

羅爾斯的正義理論與轉型正義



一 正義之優先性及其原則

正義是一種非常特別的價值。正義的特別之處在於：正義不待我們的選擇就對我們具有不變的規範性，或者說正義給了我們無可迴避的理由，因為我們無法說「正義不是我們選擇追求的目標，所以正義對我們沒有約束力」。相對而言，其他價值的規範性則會隨着我們的選擇而有變化，在不涉及正義的所謂「價值衝突」情境中，我們可以選擇某些價值作為目的來追求，因而放棄另外一些與之衝突的價值。當然，在價值衝突情境中選擇放棄一些價值，我們會感到遺憾，但是這些價值一旦被放棄，便不再是我們的目的了，那麼這些價值對我們就不再具有規範效力，或者說不再具有立即的規範效力。對照而言，不論我們選擇甚麼價值作為目的，我們在追求這些價值時都必須謹守正義之要求（或不能背離）。我們對「正義」的這種理解，在評價社會制度時特別清晰。羅爾斯（John Rawls）在他的《正義論》（*A Theory of Justice*）用了一句很簡潔的口號來概括：「正義是社會制度的首要德目。」^①在《正義論》出版五十年之後的今天，對許多人而言，這句話依然是顛撲不破的真理。

羅爾斯在《正義論》兩個版本的前言都強調說，他所倡議的正義觀——「正義即公平」（justice as fairness），是一套為憲政民主社會而建構的政治哲學^②，他在《政治自由主義》（*Political Liberalism*）第二版前言中，更進一步澄清說，雖然他不否認眾多以憲政民主社會為適用對象的正義觀（一旦都調整為政治性的正義觀）均具有合理性，但認為正義即公平是最合理的一套^③。這是羅爾斯的理論自信：他認為，他的正義觀在經歷了二十多年排山倒海而來的批評之後，除了在表述上有必要將之從所謂「全面性的正義觀」修正為「政治性的正義觀」之外，其實質內容依然屹立不搖。

根據羅爾斯所描述的正義即公平，一個憲政民主社會是正義的，如果其社會「基本結構」（basic structure）滿足了他所謂的「正義兩原則」（two principles of justice）：

第一原則〔平等的基本自由原則〕：

每個人都享有不可被凌越的權利去主張一組充分合宜、彼此相等而且相容的基本自由，其中政治自由的公平價值必須得到保障。

第二原則〔公平式的機會平等原則〕：

社會和經濟不平等必須符合兩個條件：

(a) 社會經濟不平等必須附着於工作或職務之上，並且，任何工作和職位都必須在公平式的機會平等下，對所有的成員開放；

(b) 社會經濟不平等必須讓社會中的受益最小者獲益最大〔差異原則〕。

優先規則上，第一原則優先於第二原則，第二原則中 (a) 優先於 (b) ④。

羅爾斯的正義即公平所運用的許多觀念都非常新穎獨特，如「憲政民主社會是公平的合作系統」、「憲政民主社會的公民是具備兩種道德能力、自由平等理性的個體」、「社會基本結構是正義原則的首要適用對象」、「分配正義不是配置正義」、「社會基本財」、「自尊的社會基礎」、「原初狀態」、「無知之幕」、「純粹程序正義」、「完美程序正義」、「正義義務是一項自然義務」、「正/對之優先性」、「善/好即理性」、「交疊共識」、「公共理性」，等等。羅爾斯對這些基本觀念的闡明、開展和組合，目的無非是要為他的正義兩原則提供最完整而堅實的理據，擺脫一般人對於「正義」已經習以為常的許多老觀念，例如：正義就是按績效分配、按需求分配、按努力程度分配、按貢獻潛力分配、按社會地位分配、按年資分配，等等。羅爾斯說，雖然他運用的這些觀念，個別而言解釋力道有限，無法說明為甚麼正義兩原則是公平的社會合作條件（甚至也無法讓我們有半點想像），但是這些觀念整合起來，足以讓我們看到正義兩原則確實表述了一組最公平合理的社會合作條件。這是羅爾斯在理論建構上令人歎為觀止之處。

