

哲学研究

第五百七十三号

ヒュームの奇跡批判

伊藤邦武

奇跡がないことこそ最大の奇跡である。

ヴァレリー

ヒュームの宗教批判はカントの批判哲学と並んで、近世哲学におけるそれ以前の暗黙の神学的背景を一掃することにもっとも力をもったものであった。ヒュームは哲学全般の幅広い領域について論じた思想家であるが、一説ではその多くの著作のなかでも、宗教を論じた著作がもっとも大きな部分を占めるといわれている。しかし、カントにくらべると彼の宗教論にかなする研究は、我が国ではこれまであまり熱心になされてはこなかったように思われる。ヒュームの宗教批判は主として、奇跡にたいする批判（『人間知性探究』に含まれる「奇跡について」と、目的論的な神の存在証明にたいする批判（『自然宗教についての対話』）を柱とするが、本論ではこのうち、前者についての批判的分析をおこなうことによって、ヒューム思想の理解のためのささやかな一助としたいと思う。

一 奇跡批判の焦点

奇跡とは何だろうか。

アウグスティヌスは『三位一体論』のなかで、「さまざまな出来事が、いつもどおりの道筋で推移する事物が作る、いわば連続的な川のごとくに生じているとき、それらは自然的と呼ばれる。これにたいして、それらが人々にたいする訓戒のために、通常ならざる可変性によって生じさせられるとき、それらは奇跡的と名づけられる」と述べている。⁽¹⁾

トマス・アクィナスは『対異教徒大全』のなかで、「事物の生起が神によって、一般にしたがっている秩序からはずれて生じるとき、それは固有な意味で奇跡的と呼ばれなければならない」と述べている。そして、このような「奇跡的なもの」として、次の三つの種類を挙げている。⁽²⁾

- (一) 自然によっては決して生じえないことが、神によって生じさせられること。
- (二) 自然によっても生じることではあるが、(死から生への移行のように) その順序においては生じないことが、神によって生じさせられること。

(三) 通常は自然によって生じていることが、(病の突然の快癒のように) 神によって、自然の原理の作用なしに生じさせられること。

ヒュームの時代の先行する一七世紀には、奇跡にかんする非常に多くの著作が現れたが、その多くはおおむねこれら三つの種類すべてを含めた意味での、アクィナスの定義にしたがっていたようである。

たとえば、パスカルの『パンセ』には、「奇跡とは自然の力以上の作用のことである」とある。⁽³⁾ スピノザは、『神学政治論』の第六章「奇跡について」において、「人々は、自然が彼らの想定する通常の秩序を破っているように思われるとき、それを神と摂理によって自然の諸原因が破られることで生じるところの奇跡である」と説明する者を信用する「

と書いている。ロックは『奇跡論考』で、「奇跡とは、それが観察者の理解力を超えていて、彼の考えでは自然の確立された進行とは反対であるために、神的なものに帰せられる可感的出来事である」としている。そして、サミュエル・クラークは、『自然宗教の変わることなき義務と、キリスト教の啓示の真理と確実性にかんする論考』のなかで、「奇跡の真なる定義」として、「通常の規則的な摂理の方法とは異なった、ふつうではない仕方⁽⁴⁾で、神か、何らかの人間より優れた知性的作用者の作用によって生じる出来事」という定義を挙げている。

以上の奇跡の定義は表現こそさまざまであるが、少なくとも名目的なレベルでは、基本的な理解は同一である。すなわち、奇跡とはまずなによりも、「自然」の規則的、法則的進行から根本的に逸脱した事態が、神などの超自然的、知性的能力の作用の介入によって引き起こされることである。ヒュームの奇跡論もこの理解にしたがっている。「人間性探究」の第一〇節「奇跡について」(以下「奇跡論」と略記)は、奇跡についての定義を何重かに提出しているが、そのひとつは、「神の個別的な意志か、何らかの目に見えない作用者の介入によって生じる、自然法則の侵犯 (a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent) というものである⁽⁵⁾。

さて、「奇跡論」はどの版でも二〇頁ほどの短いものであるが、『人間知性探究』全一二節のなかではもっとも大きなスペースを占めている。ヒュームがこの節を最初に執筆したのは、処女作『人間本性論』を執筆した、フランスのラフレッシュ——デカルトの出身校があった場所として有名なあのラフレッシュである——においてであり、そのきっかけは当地のイエズス会師との対話であったといわれている。しかしその最初の原形がどのようなものであったにしろ、われわれが読むことのできる『人間知性探究』に含まれた奇跡批判が、直接には主としてロックの『奇跡論考』を念頭においたものであることは明白である。というのも、以下に見る「インドの王」がロックの『シャムの王』の例の焼き直しであることや、いくつかの用語法、さらには争点となるべき認識論的問題の共有など、ロックのテキストとヒューム

のテキストには、非常に多くの共通部分が含まれているからである。⁽⁶⁾

ロックは右のような意味に解されるかぎりでの奇跡について、それを信じるにたりる根拠があると論じた。これにたいてはヒュームは、同じ意味に解釈されるかぎり、奇跡を信じる合理的な根拠はなく、それどころかそうした奇跡は原理的に生起することが不可能であると論じたのである。

『人間知性探究』の「奇跡論」は二部に分かれており、第一部は彼の主張の骨格を述べたものであり、第二部はその議論を敷衍したものである。ヒュームは「奇跡論」の冒頭部分で、ロイヤル・ソサエティのメンバーであり、カンタベリーの大主教でもあったティロットソンによる、カトリックの「聖肉実在 (real presence)」信仰についての論証的批判を紹介して、自分の奇跡批判が同じような「決定的な論駁」であると述べている（「聖肉実在」とは、パンとブドウ酒がイエスの身体に変ずること、いわゆる「化体 (transubstantiation)」である）。「奇跡論」の第一部は、彼自身が「発見した」というこの決定的な論証を正面から提示したものであり、第二部はその議論の補強を旨指したものである。

〔ティロットソンの〕このような決定的論駁ほど時宜にかなったものはない。というのも、そうした論駁は少なくとも、もっとも傲慢な宗教的頑迷さや迷信をも黙らせることができ、われわれをそれらの執拗な勧誘から解放してくれるからである。わたしは僭越ながら主張するが、自分もこうした決定的論駁と同じような性質の論証を発見したと思っている。したがってそれが正しければ、賢明で知識のある人々にとっては、あらゆる種類の迷信的な幻想を永遠に阻止することができるのであるから、この世界が存続する果てまで、わたしの論証も有益なはずである。⁽⁷⁾

