

公平与契约主义^{*}

姚大志

〔摘要〕在 17 和 18 世纪，契约主义在西方政治哲学中处于统治地位。然而，到了 19 世纪初，契约主义突然死亡，其支配地位被功利主义取而代之。自 20 世纪 70 年代以来，契约主义又开始死灰复燃。导致契约主义死亡以及重生的原因是什么？从理论上来说，最重要的原因是公平。首先，古典契约论之所以死亡，其原因在于所达成的契约是不公平的；其次，在满足公平的条件下，契约主义能够发展出更合理的形式；最后，以公平为尺度，我们可以区分出两种契约主义，即霍布斯式的契约主义和罗尔斯式的契约主义。

〔关键词〕公平 契约主义 政治哲学 罗尔斯 [中图分类号] B82

现代社会与古代社会的一个关键差别在于，它建立在契约精神的基础之上。那么，什么是契约精神呢？所谓契约精神是指：一方面，作为社会合作体系的成员，每个人对从事合作所需要遵守的规则都表达自愿的同意；另一方面，每个人都承诺遵守社会合作的规则，履行契约的义务。现代社会是一个合作体系，社会合作需要规则，而这种规则应该得到所有当事人的普遍同意。当事人一旦同意社会合作的规则，他们便具有服从规则的义务。没有这样的契约精神，人们就不能按照规则行事；人们不能按照规则行事，也就没有人与人之间的社会信任，从而不会有以规则为基础的、秩序良好的社会。

如果说契约精神始终在现代社会发挥着重要作用，并且实质上支撑着整个社会（包括市场经济和民主政治），那么作为一种政治哲学的契约主义则命运坎坷。在 17 和 18 世纪，契约主义在西方政治哲学中处于统治地位，从霍布斯到康德的主流哲学家都是它的信徒。然而到了 19 世纪初，契约主义突然死亡，其支配地位被功利主义取而代之。一直到 20 世纪 70 年代，契约主义又开始死灰复燃。问题在于，契约主义为什么会突然死亡，又为什么能够重新复活呢？

一 古典契约论

虽然社会契约论在古希腊特别是伊壁鸠鲁哲学中就有了萌芽，但其成熟则是近代的事情。在这种意义上，我们可以说契约主义经历了一个漫长的发展过程，并且在 17 和 18 世纪达到顶点。这一时期的伟大哲学家大都是契约论的信徒，如霍布斯、斯宾诺莎、洛克、卢梭和康德等，并且他们的思想支配了当时的政治哲学。我们通常把这个时期的契约主义称为“古典契约论”。

古典契约论本质上是一种国家理论。它不仅描述了国家诞生的历史过程，而且为其存在提供了合法

^{*} 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“制度文明的哲学理念创新”（16JJD720008）和国家 2011 计划司法文明协同创新中心的成果。

性。国家之前的原始处境被称为“自然状态”，国家则是在自然状态的基础上产生的，而古典契约论的根本任务就是从自然状态到国家的转换提供合理的论证。下面让我们对古典契约论的论证加以具体分析。

按照古典契约论者的观点，在自然状态中，所有人都基于自然权利而享有充分的自由。恰如卢梭所言“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”^[1]对于古典契约论者来说，自由属于人的自然权利，而只要是人（人类的一名成员），他就拥有自由的权利。古典契约论者把自由视为自然权利，这是因为他们认为自由是两种最重要的政治价值之一，而另外一种价值就是平等。而且除了卢梭之外，古典契约论者大都主张自由优先于平等。

在契约论者看来，自然状态对于生活于其中的人们而言，有好处也有坏处。如果说自由是最大的好处，那么冲突就是最大的坏处。在自然状态中因为没有法律，人们的行为没有外在的强制约束，他们可以做自己喜欢做的任何事情。在这种意义上，他们是完全自由的。同时，由于没有法律的强制约束，人们可以随心所欲地追逐自己的利益，因此他们之间不免发生各种冲突。当他们之间发生冲突之后，由于没有公共权威作为中立的裁判者来评判是非、解决冲突，所以每个人只能依靠自己的个人力量来强行正义。于是，在连绵不断的纷争中，小冲突引发大冲突，大冲突导致战争。在这样的冲突或战争中，所有人都既是加害者，也是受害者。正如霍布斯所说，在自然状态中“人对人像狼一样”，而且这些冲突连年不断，它们是“所有人反对所有人的战争”^[2]。对于大多数古典契约论者来说，自然状态必然就是战争状态。

