

「法權-公民社會」與「倫理-公民社會」之間： 論羅爾斯與康德政治哲學中的糾結與分歧¹

林永崇*

摘要

本文關注的是，羅爾斯認為，包括倫理學理論的任何整全性的學說，並無助於提供建立政治體制之初的談判，而必須建立在「交疊共識」的政治運作之基礎。另一方面，康德的政治哲學屬於源自其道德哲學中的義務論，屬於整全性學說的架構。可是，他晚年主張由「倫理-公民社會」走向「法權-公民社會」，以為在「法權-公民社會」中才能保障個人倫理價值的實現，但羅爾斯認為這兩者社會之間的過渡存在著不相容性，並試圖割裂其中的連結而直接傾向「法權-公民社會」的建構。羅爾斯區別「道德的建構論」和「政治的建構論」，「理性的自律」和「政治的自律」，「道德價值」和「政治價值」等等觀念，這些釐清的工作正是他承繼康德、批判康德之後所建立的「政治自由主義」。

關鍵字：康德、羅爾斯、法權、權利、公民、交疊共識、
政治自由主義

¹ 感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見，有些建議容或無法完整的修改，無論如何，未竟之處當另為文處理。

* 國立中正大學政治學系兼任副教授



壹、導言

康德晚年主張由「倫理-公民社會」(ethisch-bürgerlichen Gesellschaft) 走向「法權-公民社會」(rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft),²在「法權-公民社會」中才能保障個人倫理價值的實現。至於為什麼必須標舉走向「法權-公民社會」³, 康德自有其義務論 (deontology) 的基礎作為根據。⁴但是, 另一方面, 羅爾斯雖早年受到康德許多觀念的啟發而構思他

² 例如在《單純理性限度內的宗教》(*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 以下簡稱 RR) 書中將此兩概念並列說明, 見 *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, elektronische edition* (<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/>), Bd. 6, S. 95. 以下註解使用:(RR, 6: 95)。本文參考的譯本為:A. Wood and G. Giovanni, trans., *Religion within the Bounds of Mere Reason and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); T. Greene and H. Hudson, trans., *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper & Row, 1960); 以及李秋零譯,《單純理性限度內的宗教》(香港:漢語基督教文化研究所, 1997); 李秋零主編,《康德著作全集第 6 集》(北京:中國人民出版社, 2007)。

³ 匿名審查委員之一認為, 本文使用「走向」「法權-公民社會」而說康德在這兩種社會中存在某種斷裂, 此與康德的政治哲學是道德形上學的延申一致性, 並不相符。本文贊同審查委員的觀點, 這裡說康德在這兩種社會之間出現斷裂, 是從羅爾斯的批判而論說的: 既然兩種社會存在著不同的規則, 這種「走向」無異於是一種斷裂。

⁴ 本文的一位匿名審查委員提醒作者應謹慎使用目的論一詞, 以免與常識抵觸。誠然, 康德是倫理學中義務論(deontology)的典型代表, 這已是基本常識; 但更精確的說他是「道德目的論」(moral teleology)的政治哲學, 此中的「目的」並非指效益主義(utilitarianism)做為效益(utility)的「目的」之意; 主要是因為本文涉及到康德論述「最後目的」和「終極目的」的理念, 為彰顯此義, 且採用 Allen W. Wood 使用此詞對康德的詮釋, 文中也會出現「道德目的論」一詞。詳細請見以下論述。



的「假設性的契約」(hypothetical contract)，然而，他的《正義論》⁵始終和康德的道德哲學若即若離；直到羅爾斯的晚年，才特別強調以《政治自由主義》⁶為書名的政治哲學觀點，完全不同於由整全性學說 (comprehensive doctrine) 而論政治哲學的進路。此一宣稱無異是清楚地切割他與康德在政治哲學中的根本差異。因而，本文以「法權-公民社會」與「法權-公民社會」之間為題，係從晚年羅爾斯的觀點來檢視羅爾斯對康德政治哲學的批評。在此意義下而言，說羅爾斯對康德的批評，其實也是他對自己早年《正義論》中主要觀點的批評，本文要凸顯他對康德的批評，原因是他早年幾乎脫離不了康德的影響。「糾結」(involution) 的用詞是我的聚焦，羅爾斯本人並沒有如此形容他和康德之間的關係；事實上，羅爾斯指出，康德在政治理論上與他自己在「政治中立」的「合理多元論」觀點上有著根本的不相容性。我假定，這種理論內在的不相容性即是根本的「糾結」。羅爾斯自己使用的名詞是，他與康德之間的「差異」(difference) 與「分判」(distinguish)，也為這種「糾結」建造了許多替代的途徑，例如：權利優先性 (the priority of the right)；「政治價值」與「道德價值」之區別；「政治建構論」(political constructivism) 與「道德建構論」(moral constructivism) 之不同等等。由於比較羅爾斯與康德政治哲學異同的範圍過於

⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999). 以下簡稱：TJ.

⁶ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996). 以下簡稱：PL.



龐大，本文局限於羅爾斯如何看待有效地邁向「法權-公民社會」的理論問題，在解決「法權-公民社會」的可能性時，其實即是對康德政治哲學的一種批評。

貳、康德主張由「倫理-公民的社會」走向「法權-公民的社會」

從著作發表的歷史脈絡來看，康德在寫完三大批判的 1790 年之後，他的學術興趣逐漸轉向與公眾事務相關的議題上，1795 年的《論永久和平》⁷，以及 1797 年的《法權的形上學基本原理》⁸是最為人們熟悉的著作。另外，在 1793 年的《單純理性限度內的宗教》書中，雖然表面上主要談及教會的形式與問題，其實卻廣義地反省「社會」、「社群」、「共同體」，及「組織」的性質；其中在〈善原則戰勝惡原則以及上帝之國在地上的建立〉中，康德明白地論及了教會、社會以及法權-公民的基本理念。他認為，一個具備善良意念

⁷ 此文參考 Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 93-103. 此文以下簡稱：PW. 中譯本參考：李明輝譯，《康德哲學歷史論文集》（台北：聯絡，2002），頁 167-206。

