

邊緣人群的統合圖景*

——歷史上的網船人與天主教

張怡雯

復旦大學歷史地理研究中心博士候選人

摘要

太湖平原的網船人，因政治、經濟和道德觀念上的弱勢地位，在傳統社會中被視為邊緣人群。水面生涯作為一種世代相傳的生活方式和生計手段具有強大的慣性，共同的水上生活經歷賦予了這一群體普遍的自我認同。由於遭到陸地社會主流信仰體系的排斥，十七世紀以來，網船人普遍在天主教與「紅三教」之間進行宗教選擇。儘管兩教來源不同、信仰內涵各異，但在網船人中，兩者的信仰底色仍有重合。作為一種外來信仰資源，天主教對該群體中相對弱勢的個體更具吸引力，它所提供的公共治理模式，能夠更深入、有效地整合鬆散的水上人群。基於聖統制的教會框架參與了網船群體社會網絡的構建，促成了小群體之間社會關係的再生產。基於該制度框架締結的社會—儀式聯盟，相比其他民間信仰，包納了網船人經濟生產與日常生活的更多方面，是頗具強制力和規範性的統合力量。

關鍵詞：江南 網船人 天主教 邊緣人群 社會網絡

* 本文為漢語基督教文化研究所主辦之「二〇二〇年跨學科研究生工作坊」最佳論文獎的得獎論文。——編注

一、引言

水域作為人類活動的另一個「下墊面」，與陸地社會的區域生態環境差異顯著，而陸地—水域的對立也造成了其間顯著的區隔與張力。水域社會近期成為人類學與歷史學研究的一個新熱點，更有學者提出要構建「以水為本位」的「新水域史」。¹對中國水域社會的學術興趣始於二十世紀初以來學者對華南地區水上疍民的研究。除卻濱海社會，在江西、蘇北等水域廣佈的內陸地區，對水域社會及其與陸地社會之間張力的研究也層出不窮。近期，趙世瑜的一組文章集中探討了太湖地區水上人的上岸機制，由此透視此過程中水域社會與陸地社會的互動關係。²此類研究隨着長江下游漁民整體上岸、江南漁文化面臨失傳而更具現實意義。這其中，不少討論圍繞水上人群的民間信仰展開，即把陸地社會以神明信仰為中心的地域社會共同體的探討推衍到水域社會中來，借此探索水上人的身份意識與社會網絡等問題。³在此過程中，也有學者注意到除民間信仰外，有相當高比例的水上人信奉天主教。但由於天主教與民間信仰來源不同，在信仰內涵與儀式層面相去甚遠，再加上信奉天主教與信奉民間宗教的水上人之間存在區隔，學者所作的田野調查常常無法兼顧兩者。因此，關於太湖平原水上人歸信天主教的研究相對顯得薄弱。

「網船人」是太湖平原內河水域一類常年宿泊水上、流

1. 徐斌，〈以水為本位：對「土地史觀」的反思與「新水域史」的提出〉，載《武漢大學學報（人文科學版）》2017年第1期，頁122-128。

2. 趙世瑜，〈江南「低鄉」究竟有何不同——《垂虹問俗》讀後〉，載《民俗研究》2018年第3期，頁29-35；趙世瑜，〈唐傳奇《柳毅傳》的歷史人類學解讀〉，載《民俗研究》2021年第1期，頁53-64；趙世瑜，〈東山贅婿：元明時期江南的合伙制社會與明清宗族〉，載《北京大學學報（哲學社會科學版）》2021年第5期，頁65-76；趙世瑜，〈新江南史：從離散社會到整合社會——以洞庭東山為中心〉，載《清華大學學報（哲學社會科學版）》2021年第2期，頁1-16。

3. 例如陳俊才、佐藤仁史、夏一紅、胡艷紅、王華、朱明川等人的研究。

動作業的水上人群。⁴在吳方言太湖片中，「網船」一詞專指太湖流域內河漁民的連家漁船，生活在網船上終日漂泊的人群被稱為「網船人」。⁵在蘇州、無錫等沿太湖地區，網船因體量小又被稱為小船，與太湖中以風帆為動力的的大船區分開來。相比陸地居民暗含貶義的「網船人」一詞，該群體更多以「伬漁民」這一強調職業身份的詞彙來指稱自身所屬的群體。

網船漁民歸信天主教的過程難以追記。天主教於萬曆二十七年（1599年）傳入江南，從利瑪竇南京傳教開始，傳教士足跡遍於江南，名紳巨賈以至布衣芒屨翕然嚮往，但涉及網船人奉教歷史的早期記載卻罕見其蹤。當他們在文獻中出現時，已然成為一個有別於陸地社區的興盛的教徒群體。一六八八年的耶穌會年信中首次提到江南新建一所專為網船漁民設立的小教堂，⁶即無錫三里橋天主堂，該堂到一六九九年時已經成為一個興盛的大會口，擁有二千名基督徒。⁷該堂日後的龐大規模在此時即已奠定，可以推測，這一會口的創設遠在一六八八年以前。而蘇州網船漁民在清中葉歷次教案中表現活躍。乾隆十三年（1748年）、十七年兩次震動朝野的蘇州教案中，網船人就在其中扮演着「搖船載送」神父的角色。⁸上海地區的奉賢縣早在十八世

4. 吳俊範將太湖流域的漁民分為兼業漁民與專業漁民，網船人屬於專業漁民。見吳俊範，〈傳統時期太湖流域的漁民及其生計〉，載《地域開發與研究》2017年第1期，頁175-180。

5. 如《千燈鎮志》第三章「方言」載：「網船，連家漁船」。《千燈鎮志》（上海：上海人民，1991），頁277。在歷史語境中，「網船人」一詞帶有貶義。然而歷史文獻及前行研究多沿用這一約定俗成的稱呼，因此本文仍以該詞指稱這一群體，但去除其貶義色彩。

6. An. 1694-97，轉引自 Joseph Dehergne, "La Chine central vers 1700: I. L'évêché de Nankin", *AHSI* 28 (1959), pp. 289-330.

7. Catal. 1699; JS 176, 64，轉引自 Dehergne, "La Chine central vers 1700"。

8. 中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動史料》第一冊（北京：中華書局，2003），頁230。

紀上半葉也有名為網船會 (Maong-zé-wei) 的會口成立。⁹到二十世紀四十年代，專為網船人設立的教堂遍及上海、奉賢、青浦、嘉定、昆山、太倉、蘇州、無錫等地，信徒總數在二萬二千人以上。¹⁰

由於江南地區的網船人在天主教群體中佔比極高，教會人士最早對這一人群展開了研究。一九四九年以前的教會文獻中留存了許多涉及網船人生活方式與奉教始末的記載。曾於無錫三里橋工作的法國耶穌會士史式徽 (Joseph de la Servière, 1866-1937)，出於對網船漁民奉教虔誠的讚美，在其專著、信件、報告中多次對這一群體進行報導。另一位在網船人中間履職多年的法國耶穌會士衛德驥 (Joseph de Reviers de Mauny, 1892-1974) 在二十世紀三十年代拍攝的數百張照片，成為反映網船人生活面貌的珍貴影像資料。¹¹出身網船家庭的華籍神父朱樹德曾於二十世紀四十年代對這一人群進行大量人類學調查，由此撰寫論文並獲得巴黎大學博士學位。¹²對這一群體及其宗教生活的重新「發現」始於二十世紀八十年代。¹³隨後以一批稀見文獻、田野調查為核心的研究得以漸次展開。¹⁴近期，更有學者開始對這一人群的時代處境表達出深切關懷。¹⁵然而，目前的研究鮮少

9. Gandar, 51, 轉引自 Dehergne, "La Chine central vers 1700".

10. Francois Xavier Tsu (朱樹德) S. J., *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse* (Thèse pour le doctorat de l'Université, 1948), pp. 107-109. 此書蒙朱曉紅老師賜示並慷慨借閱，謹致謝意。

11. Joseph de Reviers de Mauny, *Paysans de l'eau, 1932, photographies réunies et présentées par Christine Cornet et François Verdier* (Arles: Actes sud & Paris: Bleu de Chine, 2004).

12. Tsu, *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*.

13. 施國銘、宋炳良，〈蘇南地區漁民信仰天主教問題初探〉，載《宗教學研究》(1987)，頁 77-82；Donald MacInnis, "Faith of Fishing Families", *Maryknoll* (April 1998), pp. 10-14。

14. 王國平，〈清末蘇州地區天主教與社會及官府之間的關係〉，載熊月之主編，《明清以來江南社會與文化論集》(上海：上海社科院出版社，2004)，頁 64-77；李勇、池子華，〈近代蘇南漁民的天主教信仰〉，載《中國農史》2006 年第 4 期，頁 98-104；佐藤仁史，〈近代江南の漁民と天主教〉，載《歷史評論》765 (2014)，頁 37-46。

15. 朱曉紅，〈漁夫漁婦的信仰身份建構：以青浦漁民天主教徒為中心〉，載《基督教思想評論》21 (2016)，頁 479-493；李強，〈苦撐待變：抗戰時期上海周邊地區天主教漁

能夠觸及到天主教信仰與網船漁民群體的內在關聯。二十世紀八十年代，趙文詞（Richard Madsen）就曾敏銳指出，天主教在水上人群中佔極高比重是因為中國的天主教社區往往以先賦的職業紐帶相聯結。¹⁶張先清發現，早在清前期，包括船戶群體在內的職業團體對於構建相對穩定的天主教社群已經發揮起關鍵性的作用。¹⁷如果我們從相反方向取徑，就會觸及宗教如何參與並強化群體身份塑造的疑問。換言之，天主教是否為網船人搭建了具有統合力的框架？其統合力體現在哪些層面？它如何實現對人群的統合？它對該群體的社會結構產生了何種影響？本文嘗試利用檔案、家譜、方志與教會通訊等文獻，考察二十世紀中葉以前江南地區網船漁民的歷史，首先從網船人自述的起源故事展現網船人依託天主教表達的身份認同，進而探討網船人在民間信仰與天主教之間所作的宗教選擇，最後揭示作為制度性宗教的天主教如何為網船人搭建具有制度性和強制力的框架。

二、網船漁民的邊緣身份與自我認同

連家漁船古已有之。《論衡·卜筮篇》提到「越人水居，行用舟，不用足」，唐張說詩云「島戶巢為館，漁人艇作家」，浮家泛宅的生活與生計方式不限於一時一地。明初中央王朝在江南設置了眾多河泊所來課徵漁稅、上納漁貢，同時籍定漁戶、船戶與船居戶等特殊戶籍類型，可知明初以前

