

從廣東南澳島到雲南「帕西傣」： 對地方文獻的解讀兩例

馬健雄

雲南師範大學旅遊與地理學系

在歷史和人類學研究中，學者們常常要辨別史料的可靠性、研究地方文獻在地方社會生活脈絡中的意義。「歷史學家追求歷史事件的真偽和因果關係時，他要知曉的是史料記錄者如何知道或記錄歷史事件，而非史料記錄者為甚麼要記錄或如此的記錄該事件。換言之，當史學家所關心的對象是史料記錄者所關心的事件時，史料記錄者本身的生活和文化環境便時常被忽略。」¹ 在這個意義上，我們在討論地方社會和地方歷史的時候，對歷史資料不同文本的解讀，以及產生這些文獻的背景的瞭解，都應該盡可能地與相關的人類學田野調查聯繫起來，從中找出理解文本產生的背景及其在當地人生活中的意義的線索。歷史研究的一部分史料來源於各類官、私文獻檔案，還包括當地的一些碑文、譜牒。不過，這些材料之外，越來越多的學者也注意到在當地社區中流傳的一些傳說。因此，在辨別不同類型的文本時，就像蔡志祥所指出的那樣，對這些文本產生的背景的研究，以及這些文本在當地人生活中被解讀的方式，都是我們在地方歷史社區研究中應該注意的問題。

「要瞭解現在的傳統，就須要瞭解人們是如何詮釋他們的地方文化和傳統。」² 人類學所要研究的社區生活模式和史學家對地方歷史的重建和解釋，都可以從田野調查中得到互補性的印證，從而在社會歷史脈絡中給予史料文本以更深入的判讀。這裏，筆者就廣東省南澳島和雲南勐海縣「帕西傣」社區的兩個地方的不同文本的解讀為例，就文本與地方社會生活的脈絡之間的聯繫，嘗試做一個說明。

（一）南澳縣的檔案文書

南澳島屬廣東省汕頭市，位於臺灣海峽西南端的閩粵兩省交界，南回歸線從海島北部穿過，是廣

東省唯一的海島縣，島上人口7.3萬人（1999年），居民中絕大多數是漁民。由於南澳島處於廣東、福建兩省交界與富庶的韓江三角洲之間的地理位置，自明代以來，當王朝政府的政策傾向於限制民間海外貿易時，衝破海禁的海盜集團與民間商人於是有機會合流並私自與海外商人進行貿易。³到清代，南澳島上雖然有總兵府的設置，設有管轄漳州、潮州和臺灣的水軍營，南澳附近海域仍然是海盜集中出沒的地帶。嘉慶以後，南澳海面更成為華工輸出和鴉片走私的重要港口。由於南澳處於國家的政治邊緣，即使這裏駐有南澳鎮總兵府，在當時的社會政治形勢下，南澳的水軍基地實質上也是由官員、海盜、走私商人聯合在一起把持着的。⁴一方面，水軍的許多官員原先是海盜，後投降政府接受招安做了軍官的；也有的官員與海盜和走私商聯合，形成「兵盜一家」的局面。在一定程度上，南澳島上國家的水軍與海盜，可以是同一群人。

到了民國時期，隨着汕頭的開埠和發展，南澳的海上地位有所下降。1928年，一股著名的南澳海盜勢力因為騎劫了英國輪船漢陽號，引起的外交風波導致民國政府派出武裝上島清剿，大股的海盜勢力被有效地控制住了，不過，南澳海域的海盜案，還是層出不窮。在南澳島，我們看到這樣的一個歷史脈絡：由於地處政治邊陲，隨着國家政策的變化，「盜」、「官」、「商」、「民」等不同身份的南澳居民可以靈活地變換他們的身份，以獲得在地理邊緣和政治邊緣之間的生存和發展。這種身份變化的靈活性是與南澳島海上邊陲的獨特地位相聯繫的。

筆者在南澳縣檔案館查閱有關地方歷史和社區變遷的文獻時，發現一些檔案的形成和立卷，只有放回到地方社會變遷的脈絡中，才能得到合適的解讀。特別是南澳歷史上的這種獨特地位所形成的當

