

二体のアプロディテ（1）

浜 下 昌 宏

[序]

今日の語法としてヴィーナスは美女の別名である。「ミロのヴィーナス」像は整った顔立ちと均整のとれた肢体でルーヴル美術館の目玉のひとつになっている。一方、人類最古の芸術品であり、最古の人体像のひとつは、これまたヴィーナス像と呼ばれ（「ヴィレンドルフのヴィーナス」、ウィーン自然史博物館）、象牙製の紀元前2万年から1万5千年頃の旧石器時代と推定される古いものであるが、その形はおよそヴィーナスという名称で我々が思い浮べるものとはまったく似つかわず、胸部と臀部とを極端に誇張した、「ミロのヴィーナス」と比べると異形としか言いようのない小さな像である。「ミロのヴィーナス」が象徴するものが美としたら、これは明らかに別の意味を表現しており、おそらく豊饒の祈りが込められていると推測されている。また、キューピッドを連れたヴィーナスのイコノグラフィも我々になじみのあるところである。そこではヴィーナスは愛の女神である。こうして、ヴィーナスは、美、豊饒、愛といった、原理的には弁別されるはずの相異なる性質の象徴を担う。そこに矛盾はないのか。はたして美、豊饒、そして愛は、論理的にひとつに整合され、ヴィーナス像が個体であるように、統合される価値理念であるのか。

また、ヴィーナスを描いた作品でも、たとえばボティチェリの「春」と「ヴィーナスの誕生」（共にウフィツィ、フィレンツェ）で描かれている2つのヴィーナスは、それぞれ特徴を異にしている。また、ティティアーノの「聖愛と俗愛」（ボルゲーゼ美術館、ローマ）はふたりの対比的な女性を描いているが、Panofsky の考えでは、二体の（双子の）ヴィーナス（Geminae Veneres）

を現しているとも解釈される (12 ; p. 152)。

英語表記のヴィーナス (Venus) は我々日本人にはなじみがあるところだが、その淵源をたどると、ギリシャ神話ではアプロディテ (Aphrodite) と呼ばれ、ローマ神話ではウェヌス (Venus) と呼ばれる。それらは、美・愛・豊饒などの擬人化された女神を指すが、実際には別個に二体あるという、プラトン『饗宴』(Symposion) の中でパウサニアスの説明は、改めて美・愛・豊饒の有り様の謎を示唆している。それは、美・愛・豊饒についてそれぞれに二種のものがあることを意味しているのか。それとも美と愛は、あるいは美と豊饒は、本来的に別個の擬人化を必要としているのか。問題点を次の3点に整理・限定してみたい。

1. アプロディテは、神統譜的にはギリシャのオリュンポスの神々のひとりではあるが、はたしてギリシャ固有の神であるのか。

2. アプロディテは美の神、性愛の神、豊饒の神などと呼ばれるが、それらの呼称のうち最もアプロディテの特性を意味しているのは一体どれなのか。あるいは、仮にそれらの呼称がすべて妥当であるとしたら、美と愛、美と豊饒、愛と豊饒といった関係はどのように理解したらよいのか。

3. 二体のアプロディテをめぐる思想史上の議論や美術史における図像は、その二体の区別についてどのような概念を提供しているのか。

我々はヴィーナスをめぐるさまざまな問題に出会う。その問題はカテゴリー間違いの危険もあり、解決不可能な論理的・神話学的複雑さも帯びている。そこで、ヴィーナス論全体の序論的役割を狙う本稿では、まず、考察の手がかりとして、プラトン『饗宴』において示された二体のアプロディテ論を取り上げてみたい。

[1. プラトン『饗宴』におけるパウサニアス演説 (180c-185c)]

パウサニアスによれば、「この女神が二重でないなどということが、どうしてありえよう。実にその一つの方は、たしか、より年長の、そして母親なしに生

まれた、ウラノスの娘であって、われわれはこの女神をウラニア（天界の）・アプロディテと名づけている。そしていま一方は、それよりも若く、ゼウスとディオネの娘であって、われわれはこれをパンデモス（世俗的）・アプロディテと呼んでいる」（プラトン『饗宴』180d-e、戸塚七郎訳、2；p. 104）。