⁸ 此書在 1797 年二月出版，後來與同年八月出版的《德行論的形上學基本原理》被收入《道德形而上學》一書中，以下簡稱：MM。《道德底形上學》的譯本參考：Mary Gregor, trans., *The Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); 張榮、李秋零譯，《道德形而上學》，收入李秋零主編，《康德著作全集第 6 集》（北京：中國人民出版社，2007）。



的好人，即便他終其一生離群索居，仍然無法擺脫惡原則的侵襲，⁹何況人是處在人群之中，這樣的處境使人與人之間產生妒忌、統治欲、佔有欲，甚至一些懷有敵意的性好。為了避免這種惡原則的侵襲，如果我們通過建立和擴展一個遵照道德法則及其目的的理念，將人只依照德行法則（*Tugendgesetzen/the laws of virtue*）的聯合稱為一個倫理的社會，而如果這些法則是公共的，則稱作一個「倫理-公民的社會」，也就是一種「倫理的社群」（共同體/*Gesellschaft/commonwealth*）（RR, 6: 94）。「倫理-公民的社會」可以處於政治的社會之中，甚至由政治社會的全體成員來組成（正如沒有政治的社會作為基礎，倫理的社會根本不能為人們所實現一樣）。但是，「倫理的社會具有特殊的聯合原則，因而與政治的社會在本質上存在不同的形式和制度。」（*Ibid.*）

依康德之意，「倫理-公民的社會」有兩個主要的成素。一是其組合係按德行的法則，二是此法則必須是公共的（RR, 6: 95）。公共的，是相對地指法則適用於同在一個社會或國家中的成員，而不是私人獨享的法則，這是一般的意義，並不難理解，但康德有進一步的解釋，這點稍後再論。此處的重要應該是：什麼樣的「德行法則」足可以成為公共的？「德行的法則」所指的是「內在自由的法則」（*laws of inner freedom*），而有別於「外在自由的法則」（*laws of external*

⁹ 道德的原則如果不是採取由義務而行的定然律令之原則，即是惡原則。依康德而言，並非有一先驗的原則稱為惡原則或善原則。



freedom)；「內在自由的法則」所具有的強制性，康德稱為「德行的義務」(duty of virtue) 而「外在自由的法則」對人所形成的強制性則又稱為「法權的義務」(duty of right) (MM, 6: 406)。我們可以演繹地說，外在自由的法則所建立的公民社會，顯然是近似於「法權-公民的社會」，而只處在內在自由法則所形成的群團即是近似於「倫理-公民的社會」。康德認為，「內在自由的法則」對人形成一種德行，這種德行是一種「人在遵從義務時意志的道德力量。」(Ibid.) 如一般所熟悉的，意志 (Wille) 是依循特種因果律而能夠自我立法、自己給出道德法則。然而，我們人的意欲機能 (Willkür) 在具體情境的道德決擇時，當下的格準 (maxim) 究竟採取來自道德法則或性向方面的引誘作為主觀原則，則是判定真正道德價值與否的關鍵。如果來自道德法則作為格準，即是「由於義務」(from duty) (CPR, 5: 81)¹⁰。意欲在實踐方面所作的決定均預設其自主與自律的自由，因而，意欲的決擇都每個人自己的德行都是一種考驗與挑戰，也正因為「由於義務」是一種強制性，所以，德行的義務也具有

¹⁰ 「來自義務」是對照「符合義務」(in conformity with duty)。後者是指「合法性」(legality)。而「來自義務」才是「道德性」(morality)。康德在《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason* 以下簡稱：CPR) 和《道德形上學的基本原理》(*Groundwork of Metaphysics of Morals* 以下簡稱：GMM) 兩書中，為內在自由的法則作了相當深入的基礎。但在有關外在自由的法則方面，則在《道德形而上學》完成時才完整地建構他的道德哲學。前面兩本著作的譯本分別參考：Mary Gregor, trans., *Critique of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 李明輝譯，《道德底形上學之基礎》(台北：聯經：1994)。



相當程度的強制性；依此之意，這方面所涉及的道德法則即是前述「德行的義務」。

然而，人類的社會如何才可能使屬於倫理法則成為共同一致的公共法則呢？在西方的文化傳統中，當宗教力量龐大到足以使人民的道德生活與宗教律則若合符節時，這種社會即可能成為「倫理-公民的社會」。可是，如果按照康德對於道德價值的評估，宗教力量而來的任何天啟倫理畢竟屬於外來系統的道德，是一種他律道德的社會體系，嚴格而言並不能屬於康德所謂內在自由的「倫理-公民的社會」。依康德自律道德的判準，只有在天使的王國或目的王國的社會裡，才算是「倫理-公民的社會」。不過，進一步說，「目的王國」只是一個理念，這是說，凡理性存有「無論在你的人格還是其他每個人底人格中『人』，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用！」¹¹的這樣一種條件的，人與人之間起碼以此定然律令（Categorical Imperative）的形式條件相待而所形成的國度。因而，在現實經驗世界中，即便擁有內在自由的人們也都可能根據不同的法則依據而從事道德行為，因人而異的各式的倫理法則（並非康德所謂的道德法則）並不容易成為公共的，甚至是普遍化的法則。

參、以目的為導向的政治哲學

¹¹ Kant, 《道德底形上學之基礎》，頁 53。



康德對於西方中世紀以來，以教會組織形成的「倫理-公民的社會」頗有批評。雖然教會可以導引人類走出「倫理的自然狀態」，以避免「每個人的善原則不斷地受到一切惡的侵襲的狀態。」(RR, 6: 97) 而如果教會與政治力量結合，導致政治團體迫使其社會的公民進入一種倫理的共同體狀態，此反而與真正倫理的價值有所抵觸，因而，在政教合一的制度所形成的「倫理-公民的社會」是「一種自相矛盾的發展，而且反而會動搖統治基礎。」(RR, 6: 96) 所以，在康德看來，傳統的宗教中的倫理法則並不能作為「公共」的意義。要成為「公共」意義的倫理法則必須涉及「人的種族對自己的義務，而不是一般人們對人們之間的義務。」(RR, 6: 98) 為什麼如此？康德說：

