

初期バトラーの思想形成： 自然神学から道徳哲学へ

矢嶋 直規

1. はじめに

近代英国における自然科学の発展は道徳哲学の成立に必須の役割を果たしている。とりわけニュートンの自然学は自然神学をめぐる論争を加速させ、そこから新しい道徳哲学が生じた¹⁾。こうした一般的な命題に異論は少ないとしても、より具体的に自然神学のどの議論がいかなる仕方でも道徳哲学を生じさせたのかの解明は重大な課題である。フランシス・ハチソン、デーヴィッド・ヒューム、トマス・リード、アダム・スミスらは近代自然神学論争からの道徳哲学の成立に大きな役割を果たした。ジョゼフ・バトラーは彼らの発想に影響を与えた神学者の一人である。周知のようにヒュームはバトラーを道徳哲学を経験の基礎の上に据えた功労者の一人として称賛している²⁾。それゆえバトラーの経験主義的道徳哲学及び神学成立

-
- 1) Robert H. Hurlbutt III, *Hume, Newton, and the Design Argument*, Lincoln: University of Nebraska Press (1965), J. H. Brooke, F. Watts & R. R. Manning (eds.), *The Oxford Handbook of Natural Theology*, Oxford: Oxford University Press (2013), James A. Harris (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press (2013). 長尾真一、『ニュートン主義とスコットランド啓蒙——不完全な機械の喩』名古屋大学出版会(2001)、有江大介「クラーク＝ライプニッツ論争(1715-16)の社会科学的含意：神論から自然・人間論へ」『エコノミア』60-1、(2009)、pp. 1-42などを参照のこと。
 - 2) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited by D. F. Norton and M. J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000 (T 9 intro. 7, p. 5), Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, Oxford: Oxford University Press, 2008, Chaps. 9, 11. ヒュームの *Treatise* からの引用は慣例に従い巻、部、節、段落の順で番号を記す。バトラーの道徳哲学につい

過程の解明は、近代道徳哲学成立を理解するうえで重要である。幸いバトラーの思想形成にサムエル・クラークとのやり取りが決定的な役割を果たしたことははっきりしている。本稿で私は初期ジョゼフ・バトラーの思想形成に焦点を当て、バトラー＝クラーク書簡がバトラー神学及びヒューム以降の近代道徳哲学成立に及ぼした影響を論じたい³⁾。バトラーの重要性は、聖職者でありながら、伝統的自然神学に批判的な視点を投げかけ神学と道徳の関係を再構築した点にある。以下ではバトラーがクラークの自然神学への批判から、空間、持続（時間）、必然性などの概念を自身の道徳哲学の中心概念へと転換する過程を明確にしたい⁴⁾。

バトラーは1711年非国教徒のための神学校の学生であった21歳の年に当時ニュートンの擁護者として著名であったクラークに、クラークの自然神学上の名著『神の存在と属性の証明』⁵⁾についての匿名の書簡を送り

ては、矢嶋直規「バトラー道徳哲学における人間本性」『人文科学研究（キリスト教と文化）』47（2016）、pp. 1-31、「ヒューム哲学成立についての一考察：ヒュームとバトラー」『哲学論集』46号、上智大学哲学会（2017）、pp. 1-19。

- 3) バトラー＝クラーク書簡のテキストは、Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Ezio Valilati (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998所収のものを用いる。引用は本文中に『書簡』と略記し、バトラーの書簡を「B」、クラークの書簡を「C」とし、その後には書簡番号、段落番号を記す。例えば、バトラーの第2書簡第2段落は（『書簡』B 2.3）となる。
- 4) バトラーがクラークの後見を得て英国国教会で最終的にはダラム主教の地位にまで上りつめたことはよく知られている。しかし、バトラーの初期の自然神学への関心と後の経験的宗教論の関係は十分に解明されているとはいえない。バトラー著作集の編者グラッドストーンはバトラーが後に、空間・時間論への関心を捨て去ったと述べているが、そのことは、後期のバトラーの神学論と、初期の自然神学への批判が無関係であることを意味しない。W. E. Gladstone, *The Works of Joseph Butler*, vol.3, p. 128. [N.B. cf. Collins (1891), p. 3, Bob Tennant, *Conscience, Consciousness and Ethics in Joseph Butler's Philosophy and Ministry*, Woodbridge: The Boydell Press (2011), Aaron Garret, "Reasoning about morals from Butler to Hume", In Ruth Savage (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain: New Case Studies*. Oxford University Press (2012).
- 5) Samuel Clarke, [1st edition, 1705] *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*, Ezio Vailati (ed.), Cambridge: Cambridge University Press (1998). 以下『証明』と略記し同版のページ番号を付す。

疑問を投げかけた⁶⁾。クラークは形而上学、神学、倫理学の各分野でそれぞれスピノザ、トーランド、ホップズに対して重要な批判を行っていた⁷⁾。書簡は当初出版を予定したものではなく、バトラー以外にも、ケイムズ卿やハチソンがクラークに同様の書簡を送っていた⁸⁾。ヒュームはバトラーのクラーク批判を通してニュートン派の自然神学を批判する方法を知ったと考えられる⁹⁾。バトラーの目的はクラークの理論を否定することではなく、両者は無神論と理神論を否定するという目的を共有していた¹⁰⁾。