たしかにパウサニアスは、議論の出発点としてエロスがひとつではないことを取り上げ、それぞれのエロスの特性を明らかにするために、それぞれのエロスが付き従うアプロディテの二種の愛のありようを結果として示している。しかし、アプロディテの二種を持ち出さずとも、エロスの意味の区別をしさえすれば十分なはずであり（たとえばフィチーノによるプラトン『饗宴』注釈、第4章「エロスの有益さ」を参照のこと）、あえてアプロディテに参照しようとした点が興味深い。

ふたつのアプロディテの観念が初めて明瞭に定式化されているのは、プラトン『饗宴』におけるパウサニアスの演説においてである。パウサニアスの狙いは、酒席の論題のエロス論の一環として、アプロディテとエロスとを結びつける際に、二種のアプロディテを明確に区別することによって二種のエロスの違いを改めて強調することにあった。戸塚七郎によれば（2；p. 104、*Sym.* 180dへの注）、アプロディテとエロスを結びつけるのは大体 BC. 5C 頃から一般的のようであるが、しかし、二重のアプロディテに対応する二重のエロスの考えは、我々も後述するように、ここが初めて、とされる。

さて、我々は当然、パウサニアスの議論を整理しなくてはならないが、その上で、プラトン『饗宴』の構成における二体のアプロディテ論の位置も考える必要があるろう。

『饗宴』のエロス論は、周知のようにパイドロスに始まり、次がパウサニアスである。その途中にもいくつかの演説があったようだが、第一の情報提供者であるアリストデモスがよく覚えていないということで割愛されている。パウサニアスは、パイドロスのエロス論を承けて、エロスについては簡単に論じるべきではなく、エロスの区別からなすべきであるとする。彼の主旨は、どのエロ

スを賛美すべきかを明らかにし、その上で、そのエロスにふさわしい賛美をすべきである、というものである。アプロディテとの関係なしにはエロスの位置づけは難しいと考えるのはギリシャ古来の伝統ではあるが、二種のエロスを立てる際にそれに対応する二体のアプロディテを立てる点が、前述のように、パウサニ阿斯（あるいはプラトンが記すパウサニ阿斯）の独創のようである（Cf. 3; p. 118, n. 12）。また、二体のアプロディテの区別は、アピュレイウス『弁明』（*Apologia*. 12）やクセノフォンの『饗宴』（*Symposion*, VIII. 32）にも現れているが、後者においてソクラテスが言っていることは、両者は異なる呼び名と異なる神殿を持っているが、基本的には同一である、ということである。そうした神殿の存在は2世紀の旅行者パウサニ阿斯の記述にも見られることは、我々も後に確認するとおりである。

そもそも二体のアプロディテとはどのようなものか。パウサニ阿斯によれば、まず、より年長で母親なしのウラノスの娘がそれであり、彼女はアプロディテ・ウラニア〔以下、場合によってAUと略記〕と呼ばれる。（彼女に付き従うのがウラニオス・エロスである。）もうひとつは、より年下で、父と母とから生まれた、つまりゼウスとディオネとの娘であり、彼女はアプロディテ・パンデモス〔以下、場合によってAPと略記〕と呼ばれる。ウラニアは「天空」の意であり、パンデモスとは「万人向き、世俗的」の意である。Doverはその意味をさらに説明して、元は「たんに特定の家族や特定の地域においてだけでなく国の全部の人によって崇められている」という意味であったらうと推測する（4; p. 97）。あるいは端的に娼婦を指す場合もあるだろう（5; p. 16）。ところで、アプロディテ・ウラニアがより年長なのは、神々の系譜の神話学的にも、ゼウスはウラニアから数えて三代目であるから、その娘はウラニアの娘より当然年下ということになるろう。

パウサニ阿斯の議論は「一切の行為はそれ自体としては美でも善でもない」ということから始まる。それが「いかに為されるか」によって、その特性と価値が決められる。ある行為は、立派にかつ正しく為されれば美しいものである