从政治哲学的观点看，古典契约论建立在两个形而上学的理念之上，一个是自然权利，另外一个自然法。自然权利允许人们做自己愿意做的事情，去尽情追求自己的利益，但其结果是无尽的冲突甚至战争。为了避免在这样的战争中所有人同归于尽，人们必须想出办法来结束自然状态。按照古典契约论者的说法，这时自然法便出场了：它告诫人们应该用理性来克制自己的欲望，而如果人们接受理性的指导，并且为了自己的长远利益，那么他们应该放弃自然权利，同所有人达成一份契约。这份契约宣布，每个人都同意把自己的自然权利转让给一个公共机构，并且服从这个公共机构所拥有的公共权力。在达成这份契约并形成公共权威之后，国家便诞生了。按照这种古典契约论，人们是在理性（自然法）的指引下，走出自然状态，并建立起国家的。

自霍布斯以来，这种古典契约论在西方一直处于统治地位。但是，到了19世纪初，古典契约论突然死亡了。这种一直处于支配地位的政治哲学理论为什么会突然死亡呢？对此通常有两种解释，但是这两种解释都存在明显的困难。

第一种解释涉及历史事实。在古典契约论者那里，从“自然状态”到“国家诞生”是一个真实的历史过程，而这种转变的关键是缔结契约。对于古典契约论者（无论是霍布斯、洛克或者卢梭）而言，人们听从自然法的召唤，放弃自然权利，缔结建立国家的契约，俨然是一个历史事实。但是，没有任何历史文献能够证明历史上的任何国家产生于契约，产生于人们的一致同意。于是到了19世纪，人们不再相信社会契约论所描述的是历史事实。正如尼采在《论道德的谱系》第二章所指出的那样：国家不是产生于契约，社会契约论关于国家起源的说法是一种杜撰；所谓“契约”不过是对暴力的粉饰，是统治的面具。^[3]在这种情况下，古典契约论便消亡了。

这种解释的逻辑是：古典契约论者所讲的东西似乎是一种历史事实，但是实际上并非如此，而人们一旦认识到这一点，社会契约论便衰落了。这种解释的问题在于，即使社会契约论所描述的东西不是历史事实，这也不足以使政治哲学家抛弃契约主义。因为契约主义本质上是一种政治哲学的理论，它是否被人们接受，不在于它是否符合事实，而在于它是否拥有解释力。“社会契约论所描述的不是历史事

实”这一点既不会使政治哲学家感到困扰，也不会使他们放弃契约主义。

第二种解释涉及古典契约论的哲学基础。我们知道，古典契约论的哲学基础是自然法理论和自然权利概念，而在 17 和 18 世纪，自然法和自然权利属于那个时代人们普遍持有的形而上学信念。但是到了 19 世纪，哲学风气为之一变，形而上学失去了原有的力量。在理论哲学领域，实证主义兴起，传统的形而上学逐渐失势。而在实践哲学领域，功利主义大行其道，建立在自然法和自然权利基础上的道德理论失去了人们的信任。也就是说，在 19 世纪，实证主义奠定了整个西方哲学的气质，而在政治哲学和道德哲学领域，则是功利主义对契约主义取而代之，从而直接导致了古典契约论的死亡。

这种解释的逻辑是：社会契约论建立在自然法和自然权利的形而上学基础上，而到了 19 世纪，人们不再相信任何形而上学，不再相信自然法理论和自然权利概念，于是社会契约论便衰落了。这种解释的问题在于，即使古典契约论确实建立在自然法和自然权利的形而上学基础之上，但是契约主义并不一定要以这种形而上学为基础。契约主义与自然法和自然权利的关联是外在的和偶然的，而不是内在的和必然的。也就是说，没有自然法理论和自然权利概念，没有形而上学基础，甚至没有哲学基础，契约主义仍然可以存在。

如果上述两种主要解释都无法说明为什么古典契约论在 19 世纪初的突然死亡，那么导致其死亡的真正原因又是什么呢？

二 公平问题

一种理论之存亡的关键在于它的解释力。按照库恩的科学革命理论，无论是自然科学还是社会科学，任何理论都会经历“常规科学—科学革命—新常规科学”的循环变化。在“常规科学”阶段，一种理论开始时能够很好地解释所研究的对象，但是随着某种“致命反驳”的出现，该理论的解释力就会出现問題，从而导致“科学革命”，即产生出新的理论来取代旧理论。如果这样，那么导致古典契约论死亡的“致命反驳”是什么呢？