民信眾的日常生活》，《澎湃新聞》「私家歷史」（https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_7952940，2020年7月14日瀏覽）。

16. Richard Madsen, "The Catholic Church in China: Cultural Contradictions, Institutional Survival, and Religious Renewal", in Perry Link & Madsen Richard (eds.), *Unofficial China: Popular Culture And Thought In The People's Republic* (Boulder: Westview Press, 1990), p. 110.
17. 張先清，〈職場與宗教：清前期天主教的行業人際網路〉，載《宗教學研究》2008年第3期，頁94-99。

就有許多連家漁船漂泊於太湖周邊的河港湖蕩間。¹⁸近現代被視為本地漁民的網船人，自遠祖時起就在附近水域浮水而居，據說有的家庭在水上生活的歷史可以追溯到二十、三十代以上。¹⁹若將視野擴展到更大範圍，同珠三角的疍民、錢塘江流域的九姓漁戶相參照，水域社會的人群具有的相似點是：居無定所、家無恆產，同時被釘上邊緣的文化標籤，而這些共同特徵是由水域生態環境造成的。

集中在太湖平原湖泊河網地帶的網船人，大多為江南圩田系統開發中未能被土地吸收的移民人群。根據濱島敦俊的判斷，從十五世紀中葉起這一帶的圩田開發進入最後階段。作為該區域內部開發主要勞動力的外地移民，其生活方式經歷了：（一）船上生活（捕魚、短工），（二）半定居（居住棚屋，仍做短工），（三）定居（落戶成為農民）三個階段。儘管分圩的過程在明末清初基本完成，但此後仍有長江以北、錢塘江以南的移民源源不斷湧入。這些未能被江南的土地充分吸收的勞動力，仍然採取與早期移民初來江南時相同的生活方式，即處在上述的第一、第二階段，而此後少有人能登陸定居成為農民。隨着圩田開發完畢，後期的移民不能被土地充分吸收，²⁰也不斷加入這一群體，因此其邊界在歷史上持續擴大。

儘管眾多的研究證明，水上人的上岸是持續不斷的歷史過程——並且無論在前現代抑或現代，上岸居住是在生產力和生態變化的驅動下，水上人的最終歸宿——然而江南的網船漁民群體始終保持了較為可觀的數量。例如上文提到，一六九九年三里橋天主堂有二千餘名網船信徒，而

18. 參見尹玲玲，《明清長江中下游漁業經濟研究》（濟南：齊魯書社，2004）。

19. 《崑泰村志》（蘇州：蘇州大學出版社，2017），第六章，〈漁業·漁民組成〉，頁136。

20. 濱島敦俊，〈農村社會：研究筆記〉，載森正夫等編，周紹泉等譯，《明清時代史的基本問題》（北京：商務，2013），頁148。

同一會口的信徒總數在一八七四年時仍然保持在 2,851 人。²¹近期學界熱烈討論的水上人「上岸」問題是一個群體消解的過程，而本文的關注點恰恰相反，即在無數上岸的動機驅動之下，令網船群體穩定存在並延續的統合力量。

長期以來，網船人處在一種遊離於主流社會邊緣的境地。在江南，陸地與水域在自然生態與文化層面並非截然對立，但陸地傳統社會之「禮」「法」制度無法及於水上群體，這是網船人趨於邊緣的主因。²²「禮」是宋代以來民間社會建構正統性的工具，它包括圍繞神靈信仰或祖先崇拜展開的禮儀實踐。²³網船人「以船為家，父子相承、妻女同載，衣粗食惡，以水面作生涯，與陸地居民了無競爭」，²⁴無法加入農民中基於地緣關係的社會基層組織、婚姻圈以及信仰團體。在陸地主流社會舉辦的儀式活動中，網船人未獲准入資格；即使與陸人祭祀同一神祇，漁民也不會加入農民的進香組織，而是以香社（或稱班口、社）的形式另設禮儀團體。²⁵在主流社會構建的禮儀聯盟中，網船人遭到排擠而成為這一系統的「圍外」（exclusion）。在「法」的面向上，國家對網船人的社會控制力非常有限。連家漁船的生計方式與土地脫鉤，因此也脫離了與土地賦役掛鉤的戶籍系統。儘管從元代開始，王朝與國家曾多次試圖為水上人編戶齊民，但過於繁重的賦役以及官吏侵吞漁課的慣

21. Compagnie de Jésus, *Relation de la mission Nankin II 1874-1875* (Changhai: Imprimerie de la mission catholique, 1876), p. 99.

22. 王華，〈幻象與認同：歷史上太湖流域漁民身份的底邊印象〉，載《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2018 年第 1 期，頁 39-45。

23. 科大衛，〈核心與邊緣：明清到民國時期城鄉觀感的變化〉，載喬健主編，《底邊階級與邊緣社會：傳統與現代》（台北：立緒文化，2007），頁 52。

24. 金友理，〈太湖備考〉卷 16《雜記》，載《江蘇地方文獻叢書》（南京：江蘇古籍，1998），頁 565。

25. 朱明川，〈船與岸：東太湖流域民間信仰中的兩種傳統〉，載《民俗曲藝》6（2019），頁 147-195。

例，最終使得漁戶制度難免因漁戶絕逃而罷廢。²⁶河泊所罷廢後，歷代政府均無動力為這些漁民重新編訂戶籍，也並不著意追捕這些「徼外之民」，²⁷因此也給予該人群一線存續的生機。但反過來，沒有被編入里甲戶籍的人口無法獲得王朝秩序下的合法身份，因此也沒有各種合法權力，成為法律上「窮而無告」的弱勢群體。

儘管網船人以貧困著稱，但其中不乏經營得法而致富者。趙世瑜通過太湖東山一系列族譜昭示一部分水上人通過入贅、經商而致富上岸的歷史過程。²⁸二十世紀六十年代的經濟調查顯示了民國時期部分漁民擁有不動產的實情。一般來說，網船人持有的產業包括農田、水面以及佔有蟹簾、簾等大型捕撈工具。例如青浦趙巷公社水產大隊漁民周某良，從小跟隨父母捉魚為生，家中有祖父手裏傳下位於江秋潭的六七畝田，年輕時有三年時間曾幫助姑母種田，後仍回到船上、以捕魚為生，同時將家中田地出租給農民耕種。²⁹同隊的項某祥、趙某新、趙某林都在同一區域各自持有七八畝田的所有權。有趣的是，這些「有產」網船人都沒有選擇以耕種為生並就此定居，而仍然以捕魚為主業，以收取租米作為生計補充。同一漁幫的漁民集中在江秋潭區域擁有土地，意味着這一區域對於這一群體具有特殊的歷史意義，³⁰但即使如此，依然沒有使其在此聚族定居。而在那些農民構成的、邊界清晰的村落中，更不是外來漁民的落腳之地，網船人很難獲得這些村莊的「入住權」。

除去國家體制以及經濟層面的弱勢地位，網船人的邊

26. 尹玲玲，《明清長江中下游漁業經濟研究》，頁 300-372。

27. 清代奉行原額主義，魚課或已攤派，或盡行蠲免。蠲免的情況參見張朝陽，〈公眾權益與 17-18 世紀江南官河、官湖糾紛〉，載《中國農史》2016 年第 3 期，頁 104-114。

28. 趙世瑜，〈東山贅婿〉，頁 65-76。

29. 〈趙巷公社水產大隊第一生產隊漁民情況表〉，青浦區檔案館藏，全宗號：055-02。

30. 江秋潭在清末曾建有小教堂。參見費賴之繪傳教地圖（1878-1879 年）。

緣地位還通過陸人描繪的反面道德形象得以加固——他們被描繪成得過且過、好吃懶做、小偷小摸的底層群體。四清運動時期，昆山網船漁民反映「過去我侬漁民在政治上毫無地位，還說我侬腳踏平基、三分賊氣，到處受人欺負」。³¹水上作業相比春種秋收的農業，生產投入的回報週期要短得多，因此網船人中確實普遍存在所謂好吃懶做、得過且過的習氣，例如有漁民宣稱自己「解放前，一日勞動十天也過得過去」。³²由於漁業生產按日計功的收穫週期，加上各種不穩定因素的干擾，網船人大多沒有積蓄。一九六五年昆山縣召開漁民宗教工作會議，因會議持續時間長達半月，期間無法生產，而漁民和大隊都無積蓄，只能由團部補貼期間生活費。³³誠然，網船人在道德上並非無可詬病，但漁業生產週期短（以日或是某種魚獲的汛期為週期）、不確定性大的特點，決定了網船人縮短的時間感和流動的空間觀，與陸地生活的時一空概念相異，這是導致其自由散漫生活狀態的主因。這種生活狀態頗類當今社會上以「日結零工」為生的群體，他們尋找非正規就業機會，維持最低廉的生活成本，同時也被視為社會中的底層。³⁴這種觀念同小農經濟中安土重遷、強調節儉與積蓄的價值觀和道德感相悖。因此陸人自覺在道德上佔據優越地位，至少在文化層面上確乎將網船人視同「底層」。

拋開這種污名化的「他者」印象，網船人群體內部也存在廣泛的群體認同。社會身份認同理論指出，群體認同是基於個體所屬群體（In-groups）和非所屬群體（Out-groups）

31. 〈周莊公社漁業大隊清政治總結報告（初稿）〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

32. 〈趙巷公社水產大隊第一生產隊漁民情況表〉，青浦區檔案館藏，全宗號 055-02。

33. 〈蓬閩漁業大隊開宗教會生活費照顧報表〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

34. 張錫明，《「三和大神」的身份建構——基於對深圳「三和大神」青年的田野調查》（上海社科院碩士學位論文，2021）。

之間的傾斜比較而產生的。網船漁民對所屬群體有清晰的指認，「佻漁民」（即「我們漁民」）這一概念即用來指稱自身所屬的漂泊在水上、以船為家的網船群體。這一認同凌駕於漁幫和親屬圈之上，是基於業緣以及共同生活方式的一種身份認同。相比強調生活空間的「網船人」一詞，這一概念偏重對職業身份的強調。與此相對，他們將生活在岸上、居有定所的人稱為「農民」，同樣強調職業身份。「農民」成為了「漁民」這一群體的他者。