同樣值得注意的是，雖然正義即公平是為憲政民主社會而建構的正義觀，並不適用於非憲政民主社會，但在羅爾斯的心目中，憲政民主社會和非憲政民主社會並非沒有高下之分：相較於非憲政民主社會，憲政民主社會是較合理的社會。這個觀點當然有異議者，不過願意為之辯護者恐怕也不在少數，因為就羅爾斯的理論而言，憲政民主社會為每一位公民提供了非憲政民主社會不可能提供的一種極為重要的價值，那就是個人基本自由的優先保障。當然，現實世界中的憲政民主社會，並非全部都令人滿意，不過這並不構成反例；應該說，這些表現不夠好的憲政民主社會必須自我改善，強化制度，為個人基本自由提供更全面的保障。這是羅爾斯的實踐自信：憲政民主社會在正常條件下，逐漸發展成為一個良序 (well-ordered) 而穩定的正義社會是可能的，一個正義的憲政民主社會是他所謂「具有可實現性的烏托邦」(realistic utopia) ⑤。

羅爾斯的正義理論之所以具有極大的說服力，不是（或不僅是）因為他的結論契合（甚至可以引導）我們對於社會正義的具體判斷，而是因為他的分析和論證，就系統性和嚴密性而言，到達了一個至今仍然少有理論家能夠企及的

高度和深度。當然，這不是說羅爾斯的理論是絕對不可能被取代的，但即使它有一天終將被取代，目前也是不可繞過的。羅爾斯最著名的批評者，也是他的哈佛大學同事諾齊克 (Robert Nozick) 就強調說，《正義論》出版之後，任何人若要在政治哲學上有所貢獻，都必須在羅爾斯的架構下進行，或者必須詳細說明為甚麼要拒絕羅爾斯的架構，而不能不置一詞，整體忽視羅爾斯的理論^⑥。

二 轉型正義是正義的一個面向

對許多熟讀而且同情羅爾斯著作的人而言，羅爾斯的正義理論如果仍有不足之處，不是因為它內含了明顯的重大錯誤，需要被取代，而是它還不夠完整，需要被擴充 (羅爾斯自己其實一直也都承認的)。在過去五十年來，羅爾斯的同情者擴張正義即公平的架構並將之應用於新議題，如丹尼爾斯 (Norman Daniels) 針對醫療正義問題對正義即公平的架構進行了增補，以羅爾斯公平式的機會平等原則去發展一套正義的醫療照護體系原則^⑦。有些論者則嘗試將羅爾斯的正義理論予以延伸，去處理憲政民主社會中的族群正義、性別正義、環境正義、難民權問題、移民權問題。這些理論擴張或新議題的應用成功與否，或在多大程度上成功，當然需要批評者去進行實質的爭辯和論證，但我們至少可以說，羅爾斯的正義觀對當代世界依然是相干的、是具有理論潛力的。

如果擴張羅爾斯的正義觀是有意義的理論工作，那麼近幾年在台灣社會引發巨大爭議的所謂「轉型正義」問題，應該就是一個值得關注的方向。在我看來，轉型正義問題恐怕也是香港、大陸社會將來必須面對的。我們可以預測，社會一旦轉型成為憲政民主社會，那麼非憲政民主時期的政府或統治集團及其協力者的不正當作為，特別是他們種種系統性侵害人權、掠奪國家資源的制度和作為，遲早就要「被處理」。而如果我們同意羅爾斯所說的「正義是社會制度的首要德目」，那麼第一個轉型正義問題就是：憲政民主社會處理非憲政民主時期政府諸多不義事宜之制度和作為是否正義，應該依據甚麼原則來判斷？

這個問題不是在問：我們目前用來處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為是否違憲？憲政問題很重要，但除此之外，還有政治道德層次的正義問題：處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為如果不違憲，是否正義？如何判定？正義問題之所以重要，理由在於：一旦我們確定了關於處理轉型正義問題的標準，涉及轉型正義的法律和政策是否違憲的問題，可能無法獨立於它們是否滿足轉型正義原則，因為這些原則對憲法的許多抽象條文之創新詮釋 (或者說對條文內容之必要的合理發展)，並非完全不相干。