理性存有就物種而言在理念上是客觀地指向「群體的目的」(gemeinschaftlichen Zwecke)，也就是促進最高目的作為「群體的善」(gemeinschaftlichen Guts)。但是，「倫理上的最高善」不能只藉由個人追求他自己在道德的完善(moralischen Vollkommenheit)來實現；而是需要聯合個人成為一個整體，以便促進共同的目的，而且是增進人們向善的體系制度。只有在這個體系制度中，倫理上的最高善才能實現。(RR, 6: 98)

這段話說得簡要而有力，不過牽涉若干他在其它著作中的許多觀念。換言之，康德明確的表示，個人「倫理上的最



高善」¹²必須藉助人類群體的制度才得以實現；也可以說，人類某種體系制度的建立是實現「倫理上最高善」的必要條件。「倫理上的最高善」也涉及人類全體作為一物種必須指向的「群體的善」，也就是群體最高的目的。此中「目的」的觀念，康德認為可以區分為「最後一級的目的」或「最後目的」(der letzten Zwecke)，以及「終極目的」(Endzwecke) (CPJ, §83, §84)。¹³「最後目的」是指人類作為自然界的有機體的目的而言，因為人類是世界上有機體中最高等的一種物種，有如食物鏈的環環相扣，其它物種依序為人類所用，此中蘊涵著一層一層的目的，因而在自然界現象而言，人類的「最後目的」即是指追求整體的幸福、利益的善。另一方面，實現個人人格(Menschheit)上真正的道德價值，則屬於「終極目的」的要求，也就引文中促進個人「道德上完善」的意思。康德非常明白的區分：「追求個人的幸福的目的並不能是義務，但是，促進他人幸福的目的則是義務。」(MM, 6: 394-395) 促進他人的幸福屬於全體人類的福祉，是一種目的，而且是最後目的，因而具有某種強制性，所以是一種

¹² 「倫理上的最高善」在此段文義的脈絡上，應可理解為「德福一致的最高善」之意。換言之，康德所指的個人要求德行上「終極目的」的實現，其實有賴於人類群體上「最後目的」的實現，群體目的的實現是指幸福而言，所以，在群體目的的實現之中，個人所要求的終極目的之實現，才能夠是倫理上的最高善之實現。

¹³ 康德《判斷力批判》(*Kritik der Urtheilskraft*)的譯本參考如下：Paul Guyer and Eric Matthews, trans., *Critique of the Power of Judgment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); 以下簡稱：CPJ。參考牟宗三譯註，《判斷力之批判》(台北：學生書局，1992)。



義務。同時，「增進自己道德上的完善是一種義務，但是，增進他人的道德上的完善則不能是一種義務。」(Ibid.)¹⁴當人類最後一級的自然目的，透過體系制度而促進彼此的幸福，而且個人也逐步地實現其人格上的完善時，整個人類乃至個人的「倫理上的最高善」才得以獲得確保，而「群體的目的」才得以實現。

至於如何實現「群體的目的」？由上節的分析可知，康德不可能寄望於宗教上公民社會的落實，因為，那樣頂多只能達致德行上的目的王國，也僅是內在自由的極至之發展。然則，有何途徑呢？康德提到可藉由「組織」(Gemeinschaft / organization) 的力量 (CPJ, §65)，這種由中組成有機體可發展成商業精神的經濟力量，以及國際之間永久和平的政治力量。關於這個觀點，李明輝指出：

「永久和平」底理念固然出於實踐理性之要求，但它僅涉及法權關係之合理性，亦即人類行為底外在關係之合法性。依照康德底看法，永久和平之達成和保障一方面依靠「在最熱烈的競爭中所有力量底平衡」，另一方面依靠人類互利的動機，即「商業精神」。因此，在永久和平底狀態中的國際關係類似於在一個共和制憲法保障下的人際關係。康德指出：為了實施共和制的憲法，並不需要每個人成為一個道德上的好

¹⁴ 以上都屬於「不完全義務」(imperfect duty)。以上組合如果交叉替換，反而是矛盾。



人，而只需要成為一個好公民。(PW, xxv-xxvi)

確切地說，康德甚至更肯定「商業精神」(Handelsgeist / spirit of commerce) 反而有利國際間推動永久和平，因為「在受國家權力支配的所有力量當中，經濟力量 (finacial power) 可能是最可靠的力量，因而各國不得不促成這種崇高的和平，同時，不論世界上何處面臨戰爭之危機，均靠經濟利益的維護而試圖避免彼此的戰爭，彷彿國家之間是為此而結為長期的聯盟。」(PW, 114)¹⁵在此，我們或許可以說，康德之意，經濟力量是推動國際之間永久和平的動力或誘因，但是，為何人類應該朝向永久和平的目標前進，這才是康德政治哲學的核心所在。康德說：

這明顯的悲慘是與人類中自然性向之發展相連繫的，而為自然本身所追求的那目的，雖然不是我們的目的，也因這自然性向之發展而被達到。自然所依以能達到它的這個「真實目的」的那個形式條件便就是一種制度 (constitution) 的存在，這個制度足以規約人們之相互關係，如是，那因著個人互相衝突而來的自由之濫用便可為一整體中的合法權力所制衡；而那合法的制度即稱為市民社會 (civil society)。因為，只有在這樣一種制度中，那自然性向之最大發展始有

¹⁵ 有關康德的道德哲學如何與當前的商業活動有所連結的問題，可參考林永崇，〈從康德的道德哲學論企業公民觀的證成〉，國立中央大學哲學研究所博士論文，2007。以及 Norman E. Bowie, *Business Ethics: A Kantian Perspective* (Malden, Mass.: Blackwell, 1999)。



其可能。此外，我們還需要有「世界主義式的全體觀」(cosmopolitan whole)，假定人們真有一種聰明足以去發見這樣一種制度，並且真有一種智慧足以自願地去把自己交付於這樣的制度之中。這世界主義式的全體觀必即是那「處在互相有損害之行之危險中」的一切國家間的一種體制。(CPJ, §83)