「佻漁民」之所以與農民相對，是因為這一身份受居住方式及作業的自然環境所定義。首先，作業環境並不構成漁民和農民的根本差別。在江南水網密佈的生態環境裏，對農民來說，水面—陸地之間的選擇和切換是靈活自由的。農民掌握捕魚技能並非鮮見，或者兼營農、漁，或者居住在岸卻以捕魚或養殖為主業。處於漁業生產環節中最核心的水面業權，也有不少為陸上居民佔有。³⁵這些季節性或週期性投入的捕撈、養殖和航運活動，可以視為陸地生活空間向水面延伸的結果。與之相對，對於網船人來說，水域幾乎構成唯一的生活和作業場景。如前所舉的例子中，即使某些漁民買下陸上土地，田主仍選擇將土地出佃、收取田租作為生計補充，而非自行經營並由此上岸，由此可見浮水而居具有生活方式及職業上的慣性。

自我認同形成的另一個重要表徵是對群體起源的敘述和建構。儘管不少網船人保有對祖籍地的記憶，但由於網

35. 張朝陽發現清代蘇南地區碑刻反映了許多陸地居民（「小民」與「豪強」）對水面所有權爭奪的情形。參見張朝陽，〈公眾權益與 17-18 世紀江南官河、官湖糾紛〉，頁 104-114。徐斌、劉詩古對鄱陽湖漁課冊的研究所反映的人群，也同為陸地居住、佔有水面的「沿湖居民」，他們對水面、水底和淤漲而成的草洲都饒有興趣，因為其生活和生計方式允許他們在務農與業漁之間靈活轉變。這類人群與本文所討論的江南網船漁民不同。參見徐斌，〈明清河泊所赤曆冊研究——以湖北地區為中心〉，載《中國農史》2011 年第 2 期，頁 65-77；劉詩古，〈資源、產權與秩序：明清鄱陽湖區的漁課制度與水域社會〉（北京：社會科學文獻，2018）。

船人沒有自我書寫的能力，在很長歷史時期內，網船人未曾記述自身「成為水上人」的時間和歷程。直到十九世紀，一部分網船人經商發家後，才開始編纂敘述家族早期歷史的家譜。作為這一人群最重要的標識，曾經漂浮水上的經歷，往往成為譜牒構建祖先傳說時繞不開的命題。在信奉天主教的網船人中，常見的說法是以雍正禁教作為其家族移居水上的開端。例如青浦諸巷會的朱氏家族，代代相傳其家族在清初自蘇北遷來，因信奉天主教而遭受迫害，為此由農轉漁，開始泛舟於江湖之上。³⁶同樣來自諸巷會的沈氏，據傳其先祖仁先公（洗名若瑟）清初時在太湖長沙山下開設魚行，與妻子王氏（洗名則濟利亞）率先奉教。至仁先公次子賢良公時，因逢雍正朝禁教，賢良公遂「泛舟湖中，借避凶鋒，歷十餘年」，自此移居水上。³⁷在由諸巷會六大家族合纂的《諸巷會修道人表》中，奉教之後避徙水上成為幾大家族共同的經歷：「諸巷屬松江澱山湖西畔一小村。大抵清康熙時，青浦有沈朱周等姓得奉聖教，為免教難而避居於此，曰諸巷會。初殆業漁，由湖而海。」³⁸無論這些家族記憶或始祖傳說可靠與否，這些故事的建構都以「奉教」和之後的「教難」作為敘事主線。

將移居水上歸因於清中葉的禁教，顯然是將家史建構成天主教傳統中以受難趨近耶穌、獲得救贖的敘事模式，這無疑是一種直白的信仰宣誓。回顧禁教時期清政府對教徒的迫害，網船人講述其祖先在「背教」與流浪之間毅然選擇了後者，突顯了祖先高尚的道德形象。在這裏，族譜編纂者並未將祖先是水上人的事實視為不光彩的歷史（相反，

36. 轉引自許洪新，〈董家渡沙船朱家發跡史〉，載《檔案春秋》2017年第3期，頁58-61。

37. 沈宰熙修，《吳興沈氏奉教宗譜》之〈先人傳略〉，1919年鉛印本。

38. 佚名，〈諸巷會修道人表〉，載陶飛亞主編，《漢語基督教珍稀文獻叢刊（第一輯）》第九冊（桂林：廣西師範大學出版社，2017），頁138。

更早上岸的水上人，其後人在族譜中常常諱言其事），反而大為廣揚，將凄苦的漂泊生涯歸因於為宗教所作的犧牲，將其視為熱心奉教的標誌，用以彰顯家族榮耀。在此語境下，這樣一種苦難、壓抑但精神自由的水上人形象同一般網船人的底邊形象判然不同，足以對抗陸地居民對該群體的污名化。浮水而居因此不再是政治經濟地位低下的無奈之舉，而成為一種主動選擇的生活和信仰實踐方式。

這種遭受迫害、避居水上的苦難敘事在不同家譜中反覆出現，表明這一群體試圖建構共同的起源傳說。事實上，天主教家族中流傳的以「奉教」為敘事起點的祖先傳說並不罕其例。沈艾娣（Henrietta Harrison）在對汾河谷地天主教移民家族進行研究時發現，奉教家族的口述傳說具有相對固定的敘述模式：一、人們對於家族最早的記憶往往是一位皈依基督教的祖先；二、皈依基督教的人離開了原居住地；三、故事中沒有傳教士出現。³⁹這一敘事模式的影子在網船人及其後人的祖先傳說中依稀可辨，只是將「始遷祖」的形象改編成第一代移居水上的祖先。將信仰與祖先傳說聯繫起來，這種建構的目的至少有三。首先，以最早皈依天主教的祖先作為家族歷史的起點，進而將宗教傳統融入到家族傳統中，使天主教信仰內化為一種家族文化印記或血緣標誌，可以確保宗教信仰能夠代際傳承。其次，正如上文所論證，通過協調一致的口吻，藉由宗教迫害的理由，對其水居的歷史進行合理化和神聖化。最後，構建雷同的祖先傳說促使一種集體記憶的形成，構成社群成員身份認同的重要內容。民國年間諸巷會六大家族合編的一部具有合譜性質的《諸巷會修道人表》，更是把以宗教為紐帶的社

39. Henrietta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village* (Berkeley, CA: University of California Press, 2013), p. 14.

群比擬為擴大化的家族。儘管姓氏與起源各不相同，六大家族在敘述各自的祖先傳說時卻採用了雷同的敘事模式，個別的祖先傳說在天主教會口——「諸巷會」的集體記憶中得到了整合。⁴⁰

三、網船漁民的宗教選擇

翻開二十世紀中葉的調查資料，我們注意到蘇松常地區的網船漁民在天主教與被稱為「紅三教」的民間信仰之間存在非此即彼的宗教選擇。兩教的比例，隨着地域不同略有參差。以二十世紀六十年代的昆山為例：

一九六五年時，花橋公社漁業大隊共 55 戶，信天主教 49 戶，信紅三教 6 戶；⁴¹陳墓水產大隊漁民共 152 戶，信紅三教 111 戶、天主教 29 戶（其餘為外來漁民）；⁴²城南公社漁業大隊共 86 戶，其中信天主教 65 戶、紅三教 21 戶；⁴³巴城公社水產大隊共有 47 戶，信天主教 27 戶、紅三教 4 戶；⁴⁴澱東公社水產大隊有 119 戶漁民，89 戶信天主教、29 戶信紅三教；⁴⁵菴葭公社水產大隊共 105 戶，信天主教的 97 戶，信紅三教的 8 戶；⁴⁶石碑公社漁業大隊全隊 49 戶，信仰天主教的 48 戶。⁴⁷

40. 正如閆飛飛曾指出，集體記憶保存和延續的「容器」，正是社區中「由儀式和團體活動構成的、以教會為焦點的話語、交往和實踐的場域」。參見閆飛飛，〈苦難講述與權力結構——一個天主教村落的記憶考察〉，載《道風：基督教文化評論》48（2018），頁 264-297。

41. 〈花橋公社漁業大隊開展補課教育的工作打算〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

42. 〈陳墓鎮水產大隊清政治，對敵鬥爭總結報告〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

43. 〈關於打擊宗教內的參與反壞分子和限制其非法活動的初步意見〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

44. 〈關於巴城公社水產大隊天主教的情況〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

45. 〈澱東公社水產大隊天主教的調查情況〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

46. 〈兵晞、菴葭漁業大隊工作隊關於參加昆山片漁民大會開展清政治鬥爭的情況報告〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

47. 〈石碑魚業大隊宗教簡況〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

這反映的是作為本土宗教的民間信仰與作為外來宗教的天主教歷經數百年的博弈後，在這一人群中形成的信仰分佈格局。這一現狀同時受到兩種宗教傳統和網船人群體形成、演變過程的影響。

「紅三教」是一種民間信仰中神明體系、祖先崇拜與巫覡傳統的混合體，僅流傳在網船人中間，陸上農民則無與之。根據朱明川的研究，江南漁民信奉之「紅三教」起源自江蘇北部，吸納了蘇北「紅三教」具有標誌性的神明。⁴⁸適應水上活動特點的「紅三教」中沒有被農民和城鎮居民奉為「福德正神」的土地神，而代之以代表「東西南北中」五方的方位神明。許多學者已經指出，圍繞土地神及其上級神明構建的神明體系是科層制的反映，而科層制是王朝實現中央集權的治理手段。沒有納入編戶齊民系統、游離於王朝治理之外的網船人因此沒有發展出這一體系。前文曾指出，網船人不參加農民的信仰團體，以香社（或稱班口、社）組織團體向「紅三教」系統的神明進香。正如其生活處境一般，「紅三教」與農民的信仰體系之間存在相當的隔閡。

天主教在明代萬曆年間傳至江南，但之後其在網船人中的早期流傳，限於史料之闕，已率難盡知。可以確知的是，晚明入華之初，傳教士採用上層路線與文人交接的同時，也廣泛地在農民、百工、僕役等社會下層階級中發展信徒。⁴⁹就現狀來看，網船漁民對天主教抑或「紅三教」之間的選擇存在明顯的人際依賴。在田野中若詢問網船漁民為何信仰天主教，得到最多的答案便是「自幼奉教」或「世代