必須承認，轉型正義問題從來就沒有進入羅爾斯的理論視野裏。如前所述，羅爾斯將社會區分為憲政民主與非憲政民主兩種類型，在這個簡單的區分下，他認為憲政民主社會在理論上優於非憲政民主社會，並致力於首先為憲政民主社會建構一套正義觀。這樣的設定自然讓羅爾斯忽略了這個事實：

憲政民主社會並非一開始就是憲政民主社會，任何特定的憲政民主社會都有不堪的過去，都有其非憲政民主時期。有不少憲政民主社會在非憲政民主時期所為之惡，至今仍令其國民感到汗顏；部分憲政民主社會雖然程度相對較輕，但無論如何，目前實存的憲政民主社會，幾乎都得面對自己不堪的過去。

若一個非憲政民主時期政府的所為之惡發生在較遙遠的過去，當時加害者已經不存在，甚至其身份也不可考了，那麼這個憲政民主社會所要面對的問題（一般稱之為「歷史不正義」問題）中最重要之議題是：憲政民主社會如何補償歷史上受害族群的後代，特別是當這些受害族群的後代目前仍然處於相對不利的地位，甚至還在承受主流族群的壓迫和歧視。對照而言，有些憲政民主社會剛剛從非憲政民主體制轉型成功不久，過去的威權統治集團及其協力者多數仍然在世，如果憲政民主社會要處理這些加害者所為之惡，那麼這些社會就將面臨一般所謂的「轉型正義」問題。簡單說，除了受害者的司法平反、補償/賠償問題（包括不當沒收財產之返還）外，轉型正義問題的核心是如何處理仍然存在、仍可辨識的加害者之困難問題。

在羅爾斯的構想裏，憲政民主社會的正義性問題具有優先性，以社會基本結構為適用對象的正義原則確定下來之後，以個人行為為規範對象的自然義務（*natural duties*，包括正義義務）、制度責任才獲得了完整的實質內容，而這樣的正義原則也是個人在追求各種善觀或益品時所必須謹守的限制。羅爾斯當然知道，以他所謂的「正義兩原則」去解答憲政民主社會的正義性問題，並未窮盡一套完備的正觀或對觀（*conception of "rightness"*）應該有的全貌。他承認，國際正義問題以及包括懲罰問題在內的「非理想理論」（*nonideal theory*）問題都極其重要，需要原則性的解決方案，不過，基於憲政民主社會的正義性問題在他的理論構想裏具有優先性，這些非理想理論問題都必須先暫時擱置（直到羅爾斯晚年的《萬民法》[*The Law of Peoples*]才集中回應了國際正義等問題^⑥）。比較特別的是，歷史不正義問題以及一個社會從非憲政民主轉型為憲政民主所涉及的轉型正義問題，完全沒有進入羅爾斯的理論意識裏，當然也就無所謂被暫時「擱置」。

轉型正義問題對許多憲政民主社會是相當真實而困難的問題。問題之困難在於：要懲罰加害者，一般而言，國家必須通過溯及既往的法律來處理，必要時還可能需要倒置舉證責任（例如，曾經加入統治集團者必須證明自己的財產都有正當來源，否則就會推定為不當取得）。這些做法都抵觸了法治所保障的基本自由，而這正好也落在羅爾斯的正義第一原則所要保障的範圍內。當然，我們不能排除一種可能性：在非憲政民主時期，有些政府所制訂的「法律」其實並不是法律，只是徒有「法律」之名；因為這些政府基於種種恣意的作為，欠缺制訂法律的正當權威，所以遵守這些所謂的「法律」所得之利益或所為的「加害」就不受法治原則之保護。不過，這並不是每一個必須處理轉型正義問題的憲政民主社會之真實狀況。對許多社會而言（例如台灣），非憲政民主時期的法律幾乎都是當時有效的法律；因此，這些社會若要以「轉型正義」之名去處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為，無可避免地就必須採取溯及既往的法律。

三 如何在正義即公平中處理轉型正義問題

雖然如何處理非憲政民主時期之加害者的問題從來沒有進入羅爾斯的理論視野中，但我們可以問：羅爾斯的正義理論是否有資源可以回應這個問題呢？我認為答案是肯定的；在羅爾斯的正義即公平裏，我們可以找到支持以下兩項原則的理據：