此處康德所說的「市民社會」應該是指「法權-公民的社會」。而其中的「真實目的」理應是指「最後目的」(因為，康德若指「終極目的」不會用「真實」來形容)。這是人類發展自然性向的一種制度，也是可能達到自然目的之幸福的一種條件。同時，康德還認為必要有世界主義的觀點，其實這也是他所謂「世界公民」¹⁶的觀點，也就是，「著眼於人類整體底福祉，並且是就人類置身於在未來所有時代底繁衍系列裡朝向這種福祉的進程之中而論。」¹⁷「世界主義式的全體觀」，這個理念與「永久和平」同樣是出於實踐理性的要求。¹⁸永久和平和權利的理論亦息息相關，康德說：

¹⁶ 「世界主義的觀點」和「世界公民」等觀念可參考康德的〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，見 Kant,《康德歷史哲學論文集》，頁 3-23。

¹⁷ 李明輝，《康德歷史哲學論文集》，頁 99。

¹⁸ 「世界公民」的觀念早在 1797 年《道德底形上學》成書之前的 1792 年，他寫作〈論俗語所謂：這在理論上可能是正確的，但不適於實踐〉一文的 III、〈論在國際法中理論對於實踐的關係——從普遍仁愛的、亦即世界主義的觀點來考察〉中即已提及。世界公民的觀念是從「普遍仁愛的」觀點來看，由此可以證明康德論及的「世界主義」的理念也



建立普遍而永續的和平不只構成權利理論的一部分，而且是權利理論的終極目的（此目的是單就理性的限度之內而言）。因為，和平的條件是唯一可以確保什麼是屬於你的，而什麼是屬於我的的條件；這樣的條件是（鄰近的）人與人之間處在法律關係之中，因此，也就是處在一種憲政結構的關係之中。（MM, 6: 355）

在康德來看，「永久和平」是任何國家具備「世界主義式的全體觀」下所追求的政治目的，而這個目的從長遠來看，卻是一個人類的終極目的。換言之，康德始終將實踐理性所要求的理念延申作為指導政治運作的原則，政治法則應該隸屬於道德法則之下，而認為在客觀方面（理論上）「道德與政治之間決無衝突。」（PW, 124）「抽離法律的具體內容，而只論先驗的公共法權理念（the transcendental concept of public right）上，政治與道德是一致的。」（Ibid., 125-130）¹⁹顯然地，對政治家而言，「永久和平」是一項義務。康德又說：

是實踐理性的一種要求。

¹⁹ 為產生一個法權狀態而需要公之於眾的那些法律的總和，就叫做公共法權。所以，公共法權是對於一個民族亦即一群人而言，或者對於一群民族而言的一個法律體系，這些民族處在彼此之間的交互影響之中，為了分享正當的東西而需要在一個把他們聯合起來的意志之下的法權狀態，需要一種憲政。——單個的人在民族中彼此相關的這種狀態，就叫公民狀態，而這些人的整體與其自己的成員相關，就叫做國家，國家由於其形式，作為通過所有人生活在法權狀態之中這一共同利益聯合起來的，被稱共同體（廣義的國家）。（MM, 6: 311）



如果並無自由與以之為根據的道德法則存在，而是一切發生或能發生的事都只是自然底機械作用，那麼政治（作為利用這種機械作用來管理人類的技巧）便是全部的實踐智慧，而「法權」概念便是個空洞的思想。但如果我們認為絕對有必要將這個概念與政治相結合，甚至將它提升為政治底限制條件，我們就得承認這兩者之可相容。如今，我固然能設想一個道德的政治家（亦即一個將治國底原則看成能與道德並存的人），但卻無法設想一個政治的道德家（他編造出一套有助於政治底利益的道德）。²⁰（PW, 209）

這段話可以明顯表達康德對於政治與道德的關係。他認為，「法權」的概念是用來限制政治的條件；由實踐理性所提出的「法權」之理念也是政治與道德之所以可以一致的關鍵。現在看來，這個關鍵現在似乎是康德與羅爾斯的政治哲學產生分歧之處。羅爾斯在早期的《正義論》中所提出的「權利的優先性原則」，其中「權利」一概念使用單數名詞，受到許多學者的誤解，後來，他在自己晚年的著作中特別提出澄清，這種誤解最直接的聯想是以為他「權利」的觀念有自然法中「法權」的觀念（JF, §13）。²¹筆者甚至認為，這是因

²⁰ 李明輝，《康德歷史哲學論文集》，頁 209。

²¹ John Rawls, *Justice as Fairness: a Restatement*, ed., Erin Kelly (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), 以下簡稱 JF。羅爾斯認為，其實他提出的權利不具有特殊的價值，而是可以從歷史的方式，以及分析的方式就可以產生的，並沒有社會正義所需要引入的「目的」意涵。



為羅爾斯在《正義論》中若干重要觀念受到康德的影響之故。²²不過，因為本文重點在處理羅爾斯對康德政治哲學的批評，因而無法細論《正義論》中他們兩者的糾葛，以下本文即將討論上述提及「權利」或「法權」在政治與道德上的界限之分歧。

肆、「以權利為優先性」的歧義

如前所述，在確立兩種不同的社會之架構後，康德更關心的是人類不應只停留在「倫理-公民的社會」，而必須進一步地走向「法權-公民的社會」。但是，康德明白這種過渡有著非常不一樣的階段。因為，「確立人類某種體系制度，而使個人遵循某種義務的德行，以及屬個人內在自由的道德法則，存在兩個不同的理念，無論在種類上（in kind）和原則