が、正しくなければ醜い行為である。すなわち、美とは、調和・均整・対称的といった形で実体的なものではなく、ある行為ないし実体を修飾する形容詞（「美しい」、「立派な」、etc.）、あるいは副詞（「美しく」、「立派に」、etc.）として、つまり様態として捉えられるということである。問題は行為そのものではなく行為の仕方にも求められている。それと同様、恋をするときそのエロス自体が美ということではなく、美しく恋をするように促すエロスが美しくかつ賞賛に値する。つまり、ここにエロスの区別がなされる。そして、エロスはアプロディテに従っているので、アプロディテの区別からエロスの区別を試みようとするのが、パウサニアスの狙いである。

万人向きのアプロディテに従うのは万人向きのエロスであり、それは、偶然的に作用して、手あたり次第につまらぬ者に言い寄り、その愛は少年のみならず女性に対しても向けられ、魂よりは肉体を求め、自分の思いをとげることが主たる狙いであるために美しい恋をするに配慮せず、また、そのためにこそできるだけ容易に自分の思いどおりになるような無思慮の者を追うようなエロスである。

一方、アプロディテ・ウラニアに属するエロスは、女性に与らず少年のみに関係し、無放辣・無軌道ではなく、強き者・理性に富む者とを愛し、少年愛においても少年に知恵が付き始めるまでは愛さずに、純粋にエロスに動かされている者を識別する愛である。それは、恋する者にも恋される者にも徳をめざしての愛という決定的な特徴を持つ。このように、パウサニアスにとって少年愛が持つ意味は徳性の向上という点からのみ肯定される。

さて、プラトンの『饗宴』における二体のアプロディテの区別の意味は何であろうか。たしかに、パウサニアスはその前のパイドロス演説を批判して、エロス一般の無批判な称揚ではなく、そこに区別を設け、愛の秩序を提起している。その狙いは、愛が青少年の徳性の向上に関係してはじめて肯定的に評価されるということにある。したがって、愛の秩序は、神話的根拠の恣意的・擬似論理的解釈に基づいて、道徳的のみならず、社会的な上下関係の確定にも資す

ることになろう。こうして二体のアプロディテは、イデオロギー的役割も担う。それゆえ、Reinhardt の言うように、ふたつのエロスの比較は『ゴルギアス』におけるカリクレスの考えを連想させる (14; S. 55)。すなわち、大衆と貴族との対比と同じ関係がふたつのエロスの間に立てられている。そしてさらに、決定的に重要なのは 'Was' ではなく 'Wie' であること、つまり、愛されること・愛の対象ではなく、愛の主体であり愛の様態である (14; S. 55)。この問題は我々も前述したが、さらにそれは「知恵への愛」('Liebe zur Weisheit') (14; S. 57) へと向かう愛でもあるとみなされるとき、性愛を介した愛知 (philosophia) がはたして可能なのか、恋愛・性愛における愛と愛知における愛との弁別は不要なのか、という重要な論点が提起され、そしてそれは二体のアプロディテの区別の止揚を示唆している。しかし、ここではその問題には立ち入らない。

パウサニアスの狙いは露骨な性愛としての少年愛を合理的に擁護することにあつたのではないかとする解釈も可能であろう。プラトンの道徳哲学に即した解釈では、当然 AU の優位は動かない。しかし、AU に内在する性愛的要素は、必ずしも高貴な道徳的立場を合理化するものではない。すなわち、AP における男女間の性愛を否定することで肯定される AU の性愛とは言うまでもなく少年愛であり、むしろパウサニアスの主眼がその点にあつたとみる解釈があつても当然であろう。そして、パウサニアスの人物像そのものもいまだ不明である。ケラメース (Kerames) の人である彼についての情報は、『饗宴』以外には、同じくプラトンの『プロタゴラス』(315D-316)、そしてクセノフォンの『饗宴』(VIII, 32-33) での登場によって与えられるのみである。しかもその書かれ方は、『プロタゴラス』では彼は一時ソフィストのプロディコスの下で学び、またある時少年とベッドにいる様が目撃された人物としてであり、クセノフォンの書の中では、アガトンの愛人として少年愛の擁護者として描かれている。そうしたことを仮に根拠として下世話な解釈を試みるのであれば、次のように言うこともできよう。すなわち、パウサニアスの狙いはたかだか、AP を厳しく否定

