

美としての超越性

— トマス・アクィナスにおける“*imago*”の超越性について —

佐々木 亘, 佐々木恵子

Transcendence as Beauty

— On the Transcendent Character of *imago* in Thomas Aquinas —

Wataru Sasaki* and Keiko Sasaki**

According to Thomas Aquinas, beauty is goodness, and it has a relationship to the cognitive faculty. Moreover, he defines beauty as having three conditions, i.e. *perfection*, *due proportion*, and *brightness*. With proportion, beauty has to do with some transcendent character. Proportion means the relation of one thing to another.

Moreover, with proportion, beauty also has to do with *image*. Image is man's proper likeness of God, which is expressed as a certain tendency towards perfection. Man can express God as image, the expression and perfection of the image signifies the likeness of virtue, and the love of virtue.

Man's proper beauty will then consist in virtual activity. With the relationship to the transcendence of image, there is a great possibility of beauty in creation.

Key words: [the transcendent structure of beauty] [cognition as subsequent to the image] [due proportion to ultimate end] [man's movement to ultimate end] [the transcendence to beauty]

(Received September 16, 2004)

序

トマス・アクィナスにおける「美」の特徴は、何といても「善」に置換され得る点であろう。トマスによると、「善」は、「真」や「一」のように、「超範疇的なものに属する以上、すべてのものに共通の」⁽¹⁾であり、また、「善」と「美」は、「ただ概念において異なっている」に過ぎない⁽²⁾。従って、美には或る種の普遍性が認められる。その一方、我々は美を認識することによって、そこに何らかの超越性を捉えることができよう。

では、「美の認識」とは、どのような仕方で成立するのであろうか。そもそも何かを「美」として位置づけるということは、我々にとって、如何なる意味を有しているのであろうか。本稿は、トマス・アクィナスに即して、この問いに「超越性」という観点から答えようとする一

* 鹿児島純心女子短期大学生活学科生活学専攻生活ビジネスコース (〒890-8525 鹿児島市唐湊4丁目22番地1号)

** 元関雪記念財団橋本関雪記念館学芸員 (〒890-0086 鹿児島市日之出町5番55-7号)

つの試みである。これまで、トマスにおける美に関して、「対比性」⁽³⁾と「“imago” (似姿) の表出性」⁽⁴⁾を手がかりに探求してきた。今回は、「人間論の展望」という観点から、美の超越性について探っていききたい⁽⁵⁾。

I. 美の超越的要素

トマスによると、「美」には三つのことが要求されており、それは、「完全性 (integritas)」乃至「完全性 (perfectio)」, 「然るべき対比性 (debita proportio)」乃至「調和 (consonantia)」, そして「明るさ (claritas)」である⁽⁶⁾。何かが美であるためには、そこに「完全性」, 「然るべき対比性」, そして「明るさ」が認められなければならない。逆に、これらの要素が満たされている場合、その事物は「美しいもの」として位置づけられる。この限りにおいて、これら三つの要素は、その事物のうちに「美」が認識されるための「条件」に他ならない。

しかるに、「各々のものは、完全である限りにおいて、善と言われる」⁽⁷⁾以上、「完全性」という要素は、明らかに「善」として捉えられる要素であると考えられる。「明るさ」も「認識」との関係で捉えられていると言えよう。善の概念には、「それにおいて欲求が静止されるということ」が属するのに対し、美の概念には、「その注視乃至認識において欲求が静止されること」が属しており、「美は善の上に、認識する力への何らかの秩序を付加するものであることは明らかである」⁽⁸⁾。従って、美には、「善」である限りにおいては何らかの完全性が求められ、「認識する力への何らかの秩序を付加するもの」である限りにおいては、何らかの「明るさ」が要求されるわけである。

これに対して、「然るべき対比性」の場合、そこでは明らかに、「美」として捉えられるところの事物を「超えた」要素が求められるように思われる。実際、「対比性」とは、あくまで複数の「項」における「対比」を前提にしており、ただ一つの項のみに着目する場合、そこでは「対比性」も「調和」も問題にはならない。それ故、「然るべき対比性」において、「美」には何らかの「超越性」、即ちその事物を超えた性質が認められることになる。それは、「対比されるものへの超越性」に他ならない。

しかるに、先の「美の三要素」に関する『神学大全』第一部第三九問題第八項の主文では、「永遠性は御父に、形象は御子に、使用は聖霊に、それぞれ固有せしめられる」という、ヒラリウスの「固有性帰属」に基づいて、「形象」と「御子」の関係が論じられており⁽⁹⁾、そしてここでは、「然るべき対比性」に関して、トマスは「御子が御父の表出された“imago”である限りにおいて、(美は) 御子の固有性に一致する」と言っている⁽¹⁰⁾。