48. 朱明川，〈船與岸〉，頁 153。

49. 其他地區的水上人也有許多信奉天主教。見劉芳，《明清時期湖廣天主教的傳播與發展》（北京：中國社會科學，2018）；HUANG Xiangchun, “Going beyond Pariah Status: The Boat People of Fuzhou in the Chinese People’s Republic”, in Xi He & David Faure (eds.), *The Fisher Folk of Late Imperial and Modern China: An Historical Anthropology of Boat-and-Shed Living* (New York: Routledge, 2015), pp. 142-158。

奉教」。與中國天主教徒的一般情形相似，網船天主教徒以人際網絡，特別是父係家族的代際傳遞作為信仰傳播和維繫的紐帶。這就造成了田野調查中絕難尋找到轉教發生的「初代」皈依者，因而也無從得知改信行為的一般動機。

既然無法溯源網船天主教徒皈依的早期歷程，不妨將天主教與「紅三教」進行對比，或可辨析兩教在信仰內涵層面的同與異，以此探討網船人的宗教選擇。在「文革」的特殊時期，同時傳播於兩教漁民群體中的「神啟」謠言為解析這一問題展開了生動的剖面。儘管分屬來源不同的兩種宗教體系，兩者具有相似的結構、相仿的內容，且都於一九六七至一九七〇年間在漁民中廣為流傳：

紅三教：

一九六七年八月份多次結社……仙姑顧×妹和潘×妹兩人裝神做鬼的「跳馬皮」（即跳老爺）……堂門范×元說：蘇州陽裏在打（指當時兩派武鬥），陰裏也在調兵（指陰兵），有好幾萬，走了二天二夜，世界要亂了，蔣介石要過來了，老爺也發陰兵幫助蔣介石打仗，共產黨要走了……仙姑謝×妹對青年潘×生講：你身上的人民裝不能穿了，現在陰兵走遍了蘇州專區，陰兵看見穿人民裝的就要打（陰槍）的。仙姑顧×妹在群眾中公開叫囂：現在身上不能掛毛主席像章，船上不能貼毛主席像，不能放毛主席的書，世界要亂了，蔣介石要過來了，陰兵看見毛主席像就要放陰槍……斜塘公社漁業大隊連續發生撕毀寶像、寶書和呼喊反動口號等政治事件二十多起，在漁民中出現了身上不掛毛主席像章，船上不貼毛主席像，平時不讀毛主席的書等三不現象。⁵⁰

50. 〈關於水上反動會道門「紅三教」復辟活動情況的調查報告〉，吳中區檔案館藏，全宗號 0601-2。括號為原文所有。

天主教：

一九六九年……天主教會長周×生與北橋公社漁業大隊的許×鳴進行串聯活動，大肆進行反革命宣傳稱：現在天堂裏聖神在發「聖蹟」，有個死了一千多年的劉主教坐了鴿子（鴿子就是守護天神），到湘城潘×根（天主教會長潘×泉的女兒）船上做彌撒，世界要變了，馬上要變**教友世界**。今年要發大洪水，下大雨，刮大風，三天三夜天不亮，世界上的人要死一半，只有信教人，才有天主保佑，可以免災。

有十八個國家聯合起來打中國，不用軍隊，不用武器，只用十八個聖神（神兵）手拿大十字頭，乘洪水大風過來，用大十字頭搖搖，人都要死光……只有熱心信教，才有天主保佑免災，否則都要被殺光。

說甚麼世界要變了，共產黨要走了，蔣介石要來了，麥熟不來稻熟來，稻熟不來明年一定來……

船上有了毛主席的書，貼了毛主席的像，天堂裏的聖神就不肯下來，身上帶了毛主席的像和書，天主就要罰你頭痛。而船上有了「聖像」打起仗來，也有天主保佑……廣大漁民在他們的唆使和欺騙下，丟掉了寶像，換上了聖像，丟掉了寶書，換上了經書。造成了北橋、太平、湘城等十多個漁業大隊的漁民中在六九年春至七零年下半年間看不到身上佩戴毛主席像章和船上毛主席寶像、寶書，而出現聖像、經書。⁵¹

51. 〈關於開展對水上天主教鬥爭的情況報告〉，吳中區檔案館藏，全宗號 0601-2。楷體強調為筆者所加。

以上謠言事件發生在宗教合法性遭徹底否定、宗教活動轉入地下的特殊歷史時期。在此之前，天主教被列為五種合法宗教之一，「紅三教」則自始而終未被合法化，兩者的處境不盡相同。而此時，面對共同的不利局面，兩教都能在組織機能失效、神職人員無法履職之時，由一些平信徒通過宣稱自己見證「神蹟」來建構自己的宗教領袖權威。我們注意到，兩教中流播的「神啟」謠言具有類似的結構。在共同呈現的兵燹將至的未來圖景中，兩者都以宗教力量輔助世俗力量的方式對抗政權。在此過程中，兩教都宣稱只有信仰本宗教才能免遭池魚之殃。同時，兩者都號召以相同的方式——不佩戴具有標誌性的毛像、不讀毛選等行為來宣誓對該教的崇信。天主教與「紅三教」在漁民的宗教選擇中，常常是互相替代的宗教商品。兩教在此事件中表現出結構性的相似，提示我們注意兩教漁民相似的信仰底色。

與此同時，在信仰經歷了數百年分道揚鑣後，兩教漁民敘述的兩則謠言也表現出基於兩種信仰差異的成色。首先，「紅三教」的仙姑與堂門通過降神附體的方式告知信徒，而天主教則是通過平信徒領袖轉述「聖母」的旨意。「紅三教」在此流露出民間宗教中常見的巫覡傳統，表現出通靈附體、人神不分的特徵；而天主教徒顯然已經遠離這一傳統，已具現基督教傳統中天啟的雛形。此外，在關於「亂世」的想象中，「紅三教」製造了一種人間兵禍與超自然力量結合的恐怖景象；在天主教徒一邊則是一種千禧年式的末世圖景。事實上，中國本土宗教，特別是民間秘密教門往往有濟世救劫的主張，楊慶堃甚至認為救世主張是中國民間宗教運動的核心。⁵²「老爺發陰兵」、「世界要亂了」正是這類末世的一種表述。然而「紅三教」謠言想象的「渡

52. 楊慶堃著，范麗珠譯，《中國社會中的宗教》（成都：四川人民，2016），頁181。

劫」，沒有超出傳統預言救劫書中「天下大亂」的圖景，並且，與一貫道等秘密教門不同的是，其間並沒有出現某個救世神明，人們可以通過不懸掛毛像等具體行動避免受災。與之相對的是，天主教相信可以通過熱心奉教得到救贖，到達一個超越當前世界的「教友世界」。這幅末日景象，儘管有自行創作的痕跡，仍可見作為母本的《若望默示錄》的影子。在此情境下，是否能夠實現「救贖」、超越現世的苦難，是天主教與紅三教兩則謠言中最根本的差別。

面對水上生活極具挑戰的風險性，當漁民將具體困難問諸超自然力量時，「紅三教」能通過壟斷求醫、問卜的資質和話語，對其信徒施加強制性框架。根據二十世紀六十年代四清運動中的訴苦材料，有漁民訴苦道：「我十二三歲時發胃氣病，請蘇州堂門滿月紅看，他說你有兩件大事沒有做，所以要生病。第一件大事是爺娘死後沒有到車坊去敬『李大丞相』，第二件是買小船時，沒有『敬老爺』。」⁵³在漁船上供奉的「老爺」花費高昂，而「老爺」的脾氣也是捉摸不定的，如果「招待」不周，則會導致家人生病、捕獲減少。⁵⁴同時香頭也會利用宗教權威對信徒實施人身控制：「解放初期，王阿大（堂門）和老婆生病時，曾前後兩次強迫我到他船上去做苦工共八、九個月，不但一錢不給，還威嚇我說：我是堂門，你如不替我做工，我就不給你看病，你生了病就只有死。」⁵⁵在政治運動中，「紅三教」受到的指控主要有以下三項：一、巫醫治病危害人命；二、集會敬神、詐騙錢財；三、姦污婦女。

而針對天主教的同類指控集中在：一、受帝國主義勢力控制，二、教會腐化墮落；但從未出現危害人命、行兇作惡

53. 〈周莊漁業大隊漁民訴苦材料、對比材料之二〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

54. 同上。

55. 同上。

的指控。宗教會議等宣傳工作中，針對天主教的指控因此往往強調其危害具有潛在性和隱蔽性。有些漁民「不相信天主教與紅三教是一樣貨色」，⁵⁶還有一些漁民如此總結道：「紅三教是鐵匠店，天主教是豆腐店；鐵匠店硬打，豆腐店軟磨。」⁵⁷可見天主教會在漁民心中並不如「紅三教」領袖一般險惡。事實上，從田野與文獻當中的例子來看，皈依天主教的漁民極少改信「紅三教」。

同樣，一位來自吳江縣的儀式專家祈年（化名）提供的解釋印證了以上印象。在他看來，「信天主教的漁民都是蘇北人」，他們「從外地過來生活特別困難」，沒有財力支付祭祀神明所需的開支，然而「信天主教是不花錢的」。⁵⁸六十年代對漁民間信仰的調查報告也反映，無論在香期還是平時，以「解香」（敬「老爺」）「了年常」（敬上祖）「靠背」（敬「師父」）為名的儀式費用，以及購買香燭、犧牲、舉辦宴會等附加開支，不僅名目繁雜而且數額頗巨，直接導致一些家庭陷入困境。⁵⁹祈年解釋道，沒有及時「解香」敬「老爺」的人害怕遭到神明責罰，就會轉向天主教尋求蔭蔽。如此說來，信仰天主教的那部分漁民可能又是網船人中相對弱勢的群體，處於底邊社會的「底邊」。

因此，儘管信仰天主教的漁民在某種程度上仍然保留了「紅三教」信仰的某些底色，甚至很有可能，信仰天主教的漁民在皈依天主教之前普遍信仰「紅三教」或與之近似的民間信仰，但當天主教傳入江南後，後者成為一些漁民從「紅三教」中脫離出來的替代選擇。這些人往往是「紅三