することで AU を積極的に意義づけて、AU と関わる少年愛（同性愛）という彼の性癖を「修辭的に」(5; p. 17) 擁護・肯定することにあつたのではないかと。実際、ふつうのギリシャ語の語法では、普通名詞としての「アプロディテ」は性・性行為を意味し、動詞形の aphrodisiazō は能動形では男性の、受動形では女性の性交行為を指している (5; p. 16)。また、そうした性愛の面からだけ見れば、AP は売女・金で買える愛・淫愛であり、一方、AU は端的に少年愛・純愛ということになるろう。

しかし、たとえ修辭に過ぎぬとしてもパウサニアスが強調していることは性を越える愛についてであり、それゆえに前の演説者のパイドロスを批判し補って、二種のエロスとその前提になる二体のアプロディテについて語つたのである。ここで改めて簡単にパイドロスのエロス論を要約するならば、彼はヘシオドス、パルメニデスを典拠にしてエロスは最古の神のひとりであり、その古さゆえに我々の善の原因となって善き生き方の導きを与えて「愛の奇跡」(16; p. 44) を為す。すなわち、愛によって人は尋常な状態以上の働きをし愛する者と愛される者との間に美德を生み出す。このようにパイドロスは、遍在的なエロスの宇宙的・人間的原理を説明することで、Rosen の言うように、宇宙生成と生命の連続、神統譜と宇宙論とを巧みに区別しているが (15; p. 61)、エロスによって美しく死ぬことを可能にするといった議論も含めてきわめてわかりやすく受け入れ易い、世俗的な性格を持っている。それに対して、パウサニアスが、エロスがひとつでないことを明言し二体のアプロディテ論を展開していった経緯は、愛を一元的エロスと愛一般に還元せずに人間経験の微妙な弁別とその論理的説明を提示しようとしたものである。それゆえ、さらにまた、パウサニアスの議論を AU は少年愛、AP は男女間の性愛といった単純な区別で整理してもならないであろう。事実彼は、少年愛についても純粋にエロスに動かされている者の識別を要求し、幼い少年をその肉体の美しさのみの理由で恋することを法律 (nomos = 規範) によって規制することを提唱している。それは自然的性愛を法的に方向付けようとする厳しい立場であり、その基本原理は、国家に

ととても個人にとっても大いなる価値のある、徳のための恋を最も称揚しようとするものである。しかし、そのようないわば「…の為の恋」式の功利主義的エロス論には、すでに我々も示唆したように、愛によっても貴人を作ろうとする政治的・イデオロギー的要素を認めざるをえない。Taylorの言葉を借りれば「特にアテネの人たちの道徳感情」(17; p. 214)を示すものと考えてもよいであろう。その意味では、パウサニアスの議論は、なかなかの説得力もあり読みがいもあり、また一見プラトンの愛知の追究と市民的な道徳との調和を思わせるが、意外と穏当な結論に落ちつく平凡なものにすぎないのではないだろうか。

とまれ、パウサニアス演説の意義に関する解釈については、ここでは結論を保留して、次に、プラトン以前の神話的伝承におけるアプロディテの扱いをたどることにしたい。

[2. 二体のアプロディテの神話的起源]

小アジア出身の医者であった紀元2世紀の人パウサニアスのギリシャ旅行の記録である『ギリシャ誌』には、アプロディテをめぐる伝承やまつられている神殿に関する記述が50箇所以上も見られ、そのため、そうした記述に目を通していくと、改めてデメテルとの違い (Cf. 7; 2. 10. 4) といった素朴な疑問も頭に浮かんでくるほどであり、戦争を司るアプロディテ (7; 3. 17. 5)、暗黒の女神としてのアプロディテ (7; 8. 6. 5) などあって、なにやらすべての女神の代表として扱われているような、日本で言うところの弁天も此花咲夜姫もみな包括するような総称名ではないかといった印象も生まれてくる。とまれ、我がの当面のテーマである二体の区別限定してみると、アプロディテ・ウラニアについては1.14.6、2.23.8、3.23.1、6.20.6、6.25.1、8.32.2、9.16.2、などに見られ、またアプロディテ・パンデモスについては、1.22.3、8.32.2、9.16.2、などに明記されているが、さらにパンデモスという形容表現は付いていないがその特徴的性格から、「花嫁のアプロディテ」(2.32.7)、「結婚を司る

