵族群体视作周之舅族，也是合乎实际的。我们不需对代码丁宗洛（ C_1 ）的这种校改做是非判断，只需知道两者含义不同——属于意义再生，即可。再看同样以丁宗洛为代码 C_1 的另一“文本-代码”图示，原始文本 T_1 是元至正本：“来尹师之敬诸戒！疾听朕言，用胥生鬲尹。”再生文本 T_2' 是丁宗洛本：“来尹师之敬诸！咸疾听朕言，用胥生鬲尹。”虽然异文仅在“戒”“咸”，但关系到这个字位的上属下连问题。 T_1 “戒”字上属，表示有“诸多之戒”需“敬”； T_2' “咸”字下连，为后半句增加了“全都”之意，也使前半句的“诸”从“诸多”变成了语气词。一字之变，造成上下文同时出现了意义再生。

朱骏声将《商誓》这句话的佚文“□”全部补齐，靠的是猜想与“摹拟声口”，缺少文献依据，在古典文献学上是不被承认的。但是，从文化符号学看，这种补齐正是一种意义再生。仅从句子结构上看，元至正本 T_1 是破碎不堪的，朱骏声本 T_2' 则是文通句顺、结构完整的。朱骏声补“殷侯尹氏”，是将“殷侯尹氏”等官员与“伊旧何父”等父老乡亲、“几耿肃执”等世家大族并列；朱骏声补“庶士御事”，是将“庶士御事”等低级贵族和官员与“太史比”“小史昔”等官员并列——这两处都是对武王作诰对象的补全。朱骏声补“今予其”，则是为敬戒之言补全主语，符合语境，声口也古。在不考虑填补内容合理性的前提下，代码朱骏声本（ C_1 ）的填补工作功莫大焉。从文化符号学角度看，文化向前“爆炸”比往回溯源更重要，所以文献原始面貌的重要性在意义再生面前是不值一提的。朱骏声填补的每一个字，都实现了文本内容的彻底改变，都是意义再生。

（三）小结

通过以上两组八处异文可知，版本异文是典型的“意义的生成器”，具有强大的意义再生能力。版本异文的意义再生首先体现在对文本内容的理解，其次体现在校勘者个性及其所处的时代精神。可以说，版本与版本之间只要

存在异文，就一定存在意义再生。虽然这种意义再生有时是属于文本内结构的（内容），有时是属于文本外结构的（校勘者及时代），但它终究是意义再生，它以每一处异文细节为种子，爆发出无限丰富的历史文化信息。正如洛特曼（Lotman, 2009, p. 169）所说：“在二元结构中，爆炸时会打破连续的事件链，必然的导向是：不仅有深刻的危机，还有彻底的更新。”存在异文的此版本与彼版本，正是典型的“二元结构”，而版本异文导致的无限的“意义再生”，正是“彻底的更新”。当我们从古典文献学角度看版本异文时，会把这些异文视作应被消灭的对象，更会把无根据的校改视作历史虚无主义加以批判。然而，当我们用文化符号学的视角重新审视这些版本异文时，会发现每一处异文都灵动可爱，它们使古籍文献不再是死的客体，而是变成了活的意义生成器。每一处异文吐露着崭新的意义，不仅可以实时更新文献的内容，还可以帮助我们了解作为代码的校勘者及其时代文化环境。这样一来，每一处异文都成了有鲜活个性的主体，我们再也不用去评价异文的优劣、版本的优劣。正如人生而平等，在文化符号学视角下，异文与异文、版本与版本也是平等的。这就触及古典文献学中的一个重要命题——“善本”。按此思路，“善本”就不存在了。

三、“意义再生机制”对古籍“善本崇拜”的消解

古籍有善本与普本之分，是古典文献学研究的基本常识。长期以来，治学者、藏书家都在追求善本、崇拜善本。对于每一种古代经典而言，都有各自的善本，如《春秋左传》以南宋龙山书院《纂图互注春秋经传集解》本为善本、《史记》以黄善夫本为善本等。《逸周书》的善本除年代最早的元至正本外，还需关注的是开增注之潮流的卢文弨本。从上引黄怀信版本源流图可知，卢文弨参校了多个版本，并且是多个后世版本的底本。按照古籍源流承继的一般规律，这样的版本当是善本。黄怀信（1992, p. 138）的评价可视为对卢文弨本定位的学界共识：“卢氏几乎校用了所有传世元明名刊，而且又广泛吸收了各家成果。无疑，其本应该比较精善。卢氏本人，又以校勘见长，在清代首推校勘大家，故其本自然高出众本之上，世推‘最善’。自卢本出，各旧本渐转式微，除非校勘，世人几不读旧本。”因此，《逸周书》的善本至少有元至正本、卢文弨本两个版本。这两个版本也理所应当是我们研究、收藏（如有可能）的首选之本，其地位远在众多普本之上。然而，上文我们说到，在文化符号学视角下，异文与异文、版本与版本都应是平等的。