「この世界が存続する果てまで、わたしの論証も有益なはずである」——ヒュームは奇跡の報告の信頼性を批判した自分の議論について、こう誇っている。しかし、「もっとも傲慢な」頑迷さを黙らせるといふ議論が、初めからこれほどの自信をもって語られること自体、皮肉な読者の意地悪い笑いをさそう恐れがあるかもしれない。奇跡の可能性について、それほど強力なノックダウンを加える議論を提出することは、可能なのだろうか。以下にこのことを検討して

みることにしよう。

ヒュームの「奇跡論」を読む者が最初にぶつかる問題は、彼の奇跡批判が、奇跡の存在の不可能性を論じた存在論的なものなのか、それとも、奇跡の報告の信憑性にかんする認識論的な懐疑なのか、という問題である。彼はこれらの主張をどちらもおこなっているが、それぞれについての主張の根拠は表面上独立であり、しかもそれらの主張がどのように結びつくのかを詳しくは説明していない。したがって、彼の議論を理解するためにはまず、この点から整理して、彼の奇跡批判の焦点がどこにあるのかを見定める必要がある。

たとえば、次のような議論は、彼が奇跡を端的に不可能な事象であると論じている部分である。

奇跡は自然法則の侵犯である。そしてこれらの法則を確立したのは確固として不変な経験なのであるから、奇跡の存在に反対する確証は、その事柄の本性そのものからして、経験にもとづく論証としておよそ想像しうるいかなるものにも優るような、全面的な確証である。すべての人間は死ななければならぬこと、鉛はそれだけで放置されれば空中に留まることはできないこと、火は木を焼きつくすが水によって消しとめられること、これらは単なる蓋然性以上のものであるが、その理由は、それらが自然法則に合致して、それを阻止しようとすれば、自然法則の侵犯、いいかえれば奇跡が必要となるということ以外には、ありえないであろう。何ごともそれが自然の通常の進行にそって生じるかぎり奇跡とは見なされない。健康な状態にあると見られる者が、突然死ぬことがあっても、奇跡ではない。なぜなら、そうした種類の死は、他の死よりも異常なことではあるが、これまでしばしば観察されてきたからである。これにたいして、死者が生き返るとすれば、それは奇跡である。なぜなら、そうしたことはいかなる時代、いかなる地方でも観察されたことがないからである。したがって、奇跡的出来事には、それに反対する不変で一樣な経験がなければならぬということになる。というのも、そうでなければ、それはその呼称で呼ばれるに値しないからである。そして一樣な経験は確証にいたるのであるから、ここには事柄の本性からして、い

なる奇跡の存在にたいしても反対する、直接的で十分な確証があるということになる。⁽⁸⁾

他方、次のような議論は、彼が奇跡の生起を伝える証言にかんして、合理的な信頼を与える価値のあるものはない、ということを主張しているものである。

あらゆる歴史をつうじて、十分な数にのぼる次のような人々が証言したような奇跡は、ひとつも見出されていない。すなわち、疑うべくもない良識と教育と知識をそなえており、決して錯覚にとらわれたりしないことに、われわれが確信をもてる人々。同じく疑うべくもない清廉潔白な性格のために、他人を騙す意図をもっているのではないかという嫌疑から、完全に逃れている人々。また、人類全体の目からみて非常な信用と評価をえているために、彼らの証言に少しでも誤りが見出されるようなことがあれば、非常に大きな損失となるような人々。そして同時に、彼らの証言する事実が、きわめて公共的な仕方、世界のなかでも非常によく知られた場所が生じたときされるために、それを改めて吟味する必要がないような、そういう証言による事実である。⁽⁹⁾

これらはいずれも常識的にはきわめてもつともな主張であるが、厳密に考えれば、どちらもこのままではかなり説得力を欠いた、不十分な議論であることが分る。

まず、前者の奇跡の可能性についていうと、ヒュームは奇跡には、「事柄の本性からして」それに反対する「確証 (proof)」があるという。確証とは論理的真理のように、純粹に形式的な演繹的關係にもとづく知識ではなく、経験にもとづいた信念ではあるが、これまでの経験においてきわめて不変、一様に観察されてきたために、およそ経験的信念としてはもつとも信頼性のあるもの、もつとも蓋然性の高い信念である。そうした確証の典型が自然法則にたいする信念である。そこで、奇跡が自然法則の侵犯であるとすれば、まさに自然法則がこれまで破られてこなかった確証であるかぎり、そうした侵犯はありえないというわけである。

しかし、この議論が奇跡の定義に訴えて、「自然法則の侵犯 (a violation/transgression of the laws of nature)」はそ

れ自体が矛盾概念であるというのであれば、それは内容空虚な批判にすぎないものになる。自然世界のうちに奇跡的出来事が生じる余地があるかどうかは、存在命題の真偽の問題であり、これをアプリアリな論理的矛盾に還元することはできない。よく知られているように、論理的命題から存在命題を導出することができないというのは、ヒューム哲学の根本的な前提のほずである。

そして、この議論が、確証された事柄にかんしては、それに反する事態が決して生じえないという主張であるとすれば、この主張そのものは確証されえない。確証となった信念は過去の一樣な経験にもとづいて、将来も同様の出来事が「生じるであろう」という信念であり、それに反する事態が「生じえない」という信念ではない。確証の「本性」に将来の異常な出来事の生起を禁じる性質は含まれていない。それが確証の本性に含まれているというのは誤りであり、その誤りにもとづいて、奇跡の不可能性を主張するのは単純な誤謬推理であるか、論点先取であるかのどちらかである。

一方、後者の奇跡の証言の信憑性についていえば、奇跡的出来事の証言をおこなう者の条件として、報告者が良識や教育をそなえ、清廉潔白であり、多大な信用をえた者でなければならぬことは、たしかにそのとおりである。しかしこれらの条件は、奇跡にかんする証言のみに課せられる条件ではなく、およそあらゆる証言が信憑性をもつために当然課せられるべき条件である。そして、こうした条件にかなう多数の証言者が存在したかどうかは、それらの条件の判定規準が明白でない以上、簡単に決定できる問題ではない。それにもかかわらず、「あらゆる歴史をつうじて」こうした条件にかなう証言者による奇跡の報告が「ひとつも見出されていない」というのは、明らかに独断的な主張である。これもまたヒュームのいう意味で、決して経験的な確証とはなりえない信念である。

したがって、奇跡について、その出来事の異常性を根拠に、それが端的に不可能であるということを論証することはできないし、逆に、それを証言する証言者の信頼可能性だけを条件にして、その妥当性、合理性の是非を決定することもできないということになる。奇跡の容認の問題は、この「ありそうもないこと (implausibility)」と、「信用できる

かどうか (credibility) の、いわば中間に位置している問題である。簡単にいえば、奇跡の問題とは「きわめてありそうもないことが、それにもかかわらず報告されたときに、それを信じていることができるか」という問題に帰着する。いいかえれば、奇跡の批判はこれら二つの要素の比較考量の問題であるということになる。

