

晚清时期“文明”概念在广西 土司地区的传播与实践^{*}

张江华 杨 杨

本文基于1892年广西太平土州村落所立石碑材料,结合其他文献资料,说明现代“文明”概念当时已由日本辗转传播至广西,开始进入地方社会实践的脉络之中。清初以来,土官辖民不断争取参与科举考试来获得身份自由,而“文明”的到来,为土民提供了新的身份变更的良机;同时,土官在当地士绅的协助之下,以实践“文明”为理由,试图将土官对地方的剥削合理化。

关键词:文明 传播 晚清 广西 土司

作者张江华,上海大学社会学院教授。地址:上海市,邮编200444。杨杨,女,三亚学院法学与社会学学院讲师。地址:海南省三亚市,邮编572002。

一、问题的提出

在近代以来的中国社会变革过程中,“文明”这一概念扮演了非常重要的角色。19世纪,西洋各国将他们所取得的社会与文化发展成就冠以“文明”之称,并以此为尺度,认识、衡量并干预世界。伴随西方在全球的扩张,西方之外的其他国家与社会也因此被强行纳入这一西方“文明”体系之中。^①在这一过程中,“文明”一词也由一个外来词汇变成指导与支配本土社会文化变迁的关键词,中国概莫能外。从晚清对这一概念的最初引入到产生影响,再到推动这一时期社会与文化变革、形成普遍的社会舆论,“文明”一词发挥了重要作用。至当代,“文明”仍然是中国许多社会工程所标榜的文化语辞(idiom)。

太平土州位于今广西壮族自治区崇左市大新县境内,是清代广西“改土归流”后剩下的43个土司地区之一。历史上,太平土州与其相邻的安平土州原属同一土州。元末明初,太平土州从原来的安平土州中析分出来,独立成为一个土司地区。1917年,太平土州、安平土州及广西

^{*} 本文系国家社科基金重大项目“当代中国转型社会学理论范式创新研究”(批准号:17ZDA112)的阶段性研究成果。文章曾在2017年12月18—20日台湾中研院举办的“明清研究国际学术研讨会”上宣读,感谢台湾中研院民族学所黄淑莉博士会上的批评,对《民族研究》编辑部和匿名评审专家的修改意见特致谢忱。

^① 参见刘禾:《国际法思想谱系:从文野之分到全球统治》,刘禾主编:《世界秩序与文明等级全球史研究的新路径》,生活·读书·新知三联书店2016年版,第43—100页。

同时期其他地区的土司结束他们的历史进程,全部被“改土归流”,太平土州与安平土州及邻近的下雷土州成为当时新成立的雷平县的一部分。中华人民共和国成立后,雷平县又被整体纳入刚成立的大新县,太平土州原有辖区成为大新县的雷平与振兴乡,以及榄圩乡的一部分。近年,振兴乡并入雷平镇,太平土州原来的管辖区域包括目前大新县境内的雷平镇,以及榄圩乡的一部分。原来的土州州衙所在地即现在的雷平镇镇政府所在地。^①

太平土州与安平土州的土官均为李姓。与广西这一地区所有土司相似,李姓土官声称他们的祖先来自山东青州府益都县,始祖在宋代随狄青南征,因征讨侬志高立功而受封于此地。太平土州在历史上并无太多特别之处。因辖区有限,既不如这一地区如田州等土司势力那样强大,也不如比邻居住、号称与其同宗同族而彼此间却也不无冲突的安平土州那样引人注目。安平土州的土官在雍正年间因为土司“爱养百姓”受到雍正皇帝的亲自褒奖。^②

光绪十八年(1892)八月,太平土州邕零村出现了一块石碑。其碑文于20世纪80年代被收入《广西少数民族地区石刻碑文集》之中。兹移录于下:

【碑额】万古不刊

世袭太平州正堂加三级纪录五次李 为给执照事。照得本州自古以来,原有邕零村置丁一处,以便本堂有小工之夫役。兹据该村置丁李启新、凌攀桂、梁作显等到堂禀称:民等居乡,勤苦耕种,日不暇晷,人丁单薄,不能分应小工之役,情愿备款以助办公。恳请准民等解置免役,俾得专心力农,而使应税纳粮,伏乞给照,以杜后累,而舒民困,等情。据此,本州覆查无异,体恤民艰,应如所请,相应给照。为此,照给邕零村李启新、凌攀桂、梁作显等遵照。准尔等本身及世代子孙,永远免应本堂大小工之夫役,并准尔等后来之子孙,出应考试,如有开办学堂,亦准尔等送各子孙入学堂肄业,以开风气,而进文明,一概与平民无异。在前尔等所耕之田地,亦仍准尔等耕种纳租,不要尔等之后人出应夫役。给照之后,如有何人妄行催派夫役者,准尔指名禀究,并将此照竖碑,以垂永久,切切毋违,须照实。

右照给邕零村:李启庭、凌攀桂、李启新、梁作基、梁作显、凌攀凤

准此

光绪十八年八月初五日 给

州行付照^③

碑文内容并不复杂。太平土州邕零村李启新等家户承耕的是土司制度下所谓的“役田”,耕种这类土地的代价是世代为土官承担某类劳役。1892年,李启新等6个家庭筹集了一笔款项交给土官,他们所获得的相应权利除了一次性免除世代所承担的夫役,还可以参加由中央王朝所推行的科举考试。很明显,这块碑文是太平土州的李姓土官与这些土民之间所签订的一份契约,契约保障土民通过购买从土官手上所获得的身份与权利。

在清代,这类石碑在广西土司地区其实并不鲜见。随着清朝中央权力向土司地区的渗透,用汉文字所刻的石碑来界定或者保障土司地区正在变化中的各种社会力量的各类权益已是司空见惯的事情。不过,这块石碑不同寻常,碑文中出现了一段旨在诠释上述契约性质与意义的一句话:“以开风气,而进文明,一概与平民无异。”这表明了土民所出资购买的是一种属于新时代的社会身份。这样的表述,说明源自西方的现代“文明”风气吹到了中国这一边陲地区。