²² 例如目的王國的理念影響了羅爾斯「無知之幕」(the veil of ignorance) 下原初狀態 (the original situation) 的思想實驗，契約中的各方代表在討價還價之後所提出的「正義兩原則」(two principles of justice) 是由這些代表作為道德人的實踐理性所提出的結果。這兩說法見 *TP*, §24, §40。另外，正義兩原則是，第一原則：每一個人都有同樣而無可替代的要求在完備的體制之下享有平等的基本自由權。第二原則：社會及經濟的不平等必須滿足以下條件：(a)各項職位及地位必須在公平的機會平等下對所有人開放。(b)使社會中處境最不利者獲得最大的利益。(a)又稱為機會公平原則。而(b)則稱為差異原則 (*JF*: 42-3, 97-8)。差異規則也可以是「多害相權，取其輕」之意。另外，施俊吉在〈論羅爾斯的差異原則〉中將此意譯為「小中取大」。該文收於戴華、鄭曉時編，《正義及其相關問題》(台北：中研院社科所，1991)，頁 305-15。



上（in principle）都不相同」（RR, 6: 98）。也就是說，體系制度上的德行法則（或「法權-公民的社會」）與「倫理-公民的社會」（倫理的共同體）之間存在著不同的法則。至於體系制度所需要的德行法則是什麼呢？康德認為，此涉及外在權利與自由的原則，他說：

假如要建立的共同體是一個律法的（juridical）共同體，則人們必須聯合起來以成為一個整體，而這個整體即是立法者。因為，立法進行的原則是，依照普遍法則對個人的自由限制在相同的條件下，而使每一個人的自由與他人的自由都能相容一致；此中，普遍意志（general will）建立了外在的合法強制性。（RR, 6: 98）

康德緊接著在這段話後解釋說，「倫理的共同體」涉及個人內在的「道德性」（Moralität/morality），而「律法的共同體」則涉及個人外在的「合法性」（Legalität/legality）。另外，康德也在其他著作中清楚地區分「道德性」與「合法性」的不同。意欲選取行為的格準，是以來自道德法則作為主觀原則，進而決定「來自義務」而行，此時的行為即具有「道德性」，是真正具有道德價值的行為，它此時並非選取以性向（inclination）為主的原則作為主觀的格準；但是「合法性」的行為可能是選自以性向為考量作為依據，此時的行為可能包括以效益或幸福原則作為格準的依據，這一進路論道德無異於希臘以來伊比鳩魯學派的主張，康德認為此非道德之所



以為道德的真義 (CPR, 5: 111)。然而，康德為容許在一種特殊的條件下，這種外在自由所建立的「合法性」也可以變成是「道德性」(MM, 6: 81; CPR, 5: 81ff)。就是，當行為的格準選取「法權-公民的社會」所建立的法則作為主觀原則的依據，是因為純粹尊敬該法則而產生行為的動力，這種情況就如同內在自由之中，「來自義務」的動力 (incentive) 也是出自對於意志所產生的道德法則，有了敬畏之情而導致的道德情感之故 (CPR, 5: 76ff)。康德這種進路明顯地試圖連結「法權-公民的社會」中由外在自由所建構的「合法性」以及內在自由所建構的「道德性」兩者之間的橋樑；也是在為外在自由的「合法性」找尋「道德性」的基礎。這種連結與尋找的根源並不能離開內在自由的意志立法與尊敬法則的觀念。

如前引述康德自己的說法，他明知「法權-公民的社會」與「倫理-公民的社會」是存在著非常不一樣的法則，可是它們兩者之間卻必須是相關與連結的。由於兩者之間是由不同的法則所建構，我們來考量兩種法則的優先性 (priority) 問題。由於「法權-公民的社會」中所建立的「法權的義務」係屬於「完全義務」，而「倫理-公民的社會」中所形成的「德行的義務」則屬於「不完全義務」，相較兩者在義務強制性的張力而言，顯然「完全義務」要強於「不完全義務」(MM, 6: 240)。這個道理並不難理解。例如：一個人在有限經濟能力的條件下，剛好只夠救助一個小孩的負擔，而他家人正好有一個小孩亟需扶養，此時他雖然也有義務去幫助他人，



甚至幫助非洲的貧困而瀕臨死亡的小孩，但顯然地，扶養自己的小孩是法權上的「完全義務」，而救助非洲難民是德行上的「不完全義務」。幫助他人的動機如果是來自道德法則，這種行為雖然也是「善」的，更具有真正道德的「價值」，卻抵不過法律上「權利」的優先性。在這些意義上，羅爾斯細分康德所謂「善觀念」(the conception of the good) 有六個意思，包括：幸福、人的需要、允許的目的、善意志、道德法則的對象，以及德福一致之境；前三種屬第一類的善，而後三種則屬第二類的善 (HMP, 219-226)。²³ 羅爾斯為此稱康德是一種「道德的建構論」(moral constructivism) (Ibid., 230)²⁴。而且，他之所以如此分析康德的善觀念，是要謹慎地解釋「權利優先於善（或價值）」的問題。關於第一類的善方面，羅爾斯同意康德也主張「權利優先於善」，否則就會像效益主義那樣主張「善優先於權利」(Ibid., 222)。但是，關於第二類的善，羅爾斯認為，那是屬於康德道德哲學中根源於實踐理性的問題。如果廣義地說「善」(或「價值」)與「權利」的關係，反而應該說：

關於權利優先性的一個重要觀點是，權利和善（或價值）是互補的（complementary）；權利的優先性和這

²³ 筆者以為，「善觀念」有時也指較為廣義的價值觀而言。德福一致之境是指：在目的王國中的人們善志與幸福結合的狀態。參考 John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 2000). 以下簡稱：HMP.