「轉型正義原則」：憲政民主社會的政府可以制訂溯及既往之法律去懲罰非憲政民主時期統治集團及其協力者之「合法但嚴重侵犯個人基本自由」的行為，沒收他們透過不正當手段所奪取之國家資源，必要時可以倒置舉證責任，由非憲政民主時期統治集團及其協力者自證資源取得之正當性。

「合憲性審查原則」：凡以「轉型正義原則」之名制訂的法律和政策，在實施之前必須通過合憲性審查，以防止這些法律和政策侵犯了非憲政民主時期統治集團及其協力者在憲法上所享有的其他個人基本自由。

這兩項原則可以說是羅爾斯正義第一原則（平等的基本自由原則）的一組「但書」，因為轉型正義原則是對法治所保障之基本自由的一項限縮條款，而合憲性審查原則的功能則在於防止憲政民主社會過度處理非憲政民主時期的加害者和不當得利者。值得指出的是，合憲性審查原則並非憲政民主體制的常態原則，毋寧說它和轉型正義原則一樣，也是憲政民主體制的一項例外，因為一般而言，在憲政民主社會中，立法機關通過的法律在沒有被司法機關宣告違憲之前仍然有效，政府必要時還是可以強制貫徹這樣的法律，但合憲性審查原則卻要求以「轉型正義」之名制訂的法律和政策，必須先通過合憲性審查才具有法律效力、才能實施。合憲性審查原則的合理性可能並不高，但是當轉型正義原則成為正義第一原則的「但書」之後，合憲性審查原則就顯得特別具有合理性，因為以「轉型正義」之名制訂的法律和政策往往基於義憤（甚至是報復），很有可能過於嚴厲，因而對非憲政民主時期的加害者和不當得利者之基本自由作出了不必要的侵犯。

這兩項原則對不少論者而言本來就具有合理性。這些論者也許會說，基於非憲政民主時期的加害者和不當得利者過去的惡行，他們本來就應當受到法律的制裁和追訴，不當取得的財產本來就應該被剝奪——不論這些財產目前對他們而言有多重要。這個觀點的預設是，轉型正義是一種應報正義（retributive justice）。然而，這個觀點的缺點是：第一，如果轉型正義是一種應報正義，那麼「應報」就是我們去判斷國家處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為是否正義之恰當標準，但「應報」本身卻是一個需要衡量判準（應該配得多大的報應？）的困難概念；第二，如果轉型正義是一種應報正義，那麼轉型正義就不是一種獨特的正義，而是可被化約的正義，但這似乎不符合我們對轉型正義的初步理解——南非似乎就不是以應報正義的思維架構來處理轉型正義問題的一個國家，而是以和解與尋求真相為重點。當代法政哲學家墨菲（Colleen Murphy）在她2017年出版的重要著作《轉型正義的概念基礎》（*The Conceptual Foundations of Transitional Justice*）中，就特別強調：轉型正義的正義，不僅具有不可化約性，而且也不是其他種類的正義（應報正義、分配正義

[distributive justice]、補償正義[compensatory justice]與我們認為重要的其他價值(發展、和平、和諧、民主)彼此妥協之後的一種價值。她認為，轉型正義是正義諸多面向中的一個獨立面向^⑨。

對墨菲而言，國家處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為是否正義(或在多大程度上是正義的)，取決於這些制度和作為是否有助於(或在多大程度上有助於)「社會轉型」。雖然這些制度和作為必須以適當方式去回應受害者的主張和訴求，以及追究加害者的道德責任，但不必然是以「分配正義」和「補償正義」之名來進行，也不是以犧牲分配正義和補償正義來進行，而是着眼於社會轉型之促進。根據墨菲的觀點，轉型正義是一種前瞻性的價值理念。