进一步考察现代“文明”概念在近代中国的传播历史,我们可以发现该石碑上“文明”一词

① 参见[日]谷口房男、白耀天编著:《壮族土官族谱集成》,广西民族出版社1998年版,第527—547页。

② 参见[日]谷口房男、白耀天编著:《壮族土官族谱集成》,第558页。

③ 广西民族研究所编:《广西少数民族地区石刻碑文集》,广西人民出版社1982年版,第66页。

的使用在当时的中国处于先锋地位。依据方维规的研究,现代西方“文明”概念早在19世纪早期就已经由传教士传入中国,不过仅局限在宗教范围之内;^①黄兴涛、刘文明等人则指出我们现在所使用的“文明”一词是1879年黄遵宪从日本引入的“新名词”,其出处系日本学者福泽谕吉推介现代西方“文明”体系的《文明论概略》。^②不过,目前所有的研究都公认即便现代“文明”一词早已通过不同途径传入中国,但这一概念真正对中国社会产生影响是在1896年之后,即在甲午战争之后,经由梁启超等人在《时务报》上的大力推介,这一概念才真正为中国人所知晓并逐渐接受。^③太平土州的这块石碑竖立在1892年,即是说,一个在1896年还尚属新名词、只为当时中国最先进知识分子所倡导使用的词汇已在4年前就出现在中国边疆一个偏僻的土司村落里,并进入其地方社会实践的脉络之中。

从这块石碑延伸出去进行考察,发现这块石碑并不是孤立的。同时及此后约30年的时间里,该土司地区的石碑中充满了“文明”这类“新名词”。为什么这一现代概念较早出现在相对偏僻的少数民族地区?对这一概念的操弄和实践与该地方社会的历史脉络是如何联系在一起的?该土司地区因此进入了现代“文明化”进程吗?本文以现代“文明”一词在中国知识界的早期传播及其抵制为逻辑起点,以晚清时期这个处于中越边境的广西土司地区为案例,探讨现代“文明”概念在中国边疆地区的传播与实践特点。此前的相关研究,多偏重于东部沿海口岸城市对近代以来新思想、新观念、新名词的接受与推广,本文的有关讨论则可以看作是此类概念史、观念史及相关心态史研究的重要补充。

二、现代“文明”概念在中国知识界的早期传播及其抵制

“文明”一词很早就出现在中国传统文献里。根据目前的研究与统计,先秦《周易》中“文明”一词出现了6处,比较典型的是《贲》卦中所说:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。”《尚书》中也出现了“文明”一词,是形容舜帝“浚哲文明,温恭允塞”。历代学者对出现在上述文献中的“文明”进行了许多阐释。依据刘文明等人的考查,其基本含义均是指通过文治教化所达到的理想境界与和谐状态,这种理想境界与和谐状态既可以指涉整个社会,也可以形容某个个体。^④“文明”一般只出现在祭祀活动的颂辞中,日常生活中很少使用。传统的“文明”一词虽然也有区别“野蛮”的含义,但包含有理想与神圣性的意涵。与这种理想中的“文明”相对的,更多的是现实中内部的“威武、邪僻”这类“非文明”现象。传统“文明”一词更多是对自身社会的反思,反而较少用于区别自己之外的“他者”。在表述现实中的华夷与文野之别时,中国历代文人更多使用的是“教化”、“向化”等词汇和概念。

19世纪中期以前,一个与中国传统“文明”一词近义的概念 civilization 开始在西方兴起与

① 参见方维规:《论近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》,《史林》1999年第4期。

② 参见黄兴涛:《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》,《近代史研究》2006年第6期;刘文明:《欧洲“文明”观念向日本、中国的传播及其本土化述评——以基佐、福泽谕吉和梁启超为中心》,《历史研究》2011年第3期。

③ 参见[日]石川桢浩:《梁启超与文明的视点》,[日]狭间直树主编:《梁启超·明治日本·西方》,社会科学文献出版社2001年版,第95—119页。对这一问题的相关研究,参见[日]手代木有儿著、李鹏运译:《晚清中西文明观的形成——以1870年后到90年代初期为中心》,《史林》2007年第4期;刘文明:《19世纪欧洲“文明”话语与晚清“文明”观的嬗变》,《首都师范大学学报》2011年第6期等。

④ 参见刘文明:《19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念》,《首都师范大学学报》2010年第5期。

流行。据埃利亚斯(Norbert Elias)的考察,经历了贵族的“宫廷礼仪”(courtoisie)与新兴市民阶级的“礼貌”(civilité)观念之后,在18世纪,有关 civilization 的概念开始建立起来。1756年,法国学者密拉波(Honoré-Gabriel Riqueti, comte de Mirabeau)在《人类的朋友》一书中首次提出 civilization 这一概念并对其含义进行阐释,认为这一概念“主要是指以教养和礼貌为核心的行为及其社会状态,与堕落、野蛮相对立”。与中国传统的“文明”一词一样, civilization 既可用于描述一种社会状态,也可用来形容个体品行,都是一种与“野蛮”等相对的良好教化状态。^① 与“文明”一词不同的是,欧洲最初上层的“宫廷礼仪”是相对于下层社会的“粗鲁、野蛮”而言的,市民社会建立起的“礼貌”观念则是相对于非市民社会的“无礼”社会。随着 civilization 一词在欧洲的传播,所区分的是“文明国家(civilized nation)”与“野蛮国家”。

至19世纪中期,依据 civilization 这一概念,西方建立起世界“文明阶梯”的社会发展图式:在这一图式中,欧洲是“文明社会”,一些东方社会如中国、印度、埃及等成为“半文明社会”,此外一些无文字社会则构成了所谓“野蛮社会”。^② 这样一来,西方的 civilization 与中国传统的“文明”一词除了其相同点外也有了不同点: civilization 是一个可以现实中存在并进一步完善的社会,如西方“文明国家”,因而该概念包含有进化论的含义,中国的“文明”则更多存在于理想之中,实际包含有“千年王国”一类观念。