²⁴ 此一觀念將在後文提及羅爾斯分判自己是「政治建構論」時再論。



互補的觀點並不排斥。要是沒有一個或多個關於善的觀念，那麼任何一個道德學說都無法成立。一個可以讓人接受的權利觀念必須為善的觀念留下適當的餘地。人們所追求的各種善觀念必須適當地限定在權利本身的觀念之內——通過這個限定它允許人們去追求得以允許的目的。所以應該說：權利設定了界限，而善得以表現之。(Ibid., 231)

以上是羅爾斯就康德的道德哲學意義下所理解的「權利優先於善」的意義。但是，羅爾斯主張的政治自由主義，則對於權利與善在「優先性」或「互補性」的意義方面，與康德產生了歧異，這種歧異可以視為羅爾斯對康德政治哲學的某種批評。從主要的分歧點看，羅爾斯認為，「所謂的優先性是指，可被允許的善觀念必須遵守政治正義觀的限制。」(PL, 176)也就是說，「權利優先性的特別意義乃在於，整全性的善觀念之所以得到允許或追求，只能在以遵從政治的正義觀作為必要條件。」(Ibid., 2n)依照羅爾斯所謂的整全性學說，即把康德的六個觀念都包含在內。因為，整全性的觀念是指導一個人的人生觀與生活態度 (Ibid., 13)，因而康德的道德哲學的架構及其功能都屬於羅爾斯所謂的整全性學說。而更嚴重的是，康德的道德哲學是以他的道德建構論加以延申的，此時，羅爾斯《政治自由主義》的政治哲學觀點與康德對政治哲學的進路有了分歧。這個分歧的焦點在於：康德的道德哲學無疑地是羅爾斯所謂的整全性學說，它不但指導人的生命價值與生活行動，更重要的道德的政治家也必須將個



人的這種整全性學說運用到政治理論的建構的層面。這樣的進路近似於一般所謂的規範性政治哲學。²⁵然而，晚年的羅爾斯明確標示，自己的政治哲學只是方法學上與理論上的要求，並不意涵形上學方面目的論的需求。這種宣示可以從以下他區分「道德建構論」與「政治建構論」之不同而得到進一步的論證。

伍、道德建構論與政治建構論

這裡，首先要問的是：為什麼羅爾斯對於具有規範性的整全性學說必須排除於政治哲學的建構中？從歷史的發生上來看，在《正義論》出版後大約十年，羅爾斯對於早期的政治正義觀有了較明顯的變化。他在一篇名為〈正義即公平：政治的而非形上學的〉一文中，清楚了說出他試圖建立的正義觀（the conception of justice），不再是一種形上學而是知識論的工作，也是一種實際的（practical）工作。²⁶過了幾年，他認為現代社會的處境，使得政治哲學的工作應該

²⁵ 柏拉圖、亞里斯多德以來的政治哲學，以及由效益主義而建構的政治哲學都屬於規範政治哲學之進路。羅爾斯的政治自由主義所採取的「價值中立」的方式可說扭轉了傳統政治哲學的論點。可參考林永崇，〈政治參與與價值中立－從羅爾斯和雷茲的不同立場談起〉，《哲學與文化》，第 373 期(2005.6)：頁 35-52。

²⁶ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," in *John Rawls: Collected Paper*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 388-414.



是在追求交疊共識 (overlapping consensus)。因為有些事實不得不成為思考問題的核心：現代社會中出現了許多不同的或不可相容 (irreconcilable) 的整全性宗教、哲學以及道德理論，這個歷史條件短時間內是不會消失的。這是民主的公共文化中一個永久存在的特性。這種自由的制度即是多元主義 (pluralism) 的一個事實。只有採用壓迫的手段，我們才可能使得大家都共同相信及接受同樣的宗教、哲學及道德理論，而形成統一的政治社會和政治社群。但是這樣的手段是不被容許的。²⁷因而羅爾斯認為，如果必須接受不分裂為敵對的階級，而且可能相互競爭的同一民主社會之中，至少政治上活躍的多數人必須自願與自由地共同支持一種政治體制，這樣的體制是由人們以一些直覺觀念進而建構政治的正義觀，才可以使民主社會具有合理而穩定的基礎。²⁸在筆者看來，這些羅爾斯稱為現代社會的政治事實，讓他走出《正義論》中與康德的若即若離，也可說是從「政治的目的王國」²⁹的夢中清醒。到了九十年代，羅爾斯明白標舉他與康德政治哲學的差異，整個精神其實是無法相容的。他說：

康德的理論是一種整全性的道德觀點，在這種觀點之

²⁷ John Rawls, "The Idea of an Overlapping Consensus," in *John Rawls: Collected Paper*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 421-448.

²⁸ John Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," in *John Rawls: Collected Paper*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 473-496.

²⁹ 這個名詞是筆者對於羅爾斯早年思想的一個描述。因為他想要為政治建立正義觀，其基礎卻使用了康德目的王國的理念。



中自律的理念對生命的整體都發揮規範的角色。此與正義即公平的政治自由主義是無法相容的 (incompatible)。以自律理念為基礎的整全性自由主義是屬於合理的 (reasonable) 交疊共識，而這種共識有可能承認一種政治觀，正義即公平只是其中的一種可能性，它無法提供一個證成的公共基礎。(PL, 99)

這一點顯見羅爾斯試圖從根本上與康德作切割。因為，早年羅爾斯曾提及，康德道德哲學最重要的貢獻是提供「自律」的概念 (TJ, §40)。在政治自由主義的觀點下，他反而認為，自律的概念並不能運用到政治哲學上。康德的自律是一種「建構性的自律」(constitutive autonomy)，也稱「理性的自律」(rational autonomy) (PL, xliv)。這種自律是指，實踐理性在面臨整體的生命活動時，構成價值的次序 (如同前述六個善觀念)，而形成道德價值的存在與結構。它的範圍 (domain, scope) 是人的各種生活面，但是，羅爾斯的自律則是理論上的自律 (doctrinal autonomy) 或稱政治的自律 (political autonomy) (Ibid.)，它的範圍只涉及政治和社會，雖然也不否認實踐理性的作用，不過，這個作用只是人視為自由而平等的公民 (free and equal citizen) 身分 (PL, 99ff, 125)。此時公民的身分則有別於《正義論》中「道德人」(moral person)³⁰的角色。這種區分，等於是說，康德實踐理性的

³⁰ 「道德人」觀念的釐清與其問題，可參考戴華，〈個人與社會正義：



作用，含蓋整體的人生價值，而在政治上所建立的「法權-公民的社會」是「倫理-公民的社會」的延申，難怪康德認為道德與政治可以是一致的。然而，此處，羅爾斯認為，這兩個社會之間的延申是一個鴻溝，兩者之間是不能跨越的。