-
- 6) Tennant (2011) p. 19. その内最も重要な最初の10通は、文通開始から6か月の間に交わされ、1716年にクラークによって出版された。Tennant (2011) pp. 19-20. *Several letters to the Reverend Dr. Clarke, from a gentleman in Gloucestershire, relating to the first volume of the sermons preached at Mr Boyle's lecture; with the Dr's answers thereunto*, London: printed for James Knapton, at the Crow in St. Paul's Church-Yard (1716). その際、バトラーは匿名で「グラスターシャーの紳士」とされている。
 - 7) J. P. Ferguson, *Dr. Samuel Clarke: an Eighteenth Century Heretic*, Kenton: The roundwood Press, 1976. Ezio Valilati (ed.), (1998), "Introduction" pp. ix-xxxvi.
 - 8) Tennant (2011), p. 32. バトラーとヒュームの関係を考察するうえでこれらの書簡は非常に重要である。バトラーは空間・時間論が道徳論に転換可能であることを示唆している。このことはなぜヒュームの『論攷』において空間・時間論があればほど重要な意義を持つのかの説明にもなる。
 - 9) ケイムズはヒュームのもっとも親しい友人の一人であるが、1723年にバトラーと書簡を交わしている。ジェームズ・ハリスは、ヒュームの初期哲学形成がケイムズとの交流において育まれたことを指摘している。1738年にケイムズはバトラーにヒュームを紹介する書簡を送っている。Tennant (2011) p. 124, Harris (2015) p. 66. ケイムズは、クラークの自存存在と必然性の関係の主張を次のように批判している。「無限の経過において、次に生み出される無制限の存在の継起が存在してきた。そのどれ一つとして自存的ではなく従ってすべてのものが必然的である。なぜなら、各々がその存在の原因を先行するものにかけているからである。このため結果的に、全体が必然的であり、すべての個物の中に、直ちに生じるものの産出に必然的に作用する何かが存在することになる。」Paul Russell (2008), p. 40. ケイムズの理解では必然的存在であることは自存的であることを意味しない。この点において、バトラーとケイムズは一致している。またフランシス・ハチソンも同様の書簡をクラークに送っている。Ernest Mosser, *The Life of David Hume*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press (1980), p. 58.
 - 10) David Brown, "Butler and Deism", in *Joseph Butler's Religious Thought: Tercentenary Essays*, Christopher Cunliffe (ed.), Oxford: Clarendon Press (1992), pp. 7-28.

2. 神の遍在をめぐる対立

クラークの自然神学の議論は、神の遍在 (ubiquity)、必然性 (necessity)、単一性 (unity) をめぐって展開する。このうち遍在の概念は空間・時間の理論に通じ、必然性の概念は因果についての理論に通じる。そして二つの主題は相互に密接に関連している。クラークは遍在と必然性を神の属性とすることで、唯一者なる神の現存在を証明しようとした。空間はニュートン主義者クラークにとって神学的・形而上学的に重要な観念である。空間は事物を存在させる条件と考えられ、単に実体の不在や無を意味するものではない。クラークにおいて空間は可感的ではないにしても、何らの特質や様態も持たないのではなく実在するとされる (『証明』 p. 13)。クラークは神の遍在について次のような論証を提示している。もし神が何らかの特定の場所から不在でありえるならば、同様の理由で神は別の場所からも不在でありえる。そしてついにはすべての場所から不在でありえることになる。クラークはこの議論を神の非存在を許容する議論とみなす。それゆえクラークによれば神はどの特定の場所からも不在であってはならず、遍在でなければならない。そして空間・時間は明らかに神ではないからそれらは神の属性であり、神は空間・時間の実体であると主張する。クラークにおける神の遍在の主張は、延長する靈魂の主張とも結びついている¹¹⁾。

そのような主張に対してバトラーは、「私は遍在の観念が自存存在の観念の中に含まれていることを思惟 (conceive) できない」 (『書簡』 B 2.3) と述べている。バトラーによればたとえある存在が一時期に一つの場所から不在であっても、別の時に別の場所に存在しえないわけではなく、その存在がある時にすべての場所から不在であることを意味しない (『書簡』 B 1.2)。また必然的存在は「それがすべての場所に存在することを意味し

11) Ezion Vaiati, "Clarke's Extended Soul", *Journal of the History of Philosophy* 31-3 (1993), pp. 387-401.

ない」(ibid.)とされる。

神の単一性についてクラークは、自存存在は単一性を本質とするのでなければならぬと主張している(『証明』pp. 35-6)。クラークによればもし二つの存在がそれ自体で、すなわち必然的にそして相互に独立に存在するならば、一方が存在し他方が存在しないと想定することに矛盾はなくなる。このことは、それらのうちのどちらも必然的には存在しないことを意味する。それは神が必然的な存在であることを否定する議論とみなされる。ここでクラークは、必然的存在を自分以外のものの存在に必要な存在と理解している。クラークの主張によれば、神は唯一の必然的存在であるから私たちが神の属性という真の空間の観念を持てば神の非存在は矛盾であることが明らかであるとされる¹²⁾。この議論に対してバトラーは、二つの独立した必然的存在があるとき一方が存在しなくとも他方が存在することは可能であり、複数の必然的存在の主張が必然的存在の否定を帰結することはないと反論する。

バトラーがクラークを批判する際に用いる重要概念である「思惟可能」(conceivable)は、クラーク自身がすでに『論証』において用いている概念である¹³⁾。クラークは物質的世界が必然的に存在するのでないことは、それが存在しないと思惟すること、またはそれが今とは違った仕方で存在することが矛盾を含まないことから明らかであると論じている(『論証』pp. 17-8)。クラークの自然神学において、神の存在は必然的であるとされるが、物質の存在は必然的ではないとされる。ここに、物質世界を構成する自然法則が必然的であるとみなす機械論的世界観とは真逆の考え方が示されている¹⁴⁾。バトラーは後に『類比』においても来世の存在をその想

12) Russell (2008), p. 107.

13) スピノザはクラークの批判対象であったが、『エチカ』において神の定義にそれ自体によって認知されることを挙げている。

14) ヒュームによる因果法則の必然性への懐疑も、その結論においてここでのクラークの主張に沿ったものである。

定が思惟可能であることに基づいて主張している¹⁵⁾。またヒュームが『論攷』において用いている「思惟可能原理」はバトラーとクラークの論争を背景としている¹⁶⁾。より広い文脈で思惟可能原理は、なぜあるものが存在するのであって、無ではないのかというライプニッツが提示した問いと関連を有している。クラークとライプニッツの空間・時間論をめぐる論争においてライプニッツはこの問いに「充足理由律」によって答えようとした。ライプニッツによればあるものが神によって選ばれるのは神がそれを選択する理由を持つからであるとされる。だがクラークによれば、ライプニッツの回答は神から自由な選択の能力を奪い、神の選択を能動的な行為ではなく、理性によって拘束された受動的な行為に貶めるものである。ライプニッツの主知主義に対して主意主義者クラークは究極の根拠を神の選択に求める。クラークは必然性を限定を受けないものとして理解し、有限な量の物質が有限な時間に必然的に存在するという想定は矛盾していると主張している。クラークによれば宇宙に現在存在する物質の量は、別の量でもありえたのであるから必然的に決定されたのではなく、神の意志によってのみ決定されたとされる (cf. 『書簡』 C 3.2)。