首先将西方的 civilization 与中国传统的“文明”进行对接的是来华的传教士。发行于1833—1838年间、由中国境内的外国传教士创刊的中文期刊《东西洋考每月统记传》多次出现了“文明”一词,其义所指为“基督教文明”,所谈论的是西方一些国家随基督教兴起后的社会进步,与19世纪下半叶在中国流行的“文明”概念并无太多关联。^③ 中国本土知识分子接触到 civilization 这一概念,并最早面向中国进行介绍的当属郭嵩焘。1876年郭嵩焘作为中国首任驻外公使出使英国,在光绪四年的日记里,郭嵩焘写道:

盖西洋言政教修明之国曰色维来意斯得,欧洲诸国皆名之,其余中国及土耳其及波斯曰哈甫色维来意斯得。哈甫者,译言得半也;意谓一半有教化,一半无之。其名阿非利加诸回曰巴尔比里安,犹中国夷狄之称也,西洋谓之无教化,三代以前,独中国有教化耳,故有要服,荒服之名,一皆远之于中国而名曰夷狄。自汉以来,中国教化日益微灭;而政教风俗,欧洲各国乃独擅其胜,其视中国,亦犹三代盛时之视夷狄也。中国士大夫知此义者尚无其人,伤哉!^④

在这段文字里,郭嵩焘完整表述了西方“文明阶梯”理论,并将其与中国历史联系起来,认为中国的上古三代即已达成了西方 civilization 水准。不过,郭嵩焘使用了 civilized 的音译来介绍 civilization 这一概念,并将其意译为“教化”、“政教修明”。按照目前的说法,郭嵩焘当时这样表述是因为还没有合适的词作为 civilization 的对译,这一点似乎并不确切。其一是因为将中国上古三世称之为“文明”早就存在,其二是当时人也在用“文明”一词来形容想象中上古三世,譬如1879年薛福成在其著名的《筹洋刍议》里就讲过:

天道数百年小变,数千年大变。上古狂悖之世,人与万物无异耳,自燧人氏、有巢氏、伏羲氏、神农氏、黄帝氏相继御世……积群圣人之经营,以启唐、虞,无虑数千年。于是鸿荒之天下,一变为文明之天下。自唐、虞

① 参见刘文明:《19世纪中叶前中国与欧洲的“文明”观念》,《首都师范大学学报》2010年第5期。

② 参见刘禾:《国际法思想谱系:从文野之分到全球统治》,刘禾主编:《世界秩序与文明等级全球史研究的新路径》,第43—100页。

③ 参见方维规:《论近现代中国“文明”、“文化”观的嬗变》,《史林》1999年第4期。

④ (清)郭嵩焘:《郭嵩焘日记》第3册,湖南人民出版社1982年版,第439页。

论夏、商、周，最终治平，泊乎秦始皇帝吞灭六国，废诸侯，坏井田，大泯先王之法。^①

如果将薛福成与郭嵩焘的话放置在一起，在逻辑上就已经有了“文明=上古三世=欧洲各国=civilization”的等式，因此，得到“文明=civilization”的结论并不难，熟悉中国经典的郭嵩焘自然也知道中国传统的“文明”一词，郭嵩焘或许只是认为“文明”一词并不是 civilization 一词最好的翻译而没有在中国率先使用这一概念来表达一个新的时代的来临。真正将 civilization 意义上的“文明”一词介绍给中国的是当时出使日本的黄遵宪，黄遵宪在 1879 年出版的《日本杂事诗》中有一首关于日本明治维新后新闻报纸的诗与注：

一纸新闻出帝城，传来令甲更文明。曝檐父老私相语，未敢雌黄信口评。

新闻纸山陬海澨无所不至，以识时务，以公是非，善矣。然西人一切事皆藉以达，故又有诽谤朝政、诋毁人过之律，以防其纵，轻则罚醵，重则监禁，日本皆仿行之。日本新闻纸申述时政者，不曰文明，则曰开化。^②

黄遵宪在日本写作该诗时，正是“文明”一词在日本大行其道的时期。福泽谕吉《文明论概略》完全照搬了西方的“文明阶梯”理论，并使用“文明”来翻译 civilization 一词，黄遵宪这首诗也完全是从这一意义上使用“文明”与“开化”这两个概念，他也因此被认为是第一个明确使用西方 civilization 一词意义上的中国人。

在 19 世纪 80 年代之前，中国知识分子已经了解现代“文明”一词及其背后的含义。但从黄遵宪这里开始至 1896 年，这个新鲜出炉的名词很少再出现在公开发表的文献中，甚至是黄遵宪本人也不再使用。即便是以宣传日本明治维新为主的《日本国志》一书，黄遵宪也不再使用“文明”这一概念。更为极端的是，黄遵宪在 1890 年修订《日本杂事诗》时，还删除了这首诗，而以另外一首“欲知古事读旧史，欲知今事看新闻。九流百家无不有，六合之内同此文”的诗替代，这首诗虽然同样也在谈新闻报纸的事情，但作为关键词的“文明”一词则无踪无影，诗的意义也已明显大不一样。黄遵宪显然是在刻意回避这个词。事实上，在整个 19 世纪 80 年代至 90 年代初，“文明”一词似乎成了这一时期的禁用词。