アプロディテ」(4.30.5) などその中に入れてよいかもしれない。明らかなことは、二体のアプロディテの区別はすでに民衆においても事実なされていたということである。

また、さらに小アジアの人パウサニアスの記録で注目すべきは、アプロディテ・ウラニアの崇拝が東方起源であることの明記である。「アッシリア人達がアプロディテ・ウラニアの信仰を始めた人類最初であり、それからキュプロスのパフォスの人々、パレスチナのフェニキア人のアスカロンの人々が信仰し、続いてキュテラ島の人々がフェニキア人から学んで崇拝を始め、アイゲウスがアテネにアプロディテ像を建てた」(7; 1. 14. 6)。もっとも、すでにヘロドトス『歴史』(*Historia*)の1.105において、紀元前630年頃の記録として「スキュタイ人が全アジアを席捲する時、シリアのアスカロンで少数のスキュタイ人がアプロディテ女神の社としては最古のものであるアプロディテ・ウラニアの神殿を荒らし、そのため子孫に至るまで神罰をこうむって性病に苦しんだ」旨のことが記されているので、アプロディテの東方起源を確認する資料は古くに遡ることができそうである。たしかに、ギリシャの伝承ではキュプロス島がアプロディテと結び付けられているが、この島の位置を考えると、Boedekerの言うように「ギリシャ文化と中東の文化とが出会う適切な場所」(9; p. 1)ではある。

しかし、起源の問題よりも興味深いのは、おそらくギリシャ起源ではない女神がギリシャにおいても崇拝されるようになったという事実でありその理由である。その理由はBoedekerの言うとおり機能の類似性にあるであろうが(9; p. 4)、Boedekerが推測する、「ウラニア」という称号が示唆している天空との何らかの関わり、天の女神という観念の共通性が、仮説として我々の関心を引く。アプロディテ・ウラニアは、古代セム族の豊饒・生殖の女神であるアスタルテ(「天空の女王」)や天空の神であるアヌの娘イシュタルとの同一視がなされたのであろう(Cf. 9; pp. 15-17)。しかし、その名称はともかく、出生に関して見るならば、アプロディテ・ウラニアは海の生まれであって、この点でメ

ソボタミアの天空の神との類似をどのように解釈したらよいのだろうか。Boedeker はアプロディテとエオス(暁の女神)との関係から、エオスと近い関係のオケアノスの要素をアプロディテも受け継いでいると示唆するが(9; p. 69)、空と海とがどうつながるものなのか、いっそうの神話的・心象的説明が必要であろう。

そこで、Otto が、オリエントから来た「天空の女王神」がギリシャにおいて古い土着の女神と融合して「オリュンポス神にふさわしい」姿を見せたとき、「もはや彼女は天空の女王神ではない」、と断定する見解もうなずける(12; 邦訳 p. 140f.)。アプロディテ・ウラニアは「天空」(ウラノス)の「生殖力の最後の花」(12; 邦訳 p. 141)として大海に生まれ落ち、そして海から上がってキュプロスの島に上陸したのである。また、もう一方のアプロディテについても、その母ディオネは海神オケアノスの娘である点を考慮すると、「美と愛の女神、〈永遠の女性〉は海から生まれたのであった」(12; 邦訳 p. 142)とする見方が、むしろ海の持つ原始的生命の心象と重なって美・愛・豊饒の間の表象上の連関が推測できそうである。

こうして、実際の習俗的にも二体のアプロディテが区別して理解されていたことがわかる。では、それぞれに象徴されている意味内容はどのように弁別されているのか。あらためて神話的な起源の違いから確認してみたい。

[A. アプロディテ・ウラニア]