地居民，特別是地方精英在身份上的多重複雜性，與歷史文本的形成之間，具有的密切聯繫。比如，在開放的民國檔案中，從有關海盜案的文書上可以看到，臨近海域作業漁民之間的互相搶劫是常見的現象。比如，案卷第 62 號〈南澳縣水上警察隊報告〉中記錄，1947 年 12 月一例，南澳漁船在饒平縣近岸被搶，失物包括「鞋三隻、氈帽一頂、衣服八件；同年另一案中，被海盜搶去的包括「被單一領、棉被全套、衫一領、褲衫一副、洋燈一支、蓑衣一領」。操不同縣域口音的漁民之間在海上互相搶劫，這是當地民國時期比較常見的海盜案例的一種類型。就這一點，南澳島深澳鎮的報告人蔡先生這樣說：「我聽到過老一輩的人談怎麼去做海盜搶人的事，那是很有趣的做法。任何一個人，若想發起一次海盜行動，可在天黑以後，把一根竹篙粗的那一頭倒過來，沿大街小巷在地上拖着走，一直走。聽見倒拖竹篙的聲音，大家都知道這是有人要邀約同夥出去做賊了。若誰家有人想參加，就出門來跟在拖篙人的後面走着，也不做聲。走一會，拖竹篙人的後面，就會出現一串的隊伍。看人已經差不多了，大家就出發。搶回來的東西大家平均分，頭家就可以多分到一點。人人都可以做賊頭，只要晚上把竹篙倒過來拖就可以了。當然，沒有膽量和能力的人，也不敢當頭。」可以看到，即始在民國後期，做海盜也是一件社區內較平常的事。檔案文本和社區的口述資料，在這裏可以起到相互的印證、補充的作用。官方文書和田野調查所得到的民間敘述文本的結合，為我們瞭解社區的社會文化變遷提供了一種非常有效的研究方法。

在另一類型的官方檔案文本中，情況又有很大不同。

一些有關的海盜案例也提供了不少線索，幫助我們理解地方政府與地方精英關係。實際上，到民國末期，南澳地方政府官員的多面角色仍然與清代相似，他們與社區的各類精英人物相配合的，承當着社會中堅的角色。從民國海盜的幾個案例可以看到地方精英人物在地方社會中的這種角色。1948 年 5 月，在第一個文件中，32 歲的漁民柯某向縣水上警察隊報告說，有十餘名佯裝買魚的海盜，持槍上船搶走了他所有漁獲，打傷船上夥計，還用匕首

刺傷了柯的頭部；在第二個文件中，警察吳某率 20 名水警隊員，到事發海面調查。之後的報告說，確實有目擊證人看到過這次劫案；在第三個文件中，紳士黃某、魏某連名，請求該案在外調解，「另派幹員」到出事海面調查，認為這是一樁因購魚而產生糾紛所導致的誤會，不是海盜劫案，最後水警隊撤消了偵察。

案例二，1947 年 4 月，縣水上警察隊接到報告，有兩艘海盜船停泊在深澳海灣。警察接縣長命令前往捕盜。「檢查停泊該海面大圓尾船一艘，迂迴鳴槍，着令受檢。遍船搜索，並無可疑。」

案例三，1947 年 3 月，南澳縣隆澳區漁商同業公會理事長林聯壁向縣長林師珍報告，有商船遭海盜搶劫：縣長林師珍命令縣水上警察隊長林聯壁率隊到海面搜索。最後，水警隊長林聯壁向縣長報告，經過檢查，甚麼都沒有發現。這一案例的文書中，林聯壁兼任了商會的報案人和警察，既是受害人，同時又是受害人的保護人（以上案例全部選自縣檔案館，卷第 62 號，〈南澳縣水上警察隊報告〉）。最後，還是受害人自己推翻了自己的申述。在這些官方檔案給人的印象是，一堆縣長、商會、警察的公文彷彿只是為了存檔案。這種公文檔案令人懷疑在生產公文的背後隱藏着大量的地方紳士之間的複雜的糾葛和操作。