这一情形是由当时中国的社会现实所决定的。这一时期，中国经受了西方世界所带来的一系列冲击与挫败。在知识分子的理解中，中国历史上有过屈从于“夷狄”武力的经验，但最终结果证明了中国文化的优越性，这些新来的西洋人自然也概莫能外。因此，中国传统“文明”一词实际包含了一种中国文化上的优越感与自我期许——只有我们才有和只有我们才能做到。civilization 代表了以西方为中心的世界观，在这一体系之中，欧洲诸国是“文明”社会，中国与一些东方国家则是“半野蛮、半开化”社会，而一些无文字社会则是所谓的“野蛮”社会。在 19 世纪，西方世界在国际关系中也以这一分类体系为其行为准则，大力推行其殖民政策。^③ 因此，站在各自的立场上，这两个概念其实很难融合在一起。对于传统的中国知识分子而言，将“文明”等同于 civilization，一是意味着在“文明”之外还有“文明”，二是即便认为中国历史上曾经有过上古三代这样的“文明”，但同时也意味着接受和承认这样的理想社会已经在现实的西方社会中达成，而现实中的中国社会反而已经从“文明”退化成了“半野蛮、半开化”状态。在 19 世纪 80 年代，中国的知识分子是很难接受这些观念的。

这一点也从郭嵩焘的遭遇中体现出来。1877 年，出使英国的郭嵩焘出版了其出使日记

① (清)薛福成：《变法》，葛士浚：《清经世文续编》卷 13，治体 4，清光绪石印本。

② (清)黄遵宪：《日本杂事诗(广注)》，钟叔河主编：《走向世界丛书》，岳麓书社 1985 年版，第 642 页。

③ 参见刘禾：《国际法的思想谱系：从文野之分到全球统治》，刘禾主编：《世界秩序与文明等级全球史研究的新路径》，第 43—100 页。

《使西记程》，内中对西方“政教清明”给予了肯定，结果引来国内舆论汹涌，骂声一片，最后闹到“毁版”了事。1879年当郭嵩焘顶着“汉奸”的骂名黯然辞职归国时，湖南士绅甚至到处张贴指控他“勾通洋人”、集体到码头阻止其还乡。^①

郭嵩焘本人其实未必完全接受西方文明优越于中国文明的观点，他的表述也只是针对中国知识分子的封闭与自高自大，说明西方“自有本末”，强调中国知识分子应该“换位思考”和具备“他者的眼光”。但即便如此，他还是没有见容于当世。黄遵宪知道日本所移植过来的“文明”及与西方社会的关联，但十多年间（1879—1896），他用尽其他新名词，唯独回避甚至删除“文明”这一名词。薛福成、郑观应等人的表述其实与郭嵩焘的意思差别不大，他们更多应是在避免因使用这一名词所带来的可能风险。^②不过，不公开表述不等于不私下传播与使用，只字不提西方“文明”不等于他们不知道与不认同。薛福成、黄遵宪、郑观应等人的策略更多是吸取郭嵩焘身败名裂的教训，为免触时忌，通过“传统”的“文明”一词的复兴来迂回表达改革主张。而这批知识分子真实的交流，或许如下面薛福成所言：

昔郭筠仙侍郎，每叹美西洋国政民风之美，至为清议之士所抵排，余亦稍讶其言之过当。以询之陈荔秋中丞、黎莼斋观察，皆谓其说不诬。此次来游欧洲，由巴黎至伦敦，始信侍郎之说，当于议院、学堂、监狱、医院、街道证之。^③

文中的陈荔秋、黎莼斋，即陈兰彬、黎庶昌，都是早期出使国外的外交官。他们在国外的观感与见闻使他们完成了世界观的重塑，只是慑于舆论压力，未敢公共表述。事实上，在香港、上海这些中国的口岸城市，拥有同样见闻与认知的知识分子已经很多。19世纪80年代至90年代之间，现代“文明”一词在相当知识分子心中是未经点破的公开的秘密。

三、黄遵宪与“文明”概念传播至广西

“文明”这些新名词与新观念究竟是经由什么途径传播到太平土州这样的边境地区的？作为一个概念与书面用语，“文明”一词的传播更多应该是通过文本传递来完成的。1892年之前，有关“文明”一词使用的文本并不太多。在如上列举的文献中，教会内的文献显然很难传播到这一地区并发生影响，而有可能将“文明”这一概念带进广西的著作是黄遵宪的《日本杂事诗》、薛福成的《筹洋刍议》等。相对来说，薛福成的影响更多是在官僚与上层阶层，因此，最大可能给太平土州带来新的“文明”概念与观念的应该是这一时期流行最广、在社会各阶层影响最大的《日本杂事诗》一书。

黄遵宪《日本杂事诗》的一个重要主题是介绍日本的维新运动，谈论日本通过学习西方而进入“文明”时代。《日本杂事诗》是1892年之前广西比较容易接触到的文献。《日本杂事诗》第一版出版于1879年。1880年，王韬在香港出版第二版。此后，日本又出版了该诗的多种版

① 参见钟叔和：《走向世界——近代中国知识分子考察西方的历史》，中华书局1985年版，第232页。

② 甲午战争失败，彻底颠覆了中国人的世界观，逆转了这一时期的舆论。1896年，黄遵宪、梁启超在上海办起了甚至连名称都与福译谕吉《时事新报》相近的维新派报纸《时务报》。在《时务报》中，“文明”作为新名词频频出现，而梁启超等人对此概念的大力鼓吹也使得这一词汇及其所包含的改革意涵深入人心，“文明”一词逐渐成为社会流行的词汇。参见[日]石川桢浩：《梁启超与文明的视点》，[日]狭间直树主编：《梁启超·明治日本·西方》，社会科学文献出版社2001年版，第95—119页；黄兴涛：《晚清民初现代“文明”和“文化”概念的形成及其历史实践》，《近代史研究》2006年第6期。

③ （清）薛福成：《薛福成日记》（下），吉林文史出版社2004年版，第538页。

本。1885年黄遵宪从美国归来,到广西梧州市省亲。鉴于索书者太多,他在广西梧州市出版了该诗集的自刻本。1890年,黄遵宪在修订后出版该诗的定本。至此,《日本杂事诗》已在海内外出版了十多个版本。由此,一方面可以看到该诗集的广泛流行与畅销,另一方面也能看到在广西获取与阅读《日本杂事诗》是件很容易的事情。^①