この場合、「対比性」は、“imago”とその「範型 (exemplar)」との「対比」に基づいて成立している。しかるに、トマスにおいて、人間は何よりも“imago”として位置づけられており、「人間に関する考察」とは、「“imago”に関する考察」に他ならない。人間とは、究極目的への運動において、範型である神を“imago”として表現する“dominus” (主) なのであり、しかも、その場合の“imago”とは、究極的には「御子の“imago”」へと秩序づけられている⁽¹¹⁾。この限りにおいて、人間における「美における超越性」は、「“imago”としての超越性」、即ち、究極的には御子の“imago”との関係において成立するところの、「範型である神に対する

“imago”としての超越性」¹²⁾として捉えることが可能になる。では、この「超越性」とは、何を意味しているのであろうか。

Ⅱ. “imago”における対比性

“imago”とは、範型を表現するところの事物に他ならない。しかもその表現は、単なる「原因の原因性」に関する表現ではなく、その原因の「形相の類似性」に関する表現を意味している¹³⁾。では、そもそも人間は何故「神の“imago”」として位置づけられるのであろうか。トマスは、『神学大全』第一部第九問題第二項の主文で次のように言っている。

「“imago”の概念」には、王の“imago”がその子のうちにあるように、「種に関する類似性が存すること」か、或いは少なくとも、人間の“imago”が銅に刻まれていると言われるように、「種に固有な何らかの附帯性 (accidens) に関する、特に形態に関する類似性が存すること」が要求される。(中略) しかるに、種の類似性は究極的な「種差 (differentia)」に即して認められることは明白である。更に、何かが神に似せられるということは、第一にそして最も共通的には「存在する限りにおいて」、また第二には「生きている限りにおいて」、更に第三には「知恵があり、知性認識する限りにおいて」である。(中略) それ故、知性的被造物だけが、本来的に言って、神の“imago”へと存することは明らかである¹⁴⁾。

“imago”であるためには、「事物の種における、乃至は少なくとも種の何らかのしるしにおける類似性」と「起源」が要求される¹⁵⁾。しかるに、物的な諸事物においては、その「形態」こそ、まさに「種に固有な何らかの附帯性」として捉えられよう。例えば、動植物においては、一般に、形態の相異が種における相異として認められる。更に、諸事物をそれぞれの種に帰属せしめるところの相違が「種差」であるから、“imago”としての類似性は、何らかの仕方での種差に係わらなければならない。そして、「種に固有な何らかの附帯性に関する類似性」の場合は、少なくとも「種差をしるしとして示す附帯性」として、その種差に係わることになる。

しかるに、人間が神を範型とする“imago”であると言っても、「範型は、その範型に基づくものから、無限に卓越している」¹⁶⁾。従って、斯かる“imago”は、被造物の側から捉えられるところの、「究極的な種差」に即した類似性において成立する。しかるに、知性的被造物は、その知性的本性に基づくはたらきを通じて、神への類似性を持つに至っており、それは即ち、「存在と生命と知性的なはたらきに関する類似性」である。従って、「知恵があり、知性認識する」ということが、被造物の側から神に対して持ち得る最高の類似性であり、これ以外に「究極的な種差」に相当するものは考えられない。そのため「知性的被造物だけが、本来的に言って、神の“imago”へと存することは明らかである」と言われる。

人間は神の“imago”であると言っても、その“imago”は決して固定的で完結的な「表現」を意味しているわけではない。確かに人間のうちに存する“imago”は不完全であり、そのため、人間は「“imago”へと」とも言われるが、逆にこのことによって、「完全性へと向かう者の何らかの運動 (motus) が示されている」¹⁷⁾。人間は、「知恵があり、知性認識する」という

「人間の固有なはたらきに即した類似性」をもって、範型である神を“*imago*”として表現しており、斯かる表現を通じて、自らの完全性へと向かっている。

従って、人間は、理性的能力を有し「知恵があり、知性認識する」限りにおいて、“*imago*”として位置づけられる。「理性的」という人間の特質が、「範型への対比性」を、何らかの仕方可能にしているのである。その一方、人間は斯かる能力を通じて「完全性へと向かう者」に他ならない。それ故、“*imago*”に即して捉えられる「対比性」はまた、この「完全性への運動」に即して捉えられなければならない¹⁷⁾。