ヒュームはこのような比較考量を、「対立する複数の経験どうしのあいだの明証性の優劣の競争」と呼ぶ。

霜がもたらす影響についての報告を生まれてはじめて受けたとき、その報告を受け入れるのを拒否したというインドの王は、まさに正しい推論をしたのである。彼は自分がこれまで接したことのない自然状態から生じる事実、すなわち、彼が恒常的で不変な経験をもってきたものと、あまりにも類似性をもたない状態から生じる事実に同意を与えるには、当然ながらきわめて強力な証言が必要になったわけである。報告された事実、彼の経験に反してはいなかったとしても、適合してはいなかったからである。⁽¹⁰⁾

このように、ヒュームはたしかに「奇跡論」のいくつかの箇所では、先に見たような単純で独断的な奇跡批判を展開しているが、その一方では、それがより厳密には、自然法則を破っているように見える出来事の蓋然性と、それを証言している報告の信頼性との、バランスの問題であるという視点に立っている。そして、先の「自然法則の侵犯」という一般的な定義にかえて、次のようなより厳密な奇跡の条件を提出している。

いかなる証言も次の条件をみたさなければ、奇跡の生起を確立するのに十分ではない。すなわち、その証言が偽であるとしたら、それはそれが確立しようとする事実よりもさらに奇跡的であることになるような、そういう証言であるという条件である。そしてこの条件がみたされている場合でも、証言を支持する複数の議論どうしは互いに相殺しあうので、優勢なほう⁽¹¹⁾が我々に確信を与えたとしても、その度合いは、優勢なほうから劣勢なものを差し引いた度合い⁽¹¹⁾だけではない。

この引用の説明はかなり込み入っているが、いわんとすることの大筋は明確である。インドの王が遠く北方の地域に

派遣した家臣から霜の被害について報告を受けたとしよう。熱帯地方に住む王のこれまでの経験からは、霜がおりるといふ現象に少しでも信頼を寄せる根拠は見当たらない。しかし、これを報告した家臣のこれまでの言行を考察すると、その報告が虚偽や誤解にもとづく可能性は、さらに考えられないほど低い。霜が奇跡的出来事として受け入れられるのは、その報告が虚偽であることが報告内容よりも「さらに奇跡的」である場合である。つまり、霜の生起にかかわる「内的状況」と「外的状況」それぞれの確率の比較が、内的状況の確率がほとんど無に等しいにもかかわらず、外的状況のほうに軍配を上げるのでなければ、奇跡の生起は確立されない。いいかえれば、経験の頻度の観点からは非常に可能性の低い特殊な事象が、その事象を報告する経験の重みによって覆されるのでなければ、奇跡は成立しない。

ヒュームにとって、奇跡の可能性の問題は、それゆえ結局のところ、経験の「頻度」と証言の「重み」の対立の問題に帰着することになる。それは事象の存在可能性と認識の信頼可能性が互いにせめぎあう現場、「存在する」とは経験されることである」という経験主義の原則の真価が鋭く問われざるをえない、特別の状況への注視ということになる。

二 奇跡批判の論理

奇跡の信憑性が成立するには、それを報告する証言の重みが、これまでの一様な経験の確率に優るものでなければならぬ。しかもその証言の重みが非常に大きな場合であっても、他の証言との比較など、さらに包括的な検討に耐えられるものでなければならぬ。このような厳しい条件をクリアする奇跡はありうるであろうか。この問いにたいするヒュームの最終的な答えは、当然のことながら「否」である。

〔奇跡の成立条件を述べた〕先の議論において、われわれは奇跡がそれにもとづいて確立されるところの証言が、ひよっとすれば完全な確証にまでいたるかもしれない、その証言が偽であることこそ本当の驚異となるであろう可能性を想定した。しかしこのような想定はあまりにも安易な譲歩であり、そうした十全な明証性にもとづいた奇跡的

出来事など、決して存在しなかったことを示すのは容易である。……

偽造された奇跡、予言、超自然的出来事は、あらゆる時代をつうじて、それに反対する明証性によって暴かれるか、それ自身の不条理さによって偽りであることを暴露してきたが、こうした例が非常に多数にのぼることは、人間における異常で驚異的なものにたいする強い嗜好が存在することを確証しており、そのことからして、この種のすべての報告にたいしては疑いを抱くほうが合理的である。……

人間の証言に權威を与えるのは経験のみである。そしてわれわれに自然法則の正しさを確信させるのも同じ経験である。したがって、二種類の経験が対立する場合にできることは、一方から他方を引き、いずれが優勢であるにしても、その残りの確信の度合いを優勢なほうに帰するだけである。しかしここで説明した原理によれば、あらゆる一般的な宗教にかんして、この引き算の結果はゼロになる。したがってわれわれは次のような格率を立てることができる。すなわち、いかなる人間的な証言も奇跡の成立を確証するほどの力をもつことはできず、そうした宗教の「正当な基礎となることはできない」⁽¹²⁾。

さて、この主張を単なる独断的断言ではなく、実質的なものにするにはどうするべきであろうか。そのためには明らかに、何よりもまず経験の頻度と証言の重みとを互いに比較考量する必要がある。しかしその方法はいかなる形式にしたがうべきであろうか。

ヒュームがわれわれの蓋然的な信念の度合いにかんする、かなり整合的な理論を構成していたことは、『人間本性論』の「原因にもとづく蓋然的信念」の節からうかがうことができる。彼はそこで、ある信念の「明証性」、つまり確からしさを計量する方法として、経験の頻度とその証拠の重みとを立体的に組み合わせるといふ考えを提出していた。また、そこでの理論は、基本的に現代の合理的意思決定理論に合致するような、合理的なモデルであった。したがって、上のような主張にさいしても、彼の基本的な考えは、合理性の整合的なモデルに照らした議論であることが予想される⁽¹³⁾。

しかしながら、いうまでもなく、『本性論』の実際のテキストに現れた彼の説明はきわめて非形式的なものであり、上の議論を厳密に定式化するための方法をストレートに与えるようなものではない。しかも、『本性論』での確率論はこれまでの経験の頻度と、これまでの経験の総量の重みという、経験全体のもつ二つの次元を組み合わせるといふモデルであつて、ある経験の全体と、それには属さない別系統の経験の重みの比較という、今問題になつてゐるような特殊な状況を十分に処理できるようにはなつていない。