其次，羅爾斯認為，康德的合理交疊共識，和他的政治上（理性的，*rationale*）交疊共識無法取得一致。因為，在政治上交疊共識是指，理論上的自律是要求公民在自由而平等地位上選取理性的正義觀，這個正義觀作為建立憲政體制的基礎，除此之外，可以容忍不同主張的整全性學說，包括宗教、哲學、人生觀等，也就是政治並不介入不同價值觀的排序。但是，康德合理交疊共識是容許合理的整全性學說，它仍然支持價值的排序結構，主要就是因為康德對人的觀點（*the conception of person*）涵蘊著先驗觀念論（*transcendental idealism*）的成素。（*PL*, 100, 154ff）羅爾斯明白，雖然政治的領域只是人生的部分，是殘缺而不完整的，但此與政治哲學的建構並不相干，重要的是，「正義即公平」不應該像先驗觀念論或其它形上學的理論那樣，在人類的組織中扮演道德評估的角色（*Ibid.*）。

再者，康德的政治哲學是一種整全性的自由主義

探討羅爾斯正義理論中的「道德人」，收入戴華、鄭曉時編，《正義及其相關問題》，頁 257-280。另外，石元康也比較羅爾斯前後期「道德人」「公民」的不同，並批評羅爾斯存在理論內部的問題。這些涉及羅爾斯從「價值中立」或「政治中立」的進路論政治哲學的有效性問題，但此超過本文的題旨。



(comprehensive liberalism)。³¹他企圖統一自然與自由，也就是整合理論理性與實踐理性。羅爾斯稱此為：合理信仰的辯護。也就是說，康德並不容許任何破壞理論理性與實踐理性之間的一貫性與統一性的理論 (Ibid., 101)。康德將這種信仰運用到對於「倫理-公民的社會」與「法權-公民的社會」之間的一貫性與統一性。然而，羅爾斯以為，政治自由主義中標舉「正義即公平」的目標在於對於「合理的多元論」(reasonable pluralism)³²提供一個證成的公共基礎 (Ibid., 100)。如此的目標就不同於康德政治哲學，如前幾節所述，它是以終極目的為導向的進路，關懷的是人類群體的目的。既然羅爾斯和康德的政治哲學之目標是不同於，康德的「永久和平」或「終極目的」都屬於一種道德目的 (CPJ, §87)，可說就是一種廣義的道德價值，然則，羅爾斯的正義政治觀屬於何種價值呢？為了避免這種混淆，羅爾斯又區分「政治

³¹ 審查委員之一認為，羅爾斯早期被視為是義務論自由主義者，此意正好彰顯羅爾斯如果無法轉型成政治自由主義者，他自己也會被歸為整全性的自由主義者。

³² 羅爾斯區分：「合理的」(the reasonable) 與「理性的」(the rational) 一組概念。一個作為公平合作體系的社會，是由公眾所承認的規則和程序來指導，而從事合作的人們則利用這些規則程序來適當地調節他們的行為。他們彼此應該是互惠性和相互性的，各種不同階層的人們都會以各自的利益考量而對規則和程序進行討價還價，這是「理性的」且可以被接受的行為，但若經過眾提出而接受的合作條款，個人卻準備假裝合作，或者心存欺詐不準備合作，那麼此人即是「不合理的」(the unreasonable) 行為。反之，眾人同意的合作條款，樂於接受，則是「合理的」行為 (JF, 7)。多元論是指眾多的整全性學說充斥於現代社會，只要是能被接受的，即是合理多元論，這種現象短期內不會消失。此不同於價值多元論 (value pluralism) 的主張。



價值」與「道德價值」。呼應本文的主題，筆者認為，這兩個價值的關聯，特別是兩者之間能否過渡，此即為羅爾斯批評康德政治哲學的核心所在。以下的分疏可以同時作為本文的結論。

陸、結論：公共理性作為一種政治價值

現在，我們已經明白康德的整全性自由主義，以及羅爾斯的政治自由主義的確有著極大的差異。他們兩者在目的或目標方面也都不同。如果我們以為，人所追求的目的或目標就是人的某種價值或善觀念（value, the conception of good），那麼，既然康德認為最高的政治價值是世界的永久和平，那麼，羅爾斯的各種政治正義觀³³所構成的永久穩定是否也可以解釋為一種最高的政治價值？以目的為導向的「法權-公民的社會」真的存在鴻溝呢？最後本文為回答這些問題。

羅爾斯認為「理性自律」所建構的領域屬道德價值，而

³³ 羅爾斯區分三種正義觀：「國內正義」「國際正義」以及「全球正義」（*JF*, 11）。進而可參考 John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001)。以下簡稱：LP。中譯本參考李國維等譯，《萬民法》（台北：聯經：2005）。他認為，應該先討論「國內正義」，至於國際中民族與民族之間的「國際正義」或「全球正義」則是其次的。每一個民族可能維持某種特定的政治體制，而不必然是《正義論》中的憲政民主，可是充分尊重基本人權仍是必要的，因為，平等的基本人權屬於正義觀的原則之一。（*JF*, §5）



他自己的「政治自律」所建構的範圍則屬於政治價值。但這個區分似乎顯得薄弱。不過，他進一步細分政治價值的類型。他說：

政治價值有兩種：一種是在基本的社會結構中實質的正義原則，也就是平等的政治公民權利，它規定了某些基本的權利、自由和機會，甚至包括共同利益和為了達到這些政治價值的必要條件；另一種是公共理性（public reason）：屬於公共研究的指導方針。這是指推理的原則或證據的規則，根據這些原則或規則，以便使社會中的公民可以決定是否適當地應用這些實質的正義原則，同時也能辨識是否滿意他們的法律和政策。（PL, §4）

這裡，我們還可以追問：為什麼實質的正義原則屬於政治價值？筆者認為，證成「正義即公平」的觀念等於是回答了這個問題。因為，「正義即公平」的精神不是以道德上的直覺主義、效益主義、完善論（perfectionism）、義務論，或任何整全性的學說為根據，而在平等而自由的公民身分之下所選取出的正義兩原則。政治哲學上稱這種為「假設契約」（hypothetical contract）³⁴。許多學者曾討論這個進路是否有效支持羅爾斯在無知之幕的原初狀態下必然推導出正義兩原則。關於這個問題是羅爾斯正義觀內部的問題，本文無