Ⅲ. “*imago*”としての対比性

人間は、完全性へと向かう限りにおいて、“*imago*”として位置づけられる。では、理性のはたらきのもとに展開される「“*imago*”の運動」において、“*imago*”としての「対比性」や「完全性」は、そもそものように認められるのであろうか。トマスは、人間の“*imago*”としての産出を論じている『神学大全』第一部第九三問題の第九項で、「類似性は“*imago*”から、適切な仕方では区別されているか」を論じている。トマスによると、「類似性」と“*imago*”は、「先行」「後続」という仕方では区別されるが、後者の場合は、類似性が「“*imago*”の何らかの完全性を表示する限りにおいて」であり、このことから、「我々は、何かの“*imago*”が、その“*imago*”であるものを完全に表現している、乃至、不完全に表現している限りに応じて、そのものに「似ているとか、似ていないと言う」わけである¹⁸⁾。

「“*imago*”の完全性」は、「“*imago*”に後続する類似性」によって、表示される。しかるに、その「完全性」とは、“*imago*”が、その範型を、「完全に表現している、乃至、不完全に表現している限りに応じて」示されるところの完全性であり、その場合の「“*imago*”に後続する類似性」とは、“*imago*”が範型に「似ているとか、似ていないと言う」ところの類似性に他ならない。

では、人間の場合はどうであろうか。範型である神は、「その範型に基づくものから、無限に卓越している」以上、確かに人間のうちに認められる「“*imago*”としての類似性」も、「美を可能に知る要素」も、全く不完全である。しかし、“*imago*”は「痕跡」に対して区別されるところの類似性であり、「“*imago*”の表現」とは、範型の形相に関する何らかの種的な表現に他ならない¹⁹⁾。それ故、如何に不完全な類似性であり、不完全な表現であるとしても、“*imago*”として位置づけられている以上は、その“*imago*”を通じて範型である神が、特別な仕方では表現されていなければならない。しかも、その表現とは、単なる原因性に関する表現ではなく、その完全性に応じて、「似ている・似ていない」という類似性が後続する仕方では示されるという意味での「表現」でなければならない。

それ故、“*imago*”である限り、そこに範型への対比性は既に成立しているが、その対比性が「“*imago*”としての然るべき対比性」である場合は、人間は範型である神に「似ている」と言われることが可能なのであり、そこに「“*imago*”としての美」が認められることになる。“*imago*”としての超越性とは、無限に卓越している範型への表現を可能にする超越性であり、斯かる範型と似ているか否かがそこで問われ得るところの超越性に他ならない。それはまた、「無限な

るものへの可能性」, 即ち, 「超自然への可能性」を意味している。“*imago*” に即して捉えられる「美」とは, 「自然本性的」であると同時に, 「超自然本性的」である。「無限なる範型への“*imago*”」という点に, そして「完全性へと向かう“*imago*”」という点に, 「美における超越性」は根源的な仕方で成立していると言えよう。

IV. “*imago*” としての超越性

では, 「“*imago*” に後続する」という仕方で捉えられる類似性とは, 人間の場合, そもそも何を意味しているのであろうか。トマスは, 先の主文で, 続いて「“*imago*” に後続する類似性」に関して, 更に次のように言っている。

類似性は, “*imago*” の「表出性 (*expressio*)」や「完全性」を表示する限りにおいて観られ得る。そして, このことに関して, ダマスケネスは, 「“*imago*” に即するところのものは, 意思が自由で自体的な仕方で行為できるという知性的なるものを意味しており, これに対して, 類似性に即するところのものは, 人間に内在し得る限りにおいての, 徳 (*virtus*) の類似性を意味している」と言っている。類似性が「徳への愛 (*dilectio virtutis*)」に属すると言われるのも, 同じことに関係づけられる。「徳への愛のない徳」は, 存在しないからである²⁸。

“*imago*” であるということからは, 「意思が自由で自体的な仕方で行為できる」という, 自己の行為に関するあり方が帰結される。即ち, 「自由意思 (*liberum arbitrium*) と自らの行動の権力 (*potestas*) を持つ者として, 自らの行動の根源 (*principium*)」²⁹であり, 「自らのはたらきの“*dominus*”」³⁰である。従って, 人間は「知恵があり, 知性認識する」という仕方で範型に対する“*imago*”としての表現に達しているが, このことはまた, 自己の行為に関する主権を持った根源として, 「完全性へと向かう運動の“*dominus*”である」ということを意味している。その限りにおいて, “*imago*”の超越性は, 人間が“*dominus*”であるところの, 個々の行為のうちに認められることになる。