そこで、ここでは完全に正確な翻訳ではないにしても、彼の『本性論』での確率論の基本的な思想に大筋で合致すると思われる、一種の近似的な形式化にしたがつて以上の議論を翻訳することで、ヒュームの主張の論証に相当するものを構成するほかはないであろう。その近似的な形式化とは、ヒュームが依拠する古典的確率論の算術を前提にしたうえで、そこから導かれるいわゆる「ベイズの定理」にもとづいて、ある信念の確率とはその証拠を条件とする信念の条件付き確率である、と解釈する方法である。¹⁴⁾

右に上げた二つの引用を総合して、ヒュームの主張をもう一度整理すると、次の三点に要約される。

- (一) 奇跡の報告がとりあえずひとつの可能性として信じられるためには、その奇跡を肯定的に報告する証言の重みが、これまでの経験的一般化の蓋然性よりも大きくなければならぬ。
- (二) たとえこのことが成立したとしても、報告内容の蓋然性は、報告が偽であるとする別の証言の蓋然性と比較されることによつて、大幅に減ぜられる可能性が強い。

(三) さらに、奇跡のようにきわめて特異な現象にかんする信念の場合には、不思議なものを好むという、人間の基本的な性向を考慮にいれなければならぬ。このことを割り引いて推論すると、右の蓋然性はさらに減少し、実質的にゼロになつてしまふ。

これらの主張を条件付き確率をつかた式に翻訳すると、以下のとおりになる。この翻訳にしたがつて、ヒュームの

主張がどの程度まで成立するかを見てみよう。

証言者 w がある奇跡的出来事 m について証言したとしよう。ヒュームが挙げている具体例では、死亡したエリザベス女王が三ヶ月後にまた生き返って、王座についている、というような出来事の証言である。証言 t は、 w によるこの m の生起の主張である。

$P(m)$ は、 m が生じうる確率である。つまり、問題になっている奇跡が実際に生じることとどの程度まで信じられるかという度合いである。これは、これまでの経験に照らして推測される奇跡的事実の確からしさという、事前確率である。

$P(m|t)$ は、 t を条件とする m の確率である。つまり、証言 t がなされたならば、 m は真であろうという確率である。 $P(t|m)$ は、 m が実際に生じたときの t の確率である。つまり、奇跡 m が実際に生じているときに、証言 t が真である確率である。

$P(t|\neg m)$ は、 m が実際には生じなかったときの、 t の確率である。つまり、 m は生じなかったのに、 w がさまざまなる理由から m の生起を報告する確率である。

(一) ちて、 $P(t|m)$ 、つまり奇跡が実際に生じたときに、 w が真実を証言するであろう確率は、ベイズの定理によって、次のように与えられる。これはいいかえれば、証言を条件にして計算されなおされた、奇跡の事後確率である。

$$P(m|t) = \frac{P(t|m)P(m)}{P(t|m)P(m) + P(t|\neg m)P(\neg m)}$$

一方、 m が奇跡的出来事であり、同時に w が信頼のおける証言者であるという条件からは、次のような式が成立する。

$$P(t|m) = 1$$

$$P(m) = 0$$

$$P(1-m) \neq 1$$

$$P(f|m) \neq 0$$

ここで「は」は「ほとんど等しい」という意味であるとする。そうすると上の式は、次のように簡略化される。

$$P(m|f) = \frac{P(m)}{P(m) + P(f-m)}$$

この式から、 $P(m|f)$ が 0.5 よりも大きいのは、 $P(m)$ が $P(f-m)$ よりも大きいときであることが判明する。つまり、証言 f がなされたときに奇跡 m が真なる事実である確率は、奇跡の蓋然性が、奇跡がないのに報告がなされる蓋然性よりも大きいときには、半分以上の値をとる。これは要するに、奇跡の事前確率がいかに小さなものと見積もられていても、それが生じていないときに w が偽なる証言を行う可能性よりも少しでも大きな蓋然性があれば、それを証言にもとづいて信じるのが合理的である（あるいは、少なくとも不合理ではない）ということである。このことは、まさしくヒュームの挙げた奇跡の条件が、合理的な証言受容の必要条件となっているということである。

(二) 次に、 $w_1 w_2$ という証言者が二人いて、 w_1 の $P(f|m)$ の値 x 、 w_2 のその値を y としてみよう。そうすると、 w_1 と w_2 それぞれの $P(f-m)$ の値は $1-x$ と $1-y$ である。確率算の積の公式から、 w_1 と w_2 の双方が、同じ奇跡的事実に真なる証言をする確率は、 x かける y である。また、同じ事実について w_1 が w_2 とともに誤った証言をする確率は、 $1-x$ かける $1-y$ である。したがって、あるひとつの事実について二人の証言によってえられる報告の信憑性 Z は、次の式で与えられる。（この式を上条件付き確率の定理、すなわちベイズの定理と比較してみれば分かるように、これら二つの式はまったく同じ形式をしている。このことは、複数の証言の結合にもとづく蓋然性についても、その値を、一方の証言の確率にもうひとつの証言を条件づけることによって生じる事後確率である、と解釈することを意味する。なお、複数の証言の信憑性にベイズの定理を応用する次のような式を、一般に、「コンドルセの規則」、あるいは「証言の結合にかんするブル

の法則」と呼ぶ⁽¹⁵⁾。

$$T = \frac{xy}{xy + (1-x)(1-y)}$$

T の値は x と y のいずれもが 0.5 以上であれば、それぞれの単独の値 x 、 y よりも大きくなる。しかしいずれの値も 0.5 以下であれば、結合した証言の確率は、単独の値よりも小さくなる。

この式をつかうと、たとえ w_1 と w_2 の報告の信頼性が同じくらいきわめて高いものであったと想定しても、もしも二人が互いに反対の報告をすることがあれば、

$$T = \frac{x(1-x)}{2x(1-x)} = 0.5$$

となり、奇跡の事後確率は 0.5 以上の値をとることができない。これは、二人の信頼できる証言が反対の報告を行っている場合、どちらもそのままでは信用できないという当然の帰結である。

他方、多くの証言者による単独の事実にかんする事後確率は、(一) で使った条件付き確率の式を一般化すると、次のようになる(ここでは簡略のために、 n 人の証言があり、それぞれは互いに等しい、 0.5 以上の信頼性 x をもっていると仮定する。 x が 0.5 以上であるというのは、(一) の議論から当然要請される条件である)。

$$P(m|n) = \frac{1}{1 + \frac{P(-m)}{P(m)} \left(\frac{1-x}{x}\right)^n}$$

この式では、 n の値が無限に近づけば近づくほど、(一) と (二) の値がゼロに近づくことになり、その結果、全体の値は 1 にきわめて近づくことになる。これは要するに、同じような信頼性をもつものどうしが、同じ事実について肯定的に