またクラークにとって主意主義は、道徳的帰責の根拠としての自由意志の神学的基礎である。ライプニッツにとって論理的に可能な選択であってもそれが最善の理由を伴わなければ実現とはならず、クラークにとっては思惟可能であることは神の自由な選択によってのみ現実になる。バトラーはこうしたクラークの立場を支持しつつ、神の選択の理由についての人間の絶対的な無知を積極的に承認することで、思惟可能であることを実現可

15) Joseph Butler, *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature*, in W. E. Gladstone (ed.), *The Works of Joseph Butler*, vol.3, Bristle: Thoemmes Press (1995), p. 29. 以下『類比』と略記し参照箇所はカッコ内に同版のページ番号を記す。クラークは存在を認知可能性に基礎づける考え方を示している。クラークの認知可能性の観念はスピノザの必然論を批判するものである。Cf. 『証明』 p. 23。

16) 認知可能性を存在の根拠とする考え方は、バークリによる存在と知覚されることを同一視する主張への批判でもある。

能であることと同一視する。クラークとバトラーの思惟可能性の概念は、ライプニッツの無矛盾性と存在可能性の等値、また理神論者トーランドによる矛盾と存在不可能性の等値に対する批判でもある¹⁷⁾。バトラーにおいて論理的矛盾が実現不可能なのではなく、われわれに思惟不可能なことが不可能なのである。思惟可能な出来事は論理的整合性とは必ずしも一致しない。思惟可能性の原理の特徴は、理神論が矛盾を根拠に否定した奇跡と予言者の可能性を排除しないことである。思惟可能性の本質は蓋然性にある。自然界は驚くべき現象に満ちており、現在我々にとって自然ではない出来事であるとしてもそれが生じ得ないと断言することはできない（『類比』p. 21）。バトラーは理神論のように理性的認識とキリスト教の真理を同一視せず、経験を人間の認識の基準とすることで神の選択の理由や神の意志を知るとともに不可能であると主張する。それは真理の絶対性や必然性をも制限する立場であり、それゆえに神の存在の必然性・絶対性の理性的証明を否定することにもつながる。そのうえでバトラーは論証を超えた神の存在そのものを信仰の対象としている。さもなければ理神論の基本的主張を全面的に退けることにならないからである。

バトラーの批判に対してクラークは依然として「絶対的に必然的なものは何でも、空間のあらゆる部分と持続のあらゆる点において絶対的に必然的である」（『書簡』C 2.2）と答える。また遍在はそれ自体で必然的な存在である神だけに当てはまるとされる。クラークにとって神以外のいかなるものも必然的に存在するものではありえない（『書簡』C 1.3）。ニュートン主義者としてクラークは、空間・時間以外のすべては空間と時間がなければ存在しえないことを当然の前提としている（『書簡』C 1.3）¹⁸⁾。しか

17) John Toland, *Christianity not Mysterious*, 2nd edn. (1696), p. 40. 三井礼子訳『秘義なきキリスト教』法政大学出版局（2011）、p. 31。

18) ただし、コノリーによればクラークとニュートンは空間の存在と神の存在について違う理論を持っている。ニュートンにとって、空間は神とは独立の一つの存在であり、クラークにとって空間は神を实体とする属性である。またニュートンにとって空間はわれわれの対象を見る仕方でもない。この立場は

しバトラーが指摘するようにこの主張はクラーク自身の主張に反するものとなる可能性がある。というのは空間は明らかに分割可能であるから、もし実体が空間を含むならば実体もまた空間とともに分割され、複数になりえることになるからである。この結論を避けるためクラークは、空間的次元と時間的次元が神の属性として別々のものではないとし、空間と時間は同じ仕方で分割されず合わせて一つの神の実体の属性をなすものと主張した。しかしこれは創造者を被造物と同じ次元に置いていると解釈され、クラークは同時代の論敵によって「スピノザ主義者」として批判されることにもなった¹⁹⁾。ここでまた注目すべき点は、クラークが論理と現実を同一視する合理主義の方法を用いて事実上 (de facto) の神の存在を論証するために論理的な必然性に訴えていることである²⁰⁾。バトラーがクラークの合理主義的論証に対して抱いた疑問は事実と論理の混同に関わるものである。論理と現実が同一であるならば、現実についての理解に蓋然性が入り込む余地はない。その場合にはスピノザが主張するように可能なものは現実的であるからである。それに対してバトラーは論理と現実の同一性を否定することで人間的な認識としての蓋然的認識を導入したと言える。そこでは神についての知識は論証によるものとはされず、人間本性に基づく蓋

ライブニッツやヒュームによって展開された。ニュートンとクラークは空間が実在に先立って存在すると考える点では一致している。ニュートンにとって空間は神と異なる実在である。Patrick J. Connolly, "Space Before God? A Problem in Newton's Metaphysics", *Philosophy* 90 (2015), pp. 83-106. またホールによって、ニュートンは絶対空間と相対空間の区別をヘンリー・モアから引き継いだことが指摘されている。A. Rupert Hall, *Henry More: Magic, Religion, and Experiment*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, p. 202, 285n1.

- 19) ファーガソンによれば代表的な論者に *Remarks upon Mr. Clarke's Sermon, Preached at St. Paul's against Hobbes, Spinoza and other Atheists* (1705) を著した William Carroll がいる。James Ferguson, *The Philosophy of Dr. Samuel Clarke and its Critics*, Vantage Press, N.Y., (1974), pp. 29f; Timothy Yenter and E. Vailati, "Samuel Clarke", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Aug 22, 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/clarke/>>.
- 20) この点にクラークのデカルト、スピノザとの関連を見出すことができる。ヒュームはこの観念を類比や想像力により認知可能なものは存在可能であるという原理に転換している。

然的な信念の事柄として扱われる。

バトラーは第二書簡において「遍在」が自存存在の観念に含まれないことを指摘し、あるものの必然的存在を論じる際、事実の事柄については厳密な証明は適さないから証明（demonstration）ではなく確証（proof）という用語を用いることを提案している（『書簡』B 2.3）。この主張はバトラーがクラークのアプリオリな方法とは異なった方法論的立場を採用していることを示している。クラークにおけるアプリオリな方法は、後のカントのアプリオリとは異なり原因の性質から結果の性質への議論を意味する。上でも触れたようにクラークによれば神は自存存在であり、神は「必然的にすべての場所に絶対的に同じように存在しなければならない」（『論証』p. 34）とされる。自存存在は二つの意味において、すなわち自己の内部に制約を持たないがゆえに、また外部の原因に依存せず自己の外部から制限を受けないがゆえに無限である（『論証』p. 105）。クラークは次のように述べている。