³⁴ 參考 Will Kymlicka,《當代政治哲學導論》，劉莘譯（台北：聯經：2003），頁77。



法進一步處理。但是，至少這裡可以說明他的政治自由主義所堅持的政治價值確實有別於一般的道德價值。

另外，「公共理性」作為政治價值則是早期《正義論》中沒有提及的。但愈是晚期的著作，羅爾斯則一再強調這個觀念的重要性。這個觀念的提出，曾獲得哈瑪斯的回應。³⁵羅爾斯也對哈氏的回應作了進一步的反駁（PL, 372ff）。依筆者的觀察，「公共理性」的觀念是羅爾斯試圖整合所有相關的政治價值的概念。例如，它提及適用的根本政治問題；也考量所適用的人（政府官員和公職候選人）；在一套的政治正義觀所給定的內容；更提及正當法律的適用問題，以及對於正義觀的原則是否滿足互惠性的判準等（LP, 185-186）。而它首要的核心是「它既不批評也不攻擊任何整全性學說，無論是宗教的還是非宗教，除非那種學說無法和公共理性與民主政體的根本要素相。」（Ibid., 184）

總之，由以上的論證可知，晚年的羅爾斯非常明顯地在避開政治哲學牽扯到道德價值的層次。他把這個方法叫做「迴避法」（the method of avoidance）³⁶。他提及一個嚴肅的問題，就是：政治價值是所有價值的次領域價值，但是它的重要性卻高於其它價值。也就是說，「政治特殊領域的價

³⁵ Jürgen Habermas, "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism," in *Journal of Philosophy* 92, 3(1995): 109-131.

³⁶ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," in *John Rawls: Collected Paper*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 1985), 388-414.



值如何能夠正常地較重於其它彼此衝突的價值？」³⁷康德的政治哲學是依於理性自律的「道德建構論」，雖與「倫理-公民的社會」中「整全性的自由主義」可以並存並容，卻因價值次序和結構因人類的真實活動而有所決定，這種決定也會選擇「法權-公民的社會」中的價值序列。在羅爾斯看來，這種結構注定將產生不同的價值彼此相互衝突的社會，不但不可能容許「價值多元論」，也更不可能形成「合理的多元論」。理論上既是如此，那麼康德主張人類必須由「倫理-公民的社會」邁向「法權-公民的社會」的過渡，即產生兩個社會之間的鴻溝，彼此根本是無法相容的。

參考文獻

西文部份

Bowie, N. E. *Business Ethics: A Kantian Perspective*. Malden, Mass.: Blackwell, 1999.

Freeman, S. ed. *John Rawls: Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Kant, I. *Religion within the Limits of Reason Alone*. Trans. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper & Row,

³⁷ John Rawls, "The Domain of the Political and Overlapping Consensus," in *John Rawls: Collected Paper*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 484.



1960.

- Kant, I. *The Metaphysics of Morals*. Trans. M. Gregor.
Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kant, I. *Critique of Practical Reason*. Trans. M. Gregor.
Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, I. *Religion within the Bounds of Mere Reason and Other Writings*. Trans. and ed. A. Wood and G. Di Giovanni.
New York: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, I. *Critique of the Power of Judgment*. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, I. *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, elektronische edition, Universität Bonn, 2007 (<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/>).
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Rawls, J. *Justice as Fairness: A Restatement*. Ed. E. Kelly. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- Rawls, J. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Reiss, H. ed. *Kant's Political Writings*. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.



中文部份

- Kant, I. 《判斷力之批判》。牟宗三譯註。台北：學生書局：1992。
- Kant, I. 《道德底形上學之基礎》。李明輝譯。台北：聯經：1994。
- Kant, I. 《單純理性限度內的宗教》。李秋零譯。香港：漢語基督教文化研究所：1997。
- Kant, I. 《康德哲學歷史論文集》。李明輝譯。台北：聯經：2002。
- Kant, I. 《康德著作全集第 6 集》。李秋零主編。北京：中國人民出版社：2007。
- Kymlicka, W. 《當代政治哲學導論》。劉莘譯。台北：聯經，2003。
- Rawls, J. 《萬民法》。李國維等譯。台北：聯經：2005。
- 石元康。《當代自由主義理論》。台北：聯經：1995。
- 林永崇。〈政治參與與價值中立－從羅爾斯和雷茲的不同立場談起〉，《哲學與文化》，第 373 期(2005.6)：頁 35-52。
- 林永崇。〈從康德的道德哲學論企業公民觀的證成〉。國立中央大學哲學研究所博士論文，2007。
- 戴華、鄭曉時編。《正義及其相關問題》。台北：中研院社科所：1991。



Between “rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft” and “ethisch-bürgerlichen Gesellschaft”: On the Involution of Political Philosophy in Rawls and Kant

Yung-Chung Lin*

Abstract

According to Rawls, among comprehensive doctrine including ethical theory could not help for every citizen's bargain in initial situation of political system, instead of an overlapping consensus must be supported from each comprehensive doctrine. Kant's political philosophy from his deontology of moral philosophy belongs to some kind of comprehensive doctrine. Kant claims that “ethisch-bürgerlichen Gesellschaft” should trend to “rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft” in which everybody would realize oneself's ethical value. Nonetheless Rawls argues that there would be a gap from ethisch-bürgerlichen Gesellschaft toward “rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft”,

* The author is Associate professor, Department of Political Science of National Chung-Cheng University in Taiwan.



because of the priority of right over the good (value). In “rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft,” Kant means that the right derives from ethic or value. So, Rawls distinguishes between “moral constructivism” and “political constructivism”, “rational autonomy” and “political autonomy”, and “moral value” and “political value”. Those differences unfold that Rawls has a starting point from Kantian interpretation of justice as fairness, also criticizes Kant’s indeterminate between right and ethic, and advocates his “political liberalism.”

**Keywords: Kant, Rawls, justice, right, citizen,
overlapping consensus, political liberalism**