証言するなら、その事実の事前確率がもとといかに小さなものであっても、結果的にその確実性は最大化することができるということである。

したがって、このような式から直ちに、ヒュームが示唆するように、奇跡のような驚くべき事実にかんしては多数の証言が相殺しあつて、確率がゼロに近づくであろうという結論は、まったく導きだされないと考えなければならぬ。たしかに、右の $w1w2$ の場合のように、互いに背反する証言が実際に生じていることを前提にするならば、多数の証言の信憑性は、各々の証言の信憑性の積によつて示されるのであるから、証言の数が増え、そこに含まれる対立が増えれば増えるほど、全体の信憑性は減少するが、それ以上に $(1-p_1)$ と $(1-p_2)$ の値がゼロに近づいて、本来ゼロに近い値をもつ $P(m)$ と相殺するために、全体の事後確率は右の二人の場合と同じように、どこまでも 0.5 の近くにとどまることになる(このことは x の値が各人によつて異なると仮定しても同じである)。このことが意味するのは、信頼できる多数の証人が反対の証言を提出する場合、奇跡的事実の信頼性はどこまでいっても未決定であると考えるのが合理的である、ということである。¹⁶⁾

(三) それゆえ、証言者の数が増えることによつて、奇跡の証言全体の信憑性が自然に減ずるといふヒュームの主張は、以上のような論理を前提にするかぎり、根拠のないものであることが判明する。そうした主張が常識的にはいかに説得力をもつように見えるとしても、その説得力は、確率的な計算を曖昧なままにして、単なる印象にもとづいて推測された、一種の錯覚である。むしろ、ヒュームがこうした強い主張をするためには、以上の論理とは別に、多数の証言の報告のばらつきの中に、奇跡の「伝承」にかんする何らかの心理的な一般的特性が特定できて、その事実のネガティブな性格のゆえに、 $P(m|T)$ をさらに減少させる条件が、もうひとつ外側から付け加わると考えなければならぬ。

ヒュームは実際に、そうしたネガティブな要因として、人々が他人に珍しい、驚くべき話をしたがる傾向を強くもつ

こと、また、これを聞いた人々がそうした奇妙な話を反省もなく受け入れるばかりか、驚異の情念を感じる快樂そのものために、積極的にそうした話をもとめる傾向をもつこと、さらには人々の所有している知識が元來貧弱である場合が多いことなど、いくつかの心理的な一般的事実を列挙している。これらの事実的前提を真であると認めれば、たしかにこれらを条件とする奇跡の事後確率は大幅に減少するであろう。このことを表現する式も、これまでのペイズの定理にのっとって表現できるが、これ以上条件付き確率の式を増やすには及ばないであろうから、ここでは省略する。

しかしながら、いうまでもなく、こうした条件付けによって最終的な奇跡の信憑性がゼロに近づくかどうかは、奇跡の伝承にかかわるこれらの心理的「偏向」がどの程度のものであるかにかかっている。それゆえ、この条件を認めたとしても、奇跡の確からしさはゼロに等しくなるといふヒュームの主張は、なお十分な根拠をもったものとはいえない。それが証明できることは——ヒュームにとってはなほ遺憾なことに——、せいぜい、遠い過去からの奇跡の報告を信じることは合理的であるよりも、不合理である可能性が高い、というところまでである。

三 ヒュームの混乱

以上に見てきたように、「奇跡論」の議論は、ヒュームがその冒頭で誇るとおりの「決定的論駁」であるどころか、きわめて根拠の脆弱なものであることが判明した。しかし、そうであるとする、彼の議論はどのような理由から、こうした混乱を招いたのであろうか。なぜ彼は独断的とも見える議論を、あえて表明することを厭わなかったのであろうか。この問題を考えておくことは、奇跡批判という主題の難しさを理解するためにも、単なる確率算の計算まじりがい確認することよりも重要である。

ヒュームの「奇跡論」はその発表当時より非常に有名になり、数多くの非難、批判を浴びせられることになった。⁽¹⁷⁾そうした非難の多くは、伝統的な信仰の立場からなされたものであったが、それらの非難がきわめて激しい論調で語られ

たゆえに、かえって彼の議論が強力なものであるという印象を、広く人々の心に植え付けることになったことはまちがいない。しかし、一方で、ヒュームの同時代人でも、ブライスやキャンベルのように、ヒュームの用いている確率論的議論ののつとつて、彼の議論の誤りを冷静に指摘した者もいる。ヒュームはこれらの批判にたいして、一定の同意を与えている。⁽¹⁸⁾したがって、上のような解釈のもとでの彼の議論の理解そのものは、彼の意図と食い違ったものではなく、むしろ彼の議論の方向に沿ったものであると考えることができる。そうであるとすると、しかし、彼はいかなる理由で、こうした不確かな議論を提出してまで、上のような主張を述べようと考えたのであろうか（公平を期していえば、ヒュームの主張をその基本的議論において承認する後世の人々もいた。その代表的な例はミルであり、現代においてはマッキーが彼の代表的な代弁者である⁽¹⁹⁾）。

もう一度、ヒュームがロックらと共有した奇跡についての最初の定義に戻って考えてみると、奇跡とは「神の個別的な意志か、何らかの目に見えない作用者の介入によって生じる、自然法則の侵犯」であった。ヒュームはこのような意味に解されたかぎりでの奇跡が、歴史上一度も生じなかったと考えるほうが合理的であると主張しようとした。そのため、彼は、確証となった自然法則に照らした奇跡的事実の確率と、奇跡的事実についての証言の信憑性との比較考量という方法で、奇跡の信仰の不合理性を立証しようとした。このことは、経験的信念の検証の論理と、証言の信頼性の判定の論理とを、同じ確率論の論理で処理しようとすることであるが、こうした考え方自体は、ポール・ロワイアルの『論理学』以来ロックにも継承された、当時としては自然な考え方であった。

ヒュームはこの視点に立って、一方には恒常的随伴として経験される一様な原因結果の経験の系列があり、他方にはさまざまな心理的理由から互いに背反する証言の系列が存在する以上、一様な経験にもとづく自然法則と、それを破るかに見える奇跡的事実についてのばらばらな報告を手によれば、一様な経験のほうが精神に与える明証性が高く、したがって蓋然性が高いのであるから、そちらを信じるのが圧倒的に合理的であるという議論を展開しようとした。