那么，对元至正本、卢文弨本等善本的崇拜还有必要吗？

版本与版本之间的差异，除了序跋等外结构因素，还有内结构因素，主要在于异文。善本之所以善，在于其价值高，具体来说，就是其异文价值高。因为善本版刻精善、错讹较少、内容完整、接近原稿，所以当善本与普本存在异文时，当以善本校普本。但是，在洛特曼文本的意义再生机制下，善本的这些“善”就不再具有任何优越性了。

首先，版刻精善者并不优于版刻不精善者。如果普本与善本的版刻一样精善，普本就没有自己的特点了。坊刻本版框歪斜、字体粗劣，正是当时民间刻书水平的体现。以宋本为例，浙本、蜀本、闽本质量参差不齐；同样是浙本，杭州本、衢州本、温州本的版刻精善程度也各不相同。这些不同，正可以反映当地的刻书文化、刻书水平。宋人叶梦得有言：“今天下印书，以杭州为上，蜀本次之，福建最下。京师比岁印板，殆不减杭州，但纸不佳；蜀与福建多以柔木刻之，取其易成而速售，故不能工；福建本几遍天下，正以其易成故也。”（叶梦得、宇文绍奕，1984，p. 116）相对于精善的原稿底本（ T_1 ）而言，浙、蜀、闽、京师是代码 C_1 、 C_2 、 C_3 、 C_4 ，浙本、蜀本、闽本、京师本是 T_2' 、 T_2'' 、 T_2''' 、 T_2'''' 。在文化符号学视角下，我们只谈 T_2' 、 T_2'' 、 T_2''' 、 T_2'''' 的不同，不谈 T_2' 、 T_2'' 、 T_2''' 、 T_2'''' 的优劣。不同，意味着意义再生，而意义再生才是文化符号学研究的重心。当我们能够把握各地区版刻的不同时，就能够将文本研究引向代码研究，将文献研究引向文化研究。

同样的道理，错讹多少、内容完整与否、接近原稿与否，都不能将版本区分为“好的”与“不好的”。一个版本的错讹越多，越说明它具有更大能量的意义再生。每一个错讹之处，要么是对文献内容的改造，要么是对校勘者个性及所处时代背景的折射。错讹越多，改造与折射也就越多。至于内容不完整的残本、焦尾本等，也同样因其残缺而具有意义再生价值。假设某部典籍不幸经历了火灾，被焚前是完整的十卷（ T_1 ），被焚后只剩下了残破的三卷（ T_2' ）。按传统认知，烧剩的这三卷的价值远不能与它被烧前相提并论，但从洛特曼的“意义再生机制”来看，烧后相对于烧前而言也是一种意义再生：虽然文字系统的内容变少了，但火灾本身就是代码，我们可以通过烧剩的三卷研究这一事件背后的文化信息——比如火灾背后是乱世的兵燹还是盛世的文化浩劫。至于接近原稿与否，从意义再生角度而言就更不是判断版本优劣的依据了。文化符号学是反对厚古薄今的，在此视角下完全没有必要将早期文化的价值置于晚期文化之上。经过大幅度篡改的后世版本虽然失去了一定数量的早期历史文化信息，但也填补进了大量属于篡改年代的历史

文化信息。篡改的意义再生价值,足以弥补因篡改而失去的那部分原始价值。甚至,即使篡改达到了伪书、托名之作的程度——如梅赜古文《尚书》,也依然有其版本价值,只不过此时的“版本”概念自身也发生了意义再生。

由此可见,在洛特曼的“意义再生机制”下,讨论古籍善本的优越性已毫无意义,元至正本、卢文弨本也不能应其年代、版刻、校勘等因素而在《逸周书》各版本中居于优越地位。洛特曼的“文本-代码”图示帮助我们消解了“善本思维”,走出了“善本崇拜”,用全新的眼光去认识古籍版本类型,把握古籍版本信息。在这样的理论指导下,版本异文是没有优劣的,凡有异文处,便有意义再生,而每一种意义再生都会爆发出多到难以量化的文化信息。所以,意义再生机制下的古籍是没有“善本”的。

四、结语

本文从追求善本的合理性入手,尝试建立洛特曼文化符号学视角下全新的“善本观”。其核心理念在于走出“善本崇拜”,并将关注点放在版本间的意义再生机制上;而版本间意义再生的关键,在于版本异文。我们先讨论了洛特曼提出的“意义再生机制”对古籍版本异文的理论适用性,接着以《逸周书》为例,列举了《世俘》《商誓》两篇中的两组八处异文,并对其中的意义再生机制进行了详细讨论。我们发现,意义再生不仅包括文献内容层面,也包括文献内容之外——如校勘者的个性及当时的时代文化背景。然后,我们从常规的善本鉴定标准入手,认为洛特曼文化符号学“意义生成机制”下这些所谓的标准都无法证明善本的优越性。最后得出结论,在意义再生机制下,古籍是没有“善本”的。

