

日本古典文學大系 94

近世文學論集

岩波書店刊行

昭和 41 年 12 月 5 日 第 1 刷 発行 ©

定価 1000 円

校 注 者 なか むら ゆき ひこ
 中 村 幸 彦

東京都千代田区神田一ツ橋 2 / 3
発 行 者 岩 波 雄 二 郎

長野市中御所 2 / 3 0
印 刷 者 田 中 忠

発 行 所 東京都千代田区神田一ツ橋 2 / 3 株式会社 岩 波 書 店

落丁本・乱丁本はお取替いたします

目次

解 説	三
凡 例	三九
国歌八論（荷田在満）	四五
歌 意 考（賀茂真淵）	七三
源氏物語玉の小櫛〔抄〕（本居宣長）	八九
歌学提要（香川景樹 内山真弓編）	一三
徂来先生答問書〔抄〕（荻生徂徠）	一六七
〔参考〕徂来先生答問書	一七九
詩学逢原（祇園南海）	三二

作詩志殼（山本北山）	二六三
淡窓詩話（広瀬淡窓）	三四九
補注	七〇四

解 説

一 近世文学観推移の概略

近世思想史は、徳川幕府による儒学（朱子学）の官学化をもって始まる。儒学の様相は種々変化したたが、思想界の中心に位置することは、近世を通じて動かなかつた。和漢、雅俗、諸様式の文学についての論も、時々の代表的儒者の説を中心に展開した。それでも幕末が近くなると、儒学者（思想家）の文学観から脱して、作家的立場での発言が生れてくる。いずれにせよ漢文学での文学観が中心であるだけに、中国での文学観の流れが、約百年程ずつおくられて、投影し影響した。和文学では、我が国の伝統的な文学観が、それら中国文学観の影響と微妙にあやをなして、また時々の文学観に織り出され、浮かび上がっている。

幕初の朱子学者達は、朱子の思想を、文字面通りに輸入した。中国儒者の文学観の基本は詩経論にあった。詩は情性を発するものとの詩経大序の文章を、朱子学の性理の論理より、本然の性の表われた情と、氣質の性のあらわれた情の二つにわけ、前者は善、後者は悪、善はもって善を勧め、悪はもって悪を懲す、いわゆる勸善懲惡論、道は本で、文は末であり、文は道載せる器であるとする載道論、ともかく道徳第一の思想が文学をも支配した。林羅山以下官学派は勿論この説であったが、朱子学の野党派とも云うべき山崎闇斎らの垂加学の方も、実践を重んずる主義だけに更にきびしく、文を翫ぶは翫物喪志であり、記誦の学は忌むべきであると論じた。漢学に於ける詩文は、よって、いささか興をやるものであり、閑情隠逸の心情で作詩作文したのが、当時の作品である。

この朱子学的文学観は、敏感に和文学にも伝わり、歌壇の指導者の一人、中院通茂には、「優美過たる詞をかざり、理を忘れたるにて候、誠を不_レ知故にて候、理窟の過たるは道理任せにて情に不_レ出歌にて候（雲上歌訓）」と、儒学用語をしきりに使った言葉がある。「夫俳諧は性情を発する一端として、道を載るの器也（天水抄）」とは、俳壇の総帥松永貞徳の言である。仮名草子の一部の作家は、この文学観を具体化した、啓蒙的な作品を書いた。のみならず伝統的な作品についても亦、同じ理論で批判した人々があった。源氏・伊勢の物語は誨淫の書だとしたのは、垂加学者の外にも多かった。しかし羅山など、伝統の中にそだった人は、文章のよさとして、紫清の著や徒然草を認めざるを得なかったようである。ややおくれて出た安藤年山の紫家七論の如き、源氏物語を大いに肯定しているが、朱子学の水戸学の中にいた人として、勸懲的文学観の立場においてのものであった。新しくおこった陽明学を奉じた、熊沢蕃山も、王陽明がやはり、文学では、勸懲論であっただけに、その源氏外伝では、そのわくから脱却することが出来なかったが、情について多くの言葉をついやしている所、儒学界の文学観も、次第に推移する傾向を物語っている。