私が必然性がそれ自体絶対的で時間や場所に関係を持たないという時、私が意味していることは、それがいかなる特定の時間や場所、あるいはいかなる特定の時間や場所の何物にも関係を持たず、依存することもなく、すべての時とすべての場所において同じであるということである。（『証明』p. 114）

すなわち神が遍在であるのは、どの特定の場所とも関係を持たないがしかし非存在ではないからであるとされている。どの特定の場所とも関係を持たないがゆえに、すべての場所に関係を持つ存在という意味で神は遍在とされるのである。また同様の論拠によって、必然的存在は時間的にも限界づけられることがなくすべての時間に存在しなければならず永遠であるとされる。それは、ある限定されたものはその内部に限界づける原理を持たないことを意味する。クラークの必然性の概念は論理的な必然性であり、

数学的真理がどこでも真であるのと同じように神は遍在するとされる²¹⁾。

3. 必然性概念をめぐる問題

バトラーによるクラーク批判が同時代に及ぼした最大の意義は、クラークによって神の属性とされる必然性の概念そのものに焦点を当てた点に見出される。いうまでもなく、必然性はヒュームが因果律を批判する際に焦点を当てた概念でもある。

ダニエル・ウォーターランド (Daniel Waterland, 1683-1740) はクラークの最も強力な批判者とみなされる²²⁾。ウォーターランドはエドモンド・ローの友人でもあり、ローの *An Enquiry into the Idea of Space, Time, Immensity and Eternity* (1734) の匿名の付論“A Dissertation upon the Argument a priori for Proving the Existence of a first Cause (In a letter to Mr. Law)” [以下『論文』] の著者と推察されている²³⁾。『論文』ではバトラー＝クラーク書簡を含む、クラークの神の存在証明に対する詳細な批判が展開されている。ウォーターランドはクラークのアプリオリな証明方法と、とりわけ彼の必然性概念を批判している。ウォーターランドの批判がバトラーの議論に基づくものであることは明らかである。それゆえウォーターランドの議論を検討することは、バトラーの批判の意味を理解するために有用である。そこでウォーターランドによる必然性概念の分類の議論を見ておきたい。

ウォーターランドはクラークの議論の混乱が必然性という概念の多義性

21) Timothy Yenter, “Clarke Against Spinoza on the Manifest Diversity of the World”, *British Journal for the History of Philosophy* 22-2 (2014), p. 267.

22) Fergusson (1976), p.26, Robin Attfield, “Clarke, Independence and Necessity”, *British Journal for the History of Philosophy* 1-2 (1993), pp. 67-82. クラークはウォーターランドの批判にこたえる書簡を第7書簡として『証明』に収録している。ウォーターランドはそれに応答する逐語的な反論を“Dissertation”で展開している。Fergusson (1976), chap. 10.

23) Attfield (1993), pp. 67-82.

にあるとし、エティエンヌ・ショヴァン (Etienne Chauvin, 1640-1725) の『哲学辞典』 (*Lexicon philosophicum*, 1692, 1736) に拠って必然性の四つのタイプを区別している²⁴⁾。第一は論理的必然性 (logical necessity) であり、観念と観念、命題と命題、または主語と述語の結合の必然性を意味し、その反対が矛盾を含むものである。第二は実践的必然性 (moral necessity) であり、目的と手段の変更可能な結合を意味する。物理的に反する意味で実践的と呼ばれる²⁵⁾。実践的必然性のわかりやすい例は健康と健康になるための手段の関係である。第三は原因と結果の物理的必然性 (physical necessity) である。これはしばしば絶対的必然性 (absolute necessity) とも呼ばれ、因果的必然性を意味する。アプリアリな必然性とはこの必然性のことである。第四の必然性は形而上学的必然性 (metaphysical necessity) である。これは神に固有の不動の存在を意味し、主体と存在、存在と本質の不可分の結合を表す。形而上学的必然性は様相的必然性 (modal necessity) であり、神の完全な存在の様相を表すとされる²⁶⁾。ウォーターランドはクラークが問題にしているのは第四の形而上学的必然性であると指摘する。ウォーターランドの指摘で特に注目すべきは、必然性概念はすべて結合 (connexion) とかかっているというものである。すなわち諸命題やその部分の連合が論理的必然性であり、目的と手段の結合が実践的必然性であり、原因結果の結合が物理的必然性であり、存在と本質の結合が形而上学的必然性である。クラーク自身は実践的必然性を知性の判断と行為の力の関係の必然性としている (『論文』 p. 73)。ウォーターランドはクラークが必然性の多義的な概念を混同していると批判する

24) Waterland 『論文』, pp. 47-50, Attfield (1993), p. 71.

25) "moral certainty", *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, <http://dictionary.oed.com/> (参照 2018-08-30).

26) これらの必然性概念の区別は決定的に重要である。ヒュームの必然性概念の批判も、その要点はこれらの四区分を人間本性との関連で統一することであったと言える。

(『論文』 p. 52)。そして先行的必然性 (antecedent Necessity) の証明が恣意的で空想的である述べている (『論文』 p. 54)。ウォーターランドはこれらの混乱が必然性という言葉の多義性に由来するものであることを明確に指摘している。バトラーによるクラークの必然性概念の批判はウォーターランドの議論を先取りするものと理解できる。

バトラーは第2書簡で、必然的存在が「他のあらゆる存在の想定のために必然的な存在である」(『書簡』 B 2.4) というクラークの主張を検討する。バトラーはクラークに対して、クラークの言う必然的存在とは、空間・時間のような仕方であるのか、それとも原因のような仕方であるのかと尋ねる。空間・時間との関係における必然性の意味に焦点を当てることによって、バトラーはクラークの必然性概念が二つの意味を混同するものであることを明らかにしている。それはすなわち不可避的 (inevitable) であることとしての必然性と、必要不可欠 (essential) であることとしての必然性概念の混同である。これは上のウォーターランドの分類では物理的必然性と形而上学的必然性の混同に対応すると考えられる。クラークは空間と時間がその両方の意味において必然的であると考えている。しかし空間と時間がすべての物質的な存在のために必要不可欠であるという形而上学的主張はわれわれの経験の理解に支障を生じさせないのに対し、空間・時間がすべてのもののために不可避であるという主張は、われわれの経験理解に問題を生じさせる。というのも空間・時間と「すべてのもの」の存在の間に不可避の因果的結合を見出すことはできないからである。バトラーはそれに対して次のように提案している。