そして奇跡的事実についての報告には、なぜ自然法則のような一様性、斉一性が見られないかという問題については、その理由として、奇跡的事実のようにきわめて稀な経験にのぞめば、観察者の判断に誤謬の可能性が高まり、報告どうしのあいだに相違が生じるであろうこと、また、そうした稀な経験の報告については、奇妙な事実を故意に捏造し、虚偽の報告によって他人を驚かせたいという心理的メカニズムや、さらにはそうした奇妙な報告を率先して信じたいという情念が働いたためであろうと考えた。いいかえれば、判断の誤謬、虚偽への欲望、虚偽を受け入れたいという自己欺瞞への欲望など、いくつかの心理的メカニズムの作用が、奇跡の報告の非一様性を生み出す原因として関与するであろうと考えた。このうち、判断の誤謬がもたらす非一様性への顧慮が、上の三つのテーゼのうちの(二)の議論の背景にある前提であり、虚偽への欲望や自己欺瞞の欲望への顧慮が、(三)のテーゼの想定的前提である。⁽²⁰⁾そして、これらの前提を認めたらうで、そうしたさまざまな心理的原因の関与が、奇跡的事実の信念にたいして条件付けられることよって、本来の証言がもちうるかもしれない最低限の合理的信憑性をも、漸次的に突き崩してしまうであろうというのが、ヒュームの奇跡批判の論証の骨子であった。

さてここで、このような一様の経験と非一様の経験との対比による信念の合理性の判定には、次のような根本的前提が一種のメタ原理として想定されていることに、改めて注意しなければならない。そのメタ原理とは、自然的事実は一「同じ原因は同じ結果を生む」という原理にしがっているということ、つまり、自然の諸現象は法則的であり、斉一的であるという原理である。たしかにヒュームが『人間本性論』において、自然の斉一性というこの原理は、いかなる形而上学的、あるいは演繹的論証によっても証明できないこと、またその経験的確定を経験的推論の根拠とすることは循環論証であることを主張して、経験的推論の「認識論的基礎づけ」の不可能性を論証したことは、あまりにも有名である。しかし彼は同時に、この原理が事実としてわれわれの経験的推論において前提されていることを、一方で主張していた。

われわれが理性によってその推論を決定されるのであれば、推論は次の原理にしたがって進行するはずである。その原理とはすなわち、われわれが経験をもたない事例も、われわれがすでに経験をもっている事例に類似していなければならず、自然の経過はつねに斉一的に同一である、という原理である。⁽²¹⁾

この原理は実際に、蓋然的信念の確率を、その背後にある斉一的な原因結果の複合と解釈して、その経験の頻度の割合によって信念の明証性を判断するという、ヒュームの確率論の前提をなしているものであった。彼が古典的な確率算を原因結果の推論である経験的推論に適用しようと考えたのは、経験の頻度の割合を斉一的で一樣な因果関係の複合と解釈したためであった。

しかしながら、ヒュームの確率論の基礎を構成するこのメタ原理によれば、自然法則を破る超自然的な現象の合理的な信念は、原理的に構成できないということが帰結する。いかなる経験的信念であっても、それが合理的な信念として受容されるのは、一樣な自然因果性の複合として理解されている場合だけであり、それを前提にしない「自然法則の侵犯」としての事実を受容されない。これは、自然法則の侵犯という定義が語義矛盾であるという、われわれが本論の冒頭で指摘した、ヒュームが一見したところ依拠しているように見える、アプリオリな概念に訴えた奇跡の否定ではない。それはむしろ、経験的推論の方法論的前提にもとづいて導かれるところの、われわれの経験的推論を制限する方法論的要請である。

ところがヒュームは、この方法論的要請をパラフレーズしたものに等しい奇跡的出来事の批判を、むしろ経験的な推論の実際の遂行において行おうとしてしまった。つまり彼はこの原理の正しさを、その原理を前提にした推論の実行において証明できると考えた。これは推論のメタレベルでの要請と対象レベルでの議論の混同であり、自然の一樣性という信念がわれわれの経験的、科学的認識においてもっている意義についての、彼自身の理解の混乱である。

このような混同、混乱の結果として、ヒュームが具体的に議論したことは、いかなる信頼のおける証言をもってして

も、これまでの経験によって確証された自然法則的事実を覆すことはできないということであった。なるほど彼がその議論のなかで展開した、われわれの心理的偏向にたいする注視は、奇跡的な事実についての報告や伝承にかんする因果的分析としては一定の説得力をもっている。しかし、経験を通じてこれまでに確証された法則的事実が証言によって覆されることはありえないという、「奇跡論」の本来の中心的議論については、その根拠が薄弱であることを露呈せざるをえないことになった。ヒュームが格闘している、これまでの経験の一様性と多数の証言の分布の比較という対象レベルでの問題は、前節での形式的分析が明らかにしているように、実質的には、これまで受容されてきた自然認識と、それに反する事実の蓄積との比較対照という問題に帰着する。それは現代のクーンの科学論の用語を用いていえば、「通常科学」の予測に反するアノマリイの蓄積において、通常科学を否定する「革命的科学」が提言されたとき、その新しい理論を受容することに合理性があるかどうか、という問題の原形である。

ヒュームの立場をこのような観点から翻訳すれば、その主張は、いかなる革命的科学についても、その受容は非合理的なものであると判定されるということになる。しかし、バイズ主義的条件付き確率によって科学的理論の検証のモデルを構成することと、革命的科学の受容を認めることは、一定の形式的条件を加味するならば矛盾しない。むしろバイズ主義的検証理論の柔軟な適用は、「科学革命」の可能性を積極的に支持する性質のものである。²²⁾

ヒュームはいかなる理由で、こうした混同に陥り、無理な議論をすることになったのであろうか。そこには当然のことながら、彼自身の個人的な信条や、キリスト教という組織宗教についての社会心理学的理解が背景にあったことであろう。少なくとも彼にとっては、たとえいかに奇跡的な事実が認められたとしても、それが「神の介入」による奇跡であるという事実は確立できない、という信念があったことはまちがいない。いいかえれば、彼の議論の背後には、いかなる奇跡も「宗教の正当な基礎となることはできない」という確信が働いていたことは疑いない。しかしながら、こうした確信が彼自身の個人的信条としてどれほど揺るぎないものであったとしても、これらの論点は、「奇跡論」の奇跡

批判の実際の議論のなかにはまったく登場していないのである。「奇跡論」の議論はあくまでも、われわれの自然認識内部のメカニズムの分析によって、奇跡的事実の信念の不合理性が論証できるという立場に定位している。⁽²³⁾ この立場は、自然の一樣性にもとづく法則的世界理解の描像が一通りしかなく、それに対立するように見えるものは、熱狂や偏見のゆえに歪められた不完全な描像であるという、暗黙の二者択一の論理に支配された立場であるといってもよいであろう。いずれにしても、ヒュームがこうした経験的認識内部の観点にとどまって、超自然的経験の否定を強力な議論として展開できると考えたことは、裏返していえば、彼のなかに、自然的認識内部での革命的変換の可能性について、十分な意識がなかったということの意味していよう。自然的認識と超自然的認識の比較と、自然的認識内部での根本的理論の対立という主題とを区別できなかったこと、これが彼の「奇跡論」の失敗の最大の原因である。彼はこの失敗を、その宗教批判の名著である『自然宗教についての対話』では繰り返し返さなかった。彼はそこではより慎重に、「コペルニクスの体系」のパラドキシカルな性格と、自然的認識以外の方法を認めないという「自然主義」の意義とを、独立の問題として論じることになるのである。