從另外一些檔案文本和大量民間的社區口述歷史中可以證實這種猜測。在南澳，民國末年的官、紳、盜，一如歷史傳統，是活躍在地方民眾中間的精英們身上兼有的多重角色。他們可以既是海盜，又是保長和縣參議，或既是抓盜的水警隊長，又是被盜的商會會長，或許還是海盜的同夥，就看他要對付誰。一份土地改革時期文件也記錄了民國時期地方精英的這種多重角色（縣檔案館《深澳公社》卷之一）。在南澳島上的深澳鎮，當時人口為 679 戶，2445 人（男 1191 人）。其中列入「遊民、兵痞、二流」的 10 人；列入「慣匪」的 7 人；之外既任政府官員，又做海盜的有 8 人。案卷記錄中諸如：「楊某，男，36 歲，父子兩代是海上慣匪，曾任保長 4 年；陳某，男，33 歲，漁民出身，一向勾結海上慣匪，騎劫海面，做海盜 7 年，任警長 4 年；傅某，男，36 歲，出身地主，向來充海盜，

1945年任巡官，1946年後任縣參議；李某，男，39歲，漁民出身，一向當海上慣匪，曾任偽中隊長，半官半匪，殺人不計，民憤大；吳某，男，40歲，日僞及國民黨官，兼海盜。」等等。在解放前的一段時期內，地方紳士兼海盜或與海盜合作，並不是人民政府爲了打擊地方紳士的一面之辭。這前後的兩類檔案中，我們也可以看出端倪來。無疑，一方面有地方精英人物如鄉、保長、警長的參與和支援，同時深澳鎮「關起城門是一家」的地方傳統也爲地方精英和普通民衆的海盜行動提供了對付外人的屏障。

在田野調查中，大量的材料也更深入地說明在深澳社區中，居民們通過種種方式連成了一個整體（親屬關係、社區民間宗教活動、社區精英人物對社區事務的解釋和操作等等），在社會歷史的脈絡中不斷地塑造和強化「關起城門是一家」的地方文化。在這裏，是官，是盜，是紳，都不是問題的核心。在不同情況下，社區精英會採取不同的方式來承擔社區的自我管理和保護的職責，而這也是一個社區所要求它的代表人物去盡力而爲的，也只有這樣，精英人物在社區中的權威才能建立起來。這些對南澳地方社會的認知，除了需要對社區生活有大量的細緻的田野觀察的經驗之外，還需要對在不同時期，不同情況下形成的歷史文獻的不同文本，結合田野觀察來作出恰當解讀。

（二）雲南西雙版納的「帕西傣」

「帕西傣」是指雲南省西雙版納州勐海縣曼短行政村的曼巒、曼賽因兩個自然村的回族⁵，人口約300人。兩個村寨居民多住傣族幹欄式建築，著傣族服裝，操傣語，遵從回族的禁食規矩，村中建有清真寺，當地人也把這兩個村寨的居民稱作「回傣」，習慣稱謂和自稱，都叫「帕西傣」。「帕西」的傣語原意是「稅」，傣族把回族稱爲「帕西」，這與雲南歷史上回族馬幫商人長期以來經過傣族地區到緬、泰等東南亞國家從事商業馬幫販運，並充當了傣族土司的「納稅人」的歷史有關。不過，自稱和他稱都叫「帕西傣」的回族，僅僅指勐海縣曼巒、曼賽因兩個村寨居民。

