

中图分类号: K705

单位代号: 10280

密 级: 公开

学 号: 11820069

上海大学



博士学位论文

SHANGHAI UNIVERSITY

DOCTORAL DISSERTATION

题
目

“完全的天主教”在拉美社会中的
影响——以二十世纪六七十年代的
智利为中心

作 者 张琨

学科专业 历史学

导 师 郭长刚

完成日期 2015年4月

上海大学

本论文经答辩委员会全体委员审查,确认符合上海大学博士学位论文质量要求。

答辩委员会签名:

主任:

委员:

导师:

答辩日期:

上海大学历史学博士学位论文

“完全的天主教”在拉美
社会中的影响
——以二十世纪六七十年代的智利为中心

姓名：张琨

导师：郭长刚

学科专业：世界史

上海大学历史系

2015年6月

**A Dissertation Submitted to Shanghai
University for the Degree of Doctor in
History**

**The Influence of “Integral Catholicism”
in the Society of Latin America**

—A Case Study on Chile in the 1960-1970s

Ph. D. Candidate: Zhang Kun

Supervisor: Guo Changgang

Major: World History

Department of History, Shanghai University

June, 2015

中文摘要

自欧洲殖民者进入拉丁美洲以来，天主教就持续影响着拉美的经济、文化、社会等各个方面。在二十世纪上半期之前，拉美天主教会在“委托监护制”的政教关系下，经济上依附于世俗政权，政治上为世俗政府提供超自然的合法性。同时教会也通过这种同盟关系，维持着自身在当时社会中的地位和影响力。随着二十世纪现代化浪潮的到来，此种长期沿袭的政教关系被逐步打破，拉美天主教第一次拥有了较为独立的经济地位，但也丧失了与世俗政权的同盟以及之前影响社会政治进程的特定方式。不少宗教学者在这种背景下断言天主教将退出世俗的公共领域，并彻底“私人化”。

然而，事实却与理论预设恰恰相反。在拉美大多数国家，天主教开始努力地适应世俗社会的变化，通过种种全新的手段维持自己在政治以及社会事务中的地位和影响力。这一被称为“完全的天主教”的宗教已经不局限于传统的制度性教会之中，而是通过受天主教思想激励的政党、基层社团以及各类教会领导下的社会组织等各种不同维度，将天主教的理念“弥散”于整个社会之中，并与每一段不同时期的社会主流思潮相结合，借此维持自身在社会中的影响力并深刻地影响了社会进程。以本文所论述的智利为例，笔者分别描述了智利基督教民主党、为了社会主义的基督徒运动以及“团结公会”等保护人权的教会组织，并分析了不同时期下，这三场运动分别代表了“完全的天主教”的政党、基层运动以及体制教会层面。不仅如此，这三场运动还与不同时期的发展主义、马克思主义、保护人权等较有影响力的社会思潮紧密地联合在一起，借此宣扬天主教教义中最为基础以及核心的思想理念，并试图通过这三个不同层面的活动将天主教中基本的价值理念贯彻到实际的政治生活中去，最终在某些关键的时期，深层次地影响了智利的社会进程。

在这一历史分析的基础上，本文不仅重构了智利天主教在现代社会中施加影响所依靠的路径方式，并通过这一论述，反映出天主教在智利当代社会举足轻重的作用。同时也通过天主教这一独特的视角，勾画出二十世纪六十年代到八十年代智利社会的深刻变化以及这种变化与“完全的天主教”之间的紧密联系。

关键词：完全的天主教，基督教民主党，为了社会主义的基督徒运动，团结公会

Abstract

Since European Colonists arrived at Latin America, Catholicism continued to keep its influence on every aspect of society such as economy, culture and politics. Before the first half of 20th century, the church of Catholicism in Latin America was dependent on the state in the economic aspect and supported the state with supernatural legality. The whole church-state system was called “Patronato”. But with the modernization, this kind of relationship between church-state changed gradually. The Catholicism in Latin America began to have an independent economic position the first time in its own history but simultaneously lost the alliance with state and the specific way to impact the political process. Under this context, many religious scholars claimed that Catholicism would retreat from the secular public area and totally being “privatization”.

However, the reality is just opposite to the theory. In many countries of Latin America, Catholicism begins to try its best to adapt to the change of secular society, with many new ways to maintain its position and influence in the political and social areas. This “Catolicismo Integral” is not confined to the institutional church no more but diffuses the religious ideas into the whole society and combines with different social ideological trends to maintain its power in the society and impacts the social process through party, base community and social organization. For example, in the case study of Chile, the writer describes the Christian Democratic Party, The Christian Movement for Socialism and Vicaria de la Solidaridad and points out these three movements represent three different dimension of Catholicism. More than that, the three movements combines with the social thoughts such as developmentism, Marxism and human rights to propagate the core ideas in the Catholicism and put these ideas into the real political practice. Finally, all of these behaviors impact the social process in Chile in the critical moment.

Based on this, this article not only reconstructs the methods with which Chilean Catholicism impacts in the modern society, but also reflects the importance of Catholicism in the modern society. Through the specific religious view, the article describes the profound changes in Chile and the relationship between the changes and “Catolicismo Intergral”.

Key Words: Catolicismo Integral, Chile, Christian Democratic Party, Christian movement

目 录

绪 论.....	1
一 研究背景与问题缘起	1
二 国内外研究现状	6
三 研究思路和写作方法	13
四 本文的创新点	16
五 相关概念的界定	17
第一章 新大陆时期的天主教	19
第一节 新大陆上的天主教.....	19
第二节 神义论简介	22
第三节 “基督教王国”模式下的拉美政教关系.....	26
第四节 独立运动时期拉美政教关系的变更.....	28
第五节 现代化进程中的拉美天主教.....	32
第二章 基督教民主党的兴起与分裂	39
第一节 殖民时期的智利	39
第二节 社会运动浪潮中的智利天主教.....	42
第三节 基督教民主主义激励下的智利基督教民主党.....	50
第四节 基督教民主党的执政和改革.....	56
第五节 “社会主义的诱惑”下基民党的分裂.....	62
第六节 “大众团结运动”的成立与变化.....	67
第七节 天主教思想在智利政治领域的参与和对其的反思	73
第三章 解放神学的兴起与“为了社会主义的基督徒”运动.....	76
第一节 教会基层运动的兴起.....	76
第二节 进步会议下的激进神学.....	82
第三节 八十人团体的兴起.....	85
第四节 “为了社会主义基督徒”的成立.....	94
第五节 卡斯特罗的到访与局势的变化.....	98
第六节 “为了社会主义的基督徒”的拉美集会.....	101
第七节 “为了社会主义基督徒”运动的衰退与阿连德时代的终结	109

第八节 “大众团结运动”与“为了社会主义的基督徒”运动——再论二十世纪六十年代的智利天主教	118
第四章 独裁统治下的智利天主教与重返民主化的历程.....	124
第一节 独裁统治初期的智利天主教.....	124
第二节 “国家安全主义”的源流与智利国家情报局.....	130
第三节 智利天主教的转变与变化中的“解放神学”.....	141
第四节 智利和平协作委员会.....	152
第五节 传承下的团结公会.....	162
第六节 修宪、大选以及智利重返民主之路.....	169
结 论	183
参考文献	189

绪 论

一 研究背景与问题缘起

作为西方文明的源头之一，天主教自诞生之日起就对欧洲的政治经济文化起着巨大的影响。从中世纪以来延绵数百年的“教权皇权之争”到由教皇在封建庄园中钦定的“什一税”；从教堂中为上帝咏唱发展而来的西方古典音乐到由教会首创并逐渐繁荣壮大的现代西方教育；从教会为了“赎罪”而制售的那一张张赎罪卷到数十次为了收复伊比利亚半岛而发起的“十字军东征”，天主教影响着西方社会的各个方面，并在一定程度上决定了西方甚至整个人类历史之后的进程和方向。这段数千年的历史以及无数的例子，不断地向后来者彰显出天主教在西方世界中“母体”般的地位以及那坚不可摧的存在感。

正是这种地位以及存在感，才使哥伦布在发现新大陆的同时也将天主教毫无保留地带到了这片土地上。“火枪与十字架”成了西班牙人征服并统治新大陆的两样武器。然而，如果我们从后续的发展情况看来，相比于手持火枪的武力征服来说，传教士们胸挂十字架的灵性归化似乎给这边大陆留下了更为深刻的印记和更加久远的影响。^①

在西班牙帝国发现拉美 100 多年之后，在 17 世纪末英国的光荣革命、18 世纪初的工业大革命以及风卷残云般的法国大革命的影响下，欧洲长期以来的君主制或是名存实亡，或是彻底被扫进了历史的垃圾堆。此时，与欧洲君主制纠缠不休、共生共存千年的天主教也面临着一系列现代化进程所带来的挑战。“一切坚固的都烟消云散了”^②，用马克思的这句论断来形容当时天主教所面对的情形是再合适不过的了。政教分离后的教会丧失了一系列政治经济方面的特权。伴随着

^① 19 世纪初期，拉丁美洲各国就已经成功脱离了宗主国西班牙的统治，纷纷独立。但是直到今天，拉丁美洲将近 70% 的人依旧是天主教徒。不止如此，2013 年罗马教廷的历史上还出现了第一位来自拉丁美洲的教皇——弗朗西斯科（Papa Francisco）。

^② 马歇尔·伯曼（Marshall Berman）在著作《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》中对这种由现代化到来的变化有着精彩的论述。而这段原话实际上出自马克思：“生产的不断革命，一切社会关系不停的动荡，永远的不确定和骚动不安，这就是资产阶级时代区别于过去一切时代的特征。一切固定的冻结了的关系以及与之相适应的古老的令人尊崇的观念和见解，都被扫除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切坚固的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了，人们终于不得不冷静地直面他们生活的真实状况和他们的相互关系。”见《共产党宣言》，《马克思恩格斯文集（二）》，北京：人民出版社，2009，第 34 页。

科学的发展，知识分子渐渐热衷于用物理学、化学、社会学或政治学来解释自然与社会。神学不仅被踢出了各国的公立大学，而且受到了进步知识分子的蔑视。相反，实证主义和科学主义此时大行其道，在反天主教的队伍中充当起急先锋的角色。^①在“母体”中孕育长达千年的“孩童”，这一刻急不可耐地想要挣脱母亲的怀抱，按照自己的意愿改造现有的世界。

面对世界范围内的这一现代化进程，拉丁美洲也没有置身事外。与宗主国西班牙之间由来已久的经济矛盾埋下了不满的种子，^②欧洲的革命进步思想则进一步唤醒了拉美人民自由独立的意识（在这一过程中之前被西班牙皇室放逐的耶稣会起到了相当重要的作用）。^③随后，拿破仑占领西班牙的事实又使得拉美上层的“半岛人”（出生在西班牙的白人）失去了可以效忠的对象。当种种因素汇集起来时，革命的浪潮开始席卷拉丁美洲。

新兴的世俗政府要求教会不再干预政治事务，并要求它交出自殖民时期囤积的大量土地。教会面对这一混杂着民族主义与资本主义的冲击，内部发出了不同的声音。^④在拉美各个新兴国家独立并纷纷开始各自的发展之路后，20世纪初期的拉美天主教面对此起彼伏的“反教权主义”（Anti-Clericalismo）开始不断收缩，并节节败退。如同全世界其他地方一样，人们认为拉美的天主教也将会彻底退出社会公共领域，只作为道德情感方面的寄托在私人领域保留那仅存的心理安慰作用。哈佛大学的教授哈维·考克斯（Havey Cox）在其著作《世俗之城中的宗教》（*Religion in the Secular Society*）中开篇就说道：

“很多年之前，人们就开始议论并预测宗教的悲惨未来了。无论在美国还是世界其他地方，无论是普通人还是传教士，人们都觉得过往宗教在世俗之城中不断地衰退。而宗教系的学生和教授则认为：无论留存下来的宗教是何种形式的，它们一定与公共的政治领域无关。”^⑤

^① 科学与神学的纷争由来已久，自哥白尼的“日心说”与教会尊崇的“地心说”相违背开始，经过时日长久的发展，20世纪罗素的名著《为什么我不是一个基督徒》可以视为科学实证主义阶段性胜利的标志。

^② 主要是指拉美殖民地在西班牙宗主国的强制要求下，不仅必须生产宗主国需要的商品，还不得生产任何会对西班牙出口造成挑战的同类商品。除此之外，殖民地还得向西班牙缴纳高昂的税费。

^③ 由于之前耶稣会在拉丁美洲的势力过于强大，并开始要求限制西班牙皇室的主教任命权，坚持教会中的最高权威来自教皇而非国王。面对这一情形，西班牙皇室开始审查有问题的耶稣会士，并最终于1767年将耶稣会士赶出了西班牙在拉美的殖民地。从此时起，这些被流放的耶稣会士一方面继续坚持与罗马教廷的合作，另一方面则开始鼓动拉丁美洲殖民地的独立。见 Allen L. Woll, *The Catholic Historian in Nineteenth Century Chile, The Americas*, Vol. 33, No.3, Jan. 1977, pp.470-489.

^④ 比如当时一部分传教士在拉美大陆积极地传播独立自主的觉醒意识，而另一部分依旧支持西班牙皇室继续统治。

^⑤ 见 Havey Cox, *Religion in the Secular Society*, New York: Simon & Schuster, Inc, Rockefeller Center, 1984,

皮特·贝格尔(Peter Berger)则通过对世俗化根源来自于基督教自身的分析,认定现代宗教不外乎是“公共场合的修辞和私人的德性”,并论断“历史的嘲弄存在于宗教与世俗化的关系中,基督教就是自己的掘墓人。”^①

可事实上,近代以来的天主教并没有如同各类专家学者们预测的那样退回蜷缩到私人领域中去。在五十年代的梵二会议上,梵蒂冈近代以来第一次宣布教会的职责包括“在人权维护和灵魂拯救需要的情况下进行道德评判,即便这种判断涉及到相应的政治秩序”。^②之后,面对六十年代世界范围内“革命浪潮”^③的到来,天主教更是纵身一跃投入到了这股滚滚的革命洪流中。这类言论和行动使得人们重新认识到宗教在公共政治领域的巨大影响力,从而让无数之前断言“宗教私人化”的教授学者大跌眼镜。之前坚信“宗教世俗化”的皮特·伯格在七十年代的一次会议上就说道:

“我认为那种觉得我们居住在一个世俗世界的说法是错误的。除去几个特例之外,今天的世界和过去一样是非常宗教化的。这意味着历史学家和社会学家的一大堆随便贴上‘世俗化理论’标签的作品是错误的……尽管世俗化这一术语指的是二十世纪五十到六十年代之间的作品,但这一理论的内核实际上可以追溯到启蒙运动。这一思想很简单,现代化必定会导致宗教衰落,而这一衰落即体现在社会层面,也体现在个人思想层面。正是这一核心观念,如今被证明是错误的。”

④

这种一百八十度的大转弯是有着深刻现实基础的,而六七十年代拉丁美洲天主教的表现无疑也属于这种改变“宗教世俗化”论断的现实基础。

在这一时期拉美天主教的各类活动中,最具传奇色彩也最广为人知,并被后来学者作为拉美政教关系研究模板的便是“解放神学”运动了。^⑤那位在天主教世界里毁誉参半的哥伦比亚传教士卡米洛·托雷斯(Camilo Torres)手提冲锋枪

p12.

^① 有关贝格尔学说的分析,详见高师宁:《从社会学角度看宗教的发展与走向》,《世界宗教研究》,1998年04期;《当代宗教社会之经典——〈宗教之未来〉》,《世界宗教文化》,1999年03期。

^② 见 Abbott ed, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Documents of Vatican II*, pp287-289.

^③ 这儿“世界范围内的革命浪潮”指的是20世纪60年代时,全世界各主要地区自下而上的社会运动。比如法国巴黎和美国的学生运动,拉丁美洲各国的左派游击革命以及中国自下而上、层出不穷的各种“建设”,“改革”运动。这一时期在世界范围内,左派话语和行动的影响力到达了顶峰。

^④ 见 Grace Davie, *The Sociology of Religion*, SAGE Publication, 2007, p64.

^⑤ “解放神学”这一名词指得是拉丁美洲六七十年代在教会中兴起的一股神学思潮。而“解放神学”运动,则是在此思想影响下的一场多层次的社会运动。笔者认为,其在诞生发展初期,与马克思主义有着复杂而密切的联系。而之后随着拉丁美洲革命热潮的退去以及主要拉美国家军事政府的上台,这种联系便慢慢弱化了,同时其主题也有了深刻的变化。

面带微笑的照片以及他那“要用彻底的革命来解决拉美社会不公问题”的宣言，使得他在此后的岁月中成了拉美左派基督徒心中圣徒一般的存在，并且最大程度上代表了这一运动初期激进神学思想在实践活动方面的表现。^①

如果仔细阅读70年代初期拉美解放神学家的著作，无论是古铁雷斯(Gustavo Gutierrez)还是理查德·帕布罗(Richard Pablo)，博夫兄弟(Leonardo Boff, Clovidos Boff)还是赛贡多(Juan Luis Segundo)，他们在著作中都无一例外地提及了当时流行于整个拉美大陆的左派话语：“革命”、“阶级分析”、“依附理论”。^②古铁雷斯的标志性著作《解放神学》更是第一次系统地阐释了“依附理论”和“阶级分析与阶级斗争”，并认为这两者是认清拉美现实情况所必需的理论工具。同时，他还将矛头直指“中心-边缘”经济理论构架下的外来资本主义，认为发达国家与发展中国家之间地位的失衡才是拉美贫穷落后的根源。^③而在当时，与这一激进神学理论相对应的则是天主教徒展开的实践活动。巴西带有浓重左派色彩的“基层天主教社团”(Comunidad Eclesiástica de Base)，阿根廷由天主教徒发起组成的城市游击队运动(Montoneros)，智利在传教士带领下的“为了社会主义的基督徒”(Cristianos por el Socialismo)运动都是这一时期的典型例子。“激进的左派天主教徒”某种程度上似乎成了拉美六十年代天主教方面的象征。

这股与马克思主义有着复杂且紧密联系的神学运动，确实可以被看做是天主教中的部分信徒参与当时政治活动的一种特定形式，但远远不是那一段天主教参与并影响社会政治进程的全部。教会上层初期对“解放神学”保留甚至攻击，教会内部的上下层对于相同政治事件某种程度的分裂，以及之后独裁时期教会团结下层信徒并得以影响政治进程的事例告诉我们：真实的情形总是更为复杂且一直处于变化之中。

实际上，自拉美世俗国家废除殖民地时期以来的“圣职人员推荐权”(Patronato)之后，天主教会就逐渐开始以一种更为间接但同样有效的方式影响拉丁美洲的政治社会进程了。按照阿根廷宗教社会学家佛度拿多·马力马奇

^① 见 Juan Carlos Zaffaroni, *Camilo Torres Restrepo—Obras escogidas*, Provincias Unidas, Montevideo, 1968.

^② 依附理论(La Teoría de Dependencia)是由阿根廷经济学家劳尔·普雷维什率先提出，巴西经济学家卡多佐等人进一步发展形成的。该理论认为在资本主义世界分工体系下，发达国家低价收购初级产品，高价卖出制成品的贸易方式使得他们在国际资本主义经济体系中占有了主导优势的位置。而发展中国家由于在对外贸易方面的巨大逆差，因此在资本主义世界分工体系中处于依附的位置，很难获得自身长足的发展。见徐世澄：《拉丁美洲现代思潮》，北京：当代世界出版社，2012年。

^③ Gustavo Gutiérrez, *A theology of Liberation—History, Politics and Salvation*, New York: Orbis Books, 1973.

(Fortunato Mallimaci)^①的描述，面对资本主义和社会主义的挑战，天主教“不能任由那些意识形态在基层人民中发展自身的力量，而是应该创立于基督教思想激励下的基层社团，重新基督化整个社会……这一趋势不仅仅发生在阿根廷，而是发生在拉美各个有天主教的地方。”^②

这种试图在社会基层中构建自身力量的举动与殖民时期拉美天主教依附于某一类世俗政权的路数截然不同。通过不同的维度，这种新的方式继续展现着天主教对社会的影响。不论是基层组织还是政党竞选，不论是正统教会还是各类带有教会色彩的社会组织，都成了天主教思想一展身手的载体。这种天主教无所不在的现象正是 20 世纪以来拉美天主教形塑政治进程的主要特征，被福尔图纳托·马力马奇(Fortunato Mallimaci)称为“完全的天主教”(El Catolicismo Integral)。在完成了这一自身力量构建的过程之后，拉美的天主教变得更加独立自主，并形成了资本主义和社会主义之外的第三股力量“天主教主义”(El Catolicismo)。^③

此后的天主教则一直在这一主义的指引下，规范着自己的行为，并且根据形势的不同对资本主义和社会主义作出不同的反应。天主教与后两者之间的关系不再如同殖民时期仅仅是“依附”或者“被利用”，而是根据对方所持理念与教义的相似性和具体利益相符度的来决定自身的行为。整个拉美社会如同佛度那多所描绘的那样“并非社会主义和资本主义下的两分社会，而是社会主义，资本主义以及天主教主义下的三分社会”。^④

当然在这三者具体的交流过程中，在各自的“边缘处”(在天主教方面就表现为下层的传教士和平信徒)有时会出现相交融合的现象，产生所谓的“异端”并对各自的核心部分(天主教方面便是正统的教会上层)进行冲击。六十年代末出现的“解放神学”现象便可以从这个角度来进行理解。在这种分析下，“解放神学”只是二十世纪六十年代拉美天主教参与影响政治的一种“边缘性”的激进方式，代表了其中的一种维度。而如果想要尽可能地全面了解这一时期拉美天主教在政治进程中的影响，则不应该局限于其中。

^① 福尔图纳托·马力马奇(Fortunato Mallimaci)，阿根廷著名宗教社会学家，毕业于巴黎高等文科研究院。曾任布宜诺斯艾利斯大学社会学系主任，现为布宜诺斯艾利斯大学社会学系教授，阿根廷国家技术咨询委员会下劳工中心负责人。(CEIL, CONICET)。其研究领域为拉美天主教主义，宗教社会学等。

^② 见 Fortunato Mallimaci, *El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía military*, 500 *Años de Cristianismo en Argentina*, Argentina: Centro Nueva Tierra, 1992, pp.205-210.

^③ 有关两个时期变化与不同的经典论述，请参加本文第 24 页对恩里克·杜塞尔文本的引用。

^④ 见 Fortunato Mallimaci, *El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía military*, 1992.

实际上多年以后当拉美神学家和学者回望当年时也感觉到：相比于纠缠于解放神学与马克思主义之间的关系，学者们似乎更应该在“梵二会议”的大背景下以及“拉美神学本土化”的立场上来理解“解放神学”运动这一事件。^①但当时拉美的局势，却很难让人平心静气地去分析和评判这一新生事物。从 50 年代的美国进步联盟计划（Alianza for Progress）^②到随之而来的古巴革命以及切·格瓦拉“游击主义”（Foquismo），这些都反映出美苏两国在拉美各个领域的对抗以及当时左派话语的强势。这一切的一切则使得众人的焦点有意无意地集中在“解放神学”与“马克思主义”的关系之上，同时也似乎使“革命”成了当时天主教参与政治进程方式的唯一标签。^③

本论文的主旨便试图打破这种观念上的偏差。通过对智利天主教六七十年代重大事件的具体论述，笔者试图揭示近代拉美天主教参与影响政治活动的过程和维度，并指出不同维度之间的差异、相互影响以及各自的兴衰。在此基础上，笔者还试图描绘智利天主教在当时智利社会政治变化进程中所起到的重要作用以及与智利社会相互影响调试的复杂关系。最后以此为例，希望能够更好地理解拉美天主教以及天主教盛行的拉美社会。

二 国内外研究现状

由于本篇论文涉及到解放神学运动以及智利天主教会，因此文献综述方面会涉及到这两个不同但又相互联系的部分。

（一）国内研究现状

拉丁美洲研究，在国内学界算是一个比较新的学科。出于地理距离和历史背

^① 比如巴西的著名解放神学家博夫 80 年代的著作中说道：“在‘解放神学’中，马克思主义从来没有被当作一个主体来讨论，它的出现只是因为它与穷人之间的联系。马克思主义可以说只是‘解放神学’路上的同伴，而并非向导。”见 Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, New York: Orbis Books, Maryknoll, pp.27-28；乌拉圭的宗教学家内斯特·科斯塔（Nestor Da Costa）在一次和笔者的谈话中也提到：应该将“解放神学”作为“拉美神学的第一次本土化”来看待。乌拉圭著名的解放神学家胡安·赛贡多（Juan Luis Segundo）在 86 年的神学会议上也曾说过：“（现在）‘解放神学’和马克思主义之间没有任何关系”。联系到其著作《神学的解放》中强调神学应该远离一切僵化不变的意识形态并实现自身的解放这一说法，我们也能更好地理解这一立场。

^② “进步联盟计划”（The Alliance for Progress）1961 年由美国总统肯尼迪发起，是一项美国对拉丁美洲国家进行大规模经济援助的计划。该计划旨在通过发展经济，促进就业等一系列措施来对抗由古巴革命胜利引起的左派革命热潮。在计划中，美国政府欲在 10 年间对拉美投资 200 亿美元（一部分是低息贷款，一部分是赠与）。同时他们还要求拉美政府拿出 800 亿美元，来配合进行这一改革。

^③ 关于这一点几个著名的例子分别是：美国将“解放神学”称为“共产主义的特洛伊木马”，尼克松专门派遣洛克菲勒前往拉美对“解放神学”进行相关的调查，而著名的兰德公司于 1982 年给里根总统的报告中也说道：“现在到了我们考虑如何应对‘解放神学’的时候了”。

景的原因，之前国内学界都将拉丁美洲笼统地划归“第三世界”或是“发展中国家”，在研究方面也不像美国、英国与法国史那般足够重视。拉美研究的老前辈曾昭耀就曾一再撰文论述加强拉美史研究的重要性，王晓德与雷泳仁先生也曾详细梳理过国内拉美研究的历史与现状。^①在这数篇文章中，作者们都指出现今拉美史研究中存在的一点不足，那就是研究不够细化。具体地说来，一方面是区域史、国别史方面的不细化，主要指缺乏对具体国家某一段历史或者某一事件的研究；另一方面，则是研究的角度比较单一，大部分现有的著作主要集中在拉美的政治经济方面，而对拉丁美洲的宗教与社会研究力度不够。然而，作为一块天主教徒比例达到70%的大陆，天主教在拉丁美洲文化、政治、经济、教育等各方面的影响力都是无可替代的。毫无疑问，这方面研究的缺乏会使得人们对拉丁美洲历史的理解产生一定的偏差。实际上，国内的一部分学者也意识到了这两类问题。

近年来，拉美国别史、区域史不够细化的研究情况已经有所改观。就笔者本文涉及的智利而言，中国社科院拉美所王晓燕编著的《列国志·智利》很好地介绍了智利国家的发展情况以及相关经济文化制度；南开大学贺喜的博士论文《智利现代化道路研究：1970-1973年阿连德政府“社会主义道路”的探索》更是对阿连德政府的历史、制定推行的政策以及美国的干预做了细致的研究，并作出了相应的评价；山东师范大学魏宁的博士论文也对皮诺切特时期所推行的“新自由主义之路”以及具体负责操作的“芝加哥学派”做了详细的介绍和讨论；南开大学的韩琦教授对智利的经济发展以及现代化道路做了有益的探讨；社科院的老前辈徐世澄先生在多本著作中也对智利的左派和社会主义运动做了详尽的介绍。^②

有关拉美天主教与政治社会的互动方面，早在1986年，中国社科院的汤小棣先生在《尼加拉瓜革命中的宗教问题》中就详细阐述了天主教在桑地诺阵线（Sandinista）与索莫查(Somoza)独裁政府的斗争过程中所起到的关键作用，刘文龙教授也在《当代拉美天主教会的政治革新》中介绍了拉美天主教会的社会参与。之后，张金鉴教授翻译介绍了“解放神学”这一兴起的拉美左派思潮；2006年

^① 见曾昭耀：《加强拉丁美洲史研究刍议》，《历史研究》2000年第6期；《进一步加强拉丁美洲史研究——纪念中国拉美史学科创建40周年》，《拉丁美洲研究》2000年第6期；王晓德，雷泳仁：《中国拉丁美洲史研究回顾》，《历史研究》2000年第5期。

^② 见王晓燕：《列国志·智利》，社会科学文献出版社，2011年；贺喜：《智利现代化道路研究：1970-1973年阿连德政府“社会主义道路”的探索》，世界图书出版公司，2014年；魏宁：《智利“芝加哥弟子”研究》，山东师范大学博士论文，2014年；徐世澄：《拉丁美洲现代思潮》，当代世界出版社，2010年；韩琦，曹龙兴：《智利现代化道路的独特性极其历史根源》，《世界历史》，2015年第一期。

社科院杨煌的博士论文《解放神学：当代拉美基督教社会主义思潮》第一次系统地论述了解放神学与马克思主义之间的关系，并通过双方在一系列关键概念的对别，论证其属于一种不够彻底的基督教社会主义思潮。另外，郝名玮以及徐世澄先生合著的《拉丁美洲文明》一书中对这次运动也有比较详细的介绍。^①这些有关解放神学运动的著作向国内很好地介绍了这一与马克思主义与复杂联系的拉美神学思潮，并使读者熟悉了六十年代这种天主教影响拉美社会政治进程的激进方式。然而，由于学者自身立场与相关资料搜集的原因，除去“解放神学”运动之外，国内学界基本没有对当时其他拉美天主教影响政治方式的探讨；同时，由于老一辈学者意识形态方面的关注点，对“解放神学”的研究大部分集中在“其与马克思主义关系”这方面，而没有过多地涉及拉美天主教神学自身的悠久历史与传统。这些种种历史原因造就的某种程度上的“偏差”在之后为一些国内学者所注意到。中国社科院世界所的王文仙在具体研究了拉美教会殖民时期的传教史后，在文末便指出了当代“解放神学”所一贯具有的拉美教会历史传统；袁东振教授则从宏观层面介绍了拉美自殖民时期以来天主教社会政治立场的三次转向，这两篇文章某种程度上表明了拉美天主教研究范围的扩展以及观念的转变。^②

综上所述，我们可以看到，尽管这些年来国内学界对智利史以及解放神学的研究有了长足的进步，然而从政教关系这一角度入手的文章仍旧寥寥无几，而相关的系统论述或是学术著作更是缺乏。

（二）国外研究现状

国外学界对解放神学以及拉美政教关系的研究也经历了与国内学界相似的历程。

自上世纪 70 年代以来，大部分研究拉美宗教政治关系的学者也都将很大一部分精力放在了“解放神学”这一运动之上。试图通过对解放神学的研究，描绘出拉美天主教与当时政治之间的互动关系，并将着重点放在当时兴盛的左派思想与政治进程的关系上。

^① 见汤小棣：《尼加拉瓜革命中的宗教问题》，《拉丁美洲研究》1986年第5期；刘文龙：《当代拉美天主教会的政治革新》，《拉丁美洲研究》1987年第3期；M.路埃著，张金鉴译：《马克思主义与解放神学》，《马克思主义研究》1996年第2期到1997年第1期；杨煌：《解放神学：当代拉美基督教社会主义思潮》，北京：中国社会科学出版社，2006年9月；郝名玮，徐世澄：《拉丁美洲文明》，福建教育出版社，2008年。

^② 见王文仙：《殖民地时期的拉丁美洲天主教会》，中国拉丁美洲史研究会第七届会员代表大会暨“拉丁美洲现代化进程研究学术讨论会”论文汇编，中国山东济南，2007年10月；袁东振：《天主教会政治-社会立场的转变与政治发展进程：拉美实例》，《拉丁美洲研究》2011年第二期。

当时大部分学者的写作路数为：通过对解放神学家著作的爬梳以及马克思主义文本的解读，分析基督教和马克思主义在一些关键概念上的可互换性，^①组织结构方面的相似性，进而论证两者之间某种程度上的结合具有义理或实践上的必然性。在此基础上，有些学者进一步探讨了两者结合的可能性和造成的社会影响。法国学者米歇尔·洛维（Michele Lowy）就曾尝试用韦伯的“选择性亲和力”（Elective Affinity）来解释解放神学中马克思主义与天主教主义相互吸引的原因，并暗示了之后拉美政教关系中的左倾主义；丹尼斯·特纳（Denys Turner）则将马克思主义和天主教思想都当做一种意识形态，探讨两者之间在权力、道德、社会秩序方面的共性；大卫·麦克莱恩（David McLellan）在梳理了马克思主义各个流派的基础上，最后提及了拉丁美洲六七十年代兴起的天主教社会运动；将一系列相关重要文件编纂出版的阿尔弗雷德·亨利（Alfred T. Hennelly, S.J.）在书中通过对古铁雷斯和赛贡多两人的著作进行比较解读的基础上，指出“解放神学”所带来的社会正义以及对拉丁美洲的影响。^②

这种论证方式清晰明白，同时也具有一定的说服力。但是由于大多仅从解放神学家的文本出发，着眼点大部分也只在于理论层面“解放神学”与“马克思主义”的关系，因而在试图说明这一时期拉美政教关系方面存在着一些欠缺。

第一点欠缺便是大部分有关解放神学的研究著作只局限于当时解放神学家文本著作中的“解放神学”，而缺乏对该思潮本身历史源流的追溯。这种做法使我们无法很好了解“解放神学”脱胎于一种什么样的神学基础之上。第二点则是缺乏对同时代拉美教会内其他存在思潮的论述，从而使我们无法客观地了解当时拉丁美洲天主教内不同思潮对政治进程的影响以及“天主教主义”在整个拉丁美洲社会的真实地位；第三点则是对当时拉丁美洲实际政治情形变化的忽略，这一疏忽使得我们无法详细了解天主教理念的变化以及这些变化是如何一步步地影响相关政治进程的。

有关第一点欠缺，爱丁堡大学的多诺凡（Donovan）教授在一篇文章中就曾提到：

^① 比如在“共产主义”与“天国”之间，在“圣徒”，“殉教”与“为了共产主义而牺牲”之间，天主教和马克思主义确实能找到很多相似的地方。

^② 见 M.Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, London & New York: Verso, 1997; Denys Turner, *Marxismo and Christianity*, Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford, England, 1983; David McLellan, *Marxism and Religion—A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, Macmillan Press, 1987; Alfred T. Hennelly, S.J., *Liberation Theologies---The Global Pursuit of Justice*, Twenty-Third Publications, Mystic, CT, 1995.

“(我的)这篇文章仅仅只是想在一个更宏大的神学历史的背景下,给‘解放神学’一个更精准的定位,同时指出现代性闭塞的先入之见如何妨碍其更好地理解自己所处的位置。”^①

在文章中,多诺凡试图勾勒出“解放神学”在整个神学史方面的位置,认为其不过是千百年来政教关系斗争的轮回。虽然结论值得商榷,但这种追根溯源的研究方法相较之前来说,确实让人有耳目一新的感觉。

第二点欠缺带来的偏差则更严重一些。首先,如果以1968年哥伦比亚麦德林(Medellín)会议作为解放神学起点的话,那么这一思潮在教会以及拉美主要国家中最为灿烂的时期也不过只有10年。^②到了1979年墨西哥普埃夫拉(Puebla)拉美主教大会时,由于拉丁美洲天主教会保守势力的强大^③以及梵蒂冈的坚决反对,所有的解放神学家实际上都被禁止参与这一拉丁美洲规格最高官方集会。^④其次,从拥护支持该运动的教徒群体来看,绝大部分都属于教会的下层,即一般的平信徒、传教士以及大学中的神学教授,高阶主教参与相对较少。这两点无疑向人们表明,这一激进的左派天主教思潮只在一段时期内的特定教徒群体中享有一定的话语权并赢得了支持。

相反,实际上自“解放神学”诞生之日起,教会内部批评反对的声音就一直没有停止过。早在60年代,哥伦比亚红衣主教魏克曼(Vekeman),梵蒂冈信理部红衣主教拉兹廷格(Ratzinger)就组成了“反解放神学同盟”,开始对这一思想进行批判打压。之后,1979年的第二届拉美主教大会上,大部分主教也都对“解放神学”表达了怀疑。而1986年梵蒂冈对巴西进步解放神学家博夫的审判以及之后的禁言处罚则正式表明了罗马教廷对其的否定。综上所述,那种有意无意将“解放神学”当做拉美六七十年代神学唯一研究对象的做法无疑是不妥的。

既然“解放神学”不是那一时期拉美政教关系的全部,那么我们就不能只局限于其中,而是应该通过对那一时期拉美社会情势的变化来研究拉美天主教理念的变化,并在此基础上勾绘两者之间的关系。而在大部分研究“解放神学”的著

^① 见 Oliver O' Donovan, *Political theology-Tradition and Modernity, The Cambridge companion to Liberation Theology*, Cambridge University Press, 2007.

^② 这里需要注意的是中美洲的尼加拉瓜,拥有强烈革命特质的“解放神学”在80年代与左派游击队“桑地诺阵线”一起,推翻了索莫查(Somoza)家族的独裁统治。但考虑到自六十年代以来,中美洲各方面的步调始终要落后于南锥体各个主要国家,那么这样的事件也就变得相对易于理解了。

^③ 实际上,解放神学家在拉美教会中一直不是主流,除了在巴西,拥有较多的进步主教之外,在阿根廷和哥伦比亚,绝大部分教会上层是反对解放神学的。而智利与乌拉圭教会的程度,则介于两者之间。

^④ 见 Enrique Dussel, *De Medellin a Puebla--- una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, D.F. Edicol, 1979, p188.

作中，对当时拉美社会情势变化的描述也是相当不够的。这种不足则带来了第三点缺陷——即对天主教理念变化以及该理念影响政治进程具体过程的疏忽。

其实只要稍微熟悉智利（包括阿根廷、巴西、乌拉圭、巴拉圭等国）六十年代从发展到革命，继而到七十年代独裁的巨大转变，就不难发现天主教思想着重点的变化与这些社会变化实际上是一一对应的。六十年代初期天主教中盛行一时的“发展”逻辑与当时美国的“进步联盟计划”以及“现代化”理念息息相关；之后充满革命气息的“解放神学”则是拉美左派力量增强（阿连德政府上台）在天主教基层领域的直接表现；最后，七十年代涌现的“团结保护”观念以及这种观念下的实践则又是对军事独裁政府暴行的直接回应。一批同样的天主教徒，经历了对“发展进步”观念的崇拜信奉，也经历了力争通过革命来建立社会主义的激情岁月，最后面对军事独裁政府的暴政，开始转而建立一个个人权保护组织，为那些受到残酷镇压的普通民众和进步人士而奔走呼告。

这种转变不单单反映出拉美天主教这段时期的复杂历史，同样也在某种程度上丰富了“解放神学”这一概念的内涵。究竟什么才算真正的“解放”呢？^①六十年代初致力于经济发展的基督教民主主义难道不致力于民众“经济上的发展与解放”吗？七十年代那一个个人权组织难道不关注“人们基本权利尊严与人身自由的解放”吗？著名巴西解放神学家博夫八十年代所说得那段话发人深省：

“我们在这面对的不是一股影响或是重新定位其他思想体系的神学思潮，也不是一种在错误的‘多元主义’背景称号下与其他思想对话的特定神学，实际上，它是一场有着许多不同侧重点的整体的神学运动，而这些不同侧重点，不断地影响改变着整个神学。简要地说：‘解放神学’不是一场神学运动，而是神学在运动中。”^②

当我们通过这段历史注意到了智利甚至拉美天主教主义的变化时，我们也就明白过于关注或是拔高“解放神学”中天主教思想与马克思主义之间的联系，实际上并不能真正完全地认识这一时期拉美的天主教主义与“解放”实际含有的丰富内涵。

^① 实际上，古铁雷斯在著作中便详细论述了“解放”的三层含义：政治中的解放，历史中的解放和灵性层面的解放。其中以第三个层面的解放为根本。见 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Translated and edited by Sister Caridad Inza, and John Eagleson, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1973, p9.

^② 见 Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 10545, p12,笔者认为，如果联系当时的拉美社会背景，就会感觉到 Boff 这段话在表明“解放神学”不断积极变化之外的那一丝无奈。

美国著名马克思主义专家阿瑟·麦考夫（Arthur F. McGovern）在著作《解放神学和对它的批评——为了评估》中分门别类地列举了自该思潮诞生之日起，从学界到政界，从世俗社会到神圣教廷各个方面对它的批评。也许正是因为他注意到了同时代教会内外所存在的不同思潮，思潮背后的强大的势力以及给“解放神学”所带来的打击，所以在结论中他才会特意强调：拉美神学思潮与马克思主义的关系在六十年代之后便几乎烟消云散了。而即便在鼎盛的六十年代，解放神学与马克思主义的关系也远非一般人所想得那样紧密。^①与此同时，阿根廷的哲学家、历史学家恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）更是出于同样的目的，在多本著作中讲述了拉美教会由来已久的教会解放传统。^②

的确，拉美的历史传统和现代的丰富内涵使得“解放”这一词不仅仅局限于六十年代左派语境中的“解放”。在天主教思想的基础上，“解放”这一词不断地延展，并随着情景的转变拥有着譬如“发展”（经济解放），“社会主义”或“为穷人拣选”（政治解放），“尊重保护人的基本权利”，“与上帝和解”（灵性解放）等多重内涵。在这种前提下，如果要深入地理解这些不同时期的具体内涵，不结合这一时段的社会政治变化则是行不通的。

随着时间的推移，越来越多的学者开始意识到了这一问题。他们逐步将研究的范围扩大，而非仅仅局限于通过左派语境中的“解放神学”来勾勒这一时期的拉美政教关系了。同时一些学者也将研究的时段拉长，开始涉足“解放神学”兴起之前与“解放神学”慢慢衰落之后拉美的天主教与政权的关系。在本论文主要涉及的国家智利，就出现了两本讨论智利政教关系的此类著作。第一本便是1989年美国学者布莱恩·史密斯的《智利的教会与政治——对现代天主教主义的挑战》（*The Church and Politics in Chile—Challenges to Modern Catholicism*）。在这本书中，作者主要描写了智利教会上层与弗雷政府，阿连德政府以及皮诺切特政府时期的冲突与合作，详细分析了教会上层面对每一届不同政府时的态度以及所采取的相关手段。但由于其主要描写对象仅仅为智利教会上层与政府之间的互动，其主要资料也来源于教会的官方刊物《消息》（*Mensaje*），因而忽略了对智利天主教下层，也就是所谓“异端”动向的考察。而在六十年代末七十年代初，不论是

^① 见 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics—Toward an Assessment*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989, pxi.

^② 基本上在其所有的著作中，杜塞尔都是从拉美教会历史现实入手，深入浅出地讲述“解放神学”所秉承的传统，将其看做拉美教会解放道路上的重要一环。

基层的“为了社会主义的基督徒”运动（CPS, Cristiano por el Socialismo）还是受到马克思主义强烈影响而从基督教民主党中脱离出来的“团结大众运动”（MAPU, Movimiento de Acción Popular Unitaria）恰好都对这一时期智利的政治局势起到了重要的作用。出于这点，笔者认为这本著作无法全面地向读者传达那一时期智利天主教在政治方面的真实影响力。^①第二本有关智利天主教的著作则来自于西班牙的学者大卫·费尔南德斯（David Fernandez）的《拒绝皮诺切特的智利教会》（*La Iglesia que resistió a Pinochet*），其主体部分主要论述了皮诺切特时期智利教会与军事独裁政府的对抗与冲突，以及智利天主教在当时社会层面所起到的积极作用。这本基于采访整理基础之上的口述史著作，给我们带来了教会基层信徒方面对军政府时期各种侵犯人权行为的反抗以及对教会组织“团结公会”（*Vicaría de la Solidaridad*）的评价，可以说十分宝贵。但由于作者主要目的是白描“团结公会”的行动和影响，因此并没有意识到此类救助行为在之后是如何影响到智利的政治进程的，同时对于智利主教与皮诺切特政府的交涉，主教发起不同反对党之间的谈话并最终组建联盟的行动也鲜有提及。因而对这一时期智利天主教参与影响政治进程的讨论也难说得上是全面。^②

三 研究思路和写作方法

在上一部分指出以往对拉美天主教研究的缺陷之后，笔者想通过特定研究对象的选择来解决上述存在的主要问题：即无法全面真实地反映出 60 年代初到 70 年代末智利天主教参与并影响智利政治发展的这一完整进程。

笔者选定的研究对象包括基督教民主主义影响下的智利基督教民主党，解放神学影响下的“为了社会主义的基督徒运动”和“大众团结运动”以及“团结保护”观念影响下的“和平协作委员会”与“团结公会”。

第一部分能够清晰地展示智利天主教面对资本主义时所作出的反应以及对智利 60 年代中期政治改良进程的影响；第二部分则反映了智利天主教面对马克思主义左派思想时，下层“边缘处”所发生的融合以及这种融合对 70 年代智利激进“革命”进程的影响；而最后一部分则向读者展示了智利天主教面对军事独

^① 见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996.

裁政权时所做出的回应以及这种回应对 80 年代智利重归民主政治进程的影响。虽然这三部分研究对象有所不同,但是无论在时间轴上还是在内在逻辑上都有着紧密的联系。

除去时间方面的顺承关系不谈,正是由于 60 年代基督教民主主义以及基督教民主党改良道路的不足才在某种程度上触发了 70 年代的阿连德政府、“解放神学”以及随之而来的左派基层运动;也正是这股左倾思潮与运动的出现,才给皮诺切特的军事政变以及随后长达 15 年的独裁统治提供了“杜绝共产主义,维护国家安全”这一经久不衰的理由或借口;而之后“团结公会”以及保护人权的运动又表明了天主教教会对于这种残暴军事独裁统治的有力回应。可以说,这三场天主教不同层面的运动一场接着一场,并且颇有“后浪逐前浪”之势。

除去这种逻辑关系之外,这三类研究对象也都没有脱离“完全的天主教”这一概念的范畴。60 年代的基督教民主思潮、其代表智利基督教民主党以及“大众团结运动”(MAPU)体现了天主教通过正规的政党组建,政治竞选来达到影响政治进程的目的;70 年代初的解放神学与“为了社会主义的基督徒”则更偏向于基层的平信徒运动;最后,73 年之后逐步出现的“团结与保护”的理念某种程度上则是上层行动和基层运动两者的结合。

笔者相信,通过这些研究对象的挑选以及描写论述,我们不仅能够清晰地看到智利天主教主义的发展变化脉络以及其在不同时期参与影响智利政治进程的事实,更为重要的是还能通过天主教这一特殊线索了解这一时期“冷战”大背景下智利乃至整个拉美社会的变迁。

笔者之所以选择智利的原因为是基于这个国家二十年间政治发展方面的特殊性。从二十世纪六十年代初至七十年代末,智利的三任总统分别是基督教民主党人弗雷,共产党人阿连德和军事独裁者皮诺切特。由于智利在短短的二十多年间经历了左中右三种不同的政治体制,因此很多学者都将智利称为:“二十世纪拉丁美洲的政治试验场”。在当时美苏冷战的大背景下,随着不同政治体制而来的不同的经济路线以及不同执政党背后所代表的国际势力,使得当时智利的政治社会情况愈加复杂。^①更为特殊的是,这段时期内智利民众对左中右政党的支持

^① 实际上,当时除了智利,整个拉丁美洲的形式也是如此,民族主义与帝国主义,资本主义与社会主义,民粹主义与精英主义,发展主义和革命主义,这一对对势力在不同的层面上相互斗争,相互融合,熔铸成了拉丁美洲那段特殊的斗争历史。关于这一观点,可以参见 Hal Brands, *The Latin America's Cold War*, Harvard University Press, 2010.

率十分接近，前两任总统均以微弱优势在大选中胜出。^①当智利天主教面对这种激烈的呈“钟摆式变化”的政府以及左中右三派势力相当均衡的政治情形时，其上下两层之间所做出的不同选择以及所带来的影响，无疑具有更强的典型性和示范性。

基于以上分析，本文将会以这一时段内各类天主教思想的著作，涉及到相关政党和运动的档案与资料刊物^②为文献基础，通过文献的阅读和梳理进行写作。第一章首先勾勒拉美教会发展的大致源流，强调在发展过程中几次重要的转变。第二章开始以智利为例，介绍 20 世纪以来该国天主教的社会活动。第三章开始介绍“基督教民主主义”以及随后在智利出现的智利基督教民主党。首先分析带有浓重天主教色彩的“基督教民主主义”在基民党执政时给智利社会带来的影响，并着重强调这种改良主义失败后，在左派语境增强的背景下 MAPU 这一左派天主教政党的分裂以及对当时智利政局的影响。第四章则以“梵二会议”和“解放神学”的兴起为背景，详细论述智利“为了社会主义的基督徒”运动，并通过其与阿连德政府的关系探讨这一时期这场运动在政治进程中的影响。第五章则描写在皮诺切特上台后推行的国家安全主义，以及在这种情况下智利天主教态度与注意点的转变。接着，通过对“和平协作委员会”以及“团结公会”的论述，表明此时的智利天主教开始通过一种“团结与保护”的新方式来达到间接影响智利政治进程的目的。最后一章则通过总结和比较指出这一时期三个不同节点的转变极其原因，并得出相应结论。

本文的第一手档案资料主要来源于智利国家图书馆，智利圣地亚哥主教区“团结公会”档案馆以及智利米盖尔·恩里克斯研究中心的网络“智利档案”（Archivo Chile），主要包括智利主教会的书信，公告以及相关组织的月刊、内部报告以及宣言。报刊主要包括这一时期智利的《今日》（Hoy），《水星报》（*El Mercurio*），《第三》（*La Tercera*）以及《纽约时报》（*The New York Times*）和《华盛顿邮报》（*Washington Post*）等一些外国报刊。相关的外文论文与著作则主要来自阿根廷国家科技咨询委员会劳工中心、乌拉圭国立大学社会科学系、乌拉圭

^① 1970 年的选举结果为：获胜者共产党人阿连德（Allende）的支持率为 36.63%，右派领导人阿兰桑德里（Alessandri）的支持率为 35.29%，中间派基督教民主党人托米克（Tomic）的支持率为 28.08%。正是由于三位候选人支持率的接近，因而在全民选举之后，还需要通过议会层面的选举来确定最终的总统人选。

^② 包括智利国家图书馆的档案资料，恩里克研究中心的档案资料以及智利圣地亚哥主教区和“团结公会”档案馆的档案资料。

天主教大学以及“拉美人文经济研究所”的图书馆。

四 本文的创新点

在文献综述以及研究思路方法的基础上，本文的创新点主要有以下几点：

（一）就拉美史以及智利史研究方面而言，本文不仅详细论述了六十年代智利基督教民主党的成立经历以及该政党制定推行的相关政策，更是通过第一手的资料描绘出“大众团结运动”出于马克思主义原因从该党中分裂并最终影响 1970 年大选走势的历史进程。同时，本文还描述了“为了社会主义基督徒运动”以及对皮诺切特时期“国家安全主义”以及“秃鹰计划”的来龙去脉，并将这些现象与当时智利天主教的态度联合起来一起分析，一定程度上填补了国内外相关研究的空白

（二）在拉美政教关系研究方面，如同文献综述中所论述的那样，以往国内外的研究都把大部分精力投入到了“解放神学”运动之上，并将其作为这一时期天主教参与拉美政治进程的主要方式。之后，即便仅有的两本有关智利天主教的研究也只侧重了当时天主教运动教会层面或是基层运动层面的讨论。综上所述，我们可以看到以往国内外学界有关六七十年代智利天主教对该国社会政治进程影响的讨论并不全面。而本文选取的三个研究对象以政党维度、基层运动维度以及制度性教会维度为区分，在当时智利社会政治变化的大背景下，详细讨论了智利天主教这三个维度在不同时期兴起的原因以及发展的历史，并分析了这三场运动对自身所处历史政治进程的影响，较为真实全面地反映了当时智利“完全的天主教”通过不同方式继续影响智利社会政治进程的历史事实，并认为在智利的某些关键转型时期，天主教起了近乎决定性的作用。

（三）在第二点基础上，本文提出了一种以天主教为线索重新进入智利甚至拉丁美洲研究的视角。在这片天主教徒占据 70% 以上的大陆上，自殖民时期以来就在此生根发芽的天主教对拉美社会的社会进程产生了重要的影响。随着现代化的推进传统的天主教逐渐发生改变，逐步从依附于世俗政权的“基督教国家”转变为“完全的天主教”这么一种不仅局限于制度性教会，而是扩大到政、基层组织以及社会组织等充斥社会各个层面的一种“弥散性宗教”与“制度性宗教”相结合的综合体。鉴于这一综合体在现代拉美政治社会进程中的重要影响，因而以

此为切入角度，考察拉美社会中的宗教因素无疑是非常重要的。

五 相关概念的界定

在这里，笔者想对几个文章中涉及的相关概念做一些简单的界定。

（一）基督教与天主教

本文研究的主要对象为拉丁美洲和智利的天主教。但由于在文章中分析论述的党派和运动通常以基督教（Cristiano）命名。比如智利的“基督教民主党”（El partido demócrata cristiano）以及“为了社会主义的基督徒”（Cristiano por el Socialismo），因此本文中出现的“基督教”一般都指“天主教”，两者之间的含义等同。而新教以及其他教派在本文出现时则会特别注明。

（二）完全的天主教主义（Catholicismo Intergral）

该概念首先由阿根廷宗教社会学家佛度那多·马力马奇（Fortunato Mallimaci）提出，并被用来描述研究阿根廷和拉美天主教与社会政治进程的复杂关系。具体来说，拉美天主教对政治以及社会的影响已经不再局限于传统的制度性教会当中，而是扩散蔓延到了政党、基层组织以及大众团体中。同时，天主教影响政治的方式也发生了很大的变化：“他们不再追求一个天主教派的工会，而是竭力追求天主教徒带领下的工会；不再追寻一个天主教派的政党，而是在天主教徒带领下的政党。”^①简而言之，天主教思想放弃制度性教会对组织和政党进行直接控制的尝试，并通过影响特定的教徒来达到间接影响社会政治进程的目的。如果考虑到罗伯托·契普亚尼（Roberto Cipriani）所提出的“弥散性宗教”概念的话，那么这里的“完全的天主教”更像是“弥散性宗教”与“制度性宗教”的结合。^②

本文的写作思路正是基于这一概念之上，因此文中论述的政党，基层组织以及最后涉及的天主教会都属于“完全的天主教主义”范畴之中。根据笔者的理解，这种“完全的天主教主义”虽然只算是一种理念或者思想，通过不同的组织体现出来。但是一经概括提出，仿佛“异化”为一个具有生命力并拥有自身的行动逻辑的复合体，反过来又开始指导不同类型天主教组织的行动。

^① 见 Fortunato Mallimaci, *El Catholicismo argentino desde el liberalism integral a la hegemonía military, 500 años de cristianismo en Argentina*, Argentina: CENTRO NUEVA TIERRA, 1991, p280.

^② 见 Roberto Cipriani, *Sociology of Religion: A Historical Introduction*, Transaction Publishers, 2015.

（三）解放神学

虽然在大部分学者的研究中，“解放神学”一词所指的是六十年代那种与“马克思主义”有着复杂关系的神学思潮运动。但正如我们上面所论证的那样，如果放到这一段历史情境中来看，这也可以理解成一种处在不断变化之中的“神学进程”，而非那种具有强烈左派特征的特定神学。出于行文方便，在本文中提及的“解放神学”具体指六十年代具有强烈左派特征的特定神学。那种具有更丰富内涵的“解放神学”或者那种“神学进程”意义上的解放神学，在本文出现时会有特别的标注。

第一章 新大陆时期的天主教

这一章首先会追溯一下天主教传入拉丁美洲时期的大致历史，这一追溯有两点用意：首先，通过对天主教拉美历史的追溯，我们可以看到天主教这一群体自传入初期就非铁板一块，而是对于殖民统治有着不同的看法。这些看法上的不同与今后的利益纷争结合起来，构成了独立运动时期一部分天主教徒对解放运动的支持。其次，这一章的追溯还想强调教会与世俗政权之间关系的转变。具体来说，便是由殖民时期的“委托监护制”（Patronato）转变成了政教基本分离，而政教分离给教会带来经济上的独立与自由也为之后教会的独立打下了坚实的基础。

第一节 新大陆上的天主教

自 1492 年地理大发现以来，拉丁美洲就被深深地刻上了伊比利亚半岛的印记。在火枪咆哮和战马嘶鸣声中，最先伴随着西班牙殖民者而来的便是手持十字架的天主教传教士。在前者用世俗的武装力量清除异己开拓殖民地后，臂挂十字架的传教士便默默登场。他们手持圣经宣读来自遥远欧洲大陆的福音，归化那些在肉体上已被征服了的印第安原住民。在这种先殖民后传教的扩张模式下，行动的主体——西班牙皇室与教会——之间的关系也十分稳定。总体说来，教会一般会尽可能依仗利用政府的世俗力量更好地开展其福音归化的任务。作为回报，他们也会通过神学上的义理和宣传，论证维护殖民行为以及西班牙皇室对拉美统治的合法性。这种政教之间稳定有效的合作模式并非与生俱来，而是在欧洲长期的教权皇权斗争中逐渐形成的。

在经历中世纪长时间的教权皇权之争后，1122 年《沃姆斯堡宗教协定》的签订宣布了皇帝和教宗共享主教任命的权力，并象征着欧洲教权和皇权开始了新一轮相互制衡的历程。然而这一平衡的状态却并没有持续太久。由于在十字军东征中收复了原本被穆斯林占领的大量土地，西班牙大幅地扩展了国土并增强了自身的实力。特别是在收复格兰纳达（Granada）之后，皇室的控制力达到了历史的顶峰。随着实力的增加，西班牙也增强了对境内天主教会的控制。出于西班牙收复基督教失地的功绩，在与教皇的多轮讨价还价之后，后者向西班牙皇室颁布了两道圣谕（La Rovisionis Nostrae 和 La Dum Ad llam）。依据它们，皇室不仅保

留了单方面任命王国内主教的权力，还获得了查收并分享教会一般收入的经济特权。随着殖民事业在拉美的发展以及教皇对西葡两国所占领土地的承认与划分，西班牙王国中教会的种种权利与义务，也随着殖民者自然而然地进入到这一片新大陆之中。

起初，西班牙殖民者在这片新大陆上沿袭了长久以来的“领地分封制”（Encomienda）。^①但随着殖民版图不断扩大，为了更好地统一管理殖民地经济政治宗教等各项工作，西班牙在殖民地上建立了理事会，全名为“西印度最高委员会”（El Supremo Consejo de Indias）。此委员会负责管理殖民地的经济、政治、宗教等各项事务，并受西班牙皇室的直接统领。^②

在这种情形下，拉丁美洲的天主教会丧失了与罗马教会直接沟通的权利。教会中的一切事务，大到新教区的划分与主教的任命，小到信众捐助的收入与传教的计划都隶属于该委员会的管理之下。讽刺的是，尽管该委员会分管宗教事务，但人们在委员会成员名单中却很难找到传教士或是神父的身影。绝大部分委员会成员不外乎是各个领地的总督，政府官员或者大法官。^③因此，虽然“拉美大陆的历史就是一部火枪加十字架的征服史”，但如果从这一时期的历史事实出发，“火枪”和“十字架”并非平起平坐。总体而言，代表世俗力量的“火枪”面对代表教会的“十字架”通常占有着优势的地位。

一般情况下，“十字架”出于自身的灵性诉求，会用福音去归化并解救那些异教徒，即当时拉美大陆的印第安人。而“火枪”则出于当时的经济，政治需求，需要“十字架”用自己一整套的神学义理体系，来论证其殖民扩张事业的正当性。^④就像《剑桥拉丁美洲史》中说的那样：

“美洲的教会分配到一项实际使命：促使印第安人屈服和软化，并宣讲对卡斯提尔王室的忠诚，教会对履行这一职责的任何反抗都被视为一个政治问题并要受到相应的处理。”^⑤

^① 领地分封制（Encomienda）具体说来就是西班牙皇室对有功绩的臣民分封领地，在被分封的领地内，领主（Encomendador）拥有绝对的控制权。有关这一制度，请参见 Eugene H.Korth, S.J. *Spanish Policy in Colonial Chile- The Struggle for social justice (1535-1700)*, California: Stanford University Press, 1968, pp.3-6.

^② 见 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estele, Avda, José Antonio, 563, Barcelona, Mayo de 1967, p33.

^③ 见 Enrique Dussel, *Caminos De Liberación Latinoamericana*, Editorial Edstele, Avda, José Antonio, 563, Barcelona, 1972.

^④ 比如当时巴西的主教就曾这样论证奴隶贸易的正当性。他认为黑奴的家乡非洲是地狱，而他们现在所处的巴西是炼狱，因此，为了完成自身的完满进入天堂，这是他们必须要经历的步骤。

^⑤ 见[英]莱斯利·贝瑟尔主编，中国社会科学院拉丁美洲研究所 组译，《剑桥拉丁美洲史》第一卷，第 495

而这一任务实际上的含义就是：

“教会提供道义上的认可，把掠夺性的远征上升为一场圣战，而国家的赞同则是为了使获得的贵族身份与土地合法化。”^①

教会以“圣战”的名义，给殖民者赤裸裸的经济掠夺披上了“神圣”的外衣。不过鉴于西班牙王室对于教会的优越性，被教会所“神圣化”的财富仍需要得到国家和王室的认可。只有满足了神圣和世俗的双重认可之后，掠夺者所获得的土地及贵族地位才能够完全的“合法化”。

比如当时有名神学家就曾提到：

“在那时，皇后与我都同意新大陆上的印第安人就应该像现在一样为了基督教而劳作……在塞尔维亚的主教大会上，这个提议也被通过。大家都一致同意在封地中按世俗与神圣的律法来管理印第安人。”^②

由于西印度最高事务委员会的存在以及西班牙皇室的强势，西班牙基本上拥有对拉美教会的绝对掌控权^③。而拉美教会在与殖民者的合作中，起初也确实迅速地扩张了自己的传教地盘，并增加了教会中的信徒人数。^④

上述模式总结起来便是：主要依靠世俗权力方式来达成自己殖民统治的国家，要求依附于国家的教会为殖民行为作出合理的神学解释以及某种程度上的合法化；作为交换，国家给予教会政治上的特权以及经济上的支持，以方便其开展传教的任务。这两种任务在最初的实践中确实可以达到相互促进的目的，但相互合作的表面下隐藏着的却是根本任务方面的深刻分歧。

虽然教会在殖民地的开拓方面扮演着合法化殖民行为的角色，但这毕竟不是教会最为重要的根本性任务。教会千百年来不变的根本任务——通过传教归化更多的信徒——才是其与西班牙皇室在新大陆展开合作的根本原因之一。换言之，如果当这种合作威胁到教会归化信徒的根本任务之时，合作也就失去了

页。

^① Ibid, 第 493 页。

^② 见 Eugene H.Korth, S.J. *Spanish Policy in Colonial Chile- The Struggle for social justice*(1535-1700),p5.

^③ 在哥伦布最初的探险时候，罗马教廷已有半个多实际干预了葡萄牙和卡斯特尔为探险和征服而进行的远征。而随后卡斯特尔王室对教会生活控制的程度在欧洲可以说是前所未有的。比如，王室具有为教会各级任命候选人的权力，并通过税收建造和资助大教堂。

^④ 实际上，杜塞尔指出，这一时段教会在拉美的传教工作，由于印第安人自身所持有的信仰以及教会缺乏利玛窦那种能将两种不同文化义理很好地融合在一起的中间人，因而此时拉美的基督教并不是十分正统。甚至有些教授经过研究，认为印第安人只采取了基督教信仰的形式，而内在的核心还是印第安人文化的。基于此类研究，一些教授声称此时的拉美基督教完全可以算是异教。造成这一后果的重要原因之一，便是西班牙对印第安人文明摧毁得过于迅速，两者之间并没有时间来进行深层次地理解和融合。见 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estele, Avda, José Antonio, 563, Barcelona, Mayo de 1967,p50.

其原本的意义。所以当西班牙在新大陆的统治致使可归化的信徒大量减少时，之前双方的合作对教会来说便显得不那么诱人了。可归化信徒数量的减少主要体现在两个方面：首先，殖民者对原住民的肉体灭绝使得总体上可归化信徒的数量急剧减少；其次，剩余原住民出于负面经验而对传教士甚至天主教教义产生出种种疑虑导致可归化信徒数量的减少。

在这些疑虑中，我们有必要详细讨论一下与天主教教义中“神义论”有关的疑虑和带来的冲击。^①一方面“神义论”做为天主教教义的核心部分，在神学体系中扮演着基础性的义理角色；另一方面由于“神义论”涉及到问题的世俗性和普遍性，因而无论在哪一个时代都是教会进行社会道德审判的重要神学依据。^②因而，阐述清楚何为“神义论”以及其大致的源流及其变化，就成了这里必须首先关心的问题。

第二节 神义论简介

“神义论”这一概念最早是由德国近代哲学家莱布尼茨所提出的，他将希腊词根“神”（theos）和“正义”（dike）和在一起，创制出了这一词^③。如果用平实的语言来表述什么是“神义论”的话，其实就是：既然上帝是全知全能全善的，那么，由其所创造的世界上为什么会存在恶？因此，尽管这一概念最早由莱布尼茨提出，但实际内容却早已在基督教神学历史中存在。

在《圣经·旧约》的《出埃及记》中，上帝将埃及法老对犹太人的奴役视作罪过与恶，并声称要带领他们逃离着苦海。其在旧约中的原话是：“我的百姓在埃及所受的困苦，我实在看见了，他们因督工所管制而发出的哀声，我也听见了，我原知道他们的痛苦。我下来就是要救他们脱离埃及人之手，领他们出了此地，到美好广阔的留着奶与蜜的地方。”^④当摩西问其如何应对法老的不同意以及追杀时，上帝又说：“我知道虽用大能的手，埃及王也不容你们离去。我必伸手，在

^① “神义论”通俗得来讲就是“既然上帝全知全能全善，那为什么世界上还存在着恶？”这样一个问题。由于牵涉到上帝自身所拥有的性质以及存在的合法性，因此一直是神学千百年来无法回避的核心问题。

^② 这里需要注意的是，笔者并不认为“神义论”是引起两者冲突的唯一矛盾。实际上，对于土地财政收入的争夺，神职人员的任命，往往是圣俗之间更为实际的矛盾。但需要注意的是，每当两者产生矛盾时，由“神义论”引出的一系列问题始终会被教会作为有力的武器，用来质疑并攻击世俗政权做法的合法性，并某种程度上掩盖两者之间世俗方面的矛盾。

^③ 见莱布尼茨《神义论》三联书店，2007年2月第一版。

^④ 《圣经 出埃及记》2:9。

埃及王中行一切奇事，攻击那地，然后他才容你们离去。”^①在这里上帝应对世间不义之事的方式是直接突入世间，运用神迹，来给予子民保护或是给予敌人惩罚，从而达到对现实罪恶问题的解决。可以说在早期基督教文本里的上帝，无一不是此种进入此世，与子民同在的形象。但随着其后希腊化理性精神对其的影响，这种上帝的形象慢慢地被改变了。

在希腊理性精神的发展过程中，斯多亚派继承了柏拉图和亚里士多德的以目的论为基础的创世论传统，发展出一种宿命论的宇宙论。他们认为：上帝是万物的始基，它内在于宇宙之中，并渗透到被动的质料之中，从而构成了宇宙万物，因此，整个宇宙都出自上帝，而上帝作为这一宇宙的创造性力量支配着其他特殊事物的一切过程。在这种基本信念之下，斯多亚派认为宇宙中不存在偶然的事件，任何事件都处于一条不可变动的因果链之中。宇宙万物虽然流变，但变化不是任意偶然的，而是必然的。

与斯多亚派的决定论相反，伊壁鸠鲁继承了德谟克利特的原子论，将宇宙万物的变化归之于粒子之间的运动，从而将宇宙万物视为一个偶然的結果，而非受制于某种必然性统治下的产物。正是基于此，他对斯多亚派那种决定论的宇宙论图景下的上帝提出了最为强烈的质疑：“上帝或者希望消除恶，但是无能为力；或者有能力消除之，却不愿为之；或者他既不愿意又没有能力为之，或者他既愿意为之又能够做到。如果他愿意为之却无能为力，他是软弱无能的，这与上帝的本性不符；或者他能够做到却不愿为之，他是嫉妒的，这同样与上帝的本性相左；如果他既不愿为之而又不能为之，则他既嫉妒又无能，这也不是上帝应该表现出来的；如他既愿意为之又能做到，就像上帝应该表现出得那样，那么恶源自何处？或者上帝为什么不消除它们？”^②

对这一诘难，哲学史家文德尔班有着相当敏锐的认识，他说：“在这些问题面前，斯多亚派由于他们的一元论的形而上学，处境比柏拉图和亚里士多德更加困难得多；柏拉图和亚里士多德还能够分别将这些不合目的的事物和罪恶归之于‘存在’的阻力或‘物质’的阻力。”^③

很明显，之所以斯多亚派受到的阻力比柏拉图和亚里士多德要大得多，是因为在斯多亚派那里，已经不蕴含后者在宇宙论图景中的二元论格局，也就是说柏

^① 《圣经 出埃及记》2:12。

^② John Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row Publishers, 1966, p5.