空間・時間は事物と呼ばれるにはあまりに抽象的すぎる。そうではなくむしろ、あらゆるものの存在に属する性向 (affections) とみなされるもので、私たちの思惟の秩序において先行的に必然的なものなの

である（『書簡』B 2.4）²⁷⁾。

ここでバトラーは、クラークによる空間・時間の特性としての論理的性質を心理的性質に置き変えていると考えられる。その含意は、神の特質とされた空間・時間から神学的な含意を奪い取り人間本性の次元に位置付けることである。バトラーは様相を意味する“mode”という用語を用いないで敢えて「情動」の含意を伴う“affections”としている²⁸⁾。彼のこれはバトラーが後に倫理学を人間本性、とりわけ習慣に基礎づけようとする理論的背景をなしている²⁹⁾。実際バトラーの“affections”は“conscience”と並ぶ『十五説教』³⁰⁾の中心概念である。倫理学における“affections”とは、諸個人が互いに連合することを可能にする原理とみなされる³¹⁾。物理的諸物体および道徳的諸個人の連合原理としての“affections”は、その結合が論理的でも絶対的でもなく単に自然であるがゆえに蓋然性の基礎となりうるのである。

この点で、バトラーによる空間・時間の議論への性向概念の導入は重要な意味を持っている。クラークとバトラーの決定的な違いは、空間・時間をすべてのものを可能にするカテゴリーととらえるか、それらをわれわれは事物の秩序を認識する仕方ととらえるかにある³²⁾。さらに“affections”は物体の影響を受ける観察者の視点を含意する概念である。空間・時間は性

27) バトラーは、affectionsの概念をシャフツベリとの関係を示唆する。シャフツベリにおいて、affectionsとは何物かに対する人間の衝動を意味する。

28) “affection”, *Oxford English Dictionary*. Oxford University Press, <http://dictionary.oed.com/>, (参照 2018-08-30).

29) Tennant (2011), p. 27.

30) Joseph Butler, *Fifteen Sermons and Other Writings of Ethics*, David McNaughton (ed.), Oxford: Oxford University Press (2017).

31) Tennant (2011), p. 106.

32) ヒュームの空間時間論と道徳との関連については拙書『ヒュームの一般的観点：自然と道徳』勁草書房（2012）、第2章を参照。

向とみなされることで神の属性ではなく人間本性による秩序の認識とされる。すなわちバトラーは空間・時間を経験の基礎の上に置き入れ、われわれが経験を秩序付ける仕方としている。こうしてバトラーの議論は物体と観察者の関係性を自然神学の議論に導入し、自然神学の道徳哲学化の道筋をつけたのだといえる。

さらにバトラーがクラークの絶対的で必然的な存在を受け入れえない別の理由は、道徳的責任論にも関係している。すなわちもしもそのような必然的な存在が認められるなら、それ以外には偶然的 (casual) な存在だけがあることになってしまい (『書簡』 B 2.4)、それは道徳的責任の根拠としての人間の自由の否定を意味する。道徳的責任論はバトラーの一貫した主題であり、後に『類比』第1部第4章において、必然論を宿命論として批判している。宿命論批判は物理的必然性への批判を伴う。クラークは主意主義を主張することによって物理的必然性と自由意思論を両立させたと考えられる。ただし形而上学的必然性という意味での必然的存在についてバトラーは不可知論の立場を貫いている。われわれは空間をどれほど観察しても、それが神の特質であることを経験的に確認することはできない。バトラーの不可知論は、必然的存在は観察されないという経験主義に基づくものである³³⁾。空間が自存存在としての実体を持つことは経験的に明らかにはならないし、また神の遍在の必然性は検証不可能である。それに対してクラークはバトラーの批判が自説の要点を突いたものであることを認めながら、次のように反論している。

あなたが遍在が必然的に自存存在と結合していることを理解しない理由は [...] あなたが最初にある存在を思惟し [...] それから自存存在をその存在の属性 (property) として思惟するからです。しかしその

33) この主張は、何者かが存在するためには必然的存在がなければならないというクラークの命題に対する後のヒュームの主張を先取りするものである (T 1.3.3.5)。

反対に、存在の必然性はあるものの存在の想定に基づく属性ではなく、先行的にその存在の原因もしくは根拠であり、この必然性は三角形の角が三角形に制約されるような仕方では何らかの先行する対象に制約されているのではなく、それ自体根源的で絶対的で、そして（自然の秩序において）すべての存在に先行し、それがどの場所にもあるのと同じ理由で、あらゆる場所にあるものでしかありえないのです。（『書簡』C.2.1）

ここでクラークは自存存在を、他の存在に先立つ先行的必然性として位置付けている。だがウォーターランドが主張するように、自存存在と他の存在の間の因果関係が示されない限り、その想定は単に恣意的であると言わざるを得ない³⁴⁾。他の存在の原因は無限に連鎖するものである可能性もあり、原因が神という自存存在であるとは断定できない。さらにバトラーは、もし空間の全体が必然的であるならば「空間の全体と同様に、空間のすべての部分が必然的であり、その結果としてあらゆる実体がこの自存的属性を持つがゆえに、自存存在でなければならなくなる」（『書簡』B.3.2）と述べている³⁵⁾。ここでもまた、クラークにおける形而上学的必然性と物理的必然性の混同から帰結する矛盾が問題とされるのである。またバトラーにとって議論のより決定的な欠陥と思われるのは、そのような形而上学的必然性が聖書の人格神であるとは考えにくいことであろう。

クラークはそれに続いて、必然的存在が他のすべてのものに対して原因である仕方が不明であるというバトラーの批判に対して、他の存在にとっての必然的存在とは「原因ではなく（というものそれは問題を避けるこ

34) 『論文』p. 56.