在日常生活方面，「帕西傣」與雲南省內其他

地方的回族甚至居住在勐海縣城裏的回族都有不同。「帕西傣」婦女們與傣族婦女一樣地到河裏洗浴，梳髮髻穿筒裙；在家中，婦女從男人面前走過時，要彎腰、夾群，以示恭敬。村寨中男子有紋身的也很常見。除了禁食豬肉之外，「帕西傣」的飲食習慣跟當地傣族一樣，喝酒，喜食酸辣類食品和糯米飯。「帕西傣」社區的節日除了伊斯蘭教的節日「開齋節」、「古爾邦節」、「聖紀節」之外，還過春節，稱爲「比邁」。「帕西傣」是通過通婚關係不斷吸收傣族人口發展起來的，所以很少有適婚婦女嫁到傣族村寨裏去。「帕西傣」的孩子命名較複雜：出生後必須首先依據伊斯蘭教的習慣，由阿訇給孩子取一個「經名」，然後按照日常習慣，取一個傣名，一個漢名。日常使用傣名。比如男孩岩罕拉，漢名馬雲章，經名爾撒；女孩依香，漢名馬玉仙，經名發提麥。從一些日常的生活內容可見，「帕西傣」雖然作爲一個相對獨立的回族社區，但是仍然具有與雲南大多數回族社區不同的社區生活習慣，具有濃厚的傣文化色彩。

「帕西傣」村寨只有一百多年的歷史。因爲受傣族影響很深，日常生活中使用傣語，所以村民們會用佛教的一些辭彙來理解伊斯蘭教。從外地到村寨來辦學校的阿訇最爲不滿的，就是學習《古蘭經》學生，13、14歲以後就不到清真寺裏來，理由是「害羞」；村寨的墓地被分成正常死亡和非正常死亡兩個區域，死者的用物也常會丟棄在墳墓旁，村民也不敢到墓地去，擔心有死者的鬼魂會跟隨着回到村寨來。雲南其他地區的回族聚居區，一般不把過春節當作爲隆重的社區活動來慶祝，傣族也沒有過春節的風俗。「帕西傣」的春節「比邁」在社區生活中是一件隆重的大事。特別是在春節期間，各戶的老人要組成拜年團，到各家去團拜，持續幾日，各家宴請自己的傣族親戚朋友。最初，外來的阿訇們反對村裏過春節，因爲這是悖於伊斯蘭教律的。村裏有威望的老人們認爲：傣族村寨有潑水節，我們有春節。他們過節請我們去做客，所以我們過春節時要請傣族親戚朋友。過去我們過春節，要請傣族的土司來做客。如果回族都不過春節，爲甚麼我們的祖先要把這個節日留給我們呢？

筆者在對「帕西傣」社區進行田野調查的過程

中發現，「帕西傣」流傳的社區歷史傳說，和有關的「帕西傣」的歷史文本比如墓地的墓誌，以及當地的傣文檔案之間，有着很大的出入。這些不同的文本之間的關係和意義，應該成為瞭解「帕西傣」社區生活的變遷的重要的方面。從這些相互出入的文本中，我們可以看到，不同的人賦予了它們不同的意義。在這裏，儘管社區風俗和傳說與對社區認同的塑造有着重要意義，不過這些相互出入的文本之間，還是有聯繫也有側重的：

1. 杜文秀起義的版本：

一種較權威的說法，「帕西傣」與清代大理回民政權（1856-1872）的失敗有關。由雲南省較有影響的回族史學者們編寫的《雲南回族史》，在談到「帕西傣」社區時認為：「大理政權失敗以後，有幾個大理回族逃到了西雙版納勐海地區。由於杜文秀起義時與傣族的友好關係，加上傣族人民也是受清政府統治者的欺壓，傣回人民有着共同命運，所以勐海的『召猛』土司就把他們留下來在傣族聚居的曼賽因寨旁邊建竹樓住下來。這些人來到當地後，與當地回民一道，拓展了回民聚居的兩個寨子『帕西傣』寨」⁶。不過這種說法與村寨的碑銘和當地的傣文文獻之間，相互有出入。