^③ 文德尔班：《哲学史教程》（上），罗达仁译，北京：商务印书馆，1987年，第263页。

拉图和亚里士多德的上帝还需要质料来完成他们的创世工作，而斯多亚派眼中世界生成的终极原因只是上帝，上帝承担了创世的全责，因此，斯多亚派出于自身的一元宇宙论，提出了此后神义论一再采用的辩护方法：

“在这里，斯多亚派求助于最普遍的原因：他们证明了，整体的完美不仅不包括所有各部分的完美，而且甚至必须排除它；他们用这种方法证明了他们的主张：上帝必然允许人有缺陷，允许人不道德。他们特别强调：只有通过对邪恶的反抗，真正的善行才会产生，因为如果没有罪孽和愚蠢，也就不会有德行和智慧。”^①

可以说，以上辩驳是以后整个神义论辩论史的开端。同时这一开端完完全全是在希腊哲学的背景下产生的，并且其根源为宇宙论立场的不同。如果说斯多亚派在面对伊壁鸠鲁的诘难时，承受着比柏拉图和亚里士多德大得多的压力的基本原因是由于其一元论的宇宙生成论的话，那么似乎可想而知，在《圣经》中那个无所不能的爱的创世者——上帝，在面对伊壁鸠鲁式的诘难时，所承受的压力当然会更为严重。因为此时基督教上帝所具有的人格意志特征以及神人二性、“三位一体”等复杂内涵，已经远非斯多亚派那套神义论可解释得了。而这一系列问题摆在了教父奥古斯丁的面前，也正是此人开创的“自由意志神义论”为其后基督教神义论最重要的一支定下了理论基调。

在奥古斯丁的神义论学说中，他首先借用新柏拉图主义者普罗蒂诺的“流溢说”，也就是万物是至善“太一”流溢出来的，因此存在即善。这样在奥古斯丁看来，恶即是善的缺乏，因此他认为流溢出的宇宙中并不存在恶，他说：“一切事物都是由那具有至上、同等、永不改变之善的三位一体的神所造成的，这一切事物虽没有至上、同等、永不改变的至善，但它们也是善的。就全体而论，一切事物都很好，因为它们形成了一个奇妙美丽的宇宙。”^②

因此，在奥古斯丁所采用的希腊创世论图式下，基督教创世论中最重要的特征——即贯穿于整个创世拯救过程中的人格特征，便被囚禁于此种充满理智审美的希腊式的宇宙秩序之中。那种原本突入世界，爱恨分明的人格神在奥古斯丁的希腊化置换下，变成了高高在上冷漠的理智存在。文德尔班意识到了希腊化创世拯救与基督教创世拯救的根本区别，他曾写道：“成为基督教形而上学内容的不可

^① 文德尔班：《哲学史教程》（上），罗达仁译，北京：商务印书馆，1987年，第263-265页。

^② 《西方哲学原著选读》（上卷）北京大学哲学系编译，北京：商务印书馆，1981年，第219-220页。

是自然的永恒变化过程，而是作为自由意志活动的事件洪流的世界史戏剧。”^①

在完成了创世说的希腊化置换后，由于认定宇宙中不存在“恶”，那么“恶”只能来自于人的本身，在这里，奥古斯丁虽然没在宇宙论的意义上使用二元论，但却将二元论注入到人的内在秩序中，他认为人的内在秩序是由灵魂的理性能力与身体的贪欲冲动组成的，后者听命于前者，而这种说法的基础则来自于上帝的授权。而“自由意志”则是在这种情况下产生的。奥古斯丁写道：

“这样我们就得出结论了，对于进行管理又拥有美德的心灵，平等或优越于它的任何东西不可能使它作贪欲的奴隶，因为这样的事物必定是公义的，而比它低劣的东西也不可能做到，因为这样的事物太虚弱无力了。于是只剩一种可能，即唯独心灵自己的意志和自由选择能使它作贪恋的帮凶。”^②

但由于“自由意志”归根结底是处于由“至善”流溢出的“善”的宇宙中的，因此如奥古斯丁所说，自由意志在上帝所造的宇宙万物的善的等级阶梯中，处于中间位置，是一种“中等的善”，因此它是由缺陷的，而恶便产生于自由意志有缺陷的转向运动。如其所言：“所谓恶是意志背弃不变之善而转向可变之善。”

因此，奥古斯丁用意志的自由转向指出了恶的来源，而意志之所以会转向，是因为其自身的缺失和匮乏引起的。既然这转向是出于自愿，而非被迫，那么它遭受痛苦和惩罚便是正义的，上帝对此不负任何责任。尽管上帝预知人的作恶，却不加干预，而任由其发生，这是为了维护“意志自由”这一等级更高的善。伴随着宇宙创世论的希腊化，原本圣经中在西奈山上向摩西显现的上帝，那时不时“进入”以色列人历史生活中，指示摩西出埃及的上帝，变得高高在上，远离世间。

自奥古斯丁的“自由意志神义论”之后，无数神学家护教者都企图通过同类的论证，即恶的存在是为了更高的善这一方法来实现神学上的辩护。但此种神义论实质上是因为奥古斯丁对基督教创世说做了希腊宇宙生成论意义上的置换而形成的。正因为希腊宇宙生成论中由至善流溢出来的万物也不同程度的分有了善，那种二元论的宇宙观被取消，因此神学家们只能将二元论注入到人自身之中，并以此得出世界上恶存在是为了促成更大的善。这种希克所称的“审美的神义论”，

^① 文德尔班：《哲学史教程》（上），罗达仁译，北京：商务印书馆，1987年，第344页。

^② 奥古斯丁，城官泯译：《独语录》，上海社科院出版社，1997年，第96页。

①由于在面对世间之恶时所采取的更多的是学理论证上的自我反思与心灵上的自我安慰，而非面对现实情况承担起责任，投身于实践之中，因此，无法很好地解决大部分基督徒在实际生活中遇见的种种问题。因此，此种神义论自出现之日起就被诟病良多。

第三节 “基督教王国”模式下的拉美政教关系

通过上述有关“神义论”的论述，我们可以发现“神义论”中抽象之“恶”反映到殖民时期拉美大陆的具体情况就是：大批印第安人死于殖民者强加其身的劳作或者折磨。^②之后，当幸存者面对与殖民者有着同样面孔并来自同一个地区的传教士时，他们的愤恨和恐慌会给传教任务带来何种的困难也就可想而知了。出于这种情况，一部分传教士对殖民者的激烈反应也就不足为奇了。

1511年12月，多名我会的修士蒙特西诺斯（Montesinos）就在讲坛上谴责殖民者说：“你们全都处于不可饶恕的罪孽之中。由于你们残暴地对待这些无辜的受害者，你们将在罪孽中生存、死去。”^③除此之外，日后深受著名“解放神学”家古铁雷斯推崇的传教士拉斯·卡萨斯（Las Casas）也一再认为印第安人具有和白人一样的权利，并认为只有当传教士先于军队士兵进入到印第安人之中时，教会才能算得上是真正地履行传教任务。^④

与此同时，除去这些零星的个体反抗外，当时在拉丁美洲势力强盛的耶稣会出于教会任务与经济方面的原因，也对西班牙皇权过多干涉教会任务的行为发起了反抗^⑤。

第一批耶稣会士于1549年3月29日到达巴西的巴亚亚（Bahia）。在建立了一所葡文小学之后，继续深入拉美内地并逐步建立起相应的传教机构。这些分

① 见 John Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row Publishers, 1966.

② 据多位学者估算，在西班牙殖民者100多年的殖民过程中，拉丁美洲的原住民数量从9000多万降到了今天的2630万人，其下降的速率和程度反映出殖民者统治的残暴与血腥。见 Miguel Ángel Contreras, *Los Indígenas y la Globalización en América Latina, Doctrina*, pp.137-149.

③ 转引自《剑桥拉丁美洲史》第一卷，第495页。

④ 多名我会修士拉斯卡萨斯（1484-1566）。他作为一个神父、修士、主教、议员以及历史学家，与王室联合起来取消了殖民者的特权。他的伟大之处在于他如何谴责并客观评价了他所参与的历史进程，他的毕生工作建立在一个基督徒的信念之上。就这一点来说，他在教会历史上属于伟大的改革者和“解放者”之列。见《剑桥拉丁美洲史》第一卷，p508；有关这一时期西班牙殖民者的暴行可以参见巴托罗梅·德拉斯·卡萨斯著，孙家堃译，《西印度毁灭述略》，商务印书馆，1991年。

⑤ 主要原因在于耶稣会在不断的发展中，基本上在拉美成了国中之国，拥有众多的庄园与土地并深受信众的拥戴。同时，出于自身灵性方面的诉求以及归化信徒方面所遇到的阻力，他们一直要求废除西班牙国王拥有的“主教任命权”（Patronato），并要求回归罗马教廷。

散的传教中心当时都处在“最高事务委员会”的控制之下。虽然他们在罗马教会内部缺乏相应的传教品级（*Ordenes*），但是他们却坚持认为最高指令应当来自教皇而非国王。随着自身实力在拉美的不断壮大，耶稣会开始要求恢复梵蒂冈对新大陆的主教任命权，提议限制西班牙皇室对教会传教活动的干涉。他们还一再对殖民者虐待奴隶的行为进行谴责，认为这些举动严重阻碍了福音的传播。

面对逐渐增多的冲突，西班牙国王开始对派往拉美的传教士进行审查，凡是发现在这一问题上与皇室不同见解的传教士，则不予派往拉美，同时开始驱逐一些在拉美持有异见的耶稣会士。^①

上文提及的殖民事业与传教事业之间的张力已经慢慢转换为西班牙王国与罗马天主教会之间的小规模冲突。虽然两者在经济土地等其他世俗方面也存在着矛盾，但对于教会来说，更深刻的矛盾则还是殖民活动在“神义论”的理论背景下给传教活动带来的义理难题。这种危害到教会根本任务的行为超过了当时一批传教士的底线，因而遭到诟病和抵制。

然而，由于当时西班牙教会仍旧很大程度上依附于皇室，因此教会的传教任务与殖民者的殖民事业是无法完全区分对立起来的。同时也因为与殖民者合作总体上来说利大于弊，因而那一时期的教会和国家，总体来说还是紧密地结合在一起。正如《剑桥拉丁美洲史》总结时所说的那样：

“在这些社会的生活中，宗教结构起着根深蒂固的作用。只有在地理范围和人类事业开阔到令人不知所措时，教会才会意识到如今在新大陆所负的宣传福音的任务有多重。征服者自己在某种程度上受宗教热忱的驱使去完成他们艰巨的业绩。他们深信，在征服过去基督教世界所不了解的人民时，他们即作为臣属为君王服务，又同样作为传教士在为其信仰服务并作为正人君子在为自己服务。西班牙管辖权一旦建立，传教团体就登场对被征服者传福音。而修士往往又反过来受到采取高压手段的当权者的支持。就这样首先是军事和政治上的征服，随后是精神上的征服。教会与国家都需要相互提供服务。”^②

在两者相互需要的特定条件下，“神义论”带来的冲击才不足以对两者总体上的合作关系带来威胁，并造就了殖民时期拉丁美洲教会与西班牙政权相对稳定

^①见 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Mayo de 1967, p76.

^② 见[英]莱斯利·贝瑟尔主编，中国社会科学院拉丁美洲研究所 组译，《剑桥拉丁美洲史》第一卷，第 496 页。

的合作局面。这种教会基本上依附于国家并借此发展自身传教任务的模式被拉美教会史专家恩里克-杜塞尔称作“基督教国家主义”(Cristiandad)^①。这种天主教对世俗政权的应对方式不仅是最原始的,也是持续时间最长的。总体看来,在殖民时期,拉美的政教关系总体上都属于这一模式。

第四节 独立运动时期拉美政教关系的变更

当18世纪初英国引领第一次工业革命之时,古老的西班牙帝国依旧只能算是一个农业贸易出口国。由于波旁王朝期间人口总量的增加,西班牙皇室对现有的农业制度进行了改进以便提高相应的农业生产效率。但在其他方面,西班牙并没有做出整体性的改革以跟随工业革命的前进步伐。

一直到18世纪末,西班牙与拉美殖民地之间的经济关系依旧是竞争性而非互补性的。在行政手段的干预下,殖民地商人被禁止与其他国家进行自由贸易。他们不得不眼睁睁地看着宗主国西班牙向其他国家出售与殖民地同样的农产品,同时忍受着不公平竞争给殖民地商业带来的伤害。如果说经济利益冲突为之后拉美的独立埋下了第一粒种子的话,那么查理三世在拉美推行的政治体制改革则好比一场暴雨,催生了之前那粒种子。^②出于这两点原因,当拿破仑侵占西班牙的事实给拉美带来臣属方面的困难后,^③掌握军权的克里奥人上层(Criollos)便开始走上了独立革命的道路。^④

面对此时出现的独立趋势以及更加世俗化多元化的社会,拉美的天主教也开始了革新的历程。首先在有关独立这一政治问题上,天主教第一次出现了比较大的分化。总体来说,担任主教的教会上层一般属于保皇派。这种现象是由两方面

^① 见 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Mayo de 1967, 同时在另一部著作《拉美解放之路》(*Caminos De Liberación Latinamericana*)中,作者对这一词以及政教之间的关系有了更深入的解释。他认为 *Cristiandad* 来源于 *Cristianismo* (基督教主义), 但又不等同于基督教主义。*Cristiandad* 是基督教主义中那种想要按照耶稣教导生活的法则与特定世俗文化(比如罗马文化)的结合。在此种结合中,一方面基督教主义和世俗文化出于现实某些层面的利益而必须进行某种程度上的融合和互助,另一方面,由于基督教主义中那种想要超越一切世俗权力的性质必定会导致其对世俗权力进行否定和评判,从而在某一时段导致两者之间关系的破裂甚至 *Cristiandad* (基督教王国)的消解。见 Enrique Dussel, *Caminos De Liberación Latinamericana*, Editorial Estele, Avda, José Antonio, 563, Barcelona, 1975, p72.

^② 这种改革最重要的一点就是用监督官制取代原有的领地分封制。殖民地上层原有的郡守并无薪金,而是依靠政治权力资源向投机商购买货物,然后强行摊派给辖区内受奴役的印第安人从中间赚取佣金以及差价。而查理三世用监督官取代他们的政治体制改革,削弱了郡守们的权力,损害了其经济利益,因而遭到了他们一致的抵制。

^③ 这危机便是应该忠于拿破仑弟弟菲利普统治下的西班牙还是继续忠于之前的波旁王朝呢?如果答案是否定的,那么如何定位美洲殖民地的政治地位呢?是一个已经奔溃帝国的殖民地还是其他?

^④ 这里的克里奥人(Criollos)指的是在美洲出生的白人后裔。与之相对应的则是在欧洲出生的美洲移民,被称为“半岛人”。

原因造成的：一方面长期以来西班牙皇室掌握着“圣职人员推荐权”(Patronato)，因而殖民地中大多数地区的主教都由绝对效忠于西班牙皇室的“半岛人”(Peninsula 出生在西班牙的白人)担任；^①另一方面教会也潜在地意识到了独立革命，天赋人权等一系列欧洲进步思想会在思想层面给教会带来的不利影响，因而对在法国革命影响下建立起的拉美新政权也抱有怀疑和敌视的态度。^②

相反，主要由克里奥尔人(Criollos, 出生在拉丁美洲的西班牙人)组成的下层传教士则更倾向于支持美洲自治甚至独立。其原因包含以下几点：

1. 首先，他们对“半岛人”垄断了教会高层职位这一事实相当不满
2. 其次，他们出生在拉美，对西班牙皇室缺乏一种民族国家方面的普遍认同感
3. 第三，西班牙皇室之前颁布的律法侵犯了他们的主要收入来源（即通过弥撒等宗教活动所得的收入和其他信徒捐款），同时也废除了他们的民事裁判豁免权，这两点是造成下层传教士们不满的最重要的原因。
4. 最后，被查理三世驱逐出美洲的耶稣会士在流亡过程中的文学创造逐步唤醒了他们自身的民族国家意识。在他们的作品中不断地出现“我们美洲人”、“我们美洲”等诸如此类的字眼^③

在这些复杂原因的作用下，一部分下层传教士参与了美洲的独立战争，并在其中发挥了一定的作用。^④而此时面对“革命”这一颠覆性力量，西班牙皇室和罗马教廷之间的立场还是一致的。教皇庇护七世(Pío XII)在1816年1月30日的通谕中，向西属美洲的主教和传教士明确宣讲了反叛西班牙皇室的严重后果。1824年，当西班牙国王的军队在拉美大陆完败之时，教皇列奥十二世(León XII)仍没有放弃给予他们神学义理方面的支持。他在一次讲话中将拉美新兴国家的独立定义为“反叛”，并指明这种反叛会将“国家和教会带入万劫不复的境地”。^⑤但

^① 仅仅在1814年到1820期间，西班牙在42个美洲主教管区中便任命了28个政治上绝对忠诚的新主教。见[英]莱斯利·贝瑟尔主编，中国社会科学院拉丁美洲研究所组译，《剑桥拉丁美洲史》第三卷，第232页。

^② 当然也会有同情革命者的特例，比如米却肯的安东尼奥和基多的凯赛多。同时无论在哪个团体中，都会有一些投机主义分子。视哪方胜利而与哪方结盟，然而大部分来自西班牙的主教在此时则选择回到了西班牙。

^③ 见 Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, p46.

^④ 在基多，1809年由3名神父发表了独立宣言。在圣菲波哥大，有3名神父参加了军事游击组织，9名神父参加了1811年组建的国会。1815年，在墨西哥有一百余名神父被处决，而更多的神父和教士，由于宣扬独立思想和参与革命，而被革出教门。在秘鲁，1822年新成立国会的57名代表中，有26名神父。Ibid, p50.

^⑤ 见 Ivan Ljubetic Vargas, *Curas en la independencia*,

在大局已定的情况下，这种口头上的支持已经无关大局了。

独立战争后之初，美洲各个独立的世俗政府均承认天主教为国教，但同时也允许其他教派的传播。之后在 1870 年到 1930 年这一时期，拉美大部分国家完成了政教分离的历史进程。天主教逐渐失去了政府的支持，信徒们也无法继续依靠世俗的法律和政治来促进或保护自己的信仰了。起初，教徒们并不适应这一新情况，大部分天主教人士对宗教信仰自由、社会多元化和政治独立也没有做出积极反应，而是依旧幻想着回到之前的“基督教王国”以及依附于世俗政权的教会之中。比如，一部分教会上层为了维护他们的利益和特权，依旧与大的考迪罗（农业畜牧业方面的寡头）结成与之前“基督教国家”类似的宗教-政治联盟。对他们来说，放弃旧有的“基督教王国”模式并不是一件容易的事。

但在新兴国家政府以及反宗教思潮强大的压力下，教会最终不得不放弃这种幻想，一步步地缩小自己在社会中的管辖范围。夺走民事注册专属管辖权的政府只给教会留下了圣礼、洗礼、婚礼这类象征性事务，天主教不再是人生重要节点方面的唯一施事机构。同时，公立教育的世俗化使得越来越少的年轻人能够从小接触到神学方面的系统教育，天主教失去了更多影响年轻人的机会。这一系列变化均使得信徒和非信徒的差别更加明显，并使天主教成为一种选择而非习惯。除去这些不利影响外，世俗化进程给拉美的天主教也带来了有利的一面：虽然天主教徒的实际人数减少了，但天主教会的精神生活有了加强。世俗化所提倡的信仰自由选择仿佛一面筛子，替天主教筛选出更为虔诚也更为坚定的教徒。

面对着这一世俗化进程，教会也不得不做出相应的改变。经济方面，教会不再依靠西班牙皇室或是新兴的国家政府。他们开始逐步放弃殖民地时期所占有的土地、庄园、矿产等，并协助政府将这些财产充公。教会的经济来源开始逐渐转向虔诚信众的捐赠和自身的商业经营。这一经济方面的独立也为日后教会逐步在社会问题上发出自己的声音并且投身于社会运动打下了坚实的基础。政治方面，拉美教会虽然逐步失去了以往的一些特权，但政治权力的丧失并不意味着政治影响力的丧失。一方面他们通过不断建立大学来扩大自身在拉美教育文化方面的影响力，另一方面教会还在神学院或者大学中，通过天主教的基层学生组织，结合游行集会等方式来表达自己的政治见解。正如杜塞尔所说：“教会通过思想文化

教育方面的事务，找到了一种新的影响政治进程的模式。”^①

根据上述描述，我们能比较容易地分辨出这一阶段政教关系与殖民时期的不同。首先，“基督教王国”似的政治宗教关系在绝大多数拉美国家中不复存在。具体说来，西班牙皇室自殖民地时期建立的“西印度事务委员会”消失了，拉美教会与梵蒂冈建立了直接的联系。虽然“主教任命权”在拉美的一些地区依旧需要世俗政府的承认，但教会独立自主的迹象越来越明显。拉美的教会正一步步地融入由罗马教廷带领下的天主教世界。其次，由于“基督教国家主义”(Cristiandad)模式的消失，大部分拉美教会失去了西班牙皇室或是世俗政府的经济援助，而房屋地产被充公没收则使得教会的经济情况更加捉襟见肘。面对这等窘境，教会不得不将经济来源完全地建立在信徒捐赠以及教会事务的基础上，而所导致的直接后果便是教会开始更加注重平信徒的声音，并以此为出发点规划教会的行动。这些新情况的出现，在此时便开始逐渐为半个世纪之后种种教会进步行动构建着坚实的基础。就如同杜塞尔所说的那样：

“19世纪初，拉美教会是依附于宗主国西班牙和葡萄牙的殖民地教会。一个世纪以后，拉美教会成为真正独立的教会，虽然与民族国家相容并存，却成为了世界性教会的一部分。此外，祭坛和王权，教会和政府之间的互助联盟一去不复返了。这主要归功于自由派而非天主教徒。但无论如何，教会必须自主地决定自己的未来。因为教会理解到，相比尼禄来说，它对君士坦丁有着更多的恐惧。这种新独立有若干含义，它使教会可以更加明确地对穷人和被压迫者说话。同时使得教会在物质方面保持了自足，使教会本身的收入增加，使教会本身的体制得到加强。这些体制，或后来被人们称为结构，成为引起后来的神学家们愤慨的一个起因，这些神学家谴责这些体制妨碍了真正的宗教信仰，但他们忘记了，教会除了是神，还是人，就如同社会本身也需要体制一样。”^②

回顾拉美教会自殖民时期以来的这两段历史，我们可以看到自殖民者与传教士进入拉美之日起，宗教的准则与实践以及世俗的统治与施行之间的分歧就一直存在。只是由于初期教会对于国家经济政治上的依附，此种分歧被教会中的大部

^① 见 Enrique Dussel, *Los últimos 50 años en la historia de la Iglesia En América Latina*, Bogotá: Indo-American Pr. Service, 1986, p12.

^② 在这句话中，杜塞尔强调了这么一点：虽然尼禄对基督教进行迫害，但是基督教并没有对尼禄政权有经济政治上的依附，因而显得并不是那么危险。而君士坦丁虽然将基督教钦定为国教，为日后其发展奠定了基础。但是由于在这种情况下，基督教为了自身的发展不得不依附于世俗政权，从而某种程度上丧失了自身的独立性。见 Enrique Dussel, *Caminos De Liberación Latinamericana*, p60.

分人有意无意的忽视了。在依附于国家利大于弊的情况下，教会中由“神义论”所产生的一系列问题才没有对两者之间的关系带来较大的冲击。随着现代思想的传播以及新型政教关系在拉美的确立，在教会失去了对国家政权的经济政治诉求之后，“神义论”所引发的对现实情况的不满就开始浮出水面了。而教会也开始直面这些问题，一改以往委曲求全的方式，开始站在自身宗教层面的立场上对其进行评判。并且开始通过参与社会活动，甚至革命等一系列的方式继续发挥着自身在社会中的重要作用，回应这个新时代“神义论”所提出的要求。而这些起初看似不起眼的，只是属于少部分人的变化，却为日后教会的改变以及神学思想上的革新奠定了基础。

第五节 现代化进程中的拉美天主教

1930年后，拉美教会进入了一个全新的发展时期。其“新”之处在于：面对全世界范围内不断推进的现代化以及随之而来各类思潮与运动，教会从一开始的惊恐谨慎与手足无措逐渐变得适应起来，并开始努力在现代化的浪潮中确定教会自身应有的位置及今后的发展方向。

1930年的大萧条，对老牌资本主义国家来说是一个调整经济结构、加重市场干预并重拾凯恩斯主义的时代，而对拉美的新兴国家来说却是一个千载难逢的发展良机。老牌资本主义国家的暂时衰退和调整意味着他们不得不放开对外围不发达国家的经济政治控制。在这样的情形下，新兴的拉美国家获得了相较之前更多的经济发展空间，一些拉美国家开始了国内的工业化进程。在工业化的进程中，各个国家中占据垄断地位的工业寡头以及相应的工人团体开始出现，拉美民众运动与工会运动也都随着这一趋势渐渐发展并日益昌盛起来，给之后的天主教带来了延绵不绝的影响。

早在1891年，教皇利奥十三世就发布了《新事物》通谕。这一通谕是天主教在现代化的背景下面对实际社会问题对天主教思想做出的新阐述。该通谕承认雇主与工人之间存在矛盾。这一矛盾源于工业的增长，财富的集中和贫富差距的日益扩大。虽然《新事物》对以上几点均持批评态度并主张某种程度的国家干预以便保障工人的劳动和生活，但是其思想核心并不等同于社会主义。《新事物》承认财产私有，主张工人也可以从公平的雇佣关系中获利，并坚持通过和平公正

的宗教调节来弥补贫富之间的差距。^①这种充满调和色彩的天主教社会信条对促进天主教徒开展争取社会正义的斗争活动——组织代表大会，兴办报刊和建立工人协会——起到了正面的推进作用。这一段时期内，天主教进一步与世俗政府拉开了距离。在智利和利马，由天主教组成的“天主教青年学生”运动（*Juventud Estudiante Católica*）参与了一些社会运动并取得了一定的成果。

二战之后，百废待兴的欧洲在“马歇尔计划”的援助下刚刚踏上重建欧洲工业的道路。^②此时欧洲所需大量原材料的实际情况刺激了拉美出口业的发展并进一步促进了拉美的工业化以及城市化。伴随着工业化和城市化而来的则是社会阶层的变化。大量传统手工业者渐渐丧失了原有社会中的作用，工厂和私人公司里劳作的工人阶级以及领取工资的公司员工登上了历史舞台。1950年到1970年间，拉美步入了经济发展的黄金时期。从1951年开始，拉美国家的年均GDP增长达到了5.3%，人均收入增长则达到了2.6%。^③但是如此的经济增速并没有换来政局的稳定。收入分配的严重不均导致了拉美大部分地区普遍的动荡，这种不均包含两个方面：一是地区和地区之间的经济发展不平衡，二是社会不同阶层之间收入差距的加大。

一般来说，出于快速的工业化与城市化，各国首都在此时期一般都已初具发达国家大城市的雏形，而其他的地区则差强人意。巴西南部的圣保罗和里约热内卢，阿根廷的布宜诺斯艾利斯在这段时间内都成为了西半球的大都市，特别是布宜诺斯艾利斯，一度被称为“南美巴黎”。^④而其他比较偏远的地区，社会发展情况就不是那么乐观了。在巴西的东北部地区，出于贫困和卫生医疗水平的底下，30%的居民人均寿命不到30岁，在巴西北部城市雷瑟夫（Recife），平均1000名新生婴儿中就会因医疗和营养问题而死去500多名，存活率不足50%。^⑤这种极端的贫富差距带来了底层人民的严重不满和社会矛盾的加剧。“不患寡而患不均”这一真理无疑也同样适用于当时的拉丁美洲。

^① 见杨焯：《解放神学：当代拉美基督教社会主义思潮》，第29-30页。

^② “马歇尔计划”（The Marshall Plan），官方名称为“欧洲复兴计划”（European Recovery Program），是二战后美国政府致力于资助欧洲重建工业体系的一项经济援助计划。该计划启动于1947年7月，并持续了4个财政年。

^③ 见 Leslie Bethell, *The Cambridge history of Latin America*, Vol VI, Cambridge University Press, 2008, p159.

^④ 阿根廷的首都布宜诺斯艾利斯（Buenos Aires）与乌拉圭的首都蒙得维的亚（Montevideo）仅仅相隔了一条拉普拉塔河（Rio La Plata）。实际上，两国在人员构成（主要都是西班牙意大利的移民后裔），文化风俗（伊比利亚半岛文化）等各个方面基本一致。因此，这一地区统称也被成为“拉普拉塔河流域”。

^⑤ 见 *Cristiano y La Revolución*, vol. I, Buenos Aires, Sep, 1964, p5.

二战结束后，人类希望中的和平并没有持续太久。美苏两国出于意识形态、地缘政治等多重因素的考虑开始进入了新一轮的对抗，冷战的帷幕在五十年代降下了。霎时间，整个世界被生硬地划为了“东方”和“西方”，同时分别被贴上了“极权”与“自由”，“共产主义”和“资本主义”的标签。幸免于二战波及的拉丁美洲，这次也没能躲过美苏冷战带来的冲击，而是被卷入了这场持续四十多年的冲突之中。

为了尽可能降低贫困给拉美左派所提供的社会土壤，同时也为了向全球推销新自由主义的经济发展模式，美国政府于 1961 年提出了“进步联盟计划”（The *Allianza for Progress*）。这项计划的主旨在于通过对拉美主要国家的经济援助和低息贷款，帮助拉美国家早日完成工业化的进程并进行经济体制方面的市场化改革^①。美国希望通过收入分配政策的调整，逐步增加中产阶级的人数并缩小不同阶级之间的贫富差距，并在此基础上最终消除适合左派生存的社会土壤。美国政府的这一理念无疑是在近代化背景下产生的。近代化理论认为每个国家都会经历由不发达达到发达的阶段。而当社会经济发展，人民安居乐业的时候，象征着经济不发达，收入不均衡的社会诉求——革命——就会消失。

对于美国的发展计划和这段时期内拉美政府所采取的发展政策，拉美天主教上层无疑是支持的。在这一大环境下，“进步与发展”成了拉美天主教当时一再提及的口号。古铁雷斯在日后反思中就曾经提及：“在近几十年中，‘发展’这一词汇总是被教会用来表达那些贫穷国家心中的希望……并且召开了很多有关这一主题的会议。”^②日后著名的解放神学家亨德尔·卡马拉（Dom Hélder Camara）在当时也坚信发展可以解决拉美社会的问题，他曾这样说道：“我有我自己的方式与共产主义做斗争，那就是与不发展作斗争。”^③

可事与愿违的是，这一时期内进步联盟计划的效果并不明显，甚至可以说是失败。据美国的官方统计，这一计划在 10 年间只使得拉美经济增长中的 2% 惠及到了贫困人民。这一结果无疑使得本来就严重的贫富差距雪上加霜。^④贫富差距

^① 在这一计划中，美国政府在 10 年间对拉美一共投资了 200 亿美元（一部分是低息贷款，一部分是赠与），同时也要求拉美政府拿出 800 亿美元，来配合进行这一改革。

^② 见 Gustavo Gutiérrez, *Apuntes para una teología de la liberación, Religión, Instrumento de Liberación*, Ediciones Marova, S.L. Madrid, 1973, p38.

^③ Dom Hélder Camara,巴西雷瑟夫（Recife）市的主教，自 1968 年之后，成为了解放神学的坚定支持者。

^④ 有关进步发展计划为什么会失败的原因，基本上有两种看法，第一种即认为拉美当时的社会并不是真正的以市场为导向的资本主义社会，而是由少数经济寡头把持的并非绝对市场化的前资本主义社会。在拉美经济寡头的操纵下，同时在拉美工作效率低下的、缺乏创新力的影响下，改革并没有真正地完全实施起来。

的增大造成了社会的进一步动荡，出于对新自由主义的失望和当时拉美政府的不信任，越来越多的民众认为此时唯一的出路就是革命。而各国兴起的社会党与共产党也开始宣扬彻底推翻寡头经济和外国资本相结合的资本主义制度。

面对这一转变，“解放”（Liberación）这一词在教会被越来越多地提及，并逐渐有取代“发展”（Desarrollo）的趋势。一时间，教会中越来越多的传教士都在讨论通过“解放”解决拉美社会问题的可能性。正如雨果·阿斯曼（Hugo Assmann）所说的那样，“自从1965年之后，在拉美教会的官方文件中，对‘解放’这一词汇的运用越来越多，其超越‘发展’这一词汇的现象正变得越来越明显。”^①

古铁雷斯也表达了相同的看法，他说：

“解放这个词汇，某种程度上能更好地表达出那些贫困人民的愿望，这是因为‘解放’（比‘发展’）在某种程度上将历史中的人看做了一个掌握自己命运的积极主体，而非消极接受命运的客体。”^②

这种变化实际上早在50年代便初现征兆了。一部分传教士和神父自那时起就开始了在拉美基层的传教工作。在传教过程中，这批人熟悉了底层人民的生活情况和思想状态。并通过长期的实践不断进行神学反思，写下了很多有关现实问题思考的神学论著。这些努力与保罗·菲力（Paulo Fierre）提倡的启蒙教育法相结合，使得CEB（comunidad evangelica basica）基层教会组织也在拉美大陆中流行开来。^③这些实践经验的积累为日后系统化“解放神学”的出现打下了坚实的基础。

在这一背景下，出现的解放神学家主要包括巴西的博夫兄弟（Leonardo Boff, Clodovis Boff），乌拉圭的胡安·路易斯·塞贡多（Juan Luis Segundo），智利的理查德·帕布罗（Richard Pablo），阿根廷的雨果·阿斯曼（Hugo Assmann）与恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）等。虽然每位神学家论述侧重点有所不同，但

因此这两点原因导致了拉美发展计划的失败。这种看法的代表人物是美国经济学家迈克尔·诺瓦克（Michael Novak），他在对“解放神学”进行批判的著作 *Will it liberate—Questions about Liberation Theology* 中详细阐释了这一理论。另外一种看法则认为：美国政府没有考虑到拉美国家实际的经济形势和状况，其制定的新自由主义计划是完全从自身的模板出发、生搬硬套到拉美的。该计划忽略了拉美工业自身的不稳定性和脆弱性，因而最终失败。见哈尔·布兰德（Hal Brand）*Latinamerica's Cold War*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 2010. 有关该计划的相关具体数据详见美国国家历史局网站的介绍 <https://history.state.gov/milestones/1961-1968/alliance-for-progress>.

^① 见 Hugo Assmann, *Hacia una Argumentación Unitaria sobre La Teología de La Liberación, ¿Religión, Instrumento de Liberación?*, Ediciones Marova, S.L. de Madrid, 1973, p156.

^② 见 Gustavo Gutiérrez, *Apuntes para una Teología Liberación*, Ediciones Marova, S.L. de Madrid, 1972, p41.

^③ 虽然这一时期整个拉丁美洲的天主教徒占全世界天主教徒比例的40%，但是这一区域的传教士只占到传教士总人数的25%，而红衣主教更是只有12%。见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla*, p232.

在他们的著作中却有着一个重要的共同点：他们纷纷意识到了原有“审美性神义论”给人们思想行动变革带来的阻碍，并试图构建一种新的神学来解决这一神义论方面的问题。

比如，古铁雷斯就通过重新定义“上帝”的真实含义，来表明新旧“神义论”之间的不同。他首先论述了传统神学中希腊化的来源：“出于与那个时代（基督教创教初期）思想对话的急切，此种神学运用了柏拉图主义与新柏拉图主义的范畴。在这类哲学思想中，神学寻见了一种形而上学的思想并与之相结合。这种思想强调更高等、更纯粹理型世界的重要，因为万物产生于其又复归于它。另外这种思想还认为，此世的生活不仅仅是完全偶在的，而且与理型世界相比是不值得去过的。”^①接着，他认为这种神学也使得人们误解了耶稣的真实形象，耶稣不在是《出埃及记》中那个进入此世，带领自己的子民反抗不公制度的犹太人，而成了“高高在上，冷漠无情的神圣客体。”^②

不止古铁雷斯，巴西著名的解放神学家博夫也说道：“所有过去的神学都让我们觉得上帝仿佛与此世的生活没有任何联系。然而我认为，精神性的东西只有在物质中才能被人们所体认到。信仰只不过是日常人类言行的表现和意义。上帝之国不过是此世社会的剪影。而救赎则是此世政治活动的最高目标。”^③

远在美国的著名解放神学家麦卡菲·布朗（Macfee Brown）对这一问题的态度也与前面两者十分的相似，在他的文中也阐释了两种“神义论”下耶稣的不同形象：

“从公元四世纪开始，基督就被表述为一个神圣的存在，天国的主人坐在他的王位上，远离于整个人类世界。由于离的如此之远，导致原本他具有的上帝和人类之间联系者的身份被圣玛丽而逐渐取代，如果不借助于她的帮助，看上去人们似乎很难接近并认识上帝了。这就是一直以来的自上而下的基督论……而相反，‘解放神学’秉承的却是一种自下而上的基督论，它沿着神学的最初信条追寻着其日后的发展。在它看来，耶稣只不过是个公元一世纪时的犹太人，一位拥有杰出沟通技巧的拉比，一位富有同情心的好人，他在原本只接纳男人的地方欢迎妇女和孩童。带领其子民走出埃及。当他出现时，人们就能变得更加坚强。”^④

^① 见 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1973, p9.

^② Ibid, p10.

^③ 见 Clodovis Boff, *La dimensión teológica de la política*, p33.

^④ 见 Robert McAfee Brown, *Liberation Theology—An Introductory Guide*, Westminster: John Knox Press, 1993,

在恢复了耶稣的应有之貌并将其作为神学革新的依据后，他们又指出人们需要看到种种社会不公表象之后的原因。到了这，这批人开始提议人文社会科学在这一方面的重要作用，而当时在拉美流行的“结构主义依附论”无疑就成了完成这一认识批判任务的最佳选择。一方面，这种理论将拉美不发达的现象归结为“中心-边缘”结构下不公平的经济制度，从而给了拉美人民以发展的信心；另一方面，这一理论巧妙地将拉美人民不满的矛头引向了资本主义发达国家，尤其是当时的美国，这一点恰好与拉美长期以来反美帝国主义的情绪完美地结合在了一起。哈尔·布兰德就在描述拉美六十年代的特征时，就说道：“依附理论，这股思潮不仅仅反映了拉丁美洲的第三世界情节以及南北之间的斗争，而且还进一步激化了它们。”^①

正是借助“依附论”的分析，拉美一部分神学家开始认为拉美种种“恶”的根源是帝国主义以及资本主义制度，认为在这种追求利润最大化，忽视人类基本尊严的制度下，人类才被分为了剥削与被剥削者，压迫与被压迫者。同时也是在帝国主义经济政治强权之下，第三世界才不得不长期依附于它们，从而造就了今天的苦难局面，因此这是一种“制度上的罪”。如果要想改变拉美民众的生存状况，对内必须从根本上铲除资本主义的制度，而对外则要尽可能减少国家经济政治方面对帝国主义的依附。而只有当天主教徒更广泛地参与到社会实践中时，这一目标才能最终实现。

相比于神学义理方面的改变，更重要的是解放神学将“实践”摆在首位的态度。他们希望通过行动来改变现有的这个世界，而非仅仅沉醉于“审美性神义论”那种面对现实自我欺骗的感觉之中。这里的“实践”在当时的情况下，便是各类社会活动和政治活动。

而关于教徒参与政治活动的合法性，博夫就曾论证到：人类的政治活动，作为一项基本的改变社会的方式，有其存在的理由。他指出信仰存在于这个世界中的方方面面，因此毫无疑问地也存在于人类的政治活动之中。^②在赋予政治活动神学义理上的合法化之后，他又说道：“现在实际的问题在于，教会应该通过什么样的方式来使得这个世界变得更合乎基督教的教义，变得更好……为了达到这

p56.

^① 见 Hal Brands, *Latinamerica's Cold War*, p71.

^② 见 Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo—El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Editorial Sal TERRAE, Santander, 1980, p88.

一目的，在我们看来，信仰在社会层面应该政治化以表达自己的意愿，实现自己并使得自己成为此世中的存在。除此之外别无其他出路。”^①

这种强调“实践”的做法，即便在拉美 70 年代开始的军事独裁时期，也没有随着拉美左派的式微以及解放神学的衰退而消失，而是通过另一种“团结与救助”的方式继续保存了下来，成为了那段黑暗岁月中拉美社会中最为宝贵的财富。

在简要地论述完拉美天主教从殖民地时期到近代以来的种种变化后，本文将在下一章开始具体地描写论述智利天主教的发展情形。与拉美天主教的整体发展历史相比，智利天主教的发展有相同也有不同。而不论相同点还是不同点，都构成了整个拉美天主教政教关系史不可或缺的一部分。

^① 见 Clodovis Boff, *La dimensión teológica de la política*, p35.

第二章 基督教民主党的兴起与分裂

在第二章中，笔者在首先描述了智利国家大致历史的前提下，着重介绍了智利基督教民主党的兴起，通过对其执政纲领、具体政策、上台后的改革以及改革所带来的一系列结果的论述来论证这一党派中深厚的天主教思想根源，并以此为基础，证明这一党派代表了“完全的天主教”的政党维度并深刻地影响了当时的智利政治进程。在此之后，笔者还详细描述了“大众团结运动”与基民党的分裂，指出了在当时左派话语高涨下的天主教政党所受到的冲击。

第一节 殖民时期的智利

在当地印第安人原住民的语言中，“智利”（Chile）这个词意味着“世界的尽头”。^①而在有些人看来，这片位于南美洲西南边缘，西经 66°30'~75°40'与南纬 17°30'~55°59'之间的地区，拥有着“奇妙的地理特征”。^②如果我们手头有一张南美洲的地图，就会发现这里的“奇妙”很大程度上指的是智利细长如弯刀般的地形。你如何能想象一个国家有着 4200 千米南北长，却只有 140 千米的东西宽？于是“你把头枕在安第斯山上，脚就会伸进太平洋”便成了这个国家的最好写照。^③这片看似奇特的地形某种程度上也代表了孤寂和与世隔绝。智利的北部是阿玛塔卡沙漠，一望无际的黄沙将这片土地与秘鲁和玻利维亚隔开；东边则是高耸入云的安第斯山脉，常年不化的雪线使得其与阿根廷的联系愈发艰难；西边则是浩瀚无际的太平洋，乘风破浪万里才能到达地球上另一片大陆；而南边则是万古无人的南极大陆，在那唯一的居民只是企鹅和海豹。

如果不考虑四周的天然屏障，智利确实是一个地理特征多样化的国家。越过阿塔卡马沙漠之后，就来到了温暖湿润的中央谷地。这里是智利主要的农业区，并在之后孕育出圣地亚哥这样的现代化大都市。往南则会到达多雨的南部地区，这边有着大量的湖泊河流以及天然的草场。越过草场，则会看到一系列分散的岛屿，而岛屿的对面则是南极大陆。有一个很有意思的传说：在上帝创世后，还剩

^① 还有一说，西班牙殖民者在秘鲁问及印加人南边是什么时，印加人回答到：Chili（智利）。而 Chili 在印加语中含有寒冷的意思。

^② 原文是 una loca geografía (奇妙的地理特征)，转引自 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Ediciones, Concha y Toro 23, Santiago, 2013, p15.

^③ 见王晓燕：《列国志·智利》，社会科学文献出版社，北京，2011 年 3 月第 2 版，第 2 页。

下一些东西，有湖泊、河流、高山、森林和沙漠，还有一片蓝天和海洋。为了不浪费，上帝就统统将其留在了地球的一个角落，而这个角落就是今天的智利。智利的第一位诺贝尔文学家获得者卡布里埃拉·米斯特拉尔（**Gabriela Mistral**）曾诗意地描写到：“从那边贫瘠而缺乏对人类之爱的沙漠开始，到中央谷地才开始有人类居住。人们在肥沃的农田劳作，建立起属于自己的家。跟随着上帝的步伐，这片大陆的南端则是无比壮丽的大丛林，就如同这片大陆想要结束得有尊严一般。而再往南，则是将生与死都陈列在其中的冰冷大海。”^①

抛开诗人的诗意不谈，智利这种地形的确给自身的历史带来了一些特点。首先便是殖民者进入这片土地的时间较拉美其他地区更晚一些。虽然麦哲伦在1520年11月就越过了火地岛，亲眼目睹了安第斯山冰流流入太平洋的壮观场景。但是直到1535年，迭戈·德·阿尔玛格罗（**Diego de Almagro**）才从秘鲁人那里了解到印加帝国也包括今天智利这么一块地方。出于对黄金的渴求，他率领一批人离开了征服印加帝国的弗朗西斯科·皮萨罗（**Francisco Pizarro**），开始了对智利的第一次远征^②。然而由于北部大沙漠的恶劣环境与马普切人（**Mapuche**）的顽强抵抗，这场远征并不成功。回到秘鲁后，出于对财富分配不公而产生怒气和在智利失败积攒怨气的驱使下，阿尔玛格罗向西班牙殖民者头头皮萨罗公然挑战。在另一位殖民者瓦尔迪维亚（**Valdivia**）的帮助下，皮萨罗打败了阿尔玛格罗并将其处决。随着阿尔玛格罗的死，殖民者对智利的探险就告一段落。值得注意的是，此时并没有传教士参与到第一次对智利的探险活动中来。

虽然阿尔玛格罗的探险没有找到人们众口流传的印加宝库，但还是提供了一些有关安第斯山以及马普切人的信息。瓦尔迪维亚依据这些信息召集了人手，于1540年1月开始对智利的第二次探险。他们历经艰辛越过了阿塔卡马沙漠，在1541年初到达了智利中部，并在一座被印第安人称为乌艾伦山的地方建立起了自己的营地，称之为圣·卢西亚山（**Santa Lucia**）。之后，以这座山为据点的小村寨逐渐发展成了日后的首都圣地亚哥，而这座小山也早已变成了首都著名的观光景点。在安定下来后，瓦尔迪维亚建立起了市政会议厅开始了对这一地区的行

^① Gabriela Mistral, *Gabriela Mistral-Selección Poética*, Santiago de Chile: FAKTORIA K DE LIBROS, 2009.

^② 弗朗西斯科·皮萨罗（**Francisco Pizarro**），西班牙的探险家，秘鲁印加帝国的征服者，也是现今秘鲁首都利马的建立者。在西班牙征服史上，皮萨罗与墨西哥玛雅文化的征服者科尔特斯齐名。据历史记载，他曾率领一只169人的军队绑架了前来会谈的印加国王阿塔瓦尔帕，在当晚就屠杀了6000多名印加人，并最终将这个有着600万人口的大国征服。值得注意的是据史书记载，支持并资助皮萨罗进行探险并最终发现秘鲁的人叫加西亚·阿里阿斯（**García Arias**）。而正是此人之后成为了基多的主教。

政事务管理，并以此为据点继续向智利的南部推进。

在经历了长达 5 年与马普切人的拉锯战后，瓦尔威迪亚（Valdivia）终于在 1546 年完全征服了智利的北部和中部，但面对比奥比奥河（Rio Biobío）南部英勇抵抗的马普切人依旧毫无办法。之后战局的发展确出乎人们的意料，在熟悉了西班牙殖民者的马匹和火枪战法之后，马普切人中的传奇人物劳塔罗混入了西班牙营地的内部。他从一名马夫做起，最后里应外合，在 1553 年 12 月的一次战争中将维尔瓦迪亚麾下的西班牙人彻底击败，甚至连统领瓦尔瓦迪亚也被其俘虏。之后的传说便是：这位马普切人的英雄将高温熔化的黄金倒入了维尔瓦迪亚的嘴里，从而一劳永逸地满足了这位殖民者对黄金的渴求。

在这之后，马普切人的首领由于死伤而不断更替，但是这个部族却从来没有放弃过武装反抗西班牙人的行动。由于他们的坚持抵抗和英勇善战，1602 年西班牙殖民者不得不与其签订了协议，承认以比奥比奥河（Río Biobio）为界南部地区归马普切人所有。1773 年，西班牙殖民者还被迫正式承认了这个国家的独立。双方之间的斗争差不多延续了三百年，直到 1887 年，这一骁勇善战的民族才被拥有现代化武器的智利和阿根廷联军彻底征服。

与拉美其他地区一样，与殖民斗争史相伴的则是灵性归化的传教史。然而事实上，到达智利的第一批传教士并不赞同秘鲁神父拉斯·卡萨斯（Las Casas）那种想要改变现有压迫状况的神学理论。由于各种利益，起初他们认为种种殖民压迫手段对“马普切人的灵魂净化是有益处的”。直到瓦尔迪威亚死后，多名我会的希尔·冈萨雷斯（Hil Gonzales）神父才宣称瓦尔迪威亚向马普切人发动了一场非正义的战争，并认为那些追随其的西班牙士兵死后将下地狱。智利南部地区的第一位主教安东尼奥·德·圣米格尔（Antonio De San Miguel）也支持这一举措，他拒绝听取杀害马普切人士兵的忏悔并拒绝赦免他们的罪过。^①

当 1593 年耶稣会到达智利后，教会与殖民者之间对马普切问题的分歧变得越来越大。此时，耶稣会的领导人路易斯·德·瓦尔迪威亚（Luis De Valdivia，与上面那位殖民者没有任何联系）认为马普切人的起义完全是西班牙殖民者残酷剥削的后果。因此他提出一种称为“防御战”的解决方法，即要求所有的西班牙人都撤出马普切人的领地，并只允许负责传教的耶稣会士进入那一地区。这项方

^① 见 John. L. Rector, *The History of Chile*, PALGRAVE MACMILLAN, 175 fifth Avenue, New York, N.Y., 2005, p38.

案当然遭到了当时殖民者的反对，但是路易斯·德·瓦尔迪维亚通过梵蒂冈和耶稣会对西班牙国王的游说，成功地使得这一政策得到了批准。^①然而出于半个世纪以来持续不断的战争状态，相互之间根深蒂固的不信任以及原有殖民政策给双方带来的经济利益，^②这一纸充满强烈超脱宗教特征的合约并没能给双方带来想象中的和平。事实上，单方面一厢情愿的传教情节引起了部分马普切人对其归化行为的不满。一位酋长杀害了在艾利库拉附近传教的三名耶稣会教士。与此同时，其他教派的传教士也开始强烈反对耶稣会对马普切人地区进行的传教垄断。而当两年之后新总督德·乌略亚上台之后，原有的提案被废除，双方的全面战争又一次爆发了。

虽然耶稣会提出的“防御战”对解决双方的争端没有结果，但他们在这一时期慢慢积累起了巨大的财富。在西班牙国王的许可下，他们投资土地并以最低6%的利息向庄园主和矿主放贷。由于大部分传教士在当时都接受过良好的教育，因此他们在金融和土地方面的经验管理算得上是殖民地最为先进的。他们改良了耕作和放牧的方法，修筑了灌溉系统，使得自己庄园的产值大大增加，并用其收入用以资助他们的学校和牧区教堂。经济方面的自足也使得他们面对西班牙皇室的时候底气越来越足，并实际上成为了智利最大且最有影响力的经济政治实体。之后，耶稣会势力的在拉美的增强以及种种与皇室意愿背道而驰的做法增加了后者对教会的疑虑。最终在17世纪末，耶稣会被西班牙皇室从整个拉丁美洲驱逐了出去。

第二节 社会运动浪潮中的智利天主教

在拉美独立浪潮兴起的19世纪，出于对罗马梵蒂冈的忠诚，智利教会中的大部分人对相关的革命解放运动是持反对态度的。^③但在奥希金斯（O' Higgins）领导的独立运动中，还是能看到传教士的身影。早在1811年，来自西班牙的胡安·帕布罗·弗雷特斯（Juan Pablo Fretes）就参加了第一次智利国民会议并一直

^① Ibid, p39.

^② 这里的经济利益，主要指西班牙军事首领贩卖马普切人战俘所获得利益，西班牙庄园主和矿主低价购买的劳工以及一些马普切人通过战争抢夺而来的东西。见 Eugene H. Korth, S.J., *Spanish Policy in Colonia Chile*, California: Stanford University Press, 1968, pp.40-59.

^③ 据统计，在当时智利的190名传教士以及500名教会成员中，只有22名传教士以及70名成员支持智利的独立，也就是说超过80%的智利教会成员是反对智利的独立革命运动的。见 Ivan Ljubetic Vargas, *Curas en la Independencia*, p2.

跟随在奥希金斯左右，直至智利革命胜利。同样著名的还有智利本土传教士胡安·哈维尔（Juan Javier）。他自 1782 年就参与进一系列的解放斗争中去，以至于智利建国后的 1818 年，奥希金斯称他为“国之功臣”。这批传教士不仅仅投身于智利的独立运动之中，更是在智利建国后为谋求梵蒂冈对智利独立的承认而努力。这种努力最终获得了良好的回报，1840 年 4 月，智利的独立成为了梵蒂冈内部公认的事实。

在智利建国初期，圣地亚哥和其他省份之间的关系并不牢固，奥希金斯推行的一系列收归地方实力的政策招致了地方派的不满。这一政治事件的发展促成了争锋相对的两党，那就是主张中央集权的保守党和主张分散权力的自由党。天主教在面对这种情形时，也自然而然地分成了对应的两个派别。最终在 1829 年的内战中，保守派在领导人普列托（Prieto）的带领下获得了胜利并巩固了智利政局的稳定。

如同彼得·维认为的那般，由骁勇善战的西班牙人和马普切人混合而成的智利人民，在接下来两次面对秘鲁与玻利维亚军事联盟的对外战争中均取得了胜利，并在第二次“太平洋战争”中占领了玻利维亚的入海口以及北部拥有丰富矿产的地区。^①这一胜利给智利今后的发展带来了巨大的影响：一直到二十世纪中后期，这一地区用以出口的矿产依旧可以看做为智利经济的重要支柱之一。保守派出于对教会支持战争行为的回报，承认天主教是智利境内唯一可以公开传播的宗教。教会上层人士与智利逐渐形成的寡头阶级一起，模仿之前的“基督教王国”模式制定了攻守同盟，形成了杜塞尔所说的“新基督教王国”（Cristiandad Nuevo）。^②虽然在之后的 1925 年新宪法中，阿里桑德里领导下的改革政府和天主教会都同意实施“政教分离”，但实际上世俗政府依旧保留了教会财产，信仰以及教育方面的特权。^③

自 19 世纪末以来，硝石矿成了智利国内最为重要的经济资源，其出口份额

^① 事实上是，第一次战争发生在 1837-1839 年，这一时期，秘鲁和玻利维亚还是一个国家。第二次战争发生在 1879-1883 年，这时两个国家已经分别独立。

^② 智利的寡头阶层主要有三个来源：分别是来自北部的大矿产主，来自中部谷地和南部的大庄园主，以及来自首都圣地亚哥的大出口商。而这三部分群体又经常通过联姻的方式相互或是与政治精英结合在一起，从而形成了实际掌控智利的寡头阶级。

^③ 智利的政教分离过程总体来说比其他拉美国家更加平稳。早在 19 世纪末期国家就开始逐步剥夺天主教会在政治方面的特权并承认宗教自由。有了前面的铺垫，1925 年新宪法的颁布在政府保证教会财产教育方面的权力后，并没有受到太大的阻力。另外在当时的情况下，主张改革的阿里桑德里政府想借政教分离使得智利保守党失去在教徒中拉票的宗教砝码，而天主教会也对政教分离后自行划定主教区以及任命主教的前景感到满意。见 Federico Gil, *The Political System of Chile*, Boston: Houghton Mifflin, 1966, pp.51-56.

一度占据了智利出口总量的 80%。^①随着铜矿出口额的慢慢提升,在 20 世纪初期智利国内最大的两片铜矿在美国公司的投资下开始运营。^②矿业出口所换取的外汇推动了智利国内的工业化进程。大批纺织厂、啤酒厂、水泥场、机械厂得以建立。随着矿业和工业的兴起,智利的北部和中央谷地吸引了大量的农村人口来此工作定居,并逐渐在智利形成了工人阶级这一新型的社会阶层。在该阶层人数增加到一定的规模后,自身的阶级意识开始觉醒,同时也为成立相应的组织机构准备好了客观的条件。当法国大革命和 1848 年欧洲革命的进步浪潮影响到身处欧洲的拉美青年时,一位智利年轻人圣地亚哥·阿尔考斯(Santiago Arcos)与弗兰西斯科·毕尔包(Francisco Bilbao)一起从欧洲返回智利,成立了“平等社会”(Sociedad de la Igualdad)这一组织,开始宣扬人人平等的社会观念。在其著名的宣言《智利的社会性》(Sociedad Chilena)一文中,作者认为当时的智利需要切断与殖民宗主国西班牙的联系,这也意味着切断与中世纪的两大支柱——即天主教主义和封建主义——的关系。值得注意的是,在这篇文章中提及天主教时,作者虽然坚决反对在智利存在的“教权主义”(Clericalismo),否认原罪与耶稣神性以及地狱的存在,但是却将“基督教主义”(Cristianismo)和“天主教主义”(Catolicismo)进行了区分对待。认为后者是对前者的背叛。指出“现今的天主教,彻底违背了之前耶稣的意志”。其托古的论证路数与一个世纪以后的解放神学家不谋而合。

面对这一攻击,主教瓦尔迪维亚索(Valdivieso)发表了一篇公告,指责其宣言的谬误并将其革除教籍。^③但是这一举措并没有减少这一激进言论给智利社会带来的震动。之后,由于这一组织对时任总统马努埃尔·蒙特(Manuel Montt)的反对以及其日益扩大的影响力(在巅峰时期,成员一度达到了 3400 多名),智利政府开始着手对其进行镇压。^④他们逮捕了阿尔考斯,将其流放到阿根廷,并宣布“从今日起,禁止‘平等社会’以及任何一个类似的社会团体”^⑤。

^① 实际上在当时,智利国内对外国资本有着两种不同的声音,一种认为智利政府只需要给外国公司打打下手,坐着抽成就可以了。而另一种则认为智利需要将这些矿产收归国有,自己来经营。

^② 这两片铜矿指的是位于北部的曲集卡玛塔(Chuquicamata)和位于圣地亚哥南边的特尼恩特(Teniente)。

^③ 见 J. Arrete, E. Rojas, *La Izquierda Naciente- Desde la sociedad de la igualdad hasta la gestación del partido obrero socialista (1850-1912)*, http://www.archivochile.com/Izquierda_chilena/vision_gen/ICHvisiongen0008.pdf.

^④ 1850 年 10 月 28 日,“平等社会”在首都圣地亚哥组织了一场反对总统马努埃尔·蒙特上任的游行。但之后随即遭到镇压。

^⑤ 见 J. Arrete, E. Rojas, *La Izquierda Naciente- Desde la sociedad de la igualdad hasta la gestación del partido obrero socialista (1850-1912)*, http://www.archivochile.com/Izquierda_chilena/vision_gen/ICHvisiongen0008.pdf.

在流放的岁月中，阿尔考斯继续关注着智利的政治进程，并在一封给好友毕尔包的信中，指出“智利已经分化为穷人和富人两个阶级”，“富人利用自己的权势巧取豪夺”，从而使得“穷人日益贫困，甚至无法过上一个普通人应有的生活”。在此种情势下，“我们需要夺取富人的田地，财产，将他们分给穷人”，只有这样“我们才算真正掌握治理着这片土地”。^①“平等社会”是智利历史上第一个以社会变革，促进贫民生活为目标的组织。在此之后，又陆续地出现了诸如“改革俱乐部”（Club de la Reforma），“考波利坎社团”（Sociedad Caupolican）^②等，但是影响力都不如“平等社会”那么大。虽然“平等社会”最终失败，但是其带有强烈乌托邦色彩的左派思想无疑给智利的工人阶级带来了巨大的影响。

1858年，原“平等工会”的成员重新组建了“工人政治协会”（Sociedad Política Obrera），并推选本杰明·维库年（Benjamín Vicuña）为候选人，积极投身于议员的竞选之中。^③1893年，当维克托·何塞·阿利亚诺（Víctor José Arellano）抱着“上帝与智利的进步水火不容”的态度批判天主教之时，他也在智利历史上第一次明确阐述了“社会主义”、“社会主义者”这一系列全新的名词。^④智利教会面对这一批判，则将“信奉社会主义的异教徒”这顶帽子扣在了他的头上，并指出“社会主义不是教导那些农民怀着感恩之心领取工资，而是教唆他们以一种争斗的姿势来破坏社会的公共秩序”，因此“社会主义是反社会的”。^⑤

保守势力的恐慌和诋毁并没有减缓智利的政治进程。1912年，在瑞卡巴瑞（Recabarren）的带动下，在圣地亚哥和瓦尔帕拉伊索（Valparaíso）成立了“社会工人党”（Partido Obrero Socialista）。同时兴起的还包括一些互助会，这些互助会最后联合了起来，成为了智利第一个由“社会工人党”控制的“智利工人联合会”（Federación Obrera de Chile）。出于教皇列奥十三世呼吁教会关注社会问题的《新事物》的出现以及传教士在日常传教活动中与工人运动领导人的大量接触，虽然天主教会上层此时仍旧对左派仍旧心存疑忌，但一些传教士已经逐渐改变了原有的态度。他们开始关心传教对象所遇到的实际生活问题，并有意识地将这些

^① 见 Santiago Arcos, *Carta a Francisco Bilbao*, 一些历史学家认为这封信是智利历史上第一个包含社会主义思想的文件，不止如此，这封信中阿尔考斯也开始关注社会不公与权力特性之间的关系。

^② 考波利坎也是智利南部马普切人中的一名领袖人物。在马普切语中的意思是“擦亮的燧石”。

^③ 从这我们也可以发觉，智利左派也许从萌芽时期开始，其中一部分人就秉承的通过议会选举，在资本主义的政治游戏框架内来达到自身的社会改良目的。

^④ 他认为“社会主义是唯一能保证人民安居乐业，保障民众财富的调节器。”见 Devés Eduardo y Díaz Carlos, *El Pensamiento Socialista en Chile, Antología 1893-1933*, Nuestra America Ediciones, Santiago, 1987.

^⑤ 见 *El Socialismo en Chile, Revista Católica*, 1 de mayo, 1983.

人聚集起来宣讲一些从天主教教义出发的社会公平和正义。1916 年圣地亚哥的大主教伊格那修·冈萨雷斯 (Ignacio González) 发表的一封声明就是这一改变的最好证明:

“大家都了解由不幸的家庭给人民带来的那些伤痛: 譬如新生儿的夭折、缺乏基本卫生条件的住所、酗酒的双亲、高利贷以及所有那些伤害到普通居民的东西。在这里, 在由正义律法和悲悯情怀激起得基督教民主的名义下, 那些上层人士应该前往到人民之中, 了解他们的苦难并且向他们提供妥当的解决方案。”^①

与城市中变化相对应, 此时的智利农村也在经历着一场深刻的变革。在经历了几乎四百年大庄园制之后^②, 农村在 20 世纪 20 年代开始逐渐出现了由农民自己成立的组织和协会, 开始为了自身的诉求而展开罢工、游行集会等政治活动。1919 年, 在智利劳工联合会 (FOCH-Federación Obrera de Chile) 的领导下, 智利的农民在阿空加瓜山谷举行了第一次罢工和游行, 并商量着建立农民自己的组织机构。1921 年他们在考其木博 (Coquimbo) 召开了第一届省内的农民集会。1934 年在比奥比奥高地 (Alta Bio-Bio), 一群无地农民爆发了起义, 要求按照家庭人口数分得相应的土地。但这一运动随即便被武装警察镇压, 冲突造成了 60 人死亡与 20 多人受伤的惨痛后果。这次起义虽然失败, 但在之后却导致南部的佃农爆发了一波又一波的游行和占地运动, 并最终在 1928 年促成了《南方财产法》(Ley de Propiedad Austral) 的通过。^③

在随之而来的 30 年代, 智利各个地区由农民组成的各种农业协会组织如雨后春笋一般冒了出来: 1935 年成立的“贫农国家保护联盟”(Liga Nacional de Defensa de los Campesinos Pobres), 1937 年成立的“国家农业委员会”(Federación Nacional Agraria), 1938 年成立的“农业工会委员会”(Federación de Sindicatos Agrícolas) 无一不反应出智利农村愈演愈烈的改革浪潮。到了 1939 年, 在首都圣地亚哥举行“第一届贫农国家保护联盟联合会议”之时, 300 多名来自全国各地的与会代表前来参加并在会议中提出了建立全国性农民集会的草案。同时, 与

^① 见 Gabriel Slazar y Julio Pinto, *Historia contemporanea de Chile II-Actores, Identidad y Movimiento*, LOM Edicionesantiago, 1999, p45.

^② 从 15 世纪末期一直到 20 世纪 60 年代, 智利农业方面一直推行的是由殖民地时期传承而来土地制度, 具体就是: 大部分土地通过几个世纪的分封和积累, 集中于少数大庄园主手中, 而大量佃农则在其庄园中劳作。一直到 1964 年弗雷政府当选后, 才开始正式推行现代化的土地改革政策。如同任何其他社会改革都需要有相当长的时间作为铺垫一样, 智利的土地改革也是如此。而同时值得注意的是, 教会在其中发挥了重要的作用。关于智利的土地改革历史, 可参见: Almino Affonso, Sergio Gómez, Emilio Klein y Pablo Rmírez, *Movimiento Campesino Chileno, proyecto del Gobierno de Chile-FAO Tomo I y II*, Santiago de Chile, 1970.

^③ 见 Iván Radovic, *Experiencia de la Reforma Agraria Chilena*, Fundación OCAC, Archivo Chile.

会代表艾米里奥·萨帕塔（Emilio Zapata）还第一次将保护农民，重新分配土地的法案提交到了议会。此时，主要由工人阶级和城市下层阶级组成的智利左派政党，也开始参与到这一农村改革的进程中来。智利共产党在全国各个地区就组建了大约 60 个农民工会，其成员一度达到六万名。1946 年 1 月，在“第二届全国农民劳工工业委员会会议”上，发起者正式提出了“农业改革，收缴大庄园主的土地，并将其分发给佃农”这一提议。之后的多届全国性的农民集会上，类似的口号不绝于耳。^①

智利天主教面对农村的社会进程，也表现出了与时俱进的态度和做法。首先他们题名为奥斯卡·拉尔松（Oscar Larson）为“国民社会经济秘书委员会”的负责人，这个部门的职责包含农民劳工这一部分。在此基础上，奥斯卡建立起了“农民联盟”（Unión de Campesinos）这一团体。经过数月的发展，该组织的成员扩大到了 600 余名并在 12 个地区建立了分会。^②1948 年政府与共产党的合作关系破裂，智利总统维德拉（Videla）开始着手反对在农村地区推行的土地改革运动并逮捕了一批各个农民工会里的领导人。这一阻碍教会农村工作的情形促使天主教直接介入了这一事件之中。圣地亚哥的枢机主教何塞·马里亚·卡洛（José María Caro）以调解人的身份开始与维德拉政府举行会谈，并最终达成了双方都可以接受的协议。^③双方的和解宣告了天主教影响力在智利农村的扩大，并为之后农民运动的进一步发展奠定了坚实的基础。

1952 年底，智利全国主教委员会决定成立“农村天主教行动”（La Acción Católica Rural），在领导人拉斐尔·拉郎因（Rafael Larranín）的带领下，开始在全国范围内建立相应的农民工作小组作为教会在农村的基层行动组织。随着小组的建立，天主教在智利农村的影响力越来越大。到了 50 年代末期，由教会直接支持的“自由”农民协会（La Libertad）人数已达到了两万九千人，仅排在由共产党支持的农民协会之后。

这一时期，智利教会在农村与城市中的活动，都向我们展示出一幅这样的画面：一方面，出于天主教自身的教义和改造社会的目标，教会下层教士开始逐渐

^① 比如在同年“农业劳工全国工业委员会”上也提出“需要推进为了农民自身利益的农业改革，并将土地分给那些佃农”。Ibid.

^② 之后，这一组织由于触犯了同为天主教徒的大庄园主的利益，拉尔松被教会上层罢免，随即又被送往国外。

^③ 具体的结果为：农民工会需要劝说参与罢工的农民回到自己的岗位，之后的游行活动一概需要走向政府申请的程序。作为交换条件，政府同意释放农民协会的领导人。见 Landsberger, Henry y Canitrot, Fernando, *Iglesia, Intelectuales y Campesinos*, INSORA, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1967.

地参与进对由下层人民自发组织的社会运动中去了，而教会上层则对这些运动抱有同情支持的态度；然而另一方面，出于对社会主义和共产主义的疑惧，当这些社会运动组织化的程度提高并受到左派的思想影响后，教会又会对这种现象产生不安和敌意。可以说，这段时期教会的心情是相当矛盾的。一方面他们为在社会改造、增加人民福利等一系列问题上有了工人和农民运动这一强有力的同盟而感到欣喜，另一方面他们也意识到了这些活动背后的左派思想给天主教带来的挑战。正是在这种极端复杂的心态中，智利教会开始了他们改造旧有“神义论”的第一步，以愈发积极的姿态投身到各种社会运动中去。

1929 年世界经济大萧条带来了国际市场上原材料价格的上涨。智利的财政部长古斯塔夫·罗斯（Gustavo Ross）通过平衡财政预算和刺激国内消费这两种办法使得智利经济开始了大踏步的发展，并且成功通过加大对硝石产业的投入，降低了国内的失业率。1937 年在工会运动长期不懈的努力下，国家通过了最低工资条例以及劳工卫生保护法。^①这一系列的社会运动让智利民众对民主的含义以及相关的政治活动有了更加感性直观的认识。同时，左派力量在这种情况下也在不断的增强。1935 年在共产国际的推动下，智利的左派政党为了反对国内兴起的纳粹和法西斯主义，成立了“人民阵线”（Frente Popular）左派政治联盟，^②并在 1938 年的大选中推举阿吉黎·塞尔达（Aguirre Cerda）作为该联盟的总统候选人与右派的古斯塔夫·罗斯以及前总统伊瓦涅斯竞争。^③最终，塞尔达在 1938 年 10 月 25 日的总统大选中，以 1 万多张选票的优势成为了智利的第一任激进党总统。^④

在两任激进党总统就职并病逝后，1948 年的新总统加布里尔·冈萨雷斯·维德拉（Gabriel González Videla）仍旧属于这一党派。他的成功当选获得了智利共产党人的支持。然而好景不长，冷战下的美国政府开始对维德拉政府与共产党人结盟心存不满。出于美国政府的压力以及维德拉政府与共产党人在工会问

^① 见 Luis González, *Historía de Chile, Hitos importantes 1936-1990*, p45.

^② 其中的左派政党包括智利共产党（Comunista），智利社会党（Socialista），以及智利激进党（Radical）。

^③ 佩德罗·阿吉黎·塞尔达（Pedro Aguirre Cerda, 1879-1941），出生于阿空加瓜省，在智利大学获得了自己的学位并成为了一名律师。之后他投身政界，先后在康赛普希省（Concepción）和国家内政部做过议员和部长，并于 1938 年在大选中成功当选为智利的新一任总统。在任期间，他大力推进了智利的教育基础设施的建设和发展，推进智利国家电网的架构以及工业化，为底层人民建立了大量的廉租房，并测绘了智利南部靠近南极部分的土地。1941 年由于肺结核，他在首都圣地亚哥病逝。

^④ 在总统竞选前一月，右派中的纳粹分子前往工人安全部杀害了守卫以及一批工人，之后还前往智利大学绑架了校长。最终这起暴力事件直接导致了总统候选人之一伊瓦涅斯放弃参与选举并改为支持“人民阵线”。

题上的不一致，1948年政府出台了“保卫民主法案”，禁止共产党人在政府中任职并参与任何公众性的政治活动。^①在维德拉政府期间，虽然智利在钢铁工业、城市现代化建设以及石油勘探矿业开发方面都取得了很大的进展。但是与前几任政府一样，这届政府对于国内长久以来的通货膨胀也束手无策。出于这个原因，选民们逐渐丧失了对激进党候选人的信任，认为其没有履行竞选时打出得“解决通货膨胀”的承诺。

1952年大选，前总统伊瓦涅斯击败激进党人成功当选为总统。不过面对国内不利的经济形势，曾经的智利传奇也无能为力。1957年2月，瓦尔帕拉伊索（Valparaiso）的民众面对居高不下的物价再也忍不下去了。在游行时他们过激的行为导致了大量公共设施的损毁和两人死亡，这种混乱的场景在伊瓦涅斯出动军队后才得以平息。但随之而来的后果则是民众对政府的支持率跌至历史新低的17%。面对智利此时混乱的社会经济情况以及各个反对党长久以来的提议，1957年伊瓦涅斯不得不开始了总统大选的改革。最后确定了以下四条规则：1 成立了唯一的选举办公室，这一办公室只对总统候选人负责而不必对各个政党负责；2 在选举正式开始两天前关闭选举秘书处；3 废除保卫民主法案，允许共产党重新合法地参与到公共政治生活中来；4 总统候选人必须有在军事机构里工作过的经历。

在新制定的总统竞选规则下，前总统阿尔图罗·阿里桑德里（Arturo Alessandri）的儿子霍尔·阿里桑德里（Jorge Alessandri）获得了31.2%的支持，成功地当选为智利总统。^②在这次选举中，一只以基督教民主主义为建党理念的政党——基督教民主党（Partido Demócrata Cristiano）出现在智利的政坛之上。候选人弗雷也获得了20.5%的选票，并位列第三。这一带有浓厚天主教色彩政党的崛起给传统左右两分的智利政坛带来了新鲜的气息。事实上，在之后十多年的智利政治岁月里，基督教民主党很快就改变了智利原有的政治局势，使得智利政坛形成了左中右三足鼎立的稳定政治态势。

^① 在这个法案的限制下，从1948年开始共产党人就一直处于地下活动的状态。这种情况一直到1958年才有所改观。

^② 值得注意的是，在这次竞选中，日后的总统阿连德获得了28.5%的选票，位列第二，较上一次选举大为提高。某种程度上也预示着智利左派力量的不断发展和人民对其认同的不断提高。

第三节 基督教民主主义激励下的智利基督教民主党

虽说我们在文艺复兴时期的著作中就能找到有关基督教民主主义（*Democracia Cristiana*）学说的些许痕迹，^①但直到 18 世纪末的欧洲，特别是大革命时期的法国，这种立足于天主教教义追求社会公平正义的思想才第一次得到详细的阐释。由于该理论脱胎于对财产私有制以及异化劳动关系的不满，因而随着这两点而来的资本主义的精髓——个人主义（*Individualismo*）和决定论（*Determinismo*）^②就成了它批判的直接目标。

基督教民主主义认为：首先，资本的特性导致它只追求最大利润而忽视了经济运行与社会道德责任之间的关系。处在这种畸形生产关系下的个人就如同资本主义这个大机器上的一颗螺丝，只是一个简单的生产消费中介。他们不以自身的存在为目的，而仅仅是为了维持整个机器运行的一个零件。更为可悲的是，这个零件无足轻重，随时都有可能被数以千计的同质零件所取代。这种非人道的观念与倡导弱肉强食的“社会进化论”一拍即合，代表了那个“进步与发展”时代的主旋律。其次，资本主义对私有财产的绝对化和神圣化导致了它所谓的“民主”实际不过是在资本考量下的精英主义政治。在这种政治游戏中，穷人们压根没有丝毫政治权力可言。当以上两点叠加起来时，大多数人便丧失了除去纯粹经济联系之外的其他社会联系，成了一个个原子般的个体。友爱、怜悯、公义这一系列宗教价值在冷冰冰的经济关系面前灰飞烟灭，穷人的悲惨命运被看做是资本主义生产大机器下理所应当的必然结果。

在这种认识的基础上，法国天主教徒于 1848 年组织了一场为了工人权益的社会运动，并第一次清晰明白地表达出他们的政治诉求：基督教民主主义^③。随后，有关基督教民主主义的具体内涵随着各种社会运动的开展而不断完善。

这一理论基于天主教教义，强调社会中经济运行和社会责任道德之间的联系。因此工人与工厂主之间的协议不仅只是出卖劳动力的交易证明，而是一份在天主教道德约束下的社会契约。一位教徒就曾这么说到：

^① 比如伊拉斯谟就曾质问过资本主义法则下的财产私有制会给整个社会带来的问题，同时《乌托邦》的作者莫尔也曾质疑过资本主义生产方式下所带来的贫富差距。见 Fogarty Joseph, *Historia e Ideología de la Democracia Cristiana*, Madrid, Editorial Tecnos, 1957.