35) クラークはこの問題をライプニッツとも争っている。ライプニッツが空間が部分に分割されるがゆえに神には属しないと主張したのに対し、クラークはその想定を拒否する。*The Leibniz-Clarke Correspondence: Together with Extracts from Newton's Principia and Optics*, H. G. Alexander, Manchester: Manchester University Press (1956), p. 25.

とであるから)、不可欠なもの (*sine qua non*)」を意味すると答えている(『書簡』C 2.2., Cf. 『証明』 p. 14)。しかしバトラーにとって、クラークの「不可欠なもの」は個別的な存在についてのわれわれの理解に何ら新しい意味を付け加えるものでもない。ここに至ってバトラーとクラークの立場の相違は決定的になったと考えられる。その結果バトラーはクラークのアプリオな方法を捨てて、自然宗教と啓示宗教を正当化するためにアポストリオリな方法、すなわち経験に訴えることを選択するのである。

クラークへの第三書簡においてバトラーは「わたしは空間が一つの意味では自存存在の属性であることを認めるが、しかし同じ意味においてそれはまたほかのすべての諸実体の属性でもある」(『書簡』B 3.2)と述べている。すなわちバトラーは、自存存在の属性としての空間と他のすべての諸実体の特質としての空間を同じ意味で理解すべきであると述べているのである。逆にもしも神にとっての空間と、他の諸実体にとっての空間が別々のものを意味するならばその両方を同じ言葉で示すことはできなくなる。バトラーはクラークによる神の属性としての空間と他の事物に適用される空間という二重の用語法を混乱とみなす。そしてバトラーは経験を重んじる立場に基づいて、空間の正しい理解はわれわれが認識する空間に基づくものでなければならぬと考えるのである。こうしたバトラーの主張が、後にヒュームが「空間と時間についてのわれわれの観念」(T 1.2)を主題的に論じることの背景となっていることは明らかである。

4. バトラー蓋然性概念の背景

ところがここまでバトラーのクラーク批判を追ってきた読者は、バトラーの一種の転回に当惑することになる。バトラーはクラークの論証を明確に批判しながら、クラークの自存存在の遍在の当の主張が「わたしには証明の明証性を伴うものではないけれども非常に大きな蓋然性を持

つ」と述べるのである³⁶⁾。この言明はこれまでのバトラーの主張の趣旨とかけ離れているように思われる³⁷⁾。第一書簡においては、バトラーは神の無限性は蓋然的に思えるが、神の遍在は説得的ではないと明確に述べていた（『書簡』B 1.2）。なにゆえにバトラーは、クラークの遍在性の概念が非常に高い蓋然性を持つと主張するのだろうか。一つの解釈はバトラーがクラークに対して一種の社交辞令を用いたというものである。これは書簡という媒体において可能な解釈である。ヒュームの『自然宗教に関する対話』最終章において「フィロ」がそれまでの自説を覆すような感慨を吐露していることに対しても、同様の解釈を下す注釈者は多い³⁸⁾。しかしこうした解釈は哲学的議論の整合性の否定であり、文脈や慣習上明白な場合に限られるべきであるように思われる。しかるにここでの文脈はそのような自明性を持つものではないことに加え、次の二つの理由によってそうした解釈は不適當と考えられる。その第一はバトラーはその発言に続いて、クラークのもう一つの主張すなわち空間が不可欠のものであるという主張に対しては議論の説得力が感じられないと述べていることである。それゆえ先の主張には率直さがうかがえると言える。第二により重要な理由として、ここでバトラーが「高い蓋然性」という後に展開される自身の宗教論のキーワードを用いていることを挙げることができる。すなわちバトラー

36) アトフィールドもこの点を指摘するが、しかしバトラーによるクラークの主張への支持に理論的な根拠がないことが重要である。Attfield (1993), p. 70.

37) バトラーは第一書簡においては、クラークの自存存在の無限性には蓋然性を認めながら、遍在の議論は説得的でないとしていた（『書簡』B 1.2）。

38) バトラーは第5書簡でもクラークの神の遍在が「わたしにはいつも非常に蓋然的に思われる」（『書簡』B 5.2）と述べている。またその後にも同様の主張を繰り返している。アーロン・ガレットはバトラーがア・プリオリな議論の適切な使用には反対していないと解釈している。Aaron Garrett, "Reasoning about Morals from Butler to Hume," in *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain: New Case Studies*, ed. Ruth Savage (Oxford: Oxford University Press, 2012), pp. 175-177. ヒュームの自然宗教論とバトラーの関係については次の拙論を参照のこと。Naoki Yajima, "Why did Hume not Become an Atheist? The Influence of Butler on Hume's Dialogues", *Journal of Scottish Philosophy*, 15-3 (2017), pp. 249-262.

の蓋然性の概念は論証の理性的確実性によって支えられていない信念に対して用いられるものであり、ここでの主張と完全に一致している。バトラーは同様の主張をこの後に続く第五書簡においても繰り返しており、それはこの主張がバトラーの熟慮した見解であり単なる社交辞令ではないことを示している（『書簡』B 5.2）。クラークとのやり取りが蓋然性の概念が最初に用いられた事例と特定されたことは、バトラーの思想形成史を考察するうえで極めて重要な意味を持つ。後にバトラーが類比に基づく蓋然性の理論で自然宗教と啓示宗教を正当化した背景は、クラークの自然宗教への批判にあったと考えられるのである³⁹⁾。

それに対してクラークは、物体と運動は自然にある何者かによってではなく「知的で自由な行為主体の意志によって」（『書簡』C 3.2）決定されると述べている。これは物体の自発的な運動を主張するトーランドらの理神論の批判を意図している。理神論は世界の自由な支配者としての神の役割を無用なものとする⁴⁰⁾。そしてクラークは「空間は自存的実体の特質であり、他のすべての実体は空間の中にあり空間に貫かれている」（『書簡』C 3.3）という主張を繰り返している。他方バトラーはクラークの主張の欠陥が経験的証拠に欠けるアプリアリな方法にあると考えている（cf. 『書簡』B 4.2）。またクラークの空間論では「靈魂の存在の仕方」（『書簡』B 4.2）が理解できないと述べる。この主張はバトラーの宗教論の要となる来世の理解と関連する。すなわち、もしも空間・時間がすべてのものにとって「不可欠なもの」であるとするならば、身体を持たない靈魂の存在は来世において不可能となるのである⁴¹⁾。

39) テナントは、バトラーの同時代に神学の著作で「蓋然性」の概念を使用することは革命的であったと指摘している。蓋然性はすでにロックが理性認識の補助として消極的な仕方論じているが、バトラーはそれに積極的な意義を与えたと言える。Tennant (2011), pp. 82-3.