2. 村寨老人的敘述和墓碑：

在曼彎寨的來歷傳說中最流行的版本是這樣的（岩倫老人講述的版本）：滿清「紅白旗」打仗的時候，有弟兄兩個大理賓川人⁷，哥哥叫馬武龍，弟弟不知其名。他們原在大理做事，後因打仗混亂，兩人從大理逃出，過普洱，到了磨黑鎮。他們一路上帶着豬肉，是爲了讓人知道自己不是回民，以免被殺害。兩人在磨黑裝扮成趕馬馱鹽的商人，到了勐海流沙河。弟兄倆把馱來的兩馱鹽送給召勐作禮物，召勐才同意了他們在現在的曼彎這個當時非常荒涼的河邊山崗上居住下來的請求。弟弟不久後回大理了，馬武龍留下來，娶曼降寨的傣族姑娘爲妻，後來生了兒子岩罕。馬武龍思念家鄉，在岩罕14歲時離家回了大理，從此了無音信。馬武龍原來是個皮匠，會揉製皮革、會造鞋。岩罕學會了父親的手藝，聊以爲生，母子相依爲命。回族的風俗習

慣，有的是馬武龍教會的，有的是過路的回族馬幫指點的。所以本村的風俗一代一代傳下來，就成了今天的樣子。岩罕16、17歲時娶流沙河對岸曼養罕寨的傣族姑娘爲妻，生4男2女。女兒嫁回曼養罕寨，兒子仍娶傣族爲妻，至90年代已有7代人，由4家分出50多戶。岩罕的長子名馬金安，帶人在流沙河上造了一座橋，又因爲在勐海土司與勐遮土司的戰爭中立了功，深得召勐器重，被封爲「大叭」，稱爲「叭雅科罕」，管理十餘個村寨。

根據筆者整理的曼彎墳地的墓誌資料，「叭雅科罕」馬金安娶妻兩房，其一玉罕甩（1864-1968），生5子、6女；另一位玉堅（1877-1933）生5子、2女，其中一子岩坎尖（馬雲龍），稱「乍康尖龍」，現居住在緬甸景棟。在這裏，我們或許可以發現墓誌資料所記錄的死者生卒與傳說的大理「紅白旗」時期馬武龍出逃的故事有很大的出入。如果墓碑記錄無誤的話，馬武龍的孫子馬金安的妻子一個生於1864年，一個生於1877年。這與「帕西傣」的祖先在大理政權失敗後逃到勐海的說法是無法吻合的，倒是傣文文獻中所述的係「道光年間經商而來」的馬哥頭的故事似乎更「合理」一些。

3. 「認同鄉」的故事：

2000年2月，筆者在大理鳳儀鎮訪問了曾在勐海居住了3年（1952 - 1954）的楊汝俊（女，時80歲，回族）。她的回憶與曼彎「帕西傣」對祖先的描述有很重要的關係：「我娘家在賓川。家境好，所以我上學到高小畢業。我從小聽到祖父講杜文秀失敗後『紅旗』殺『白旗』的事，特別是在大理落陽村的屠殺。我還聽說，杜元帥底下的將軍叫馬甚麼邦的，在鳳儀漢邑村被用鋤刀鋤成兩截，『紅旗』官軍整整在村裏鋤了3天，雞犬不留。鳳儀城裏剩下來的回族，先躲到漢族朋友家才活命，後來只好外出做幫工找活路。那時男人們要把草煙鍋別在腰上裝成漢人，不然活不了。直到教門回來後，才重新蓋了禮拜寺。我曾祖父在屠殺時，從賓川城裏逃出來，東躲西藏。等到砍殺風頭過後，先到大理龍龕村幫工種田，幾年後回到賓川東莊。賓川的回族村比如東莊、老趙村、瓦窯村、賓居街，都是一夜之間被官軍一村一村殺光了的。那時東莊

有一家回族，殺砍起來時，婆娘帶着孩子逃跑，一直跑到夷方，到了佛海流沙河這個地方。1952年我丈夫在昆洛（昆明—打洛）公路工地做技術員，我也去到佛海做家屬⁸，才知道有個賓川的回族孩子逃到流沙河邊，他的後代還成了一個小村子。當時，這個村有一個老人，70、80歲年紀，在與我們閒談的時候說，『我是賓居東莊的人，我的父親在世時曾經說過，東莊是一村回族，我的父親也是從賓川來的』。所以他就跟我們認老鄉。這個老人對我們特別好，經常給我們送來自己舂的糯米和從流沙河裏捉來的江魷、家裏養的雞。我們也常到他家裏聊天，講大理、賓川的事和杜文秀的事。我們在村旁住了將近3年，我兒子也在那裏出生。」