^② 即市场决定论。它将市场自主性、市场能动性拔高到如同“自然法则”一般的地位，认为市场准则独立于其他社会准则，可作为道德评判的标准。

^③ 有趣的是，1848 也是《共产党宣言》单行本第一次在伦敦出版发售的日子。

“工作协议不仅仅是一份简单的买卖合同书。因为工作，这一来自人类活动的道德产物，不能像一件衣服一般从工作者身上完全剥离下来，然后成为另一个人的财产。出于这个原因，工作协议也不能被简单得视为一份租约...虽然在今天我们的要求完全不具备法律条文方面的支持，但是在天主教的伦理要求下，我们还是应该将工作协议转化为一份社会性契约。”^①

这儿“社会性契约”的含义就在于：反对资本主义的那种冷冰冰的雇佣关系和由此衍生出的“决定论”。要求将工人和工厂主看做地位平等的两个主体，并在这此基础上签订工作协议。

同时，基督教民主主义还反对将私有财产绝对化和神圣化，认为这一观点只会带来对物质财富的贪欲，从而产生对工人的过度剥削以及无可弥补的贫富差距。德国的一位神父就曾说过：

“那些富人吃喝玩乐，享尽世间繁华，却让他们的穷兄弟吃不饱，穿不暖，连最为基本的生活保障都不能得到满足。而这一切，上帝原本公平地给世间每个人，没想到却被富人们从穷人们手中硬生生地夺走了。”^②

在这两点认识的基础上，基督教民主主义认为资本主义破坏了人与人之间经济关系以外的其他社会关系，使得每个人都只关心自己的眼前利益而忽视其他同等重要的东西。这种忽视人之社团属性的倾向使得整个社会逐渐的“原子化”了。

在基督教民主主义看来，个人的生存和发展并非仅为了个人，而是为了由个人组成的社团以及由社团组成的社会整体，后两者是个人生存和成功的基本条件。基于这种见解，基督教民主主义不仅认为在原子化的社会关系中个人无法得到很好的发展，而且还强调应该用“社群主义”取代那种冷冰冰的“原子化”社会：“没有一个基督徒认为他的出生仅仅是为了他自己，也没有一个基督徒只为了他自己而生活。相反，他所拥有的一切都是为了大家这个群体。”^③

在这种思想的指导下，欧洲各地的基督徒开始在工厂农田间建立小型的社团，并在此基础上陆续出现了一些基督教民主党派。^④之后，随着欧洲知识分子和拉

^① 见 Mario Cayota, *Los Origenes de La Democracia Cristiana*, p22.

^② 见 Mario Cayota, *Social Cristianismo en el Uruguay. Reflexiones sobre Sus Origenes, Cuadernos del CLAEH*, Montevideo, Julio-Septiembre de 1979,p12.

^③ *Ibid*,p12.

^④ 比如 1870 年德国的基督教民主党派 Zentrum, 1891 年在比利时建立的 Schaepman, 荷兰、奥地利、意大利和瑞士在这一时期也出现了类似的基督教民主党派。而在基督教民主主义的起源地法国，却由于已经有了很多社会改良运动，因为基督教民主主义党派的出现就显得多余了。见 Mario Cayota, *Social Cristianismo en el Uruguay. Reflexiones sobre Sus Origenes*.

美知识分子之间的交流，基督教民主主义也传播到了拉美，到达的第一站便是当时被称为“南美瑞士”的乌拉圭。^①

1947年4月，该思想在拉美大陆上的传播使得一批具有同样抱负的年轻人在乌拉圭首都蒙得维的亚（Montevideo）集会，分享他们对于基督教民主主义的看法和心得，并谋求在各国基民党之间建立更为紧密的联系。这批参与者中就包括当时的智利长枪党人（Falange，后更名为基督教民主党），后来的智利总统爱德华多·弗雷·蒙达尔瓦（Eduardo Frei Montalva）。集会结束后，参与者们建立了“美洲基督教民主组织”（ODCA, Organización Demócrata Cristiana de América），并在宣言中明确地宣称这一组织的思想基础“来源于天主教人道主义的那些信条”，并试图“通过人文经济学的应用，克服资本主义、个人主义和国家主义给社会带来的负面影响”，以达到“促进城市和乡村劳动者们的自由，以及他们参加政治经济文化等社会活动的权力和义务。”^②

虽然拉美的基督教民主思想首先在乌拉圭生根，但在智利这种思想却通过基督教民主党（Partido Demócrata Cristiano）的成立和发展表现了出来，这一政党在这种理念的指引下之后也成为了智利政坛上一股极其重要的力量。

智利基督教民主党虽然正式成立于1957年^③，但是其前身“长枪党”（Falange）却早于1935年就已出现。^④初期的“长枪党”依旧保持着与教会上层相似的保守看法，但在基督教民主思潮的逐渐影响下，其中一部分年轻的教徒和知识分子的看法慢慢发生了改变。从“长枪党”的《24点党派宣言书》看，这个新成立的政党就强调了其建党的天主教根本：“长枪党，是在基督教思想的激励下成立的...因此，教会和宗教永远高于党派斗争。”^⑤

在这样一种理论指导背景下，该党对当时盛行的各种社会思想都一一做了评

^① 前往拉美的欧洲知识分子代表人物有伊曼纽尔·莫利尔（Emmanuel Mounier），约瑟夫·勒勃朗特（Joseph Lebrét）等。他们当时先到了当时拉美最富裕稳定的国家，被称为“南美瑞士”的乌拉圭，并于1904年在那里成立了第一个拉美基督教民主组织“基督教民主联盟”（Unión Democrática Cristiana）。尤其是约瑟夫，其思想影响了一批拉美知识分子。1947年一批年轻的拉美知识分子聚集在乌拉圭，成立了“公众利益”（Bien Común）这一学术调查组织。之后这一组织更名为“拉丁美洲人文经济研究中心”（El Centro Latinoamericano de Economía Humana），成了乌拉圭乃至拉美最为著名的智库之一。笔者有幸于2012至2014年在那进行过访问学习。

^② 见 Michael Fogarty, *Historia e ideología de la Democracia Cristiana*, Madrid: Editorial Tecnos, 1964, p45.

^③ 在1957年6月28日，“长枪党”（Falange）和“保守社会基督党”（Partido Conservador Social Cristiano）这两个党派合并成为基督教民主党，之后“基督国家党”（Partido Nacional Cristiano）以及“劳工农民党”（Partido Agrario Laborista）中的一部分也加入了其中。

^④ 1935年10月11日到13日，在圣地亚哥大剧院这批人以“保守青年国家运动”（Movimiento Nacional de Juventud Conservadora）命名这个新成立的政党，并于1936年正式更名为“长枪党”。

^⑤ 见 *Los 24 Puntos de La Falange Nacional*, Archivo Chile, p1.

判。首先他们明确反对马克思主义，“我们反对马克思主义，唯物主义以及生活中的反智主义，这些东西激起了阶级之间的斗争，带来了专制并且终将失败”。其次，他们虽然也“谴责资本主义”，认为“这一种制度是将人们束缚于奴隶道德和经济体制下的元凶”。但他们却不反对资本，相反还认为“财产所有权是人与生俱来的权力”。^①这种调和思想在涉及到具体的社会改革方面时也有相应的表现。他们虽然提倡“建立工会”以“提高工人们的工资和福利”，但是却反对“政党对工会事物的介入”；虽然申明需要“土地改革，增加可耕种土地的面积并科学合理地使用土地，改进农业教学以及建立合理的农产品收购制度”，但对于如何提高农民的收入和土地分配，却丝毫未提；虽然强调“推进工业体系的发展”，“提高政府在矿业中的股份和控制能力”，但却没有提及实现“国有化”这一目标的具体手段；虽然要求提高妇女在家庭和社会中的地位，但是却“坚决地反对离婚，因为会削弱甚至毁灭传统的家庭”。^②

总而言之，在这份宣言中我们看到了改革的气息，但更多的是出于教会传统对当时社会环境变化而做出的一种比较被动的反应。这种被动中透露出一股迷茫和犹疑的气息。在基督教民主思想的引导下，他们想要切除一些与社会发展方向格格不入的东西，但是对一些新兴的思潮和事物依旧持怀疑和否定的绝对化态度。同时我们也必须注意到，与 20 世纪初在教徒参与罢工等社会活动用以影响国家政治进程的方式不同，这一次基督徒们组建了一个政党并在基督教民主思想的激励下直接参与进政治活动中去。这一行动如果放在 20 世纪初期，面对梵蒂冈和教会的压力与反对无疑是不可能实现的。而正是由于《新事物》和之后本尼迪克特对于教徒参与政治活动的允许，由于教会对于俗世政治活动的转变，才使得这一切成为可能。

1957 年，基督教民主党在智利正式成立。这十几年间，智利左派势力不断增强，教会与其交流也逐步增多。随着基督教民主思潮在拉美的广泛传播以及 1955 年“拉丁美洲主教委员会”（CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano）的建立，^③新党派的纲领与之前相比已经有了一定程度上的变化。虽然在纲领中他

^① Ibid,pp.1-2.

^② 很明显，这里的“党派”虽然没有指明，但实际上能对工会施加影响力和结成同盟的，在那一时期只有智利左派。

^③ “拉丁美洲主教委员会”（CELAM,Consejo Episcopal Latinoamericano）于 1955 年 6 月成立于巴西的里约热内卢，是拉美历史上第一次将拉美各国的主教召集起来并成立一个委员会的事宜，因此具有划时代的意义。恩里克·杜塞尔曾说：“我们仅仅用了一个半世纪就完成了欧洲教会八个世纪才做到得事情。”而智利

们仍旧将自身行为定义为“在受到基督徒信条激励下的政治表述”，但一些在左派宣言中耳熟能详的语句开始逐步出现在其纲领中了。最为典型的便包括“为了人类的解放”和“促进民众力量的参与，以改变我们这个时代整个社会的体制”等。^①对于当时社会上存在的各类意识形态，基民党也不再搞绝对化的一刀切了。他们现在只“谴责法西斯和共产主义中的集权主义”，并提出“与拥有不同意见的社会进步力量和谐共存”。虽然语气上回转的余地多了很多，但其最终目标仍旧不是现实中任何一种社会思潮，而是“通过人民大众对公义和自由的追求，找到一条超越并取代资本主义和社会主义的道路，这条道路不仅会消除阶级剥削的一切印记和局限，还将促进对人性的根本尊重。”

在这份新大纲的基础上，基民党对社会改革的方方面面提出了一些更为具体，操作性也更强的条例，而这些条例也成为了 1964 年弗雷当选总统后进行社会改革的蓝本。经济方面，新条例提倡“一种人文主义经济”，要求“经济的发展，必须与促进普通大众的福利相结合”。具体说来就是需要将“资本家和劳动工人聚合成一个和谐共处的团体，并且将两者各自的目标统一协调起来”。同时强调政府在这一环节中的重要职能，要求“政府应该使得经济的发展与全局的计划相一致，并且对各个部分的具体工作进行有益的协调”。^②农业改革方面，提出了“相关土地财产必须克服旧有的大庄园制，并将土地更有效地与那些实际劳作的农民联系在一起，提高土地的实际利用率并加快现代化技术的推广，使得这一切满足人民大众的粮食需求”。接着，再次强调工会对维护工人利益的重要意义，并坚决反对工会中存在的任何党派和集团倾向，要求成立一个完全中立的工会。

与长枪党时期的草案相比，这一份党派纲领无疑显得更为具体成熟。在其中已经很难发现过去那种绝对化一刀切的宗教用语，更多的是更为成熟，有着更多回转余地的政治用语。

1962 年，一方面为了普及自己的政党性质和纲领，另一方面也为接下来的总统大选造势，基民党刊印并发行了一本 30 多页的小册子，题名为《关于基督教民主的 ABC》。这本册子通过类似教义问答的形式，系统化地介绍了自身的理念以及政治纲领。

在这本手册中，基民党明确将这资本主义和社会主义都归为“物质主义”

教会和主教拉郎因（Larranín）在建立该组织的过程中起到了至关重要的作用。

^① 见 *Declaración de Principios del Partido Demócrata Cristiano 1957*, Archivo Chile, p1.

^② *Ibid*, p2.

(Materialismo)^①，并明确地加以反对。他们认为，如今智利面对的“并非资本主义还是共产主义的选择”，而是“基督教主义和物质主义的选择”。^②这一种“基督教主义建立在那些永恒不变的基督教信条之上”，宣扬“自然人才是社会秩序中的根本，而非金钱、阶级、种族或是国家”，追寻“一种为了公众福利的正义，并认为政府有义务实现这一目标”。他们希望以此“促进人和人之间的友爱，规范国家内部以及国际之间的关系”。^③当这些宏远的目标具体到个人身上时则表现为：公民享有生存发展、工作并获得合理报酬、受教育、言论集会自由、使用土地以及私有财产占有等种种权利。^④为了实现并保障个人的这些权力，政府必须在社会中起主导作用，而在这方面需要遵循的原则便包括“民主”和“社群主义”(Comunitarismo)。

关于民主，如同其他西方国家一样，基民党希望通过公平的政治选举，行政、立法和司法三权分立，以及军队国家化这些必要的措施来实现。而论及“社群主义”时，基民党与其他党派的不同之处才真正显现出来。正如我们在追溯基督教民主思潮时所论述的那般：基督教民主主义反对资本主义生产关系下原子化的个人，提倡一种“我为人人，人人为我”的社群主义思想。但同时，这种社群主义思想与在强力国家掌控下的共产主义思想又有质的区别。而在这份宣传书中，智利基民党将这一与左右两条路线不同的“第三条道路”通过个人财产与公众财产，工会与公司改革，土地改革这三个方面详细清晰地阐述了出来。

首先，他们承认私有财产的合法性，认为这是人们与生俱来的权力之一。但接着又表示“这种权力需要受到公众利益的约束”，并表示“当一个人的财富多到给其他人带来损害或是不幸时，就需要限制”。^⑤在论及公司改革和工会方面，基民党希望将“资本主义的生产关系改造为一种带有社群主义特征的生产关系”。在这种关系中，“公司成了资本家和劳动者共同的财产，工人群体是工厂的主人并能直接参与生产和管理的环节”，“工人们通过代表，与资本家和工程师一起对公司的发展做出民主的决策”。他们还进一步将这一生产方式与资本主义和共产

^① 原文为 materialismo，但是考虑到“唯物主义”这一词在中国语境下的褒义似乎与基民党的原意不符，因而翻译为“物质主义”。指的是那种过于关注实际物质利益，而缺乏对人类平等、尊严等精神方面思考的意识形态。而这些缺乏的东西真是基督教民主党出于基督教教义所推崇的。

^② 见 *El a-b-c de la Democracia Cristiana, Cuadernos de Divulgación Doctrinaria*, Instituto de Estudios Políticos del PDC de Concepción, 1963, p26.

^③ Ibid, p4.

^④ Ibid, p5.

^⑤ Ibid, p20.

主义下的生产方式进行了比较，认为前者使得贪婪的资本家继续剥削着工人，而后者则使得极权下的国家压制着工人。因此无论哪种情况，工人这个群体都不可能真正地获得自由和解放，唯有在“社群主义”下，工人才能真正的当家作主，过上有尊严的生活。在涉及工会时，他们一再强调了工会在这一改变进程中应该担起应有的职责，“工会应成为将资本主义式企业转变为带有基督教民主色彩式企业的动力”，并有条件地承认罢工为达到这一目标的合法手段。^①在谈到土地改革时，他们第一次清晰地论述了通过家庭耕作，合作模式以及集体耕作这三种方式的结合来提高农业生产率，增加农民的收入以及改善农民的生活条件。^②最后还明确指出“之前的佃农制度应该消失”。^③

通过上述论证，在宣传册的最后基民党又一次指出了自身理念信条的独特之处。认为资本主义是出于对既得利益有可能丧失的恐慌而反对共产主义的，而自身则是出于对灵性和人类尊严的保护。文中宣称那种“右派称其为‘共产主义支持者’，左派称其为‘反动派的另一幅面孔’的混乱局面应该结束了”。但值得注意的是，虽然基民党追求的是“异于资本主义和共产主义社会新秩序”，是“第三条道路”。但是同时也提及在面对“同样追求社会正义的其他政党时，在一些方面存在合作的可能性”。^④

总体看来，这份纲领清晰地表达了基民党自身独特的政治诉求：即采取异于左右两派的较为缓和的政治经济改革路线，按照天主教的基本思想来改造智利社会。^⑤

第四节 基督教民主党的执政和改革

1959年古巴革命的胜利给拉丁美洲各国的政治走向带来了巨大的冲击和影响。拉美左派在革命胜利的影响下，开始认为武装革命是他们赢得政权，建立社

^① 认为只有为了工人自身利益所举行的罢工才是正义的，同时认为在这个前提下是否合法都可以得到谅解。而为了其他党派的目的或是政治操纵下的罢工，即便合乎法律程序，也非正义，应该予以抵制。Ibid, pp.7-8.

^② 即以家庭土地所有制为主要组成部分，在适当的时节辅以相互合作，并要求同时存在一些农村集体共有土地财产的混合性制度。Ibid, p24.

^③ Ibid,p25.

^④ Ibid,p27.

^⑤ 无独有偶，1971年阿连德竞选时的政治纲领也打出了“第三条道路”这一旗号，其社会经济改革方面也与此时的基督教民主党一样，带有很大程度上的调和性。而笔者认为这两党在社会改革方面共同具有的调和性和非极端性，是促成1971年大选后举行的议会选举时，以托米克（Tomik）为首的基民党最终与阿连德（Allende）为首的“人民联盟”（UP, Unidad Popular）达成协议的关键因素之一。而两者之间的协议也直接促成了阿连德在议会选举中的胜利，从而最终宣告拉丁美洲第一个通过竞选上台的共产主义政府的诞生。

会主义政权的最优出路。一时之间，在阿根廷、玻利维亚、哥伦比亚、委内瑞拉、智利等地，大大小小的游击队如雨后春笋般地冒了出来。卡斯特罗的亲密战友，切·格瓦拉的“制造焦点”理论（Foquismo）^①借此良机风靡了整个拉美，他本人也身体力行地跑到了玻利维亚，在丛林里打起了游击。就连在乌拉圭这种不具备游击战地理特征要求的国家，也出现了一只著名的城市游击队“图帕马洛”（Tupamaros），并在古巴和苏联的支持下发展壮大起来。^②

面对这股革命热潮，拉美天主教也没有置身事外。一批下层的传教士和神父受其影响，开始公开宣扬教徒参与到革命中的重要性。阿根廷天主教徒胡安·加西亚（Juan Garcia）在布宜诺斯艾利斯发行的《基督主义和革命》（*Cristianismo y Revolución*）月刊，详细记录了当时拉美各地天主教徒参与革命的事迹，鼓动更多的教徒投身其中。同时，日后名声大噪的那些解放神学家在这一时期也深入城市贫民窟和乡村传教，体会和积累着对当时社会情形的思考，并初步形成了神学上革新的想法。^③

拉美右派面对这种对其不利的情形，也开始了自身的回应。首先，众多国家宣布共产主义政党为非法，并开始调集军队对游击队进行武力镇压。与此同时，美国政府出于对共产主义以及苏联影响力在拉美扩大的忧虑，在1961年推出了“争取进步联盟计划”，试图通过经济的发展和人民生活水平的提高来消除左派思想存在的社会民众基础。教会内部的保守派，在这一时期则极尽所能地诋毁苏联、古巴等一批共产主义国家，认为这些国家的存在使得“人类丧失了其应有的基本权利和尊严”。

身处此大环境下的智利当然也面临着左右两派纷争的局面。不过具体来看，智利当时的政治社会环境还是有其特殊之处的，而这种特殊之处也决定了智利社会中各个阶层的关系和国家整体将来的走向。

^① 这是由格瓦拉从1959年古巴革命的胜利中得出的经验，后来被德布雷系统化了。其理论的核心在于不必等待所有的革命条件成熟之后才开始行动，完全可以通过一小队先锋，通过行动制造一个热点来引起广大民众的注意，并在短时间内引发一场全国性的暴动。

^② 有关“图帕马洛”（Tupamaros）运动，乌拉圭历史学家阿尔多（Aldo Marchesi）从地理因素（主要关于是否具有可作为根据地的崇山峻岭）解释了这支城市游击队出现的原因，并将此视为拉美游击运动历史上的一个重要转折点。而美国冷战史专家哈尔·布兰德（Hal Brands）在其著作中也对其进行了详细的阐述。具体请参见 Aldo Marchesi, *Revolution beyond the Sierra Maestra: The Tupamaros and the development of a Repertoire of dissent in Southern Cone Montevideo(1962-1968) The Americans*, Volume 70, n.3 January, 2014, Hal Brands, *Latinamerican's Coldwar*, Yale Press, 2011.

^③ 参见郭长刚、张琨：《“解放神学”运动中的神义论转向——以〈解放神学〉为例》，载《上海大学学报》，2013年第1期。

首先，武装革命派在智利左派中并不占主流。出于长期以来的民主传统和相对宽松的政治环境，^①当时智利共产党和社会党中的大部分人士都主张通过现有的议会竞选制度上台并进而推行相应的政治改革。只有社会党和之后成立的“左派革命运动”（MIR, Movimiento Izquierda Revolucionaria）中的少部分人对阿连德的政治路线存疑，并认为应该坚持武装革命之路。智利工人工会（CUT, Central Unica de Trabajadores）的创始人克洛塔里奥·布莱斯特（Clotario Blest）就是其中的代表。^②

其次，与智利左派温和态度遥相呼应的则是智利政坛上中间派以及中右派势力的强大，这主要来自于智利相对较高比例的中产阶级群体^③以及基督教民主党善于调和各方势力的特性。^④在当时的情况下，强大中间派的存在缓解了左右两派之间直接的冲突，并使得当时智利的政治环境并不像大多数拉美国家那样，充满着“暴力革命”和“武装镇压”这一左一右两个极端之间的直接对抗。

1964年大选前夕，在右派大本营库里克（Curicó）省任职的社会党众议员奥斯卡·那朗霍（Oscar Naranjo）去世，因此需要举行地区议员的重新选举。智利右派胸有成竹，认为这是一个扩大其众议院人数优势的绝好机会。但出乎意料的是，当选举结果揭晓时，奥斯卡的儿子，与其同名并且同为社会党人的小奥斯卡击败了当地政府指派的候选人并成功当选。在票仓惨败的事实极大地打击了智利右派的信心，一股悲观的情绪在党内弥漫开来。历史学家路易斯·冈萨雷斯（Luis

^① 在拉美国家中，智利的民主传统和政治环境长期以来都为人称道。他们早于1925年实行了政教分离。

^② 克洛塔里奥·布莱斯特（Clotario Blest, 1899-1990），智利杰出的左派社会活动家，天主教徒。曾是“全国劳动工人联合会”（ANEF, La Grupación Nacional de Empleados Fiscales）、“工人唯一中心”（CUT, La Central Unica de Trabajadores）、“左派革命运动”（MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria）的领导人。布莱斯特出生于圣地亚哥，父亲是一名军人，母亲是小学教师。1918年从智利大学毕业后，曾去康赛普希神学院学习神学，但最后决定放弃做一名传教士。在早年工作时结识了智利共产党的创始人瑞卡巴伦（Recabarren）并深受其影响，随后加入了由传教士卡尔戴组织的学习小组，向对天主教感兴趣的工人们介绍一些教义常识并经常组织大家对时事进行评论。他也是“天主教青年中心协会”（Unión de Centros de la Juventud Católica）的一名成员，在工作中经常向人民大众传播一些教会上层禁止传播的东西，来让大众认识“真正的基督教”。在长期的社会运动中，他萌生了将智利全国工人联合在一起的想法，并最终于1952年2月，在圣地亚哥举行了有2000多名工人代表参加的全国性集会。会上通过了建立“工人唯一中心”这一全国性工会组织的决议，并被推选为会长。在之后的60年代，坚持通过武装革命来改变智利社会，对阿连德通过竞选建立社会主义政权的道路一直存在疑虑，并在1971年的总统竞选中放弃了投票。然而除去政见方面的不同，他一直保持对阿连德政府的支持。在阿连德政府被皮诺切特所发起的军事政变推翻后，他谢绝了数国大使馆的避难邀请，积极投身于智利人权保护的斗争中去并参与了教会发起的人权保护组织。在这一时期，他一改之前的激进革命思想，接受了非暴力革命的抗议方式。

^③ 自50年代开始，智利政府就开始加大对教育方面的投入，基础入学率、高等教育人数，以及技术教育人数都有了大幅度的提高。与教育水平提高相应的就是文盲率的降低与专业人士群体（医生、律师、教师）等中产阶级的兴起。见 Michael J. Francis and Hernan Vera-Gordoy, *Chile: Christian Democracy to Marxism, The Review of Politics*, Vol 33, NO.3, July, 1971, pp.323-341.

^④ 正如我们之前分析的那样，其在基督教民主思潮影响下提出了一系列折中的方案，具有强烈的改良色彩和包容性，吸引了大批智利民众特别是天主教徒的支持。

González) 在描述这一场景时说道：“经过此次失败，右派都悲观地认为马克思主义政党会在接下来的总统大选中获胜。”^①

出于这种考量，在总统大选中，右派撤下了自己的总统候选人胡里奥·杜兰 (Julio Durán)，鼓动党员将选票投给基民党候选人弗雷以防马克思主义政党获胜，并将这一做法称为“两害相较取其轻”。

在基民党和大部分右派的选票支持下，爱德华多·弗雷 (Eduardo Frei)^② 获得了 56.09% 的支持率，直接当选为新一任的智利总统，并在由智利教会魏克曼 (Vekemans) 提出的“自由革命” (Revolución en Libertad) 旗号下开始了经济改革。^③ 除了对基础设施和教育事业的投资兴建外，其改革的两个关键点为：土地改革和对外国资本控制下的铜矿公司改革。

(一) 土地改革

20 世纪 50 年代，智利农业人口占到了国民总人口的 30%，但耕种制度仍然是殖民时期的大庄园佃农制。由于土地集中在少数人手中，农民的劳动积极性很低。这些因素造成了当时智利农业生产水平的低下，产品的增长速度远远无法满足智利人口的增长速度。由于国内的粮食产量严重不足，智利在短短 20 年间从一个农业出口国变成了一个农业进口国。到了 1964 年，每年仅仅农业产品方面的贸易逆差便达到了 12 亿美元。^④ 外汇储备的大量消耗不仅使得广大农村人口常年处于贫困的状态，而且还极大制约了智利内需的提升，延缓了经济与社会的发展。

虽然在阿里桑德罗时期，政府就开始征收一些大庄园主的土地，^⑤ 但由于征收范围的狭小，因此智利农村仍然存在广大的佃农。他们终日辛苦劳作却仍旧收

^① 见 Luis González, *Historia de Chile, Hitos Importantes 1936-1990*, Archivo Chile, CEME, p18.

^② 爱德华多·弗雷·蒙塔尔瓦 (Eduardo Frei Montalva, 1911-1982)，智利基督教民主党的创始人之一，于 1964 至 1971 年间任职为智利总统，并在此期间推动了一系列的社会经济改革。他出生于智利首都圣地亚哥，毕业于智利天主教大学法学专业，青年时期就积极投身于社会政治活动中，曾是“天主教行动” (Acción Católica)， “保守青年团” (Juventud Conservadora)， “长枪党” (Falange Nacional) 等团体的领导人。1956 年当选为圣地亚哥参议员，并与 1964 年的大选中击败阿连德，成功当选为智利总统。除去政界活动外，弗雷还长期在天主教大学法律系任职，著有多本专著。并曾受邀在牛津、哥伦比亚、哈佛等世界多所名校进行有关拉丁美洲发展问题的演讲。

^③ 智利总统选举法规定，当候选人的支持率超过半数时，则无需议院进行复选并直接当选总统。而当其支持率不足半数时，还需要议院在头两名候选人中进行复选以确定最终的总统人选。在以多党制为基础的智利总统竞选中，很少有总统能够直接获得半数以上的选票而直接胜出。弗雷在当年获得超过半数的选票，是智利自 1942 年以来的第一次。

^④ 1964 年智利的农业进口额为 15 亿 9 千万美元，而出口额仅为 3 亿 9 千万美元。见 1966 年弗雷政府为宣传土改措施而发性的册子 *Chile Avanza, Reforma Agraria, Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile*, 1966.

^⑤ 1962 年通过法律 15.020 条。

入微薄。为了改变这一情况，智利天主教会于 50 年代末就开始系统地研究土地改革的方案，希望通过此举来提高农民的生活水平。1962 年，圣地亚哥教会主动将 3200 多公顷土地分给了 220 户农户，并在之后的土地改革进程中建立起了“土地发展委员会”（INPROA, Instituto de Promoción Agraria）。^①该委员会不仅仅建立了“集体合作制”与“个人劳动制”相结合的土地分配制度，^②还积极向农民推广先进的农业生产技术和生产方法，取得了很好的效果。^③

在教会打下的基础上和帮助下，上台后的弗雷开始进一步地深化已有的土地改革。在 1965 年到 1970 年间，基民党政府从大庄园主那里征用了大量的土地^④。出于之前教会的土改经验以及政府对农业生产率下降的担忧，这些农民起初并没有按户分得土地，而是被政府要求在征收的田地上集体从事劳作。这一要求虽然与基督教民主主义中的“社群主义”相吻合，但是却无法落实 1964 年弗雷竞选时喊出的“要使 10 万人拥有土地”的宏伟目标。此举引起了农民们的不满，一部分农民开始认为政府出尔反尔，不值得他们信任。

迫于这种压力，弗雷政府随后启动了土地按人分配的机制。但这一分配并非无偿，而是附加了一条 30 年分期付款的条例。这一妥协性的附加条件使得农民们怨声载道，大为不满。同时，弗雷政府在农村另立工会用以分化左派影响力的做法也引起了共产党的担心和反弹。双方在报刊上你来我往，相互指责。除去农民和左派的不满外，与智利庄园主联系紧密的右派也对土地征收行动展开了激烈的反应。在 1967 年政府通过个人不得拥有超过 80 公顷水田这一法律之后^⑤，大庄园主开始将田地转移到自己子女或是亲友的名下，用来规避政府的法令。

面对政府的妥协和右派的行为，受到激进左派思想影响的农民开始在工会的带领下进行了一系列未经政府许可的“占领”行动（La Toma），并与大庄园主发

^① 见 *Reforma Agraria de la Iglesia en Chile(1962-1973)*, Memoria Chilena, Memoria Chilena, El Biblioteca Nacional de Chile, 1973, p2.

^② 关于这种结合，具体得来说。就是教会首先将一批农户集中到自己的耕地上耕种，劳动成果平均分配。但发觉这种大锅饭的方式无法有效得调动农民的积极性。因此又根据在集体劳动中的积极性，家庭人数，分给表现优秀的农户以小块自有土地。同时还加入了在农忙时节互助制度。

^③ 据统计，在土改后，小麦、玉米和土豆三种主要的农作物在耕种面积和总产量方面都有了很大的进步。比如在合作庄园 Los Silos de Pirque 中，玉米的耕种面积从 116 公顷增加到 313 公顷，其总产量和单位产量则分别从 4096 吨和 35.2 吨增长为 14644 吨和 46.8 吨。见 *Reforma Agraria de la Iglesia en Chile(1962-1973)*, Memoria Chilena, El Biblioteca Nacional de Chile, 1973, p6.

^④ 据统计，1965 至 1967 年平均每年征收 45 万公顷土地，1968 至 1970 年间平均每年征收 71.8 万公顷土地

^⑤ 此条例还有一些附加条件，比如对农业生产率特别高，特别配合的庄园主，允许其保留最多 320 公顷土地。见 *Reforma Agraria de la Iglesia en Chile(1962-1973)*, Memoria Chilena, El Biblioteca Nacional de Chile, 1973, p19.

生了一些比较严重的流血冲突。这样一来，弗雷政府土改政策不仅因为没有兑现当选时的承诺从而招致了左右两派的不满，甚至还引起并加剧了双方之间的直接冲突。更为严重的是，这种“不彻底的改革”也激起了基民党内激进派和中间派的不满，认为弗雷最终推行的只是“换了一副脸孔的新资本主义”。

土改的失败，不仅成为基民党内一部分成员左倾加剧的引子，为大选前基民党的分裂奠定了基调，还在某种程度上表明了“基督教民主主义”调和性理想主义在政治事实面前的困境。^①

（二）铜矿业改革

铜矿业方面，基民党上台后，通过议会开始推行新铜业法。在与美企和美国政府的讨价还价后，该法案规定智利政府有权收购国外大型铜矿公司的股份并参与公司的日常管理。^②相对于之前，这项新的议案不仅增强了国家对铜矿这一重要资源的控制，还通过引进外国资本和先进管理技术大大提高了智利的铜矿产量。在政府收购了智利北部的几个大型跨国矿业公司的一部分股份的同时，如火如荼的越战使得铜矿价格在国际市场上节节攀高。利用这一契机，智利政府很好地利用出口铜矿所获得的外汇平衡了政府的财产收入，并逐步地提高了工人们的工资水平。

但是由于共产党和社会党在铜矿工会中的巨大影响力，工人们在这两个党派的领导下开始通过罢工来要求更加激进的变革。其中，铜矿的完全国有化就是他们最为迫切的要求之一。与工会一样，基民党中的激进派此时也就该议题对弗雷提出了同样的要求。然而在当时，弗雷政府不愿也不可能向智利最大的援助国——美国——提出这种严重损害其利益的“社会主义国有化方案”，因此这项提议毫无悬念地破产了。

面对弗雷政府的拒绝，工人们并没有放弃，而是坚持通过集会和罢工来表达自己的要求和不满。^③周期性的罢工导致了铜矿产量的下降，进而影响到了弗雷政府的外汇收入。政府开始担心，持续的罢工不仅会使得铜矿出口业全面瘫痪，

^① 1971年智利总统大选过后，美国的政治观察家迈克尔·弗兰西斯（Michael J. Francis）就认为土地改革的不成功导致了之前支持基民党的选票流向了左派“大众团结”。见 Michael J. Francis and Hernan Vera-Gordoy, *Chile: Christian Democracy to Marxism, The Review of Politics*, Vol 33, NO.3, July, 1971, p327.

^② 当时对智利铜矿业形成垄断性投资和占领的正是数家美国的矿业公司。有关这些公司当时在智利矿业中所占据的份额和重要性，参见贺喜：《智利现代化道路研究——1970-1973年阿连德政府“社会主义道路”的探索》，世界图书出版社，2014年9月，第128-129页。

^③ 见 Jorge Arrate, Eduardo Rojas, *Memoria de la Izquierda Chilena-Tomo I(1850-1970)*, Santiago de Chile: Javier Vergara Editor, 2003, pp.388-429.

更是会拖累政府在教育以及基础设施等方面的资金投入从而殃及全盘的规划。基于这种担忧，弗雷首先在铜矿业工会中拉拢了一批工人（主要是天主教徒）另立工会用来分化左派政党在工会中的力量，并试图通过这种方法化解罢工运动。然而，这种缓和的政策并没有奏效，罢工持续到了第二年且有越演越烈的趋势。1966年3月，面对萨尔瓦多铜矿又一次的集体罢工，国民警卫队在政府的命令下前去镇压，并最终造成7名矿工身亡。镇压事件不仅使得左派政党与弗雷政府之间的冲突加剧，也进一步地加深了基民党内部的激进派与弗雷政府之间的裂痕。铜矿国有化方面的分歧，成为了日后激进派脱党的另一重要原因。

总体看来，弗雷政府上台后土改和铜矿国有化方面的政策体现了基督教民主主义中“调和性”的一面：在教会的支持帮助下，他试图通过左右两派的让步与妥协，来达到双方满意共存的和谐局面。改革确实取得了一些成果，并为之后阿连德更加激进的社会主义改革打下来基础。但他们没有料到得是，这种居中的“调和性”也或多或少地同时侵害了左右两派的利益，使得他们对政府都有了指责的借口。面对这种困境，基民党内部以弗雷为首的主流派出于对美国政府的依赖以及对左派思想的不信任，最终选择了政策上的逐渐右倾。而就在他们逐渐右倾之时，随着拉美游击战的兴起以及左派话语的加强，基民党内部对弗雷政策不满的激进派也开始了其左倾的历程。

第五节 “社会主义的诱惑”下基民党的分裂

“60年代的智利社会，虽然国家内部还存在着各种分歧，但是资本主义制度已经得以建立并日趋成熟。这一制度建立的过程恰好处于资本主义和社会主义对峙的‘冷战’，大国的核威慑以及拉美新兴军事政府层出不穷的冒险行为之中……而在当时，最为突出的两股对立潮流就是相对越来越好的社会经济条件和持续呼唤革命出现的意识形态。”^①

这段话可以看做是对那个时代智利政治社会情况的简洁精准的描述。虽然在基民党人弗雷的带领下，智利推行的一系列改革措施取得了一定的成效，但这种成果与当时左派口中社会主义所承诺的那种无压迫无阶级，人人丰衣足食的理想

^① 虽然对当时“社会主义”功能的定义值得商榷，但是那一时期古巴革命与社会主义给整个拉美带来的激情和躁动则是不能否定的。见 Moulian Tomás, *La forja de ilusiones: El sistema de partidos(1932-1973)*, Archivo Chile, 1993, p233.

图景无疑是有着不小的差距的。一些学者认为正是此种理想现实之间的差距导致了当时“革命”信念的兴起与不灭。智利历史学家莫力安(Moulian)就曾说到：“社会主义当时成功地将自己装扮为一种自由解放的幻象，就好像成了那个时代社会‘优良准则’的唯一代表。”同时，他把这种现象称作为“社会主义的诱惑”(La Seducción del Socialismo)，认为在这种“诱惑”中，当时拉美左派对“革命”的期望到了近乎着魔的程度：“革命似乎成了历史长河中的顶峰，在其中所有的激情，希望和能量都参与到寻求解放的进程中去了。”^①

1968年在麦德林举行的“第二届拉美主教会议”(II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano)可以说便是这种趋势在天主教领域内的体现。这场被看做是“梵二会议”拉美版本的集会，体现了拉美教会调整并重估其他社会思潮的决心。^②参加这次会议的不仅仅有拉美各国的主教，同时还包括很多低阶传教士，神父和平信徒。后者提交的大量关于拉美社会现实状况的建议和解决方法，使得这次会议的议题集中在了体制性暴力，各国之间的不平等与欧美资本主义的剥削等方面，并将“优先拣选穷人”作为传教工作的重中之重。^③拉美著名左派杂志《发展笔记》(Cuadernos de Marcha)特地报道了这一届会议并公开刊登一些拉美主教的文章。这些文章均认为将马克思主义中的一些概念作为认识拉美社会的理论工具无疑是合适的，甚至开始探讨天主教徒与马克思主义者合作的一些可能性。^④在这次会议之后不久的1971年，秘鲁神父古铁雷斯的著作《解放神学》正式出版，标志着天主教教义与左派话语结合系统化与文本化工作的完成。

在社会政治环境和天主教内部环境都发生急剧变化的情况下，基督教民主党中存在已久的一小部分年轻的天主教知识份子^⑤开始逐渐左倾。出于对弗雷政府右倾政策的不满，他们在各个场合对其政策甚至执政理念进行公开的批评，并逐步在这种批判的基础上构建着自身新的革命政治纲领。

早在1967年，这帮青年派中的代表人物哈克斯·琼求尔(Jacques Chonchol)就公开表示他们追寻的是一种“非资本主义的发展道路”(una vía no capitalista de

^① Ibid,pp.239-243.

^② 事实上也是如此。就在1965年“梵二会议”结束之时，教皇保罗六世将前来参与此次会议的拉美主教全部召集起来，要求他们回到拉美后要着重研究解决拉美自身的问题。正是这次集会使得当时拉美教团的领袖智利主教拉郎因(Manuel Larrain)萌生了召开一次拉美主教大会的念头，并最终于在1967年将其付诸实施。

^③ 见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla--- Una Década de Sangre y Esperanza, 1968-1979*, pp.80-82.

^④ 见 *Cuadernos de Marcha*, No.47, Marzo, 1971.

^⑤ 这一派人物主要集中在基民党中的“基督教民主青年团”(Juventud de Demócrata Cristiana)，多为年轻的大学生，知识分子或专业人士。

desarrollo), 并对弗雷政府对大庄园主和外国资本相对缓和的政策提出了质疑和批评。^①不久之后, 在基民党内部被称为“反叛者”(Rebeldes)的另一派激进成员率先带头发声, 认为不能将基督教民主思想所提倡的“社群主义”作为终极目标, 而应该通过更加激进的方案带领智利民众迅速实现社会主义。^②借着解放神学影响力不断增强的契机, 这一派成员与之前的青年派联合了起来。他们在两者的共同纲领和规划中大量提及阶级斗争、依附理论、社会主义等名词, 将其作为对抗基民党中保守派的理论工具, 并在党内发展计划中明确反对弗雷介于资本主义和社会主义之间的“第三条道路”, 提议与智利的左派组建政治同盟以对抗右派。^③

1967年6月, 联合激进派领导人拉斐尔·奥古斯丁·古穆希欧(Rafel Agustín Gumucio)被推选为基民党新一任党内主席。为了改变保守右倾的现任党纲, 他在就任不久后的全体会议上便提议用带有浓厚左派色彩的激进政策取代前者, 并为此发起了一次党内的集体投票。虽然这次投票的结果以基民党保守派险胜告终, 但是两者之间微弱的选票差距还是反映出党内激进派不断上升的强劲势头。这股势头最终在蒙特港口(Puerto Mott)屠杀事件(又称作Pampa Irigoín)^④后演变为两派之间公开的谴责与攻击。基民党中的“反叛者”和青年基民团(Juventud Demócrata Cristiana)对弗雷政府批评到:

“弗雷政府这一轮新的镇压行为只是长期以来其政策愈加反人民的必然后果。通过镇压, 他们想借此重拾威权主义的政体。而这样的企图却只能证明政府在团结民众以摧毁保守势力方面的无能, 自身的摇摆不定以及管理能力方面的不

^① 与阿连德政府将土地全部充公以及将外国矿业公司全体购买过来的经济改革措施相比, 弗雷政府的改革措施确实称得上是缓和了。

^② 见 Cristina Moyano Barahona, *MAPU o La Seducción del Poder y la Juventud---Los Años Fundacionales del Partido 'mito de Nuestra Transición (1969-1973)*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Abril de 2009, p87.

^③ “第三条道路”在这一时期成了一个时髦的名词, 甚至可以说是一个标签。从弗雷, 到之后的基民党激进派, 乃至更后期的阿连德政府, 都将自己的政治纲领称为“第三条道路”。事实上, 在当时智利, 只要异于极端左派和右派的任何纲领, 都有可能被帖上这么一个标签, 以显示与以往政策的与众不同。笔者认为这种现象大部分情况下只不过是政党宣传口号中为了吸引人眼球所做的文字游戏, 但某种程度上也确实反应出智利当时社会中存在的一种调和以往独立意识形态(资本主义和共产主义)的企图。这种企图反映了想与过于决裂, 但又必须依靠于过去的矛盾心态。

^④ 1969年, 在社会党众议员路易斯·埃斯皮诺萨(Luis Espinoza)的支持下, 90名缺衣少食的智利民众在蒙特港(Puerto Montt)附近的一块空旷的平地上搭建一些简陋的草棚, 作为住所, 并希望智利政府会将这些地分给他们, 用于日后建立长期的居留场所。同时, 基督教民主党人, 弗雷政府的内政部长佩雷斯·祖霍维奇(Pérez Zujovic)却将这一事件与党派之间的纷争联系起来, 在3月10日的《国民报》上宣称:“蒙特港事件不是一个由住房短缺引起的土地占领事件, 而是不负责任并混杂着党派私利行动的必然后果。”在前四天, 没有任何动用武力的迹象, 但是到了第五天, 弗雷政府首先逮捕了众议员路易斯, 接着命令警察清场。在这场长达一小时的冲突中, 10名智利平民不幸丧生。

足。这些不足使得他们面对有权势者时卑躬屈膝，面对普通百姓时则冷酷无情。面对右派得寸进尺的行为，政府看上去不但不想与其抗争，相反还敞开了大门任其自由进出。”^①

“蒙特港事件”进一步激化了基民党内部的纷争。弗雷政府的右倾政策导致左右两派之间矛盾的激化，而这一势头使得联合激进派不得不考虑与加快与左派政党结盟的步伐。为了改变当时不稳定的局势，他们用这样的口吻暗示了自己的底线：

“无论政府行事的好坏，政党的内部团结还是十分必要的。但是如同每一个基民党成员一样，我们相信这种团结必须受制于党派内部的政治路线。镇压人民的行为始终是真正的基民党人所唾弃的，因而由此种行为所表现出来的政治路线是与党内团结不相容的，同时也与我们肩负的责任互斥。”^②

之后，激进派开始推动基民党与智利左派政党组建政治同盟的党内提案。这便意味着提案中必须涉及到结盟时双方指导思想之间的关系和地位。对于联合派中年长一些的成员来说，自然而然地认为在天主教思想影响下的基督教民主主义是其立党之本，重要性和地位要远远超过那时流行的社会主义。可大部分少壮派成员却不这么想，他们开始在服饰和背包上缝上红色五角星，在党派宣传画中画上苏共“铁拳”等方式来表明自己的政治立场。

1969年的全国基民党青年团会议上，少壮派的又一代表科雷阿（Correa）成功当选为新一任主席。但他们并不满足于此，而是打算在全党范围内铺开这股左倾热潮。出于这种考虑，这批人继续积极地在党内外推销自己的政治主张，试图为5月2号召开的基民党全国大会做准备。当这一届全国大会如期召开时，青年团便向大会执委会递交了一份倡议书。倡议书的主要内容包括：基民党应该放弃弗雷政府“第三条道路”的改革总路线，积极与智利社会党和共产党等传统左派结盟，并以此联盟为基础在1970年的总统大选中联手狙击右派候选人阿里桑德罗。^③

遗憾的是，该提案最终以18张选票的劣势搁浅，而青年团也由于无望继续通过民主程序推动党内的总路线改革而陷入了两难的政治境地。留在基民党内，

^① 见 *Clarín*, 1969年2月12日，记载在 Alberto Jerez 进行康萨普希的参议院选举的竞选纲领上。

^② 见 Cristina Moyano Barahona, *MAPU o La Seducción del Poder y la Juventud*, p106.

^③ 这里的阿里桑德里并非之前文中提及于1920年确定新宪法推行“政教分离”的阿里桑德里（Arturo Alessandri Palma），而是他的儿子小阿里桑德里（Jorge Alessandri Rodríguez）。

其左倾的政治主张得不到任何支持，无法转化为实际的政治行动。选择脱党无疑将造成大选前国内政治局势的进一步紧张。基于第二点考虑，基民党保守派预测只有一小部分少壮派领导人会脱离基督教民主党，大部分的激进派成员依旧会选择留在党内。右派杂志《第三》（*La Tercera*）就这么分析道：

“基民党内会发生什么？这很难预测。但是那些少壮派领导人，古穆希欧，赫雷斯，科雷阿，考虑到此时的紧张局势，应该不会立即做出选择。很多人觉得基民党中的一些成员，特别是少壮派出于这次的失利会选择脱党。这是否会发生我们现在还不得而知，但基民党官方预测只有一小部分被称为‘决裂派’（*Rupturista*）的极端少壮派成员最终会做此选择。他们还认为也许有一两个基民党议员会参与其中，但绝大部分少壮派成员还是会继续呆在党内。其实，这一切都取决于少壮派参议员古穆希欧（*Gumucio*）。如果他脱党了，那么青年团脱党就几成定局。如果此事最终发生，那么不论如何，我们都很难说这次全国会议没有对基民党造成损害，事实上其带来的损害是全方位的。”^①

5月6日，参议员古穆希欧宣布个人脱党，并事后发表了一份公告。在公告中他详细地阐述了自己的思考，算是对激进派思想的来龙去脉做了一个很好的总结：

“之前基民党大会的结果表现出我党在右派重掌政权这一危险面前的不在意以及对任何与左派结盟可能性的排斥。将我们这批人团结在一起的本应是与资本主义体制下社会不公做斗争的信念，以及使这个社会变得更好的决心。但是现在，我目睹的情况完全与此相反。我们无视了那些进步的天主教思想，而这一举动导致如今这个政党已经成为维护现有统治制度而非促使社会变革的工具。为了改变这种情况，我们中一部分人做出的努力不可谓不多。但在今天我沮丧地发觉，由于制定种种规则的当权派在党内的影响力是如此之深，我们所付出的努力在相当长的一段时间内对于实现我们的目标是无济于事的。在这里，我并不想强迫其他成员理解我个人的立场，更不想造成基督教民主党的分裂。不仅如此，我依旧预祝党的领导人能够有机会制止这一股右倾的趋势。我在这儿做出的决定只是为了解决我个人方面的思想问题。”^②

如果我们细心阅读古穆希欧的退党宣言，便能够发现其所说的“忽视了进步

^① 见 *La Tercera*, 5 de Mayo, 1969.

^② 见 *Clarín*, 7 de Mayo, 1969.

的天主教思想”是他对弗雷政策进行批评的重要依据。而再当我们结合基民党建党纲领的基础便来自于“天主教主义”这一事实时，我们就能够明白这一指责实际暗示了弗雷的政策违背了基民党的建党之本。毫无疑问，由于暗示涉及到了建党的根本理念，因而这一指责给弗雷一派带来的伤害无疑是巨大的。

事实上，接下来事态的发展也证实了这一点。弗雷政府预测对了古穆希欧的脱党，但却没有预料到其指责带来的伤害远远超出了自身的承受范围。在5月7日到14日这短短一周间，基民党内部多名议员步其后尘宣布脱党。名单囊括了基民党农业部门的负责人，众议员维森特·索塔（Vicente Sota）和胡里奥·席尔瓦（Julio Silva）；工会部负责人以及全国工会联合会的副主席赛尔西欧·桑切斯（Sergio Sánchez）；负责推进农业改革的哈克斯·琼求尔（Jacques Chonchol）。更为严重的是：在这几位的议员的带领和鼓动下，几乎所有的少壮派成员也做出了同样的选择。^①

18日，聚集在一起的脱党成员发表了一份声明，这一份新的声明不仅与之前有关“基民党忽视进步天主教主义”的宣传遥相呼应，宣称“他们会继承长枪党的宗教道德遗产”，而且还更进一步地直接表明了他们“为了社会公义，为了民主，为了革命，为了一个社群主义和社会主义的新社会而团结在一起，为人民而继续斗争下去”的政治目标。^②

《水星报》面对这番带有强烈左派色彩的言辞，不无酸意地调侃到：“这批人将自己的命运建立在一个只有15天时长运动之上。他们放弃了在传统政党中的边缘地位，不再投入到传统的议会政治活动中去，而是与农民，工人和年轻人打成一片。当然，为了与人民联盟联合，他们甚至对马克思主义团体也敞开了大门。”^③

第六节 “大众团结运动”的成立与变化

5月18日，在圣地亚哥的国家交通运输公司总部，“人民统一行动运动”（MAPU, Movimiento de Accion Popular Unitaria 以下简称 MAPU）正式成立了。最初的成员大约有550人且基本都是原基民党人，经过简单的选举琼求尔暂时担

^① 见 *Clarín*, 14 de Mayo, 1969, 文章中称“现在的基督教民主党，成了一个没有少壮派的政党了”。

^② 见 *El Mercurio*, 18 de Mayo, 1969.

^③ 见 *El Mercurio*, 10 de Mayo, 1969.

任了主席一职。

第二天清晨，各大报纸都报道了 MAPU 正式成立的消息，^①并纷纷对这一新成立的团体表达了自己的看法。有意思的是，代表左派声音的《号角报》一再强调这一团体所具有的基督教民主主义色彩，认为“不过是一群基督教民主党中的异见者”，“唯一能拿出手的只有基督教民主思想”，因而“不会给智利政坛带来什么新东西”。^②而右派的《水星报》则极力渲染 MAPU 身上的马克思主义特质，认为其是“基民党身上的肿瘤”，并庆幸“他们的脱离使得基民党重复健康”。

面临左右双方报刊质疑的 MAPU，当务之急就是完善并公开表达对自身的实际定位。由于成立 MAPU 的初衷便在于联合天主教徒和左派政党，因而大部分成员觉得将 MAPU 定位于政党的层面无疑是不合适的。这种定位不仅会使得左派难以区分他们与基民党之间的差异，更是会在大选前期引起左派政党的猜忌。这些有可能出现的后果，无疑与 MAPU 想要组建一个革命政治联盟的目标不符。基于这种考虑，MAPU 的领导人决定将自身定义为一场联合智利左派力量的政治运动而非一个全新的政党。主席琼求尔在接受《号角报》采访时就说：

“我们致力于唤醒这个国家中的社会团体意识：无论是工人，农民，公务员，公司职员，年轻人，学生，还是知识分子，同样也包括那些想要阻止右派重新掌权力而联合起来的政党……因而，MAPU 虽然有政治诉求，但是并不打算成为另一个新的政党。”^③

在 1970 年总统竞选开始之后，MAPU 另一领导人格斯穆尼（Gazmuri）在接受《终点》（*Punto Final*）杂志采访时又一次重申了这一目标：

“MAPU 不是为了 1970 年的总统选举才诞生的。这一组织有着一系列更高远的目标，而这就是开展一场由全体人民参与进来的社会政治运动，这场运动将创造性地推动智利整个的革命进程。”^④

可以说，MAPU 这种使自己“非政党化”而是“运动化”的政治构想打破了以往智利传统的政坛策略，并与左派政党意欲组建政党联盟来对抗右派的大选意图一拍即合。1969 年 10 月，MAPU 与共产党、社会党、激进党、左派激进党

^① 号角报的标题是《基民党中的“反叛者”组建了 MAPU》，水星报的标题为《基民党原党员正展开一场政治运动》，而第三的标题为《基民党原成员组建新党》。

^② 见 *Clarín*, 20 de Mayo, 1969.

^③ 见 *Clarín*, 20 de Mayo, 1970.

^④ 见 *Punto Final*, No.99, 3 de Marzo, 1970.

以及大众独立运动一起，组成了“人民阵线”（Unidad Popular）这一左派政党联盟。在该联盟成立后，MAPU 开始将自己团结的工作对象定位在了农民、工人、学生和艺术家以及知识分子这几个群体之中，并为竞选纲领提出了具体的经济政治改革计划。^①他们派出了大量的成员前往矿山、农村、学校和社区，为实现联合智利左派、扩大民众基础的目标而努力。凭借自身所具有的天主教知识分子的这一特点，他们将影响力扩大到了之前左派政治团体很难触及到的大学校园和部分知识分子群体之中，取得了不错的效果。最后，为了最大程度上的聚集左派联盟在 1970 年竞选中的力量，MAPU 还撤掉了自己的总统候选人琼求尔，全力支持阿连德。

1970 年左派政党联盟代表萨尔瓦多·阿连德（Salvado Allende）在总统大选中，以微弱的优势领先于右派候选人阿里桑德罗从而位列第一。^②由于两人的支持率都没有超过 50%，按照宪法规定，还需要通过议会的选举来最终确定谁是新一任的智利总统。在 MAPU 和智利圣地亚哥大主教席尔瓦·亨德里克斯（Silvar Henriquez）的牵线下，阿连德和基民党的领导人托米克（Tomic）以及弗雷达成了合作协议，用执政后政策方面的让步换取了基民党在议会中对阿连德的支持。

③

1970 年 11 月 3 日，阿连德正式就任智利总统，智利历史迈入崭新的一页。就如同当时“人民阵线”歌中所唱得那样：“这次选举不仅仅是换个新总统，更意味着智利民众自己，携手创建一个与以往不同的智利”。^④

按照惯例，作为“人民联盟”的组成政党，MAPU 也必须参与进政府的政

① 具体的改革计划分为七点，分别是：1.不要助长全民社会消费的欲望，2.重整那些原本由外国公司占领的矿业公司，3.深化土地改革，4.多参加在国家命令下有组织的活动，5.国有化银行和大型经济体，6.加快工业化的进程，7.建立新式教育。见 Moyano Cristina, *Al rescate de la teoría: Partidos políticos e historia del tiempo presente. El caso de la renovación socialista en el MAPU, 1973-1980*, Programa Doctorado, Universidad de Chile, Santiago, 2004.

② 最终阿连德的得票率为 36.63%，阿里桑德罗的得票率为 35.29%，而基督教民主党代表人托米克的得票率为 28.08%，这就是当时智利著名的“各占三分之一”的均势政治情形在大选中的具体表现。

③ 比如阿连德许诺基民党上台以后对言论自由，出版自由和集会自由的保护。但两派达成妥协的过程却并非一帆风顺。早在阿连德获胜之后，尼克松政府处于害怕智利和古巴一头一尾将拉丁美洲变成“红色夹心三明治”的担忧，开始进行秘密干涉。一方面，他们怂恿右派和基民党达成协议，通过议会选举否决阿连德当选，在这条路行不通之后。又开始策反军队进行军事政变。由于当时军队的高层奉行不干涉政治的原则，美国政府只找到了一小撮军队中的极端分子来展开此事。但这次没有成功的政变却起到了反效果，处于对智利政治经济情况的担忧和基民党与阿连德之间达成的协议，在议会选举的那天，几乎所有的基民党议员都将选票投给了阿连德，最终阿连德以 153 对 38 的绝对优势获得了议会选举的胜利。见 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Edicion, p45.

④ 原歌词为 Porque esta vez no se trata de cambiar a un presidente, será el pueblo quien construya un Chile bien diferente, 见 *Himno de Unidad Popula*, <https://www.youtube.com/watch?v=jkYoHxzaKs4>.

策制定和执行管理中来。^①此时 MAPU 不仅仅需要从事那些扩大民众基础的基层工作，还必须经常和议会等各个政府部门打交道。面对这些新要求，MAPU 也在这一一年中的两次集体会议上重新制定了近期的政治目标^②。在这两次会议中，一股想要将 MAPU 政党化的政治倾向在党内逐渐蔓延开来。

虽然 MAPU 中年纪较长的那一批人仍旧支持“运动化”的存在形式，^③但新一任 MAPU 领导人罗德里格·昂布罗休（Rodrigo Ambrosio）却坚持“政党化”之后的 MAPU 能获取更多的政治空间，并在当选秘书长后不久就正式将 MAPU 注册为一个新的智利政党。对于此种变化，他解释到：

“事实上，MAPU 党人就是一个政党中的成员，一场和人民政府合作的运动却在人民政府中没有一个代表，这无疑是荒谬的。”^④

接着，他又开始解释之前以“运动化”形式存在的原因：

“1969 年，当我们开展这场运动时，只是觉得相比于一个新的政党来说，智利的左派更需要一场具有革新观念的运动以使得智利的左派联合起来。我们认为人民都能理解我们当时的选择和此时即将做出的转变。”^⑤

当昂布罗休说服其他领导人，将 MAPU 政党化之后，新的挑战也随之到来：既然 MAPU 已经成为了一个政党，而不是一场“联合智利左派的运动”，那么这个政党该如何处理纲领中有关“基督教民主主义”与“马克思主义”的关系呢？

起初，在昂布罗休个人的领导力和考虑下，认为 MAPU 政党的根本还是建立在天主教思想之上，马克思主义只是一种分析社会的工具和暂时的政治参与方式，对此昂布罗休曾说道：

“社会分析工具中最为重要的一种便是马克思主义。对此，我曾要求所有的 MAPU 成员都必须熟练掌握应用其中提供的阶级斗争等观念。然而这并不代表我们会将这种工具放在党派思想地位中的核心位置，也不代表用它来取代党派最根本的信条。只不过我们无法拒绝全世界无产阶级都掌握的东西罢了。”^⑥

虽然这番言论貌似划上了这两种不同主义之间在 MAPU 中地位的争论，但

^① 比如这一时期的哈克斯·琼求尔(Jaques Chonchol)便是阿连德政府时期的土地部长，并全权负责智利的社会主义土地改革。见 Arturo Fontaine, *La tierra y el poder-Reforma Agraria en Chile(1964-1973)*, Santiago de Chile:Zig-Zag, 2001, pp.135-169.

^② 包括继续扩大基层民众基础，反对帝国主义、垄断和大庄园主以及联合国内的中小资产阶级。

^③ 比如琼求尔，古穆希欧等人认为：以“运动化”形式存在的 MAPU，已经拥有了众人认同的政治空间。

^④ 见 Cristina Moyano Barahona, *MAPU o La Seducción del Poder y la Juventud*, p134.

^⑤ Ibid, p135.

^⑥ 见 *El Mercurio*, 15 de Mayo, 1971.

随着智利基层运动在整个左派环境下的不断发展以及政府在“国有化”过程中遇到的阻力和困难，有关这一话题的争论在 MAPU 内部却没有停止过。^①

随着 MAPU 中重要成员在阿连德政府中工作量的增加以及地位的日趋重要，包括昂布罗休在内的一部分 MAPU 领导人，越来越倾向于将 MAPU “马克思主义列宁化”。某种程度上，他们甚至苦恼于天主教徒的身份妨碍了自身开展更为彻底的“马克思主义列宁化”革命。智利历史学家克里斯蒂娜在其著作中就指出：

“这批人（MAPU 中以昂布罗休为首的一派），虽然也来自于以往的天主教传统，但是此时他们一直想将自身重新定义为纯粹的马克思主义者。（他们）想与过去的身份决裂，并且在此基础上构建新的政治身份认同。”^②

而此时，MAPU 中包括古穆希欧，琼求尔在内的一些创始人则不希望 MAPU 在发展过程中彻底抛弃其天主教徒的身份，更不希望其成为一个纯粹信奉马克思主义的政党。1971 年 5 月他们给昂布罗休的一封信中就提到：

“对于我们中的许多人来说，我们是智利左派力量中的一部分，但也信奉来自于天主教的传统和信条。这些特点使得 MAPU 成员对他们在政治活动中与大众的紧密联系感到自豪，并在此基础上努力地推进革命进程，试图将智利变为一个社会主义社会……而对于另一些人来说，比如大部分的年轻成员和您，昂布罗休同志，我们却成了一只纯粹的列宁主义式政党。这种想法将迫使我们抛弃在成立 MAPU 之初，党派主要文件中我们曾经商议好的准则，那便是‘在天主教教主义下使整个世界团结起来的革命价值观’”。^③

这一批创始人不愿意放弃天主教特质一方面是由于对天主教信仰的虔诚以及对这一身份的强烈认同，另一方面则是出于这一宗教身份在当时智利政坛上的作用。

首先，MAPU 与天主教相关的政党身份确实能在很大程度上吸引智利天主

^① 阿连德政府上任后，首先展开了对美国铜矿公司的国有化，由于之前基民党在总统竞选中也将其作为当选后的目标之一，因而在这一方面，阿连德在议会中并没有遇到太大阻力。之后阿连德政府又通过赎买的政策，开始国有化智利的银行业，虽然遇到少许抵抗，但在 1972 年也基本完成。可之后在智利的土地改革时，阿连德政府推行的自上而下的改革就受到了智利基层民众自下而上革命的强大压力，使得原本计划在六年中完成的土地改革，最终只用了 18 个月。周恩来在当时和阿连德的会面中就提出了“你们的土地革命推进得有些过快。”的建议。而在此之后，当阿连德政府开始国有化智利资本主义的企业时，又再次遇到了政府政策与基层革命这两方面步调的不一致，国内资本主义者的强烈抵抗以及基民党在议会的不合作。美国历史学家皮特·维（Peter Winn）在其著作中就详细论述了阿连德政府政策推进与智利基层民众运动步调不一致给智利革命带来的一系列困难以及最终智利革命的失败。见 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Ediciones, Concha y Toro 23, Santiago, 2013.

^② 见 Cristina Moyano Barahona, *MAPU o La Seducción del Poder y la Juventud*, p153.

^③ 见 *La Tercera*, 9 de Agosto, 1971.

教徒的参与加入。当时 MAPU 的领导人就提及：“我们相信，对于大多数参与到构建社会主义大众运动中来的智利天主教徒来说，他们需要一种可以接受的政治参与方式。而在我们看来这种方式就是在天主教影响下的左派运动……即天主教徒在改变社会的革命性任务中，与共产党，社会党等左派力量并肩作战时的一个合适的位置。”^①

而事实也正如他们所说，大部分大学中的年轻人和知识分子在那个时期选择了加入 MAPU 而不是完完全全的马克思主义政党“左派革命运动”（MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria）的原因正是出于 MAPU 所带有的强烈天主教色彩。克里斯蒂娜在对原 MAPU 成员的访谈过程中也提及了这一点。^②

一个带有天主教色彩的左派政党不仅对当时广大的智利天主教徒具有强烈的吸引力，而且对当时的阿连德政府也是十分必须的。考虑到智利社会中极高的天主教人数比率，基督教民主党在议会和社会中的影响以及智利天主教会的中立姿态，阿连德政府急需一个带有天主教色彩的政党作为纽带，来巩固其与教会以及基民党之间的关系。更为重要的是，一个带有天主教色彩政党在政府中的存在，可以最大程度地抚平广大天主教徒对左派共产主义政府的疑虑，并很好的化解国际上对政府在宗教自由方面的不利言论。阿连德就曾说道：MAPU 的存在证明了多元主义的意识形态和真正的民主。在这里天主教徒，平信徒和马克思主义者都投入到了社会主义的建设过程中。而这种真实的情形能最大程度地减少部分民众对政府的不信任。^③

就在 MAPU 内部的双方依旧对这一议题争执不休的时候，基民党中“基督徒左派”（IC, Izquierda Cristiana）的分裂给了 MAPU 中的传统派以一条保持自身天主教身份的退路。^④1971 年 7 月，IC 出于基民党“不够革命”的理由从集体中退出后。随之而来的 8 月，MAPU 中的传统派则从“过于革命”的 MAPU 中退出，也加入到“基督徒左派”的队伍中。这种对“革命”限度的不同定义看似滑稽，然而实际上却反映了天主教徒接受社会主义思想的程度问题。在 MAPU 传统派和 IC 合并时，IC 领导人露易丝·玛利亚（Luis Maria）就再次强调了：“必

^① Ibid,p152.

^② Ibid,p155.

^③ Ibid, p205.

^④ “基督徒左派”（IC, Izquierda Cristiana）这一派别自 1971 年 7 月从基督教民主党中脱离。其代表人物有议员巴尔克·帕尔马（Barco Parma），佩德罗·菲利普（Pedro Felipe），路易斯·玛伊拉（Luis Maria）等人。在其纲领中认为是之前与右派和左派的联合分别代表首次和第二次基督徒在政治活动中对自身立场的表达，而这一次则是“基督徒想要通过政治行动来表达自己的第三次尝试”。

须首先是天主教徒，其次才是马克思主义者。”^①

虽然 IC 也明确表态支持阿连德政府，可是天主教思想和马克思主义在实际的政治合作中所凸显出来的张力却越来越引起人们的关注。《水星报》便撰文指出：“‘基督徒左派’的分裂，标志着马克思主义和天主教思想的不可调和”，并判定“其对阿连德政府的支持只会引起 UP 内部思想上的混乱和之后更为严重的分裂”。^②

1972 年 5 月，MAPU 领导人昂布罗休在一次车祸中意外身亡，1973 年 9 月，在经历了一年多右派在政治社会军事方面的不断攻击后，阿连德政府被皮诺切特推翻，智利进入了独裁统治的时期。议会被解散，左派政党遭镇压，左派人士不是被逮捕、拘禁、就是流亡他国。在这一时期内，除去倾向于皮诺切特统治的基民党右派之外，剩余的大多数也赋闲在家。而经历了数年意识形态之争的 MAPU，在这种情况下也不得不接受与其他党派一样的命运，暂时停止了自己在智利政治舞台上的活动。

第七节 天主教思想在智利政治领域的参与和对其的反思

基督教民主思潮起源于欧洲的天主教，起源于那些不满足资本主义，同时也不满足社会主义的教徒和制度性教会之中。一方面，按照天主教的道德准则，他们认为崇尚市场和自由竞争的资本主义充满了道德上的罪；另一方面，从实际情况出发，他们也害怕共产主义和社会主义在基层民众中宣扬的“共产主义社会”将取代天主教中的“天国”图景，并忌惮其在底层大众中建立的基层左派组织对天主教民众基础形成的威胁。在这种两难情况下，“基督教民主思潮”选择了“社群主义”这一种左右之间的调和路线。他们承认社会中不同阶级的存在，但并不打算来完全消除不同阶级间的差异，而是希望通过天主教中的道德准则以及相应的经济政治规则缩小平衡他们之间的利益，从而使得各个阶层相安无事地共同生活在同一个社会中，并通过这种和谐共存来促进整个社会的发展。

这种调和思想在智利基督教民主党的纲领中体现得相当明显，比如他们一方面承认私有财产的合法性，认为是上帝赋予每个个体的合法权利；但另一方面又不希望看到由个体之间私有财产的过大差距从而产生不同阶级之间对立冲突的

^① 见 *La Tercera*, 19 de Agosto, 1971.