黄遵宪的父亲黄鸿藻是咸丰六年(1856)举人,历任户部主事。在中法战争时期(1883—1885),黄鸿藻在广西梧州负责军饷调度,为这次战争中方获胜作出了很大贡献。此后,黄鸿藻转任广西思恩府知府,直到1892年卒于任上。黄遵宪1885年自旧金山归国赴梧州省亲,即是看望这一时期在梧州任职的父亲。^②金武祥(1841—1924),字滢生,号栗香,常州府江阴县(今江阴市)人。从光绪二年起,金长期在两广任职,1885年,协理盐运来到广西梧州。^③根据金武祥本人的记述,“宦游岭右,雄于诗文者,以秦文伯观察为最,嘉应黄雁宾太守鸿藻与交最久”,^④金武祥自然也在黄鸿藻这儿读到了黄遵宪的诗:“太守之子公度观察遵宪,前以孝廉副使日本,成《日本杂事诗》一百五十四首,尤见家学云。”^⑤

黄鸿藻在广西为官十多年,对黄遵宪的书籍与思想在该地区的推广起到一定的推动作用。事实上,黄遵宪的诗集在其1885年来广西梧州省亲时就已供不应求。其后,又有了梧州自刻本,《日本杂事诗》在广西的流传程度更可想见。

根据金武祥的记载,他所读到的《日本杂事诗》是收有154首诗的初稿本。因此,金武祥应该接触到了该诗集中的“文明”一词,事实上,金武祥在其著作中也使用了“文明”一词:

近三十年泰西各国东来通商传教,开千古未有之局,论者忧之,鄙意以为无患也,火轮、舟车、天文、算学,竭其才智,将以助中国之文明,备中国之器用。^⑥

虽然这一表述中,我们很难区别是否真正有civilization的意味,但金武祥还是表达了对西学接受的态度。而在同一篇文献记述中,金武祥也提到了郭嵩焘引起激烈争论的《使西记程》,金武祥转述了郭嵩焘在书中的观点表达了对郭的赞同,也说明当时能够接触到西学的一般的传统知识分子也已经认识到了中国的局限性。

事实上,所谓广西这样的“蛮荒”之地本身也不像很多人想象的那么封闭。从地理位置来看,广西属于珠江流域,境内的桂江、红水河、左右江在梧州汇合成西江流向广州珠江口。因此,广西在政治、经济与文化上受到广东强烈的影响。太平土州位于左江流域,其上一级州府是位于现广西崇左市的太平府,更上一级是驻守在龙州的太平思顺道。经境内的水道,太平土州都可直达这二处左江边的城市与左江航道相连,因此,虽然是土司社会,太平土州与广西其他地方一样也深受广东地区的影响。近代以来,广东得风气之先,很多改革的观念与呼声起源于广东沿海地区,也从这里向周边地区传播,广西因邻近广东,又有西江水道的交通便利,更易受到影响,甚至直接成为社会变革的策源地。如太平天国,其核心人物与观念来自广东,但爆发却在广西。1894年与1896年,康有为两次赴桂林讲学。1907年,孙中山还在广西凭祥市组

① 参见钱仲联:《人境庐诗草笺注·前言》,黄遵宪著、钱仲联笺注:《人境庐诗草笺注》(上),上海古籍出版社1981年版,第14页。

② 参见钱仲联:《黄公度先生年谱》,黄遵宪著、钱仲联笺注:《人境庐诗草笺注》(下),上海古籍出版社1981年版,第1193页。

③ 参见刘汉忠:《风雅名士金武祥的岭南生涯》,《收藏·拍卖》,2014年8月。

④⑤ (清)金武祥:《栗香随笔》栗香三笔卷七,清光绪刻本。

⑥ (清)金武祥:《栗香随笔》栗香随笔卷四,清光绪刻本。

织了反清的镇南关起义。因此,类似于“文明”、“学堂”的这类新事物、新观念从广东迅速传播到广西也不是太让人称奇的事情。

这一时期的广西也处在洋务的前线。清末的广西,内乱与外患交织在一起。太平天国运动失败之后,太平军的余部与打散的士兵滞留在中越边境一线,成为近代以来对广西地方社会影响极大的“游勇”,各类会党如雨后春笋在广西各地蓬勃兴起,传统社会的控制力量越来越弱。此时,边境的危机又接踵而至。法国在占据越南之后,与中国在中越边境的冲突愈演愈烈,最终爆发了中法战争。为应付这些危机,清廷派往广西的官员多是这一时期的能员。因此,这一时期广西地方官员,包括广西地方的知识分子,相较于内地而言,思想反而可能更为开放,眼界也比较开阔,与法国人的交涉也让他们更多能够理解和接受黄遵宪这一类人的观点。事实上,在近代社会变革过程中,广西很多时候走在时代的前列,比较典型的是在康有为公车上书事件中,600多名举人中,有99名来自广西,在各省中人数最多,也说明广西知识界整体的风气是趋于维新与改良的。^①而这一时期已经与流官地区连成一体土司地区也概莫能外,像太平土州等土司甚至就在中法冲突的最前沿,较之广西其他地区还要应付更多的事件,思想观念的冲撞也趋激烈,有些土司的思想甚至非常激进,在稍后的辛亥革命中,有两个土司就直接成为早期的革命党人。因此,现代“文明”一词能够落脚到广西土司地区的一个村落也并不是件难以理解的事情。

四、欧相韩与“文明”概念进入广西太平土州

即便“文明”的话语能够到达广西,但若没有内部的接纳与配合,事实上很难进入太平土州这样的地方。1892年,是太平土州不平凡的一年。这一年,太平土州第30代土司李光猷因病去世,李光猷没有子嗣,围绕着谁来继承土司职位,太平土州内部展开了激烈的斗争。以土司宗族为一派,主张依据继承的顺位,由李光猷的胞弟李光明继承,另一派则是李光猷夫人李氏,主张由李光猷堂房内的兄弟之子李昭来继承土司职位。结果是李氏夫人操纵丧葬仪式使李昭获得了继承权。这一年,李昭14岁,在经历一番风雨后最终成为太平土州第31代土司。^②