4·當地的傣文文獻

勐海當地的傣文文獻對「帕西傣」的記述是這樣的：「傣曆1188年（1826年），大理回族商人馬哥頭、馬海清、馬青龍運鹽至曼降，見平壩廣闊肥沃，即請傣族頭人帕雅捧岱至勐海城子向土司獻鹽三駄，要求在勐海定居。土司收下禮物，令馬氏在今曼彎回土地建寨。稱馬哥頭者與傣族頭人之女玉溫成婚，生下4男2女，一直遵守穆斯林教規。」⁹

在理解這些有關地方歷史不同文本之前，瞭解「帕西傣」社區生活的變化是很重要的。到1950年代的民主改革時期，曼彎才分從傣族鄰居那裏協商分到土地，而之前，馬幫運輸和手工製作是他們主要的生計來源。所以，從一開始，「帕西傣」在勐海的政治地位與生存條件就與臨近傣族不相同。「帕西傣」的身份之得以維持，與這一群體與傣族土司和傣族鄰居在資源的利用中的分享、衝突、合作、依賴的關係分不開，同時也與回族馬幫商人的介入、提示相聯繫。

在這裏，我們要面對如何理解「帕西傣」有關自己的來歷的「祖先傳說」的問題。如果民間傳說和文字記錄代表的是不同人群對問題的不同態度的話，村裏的老人對祖先的敘述與傣文史料和墓碑的出入，就不能簡單地判斷為誰更正確。在許多歷史事件在社區生活中被儀式化或成為傳奇的時候，它就不一定指確切的某件事，也完全可以僅僅是一種群體解釋上的策略和需要。定義自己的身份，在

「帕西傣」是通過祖先神話、對社區風俗的解釋等來實現的，因此在傣文化的背景下，宗教的嚴格教義本身並不是「帕西傣」特別看重的內容。出於塑造認同身份的需要，「帕西傣」選擇的，是過春節，是建立清真寺，是兼有回族和當地傣族的不同形式的一些風俗和解釋，其中包括葬俗和對宗教的現實生活意義的理解，而不是宗教家的理解。在這裏，出於認同的需要與出於宗教正統的需要之間的不和諧就存在着，但這既不是「帕西傣」的問題，也不是「帕西傣」關心的問題。另一方面，「帕西傣」村寨自存在以來在傣族文化環境中作為商人、手工業者的「外來人」的角色一直少有變化，並不像傣族鄰居那樣是種田的農人。在傣族文化環境中生存的「外來者」，就這樣不斷地塑造了自己的身份。

儘管中國各地的回族因其地域差異而具有語言上、宗教派別上、文化上及地理上的差異，但是，以共同的穆斯林祖先作為本民族的民族身份認同的「根」的意識，是共通的。¹⁰「帕西傣」社區組成了一個世系群，即一個由具有血親關係的親戚組成的共同繼嗣群，親戚們自稱源於一個共同的祖先，並且能夠通過已知的關係從家系追溯繼嗣。¹¹因此，祖先在社區的形成中起着至關重要的意義。不過，在不同的情況下，社區內外對社區的祖先有不同的描述：傣族文獻提到的馬海清，村中傳說的馬武龍，以及回族學者們對杜文秀起義失敗人員被傣族收留的故事。在這裏，楊汝俊的敘述對我們理解這種變化中的身份塑造有巨大的價值：賓川、杜文秀的故事、1952年的修路工人，認同鄉的交往，這些因素無疑在曼彎「帕西傣」社區對祖先的追溯性描述中起到了一定程度的影響和暗示。社會的身份認同，可以通過許多種塑造方式來實現，而社區群體對風俗因素和神話的操作利用，也是一個很重要的步驟。

在研究社區社會文化變遷的過程中，瞭解社區歷史是一個必要的步驟，不過，在「帕西傣」這裏，可以看到的是，不同的人站在不同的闡釋角度，可以利用不同的有關社區歷史的文本，表達具有不同意旨的意思，其表述的目的也是不盡相同的。楊汝俊的回憶至少在一定程度上提醒我們，歷