ヘシオドスの『神統記』(*Theogonia*) 195行「というのは、大地の神ガイアと天の神ウラノス…」の前後の一節には、ウラノスの横暴を怒るクロノスが実行者となり、大鎌を持って待ちかまえていたところ、ウラノスが夜を率いてやってきて、ガイアの傍らに横たわるやウラノスの陰部を切りとって背後に投げると、それは大地に落ちてそこから巨人族などが生まれていく。さらにクロノスは、父の陰部を大海原へと投げると、そこから乙女が生まれ、彼女はまずキュテラ、そしてキュプロスに着いて上陸し、泡から生まれた女神としてアプロ

ディテ (アプロス=泡) と命名される。また、ピロンメイデスとも呼ばれるのは陰部 (=ピロ) から生まれたからである。

このように、アプロディテ・ウラニアの神話的な出典は、ヘシオドスに登場する。この場面の造形上の典型例はボティチェリの作品にあるが(「ヴィーナスの誕生」、ウフィツィ、フィレンツェ)、また、たとえばワトー「シテール島への旅立ち」(ルーヴル、パリ)なども、アプロディテがキュテラ (=シテール) 島に立ち寄ったのでそこが「愛の島」となったという伝承に基づく絵である。

[B. アプロディテ・パンデモス]

もうひとつのアプロディテ・パンデモスの方は、ホメロスの『イリアス』に典拠が求められる。それは、アプロディテがパリスの審判をきっかけにしてトロイア側の味方になりギリシャ方の勇士ディオメーデースの槍に突かれてオリュンポス山上の神々の宮殿に逃げ帰り、「自分の母であるディオネの膝もとに倒れかかり」(5. 370)、とあることで彼女にディオネという母親がいることがわかり、また「人間たちと神々との父神ゼウスは黄金のアプロディテを呼び寄せて『私の娘よ』と仰せられた」(5. 428)、という一節は、彼女がゼウスの娘であることを明示している。ゼウスは、ウラニアなどの神々の系譜よりも一代下がり、ギリシャのポリスが整備された後のオリュンポス神話の最高神・族長を表している。そこで Rosen の言うように (15; 62f.)、アプロディテ・ウラニアはオリュンピアの神話体系以前のアプロディテであり、またアプロディテ・パンデモスはその神話体系の中のアプロディテであると考えられる。しかし、なおもアプロディテ・パンデモスの意義は、Hamilton が記すように曖昧である (3; p. 118, n. 12)。たしかに、中山が明快に述べるように、ホメロスによるゼウスとディオネとの娘がアプロディテ・パンデモスと呼ばれるべき根拠はまったくない (11; p. 72)。

中山によれば、要するにアプロディテ・パンデモスは少なくともアテネでは住民の政治的統一の象徴であり、それゆえに国家の役人によってその祭儀が取

りしきられていた (11; p. 74)。そうした政治 (ポリス) 的な信仰の対象として全民衆の統一に寄与したアプロディテ・パンデモスは、他方においてアプロディテ・ウラニアとの対比において精神的な愛に対する肉体的な愛を支配し、惑星 (金星) と結び付けられた「大衆」(デモス) 的な信仰の対象となった、と中山は考える (11; p. 80) が、この解釈はアプロディテの意味を哲学的に捉える方向ではないものの、仮にプラトニズム成立理解の社会的側面とでも呼んでよいかも知れない。中山に近い見解は Halperin も取っている。彼は、「パンデモス」という限定は文献上紀元前 4 世紀まで見られず考古学的遺物からの資料も紀元前 3 世紀までそれに対応するものが見いだされないが、しかしその信仰はすでに紀元前 5 世紀に盛んになっていたと見る (10; p. 104)。それはアテネ地域の女神として、ソロンによる政治制度の整備と関連している。ソロンによる民主制度の確立と時を同じくして「全民衆」(パンデモス) という政治的意味合いと、性的欲望の肉体的側面を示す「卑俗」という意味とが重なって、市民の間での調和の庇護者としてのアプロディテ・パンデモスという社会的解釈を可能にしている (10; p. 105)。このことは単に理論的解釈の次元のみを指しているのではない。Halperin はさらに、この解釈によって古代アテネにおける聖域にたむろする娼婦の社会的位置と意味とが示唆されていると考える。すなわち、一方で肉体的性的欲望との連関を持ちながら、「パンデモス」は「ウラニア」との対比でプラトンの哲学的に語られているように、一方で民衆の卑俗な性的欲望と並んで、他方で明確な社会的精神に即した意味合い、すなわち、「性的不公正の民主的平等化と男性市民に新たな男根のプライドを告げる」ものとしてアプロディテ・パンデモスは理解されるのである (10; p. 105)。