李昭也是太平土州的末代土司。在他任上,太平土州经历了民国初年的土司弹压制度,1917年的“改土归流”。在这一过程中,虽然形势对土司的统治愈来愈不利,但李昭还是努力维持着在地方上的权威与控制力。在李昭任职的这段时间里,以李昭的名义立了很多石碑。在李昭的身后一直有着一个人,这个人是李昭的老师欧相韩,他获得了当时朝廷的功名,是当地书院的山长,也是他着力帮助李昭获得了土司职位,在李昭成为土司后一直是李昭的师爷。民国时期的《雷平县志》中,有欧相韩的传记:

欧秉钺,原名相韩,前清贡生,县属太平乡人,才识卓著,邑中士绅多出其门,重修文庙出力尤多,前清光绪初年,将前太平州鲍萌书院改建,更名为鲍阳书院,继刘克仁为山长,恢宏教育,以振文风。光绪末年,宦游广东嘉应州,施政宽仁,为官清廉,人民爱戴,任满旋里,热心地方公益,辅佐州牧,施行仁政,地方赖焉。^③

太平土州的鲍阳书院是广西土司地区唯一的书院。除了土司家族的子弟在这一学院就读之外,也有不少其他读书人在此就读,其中一些人还获得了朝廷的初级功名。1905年左右,欧

① 参见唐丽云:《维新变法运动中广西知识分子的转变》,《传承》2008年第3期。

② 参见梁惠安:《太平土司争夺第31代官职内幕》,《大新文史》第五辑,政协大新县委员会编,内部印刷,第9—15页。

③ 参见梁明伦:《雷平县志》第七编,台湾成文出版社有限公司1974年版,第222—223页。

相韩任广东嘉应州知州。除开去广东的一段时间,欧相韩一直在太平土州“辅佐州牧”,也就是担任李韶的师爷。李韶的文书也多出自欧相韩之手。据说任性的李韶也只有欧相韩能够加以控制。在李韶担任土司的这段时间里,太平土州很大程度上掌控在欧相韩手里。^①

欧相韩是否有机会和能力接触到这一时期的新观念呢?答案是显而易见的。欧相韩与这一时期处于洋务前线的龙州以及太平府过从甚密。当时任职太平思顺道的是极具维新思想的江西人蔡希邠,此人是康有为来广西讲学的重要支持者。除此之外,欧相韩本人与广东的关联也是重要的要素。欧相韩有一段在广东嘉应州任职的经历。广东嘉应是黄遵宪的故乡,因受到戊戌事件的牵连,黄遵宪曾隐居在家。可以猜测出的是,作为地方父母官,欧相韩既有可能熟悉原在广西任职的黄遵宪的父亲,又可能与当地士绅的头面人物黄遵宪有过交往。欧相韩的经历与交往让他有足够的机会接触与接受当时新的思想观念。

事实上,在欧相韩主持太平土州政务的这段时间,太平土州成为广西各土司中贯彻与落实当时社会变革最积极的土司。笔者通过对1892年至民国初年太平土州的17块石碑进行考察,发现这一时期社会流行的新名词大量出现在这些碑文之中。其中有5块石碑上出现了“文明”一词,时间从1892年延续到1923年,碑文本身的内容均为免役。有意思的是,在民国年间的石碑上,不再提免除夫役是为了进学与身份解除,但强调免除夫役是为了减轻农民负担、“以恤民艰”,而且这样也是“而进文明”,这说明碑文作者的“文明”观念也在随着这一时期的观念在变化。与“文明”一词类似,太平土州碑文中还有一些新名词,如“学堂”、“平民”、“自治”、“财政”、“董事会”、“公益”、“自由”、“商业”、“农业”、“街道”、“人民”等,同样是在国内使用较早甚至超前的。从1892年至1923年30多年的时间里,太平土州所引入的并不仅仅是“文明”这一个词汇,而是随着时代的变化,不断地在引进与实践着这一时期社会变革的话语。一个远离国家中心的边疆少数民族社会,不但在话语上追随,甚至在很多时候超前于当时的时代步伐。

1907年,广西开始试行地方自治,以响应清政府在这一时期所推行的预备立宪。1910年,太平土州响应这一号召,成立了自治公所、参事会、议事会,欧相韩也是这一活动中的核心人物,成为第一届自治会的总董。^② 欧相韩的事例也说明,边疆地区的地方知识分子并不缺乏接受新思想、新观念的能力。相反,因他们较内地的知识分子更少传统意识形态的束缚,反而对新思想观念更具开放性。

五、“文明化”与广西土司地区的社会文化变迁

新思想与新观念的引入是否带来了该地区的“文明”进程呢?从历史的过程来看,这一答案似乎是肯定的。石碑记载的内容展示了土司地区既是一个历史的延续,也是土司治理下民众身份不断获得“解放”、迈向“文明”过程中的重要一环。

在土司地区,社会分层被区分为“一等官、二等客、三等目、四等民”等社会阶层。其中,“官”指土官及其家族成员;“客”是指外来进入土司地区做官或从事商业的汉人;“目”指土司地区中层管理人员,其名目有所谓师爷、总理、总哨、总管一类,即“土目”,“土目”在一些地方也叫“土舍”,在“客人”到来之前,他们也被认为土司地区仅次于土官的贵族;“民”则是指土司地区

^① 此材料系笔者2016年7月采访欧相韩外孙女所得。

^② 梁明伦:《雷平县志》第七编,第222—223页。

的土民。不过,上述的四个阶层并不是土司地区社会的全部,事实上,土民又被区分为承耕土地交纳赋租的“土民”与承耕土地从事服役的“役民”。“役民”同样从事耕种,但他们往往耕种的是一特殊的、服劳役的田。举例而言,有一种田称为“抬轿田”,耕种该种田的家户要承担为土司抬轿的劳役,也就是土司出行时,该家户要随时伺候抬轿,而且这一劳役不仅伴随终身,还要世代相继。这类“役民”至清代末年时,事实上其地位较承耕土地交纳赋税的土民地位更低。^①