^② 见 *El Mercurio*, 17 de Agosto, 1971.

事件。为了达到这一目的，他们会在一定程度范围内推行土地改革，增进在教育，医疗等社会公共事业方面的投入，从而试图缩小社会不同阶层方面的差距。但由于这一党派内部成员构成的复杂性（左中右三派云集）以及保守派基于天主教思想对左派的抵触，因此其改革措施并不像智利左派那般激进。比如在土地改革计划中，其征收的范围以及分发给农民的形式与之后阿连德政府的方案相比，都是十分缓和的。而在国有化铜矿业的过程中，“股份制”和与美国公司“联合管理”的措施与之后左派政府“全盘国有化”的方案相比，无疑也温和了许多。

智利基督教民主党的出现是“基督教民主思潮”在拉丁美洲具体化政治化的一个最为典型的事例，是智利天主教以及一部分天主教徒面对现代化挑战所做出的回应。在这种回应中，天主教的形象不再局限于教堂或街边的布道，天主教的影响力也不仅仅通过学校中的教育或是社会中的福利慈善事业。在社会各阶层中建立起宗教基层团体的基础上，天主教徒开始通过组建政党，参与选举等政治活动来推行在天主教思想强烈影响下的具体政策改革，从而来影响智利社会的发展。

就在基民党通过自己的施政纲领影响智利社会进程的同时，智利的其他思潮和社会进程也在影响并改变着基督教民主党。基民党与其他政党的接触，导致了基民党内部不同派别之间政治倾向差异的出现以及随之而来的党内路线纷争。在那个左派话语极端强势的时代背景下，这些纷争便表现为基民党内部天主教主义与马克思主义还是自由主义结盟的论战。而这场论战最终又导致了基民党内部的左倾团体 MAPU 的脱离及独立，并加入了左派政治联盟 UP 的这一事实。

然而，MAPU 的独立并不代表事件的终结，在左派政府阿连德上台的背景下，日渐左倾的 MAPU 与其内部依旧想植根于天主教思想的少部分成员发生了进一步的思想意识形态，政治路线方面的纷争，从而导致了 IC 的出现。而至此，剩余的 MAPU 从很大意义上来说，已经成为了一个安全的马克思主义列宁式的左派政党。

这种通过天主教徒组建政党的参政方式作为智利当代“完全的天主教主义”（Catholicismo Intergral）的一个维度，向我们展现了那个时代天主教影响参与具体政治进程的全新方式，也反映出当时天主教主义和马克思主义的复杂关系。然而在 60 到 70 年代的智利社会，这个例子并不代表全部。在一部分天主教徒试图通过民主竞选政治游戏来实现自己所信奉的天主教道德准则和规范的同时，另一

部分则试图通过更为激进,更为大众化的方式来实现天主教在社会政治层面的参与理想。

第三章 解放神学的兴起与“为了社会主义的基督徒”运动

在这一章中，笔者在勾画左派话语强盛，“解放神学”兴起的大背景下，对“为了社会主义的基督徒”运动进行了详细的描述，特别是强调了这一天主教运动与马克思主义的深刻联系以及在阿连德政府时期发挥的作用。在此基础上，指出该运动与马克思主义联系的原因与“解放神学”如出一辙，那便是因为两者均认为马克思主义中的某些概念更加符合真正的天主教理念。这一与左派思想联系紧密的天主教基层团体代表了“完全的天主教”中的基层维度，对当时的智利政治进程起了一定的影响。

第一节 教会基层运动的兴起

1964 年以来，弗雷政府在基督教民主主义思潮影响下采取了一系列调和各个阶层之间的政策。然而随着时间的推移，这些政策并没有实现当初竞选时所做出的承诺，从而引起了左派政党和中下层民众的不满。社会运动在智利社会的各领域中层出不穷。农民和工人在整个智利社会越来越激进的左派革命背景下，不断发起未经政府许可的对私有土地或者工厂的“占领”运动（La Toma）。这些由基层民众组织的运动，不仅仅带有左派社会主义均贫富的理念，更重要的是带有自发、激烈、无序等一系列自下而上的民众主义（Populismo）特征。在美国智利史专家皮特·维（Peter Winn）看来，后一种特征贯穿于 60 年代末至 70 年代初的阿连德改革史中，并且与阿连德政府推行的自上而下的社会主义改革方案共存。这两者之间，时而冲突时而合作，并最终某种程度上决定了智利社会的命运。^①

这一时期的智利天主教，也不例外地呈现出民众主义影响下基层运动的特征。

^① 皮特·维在其著作《智利大革命》一书中多次提及了“自下而上的改革”和“自上而下的革命”。首先他认为阿连德的“第三条道路”实际上就是社会主义，民粹主义和资本主义民主这三者之间的大杂烩。而社会主义和民粹主义之间虽然改革的目标一致，但对于所采取手段的轻重缓急以及进度的快慢却有着很大的区别。作者在其书中列举了在对智利国内资本主义企业进行国有化之时，“自下而上的革命”所给阿连德政府带来的压力。并声称“无论从哪个方面来看，自下而上的改革都很大程度上改变了智利大革命的计划，结果，方针和政策，甚至影响到了它的性质和发展的轨迹。”见 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Edición, p62. 而在其另外一本著作《纺织工人的革命》，作者更是通过对当年一批纺织厂工人的访谈（阿连德政府时期第一个进行国有化的智利民族资本下的纺织工厂）生动还原了当时智利那股“自下而上的革命”是如何影响并改变阿连德政府“自上而下的改革”的轨迹的。见 Peter Winn, *Weavers of Revolution: The Yarur Workers and Chile's Road to Socialism*, Oxford University Press, January 19, 1989.

在基督教民主党和智利主教会所提倡的“改革思潮”受到重重阻碍，无法完成预期目标时，带有上述特征的解放神学思潮^①和基层“占领”运动逐渐在智利流行开来。

1968年，以批判“制度性的罪”，“拣选穷人”为主要特征的麦德林会议使得智利的一部分传教士和天主教徒开始质疑智利主教会与基督教民主党的领导，并在具体政治经济目标和“追求真正天主教”宗教情怀的共同作用下，逐步采取更为激进的政治参与手段（比如对教堂的“占领”）。这批人并不像之前从基民党分裂出来的 MAPU 和 IC 成员一样，通过组建政党，参与竞选的方式在智利的政治领域表达带有天主教色彩的社会诉求，而是通过一种更为草根的基层行动，表现出一副与前者完全不同的天主教政治参与画面。

智利解放神学家，“为了社会主义的基督徒”的发起人之一帕布罗·理查德（Pablo Richard）在回忆“为了社会主义的基督徒”时，曾经详细地描绘了这场运动之前的智利天主教基层运动的来龙去脉以及当时的实际情形：

从1967年到1970年，也就是弗雷政府统治下的最后三年，天主教的大众运动开始兴起并且占据了教会政治活动中的主要位置。在制度性教会选择与智利保守派寡头决裂而与新兴的基督教民主党联合起来时，教会中的基层运动在某种程度上就已经和基督教民主党分离，自身开始发展一系列大规模的民众运动……天主教徒参加政治运动并非一蹴而就，而是分为不同阶段的。第一阶段广大天主教徒被天主教的社会福音所吸引，逐渐出现了“与穷人共同生活共同体验”的口号以及传教方式。随着智利社会不同阶层之间斗争的加剧，这一“共同生活”的口号慢慢发展成了“与穷人一起斗争”的宣传。同时在解放神学的影响下，大部分天主教徒意识到了智利社会中“贫穷”与“剥削”之间的联系，开始运用一种左派的经济社会观点来看待周边的事物。同时教徒们也通过参与种种劳工运动，慢慢地与左派工人农民阶级建立起了合作和联系。在这个阶段，这批天主教徒慢慢地开始与教会中的社会福音派和秉承这一理念的基督教民主党脱离了关系。同时在他们身上，那种视马克思主义为洪水猛兽的意识也慢慢地消失了，双方在共同的合作中意识到了大家目标的共同性。而到了最后一个阶段，通过上述经验的积累，天主教徒意识到了阶级斗争观念在智利社会变革中的重要性，开始吸收马克

^① 这里所说得上而下，指的是体系化的解放神学实际上来源于长久以来的传教士在基层的传教经验，并非仅仅来源于某些解放神学家脑中的概念推演和神学理念。

思主义作为自身的革命理论。他们认为这一转向不代表已经放弃了之前的“优先拣选穷人”的选择，而只是克服了原有的那种个体主义的局限性。同时他们也认为政治方面的左倾并不意味着放弃天主教主义，而只是在两者之间找到了一个平衡点。^①

而另一位西班牙学者费尔南德斯在对智利这一时期的口述史的调查中，也通过对几位当时参与者的访问，向我们展现出有关当时天主教徒经历这种转变时内心的想法。受访者卢秋·麦地那（Lucho Medina）^②就表述了自己作为一个天主教徒面对左派思想的内心转变过程：

“作为一个天主教徒，我经常被告诫不能和那些共产主义者在一起……但随着在日常生活中的接触和交往，我发现他们大多有着圣徒般的内心。我开始逐渐承认那些无神论的朋友，邻居，同志和兄弟，他们与我一样也都是上帝的子民……同时我也开始反思，那些仅仅参与教堂礼拜，在教会中和我们互称兄弟，但在实际生活中却盘剥压榨我们的资本家天主教徒，他们的言行是如此不一。通过这些观察，我逐渐开始相信，那些言行不一的虚伪的资本家并非真正的天主教徒，而那些为了人民利益而始终斗争的共产主义者才是上帝的子民。”^③

而另一位受访者弗兰西斯卡·莫拉莱斯（Francisca Morales）则在访谈中提及那些年间“邻里之间组织的家庭教会”对这种转变起到的重要作用。由于基层组织的重要特点就是“参与者将福音与实际生活的酸甜苦辣联系起来，并将福音传授给他们的东西运用到了实际生活中”，因此天主教徒才有可能更多地将日常生活中接触到的左派思想融合进天主教教义中去。对此弗兰西斯卡说道：“为了更好的理解福音，人们必须带入自己的风格，自己的实际生活状况，并将这些东西与福音联系起来，在后者的照耀指引下继续生活。”^④

除去这两位平信徒，西班牙传教士伊格纳西奥·普哈达斯（Ignacio Pujadas）在第一年与所属教区民众相互熟悉后，也开始发觉制度性教会的传教方式不适合智利社会的实际情形。^⑤为了将福音更有效地传播到底层民众中并获得其认同，他根据当地教区的情况成立了“邻里之家”（Juntas de Vecinos）和“母亲中心”

^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historía y Documentación*, Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca, España, 1976.

^② Lucho Medina（卢秋·麦地那），平信徒，健康中心员工。参加了1968年的占领圣地亚哥教堂运动，无论在之后的UP政府执政时期和皮诺切特上台之后，都坚持与人民大众一起，为了自由而抗争。

^③ 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p30.

^④ Ibid, p31.

^⑤ 传统的传教方式是：建立一个教堂，如同传统教会一般，分发一些宣传材料并按规定举行各种仪式。

(Centros de Madres)，并逐步在工作中树立起了这样的信念：

“我们作为传教士，在此地的任务就是投身到这两个中心的日常事务中去，唯有这样，才能协助民众解决他们自身所面对的实际问题。”^①

无论是神学家帕布罗的描述还是三名基层参与者的反思，这些追根溯源的言词使我们了解到了“为了社会主义的基督徒”运动出现之前智利天主教基层运动的基本情况。这种情形的出现一方面确实如同帕布罗认为的那样，来自于长期以来底层传教士的传教经验；然而另一方面也与拉美教会上层之前的总体方略有着千丝万缕的联系。

早在 20 世纪初期，当拉美天主教会面临共产主义和资本主义充满现代化理念的全方位围剿时，其内部根据不同的应对方法就分为了两派。一派出自于当时的情形和千百年以来“基督教王国”的惯性思维，认为教会应该与当时拉美政界占有优势地位的资本主义保守派结盟，而事实上他们也这么做了。另一派则将教会的希望放在了广大民众身上，面对共产主义，社会主义在城市平民中日益扩大的各类社会组织以及通过这些组织日益传播开来的左派思想，他们想要采取与左派一样的方法，在城市平民中建立起以天主教思想为核心，在教会控制下的社会基层组织，并以这些组织为基础将天主教思想通过日常的生活劳作传播出去，并期望重新基督化整个社会与国家。^②

当时的智利，在农村中，在矿山中，在大学校园里，一批批带有“天主教”字样的社会组织建立了起来，智利天主教上层开始通过这样的方式与当时的智利左派抢起了地盘，并随着时日的积累在智利社会中发展了一大批各行各业中的天主教徒，成功地将自身的影响力扩展到了社会的每一个角落。

但这种扩张也不是没有代价的，天主教和左派在基层层面上的长期接触和竞争，导致了两者之间的“互渗”，在一定程度上形成了“你中有我，我中有你”的局面。具体地说，一位智利天主教徒可能同时也参加了共产党或是社会党所组织建立的学生青年会。这种双重身份起初在 20 世纪 50 年代在智利还会引起很大的争论，其中我们在前文中所提及的智利工会的创始人克洛塔里奥·布莱斯特（Clotario Blest）在之前就可以算作这样一个典型的“异类”。

随着这种例子的逐渐增多和情形的逐渐普遍，这种双重身份不再被视为是一

^① Ibid,p33.

^② 有关教会在这方面的讨论和尝试参见 Fortunato Mallimaci, *El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía*, Buenos Aires: CENTRO NUEVA TIERRA, 1991.

种“身份上的冲突”，变得逐渐被社会所接受。到了 60 年代，随着左派思想在拉丁美洲的风行，一些人甚至主动将“天主教”和“革命”、“游击队”等象征联系起来。比如智利当时的著名的左派民谣歌手维克多·哈拉（Victor Jara）^①在一首关于游击队员卡米洛·托雷斯的歌曲中就这样写道：

“卡米洛倒下的地方，立起了一尊十字架。这尊十字架并非由木头，而是由阳光所铸。他们用步枪夺走了他的生命，卡米洛·托雷斯死了但却依然活着。有人说在枪响后听到一声怒吼，那是上帝喊出‘革命’的口号。他们用子弹将他钉上了十字架，还像当年羞辱耶稣那般称他匪盗。”^②

这种左派与天主教相联系起来的现象随着时间的推移，甚至逐步地影响到了智利上层教会中的一部分人士。在拉美左派传奇人物切·格瓦拉去世之后。智利教会杂志《消息》（*Mensaje*）就发表了一篇纪念他的文章，在其中这样写道：

“为什么？因为他的一生就是想要完成他给自己设立的那些目标：打破束缚在穷人身上的锁链，将他们团结在通向自由的道路上，并且使得他们重新发现自身的力量和作为人的尊严……他的暴力中矛盾般地掺杂着爱，那种想要打破锁链，唤醒人民的爱，那种想要用友爱和合作取代不公正的爱。”^③

之后，越战的爆发进一步加重了智利教会的反资本主义情绪，在公告中他们认为美国“预设了自身的立场，在没有进行辨别的情况下就否认了共产主义社会发展的一切可能性。”

此时对于那些有着长期底层传教经验的激进传教士来说，制度性教会的这种表态却依旧不能满足他们更加激进的期望。他们认为之前天主教会所颁布的“社会信条”（*Doctrina Social*）是“空泛的”，充满了那些缺乏具体历史场景下含义的词句。工会积极分子，“为了社会主义的基督徒”运动的领导人冈萨罗·阿罗约（Gonzalo Arroyo）在其著作《信条，乌托邦和反叛》（*Doctrina, Utopia y Subversión*）中就曾写道：“现在急需对于社会变革情况的天主教方面的反思，而这种反思需要植根于每个国家中的具体生活场景之中。”^④同时，这批传教士认

^① 维克多·哈拉（Victor Jara），智利著名的民谣歌手，60 年代智利新民谣运动的代表人物之一。他的歌曲题材多为智利的民间疾苦和当时的社会政治进程。本人也与智利的左派有着紧密的联系，实际上在阿连德当选时，著名的庆贺政治歌曲《我们赢了》（*Venceremos*）就出自其手。有关 Victor Jara 的生平和智利的新民谣运动可以参见 Gabriel San Rom, “Venceremos”- *Victor Jara and the New Chilean Song Movement*, Oakland CA: PM Press, p2014.

^② 见 Victor Jara, *La Cruz de Luz*, <https://www.youtube.com/watch?v=HXIdKHrlnKc>.

^③ 见 *Mensaje*, Diciembre, 1967, pp.8-24.

^④ 见 Gonzalo Arroyo, *Doctrina, Utopia y Subvención*

为制度性的教会由于其宣传信条的空泛，其反对资本主义制度的行为通常仅仅局限于口头，而缺乏投身于社会活动中的具体实践。这种认识通常来源于这一时期教会对激进传教士行动方面的不鼓励与限制，并在之后进一步导致了制度性教会带有极大虚伪性的说法。阿罗约在其另一篇文章中就提到：

“在先进的传教士和平信徒之间，大家感觉到制度性教会缺乏实践的行为使得他们的嘴脸越来越虚伪。一方面他们嘴上说着反对国际资本主义，但同时他们实际上却千方百计地阻碍社会革命的进行……（制度性教会）反对资本主义的行为应该是抗争性的、实践性的，而非仅仅局限于言语上。”^①

综上所述，由于智利天主教会上层想要扩大基层势力来抵御自由主义和社会主义给教会带来得包围和打击，因此有计划地制定并开展了一系列渗透基层的方略。这些行动使得教会内部人士开始有机会接触到社会各派人士及不同思想，并各自开始了对不同社会思想地认同或是拒斥。随着 60 年代左派话语在拉美的增强以及智利民众对基督教民主主义社会思想的失望，基层社团中不少早已认同左派思想的天主教徒，试图更进一步，不仅仅从义理而是从实践上将天主教思想和左派思想结合起来，并希望借此来改变智利社会的不公现象，并最终实现天主教中所提倡的“自由”，“解放”等一系列基本理念。

在这一过程中，智利形成了一批被称作为“先进的基督徒”（*Cristianos de avanzada*）的特殊群体。在其带领下出现了一系列的天主教基层运动，并最终形成了“为了社会主义的基督徒”运动。

正是由于上述的历史原因以及相应的演变过程，1968 年 8 月 11 日，一个由 200 名平信徒以及 7 名传教士组成的团体强行占领了智利教会的标志性建筑——圣地亚哥大教堂，并在教堂门口挂起了一块大牌子，上面写着：“为了一个与人民同在并为其抗争的教会”。这次事件之后，“青年教会”运动应运而生。在日后的访谈中，一名当时的参与者莱昂纳多·杰弗斯（Leonardo Jeffs）曾描述了当时参与者的来源：

“当时，主要的参与者都来自圣地亚哥南部的两个主教区：圣佩德罗教区和圣保罗教区，但也包括了从卡斯特里那（*Castrina*）以及马拉季亚思（*Malaquiyas*）

http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/1967/n161_340.pdf.

^① Gonzalo Arroyo, *Doctrina, Utopia y Subvención*, p23.

等区过来的教徒，这些都是当时智利比较进步的教区。”^①

除此之外，一些天主教大学生和专业人士也参加了这次活动，在这些团体中就有一个名叫“卡米洛·托雷斯”的激进学生组织。在占领教堂的过程中，这一组织还发表了通过此次行动想要达到的目的：“我们想要回归做一个属于人民的教会，就像福音中说得那样，达到此目标的方法只有通过贫穷，简朴和斗争。”^②

在占领运动之后，他们还公开提出了一系列有关当时智利社会情势的意见，极力反对“社会体制奴役下的天主教会，因为这些教会总是与权力和财富紧密联系在一起，并通过这种方法将阶层体制强加在广大天主教徒身上”。在批判完了天主教会之后，他们又将矛头对准了“现存的混乱制度”，认为智利社会中存在着“有权有势者的暴行，不公体制下对人民的盘剥，金钱帝国主义的横行以及在少数人控制下充满欺骗的虚假民主”。为了消除这种不公并建立起一个全新的智利社会，这批人要求天主教会在即将到来的斗争中起到带头作用，请求“教会保护那些受压迫的弱势群体的利益，并勇于放弃已经拥有的特权地位。”^③

也正是出于对教会的这些期望，在占领圣地亚哥教堂这一事件告一段落后，青年教会运动并没有罢手，而是在1969年5月4日的博斯克教区新任主教祝圣仪式上又一次集结起来，要求立即暂停仪式，并通过全体天主教徒公选来确定新任主教。

在智利教会的干预下，这两次行动都没有能够成功，但行动给智利整个基层天主教所带来的榜样作用却是巨大的。更为重要的是，参与这两次运动的基层天主教徒为接下来出现的“为了社会主义的基督徒”运动做好了人员经验方面的准备。

第二节 进步会议下的激进神学

在第一届梵蒂冈大会上，拥有全世界天主教徒人数60%的拉丁美洲教会却一共只有65名代表。正如拉美教会史专家杜塞尔所说得那般：“第一次来到罗马的拉美主教团就好像一群球场上的流浪狗，手脚都不知道往哪里搁。”^④而到了1955

^① Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca, España, 1976, p35.

^② David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p30.

^③ Ibid,35.

^④ 见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla--- una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, p103.

年举行的梵二会议时，前来参加的拉美主教团人数已经达到了 605 名，占到与会主教总人数 22%。虽然在参与人数方面有了长足的进步，不过每当涉及到重要决议时，拉美主教团依然处于不受重视的边缘位置。

虽然拉美主教团在梵二会议上的影响力十分有限，但这次会议对拉丁美洲教会的积极影响无疑是巨大的。正是受到了梵二会议的启发以及之后教皇胡安二十三世的支持，拉美主教联合会的主席，智利主教马努埃尔·拉郎因（Manuel Larraín）^①在返回拉美后才开始着手筹办拉丁美洲第一次主教会议，打算“在梵二会议的光照下，将梵蒂冈的革新精神带到拉丁美洲”。^②在经历了长期的准备之后，1968 年 8 月 24 日，在有着“鲜花之都”称号的哥伦比亚城市麦德林，第一届拉丁美洲主教会议正式召开。会议的主要议题有三点：1. 拉丁美洲教会在世界教会中边缘性的地位以及相应的解决方案；2. 拉美社会中存在的贫穷，不公现象以及资本主义与这些现象的关系；3. 解决这种不公情形的具体方法，是选择“发展主义”还是“革命”。在对这三个问题的深入讨论过程中，之前延绵数十年的天主教主义与左派思想的相互影响，以及一系列天主教基层社团通过参与社会政治实践活动积累起来的经验和反思在这些讨论中淋漓尽致地体现了出来。会议上主教们的讨论中既用到了“体制性暴力”，“国际经济市场上的不平等”以及“革命”等一系列的左派色彩浓厚的词句，同时也不忘那些“优先拣选穷人”，“与现实相结合的解经方法”那些来源于长期基层传教经验的表述，而当这两者结合起来时，会议的最终文件就表现出拉美主教团体那种不容妥协的态度和急切求变的决心：

“在历史的长河中，那个曾经派自己的儿子来到世间道成肉身，解救那些背负原罪，深受压迫和剥削，生活困顿人们的上帝，就是今日我们所期盼的上帝。他（她）说，不想再看到拉丁美洲这片土地继续遭受着制度性暴力摧残的情况。也不想使得我们由于出生在这样一片大陆上而蒙羞。（那些统治阶级），不能再滥用那些已经忍受多年的人民的耐心了，要知道这些人这些年遭受得，是任何一个对自身人权稍有意识的人都无法忍受的。”^③

^① 马努埃尔·拉郎因（Manuel Larraín Errázuriz, 1900-1966），二十世纪智利教会中最为重要的主教之一，与天主教青年团以及当时兴起的天主教社会运动有着密切的联系。1962 年与劳尔·席尔瓦·恩里克斯（Raul Silva Enriquez）一起，开始在智利推进农业改革并开始筹办“第二次拉美主教会议”。

^② 虽然智利主教拉郎因首先提出了举办拉丁美洲主教会议的想法，但其在 1966 年的过世致使这位先行者没能亲眼看到大会的举办。在他去世后，巴西的进步主教阿维拉尔·魏乐拉（Avelar Vilela）接替了他的工作。

^③ 见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla--- una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, p103.

按照一些参与者的看法，这次会议的成果是长期以来拉美教会经验的延伸，是水到渠成自然而然的事物。出于这个原因，他们认为：麦德林会议并没有“创新”，而只是“教会终于肯定了先前那些为了人类尊严而斗争的运动”。^①而在笔者看来，这次会议最大的成果就是：拉美教会将之前那些年来由下层传教士和教徒们通过实践得来的经验教训进行了某种程度上的制度化与体系化，将其变为了当时教会承认的官方信条。^②

在这一前提下，天主教徒的社会行动得到了之前不具有的制度层面上的合法性。而更为重要的是这次会议上主教们所提及并传播的“为了穷人的教会”这一概念，得到了大部分拉美天主教徒的赞同并引起了强烈的共鸣。一位信徒就说：“我们从来没有通读过大会的全文，但是对于一些章节我们很有共鸣，那就是教会通过一些特定的方式与穷人这个群体在一起。”^③

如果说麦德林会议将之前十多年天主教基层经验制度化合法化的话，那么秘鲁神学家古斯塔夫·古铁雷斯《解放神学》一书的出版正式则标志着天主教基层经验的神学体系化以及学术化。在该书中，古铁雷斯首先阐述了之前神学的两类任务与现今神学任务——评判性的反思——之间的不同。^④接着他又根据自身多年以来的基层传教经验以及拉美教会这些年来的社会运动历史，提出了运用左派社会科学分析方法来正确地分析认识拉美现实情形以及造成这种情形之根源的重要性。最后他以《圣经·出埃及记》为神学依据，提出了解决这些问题的方法：那便是通过反思，批判和行动，达成人们政治，历史和灵性方面的三重解放。^⑤该书的出版在世界范围内引起了强烈的反响。继其之后，巴西的解放神学家博夫兄弟，乌拉圭的胡安·赛宫多等人分别从各个方面，或是论述本国的解放神学发展情况，或是对其中重要的话题——政治与神学、神学与道德——进行更为深层次的讨论。而与拉美各国情况遥相呼应的是，美国欧洲在拉美解放神学的启发下，也涌现出不少结合各国实际情况的“解放神学”，比如科恩的“黑人解放神学”或是“妇女解放神学”。总而言之，言必称解放的现象在那一时期，这一思潮不仅仅在拉美，而是在世界范围内取得了一定程度上的影响力。

^① 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p36.

^② 虽然拉美教会内部对于这些信条依旧纷争不断，但至少在这一时期，进步派在主教大会内部取得了绝对的上风。

^③ David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p36.

^④ 之前神学的两类经典任务指的是“作为一种智慧”以及“作为一种理性知识”。见 Gustavo Gutiérrez, *A theology of Liberation—History, Politics and Salvation*, New York:Orbis Books, 1973,pp.3-6.

^⑤ *Ibid*, p175.

而在智利，60年代末期有关“解放神学”学术方面的著作却寥寥无几。拉法埃尔·埃尔南德斯（Rafael Hernández）就认为在智利没有太多有关“解放神学”的学术著作，更多的是传教士们组织发起的社会活动。^①而事实上我们也会发现，在七十年代由于相关解放神学著作而声名鹊起的智利解放神学家，比如帕布罗·理查德（Pablo Richard），冈萨罗·阿罗约（Gonzalo Arroyo），罗纳尔多·穆纽斯（Ronaldo Muñoz），在一时期都忙着如何将书本上的“解放神学”理想付诸于实践，即组织天主教徒参与形形色色的社会运动。

费尔南德斯在对这一段时期智利神学家的表现进行总结时，就说道：“与其说他们是一群在书斋里进行有关‘解放神学’著作撰写的创作者，不如说他们是一群为了社会主义而与社会运动紧密联系在一起的实际者。”^②而指导他们实践的信条，则不外乎是麦德林会议的决议与当时各个解放神学家的著述。这种“书本到实践”的影响方式并非当时理论与实践关系之间的全部。之后，在这些信条指引下展开的天主教社会活动某种程度上又反过来影响了解放神学理论层面的进程变化，迫使解放神学在面对实践所带来的问题时做出相应的改变。

第三节 八十人团体的兴起

当智利天主教基层在左派理论和实践方面的条件都具备之时，1970年总统大选阿连德的胜利促使这一股发展已久的天主教左派思潮与之前的基层教徒行动结合了起来，产生了“为了社会主义的基督徒运动”（Cristianos por el Socialismo 简称 CPS），在智利教会史上画下了浓墨重彩的一笔。

早在1969年中左中右三派政党推举出相应的总统候选人之时，^③出于对竞选结果的不明朗以及教会内部不同政治派别之间的争吵，智利天主教会总体上对总统竞选这一事件保持了沉默，并在公众场合一而再再而三地宣扬“教会的关注点是灵性任务”以及“教徒们拥有不受教会影响的政治自由”。^④考虑到智利天主教会影响力的强大以及智利基督教民主党之后与“人民阵线”（UP, Unidad Popular）的合作，教会的这种“反政治主义”的立场无疑对阿连德的当选起了一些积极的

^① 拉法埃尔·埃尔南德斯（Rafael Hernández），智利传教士，圣地亚哥南部天主教基层社团的领导人之一。

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p39.

^③ 分别为左派联盟“人民团体”（Unidad Popular）的阿连德（Allende），右派的保守党候选人阿里桑德罗（Alessandri）以及中间派基督教民主党的候选人托米克（Tomic）。

^④ 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca, España, 1976.

作用。^①但在 1970 年 9 月 4 号阿连德成功当选后，智利教会上层以阿连德不是天主教徒为由，拒绝用相应的宗教仪式庆祝其成功当选。这一消极态度引起了大部分天主教徒对阿连德政权宗教方面合法性的质疑，同时也使得左派天主教徒对未来的智利政教关系产生了严重的担心。

一方面，考虑到之前卡斯特罗政府对不合作古巴天主教会的镇压，他们害怕智利教会的举动使天主教徒彻底丧失在社会主义进程中发挥积极作用的机会，严重情况下甚至将导致两者之间的直接冲突；^②另一方面，这批人自身的左倾性以及他们对阿连德竞选改革纲领的认同^③，使他们也开始担心制度性教会的消极态度会造成智利人民对政府的怀疑，进而危害到阿连德政府所推行的“带有智利特色的第三条道路”。

正是在这种情况下，1971 年的 4 月 14 日到 16 日，在圣地亚哥南部教区的一场天主教集会上，八十名智利传教士以及平信徒发表了多份声明，试图用来打消普通天主教徒对新政府的顾虑。

首先是有关政治方面的，题名为《智利劳工运动的进步》(*Evolución del Movimiento Obrero en Chile*)和《对“人民阵线”经济政治计划的分析》(*Análisis Económico-político del Programa de la Unidad Popular*)；其次是关于天主教参与政治以及与马克思主义关系方面的，题名为《教会、传教士和政治》(*Iglesia, Sacerdotes y Política*)和《拉丁美洲的马克思主义与基督教主义》(*Marxismo y Cristianismo en América Latina*)；最后则是讨论教会实践与社会主义建设之间关系的，题名为《社会主义和教牧实践》(*Socialismo y Pastoral*)。除去这三方面的特别报告之外，这 80 人在这次集会的末尾还发表了一个共同宣言，用来总括以上的报告，并进一步表明自己的态度。

宣言的开头便点明了当前智利的情形，那便是“处于资本主义压迫到社会主

^① 在投票之时，有大量的天主教徒选择支持阿连德，有些天主教徒自嘲地说：“我们那时只得相信那些老修女的唠叨，只有投票给阿连德才能改变智利当时的情况。除此之外别无他法。”见 Julio Pinto ed, *Cuando hicimos la historia—la experiencia de Unidad Popular*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005, p110.

^② 在卡斯特罗通过游击战推翻巴蒂斯塔的独裁并与苏联签订合作条约后，古巴的天主教会就明确表示：“要古巴，不要苏联”。但对卡斯特罗推行的土地改革持支持态度。在古巴导弹危机和猪湾事件之后，古巴天主教开始明确地反对共产主义。而卡斯特罗政府面对此种情况，喊出了：“谁反对共产主义，就是反政府搞颠覆”。1960 年 9 月 8 日，政府驱逐了大批的教徒和传教士。两者之间的详细情况请见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla*, pp.83-89.

^③ 其中最具代表性的人物就是圣地亚哥的主教费尔南多·阿里斯蒂亚 (Fernando Ariztía)。他认为阿连德的竞选改革方法是“达到上帝之国的现存的最佳的途径”。见 David Fernandez Fernandez, *Oral History of the Chilean Movement 'Christians for Socialism', 1971-1973*, *Journal of Contemporary History*, Vol.34, No. 2(Apr. 1999), pp.283-294.

义选择”的转变中。如同当时所有的带有天主教色彩的左派作品一样，宣言的第一部分描绘了智利劳动人民贫困悲惨的处境：“劳动人民仍旧处于压迫之中”，“营养不良并且缺衣少食”。造成这一恶果的原因就在于“以私有制，分配不平等”为特征的“在外国资本家和本国资产阶级统治下的”资本主义体系。在这种体系下，“劳动人民只是生产大机器上一颗微不足道的螺丝钉”，“失去了人类应有的尊严”。面对种种惨状，宣言认为“智利人民再也不能继续忍受下去了”，而刚刚当选的阿连德政府，与广大天主教徒一样，力图通过一系列的政策改革来彻底消灭资本主义，并“解决上述的种种问题”。这种改变“不仅仅只是采取新的经济生产方式，更重要的是在此基础上产生的一系列全新的价值观念。”^①

到了第二部分，宣言开始试图论证天主教徒参与到社会主义建设中的合法性与必要性。首先他们依旧强调“对耶稣的信仰是我们投身于这一政治进程的根本原因”。其次“作为天主教徒”，他们认为“自身与马克思主义之间不存在不能和谐共存的局面”。因为“作为一个天主教徒，最重要的是要团结。而‘团结’在此时历史情况下的具体表现，就是投身于智利的社会主义建设之中”。言及于此，宣言还引用了圣地亚哥主教的“社会主义比资本主义拥有更多的福音之意”。在这一系列的论证完成之后，宣言水到渠成地认为天主教徒和马克思主义者的合作是一件双赢的事情：“一方面马克思主义者可以认识到宗教并非是人民的鸦片，而是刺激人民追求自由的催化剂；另一方面天主教徒也能利用马克思主义的社会理论更好地认识智利社会，并在政治行动中净化自身的信仰”。^②

最后，宣言明确地指出，国内出现的反对声音是十分正常的。因为“社会主义改革必将牺牲统治阶级的既得利益”，他们会利用“各种传媒手段来污蔑阿连德政府以及进步天主教徒发起的行动”。广大天主教徒此时所需要做得就是“认清这些事实，并作出正确的选择”。^③

由于之前智利长久以来盛行的左派天主教徒经验以及这些报告和宣言的主笔人在各个方面的专业水准，因而这份宣言在广大天主教徒中引起了强烈的响应。随着广大天主教徒通过这些宣传对新任左派政府信任的建立和对创建“上帝之国”的社会主义道路的憧憬，阿连德的支持率在短短半年内从 36.3% 一跃为 50.9%，

^① 见 *Declaración de los 80s*, April, 1971, p1.

^② *Ibid*, p2.

^③ *Ibid*, p3.

为之后推行的改革奠定了民意方面的基础。^①

虽然“80人团体”的宣言在一定程度上打消了大部分天主教徒对新任政府的疑虑，但对这一宣言的批判也接踵而至。基民党中的右派、保守的国家党（Partido Nacional，简称PN）成员、天主教大学中的神学教授纷纷对“80人宣言”发出了反对的声音。总结起来可以归为以下三类：第一类认为80人宣言在一定程度上将自己的政治主张绝对化了，自身的政治主张在他们眼里成了唯一正确的政治选择；第二类则坚决反对这一宣言所带有的阶级观念，特别是将这种阶级观念与福音结合在一起的做法；而第三类则认为这批人犯了“左派教权主义”（Clericalismo de Izquierda）的错误，即尝试用天主教思想合法化一个具体的政治选择。^②

面对这三点学理上的批判，“80人团体”中的传教士和神学家也纷纷撰写书信对其进行回应。首先他们指出这些批判的理论基础都建立在二元论的观念之上。为了调和“信仰的超越性”（Transcendencia de la fé）和“基督徒的政治自由”（La libertad política de los cristianos）之间的矛盾^③，这种二元论将信仰局限为一个中性的、去政治化并且抽象的事物，从而将基督徒们的现世实践局限为对个体自由和自身责任的追求，并要求广大基督徒放弃参与公共政治活动的权力。这种观念虽然打着维护“信仰超越性”和“政治自由”的旗号，实际上只是之前“反政治主义（Antipoliticismo）”的另一类翻版。对于这种学说，“80人团体”是表示明确反对的。智利解放神学家，“80人团体”的参与者帕布罗·理查德就回忆到：“我们当时坚决反对这种反动的二元主义神学观念，反对他的反先知和反历史倾向，更反对所宣扬的个人主义和自由观”。^④而对于从此种二元论中衍生出来的圣俗史之分，他们也持绝对的拒斥态度：“为了更好的反二元论，我们认为不存在神圣历史和世俗历史的区分，在这个世界上只存在一种历史，并且只在这唯一的历史中我们能听到上帝宣扬的解放之音。”^⑤

在回应中，这批人还反对批判者将他们的理念等同于社会主义的做法，认为

^① 这一时期智利经济的增长与阿连德政府对人民所采取的福利政策也是其支持率增长的重要原因。具体见 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, pp.10-20.

^② 代表性的批判文章包括：B.Villegas, *Carta Pública a los 80*；L.A. Díaz, *Carta abierta a un asesor de la Acción Católica*；E. Kinnen, *¿De qué marxismo nos hablan?*；C. Orrego, *¿Clericalismo de izquierda?*等。

^③ 这种矛盾是指虽然基督信仰具有超越性，但是作为信仰的具体载体基督徒并不具有超越性，广大基督徒还是得生活在充满各类现世活动的世界中，而这些现世活动中最为重要的一个方面就是政治活动。

^④ 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca, España, 1976, p28.

^⑤ 见 *Ochenta sacerdotes en la construcción del socialismo*, *Víspera* 23, 1971, Talca 1971.

此举会损害他自身的天主教信仰并消解他们自身真正的政治诉求。因此，他们郑重宣布了这些为了大众的斗争是蕴含着神学维度的，其根本的出发点在于对耶稣的信仰：

“为了不混淆我们的信仰和政治行为，我们在这里宣称我们为了劳动人民所作出的抗争是蕴含着神学维度的……因此那些政治选择，必须在上帝的旨意以及信仰之光的照耀下，才能够得到解释。我们并没有将信仰意识形态化或是用来合法化我们的政治选择。恰恰相反的是，我们在历史、斗争、预言以及批判的正确维度上，慢慢地重构着自身的信仰。福音不再仅仅代表‘精神性’的事物了，我们从中发现了其全力反对剥削体制的那一股现实性的力量。”^①

在反对二元论世界观并重申了自己的天主教信仰之后，这批人认为宣言中秉承的阶级观念是合理的，阶级斗争与上帝的爱并不违背。首先他们认为在智利的现实情况下，没有一个人能脱逃业已存在的阶级斗争。而上帝对受剥削者和剥削者的爱不应该是一样的：对前者来说是替他们去战斗，去参与政治活动；而对后者来说则是帮助他们消除自身所拥有的剥削工具。接着他们还对“调和主义”（*El Concordismo*）以及“对圣经的重新诠释”（*Relectura de la Biblia*）做了区分。认为前者是在福音与自己特定政治目的之间所作得牵强附会，而后者则是从自身的历史环境以及实践经验出发，对圣经所做的情景化的表述和再解读。最后在回应“左派教权主义”以及他们所做出的具体政治选择之时，他们指出制度性的拉美天主教会长期以来就与各国的统治阶级形成了利益共同体，利用自己灵性方面的权威为资产阶级提供统治上的合法性。因此，如果“80人团体”不在此时做出真正有利于民众的政治选择的话，便等同于默认并维护了这种政教关系间的不良传统。

在涉及到最后一点批判时，他们认为自己所持有的并非“左派教权主义”，而只是天主教徒和社会主义者在此时所做出的共同政治选择。首先，他们并没有宣称“通过一条‘天主教道路’来建构社会主义”，其次他们也认为“社会主义并不需要天主教为其存在做出合法性论证，在社会主义的内部存在着自身的论证逻辑。而他们之所以选择接近社会主义，也正是因为被其自身内部的论证逻辑所吸引，而非出于其他原因”。^②

^① 见 P. Fontaine, *Comentarios sobre la declaración de los 80*, *Víspera* 23, 1971, pp.40-42.

^② 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, p30.

智利天主教会面对这两派你来我往的声明和宣言，于 1971 年 5 月 27 日发表了对这一事件的相关声明：《福音、政治和社会主义》（*Evangelio, Política y Socialismo*）。^①考虑到当时智利的政治情形以及在教会内部出现的分裂，因而主教教会在这份声明中的措辞是十分克制和谨慎的。^②声明分为两个部分：第一个部分针对《80 人宣言》，第二个部分则有关教会对智利现实情形的认识。

在涉及教徒支持社会主义的政治选择时，宣言说道：“传教士们，和其他公民一样，可以有自己的政治选择。但无论如何也不应该利用自己的传教士身份给予政治选择以宗教道德方面的支持”。因为“如果这样的话，这种特定的政治选择就会暗示与其不同政治选择道德方面的缺失，从而限制了其他天主教徒的政治自由”。同时主教教会还不无忧虑地提及了“当传教士们的政治选择公开后，会给天主教徒的社团带来很大程度上的争执和混乱。”^③

通过这些言论，再结合当时智利的实际政治情形，我们可以发现自从基督教民主党在智利政坛上失势之后，智利教会上层变得越来越强调灵性事物，多次地提倡“反政治主义”，并在很长的一段时期内保持对国内局势发展的沉默。^④这一种姿态与其在 60 年代前期积极投身于社会问题中的行为相比，无疑有着天壤之别。帕布罗·理查德对于智利教会上层的这种转变，就做出了以下的描述和分析：

“基民党政府执政的失败同时也给教会的社会法则带来了质疑。1964 年那些天主教徒还有足够的力量去实现在教会社会信条影响下的改革项目……但基民党的失败和随之而来的对教会社会信条的质疑从 1967 年开始就加快了智利教会内部的分裂。到了 1968 年举行的麦德林会议之时，智利教会在拉美的位置已经从极端重要变得次要了，更严重的是，很多传教士和教徒，都开始通过左派领导下的社会运动来完成自己的目标，达到改善自己生活的目的……如果我们比较之前的智利教会和现在的智利教会，我们就能发现，前者十分热衷于参与进各式各样的社会问题，而后者则后退到通过寻求自身‘灵性任务’，‘保障教徒政治自由’这一类借口中去了……我们可以理解，如果教会上层承认‘80 人团体’和广大教徒投身于社会主义建设的话，那么就相当于承认了之前支持基督教民主主

^① 见 *El Mercurio*, 25 Abril, 1971.

^② 当时智利具体的政治情形就是虽然阿连德已经当政，智利的左派可以说正处在历史黄金期。

^③ 见 *El Mercurio*, 25 Abril, 1971.

^④ 事实上，从 1967 年弗雷政府在基督教民主主义下进行的社会改良计划开始出现颓势，左派劳工运动不断发展壮大之时起，智利教会上层就没有发表过官方的正式宣言了。到 1971 年 5 月，这一沉默持续了 3 年多。

义是一个错误。60 到 67 年那一段辉煌岁月离现在是如此之近，教会中难以克服的骄傲和自尊不会允许其这么做……更为重要的是，虽然基民党现在一时失势，但教会上层对其还抱有期望，期望其在 76 年新一届总统大选中重整旗鼓。”^①

正如理查德分析的那般，之前对基民党的支持以及对社会主义的不信任导致了智利天主教会上层对阿连德政府的沉默以及对“80 人团体”的反对。可是在智利这么一个天主教国家，有关天主教和政治之间关系已经不是存不存在而是如何存在的问题了，一味的沉默和回避对这一问题的解决并无任何帮助。

因而，当智利教会上层面对新任政府保持沉默之时，自下而上的教会运动——“80 人团体”——就必定会兴盛发展起来。一方面，教会中众多教徒面对新任政府的集体政治诉求必须通过一个渠道表达出来；而另一方面新任政府也希望得到教会——无论是以上层或是下层——某种表现形式下的支持。^②当这两方面原因综合起来时，智利教会上层对“80 人团体”的不赞成以及警告，不但没有达到压制消解其影响力的目的，反而使得智利天主教徒和政府对这一团体投入了更高的关注度，这种关注度则为“80 人团体”之后的发展带来了诸多的便利。

面对智利主教会的公开信，“80 人团体”当然不会听之任之。在短短一个月后，他们就起草了一份题名为《对主教宣言的反思：福音、政治与社会主义》（*Reflexión sobre el Documento de trabajo: Evangelio, Político y Socialismo*）的公告，逐一应答了主教对这一群体的批评。

公告首先斥责主教们对智利现在所处情势认识片面且含混不清，认为他们忽视了智利存在已久的帝国主义和资本主义对劳动工人的剥削以及由此引发并持续多年的劳工运动，批评主教们将马克思主义等同于马克思一人笔下的僵化信条以及之前其他国家的片面经验，而忽视了其之后理论的发展以及在拉丁美洲的实际情形：

“在公告中，主教们认为社会主义与极权主义，社会主义与国家主义之间存在的必然联系；社会主义必然带来思想言论自由的丧失以及对天主教徒和人民生活的操控与限制。而所有这一切的判断完全建立在那些西方的陈词滥调之上，无视了我们国家中自身的经验。我们应该正视现实：那就是我们处在深受资本主义

^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historía y Documentación*, pp.35-37.

^② 之前阿连德对 MAPU 的欢迎以及之后参加“为了社会主义的基督徒”的拉美集会，并在集会上发言就是最直接的证明。

和帝国主义压迫的大陆之上，因此来自于依附资本主义下的法西斯主义和极权主义，比那些想象中邪恶的社会主义，离我们更近。”^①

在“80人团体”看来，智利的社会主义和马克思主义虽然也存在瑕疵，但在历史经验和现实情况的综合考虑下，全然不像智利主教团所说的那样，“充满了种种的反人类特征”；而有关天主教主义与马克思主义之间的关系，也不像主教团分析的那样“在马克思主义者和天主教徒之间必然会因为基本观念的不和而引发冲突，即便合作也只会是不彻底的”。^②事实上的情况是：“现实总是比思想走得更快。主教团应该注意到那些已经采取马克思主义作为分析工具的天主教徒，以及他们在实践中所取得的成就。”^③造成主教们这种无视的原因就在于“他们不清楚马克思理论的进化以及对传统马克思主义的批判，不了解当今社会的理论纷争以及当代马克思主义的政治实践。更为重要的是，他们甚至对拉丁美洲和智利马克思主义者的理论和实践也一无所知。”^④

接着这种回应，在涉及到其提倡的“反政治主义”以及“回归灵性任务”这一命题时，《反思》又通过对制度性主教之前的行为揭露出他们种种言行不一的虚伪。《反思》先提及了之前制度性教会参与政治的传统：“长久以来，智利教会不仅仅通过他们的社会信条和教会公告，而且还主要通过种种行动持续地参与到社会活动中去……在脑中假设教会的绝对独立和中立无疑是一个认识上的错误”。接着他们指出《宣言》有着一种“在理论上促使基督徒选择基督教人文主义，在实践中鼓励基督徒通过改革来使得现存体制更加人性化”的倾向。对于这种倾向，《反思》就开始质问：“为什么对着马克思主义，社会主义不顾历史事实横加指责的，而在《宣言》中却对选择资本主义的事实不加以科学的分析呢？”^⑤

最后，《反思》又比较了“为了穷人的教会”以及“穷人的教会”这两个不同的选择。制度性教会在《宣言》中宣告，要将自己建设为“为了穷人的教会”。对此《反思》指出：“《宣言》中强调了教会并非穷人的，而只是说是为了穷人的。这一种表述让我们感觉到万份痛心……穷人们不需要施主，他们心中充满了渴望：

^① 见 *Reflexiones sobre el document de trabajo: Evangelio, político y socialismo, Cristianos Latinoamericanos*, pp. 118-120.

^② 如果我们回想到之前 MAPU 从基民党中的分裂，MAPU 自身内部对于天主教主义和马克思主义谁更基础的争论以及之后“左派基督徒”的成立，就能明白智利主教会的担心并非空穴来风。

^③ *Ibid*, p123.

^④ 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, p40.

^⑤ 见 *Reflexiones sobre el document de trabajo: Evangelio, político y socialismo, Cristianos Latinoamericanos*, p125.

那就是自由发挥自己的力量并且在真正的同伴身边一起斗争。他们配得上拥有这种渴望。与此同时，这种渴望也随着时间的推移而不断地增强。”^①

《反思》的问世，不仅在广大基层天主教徒中引起了强烈的方向，甚至连其论战对手——智利主教会中的成员——对其都表达出了想要继续讨论下去的兴趣。”解放神学”家帕布罗在著作中就写到：“1971年9月24日，我们收到了一封来自特木库(Temuco)主教贝尔纳迪诺·皮涅拉(Bernardino Piñera)的来信……这封信同意了我们《反思》中很多观点。”^②在信中，这位主教写到：

“在考虑之后，觉得从马克思主义视角出发的《反思》对我们《宣言》的一些批评很有意思。你们要求我们需要从历史事实出发的前提下，并在马克思理论的框架下分析这些事实。从你们的行文中，我看不出你们所要求的不符合天主教徒的身份……很显然，我们的《宣言》和马克思主义没有一点关系。之所以没有一点关系，是因为对于我们来说，通过另一种视角来评判如今国家的情形以及我们所处的历史时刻，并不是十分的方便……一批虔诚的天主教徒正通过学习马克思主义的方法论来分析社会并指导他们的行动，而关注这个群体人数的增加，正如你们所说的那样是十分重要的。但同样认识到这批教徒在马克思主义的影响下，有多少人会放弃自身的信仰无疑也是十分必要的。无论如何，这些都是我们必须考虑的因素，其重要性也许今天来看不大，但在不久的将来也许会出现一个很大的飞跃。”^③

就在“80人团体”在理论对话层面打了一个胜仗，踌躇满志地准备继续扩大其在本国教会以及信徒之间的影响力时，一小撮极端左派分子“人民组织先锋”(VOP, Vanguardia Organizada del Pueblo)却在此时选择通过暴力手段来刺杀前总统弗雷以及前内政部长佩雷斯·祖霍维奇(Pérez Zujovic)，并宣称要通过这次行动为在蒙特港(Puerto Montt)事件中丧生的平民报仇。^④虽然最终这次暗杀行动并没有成功，但却给了本就开始逐渐右倾的基民党保守派一个很好的借口。

果不其然，以弗雷为首的基民党保守派在这次事件之后进入了彻底右倾的阶段。他们在政坛上宣布与“国家党”(Partido Nacional)结盟，并在同年10月在瓦尔帕拉伊所(Valparaíso)赢得了地区选举的胜利。之后，两党联盟又获得了中部

^① Ibid, p126.

^② 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historía y Documentación*, p47.

^③ Ibid, pp.47-48.

^④ 有关这一事件的来龙去脉，详见本文 pp.47-48.

地区众议院中的两个席位，并开始通过立法层面的动作阻挠阿连德推行的改革。

与政党层面相对应的则是各类工厂中依旧高达 25% 左右的支持基民党的天主教徒比率。这种情况出现的原因无疑是复杂的：一方面这批天主教徒惧怕自上而下的革命，惧怕阿连德政府推行的国有化进程；另一方面这些人也担心自下而上的革命，担心那些底层工人的占领运动或是对小产业主的强制征收。除此之外，一部分中产阶级则是由于接受不了智利变化如此迅速的现实，一些中产阶级妇女就曾抱怨到：“怎么那些穿着破烂的工人，现在却成为了圣地亚哥最繁华街区的主人？”^①

种种迹象都在表明，智利右派已经度过了大选结束之时的低潮期，开始重新积聚力量，准备对阿连德的新政府展开反攻。

第四节 “为了社会主义基督徒”的成立

在基民党与右派结盟，右派势力逐渐恢复之时，一向就不愿意看到阿连德上台的美国政府，在此时也开始通过一系列政治经济措施来削弱政府实力。政治方面，美国尽可能地分裂“人民阵线”并资助基民党保守派与右派团体。后两者的联手在议会层面给阿连德的政策制定实施带来了极大的阻碍；经济方面，美国政府则大幅减少甚至切断对智利贷款、限制美企在智利的投资，并就债务问题向智利政府施压。这一切都使得原本就不甚乐观的智利经济形式雪上加霜。^②

面对严峻的国内外形势，面对制度性教会一如既往的沉默，1971年7月16号，一群基层天主教徒齐聚圣地亚哥的阿隆索中心，举行了一场题名为“传教士工作与教会的正义实践”集会。这些进步的基层传教士出于共同的目的齐聚一堂，在没有制度性教会和主教的干预下讨论对智利社会变化的看法，交流在基层传教工作中的经验。虽然参加此次集会的“80人团体”中的传教士并非运动的发起者，不过集会最高五人委员会的领导成员都是“80人团体”中的一员。其中三人是工人社区的传教士，一是致力于基层天主教研究的神学家，还有一人则是天主教工人运动委员会的成员。按照帕布罗的看法：“这个事件很好地表现出‘80

^① 转引自 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Ediciones, Concha y Toro 23, Santiago, 2013, p89.

^② 有关这一时期美国对阿联的政府经济政治方面的打压的介绍，参见贺喜，《智利现代化道路研究——1970-1973年阿连德政府“社会主义道路”的探索》北京：世界图书出版社，2014年9月，第233-276页。

人团体’在这批基层传教士心目中的领导地位”。^①受到了左派思想与解放神学的影响，大会宣言也毫不例外地以分析智利社会的现实情形为开端：

“在我们国家现在很多情形依旧属于一些制度方面和思想方面的问题，而这些制度和思想主要来源于资本主义（剥削、悲惨、不公平的经济政治社会制度）。”

宣言继续反思了教会内部在政治以及社会活动方面不足，并提议从此建立每年一次的基层传教士集会机制，试图通过这一机制的建立更大的层面上将进步思想在制度性教会中进行传播。

之前的“80人团体”，面对智利社会越发复杂的局势，也开始讨论建立一个实体性组织的可能。早在1971年4月，在“80人团体”内部一份题名为《基督徒构建智利社会主义》的文件中，就明确地提出了“不会像阿根廷的‘第三世界传教士运动’（*Sacerdotes del Tercer Mundo*）那样建立实体性的组织”。^②不过出于联络上的必要，这批人还是组建了一个松散的委员会。对于这么选择的原因，“80人团体”委员会成员曾这么得分析到：

“（这么做）的原因主要是为了避免两种错误：第一种是政治上的平行主义（*paralelismo politico*），我们不想创建一个与现有政党平行的天主教徒政党。我们觉得广大教徒应该分散在左派政党和大众运动之中，并不需要成立一个独立的政党。（因为）独立的天主教徒政党不论是在组织上还是在意识形态上，（出于宗教的独特性），都会造成民众的分裂。同时我们也不想陷入教会平行主义（*paralelismo eclesial*），就是那种组建一个平行于官方教会的行为。这种情形在很多发展中国家时有发生，就如同存在另一个地下教会一般。”^③

随着当时智利国内情势的发展，面对右派不断展开并深化对阿连德政府的攻击以及左派基层天主教运动的不断扩大，“80人团体”的领袖们开始意识到制度化团体的缺乏给他们带来得诸如组织方面的麻烦。同时，随着这一运动在基层信徒中迅速地流行和扩大，他们也开始承认之前定下的方针存在着缺陷。但归根结底，出于对“政治平行主义”和“教会平行主义”的顾虑，他们最终决定为这一

^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historía y Documentación*, p50.

^② “第三世界传教士运动”（*El Movimiento de sacerdotes del tercer mundo*）是1967年在阿根廷兴起的一场天主教社会政治运动。受当时风靡拉美的左派思潮影响，阿根廷的一部分传教士也主张天主教应该站在工人农民的立场上，更加积极地投身到社会政治活动中去。在这种想法的鼓励下，他们组建起了这一组织并与贝隆党中的左派以及马克思主义党派走得很近。有关这一运动的介绍见 Horacio Verbitsky, *Vigilia de Armas- Historia política de la Iglesia Católica Tomo III (Del Cordobazo de 1969 al 23 de Marzo de 1976)*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009, pp.9-60.

^③见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historía y Documentación*, pp.54-55.

基层运动建立起一个小规模的组织机构。其中包括一个由三人组成的执行委员会（Comité Ejecutivo），一个由各个不同地区基层组织代表组成的合作委员会（Comité Coordinador）以及分散在各个地区的基层团体。

在这三者之中，最为关键的部门当属合作委员会了。一方面，通过月度各个地区代表的定期集会，合作委员会给这一基层运动提供了一个集体讨论问题、商议解决方案以及交流各自经验教训的平台；另一方面，每隔一段时期这一部门还会根据当时的需要选出不同的执行委员会来确保方案通过后的实施执行。除此之外，在合作委员会下面还分设了几个下属机构：有负责国家政治信息公告的，有负责不同地区基层社团的活动和报告的，有负责对近期计划进行规划的，还有负责对上述三者进行神学方面反思以及系统化的。这些不同部门中的工作切切实实地将基层宗教运动与当时智利面临的实际情况结合了起来，依据现实的需要来制定不同的具体行动方针。更为重要的是，活动后所得的粗糙未经打磨的经验，在神学和各门社会科学的反思下被抽象概括起来，内化为这个团体的义理并最终反过来指导其下一步的行动。这种“实践——反思——实践”的循环，不仅仅是这个天主教团体的实践，并且日后还成为了众多“解放神学”家在著作中所提倡的精义所在。

这段时间中他们的具体行动包括：每周日在左派的杂志《世纪》（*El Siglo*）与《国家》（*La Nación*）上刊登对近日教会行动的评论；通过印发小型宣传册来消除或是纠正右派媒体（比如《水星》）在民众中对时势解释所带来的影响；每周六的下午通过电视台播放《信仰的结果》这一部讲述基层天主教运动经验的宣传片；并时不时的邀请当时其他拉美国家著名的解放神学家前来做讲座。

组织的领导人认为，这种较弱意义上的机构建制既避免了陷入上述两种“平行主义”的陷阱，又可以有效地组织指引这一运动的前进方向。在之后 1971 年 12 月举办的一次集体会议上，“为了社会主义的基督徒”这一名称第一次正式地出现在其文件中。

1971 年的年末，重新抬头的智利右派开始由守转攻。10 月 21 日的议会，基民党和国家党向议会提交了智利著名的《汉密尔顿-富恩德阿瓦法案》（Hamilton-Fuentealba）^①，并在基民党的大本营智利天主教大学中掀起以“言论

^① 这一法案通过议会投票要求立即停止阿连德政府当时在智利推行的国有化政策，并且退换先前已经国有化了的铜矿业，银行业以及土地。虽然在当时被总统阿连德否决，但之后在 1973 年的 6 月，当阿连德政府

自由，反对镇压”为主题的反政府学生运动，这一波行动拉开了反对派进攻的序幕。

之后，当阿连德政府宣布将三所私立的天主教中学国有化时，右派立马拉上了制度性教会一起，宣称这种行为是“在马克思主义极权体制下，对教学自由以及天主教教育的危害”。^①原本试图在政治斗争中表面上保持中立的制度性教会此时终于按捺不住了，只得通过私下的渠道寻求与阿连德政府的接触。最终在智利主教会的压力下，阿连德政府只得宣布暂缓对这三所私立教会学校的征收。虽然制度性教会对这一计划表示了明确的反对，不过同样身为天主教徒的“为了社会主义的基督徒”却并不认同教会的否定，而是立场鲜明地站到了政府的这一边。

他们发表了一篇提名为《建设社会主义进程中的天主教学校》（*La Escuela Católica en la Construcción del Socialismo*），宣言的开头就点明了以往教育在国家中起到得消极作用，认为：“这种教育与发展资本主义这一模式进行了长期的合作，将那些有利于资本主义核心价值的理念，比如个人主义，竞争，消费等，都灌输给了祖国的下一代。”^②在对以往的教育提出批评之后，这份宣言认为阿连德政府所实施的教育公有化有利于缩小贫富之间在教育资源利用上的差距，使得智利国民受教育这一项权利得到切实的保障。更为重要的是，他们还认为教育国有化有利于培养下一代的社会主义意识，从长远来看能为之后社会主义的建设打下了坚实的基础。宣言提到：

“在麦德林会议上谈到了一种‘自由的教育’，而我们坚信智利的这种自由，必须建立在社会主义和向受压迫民众灌输革命意识的基础上。因此，我们必须选择这种有利于这个群体的教育方式，以便之后他们能获得真正的解放和自由。”^③

另外，他们还反驳了右派提倡的“自由选择教育”的权力只是站在统治阶级立场上的话语，更不堪的是，他们“为了达到自身的目的，还将自己的行为与天主教主义联系在了一起，从而造成了社会的分裂。”^④

面对左右两派僵持的立场，“为了社会主义的基督徒”在这一时段的事件中通过宣言和行动，清晰表达了其彻底的左倾立场。就在他们这种强硬的姿态中，

以及智利左派势力已经大不如前之时，基民党与国家党所组成的右派又重提了这一法案，并最终借此机会公开宣布阿连德名下的共产主义政府为非法。见 Juan Carlos Arellano, *El Partido Nacional en Chile: Su Rol en el Conflicto Político (1966-1973)*, Atenea 499, Septiembre 2009, pp.157-174.

^① Ibid,p160.

^② 见 *La escuela catolica en la construccion del socialism*,p1.

^③ Ibid,p2.

^④ Ibid,p3.

智利政府迎来了卡斯特罗的访问。

第五节 卡斯特罗的到访与局势的变化

1971年9月4号，古巴总统卡斯特罗应阿连德的邀请来到了智利。拉美两个共产主义政权的第一次碰面不仅引起了各方面的关注，还使得尼克松有关“把整个拉美变成一个红色夹心面包”的论断少了几份夸张的意味。对于“为了社会主义的基督徒”来说，卡斯特罗的来访给他们带来的感受则是复杂的。考虑到之前古巴政府与天主教会的紧张关系，他们虽然对卡斯特罗来访给智利左派带来的新生活力充满着期待，但同样也担心其有关政教关系的言论给这场运动带来风险。值得他们欣慰的是，卡斯特罗在智利的第一次发言就表现出对基层天主教徒的友好和理解：

“现在出现在教会和革命力量之间的纷争，其本质并非是宗教的，而是资产阶级和革命力量之间的……后者把宗教问题当做一个政治上拒斥革命的工具。”接着他阐明了自身对于教会的立场，说到：“资产阶级利用宗教作为反革命的工具……但我们的革命从来不以反天主教主义，反基督教主义为目的，更说不上以反宗教为目的了。”^①

卡斯特罗不仅表明了对天主教的友好立场，同时还第一次承认了此时的天主教在很多方面，俨然已经成为拉美大陆一股革命性的力量了。在康赛普希翁（Concepción）面对学生的演讲中他提到：

“近来在拉美，天主教徒运动的舞台上已经出现了一股革命的潮流，这股潮流朝着革命不断前进，很多传教士和信徒在此情形下都做出了一个重要的决定，那就是努力加快拉丁美洲这片大陆的解放进程。他们中的一些人受到了迫害，还有一些人已经牺牲，比如卡米洛·托雷斯。实际上，如果我们客观地分析这片大陆上已经发生的和将要发生的一切，那么我们会明白并意识到鼓励广大天主教徒拥有政治意识是多么的重要。因为——请允许我这么说——革命就是一门联合不同力量的艺术，革命就是为了联合不同的力量，并将其用于赢得与帝国主义之间战争的艺术。”^②

同时他还进一步提到，这种天主教徒与左派力量和革命的结合并非是一时的，

^① 见 Fidel Castro, *Discurso ante los estudiantes de Concepción*, 1971, p1.

^② *Ibid*, p3.

而是有更深层次的原因的：

“我们和智利的天主教徒之间有很多可以交流的：那些来源于信条而非机会主义的一些根本信念，来源于更深层的原因而非单纯的‘利用’，这种更深层次的原因便是一种信念，即确信我们能够共存，确信我们在拉美的大陆上可以有效地联合起马克思主义者和天主教徒的信念……多少次我们回首天主教主义的历史，在其悠久的历史中涌现无数的圣徒，无数为了信仰甘愿牺牲自我的信众。而对于这批为了信仰可以牺牲自己生命的人，我们心中始终怀有最深切的敬佩……当开始寻找马克思主义目标和天主教主义目标之间的共同点时，大家确实发现了很多相互契合之处。而这些共同点，就是使得马克思主义革命者和天主教革命者之间形成同盟的真正基础。而那些不希望这么一个同盟最终得以形成的人只会是帝国主义者和反动派们。”^①

在这一系列演说之后，1971年9月29日，卡斯特罗还专门与“为了社会主义的基督徒”中的成员举行了一次会谈。在座谈会上，卡斯特罗谈到：

“这次座谈的目的并非政治性的，也并非正式的。我们坐在一起只是因为我们相信我们现在所从事的事业。切（格瓦拉）就曾说过，当有一天所有的天主教徒都拥有了革命意识的话，那么其起到的作用无疑是决定性的。而这个想法也就是我在这儿想要告诉你们的。”

同时，他还提到之前天主教与现下天主教之间的区别：“天主教徒们在很多不同的历史时期都生活过：在某一个时段被迫害着，在某一个时段被迫随着，同样在某一个时段也迫害着他人（宗教裁判所）……（但是你们）应该回头去寻找那种最原初的天主教，那种更加人性化，更广阔，更道德也更公正的天主教。”^②出于这种考虑，卡斯特罗坚持认为革命性的实践比神学概念上的推演更加重要，并强调真正的革命必须从日常一点一滴中做起，而并非人人都要去做卡米洛·托雷斯。

卡斯特罗的这次到访虽然给了陷于政治僵局中的“为了社会主义的基督徒”以希望和动力，但是很显然，仅仅只有这些对于改变当时智利左派面临的危急政治局势是远远不够的。

1971年末，右派的攻势显得越发猛烈起来。在他们的影响和鼓动下，天主

^① 见 Fidel Castro, *Discurso en el estadio nacional*, 1971.

^② *Ibid.*, p5.

教大学学生不断地罢课并占领了校园；街头巷尾的墙壁上充斥着反对政府的标语，相应的暴力事件也在不断升级；中产阶级妇女衣着光鲜地手拿平底锅，列队游行在圣地亚哥中心区的大街上，并用敲击平底锅的方式来夸张地表示在阿连德政府的经济政策下她们连基本的温饱都得不到保障；一个名为“自由与国家”（La Libertad y Patria）的极端右派团体攻击了另一只由工人组成的游行队伍，并烧毁了“人民阵线”在街边所设的三个站点。与这些行为相呼应，基民党递交了一份要求改革议会投票制度用以限制总统权力的法案，试图继续通过议会向政府施加压力。右派团体也持续打着“马克思主义对宗教的镇压”的旗号，在广大天主教群众中散布对阿连德政府不利的谣言。

制度性教会面对这一切的沉默（默许？）以及所坚持的反政治主义的旗号，使得“为了社会主义基督徒”肩上的压力越发沉重。应对制度性教会以及右派对其的攻击就不得不花去他们一部分的精力，而与此同时，为了扭转马克思主义以及阿连德政府在摇摆不定民众中的印象，他们还得继续着那饱受众议的未尽事业：宣扬马克思主义和天主教主义之间的和谐共存，商议并制定天主教徒参与到社会主义建设中的具体规划与措施。

为了实现上述目的，CPS 在此时对自身的机构进行了一定程度上的改组。在 12 月 2 日举行的执行委员会上，在 15 日举行的代表委员会大会上以及在 18 和 19 日举行的全国成员大会上，确定了此时他们所深切关注的四个问题：1. 国家所处的政治局势以及 CPS 所能提供的帮助，2. 基层的福音传播工作，3. 重组并加固各种左派运动，4. 拉丁美洲层面上的天主教基层运动以及一届拉美各国代表之间的交流经验会。

对于第一个问题，CPS 此时认为，右派的攻击，左派的无力以及制度性教会的沉默造成了广大智利天主教徒意识上的混乱，无法看清智利社会现在的政治经济情况以及造成这种情况的根源。这种不足造成了 CPS 不清楚自己能够做出什么样的贡献。正因为第一点的存在，他们在基层中传播福音时也会遇到与不同意识形态的冲突和影响，比如听信右派宣传的小农场主以及一些专业人士对他们规划的质疑等。而基层社会意识形态方面的冲突继而会对第三个目标带来直接性的伤害。

理清了这一系列因果关系之后，CPS 认为最终的解决方案还得落实到马克思

主义身上去。简要地说，方案依旧在解放神学利用马克思主义分析社会情况的框架套路之内。同时，他们依旧强调通过基层的交流合作来达到宣传左派天主教理念的目的，并最终希望“假设一座使得天主教徒不断政治化的桥梁，并对各个阶层人民的团结有所贡献。”^①

除去有些老生常谈的方法论以及期望，他们还萌生了在拉美范围内召开一次集会的想法。领导人认为，此举不仅仅能达成各国左派天主教徒之间的互动，更重要的是能扩大“为了社会主义基督徒运动”在整个大陆上的影响力，而后的强势无疑对此时深陷泥潭的阿连德政府是个利好。

1972年3月间，12名智利传教士应卡斯特罗的邀请前往古巴的交流经验更加坚定了他们的这一决心，于是1972年的4月，“为了社会主义的基督徒”第一次拉美集会在智利首都圣地亚哥正式召开了，智利的左派天主教徒经验第一次在更广阔的范围内引起了各界的关注。

第六节 “为了社会主义的基督徒”的拉美集会

1972年4月23日，来自哥伦比亚、阿根廷、秘鲁、巴西、巴拉圭、玻利维亚等国家的大约400名左派天主教徒团体齐聚圣地亚哥，召开了“为了社会主义的基督徒”第一次拉丁美洲集会。希望通过此次集会更好地交流各国之间不同的基层传教经验，特别是就如何更好地团结农民，工人以及学生等问题进行探讨。并期望在这些讨论的基础上，完善那些业已形成的指导理论。

由于这次集会完全是“为了社会主义的基督徒”组织的，因此所邀请的个人或者团体也都是具有明显左倾表现的。智利教会上层从得知消息之日起，就对这一行为表示反对，认为这是“一个政治集会，想要把教会和天主教徒都卷入马克思主义和拉美革命斗争的漩涡中去”。^②面对这一责难，会议组织者冈萨罗·阿罗约（Gonzalo Arroyo）^③在给枢机主教劳尔·席尔瓦·恩里克斯（Raúl Silva Henríquez）的回信中再三强调会议的举办只是因为觉得“在这样一个历史时刻

^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, Ediciones Sígueme, 1976, p75.

^② 实际上在这次会议举办之前的五个多月里，“为了社会主义的基督徒”委员会与智利主教进行了多次信件往来与会谈，就这次集会的目的，性质以及可能带来的影响进行探讨。见 *Carta de Gonzalo Arroyo por los Cristianos para el Socialismo al Cardenal Raúl Silva Henríquez*, 17 de marzo 1972, Archivo Chile, CEME, p1.