注

- (1) Augustine, *De trinitate*, III, c.6, n.11. 正確には引用文の「奇跡的」の原語は「*magnalia* (大いなること)」であって「*mira-culum*」ではなくが、⁽²⁴⁾ *mira-culum* は同義であると考えられることとする。
- (2) Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, c.104.
- (3) Pascal, *Pensées*, ed. Lafuma, 89.
- (4) John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument against Miracles*, Oxford Univ. Press, 2000, Part 2 "Documents" は、ヒュームに先行するスピノザ、ロックから、ヒューム以後のラブラス、バ、ヘッジまでの奇跡論のテキストが収められていて便利である。本論でもここに収録されたテキストに従った。また、ヒュームに先行する奇跡論の概観としては、R. M. Burns, *The*

Great Debate on Miracles: From Joseph Glanville to David Hume, Associated Univ. Press, 1981 が詳し。

- (5) Joseph Houston, *Reported Miracles: A Critique of Hume*, Cambridge Univ. Press, 1994 注、ロックスの『奇跡論考』(A *Discourse of Miracles*) とヒュームの比較研究として有益であり、ヒューム批判の議論も説得力がある。なお、ヒュームが奇跡批判においてロックを念頭においていることは、『人間知性探究』第六節の「蓋然性について」で、ロック批判をおこなっていることから、間接的に知られる。

- (6) David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed., Tom Beauchamp, Oxford Univ. Press, 1999, Sect. 10, Para. 12 (以下 E. 10. 12 と略記) の注。ティロットソンは反カトリックの立場からこの批判を提出したが、彼自身はロイヤル・ソサエティの初代幹事ウィルキンズとともに、自然宗教の擁護者であり、ロック同様、宗教的信仰は合理的信念であるという立場に立っていた。したがってヒュームによるティロットソンの称賛は、一種のリップサービスであり、本心からの称賛とはいいがたし。

- (7) E. 10. 2.
 (8) E. 10. 12.
 (9) E. 10. 15.
 (10) E. 10. 10.
 (11) E. 10. 13.
 (12) E. 10. 14, 19, 35.
 (13) 『人間本性論』における蓋然的信念の明証性の論理にかんしては、拙稿「ヒュームの確率論」(『哲学論叢』二八号、二〇〇一年)を参照されたい。

- (14) ヒュームの奇跡論の議論に条件付き確率を適用することには、いくつかの批判があるが (Cf. Barry Gower, "David Hume and the Probability of Miracles", *Hume Studies*, 16, 1990) 注(8)で述べるとおり、ヒュームはヒュームの条件付き確率の着想を敷きだしたブライスの批判に一定の同意を示しており、『人間本性論』の確率論を見ても、決して無理な想定ではないと考えられる。『奇跡論』に条件付き確率のモデルを適用する現代の解釈傾向は、一般に David Stove, *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Clarendon Press, 1973, Jordan Howard Sobel, "On the Evidence for Miracles: A Bayesian Interpretation of David

Hume's Analysis", *The Philosophical Quarterly*, 37, 1987, David Owen, "Hume versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation", *ibid.*, Donald Gillies, "A Bayesian Proof of a Humean Principle", *British Journal for the Philosophy of Science*, 42, 1991. などを出発点とする。しかし、20世紀の初頭に、ハースが明快な解釈を打ち出した。Charles Sanders Peirce, "The Laws of Nature and Hume's Argument against Miracles", in *Selected Writings*, ed., Philip Wiener, Dover, 1966, pp. 279-321. 他方、ハイネ主義的解釈をもとに、つづいて徹底的なヒューム批判を行つたのが、Farman, *op. cit.* である。

(15) コントルセの規則は、一七八五年の論文「多数決の蓋然性をたいする解析学の適用の議論」に見られる。この論文については拙著『人間的な合理性の哲学』勁草書房、一九九七年、第二章「コントルセの夢」を参照されたい。ノールの法則については、John Maynard Keynes, *A Treatise on Probability*, Macmillan, 1921, pp. 180-182. の分析が有益である。

(16) 蓋然的信念の確かさが漸減し、最終的にゼロになるというモチーフは、『人間本性論』でも二ヶ所で論じられている。『本性論』第三部一三節「非哲学的蓋然性について」では、過去の歴史的事実にかんする証言の「伝承」の連鎖が、最終的にすべての明証性を失わせるという議論が出され、ここでの(三)の議論に対応している。もうひとつは、第四部一節「理性にかんする懷疑論について」で、知識も蓋然的推論も、これまでのさまざまな誤謬の経験への「反省」を何重かにかさねると、すべての蓋然性が失われて、全面的な懷疑論が帰結するという議論で、ここでの(二)の議論と同型のものである。

ヒュームのこうした蓋然性の消失の議論の由来については、Fred Wilson, *Hume's Defence of Causal Inference*, Univ. of Toronto Press, 1997 が詳細に分析しており、その理論的源泉として、セクストゥス・エンペイロコスやノールの『歴史的批判的辞典』、チェンバースの『サイクロペディア』などを挙げている。このうちとくに、『サイクロペディア』の「確実性」の項に現れた議論は、ロイヤル・ソサエティの紀要に、一六九〇年に発表された、ジョージ・フーバーの「人間的証言の信憑性の計算」という論文にもとづくもので、この論文は、のちのラブラスの『確率の哲学的試論』に見られるような、確率算をつかった証言の確実性の分析法の先駆的業績とされている。しかし、ヒュームのこれらの議論がいかなる理論的背景をもつものであるにしても、その実際の議論がかなり説得力を欠いたものであることは、現代の多くの解釈者の共通の認識であると思われる。

(17) ヒュームの「奇跡論」にたいする反応については、Stanley Tweyman, ed., *Hume on Miracles*, Thoemmes Press, 1996 が、トマス・ラザフォードからトマス・ハックスリーまで、約一三〇年間に現れた一四篇の論文、書評を収録し、James Fieser, ed.,

Early Responses to Hume's Writings on Religion, 2 vols., Thoennes Press, 2001 が、「奇跡論」を含む彼の宗教論全般にかんする、一七四九年からの八〇年間に現れた五一篇の論文、書評を収録してゐる。

- (8) Richard Price, *Four Dissertations*, 2d ed., 1768, Dissertation IV, "On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles", reprinted in Earman, *op. cit.*, George Campbell, *A Dissertation on Miracles*, 1762, reprinted in Earman, *ibid.* (ふぎれめ、前注に挙げた二著にも含まれてゐる)。