追求善本,是古典文献学研究的常规做法。善本的价值(包括学术价值和经济价值)高于普本,故历代治学者、藏书家视若珍宝。然而,当“善本崇拜”达到一定程度之后,便不可避免地造成对普本的冷落。纯粹从版刻精善程度、文字讹误多少、内容完整与否、接近原稿与否等角度看,普本版刻确实不如善本精善,文字错讹也比善本多,但这些不能说明普本的“意义”不如善本。当早期历史意义减损时,校改时代的意义就会增加;当版本内结构意义减损时,版本外结构意义就会增加;当文献意义减损时,文化意义就会增加。此消彼长,难以量化,各版本各有特性,不存在善与不善之分。然而,由于长期固有的“善本崇拜”思维,普本中蕴含的丰富价值常被忽视。或者说,专注于文献内结构研究的学者很难意识到,当某个版本的内结构意

义少于另一个版本时，它的外结构意义很有可能多于这个版本。这就决定了我们不仅要对古籍版本进行文献研究，还要进行文化研究，而文化研究的第一步就是消解对善本的推崇，将各个版本放在同一个平面上讨论。洛特曼文化符号学的核心是“文本”，而文本的核心是“意义再生机制”。版本与版本之间的差异，主要表现为版本异文。每一处异文都是“意义的生成器”，都是意义再生的起点。洛特曼文化符号学的文本观教会我们：在看到“不同”的同时，不要去评价优劣。因为每一种“不同”都有它的意义再生，而每一次意义再生都是一次文化的“爆炸”，我们难以量化哪一次“爆炸”的威力更大。总之，洛特曼文本的“意义再生机制”可以帮助我们走出“善本崇拜”，用一种全新的眼光去认识古籍版本类型，把握古籍版本信息，以弥补传统古典文献学视角的单一与局限。

引用文献：

- 程千帆，徐有富（2020）. 校雠广义·版本编. 北京：中华书局.
- 傅增湘（2009）. 藏园群书经眼录（册一）. 北京：中华书局.
- 黄德宽（主编）（2007）. 古文字谱系疏证（册四）. 北京：商务印书馆.
- 黄怀信（1992）. 逸周书源流考辨. 西安：西北大学出版社.
- 黄怀信（2006）. 逸周书校补注译. 西安：三秦出版社.
- 康澄（2006）. 文化及其生存与发展的空间——洛特曼文化符号学理论研究. 南京：河海大学出版社.
- 孔晁（注），陈逢衡（补注）（2015）. 逸周书补注. 载于宋志英，晁岳佩（选编）. 《逸周书》研究文献辑刊（册三）. 北京：国家图书馆出版社.
- 孔晁（注），丁宗洛（笺）（2015）. 逸周书管笺. 载于宋志英，晁岳佩（选编）. 《逸周书》研究文献辑刊（册六）. 北京：国家图书馆出版社.
- 孔晁（注），卢文弨（校）.（2015）. 逸周书. 载于宋志英，晁岳佩（选编）. 《逸周书》研究文献辑刊（册一）. 北京：国家图书馆出版社.
- 孔晁（注）（2017）. 元本汲冢周书. 载于杜泽逊（审定）. 国学基本典籍丛刊. 北京：国家图书馆出版社.
- 李幼蒸（2007）. 理论符号学导论（下）. 北京：中国人民大学出版社.
- 欧阳摩壹，奚可桢（2021）. 南京博物院藏古籍珍善本摘要. 南方文物，1，264-278.
- 杨慎（校）（1522）. 汲冢周书（卷四）. 明嘉靖元年刻本.
- 叶梦得，宇文绍奕（考异）（1984）. 石林燕语（侯忠义，点校）. 北京：中华书局.
- 赵标（编）（1594）. 汲冢周书（卷四）. 载于赵标（编）. 汇刻三代遗书. 明万历二十二年刻本.
- 朱骏声（2006）. 周书集训校释增校. 载于邓实，黄节（主编）. 国粹学报（册十五）. 扬

□ 符号与传媒 (28)

州: 广陵书社.

Lotman, J. (2009). *Culture and Explosion* (Wilma Clark, Trans.). Berlin, New York: Mouton de Gruyter.

Lotman, Y. M. (1990). *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture* (Ann Shukman, Trans.). London, New York: I. B. Tauris & Co. Ltd.

Лотман Ю. М. (2000). *Семиосфера*. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ.

作者简介:

王文意, 博士, 南京师范大学外国语学院博士后, 研究方向为文化符号学、中国古典文献学。

Author:

Wang Wenyi, Ph. D., postdoctor of School of Foreign Languages and Cultures, Nanjing Normal University. His research interests include cultural semiotics and Chinese classical philology.

Email: 414091043@qq.com