契约主义的理论力量在于“一致同意”，我们可以把它与传统哲学的证明方式加以对比来表明这一点。在传统的政治哲学中，有两种基本的证明方式：一种依赖于外在的形而上学权威（神法或自然法），如神学的论证；另外一种依赖于我们内在的人生经验（人的理性或欲望），如功利主义的论证。从当代哲学的观点看，依赖于外在形而上学的论证是武断的，迄今为止已经很少有人再相信它了；而依赖于内在人生经验的论证是偶然的，从中无法得出普遍必然的结论。既然这两种基本的论证方式都存在无法克服的问题，那么我们唯一可以依靠的证明就是所有当事人的一致同意。也就是说，如果我们不再相信神学或自然法的证明，不再相信偶然的和特殊的经验，那么我们现在能够得到的最好论证就是契约主义的。

即使我们目前能够得到的最好证明是契约主义的，但是古典契约论也无法胜任这一工作。我们说过，在古典契约论者的眼中，社会契约论所描述的东西是一种历史事实，即所有人经过充分的讨论、谈判和讨价还价，一致同意放弃自己的自然权利，缔结契约（建立国家）。但是，在自然状态中，同在现实社会中一样，每个人都具有不同的力量、地位、利益、信念、知识、权威和权力，等等。在缔结契约所必需的讨论、谈判和讨价还价的实际过程中，这些因人而异的力量、地位、利益、信念、知识、权威和权力等会发生作用，而那些具有更大权力、更高地位和更多知识的人在谈判中具有更有利的处境，从而有能力使契约的条款迎合自己的个人利益。

为了简便，我们可以把古典契约论中的当事人分为两类：一类是处于有利地位者，另外一类是处于不利地位者，而前者有能力（在古典契约论者所理解的人性中，他们也会有意愿）使所要缔结的契约

对自己有利。这样在古典契约论中,所要达成的契约必然处于两者之一:或者处于不利地位者不同意这份对自己不利的契约,从而达不成任何契约;或者处于不利地位者被迫同意缔结这份契约,但这份契约对于他们来说是不公平的。如果是前者,即当事人之间达不成协议,那么契约主义就失败了,而这种结果处于我们所讨论的事情范围之外。如果是后者,即有利者利用威胁、利诱或哄骗等手段使不利者同意了这份契约,那么这种契约就是不公平的,从而使契约主义失去了它本来依赖的力量(一致同意)。

也就是说,使古典契约论死亡的真正原因既不是它所描述的似乎是一种历史事实,也不是它所依赖的形而上学基础,而是它所达成的契约是不公平的。契约主义的关键问题是公平。对于任何契约,公平都是一种必然的要求。不公平的契约根本就不是契约。而且,如果一份契约是不公平的,那么缔结契约者就没有履行契约的道德义务,即使他们可能有相应的法律义务。我们知道,“一致同意”是契约主义的力量所在,但是如果所达成的契约是不公平的,那么这种“一致同意”的力量便打了折扣,从而契约主义也就失去了相对于其他哲学论证的优势。

如果这样,那么契约主义者如何能够克服古典契约论的缺陷呢?他们又如何能够在功利主义一统天下的情况下使契约主义死灰复燃?他们如何能够创建一种更好的契约主义从而把功利主义“扫地出门”?回答这些问题的关键也是公平。契约主义者必须首先解决公平问题,然后才能构建一种新型的契约主义。在这个问题上,迄今为止,罗尔斯(John Rawls)作出了最重要的贡献。

罗尔斯解决公平问题的关键是“原初状态”,而罗尔斯式的契约主义就体现在“原初状态”的设置之中。所谓原初状态是指一种假设的理想处境,它由各种主观的和客观的条件构成,其中最重要的构成因素是“无知之幕”。罗尔斯在《正义论》中给原初状态下过一个定义:“它是一种其间所达成的任何契约都会是公平的状态,是一种各方都是作为道德人的平等代表,其选择结果不受偶然因素和社会力量的相互平衡所影响的状态。”^[4]从这个定义可以看出,罗尔斯设置原初状态的主要目的是为了达到“公平”。由于关于正义原则的契约是在公平的条件下达成的,因此罗尔斯在其整个学术生涯中始终把他的正义理论称为“作为公平的正义”。