史文獻中的不同文本在其產生的過程中是有可能受到一些偶然性因素的影響的。在大家都「相信」的時候，我們在「史實」和「闡釋」之間還是很難辨得清他們的來源。有的時候，大家認可的「史實」也可能會是一個「闡釋的文本」。

（三）小結

南澳島和「帕西傣」代表了兩種不同的類型。在南澳島，在解讀歷史文本過程中，還需要瞭解華南地方社會中社區精英在社區生活中扮演的多面角色，因此歷史文本與社區生活之間多少存在着相互注釋的作用。單從歷史文本本身來辨析史料的意義可能要頗費周折。在有的情況下，一些官方的檔案文獻還可能僅僅是爲了官僚機構中的公文運作而產生出來的，對這類文本，如果不把它放回到地方歷史的社會變遷脈絡中來解讀，可能就很難明白其中所含的意義。

在「帕西傣」，一些民間流傳中的有關地方歷史文本，可能本身並不是實在意義上表達「歷史」的文本。歷史史實在被加工用來表達社區認同的時候，「史實」就變成了「神話」。在這種情形下，民間流傳中的地方歷史文本在一定程度上成爲社會生活中「過去被現在創造」¹²的一種途徑。

註釋：

- ¹ 見蔡志祥〈走向田野的歷史學——田野調查和地方歷史研究〉，載《香港社會科學學報》1994年第四期，第222頁。
- ² 見蔡志祥〈走向田野的歷史學——田野調查和地方歷史研究〉，載《香港社會科學學報》1994年第4期，第234頁。
- ³ 見陳春聲〈明清之際潮州的海盜與海上私人貿易〉，《文史知識（潮汕文化專號）》，1997年第9期，第42頁。
- ⁴ 見陳春聲《市場機制與社會變遷——18世紀廣東

米價分析》一書第177頁，轉引黃一峰著《晏海渺論》中一段「汎兵皆盜」的描述。中山大學出版社，1992年。

- ⁵ 見馬維良〈雲南傣族、藏族、白族和小涼山彝族地區的回族〉，收入《雲南回族史論集》，雲南民族出版社，1989年10月；馬健雄〈勐海「帕西傣」調查〉，《民族學調查研究》1996年第一期。
- ⁶ 見楊兆鈞主編《雲南回族史（修訂本）》，雲南民族出版社，1994年12月，第202頁。
- ⁷ 也有村中的其他老人認爲他們是蒙化人。「蒙化縣即巍山縣，巍山縣，元代以來稱蒙化，寓蒙舍歸化之意，1954年改名巍山縣」。見《中華人民共和國地名詞典·雲南省》，商務印書館，1994年10月。另見馬維良〈雲南傣族、藏族、白族和小涼山彝族地區的回族〉一文：「大理巍山縣馬哥頭，在大約200年前，馱三馱鹽送給召勐。召勐提出三個條件才可以讓他落籍：1.尊重傣族的風俗習慣；2.安分守己；3.必須與傣族結婚。後來，他與曼養坎頭人的女兒玉溫成親，生四子二女。」
- ⁸ 佛海，見勐海縣人民政府編《勐海縣地名志》，1986年：「1927年改勐海爲佛海，1953年改稱版納猛海，1958年稱佛海縣」。
- ⁹ 見馬占倫主編，《雲南回族苗族百村社會經濟調查》，昆明：雲南民族出版社，1997年12月，第381頁，「勐海縣曼蠻回、曼賽回兩村調查」。
- ¹⁰ Gladney, "Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Characters for Hui Identity", *The Journal of Asian Studies*, Vol 16, No. 3, August 1987, 第516頁。
- ¹¹ 見[美]威廉·哈維蘭著，王銘銘譯《當代人類學》，上海人民出版社1987年版，第401頁。
- ¹² 見蔡志祥〈走向田野的歷史學——田野調查和地方歷史研究〉，載《香港社會科學》1994年第4期，第224頁。