ブライスは、友人のスイズの確率論の遺稿を公刊し、それが帰納的推論の論理的基礎を与えることを広く世に知らしめた。この理論によつて、コンドルセは先の「規則」を定式化することができた(スイズもブライスは、ウイルキンズやテロットソンの流れをくむ、いわゆる「ロイヤル・ソサエティ神学」の系譜に属する科学者・神学者である)。

ヒュームはブライスの批判を受けて、「あなたは真の哲学者として、あなたの議論の重みでわたしを圧倒しながら、その表現の穩当でわたしを勇気づけています。……あなたがこの論争を、新しく、もっともらしく、独創的な、そして恐らくは堅固な光のもとにもたらしたことに、わたしは感謝すべきなのでしょう。ただし、わたし自身はこのことを確信をもつて宣言するたゞには、今少し時間が必要ですよ」と書つてゐる(David Hume, *New Letters of David Hume*, ed. Raymond Kilhansky and Ernest Mosner, Clarendon Press, 1980, p. 234)。キャンベルは同様の規則を使つて、ヒュームの議論が根拠薄弱であることを鋭く論じた。ヒュームはキャンベルにたいしては、「人が他人の経験を自分のものとするのは、他人の証言にたいする信憑によつてであるが、それは人間本性にかんする自分の経験にもとづいて生じるのである」と書つてゐるが(David Hume, *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, Clarendon Press, 1932, vol. 1, p. 349) これはただではキャンベルの批判に答へてゐない。

- (9) John Stuart Mill, *Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion, and Theism*, 2d ed., Longmans, 1874, J. L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*, Clarendon Press, 1982.

(20) ヒュームは「宗教の自然史」によつて、超自然的迷信を導く心理的作用の根本的源泉を「自己欺瞞」というメカニズムに帰着させよう(Cf. David Hume, "The Natural History of Religion", in *Hume on Religion*, ed. Richard Wollheim, Fontana, 1963, pp. 78-79)。しかし、自己欺瞞という心的機序の本質的な不合理性を、確率論にもとづく合理的意思決定理論のモデルの内部で論証することは、容易なことではない。この点については、拙稿「狐と葡萄、あるいは自己欺瞞のブラドックス」(「新・哲学講義」別巻「哲学に何ができるか」、岩波書店、一九九九年、所収)を参照されたい。

(12) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Norton and Mary Norton, Oxford Univ. Press, 2000, Book 1, Chap. 3, Sec. 6, Para. 4. 彼の確率論とこの原理が前提をなすところをば' Book 1, Chap. 3, Sec. 12, Para. 9 以下をくふべし。

(22) イノス主義的検証理論とノーマンの科学革命論の両立の可能性について' Wesley Salmon, "Rationality and Objectivity in Science: or, Tom Kuhn Meets Tom Bayes", in C. W. Savage, ed., *Scientific Theories*, Univ. of Minnesota Press, 1990 の全析が' *めいご* 見聞の「やう証明せざると思はれぬ」。

(23) 「奇跡論」のなかで、奇跡の証言と宗教の基礎との関係について論じられるのは、唯一、多数の宗教とこのあいだで異なつた奇跡が信じられているため、互いにその効力を打ち消しあつたらう (11) の主張と同型の) 議論のみである。しかしこの議論について、*めいご* (11) と同様の反論が加えらるる。Charles Babbage, *Ninth Bridgewater Treatise*, Ch. 10, "On Hume's Argument against Miracles", 2d ed. 1838, reprinted in Earman, *op. cit.* 以下をくふべし。

(筆者 トム・ヘダタ 京都大学文学部文学研究科教授／哲学)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Hume's Criticism of Miracles

by

Kunitake ITO

Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

David Hume is generally supposed to have launched a devastating attack on the religious belief of miracles. He began the section 10 "On Miracles" of *Enquiry concerning Human Understanding* with the following words: "I flatter myself that I have discovered an argument which will be an everlasting check to all kinds of superstitious delusion, and consequently, will be useful as long as the world endures". This boasting declamation was bogus.

He defined a miracle as "a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent". He tried to prove that any miracle defined in this sense is impossible. He insisted that the credibility of any reported miracle was almost none because the probability of very implausible event conditioned by the credibility of reported evidence would necessarily be reduced to zero. This is a Bayesian reasoning based on the conception of conditional probability, but his calculation of this probability was mistaken. Many confusions were involved in Hume's argument, but the following three points were most serious. (1) His so-called Scepticism concerning Reason, that is, the idea that any long-chained reasoning will always diminish its degree of evidence is baseless. (2) His so-called Uniformity of Nature Principle is a methodological presupposition of his own conception of probability calculus. It was impossible for him to prove the validity of this principle by means of probability calculus, but he did not take notice of this fact. (3) Bayesian reasoning founded on the Uniformity of Nature is not incompatible with revolutionary scientific theory formation, but

Hume did not understand this point and tried in vain to prove the incompatibility. Hume's criticism of miracles was a philosophical blunder.

I think that he later realized his own failure and became more cautious about probability argument when he attacked the design argument for the existence of god in *Dialogues concerning Natural Religion*.

Thomas Aquinas on *certitudo*

by

Shinsuke KAWAZOE

Associate Professor of History of Western Medieval Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

This paper aims to clarify whether Thomas Aquinas is, concerning our ordinary knowledge of external world, a reliabilist with externalistic features or a foundationalist with internalistic features. At first, it is confirmed that his theory of knowledge contains some foundationalistic aspects. Aquinas believes, following the theory found in Aristotle's *Analytica Posteriora*, our epistemic system of *scientia* consists of some *per se nota* knowledges as its ultimate foundations. The definition of external things is counted among these *per se nota* knowledges. We find in Aquinas the foundationalistic distinction between properly basic knowledge and the knowledge founded by the properly basic knowledge.

However, Aquinas's another distinction between *simplex apprehensio* and *judicium* in the process of our knowing external world seems to refuse to take the basic *per se nota* cognition as presented actually to our mind. In our judgement in which properly consists the notion of truth, there must be some reflective cognition of the knowing-process itself, which would indicate that this aspect has indeed internalistic features. The *simplex apprehensio* isn't, on the other hand, reflective at all, but, according to Aquinas's constant position, the *simplex apprehensio* has always the "veracity" concerning the knowledge of external thing's quiddities, though it might be false only when our mind in some sense composes those simple quiddities. This veracious process is expressed by "touching" external world, but we couldn't be actually conscious of our "touching" even while actually touching the world. So we couldn't recognize any internalistic feature in the justification of *simplex apprehensio*.