墨菲所謂的「社會轉型」，指的是公民之間關係正常化的轉型，公民與國家之間關係正常化的轉型。這個概念與她對於轉型正義適用範圍的理解有關。在她看來，社會轉型具有幾個特徵，這些特徵構成了她所謂的「轉型正義之情境」：第一，人民與政府官員之間存在着普遍性的、結構性的不平等互動條件；第二，人權侵犯被常態化，已經成為一般人生活中必須時時面對的事實；第三，對於某個政治共同體是否可以存活下來，人民有極度的不確定感；第四，國家過去在各種侵犯行為中常常扮演了某種角色，人民對於是否要服從權威相當遲疑^⑩。無可否認地，墨菲的重要主張確實值得我們重視：以「轉型正義」之名實施的制度和作為，必須以消除這些特徵為目標，否則難以建立一個正常化的社會。然而，上述的轉型正義原則並沒有抵觸墨菲的這個主張。轉型正義原則僅認為，憲政民主社會的政府可以採取溯及既往的法律來處理非憲政民主時期的加害者和不當得利者，但沒有說社會轉型時一定要處理這些人——如果因為種種因素，在處理這些人時會使得這個社會無法正常化(帶來更大的動亂)，那麼處理的方式和時程就得從長計議。換言之，上述的轉型正義原則就適用的時機而言，當然必須有彈性、對脈絡敏感，要考慮到社會轉型、社會正常化之目標的可達性和永續性。

在這樣的釐清下，我認為，轉型正義原則和合憲性審查原則可以在羅爾斯的正義即公平中得到相當程度的支持。不過，限於篇幅，只能簡略說明。

首先讓我們回到羅爾斯正義理論中最根本的觀念，那就是：憲政民主社會是一個公平的合作系統。羅爾斯認為，公平的合作條件，就概念層面而言，蘊含了一種以合理性(reasonableness)為本的「相互性原則」：每一位參與合作者都應該提出合作條件方案，並在提出時必須真心相信自己的方案不僅是合理的，而且也是其他合作者可以合理接受的^⑪。

以合理性為本的相互性原則，對許多學者而言似乎是對的：這個原則表述了公平合作的一層重要意涵。不過，值得注意的是，羅爾斯以及當代許多政治自由主義者(如拉莫爾[Charles Larmore])還認為，以合理性為本的相互性原則也是政治強制之正當性判準。因為對政治自由主義者而言，正義問題的特徵之一在於它的公共合理性，用「合理契約論」(reasonable contractarianism)的語詞來表述：正義與否，每一個人只能依據「大家都不能合理拒絕作為共同公開援引的合作條件原則」來判斷。國家在必要時可以強制貫徹正義的社會體制，而如果社會體制的正義性無法建立在大家都不能合理拒絕的原則上，那

麼政治強制之道德正當性就顯然不足。政治強制並不依賴於受強制者的實際同意才具有正當性(一個人是否實際上同意,牽涉太多偶然因素,規範效力的範圍有限),但必須是受強制者沒有充分理由拒絕的原則所允許的,否則就不夠尊重(作為目的自身的)受強制者。拉莫爾認為,這套「正當強制論」是當代自由主義正義觀的道德基礎¹²。

不過,我們也必須承認,相互性原則的內容相當抽象,它所運用的「合理性」概念過於模糊,因此,我們若僅從相互性原則出發,恐怕難以一致地得出更明確的正義原則。

羅爾斯正義理論的獨特之處,就在於運用「原初狀態」(original position)中立約者的同意來作為判準:如果一項設定合作條件的原則是我們在原初狀態中、隔着「無知之幕」(veil of ignorance,即不知道任何對自己有利或不利的資訊,例如性別、家庭的社經階層、天生的資質稟賦、價值觀或宗教信仰,等等)都能同意接受的,那麼這項原則就滿足了以合理性為本的相互性原則,因為原初狀態和無知之幕的設計不偏袒任何人,也迫使每一個人僅能從公共利益(不是自己的利益而已)去衡量任何的合作條件原則,而這便足以讓任何人都可以真心去相信(並非只是主觀上覺得自己真心而已)這項原則是合理的,而且也是別人可以合理接受的(也可以說是一項大家都不能合理拒絕的合作條件原則)。簡言之,如果是一項大家在公平的立約條件下會同意的合作條件原則,那麼每一個人都可以真心相信這項合作條件原則是合理的。

以上分析如果成立,那麼,回到羅爾斯公平的原初狀態,當然就是一種尋找轉型正義原則的好方法。因此,我們可以不必再問:要評斷國家處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為是否正義,甚麼原則是「大家都不能合理拒絕作為共同公開援引的合作條件原則」?我們現在必須問的是:要評斷國家處理非憲政民主時期不義事宜的制度和作為是否正義,甚麼是我們在原初狀態中、隔着無知之幕都會選擇的原則呢?