これに対して, 「“*imago*” に後続する類似性」とは, 「何かの“*imago*”が, その“*imago*”であるものを完全に表現している, 乃至, 不完全に表現している限りに応じて, そのものに似ているとか, 似ていないと言う」場合の, 「“*imago*”の表出性を示す類似性」である。従って, 「人間が神の“*imago*”へと存する」という場合, 斯かる類似性は, この“*imago*”が範型である神に「似ている, 似ていない」という仕方で, この“*imago*”の完全性を表示することになる。そして, この類似性は, 「人間に内在し得る限りにおいての, 徳の類似性」と「徳への愛」として捉えられる。

即ち, 人間は自らのはたらきの“*dominus*”であり, その場合の「人間的行為」を通じて, 「完全性へと向かう者の何らかの運動」が成立している。人間の“*imago*”としての完全性も, 対比性も, その運動に即して捉えられなければならない。しかるに, “*imago*”に後続するという仕方でその完全性を表示しようとする場合, 即ち, 「“*imago*”である人間が範型である神に似ている・似ていない」という類似性を示そうとする場合, そこでは, 何よりも「徳における

完全性」が表示され、斯かる類似性は「徳の類似性・徳への愛」として捉えられるわけである。

結び 美としての超越性

“imago”の超越性は、「完全性への運動」において、範型に対する「徳の類似性」として示される。「我々が或る人のことを、徳の完全性のために、特別な仕方善であると言う」場合、その人間は、自らの完全性の故に、範型である神に「似ている」とされ、逆に、「悪徳(vitium)」という不完全性のために、特別な仕方善ではないと言われるような人は、その不完全性の故に、神に「似ていない」とされるであろう。

人間が神に“imago”として類似するということは、「徳」を通じて可能になる。「神への運動」において、この人間が、どれだけ範型である神を“imago”として表現しているか」という「“imago”の表出性」は、“imago”に後続する類似性によって、「徳」の完全性として示されるのであり、ここに、超自然へと通じる人間の超越性が成立している。人間の「美」は、この超越性へと向かう「方向性」において、即ち、完全性へと向かう“imago”の運動に即して、基礎づけられ、位置づけられ、秩序づけられる。

確かに、“imago”であるということは、「意思が自由で自体的な仕方で行為できる」という知性的なるもの」がそこで意味されているのであり、それ自体が一種の「完全性」に他ならない。しかし、“imago”とはまた、その範型への「対比性」において成立しており、“imago”において範型へと向かう運動そのものが示されている。更に、その対比性が「然るべき対比性」として捉えられる限り、“imago”のうちに美としての何らかの超越性を認めることができる。そして、この超越性とは、“imago”の完全性として示されるところの、「徳における超越性」に他ならない。

人間は、“imago”である限り、「美としての超越性」へと開かれている。それは、「徳における美への超越性」であり、「範型に対して徳において類似することへの可能性」である。人間は、徳を通じて、善く生きることができる。“imago”であるということそのものが、徳における完全性への「方向性」と「超越性」を意味しており、斯かる「対比性」のもとに“imago”としての美が成立している。従って、徳の完全性へと向かう運動に即してのみ、人間は「美」において「超越的」なのである。

略号

S. T. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* (『神学大全』), ed. Paulinae, Torino, 1988.

佐々木亘・恵子2001 佐々木亘・恵子「美への対比性ートマス・アキナスにおける美と“imago”に関する一考察ー」,『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』第31号, pp.17-35.

———2003 佐々木亘・恵子「“imago”の表出性と美ートマス・アキナスにおける美の認識に関する一考察ー」,『鹿児島純心女子短期大学研究紀要』

第33号, pp. 1-7.