40) ラッセルが指摘しているように、クラークの立場は個々の物質に真の原因としての地位を認めない機械原因論に近い。Russel (2008), p. 153.

41) Cf. Jeffrey R. Wigelsworth, "Samuel Clarke's Newtonian Soul", *Journals of the*

バトラーは、クラークにおいては、空間は自存的存在の属性であるから必然的である、と確証されることなく想定されているに過ぎないと批判する。仮に空間が絶対的に独立であることが明白ではないとしても、われわれはその反対が確実であると論じることはできず、空間が自存的実体の属性であると言うことはできない。他方、空間が絶対的に独立ではないならば、空間が必然的であり自存的実体を含む他のすべての存在にとって必要であることが理解できなくなるであろう（『書簡』B 4.2）。バトラーがこうした困惑を表明する際、彼は言葉の意味の「常識」（common sense）の立場に立とうとしている。バトラーにとって空間とは何よりもわれわれの経験の対象であり、われわれは空間とその背後にある自存存在との論理的な結合とされるものを理解することができないのである。しかしながらバトラーは自存存在が空間の基体であり存在の根拠であるというクラークの主張が「それらの常識からまったくかけ離れたものではない」と断っており、自分がクラークの主張を受け入れないのは自分にとってクラークの想定が自明ではないからに過ぎないことを注意深く強調している。バトラーにとっての「常識」とは、聖書の神が世界の支配者であり世界に生じるすべての事象に関与しうる存在であるという立場に他ならない。その観点からは神がある場所に存在しないということは、その場所が神の支配のもとにないことを意味する。その点で、クラークによる神の遍在の主張をバトラーは共有しているということができる。バトラーは神の遍在を物理的な観点から論証することができないと指摘するが、言い方を変えるならばそれは神の存在が物理的な証明とは別の論拠によって示されうるという主張でもある。それは同時に神の存在の概念がいかなる意味でも空間・時間的に限定されないというラディカルな主張を含意する。神の概念が成立するならば、神の存在は物理的次元と無関係に認められることになるからで

History of Ideas, 70-1 (2008), pp. 45-68. ニュートンにおいては、霊魂が空間に存在しない立場を論駁する目的があった。Hall (1990), p. 216.

ある⁴²⁾。

クラークは第四書簡において「空間の観念は時間や持続の観念と同様、抽象的ないしは部分的な観念であり、われわれが明白に必然的存在と知るものの性質や関係の観念である」(『書簡』C 4.2)と自説を繰り返す。それに続いてクラークは実体の観念の形成を説明するために以下のような興味深い例を用いている。

盲目の人が物体の観念を形成しようとする際に、彼のもつ観念は硬さに他ならない。視力を持っていても運動や触覚の力を持たない人が、物体の観念を形成しようとする際に彼のもつ観念は色の観念に他ならない。さてこれらの場合に、硬さは物体ではなく色も物体ではない。しかしこれらの人の理解にとってそれらの特質は必然的に、それらの人たちが何の観念も持たない実体の存在を推論させる。そのように、空間はわれわれにとってそれ自体では実体ではないのであるが、しかし必然的にわれわれの現在の感覚のどれにも影響を与えない実体の存在を推論させる。そしてそれ自体で必然的であるために、それが推論させる実体はなおのこと必然的であるということが帰結する。(『書簡』C 4.2)

この主張は、硬さも色も物体ではなく物体そのものが感覚の対象ではないことを明らかにしている点で極めて重要である⁴³⁾。クラークによれば、物体の存在は人々が必然的に推論するものであるとされる。同様に、実体は空間から必然的に推論されるものとされている。さらにバトラーは「盲目の人が自分に硬さの観念を与える何か外的なものが存在しなければならな

42) ヒュームは存在概念を現実存在と切り離して考える理解の仕方を提示しており、それをカントが引き継いでいる (T 1.2.6)。

43) ヒュームがこの主張を意識していることは、空間論 (T 1.2.5.11) で盲人の例を使用していることから明らかである。

いと結論する理由」(『書簡』B 5.1) がわからないと述べている。それに対してバトラーは、「あるものがその結果の原因であることを知る唯一の方法は、その原因が取り除かれたと仮定するとその結果もただちに消滅するかどうかを考えることである」(ibid.) と指摘する。もしその思考実験において結果が消滅しないのであれば、その原因もまた真の原因ではないことになる。バトラーは次のように結論する。

さて、自存的実体がこれら [空間・時間] の観念の基体であるとしても、われわれはそれが消滅してもなお空間と持続が依然として不変のままとどまることを想定を行うことができるであろう。そのことは自存的実体が空間と持続の基体ではないことを示すように思われる。(『書簡』B 5.1)⁴⁴⁾

ところがこの強力な論拠にもかかわらず、バトラーはこの仮定が「不条理」であると明言し、クラークへの不同意が空間と持続についての自身の無知の正直な表明であると繰り返している。この慎重さは単にクラークへの遠慮の現れでないとすれば、自分の主張が蓋然性に基づくことの自覚に由来するものとも言えるであろう。これに対してクラークは、バトラーの想定が「不条理」であるならば、それによって「自分の理論が必然的な真理である」(C5.2) ことを認められることになると述べている。クラークによれば、空間と持続が不変であるという事実は、自存存在の消滅の想定が「不可能で矛盾したものである」ことを示すのである。

われわれはこの議論が後のイギリス経験論、スコットランド啓蒙思想の展開にどのような影響を及ぼしたかについての知識を有している。とりわ

44) ヒュームは『自然宗教に関する対話』第9部第7段落でクレアンテスの口を通してこの主張を繰り返している。続く第8段落の注でヒュームが「クラーク博士」の主張を明記しているとおり、ここはバトラーとクラークの論争の影響をうかがわせる箇所である。

けヒュームの視点からはこの議論はいくつかの点で彼の哲学にとって決定的な重要性を持つ。ヒュームが注意深く『書簡』を読んでいたことは伝記的事実から周知の事実である。何よりもヒュームは推論のア・プリオリな方法が現実を説明する方法として十分ではないことを知ったであろう。クラークは実体としての神の存在が感覚から推論されると想定しているが、しかしバトラーとヒュームにとってもし実体が推論のみによって知られるならば、われわれの理性は可謬的なのであるから、そのことはわれわれがいかなる実体についても確実な知識を持ちえないことを意味するのである⁴⁵⁾。