罗尔斯把原初状态看作一种公平的处境,人们在这种公平的处境中就正义问题达成一致同意的协议。所谓对正义原则的契约主义解释,就是指这种一致同意的协议是对正义原则的最好证明。但是,要想在现实政治生活中达成公平的协议,得到所有当事人的一致同意,这是不可能的。因为在现实社会中,对于任何一个政治问题,人们出于不同的立场、观点和处境,都会存在不同的意见,难以达成一致。我们可以把妨碍人们达成一致同意的原因归纳为两大类。一类是形而上的信念,这是指人们通常会信奉不同的哲学、道德和宗教学说,而这些信念会影响人们的政治观点,即信念的分歧导致政治的分歧;另一类是形而下的利益,这是指人们占有不同的社会地位,对相同的事情具有不同的利害关系,而这些东西会影响人们的政治立场,即利益的冲突导致政治的冲突。

虽然形而上的信念和形而下的利益确实会影响人们就政治问题达成一致同意,但是从道德的观点看,这样的影响既没有道理,也不相关。我们可以拥有不同的道德信念,也可以在社会上占有不同的地位,但是这些东西不应该影响我们在正义问题上达成共识。如果这些本不应该影响达成一致的东西确实在妨碍达成一致,那么我们就需要某种方法把这些东西排除出去。

在原初状态中,负责这种排除或过滤功能的装置是“无知之幕”。无知之幕的主要任务是把妨碍人们达成一致同意的东西排除出去,而这些被排除的东西与人们所要达到的目的又是不相关的。概括地说,无知之幕所排除的东西大体上可以分为三类:第一,每个当事人所属的时代和社会,以及这个社会的经济、政治状况和文明水平;第二,每个当事人的价值观和人生观,其中包括形而上的哲学信念、道德信念和宗教信念;第三,每个当事人的社会地位、阶级出身、天生资质、理智能力,等等。设置

“无知之幕”的目的是为了解决古典契约论的根本问题：如果允许缔结契约的当事人知道上面这些信息，那么或者他们不能就协议达成一致同意，或者他们所达成的协议是不公平的。让我们对这三类被排除的信息加以具体分析。

“无知之幕”排除上述第一类信息是为了保证代际之间的公平，即我们应该关心后代的福利，应该合理利用自然资源，应该为下一代留下适当比例的财富。这里的思路是，如果我们不知道我们属于哪个时代，不知道我们社会的经济发展水平和文明状态，那么我们就不能制定“自私的”计划，即无法制定有利于“我们”这一代的契约条款（正义原则）。相反，如果没有“无知之幕”，我们知道现在是21世纪，知道现在面临各种具体的自然资源问题，那么我们就可以制定出对“我们”这一代有利的协议。但是，这样的协议对后代是不公平的，它有悖于代际正义。

“无知之幕”所过滤的第二类信息是每个人的善观念和生活计划，特别是形而上的哲学、宗教和道德信念，以避免它们妨碍人们达成一致同意。契约主义与民主政治有一点非常不同：在民主政治中，作出决定的规则是多数决定；在契约主义中，作出决定的规则是一致同意。这种一致同意赋予每一位当事人以否决权。只要拟议中的契约条款（正义原则）不符合某个人的善观念、生活计划或信念，他就会投否决票。如果允许人们知道自己的善观念、生活计划和信念（显然人们在这些方面是不同的），那么他们就会在这些问题上争论不休，一些人就会动用自己的否决权，从而导致无法达成一致。

“无知之幕”所排除的第三类信息是每个人的社会地位、阶级出身、天生资质、理智能力等，以保证公平。一方面，这些自然天赋和社会地位方面的差别会使人们在社会上占有不同的地位和优势；另一方面，这些不同的地位和优势会使人们在达成协议的过程中具有不同的谈判能力和竞争优势。在“无知之幕”的屏蔽下，人们在自然天赋和社会地位方面的差别被消除了，与之相关的竞争优势也随之消失了，从而他们不能随意剪裁协议的条款以迎合自己的利益。更重要的在于，由于原初状态中的当事人既不知道自己的自然天赋和社会地位，也不知道与此相关的自己的利益是什么，从而根本就没有办法使所要达成的协议符合自己的利益。

通过“原初状态”和“无知之幕”的设置，契约主义者试图达到三位一体的目的：防止人们随意剪裁协议条款以使其对自己有利，确保人们就协议内容达成一致，保证这份契约在实质上是正义的。更重要的是，对我们这里的论证来说，这些设置解决了公平问题，而正是公平问题导致了古典契约论的死亡。