56. 〈澱東漁業大隊漁民大會小結〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

57. 〈在昆南片漁民大會上的清政治動員報告〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

58. 根據 2020 年 10 月 25 日在青浦區金澤鎮楊震廟所作的訪談。受訪人：祈年（化名），吳江人。

59. 〈吳縣太湖公社關於治安情況、政策請示和「紅三教」調查報告〉，吳中區檔案館藏，全宗號 0819-2。

教」中無法掌握宗教權柄並受到威脅、感到恐懼的人，天主教為其創造了一個逃逸的通道。同時，相比強調今世受益的紅三教，而天主教則以千禧年主義的末日圖景向漁民許以最終救贖的預期。考慮到中國宗教傳統中的功利主義傾向，天主教的救濟恰好滿足了這些弱勢群體的需求。在天主教傳入江南之初，一些漁民可能得到傳教士的救濟與宗教的心理慰藉而得解倒懸之苦，⁶⁰由此開始奉教。加之，按照天主教會的婚配規約要求，信徒嚴禁嫁娶教外人⁶¹——這一圍繞信仰構成的婚姻圈，在多個世紀中，將天主教漁民與「紅三教」漁民之間界定起社群邊界。以此為契機，同樣具有結構性框架的天主教整合了這部分從「紅三教」脫離出來的群體。

不可否認的是，即使天主教漁民與「紅三教」漁民之間的社群邊界通過斷絕婚姻等手段達成，但兩者之間並非老死不相往來。我們很難斷定這一案例中相似的故事情節是否源出同一母本，但其中仍可見兩者信仰內核上的互相影響。這種文化的錯構現象並非只是天主教在地化的結果，同時也基於天主教自身發展中積累的文化因素。沈艾娣已經指出，中國北方農村混合儒道佛的民間信仰，其宗教實踐本身與意大利南部的天主教禮儀有諸多相似之處。⁶²褚瀟白指出基督教在清末民初與中國傳統民間信仰之間，在神功崇拜、家族倫理本位以及應劫末世觀三個層面上都有複雜且深層的互動。許多自民間信仰歸信基督教的信徒，會基於民間信仰的固有「前理解」對表面相似的基督教教義

60. 黃劍波在對農民工基督徒的觀察中指出，基督教在弱勢人群中不僅有生活實際中的功用取向以及對於現實生活世界的解釋，並且在相當程度上起到了「認可」（recognition）的作用，即對他們個人人格和尊嚴上的承認與接納。參見黃劍波，《都市裏的鄉村教會：中國城市化與民工基督教》（香港：道風書社，2012），頁 87。

61. 參見亞弟盎郎（Adrien Languillat S.J.）述，《聖配規案》（上海：慈母堂，1865），頁 56b。

62. Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, p. 4.

進行選擇性理解和重組。⁶³這一發現同樣適用於解讀網船人所作的宗教選擇。在紅三教信仰中，本身就具有「神蹟」崇拜、預言啟示的傳統。基於原來的宗教經驗，網船漁民將作為外部信仰資源的天主教挪用至原有的文化框架之內，包括更改一些具體的禮儀實踐、接納了天主教的基本教義，造成了外來與本土兩種文化框架嵌合的面貌。

四、制度性宗教：流動人群的統合契機

網船人的山歌中有「一家一船盡飄蕩」之語，流動與風險是網船生活日常面對的主題詞。宗教對於缺乏正式社會保障的人群而言具有化解社會風險、降低對壓力預期的機制和能力。⁶⁴而網船人正處在缺乏世俗社會保障的極點。在實行漁業社會主義改造以前，網船人既無明確的地緣組織，也缺乏具有統合力的宗族力量，而僅有的職業團體及其社交網絡不成規模。網船人中雖然有一般的漁幫組織，但其容量不過十數隻船，亦即囊括十幾個家庭，彼此以父系血緣以及姻親關係結合。如前所述，漁幫有相對固定的作業範圍和專業化的作業工具，十幾隻船的規模足以為彼此提供生產協作與自衛能力。⁶⁵然而在本幫以外，網船與其他漁船的溝通機會很少，據說在民國時期，來自同縣的網船「一年不過六七次碰頭」。更廣泛的互助活動，例如婚姻、借貸、民事裁決等事務則需要在小群體之外達成。從歷史文獻以及當代田野來看，網船人小群體之外的互動依託以廟（或教堂）為中心的社會—儀式聯盟來完成。

63. 褚瀟白，《近現代中國民間信仰與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2016），頁355-371。

64. 鄭風田、阮榮平、劉力，〈風險、社會保障與農村宗教信仰〉，載《經濟學（季刊）》2010年第3期，頁829-850。

65. Tsu, *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*, p. 151.

在信仰「紅三教」的網船人中，通過進香活動組織的「香社」是超越家族或姻親網絡、實現社會關係再生產的禮儀聯盟；⁶⁶香社向每「朝」一年兩次的進香活動是最具功能性的社交場合。在功能層面上，天主教的儀式場合具有與之對等的意義，一年七到八次的大型瞻禮（或稱「會期」）承擔了類似的組織功能。在蘇南地區最重要的會期是復活節、聖母升天節、追思已亡瞻禮和耶誕節，被稱為「四大瞻禮」。除此之外，還有聖灰、母誕、聖衣等小會期。⁶⁷每逢會期，漁民從四面八方返回本籍所在港口，在其所屬教堂附近逗留三四日。除了參加瞻禮儀式外，漁民們趁此碰面的機會處理私人事務，如訂婚結婚、簽訂公約、借放貸款、調解糾紛等等。上述私務儘量在會期內以私下方式解決，⁶⁸一旦矛盾難分難解，則由現場的會長、傳道員以及經言小學的教師襄助調解，若調解不成，再決之神父。⁶⁹一九〇五年，史式徽記錄了無錫三里橋教堂舉辦的某次彌撒後，漁民們處理世俗事務的場景：

當神父在聽告解的時候，會長、傳道員、小學教師也不能閒着。若干大房間圍繞教堂前的庭院，這是他們爭論世俗事務的地方。這是一種震耳欲聾的喧鬧——你簡直會以為自己身處巴黎證券交易所。有一個要給自己兒子成親的老漁夫，要為年輕的夫婦置備新船，而一條船索價不菲。老人提出要籌借一筆必要的資金，幸而這裏到處都是樂於放貸的人。根據一種古老的信用體系，借款總額將按月清償。這種

66. 夏一紅，〈船民上岸：東太湖小船漁民信仰的變遷〉，載《垂虹問俗：田野中的近現代江南社會與文化》，頁 109-144。

67. Tsu, *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*, p. 151.

68. Joseph de la Servière S. J., *Croquis de Chine* (Paris: Gabriel Beauchesne & C^{ie}, 1912), p. 103.

69. 胡子丹，〈解放前的太湖漁民〉，載《無錫文史資料》第 21 輯（無錫：政協文史資料研究委員會，1989），頁 93-98。

體系，神父們經過反覆試驗後，認為其公平又巧妙。一位小學教師草擬合同，並充作證人。進而，大家開始調解兩個利益衝突的船老闆（賣船的人）的糾紛。一個威嚴的白鬍子老會長，聽取了兩個競爭者的大喊大叫後，作出自己的裁決。在這裏，幾乎沒有訴訟人對調解不滿意，轉而去向官員申訴的。他們太明白那樣做不過是讓自己多吃苦頭罷了。⁷⁰

這樣的社交集會兼具商貿、借貸等經濟層面的功能。由於漁民的生計方式有顯著季節性，經過數百年的磨合，奉教漁民已經將捕撈週期內的時令與天主教的四大瞻禮等會期銜接起來。蘇南內河水域的主要漁獲種類一年有兩次汛期，一次在四至七月，第二次在十至十二月。⁷¹第一個大瞻禮是陽曆四月十二日的復活節，逢此會期教堂外會形成一個集市，漁民在此購入雜物與捕魚工具，為即將到來的漁汛做準備。同時他們把十二至四月間在經言小學中念書的孩子接回到船上，令其在漁汛期協助父母捕魚。第二個大瞻禮聖母升天節在八月十五日，經過整個漁汛期的操勞，漁民此時中止捕撈、略作休整，同時修理船隻、漁具。河蟹的起汛在寒露前後，以設簾捕蟹為生計的漁民借此會期籌得貸款，用這筆錢修理蟹簾，為攔截生殖洄游的蟹群做準備。十一月二日的追思已亡瞻禮正逢蟹汛的高峰，設簾的漁民選擇在會期時稍事休息，為餘下的兩個月勞作保存氣力。捕蟹會在十二月五日耶誕節會期終結，同時捕捉鯽魚的安排開始。⁷²

除了私人事務，漁民之間的公共事務在很大程度上也有賴於教會的調解與仲裁。信奉民間宗教的漁民中有被稱

70. de la Servière, *Croquis de Chine*, p. 104。此段文字為筆者所譯。

71. Tsu, *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*, p. 121.

72. Tsu, *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*, p. 151.

為「道首」的專業神職人員，道首統制大小香頭，香頭則聯繫信徒組織香社，收益則抽成交給道首。⁷³香社成員的加入或退出並不困難，社團也極易分化出新的分社。而聖統制的天主教確保了一個統一教會的存在，權責分明、層級清晰的基層教務體系較之鬆散的「香社」更具制度性，能觸及到更廣範的公共事務。這種管理方式與政府為治安目的編定的水上保甲更為接近，即採用自上而下的組織手段，將漁民按照活動區域或捕魚手法分為若干固定的支會，每個支會選取會長（或稱「辦事」）、領班、權付等作為聯絡人。道首與香頭所履之職不出宗教事務的範圍，例如進香、贊神、問卜、療疾等，但天主教的會長、權付能夠插手更多的公共事務。

以無錫三里橋天主堂為例，該堂的網船教徒被分為八個會，即聖安德肋會、聖雅各伯會、聖保祿會、聖若望會、聖依納爵會、聖若瑟會、聖方濟各會以及聖瑪竇會，其中五個隸屬無錫縣，三個在金匱縣活動。⁷⁴根據人數，前六個會兩兩組合，在每月第一至三周的周日依次赴三里橋教堂望彌撒，方濟各會則在每月第四個周日到甘露小天主堂望彌撒。⁷⁵瑪竇會較為特殊：該會成員經營大帆船、來往於無錫與上海之間販運稻米，因常年在外，只能在四大瞻禮日回來，並不參加每月的主日彌撒；⁷⁶此外陸上的零星教徒也有加入瑪竇會的，在每個周日都可以望彌撒。前七個會各自

73. 〈吳縣太湖公社關於治安管理情況、政策請示和「紅三教」調查報告〉，吳中區檔案館藏，全宗號 0819-2。

74. P. Louis Pfister S. J., "616^e lettre: La mission du Kiang-nan en 1867", *Lettres des nouvelles missions de la Chine*, 1842-1868. Tome IV, p. 175.

75. de la Servière, *Croquis de Chine*, pp. 103-104.