^③ 冈萨罗·阿罗约（Gonzalo Arroyo Carrea, 1945-2012）智利传教士，经济学博士，一生致力于教会的传教以及解放工作。曾是CPS的重要成员，与MAPU和阿连德政府也一直保持紧密联系。1973年政变后，流亡法国，在巴黎继续展开反皮诺切特政府的斗争。作为解放神学智利的杰出代表，有多本著作。

有必要停下来，相互交换经验并进行神学上的反思，以便更好地协调与工人、农民和学生的关系”，^①同时否认集会所拥有的政党倾向，认为并非想要“领导并宣传某种既定的意识形态”，也不会“为那些马克思主义政党而战”。^②

智利教会面对这种回答只好听之任之，只是在大会集结前通知了拉美其他各国天主教会：这次集会完全是由“为了社会主义的基督徒”自发组织的，与智利天主教会没有任何关系。同时为了彻底撇清与此次集会的关系，枢机主教恩里克斯在圣地亚哥大教堂前的一次活动中，礼貌地回绝了这次集会发起人的邀请：

“谢谢邀请，不过正如刚才所说的那样，这次集会在制度性教会的管辖范围之外。集会并非由教会发起，发起前也没有任何人征求我们的意见，对于集会中的议题也没有人问过我们的看法；当然我们对这种自由抱着尊重的态度。因此同样地，也希望你们尊重我们不参加有可能会连累教会活动的愿望。”^③

虽然教会上层对这次集会表示了明确的拒绝，但智利总统阿连德却参与出席了这次集会，并在大会结束之日发表了公开的讲话。在发言的开头，阿连德就提及了卡米洛·托雷斯的一段名言：

“我对我们国家现在的情形有着清醒的认识：大部分人民还吃不饱穿不暖，甚至居无定所。想要改变这一切，只有不妥协地与压迫人的制度作斗争，同时在社会各个受压迫的基层之间建立一个同盟才有可能实现。”^④

接着这一段，阿连德又夸赞了此次拉美范围内的左派天主教徒集会给他带来了极大的震动，并认同天主教徒在改变智利社会不公情况的进程中起到了不可替代的作用。最后，他还号召大家继承智利历史中千百年来持续的斗争传统，并在这个“政府最为困难的时期”坚持下去。^⑤

阿连德的参与使得这次集会具有了某种政府官方背景下的合法性，能够引起更多左派人士的关注和支持。然而在当时政局不稳的智利，这种明确的立场选择无疑带有很大风险性。事实上在阿连德政府倒台之后，新上任的军事政府就以这次事件为缘由，对 CPS 的成员进行逮捕、流放甚至处决。

^① Ibid,p1.

^② 见 *Carta respuesta de Raúl Silva Henríquez a Gonzalo Arroyo y miembros del Comité Coordinador del Secretariado de Cristianos por el socialismo*, 13 de abril de 1972, Archivo Chile, CEME, p1.

^③ 见 *Extractos de la reunión sostenida por el Cardenal Raúl Silva Henríquez con los participantes en el Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo*, 25 de abril de 1972, Archivo Chile, CEME.

^④ 见 *Discurso del president de la república, Salvador Allende, ante los participantes del encuentro Cristianos por el Socialismo*, 28 de abril de 1972, *Los cristianos y el Socialismo-Primer encuentro latinoamericano*, Siglo XXI Argentina Editores S. A. Córdoba 2064, Buenos Aires, 1973,p37.

^⑤ Ibid, p39.

正如上文中阿连德发言所提及的那样，此时智利确实处在最为困难的时期。政府上台初期所采取的超发货币的政策确实在短时间内提高了工人的实际工资水平，并大大降低了智利国内的通胀率。但从 1972 年开始，历史上一直困扰着智利各届政府的通货膨胀卷土重来。短短两年间，通货膨胀率从 22% 飙升到了 300%，并于 1973 年创下了历史新高。^①经济形势的恶化给阿连德政府带来了极大的压力。迫于中期选举临近，在 1972 年的阿拉亚（Arraya）会议上政府却没有投入过多的精力进行经济政策方面的讨论，而是着眼于中期选举的竞选策略以及候选人的推举。然而即便关于燃眉之急的中期选举，政府内部的意见也并不统一：共产党要求联合中产阶级以便扩大竞选的群众基础，而社会党则要求完全以革命性的农民-工人为竞选基础，反对与中产阶级的妥协。此次会议结束后，政府不但没有就中期选举达成一致，更是丧失了调整经济政策的最佳时机。^②

在这种情形下，阿连德参与“为了社会主义的基督徒”集会也可以看做是想要尽可能多地争取天主教徒支持的一个信号。正是由于制度性教会此时不愿意过多地公开表明自己的政治态度，因而阿连德只得通过接触天主教中的基层左倾势力，来表明其在宗教方面某种程度上的合法性并尽可能地扩大自己的民众支持基础。

在阿连德发言后，包括智利在内的 12 个不同拉美国家的天主教基层代表一次上台，介绍本国这一时期的传教工作以及社会活动经验。^③在发言中有来自天主教徒与左派联系十分紧密的国家，比如墨西哥，巴西与智利；也有来自教会保守势力强大，激进的天主教徒被完全压制的国家，比如海地，哥斯达黎加与洪都拉斯；同时阿根廷，玻利维亚这些国家介于这两者之中，制度性教会与基层天主教徒的态度基本相左。之后大会公布了一份最终文件，文件分为五个部分。第一部分简要介绍了这次会议的参与人员，在各自国家的基层工作经验以及参与这次大会的最终目的，那就是：

“在我们共同信仰的光照下，在对这片大陆上已经渗透于社会经济制度每一个方面的不公进行反思，我们必须也能够在这个我们生活于此的当下行动起来”

^① 见 Francisco Orrego Vicuña ed. *Chile, The Balanced View—A Recopilation of Articles About the Allende Years and After*, Santiago: University of Chile, 1975, p29.

^② 社会党和共产党之间的纷争实际上由来已久了。总体说来，更为激进的社会党唯苏联古巴马首是瞻，提倡武装暴力的革命道路，并长期指责阿连德的“第三条道路”为“改良主义”。即便在阿连德成功当选后，这种质疑声也一直没有停止过，并且每当政府危机出现之时这种质疑都会被再一次提起并放大。

^③ 12 个国家分别是智利、秘鲁、厄瓜多尔、墨西哥、古巴、玻利维亚、阿根廷、多米尼加共和国、哥斯达黎加、洪都拉斯、尼加拉瓜以及海地。

来。我们想要清楚地界定作为基督徒的身份，而这一种身份又是与拉丁美洲的人民，我们的实践以及社会主义社会的建构联系在一起，我们思考我们的信仰并用以调整我们自身的行动，而这些行动无一不是出于对受压迫民众深切的爱。”^①

接着，宣言用较为凝练的语言描绘了拉丁美洲遭遇的不公以及人民生活的惨状，认为“这些是不人道的，也是反天主教的”。到此宣言话锋一转，开始论述耶稣基督面对这种情况所作出的选择，认为“现实情况要求我们从耶稣有关解放的语句中重新发掘其应有的含义”，并以此为出发点“不是泛泛而谈，而是采用一种能够揭露这个不公社会运行机制的分析方法”来告诉广大受压迫者以真相，并以耶稣基督为榜样，通过实践来改变这种状况。^②宣言的第二部分详细地按照条目列出了拉丁美洲的现实情况，并认为“这种社会经济，政治和文化方面的情形对我们的基督教意识是一个巨大的挑战”。^③这种现象的原因并非是“自然资源的缺乏”，而是由于“少部分特权阶级”造成的社会不公。而这一切的根源，就是“内部的资本主义生产关系以及外部帝国主义的殖民以及新殖民主义策略”。^④因此如今的拉美面对着依附性资本主义或是社会主义这两种非此即彼的选择，由此也涌现出诸如阶级斗争，意识形态斗争等种种现象。在用充满马克思主义意味的语句分析完了拉美的现实情况之后，宣言通过列举自殖民时期以来玻利瓦尔，圣马丁到如今的古巴革命，来表达广大拉美民众对自由的渴望以及为此作出的种种努力，并由此联系了如今的基督徒在拉美解放事业中所扮演的角色。认为天主教徒在此进程中“兼有消极的和积极的影响”，前者来自那些与统治阶级联盟的宗教人士，而后者则来自基层的传教士和信徒。最后提出了在后者中出现了一些在理论和实践上都与左派马克思主义遥相呼应的个人或团体，但坚持“这并不意味着他们放弃了自己的信仰，相反使得自身的信仰在对未来的期望中更具生命力了”。^⑤到了第三部分，宣言开始从更加具体的层面分析我们如今应当采取的理论，认为“在身处资本主义环境下的拉丁美洲，革命性的实践发觉阶级观是达到客观科学解释的唯一途径”，宣扬“社会主义现在是取代这么一个阶级分明社会的唯一选择”，提出了“用社会共有财产制取代私有财产制，才能彻底消除不同阶级

^① 见 *Documento Final, Cristianos por el Socialismo—Exigencias de una opción*, Tierra Nueva, Constituyente 1460, Montevideo, Uruguay, 1973, p15.

^② *Ibid.*, pp.17-18.

^③ 宣言中指出，这种情形包括了居高不下的失业率，广大儿童的营养不良以及夭折、文盲、娼妓、持续恶化的贫富差距以及种族文化方面的歧视与剥削。*Ibid.*, p18.

^④ *Ibid.*, pp.20-21.

^⑤ *Ibid.*, p24.

间的仇恨”，并表明“社会主义的建设是一个长期的过程”。之后，宣言开始讨论拉美的天主教与这一进程之间的关系，认为社会的改革不仅仅局限于社会经济层面，还需要深入到思想意识形态层面。而在这一层面，“统治阶级的思想意识形态渗入到了基督徒信仰，社会信条，神学以及教会的组织中”，带来了十分消极的影响。宣言认为，统治阶级将所有的一切不公正的现象都归因于个人道德方面的不足，却“刻意隐瞒了社会与经济制度决定历史走向的这一事实，隐瞒了制度在造成种种人间悲剧方面所起得决定性作用”，并“利用福音将这些悲剧解释为社会的多元化和正常现象，刻意宣扬‘对话’与‘和解’以麻痹人民。”这种天主教和统治阶级之间的同盟很大程度上解释了长期以来天主教的信条是如何被利用的。在揭露了两者之间的关系之后，宣言开始论述信仰与革命之间的关系：信仰在一定程度上能够加强革命的意识，也对创建一个全新的社会有所贡献；同时革命的实践也能更加坚定信徒们自身的信仰，并使之在行动中得到升华。最后，宣言以格瓦拉的语句作为结尾，表达了对未来的期望：

“广大天主教徒应该选择投身到革命中来，特别是在这片信仰在广大民众中具有巨大影响力的大路上；但是天主教徒在革命的过程中，不应该固执于自身的信条，也不应该抱着一种宣教的情怀；他们应该明白，他们参加革命不是为了向马克思主义者宣教，也不是为了同化他们……而当所有的天主教徒都勇于加入到革命的进程中来时，拉美的革命就是不可战胜的。”^①

除去这份正式的最终宣言之外，大会还印刷了一份配有漫画和图片更为通俗的宣传册，方便向那些文化程度不高的民众宣传这次大会的成果以及自身的主张。^②

这次集会引起了社会各界的广泛关注，可以看做是“为了社会主义基督徒”运动的一个高峰。事实上，按照学者阿瑟·麦克格文（Arthur F. McGovern）的看法，很多研究解放神学运动的美国学者正是简单地将这个团体与“解放神学”等同了起来，才造成研究结论的偏差的。^③而智利著名的左派杂志《终点》也对此次运动点评到：

“这次集会向世人展示了这群天主教徒与统治阶级意识形态的态彻底决裂

^① Ibid,p31.

^② 宣传册的相关图片见本文 104 页。

^③ 见 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics---Toward an Assessment*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989, pp. xv-xxii.

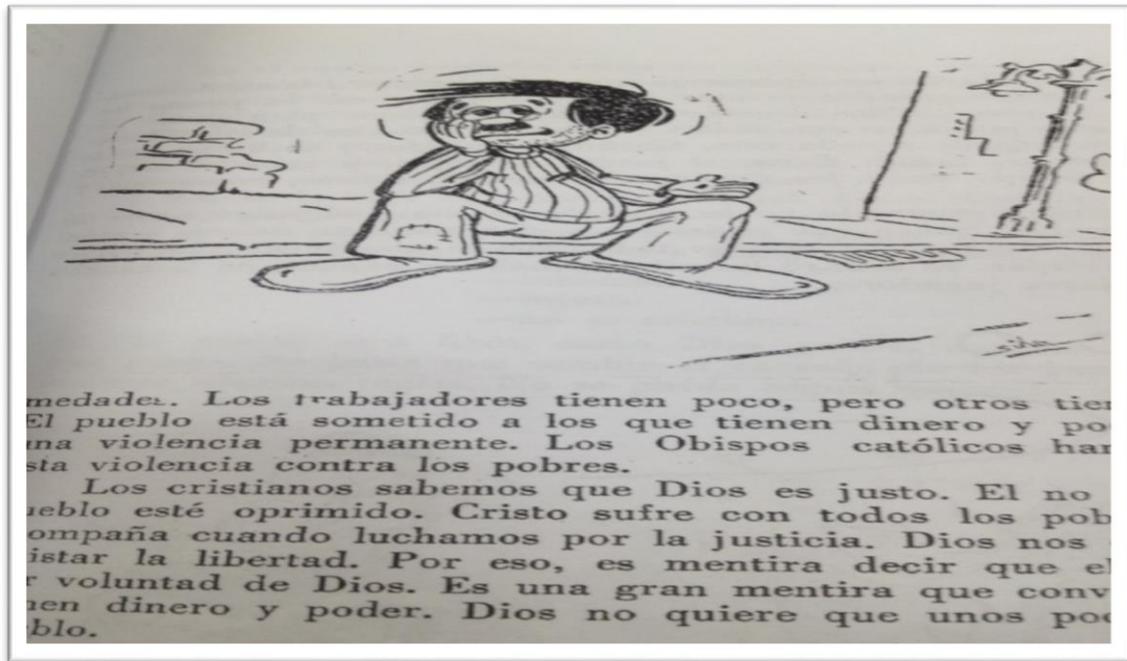
以及他们投身于革命运动中的决心。虽然这些运动现在看来还是很弱小的，但是毕竟已经出现了，我们相信这一趋势在整个拉美大陆上将呈现出星火燎原的势头。”^①

除了智利国内左派对这次集会的正面评价之外，法国的知识分子吉利欧·吉拉蒂（Giulio Girardi）在左翼报刊《世界报》（*Le Monde*）上对其也进行了积极的评价。在这篇短文中，作者将在圣地亚哥举行的这次会议与3年之前在麦德林举行的主教大会相提并论，认为两者都是拉美天主教更加积极投身于社会政治进程的具体表现。在比较完两者的相同点之后，作者也提及了两次大会的不同：麦德林会议上的参与人员基本都是拉丁美洲各国的主教或是神学家，虽说讨论的主体是拉丁美洲的不平等，但最终文件的语调显得较为缓和，主要强调在马克思主义和资本主义之间找到自己的出路并作出改变；而涉及到圣地亚哥的集会，参与人员基本都是各国的基层传教士和信徒，讨论开始由不不平等的现象过度到阶级斗争这种解决这一问题的方法，其最终文件中更是多次明确表示了其目标就是建立社会主义，并暗示了暴力手段的合理性。^②

^① 见 *Punto Final*, N.166, Setiembre de 1972, p17.

^② 见 Giulio Girardi, *Los Cristianos y el Socialismo: De Medellín a Santiago*, *Le Monde*, 7-8 de mayo, 1972, 全文收录于 *Cristianos por el Socialism---Exigencias de una opción*, pp.68-70.





与支持和理解同时出现的则是对这次集会的攻击和批判，其中较为温和的版本出现在智利主教会的杂志《消息》上，该文分析了最终文件中屡次提及的几个关键概念，比如“阶级斗争”，“社会主义”等，认为宣言对这些概念的阐释有所创新，但从信仰的根本层面上来看依旧不合适：“基督教信仰不能被简单地与纯粹的经济，社会或是政治因素相连。”^①除此之外，基督教民主党在其杂志《政治与心灵》上发表了一篇名为《基督徒与马克思主义者：老迈教条主义的思乡病》（*Cristiano-Marxistas: Nostalgia de un Viejo Integrismo*）^②，文章首先分析了“教

^① 见 *Mensaje*, N.209, Junio 1972.

^② 对 *Integrismo* 的解释，在西班牙皇家学术词典中有两个释义：①特定宗教政治党派团体对原典持的一种不可修改不可侵犯的态度；②19世纪末期西班牙兴起的思想运动，主要特征是反对自由主义并宣称教会信条的神圣与不可侵犯。由于文章主要是智利基督教民主党对“为了社会主义的基督徒”运动所进行的批判，其论点主要在于：后者对天主教信条的过分简化，对马克思主义的过分简化，以及对智利社会情形的过分简化导致了其极端激进暴力手段以及社会主义主张。因此字典中的“传统主义”或者与其相关的“基要主义”似乎并不合适，笔者经过考虑，觉得“教条主义”一词更能准确反映这篇文章的论点：即将简单化之后的信条认识奉为圭臬，并认定其不可侵犯的态度。对词语的释义可见 <http://lema.rae.es/drae/?val=requerira>.

条主义”的特征：即对一切事物认识的过于简单化，以及在这种认识过程之后对所得出结论的盲从或迷信。接着便指出 CPS 此次大会的最终文件就是这么一个典型。文章认为最终文件充满了非此即彼的二分法，对“天主教信仰、马克思主义以及智利的社会情形都存在过于简单化的解释”，并最终导致了“所有的一切都被简化成压迫者与受压迫者，认为现存的一切都是不好的而未来的一切都是美好的。并以此为基础，方便地拒绝了任何一种通过逐步改良而使得这片大陆得到真正解放的中间路线”。^①考虑到智利基民党之前采取的改良政策以及现在更加右倾的政治走向，这样的批评也显得理所当然了。

综上所述，CPS 运动的出现从一开始就与阿连德政府上台，智利左派形式大好的社会大背景相契合，而之后“人民团结阵线”的执政又让他们感觉到“社会主义”的实现似乎近在眼前，这种与当时政治情势紧密联系在一起的热情与期望是他们行动激进的重要原因。美国学者菲利普·巴瑞曼（Phillip Berryman）就对最终文件“通篇从头到尾的对马克思主义的赞颂”感到惊讶，认为这场运动以及这份宣言虽然源自基层教会经验，与解放神学也有着紧密的联系，但是出于其极端性，“并不能真正地代表前两者”。^②

世间万事万物，都逃不过由盛转衰的自然历程。正如我们上面所说的，如果将这次集会和最终文件视为“为了社会主义基督徒”运动的高峰，那么接下来这场运动面临的则是逐步的下滑和衰退。这种下滑和衰退则又与阿连德左派政府面临局势的日渐紧张以及力不从心紧紧地联系在了一起，共同向我们展示出一副 72 年之后智利左派力量日渐衰退的政治图景。

第七节 “为了社会主义基督徒”运动的衰退与阿连德时代的终结

1972 年 5 月，不愿束手待毙的阿连德为了重新在议院获得基民党的支持，开始与基民党中的温和派展开了一系列的谈判。双方主要的谈判点集中在对于私营企业国有化的程度以及进度。^③不幸的是，阿连德政府中的激进派（MAPU 与

^① 见 *Política y Espíritu*, Santiago, N.333, Junio de 1972, pp.22-37.

^② 见 P. Berryman, *Christian delegates, Marxist language, Commonweal*, Junio 1972, p324.

^③ 两党之间的第一次谈判于 1972 年 3 月开始，UP 内的代表人为“极端左派”党（Izquierda Radical）党员，司法部部长曼努埃尔·桑胡埃塞（Manuel Sanhueza），这次谈判以“极端左派”党脱离 UP 加入基民党而告终。第二次两党之间的会谈始于 4 月中旬，双方的代表人为此时的司法部长，UP 成员塔皮亚（Jorge Tapia）与基民党参议院托马斯·帕布罗（Tomás Pablo），但最终双方就国有化的进程依旧没有达成一致，最终在 1972 年 7 月 5 日，双方宣布此次谈判破裂。

社会党) 强烈反对政府此时停下国有化进程的做法, 否定政府所宣扬的“以巩固求发展”(Avanzar Consolidando) 的口号。相反, 他们要求政府在各行业中进一步加快并扩大国有化的脚步和进程, 达到“以发展求巩固”的目的(Consolidar avanzando)。^①

在左派联盟内部意见不统一的同时, 底层民众更是开始了一系列大规模自下而上的民众国有化行动。以纺织业为先, 出现了一股自下而上的“占领”运动热潮, 并在此基础上开始向智利的其他行业蔓延。^②这股蔓延开的狂热占领潮, 引起了基民党温和派对阿连德政府底层运动控制力的质疑。在情况难以改观以及基民党内保守派的压力下, 温和派终止了与阿连德政府的谈判。

受这股风潮的影响, “为了社会主义基督徒”运动也开始了其新的历程。总体说来, 这一时期的工作与智利社会的大趋势相吻合, 主要集中在基层组织的建设和人员的招募方面。他们依照不同的省份地区建立了众多的基层团体。其中最值得注意的就是在一些省份中建立起来的地区代表制度, 其组织运行的模式与之前在圣地亚哥建立起来的代表委员会模式如出一辙, 并作为全国委员会的分支机构, 依照各个地区不同的实际情况从而开展一系列的工作活动。帕布罗·理查德对这一情形, 就在书中回忆到:

“这种去中心化运动的发展以及大众的普遍参与, 给我们的革命事业带来了可喜的质变。比如, 在特木库地区(Temuco)……一群农民在与地主的基层斗争中, 占领了一片土地。之后全副武装的地主回来, 刺杀了农民运动的领头人胡恩特尔法(Huentelfa)。政府面对这种情形, 只是单方面对农民施加压力, 而对真正的罪犯, 那些地主们的行为却听之任之。面对这一事件, 这一地区的 CPS 运动就印制了大量小型的宣传册, 在当地的人民中散发。一方面解释事件的真相, 另一方面在广大农民中逐渐培养斗争革命的意识……而在康赛普希(Concepción) 地区 CPS 组织就将着眼点放在了大学生群体之中……到了智利的北部, 由于那边的矿山很多, CPS 组织就开始在矿工的工人协会中展开工作。这一系列例子都

^① 阿连德在国有化了外国的企业之后, 第一个试点国有化的智利私营企业是智利纺织业大资本家 Yarur 的纺织厂。在阿连德政府执政期间, 美国学者 Peter Winn 对于这第一个试点国有化的工厂进行了详尽的资料搜集和长时间的实地调研。并在之后通过 *Weavers of Revolution* 这本著作将这座工厂国有化进程中所遇到的困难, 纷争以及最后的结果详细得呈现在读者的面前, 使得读者从中得以窥见当时智利企业国有化的进程以及所遇见的方方面面的困难。

^② 这种自下而上的占领运动一方面是出自阿连德政府内部激进派, 比如 MAPU 与社会党的支持; 而另一方面, 一些学者也认为阿连德竞选时期所给工人们许下的“占领”承诺也是重要的因素之一。见 Peter Winn, *Weavers of Revolution: The Yarur Workers and Chile's Road to Socialism*, Oxford University Press, New York, 1986, p100.

表明了当时的基层组织是如何开展基层组织工作以及如何将这些工作在全国层面上整合起来的。”^①

就在阿连德政府与基民党谈判破裂的两天后，CPS 在圣地亚哥举行了“200人集团”第二届全国集会。受到两党谈判破裂的影响，这次集会受邀请人士都是与左派政党有联系或是对阿连德政府持同情态度的基层传教士和信徒；相反那些支持基民党的传教士和神父则无一人列。出人意料的是，这种带有明显政治取向性的天主教集会在此时却没有换来阿连德政府的太多响应。

阿连德政府的冷淡不是没有原因的。一方面，由于这一时期的阿连德政府正努力在教会上层的协调下与基民党进行和解谈判，因而继续与目标和方式与前两者相违背的“为了社会主义的基督徒”运动保持紧密的接触显然不是一件明智的事；另一方面，与皮特·维（Peter Winn）在《智利大革命》中的论点如出一辙，理查德在这里也反思到：虽然 CPS 与阿连德政府在建立社会主义的目标方面一致，但作为一股基层力量，其发动的自下而上的革命与阿连德政府革命的步调和程度有着很大的出入。而正是出于这种方法论上的不同，也导致了两者之间此后越行越远的关系：

“真正的原因应该到‘为了社会主义的基督徒’运动与当时基层运动的紧密联系以及与上层政治路径的不同中寻找。此时的基层大众运动趋势在不断地加强，并直接对‘为了社会主义的基督徒’运动造成了很大的影响。而这一切则解释了 CPS 在这几个月中所开展行动的原因，并使得我们很好地明白了这些工作在逐步致使基督徒政治激进化的过程中的重要意义。不仅如此，在接下来的几个月中，这种倾向会表现得更加明晰起来。”^②

随着阿连德政府与基民党之间谈判的彻底破裂，UP 内部分裂的痕迹也变得越来越大，UP 内部激进人士重启了自下而上的占领运动并迅速将这一趋势扩展到除了纺织业以外的其他行业之中。不仅如此，社会党也开始与“左派革命运动”（MIR, Movimiento Izquierda Revolucionaria）结盟，想要加快阿连德和共产党较为缓和的国有化步骤，并试图通过暴力镇压右派的反对声。这些政治斗争已经不仅仅局限于政府和议会举行的会议上，而是充斥在街头巷尾相互攻击的宣传标语里，表现在两派不同支持者的争吵斗殴中，甚至无时无刻不影响着智利普通人

^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, 1976, pp.111-112.

^② *Ibid.*, p118.

民的日常生活。

接下来的十月，智利南方城市阿亚森（Ayasen）的个体卡车司机们举行集体罢工，以抗议阿连德政府组建的国有卡车公司在抢了他们生意的同时还给大众提供劣质的服务。由于此时全国出现的小型罢工早已成为了智利政治生活中的常态，因而起初阿连德政府并没有给予这一起罢工事件太多的关注。但出人意料的是，就如同背后有了强大势力的支持一般，这个南方小城中的罢工联系上了全国个体卡车工会，发动了全国范围内的交通运输大罢工。这一事件给智利国内的物资分配与运输带来了极其负面的影响，使得原本就不乐观的智利经济更加混乱。更为严重的是，之后这一波罢工风潮迅速地突破了交通运输业的界限，逐步蔓延到了中小企业主、手工业者、出租车司机以及医生及工程师之中，给智利社会的经济运行带来了极大的破坏。

反对派面对这样千载难逢的机会当然不会放过，在“十月大罢工”到达高潮之时，基民党与国家党代表罢工群体，联合向阿连德政府提出一系列的要求作为罢工停息的条件：要求政府在 48 小时之内发起有关企业国家化的全民投票；放弃国有化企业，放开对商品的价格控制以及开放黑市；同时还要求阿连德签署议会通过的一项军事议案，赋予军队不经法院相关程序搜寻非法武装的权力。^①

面对谈判的破裂以及右派通过发动一部分基层支持者所掀起的进攻，阿连德政府此时如梦初醒，开始采用行政手段来瓦解反对派的力量。首先政府逮捕罢工中的右派领导人，并命令军队驻扎工厂与街头，让工厂和街头恢复正常的秩序生产，并利用工会来恢复动员工人复工。事实上，这种自上而下的革命命令永远落后自下而上的民众革命一步。早在政府命令颁布之前，一部分共产党员就已率先自动复工，加班加点不休息地保证产量和运输。同时还通过自身建立的武装反击右派分子企图破坏工厂的行为。他们还在此基础上组建了工厂内的活动小组，各司其职，使得工厂的一切活动回到了应有的正常轨道。自下而上的革命与自上而下的革命在联手的情况下，成功地瓦解了“十月大罢工”这次反政府浪潮。^②但经历过此次事件之后的阿连德政府仍旧对所谓的“中间派别”存在幻想，想要通过与其的谈判与和解来扭转当时智利政府面临的不利局势，这种不切实际的幻想

^① 见 Tomás Moulian, *La vía chilena al socialismo: Itinerario de la crisis de los discursos estratégicos de la Unidad Popular, Cuando hicimos historia—La Experiencia de la Unidad Popular*, LOM Ediciones Primera Edición, 2005, pp.35-57.

^② 到了后期，基民党与国家党在罢工是否还要继续这一问题上也发生了分歧。由于基民党有着自身的政治目标和民众群体，因此某种程度上来说，与国民党结成的反阿连德政府联盟只是权宜之计。

则在之后给智利的左派力量带来了毁灭性的打击。

作为天主教基层运动的 CPS 运动在这股汹涌澎湃的民众运动浪潮中也没有闲着，其实早在 UP 与基民党和谈期间，CPS 就在康赛普希省建立了“人民会”（Asamblea del pueblo）这一左派基层组织，并得到了除共产党之外的智利其他左派政党的全力支持。而当阿连德政府对智利右派继续保有幻想，从而对其进行退让之后，CPS 对阿连德政府对右派的态度进行了严厉的批评。^①他们认为：此时的智利政府应该彻底放弃对右派不且实际的幻想，全心全意地依靠广大劳动工人。同时他们还要求政府应该不遗余力地支持基层的民众运动，同时也应该对人民的力量抱有信心。^②这一批评与来自其他左派政党的批评如出一辙，大体都要求阿连德政府加强对基层力量的，并放弃通过和谈来达到扭转不利局面的天真想法。

通过对阿连德政府的严厉批评，CPS 运动某种程度上表明了自身并非是完全依附于执政党或是政府的一个“可以被利用”的工具，而是植根于当时智利自下而上大众运动中的，带有天主教教义与马克思主义混合色彩的激进的天主教基层团体。这一定位与之前从基民党中脱离出来的 MAPU 以及后续的 IC 所走的政党录像以及在政府内部的努力完全不同，代表了当时智利天主教主义另一种影响政治走向的尝试。

1972 年 9 月，CPS 运动利用自身的特殊身份，召开了一个智利全国左派的大集会，并在会议上发布了两份重要文件。第一份文件的主题包括：1.智利意识形态斗争的派别和阶段；2.天主教徒徒在此时的十字路口前应做的；3.天主教徒与工人阶级之间的利益等。在这几点论题下，他们进一步地提出了一些具体的建议。首先，他们要求每个 CPS 成员都加入到无产阶级和民众的组织中以便团结天主教徒；其次，他们提到 CPS 在意识形态斗争方面的必要性，这意味着在政治方面他们必须要做出某种确定的选择；最后他们还表明 CPS 必须突出运动中的天主教精神，反映一种全新的天主教信仰。这种信仰与教会上层所展现出来得是完全不同的，它带有革命的性质且并不是完全私人化的经验。^③

第二份文件接着指出，天主教徒的选择与其个人所处的阶级位置是息息相关

^① 比如允许三名军队高层官员进入政府内阁，并授予军队不通过法律程序镇压反动势力的权力。

^② 见 Mario Amorós, *La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo, Cuando hicimos historia—La Experiencia de la Unidad Popular*, LOM Ediciones Primera Edición, 2005, pp.107-127.

^③ 见 *Insurrección de la burguesía*, Octubre 1972.

的，与统治者相联系的信徒和与穷人在一起的信徒选择自然是不一样。并在文件的最后用一段话表达了 CPS 在经过这些运动后对自身的重新认识和定位：

“‘为了社会主义的基督徒运动’是一个在不同左派政党中的天主教徒为了工人阶级和社会主义而共同奋斗的团体。他们采用了马克思主义式的分析，有着为了让劳动阶级掌权而与其进行合作的目标。（这场运动）是斥责基督教社会主义以及相应团体借此来压迫百姓的一场运动，并且它还通过种种行动证明了天主教徒和革命并非不相容的。除此之外，我们也支持革命团体之间的联合，再次重申，‘为了社会主义的基督徒’运动只是召集了那些想要通过革命来实现他们的信仰的一群人而已。”^①

1972 年末，军队高层入阁，帮助阿连德政府平定了“十月大罢工”以及随之而来的全国性的暴乱。作为交换条件，阿连德政府以及共产党在政策的制定和推行方面，都必须越来越听从基民党的意见。这种绥靖主义招致了 UP 内部其他党派的不满。社会党、MAPU、MIR 等政党都认为经过此次罢工事件，阿连德应该看清人民大众才是政府真正可以依靠的力量。对于这一意见，CPS 也持同样的立场。他们认为此时智利已经到了生死存亡的危机时刻，为此他们改组了最高委员会，并又公开发表了一份声明，阐明自己的立场：

“最近有一个事实随着日子的推移而日渐清晰：工人阶级要么成功掌权，否则将会被残酷地镇压下去。这一情况对广大人民来说也是一样，很难想象在这两种情况之外还存在第三种选择。资产阶级的未来也已经十分清楚了：要么推翻政府，以血与火的手段碾碎民众，要么从此从统治阶级的地位上直接消失。双方之间的冲突形式已经越来越严峻，也越来越不可避免。这种即将到来的冲突，不会只局限于在街头石块和棍棒下的斗殴，而是在生产关系和资源分配方面的赤裸裸的对峙。在这么一个关键的时刻，工人阶级不允许自己有些许动摇的机会，必须坚持下去，不知疲倦地开展接下去的活动。”^②

按照历史后续的发展来看，UP 内部的激进派以及 CPS 此时的担心无疑比阿连德政府的预测更为准确实际一些，而前者所打算采取强硬措施如果实施，也许真的会给智利带来一个与众不同的结果。可惜历史发展从来都没有如果，就在阿连德政府依旧对“第三条道路”的缓和结盟政策以及抱有希望时，时间已经来到

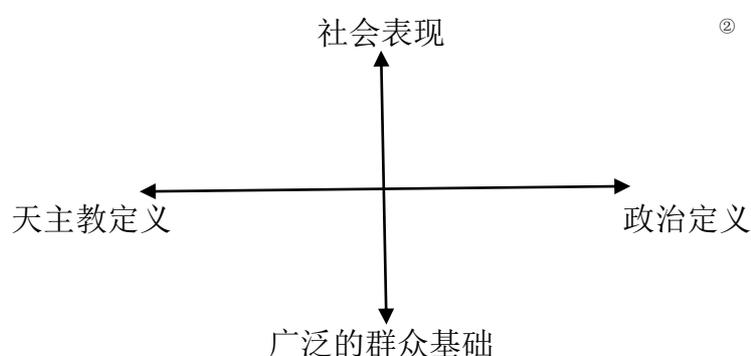
^① 见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, p142.

^② *Ibid.*, p151.

了 1973 年，也就是阿连德政府执政的最后一年。

1973 年 3 月 4 日，阿连德在反对派要求下的议会选举中获得了 43.4% 的选票，由于反对派的选票不足三分之二，因此没有办法通过议会手段要求阿连德下台。这一结果给阿连德政府带来了一股乐观的情绪，认为“在情形如此之差下依旧能获得如此之高的选票”，那么随着局势的好转，其坚持的执政路线一定会有比较好的结果。在接下来的 3 月 13 日，CPS 举行了全国性的集会，讨论近来发生的一些情况并据此作出相应的调整。

对于近期阿连德竞选的胜利，CPS 认为表明了某种程度上代表了人民意识的觉醒。认为大部分民众不再听信于资产阶级所宣言的“自由与集权”，“共产主义与民主”这种两分法的虚假说辞，而是明白了他们眼前面对的是穷人与富人，压迫者与被压迫者之间的残酷斗争这一历史现实。同时，文件还暗示阿连德政府应该以人民为继续前进的基础，不应该对反对派抱有天真的幻想。面对此时右派大举反攻的现象，CPS 认为首先要建立起自己的宣传机构，并以此为基础，加大对基民党的批判以及自身纲领主张的宣传。其次，面对那些不参与政治或是反社会主义的天主教徒，CPS 需要将自身作为天主教徒和左派之间的一座桥梁，并通过这种交流帮助这部分人改变固有僵化的思维，同时来不断扩展自身的力量。^①



可惜的是，不论是阿连德政府的乐观还是 CPS 的审慎，都没有料想到智利右派通过政变方式来达到推翻政府的决心。也没有想到美国、基民党和智利教会上层对这种行径的支持以及默许。在短暂的选举胜利之后，之后 6 月发生的“坦克事件”（Tancazo）拉开了智利军队军事政变的帷幕。

1973 年 6 月 29 日，智利军队中一小撮反叛军官在两辆坦克的掩护下，突然向着智利总统府发起了进攻，意图通过武装政变颠覆阿连德政府。虽然这次突袭

^① 见 *Los CPS al triunfo popular en las elecciones parlamentarias, Marzo 1973.*

^② 该图表转引自 *Cristianos por el Socialismo y las elecciones de marzo, Enero 1973.*

在军队将军布兰斯（Prats）与总统卫队的反击下很快就被镇压下去了，但在智利国内还是引起了一系列重要的连锁反应。首先影响到的便是阿连德政府接下去的政策走向问题。为了避免强硬镇压反对派有可能带来的智利内战，在智利教会的协调下，阿连德政府选择了再次与基督教民主党对话。^①实际上，阿连德本人还是寄希望于通过与基民党结盟，从合法的议会选举层面扭转当时的不利局势。

此时，CPS 也意识到了阿连德政府所处的内战还是和谈的两难境地。在谴责完那一小撮军事政变份子之后，他们要求“毫不留情地镇压那些想通过暴力摧毁社会主义建设计划的罪犯们”。但对基民党，这次他们却没有选择批判，而是开始呼吁“立即切断与右派的所有关系，避免给智利社会带来毁灭性的打击”。^②除去宣言之外，CPS 在这一特殊时期为了保持信息交流方面的畅通，在全国范围内建立了信息交流委员会，印制了宣传的小册子并鼓励每一个 CPS 成员在周围散发，试图通过该委员会实时交流全国各地基层组织运动的情况。^③

可惜的是，CPS 和阿连德政府的期望又一次落空了。在 7 月举行的会谈中，基民党提出了一系列让政府无法接受的条件，谈判最终破裂。^④而就在政府与基民党谈判期间，国家党继续着自己的颠覆计划，一方面他们通过电台媒体的宣传，在人民中造成混乱以及恐慌；另一方面他们还与军队里的高层密谋，通过一系列事先计划好的阴谋逼迫布兰斯将军辞职。^⑤最后，他们和基民党在谈判破裂后联合宣布阿连德政府违宪，并开始寄希望于通过暴力手段推翻阿连德政府，从而使智利社会重返“民主发展之路”。就如同基民党温和派托米克所说得那样：“所有人都知道接下来会发生什么，但此时每个人所作的都促成了最后不幸的发生，虽然这种不幸是大家都想竭力避免的。”^⑥

1973 年 9 月 11 日，在皮诺切特的领导下，军队发动了政变。阿连德得到该消息后，第一时间从家中赶到总统府“钱币宫”（La Moneda），迎着飞机和坦克

^① 智利主教会在“坦克事件”后发布了一份声明，呼吁智利各界“从精神到肉体上都解除武装”，从而避免给智利国内带来内战。同时智利枢机主教亨里克斯还作为中间人，使得阿连德政府和基民党再度坐到了谈判桌前。

^② 见 *Declaración pública sobre el tancazo*, junio 1973, p3.

^③ 这一时期的宣传册，除去一贯的当前智利政治社会形式解读以及天主教信仰之外，还包括了对基民党的批评以及对军队中军人的呼吁。前者内容包括“基民党已经忘记了自己建党的承诺”，而后者则包括“希望你们为了维护人民大众的利益而活着，人民与你同在”等语句。见 *¿Así se trata al pueblo?*, Agosto, 1973.

^④ 这些条件包括退还“坦克事件”时期工人占领的所有工厂；推进《汉密尔顿法案》（该法案试图废除所有的公有化财产进程）；通过《武装控制法案》（意图对大众运动进行军事方面的镇压）；以及组建军事内阁。

^⑤ 比如鼓动军队高层将领的妻子给布兰斯的妻子写信，认为布兰斯的行为危害到了智利国家的安全和发展，并通过收买一名女子，制造撞车丑闻使得布兰斯在军队中的威信直线下滑。见 Peter Winn, *La Revolución Chilena*, LOM Ediciones, p121.

^⑥ *Ibid.*, p120.

的进攻，发表了最后的讲话。并拿起卡斯特罗送给他的 AK47，英勇地抵抗到最后一刻。政变后第一时间，基民党和智利主教会都发表了声明，希望立马平息国内的流血事件，呼吁和解并期望经过短暂的军事政府重整秩序后，立马回归基民党主持下的民主政府。

事与愿违的是，政变后的第二天皮诺切特就宣布关闭议会，禁止了所有的左派政党，并开始对所有的传媒行业进行严厉的审查。在此种高压政策下，CPS 却仍旧发布了一份题名为《上帝之国经受着暴力，智利……》的地下印刷物，在其中表达了对政变之后的痛心以及接下来开展的地下工作的指导。^①但同时他们也承认，面对此时的局势 CPS 已经没有能力继续开展之前倡导的社会主义建设方案了，取而代之的是如何在皮诺切特的高压政策下免受迫害并尽力帮助受害人的方针策略。上述文章中就包含着一些相关的建议：“对压迫进行持续的谴责并向主教和传教士持续灌输人权以及民主自由这些概念。动员主教、传教士以及宗教人士投身到拯救受迫害者的行动中去。”^②

上台后的皮诺切特开始着手对 CPS 进行镇压，据统计，仅仅在短短两个月间，就有 120 名 CPS 成员遭到刑讯折磨，最后大多被流放国外。同时还有多达 32 名成员被刺杀或者失踪。如果说军事政府对其的迫害算是在意料之中，那么智利教会中一部分人之后落进下石的行为就在意料之外了。在政变后不久，智利主教会秘书处的主教卡洛斯·奥维多·卡瓦达（Carlos Oviedo Cavada）就发布了一篇题名为《基督徒的信仰与政治中的活动》的通谕，在其中就提到：

“上面提及的 CPS 运动以天主教的名义建立，并在传教士的带领下采取了立场如此鲜明的政治态度。这种行为已经与那些政党没有什么区别了……总而言之，CPS 的行为充满着很深的矛盾性，对这些行为需要一个明确的界定。如果这个团体确实想渗透进教会，使得教会由内而外转变为一股政治力量并且将自身与一种既定社会革命计划联系起来的话，那么在这我有必要虔诚和清晰地表态，我们应该不再将 CPS 看做一个宗教团体。在这种情况下，它应该认为自己是一个政治团体，靠拢他们认为合适的某个政党或者某种思潮，放弃那些因为其首领导是天主教传教士而在实践和传播方面获得的某种宗教优势。这种不确定性不能继续存在下去了。因为这不仅在信众中造成了混乱并对教会有害，而且对他们自身来

^① 见 *Chile, massacre de un pueblo. Cristianos frente a los hechos. Resistencia y Solidaridad*, Lima 1974, pp.66-97.

^② *Ibid.*,p193.

说，确实有滥用传教士身份和信仰的嫌疑。基督的教会经不起这样的伤害。”^①

智利主教会对 CPS 的定义，不仅将自身与这一运动划清了距离，实际上还相当于赋予了皮诺切特政府对其镇压行动的合法性。然而，此时的智利主教会中并非铁板一块，有一些主教虽然不反对皮诺切特的上台，但对遭到各种迫害的 CPS 成员心存怜悯，比如主教卡洛斯·卡姆斯（Carlos Camus）就说过：

“政府对于那些罪有应得者可以持强硬与惩罚的手段，而教会则需要负责协助完满上述权威并使之人性化。对于教会来说不存在值得惩罚的罪犯，只存在需要原谅的原罪者们。”^②

除去言论方面的声援外，一些主教还出面与军政府达成协议，使得很多 CPS 成员免受牢狱之灾或是流亡之苦。但到了这时，他们所做的一切都已经无法挽回这一运动被扼杀的事实了。CPS 成员当初试图建立社会主义的豪情，与整个组织以及阿连德政府一起在智利历史洪流的席卷下已然东去。

第八节 “大众团结运动”与“为了社会主义的基督徒”运动——再论二十世纪六十年代的智利天主教

六十年代的智利，在其传统以及当时社会特性的交互作用下，向人们呈现出了一幅波澜壮阔的历史画面。

其中，传统特质包括：自殖民时期存在的天主教以及政教之间的复杂关系，军人心中由来已久的对国家的责任感以及对民主政治的不信任感，^③美国自门罗时期以来将拉美视为自家后院的 attitude 以及据此态度所制定的相应政策。^④

随着古巴革命的胜利与左派话语的盛行，美苏两国冷战帷幕的落下以及当时基督教民主党改良主义的失败，这段时期社会特质也逐步在这三方面传统的基础上逐步地建构起来。当传统与特质这两方面之中种种不同的因素在六十年代相遇时，便出现了一系列的思潮与变动。比如解放神学、MAPU 与 CPS、反帝国主

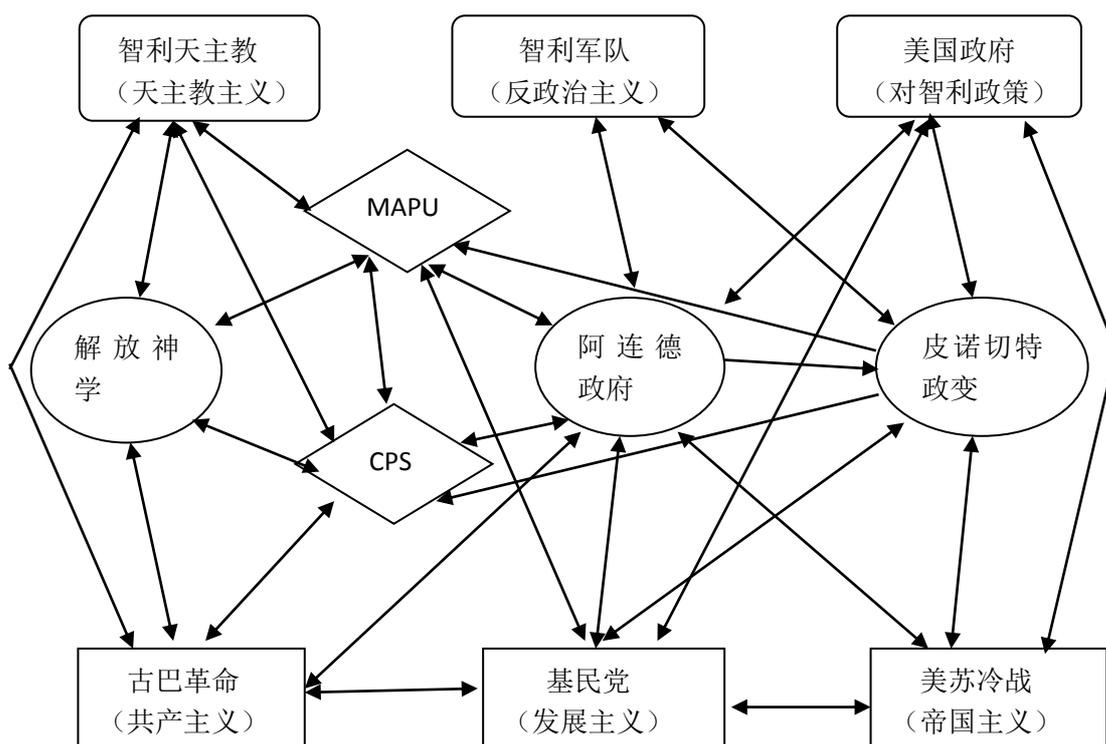
^① 见 *Chile, massacre de un pueblo. Cristianos frente a los hechos. Resistencia y Solidaridad*, Lima 1974, pp66-97

^② *Ibid*, p80.

^③ 一些学者认为，拉美近代的独立国家是在军队的努力下建立起来的，因此军人在拉美国国家传统中享有崇高的地位，且对文人政府有着一种天然的轻蔑感。每当国家陷入政治混乱、经济停滞的局面时，军方就想接替民选政府来解决这些问题，恢复国家秩序。见 Brian Loverman, Thomas M. Davies, *The Politics of Antipolitics*, SR Books, Wilmington, Delaware, 1997, pp.3-14.

^④ 关于美国对拉丁美洲的重视程度以及相应外交政策的演变，参见朱鸿博：《冷战后美国的拉丁美洲政策》，上海辞书出版社，2007。

义、第三条道路与阿连德政府。哈尔·布兰德斯（Hal Brands）在《拉丁美洲的冷战》（*The Latin America's Coldwar*）一书中就将这一时期拉丁美洲历史描述为一种“民族主义与帝国主义，资本主义与社会主义，民粹主义与精英主义，发展主义和革命主义，在不同的层面上相互斗争，相互融合的历史”。^①对于上述提及的传统与现代的不同要素，笔者则更倾向于用以下的图表来表现这几者之间的复杂关系以及结合起来所引起的相关事件：



如果我们细细分析在这种复杂作用力相互影响下出现的 MAPU 与 CPS 两项天主教运动，我们就能看到两者之间的一些共同点和不同点。

从共同点方面来看，首先，这两场运动都脱胎于天主教教义或是受到了天主教教义的强烈影响。MAPU 起初作为一场想要联合所有左派力量的运动便来自于基督教民主党，同时在建党纲领以及各类政策中一而再再而三地提及了天主教教义中的基本思想以及当时梵蒂冈推行的“社会福音信条”；而 CPS 运动则从领导者，参与人员的身份，从其与“解放神学”的关系到每份宣告书中浓浓的天主教意味反应出其根源处的天主教思想特质。其次，这两个运动也都与当时的智利

^① Hal Brands, *The Latin America's Cold War*, Harvard University Press, 2010.

^② 从上述图画中，我们大致能看出那一时期智利社会中不同因素与具体思潮，运动，事件之间的关系以及相互间的影响。实际上考虑到智利的历史和人种构成，印第安人（Mapuche）与西班牙殖民者的融合也是应该考虑进去的一个因素，不过限于这个因素对这篇文章所论述的主题影响不大，故因此将其忽略。

社会中的左派思潮以及左派政党有着很深的关系。MAPU 正是因为不满基督教民主党对工人阶级和左派政党的态度而全体脱党的。在后来加入左派政治联盟 UP 后，其中一部分党员甚至考虑放弃自身的天主教徒信仰来满足社会主义建设的需求；而至于 CPS 运动，无论是从名字出现的“为了社会主义”，还是各种计划纲领中出现的“社会主义”字眼或是其与阿连德政府之间紧密的关系，也都反映出了这一事实。最后，这两场运动某种程度上都可以看做是对之前“基督教民主主义”的反叛，MAPU 正是因为不满足于基督教民主主义指引下的改良主义，才决定从基督教民主党中脱离出来的，而 CPS 在其行动过程中也不断地提及“基督教民主主义只不过是维护现存不公正制度的帮凶”。

除去这些共同点之外，MAPU 与 CPS 运动之间也存在着一个很大的不同点，那就是参与进政治方式的不同。两者虽然一开始都是以“运动”的形式存在，但是前者在阿连德政府执政之后，通过讨论和调整将自身转变为一个政党，直接参与到政府日常政策的制定和议会的选举之中，^①并希冀通过上层的政治活动来影响智利社会的政治进程。而 CPS 从始至终则将自己定位于“基层运动的层面”，虽然拥有一个秘书委员会和执行委员会，但却从来没有建立过类似 MAPU 一般的政党组织。同时，他们也始终将工作的着眼点放在基层的天主教信徒，农民工人运动之中，希冀通过基层的组织联系、宣传教化来增加积累重要的民众支持基础，并通过在市民社会中的影响力来达到影响政治进程的目的。正如皮特·维阐述的智利大革命可以说是阿连德政府推行的“自上而下的革命”和各个基层社团公会组织的“自下而上的革命”的结合，而笔者认为 MAPU 与 CPS 这两场运动便是这两类革命在当时天主教世界中的具体表现。^②

这两种不同选择的出现与这两个团体的人员身份密切相关：MAPU 中的领导人大多是天主教知识分子，并多有基督教民主党党内成员的经历；而 CPS 的领导人则多为基层的传教士，有着很多基层工作传教的经验。出身的不同带来行动方式的相异，并最终很大程度上决定了两场运动不同的命运。除此之外，这两

^① 最为典型的例子就是 MAPU 的领导人 Chonchol 担任阿连德政府名下的农业部长，负责推进重要的农村土地改革，而这是阿连德政府所制定的土改政策，则完全是按照 MAPU 原有的土改纲领发展而来的。

^② 皮特·维在文中还竭力想证明，这两类革命虽然目的一致，但在采取的方法，前进的步调方面则存在着很大的分歧，而这种分歧造成了这两类革命之间始终存在着的张力。而作者认为这种张力和矛盾是阿连德“第三条道路”最终失败的一个重要原因。如果按照拉克劳（Laclau）对民粹主义的有关解读，那就是阿连德政府无法很好控制当时左派民粹主义的盛行，引起了智利中间派的恐慌以及右倾，从而最终导致了改革的失败。

种模式结果的不同还取决于下面一点：当两者试图从天主教那里获得合法性宗教资源的同时，其自身是否拥有独立于制度性教会的团体组织。

无论出于信仰的虔诚还是对天主教传统在智利社会中影响力的考虑，MAPU 与 CPS 从运动的一开始，都通过各种方式，竭力想从天主教教义方面获得自身运动的合法性。考虑到他们处在一个几乎拥有超过 70%天主教徒的社会中，这种寻求宗教资源的想法和行动无可厚非。但是与 MAPU 相比，CPS 的一大劣势就是：在这种宗教合法性资源的垄断者和解释者——制度性教会——面前，CPS 并不拥有如同 MAPU 那般相对较为独立的组织。这一组织的领导人——基层传教士们——都隶属于制度性的教会。理查德·帕布罗在回忆为什么不组建起一个 CPS 政党的原因时，就曾说道：

“我们竭力想避免两个错误：一种是政治平行主义（Paralelismo político），而另一种则是教权平行主义（Paralelismo Eclesial）……（除去政治平行主义之外）我们也不想陷入教权平行主义的陷阱，这种陷阱在那些发达国家的教会中经常出现，那就是建立一个与官方教会共存并且自治的地下教会。我们相信有效并且富于解放意义的政治行动只能通过制度性教会的形式实现。我们并非一个‘地下’的，或是‘神秘的’，或是‘边缘的’天主教组织，我们属于教会并且在这个前提下在民众中开展工作。因此，为了避免上述可能出现的两种错误，我们拒绝那种建立一个高度组织性团体的想法。”^①

但由于这种制度组织性方面的不足，使得他们在向制度性教会寻求宗教合法性资源的时候，不得不直接面对并接受制度性教会的评判、限制甚至裁决。当 CPS 运动一开始提出“在天主教信仰的照耀下建设社会主义”这一目标之时，制度性教会对其融合天主教思想与马克思主义行为的质疑与批判就一直没有停止过。这种质疑批判乃至后期行动方面的限制，给 CPS 运动带来了极大的负面影响。更为严重的是，当皮诺切特推翻阿连德政府上台后，CPS 所谋求的宗教合法性资源被制度性教会通过对其的负面定义完全地收回了。至此，打着“保卫基督教”旗号的军事政府便可以对 CPS 运动进行毫无顾忌地镇压。面对这种残酷镇压，组织制度上的缺陷使得 CPS 没有能力重新构建其自己的团体，只能眼睁睁

^① 见 *La participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile*, 转引自 *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, pp.54-55.

地看着领导人们被流放、关押甚至杀害。^①CPS 领导人在流亡时期对这种组织上的缺陷便反思到：

“在 CPS 内一直存在着一种反制度化社团的倾向。这种‘无政府主义’的倾向是在正确思考下的一个错误的结果。CPS 对自身作为一场存在于广大农民和工人之中的意识形态运动的定义无疑是正确的，这是为了避免任何一种可能出现的平行主义……但是，这个在正确思考前提下最后出现的结果却是错误的。我们将建不建立制度性的组织看做了一个数量上的问题，而实际上这是一个性质上的问题……我们只想着避免一个天主教政党或者一个平行的教会，却忘记了实际上我们应该做得是发现并建立一个适合当时社会运动的制度性组织……这种‘无政府主义’的倾向证明我们当时的想法太过天真了……当政变发生时，只有制度化的组织才有能力保障人员和团体的幸存。”^②

与 CPS 相反，MAPU 虽然从一开始也试图从天主教中获得支持其政治活动的合法性资源，但是从基督教民主党分离出来的他们，先天就具有组建制度性社团或是政党的传统及能力。在阿连德政府上台后，这一政治团体便发展为了一个独立的政党。由于自身对制度性教会的依附性并不像 CPS 那么彻底，因此当制度性教会对其左倾的态度进行批评时，他们的回转余地相较 CPS 来说要大得多。最典型的例子就是为了消除教会对其批判所带来的负面影响，作为一个拥有独立性组织的政党 MAPU 在后期甚至放弃了从天主教中寻求合法性资源的想法，彻底倒向了马克思主义的怀抱。^③这种完全倒向马克思主义的行为虽然在皮诺切特时期招致了残酷的镇压，但是由于其自身制度上的优势，即便在这一黑暗的时期，MAPU 这个政党仍然秘密地存在，并且在反对军事政府，联合各方面社会力量的进程中发挥了重要的作用。^④

综上所述，在 60 年代末 70 年代初的智利社会，出现了两股想要将天主教教义和马克思主义融合在一起的运动，两者的目标也同为超越在“基督教民主主义”影响下的发展主义规划，建立起一个理想中的“社会主义社会”；这两场运动从

^① 在后期，幸存的 CPS 领导人在反思时就承认：“组织的建立不可能是一蹴而就的，而这方面的不足则直接阻碍了我们在智利隐秘地重构 CPS 运动的企图。”见 Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo—Historia y Documentación*, p202.

^② Ibid,p202.

^③ 正如前文提及的 MAPU 后期一部分人由于制度性教会对其批判所带来的消极影响，决定退出天主教，改而信奉马克思主义。而这也直接导致了 MAPU 内部的分裂。

^④ 关于 MAPU 在皮诺切特独裁时期的活动，可以参阅 Cristina Moyano Barahona, *El MAPU durante la dictadura saberes y prácticas políticas para una microhistoria de la renovación socialista en Chile--1973-1989*, Santiago de Chile: Preso Alberto, 2010.

实践方面为之后出现的系统化、学理化的解放神学提供了重要的经验来源。但这两场运动，从路径、方式以及最后的结果来看都存在着不小的差异。而这种差异也恰好是当时智利左派革命两种不同路径在天主教世界中的具体表现。

通过军事政变上台的皮诺切特政府给这两场运动都带来了很大程度的负面影响。CPS 运动在军事政府和制度性教会的双重打击下几乎消失，而 MAPU 则在很长一段时期内只能在小范围内进行秘密的活动。实际上在皮诺切特政府上台初期^①不论左派还是右派，其基层政治活动在军事独裁政府下基本为零。当六十年代那股充满革命激情的岁月逐渐逝去，军事独裁政府开始其血腥黑暗的残暴统治时，智利的制度性教会站了出来，并以一种与上述两场运动截然不同的姿态投身到此时智利的社会政治活动中去，为之后智利社会天主教基层运动的重建以及智利重返民主化的进程做出了极其重要的贡献。

^① 综合对智利皮诺切特独裁史的研究，大部分学者认为从 1973 年政变后到 1980 年期间，除去智利天主教会，智利无论党派还是工会的社会运动都可以说是基本为零。直到 1982 年皮诺切特在各方面的压力下修改宪法之后，基督教民主党、社会党等一些党派才重新集结起来。

第四章 独裁统治下的智利天主教与重返民主化的历程

在这一章中，笔者主要描写了智利天主教中的制度性教会在皮诺切特独裁时期态度的转变。出于独裁暴政的镇压，这一时期的智利除去制度性教会之外，工会，政党，基层社团等一切社会政治运动都被禁止。在这种严峻的形式下，教会对独裁政权的态度由起初的默许逐渐转变成了反对，并通过建立“和平协作委员会”以及“团结公会”等组织，来展开对智利民众以及政治异见人士的全方位救助。这些行动，保护了残存的政党与基层团体，并重构了被独裁政府破坏殆尽的社会关系，为之后反对派和社会力量的重新崛起奠定了坚实的基础。在 80 年代反对派力量恢复后，制度性教会又转而扮演起了中间协调人的角色，为之后智利重归民主做出了重要的贡献。这些行为，无一不论证了作为“完全的天主教”的制度性教会层面对智利社会政治进程所起的重大影响。

第一节 独裁统治初期的智利天主教

阿连德的塑像，屹立在钱币宫（La Moneda）对面的广场上，不论风吹日晒，凝视着这处他为之战斗至死的地方。在钱币宫中纪念 73 年政变的博物馆里，他那段夹杂着电波嘈杂声的“我决不后退”的遗言，与飞机轰炸硝烟中手持 AK-47 冲锋枪^①的战斗形象一起，成了智利记忆中永远都抹不去的伤痕。^②

^① 这把 AK47 是卡斯特罗 1971 年来智利访问时赠送给阿连德的，上面刻有“致我的好友阿连德——卡斯特罗”。见 *Página 15*, viernes 21 de septiembre de 1973.

^② 这一天早上 7 点 55 分起，智利总统阿连德就开始通过无线电广播向所有智利人民通报瓦尔·帕拉伊索（Valparaiso）一小波海军叛乱的情形，但此时的圣地亚哥依旧平静。除去 7 点 55 分的这次讲话之外，在接下来的 8 点 15 分，8 点 45 分，9 点 03 分以及 9 点 10 分阿连德分别对智利人民发表了不同的讲话。根据记录，一直到 8 点 45 分的时候，阿连德政府才意识到这次叛乱并非是小规模的，军队绝大部分高层都参与其中。在 9 点 10 分的最后一次讲话时，阿连德表达了自己对军队高层的失望之情，宣告为了守护智利自己决不后退的决心，并号召广大民众继续斗争下去，要对智利的未来充满信心：“确定的是，现在是我最后一次给大家下命令了，因为空军已经开始轰炸广播塔和广播公司了。我的这段话与其说充满了失败的苦涩，不如说是充满了被欺骗之后的深深的失望，这失望无疑是因为那些违背自身誓言的军队高层。智利的士兵，军队的高层无一例外……宪兵队长门多萨（Mendoza）先生，就在昨天还刚刚向政府表达了自己的忠心，而今天就参与到这起暴乱之中。对此，我对智利人民唯一可以说得是：‘我绝不退缩！’在这个历史的关键时刻，我愿意用我的生命来回报人民的忠诚。我确定的告诉大家，那些种子，已经在成千上万的智利民众中生根发芽，并且永不会被抹去……祖国的工人们，我对智利以及其未来充满信心。虽然此时智利就将被那批反叛者占据，但是大家迟早会发现，那些通向自由的林荫大道将会重新开放，在那里，我们将会构建出一个更好的社会。智利万岁！人民万岁！工人万岁！”与阿连德的广播几乎同时，智利军方的电台也通过广播斥责了阿连德政府的无能给这个国家带来的混乱：“我们注意到这个国家充斥着严重的社会经济问题，也注意到了政府无能所导致的这些问题的加重。军队和宪兵队要求共和国的总统立即辞职，以便恢复智利这个国家应有的秩序。”见 *La Tercera*, 13 Septiembre, 1973, 发言见 <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/ultimodi.htm>.

1973年9月11日政变后，就在各路观察家们仍纠缠于阿连德是战死还是自杀这一问题时，以陆军上将奥古斯都·皮诺切特（Agusto Pinochet Ugarte）为首的军方已悄然上台。^①在向社会颁布了一系列临时法令之后，^②皮诺切特宣布“智利已经恢复了一个国家应有的制度，结束了存在已久的混乱，回归其伟大的民主传统，并保护了西方文明与天主教免受马克思主义的侵害”。^③暗地里，皮诺切特与军事政府对天主教会和右派政党做出了承诺：军事政府只是为了维持国内秩序所采取的暂时手段，在国内经济政治情况好转之后，军队就会卸下临时接管的角色并还政于民。

这一事后被智利主教斥为“虚假的承诺”此时却在安定人心，争取时间消灭反对力量方面起到了重要的作用，同时军方塑造的“天主教和西方文明保卫者”的反共产主义形象也最大程度上赢得了美国与智利教会上层的好感。^④除去这一因素外，阿连德政府在后期自下而上的压力下所推行的国有化政策确实存在着节奏过快的问题^⑤。这一问题所带来阶级矛盾的激化和社会动荡无疑疏远了当时大批的智利中产阶级以及小产业者。

在这些原因的共同作用下，与中产阶级联系紧密的基民党以及智利教会上层在政变之初，并没有过多地谴责政变所带来的流血事件，而是着眼于“各方面的和解以及国家的重建”。实际上，在智利27名主教中就有多达24名认为阿连德政府实行的政策给智利带来了斗争以及混乱，并在此基础上支持或默认了发生的军事政变。不过，在这24名主教中明显也分为两派。其中，主流派面对政变以及军队对左派的镇压行为时，几乎只字不提双方政治行为上的对错，而是试图将智利教会放到一个超越世俗立场的高度来进行评判。智利塔尔卡省（Talca）的

^① 所有的智利军方头目都参与了这场政变，包括陆军元帅奥古斯都·皮诺切特（Augusto Pinochet）、海军舰队总司令何塞·托里比欧·梅里诺（José Toribio Merino）、空军司令古斯塔夫·莱茵（Gustavo Leigh）以及宪兵队长塞萨·门多萨（César Mendoza）。

^② 这些条例包括工人职员们必须复工，农民必须回到田地耕作，在智利居留的外国人必须到就近的警察局登记、6点之后实行宵禁政策、冻结银行存款、关闭边境等。见 *Bandos de la junta military, La tercera*, 13 Septiembre, 1973.

^③ 见 Cristián Gazmuri, *El lugar de Pinochet en la historia -Una interpretación política de la experiencia autoritaria. 1973—1990; La Tercera*, 9 de Diciembre, 1999.

^④ 皮诺切特在各个场合的发言中，多次宣称马克思主义为“癌症”，认为其毁坏了西方文明的根基以及智利的天主教主义。同时也说“我是一个虔诚的天主教徒，上帝的使徒”，“我从上帝那获取力量”，“恶魔是由莫斯科操纵的”。见 <http://www.taringa.net/posts/info/1986947/Las-frases-mas-polemicas-de-Pinochet.html>.

^⑤ 有关土地国有化方面，周恩来在当时与阿连德的会面中，就好心地提醒其中国农村的土地改革在高效（没有议会及其他政党的干扰）的政府领导下都用了6年的时间，因而无法想象阿连德政府在智利强大的反对派势力面前只计划用18个月就完成土地改革。而有关企业国有化，Peter Winn 在其著作 *The Weaver's Revolution* 一书中详细描写了自上而下革命与自下而上革命在节奏步调上的不统一给阿连德政府带来的困难。

主教卡洛斯·冈萨雷斯（Carlos Gonzales）借 10 月 15 日“圣母节”发布的一篇通谕便体现出了这一特点。

这份通谕充满着“反政治主义”以及“超越性调和主义”^①的倾向。通谕首先呼吁大家“接受现实”，请求智利民众不要过于简单化地看待当前的局势，以免陷入无谓的激烈斗争之中。这种请求是面相双方的：一方面要求军政府尽量避免权力滥用，特别是避免对没有涉足于政治活动的外国传教士的驱逐和追捕；另一方面则呼吁前阿连德时期的左派人士，避免任何形式的“复仇主义”（Revanchismo），并坚定地宣称“希望那些打算报复的人不要称自己为天主教徒”。^②接着通谕中列举耶稣，说明谅解以及追寻双方和平的重要性：

“所有人都需要谅解，以及理解。所有人都有罪。圣·胡安说过：‘那些不认为自己有罪的人一定是骗子’。因此，教会的职责就在于帮助人们去谅解，协助人们慢慢疗伤。”^③

宣言最后还指出，教会将不论政治倾向地竭力帮助双方，并在此基础上一起寻求智利国内的和平。然而，考虑到当时军队与阿连德支持者之间悬殊的势力以及后者 121 人死亡、多名被捕被流放的事实，军队似乎很难称得上是教会口中的“受害者之一”。^④在这份貌似持中立立场的通谕中，没有对左派政府沦陷的任何惋惜，相反却表明了对军事政府临时法令的支持：“军事政府对全民的通告无疑是明智，诚实和审慎的。”^⑤

之后，1973 年 11 月 20 日圣地亚哥主教会发布在《水星报》^⑥上的公告《教会奥义》也体现出了这种态度。公告丝毫没有提及之前发生的政变以及镇压，只是一再强调教会超脱的政治态度：

“教会不会出于在尘世意义上的‘善’而站队，因为教会知道：‘只有神才是真正的善’。教会表明自己的立场只是为了实现所有人所向往的自由，和平，公正以及尊严，而不是为了某个特定的政党，意识形态或是阶级。同样教会对于尘世意义上的‘恶’也不会指手画脚地评判，因为他知道耶稣‘来到这个世间就是为

^① “超越性的调和主义”指得是将教会的地位拔高到世俗对错之上，在世人皆有罪只有耶稣才能评判拯救的大前提下，要求不同的政治派别原谅对手，一起重新构建智利社会的一种思想。

^② 见 *Carta a las comunidades cristianas y a los catolicos de la diocesis de talca*, Archivo de Vicaria de la solidaridad, Santiago de Chile, 15 Octubre, 1973, p1.

^③ Ibid. p2.

^④ 有关这一数字，可以参见 1973 年 9 月 13 日的《水星报》，鉴于其右派背景，121 人这个数字为保守估计。

^⑤ Ibid. p3.

^⑥ 出于这一时期皮诺切特政府对出版物的严格审核，大部分左派刊物都停印甚至关门。因此主要的传播渠道只有几份著名的右派报纸，而《水星报》就是其中的佼佼者。

了拯救迷失者的’……教会不会去合法化一个政府，不会去摧毁它，更不会屈服于它。”^①

值得注意的是，虽然其中教会一再强调其“反政治主义”的立场，但对自由、公平、尊严等核心理念的追求表明了教会并没有完全脱离对社会政治事务的关注，而这些基本信条在后来也成为教会行动变化的出发点。

除去主流派超脱的姿态之外，智利主教会中的另一些主教却采取了与前者完全不同的立场。他们认为阿连德政府的统治给智利带来了莫大的伤害，并感谢皮诺切特的军事政变将智利从“马克思主义的泥沼中”拯救了出来。9月13号智利教会的一份通谕就展现了这部分人的观点：

“智利人民的审慎和爱国主义情怀与我们军队的民主传统和人道主义结合在一起，使得智利终于能重归于制度化的常态。就像军事政府所宣称地那样，在和平中重新上路。”^②

12月15日，瓦尔帕拉伊索(Valparaíso)主教艾米利奥·塔格略(Emilio Tagle)在《水星报》上的言论也从头到尾充满了对军事政变的赞誉：

“我们的军队信守了他们的誓言，为了智利举国的利益与宁静，采取了必要的措施从而避免国家陷入马克思主义的统治。这种统治，根据以往的历史经验来看是很难有出路的。”^③同时，这批主教还认为“现任政府明确表现出来的天主教情怀无疑是很有价值的。”^④

这两派对军事政变或支持或默认的态度引起了一部分基层传教士的不满。传教士米盖尔·霍尔达(Miguel Jordá)就在另一位传教士阿尔希那(Joan Alsina)被军政府杀害的当晚写道：“(面对这一情况)教会做了什么？教会在此时又说了什么？究竟应不应该认为这个从麦德林会议时期就声称要帮助穷人，实现制度上革新的教会做了他们应该做的？”^⑤

出于政变初期军事政府对各种社会基层团体运动的打压和监视，除去这种抱怨和质问之外，在六十年代活跃一时的天主教基层团体丧失了展开相应行动的能力。而这种质问也使得我们看到，阿连德时期教会上层与下层传教士之间的裂痕，

^① 见 Javier Lagarrigue, *El Misterio de la Iglesia*, *El Mercurio*, 20 Nov, 1973.