佐々木2005

佐々木亘『トマス・アクィナスの人間学－個としての人間の超越性－』, 知泉書館。

註

- (1) *S. T. I, q. 93, a. 9, c. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari; sicut et bonum et verum.* なお, この個所の詳しい訳などについては, 佐々木亘・恵子 2003, p. 2 参照。
- (2) *S. T. I-II, q. 27, a. 1, ad 3. pulchrum est idem bono, sola ratione differens.* 佐々木亘・恵子 2001, p. 17 参照。
- (3) 佐々木亘・恵子 2001。
- (4) 佐々木亘・恵子 2003。なお, 本研究は, 佐々木恵子が, 慶応義塾大学へ提出した, 学士の学位論文に端を発している。
- (5) 佐々木亘は, 2003年に京都大学から文学博士の学位を受け, これを補完した, 佐々木 2005 が, 知泉書館から出版された。人間は, 本質的な仕方で, 「超越的存在」であると考えられる。そして, 斯かる超越性に「美」が深く係わっている。しかるに, 人間の超越性とは, 決して個にとどまる個的で完結的なものではない。むしろ, 愛を可能にする普遍的なものであると考えられる。従って, 美もまた, 「超越性」と「普遍性」という, より大局的な観点から捉えられなければならないと言えよう。この共同研究では, 今後4年間, 科学研究費補助金(基盤研究C)での研究課題である, 「自由の普遍性と正義の超越性－トマス・アクィナスにおける人間論の展望－」という, まさにこの「展望」のもとに, 美の超越性について探って行く予定である。
- (6) *S. T. I, q. 39, a. 8, c. Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filiis. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.* 佐々木亘・恵子 2001, p. 19 参照。
- (7) *S. T. I, q. 5, a. 5, c. unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: sic enim est appetibile, ut supra dictum est.* 佐々木亘・恵子 2001, p. 19 参照。
- (8) *S. T. I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus..... Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.* 佐々木亘・恵子 2001, pp. 17-18 参照。
- (9) 佐々木亘・恵子 2001, p. 19 参照。
- (10) *S. T. I, q. 39, a. 8, c. Quantum vero ad secundum, convenit cum proprio Filiis, in quantum est*

imago expressa Patris.

- (11) 詳しくは、佐々木 2005の第四部と結論を参照。
- (12) S. T. I, q. 45, a. 7, c. omnis effectus aliququaliter repraesentat suam causam, sed diversimode..... Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem, et statua Mercurii Mercurium: et haec est repraesentatio imaginis. 佐々木 亘・恵子 2001, p.25参照。
- (13) S. T. I, q. 93, a. 2, c. Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod imago est species indifferens. Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, inquantum sunt; secundo vero, inquantum vivunt; tertio vero, inquantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium Quaest.*, ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.
- (14) S. T. I, q. 35, a. 1, c. de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quae est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei..... – Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit vel figurae; sed requiritur ad rationem imaginis origo. 佐々木 亘・恵子 2001, p.20参照。
- (15) S. T. I, q. 93, a. 1, c. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum.
- (16) S. T. I, q. 35, a. 2, ad 3. Et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. 佐々木 亘・恵子 2001, p.23参照。
- (17) ここまでは、先の共同研究においても部分的に確認している(佐々木 亘・恵子 2001, pp.29-30参照)。しかるに、斯かる「完全性への運動」において、“imago”の対比性はどのような仕方で位置づけられるのであろうか。また、その対比性に即して、人間には如何なる「美」が認められるのであろうか。この共同研究では、人間論の展望として、人間の「生」において捉えられる「美」について、探求していきたいと考えている。
- (18) S. T. I, q. 93, a. 9, c. Et similiter similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem, inquantum est communius quam imago, ut supra dictum est: consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quandam imaginis perfectionem: dicimus enim imaginem alicuius esse similem vel non similem ei cuius est imago, inquantum perfecte vel imperfecte repraesentat ipsum. 佐々木 亘・恵子 2003, pp.2-3参照。
- (19) 佐々木 亘・恵子 2001, pp.25-29参照。
- (20) S. T. I, q. 93, a. 9, c. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat

imaginis expressionem et perfectionem. Et secundum hoc Damascenus dicit quod id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini possibile est inesse, similitudinem. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere: non enim est virtus sine dilectione virtutis.

- (21) S. T. I-II, prologus. restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. 佐々木亘・恵子 2001, pp. 32-33参照。
- (22) S. T. I-II, q. 1, a. 1, c. actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. なお、註(20), (21)にあるように、トマスは、『神学大全』第二部序言で、第二部全体を“imago”に関する、即ち人間に関する考察と位置づけ、その直後の第一問題第一項では、更に人間を「自らのはたらきの“dominus”」と規定している。しかるに、“dominus”という言葉は、トマスにおいて、ほとんどが“servus”（僕）のような、自らに従属する者との関係においてのみ用いられている。では、「自らのはたらきの“dominus”」という場合、何が“servus”に相当するのだろうか。これが佐々木亘によるトマスに関する人間論研究の発端であり、中心課題であった。詳しくは、佐々木2005の第二部以下を参照。

本稿は、平成16年度科学研究費補助金（基盤研究C）による、研究成果の一部である。