76. P. Ludoricus Hermant S. J., "Les scolastiques en vacances", *Relations de Chine* (Janvier 1904), p. 452.

擁有約兩三百名信徒，瑪竇會則集中了七百多名信徒。⁷⁷每一會中會長、領班的選任，首要的條件即為「信德」，對信仰足夠熱心並能督促本會成員履行宗教儀軌。每月集會之時，會長與領班要傳達神父旨意、收繳教徒的四規費、⁷⁸把新生的嬰兒送去初領聖體；夜晚，他們需值夜以看管停在河裏的漁船。此外，他們還應分攤一部分施加於漁民的公共稅收、為神父分擔仲裁漁民間糾紛的職責，並懲處一些犯了輕罪的人——主要的手段是責令其當眾認錯。⁷⁹

神父就在會長、傳道員之上，扮演著組織者與頭領的「軸心」角色。儘管網船人日常作業分散在四處，但每逢會期必哨集觀禮，神父號令則群起響應。⁸⁰作為漁民會口的主要組織者和領導者，神父之於漁民享有一種家長式的權力，自然承擔起一種類似中國傳統家庭中的「家長」的角色。當時，漁民的孩童親切地稱呼神父為「太太」，意為年高位尊的「曾祖父」。⁸¹因為網船人的家庭結構和社會組織極其簡單，家庭一般只有三代人，⁸²因此漁民群體內部「不存在似乎也不可能存在明清以來普遍發展的家族組織」，「即便是同姓的個體家庭之間的關係也非常鬆散」。⁸³太湖流域的漁民社群間並未形成家長制的傳統，又因其普遍貧窮，在這

77. 一八七四年，三里橋共有 2,851 名教徒，上述八個會的人數分別是 263、293、317、269、311、372、303、723 人。見 Compagnie de Jésus, *Relation de la mission Nankin II 1874-1875*, p. 99。

78. 鈕志元，〈無錫的天主教堂〉，載《無錫文史資料》第 21 輯（無錫：政協文史資料研究委員會，1989），頁 126。

79. de la Servière, *Croquis de Chine*, pp. 103-104.

80. 據金魯賢回憶，一九二五年重建佘山聖母大殿「在獻儀箱中奉獻的大多是漁民教友」，「佘山大殿事實上是我們江南漁民所捐獻的」。見金魯賢，《金魯賢文集》（上海：上海辭書，2007），頁 244。

81. Hermand, "Les scolastiques en vacances", p. 371.

82. 佐藤仁史，〈江南漁民信仰與社會組織的近代轉變〉，載佐藤仁史、吳滔等，《垂虹問俗：田野中的近現代江南社會與文化》（廣州：廣東人民，2018），頁 105。

83. 張小也，〈制度與觀念：九姓漁戶的改賤為良問題〉，載《社會科學》2006 年第 4 期，頁 174-182。

一被孤立的邊緣社會群體內部，缺乏具有威信和領導力的長老或精英。這一空缺由天主教神父來填補。

十九世紀中期以後，在政教關係的劇烈變動下，保教權庇護下的外籍神父在漁民間充當了更為強勁的保護人形象，備受欺凌的漁民遭遇刁難或困厄，常常轉向傳教士尋求幫助。為此，傳教士作為漁民人群中的領導者，其地位進一步鞏固和提高。一八七八至一九一五年間天主教蘇州總鐸與蘇州官府的往來函牘記錄了大量涉及漁民與其他社會群體之間的訴訟案件。漁民遭受侵害並不訴之公堂，而是直接向神父反映，再由外籍神父移文敦促府縣辦理。⁸⁴只有在傳教士的保護下，貧弱的漁民才能獲得最基本的司法公正。⁸⁵一九〇五年，當一位徐家匯住院的法國耶穌會神父來到無錫三里橋天主堂時，他觀察到：「傳教士既是他們家庭的父親，又是上帝的代表。當他們中有糾紛需要調解時，是神父來做出判決。他們毫無爭議地服從他。」⁸⁶

神父不僅包攬信徒的靈魂救贖，亦能插手其世俗生活，包括影響其家庭、婚姻、教育、風俗以及生產活動，按照基督教倫理與西方風俗為其制定強制性的行為規範。在宗教實踐方面，每年參加七至八次的大型瞻禮對於奉教漁民來說是強制性的，網船到會與否受到神父的監督與督促。「每只船過一次大會期，領一根大籌碼，小會期，領一根小籌碼。聖誕前開四規，領四規條子時，當交出七根籌碼，如無故缺失，當繳罰款。」⁸⁷此外，年幼的漁民兒童必須在經言學校讀上幾年書，教育的目標在於「能夠念全堂的已亡日

84. 王國平，〈清末蘇州地區天主教與社會及官府之間的關係〉，頁 73。

85. 參見《蘇太總鐸寶光緒二十九年案牘》，蘇州博物館藏本。

86. Hermand, "Les scolastiques en vacances", p. 451.

87. M. P., 〈蘇州總鐸區的網船教友〉，載《聖心報》10 (vol. 58)，頁 238。

課、謝天主經、受難始末、新問答」⁸⁸等經文。神父在開學的日期勸告父母將孩子留在教堂附屬的經言學校中，如果父母不遵告誡偷偷帶走孩子，則下次集會中還會追繳一筆罰款。除此之外，如「種種情形破壞了捕魚的規矩、在婚禮或葬禮中出現鋪張浪費」，⁸⁹這些行為，都屬於失約情形，需要交納罰款。這類規範在構建具有強制力的框架的同時，也為漁民籌措起一筆共同基金。這筆款項並非教徒向教會奉獻的獻儀，而是用於資助團體中的赤貧家庭，「使會中窮人和倚賴共同基金為生的工人獲益」。⁹⁰事實上，疾病、盜賊、婚喪習俗上的鋪張以及由此而來的高利貸，構成了網船人致貧的主要原因，⁹¹這筆共同基金確實為漁民提供物質上的保障，而免遭高利貸的盤剝。

由此可見，網船人在接納天主教作為一種世襲傳統的同時，亦接受後者為其搭建的強制性框架，這種框架為這一散居水上的人群構建了基於信仰與儀式的共同體。這一共同體受聖統制教會管理，超越了人群中原有的小群體，並促成小群體之間社會關係的再生產。漁民會口動輒千人的規模遠超農民基於鄰里或宗族構建的「祭祀圈」，更接近同為漁民信仰的「紅三教」儀式聯盟；但相比「紅三教」四朝神祇信仰中相對鬆散的「信仰圈」，這一共同體表現為更具統合力的制度框架。其統合力的顯性表現即「會」的組織者——神父、會長與領班員的固定化，以及他們在社群中穩定而強有力的支配力。其統合的層面不限於共同信仰本身，而更廣泛地觸及經濟生產、司法保護、仲裁糾紛、移風易俗等等面向。

88. 同上，頁 237。

89. de la Servièrre, *Croquis de Chine*, p. 104.

90. 同上。

91. 高龍鞏著，佚名、張廷爵譯，《江南傳教史》第三冊（台北：輔大書坊，2014），頁 311。

網船信徒將天主教宗教實踐簡單地表述為「進教堂」。二十世紀六十年的政治運動中，他們承認「我們到教堂去有三件事，一看祖墳，二會親友，三定親事」。⁹²儘管在政治壓力下，這一表述剔除了信仰本身，但由此仍可一窺網船信徒對這一共同體的理解。網船信徒的重大人生環節都由天主教主持禮儀，例如為嬰兒付聖水、為青年男女舉行婚配聖事、為臨死之人終付，以及為死者選擇葬地。網船信徒只能在教友之內選擇婚配對象，同時結婚必須經過婚配聖事才被認為合法，奉教漁民之間往往世代互為婚姻。至於葬地，自康熙年間開始，江南天主教會便買下一些墓地作為教友公墓，例如無錫的惠山公墓、⁹³蘇州的白鶴澗教友墓地。由於這些地區的信徒以網船人居多，這些公墓成為網船人集中的葬地，其後人「看祖墳」即是前往教友公墓。由此，該群體的婚姻圈、社交圈和信仰圈高度重合，「會親友」等社交活動因此可以在望彌撒時一併完成。

五、結論

現有對水上人的研究，大多以陸地為本位，認為在水一陸的對立中陸的一端佔有不言而喻的主導地位，浮居水上是一種迫不得已的生活方式，因而認為水上人同樣嚮往「安居」的岸上生活。但通過一些案例，我們可以看到水上生活基於習性和職業兩方面的強大慣性。事實上，僅從經濟層面考慮，水上生活並不完全是一種被迫的權宜，它未必不能成為一種主動的選擇——漁業捕撈的投入回報週期短、對商品經濟參與度高，在生產週期和思維方式上都有別於農業經濟。但這種生活方式和生計方式，首先因為風

92. 〈大慈漁業大隊漁民對教會問題的各種反映〉，昆山市檔案館藏，全宗號 335-002。

93. 高龍鞏著，佚名、張廷爵譯，《江南傳教史》第三冊，頁 309-310。

險大而極易破產，因此漁民群體中確實存在普遍貧困的現象；同時它與小農經濟追求穩定、重視積蓄的價值觀相反，而遭到這一主流經濟形式的鄙夷。這一群體與陸地人之間樹立起群體邊界，儘管並非牢不可破，但也赫然在目，以致只有通過入贅等方式才能零星融入陸地社會，⁹⁴而更多的網船人與農民之間「相鄰而不融入」，固持其代代相傳的生活方式。

歷史上，網船人與王朝國家治理幾乎脫鉤，因此也無懼儒家正統倫理觀念的教化和科層制神明體系的約束。在世俗權力和神權兩個面向上，網船人都屬「逸民」之一類，遊走在正統秩序之外。正如武雅士所指出，中國民間宗教本身就是制度的一部分，制度不能反對其本身，因此革命者需要藉助佛教、基督教等外來資源宣誓反抗。⁹⁵在這個意義上，「神道設教」從未包納萬民，從傳統社會中失意的革命者到浮水而居的網船人都屬此類。網船人從主流社會中被排擠出來，奉行一套自成體系的信仰系統。