^② 见 *Declaración de Comité Permanente del Episcopado*, 13 Septiembre, 1973.

^③ 见 Emilio Tagle, *Por Chile, con María*, *El Mercurio*, 20 Dic, 1973.

^④ 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a Pinochet*, Iepala, Madrid, 1996, p64.

^⑤ 见 *Declaración de Comité Permanente del Episcopado*, 13 Septiembre, 1973 实际上在这一时期智利主教会已经开始支持外国传教士建立避难所，不过军事政府对此种申请的审查极为严格。

在政变后的初期依旧没有弥合起来。

皮诺切特政府正是在这种环境下，打着反共产主义，保卫民主与天主教的口号赢得了智利社会中产阶级，尤其是技术专业人士与智利教会上层的支持。在后者或支持或默许的态度给军事政府带来宗教超越合法性的同时，大批技术性专业官僚与军事独裁政府的结盟则在经济方面给皮诺切特政府带来了强大的助力，为之后其上位以及维持十多年的独裁统治提供了强有力的保障。

提起皮诺切特在智利长达 15 年的独裁统治，就不能不提“芝加哥学派”和“新自由主义”。实际上正是由这批人实施的一系列极具争议性的经济改革措施和初期不错的经济成果，才为皮诺切特的执政能力在国际社会上赢得了不小的赞誉，甚至出现了“智利奇迹”这一专门用来描述智利经济增长速度的专有名词。但这一道路的实现却并非一蹴而就的。

提倡国家主义至上的军事独裁政府一个最为显著的特征就是不惜一切代价，想要掌控智利社会的方方面面。^①这种理念与以市场为绝对导向，尽可能减少国家对经济干预的新自由主义无疑是背道而驰的。在政变之后的初期，军方高层中的仍有一部分人继续倾向于凯恩斯主义影响下的国有化经济政策。^②但出于多方面的考虑^③，皮诺切特在 1974 年正式就职为三军元帅以及总统之后放弃了这一经济路线，转而支持新自由主义。面对智利高通胀、高外债的不利局面，“芝加哥学派”在赛尔西欧·德·卡斯特罗（Sergio de Castro）^④的带领下采取了著名的“休克疗法”（Shock Theory），试图扭转当时智利恶劣的经济局面。该方法具体的措施包括：大规模地降低劳工工资，减少公共事业部门的投资与支出；废除公有制公司，将之前被公有化的企业分批次的归还给个人；放开价格管控，一切由市场来做主；与美国政府签订一系列外债资助条约等。

在以市场为万能神的信念之下，这批经济学家坚信这种剧烈的体制性改革虽

^① 这与当时拉美，特别是南锥体国家所提倡的“国家安全主义”（Doctrina de Seguridad Nacional）信条是密不可分的，在这种信条中，皮诺切特将国家安全的概念扩大到了社会的各个领域，其中自然也包括经济领域。对于这一信条的起源以及后续的影响，在之后会有详细的论述。

^② 比如当时的智利空军司令古斯塔夫·雷伊（Gustavo Leigh）就是国有化的坚定支持者。

^③ 这里的原因具体包括有：1.与阿连德政府政策的彻底决裂；2.军队中支持“国有化”的高层并没有一个详细一揽子方案；3.当时稳定智利经济局势的时间太短，军事政府必须在短期内有效得解决智利高通胀的问题；4.皮诺切特对“芝加哥学派”（Chicago Boys）的大力支持；5.智利军方对当时有可能出现的外来侵略的担忧。对于军方高层就“新自由主义”的经济方针逐渐统一观点的过程，之间遇到的问题以及之后给智利所带来的影响，请参阅 Valdivia Ortiz de Zarate, Verónica, *Estatismo y Neoliberalismo- Un Contrapunto Militar Chile 1973-1979, Historia* (Santiago), 2001, Vol.34, pp.167-226.

^④ 赛尔西欧·德·卡斯特罗（Sergio de Castro），智利人，皮诺切特政府时期的经济部长，“芝加哥弟子”的领头人，其著作有大力提倡新自由主义以市场为绝对导向的《金砖》（*El Ladrillo*）。

然起初会给智利社会带来剧烈的阵痛，但之后智利经济便会走上健康发展的道路。果不其然，政策施行的第一年智利失业率激增，由于公共事业部分投入的削减以及对工人工资的大幅度下调，智利人民的生活水平大幅度下降。但在“休克疗法”持续的刺激下，从1975年开始，智利的高通胀率得到了有效的控制，人均GDP从1975年的不足4000美元一跃达到1980年的5700美元。面对这一情形，新自由主义大本营芝加哥大学的教授，货币学派的创始人弗里德曼（Freidman）将这一飞跃称之为“智利奇迹”（Milagro de Chile），成为了与二战后与德国、日本遥相呼应的新自由主义成功的典型案例。

从上述几点来看，“休克疗法”和“新自由主义”在这段时期内确实解决了智利国内高通胀，高外债的问题，但付出的社会成本却是巨大的，也是鲜为信奉新自由主义的经济学家所提及的。工人实际工资的降低、价格管控的开放、关税的降低甚至废除以及公共部门支出的大幅削减都给智利的底层民众的生活带来了巨大的负面影响。很多工人辛苦工作一天，却赚不到能够养活一家老小的面包；大部分从农村偏远地带前来圣地亚哥的新移民由于没有土地，只好住在临时的简陋工棚中。^①考虑到智利悠久的工会传统以及之前强大的左派力量，这些严重的社会问题如果放在往日，必将会在工人农民层面掀起剧烈的罢工反抗风潮。

但自1974年6月12日皮诺切特通过527号法令正式成为智利总统之后，他就逐步通过了一系列法令，最大程度上限制了各种社会活动以保障经济改革的施行。这些法令的具体内容包括：解散议会，解散工会以及所有社会性组织；宣布所有左派政党为非法；用总统政令法（Decretos-Ley）取代智利宪法；废除工人的罢工，集会权力，对出版业进行最为严厉的审查，控制各类教育机构并在其中推行有利于军事独裁的教育。^②这些法令的颁布意味着议会，罢工，媒体等正常的表达途径从行政法律层面到实践层面被统统堵死。面对此种情况，大部分底层民众除了默默承受经济变革带来的巨大疼痛之外，别无他法。^③少部分阿连德政府时期的官员以及之前的左派运动力量转入地下，开始进行秘密地抵抗运动。只不过这一部分人在军事政府强大的实力面前无异于杯水车薪。很快，地下的MIR

^① 有关“新自由主义之路”给智利普通民众带来的伤害，参见 Peter Winn ed, *Victims of Chilean Miracle: Workers and Neoliberalism in the Pinochet Era (1973-2002)*, Duke University Press Books, 2004.

^② 见 Elías Padilla, *La Memoria y el olvido Detenidos Desaparecidos en Chile*, Edicion Origenes, Santiago, Chile, 1995.

^③ 一些左派历史学家和经济学家对所谓的“智利奇迹”嗤之以鼻，认为应该称作“血色智利奇迹”更为恰当。

运动以及一些社会党人组织的反抗运动就在军事政府的打击下暂时销声匿迹了。

通过政变上台并经历过长期残酷斗争的皮诺切特显然不会像阿连德那样天真地将希望寄托在对手身上。虽然对手消失，但是打击对手的反共产主义反马克思主义的旗帜仍在。在这面旗帜之下，一切威胁到其独裁统治的事物，都可以被军事力量名正言顺地彻底清除消灭。而当这面反共旗帜与拉美长期以来军队至上的传统结合起来时，则在美苏冷战的大背景下演化出一则看似崇高、实际血腥残暴的信条——“国家安全主义”（Doctrina de Seguridad Nacional）。正是在这一信条以及配套机构——“国家情报局”（Dirección Inteligencia Nacional, DINA）——的行动下，智利揭开了其历史上最为黑暗血腥的一面。

第二节 “国家安全主义”的源流与智利国家情报局

“国家安全主义”，顾名思义是对“国家安全”这个概念进行某一方面诠释的学说。但是即便在拉美六十年代末七十年代初军事政府林立之时，这个名词大部分时间仍然仅仅存在于军事政府的宣言或者计划政策的制定中，基本上没有学者对其进行系统化与理论化的诠释。虽然这一主义在学理化方面有所欠缺，但却并没有妨碍它在当时军事政府实践层面的指导作用。然而，如果我们追根溯源的话，这一理论却是有着源远流长的政治学根基的。

按照长期生活在智利的比利时神学家何塞·柯步林（José Comblín）的看法，“国家安全主义”中对“国家”这一关键概念的定义就来源于20世纪初在欧洲兴起的地缘政治学（Geopolítica）。^①地缘政治学的创始人之一，德国的鲁道夫·契伦（Rudolf Kjellen）1916年第一次采用斯宾塞的学说，将“国家”视为一个独立的有机生命体。这样一个独立的有机体与其他生物一样需要生长发展，而能够满足这一需求的必要条件便是尽可能大的空间和尽可能多的资源。到了现实层面，这些需求的实现便意味着通过战争所带来的自身地盘——生存空间——的扩张。在这一理论的基础上，战争就成了当时德国所重视的国家发展手段。德国政治学家冯·特伦石凯特（Von Treitschke）就曾宣称过“对于处于疾病中的国家来说，

^① 地缘政治学（Geopolitical）是一门试图通过自然地理（地形，气候，环境变迁）和人文地理（种族，人口，历史文化）来解释世界政治发展的一门学科。按照德国地缘政治学家卡尔·豪乌舒费（Karl Haushofer）的说法：“是一种关于空间决定一切政治过程的学说，它以地理作为基础，尤其是政治地理。”政治学家爱德蒙·沃尔什（Edmund Walsh）也曾说：“这是一种人文地理与应用政治学相结合的研究……它可以追溯到亚里士多德，孟德斯鸠和康德”。见索尔·科恩（Saul Bernard Cohen）著，严春松译，《地缘政治学》（第二版），上海社会科学院出版社，2014年6月，第14-16页。

战争是唯一有效的治疗手段”。^①正如“一个国家的安全是以其他国家的不安全为代价的”这句名言所阐释的那般，国与国之间的政治关系不外乎是一场你死我活的零和游戏。

在同一时期，英国政治学家麦金德（H.J, Mackinder）在其著作《历史上的地理关键点》（*The Geographical Pivot of History*）中提出了欧亚大陆的中心地区是世界政治的“枢纽”区域。他认为，考虑到空间距离方面铁路相对于轮船的优越性，世界最大陆地的心脏地带（俄罗斯、德国或者中国，特别是前两者的联盟）将成为统治世界的基础，并认为一种获得对枢纽地区控制的陆上力量将取得对世界其他国家的绝对优势，并成为世界政治的霸主。^②

随着二战结束后美国杜鲁门主义的施行，^③丘吉尔口中的“铁幕”已然缓缓落下，世界进入了美苏争霸的两极格局——“冷战”之中。在这种大格局下，整个世界按照地理位置和意识形态的不同，被划分为东西方两个敌对的阵营。一时之间，美国政府对苏联在共产主义名号下的扩张行为充满了恐慌和敌视。也正是在这一时期，由美国国家安全委员会（Consejo de Seguridad Nacional）和中央情报局创制的“国家安全”（National Security）一词开始越来越多地出现在人们的视线之中。

一开始，“国家安全”这一概念是直接和“国家目的”划等号的，国家的目的就是为了解国家的安全，国家的安全也就是国家的目的。而对于美国来说，具体的“国家目的”则包括以下几点：首先便是维系那些长久以来在西方文化背景下所形成的一系列价值观和道德准则：包括源远流长的人道主义（Humanism），基督教主义（Christianity）和民主（Democracy）以及近代以来才兴起的个人主义（Individualism），财产权（Property）；其次则包括美国的主权，国家利益以及国际中的领导地位（经济，政治，军事，文化）不受损害。^④出于地缘政治学中国家作为一个有机体的“扩张”天性，强大苏联地理位置的优越性以及共产主义

^① 转引自 José Comblín, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, Arzobispado de Santiago, Vicaría de la Solidaridad, Plaza de Arinas 444, Santiago de Chile, 1979, p.29.

^② 见 H.J, Mackinder, *The Geographical Pivot of History*, *The Geographical Journal*, Vol. 23, No. 4 (Apr., 1904), pp. 421-437.

^③ 美国地缘政治学家乔治·凯南（George Kennan）于 1946 年便就在麦金德等学者的研究基础上，就苏联的扩张主义对美国政府提出了警告，并最终促成了杜鲁门主义中对苏联的遏制态度。见 George Kennan, *The Sources of Soviet Conduct*, *Foreign Affairs*, Vol. 25, 1947, pp.566-582.

^④ 何塞·柯步林就认为美国这种所谓的“国家安全”与帝国主义的特性是紧密地联系在一起的，在维护自己国家安全的同时，根本没有考虑这种“国家安全”的合法性与解释，更没有考虑到这种美国的“国家安全”给其他国家带来的“不安全”。

意识形态下那种与西方价值观和道德格格不入的现实情况，美国自然而然地将苏联以及其宣扬的共产主义视为国家安全的最大敌人。因而在这一时期，维护美国的“国家安全”某种程度上就简单地等同于反对苏联以及其奉行的共产主义。

1959年古巴革命的胜利使得美国惊慌地发现：自门罗时期以来被认为是自家后院的拉丁美洲居然出现了一个共产主义政府。之后“猪湾事件”的失败与古巴导弹危机更是给美国造成了共产主义在拉美无所不在的印象。^①面对这种局面，美国政府开始竭力在拉丁美洲阻止共产主义的扩散，而拥有决定性武装力量的军队就成了美国政府的首选反共代理人。“国家安全主义”此时也自然而然地成为了说服拉美各国军队反共的重要理论工具，之后拉丁美洲一个个军事独裁政府的建立以及随之而来对拉美左派毁灭性的打击便是这一趋势的最好证明。正如索尔·科恩所说的那样：“（这一时期），那种过去促使美国支持殖民地民族自由与民主化进程的理想主义愿景很快让位于方便有效的现实政治——扶植右翼独裁政权，以便在任何被视为有可能的地方阻止共产主义的威胁。”^②

美国向拉丁美洲军队灌输“国家安全主义”的主要途径有三条。

首先是与拉美各国军方建立的军事同盟。早在1942年1月，美国就在巴西的里约热内卢与大多数拉丁美洲国家签订了《泛美互助协议》（*El Tratado Interamericano de Asistencia Reciproca*）。在这份协议的基础上，双方又于同年在华盛顿设立了“泛美防御总部”（*Junta Interamericana de Defensa*）。虽然这份协议最终并没有帮助美国实现在美国军方领导下“美洲联军”的狂想，但毫无疑问地，这一组织给美国军方提供了一个方便快捷的信息传播渠道。1948年4月，美国在哥伦比亚的首都波哥大提议建立“美洲国家组织”（*Organización de los Estados Americanos*），这一提议最终于1961年实现。然而早在前一年，美国南方司令部将军博格特（T.F. Bogart）就邀请了拉美各国的军方高层前往巴拿马，定期举行“亲切友好的集会”。这些军事同盟的建立和美洲各国军方高层的定期集会成为了美国后来宣扬反共思想以及“国家安全主义”的重要渠道。在1964年与拉美军方高层聚会后，美国将军就不无得意地宣称：“我们的外国同行看上去很相信

^① 古巴革命的胜利不仅仅对美国是一个意外，对苏联政府同样也是。实际上在古巴革命胜利之后，苏联才开始重新考虑拉丁美洲在美苏争霸格局中的地位，并在此基础上加大了对拉丁美洲左派的各项支持。有关这一分析参见 Hal Brands, *The Latin America's Cold War*, Harvard University Press, 2010.

^② 见索尔·科恩（Saul Bernard Cohen）著，严春松译，《地缘政治学》（第二版），上海社会科学院出版社，2014年6月，第29页。

他们现在的主要任务就是将西半球从共产主义和民主社会中解救出来。”^①

其次，美国还从军队基层入手，通过对拉美各国军队中下层军人的军事训练向他们灌输“国家安全主义”以及反共理念。从 1961 年起，美国军方通过坐落在巴拿马运河旁的“美洲军事学院”（U.S. Army School of the Americas）开始训练拉美士兵。截止到 1975 年，依据官方统计数字其受训人数达到了 71651 名。这个军事学校的主要任务就是向其灌输“反共反革命”、“拯救国家”等一系列观念。当每一批学员结束训练回到祖国之后，他们便会在军队基层传播这些理念，使各国军队中下层逐步地了解并接受它们。另外，一批被称作“绿色贝雷帽”（Boinas Verdes, Green Berets）的美军精英在这一时期还经常秘密进入不同的拉美国家，给军事政府提供反游击方面的具体指导和培训。据传切·格瓦拉在玻利维亚游击战的失败，就是玻利维亚军事政府在这批人的指导下达成的。^②

最后，美国政府通过大量的军售和军援来强化“国家安全主义”这一观念，并资助拉美军队高层通过反游击主义战争进入政界高层。在 60 年代末，“反共产主义”这一军事行为就与“重建国家”这一政治行为联系在了一起。最为典型的例子就是阿连德政府后期，在军方的压力下不得不邀请三位军方高层进入政府内阁。

通过上述三种不同的手段，美国不仅成功地向拉美各国灌输了反共反苏的“国家安全主义”，同时还通过军事培训，物资援助从实际上促成了拉美国家安全主义的形成和巩固。然而，除去美国的因素之外，拉美国家自身保有的传统也是促成“国家安全主义”的重要原因。

就历史传统来看，拉丁美洲的军队自 19 世纪的独立战争之日起就是一个独立存在的实体。军队先于议会，甚至先于国家而存在。往昔的光荣岁月给军队带来的崇高感以及责任感在民主政治盛行之后依然存在，正是这种情感使得拉美军队一直都固执地认为文人政府下的政治活动是国家停滞不前的真正原因，并坚持只有在严格等级制度下的社会才能更有效率地发展向前。这些理念自然而然地带来了军人们对文人政客讨价还价式民主的反感，并使得他们一直没有放弃过遵照军队法则来治理国家的愿望。早在 20 世纪初期，秘鲁的军人对政治就有这么一

^① 见 José Comblín, *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, p99.

^② 见 *Las Estadísticas en Nacla, The Pentagon's Proteges*, p14-15,28-23 有关“美洲军事学院”的详细介绍，请参见 Lesly Gill, *The School of the Americas: Military Training and Political Violence in the Americas*, Duke University Press, 2004.

种看法：

“从政治渗透进军队之日起，我们军人就成了那帮夸夸其谈政治家们的垫脚石，他们总是在利用我们完了之后便一脚踢开。这种情况必须得到制止。国家的进步必须建立在高度专业化竞争力的基础上，而不是什么政治活动……我们必须掌控国家的政府部门，以根除这种不切实际的，如同瘟疫一般的政治影响，我们必须用自己的双手塑造秘鲁的未来。我们的祖国日日深受党派斗争之害，那些政治家他们压根不关心国家的发展和进步，而使得这个国家的制度走上正轨则成了我们军人的义务……军队，作为一个包含着国家各个阶层的共同体，必须直接干预到政府事务之中。”^①

不仅如此，实际上在拉美各国的宪法中也都规定了在“紧急情况下”（Emergency），军队有权利部分或者完全中止公民的自由和权益。同时，大部分学者也都认为拉美各国宪法对“紧急情况”的定义过于宽泛，从而使得“军队实际上成为了独立于三权之外的第四极，监管着整个政府的政治行为。”^②即便在八十年代末整个拉美大陆经历血腥的军事独裁重返民主后，军队对拉美各国的巨大影响力依旧存在。这种影响力一方面使得政治家在制定相关政策时候不得不得着重考虑军方的意见，另一方面也使得那些想要将独裁期间犯下累累罪行的军官绳之以法的行为变得困难重重。^③布莱恩·拉夫曼（Brain Loveman）就认为拉美军队带有的“追求制度、命令服从（上帝与国王）、威权主义和稳定”的气质，使得拉丁美洲的现代民主化并不彻底。^④而这种传承下来的“军国主义”（Militarismo）到了六十年代与“发展主义”以及“国家安全主义”相遇时，又形成了一系列新的特点。^⑤

首先，在发展主义的影响下，拉美军方把经济发展也纳入了“国家安全”的

^① 见 Brain Loveman, Tomas Davis, *The Politics of Antipolitic: The Military in Latin America*, Rowman & Littlefield, 1997, p4.

^② Ibid,p377.

^③ 最为典型的一个例子便是智利，皮诺切特 1989 年卸下总统职位后，整个智利国内对之前那段独裁的历史一直抱着回避，语焉不详的态度。而建立在各地的“真相委员会”的工作也困难重重。实际上，直到 1998 年皮诺切特在伦敦被捕后，一系列的对那一时期的司法行为，学术研究才真正得以开展起来。关于这段经历，有兴趣的读者可以参见 María Angélica Cruz, *Iglesia, Represión y Memoria—El Caso Chileno, Siglo XXI de España Editores*, Madrid, 2004.

^④ Ibid,p30.

^⑤ 以本文详细讨论的智利为例，如果我们大致追溯一下智利自 1800 年建国以来的历史，我们就能发现这个拉美“民主最为繁盛”的国家实际上也是在 200 年间不断的战火之中达到这一高度的。这一系列战争包括与西班牙人的独立战争，与秘鲁和玻利维亚的两次“太平洋战争”，与南部印第安人 Mapuche 的归化战争，以及时不时出现的与阿根廷关于安第斯人边界的冲突。这长达两世纪的战争经验无疑使得智利军队在国家进程方面占有着举足轻重的关键位置。

范畴之中，从而赋予了“紧急情况”（Emergency）更为宽泛的含义。这一情形无疑意味着军队有了更多直接介入政治行为的借口。以本文详细讨论的智利为例，皮诺切特在上台之初，就一再提及了“阿连德政府下混乱糟糕的经济形式”是其采取军事行动的一个重要原因。其次，当这种传统的军国主义与当代的“国家安全主义”相遇时，对国内文人政治的负面定义则使得危害“国家安全”的主体从“外部的反对势力”扩大到了“内部的反动力量”。因此，“维护国家安全”不仅仅像最初在美国的定义那样，只是为了反对在苏联控制下的国际共产主义力量，而是成为了反对国内外一切对国家安全构成危害的力量。其中不仅包含共产主义，甚至还包含起初“国家安全主义”声称要守护的“民主”！^①在智利，这一情况则有着更为具体的表现：皮诺切特当初政变时“恢复秩序后重返民主”的许诺此时就蜕变为“充满政治腐败以及党派斗争的民主成了国家安全的最大敌人”这一维系他继续统治的托辞。

综上所述，“国家安全主义”这一概念虽然来源于欧洲的地缘政治学，并在冷战时期被美国政府加入了“反共反苏”与“保卫民主”等一系列的具体内容。但由于拉美军队长期以来的独立性和对所有政治行为的不信任感，当这一理论传播到拉美时其内涵发生了一定程度上的变化，演变为反对一切有害于国家安全的行为。这些“危害国家安全的行为”甚至包括当初其声称要守护的“民主政治”。同时，执行这一保护国家行为的主体在这一前提下也不再是民主政府，而变成了国家暴力机构——军队。

在这种新型扩大化的“国家安全”概念的引导下，拉美国家的军队和政治在这一时期结合在了一起，独裁政府们纷纷按照治理军队的方法来治理国家。经济政治上的一切活动都严格按照军事政府的命令执行，不容许有一丝越界；所有的反对力量，不论工会还是政党，都按照战争法则予以肉体上的消灭和清除。为了达成这一目标，一个能够渗透全国各界、负责情报搜集以及绑架暗杀的秘密情报部门无疑是必需的。在这种需求下，拉美各国的情报机构纷纷建立了起来。其中智利的“国家情报局”（Dirección de Inteligencia Nacional, DINA）以及随后在其领导下成立的跨国情报联盟——“秃鹰计划”（Operación Condór）就是其中最为臭名昭著的典型例子。这一机构在七十年代对拉美左派以及政治异见人士的镇压

^① 当然，出于对国际舆论和教会力量的考虑，独裁政府不会直接宣扬反对民主，他们只是反对“之前的民主”。正如皮诺切特所说得那般：“我很民主，但是按照我自己的方式。”
<http://www.carlosverdugo.cl/content/view/52075/Las-Frases-de-Pinochet.html>.

行动并不只局限在智利与拉美，还将残忍与血腥的暴力活动一度带向了欧洲与北美，从而使得全世界都认识到了这一机构以及背后所奉行的“国家安全主义”。

早在 1973 年皮诺切特发动政变之前，智利军队的四大分支就拥有各自独立的情报机构^①。9 月 13 日政变当天，这些独立情报机构在对阿连德支持派的镇压，情报的传递以及军队的调动配合方面发挥了重要的功效。^②政变成功后，考虑到当时依旧残存的大量左派，国内混乱不堪的局势以及邻国想借机侵犯领土的野心，皮诺切特在 1973 年 9 月 14 日以陆军的情报部门为基础，创建了“国家情报局”（Dirección de Inteligencia Nacional，简称 DINA）。据档案记载，起初这一机构的成员总共为 540 人。除去来源于陆军情报部门之外，其他成员也大多数来自于陆军。作为皮诺切特的重要心腹之一，陆军上校胡安·马努埃尔·孔特雷拉斯（Juan Manuel Contreras）被任命为该机构的最高领导人。

1974 年 6 月 14 日，在进行了一系列的准备以及情报搜集工作之后，皮诺切特政府通过 521 号法令，正式对外宣布了 DINA 的成立。为了与皮诺切特其他的行动相配合，这一机构的成立也打着“维护国家安全”的旗号：“（为了）搜集各个方面有关国家利益的信息，并在此基础上为了国家的安全和发展，采取相应的政策，计划，措施。”^③除此之外，据相关资料显示，尽管美国政府一开始竭力否认自己与 DINA 的联系，但实际上自创建之日起美国的中央情报局就一直与该机构保持着密切的联系。^④

DINA 的总部坐落在圣地亚哥贝尔格拉多（Belgrado）大街上，毗邻智利外交部。虽然与外交部共用一扇大门，但 DINA 总部戒备十分森严，即便是内部工作人员，也必须假装成外交部的人员从一道联通 DINA 总部的小门进去。虽然在 521 号法令中所说的建立 DINA 是为了“国家的安全和发展”，但实际上这一机构最主要的任务便是搜集智利左派以及其同情者的相关情报，并在此基础上制定

^① 分别隶属于智利空军、海军、陆军以及宪兵队。其中需要提及的是，当时皮诺切特只是智利陆军元帅。

^② 一个重要的证据就是情报机构有效地将军队调动的事实瞒过了当时的三军总元帅普莱斯（Prats）和总统阿连德。

^③ Ley No. 521.

^④ 有关 DINA 成立的过程，参见 *Historia de la creación de la DINA*, Archivo Chile, CEME 有关中情局与 DINA 的关系，在 2000 年之前，双方基本上是持否认态度的。直到 2003 年应阿根廷数个人权组织的强烈要求（包括著名的“五月广场的母亲”），美国外交部才解密了 4677 份档案，里面基本都是中央情报局和美国驻阿根廷大使馆外交官员的信件电报。这些电报揭露了自 DINA 建立之日起中央情报局对其的关注以及双方的交流，以及对 DINA 在布宜诺斯艾利斯采取一系列暗杀行动的说明。实际上中央情报局以及美国政府在 1973 年到 1977 年间，即便事先知道了 DINA 的暗杀行动，也只会采取漠视或者默许的态度。另外 2004 年哥伦比亚周报《哥伦比亚一周》（*La Semana de Colombia*）对 DINA 最高负责人孔特雷拉斯（Contreras）的采访也证实了这一点。具体见 *Kissinger y el Plan Cóndor, Rebelión*, 13 de agosto del 2003; *La CIA instruyó a la DINA, Entrevista de Nancy Guzmán a Manuel Contreras ex Jefe de la DINA, La Semana de Colombia*, 2004.

相关的清除计划。皮诺切特政府试图通过这种暴力手段彻底消除智利左派的影响力，进而达到巩固军事独裁政权的目的。有鉴于此，在 1998 年皮诺切特最终被审判之时，西班牙法官就将 DINA 定义为“一个军事恐怖组织”。(Grupo Terrorista)

①

自成立之日起，DINA 就将打击的第一个目标确定为原阿连德政府成员以及残存的“左派革命运动”(Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR) 成员。在 1973 到 1974 年短短一年多的时间内之间，左派联盟 UP 中各个政党的领导人，阿连德政府时期的各界官员以及政府中一般的工作人员中，被秘密逮捕关押或者杀害失踪的人数就达到 1 万多名。不仅如此，这一镇压浪潮甚至波及到了一些左派的同情者。据事后的幸存者回忆：“DINA 在那时无所不用其极，用尽了一切残暴的手段来镇压智利残存的左派”。^②当这些人被 DINA 秘密逮捕后，等待他们的就是各种闻所未闻的酷刑。^③许多人被严刑拷打致死，一些知名人士或者党派领袖的尸体被扔在街头示众，^④而更多人的尸体则不知所踪，这一现象在智利之普遍，甚至在当时催生出了一个新的专有名词：“失踪者们”(Los Desaparecidos)。

与此同时，面对众多外国政府和国际红十字会的对这种残暴行为质疑，DINA 情报部门还启动了“哥伦布计划”(Operación Columbo)，通过伪造受害人户籍上压根不存在的证据或是其在皮诺切特上台前就已经死亡的虚假证明来反驳各界的指控。^⑤

在这种高压政策下，智利的左派人士纷纷出逃。社会党和共产党中的少部分人前往了欧洲的巴黎和民主德国或是北美的加拿大和美国；而大部分 MIR 和社会党成员则选择了贝隆在任的民主政府——阿根廷。

这些外逃出去的智利左派在异国他乡并没有停下反抗皮诺切特暴政的脚步。欧洲和北美的左派纷纷游说各国政府，揭露皮诺切特的暴行，要求他们通过议会

① 见 *Tarda pero llega: Pinochet ante la justicia española*, LOM Edición, Santiago de Chile, 1998.

② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a Pinochet*, Iepala, Madrid, 1996, p56.

③ DINA 采取的刑讯方式主要包括：1.断绝食品、卫生用品等生活必需品；2.性暴力，特别针对犯人的生殖器官；3.电刑；4.骨折、伤害、阉刑；5.火烧；6.强制犯人使用毒品；7.长时间的噪音或不间断的灯光；8.在被关押者(特别是女性)面前展示对其他被关押者的暴行。见 *DINA, Análisis de un aparato de terror*, Archivo Chile, CEME, pp.37-38.

④ 据幸存者回忆，DINA 的情报官员就抛尸街头的行为向他们说道：“这样就能让人们看看信奉马克思主义的下场，就让他们(尸体)在街头慢慢腐烂吧，这样才方便你们知道马克思主义究竟会把你们带到哪里去。”见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a Pinochet*, Iepala, Madrid, 1996, p57.

⑤ 其中有一个比较典型的例子，面对联合国对几位受害人尼尔森·赫尔南德斯(Nelson Hernández)，西西莉亚·莫拉雷斯(Cecilia Morales)，霍尔和·撒艾斯(Jorge Saez)的调查，在 DINA 的威逼下，圣地亚哥中心医院制造出了他们 1973 年 9 月 22 日就已经去世的虚假证明。但据当事人的亲属回忆，他们一直到 1973 年 10 月 19 日依旧与亲属们在家中。见 *DINA, Análisis de un aparato de terror*, Archivo Chile, CEME, p21.

撤销对智利的各类支援，甚至请求断绝与智利的外交关系。这一派人中，最出名的便是阿连德政府时期智利驻美国大使奥兰多·莱特里尔（Orlando Letelier）。凭借在美国和欧洲的政治声望与政治资源，他成功地说服了美国议院通过对皮诺切特政府反人权行为调查的议案，并使得荷兰政府出于人权保护方面的考虑停止了对智利的投资。聚集在阿根廷的智利左派人士也不枉多让。他们与南锥体其他各国的游击队领导人聚集在一起，谋划进一步扩大之前成立的游击联盟“革命合作委员会”（JCR, Junta Coordinación Revolucionaria），并试图通过这一组织将阿根廷国内的联合游击构想付诸于行动，希望借此机会重新掀起拉美左派革命的高潮。^①1975年，JCR在阿根廷的土库曼省（Tucuman）打起了游击，并拥有了拉美左派游击队六七十年代战争史上唯一的一块根据地。^②为了使拉丁美洲其他国家更多蛰伏于独裁政府统治下左派响应他们的行动，他们还秘密派遣多人前往拉美各国宣传自己的游击成果和革命理念。其中原MIR的领导人富恩德(Fuente)和桑杜切（Santuche）就被派往了智利，开展宣传联络工作。

面对智利左派在境外展开的外交游击二合一的策略，皮诺切特政府很是恼火。一开始他称这些行为为“鞋子里的小石子”，虽然不会给军事政府带来致命的打击，但终究给军事政府带来了很大麻烦。然而，1975年DINA对富恩德(Fuente)和桑杜切（Santuche）的成功抓捕使得皮诺切特意识到了JCR力量的壮大，这坚定了他铲除这一组织的决心。另外，由于当时军事政府内部除去DINA之外还存在着不同的情报部门（比如隶属于空军和海军的，双方之间互有争斗），为了进一步加强其嫡系的实力并达到彻底掌控政府的目的，皮诺切特以及麾下的DINA也决心利用这一次千载难逢的机会，师出有名地建立一张布满整个南美的情报网络，从而进一步扩充自身的实力。

早在1974年贝隆刚刚离世后，出于刺杀行动方面的需要，DINA就与阿根廷

^① 参与到这一组织中的游击队包括阿根廷的“人民革命军”（ERP, Ejército Revolucionario de Pueblo），智利的“左派革命运动”（MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria），乌拉圭的“图帕马洛”运动（Los Tupamaros）以及玻利维亚的“国民解放军”（ELN, Ejército Libertad Nacional）。他们之前虽然在1972年就已经成立了一个互相支持的松散的联盟“革命合作委员会”（JCR, Junta Coordinación Revolucionaria），但直到1974年下旬在布宜诺斯艾利斯的集会后，JCR才开始采取建立兵工厂，展开游击战等一系列具体的措施。关于这个左派组织请参见 Aldo Marchesi, *Geografías de la protesta armada, guerra fría, nueva izquierda y activismo trasnacional en el Cono Sur—El ejemplo de la Junta Coordinación Revolucionaria (1972-1977)*, *Sociohistorica, Cudernos de Cish*, NO.25, Segundo Smestre de 2009, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

^② 这一时期的JCR利用阿根廷游击队“人民革命军”（ERP, Ejército Revolucionario de Pueblo）绑架赚取的赎金以及古巴苏联政府对其的资助，在安第斯山脉建立的兵工厂，并专门印刷刊发了《战士》（*El Combatiente*）这一份杂志，用来宣扬自己的革命理念。见 John Dinges, *The Condor Years—How Pinochet and his allies brought terrorism to three continents*, New Press, 2005, pp.83-85.

廷的情报机构和中央情报局建立起了密切的合作关系。通过阿根廷情报机构方面的信息提供和中央情报局的指导，DINA 成功地在其住所炸死了原智利三军统帅普莱斯(Prats)与其夫人，并将数名手下成功地押回了智利进行审讯。从审讯中获得的情报以及原来左派团体领导人中的变节者又使得 DINA 成功地摧毁了智利国内仍旧留存的地下左派团体。这一波行动之后的 1975 年初，智利国内的左派力量已经残存无几。这一系列的成果可以看做是 DINA 建立跨国情报网的比较成功的尝试。

1975 年 8 月在南美几个国家情报部门的例行集会上，智利的孔特雷拉斯提出了建立一个联合情报组织的建议。这个想法很快得到了大多数拉美军事独裁国家的响应。1975 年的 9 月 25 日，在首都圣地亚哥，智利、乌拉圭、玻利维亚、阿根廷与巴拉圭各个情报部门的首领齐聚一堂，正式签署了有关“情报和行动合作”的协议。出于对发起者智利的敬意，一名参加此次会议的乌拉圭上校将这一情报联合机构称为“秃鹰”，以对应智利国徽中居右的安第斯山鹰。^①

秃鹰机构的建立为拉美各军事独裁国家提供了两方面的便利。首先，横跨会员国之间的大型数据库的建立，极大地方便了各个军事政府通过情报信息的共享来知晓并监视政治异见份子的秘密活动。为了方便各类数据的储存和传输，孔特雷拉斯在中央情报局的帮助下从美国引进了大型的计算机，并将相关人员和活动的报告全部数据化。他们还在参与国之间设立了先进的电传机设备，按照从 1 到 5 的编号代表不同的国家（1 代表智利，2 代表阿根廷，以此类推。后续加入的巴西，厄瓜多尔和秘鲁则从 6 至 8），以方便情报的交流与沟通。^②其次，通过“秃鹰”的提前安排，各国之间的情报成员前往目的国执行任务时，不仅可以免受海关和安全部门的盘查，而且还能得到当地情报部门的支持配合并享有外交人员才应享有的外交豁免权。^③

在秃鹰计划提供的种种便利条件之下，DINA 开始展开了进一步的清洗活动。首先进入他们视线的便是原 MIR 领导人米盖尔·恩里克斯（Miguel Enriquez）。

^④1975 年 8 月，在布宜诺斯艾利斯的住宅中与下属进行秘密集会的恩里克斯被阿

^① 见 Francisco Matorell, *Operación Cóndor—El Vuelo de la muerte: la coordinación represiva en el Cono Sur*, LOM Ediciones, 1999, p35.

^② 见 John Dinges, *The Condor Years—How Pinochet and his allies brought terrorism to three continents*, New Press, 2005, p118.

^③ Ibid, p120.

^④ 米盖尔·恩里克斯·埃斯皮诺萨（Miguel Enriquez Espinosa, 1944 年 3 月 27 日至 1974 年 10 月 5 日）父

根廷的军警包围。虽然当时恩里克斯通过暗门成功逃脱，但两天后在附近一片玉米地里还是被相关的情报部门抓获并被解押回了智利。DINA 对其进行了数天的拷问，在没有得到多少有利的信息后便将他秘密枪决了。恩里克斯被捕之后，滞留在布宜诺斯艾利斯的乌拉圭“图帕马洛”（Los Tupamaros）领导人怀特劳（Whitelaw），赫克托·古铁雷斯（Hector Guitierrez）等 JCR 的领导人也被暗杀。不仅如此，原本打算协助他们逃离阿根廷的乌拉圭原议员，非主战人士泽尔马·米盖利（Zelmar Michelili）也被“秃鹰”一同清除了。^①这场清洗行动不仅给在阿根廷的各国流亡团体带来了极大的恐慌，也使处于发展阶段的 JCR 被彻底地扼杀了。^②

在 JCR 被镇压之后，DINA 和秃鹰并没有收手，而是将目光转向了欧洲以及北美那些知名度更高，同时也对智利影响更大的左派人士。其中，上文中提及的远在美国的奥兰多·莱特里尔（Orlando Letelier）便首先上了秃鹰机构的黑名单。^③1976 年 9 月 21 日，DINA 派出的情报人员通过在其汽车下方安装远距离遥控炸弹的方式，成功刺杀了这名前阿连德政府时期的高官，并将责任推给了一小撮在美国的古巴流亡份子。当时智利驻美国大使馆的周报对于这一事件就特地摘取了《国家观察》（National Review）的一份报道，认为奥兰多的死因与“在古巴的赞助下前往墨西哥有关”，并暗示“从他随身携带的手提箱中发现了他与阿连德女儿贝阿特里斯（Beatriz Allende）往来于古巴和美国之间的信件”。^④直到 1992 年西班牙律师费尔南德斯在巴拉圭首都亚松森（Asunción）的档案馆不经意间发现了日后闻名的“恐怖卷宗”^⑤和 2003 年美国外交档案的解密，才向人们展现了真正的事实：当年安装炸弹的情报人员米歇尔·汤利（Micheal Townley）正是中

母均为康赛普希大学（La Universidad Concepción）的教授，同时也是萨尔瓦多·阿连德的侄子。1961 年 3 月进入康赛普希大学攻读医学。在古巴革命的影响下加入智利社会党。1962 年创立“智利社会革命运动”（MSR Movimiento Socialista Revolucionario）这一组织，并在 1965 年改组为“左派革命运动”（MIR, Movimiento Izquierda Revolucionario），恩里克出任总书记，直至 1974 年被枪杀。

^① 除此之外，玻利维亚的原总统托雷斯在这一时期也在秃鹰机构的合作下，被玻利维亚政府派出的情报人员所暗杀。

^② 一般来说，DINA 以及“秃鹰”的暗杀行动都会通过海外的分支机构来实行，而这些分支机构一般打着商业贸易公司的幌子给情报人员提供签证，身份上的便利。典型的例子就是 DINA 在阿根廷设立的“佩德罗之狼餐饮公司”（Pedro Diet Lobos）。见 *Descubierta Sociedad-Pantalla de la DINA, Analisis*, del 5 al 11 de junio de 1989.

^③ 据知情人透露，对于奥兰多·莱特里尔（Orlando Letelier），皮诺切特十分担心其在美国议会和白宫的影响力会使得美国政府出于人权问题撤回对智利的支持与资助。

^④ 见 Kevin Lynch, *Orlando Letelier Blow-up*, *National Review*, The American Chilean Council, 5 Abril, 1977.

^⑤ 是指有关 70 年代巴拉圭独裁政府下，情报部门实施的绑架暗杀刑讯计划，其中有很大一部分与秃鹰计划有关。

央情报局和 DINA 的双料间谍。^①

奥兰多的遇害在这一时期代表着“秃鹰”计划胜利的顶峰。受到这种胜利的刺激，孔特雷拉斯与相关高层甚至开始计划刺杀美国议院中支持对智利和乌拉圭进行制裁的美国议员。^②与在海外展开暗杀行动相对应，在情报机构高压态势之下的国内人权状况在这些年间也每况愈下。每天清晨在圣地亚哥的街头，人们都会发现一些被报纸或者大衣盖住的尸体，这些便是政府口中的“马克思主义叛乱分子”。更多的遇害者则不知所踪，成百上千的智利家庭妻离子散，甚至连现任智利总统巴切莱特（Michelle Bachelet）在 2014 年的采访中也提到“十分想知道当时失踪男友的下落”。^③与肉体消灭一同进行的还有文化方面的审查和管制。DINA 不仅严格控制刊物和杂志的出版发行，而且还在国家范围内展开了焚烧左派书籍的行动。最先遭难的当然是马克思的相关著作。据回忆，《神圣家族》是当时军事政府的首要焚烧目标。除此之外，描写智利革命历史的书籍一般也难逃此下场。^④面对当时智利在 DINA 统治下恶劣的人权状况，就连哥伦比亚的极右份子米盖尔·卡维约（Miguel Cabello）都不禁对智利友人感叹到：“这是一个对人权毫不在意肆意践踏的独裁政权”。^⑤几经变化最终在拉美落地生根的“国家安全主义”以及依据这一信条建立起的 DINA 和“秃鹰”计划，成功地扮演了这一残暴政权得力助手的角色。

第三节 智利天主教的转变与变化中的“解放神学”

正如本章第一部分描写的那样，当 1973 年政变发生之时，智利国内大部分的主教都对这一惨剧持默认的态度，还有一些主教因为“脱离了马克思主义的极权统治”而为皮诺切特的行径拍手叫好；即便是日后开办众多人权救助组织的圣地亚哥枢机主教恩里克斯此时主要的工作也只是祈求斗争双方的和解，避免类似

^① 2004 年采访 DINA 的原首领孔特雷拉斯时，对于此案他的回答是凶手米歇尔·汤利（Michael Townly）隶属中央情报局而非 DINA。但在 *The Condor Years* 这本有关秃鹰计划的著作中，作者通过查阅大量的档案，分析美国中央情报局事先是知道这一暗杀计划的。见 *Semana*, 5 Diciembre, 2004

<http://www.semana.com/mundo/articulo/la-cia-instruyo-dina/69760-3>; John Dinges, *The Condor Years—How Pinochet and his allies brought terrorism to three continents*, New Press, 2005, pp.175-180.

^② 当时秃鹰机构除去计划刺杀美国议员寇迟（Koch）之外，还计划在法国对智利社会党成员以及 MAPU 的高层进行暗杀，但这两项计划最终被中央情报局和法国情报部门叫停。

^③ 见 http://news.xinhuanet.com/world/2014-11/17/c_127216742.htm.

^④ 一件有趣的事情是相关执行焚烧任务的人员分不清卡尔·马克思和马克思·韦伯，因此后者的一些书籍也莫名其妙的遭此劫难。见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p58

^⑤ *Ibid.*, p58.

的惨剧再次出现。

智利上层教会主流派对如此行径的默许态度，实际上很大程度是建立在军事政府爱国之心，“尽快重返民主”的承诺以及其对天主教思想的赞扬之上的，正如9月13日智利主教会发布的那篇公告中说地那样：

“我们对军事政府的爱国情怀和不出自一己私利的考虑深信不疑，他们接手了重建制度性秩序以及恢复国家经济这两项最为棘手的任务，（因此）考虑到现实智利的情况，我们在这里请求智利的全体公民尽你所能的去协助政府，使得这些计划能够最终达成。同时我们也谦卑并充满希望地请求上帝在这种情况下给予我们帮助。”^①

当恩里克斯前往罗马向教皇报告智利当时的情形时，面对媒体也曾说道：

“（军事政府）明白无误表现出来的受天主教激励的情怀无疑是很有价值的，我们认为对于社会生活和政治生活来说，虽然天主教的思想不能说是万能的，但是它的确是导向公民社会与开明政治的基础……我们希望管理者和被管理者都能在这种宗教情怀的指引下更好地谋求公众的福利。”^②

但也有一部分评论者则认为智利上层教会的这种态度，和本文第一章提及的“基督教国家”（Cristiandad）情怀密不可分，并称之为“新基督教国家主义”。智利的解放神学家何塞·阿尔杜兰特（José Aldunate）^③就一针见血的指出：

“我觉得归根结底在（恩里克斯）身上表现出来的还是一种拉美传统的‘基督教国家’情怀，那就是教会不能反对政治政权。教会必须保持自身在社会中的位置，这个位置有助于其保护公民社会，这点有些像中世纪那些能与世俗政权分庭抗礼的教会。但是教会此时又必须在现代政权面前保持住他们自己的地位以及业已存在的权利，只有这样在社会中他们才能成为民众的母亲或是导师。”^④

抛开政变之初天主教会的这种态度不谈，实际上自第一天起，智利主教会就在圣地亚哥建立了一批避难所，并开始其救助智利民众的行动。按照相关分析，

^① 见 *Declaración de Comité Permanente del Episcopado Chileno, Archivo de Vicaria de la Solidaridad, 13 de Septiembre 1973,p2.*

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p64.

^③ 何塞·阿尔杜兰特（José Aldunate）智利耶稣会教士，生于1917年。神学博士，同时在智利天主教大学教授了长达30年的道德哲学。自述“经历了自己能够经历的所有智利社会的变化”，并在60年代末期逐渐靠近解放神学，认为“从活生生的生活，而非书本中得出的神学结论让他着迷”。皮诺切特上台后，开始加入了保护人权的运动，是反刑讯“塞巴斯蒂安·阿塞维多”（Sebastián Acevedo）这一人权保护组织的创始人之一。

^④ 见 José Aldunate, *Construir el reino en la tierra bajo la luz de la eternidad*, http://historiactiva.jesuitas.cl/2012/entrevista_33/j_aldunate.pdf.

智利教会想要保护民众的出发点是好的。但在当时社会情况之下，为了达到这一目的他们不得不采取了与军事政府和解的手段，而吊诡的是军事政府恰好又是镇压民众的主体！这种目的与手段的看似一致甚至背道而驰最大程度上导致了教会宣言中成篇幅的“和解态度”。而这一类型的措辞也被众多教徒视为智利主教会当时“摇摆不定”与“犹豫不决”最为直接的表现。赛尔西·席尔瓦（Sergio Silva）^①就曾直言不讳地说道：

“我觉得智利教会在面对皮诺切特政府时的态度是十分摇摆不定模棱两可的（ambivalente）”^②

智利的学者玛利亚·安和莉卡（María Angélica Cruz）在其著作中就认为这一阶段智利主教会扮演的是“两面派”（Doble Juego）的角色，她写到：

“智利教会与军事政府在这段时期的关系表明了两者都在扮演这‘两面派’的角色：一方面制度性教会实际上同意了新政府的政策，并且通过提供‘和解’作为间接支持军事政权的手段；另一方面教会也对遭受迫害的智利民众进行救助，并逐渐在其中发展自己的力量。对于军事政府来说，一方面他们寻求着制度性教会的支持，另一方面则毫不留情地镇压教会中那些被政府视为‘敌人’的激进分子。”^③

除去上述“重返民主”的承诺与“基督教国家”的情节之外，教会模棱两可的态度还有着更为直接的理由：那就是为了重返民主后的基督教民主党重掌政权而与军事政府所做出的一种暂时的妥协。席尔瓦就曾分析到：

“考虑到绝大部分主教，教士和信徒都是忠实的基督教民主主义信徒，而政变确实推翻了他们最强劲的对手——共产主义下的阿连德政府，但是之后那些令人触目惊心的惨剧又不停的挑动着教会的神经。再考虑到皮诺切特的承诺，因此从总体上来看此时的智利教会的话，其态度无疑是摇摆不定的。”^④

马克西米利阿诺·萨利那（Maximiliano Salina）也指出：“最深层的原因是因为主教席尔瓦·恩里克斯依旧希望基督教民主党能够回归”。^⑤

^① 赛尔西·席尔瓦（Sergio Silva），智利圣心会传教士，1939年生，德国拉提斯堡大学（Universidad de Ratisbona）的神学博士，智利天主教大学的讲师。

^② Ibid,p66.

^③ 见 María Angélica Cruz, *Iglesia, Represión y Memoria—El Caso Chileno*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2004, p3.

^④ Ibid,66.

^⑤ 马克西米利阿诺·萨利那（Maximiliano Salina），1952年生，西班牙萨拉曼卡大学博士。之后与恩里克·杜塞尔一起在“拉美教会史研究委员会”（CEHILA, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América

通过这种权力路数的分析，我们可以看到智利教会摇摆不定的态度很大程度上取决于“基督教国家”的情怀以及皮诺切特重返民主的承诺。同时也正如我们所说的那样，“基督教国家”的情怀很大程度上就是一种面对世俗政权，教会依旧想要保证自身地位并成为一股能够制衡政府权力的表现。基于这个前提，当智利教会发现自己的要求被军事政府拒绝，自己的权力被军事政府否定时，妥协的态度自然而然地就会发生转变。

具体说来，这种转变的直接原因就在于传教士在救助活动中遭到的军事政府的镇压以及之后教会对此类事件的无能为力。1973年的9月，两名智利传教士在外出救助的过程中就遭到军事政府的杀害，而事后智利主教会要求彻查凶手的请求遭到了军事政府的推诿和无视。这种拒绝某种程度上表明了世俗权力对教会神圣权力的压制和不尊重。而当类似的案例积少成多之时，给教会权力带来的冲击就是后者难以忍受的了。事实上仅仅在1974年到1976年之间，军事政府对智利传教士的秘密逮捕，刑讯问话甚至流放暗杀就达到了500多件，而与之相关联的平信徒则多达数千人。^①这种清除异己，展示自身权力的行为很大程度上侵犯了教会的权力领地。就如同智利耶稣会士帕特里西奥·卡里欧拉（Patricio Cariola）在接受采访时所说得那样：

“我想说的是在军事独裁政府下最有势力的两个组织便是军队和教会。教会很有势力，但面对的是占领了整个国家的军队。不过在当时的情况，能够直面军队的也只有教会了。（这是）权力与权力之间的斗争，当时谁难道没有想过席尔瓦·恩里克斯有一天也许会成为共和国的总统吗？而在独裁时期，除了恩里克斯，还有谁能与皮诺切特的势力匹敌？因此这（彻彻底底）的是一场权力与权力之间的斗争。”^②

除去政府权力对教会权力的侵犯之外，随着时间的推移，皮诺切特不断修改宪法试图给予军事政府法理地位的行动则使得之前其“尽快重返民主”的承诺显得像一个拙劣的谎言。恩里克斯在1975年的一次通谕中就斥责“政府重返民主的承诺已经成了一个虚假的童话”。在这种情况下，教会原本对军事政府能够最终促进重返民主（或者说基督教民主党的重返？）的希望也彻底破灭了。当原

Latina) 工作，并与“团结工会”（Vicaría de la Solidaridad）有着多方面的合作。

^① 见 *Mensuales de Vicaría de la Solidaridad*, Enero 1978.

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p71.

本维持教会与军事政府之间和平的两大基本因素随着事态的发展都烟消云散之时，教会态度的转变以及与军事政府之间关系的变化也就自然而然地发生了。

以上两点均属于学理上的分析，事实上这种转变经历了一个逐渐的过程：只有当教会内部的传教士在救助过程中亲身体会到军事政府对异己镇压的冷血和凶残之后，之前只是口耳相传的传闻在他们眼中才会变得真实起来。正如传教士爱德华多·罗哈斯（Eduardo Rojas）在档案中写明的那样：在1976年之前，教会中的很多主教是不相信军事政府的镇压是如此凶残和如此普遍的。^①

这种误解首先来源于智利军事政府将左派力量极端夸张化的说法。^②在这种夸大下，流亡于国外的智利左派分子与苏联和古巴有着紧密的联系，“威胁到了皮诺切特”的安全，并且“无所不用其极”地想将智利带回“共产主义独裁的深渊”。为了达到这一目的，流亡分子采取的手段就包括“打着保护人权的借口暗中谋划将来的行动”。^③因此在这一时期，所有对政治异见分子的镇压都在“反对共产主义”，“确保智利国家安全”这些模式化的标签之下取得了一定的合法性，并最大程度上减轻了暴行所带来的舆论压力。更为重要的是，这种夸大的宣传使得智利制度性教会始终出于对共产主义重返智利的担心而不敢与军事政府彻底决裂。

之后，即便当事件的真相逐步地呈现在教会的面前时，智利教会也需要一定的时间来理解和判断这些事实背后所蕴含的意义。以军政府监禁传教士为例：面对这种情况，智利教会首先就需要判断这一行为是属于政府下层执行者个人层面的还是整个军事政府集体意志层面的。如果属于前者，那么一般的通知以及与军事政府的交涉完全就可以解决，同时也不影响教会对军事政府原有的种种期待；但是如果属于后者，则后续的分析 and 行动就会复杂许多。比如教会必须判断这种军事政府侵犯人权的集体意志的缘由，是一时之计还是出自于这个军事政府本身的特质。而对于不同分析结果，教会则会采取相应的应对措施。

到了这个层面，智利教会上层的一言一行都包含着巨大的政治含义。原本是

^① Ibid, p82.

^② 比如在智利驻美国大使馆发行的对外刊物中，就竭力通过文章宣扬智利的“反叛马克思主义秘密团体”的“暴行”以及其与苏联和古巴的秘密联系，给读者以遐想的空间。从而减轻人权保护组织和教会的抗议和带来的压力，并努力将自身塑造为“反共产主义的先锋”。在笔者接触到的一份档案材料中就写到：“智利已经开始着手于重返民主化的进程了，这种即将到来的民主不仅能使得智利重拾在拉美国家中处于领先地位的民主传统，还能确保马克思主义无法再次夺权。”具体可见 *America-Chilean Council Report, March 28, 1977, Documentación de la Vicaría de la Solidaridad.*

^③ Ibid, p2.

“保护人权”这一简单的出于天主教基本理念的宗教行为，此时与面对军事政府所采取如何一种态度的政治行为紧密地联系在了一起。两者之间，你中有我我中有你，并且密不可分。

这种分析决策过程不仅影响到了智利教会，相反也自然地影响到了皮诺切特政府。毫无疑问，皮诺切特领导下的军事政府也需要考虑自己出于纯粹政治原因所作出的逮捕决定在天主教教义背景下或是教会眼中蕴含着什么样的宗教含义，并且依据教会宗教上的回应来调整自身后续的政治行动。在这种情况下，人们很难说得清是“宗教政治化”还是“政治宗教化”了，两种不同进程之间的边界似乎融合在了一起，并且无时不处在混沌及流变之中。

在这些因素的汇集下，智利天主教会开始逐渐转变自己的立场，通过建立一系列的人权保护组织向皮诺切特政府表明自己的态度。或者某种程度上，我们也可以说：向皮诺切特能展示教会自身的权力，并通过此种权力来重塑智利重返民主的希望。

而此时的智利天主教会所面临的考验和挑战也正是拉美大多数天主教会所共有的。经过了60年代革命浪潮的洗礼，教会上下层之间的冲突在新的敌人——军事独裁政府——面前日益缓和，之前盛行的充满左派思潮的教会基层运动此时也躲在了制度性教会背后，开始了其长期蛰伏以及积蓄力量的历程。正如费尔兰德斯在书中写得那样：

“如果说在六十年代最重要的运动是教会面向‘民众世界’（Mundo Popular）的开放，那么现在出现的情况就正好相反，‘民众世界’躲进了制度性教会的保护伞之下。”^①而之前建立在革命历史经验上的“解放神学”，也与这一大趋势一起进入了自身的转变期。

70年代拉美左派革命的低潮^②以及主要国家军事独裁政府的上台对这一时期的拉美天主教起到了巨大的影响。其最主要的表现便是之前六十年代拉美教会中充满左派革命话语的“解放神学”的日渐式微以及教会内部保守派的兴起。事实上自从“解放神学”六十年代出现之日起，教会内部保守派对其的反对之声就没有中断过，不过由于当时拉美左派话语影响力的强大以及各方对“解放神学”

^①见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p73.

^② 具体说来应该是在1973年阿连德政府被皮诺切特推翻后。而到了1975年，拉丁美洲的主要国家巴西，阿根廷，智利，乌拉圭，秘鲁，玻利维亚，哥伦比亚都进入了军事独裁政府时期。

的强烈关注，才使得大众没有注意到他们。而当七十年代拉美社会政治情形产生巨大转变时，这股被忽视已久的力量才又一次进入了人们的视线。

早在 1971 年，也就是古铁雷斯的《解放神学》发布的当年，之前长期在智利生活的保守比利时主教罗杰·魏克曼（Roger Vekemans）^①就在自己任编辑的著名右派杂志《新大地》（*Tierra Nueva*）上发文批判“解放神学”中的左倾态度，并随后在著作《“解放神学”和为了社会主义的基督徒运动》一书中批判了“为了社会主义的基督徒运动”与阿连德政府过于紧密的关系。书中指出：“解放神学”只是强调实践，却并没有思考实践的内容、形式及本质。这一缺陷导致了其向马列主义的蜕变。^②在阿连德政府上台后，魏克曼来到了哥伦比亚，不仅继续对“解放神学”和智利教会口诛笔伐，而且还接受了美国中央情报局一笔大约 500 万美元的资金赞助，用于“反解放神学”的事业。^③此时哥伦比亚著名的保守主教洛佩兹·特鲁修（López Trujillo）^④自然而然地成了前者的坚实同盟。在罗马梵蒂冈的支持下，特鲁修于 1972 年当选为“拉美联合主教会”（CELAM）的主席，为之后保守派的兴起以及“第三届拉美主教大会”的右倾奠定了基调。

1972 年在玻利维亚苏克雷（Sucre）举行的拉丁美洲主教例会，被众多学者视为拉美教会自麦德林会议之后的一个重要转向。恩里克·杜塞尔就认为这次会议“与之前拉美教会的态度相比是一个很大的倒退……所有进步主教都特意地被排除在了大会之外”。^⑤他详细地描写到：

“从 1972 年开始，拉美教会中反对‘解放神学’的趋势就愈演愈烈。按照主教洛佩兹·特鲁修的看法，教会中存在两种不同的神学……到了 1973 年，他决定不举行麦德林五周年纪念会，对外宣称拉美教会不能落入‘得意忘形’的陷阱。这时，拉美主教会秘书（洛佩兹·特鲁修）手中权力的集中，拉美主教会与

^① 罗杰·魏克曼（Roger Vekemans），1921 年出生于比利时，毕业于鲁汶大学神学系。之后前往智利，在五十年代中期与智利基督教民主党联系紧密，帮助弗雷提出了“自由革命”（*La Revolución de Libertad*）的改革旗号。在六十年代末期曾激烈地批判“为了社会主义的基督徒运动”，在阿连德上台后逃亡到哥伦比亚，与哥伦比亚枢机主教洛佩兹·特鲁修（Lopez Trujillo）组成了拉美教会中反解放神学的中坚力量。

^② 见 Roger Vekemans, S.J., *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogotá CEDIAL, 1976, p30.

^③ 见 Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics---Toward an Assessment*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989, p49.

^④ 阿方索·洛佩兹·特鲁修（Alfonso López Trujillo），哥伦比亚人。年少时移居波哥大，毕业于哥伦比亚国立大学，之后前往罗马的圣三一学院学习。1962 年回到波哥大担任传教士。本人以反解放神学的强硬立场而闻名，1972 年当选为“拉丁美洲主教委员会”的主席，并于 1983 年被保罗二世题名为枢机主教。在其著作《解放还是革命》中，认为解放神学没有促进基督徒的解放，而是促进了马克思主义的暴力革命。见 López Trujillo, *Liberation or Revolution?* Huntington, Our Sunday Visitor, 1977, pp.37-46.

^⑤ 见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla--- una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, D.F., Edicol, 1979, p268.

梵蒂冈中保守派的紧密结合以及反改革势头的日渐昌盛构成了这一时期拉美主教委员会的重要特征。之前与拉郎因主教紧密合作在一起的进步主教这时都已经被排除在外了。对于 1973 年智利发生的政变，拉美主教委员会没有发表任何意见。在社会学和神学的领域，哥伦比亚的《新大陆》和其编辑罗杰·魏克曼成了影响最大的媒体平台，不知疲倦地专注于反‘解放神学’的事业中。”^①

苏克雷会议之后，拉美主教会中的保守派重新占得了上风，这批保守派主教大部分来自于哥伦比亚和阿根廷。面对这种变化，兰德公司曾分析到：“哥伦比亚的主教会现在在保守主义的棕榈叶（象征胜利）下前行了”。^②这一时期，除了拉美各国，欧洲（特别是德国）在罗马梵蒂冈和德国主教会的支持下对解放神学思潮也进行了多次的批判。在魏克曼的联络下，德国 100 多名神学家联名签署了一份反对“解放神学”的文件，指责其中对马克思依赖以及对圣经中特定章节解释的谬误。著名德国政治神学家莫尔特曼也在给阿根廷解放神学家博尼罗（Bonino）的信件中指责：

“解放神学太过具有偏狭之气（Provincialization of theology），欧洲神学界早就考虑过其一再宣扬的马克思主义了，从‘社会主义’到‘民主’的”解放神学”构想是行不通的”。^③

在洛佩兹的配合下，梵蒂冈也开始不同声色地在拉美各国主教区调整主教人选。那些表现出进步左倾倾向的主教纷纷卸任，取而代之的则是一批保守派。

在梵蒂冈和拉美教会上层的支持影响下，一批天主教基层右派信徒也逐渐活跃起来。他们通过组建发展“上帝事功”（Opus Dei）^④以及“传统，家庭与财产保护委员会”（Sociedad de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad）这些组织来反对解放神学。特别是后者，在智利、阿根廷和乌拉圭与当时的军事独裁政府建立了一定的联系，并通过发行刊物、出版书籍以及组织成员进行相关暴力活动来达到这一目的。^⑤

^① Ibid, p269.

^② 西语单词 palma 不仅有“棕榈叶”的含义，同时还带有“胜利”的意思。这里用得是双关意。Ibid, p269.

^③ 见 Juege Moltmann, *An open letter to Bonino*, 转引自 Alfred Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, Orbis Books, 1990, pp.195-205.

^④ 该组织的全称为“圣十字架与上帝事功派”（Praelatura Sanctae Crucis et Opus Dei），是隶属于罗马天主教会下的一个保守派组织。

^⑤ 笔者手中有一本乌拉圭“传统、家庭与财产委员会”于 1976 年出版的名为《教会中的左倾主义——共产主义的同路人》的作品。一共为两版，印数为 6000 册。在这本书中分析了乌拉圭教会中的左派主教和神父，指责他们与当时乌拉圭兴盛的游击队运动“图帕马洛”（Los Tupamaros）有着紧密的联系。见 *Izquierdismo en la Iglesia: compañero de ruta del comunismo—en la larga aventura de los fracasos y de las metamorfosis*,

在这三股反对力量的结合下，1979年在墨西哥普埃夫拉举行的第三届拉美主教大会从筹办之日起，就将之前参与麦德林会议的所有进步神学家和主教都排除在名单之外。^①从大会的第一天开始，洛佩兹·特鲁修虽然没有点名攻击“解放神学”，但却直指拉美教会现存的三大问题：“大众教会”（Iglesia Popular），“平行教权”（Magisterio Pralelo）以及“重解圣经”（Relecturas Biblicas）。而明眼人一下就能看出这三大问题无一不是“解放神学”特定方面的具体表现。^②就在这么一种基调下，这次会议的文件没有直接提及这十年来拉丁美洲大部分国家中发生的政变、刑讯以及暗杀，也没有提出切实的改变方法。大部分的篇幅只是强调了个人，教会以及各种社会组织所带有的“原罪”，并要求社会中的一切团体结合起来，克服这种“原罪”带来的种种不幸。很明显，主教会这种将一切不幸都归结到“原罪”的做法与之前对“解放神学”详实的分析批判相比，无疑更像一种“理直气壮”的托辞和不屑。与此同时，被排除在这次会议之外的解放神学家和进步主教在墨西哥也举行了一次集会，并在会后的宣言中明确反对拉美主教会的有关论断，宣称“拉美教会应该将更多的精力投入到对事实的认识，对教会现在与将来任务的思考”上。

随着拉美保守派的兴起和军事独裁政府的上台所带来的社会环境的改变，这一时期的解放神学自身也开始了相应的变化。首先最为明显的特征就是“革命”、“阶级斗争”、“社会主义”这一系列左派语句在七十年代中后期很少在解放神学家的著作中出现了。以解放神学家古铁雷斯为例，在1971年出版了《解放神学》这一书之后，之后的著作很少再像前者一样在文中明确地提及“采用马克思主义的认识工具来分析历史事实”以及诸如“用阶级斗争的眼光去看待拉丁美洲的现实”这种语句，^③取而代之的则是《从我们的井中饮我们的水》或是《历史中穷人的力量》等书籍，在文章中也更多的会提及灵性，人的基本权利，和解等一系列概念。特别是在《真理使人自由》一书中，古铁雷斯明确表示“解放神

Comisión de estudios de la Sociedad Uruguaya de Defensa de la Tradición Familia y Propiedad, Dr. José Scosería 2638, Montevideo, Uruguay, 1976; 有关该委员会在阿根廷和智利的活动，请见 Stephan Ruderer, *Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina, Sociedad y Religión* (Buenos Aires), Vol. XXII, 2012, pp.79-109.

^① 参加这次会议的主教和其他宗教人士共计 178 名，与麦德林会议相比，枢机主教人数所占百分比从 2.4% 上升到了 5.7%，而基层传教士则从 16.46% 下降到 12.36%。总体来看这次会议的参与群体更加高阶化与保守化了。

^② “大众教会”就是解放神学一直以来致力推行的基层民众教会；而“平行教权”则是在“大众教会”的基础上，底层传教士在众多信徒中的影响力所带来的权力；“重解圣经”则恰好是解放神学家为了从《圣经》中寻求前两项行动合法性依据，在其著作中所作出的神学尝试。

^③ 见 Gustavo Gutiérrez, *A theology of Liberation—History, Politics and Salvation*, pp.81-133.

学”并没有试图融合马克思主义和基督教主义，同时承认梵蒂冈的批判“未经反思地使用马克思主义”是恰当的。^①之后，在1992年，他又一次声明“自己多年来不变的工作就是与穷人在一起”，而并非如同外界认为的参与社会主义的革命。^②不止古铁雷斯，这一时期的其他解放神学家例如博夫兄弟，赛宫多等人也多六十年代与马克思主义的结合有了更加深入的思考。其主要思想便是：出于教会福音在道德上的维度，福音与政治在世俗世界中不可避免的存在着联系。但是福音和教会必须超越某一种具体的政党或是政治意识形态的联系，永远以基层民众作为自身的出发点。^③博夫在谈及宗教与政治的关系时候，就首先论证无论如何宗教与政治之间总是会存在紧密的联系，^④其次在反思解放神学时，他也强调了“解放神学”不应该拘泥于某一种主义或者政治思想之中，因为教会是超越这一切世俗观念的存在。胡安·路易斯·赛宫多（Juan Luis Segundo）更是写下了《神学的解放》（*La Liberación de la Teología*）一书，来反对之前拘泥于左派思想的那一种神学，认为真正的神学是不拘泥于任何一种意识形态，是以对人民之爱作为出发点的神学。^⑤

在智利，这一时期的解放神学家在面对具体的社会形势之时，也将注意力更多地投入到了解释“国家安全主义”与军事独裁政府的出现，维护人权等这一系列更为具体的方面了。^⑥正如我们多次提及的那样，这种转变的出现一方面出于当时拉美具体社会环境的转变，而另一方面也表明了拉丁美洲教会或是“解放神学”向本源的回归。如果我们追溯到上世纪五十年代，众多传教士在拉美贫民区或者偏远地区传教得来的经验才是“解放神学”中核心观念“优先拣选穷人”的来源，^⑦这种观念出现在六十年代左派思想兴盛之前（不论是依附论还是社会主义），是解放神学以及教会进步思想生生不息的思想源泉。笔者认为，不论六

^① 见 Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres, confrontaciones*, Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1986, pp.85-91.

^② 见 Gustavo Gutiérrez, José Comblin et, *Cambio social y pensamiento cristiano en Latin America*, Trotta, 1993, p59.

^③ 见 Leonard Boff, *Fe y política: Todo es político, pero lo político no lo es todo, La fe en la Periferia del mundo*, Brasil: Editorial Sal Terrae, pp.85-91.

^④ 这来源于三点，首先由于社会行动主体——人——的双重社会属性（教徒和其他社会组织的成员）致使宗教和政治间存在紧密关系，其次不同的社会意识形态归根结底都是对人的看法，而宗教的核心恰好也是对人的教化以及皈依，因此通过这一个结合点宗教和政治也会发生联系，最后则是所有社会团体的创立（包括教会）都是为了整个社会团体的福利，因此在这一点上，宗教和政治必定也会发生联系。见 Leonardo Boff, *La fe en la periferia del mundo*, p86.

^⑤ 见 Juan Luis Segundo, *Two Theologies of Liberation, The Month 17*, Toronto, October 1984.

^⑥ 见 Jose Comblin, *Dos Ensayos de la Doctrina de Seguridad*, Santiago de Chile: Vicaría de la solidaridad.