三 两种契约主义

通过上面的分析，我们可以看出公平对于契约主义是非常关键的。一方面，凭借公平，契约主义能够克服古典契约论的致命缺点；另一方面，通过满足公平的要求，契约主义可以发展出更合理的形式。在上面的讨论中，我们是在宽泛的意义上使用“契约主义”这个词的，在这种意义上，它可以指各种古典的契约论，也可以指各种当代的新契约论。所指不同，“契约主义”的含义也会不同。从古至今，存在着各种各样的社会契约论，但是，以公平为尺度，我们实际上可以从中区分出两种性质不同的契约主义。

在第一种契约主义中，协议是在类似于现实社会的条件下经过谈判和讨价还价达成的。由于当事人在谈判过程中拥有不同的地位和优势，所以这些具有优势地位的人们要想达成对自己有利的协议，就会利用自己的优势进行讨价还价，甚至不惜进行诱骗、威胁或恐吓，以迫使对方接受对其不利的契约。而处于不利地位的一方之所以接受这种不公平的契约，仅仅是两害相权取其轻。在这种意义上，当事人之间所达成的一致同意不过是一种权宜之计。因为这种契约本质上是一种权宜之计，所以它也是不稳定

的。不公平的契约是当事人地位不平等的反映。

在第二种契约主义中,协议是在类似于原初状态的理想条件下达成的。在原初状态中和“无知之幕后”的后面,当事人不知道自己的社会地位或自然天赋,也不知道自己信奉什么样的哲学学说、道德学说或宗教学说,这样,导致一些根本分歧的基础就被消除了。同理,由于原初状态中的当事人不知道关于自己的任何特殊信息,从而他们也不能使协议迎合自己的利益。与第一种契约主义不同,在第二种契约主义中,人们能够达成公平的契约,这是因为在原初状态中,所有人都处在相同的处境里,都从事类似的推理,并且也都能为同样的理由所说服,这样,“如果任何人在经过相应的反思后而偏爱某种正义观,那么所有人都会这样做,从而达成一致同意的契约”^[5]。从第二种契约主义的观点看,如果契约是以讨价还价的方式达成的,那么它必然是不公平的。

第一种契约主义以霍布斯的古典契约论为代表,在英文中现在它通常被称为 contractarianism,而且,这种契约主义在当代也有很多信徒,如高西尔(David Gauthier)。第二种契约主义以罗尔斯的新契约论为代表,在英文中现在通常被称为 contractualism,而这种契约主义在当代处于主流地位。

古典契约论在历史上曾有过辉煌的时期,经历了两个多世纪的统治地位之后,在19世纪初被功利主义取而代之。以公平为枢纽,罗尔斯改造了古典契约论,提出了新契约论。与古典契约主义(contractarianism)相比,这种新契约主义(contractualism)有三个特点。

第一,这种新契约主义的性质是“假设的和非历史的”^[6]。这里所谓“假设的”和“非历史的”,都是针对古典契约主义而言的。古典契约主义是“真实的”,它所描述的东西看上去是过去发生的事实,而契约论不过是对事实的陈述。与此不同,新契约主义是“假设的”,它所描述的东西是一种理想处境,而为了达成一致的契约,这种假设的理想处境是必要的。古典契约主义是“历史的”,它所描述的东西似乎是一种历史过程,而在这种历史过程中,出现了从自然状态到国家的历史转换。与此不同,新契约主义则是“非历史的”,它所描述的东西与其说是历史事实,不如说是哲学思考;它所表达的东西与其说是客观的历史规律,不如说是主体的政治推理。

第二,新契约主义的核心是程序正义。程序正义是相对于实质正义而言的。对于古典契约主义,实质正义是最重要的,而这里所说的实质正义体现在所有当事人一致达成的政治协议之中,体现在他们所作的各种政治决定之中。对于新契约主义,程序正义是最重要的,而契约主义本质上就是一种达成政治协议的公平程序。我们说新契约主义是程序正义的,这是说它对正义原则没有一种先在的承诺,甚至对政治价值也没有先在的承诺。什么是正义原则,这取决于人们的选择。而人们选择什么,这取决于他们使用什么样的程序。如果程序是正义的,所达成的结果也会是正义的。新契约主义本质上就是一种公平的程序,人们在这种程序中无论选择了什么原则,它都是正义的。