从严格与最初意义上讲,土官阶层高居于其他四个阶层之上,土官对包括土目在内的其他阶层都有任意役使的权力。但土官的这一绝对权威从清初或者说从明朝开始起就越来越受到挑战,而使这一社会结构越来越松动的机制就是科举向土司地区的渗透。这一过程来自两方面的推动:一方面是清廷基于对所谓蛮夷之地的自上至下的“教化”的推动,另一方面则是土司治下的民众自下至上不断要求从土司的控制之下获得读书与参与科举的权利的过程。土司地区的土官从最初限制所有的人参与朝廷的科举考试到逐步放开对其社会成员参与科举的限制,其间节节退守,至最后对所有社会成员放开,这一过程几乎贯穿了整个清代。^②

土官对土司地区社会成员开放科举考试的过程基本上是按照上述五个等级的等次来展开的。首先是土官子弟,从明代甚至更早起就开始有土司子弟积极参加朝廷的科举考试,到了清代,清政府鼓励甚至要求土官将其子弟送往就近的流官州府进学与参考。在清初,清政府给予土司地区科考的名额,土司地区一些“客”民因此可以参加当地的科举考试,这也导致了一些“冒籍”现象的发生。至清代乾隆年间,耕种土司地区“官田”(不承担土司夫役的田)的土民获得了科举资格。嘉庆年间,所有佃种土司田地的土民也获得了科举资格。而到了光绪十七年,清政府在该地区颁布了新政策,所谓土司地区的社会成员,只要不是属于身份低贱的“贱民”一类,均可参加科举考试。如此一来,实际上到了1891年,土司地区只有属于上述的第五等级的“役民”还没有获得参加科举考试的资格。^③

因此,不难理解接下来的一年,即1892年发生在太平土州的这块石碑上文字的意义。邕零村的“役民”在向土司交纳一定款项之后,就可以世代摆脱“役民”的身份,获得参加科举考试的资格,“而进文明,一概与平民无异”。

这一过程显而易见不只是来自国家自上至下的推动,更多是土民包括役民自下而上的抗争与要求。虽然这些石碑上的文字表面上看去冠冕堂皇,但每块石碑的背后都是土司地区国家、土官势力与底层社会力量之间的相互较力与讨价还价的结果。在20世纪50年代的社会调查中,提供了邻近的茗盈土州(今广西大新县全茗镇)役民获取科举资格的具体过程:

光绪三十年间,茗盈土官李维钧统治得更厉害,当时被土官压迫做抬轿夫役的令村三屯群众极为愤恨,乃由令村三屯的父老发动捐款,联合附近各村联名控告土官。当时令村三屯推举黄之光、黄仁明等人出来主持其事,告到知府去,府官同意群众的请求,准许在村上开书馆,请老师来教学,并准许参加三年一次的科举考试,如黄之光等并没有考上秀才,但已准其用钱来买功名了,后来得少府第进士图一张,取得了监生资格。^④

① 参见广西壮族自治区编辑组:《广西壮族社会历史调查》第四册,广西民族出版社1987年版,第119—120页。

② 参见张江华:《清代科举与广西土司地区的“文明化”》,上海大学2007年6月29日举办的“区域社会与文化类型”国际学术研讨会论文。

③ 参见James Wilkerson,“The Wancheng Chieftaincy: Social Production and Social Reproduction,” in David Faure and Ho Tsui-ping eds., *Chieftains into Ancestors: Imperial Expansion and Indigenous Society in Southwest China*, Vancouver: University of British Columbia Press, 2013, pp. 187—205.

④ 广西壮族自治区编辑组:《广西壮族社会历史调查》第四册,第146页。

事实上,这一时期,广西土司地区的役民都在通过各种手段将其身份从某种意义属于从属与附属性的役民身份转化为一般交纳税赋的土民身份。在太平土州与安平土州,除了交纳一定的款项将役田改为粮田外,还有集体将村落改为圩市的举措,他们由此获得身份上的“自由”,^①也有通过直接购买一些类似“老民”、“佃生”之类的名号来获取较高的社会身份。^②无论哪一种方式,这些役民大都通过一次性交纳给土官一笔款项来提升其社会地位,从而摆脱役民身份的束缚,也就是说,对于这些身份不自由的役民而言,即便付出金钱的代价,他们也要争取一种社会平等的身份。发生在1892年的“役民”购买“平民”身份的事件是整个土司地区固有的一个历史进程,是中国社会原有的“文明化”的过程。有意思的是,在新的现代“文明”观念进来之后,这一历史的过程与现代“文明化”过程很自然地结合在一起。

这块石碑也因此是土官与村民之间的一个契约,用以证明与保障他们所获得的权益。不过,其意义似乎也并非仅限于此,有关“文明”的这一套说辞,除了确认土民的权利外,更多是一种正当性的宣示。所谓的“土民”并不理解“文明”的现代意义,土官似乎也不需要特别强调这一点,“文明”这一概念的出现是书写者(欧相韩)在表演给他认为能够理解这一概念的读者看的。这个读者会是谁呢?在土司地区出现的另外一块石碑或许能够解答这一答案。这块石碑出现在1890年,石碑的名称是“太平归顺兵备道厘定土司应革应留规例告示碑”,基本内容是:

照得本道所属各土司规例,相沿已久,土官固不免额外浮收,土民亦往往逞刁抗缴,本道到任后,□据该土司官民禀控土例之案,不一而足,官则谓民刁抗缴,民则谓例外加征,若不重厘定章,难杜加派刁抗之弊,当经委员前往查明,禀由本道分别应革应留,悉心□定,列折咨请藩司核明详办。去后,兹准详奉抚宪批准照办,刊刷例册移送前来,除札发太平转发各该土司官民俾资遵守外,亟应给示勒碑,以垂久远,合行出示晓谕。为此示仰所属各土司官民一体知悉,嗣后尔官员等,务须遵照后开各条款征收完纳,毋再浮征抗缴,倘经此次定章之后,土官于已革之款,仍然敢违例滥征,许土民禀请究参,如土民于应缴之款抗违不缴,亦必拘究惩办,决不稍事姑容,毋得藉词刁抗,致于究办,切切,特示。^③

这块石碑虽然现存于邻近的万承土司,但从碑文中看到太平府内所有土司都接收到这份文书。文书的主人是这一时期太平归顺兵备道蔡希邠。蔡希邠是一个有着浓厚维新思想的地方官员,他颁发这一文件的出发点是针对这一时期土司地区土官与土民尖锐的社会矛盾,既限制土司对地方社会的横征暴敛,又惩治土民抗缴赋税,因此,对土司地区的赋税事项做了明确规定而且勒碑宣示。太平土州这块石碑同时也是立给蔡希邠这些官员看的。土官从岷零村所得到的这笔款项收入很容易受到来自其上级的指控。假如这一过程与这些清朝维新派官员所倡导的社会进步结合在一起,其正当性似乎就有了足够的保证。若能投蔡希邠这类激进官员之所好,太平土州甚或还有可能在接下来的社会进程中受到某种鼓励与奖赏。因此也看到了这类“文明化”进程中的另外一面。土官将这些身份标上“文明”的标志并标注其价格,作为“商品”出售给其社会成员,在其权力的晚期以“文明化”的名义,再一次实施了对土民的盘剥,“文明化”成为这些地方势力攫取自身利益的一个合理借口。这一现象存在于几乎所有出现新名词的石碑之中。每一块石碑背后都包含着土司以“文明”的名义对地方的再一次剥削。民国二年(1913)一块石碑可以展示这一过程:

太平县县知事李 为给执照事。兹据自治公所各议员联名呈称:自□行新政,设立自治、教育董事、议事

① 参见杜树海:《清末民初广西太平州“开圩”现象再探讨》,《中国经济史研究》2013年第3期。

② 参见广西壮族自治区编辑组:《广西壮族社会历史调查》第四册,第61页。

③ 广西民族研究所编:《广西少数民族地区石刻碑文集》,第63—64页。

会,开学校,建民国以来,均有成效。然地方公益虽多,路政关系非鲜,查吾属道途崎岖,莫如山脚石坳,去春岷彭已修,交通颇形便利,惟有岷懒、岷斗利等处近邑大路,尤宜修平,无如常年经费,所收各规,入不敷出,财政困乏,无以应付,于是齐集各区议员开临时会,提议筹款。适有冬匠村里甲长梁益新、梁炳琼、黄显华等到所报称,民等通村各户,原捐工银,以资修路,求准大小夫役,永世全免。议长及各议员均赞成,再民村每逢县知事拜扫,向有递送火把之役,并愿永远免应,以期一致,等情前来。兹县由呈请核准给与执照,俾修路有赖,等情到县。据此,本县覆查无异,为地方公益起见,俯如所请,合行给照。为此照给冬匠通村各户人等遵照。嗣后所派大小诸夫、以及年中拜扫递送火把诸役,世代子孙永远一概全免。给照之后,倘有何人妄行催派,许尔指名禀究,并准将此照勒石,以垂后据。切切毋违,须照。^①

1913年,改元后的太平土州成了太平县,李珣改头换面当上了县知事。在清末民初这段时间里,清政府也尝试对土司地区进行社会改造,一度将广西各地的土司废除改为由清政府委任的“弹压官”,太平土州也在1911年迎来了第一个来自安徽的弹压官汪庚生。不过,与周边其他土司一样,这些外来的弹压官终究难以真正取得地方权力。次年(1912年),太平土州的弹压官又换为李珣;再次年,土州改县,李珣成为民国太平县第一任县知事,革命的到来并没有改变太平土州社会内部的结构,李珣也只是换了一个头衔。^②

李珣也在顺应革命的形势。石碑所显示的事件是这一时期的太平县为修路筹款,收取“役民”所筹集的款项,役民由此可以免除世世代代的夫役。此与20年前土官把土民参与考试的资格卖给役民已有很大的不同,修路、地方兴学等“公益”建设成为款项摊派的新的由头。总之,因应新的国家政府在这一时期所推行的“文明化”工程,土官很快找到了剥削与压榨地方的新的借口。在1892年至1923年清末民初年间,在一系列“文明”话语的背后,土司以文明实践的名义,一方面是在其权力行将走向没落的时期将其历史上所形成的权力一次性“套现”,另一方面则是强行出售“文明”以获取利益,新的社会与文化资源成为这些地方社会的统治者剥削与压榨地方的工具。

六、结 语

本文展示了一个边疆地区现代“文明”概念何以到来的复杂过程。首先,相对于内地而言,中国边疆并不缺乏接受新思想、新观念的能力,甚至因为接受西方的“文明”意味着自认“野蛮”的困扰在这里不存在,因此在这些地区存在着社会革命的“后发优势”。其二,“文明”的普遍意义在于,当地役民终究在这一过程中完成了身份的变更,而这使得中国古代的“文明”与现代“文明”之间完成了衔接。从这一点来看,无论是中国传统的“文明”,还是来自西方的现代“文明”,实际上具有一致的一面。其三,“文明化”是一个复杂的过程。相较于其他土州,太平土州在这一过程中的历史进步意义并不突出,甚至说,“文明”会成为权力的掌控者借机合法敛财、牟利的工具以及向社会强力推销的“商品”。

〔责任编辑 刘海涛〕

① 广西民族研究所编:《广西少数民族地区石刻碑文集》,第86页。

② 参见广西壮族自治区编辑组:《广西壮族社会历史调查》第四册,第94页。