^⑦ 如古斯塔夫·古铁雷斯在秘鲁首都利马周边的贫民区传教，博夫兄弟在圣保罗周边的贫民窟传教。

十年代出现的“解放神学”左倾倾向还是七十年代之后的灵性转向,实际只是“如何使得穷人获得解放”方法论方面的转变,而并非“优先拣选穷人”这一根本目的的变化。这一方法论的转变则深受拉美政治社会环境甚至整个美苏冷战格局变化的影响,并随着拉美乃至整个世界左派力量的兴盛衰弱而持续着。^①

不过,即便只作为方法论,马克思主义等左派思想与解放神学紧密结合的那段革命岁月还是给后者留下了不可磨灭的印记,但是这种印记可能更多地体现在思维模式的影响而非具体学说内容的采用。这一影响可追溯到马克思那句名言:“哲学家都在用不同的方式解释世界,可问题在于改变世界”。^②具体说来便是,在马克思主义的影响下,“解放神学”一改之前面对苦难时那种“审美神义论”的特质,而通过具体的实践投身到消除苦难的社会行动之中。这些具体的行动在六十年代表现为“通过革命朝向社会主义的三重解放”,^③而到了七十年代则变化成“血腥镇压下对人民的保护”。这种强调实践的影响不仅体现在具体的传教救助行动方面,甚至在之后系统化学理化的解放神学身上也有所表现:博夫从《圣经·出埃及记》中的摩西身上找到了天主教投身政治运动神学上的依据^④,赛贡多通过“解经学循环”(The Hermenutic Circle)指明的“神学理论与神学实践”之间相互促进的共生关系都是这一现象的最好证明。^⑤这种方法论或是思维方式上的交流借鉴,才是马克思主义与“解放神学”之间真正擦出思想火花的地方。也正是在这种以穷人为核心目标,通过“实践”来消除社会苦难思维的影响下,智利天主教会才没有在社会主义理想破灭的七十年代停滞不前,而是通过建立“和平委员会”以及“团结工会”,继续着自己“解放与团结”的前进步伐。

^① 最为典型的例子就是 89 年苏联解体,东欧剧变之后拉美解放神学的反应。总体来说就是变得更加灵性,更加预言化了。不少学者都将这种趋势称为“乌托邦化”。在当时解放神学家的著作中,“社会主义”某种程度上成了一种类似乌托邦似的可望不可及的存在。

^② 见马克思,恩格斯:《德意志意识形态》,中共中央马克思编译局,人民出版社,1988年,第86页。

^③ “三重解放”是指社会,历史和灵性方面的解放。出自古铁雷斯的《解放神学》一书中。见 Gustavo Gutiérrez, *A theology of Liberation—History, Politics and Salvation*, pp.155-175.

^④ 具体来说就是用摩西出埃及的例子论证教会投入政治生活中的合法性。例子见 Leonardo Boff, *Jesus Christ Libertador: A Critical Christology for Our Time*, trans by Patrick Hughes. New York: Orbis, 1978.

^⑤ “解经学循环”(The Hermenutic Circle)出自胡安·路易斯·赛贡多(Juan Luis Segundo)。他认为产生“解经学循环”的两个先决条件分别为:对现实足够深刻的认识和质疑以及对圣经中教导的熟悉。在这两个先决条件,这一循环分为三个步骤:首先主体出于自己对现实生活的体验而产生对既有意识形态的怀疑;其次主体通过对圣经文本的熟悉,将这种怀疑与圣经文本以及既有的解释进行对照;最后在对照比较的前提下,形成符合自身体验的对圣经文本的新解释。到了这一步,新解释随着时间的流逝也会变成旧解释,而解经学也会相应的进入新一轮的循环。这种“解经学循环”的根本出发点便是以实践而非文本为出发点,处理意识形态与实践之间的关系。而这方面正是长久以来马克思主义所推崇的,其中最为典型的便是列宁那句引自《浮士德》的名言:“理论都是灰色的,唯有生活之树长青”。见 Juan Luis Segundo, *Teología de la liberación y praxis -Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca: Sigueme, 1976, pp.15-17.

第四节 智利和平协作委员会

1973年10月6日，“智利和平协作委员会”（El Comité de Cooperación para la paz en Chile，简称COPACHI）正式成立，一开始该委员会位于圣地亚哥主教区的办公楼内。^①但在几个星期之后，由于原址无法容纳日渐增多的工作人员和求助者，该委员会便搬迁到了圣·莫妮卡（Santa Mónica）大街2338号。

考虑到该委员会成立的时间（只在政变发生的三星期之后）以及此时智利主教会皮诺切特军事政变一边倒的支持默许态度，^②我们可以明白，这个组织起初并不带有“反抗政府”或是“马克思主义”等一些后来被加诸其身的左派色彩。此时的这个机构仅仅就是一个为了应对当时智利国内非常时期的非常状态，由智利主教会牵头创办的一个公益性避难组织。其秉承的是天主教思想中一贯的“仁爱助人”理念以及由“解放神学”带来的一些“实践”思想，与之前那些宣扬社会主义的基层团体以及左派天主教政党则是风马牛不相及。该委员会的创办人以及领导者之一，主教费尔南多·阿里斯提亚（Fernando Ariztía）^③在回忆该委员会的创办过程时就写到：

“我记得是73年9月19日那天，我正在给皮诺切特写一封信，信中写到：‘将军，在昨天的《水星报》上有位上校刊发了一篇文章，说在这次的事件中只有14名遇难者。我住在靠近马普秋（Mapocho）河的一个村落里。仅仅是在雷斯巴隆桥下（puente de El Resbaón）的河道里，我就看见了数不清的尸体，在其中通过衣服面前的小标牌，我还认出了一名圣·胡安医院（San Juan Hospital）’

^① 关于“智利和平协作委员会”的具体创立时间有两个不同的版本，分别为1973年10月6日和1973年10月4日。前者来自于西班牙学者大卫·费尔南德斯（David Fernández）的著作以及几位该委员会领导者的回忆以及档案。后者则来自于圣地亚哥主教会的官方出版物中领袖之一费尔南多·阿里斯提亚（Fernando Ariztía）的演讲，当其提及10月4日这一日期的时候，还特地强调了那一天是圣·弗朗西斯科（San Francisco）节。按照常理来说这种与特定节日联系在一起的时间理不会被混淆，但考虑到除此版本之外，笔者所见的其他档案资料以及回忆都是10月6日，考虑到这点，笔者还是选择了1973年10月6日作为该委员会建立的日期。参见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p76; *Iglesia y Derechos Humanos en Chile: pasado-present-futuro*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, Noviembre 2002, p13; José Zalaquett, *Testimonio: El Comité pro Paz. A pesar de todo, una experiencia de solidaridad y una esperanza*, 00905j00, Santiago de Chile: Centro de Documentación de Vicaría de la Solidaridad; *El Comité de Cooperación para la paz en Chile: Crónica de sus dos años de labor solidaria*, 00016.00, Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, Diciembre de 1975, p1.

^② 美国学者布莱恩·史密斯（Brain H. Smith）将这一时段总结为“头六个月中教会上层合法化政权”的阶段。大致原因与笔者在前文中的分析类似：1.对马克思主义的惧怕或者不信任；2.对之前阿连德政府执政时期政治斗争的厌倦；3.对皮诺切特“尽快重返民主”承诺的信任。见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, pp.287-294.

^③ 费尔南多·阿里斯提亚·路伊斯（Fernando Ariztía Ruíz, 1925-2003），出生于智利首都圣地亚哥。1967年被提名为 Timic 区主教。

的工作人员。”

当传教士以及主教目睹了这触目惊心的场景后，大多数都义无反顾地直接投入到救助工作中去。对于他们来说，做出这种选择无需经过太多意识形态或是其他方面的思考，而只是一种在宗教思想影响下的本能反应。一位之前的工作者丹妮艾拉·桑切斯（Daniela Sánchez）在回忆时就曾说道：

“我觉得我从事这份工作只是出于一种想要帮助他人的情感，特别是当我发现他人的苦难比我自身严重得多的时候。当他们的生命受到威胁之时，我和我的家人只是缺衣少食而已。当我意识到这点时我便对上帝充满感激。所以当传教士号召我加入这个公会的时候，我便答应了。”^①

随着需要救助人数的不断增多和情况的愈加复杂，光靠各个地区不成体系的基层天主教组织已经无法满足受难人群的需要，此时智利急需一个全国性的领导组织来继续这一至关重要的工作。但当时议会解散，左派政党沦为非法，其余的政党和工会也被限制行动，于是这副担子就义无反顾地落到了教会的肩上。^②主教费尔南多继续回忆到：

“大概是在 73 年 9 月 25 日的时候，反正就是政变后大约两个星期左右，几名世界教会委员会（Consejo Mundial de Iglesias）的成员来到智利，负责外国人的救助工作。我那时是圣地亚哥西区的副主教，有一天我们谈话时，他们就对我说：‘你看，外国人的避难救助问题在接下来的几个月里就会得到解决，但智利本国人的问题却不会这么简单。所以最好是创办一个更加稳固和持久的组织，来解决智利人民人权方面遇到的难题。’因为自那时起，在全国各地已经出现了很多案例，比如街边被射杀后的尸体或者是无故被逮捕关押的民众……我就此事和枢机主教劳尔·席尔瓦·恩里克斯（Raúl Silva Enriquez）谈过之后，他告诉我‘有天主教会支持你，放手去做吧’。因此我和路德宗的主教赫尔穆特·富伦斯（Helmut Frenz）等人一起开始了筹备工作，最后 1973 年 10 月 4 日，也就

^① 见 *La Entrevista a Daniela Sánchez*, Santiago de Chile: Los Documentos de la Vicaría de la Solidaridad, 1990.

^② 实际上这种情况不仅仅出现在智利，布莱恩·史密斯在著作中就例举了当时欧洲意大利，西班牙和南美其他军事国家作为例子来说明：“当威权性政府将位于个人和国家的之间充当调解工具的社会组织打碎或完全控制起来时，教会便成了人们唯一可以前去寻求帮助的地方。”“和平协作委员会”的创始人之一何塞·萨拉盖特（José Zalaquett）在会议录中也写道：“在军事政府的政变之后，教会已经成了智利唯一一个能够自由行动和表达自身看法的机构了，因为工会、学生会、各种政党甚至邻里之间的居委会，所有的非官方组织都被解散了。”见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, p285; José Zalaquett, Testimonio: *El Comité pro Paz. A pesar de todo, una experiencia de solidaridad y una esperanza*, 00905j00, Santiago de Chile: Centro de Documentación de Vicaría de la Solidaridad.

是圣·弗朗西斯科纪念日这天，‘和平协作委员会’正式成立了。”^①

10月9号，智利枢机主教恩里克斯在签发的教令上也写到：“为了应对最后一次政治大事件（1973年政变）给智利公民带来经济和各种方面的困难，特此批准成立该协会”。^②

协会成立之初，费尔南多（Fernando Ariztia）和赫尔穆特（Helmut Frenz）共同担任该协会的领导人。委员会发布的四页宣传册首先便阐明了这个委员会的目标，即“基于想要在智利得到和平的热望，而这和平理应以公义为基础”。而具体采取的援助方式则包括以下三项：首先是“给予所有受到此时状况影响的个人和家庭精神和物质上的援助”；其次是“为受到波及的人群提供司法方面的帮助，以确保其人权不被侵害”；最后则是“以负责和仔细的态度详细记录政府这段时期内所有给公民尊严带来伤害的违规行为”。^③

出于头两条救助目的，“和平协助委员会”通过智利天主教会的在智利各界的影响力召集了一批法律和医疗方面的专业人士，开始着手进行其相关的法律援助和医疗救助工作。除去这批专业人士的协助之外，很多普通的职业女性或是家庭妇女也加入了这一机构，负责接待求助者并倾听记录他们种种不幸遭遇的工作。据相关工作人员回忆，后一类工作十分艰巨。天天面对层出不穷的人间悲剧，接待室很快就变成了“使人在现实面前精神分裂的空间”，^④“那些求助者不仅面临着种种困难（家人失踪，需要庇护），其中的很多人甚至惊恐到没有办法用语言表达出自己当时遭受的折磨”。^⑤同时，为了让当时更多的智利人民了解到这一救助机构的存在，“和平协作委员会”还在当时各大报刊上刊登了介绍自己的公益性公告。广告中写道：

“天主教，福音派，东正教以及各个基督教团体，抱着维护智利国内和平并服务于团体大众的目的特此通知：那些如今饱受物质和精神方面折磨，缺乏解决工作和法律问题资源的智利人民可以前往以下地址寻求帮助……”^⑥

^① *Iglesia y Derechos Humanos en Chile: pasado-present-futuro*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, Noviembre 2002, p13.

^② 见 *Decreto, Comité o Comisión Especial de ayuda a los necesitados*, Santiago: Archivo de La Biblioteca Chilena, 9 Octubre 1973.

^③ 见 *Comité de Cooperación para la Paz en Chile*, panfleto, Marzo 1975.

^④ 虽然皮诺切特政府对于政变后几周内的死亡人数给出了100人左右的统计数字，但是实际的数字却远远不止。即便是当时暗中支持皮诺切特政府的中央情报局的报告中都显示在政变后最初的几个月中，死亡的人数大约有11,000名之多。而之后美国国务院则估计这一数字达到了20,000名。见 Lester Sobel A. ed. *Chile and Allende*. New York: Facts on File, 1974, pp.148-168.

^⑤ 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p78.

^⑥ 这些公益公告分别见 *El Mercurio*, Nov 5, 1973, Mar 3, 1974, Jun 16, 1974; *La Prensa*, Nov 5, 1973; *La*

实际上这些能够亲自来“和平委员会”办公地点寻求帮助的人在当时的情况下已经算得上是幸运儿了，更多被当时情况波及到的智利公民则根本没有这个机会。他们中的大部分人由于“违反国家安全法令”而遭到逮捕和审判，少部分人则直接秘密地被流放或者就地枪决。根据之后“和平协助委员会”编纂的相关档案资料显示，在大约 1000 多份法庭判决书中“违反国家安全法令”的具体含义不外乎以下几种：1. 重组非法政党（主要是指智利共产党和社会党）；2. 讨论并宣传左派暴力革命思想；3. 私自藏有枪支武器或是危害到国家安全的政治文件；4. 散布对皮诺切特本人以及其他政府高官不利的言论；5. 协助那些“危害国家安全”的恐怖分子（主要是原“左派革命运动”（MIR 的成员））；6. 非法的政治活动（主要指散发宣传左派思想的小册子，举行相关的集会）。^①所有在这些罪名下的嫌疑犯不能保释，而且很少有减免刑期的机会。

面对这种情况，“和平委员会”的律师只好尽量援引之前的宪法，通过指出“智利公民拥有言论，集会出版的自由”来为他们进行辩护，但常常无功而返。更多情况下，他们采取是“围魏救赵”的方法，通过向智利法院一次次地递交有关“智利军事政府侵犯人权”的诉状，想要从根源处缓解这一恶劣司法状况。但迫于军事政府的淫威，智利最高法院“在事实面前装聋作哑，对发生的一切视而不见，反而将这些诉状都斥为无中生有的造谣”。^②“和平委员会”的另一领导克里斯蒂安·布莱切特（Cristián Precht）对于当时司法部门的不作为回忆道：

“当时一位记者曾经问我：‘万一哪天委员会保存的受害人资料都被烧了怎么办？’我笑着回答他：‘那你就去司法部档案室吧，那里有着落满灰尘的全套资料。’……司法部门应当对自己的行为感到羞愧。”^③

与这一时期的秘密逮捕、刑讯暗杀相比，通过司法系统对智利民众正当权利的侵害来说可以算是温和的了。事实上在 1974 年 DINA 正式成立之后，上述的暴力手段变本加厉，社会中弥漫着一股令人窒息的气息，那些生活在拉美最悠久民主传统国家中的人们无论如何也料想不到如今悲惨的处境。^④

Tercera, Jun 16, 1974.

^① 智利天主教会在 1989 年已经将所有“危害国家安全”的审判案例全部编纂成册，四册中一共包含了上千个案例。参见 *Delitos contra la Seguridad del Estado: Jurisprudencia*, Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, enero 1989.

^② *Ibid.*, p4.

^③ 见 Cristián Precht, *Del Comité pro Paz a la Vicaría de la Solidaridad*, Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, 1989, p21.

^④ 一位美国记者在智利打车时就遇见一位出租车司机向他抱怨：“这个国家到底怎么了？我们一直以生活在一个民主国家为荣。没想到今天整个社会都充斥着敌意和暴力。现在唯一有勇气去抗争的只剩下这批年轻

那些侥幸的受伤逃脱者大多出于政治方面的原因，不能前往公立医院进行基本的救助治疗。此时，拥有自己独立医疗力量的“和平委员会”便成为他们的唯一选择。这类求助者多位左派革命政党人员，其中包括智利社会党(PS)，智利共产党(PC)，左派革命运动(MIR)以及和教会关系联系紧密的大众统一运动(MAPU)。^①同时，由于经济上“休克疗法”对公共财政开支的巨额削减，大部分的公立医院开始每天限制病人的人数。这一情况的持续恶化导致缺医少药的智利平民也不得不前去教会开办的医疗机构寻求援助。为了满足广大民众的这一需求，“和平协作委员会”于1975年1月在圣地亚哥的中下层贫民教区圣·佩德罗与圣保罗(Parroquia San Pedro y San Pablo)和圣洛克(San Roqué)新建了两所诊所，诊所中包含了儿科、外科、内科以及齿科，基本可以满足这两个劳工聚集区的医疗卫生要求。

值得强调的是，“和平委员会”在提供上述救助手段时，不仅对不同身份的救助者一视同仁的，而且并没有借此机会要求被救助者入教。费尔南多·阿里斯蒂亚(Fernando Ariztía)就说到：

“在这里我想要清楚说明的是所有这些保护人权的相关工作不带有丝毫的‘宣教主义’情节(Proselitista)，也不带有一点党派主义倾向。我记得我曾向波尼亚将军解释过：‘看，我们从来不提问受救助者的党派，宗教信仰。即便一天早上醒来发现我们因此惹上了麻烦，我们在下一次救助活动中依旧不会询问他们的宗教信仰和意识形态的。’我们只是帮助了一个正好需要帮助的兄弟，仅此而已。”^②

根据政变之时教会对斗争双方的医疗救助来看，这种“不分对象”的救助方式确实所言不虚。不过之后随着军事政府与反抗力量和智利民众之间力量差距的增大，作为镇压一方的军事政府根本不需要这种救助。因而这种“不分对象”的救助方式“无心插柳柳成荫”般地惠及到了广大的智利民众，特别是在镇压中遭受巨大打击的智利左派团体。

之前与左派团体联系紧密的天主教徒，比如原“为了社会主义的基督徒”的

人了。而今天的我则羞于做一个智利公民。”见 Pamela Constable, Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies---Chile under Pinochet*, New York: W.W. Norton & Company, 1993, p3.

^① 在1975年前基督教民主党领导人弗雷公开批评皮诺切特政府的经济政治政策之后，皮诺切特也通过撤换基民党在政府教育医疗部门关键位置上的党员，无限期解散政党等方式开始了对基民党的镇压。也正是从此时开始，基督教民主党党员才开始逐渐出现在“和平协作委员会”和之后的“团结工会”的救助名单中。

^② 见 *Iglesia y Derechos Humanos en Chile: pasado-present-futuro*, p17.

成员和 MAPU 的成员在政变后，很多就选择了加入“和平合作委员会”，继续自己的“解放”工作。实际上也正是这批人，在救助工作中成了教会上层和左派求助者之间的关键性中间纽带，并在此基础上重建了左派团体和教会上层之间的相互信任。当事人帕特里西奥·卡里欧拉（Patricio Cariola）^①在接受采访时就这么说道：

“我认为教会这些救助行动归根结底还是来自于天主教社会思想的教化，但对于当时的情况来说，救助行动能够得以实施真是多亏了那些天主教徒。一方面他们曾经是 MPAU 成员，是马克思主义者，（和左派团体有着密切的联系）；另一方面在教会中他们和大多数传教士以及部分上层也比较熟悉。（正因为如此）他们成了两者之间的一座桥梁，并最终使得‘和平委员会’的计划得以真正付诸实践。”^②

正如帕特里西奥分析的那样，那些之前被教会上层不断斥责的左派天主教徒在军事独裁政府时期起到了沟通桥梁的关键作用。正是在双方之间信任关系逐渐复苏的基础上，工会、政党、学生会以及依旧在地下秘密活动的左派团体才在 1976 年之后慢慢地得以休整发展，并在教会的保护下重构着被之前被破坏殆尽的社会关系与人与人之间的合作信任纽带。同时，这一逐渐加强的信任纽带也带来了左派对天主教看法的改观：

“教会的人道主义援助是对智利左派的极大尊重，也对左派力量的恢复起到了极为重要的帮助。正因为如此，左派通过不断对天主教的接近了解，逐渐地改变了之前的那种教条主义宗教观，并且开始承认教会在智利政治领域中的积极作用。”^③

除去医疗救护，法律援助这些重要的工作之外，“和平协助委员会”还详细记录了这段时期内所有求助者的遭遇，并将这些亲历者的口述资料编纂集中起来。在 1973 年 10 月 6 号发布的教令上，智利教会就明确地指出“搜集并记录任何严重侵犯人权行为的资料”是该委员会的重要任务之一。^④首先，资料收集工作可以帮助委员会大致推断被秘密关押犯人的地点以及规模，以便更好地制定相应的

^① 1928 年出生的智利耶稣会士，曾在皮诺切特政府时期，庇护了 MIR 的前领导人尼尔森·古铁雷斯（Nelson Guitiérrez）等多人。

^② 见 *La entrevista a Patricio Cariola*, 转引自 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p79.

^③ *Ibid*, p80.

^④ 见 *Decreto, Comité de Cooperación para la paz en Chile*, Archivo de la biblioteca nacional chilena, Octubre, 1973.

救助计划。正是在这些资料的提醒下，1974年“和平协助委员会”在意识到失踪公民人数逐渐增多的基础上，建立了“失踪公民家庭团体”（Agrupación de Familiares de Desaparecidos），开始有计划有步骤地实施对这些失踪者的搜救以及对失踪者家庭的帮助。^①其次，资料收集整理工作也帮助教会掌握了军事政府大量的罪证，为之后“团结工会”通过争取国际舆论的同情，推动智利重返民主提供了坚实的证据。

“和平协作委员会”的上述救助行为一开始得到了军事政府的默许。原因有两点：首先，军事政府上台之初以“西方文明以及基督教保卫者”自居的口号，使其自身在不具备正当理由的条件下很难对这些救助行为做出反应；其次，这一时期的军事政府为了稳固自身的地位并树立国际上的形象，急需智利天主教会提供的宗教方面的合法性资源。

而就教会这方面来说，出于对皮诺切特政府抱有的幻想，他们愿意将“宗教合法性的提供”作为换取“自由开展救助行动”的条件。^②因而在委员会成立初期，教会一般会通过私下沟通来解决各类问题，很多主教也认为私下的会面对于问题的解决更加有效：

“晚餐，私人信件或者谈话比公开的谴责更加有效。刑讯折磨确实值得我们重视，但智利教会也必须考虑到其他很多社会经济问题。对于很多智利人来说，现在的情形比1973年好多了，没有罢工，没有混乱，社会秩序也在逐步好转。”^③

这种双方默认的和谐局面并没有持续太久。一方面1975年“休克疗法”给智利底层人民带来的“不可承受之痛”显得“芝加哥弟子”口中的“以市场为导向健康的经济体系”是如此的苍白无力，而“重返民主”承诺兑现的遥遥无期以及人权状况的不断恶化更使得教会对军政府原本的希望和信任一天天的弱化消减；另一方面，“和平协作委员会”不分对象的救助行为使得皮诺切特政府在镇压左派时遇到了很大的阻碍，而教会之后逐渐增多的公开谴责甚至爆料更致使后者心烦意乱，并认定“和平协助委员会”影响了军事政府的“国际声誉”，威胁

^① 这一团体成立于1974年底，起初只有20人，但到1975年底“和平协作委员会”解散之时，这一团体的成员已经有了323人。见 *El Comité de Cooperación para la paz en Chile: Crónica de sus dos años de labor solidaria*, p12.

^② 一直到1975年，智利主教会对于军事政府的行为一直没有进行很严重的批评，即便是对种种镇压行为心存不满，在这段时期的通谕中也总是温和地呼吁“和解”和“非暴力”，并一再表达出对军事政府救国于混乱之中的感谢。很多教会的通谕都会事先征求政府的意见，在确认无误后才会公开发表。参见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, pp.293-295.

^③ *Ibid*, p299.

到了智利国内的“和平与安定”。

出于这种国内势态以及双方态度上的变化，教会和政府之间的摩擦开始增多。1975年5月，在“和平协作委员会”的一次例行集会上，主教们在整理资料时发现了一封DINA的内部信件，寄送人显示的是共和国总统府。这封信件，某种程度上证明了DINA与皮诺切特直接的隶属关系。更为重要的是，信件末尾的总统签名表明了皮诺切特本人知晓并亲自批准了DINA机构的种种暴力活动。^①

几周之后，这封信件和其他一些政府档案通过教会中的某位主教，落到了一名墨西哥编辑的手中。而这名编辑以这些资料为依据，于1974年5月15日在墨西哥的著名报纸《至高无上》(*Excelsior*)公开发表了有关智利政府侵犯人权的报道。这篇题为《无所不用其极的镇压使智利人民窒息》(*La Represión en Todas Sus Formas Ahoga al Pueblo Chileno*)声称通过对“和平协作委员会”主要领导人的采访以及档案文件的赠予，获取了皮诺切特政府对广大智利公民采取非法刑讯逮捕，流放暗杀的第一手证据。^②报道中对军事政府镇压刑讯手段以及DINA机构运行流程具体细致的描写，使得国际舆论界认为这一报道具有很强的真实性。之后，该文被法国，美国，阿根廷以及智利国内多家报刊引述或者转载。^③

虽然“和平协作委员会”在随后的声明中再三否认上述“两位协会的领导人接受了报刊声称的采访”，算是避免了教会和皮诺切特政府之间的直接冲突。但不知通过何种渠道流落出去的档案文件却使得智利政府的辩解和对这名墨西哥编辑的攻击显得苍白无力和别有用心。^④双方你来我往，相互扯皮，纷争直到两个多月后才慢慢平息下来。这个“意外”使得皮诺切特大为恼火。事后，皮诺

^① 之前面对国内外媒体的质问，皮诺切特一向通过推说自己不知晓DINA这个部门或是不负责情报工作来推卸责任。见 John Dinges, *The Condor Years—How Pinochet and his allies brought terrorism to three continents*, p65.

^② “和平协作委员会”受访的主要领导包括主教阿里斯蒂亚(Ariztia)和秘书长佩尔南多·萨拉斯(Pernando Salas)。见 Julio Scherer García, *La Represión de todas sus formas ahoga al pueblo chileno- Se dan Pruebas Documentales, Excelsior*, Mayo 15 de 1974.

^③ 转载的报刊报道包括: *Church Groups Reports Torture of Chilean Prisoners, New York Times*, May 16, 1974; *En un Documento sobre torturas que reprodujo Excelsior de México Tres eclesiásticos denuncian el trato del gobierno militar de Chile contra todos los presos políticos, La Opinión* (Buenos Aires), Mayo 17, 1974.

^④ 该事件发酵之后，智利军事政府一方面否认档案材料的真实性，认为“所有的报道都是歪曲事实的，是他(Scherer)想象中的发明”；另一方面还利用各种舆论媒体，抹黑该编辑以及《至高无上》报纸的真实性与可信程度。具体详见 *Chile calls the torture report a distortion, New York Times*, May 18th, 1974; *La Prueba de la infamia, La Segunda*, Mayo 18, 1974; 考虑到当时智利社会敏感的情况，“和平协作委员会”为了能够继续自己的救助工作，不对军事政府进行大范围公开的批评是教会中大部分领导人所一致同意的。虽然笔者觉得上述两名领导人接受采访的报道可能多有出入或是夸张之处，但是教会内部一定有消息人士将这些档案材料和证据递交给了那位墨西哥编辑。而这一猜测似乎在之后克里斯蒂安的回忆中也能得到印证。他曾说道“一名主教将这些材料交给了这个记者，在这里我就不点名了。”见 *Seminario Iglesia y Derechos Humanos en Chile: Pasado-Presente-Futuro*, Arzobispado de Santiago, Fundación de Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad, 20 de noviembre 2001, p23.

切特甚至亲自对 DINA 下令,要求 DINA 开始监视并报告“和平协作委员会”的一举一动。

与材料的泄露和公开的谴责相比,皮诺切特政府更加不能忍受的恐怕就是委员会在这一时期对左派分子的救助了。也正是这一类直接威胁到军政府统治权力的事件,才促成了最后“和平协作委员会”的解散。

1975 年 11 月,几名智利传教士在一次行动中向几名受伤的“左派革命运动”(MIR)领导人提供了医疗救助,并偷偷把他们送进了古巴大使馆内秘密设置的政治避难所。当事情败露后,这几名传教士第一时间被警察局以“危害国家安全”的罪名逮捕。主教恩里克斯虽然对传教士“卷入恐怖主义”感到惋惜,但却依旧公开表明自己支持“在天主教仁慈立场上,不论政治派别的帮助那些需要帮助的人”。^①针对恩里克斯的言论,军事政府在宗教方面的代言人哈伊麦·古兹曼(Jaime Guzmán)随后两次公开批判恩里克斯的“仁慈说是一个严重的错误”,并且呼吁“民众在这一时期即便是想要获得福音方面的帮助,也应该求助于适当的权威——警察局——,而不是什么委员会。”这种直接威胁到教会根本权威的言辞自然招致了主教恩里克斯的强硬回答。在耶稣会的官方刊物《消息》(*Mensaje*)上,恩里克斯撰文批评古兹曼的言论“侵害了主教会的正统权威”,并威胁要将其革除教籍。^②在智利主教会的集体压力下,古兹曼终于收声,被捕的几名传教士也于圣诞节之前就回到了家中。

表面上看这次教会和军事政府之间的直接交锋以前者的胜利告终,可之后所发生的一切却表明了这一政教之间冲突的结果远远没有想象中那么简单。1974 年末,军事政府开始威胁并分化“和平协作委员会”中除去天主教外的其他基督教派别。同年 5 月,路德宗声明撤出“和平协作委员会”,之后东正教也宣布退出^③。到了 1975 年 11 月,在《最新消息》(*Las Ultimas Noticias*)上,政府通过刊发有关“和平协作委员会”的财务报告问题想达到抹黑该组织的目的。不久之后,皮诺切特更是直接给主教恩里克斯写了一封私人信件,要求主教解散“和平协助委员会”。信件中写到:

“在经过对最近一系列公共事件分析以及它们在国内外影响的评判后,我们

^① 见 *Declaración pública del Arzobispado de Santiago, Mensaje 24, Santiago, 5 Noviembre, 1975.*

^② 见 *Comentario de Jaime Guzmán Errázuriz transmitido por Televisión Nacional el 6 de noviembre y repetido el 8, Mensaje 24, Santiago, December 1975.*

^③ 见 *La Tercera, Jun 16, 1975.*

终于发现了这一切麻烦的根源，那就是‘和平协作委员会’……我们觉得这个委员会的存在，只给那些马克思列宁主义者制造麻烦提供了便利。而这些麻烦毫无疑问地影响了智利军政府一直寻求的国内的安定和平静。因此，为了避免更严重的冲突，我想解散该委员会是一个积极的选择。面对这种情况，敬爱的主教，为了得到您的理解，我觉得现在应该采取的措施便是让这个委员会的存在画上句号。”^①

除去看似礼貌的私人信件之外，皮诺切特还动用了警察和法院的力量，宣布要对那些“躲藏在天主教会内部的马克思主义份子”予以最严厉的打击。在权衡再三后，恩里克斯决定解散“和平协作委员会”，但否认政府对该委员会“马克思主义帮凶”的指控，并最终通过谈判使得所有的工作人员免于军事政府的追责。^②在回信中，恩里克斯面对“马克思主义帮凶”的指控暗讽到：

“原本计划好的理想方案总是会受到外来各种因素的干扰。无论从事什么，这都是一个无法避免的风险。正因为此，任何一个组织都不可能永无谬误地存在于这个世上。”^③

接着他继续写道：

“我对‘和平协作委员会’的看法与政府的看法截然不同。政府觉得这个委员会只是被马克思列宁主义分子加以利用，用来破坏社会安宁的工具……但是正如之前所说得那样，所有人类的事功都有着不足与缺陷，但同样也带着光辉与尊严，而后者只有上帝才能辨识……面对现在的情形，我们同意政府关闭这个协会的要求，但我们也拥有保留后续行动的权力。那就是通过合适的教会组织机构，继续开展我们应该从事的救助工作。”^④

主教恩里克斯的回信以及全体主教的决定使得教会与政府之间一触即发的紧张态势得到了某种程度上的缓解，而信件的结尾以及保存全体工作人员的结果也为之后教会的行动提供了回旋的余地和人员方面的保障。1975年12月22日，智利主教会给“和平协助委员会”下了关闭通告。在通知中，主教夸奖了“委员会的事功是这个国家人们之间团结和和解的真实见证，并对保护尊严基础上的和

^① 见 *Intercambio de Cartas entre el general Pinochet y el Cardenal Raúl Silva Henríquez, a propósito de la disolución del Comité*, Santiago, 11 de Noviembre de 1975, Archivo de la Biblioteca Nacional de Chile, p1.

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p82.

^③ 这句话暗讽了之前以“为了民主，为了基督教”自居却做出种种令人发指行为的军事政府。见 *Intercambio de Cartas entre el general Pinochet y el Cardenal Raúl Silva Henríquez, a propósito de la disolución del Comité*, p2.

^④ *Ibid*, p2.

平重建起到了功不可没的作用”。^①

从 1973 年 10 月到 1975 年 12 月，在短短的两年间，“和平协作委员会”在智利教会的支持下建立起了覆盖全国 24 个省的救助网络。在 300 多名全职律师，医生以及专业人士的帮助下，委员会一共对 6994 名被捕者进行了司法帮助，并使得其中的 3989 人最终得以释放。其提供的医疗救助一共使得 64986 名患者康复，而在此期间对困难家庭所提供的经济资助更是不计其数。当时在智利民众间流传着这么一句话：“有困难的话，就去圣莫妮卡街 2338 号试试看吧！”^②

更重要的是，除去这些物质上的支援和精神上的慰藉，“和平协作委员会”使得教会上层和基层团体在六十年代之后，第一次为了同一个目标重新团结在了一起。在双方合作互助的基础上，智利天主教仿佛当时智利社会的母体，保护并蕴育着那之前被军事政府破坏殆尽的社会关系以及左派力量，并进一步修复并完善智利社会中的民主团结意识和协商互助传统。布莱恩·史密斯就总结道：

“最重要的是，委员会的工作就如同催化剂一般，在教会的基层层面建立起了很多不同种类的社团。其中有技能培训学校，工人团体，邻里之间的互助协会甚至家庭厨房。虽然在当时这些团体不能对立即改变智利社会起到什么影响，但是它们确实实是新建立起来的交流参与机制。这些团体使得‘团结’这一概念在受害者极其家庭之中受到了越来越多的欢迎，要是没有它，很多人在那时也许会彻底丢掉自己的希望。”^③

虽然在这一时期，委员会和教会对政府的批判基本是就事论事，并没有涉及到军事政府合法性这一根本性的问题，但随着教会保护下其他社会力量的复苏，我们很快就会看到之后情况的转变。而正是在这种全新情势的强力推动下，八十年代的智利才进一步加快了重返民主化的进程。

第五节 传承下的团结公会

就在 1975 年年底“和平协作委员会”迫于皮诺切特政府的压力关闭不久后，主教恩里克斯和智利教会随即便兑现了之前信件中“继续服务”的诺言：1976

^① *Carta al Comité de Cooperación para la Paz, Anexo 1.5*, Archivo de la Biblioteca Nacional de Chile, 22 de Diciembre de 1975.

^② 有关这些数据可参见 Luis Alberto Ganderats, *Comité de Paz Dos años de Discusión*, *El Mercurio*, 26 de Octubre, 1975.

^③ 见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, p314.

年1月，“团结公会”（*Vicaría de la Solidaridad*）在“和平协作委员会”原班人马的基础上重新组建，只是办公地点从之前的桑达莫妮卡大街搬到了兵器广场的444号（*Plaza de Armas*）。^①与办公地址一同改变的还有该组织与智利教会之间的联系。自“团结公会”成立之日起，恩里克斯和智利天主教会不止一次地强调了“团结公会”与官方教会之间深厚紧密的联系。^②同时，教会还直接任命传教士克里斯蒂·布莱切特（*Cristián Prechet*）为“团结公会”的负责人。正如学者费尔兰德斯所观察到的那样，这种联系使得皮诺切特政府在之后的行动中有所顾虑，因为“团结公会已经成为官方教会不可或缺的一部分，攻击公会就是直接攻击官方教会”。^③在之后智利教会发布的声明中，他们没有过多提及有关当前政治方面的事项问题，只是强调这一组织的成立是出于经济方面的原因：

“考虑到这个国家现在所面临的经济困难，成立团结公会的迫切性就成了一件易于理解之事。经济困难包括居高不下的失业率，营养不良的婴幼儿以及影响广大政治犯家庭的种种问题。对于这些正在遭受着种种不幸的人们，教会有义务对他们施予援手。”^④

与之前的“和平协作委员会”一样，“团结公会”所从事的有关司法领域进程和失踪人口的详细记录，一方面为智利这个国家详细记录并研究这段历史打下了史料方面的基础，另一方面在博取国际舆论同情、争取各类救助、揭穿军事政府种种谎言方面起到了至关重要的作用。面对“团结公会”的这些工作所带来的影响时，皮诺切特的军事政府无疑感受到了随之而来的国际压力。1978年在智利圣地亚哥召开的联合国人权会议，就是这一压力的具体表现。

在一个以“侵犯人权行为”闻名于国际舆论界的国家召开人权会议，本身就具有极强的针对性和暗示性。虽然军事独裁政府对这种行为很不高兴，但是在教会和联合国的坚持下与国际舆论界的压力下却找不到合适的理由阻止。

该大会的重要议题便是关于智利的人权状况。面对“团结公会”详实可信的记录和报告，智利政府代表在大会上的“声明”和“澄清”显得如此苍白无力和谎

^① 在“团结公会”成立初期的招募工作者进程中，许多原“和平协作委员会”的成员都觉得不太可能，毕竟离后已组织的关闭时间仅仅不到一个月。因此一部分成员认为这个新成立的协会是一个“政府的阴谋”。但是之后随着时间的推移，人们慢慢地打消了这一顾虑。

^② 比如在很多场合，“团结公会”都会被称作“圣地亚哥大主教区的团结公会”（*Vicaría de la Solidaridad de Arzobispado de Santiago*），而这种现象之前对于“和平协作委员会”来说是从来不曾出现的。

^③ 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, p83.

^④ 见 *Chile: Vicaría de la Solidaridad Inicia plan de ayuda a necesitados*, Documentos de Vicaría de la Solidaridad, panfleto, Enero 1976, p1.

话连篇。比如在大会中，面对“团结公会”对“隆格惨案”(Lonquén)^①中政府暴行的控诉，政府会议代表居然通过伪造的医院死亡证明声称“该当事人在1973年10月15日就已不幸去世”了。但根据“团结公会”的资料记录显示，该当事人的亲属和邻居都证明“该当事人一直到1973年11月份依然在家中生活”。^②

除去资料的记录整理与司法援助，“团结公会”还将国家的经济发展与政治民主进程紧密地联系起来。领导人克里斯蒂·布莱切特(Cristián Prechet)在发言中便指出了这一点：

“团结公会将继续对超过1800名被起诉者进行司法方面的援助……同时面对当前如此严重的经济问题，团结公会还打算团结分属社会不同部门的基督徒来共同面对这一严峻的问题。但是我们不会仅仅认为‘团结公会’的出现只是为了填补‘和平协作委员会’留下的空白，相反我们会努力扩大自身所关注的领域，去帮助一些之前从未关注过的事情，比如儿童问题，未成年劳工问题，大学生问题以及政治犯家人问题。”^③

这种思路在他们编纂的《团结公会月度报告》中体现了出来。该月刊除去详细记录统计有关侵犯人权的案例以及相关司法进程之外，^④还包括《工人观察》和《农民观察》这两个全新的栏目。在《工人观察》这一栏目中其关心的重点为失业率，工资水平，各个重要行业的发展情况以及工人们的一些具体诉求。在《农民观察》这一栏目中关注的重点则是农产品进出口变化，农民生活水平和农村医疗卫生水平等问题。在对这两个群体情况详细掌握的基础上，他们还通过调查问卷的形式想努力弄清这两大群体这一时期的各种诉求以及他们对当前智利形势的看法。

调查的结果显示：稳定的就业率，良好的薪资待遇，完善的社会保障与社会

^① 隆更(Lonquén)，首都圣地亚哥西南部的一处地名。1978年11月27日一位生活在该处附近的农民前往“团结公会”，声称在几处废弃的焚烧炉周围发现散落的人体尸骸。30日在克里斯蒂安等人的带领下，团结公会前去此地进行调查，最终判定多名政治异见人士以及失踪智利公民的尸体于1973年末在此地被焚烧。围绕这一事件，团结公会向智利最高法院提起了申请调查的请求，并认为皮诺切特政府和相关情报部分负有不可推卸的责任。但此案最后因为“涉及政治叛乱”，改由军事法庭接手，最后根据1978年的大赦法结案。见 Pamela Constable, Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies--Chile under Pinochet*, New York: W.W. Norton & Company, 1993, pp.133-134.

^② 见 *El reporte de NU en la conferencia de derechos humanos en Santiago*, Documentos de Vicaría de la Solidariada, 1978, p4.

^③ *Ibid*, pp.2-3.

^④ 有关政治方面的报告，通常都会包括：每月被起诉人数，每月失踪人数，对不同个体的司法进展情况等等。有关起诉人数和每月失踪人数的信息具体到事件发生的事件日期以及各个的姓名。需要提及的是，这些案例一般都分为首都和其他省市两个大的栏目，而在首都那一栏下又会按照圣地亚哥市内不同的街区进行更为细致的划分。例子可见 *Informe Confidencial, Mensuales de Vicaría de la Solidaridad*, Santiago de Chile, Enero 1978.

福利是当时智利社会中最缺乏的，同时也是当时工人农民这两个群体所最期待改善的。造成这些方面缺乏的原因有两点：首先，当时油价提高所带来世界范围内的经济危机使得各发达国家再无多余的外汇来进口智利的�主要出口产品铜矿，铜矿销量的下降则直接导致了智利工业效益的下降以及工人收入的降低；其次则是因为在军事政府新自由主义经济政策和高压独裁的军事统治下，工人农民群体缺乏一个全国性的联合组织来与政府谈判并争取自身应得的权益。

1978年4月的《月度报告》的调查就反映出个集体组织的重要性与急迫性。82.6%的受访者认为“建立工人组织以便解决失业问题”是此时最为重要的任务，38.8%的工人认为“团结更多的工会以维护工人的合法权益”以及“给不同的小型工会提供聚会的场所”是“团结公会”以及教会能够提供的最好帮助。^①这些真实的调查结果某种程度上也正是之后“团结工会”着重推进各类基层团体建设活动的真实内在原因：那便是当时智利人民以及整个社会对这类基层组织的迫切需求。

在这种迫切需求的刺激和推动下，“团结公会”继续组建着不同类型的基层组织。其中有读经班、家庭厨房、邻里之间的互助会、小型工人协会以及农民协会。费尔南德斯对这类组织活动给予了极高的评价，他在著作中写道：

“这些行动的目标在于给予智利民众以‘社会行动性’，也就是说公会不仅仅只是代表那些不能发声的民众发声，更重要得是‘帮助那些不能发声的民众，使得他们有能力发出自己的声音。’^②

事实上这一行为延续了之前“和平协助委员会”行动的内在逻辑：大量的社会互助组织，不仅仅有助于智利民众解决物质方面的燃眉之急，更为重要的是能够逐渐树立起与军事政府意见相左的反对派，使得不同的反对派在互相交流过程中重新意识到植根于智利政治文化深处的民主协商精神，并依据这种精神逐步展开相应的社会政治活动。

除去上述几个固定的栏目之外，根据当月智利国内的大事件，这份报告也会做出相应的调查报告和分析评价，而这些东西基本可以看成是“团结公会”对事件的官方态度以及做出相关回应的行动指南。

1978年4月19日，皮诺切特在一次公报中宣称“考虑到现在智利相对而言

^① 见 *Informe Confidencial, Mensuales de Vicaría de la Solidaridad*, Santiago de Chile, Abril 1978, pp.82-83.

^② 见 David Fernández, *La Iglesia que resistió a PINOCHET*, IEPALA, Madrid, 1996, p84.

和平稳定的环境，为了进一步巩固这种成果并促进加深智利人民之间的团结，特此颁布大赦法”。^①这项名为 N2.191 的法案规定从 1973 年 9 月到 1978 年 4 月，除去刑事犯罪之外，任何出于政治原因的违法行为都能得到不同程度的赦免。^②按照这部法规，大约有 109 名被逮捕关押或是被迫流亡国外的政治异见人士可以重获自由或是重返智利。

面对政府此举，《月度报告》却没有像其他官方媒体一样对这一举措歌功颂德，而是冷静地指出这部大赦法与其说是为了“加强智利民众之间的团结”，不如是给“这一时期犯下各种反人类罪行的刽子手们脱罪”。显然在 1973 年政变后，大部分的智利民众在各个层面上都处于弱勢的地位，很少会有能力去从事那些政府所谓的“犯罪行为”。而相反的是，这一时期在军政府和 DINA 主导下的各种恐暴行为却层出不穷。从这一事实出发，这部《大赦法》与其说是为了智利民众，不如说是一部为独裁政府“侵犯人权”行为开脱的法案。除此之外，《报告》还指出虽然在法院方面已经允许多位流亡的政治异见份子归国，但在行政层面却由于独裁政府的原因无法得到真正的落实。一份 1979 年的人权报告写到：

“不仅如此，政府还继续援引 81 号和 604 号法令，阻止智利公民返回自己的国家……法院新颁发的大赦法，在内政部面前成了一纸空文。后者以所谓的政治原因，无期限地继续剥夺着人们作为一个公民所应当享有的权利，而这一正当权利便是在自己的祖国自由地生活。”^③

最后，报告进一步表示智利现在不需要这些由独裁政府单方面颁布的法令，而是需要在正常民主政治体制下，通过议会批准法院认定的法案。只有在“重返民主”的前提下，所推行的法案才有可能真正站在智利民众的立场上的。^④

除去有关大赦法的最后一点要求之外，以上“团结公会”的言论和行为基本上都属于就事论事，并没有涉及到更深入的问题，比如造成这些现象的体制原因。不论是上述提及的隆更惨案还是对大赦法的抗议，又或者是对智利经济政治情况的分析和担忧，“团结公会”和教会中的主流都期望能通过平缓的改革来解决现存的政治经济问题，而不希望看到双方矛盾激化后可能出现的暴力行为。基于这

^① 转引自 *Informe Confidencial, Mensuales de Vicaría de la Solidaridad*, Santiago de Chile, Abril 1978, p9.

^② 该法案的原文为：“该大赦法案惠及的对象包括：1.在戒严时期（Estado de Sitio, 11.9. 1973~10.3.1978）被发现的所有主谋，参与或者包庇相关犯罪行为的智利公民；2.那些在 1973 年 9 月 11 日之后被军事法庭宣判有罪的个人。”

^③ 见 *La Situación Actual de Los Derechos Humanos en Chile—Informe de la Comisión Chilena de Derechos Humanos*, Documentos de Vicaría de la Solidaridad, Diciembre 21, 1979, p11.

^④ *Ibid*, pp.8-10.

一立场，我们在相关资料中很少能够发现“团结公会”对独裁政府这一政治体制进行直接的攻击。^①

不仅是教会，实际上军事政府在面对这一问题时也显得小心翼翼，努力避免自身与教会特别是教会上层的直接冲突。当他们面对一些激进的批判或是行动时，政府通常将它们归结为“与共产主义联系紧密”的个体行为，并针对特定的个人展开相应行动。很多“团结公会”的专业人士，比如医生、律师甚至传教士，在这一时期都受到过不同程度的恐吓，秘密逮捕甚至暗杀流放。^②

这种行动方式实际上很大程度上来源于美国方面的指导。早在1973年，中央情报局就天主教问题便对拉美各国的情报部门提出了相关的处理建议，包括以下几个方面：1. 不应该攻击教会整体或者教会中的某个团体，应该对特定的个人展开行动，同时要避免与教会上层发生直接冲突；2. 对于外国传教士，要声称其与左派团体的联系，他们的武装革命倾向以及给国家社会安定带来的危害性；3. 如有必要，应该收买控制一些教派的上层领袖；4. 加强与中央情报局之间的信息交流和沟通，合理地利用手中的资料信息对外国传教士进行背景调查和控制；5. 秘密逮捕神父和传教士时要尽量选取目击证人较少的时段和地点；6. 与教会上层建立关系，通过他们剥夺教会对于激进团体的保护，促使他们转变。^③

正是在这种心照不宣的克制下，智利才会出现这样看似矛盾的场景：一方面皮诺切特和政府官员会不时参加恩里克斯以及教会上层举行的弥撒，邀请他们前往总统府做客并交换意见；另一方面“团结公会”以及教会基层传教士的基本权利和人身安全依旧经常受到政府部门的侵犯，逮捕甚至暗杀时有发生。这种对于教会上下两个层面不同的策略不仅避免了政府与教会的直接冲突，某种程度上还造成了教会下层对上层表现的不满以及两者之间出现的裂痕。下层传教士多次不满教会上层委曲求全的妥协立场，要求其对于独裁政府的态度要更加强硬一些。同

^① 任何一个组织中都会存在一些不遵循主流有着自己独到见解的特例。而在“团结公会”中，这一例外便是基层传教士冈萨罗·阿吉列（Gonzalo Aguirre）。自1978年当选《团结》这本杂志的编辑之后，冈萨罗就通过一系列批判性极强的文章，对皮诺切特政府存在的合法性进行追问和发难。他曾说道：“当社会财富仅仅被一小部分人占有而大多数人享受不到时，那便一定存在一个不公正的社会制度。正义则意味着必须改变这个社会组织的现行制度。当由分配不公带来的失业、饥荒、疾病、营养不良、酗酒成性与缺乏教育充斥着人们的生活时，我们则应该努力去克服产生这些现象背后的原因。”这种激进的言论不仅引起了政府的怨恨，也同时引起了教会内部的不安。1974年，在恩里克将其撤职后，其随即被军事政府流放出国。

^② 其中比较著名的例子包括：1980年5月“团结公会”前领导人克里斯蒂安·布莱切特（Cristián Prechet）等人被捕；1982年智利前总统，基督教民主党领导人之一弗雷在手术康复期间意外去世；律师罗伯特·格莱特（Roberto Garretón）因参加人权保护工作而多次遭受恐吓与逮捕。见 *Memorias para construir la paz*, Arzobispado de Santiago de Chile: Fundación Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad, 1993.

^③ 见 Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla--- una década de sangre y esperanza, 1968-1979*, México, D.F., Edicol, 1979, pp.293-294.

时他们也认为“即便军事政府撕破了脸，我们的处境也不会比现在更差了”。^①

1978年末至1980年初，“团结公会”的领导者进行了换届，克里斯蒂安·布莱切特被胡安·德·卡斯特罗（Juan de Castro）取代。恩里克斯·席尔瓦对于这一人事变更给出的解释是：为了避免某一个人或某一个小团体成为“团结公会”的标志和象征，因此定期的任职更替是十分有必要的。然而这些人事方面的更替与上述我们提到的“普埃夫拉第三次拉美主教大会”以及那一时期在天主教会内部重占上风的保守主义有着密切的联系。教皇保罗二世鉴于60年代拉美天主教过于左倾过于“政党化”的经验，开始了新一轮的“去政治化”的进程，并在此基础上提出了“重返宗教本身”的口号。在这一时期，梵蒂冈对巴西，智利，乌拉圭等国的进步传教士展开了逐步的替换，而教会保守势力原本就占上风的哥伦比亚和阿根廷的情况更是雪上加霜。1982年，恩里克斯·席尔瓦在梵蒂冈的压力下，辞去了圣地亚哥大主教的职位，改由相对保守的弗雷斯诺(Fresno)接替。后者在上任之初就对“团结公会”的领导人职位做除了新的任命。伊格纳修·古铁雷斯（Ignacio Gutiérrez）接替了胡安·德·卡斯特罗（Juan De Castro），成为了“团结公会”的新一任领袖。

与此同时，智利国内的政治异见人士和各党派组织在教会某种程度的庇护和帮助下，经过七八年间的修养生息也基本完成了重新积聚力量的过程。各个党派和各类团体组织的游行示威在这一时期又重返到人们的视野之中，并随着时间的推移，有愈演愈烈之势。

1980年3月8日智利妇女联合会在圣地亚哥举行大规模游行，庆祝国际妇女节并抗议暴政；4月12日智利主教会发布“希望重返民主”的声明；月底“圣周”（La Semana Santa）中，1500多名教会基层人士举行大规模的游行；10月8日圣地亚哥南部一处矿山的1400多名工人举行罢工，要求提高工资待遇。^②面对力量日益壮大的政治反对派和愈演愈烈的游行示威，再加上铺天盖地的国际批评与卡特政府出于人权问题对智利援助的削减，皮诺切特政府不得不寻求全民公投来修改原有宪法，试图通过此举名正言顺地延续他的独裁统治。

在这一被称为“重返民主化”的时期，虽然依旧有暗杀，刑讯逮捕等暴力行

^① 见 Brain H. Smith, *The Church and Politics in Chile: Challenges to Modern Catholicism*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982, p156.

^② 见 *Memorias para construir la paz*, Arzobispado de Santiago de Chile: Fundación Documentación y Archivo de la Vicaría de la Solidaridad, 1993, pp.60-80.

为发生，政府与反对派的对抗也没有丝毫减弱的趋势。但总的来说，双方的主流派都采取了更为“缓和”的方式并进入了相持周旋的时期。在这种转变下，不论是“团结公会”还是智利教会，他们的身份和任务在一定程度上又一次发生了变化：在期望重返民主的前提下，两者作为庇护所和温床的角色随着反对派的独立和壮大正在逐渐地减弱，而其在反对派和政府之间作为协调缓冲者的分量则在逐渐地加强。

第六节 修宪、大选以及智利重返民主之路

1980年，随着国内经济形势持续好转的趋势^①，皮诺切特开始打算为自己的军事独裁统治寻求继续下去的法理基础。在他的授意下，一些法官与法学教授成立了一个宪法修改委员会，开始着手对1925年的智利宪法进行修改。虽然在计划实施之前，皮诺切特声称“要通过此次修改，重建民主政治的宪法基石”，但实际上他只是想借此机会修改宪法的条文，从而为继续的统治寻求支持。^②虽然修改后的宪法条目包含了一系列有助于民主进程的条款（比如避免所有非法的逮捕和刑讯，逮捕行动必须在公众场合施行，嫌疑犯有聘请律师辩护的权力，并规定逐渐开放党禁，寻求民主竞选等），但实际上上述所有条目的效力都必须建立在“不得危害到国家安全”这一基本前提之上。同时，修改后的宪法还试图通过延长“国家非常时期”的年限从而将皮诺切特的任期延长到1989年。

修改后的宪法草案一出台，就引起了智利各界人士的强烈反对。8月21日，智利的一批法学教授，工会首领以及各界的部分精英联合起来，给皮诺切特以及其他几位军队领袖写了一封公开信，谴责皮诺切特就宪法投票问题公开对智利民众进行暗示性的威胁。^③智利主教会也随后发布了一份声明，对皮诺切特政府打算通过全民投票来确定1980年宪法是否通过的举动表示担忧，并号召大家面对现实，通过民主程序来争取自己应有的权益。

^① 到了1979年，在芝加哥弟子带领下的智利经济改革取得了一定的效果，在短短四年间智利的生产总值提高了32%，通货膨胀率降到了50%以下。世界银行以及国际货币基金组织对这些成果给予了高度的评价。当时智利的财政官员都乐观的认为智利会成为下一个台湾和韩国。见 Pamela Constable, Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies---Chile under Pinochet*, p193.

^② 有关皮诺切特执政期间对智利最高法院的干涉以及军事法庭的设立和管辖权的扩大，参见 Pamela Constable, Arturo Valenzuela, *A Nation of Enemies---Chile under Pinochet*, pp.115-140.

^③ 皮诺切特的原话是：“为了避免社会各界对大选缺乏其他选择所做出得居心不良的批评，我只想在这强调，对军事政府提交议案的拒绝意味着整个国家的司法和政治情况重新回到1973年9月。”见 *La Carta a Pinochet*, Documentos de la Vicaría de la Solidaridad, No.989, p2.

在这份声明中，主教会认为要治疗智利长久以来的伤痛，仅仅依靠天主教会的力量无疑是不够的，“而是需要汇集所有方面的力量，不论其来自家庭还是社会，经济还是政治，私人还是公众”。接着，声明把即将进行的大选描述为“通往国家和解决决定性的一步”，并号召大家“敞开内心，使得耶稣，他的福音与他的教会以及他的信条能够指引大家对于此次大选所作出正确的选择”。^①在该声明引用了梵二会议对教会涉及政治行为的支持之后，^②教会提出了对这次大选的具体期望和要求，其中包括：1.完全按照法治精神来展开大选活动；2.希望投票时的所有信息报道公开透明；3.所有选民能自由安全得进行匿名投票；4.投票的进程中如有任何违反上述三点的行为，希望能得到及时纠正。^③最后，可能是明白军事政府“醉翁之意不在酒”的用心，主教会还特地刊发了另一则声明，反对任何人以及任何组织利用任何手段强制选民进行违背自身意志的票选活动：

“考虑到选举过程的重要性，我们认为有义务提醒，任何个人与组织不应该强制投票人做出违背其自身意志的投票行为。同时出于道德上的风险，任何人也不得在选票计票阶段为了自己或他人的利益而弄虚作假。”^④

虽然智利各界以及教会对选举过程中可能出现的舞弊行为表示了强烈的担忧和关注，但他们梦想中的公正选举终究还是没有出现。1980年9月11日，政府宣布620万张选票中有多达67%的人同意了这次宪法的修改。这一结果似乎早已被各界人士所预料：在选举正式举行的前一天，国际法官联合会在信件中就讽刺地说道：“从来没有一个独裁者会输掉自己举办的投票选举”。^⑤团结公会也指出自8月起皮诺切特政府便开始逮捕工会和教会的工作成员，而当时这些成员的主要任务便是在街边散发否决宪法修改的宣传册。除此之外，《今日》报纸刊登了对皮诺切特政府中高层的采访，提及“早在1月4号，在官方举行的一次会议中，身后就有政府内部人士在吹嘘已经伪造好了自己负责那部分的选票。”^⑥

投票的结果对皮诺切特来说无疑是个极大的利好。1989年之前他将继续担任智利总统，之后则需要通过另一场全民大选来确定是否能够继续连任。对广大

^① 见 *Declaración Sobre el Plebiscito*, Conferencia Episcopal de Chile, Ref. N. 476/80, 25 de Agosto de 1980,p1.

^② 原文为“当政治秩序涉及到人们的基本权利以及灵魂的拯救时，教会对此情况给予自己的道德评判是合理的”。Ibid, p2.

^③ Ibid, p3.

^④ 见 *Aclaración*, Conferencia Episcopal de Chile, Ref. N.477/80, 25 de Agosto de 1980.

^⑤ 见 *Comunicado de Prensa, Commission Internationale de Juristes*, Documentos de la Vicaría de la Solidaridad, N.9891,10 de Septiembre de 1980.

^⑥ 见 *Hoy*, 27 de Agosto , 1980, p24.

的智利民众来说，投票并没有给他们的日常生活带来什么改观。相反，除去继续存在的暴政外，促成经济繁荣表象的“新自由主义”不久之后也逐渐开始褪下了神圣的光环。

皮诺切特支持下的“新自由主义经济之路”在经历了最初的阵痛之后，确实给智利经济带来了起色。从1977年到1981年间，智利的经济总量以接近7%的比率增长，其数值大大高于之前阿连德政府时期的1.2%。^①不仅如此，开放市场，取消商品限价，鼓励进出口贸易和削减公共支出等一系列经济措施在这一时期很大程度上解决了之前困扰各届政府的通货膨胀问题，据联合国拉美与加勒比海的数字显示：从1973年末到1981年初，智利的通货膨胀率从惊人的508.1%下降到了9.5%。^②世界银行与国际货币基金组织对新自由主义指导下的经济成就给予了高度肯定，而智利国内则对经济前景充满了乐观的预测，认为自己将成为下一个台湾或者韩国。

但是这种以市场为绝对导向，限制政府干预的经济措施早在历史中被证明并非万能。除去削减公共开支、放任自由竞争给智利底层人民带来的巨大伤害之外，^③废除保护性进口政策以及大举依靠外债的经济发展模式不仅给智利的民族工业带来了毁灭性的打击，还给政府的财政带来了巨大的负担。^④随着1982年国际油价的飙升以及美国为了解决自身通货膨胀所采取的一系列经济措施，^⑤智利财政部长赛尔修·德·卡斯特罗（Sergio de Castro）所坚持的比索不贬值政策再也撑不下去了。1982年6月，新上任的财政部长宣布比索贬值18%。随着货币的急剧贬值以及外债的增多，仅仅在1982年到1983年一年间，智利就有九家银行破产，连政府全力支持的智利中央银行也无从幸免。^⑥在智利金融系统全盘奔溃之后，外国投资者对智利的经济情况失去了信心，纷纷要求与皮诺切特政府签订保证债务偿还问题的协定。与此同时，国内依靠借债发展的商人和小生产者则纷纷

^① 这些年指1977年到1981年，见Felipe Larraín, Rogrigo Vergara, *La transformación económica de Chile*, Centro de Estudios Públicos, 1995, pp.5-6.

^② 见Klaus Schmidt-Hebbel, *El Crecimiento Económico de Chile*, Banco Central de Chile, Julio, 2006, p4.

^③ 据联合国拉美与加勒比海经委会数据，智利国内的贫困率在皮诺切特政府统治期间飙升，从1973年的17%一路攀升到1985年的45%。智利在新自由主义经济的道路上也许变得更加富裕了，但是由于缺乏政府干预和调整的措施，智利的财富分配也变得更加不平等了。

^④ 仅仅从1977年到1980年，智利本国的企业就倒闭了1300多家，见约翰·L. 雷克特著，郝名玮译，《智利史》，北京：中国大百科全书出版社，2009年9月第一版，p186.

^⑤ 具体的说来就是提高贷款利率以及提升美元的币值，这两样政策使得背负约173亿美元外债的智利政府再无能力履行合约中的还债条款。

^⑥ 到了1982年末，军政府发现自己接管控制的企业比阿连德政府时期没收的企业还要多，“芝加哥学派”的新自由主义之路可以说已经失败。面对这种情况，国内外经济界都戏谑地称呼其为“通向社会主义的芝加哥之路”（Chicago Way to Socialism）。

破产关门，整个智利的经济总量在这一年中下降了 13.4%，失业率则激增到 19.6%。

①

持续恶化的经济情况致使智利中下阶层原本就不甚乐观的经济政治情况雪上加霜。1983 年 4 月 21 日，在智利铜矿工人协会（CTC, La Conferderación de Trabajadores de Cobre）的倡议下，智利的铜矿工人呼吁智利各界在 1983 年 5 月 11 日举行一场全国性的机会，抗议新自由主义经济模式下的衰退和皮诺切特政府的暴政。在由该工会发表的宣言书中，他们开始把智利现在发生的所有问题归结到了非民主，反人类的政治体制之上：

“我们现在所面临的问题并非多一部还是少一部法律，也并非对现有的法律进行这样或那样的修正，而是整个经济、社会、政治以及文化体制这些更深层次或者说更核心的东西。这些方面的问题将我们包裹缠绕了起来，反对我们作为智利工人应有的权利，并用恐惧和压迫的双手使我们窒息。”^②

在铜矿工人的号召下，5 月 11 日圣地亚哥在各学校学生的率先行动下，爆发了一场自独裁统治以来规模最为浩大的游行。从白天到深夜，圣地亚哥的大街小巷挤满了来自城市各个角落的平民。他们一边叫喊一边挥舞着拳头，有人甚至吹起了行军的号角；街道两边的窗户上，家庭主妇们也纷纷拿出平底锅敲了起来，抗议政府的经济政策让她们难为无米之炊；这一切汇集成了自军政府上台以来 10 年间最为宏大的“抗议交响曲”。面对反对派的抗议，皮诺切特政府早早就调集了宪兵队以及各情报部门的人手对这次和平的游行进行了镇压。据“团结公会”事后统计，在镇压活动中有 2 人受枪击死亡，另有 408 名抗议者被捕。之后，军事政府宣布全国进入了“警戒状态”，规定媒体和广播不得播放带有“政治煽动性”意味的节目。同时在皮诺切特的授意下，内政部对铜矿工会的十多名领导人以“违反国家安全法”为由提出诉讼，并最终对其进行了关押流放的处置。大部分激进的工人代表则被各自的工厂炒鱿鱼，失去了维持生计的来源。而剩下的工人则不得不屈服于生存的压力，选择退出了这一次全国性的罢工。^③

为了避免政府与反对派力量之间矛盾的激化，智利主教会一方面通过“团结

① 见 Felipe Larraín, Rogrigo Vergara, *La trasformación económica de Chile*, Centro de Estudios Publicos, 1995, p6.

② 见 *Protesta Nacional del 11 de Mayo de 1983, Mensuales de La Vicaría de la Solidaridad*, Mayo de 1983, p13.

③ 实际上这一时期的工会力量虽然有所恢复，但与阿连德时期相比依然显得不足。在 1970 年，36% 的工人隶属于不同的工会组织，而同年的罢工总数达到了 1700 起；到了 1985 年，只有 18% 的工人参加工会，同时尽管真实工资比 1970 年低得多，但这一时期只有将近 300 起罢工事件发生。

公会”进行法律医疗等人道主义援助，另一方面圣地亚哥主教会也就此事件发表了一份声明，表达了对涉事人员家庭的慰问和哀悼，并提出和平解决冲突的请求。声明中写到：

“依据教会的信条与耶稣的教导及其实践，教会始终支持通过非暴力手段解决那些将我们智利人民分裂为两个群体的问题……智利主教会能切身感受到游行中暴力行为给人们带来的伤痛，并且不遗余力地对这些行为表示谴责。这些无法挽回的损失使得我们大家再一次思考暴力所带来的危害，并且促使我们努力寻找通过参与对话来解决问题的途径。借此机会，我们也希望广大天主教徒认真反省并且从实践方面认真履行相关事宜。否则我们很可能面临局势的紧张和恶化，而无论是谁都不愿意面对这种局面。最后我们恳请广大传教士紧跟教会，在上帝的光照下反省整个事件的来龙去脉，并且在福音的指引下构建我们的教会和整个社会。”^①

1983 年的全国大罢工实际上只是自军政府上台以来，中下层智利人民苦痛以及愤恨的一次集中爆发。早在 1978 年，楚齐卡玛塔（Chuquicamata）地区的铜矿就已经出现过为了增加工资的工人罢工，当时这一事件也受到了当地天主教会的支持。

除去工会外，智利各个传统政党也在渐渐的复苏。^②正如我们上面所述，在天主教会的默许和保护下，很多被禁的政党选择教堂作为集结的庇护所并在此举行相应的定期集会，一点点重构自己的基层组织并不断地扩大自身在群众中的影响力。同时鉴于智利“宗教”和“政治”之间模糊不清的界限，许多原本属于教会的基层组织与这些在地下活动的政党也不同程度的联合了起来，从而使得反抗皮诺切特的力量不断地增强。据有关统计，仅仅是首都圣地亚哥的各类党派的基层组织在 1985 年就达到了 1100 多个。^③

除去右派政党中的一部分极端派之外，智利政坛上的传统政党：共产党、社会党以及基督教民主党的政治大方向是基本一致的，那便是使得智利摆脱皮诺切

^① Ibid, p18.

^② 智利的主要党派智利共产党，智利社会党以及智利基督教民主党在皮诺切特时期都存活了下来，并且通过流亡海外的领导层，电台以及与教会结合下的基层组织继续在地下进行着运动和斗争。在这一时期，通过对 1973 年政变的反思，智利共产党的态度由之前的温和变得极端，主张通过“全民暴动”等暴力的方式来推翻皮诺切特政府，这种激进的主张赢得了一部分社会党人以及“左派革命运动”（MIR）的支持。而这一时期的基督教民主党，虽然一开始赞同政变，但很快意识到在皮诺切特的统治下绝无重返民主的可能。因此在 1975 年与皮诺切特政府彻底决裂，并开始暗中联系社会党中的温和派，希望通过游行，修宪等和平方式使得智利重返民主的道路。这种温和的方式也是天主教会一贯支持的。

^③ 见 Luis Razeto, *Las organizaciones económicas populares*, Santiago: PET, 1986.

特的独裁统治，回到其长久以来的民主道路上。但是在达成这个目标的手段上，三者之间却依旧存在着不小的分歧。

首先，智利共产党在 73 年的政变后痛定思痛，认为当时阿连德对待反对派的态度过于温和，而正是这种优柔寡断才促成了最后政变的发生。在反思之后，智利共产党的态度在皮诺切特独裁期间相较之前的阿连德时期有了很大的改变。他们坚持通过“大众暴力革命”或是暗杀等暴力手段让智利陷入“无政府的混乱状态”，然后再乘机夺权。这种极端的方式吸引了社会党中的一部分激进派。但对于更多的社会党成员以及基督教民主党来说，通过大规模的和平游行以及传统的政治协商重返民主政治的方案无疑显得更稳妥一些。

大罢工不久后的 8 月，为了更好地集中温和派的力量，基督教民主党和一部分温和的社会党人组建起了一个多政党联盟“民主同盟”（Alianza Democrática）。与此同时，激进的共产党人和少部分的社会党人则联合在一起，组建了“大众民主运动”（Movimiento Democrático Popular）这一联合组织，意图继续贯彻暴力革命的激进方案。

面对这种分歧，为了避免国家在日渐增多的暴力冲突事件中重蹈覆辙，由弗雷斯诺(Fresno)担任大主教的圣地亚哥主教会也开始了自身的行动。

一开始，大主教打算直接通过与皮诺切特的直接对话来达到智利重返民主的目的。从 1984 年开始，在与皮诺切特的日常会面时，弗雷斯诺就不止一次地请求皮诺切特通过“大动作”（un gran gesto）向各政党以及全体智利人民展现自己重返民主的诚意。皮诺切特当然明白，这里主教口中的“大动作”实际上便是暗示自己主动辞去总统的职位。在这之后，他虽然没有公开给予主教否定的回答，但是却竭力在各种场合避免与大主教进行深入的交谈，这一回避的态度无疑宣告了这一方案的失败。

在尝试失败后，大主教又开始联系内政部长赛尔修·哈帕（Sergio Jarpa），邀请其与基督教民主党主席加布里埃尔·瓦尔德斯（Gabriel Valdés）共进晚餐，并寻求“民主同盟”与政府之间达成某种协议的可能性。在哈帕与瓦尔德斯的几次会谈中，双方就街头游行抗议这一问题表达了不同的观点。前者要求瓦尔德斯立即停止此类游行煽动，并明确指出政府的变革需要时间。瓦尔德斯则反驳，正是因为皮诺切特的独裁统治才使得其他政党只剩下游行示威这一条路，有鉴于此

需要率先做出改变的是政府。面对瓦尔德斯提出的改革要求，哈帕明确地回应根本不现实。^①特别是对于要求皮诺切特辞职这一条，哈帕直截了当地回答到：

“我就是皮诺切特任命的，现在反过来让我要求他辞职？好吧，看来只有我自己辞职了。”^②

由于双方根本出发点的不同，对话在一来一往的讨价还价过程中延续到了1984年末，却最终没能达成一致。更令人沮丧的是，84年夏天M.I.R.对皮诺切特展开的刺杀行动不仅失败，而且彻底激怒并坚定了他一条路走到黑的决心。幸运逃过暗杀的皮诺切特事后放出狠话：“需要付的代价必须得付”（*Cueste lo que cueste*），并展开了对反对派的报复。

首先他于1月发表公开声明，宣布中止与反对派的直接对话并强调1980年宪法不容修改的事实。其次，一周后他随即宣布全国进入戒严状态，开始大肆逮捕工人代表和进步人士，并暗中向哈帕施加压力迫使其辞职。

教会无疑也在皮诺切特的报复名单之中。这一时期他通过取消外国传教士签证，限制本国流亡传教士入境以及争夺对天主教大学校长的任命权等一系列动作，来表达自己的对弗雷斯诺的不满。这种对抗报复的戾气并没有只局限于两者之间，而是逐步蔓延到了整个智利的社会。仅仅在84年夏的某一天，圣地亚哥市就发生了30起炸弹爆炸。传教士安德列·哈尔兰（*Andre Jarlan*）也在自家书房内被宪兵队镇压MIR的流弹击中头部，当场丧命。^③

面对这种不断恶化的情势，大主教弗雷斯诺开始联系自己的朋友何塞·萨瓦拉（*Jose Zabala*），希望由他作为联络人组织智利左中右三派的各个反对党进行一次坦承的交流，并期望通过不同党派之间的谈判起草一份重返民主的共同声明，从而以此向皮诺切特政府施加压力。萨瓦拉又找到了弗雷时期的土地管理局局长莫利纳（*Molina*）和雷利斯（*Leniz*），三人利用自己在智利政界的影响力一起充当起了大主教和反对党派领导人之间的联络人。

从1985年3月开始，主教弗雷斯洛就开始断断续续地单独邀请各党派领导

^① 瓦尔德斯的改革要求大致包括三点：1.成立宪法修改委员会并修改1980年宪法，2.Picochet必须辞职，3.成立一个政府与反对派各自代表人数相同的过渡政府。有关这些会谈的过程和内容，请详见 *Ascanio Cavallo, Manuel Salazar, Oscar Sepúlveda, La Historia Oculta del Régimen Militar- Memoria de una Epoca (1973~1988)*, Santiago de Chile: Uqbar Editores, 2008, pp.463-505.