制度性宗教提供的共同信仰和公共治理模式，充分服務於對水上群體的整合。與將上岸視為最終歸宿的印象相反，宗教信仰事實上固化了群體邊界、阻抑水上人的上岸動機。而天主教在其中扮演的角色尤其重要。面對岸上人對水上生活的污名化，信奉天主教的網船人在構建祖先傳說時把教難視為「成為水上人」的原因，從而將浮水而居的方式合理化、神聖化。換言之，天主教的苦難神學為非主流的水上生涯提供了一種解釋力。更重要的是，教會嚴禁信徒與非信徒通婚，信教漁民由此構成了一個相對封閉的婚姻圈。對於他們而言，「看祖墳、會親友、定親事」等社交

94. 趙世瑜，〈東山贅婿〉，頁 65-76。

95. 武雅士著，彭澤安、邵鐵峰譯，《中國社會中的宗教與儀式》（南京：江蘇人民，2014），頁 150。

活動只需在這一圈子以內進行。如果說，其他網船人還可通過入贅農家等方式實現上岸，那麼網船信徒上岸的機會更加稀薄。在這圍繞信仰構建的共同體內，天主教的儀式與神職人員對日常生活的強烈干預周而復始，將日常生活生產中極其鬆散的個體，通過宗教信仰的紐帶擰固在一起。天主教為網船人搭建的這一「共同體」框架，遠遠溢出了文化共同體的容載，成為包納經濟、風俗在內的制度性框架。

當然，天主教之於網船人並非只是簡單意義上的「治理術」，或只提供一種公共服務的框架。網船信徒的宗教熱情尤其熾烈，「冷淡的教友和不開四規的教友比較（其他信徒群體）起來顯著底下」，傳教士盛讚他們「淳樸聽命」「潔白無罪，世所少有」。⁹⁶通過與「紅三教」的對比，可以得知網船人亟需的神功崇拜、心理慰藉都能在天主教信仰中找到庇護。值得注意的是，天主教接納的個體，常常是在宗教層面從民間信仰中被排擠出來的更邊緣的人們。他們或是受宗教權威的恐嚇、敲詐，或是不堪靡費的投入，轉而歸信外來宗教。由此看來，社會中的邊緣群體尋求外部信仰資源的救助，似乎形成一種「遞減率」——被主流社會排擠同時意味着無緣參加主流信仰實踐，於是外部信仰資源可能成為其替代選項。基於中國民間信仰與天主教中相似的文化因素，網船人改信天主教的過程相對順利，但其信仰內涵仍保留了其早期信仰的底色，呈現出兩種宗教文化嵌合的面貌。不過，相比只聚焦功利層面與現實世界的紅三教，天主教對網船人許以未來救贖的預期，同時以人本化的治理模式試圖將基督教倫理道德、公序良俗傳遞給這些底層民眾。因此，天主教神父能夠在信教漁民中間樹立良好的道德形象，即使在歷次政治運動中，仍然不乏老漁民

96. 高龍鞏著，佚名、張廷爵譯，《江南傳教史》第三冊，頁311。

堅稱神父為「聖人」。在這一點上，天主教對網船人的整合效應較之紅三教更為深遠。⁹⁷

作者電郵地址：ywzbob@163.com

97. 筆者在搜集資料、田野考察以及撰寫拙文過程中屢受朱曉紅老師、米良神父的啟發和幫助。此後筆者於「道風」跨學科研究生工作坊宣讀此文，蒙黃劍波、洪亮老師惠賜寶貴意見。之後筆者又於復旦大學「中外交通研究讀書班」、歷史地理研究中心「禹貢青年沙龍」宣讀此文，受教於陳拓、方志龍、姜明輝等師友。最後，感謝兩位匿名評審專家提出的切中肯綮的意見。並致謝忱。

中文書目

- 《千燈鎮志》編纂委員會編。《千燈鎮志》。上海：上海人民出版社，1991。[The Commission of *Qian deng zhen zhi*. *Qian deng zheng zhi*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1991.]
- 王華。〈幻象與認同：歷史上太湖流域漁民身份的底邊印象〉。載《雲南民族大學學報（哲學社會科學版）》2018年第1期。頁39-45。[WANG Hua. "Illusion and identity: The subaltern impression about the identity of fishermen of Taihu Lake in a historical perspective". *Journal of Yunnan Minzu University (Social Sciences)* 2018 issue 1. pp. 39-45.]
- 尹玲玲。《明清長江中下游漁業經濟研究》。濟南：齊魯書社，2004。[YIN Lingling. *Study of fishery Economic in Middle and lower Yangtze River*. Ji'nan: Qilu Press, 2004.]
- 中國第一歷史檔案館編。《清中前期西洋天主教在華活動史料》第一冊。北京：中華書局，2003。[The First Historical Archives of China, ed. *Archives Concerning Western Catholic Missions from the Early to Mid Qing Dynasty in China*, vol. 1. Beijing: Zhonghua Book Company, 2003.]
- 朱明川。〈船與岸：東太湖流域民間信仰中的兩種傳統〉。載《民俗曲藝》6（2019）。頁147-195。[ZHU Mingchuan. "Boatmen and Land-based Residents: Two popular Religious Traditions in Eastern Lake Tai Basin". *Journal of Chinese Ritual*, 6 (2019). pp. 147-195.]
- 朱曉紅。〈漁夫漁婦的信仰身份建構：以青浦漁民天主教徒為中心〉。載《基督教思想評論》第21輯（2016）。頁479-493。[ZHU Xiaohong. "Catholic Faith in Qing-pu Fishman's Identity-building". *Regent Review of Christian Thoughts*, 21 (2016). pp. 479-493.]
- 佚名。《諸巷會修道人表》。載《漢語基督教珍稀文獻叢刊（第一輯）》。陶飛亞主編。桂林：廣西師範大學出版社，2017。[Anon. *Zhu xiang hui xiu dao ren biao*. In *Han yu ji du jiao zhen*

- xi wen xian cong kan*, vol.1. Edited by TAO Feiya. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2017.]
- 李勇、池子華。〈近代蘇南漁民的天主教信仰〉。載《中國農史》2006年第4期。頁98-104。[LI Yong, & CHI Zihua. “Religious Belief of the Fisherman around Southern Jiangsu in the Modern Times”. *Agricultural History of China*, 4 (2006). pp. 98-104.]
- 李強。〈苦撐待變：抗戰時期上海周邊地區天主教漁民信眾的日常生活〉。《澎湃新聞》「私家歷史」。https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_7952940。2020年7月14日瀏覽。[LI Qiang. “Ku cheng dai bian: kang zhan shi qi shang hai zhou bian di qu tian zhu jiao yu min xin zhong de ri chang sheng huo”. The Paper. https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_7952940. Accessed 14 July 2015.]
- 吳俊範。〈傳統時期太湖流域的漁民及其生計〉。載《地域開發與研究》2017年第1期。頁175-180。[WU Junfan. “Fishermen and Their Livelihood in Traditional Era in Taihu Basin”, *Areal Reseach and development*, 2017 issue 1, pp. 175-180.]
- 沈宰熙。〈先人傳略〉。載《吳興沈氏奉教宗譜》，1919年鉛印本。[SHEN Zaixi. “Xian ren zhuan lue”. In *Wu xi shen shi feng jiao zong pu*. Stereotype edition, 1919.]
- 利瑪竇、金尼閣。《利瑪竇中國筭記》。何高濟等譯。北京：中華書局，1983。[Matteo Ricci & Nicolas Trigault. *Li ma dou zhong guo zha ji*. Translated by HE Gaoji et al. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- 佐藤仁史。〈民國時期江南的廟會組織與村落社會——以吳江市的口述調查為中心〉。載《中國社會歷史評論》第13輯(2012)。頁128-142。[Sato Yoshifumi. “Folk Religion and Rural Society in the Jiangnan Area in Republican China: An Analysis Based on Interviews in Wujiang County”. *Chinese Social History Review*, 13 (2012). pp. 128-142.]

- 佐藤仁史、吳滔等。《垂虹問俗：田野中的近現代江南社會與文化》。廣州：廣東人民出版社，2018。[Sato, Yoshifumi, & WU Tao, et al. *Chui hong wen su: Tian ye zhong de jin xian dai jiang nan she hui yu wen hua*. Guangzhou: Guangdong People's Publishing House, 2018.]
- 金友理。《太湖備考》。載《江蘇地方文獻叢書》。南京：江蘇古籍出版社，1998。[JIN Youli. *Tai hu bei kao*. In *Jiang su di fang wen xian cong shu*. Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1998.]
- 亞弟盎郎。《聖配規案》。上海：慈母堂，1865。[Languillat, Adrien. S. J. *Sheng pei gui an*. Shanghai: Ci Mu Press, 1865.]
- 武雅士。《中國社會中的宗教與儀式》。彭澤安、邵鐵峰譯。南京：江蘇人民出版社，2014。[Wolf, Arthur P. *Religion and Ritual in Chinese Society*. Translated by PENG Ze'an, SHAO Tiefeng. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2014.]
- 科大衛。〈核心與邊緣：明清到民國時期城鄉觀感的變化〉。載，《底邊階級與邊緣社會：傳統與現代》。喬健編。台北：立緒文化，2007。頁 47-57。[Faure, David. "He xin yu bian yuan: ming qing dao min guo shi qi cheng xiang guan gan de bian hua". In *Di bian jie ji yu bian yuan she hui: chuan tong yu xian dai*. Edited by Qiaojian. Taipei: Li xu wen hua Press, 2007, pp.47-57.]
- 胡子丹。〈解放前的太湖漁民〉。載《無錫文史資料》第 21 輯。無錫：政協文史資料研究委員會，1989。頁 93-98。[HU Zidan. "Jie fang qian de tai hu yu min". *Cultural and Historical Records in Wuxi*, vol. 21. Wuxi: Cultural and Historical Records Committee, 1989. pp. 93-98.]
- 施國銘、宋炳良。〈蘇南地區漁民信仰天主教問題初探〉。載《宗教學研究》（1987）。頁 77-82。[SHI Guoming & SONG Bingliang. "Su nan di qu yu min xin yang tian zhu jiao wen ti chu tan". *Religious Studies*, 1987. pp.77-82.]