たしかに、中山や Halperin が明らかにしている、習俗や市民社会の中での、政治的意味合いを帯びた民間信仰にも近いアプロディテ崇拜は、女神崇拜の典型例を示すといえる。しかし、アプロディテの二体性を論究する本稿では、社会史的解釈は紹介するだけにとどめたい。我々は次に、再びプラトンにおける二体のアプロディテ論の意味をさらに考えるために、プラトニズムの伝統にお

けるプロチノスとフィチーノの解釈を見ることにしよう。

REFERENCES

1. プラトン『饗宴』久保勉訳、岩波文庫
2. プラトン『饗宴』戸塚七郎訳、旺文社文庫
3. Plato, *The Symposium*, trans. by W. Hamilton, Penguin Classics.
4. Plato, *Symposium*, ed. by K. Dover, Cambridge U. P., 1980.
5. *The Dialogues of Plato, Vol. 11, The Symposium*, trans. by R. E. Allen, Yale U. P., 1991.
6. *Platonis Protagoras*, with intro. and appendices by J. Adam and A. Adam, Cambridge U. P., 1953.
7. Pausanias, *Guide to Greece*, trans. by P. Levi, 2 vols., Penguin Classics.
8. Xenophon, *Banquet, Apologie de Socrate (Les Belles Lettres)*, tra. par F. Ollier, Paris, 1961.
9. Boedeker, Deborah D., *Aphrodite's Entry into Greek Epic*, Leiden, 1974.
10. Halperin, David M., *One Hundred Years of Homosexuality*, Routledge, 1990.
11. 中山典夫「アフロディテ・パンデモス」『芸叢』30, 1985.
12. Otto, Walter F., *Theophania, der Geist der altgriechischen Religion*, Rowohlt, 1956.
(W. F. オットー『神話と宗教——古代ギリシャ宗教の精神』辻村誠三訳、筑摩書房、昭和41年)
13. Panofsky, Erwin, *Studies in Iconology*, Oxford U. P., 1939.
14. Reinhardt, Karl, *Platons Mythen*, Bonn, 1927.
15. Rosen, Stanley, *Plato's Symposium*, Yale U. P., 1987.
16. 田中美知太郎『プラトン「饗宴」への招待』筑摩書房、昭和41年
17. Taylor, A. E., *Plato: the Man and his Work*, 3rd ed., London, 1929.

[本稿は1992年度神戸女学院大学女性学インスティテュート研究助成による研究成果である。]

Summary

Two Aphrodites (1)

Masahiro Hamashita

The intent of this paper is to clarify the symbolic meanings represented by the personification of the Goddess Aphrodite—especially to differentiate her attributes such as beauty, love, and fertility.

In Plato's *Symposium* we can get to know the theory of two Aphrodites. One is Aphrodite Urania, the daughter of Uranos. She was born from the ocean without mother. The other is Aphrodite Pandemos whose parents are Zeus and Dione. The question is how these two Aphrodites represent different symbolic images or concepts under the same name 'Aphrodite'.

Pausanias' discourse in *Symposium* can be interpreted in various ways. One is defence of homosexual pederasty, and another is promotion of the love for virtue. However, his thought is likely to be the happy compromise of Platonic ideas of love and civil morality.

Mythologically, Aphrodite's origin is traced to the Orient, which another Pausanias' *Guide to Greece* and Herodote's *History* testify. The myth of Aphrodite Urania appears in Hesiod's *Theogony*, and that of Aphrodite Pandemos can be seen in Homer's *Illiade*, which, however, is not necessarily the only source. For there is some evidence that in Athens she was worshipped politically and customarily by citizens under the government of democracy.