^② *Ibid.*, p480.

^③ 见 *Mensuales*, Vicaría de la Solidaridad, Agosto, 1984.

人“共进早餐”。^①通过早餐间与各党派领导人的谈话，主教和三位联络人对大家共同追求的目标以及有可能达成的协议已经有了差不离的估计。1985年7月19日，弗雷斯诺向这些领导人发出了邀请函，定于22号在弗雷斯诺位于玻利瓦尔大街的家中会面。不过，事先这些领导人并不清楚其他党派的领导人也会赴会。

当这批人于22号在主教家中碰面时，大家在吃惊之余也立即意识到这次会议的重要性。弗雷斯诺主持了这次会议，并在会议开始的发言中首先提及了大家一致的目标，那就是希望智利能够和平地重新走上民主政治的道路。接着他又提议大家开陈公布地交换意见，为达到这一目标而努力。会议持续了大约两小时。之后各党派领导人决定回去就智利的现状和解决方法起草一份文件来表明自身党派的主张，并约定在下一次碰头之时进行更为详细的商讨。

尽管在起草文件的这段时间里发生了一些波折，但在8月20号各政党还是派出了两名代表参加了第二次会议^②。会议总体上如预想的一般进行地比较顺利。虽然在有关“马克思主义政党合法化”的问题上“左派基督徒”代表玛依拉（Maira）和右派国家党代表阿亚马内尔（Allamnel）有争执，但最后通过对“民主”这一概念释义的更改解决了宪法方面对左派政党的限制。^③8月26日，题名为《国家协议——向完全民主的过渡》（*El Acuerdo Nacional para la Transición a la Plena Democracia*）这一份各反对党派之间的联合声明正式出炉。这份协议的主体包含宪法修正，经济社会政策以及当前的应急措施这三大部分，涵盖了反对党对皮诺切特政权的大致要求，并在之后的1988年大选中成了反对派们竞选总统的基本政治纲领。^④

从上述事件来看，1983年开始，在智利天主教会通过“团结公会”完成了第一阶段的保护救助工作之后，其“民主温床”以及“政党庇护所”的工作就基本结束了。在其援助庇护下逐渐恢复过来的各派政党开始联合起来，通过各种手段

^① 这些领导人包括基民党领导人，后来的智利总统帕特里西奥·阿尔文（Patricio Aylwin），社会党领导人，阿连德政府时期最后一任内政部长卡洛斯·布里欧内斯（Carlos Briones），左派激进领导人恩里克·席尔瓦·西玛（Enrique Silva Cimma），以及右派的雨果·萨贝塔（Hugo Zepeda），佩德罗·科内亚（Pedro Correa）等人。

^② 由于左派政党在第一次会议结束后抗议左派政党数小于右派政党，因此第二次会议时，“左派基督徒”党（Izquierda Cristiana）也加入了进来，其代表为玛依拉（Maira）和萨尔修·阿吉洛（Sergio Aguilo）。

^③ 见 Ascanio Cavallo, Manuel Salazar, Oscar Sepúlveda, *La Historia Oculta del Régimen Militar- Memoria de una Epoca (1973-1988)*, pp.518-523.

^④ 宪法部分的主要内容包含：议会选举，进行可能的宪法修改，总统全民直选，在不违宪的情况下言论表达自由；经济社会方面的主要内容包括：消除极端贫困、创造就业机会、国家补偿面前人人平等、国家通过非行政手段维持自己在企业中的影响力、承认财产私有、公司和工人之间的平等与和解。当前的紧急措施包括解除国家紧急状态、重建公共自由、废除流放命令，为之后的选举奠定基础。见 *Acuerdo Nacional para la Transición a la plena democracia, Vicaría de la Solidaridad, 1985.*

展开了反对皮诺切特政府的斗争。此时的教会，除去一以贯之的保护人权工作之外，更多的时候则是扮演了推动者或者中间人的角色。他们通过自身在智利社会中的特殊地位，做出了大量将反皮诺切特势力联合起来并协调之间差异的工作。这些工作一般以非正式聚餐会谈的形式展开，并取得了良好的效果。教会在各方的谈判博弈过程中则始终起着调节平衡的作用。最终当反对派达成一致后，教会便开始转换自己的角色，成为皮诺切特政府与反对党集团之间的中间人，开始新一轮居中调节的进程。

在当时的社会情况下，教会的此种行动模式确实是主要为了避免国家重蹈1973年政变时的覆辙，降低了暴力流血事件发生的可能性。但同时，教会这种选择也包含着其他的原因，其中最重要的一点便是：教会虽然表面上不希望被其他人认为过多地介入政治进程，但是实际上依然十分在意自身在世俗社会中的象征与影响力。这一对矛盾使得智利教会常常采取非正式的手段来证明或者是向世俗政权“展示”自己的权力。这种方式，与其说是教会依旧“干涉”不如说是教会依旧“影响”智利的政治进程。那种直接的，带有神圣性的道德强制已经被更为圆滑的，带有政治手腕的暗中运作所取代。

虽然运作的方式改变，但实际上影响力的根源却没有变。这便是天主教会长久以来自成一体的制度性社团以及教会在社会道德方面拥有的巨大权威。前者保障了教会展开工作时的财力、活动场所甚至带有宗教奉献精神的工作人员，而后者则使得上述工作在社会层面上拥有了宗教神圣道德方面的合法性，并使所提倡的理念能持续深入地影响普通大众。

1987年春，各党派领导人在之前的合作基础上开始讨论“全民公投”与“自由竞选”哪件事情更为优先的问题。前者决定着皮诺切特1989年后是否继续担任总统，而后者则要求在皮诺切特任期内立即举行一场全国范围内所有政党都可以参加的自由竞选，以确定下一任的总统人选。经过各反对党之间长达一年的讨论和各种为了竞选所创建政党联盟的分分合合，智利的主要政党终于一致决定将“全民公投”摆在第一位，试图通过各党派力量的联合赢得公投并结束皮诺切特长达15年的独裁统治。^①

1987年底，基督教民主党领导人卡布里埃尔·瓦尔德斯（Gabriel Valdés）

^① 有关这一时期各政党的讨论和各种政治联盟的分分合合，请参见 Eugenio Ortega Frei, *Historia de una Alianza- El Partido Socialista de Chile y el partido Demócrata Cristiano, 1973-1990*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, Noviembre de 1992, pp.337-363.

发布公开声明，号召智利民众在接下来的“全民公投”中对皮诺切特的连任投出否决票。^①随后智利社会党阿尔梅达（Almeyda）这一派也发布了配合性的声明：

“智利社会党认为当务之急便是做出这么一个坚定有力的决定：聚集起智利反对派的所有力量，发起一场声势浩大的反皮诺切特极其政权的投票否决活动。”^②

在这两股重要力量的推动下，1988年2月2号，智利几乎所有的反对派政党在首都的Tupahue宾馆召开了一个发布会，宣布正式成立“为了否决票的政党联盟”（Concertación de Partidos por el No），开始了为10月份举行的全民公投而奔走努力。^③

一方面“否决政党联盟”通过街头巷尾的传单散发以及时不时的聚众演说向广大智利民众宣讲自己的政治观点，并鼓励智利民众在即将来到的大选中投出否决票。^④另一方面，通过向国际社会，各国政府（主要是美国政府）以及智利天主教会的请求，“否决政党联盟”试图通过各个方面给予皮诺切特的压力来建立一个更为宽松公平的竞选环境。

1986年3月14日，美国政府就在联合国大会上就智利政府侵犯人权的行为进行了首次谴责。在发现情况并没有改观之后，1987年3月10日，美国国会通过S709号法案，宣布在智利政府侵犯人权行为不终止的情况下，“否决任何向智利的贷款”同时还禁止美国的跨国私人公司与其签署任何贷款协议。^⑤除去从经济方面施压之外，美国诸位议员还于1988年7月15日向皮诺切特个人发送了一封公开信件，在表达对竞选公平性担忧的前提下提出了以下四点请求：1.向“否决政党联盟”开放国家电视台，给予其更为宽松平等的政治意见表达渠道；

^① *La Epoca*, 13 de Diciembre de 1987, p9.

^② *Apsi*, N°237, 7 de Febrero de 1988, p6.

^③ 由于智利共产党一直坚持要通过“发动大众”、“武装暴动”的道路来推翻皮诺切特的政权，并多次声明“不参加政府主导下的政治游戏”，因此与皮诺切特政府的关系一直十分紧张。在1987年皮诺切特向多数政党开放党禁时，智利共产党并不在名单之列。基督教民主党和智利社会党出于与共产党路线方针的根本差异，因此在组建政党联盟时并没有将共产党纳入其中。在1987年中期之后，智利共产党迫于形势的压力，虽然依旧坚持不参与相应的政党联盟，但是开始号召全体党员前去投票点注册，并要求他们在1988年10月的选举中投出否决票。有关这一时期的智利共产党，可以参见 Manuel Loyola, Jorge Rojas, *Por un Rojo Amanecer-Hacia una historia de los Comunistas Chilenos*, Santiago de Chile, 1998; *Communist Back From Exile Alarms Chile Regime's Foes*, *New York Times*, September 24, 1988; *Chilean Opposition to Pinochet Shows Strains*, *The Washington Post*, September 23, 1988.

^④ 在1987年初，“否决政党联盟”的这种拉票行为通常会被警察和宪兵队以“扰乱公共秩序”和“侮辱现任总统”等罪名被捕，但随着之后国际社会和教会的不断施压，情形有所改观。见 *Repression against promoters of Elections/Registration in Chile- June to November, 1987*, *Americas Watch*.

^⑤ 见法案 S.709, *In the senate of the United States- To impose additional sanctions against Chile unless certain conditions are met*, March 10, 1987.

2.与国际观察团合作，满足他们的签证需求；3.各个投票点的计票流程必须公开透明；4.皮诺切特必须立即解除“国家紧急状态”。^①

智利天主教在此时也表达了同国际主流舆论类似的担忧，这些担忧既涉及到大选过程中反对派表达渠道的对等自由，也涉及到了政府在计票过程中的公正透明，^②同时再次强调了拒绝暴力、寻求和解的挑战，并希望智利最终能够平稳地过渡到民主社会中去。^③也正是出于这一原因，从70年代以来就一直着眼于人权问题的智利主教会在大选临近之时，并没有公开直接地号召天主教徒投出否决票，而只是在《正义与和平》这份通谕中强调“智利需要理解而非冲突”，认为“教会的‘社会信条’提醒广大天主教徒，积极参与那些有关个人生活和国家前途的事务是自身应尽的义务，这些事务当中也包括政治事务”，同时暗示“国家的前进，个人自由的，社会的正义和和平现在系于每一个智利公民的手中……教徒投票时应该将公众的利益至于一己私利之上。而公众的利益便是特指与穷人、正义、和平以及自由团结在一起。”^④除去这份充满暗示意味的公告之外，圣地亚哥主教会在大选投票前还发布了一份名为《良知投票指南》（*Orientaciones para votar en conciencia*）的宣传册。这本仅仅只有两页的小册子通过强调这次投票的重要性以及宣讲投票是所需要遵循的规则，想要达到间接影响天主教徒们投票选择的目的。其中第5条到第9条分别指出了投票时所需要考虑的各类因素：

“最基本也是最重要的，这次投票将决定国家的命运。大家投票时应该时刻考虑什么样的选择能够有利于智利以及个人、家庭和社会的发展。

智利国家的命运与年轻人也是息息相关的。为了做出合适的选择，我们也应该多考虑对年轻人来说，尽可能多的希望和尽可能少的挫败意味着哪一种选择。

同样地，我们也应该考虑到穷人：什么样的选择更能够保障社会公平以及经济上的团结。

更为重要的是，我们应该寻找一个能切实尊重并保障人权的选项，以此来避免同胞相残的各类暴力行为。”^⑤

第一条到第四条则指明了投票时候需要避免的情况，包括投票自由不受强制

^① 见 *A letter to Pinochet*, Congress of the United States, House of Representations, Documentación de la Vicaría de la Solidaridad, July 15, 1988.

^② 见 *Buscamos la Paz y el Bien de Todos*, Conferencia Episcopal de Chile, REF. N.359/88, 23 Enero de 1988.

^③ 见 *Los Desafíos de la reconciliación*, Mensaje N. 360, Julio 1987.

^④ 见 *En Justicia y Paz*, Conferencia Episcopal de Chile, REF. N.224/88, 22 Abril de 1988.

^⑤ 见 *Orientaciones para votar en conciencia*, Arzobispado de Santiago, Area de Pastoral Social, 1988.

性的外力干涉，不接受贿选以及必须按照耶稣的教诲投票等。^①

通过以上宣传册可以看出，教会上层虽然急切地希望皮诺切特下台以及智利重归民主，但无论在言论或是行动上都没有点明。而是通过一系列带有强烈暗示性的道德判断词句来间接地引导天主教徒们的政治选择。这种模式一方面是为了避免教会与政府之间的直接冲突，另一方面则是在“政治参与性”明显的情况下竭力保持自身的“非党派倾向性”。近代政教分离以来，这种风格实际上已经成为智利教会上层一个比较明显的特征了。

此时，在独裁时期坚持了教会上下层合作的智利基层传教士与平信徒却再也按捺不住了。1988年1月，智利150名基层传教士和平信徒联合发布了一份《我们不能沉默》（*No podemos callar*）的公告，将智利独裁时期的贫富分化，侵犯人权，缺乏公义等问题都归因于皮诺切特一个人的身上。公告的最后激烈地抨击到：

“你（皮诺切特）应该对长期以来所有那些侵犯伤害人民权益的犯罪行为负总责。有鉴于此，从道德方面考虑，你已经不配再带领这个国家继续前进了……在此我们要求你自动辞职，将自由还给人民，让他们有权决定自身的现在和未来。”^②

对于这篇措辞激烈的发言，上文所提及教会上层的行事风格再次显露无疑。在传教士的公告发出后的第二天，智利主教会立即要求“传教士和平信徒应该与主教们的立场保持一致”，同时指出“应该完全尊重教徒们的信仰自由”。^③这种竭力保持自身中立的态度与之前主教弗雷斯诺暗中推动各反对党联合的行为一对照，很难不让人联想到当代民主政治进程中讨价还价阳奉阴违的政治诡计，从而令人哑然失笑。^④但这也无疑从一个侧面再次反映了这样一个发人深省的命题：教会活动和政治活动之间的界限是模糊不清的，是难以界定的，更重要的是互相借鉴以及不断发展的。就在智利世俗政权依旧不断谋求神圣合法性的同时，教会为了更好地在世俗世界中发展活动，也在更好地适应并利用政治活动中的手段和方法，从而造成了一种“教会政治化”与“政治神圣化”共依共存发展前进

^① *Ibid.*

^② 见 *No podemos callar, Documentor, Pastoral Popular*, Enero de 1988, p48.

^③ 见 *Comunicado de prensa del Departamento de Opinión Pública de Santiago sobre la Carta Abierta a la Opinión Pública, Pastoral Popular*, Enero de 1988, p48.

^④ 比如针对教会对大选没有明确表态的行为，西班牙的议员艾迪尔（Edil）就提出了强烈的批评，认为其没有尽到应有的道德表率作用。见 *Edil y diputado español criticó a Vicaría de la Solidaridad, Crónica*, 20 July de 1988.

的现象。

面对国内外组织政府以及智利天主教会或明或暗的重重压力，即便是二战以后独裁时间最长的南美枭雄皮诺切特也无可奈何，只得逐步同意反对派提出的各项要求。1988年6月，皮诺切特宣布解除国家“警戒状态”；8月21日，政府控制下的国家电视台每晚允许“否决政党联盟”做15分钟的竞选宣传；同月，一个由美国前总统福特和卡特组成的“支持智利自由选举委员会”（Committee to Support Free Elections in Chile）和“国际人权法观察团”（International Human Rights Law Group）进驻智利；9月，大批阿连德政府时期当政的流亡政府成员归国加入竞选活动，其中便包括阿连德的遗孀赫尔坦西亚·布希（Hortensia Bussi）；之后，社会党领导人理查德·拉戈斯（Richard Lagos）也开始在演讲中提到“一种更成熟社会主义在将来智利的可能性”。^①

但这一切并不代表皮诺切特已经放弃。相反，身边人的奉承和智利经济方面的成就让他自信地认为自己能够在大选中击败反对派，继续担任智利总统一职。出于这种考虑，皮诺切特也展开了自己的竞选活动。在其授意下，政府一方面继续抛出“共产主义并没有完全消除”，“否决票一定会带来一个混乱无序的智利”等言论，试图引起智利一部分民众心中对阿连德政府后期混乱暴力场景的恐惧；另一方面，他还开始了亲民的拉票行动，比如在视察街区时做出亲吻小男孩额头的政治秀等。考虑到长久以来他在言语行为中对民主政治的鄙视，这种作秀的行为多少显得有些讽刺，但同时也反映出此时国内重返民主意愿的强烈与皮诺切特的无可奈何。^②

反对派的抗议热潮在10月2号终于演变成一场百万人的大游行，游行中抗议者高举遇害者与失踪者的遗像和印有“No”字样的大牌子，高喊着“皮诺切特下台”的口号，在圣地亚哥主要街道和周边的高速公路上缓慢地前行。10月5号，大选结果最终揭晓，57.82%的智利公民投出了否决票。第二天，皮诺切特发表公开演讲承认此次的竞选结果，并承诺将在1989年卸任，召开无限制的总统竞选。第二天，智利主教会发布声明，宣称此时的智利“不存在胜利者和失败者”，

^① 有关这一时期智利政界的这一系列变化，可以参见 *Chile's TV Opens to Opposition*, *New York Times*, 21 of August, 1988; *Allende's Widow Returns to Chile After 15-years Exile*, *Communist Back From Exile Alarms Chile Regime's Foes*, *New York Times*, September 25, 1988; *Pinochet's Opponents Put Case on Prime-Time TV*, *Washington Post*, September 28, 1988; *Bi-Partisan Committee Formed to Support Free Elections in Chile*, *News Release*, International Human Rights Law Group, August 4, 1988.

^② 见 Eugene Robinson, *Gen. Pinochet Forays for Votes- Chile's Severe Coup-Maker Tours Precincts, Kissing Babies*, *Washington Post*, October 3, 1988.

希望“大家一同参与到智利的民主建设进程中去”。^①这一调解性的宣言，不仅表明了皮诺切特长达 15 年之久独裁统治的结束，同时也预示着整个南美军事独裁时代的终结。

^①

结 论

皮诺切特卸任后，智利天主教在独裁时期扮演的角色告一段落，但这并不意味着天主教影响在智利社会中的终结。事实上，一直到 1998 年皮诺切特在伦敦被捕之前，反对党派和皮诺切特领导下军队之间的博弈依旧持续着，而智利天主教也继续在这场博弈中扮演着重要的角色。^①

纵观拉美历史，从西班牙殖民者第一次踏上这片土地之日起，天主教就如影随形地跟随在世俗权力的身旁，并经久不变。起初，两者之间的关系确实是不平衡的。出于当时欧洲政教关系的不对等以及当时西班牙国王对国内天主教经济政治方面的支持与掌控，在很长一段时期内天主教不得不在经济政治方面依附于世俗政权。在当时，这种依附则通过“委托领主制”（Patronato）淋漓尽致地表现出来。然而，作为一个曾经凌驾于欧洲皇权之上，有着独立建制的神圣团体，其悠久的历史和在社会道德方面的超越性权威都决定了这种“依附”是暂时性的。实际上即便在这一“依附的年代”，出于传教任务与殖民任务之间的冲突，在两者关系看似和睦的大背景下依旧存在着不和谐的声音。这些反对者在几百年的殖民史上虽然寥寥无几，然而却给后来者树立起了一个可以追溯并学习的榜样。智利作为当时西班牙殖民者版图内的一部分，其领域内的政教关系无疑也遵守着这么一种规则。

虽然 1925 年智利才正式宣布政教分离，但实际上智利的天主教会早在 10 年前就开始真正地面对一系列由世俗化带来的新问题了。逐步失去世俗政权支持的他们开始将目光投向了广大基层天主教徒，并通过这种转变逐渐消除了“自己”对世俗政权的主动“依附”，开始更加独立地投身于传教事务当中。随着 20 世纪中期基督教民主主义的传入，智利的天主教徒也开始尝试调和天主教思想与自由资本主义思想，并试图以此为基础重新建构天主教对社会的影响力。他们组建基于天主教思想之上的政党，参加各个层级的竞选，试图这一系列的政治活动来构建天主教思想和世俗政治权力之间的联系（天主教思想为根本出发点），进而

^① 这里的博弈主要指的就是对独裁时期军事政府犯下种种罪行的追责问题。虽然独裁后全国建立了“真相调查和解委员会”。但在皮诺切特和军队的干预下，无论是调查取证还是立法追责都举步维艰。而天主教在这一时期也扮演了推动调查，协调和解的角色。1989 年皮诺切特下台后智利的具体情况，请参见 Ascanio Cavallo, *La Historia Oculta de la Transición- Memoria de una época (1990-1998)*, Santiago de Chile: Uqbar Editores, 2012.

影响甚至重新塑造整个智利社会。

在这里我们可以发现，欧美宗教学界当时盛行的“宗教私人化”理论并没有得到支持性的论据。智利天主教自六十年代以来在社会各个层面的活动证实了这一类理论的局限性。^①的确，二十世纪的智利再难出现中世纪亨利二世直接跪拜在圣徒墓前请求教皇宽恕的场景，圣地亚哥大主教对智利总统的加冕也更多地只具有象征性而非实质性的意义。^②但不可否认的是，天主教的身影却没有从智利的公共政治舞台上退出过，而是通过受其影响的政党以及社会中的各个基层组织，继续积极地参与到了智利的土地改革与企业改革之中。在带有浓厚调和色彩天主教思想的指导下，他们试图协调社会中对立的两种主义下的民众与政党团体，并希望双方在妥协的基础上和谐地生活在一起。

这种构建天主教与政治关系新方式的出现，根本原因便在于天主教在现代社会中想要继续维持自身政治影响力和权力的企图。具体来说：“完全的天主教”一方面竭力弱化“天主教会”这一宗教制度性团体与政治事务间的直接联系，另一方面则继续通过教义文化宣传，基层社团以及相关政党的组建，赋予天主教主义更为广阔的适用范围以及影响。在这种思路下，智利并没有出现一个直接由教会控制的政党，而是通过天主教的思想信条激励出了在天主教思想影响下的政党。不止如此，该政党在制度性教会的帮助下，通过竞选上台与制定带有浓重天主教影响的政策法规，试图使得整个智利社会逐步地“天主教化”。

纵观这一时期的智利社会，无论是六十年代初在基督教民主主义激励下上台的智利基民党还是七十年代初教会基层“解放神学”实践与义理的出现；也无论是军事独裁政府初期天主教宣扬的“团结与保护”还是后期作为发起者与协调者的这种角色方面的转变，种种发生的事件某种程度上都可以看做是智利“完全的天主教”所带来的不同维度上的一系列的后果。这儿的“完全的天主教”，就

^① 实际上，自二十世纪七十年代以来，越来越多的宗教社会学家开始意识到“宗教复兴”运动的兴起。在彼得·伯格反思了自己之前的“宗教世俗化”理论之后，另一位社会学家戴维·马丁（David Martin）在《世俗化问题：前景与回顾》中也认为“宗教世俗化”理论起源于当时欧洲的社会历史背景中，因而具有很大的局限性。比利时鲁汶大学教授卡雷尔·德贝雷拉（Karel Dobbelaere）认为“世俗化”实际上包含着社会、组织和个人这三个层面。意大利宗教学家何塞·卡萨诺瓦（José Casanova）在这一学说的基础上，继而补充到，社会层面的“世俗化”（即政治，教育等其他制度从宗教领域分离出来）并不会影响到其他两个层面的“复兴”。这三个层面不是统一的，而是截然相离的。见 José Casanova, *Public Religions in the modern world*, London: The university of Chicago Press, 1994.

^② 亨利二世（Henricus II）迫于天主教会的权力而跪拜于圣人的墓前鞭打自己以示赎罪，可以看做是中世纪教权压过皇权时期的一个典型。具体见 毕尔麦尔等 编著，雷立柏 译，《中世纪教会史》，宗教文化出版社，2010，第 155-165 页。

如同我们在绪论中所提及的那样，不仅仅只局限于制度性的天主教会或是智利天主教会，而是包含了制度性的天主教会，神学家与教授，以及在天主教思想基础上成立的基层社团，政党和各类社会组织。正是这些在社会不同层面带有天主教印记的个人和团体的联合，才构成了马利马奇所说的“完全的天主教”。而也只有考察这种“完全的天主教”，才能较为全面地认识到智利天主教在社会政治层面的真正影响和实际作用，从而正确评估天主教在社会中的地位 and 影响力。

与智利社会的发展和整个拉美甚至全球的经济政治局势变化相对应，“完全的天主教”中某个特定维度在特定时期，会拥有比其他维度更加突出明显的表现。比如，六十年代和九十年代执政的基督教民主党就代表了天主教思想影响下政党形式的高峰；七十年代初期在拉美大陆风行的“解放神学”以及在智利出现的相应实践团体“为了社会主义的基督徒”则代表了大众运动维度的流行；最后，独裁时期建立的“和平协作委员会”，“团结公会”与之后智利主教会在重返民主时发起者协调者的角色扮演则表现出社会团体与制度性教会维度的兴盛。“完全的天主教主义”某个特定维度在不同时期的凸显包含着复杂的原因，需要从当时智利社会的社会经济情况，思想理论界左右派话语影响力的强弱，国际上不同力量之间的博弈甚至智利主教会某位领袖的自身特质以及当时的决定来入手分析。

例如，基督教民主党的兴起与当时梵蒂冈的“社会信条”，美国政府的“发展进步计划”有着密切的关系；而之后 MAPU 政党与基民党的分裂，“为了社会主义基督徒”运动与“解放神学”的兴起则明显受到了古巴革命与六十年代拉美左派思想和游击战的刺激，同时也与阿连德政府的上台息息相关；1973 年后制度性天主教会与其领导下人权救助组织的兴起则是为了直接应对皮诺切特独裁政府的暴行，当然也不能忽略美苏冷战大背景下“国家安全主义信条”的影响甚至某些关节点上教会领导的个人意志与政治倾向。

虽然不同维度的凸显需要根据当时的具体情势做出具体的分析，但从宏观层面上来看，我们依旧可以得出一些普遍性的结论。

第一，面对世俗化的进程，制度性教会这一维度，至少在表面上越来越少地直接涉足到政治领域之中了。这里的“直接涉足”包括直接支持或反对某一特定政府以及政党，强制要求规定天主教徒的政治倾向或是对某一政治事件作出明确的价值评判。这种“政教分离”的趋势使得当时一些宗教学家得出了“宗教私人

化”的理论并逐步流行开来,造成了天主教思想在自由解放的世俗化思想面前似乎注定败退乃至消失的不确切印象。

然而真正的情况远比表面上显现的复杂。制度性的教会虽然不再直接支持和反对政府和政党,但在教会推动领导下的基层社团以及改革小组却直接影响并参与进政府的特定改革计划中去了,比如弗雷政府推行的土地改革或是独裁时期教会建立的各种人权保护组织就是最好的例子。同时,教会在通谕中虽然也一再宣称“要尊重教徒政治选择的自由“,但实际上却无时无刻地通过“是否符合耶稣或是教会教导”这一准则来暗中引导信徒的政治选择。并在七十年代初通过“反政治主义”和对“马克思主义中唯物历史观”批判来对“越界”的“解放神学”进行全方位的批判和打压。因此,一种更为隐晦间接的,在宗教组织层面的反世俗化倾向依旧存在。

第二,“完全的天主教”之中的不同维度或者同一维度中的不同方向存在着或联合或冲突的复杂关系。同时,无论哪种形式的出现都与不同维度间对“天主教主义”理解的异同有关。

关于不同维度之间的联合有两个例子。首先便是制度性天主教会与基督教民主党的联合。这一联合的具体表现便是弗雷当政时,制度性天主教会对其的支持以及之后制度性教会对于土地改革,企业改革等一系列具体政策制定的参与。其次则是皮诺切特政府时期,制度性教会与基层大众运动的联合。这一联合表现为在教会的领导和支持下,“团结公会”等基层人权保护社团的成立以及相关活动的展开。

有关不同维度之间的冲突便是制度性教会对于解放神学以及基层运动越界的批判。这一批判在麦德林会议之后就已开始,并经过数十年的发展在1979年的普埃夫拉会议达到顶峰。除此之外,同一维度中不同方向的冲突则是MAPU与基民党的分裂以及之后IC从MAPU和基民党中的再分裂。

分析这些不同维度之间的联合或冲突,虽然确实需要考虑各个不同时期的具体社会历史原因。然而无论联合还是冲突,结果很大程度上取决于不同维度间对天主教主义的理解是否能达成一致。如果将上述种种事件纳入时间范畴来考查的话,六十年代初期教会与基民党的联合正是由于双方都认为基民党的执政思想契合于真正的天主教主义;之后,制度性教会和基民党对MAPU以及基层运动的

批判则是由于前者对后者那种带有马克思主义色彩的激进天主教思想的否定；最后，面对军事独裁政府极端的镇压迫害政策，制度性教会与基层运动以及左派天主教徒的和解则是出于两者之间对于“人权”，“保护”以及“和解”等一系列关键天主教思想概念的认同。

如果我们继续深入分析下去，天主教思想与其他世俗意识形态之间是否能够一致共存，很大程度上集中在“神义论”这一关键点上。通俗地说，就是两者之间对“恶”之定义与解决方案的不同。

首先，天主教蔑视资本主义追逐利润的贪婪，批判由此带来的对人类尊严的损害，并认为这是一种“恶”。基于这种认识，基督教民主党和天主教会才试图用一种温和的“社团主义”来取代之前的资本主义，希望藉此来缓和社会间的“恶”。对于这一问题，这一时期智利天主教内部的不同维度基本上没有大的分裂，而是依旧联合在一起。到了六十年代末，这种试图定义解决“恶”之问题的方案并没有满足大众的预期。或者我们也可以说，与左派思想描绘的不存在“恶”的社会图景相比，之前的诠释和解决方案失去了吸引力。对于广大基层天主教徒来说，左派理想中那种不存在阶级之分的共产主义社会似乎更接近《圣经》中“天国”的形象。于是“解放神学”兴起，“恶”的定义和解决方案也随之改变。资本主义生产关系下的剥削，国际经济体系中不同国家之间不平等的供求角色，乃至整个的社会制度都成了这一时期天主教基层维度或是“解放神学”口中的“恶”。相应地，这批人自然而然地选择了相较之前更为激进的解决方案，比如国有化，社会主义，甚至必要的暴力革命。这一基层维度的神义论转向威胁到了制度性教会维度根源处的解经权力和道德审判权威（这是制度性教会在现代社会中影响力的根源），因此促成了近代以来智利天主教内部的第一次大分裂。如果考虑到这些，那么就不难明白为什么那一时期教会中的保守派会对基层维度和“解放神学”抱有如此大的敌意。最后，当皮诺切特政府带来了独裁，镇压以及种种骇人听闻的暴行时，“恶”的具体表现和解决方式在智利社会又有了新的变化。制度性教会，天主教政党以及基层社团运动组织在这一时期也有了共同的敌人。同时，之前在解决方案方面的分歧也被这时不同维度间力量的差异（制度性教会这一维度成了智利社会中仅存的“合法”天主教代表）以及事态的紧急所掩盖，之前分裂的天主教基层社团与基民党和制度性教会又联合了起来。

不同维度对天主教教义和神义论理解的同异，以及由此为缘由或借口引起的联合或冲突很大程度上影响了近代以来智利社会的发展，同时也深刻表明了智利天主教并非社会主义或是资本主义的附属物，更不仅仅是工具化的存在。

第三，因此在这段时期内的智利社会中，这种包含着制度性教会，政党，基层社团以及思潮等不同形式的“完全的天主教”有着自身的存在根基和发展逻辑，完全能够作为一股与社会主义和资本主义同等重要的思想综合体，按照自身的意愿影响并改变着整个智利社会。因而这一时期的智利社会，并非一个左与右，社会主义与资本主义的两分社会；而是左中右，社会主义，资本主义与天主教主义的三分社会。^①这样一副社会图景，就如同 1978 年圣地亚哥大主教在一次弥撒上所说的那样：

“亲爱的朋友们，我们绝不同意教会信条中神学，道德，社会以及政治方面的财富只局限于理论中。实际上，这些财富应该用来引导并改造整个社会的结构，并帮助这个社会成为真正意义上的天主教化的社会。如何向整个社会灌输天主教的教义并在其中最终实现福音的那些要求，不论对教会还是天主教主义来说，都是一个巨大的挑战……如果我们不能使整个社会生活在天主教主义的影响下，如果我们不知道如何生活在其中，如果我们无法使天主教主义成为个人以及社会所共同遵守的信条，如果那些统治着人们的社会结构不能反映出福音的真意——正义，爱以及对人类的尊重——那么不论是我们的言辞，我们的努力，还是我们那公开宣称的信仰（*profesiones de fe*）都是徒劳无功的。”^②

^① 如果我们考虑到 60 年代以来在智利总统竞选中长期存在的选票各“三分之一”的现象，那么我们对这种三分社会可能会有更好的理解。

^② 见 *Palabras del Sr. Cardenal en el acto de inauguración del segundo encuentro en el año de los derechos humanos*, Santiago de Chile: Documentos de Vicaría de la Solidaridad, No.9468, pp.6-7.

参考文献

一 原始资料

1. 外文档案资料

- [1] *A la Opinión Pública a los Organismos Nacionales e Internacionales*, N.0059500, Documentación de Vicaría de la Solidaridad.
- [2] *Al Clero y Fieles de mi Diócesis de Talca*, Agosto de 1962.
- [3] *Al comenzar una nueva etapa*, Conferencia Episcopal de Chile, Ref. N. 536/89, 9 de Agosto de 1989.
- [4] *A los Obispos de America Latina*, Conferencia central del Episcopado Latinoamericano Medellin, 1968.
- [5] *Acuerdo Nacional para la Transición a la Plena Dmocracia*, Documentación de Vicaría de Solidaridad, 1986.
- [6] *American-Chilean Council Report*, March 28, 1977.
- [7] *Bi-Partisan Committee formed to support free elections in Chile*, News Release.
- [8] *Buscamos la paz y el bien de todos*, Ref.N. 359/88, 12 de Enero de 1981.
- [9] *Carta a las comunidades cristianas y a los catolicos de la Diocesis d Talca al Celebración la Procesion d la Virgen del Carmen*, 15 de Octubre de 1973.
- [10] *Carta de Gonzalo Arroyo por los Cristianos para el socialismo al Cardenal Silva Henríquez*, Archivo Chile, 17 de Marzo de 1972.
- [11] *Carta de los politicos chilenos*, 21 de Agosto de 1980.
- [12] *Casos Ingresados en la Vicaría de la Soliaridad*, Documentación de Vicaría de la Solidaridad, 21 de Agosto de 1980.
- [13] *Chile avanza—Reforma Agraria*, 1966.
- [14] *Chile. Organismos de Represión durante la dictadura militar (1973-1990)*, Archivo Chile.
- [15] *Comite de Cooperación para la paz en Chile*, Documentación de Vicaría de la Solidaridad, 1974.

- [16] *Comite de Cooperación para la paz en Chile*, Junio de 1974.
- [17] *Comunicado de Prensa*, Arzobispado de Santiago, 77/81, Santiago, 19 de Noviembre de 1981.
- [18] *Confesiones de un agente de seguridad*, Detenidos-Desparecidos, Diciembre de 1984.
- [19] *Congress of the United States*, House of Representatives, July 25, 1988.
- [20] *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, 1966—1969.
- [21] *Cronica de sus dos años de labor solidaria*, El Comite de Cooperación para la paz en Chile, Diciembre de 1975.
- [22] *Declaración*, Arzobispado de Santiago, 04/82, 27 de Enero de 1982.
- [23] *Declaración del Arzobispo de Santiago*, Juan Francisco Fresno, 5 de Septiembre de 1984.
- [24] *Declaración del Arzobispado de Santiago*, 34/80, 25 de Julio de 1980.
- [25] *Declaración del Arzobispado de Santiago*, N. 29/80, 8 de Julio, 1980.
- [26] *Declaración de Principios del Partido Demócrata Cristiano*, 1957.
- [27] *Declaración sobre el Plebiscito*, Ref.N. 476/80, 25 de Agosto, 1980.
- [28] *Declaración sobre torturas*, Obispo y Clero de Arica, 25 de Agosto de 1983.
- [29] *Decreto de Excomunion para quienes pratican la tortura*, N.101, 13 de Diciembre de 1980.
- [30] *Delegation Observes historic Plebiscite in Chile*, NDI Reports, 1988.
- [31] *Derechos Humanos y Plebiscito*, Instituto para el Nuevo Chile, 10 de Marzo de 1988.
- [32] *Después del Plebiscito*, Ref. N. 641/88, 6 de Ocotubre de 1988.
- [33] Díaz, Gladys, *¿Dónde están hoy los dinos de ayer?*, Archivo Chile.
- [34] *DINA-Análisis de un aparato de terror*, Archivo Chile, Archivo Chile.
- [35] *Discurso de Agradecimiento de Mons. Santiago Tapia*, Documentación de Vicaría de la Solidaridad, 10 de Mayo de 1986.
- [36] *Discurso del Cardenal Raúl Silva Henríquez*, 16 Congreso Mundial de Uniapac, 5 de Marzo de 1981.
- [37] *Discurso del Presidente del P.D.C.*, Patricio Aylwin Azocar, En el acto de

Iniciación de la campaña del No, 4 de Marzo de 1988.

[38] *Discurso Pronunciado por el presidente Eduardo Frei Montalva el 3 de Nov. 1964*, Presidencia de la Republica Secretaria de prensa, 3 de Noviembre de 1964.

[39] *Doctrina del PDC*, Modulo I, Serie Difusión IV Congreso, 1992.

[40] *El a-b-c de la democracia cristiana, Cuderno de Divulgación Doctrinaria*, Instituto de estudios del PDC de Concepción, 1962.

[41] *El Cardenal Raul Silva Henríquez y la Declaración de 1978 sobre el D. Ley de Amnistia*, 22 de Agosto de 1989.

[42] *El MAPU Obrero Campesino al Pueblo de Chile*, 20 de Agosto de 1980.

[43] *El Reencuentro que Anhelamos*, Ref. N. 504/93, 8 de Stiembre de 1993.

[44] *El Regreso- General CarlosParera, Juez Militar de Santiago, habría sido Jefe del Departamento Exterior*, Informe Especial.

[45] *En Justicia y Paz*, Conferencia Episcopal de Chile, Ref. N. 224/88, 22 de Abril de 1988.

[46] *Entrevista de Nancy Guzmán a Manuel Contreras ex Jefe de la Dina*, Semana, Archivo Chile.

[47] *Estatutos del partido democrata cristiano*, Junta Nacional en la sesion efectuada durante los días 24 y 25 de junio de 1960, 1960.

[48] *Exactos de la reunión sostenida por el Cardenal Raúl Silva Henríquez con los participantes en el Primer Encuentro de Cristiano por el Socialismo*, Archivo Chile Abril de 1972.

[49] Fontaine A., Pablo, *Unidad, Profecía y Evangelización en la Iglesia Chilena 1976*, Documentación de Vicaría de la Solidaridad, Julio de 1976.

[50] Fox, J. Edward, *A letter to Human Rights and International Organization*.

[51] Fresno, Juan Francisco, *Carta a la Iglesia de Santiago*, 26 de Julio de 1984.

[52] Gonzales C., Carlos, *La Iglesia después del Plebiscito*, 1988.

[53] Heriquez, Silva, *La Empresa debe hacer mas humanas las Relaciones Laborales*, 18 de Marzo de 1981.

[54] *Historía de la creación de la Dina*, Archivo Chile, www.memoriaviva.cl.

[55] *Homilia del Señor Cardenal en Bicentenario de la catedral*, 1975.

- [56] *Homilia de Mons. Raul Silva Henriquez*, 25 de Noviembre de 1979.
- [57] *Homilia en la misa de Aniversario del año de los derechos humanos*, Iglesia Catedral, 29 de Noviembre de 1980.
- [58] *Iglesia y Politica, Secretaria del Episcopado de Chle*, 26 de Abril de 1974.
- [59] *Inhumanity of torture condemned by world council of churches*, 33-34-00 ext.541, CIA Collection.
- [60] *La Democracia Cristiana y la Revolución en Libertad*, Publicacion de la comision politica, 1964.
- [61] *La Politica dl Gobierno Hoy, Sus Metodos y la Preocupación por los derechos humanos*, Comisión Episcopal de Acción Social, 1983.
- [62] *La Propaganda Politica del Plebiscito, La Producción y el Registro del Terror*, Julio de 1989.
- [63] *La Opción preferencial por los pobres*, Documento de trabajo del Sr. Cardenal Raul Henriquez, Septiembre de 1980.
- [64] *Las Cartas entre el gobierno de Pinochet y Raul Silva Henriquez*, Anexo1.1, desde 9 de Octubre de 1973 hasta 22de diciembre de 1975.
- [65] *Las enseñanzas sociales de la Iglesia, Rerum Novarum, Quadragesimo Anno(1891-1931)*, Imprenta Chile, 1931.
- [66] *La relación de la CIA con Manuel Contreras*, 19 de Septiembre del 2000.
- [67] *La Reconciliación en Chile*, Secretria del Episcopado, Ref.N. 144/1974, 24 de Abril de 1974.
- [68] *La Situación actual de los Derechos Humanos en Chile*, Informe d la Comisión Chlena de Derechos Humanos, 21 de Diceimbre de 1979.
- [69] *Letter of department of health, The city of New York*, January 17, 1974.
- [70] Llanqueo, Víctor Toledo, *Las tierras y los campesinos de la Reforma Agraria chilena: Responsabilidad y obligación pendiente del Estado*, 2004.
- [71] *Los Derechos Humanos en Chile: Una Experiencia Solidaria*, Documentación de Vicaría de la Solidaridad, 1983.
- [72] *Los Desafios de la Reconciliación*, Ref.N. 280/87, 22 de Mayo de 1987.
- [73] Lynch, Kevin, *Orlando Letelier Blow up, American Chilean Council*, 5 de

Abril de 1977.

[74] *Más allá de la Protesta y la Violencia*, Conferencia Episcopal de Chile, Ref. N. 381/83, 24 de Junio de 1983.

[75] *Mensaje de Cuaresma de 1978 del Cardenal Arzobispo de Santiago*, 1978.

[76] *Mensaje del Cardenal Raul Silva Henriquez a los trabajadores en la fiesta de San Jose Obrero*, 29 de Abril de 1981.

[77] *Mensaje del Señor Cardnal Arzobispo de Santiago, a los jovenes reunidos en el templo votivo de maipu*, 7 de Ocotubre de 1979.

[78] *Mensuales de Vicaría de la Solidaridad*, 1976 – 1980.

[79] Montalva, Eduardo Frei, *La Nueve Política del Cobre*, Mensaje dirigido al país por S. E. el presidente de la República de Chile, 21 de diciembre de 1964.

[80] Mounier, Taller Emmanuel, *El Pensamiento d la Democracia Cristiana*, 1987.

[81] *No Podemos Callar*, Documentor, 6 de Enero de 1988.

[82] *Obispo excomunican a torturadores*, Centro Nacional de Comunicación Social del Episcopado, 12 de Diciembre de 1980.

[83] *Orientación para votar en Conciencia*, Arzobipado de Sangtiago, 1988.

[84] *Palabras del Sr. Cardenal en el acto de Inauguración del segndo Encuentro en el año de los derechos humanos*, Documentación de Vicaría de la Solidridad, 25 de Septiembre de 1978.

[85] *Pedagogia de la Paz, Homilia del Cardenal Raúl Silva Henriquez en la acción de Gracias Ecumenica*, 18 de Septiembre de 1977.

[86] *Presente, Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos*, Diciembre de 1984.

[87] *Programa de Formación en derechos humanos*, 3 de Abril de 1987.

[88] *¿Qué nos dice la Iglesia?*, Documentación de Vicaría de Solidaridad de 1988.

[89] *Quince años de reforma- La Liberción del hombre debe ser el primer objetivo de la acción social del cristiano*, 1970.

[90] Radovic, Iván, *Experiencia de la Reforma Agraria Chilena*, Archivo Chile.

[91] *Reflexion Sobre la Actuación de Carabineros en los ultimos meses de 1983 y los primeros cuatro meses de 1984*, Mayo de 1984.

[92] *Reconciliarse con el hermano es reconciliarse con Dios*, Arzobispado de Santiago, Ocutubre de 1974.

[93] Riquelme, Miguel Ortega, *Carta a un Joven Relegado*, 1983.

[94] *Sacerdotes Asesinados en Chile*, Durante la Dictadura Militar, Archivo Chile.

[95] *Sobre la Vicaría de la Solidaridad*, Ref. N. 40/89, 20 de Enero de 1989.

[96] *Sobre la Vicaría de la Solidaridad*, Ref.N. 40/89, 20 de Enero de 1989.

[97] *Testimony on Human Rights in Chile*, International Friends of Chilean Human Rights Commission, May 17, 1988.

[98] *The report of Braden to American Government*, Soviet Theart to the Panama Canal, March, 1973.

[99] Ulloa, Osavaldo, *Chile, La Iglesia y la Dictadura*, Archivo Chile.

[100] *United States Catholic Conference, Department of Social Development and World Peace*, May 27, 1976.

[101] *Votemos en Conciencia, Carta Pastoral del Padre Obispo Tomás Gonzáles con su Presbiterio a los católicos y personas de buena voluntad de la Diócesis de Punta Arenas*, 24 de Agosto de 1988.

[102] Zalaquett, José, *Testimonio: El Comite Pro Paz, A pesar de todo. Una experiencia de solidaridad y una esperanza*, Mayo de 1976.

2. 外文报刊

[1] *Brecha*, 9 de enero de 1987.

[2] *Carta de la Comisión Política del MAPU al Presidente Allende sobre el Area de Propiedad Social*, *Hoy*, 2 de febrero de 1973.

[3] *Chile: Iglesia vs. Estado*, *Newsweek*, 15 de noviembre de 1976.

[4] *Crónica*, 20 de Julio de 1988.

[5] *Decubierta sociedad-pantalla de la DINA*, *Analisis*, del 5 al 11 de junio de 1989.

[6] *El Mercurio*, 1968-1970.

- [7] *El regreso de la DINA-- Ex agentes siguen ocupado puestos clave*, APSI, 21 de Abril de 1991.
- [8] Escalante, Jorge. *Cuando la Dina infiltró a la Iglesia*, *La Nación*, 11 de Julio de 2006.
- [9] Flores, Fernando, *Nuestro programa es la respuesta historica de la clase obrera*, *La Nación*, 11 de Enero de 1973.
- [10] *Gen. Pinochet's First 15 years*, *Washington Post*, September 16, 1988.
- [11] *How a Political Campaign is Frustrated in Chile*, *New York Times*, March 27, 1988.
- [12] *Hundreds of Thousands Rally against Pinochet*, *Wangshintong Post*, 10 de February, 1988.
- [13] *Kissinger aprobó en 1976 el plan de eliminar a los activistas sociales argentinos en seis meses*, *Rebelión*, 13 de agosto de 2003.
- [14] *Las Claves de una ideología*, *ABC*, 31 de enero de 1985.
- [15] *La Segunda*, 1968-1970.
- [16] *La Tercera*, 1968 -1970.
- [17] Macari, Mirko. *Tomás Moulián y el asombro ante el efecto Riggs "La Dictadura fue terror, pero también corrupción"*, *La Nación*, 25 de Julio de 2004.
- [18] *Nuestro Programa es la respuesta histórica de la clase obrera*, *La Nación*, 11 de enero de 1973.
- [19] *Plebiscite in Chile: Opposition Cautiously Hopeful*, *The New York Times*, September 2, 1988.
- [20] Quezada, Alejandro, *La Lección de la DINA*, *Comentario Nacional*, Julio de 1978.
- [21] *Repression against promoters of elections*, *Americas Watch*, June to November, 1987.
- [22] *The Last Days of Pinochet*, *The New York Review*, June 2, 1988.
- [23] *The New York Times*, September 25, 1988.
- [24] *With a Thunderclap, Leftist Breaks Chile's Silence*, *The New York Times*, June 30, 1988.

二 著作及译著

1. 中文著作及译著

- [1] 贝瑟尔·莱立斯主编：《剑桥拉丁美洲史》第 1-8 卷，经济管理出版社，社会科学文献出版社，当代世界出版社 1995-2003 年出版。
- [2] 崔桂田，蒋锐：《拉丁美洲社会主义及左翼社会运动》，山东人民出版社，2013 年。
- [3] 索尔·科恩著，严春松译，《地缘政治学——国际关系地理学》，上海社会科学出版社，2011 年。
- [4] 《丁光训文集》，译林出版社，1998 年。
- [5] 傅乐安编：《当代天主教》，东方出版社，1997 年。
- [6] 韩琦主编：《世界现代化历程·拉美卷》，江苏人民出版社，2010 年。
- [7] 林被甸，董经胜：《拉丁美洲史》，人民出版社，2010 年。
- [8] 贺喜：《智利现代化道路研究——1970-1973 年阿连德政府“社会主义道路”的探索》，世界图书出版社，2014 年。
- [9] 林国基：《神义论语境中的社会契约论传统》，华东师范大学出版社，2005 年。
- [10] 刘文龙，朱鸿博：《全球化，民族主义与拉丁美洲思想文化》，上海辞书出版社，2013 年。
- [11] 刘义：《全球化背景下的宗教与政治》，上海大学出版社，2011 年。
- [12] 马歇尔·伯曼著，徐大建 张辑 译：《一切坚固的东西都烟消云散了——现代性体验》，商务印书馆，2004 年。
- [13] 米切尔编，贺力平译，《帕尔格雷夫世界历史统计 美洲卷(1750-1993)》，经济科学出版社，2004 年。
- [14] 彼得·伯格著，高师宁译：《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》，上海人民出版社，1991 年。
- [15] 索飒：《丰饶的苦难：拉丁美洲笔记》，云南人民出版社，1998 年。
- [16] 托马斯 E 斯基德莫尔，彼得 H 史密斯，詹姆斯 N 格林 著，张森根 岳云霞 译：《现代拉丁美洲》，当代中国出版社，2014 年。
- [17] 王崇晓：《解放神学》，永望文化事业有限公司，1992 年。

- [18] 王晓燕编著：《列国志·智利》，社会科学文献出版社，2011年。
- [19] 辛华编：《西班牙语姓名译名手册》，新华出版社，1984年。
- [20] 徐世澄：《当代拉丁美洲的社会主义思潮与实践》，社会科学文献出版社，2012年。
- [21] 徐世澄：《古巴模式的“更新”与拉美左派的崛起》，中国社会科学出版社，2013年。
- [22] 杨煌：《解放神学：当代拉美基督教社会主义思潮》，中国社会科学出版社，2006年。
- [23] 约翰 L. 雷克特 著，郝名玮 译：《智利史》，中国大百科全书出版社，2009年。
- [24] 朱鸿博：《冷战后美国的拉丁美洲政策》，上海辞书出版社，2007。

2. 中文论文

- [1] 程恩富：《新自由主义的起源，发展及其影响》，《求是杂志》2005年第3期。
- [2] 董经胜：《拉美军人与政治：理论与范式的演进》，《史学理论研究》，2003年第3期。
- [3] 弗兰克 K 弗林著，陈建良译：《解放神学与拉丁美洲政治秩序》，《理论思考》1995年第2期。
- [4] 郭长刚，张琨：《解放神学运动中的神义论转向——以〈解放神学〉为例》，《上海大学学报（社会科学版）》，2013年第一期。
- [5] 李在芹，沈安：《拉丁美洲基督教民主主义浅析》，《拉丁美洲丛刊》，1982年第5期。
- [6] 刘铭昌：《拉美天主教的社会活动》，《拉丁美洲研究》，1981年第4期。
- [7] 刘文龙：《当代拉美天主教会的政治革新》，《拉丁美洲研究》，1987年第2期。
- [8] 斯坎内诺著，叶健辉译：《拉丁美洲的“解放神学”和解放哲学》，《现代哲学》，2009年第5期。
- [9] 王文仙：《殖民地时期的拉丁美洲天主教会》，第七届拉丁美洲年会，2009年。

- [10] 叶健辉:《第二代“解放神学”——草民神学管窥》,《现代哲学》,2009年第5期。
- [11] 袁东振:《天主教会政治-社会立场的转变与政治发展进程:拉美实例》,《拉丁美洲研究》,2011年第2期。
- [12] 张金鉴:《马克思主义与“解放神学”》,《马克思主义研究》,1996年第5期。
- [13] 张琨,郭长刚:《从“解放”到“团结”——二十世纪七十年代的智利天主教会》,《世界宗教研究》,2015年第1期。
- [14] 张默:《中美洲基督教民主主义势力浅析》,《拉丁美洲研究》,1987年第3期。
- [15] 张宪:《基督宗教,马克思主义和“历史终结”——以“解放神学”为例串起的历史分析》,《现代哲学》,2003年第3期。
- [16] 中国社科院“新自由主义研究”课题组:《新自由主义研究》,《马克思主义研究》2003年第6期。

3. 外文著作

- [1] Anguilar, Mario. *The history and politics Latin America Theology*, London: SCM Press, 2007.
- [2] Arrate, Jorge. *Memoria de la izquierda chilena (1850-1970)*, Santiago de Chile: Javier Vergara Editor, 2003.
- [3] Ballesteros, Elias Padila, *La memoria y el olvido- Detenidos Desaparecidos en Chile*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1989.
- [4] Barahona, Cristina Moyano. *El MAPU Durante la Dictadura- Saberes y Practicas políticas para una microhistoria de la renovación socialista en Chile*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2010.
- [5] Barahona, Cristiana Moyano. *MAPU o La Seducción del poder y la Juventud*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009.
- [6] Boff, Clodovis. *Theology and Praxis—Epistemological Foundations*, New York: Orbis Books, 1987.
- [7] Boff, Leonardo. *La fe en la periferia del mundo – el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Brasil: Sal Terrae, 1980.

- [8] Boff, Leonardo, Boff, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*, New York: Oris Books, 1986.
- [9] Bonio, José Míguez. *Christians and Marxists – The Mutual Challenge to Revolution*, Toronto: Hodder and Stoughton, 1974.
- [10] Bonino, José Miguél. *Doing theology in a revolutionary situation*, New York: Fortress Press, 2009.
- [11] Brands, Hal. *Latin America's Cold War*, London: Harvard University Press, 2010.
- [12] Brown, Robert McAfee. *Liberation Theology—A Introductory Guide*, Kentucky: Westminster Press, 1989.
- [13] Campell, Margaret. *Critical Theology and Liberation Theology*, New York: Peter Lang, 1999.
- [14] Casanova, José. *Public Religiones in the Modern World*, London: The University of Chicago Press, 1994.
- [15] Castañeda, Jorge. *Utopia Unarmed- The Latin America Left after the Cold War*, Vintage: Vintage Books Editions, 1994.
- [16] Cavallo, Ascanio. *La historia oculta de la transición- memoria de una época (1990-1998)*, Santiago de Chile: Uqbar Editores, 2012.
- [17] Cavallo, Ascanio, Slazar, Manuel y Sepulveda, Oscar. *La historia Oculta de régimen militar- memoria de una época (1973-1990)*, Santiago de Chile: Uqbar Editores, 2008.
- [18] Constable, Pamela and Valenzuela, Arturo, *A Nation of Enemies – Chile Under Pinochet*, New York: Norton & Company, 1993.
- [19] Comblin, José. *Dos Ensayos sobre Seguridad Nacional*, Santiago de Chile: Arzobispado de Santiago, 1979.
- [20] Comblín José ed. *Cambio Social y pensamiento cristiano en Latin America*, Madrid: Ediciones Tremo, 1993.
- [21] Cox, Harvey. *Religion in the secular city – Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon and Schuster, 1984.
- [22] Cox, Harvey. *The Secular City*, New York: Mac Millan Company, 1965.

- [23] *Cristianos por el Socialismo – Exigencias de una opción*, Montevideo: Tierra Nueva, 1973.
- [24] Cruz, María Angélica. *Iglesia, represión y memoria – el caso chileno*, Madrid: Siglo XXI, 2004.
- [25] *Delitos contra la Seguridad del Estado- Jurisprudencia(Tomo I- IV)*, Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, 1989.
- [26] Dinges, John. *The Condor Years – How Pinochet and his allies brought terrorism to three continent*, New York: The New Press, 2005.
- [27] Dussel, Enrique. *Caminos de liberación latinoamericana, interpretación historico-teológico de nuestro continente*, Mexico: SL Press, 1980.
- [28] Dussel, Enrique. *De Medellín a Puebla, una década de sangre y esperanza (1968-1979)* , Mexico: Editorial Edicol, 1979 .
- [29]Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona: Editoil Estela, 1967.
- [30] Dussel, Enrique. *Los últimos 50 años en la historia de Latinamerica*, Mexico: Editorial Edicol, 1984.
- [31] *El Concilio Vaticano II, qué fue, qué hizo*, Biblioteca del militante, 1960.
- [32] Fernández, David. *La Iglesia que resistió a Pinochet*, Madrid:IEPLA, 1994.
- [33] Frei, Edugenio Ortega. *Historia de una alianza- el partido socialista de Chile y el partido democrat cristiano, 1973-1988*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1992.
- [34] Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*, Montevideo: Universidad de República, 2012.
- [35] Gómez Máximo Pacheco, *La Separación de la Iglesia y el Estado en Chile y la diplomcia vaticana*, Santiago de Chile: Editoial Andres Bello, 2004.
- [36] Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of liberation—History, Politics and Slavation*, New York: Orbis Books, 1974.
- [37] *Izquierdismo en la Iglesia- compañero de ruta del comunismo*, Montevideo: Sociedad Uruguaya de Defensa de la tradición, familia y propiedad, 1977.
- [38] *La Iglesia de los pobres en America Latina, Antología*, Santiago de Chile:

- PEC, 1983.
- [39] Larraín, Felipe y Vergara, Rodrigo. *La Transformación Económica de Chile*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1995.
- [40] Litonjua, M.D. *Liberation Theology – The Paradigm Shift*, New York: University Press of America, 1997.
- [41] *Los cristianos y el socialismo-primer encuentro latinoamericano*, Argentina: Siglo XXI, 1973.
- [42] Loveman, Brain, ed. *Politics of antipolitics: The Military in Latin America*, U.S.A: University of Nebraska Press, 1989.
- [43] Lowy, Michael. *The War of Gods—Religions and Political in Latin America*, New York: VERSO, 1996.
- [44] Mallimaci, Fortuna. *500 años de Cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: Cehila, 1991.
- [45] McGovern, Arthur. *Liberation Theology and Its Critics*, New York: Orbis Books, 1989.
- [46] *Memoria para construir la paz (Cronologia)*, Santiago de Chile:Arzobispado de Santiago, 2001.
- [47] Novak, Michael. *Will it Liberate- Questions about Liberation Theology*, New York: Madison Books, 1986.
- [48] Román, Gabriel San. “*Venceremos*”, *Víctor Jara and the New Chilean Song Movement*, Oakland: PM Press, 2014.
- [49] Richard, Pablo. *Cristianos por el Socialismo- Historia y Documentación*, España: Ediciones Sigueme, 1976.
- [50] Segovia, Alfredo Riquelme. *Violencia Política en Chile (1983-1986)*, Santiago de Chile: Arzobispado de Santiago, 2000.
- [51] Segundo, Juan Luis. *Qué es un cristiano – Etapas Precristianas de la fe concepción Cristiana del Hombre*, Montevideo: Mosca S.A., 1971.
- [52] Segundo, Juan Luis. *La Cristiandad- ¿ una utopía?*, Montevideo:Cursos de Complementación Cristiana,1964.
- [53] Seminnario, *Derechos Humanos y Cultura*, 12, 13 y 14 de Diciembre,

- Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001.
- [54] Seminario, *Iglesia y Derechos Humanos en Chile- pasado, presente, futuro*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2001.
- [55] Seminario, *Los Medios y la Dignidad de las personas*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2002.
- [56] Smith, Brian. *The Church and Politics in Chile- Challenges to Modern Catholicism*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- [57] S.J. Hennelly, Alfred. *Liberation Theology: Documentary History*, New York: Orbis Books, 1990.
- [58] S.J. Hennelly, Alfred. *Liberation Theologies- The Global Pursuit of Justice*, U.S.A: Twenty-Third Publications, 1995.
- [59] S.J. Korth, Eugene. *Spanish Policy in Colonial Chile*, California:Stanford University Press, 1968.
- [60] Sobrino, Jon. *Systematic Theology—Perspectives from Liberation Theology*, New York: Orbis Book, 1990.
- [61] *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, London: Cambridge University Press, 2007.
- [62] Torres, Camilo. *Obras escogidas*, Montevideo:Provincias Unidas, 1967.
- [63] Turner, Denys. *Marxism and Christianity*, Englan: Oxford Press, 1983.
- [64] Valdivia Verónica. *Su Revolución contra nuestra revolución- Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet(1973-1981)*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2006.
- [65] Vallejos, Julio Pinto. *Cuando hicimos historia, La experiencia de la Unidad Popular*, Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005.
- [66] Vergara, Pilar. *Auge y caída del neoliberalismo en Chile- Un estudio sobre la evolución lógica del régimen militar*, Facultad Latinoamericana de Ciencia, 1984.
- [67] Winn, Peter. *La revolución chilena*, Santiago de Chile:LOM Ediciones, 2013.
- [68] Winn, Peter. *Weavers of Revolution: The Yarur workers and Chile's road to Socialism*, London: Oxford University Press, 1989.

[69] Winn, Peter Ed. *Victims of the Chilean Miracle: Workers and Neoliberalism in the Pinochet Era, 1973-2002*, United States: Duke University Press, 2006.

4. 外文论文

[1] Arellano, Juan Carlos. “El Partido Nacional en Chile: Su Rol en el Conflicto Político (1966-1973)”, *Atenea*, Vol.499, Setiembre, 2009.

[2] Cayota, Mario. “Legislación laboral y social cristianismo”, *Cuadernos del CLAEH*, Setiembre 1981.

[3] Cayota, Mario. “Social Cristianismo en el Uruguay. Reflexiones sobre sus Orígenes”, *Cuadernos del CLAEH*. Setiembre de 1979.

[4] Cetrulo, Ricardo. “Mano Tendida para Liberar al hombre”, *Cuadernos de Marcha*, Vol.47, Marzo de 1973.

[5] “Christian for Socialism”, *Social Scientist*, Vol. 4, No. 2, September, 1975.

[6] Dodson, Michael. “Liberation Theology and Christian Radicalism in Contemporary Latin America”, *Journal of Latin American Studies*, Vol.11, No. 1, May 1979.

[7] Dodson, Michael. “The Christian Left in Latin American Politics”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 21, No.1, 1979.

[8] Drekonja, Gerhard. “Religion and Social Change in Latin America”, *Latina American Research Review*. Vol. 6, No.1, 1971.

[9] Escobar, J. Samuel. “Religion and Social Change at the Grass Roots in Latin America”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Nov, 1997.

[10] Fernandez, Fernandez David, “Oral History of the Chilean Movement ‘Christians for Socialism’ (1971-1973)”, *Journal of Contemporary History*. Vol.34 , No.2, April 1999.

[11] Fitzgibbon, Russel. “Components of Political Change in Latin America”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 22, No.2, April, 1970.

[12] Francis, Michael. “Chile: Christian Democracy to Marxism”, *The Review of Politics*, Vol. 33, No.3, July 1971.

[13] Gaete, Arturo. “El largo camino del dialogo cristiano-marxista”, *Mensaje*

Vol.17, 1965.

[14] Garcia, Julio Oliva. “Comando Conjunto. Quiénes son y dónde están”, *El Siglo*, Oct 2002.

[15] Gazmuri, Cistián. “Una Interpretación Política de la Experiencia Autoritaria (1973-1990)”, Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999.

[14] Grayson, W. George. “Chile’s Christian Democratic Party: Power, Factions and Ideology”, *The Review of Politics*, Vol.31, No.2, April 1969.

[16] Hennessy, Alistair. “The New Radicalism in Latin America”, *Journal of Contemporary History*, Vol.7 No.1, April 1972.

[17] Jans, Sebastian. “El Movimiento Social en Chile (1920-1973)” CEME, Archivo Chile.

[18] Kadt, Emanuel. “Paternalism and Populism: Catholicism in Latin America”, *Journal of Contemporary History*. Vol.2 , No. 4, October, 1967.

[19] “La Jerarquía Chilena y los acontecimientos políticos”, *Nota Especial*, No.42

[20] “La Iglesia Brasileña y la práctica de los derechos humanos”, *Informes de pro mundi vita america latina*, 1977.

[21] Levien, Daniel H., “Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America”, *The Review of Politics*, Vol.50, No.2, 1988.

[22] Levien, Daniel H., “Authority in Church and Society: Latin American Models”, *Comparative Studies in Society and History*. Vol. 20, No.4, Oct 1978.

[23] Levien, Daniel H., “Is Religion Being Politicized? And Other Pressing Questions Latin America Poses”, *PS*, Vol. 19, No.4, 1986.

[24] Levine, Daniel H., “Issues in the Study of Culture and Politics: A view from Latin America”, *Publius*, Vol.4, No.2, 1974.

[25] Levine, Daniel H., “Protestants and Catholics in Latin America: A Family portrait”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Science*, Vol.50, No.4, 1997.

[26] Levine, Daniel H., “Religion and Politics, Politics and Religion: an introduction”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.21, No.1,

1979.

[27] Levien, Daniel H., “The Catholic Church, politics, and violence: the Colombian Case”, *The Review of Politics*, Vol.39, No.2 1977.

[28] Loveman, Brian. “Military Dictatorship and Political Opposition in Chile”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.28, No.4, 1987.

[29] Maira, Luis. “Opciones para la participacion politica de los cristianos en America Latna”, La facultad de Ciencias Politicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

[30] Marchesi, Aldo. “Revolution Beyond the Sierra Maestra: The Tupamaros and the development of a Repertoire of Dissent in the Southern Cone”, *The Americas*, January 2014.

[31] Margheritis Ana, Pereira, Anthony. “The Neoliberal Turn in Latin America: The Cycle of Ideas and the search for an alternative”, *Latin Amecian Perspectives*, Vol.34, No. 3, May, 2007.

[32] Oviedo, Hétor Concha, “La Iglesia joven y la toma de la catedral de santiago: 11 de Agsto de 1968”, *Historía*, Vol.23, 2003.

[33] Pozo, José. “Aspectos generales de historia de chile”, CEME, Archivo Chile

[34] Richard, Pablo. “América Latina: El rol político e histórico de la Iglesia”, *Nueva Sociedad*, No. 36, 1978.

[35] Ruderer, Stephan. “Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina”, *Sociedad y Religión*, Vol. XXII, Número 38, 2012.

[36] Scott, Robert. “Student Political Activism in Latin America”, *Daedalus*, Vol.97, No.1, 1968.

[37] Sigmund, Paul. “Revolution, Counterrevolution, and the Catholic Church in Chile”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. Vol.483, Jan, 1986.

[38] Soares, Judith. “A future for liberation theology”, *A Journal of Social Justice*, Vol.20, 1977.

[39] Sturm, Douglas. “Praxis and Promise: On the Ethics of Political Theology”,

Ethics, Vol.92, No.4 July 1982.

[40] Szule, Tad. “Communists, Socialists and Christian Democrats”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 360, July, 1965.

[41] Tulchin, Joseph, “The United States and Latin America in the 1960s”, *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol.30, No.1, 1988.

[42] Vargas, Ivan Ljubetic. “Curas en la Independencia”, CEME, Archivo Chile.

[43] Valdivia, Verónica. “Estatismo y Neoliberalismo: un contrapunto militar chile 1973-1979”, *Historía*, Vol.34, 2001.

[44] Woll, Allen L. “The Catholic Historian in Nineteenth Century Chile”, *The Americas*, Vol.33, No.3, Jan. 1977.

作者在博士攻读期间公开发表的文章：

- (1) 《解放神学中的“神义论”转向——以〈解放神学〉为例》，载《上海大学学报（社会科学版）》，2013年第1期。（导师第一作者，本人第二作者）
- (2) 《从“解放”到“团结”——二十世纪七十年代的智利教会》，载《世界宗教研究》，2015年第一期。（本人第一作者，导师第二作者）
- (3) 《智利基督教民主党与“第三条道路”》，载《拉丁美洲研究》，2015年第三期。（本人第一作者，导师第二作者）
- (4) 《拉美人文经济研究中心委员会主席：让人文经济学科为大众谋福利》，载《中国社会科学报》2013年第529期。（本人第一作者）
- (5) 《宗教文化在拉美地区的影响力》，载《中国社会科学报》2014年6月25日专版
- (6) 译著：《巨型教会——阿根廷全球宗教机构的新形式》，载《全球学评论》第一卷，商务印书馆2012年