第三,新契约主义是建构主义的。为了说明这个特点,我们需要与古典契约主义相对比,而在进行这种对比时,我们需要借用康德哲学的一对重要概念,即“理论理性”与“实践理性”。古典契约主义相当于理论理性,因为它把政治哲学理解为关于某种客观对象的知识,在这种意义上,社会契约论是一种历史的科学。与其不同,新契约主义属于实践理性,因为它本质上不是基于某种对象来形成相关的观念,而是基于某种观念来构造相关的对象。在新契约主义看来,我们应该首先形成一个关于正义社会的观念,然后再应用这个观念来建构或改造社会。我们说新契约主义是建构主义的,这意味着它所表达的东西实质上不是历史事实,而是政治理想。

综上所述,我们把这种新契约主义的特点归纳为“假设的”和“非历史的”、程序正义的与建构主义的。这三个特点不仅使新契约主义区别于古典契约主义,而且也使它克服了古典契约主义的缺点,不仅能够使它在20世纪70年代把功利主义“扫地出门”,而且也能够取代功利主义的统治地位。从历史

的观点看，当代契约主义似乎展示了一种“报复”：它在19世纪初失去了支配地位，但现在又重新“夺”了回来。

如果这样，那么我们需要思考一个问题：为什么契约主义能够在当代死灰复燃？从19世纪初古典契约论被功利主义所取代，到20世纪70年代罗尔斯发表《正义论》，契约主义已经死亡100多年了。为什么已经死亡的契约主义能够重新获得生命并且重获统治地位？质言之，契约主义究竟有什么优点呢？在笔者看来，契约主义之所以能够死灰复燃，原因就在于它具有如下一些优点。

首先，契约主义表达了“同意”的观念。在社会契约论诞生或者取得支配地位之前，人们说某个政治决定是合法的或正义的，这或者因为它符合神法，或者因为它符合自然法。但是，当神学和形而上学失去了人们的信任之后，再试图在政治哲学的证明中诉诸神法或自然法，这就没有意义了。在所谓后形而上学的时代，上帝和自然法都不再能够成为权威之后，人自己便成为权威。在这种情况下，当事人的一致同意便成为最好的政治哲学证明。或者我们可以说，没有比一致同意更好的证明了。特别是对于国家理论，人民的同意既是国家使用强力的合法性来源，也使人民负有服从法律的政治义务。从契约主义的观点看，不仅国家的全部权力来自人民的授权，而且国家的权威来自人民的同意。

其次，契约主义表达了“选择”的观念。在各种各样的问题中，政治哲学关心的核心问题是政治制度。那么，什么样的政治制度是好的或者正义的？契约主义者主张，这个问题的答案不能存在于外在的权威（神学或形而上学）之中，而只能存在于全体当事人的赞同之中。在选择正义制度的时候，出于历史和现实的原因，当事人可能面临很多选项，而他们一致地选择了什么样的制度，这种制度就是正义的。在这种意义上，契约主义是一种程序正义，即无论人民在作出政治决定的程序中选择了什么，其结果都是正义的。存在于这种“选择”观念背后的是这样一种主张，即所有公民都是自由的和平等的，对政治制度可以自由地发表自己的看法，并自主地决定给予赞成或反对。

最后，契约主义表达了“互惠”的观念。契约的观念最初起源于商业交易，即当事双方就交易行为达成了协议。正当的交易应该是公平的，而在公平的交易中，当事双方都应该同样从中受益。按照契约主义，社会在本质上是一种互惠的合作体系，而每个参与者都应该从这种社会合作中获益。归根结底，人们是为了更好地维护自己的利益而缔结契约的，因此契约的公平应该最终体现为受益的公平。在这种意义上，互惠的观念要求在分配社会经济利益时，每个人都应该得到平等的考虑和对待。

如果说选择的观念突出了自由的价值，那么互惠的观念则强调了平等的价值。自由和平等是最重要的两种现代政治价值，所谓正义实质上就是两者的制度化。而且，自由和平等是相辅相成的，不可分开。没有平等的自由是形式的，在现实生活中难以兑现；没有自由的平等则是贬值的，在现实生活中通常代之以压制。

注 释

[1] 卢梭 《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，1982，第8页。

[2] 霍布斯 《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆，1985，第94~96页。

[3] 尼采 《论道德的谱系》，周红译，生活·读书·新知三联书店，1992，第64~65页。

[4] [5] John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, p. 120, p. 139.

[6] John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, p. 271.

（作者单位：吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院）

责任编辑 冯瑞梅