バトラーの思考実験によって「原因結果の関係とは原因の不在が、結果の消滅をもたらす関係である」という命題が明らかになった。自存存在と空間・時間の間にはこの意味での必然的結合は存在しない。より決定的なことは、この命題がいかなる二つの事物の間にも絶対的に必然的な原因結合の関係は存在しないという因果論にとって最も重大な命題へと一般化されることである。なぜならば、前者が取り除かれた場合に後者が存在することは少なくとも思惟可能であるからである。『十五説教』においてバトラーはこの考えをさらに明確に打ち出している。この発想は、後にバトラーが啓示宗教を擁護するための論拠となる。バトラーは「最も多くを知る者でさえ知りうることは、実際ただ結果 [についての知識] に過ぎない。というのも原因に関しては、彼らは最も無知なものと同様に完全に闇の中にいるからである」⁴⁶⁾と述べている。この主張からも、バトラーがクラークとの書簡を後の理論展開の基礎としていることを明確に理解することができる。

45) ヒュームは物体の存在の信念は推論の結果ではなく、最初から想定されているものであると主張している (T 1.4.4.9)。

46) Butler (2017), p. 128.

5. 結語

これまでのバトラー＝クラーク書簡の詳細な検討によって、バトラーによるクラークの自然神学批判には、後年のバトラーの道德哲学と宗教論の萌芽的な発想が多く含まれていることが明らかになった。バトラーはクラークの立場に批判的であろうとしたのではなく、できる限りクラークの論証を理解しようとしていた。そのような真摯な試みにもかかわらずクラークを擁護する理論的な見込みがなくなった時に初めて、バトラーはア・プリオリな方法からア・ポステリオリな方法へと自然神学のパラダイム転換を図ることになった。バトラーは1716年の第六書簡において、ア・ポステリオリな方法を「すべての人の能力に適った方法」(which is level to all men's capacities)と述べている。バトラーは後年『類比』(p. 195)においても同じ表現を用いている。一般人の感覚に基づく哲学こそ道德感覚学説の核心であり、バトラーがその原理に自覚的に基づいていることは注目に値する。その発想の明確な源泉はクラークの自然神学の検討にあるといえる。バトラーにとってクラークによる神の宇宙論的証明の破綻は明らかであり、それによってバトラーは自然宗教から啓示宗教へ、また世界の原因の探求から自然の過程の経験的な探求へと学問的関心を移行させたのである。そうして世界の原因としての神の存在が問題なのではなく、われわれにとっての神の道德的支配のあり方がより重要な問題とされるに至ったと考えられる。前者は理論的思弁の対象であり、後者は経験的探究の主題となる。この主題の移行こそが、近代道德哲学生誕の土壌を用意したと言えよう。

バトラーにおいて、啓示宗教の擁護はこれ以降のより重要な動機となっている。なぜなら、クラークの論証によって啓示を擁護しえないことは明らかだからである。クラークの自存的実体としての神はわれわれの行為に報いあるいはそれを罰するアブラハムの神ではありえない。神の存在証明ではなく神の支配と聖書の啓示の正当化がバトラーの課題となる。この移行によってヒュームが称賛するバトラーの経験的な推論方法が成立した。

「自然の進行」はバトラーとヒュームに共通する主導的な概念である。クラークにとって自然の進行すらも神の意志であり思弁の対象であったが、バトラーはそれをわれわれの経験の対象としてとらえなおした。さらにバトラーを受けたヒュームはバトラーにおける「神の道徳的支配」から「神」の主語を取り除き、世俗的な道徳論として提示したと言える。

バトラーはクラーク神学から必然性、蓋然性、思惟可能性などの重要な哲学概念を取り出しそれに新しい意義付けを与えている。これらの概念はのちにヒュームによってバトラーが示した方向に向かってさらに展開されることになる。この移行は、絶対的必然性から道徳的必然性への移行である。ヒュームは自身の新しい学問の試みを道徳哲学におけるニュートン主義と自認していた。神の属性とされたニュートン主義の空間・時間が、人間の本性の探求に基づく認識の様相へと転換された帰結としての経験的道徳哲学成立は、ニュートンにとって最もアイロニカルなエピソードといえるであろう⁴⁷⁾。

47) 本稿は2017年3月11日プリンストン神学大学にて開催されたCenter for the Study of Scottish Philosophy, “Conference: Science in the Scottish Enlightenment”での全体講演、および2018年6月30日の第2回「バトラー研究会」での発表に基づいている。貴重な機会を与えていただいた関係各位、およびコメントをいただいた皆様に謝意を表したい。本稿は科研費(16K02134)の助成を受けている。

要旨

本稿はヒュームに代表される近代英国哲学の道徳哲学がニュートン派の自然神学をめぐる論争から成立した過程を解明することを目的とする。自然神学論争の中心人物にはクラークとバトラーが含まれる。ニュートン派の自然神学を擁護するクラークは、ホッブズ、スピノザ、ライプニッツ、トランドを批判する論陣を張っていた。またバトラーの経験論的方法による神学と道徳哲学はヒュームやリードにも影響を与えた。本稿の主たる考察対象は初期バトラーの思想形成の舞台となったバトラー＝クラーク書簡である。同書簡では神の存在証明における神の遍在と、神の必然的存在についてのクラークの主張へのバトラーの批判が展開されている。神の遍在は空間・時間論を主題とし、神の必然的存在は因果論を主題とする。バトラーは空間・時間を事物の原因とするクラークの議論を批判し、因果を人間の経験に即したものとして扱う可能性を提示している。また神の存在が必然的であるというクラークの主張を批判することで、形而上学的必然性に基づく対象理解を蓋然的信念の問題へと転換している。こうした議論は後期バトラーの経験主義的道徳論及び宗教論に結実するとともに、ヒュームやリードをはじめとするスコットランド啓蒙思想の経験主義的道徳論を準備する思想となった。こうして本稿はバトラーのクラーク批判に用いられる必然性、蓋然性、思惟可能性などの概念が経験的道徳論の基礎概念とされた次第を解明しようとするものである。