- 徐允希。《蘇州致命紀略》。上海：土山灣慈母堂，1932。[XU Yunxi. *Su zhou zhi ming ji lue*. Shanghai: Cimu Publisher in Tou-sè-wè, 1932.]
- 徐斌。〈明清河泊所赤曆冊研究——以湖北地區為中心〉。載《中國農史》2011年第2期。頁65-77。[XU Bin. “The Study of Heposuo’s Chilice of Hubei Province in Ming and Qing Dynasties”. *Agricultural History of China*, 2011 issue 2. pp.65-77.]
- 《晟泰村志》編委會編。《晟泰村志》。蘇州：蘇州大學出版社，2017。[Editorial Committee of *Sheng tai cun zhi*. *Sheng tai cun zhi*. Suzhou: Suzhou University Press, 2017.]
- 高龍鞏。《江南傳教史》第三冊。佚名、張廷爵譯。台北：輔大書坊，2014。[Auguste M. Colombel. *Histoire de la mission du Kiang-nan*. Translated by Anon & ZHANG Tingjue. Xinbei: Fu Jen Catholic University Press, 2014.]
- 張小也。〈制度與觀念：九姓漁戶的改賤為良問題〉。載《社會科學》2006年第4期。頁174-182。[ZHANG Xiaoye. “Institutions and Conceptions: Exempting from Humble into Charitable of Nine Clans of Fishermen”. *Journal of Social Sciences* 2006 issue 4. pp. 174-182.]
- 張先清。〈職場與宗教：清前期天主教的行業人際網絡〉。載《宗教學研究》2008年第3期。頁94-99。[ZHANG Xianqing. “Zhi chang yu zong jiao: qing qian qi tian zhu jiao de hang ye yu ren ji wang luo”. *Religious Studies* 2008 issue 3. pp. 94-99.]
- 張朝陽。〈公眾權益與17-18世紀江南官河、官湖糾紛〉。載《中國農史》2016年第3期。頁104-114。[ZHANG Zhaoyang. “Public Interests and Disputes over Official Rivers and Lakes from 17th to 18th Century in Jiangnan”. *Chinese Agricultural History*, 2016 issue 3. pp. 104-114.]
- 張錫明。《「三和大神」的身份建構——基於對深圳「三和大神」青年的田野調查》。上海社科院碩士學位論文，2021。[ZHANG Ximing. *The Identity Construction of “Sanhe God”*: A Field

- Study of the Youth of "Sanhe God" in Shenzhen*. Master Dissertation, Shanghai Academy of Social Sciences, 2021.]
- 閻飛飛。〈苦難講述與權力結構——一個天主教村落的記憶考察〉。載《道風：基督教文化評論》48（2018）。頁 264-297。[YAN Feifei. "The Suffering Narration and Power Structure: A Study of the Memory of a Catholic Village". *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 48 (2018). pp. 264-297.]
- 許洪新。〈董家渡沙船朱家發跡史〉。載《檔案春秋》2017 年第 3 期。頁 58-61。[XU Hongxin. "The Rise of the Zhu Family at Dongjiadu". *Memories and Archives*, 2017 issue 3. pp.58-61.]
- 鈕志元。〈無錫的天主教堂〉。載《無錫文史資料》第 21 輯。無錫：政協文史資料研究委員會，1989。頁 123-129。[NIU Zhiyuan. "Wu xi de tian zhu jiao tang". *Cultural and Historical Records in Wuxi*, vol. 21. Wuxi: Cultural and Historical Records Committee, 1989. pp. 123-129.]
- 黃劍波。《都市裏的鄉村教會——中國城市化與民工基督教》。香港：道風書社，2012。[HUANG Jianbo. *Country Churches in Cities: Urbanization and Christianity of Migrant Workers in China*. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2012.]
- 《解放鄉志》編纂委員會編。《解放鄉志》。內部發行本，2013。[Editorial Committee of *Jie fang xiang zhi*. *Jie fang xiang zhi*. Published in Interior, 2013.]
- 楊慶堃。《中國社會中的宗教》。范麗珠譯。成都：四川人民出版社，2016。[C. K. Yang. *Religion in Chinese Society*. Translated by FAN Lizhu. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 2016.]
- 褚瀟白。《近現代中國民間信仰與基督宗教的相遇》。香港：道風書社，2016。[CHU Xiaobai. *The Encounters of Folk Religions and Christianity in Modern China*. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2016.]
- 趙世瑜。〈江南「低鄉」究竟有何不同——《垂虹間俗》讀後〉。載《民俗研究》2018 年第 3 期。頁 29-35。[ZHAO Shiyu. "How

- Different the Jiangnan Low Land is? A Review on *Asking for Folklore from the Chuihong Bridge*". *Folklore Studies*, 2018 issue 3, pp. 29-35.]
- 。〈唐傳奇《柳毅傳》的歷史人類學解讀〉。載《民俗研究》2021年第1期。頁53-64。[ZHANG Shiyu. "A Historical Anthropological Analysis on a Novel of Tang, the Romance of Liu Yi". *Folklore Studies*, 2021 issue 1. pp.53-64.]
- 。〈新江南史：從離散社會到整合社會——以洞庭東山為中心〉。載《清華大學學報（哲學社會科學版）》2021年第2期。頁1-16。[ZHAO Shiyu. "New Jiangnan History: From the Diaspora Society to the Integrated Society". *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)*, 2021 issue 2. pp.1-16.]
- 。〈東山贅婿：元明時期江南的合伙制社會與明清宗族〉。載《北京大學學報（哲學社會科學版）》2021年第5期。頁65-76。[ZHAO Shiyu. "The Matrilocal Sons-in-law of the Dongshan Island: Partnership Society in Yuan-Ming and Lineages in Ming-Qing Jiangnan Area". *Journal of Peking University (Philosophy & Social Sciences)* 2021 issue 5. pp. 65-76.]
- 鄭風田、阮榮平、劉力。〈風險、社會保障與農村宗教信仰〉。載《經濟學（季刊）》2010年第3期。頁829-850。[ZHENG Fengtian, RUAN Rongping & LIU Li. "Risk, Social Security and Religious Beliefs". *China Economic Quarterly*, 2010 issue 3. pp. 829-850.]
- 劉芳。《明清時期湖廣天主教的傳播與發展》。北京：中國社會科學出版社，2018。[LIU Fang. *The Diffusion and Development of Catholic in Hu-guang Province during the Ming and Qing Dynasties*. Beijing: China Social Sciences Press, 2018.]
- 劉詩古。《資源、產權與秩序：明清鄱陽湖區的漁課制度與水域社會》。北京：社會科學文獻出版社，2018。[LIU Shigu. *Resources, Property Rights and Order: Fishery Tax System and*

Lake Society in the Poyang Lake Region during Ming and Qing Period. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2018.]

森正夫、野口鐵郎、濱島敦俊、岸本美緒、佐竹靖彥編。《明清時代史的基本問題》。周紹泉等譯。北京：商務印書館，2013。[Mori, Masao, Noguchi Terro, Hamashima Atsutoshi, Kishimoto Mio, & Satake Yasuhiko. *Ming qing shi dai shi de ji ben wen ti*. Translated by ZHOU Shaoquan. Beijing: The Commercial Press, 2013.]

M. P.。〈蘇州總鐸區的網船教友〉。《聖心報》第 58 卷第 10 期 (1944)。頁 236-240。[M. P. “Su zhou zong duo qu de wang chuan jiao you”. *Shengxin Bao*, vol. 58, 10 (1944). pp. 236-240.]

外文書目

Compagnie de Jésus. *Relation de la mission Nankin II 1874-1875*.
Changhai: Imprimerie de la mission catholique, 1876.

Dehergne, Joseph. “La Chine central vers 1700: I. L’évêché de Nankin”. *AHSI* 28 (1959). pp. 289-330.

De la Servière, Joseph S. J. *Croquis de Chine*. Paris: Gabriel Beauchesne & C^{ie}, 1912.

Harrison, Henrietta. *The Missionary’s Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*. Berkeley, CA: University of California Press, 2013.

Hermant, Ludoricus S. J. “Les scolastiques en vacances”. *Relations de Chine*, Janvier 1904. pp. 444-456.

Huang, Xiangchun. “Going beyond Pariah Status: The Boat People of Fuzhou in the Chinese People’s Republic”. In *The Fisher Folk of Late Imperial and Modern China: An Historical Anthropology of Boat-and-Shed Living*. Edited by Xi He & David Faure. New York: Routledge, 2015. pp. 142-158.

Madsen, Richard. “The Catholic Church in China: Cultural Contradictions, Institutional Survival, and Religious Renewal”. In *Unofficial China: Popular Culture and Thought in The People’s*

- Republic*. Edited by Perry Link & Richard Madsen. Boulder: Westview Press, 1990. pp. 103-120.
- MacInnis, Donald. “Faith of Fishing Families”. *Maryknoll* (April 1998). pp. 10-14.
- Pfister, Louis S. J. “616^e lettre: La mission du Kiang-nan en 1867”. In *Lettres des nouvelles missions de la Chine, 1842-1868*. Tome IV. Published in Interior. pp. 174-183.
- Tsu, Francois Xavier S. J. *A vie des pêcheur du Bas Yang-Tse*. Thèse pour le doctorat de l’Université, 1948.
- 佐藤仁史。〈近代江南の漁民と天主教〉。載《歴史評論》 765 (2014)。頁 37-46。[SATO Yoshifumi. Fishermen and Catholicism in Modern Jiangnan. *Historical Review*, 765 (2014). pp. 37-46.]

Catholicism and the *Wangchuan* People's Integration in the *Jiangnan* Area of China

ZHANG Yiwen

Ph.D. Candidate

Center for Historical Geographical Studies

Fudan University

Abstract

The *Wangchuan* people in the *Lake Tai* basin were regarded as a marginal group, marked by discrimination in the areas of politics, economics and morality. Their boat-based livelihood provides members of this group with a sense of identity. Due to its strong inertia, this kind of livelihood was transmitted down from generation to generation. Being excluded from the mainstream belief system of the land group, the *Wangchuan* people generally believe in the “*Hongsan* sect” or Catholicism. Catholicism, introduced in the 17th century, served as an alternative for their religious life, and seemed to be more attractive to those who were relatively disadvantaged in this group. Although two beliefs within the *Wangchuan* people have gone their separate ways for hundreds of years, doctrines do overlap and are interwoven on both sides. Nevertheless, the public governance model provided by institutional Catholicism

stimulated the integration of the loosely united *Wangchuan* people into a stable community. But on the other hand, the church hierarchy was involved in the reconstruction of the *Wangchuan* people's social network, especially promoting the reproduction of internal relationships between their minimum units. The social-rite alliance of the Church, which is more strongly shaped than that of folk religions, emphasizes aspects of both economics and quotidian life, thus serving as an obligatory and regulating force for the *Wangchuan* people.

Keywords: *Jiangnan*; *Wangchuan* People; Catholicism;
Marginal Groups; Social Network