要詳細回答這個問題,需要更多的篇幅。不過,基於羅爾斯的正義觀對於個人基本自由之重視,我們可以只就基本自由的保障來推論。眾所周知,羅爾斯指出,在原初狀態中,我們會選擇人人平等地享有基本自由原則,並會同意這項原則具有優先性,接着也會去選擇、設計一部能有效落實平等的基本自由原則的憲法。就羅爾斯正義第一原則而言,自由民主憲政國家的憲法,都是正義的憲法。顯然,如果認同平等的基本自由原則是最高優先的正義第一原則,那麼我們在原初狀態中當然就要同意說,國家處理非憲政民主時期不義事宜之制度和作為,不得違反保障平等的基本自由原則(包括一般所謂的「法治原則」)的正義憲法。

然而,轉型正義原則似乎與這樣的正義憲法是不相容的。但這只是立約者的第一層考慮。基於基本自由的重要性,立約者必須還有另外一層考慮,那就是:在原初狀態中、隔着無知之幕的立約者,為了確保憲政民主體制的穩定性、為了防止任何人透過合法的手段將憲政民主體制轉型成為非憲政民主體制而侵害個人基本自由,他們有理由同意說,如果憲政民主社會被合法地顛覆,變成了非憲政民主社會,那麼當他們的社會將來再次成功轉型回到

憲政民主體制時，政府可以採用限縮法治原則的方式去處理轉型正義問題。例如，懲罰當時破壞憲政民主體制者以及非憲政民主時期的人權加害者、沒收任何人和組織在非憲政時期以不正當手段所取得的國家資源。這是因為旨在實現轉型正義的法律和政策，無論如何小心設計，似乎都難免會抵觸正義憲法對立法所設下的許多原則性的限制（就以台灣的《不當黨產處理條例》為例，有些論者就認為，其第三、四、五條似乎違反了正義憲法中多項法治原則，如「法安定性原則」、「禁止個案立法」、「禁止溯及既往原則」）。簡言之，立約者為了確保個人在憲政民主社會中所享有的基本自由，會同意允許其政府未來以溯及既往的法律去處理轉型正義問題，藉此阻嚇其成員放棄以合法手段去顛覆憲政民主體制。以上的推論若成立，可以說明轉型正義原則的合理性，並為正義憲法中所包含的法治原則提供一種限縮式的詮釋。而一旦轉型正義原則被立約者接受，那麼我們就可以很容易接着推論，立約者鑒於抵觸法治原則的法律和政策有可能過度限縮法治原則和侵犯其他基本自由，應該會同意合憲性審查原則，也就是說：任何為了推動轉型正義之法律和政策，凡有抵觸或限縮法治原則者，在實施之前都必須通過合憲性審查。

最後，必須承認的是，雖然我們可以在羅爾斯的正義理論中找到資源去支持轉型正義原則和合憲性審查原則，但一個正處於轉型中的憲政民主社會要在何時、以何種溯及既往的法律和政策去處理轉型正義問題，才能順利轉型成功，涉及許多複雜的因素，僅依靠這兩項原則（就像任何政治原則一般），我們並無法做出明智的具體判斷。轉型正義的實現不僅需要合憲的制度設計，而且永遠都需要有耐心和明智的政治行動者，以及他們對自己的社會之總體狀態有充分而具體的掌握。

註釋

①④ John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 3; 266.

② 兩個版本的前言參見 John Rawls, *A Theory of Justice*, xi, xvii-xviii。

③ John Rawls, "Introduction to the Paperback Edition", in *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), xxxvi.

⑤⑥ John Rawls, *The Law of Peoples*; with, *The Idea of Public Reason Revisited* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 143-46, 5-9; 89-120.

⑥ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 183.

⑦ Norman Daniels, *Just Health: Meeting Health Needs Fairly* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

⑨⑩ Colleen Murphy, *The Conceptual Foundations of Transitional Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 3-7, 118; 118.

⑪ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 36.

⑫ Charles Larmore, "Political Liberalism", *Political Theory* 18, no. 3 (1990): 339-60.