時代は、ヒューマニスチックな元禄期に入ると、代表的儒者は、その学全国にあまねしであった伊藤仁斎である。彼が晩年到達した文学観を、その紹述者伊藤東涯や門人達の説で補って見れば、次の如くである。一、詩経から後世の文学一般も人情を述べたものである。二、文学は勸懲の具ではなく、その人情に共感することによって、人間完成に役立つものである。三、人情は和漢古今に通じて変らぬ故に、文学にも和漢、雅俗の別はない。四、かえって、雅は、伝統的な表現に束縛されるが、俗は眼前の事と情を伝え、人情の真があらわれるから、文学としては尊い。「三百篇之所_二以為_一経、有_二亦以其俗也_一」である。五、文学の評価と機能は、鑑賞者側の問題で、作品の真骨頂に接し得るや否やは、鑑賞の努力による。これを一言で云えば、文学は「道_二人情_一」の説である。仁斎ら古義学者の人情は、幕初の朱子学者とは違つた理解の下にある。心・性もそして情も、精神の作用・あり方の一面についての称で、情は性之欲、偽飾安排のないもの、万人これを持っていて、善悪に関係するものではない。よって仁斎の如く、人間を万全に肯定すれば、人情を道う

文学は又、万全に肯定される。いかにも元禄を代表する文学観である。

和学者・俗文学関係者も、仁斎との具体的な交渉の有無にかかわらず、相似た論をいだいた。契沖は、和歌や物語は詞花言葉を翫ぶものと、藤原定家の言葉を借りて説明するけれども、その内容は同一ではない。定家では、仏教思想の下で、狂言綺言を弄すると云う消極的な文学の肯定であったが、契沖では、文学に覆いかかる道々しいものの、制御をはねのけるための積極的な主張なのである。契沖は云う、文学は心のよりくるまま、心のありのままを、はかなく（換言すれば、勸懲・褒貶などの議論をまじえずに）表現して、今の心におなじくおもしろいもの（これも換言すれば、古今に共通した感銘を読者に与えるもの）だと説く。更におもしろいためには、はかない中にも理趣・ことわりがなければならぬと云う。ここで云うことわりとは、倫理の意味でも、理窟でもない。云って見れば人間性の流露であろう。近松の虚実皮膜論は、筆者穂積以貫が古義学者であって、仁斎・東涯風用語で書かれていると読むべきである。以貫は仁斎の語さながらに、俗である近松の詞曲雜劇の中に亦妙道に通ずるものを発見したのである。浄瑠璃の文句は情をもとし、看客の情にうったえるものであり、「あはれ」を肝要としながら、その憂が義理を専としなければならない。この理論の上に虚実皮膜の作劇法が存在し得るのである。芭蕉も亦人情を説く。世道俳道は同一であり、俳諧があつても、人情に達せざる人は、是を無風雅第一の人というべきだと述べた。そしてこの人情は、文学の対象にむかつては、実相実情となり、これを古今に通じては本情となるものであり、彼が古今雅俗あらゆる文芸も貫通するものは一なりと開眼し、従来の見残した俗の中に沈潜して、新しい詩をとり出し得たのも、この人情についての自覚であった。しかし「物と我二つになりては、その情誠にいたらず」で、すぐれた文学は誠に至らねばならない。よって風雅の誠の語がある。この誠は、俳諧に先行し、三歳の童児にもあるもの、広く人間全般にかかわり、作家の精神と対象とを結びつける、人間性の純粹さを云ったものだと思える。西鶴には文学観らしいものはないが、晩年に意識して探求したのは、世の人心であり、俳諧に専念した早くから、勿論、新俗の詩人であった。「寓言と偽とは異なるぞ、うそなたくみそ、つくりこ

とな申しそ」との、みじかい言葉などを合せ考えると、「詩本_ニ於性情、故貴_レ真而不_レ貴_ニ乎偽、蓋詩以_レ俗為_レ善」と仁齋が称したものと相似の考え方を、西鶴創作の胸中にも想像出来そうである。以上元禄期の人々が一樣に、重視したのが人情であり、その故に俗をも肯定した。その上に仁齋の真、契沖の理、近松の義理、芭蕉の誠、西鶴の偽の否定と、共通して、人間性の真実を強調する。人生主義の濃厚さが、いかにもこの期の作品に相應して見られるのを、元禄期文学観の特徴とする。

時代は享保期に入つて、東に護園_{けんえん}古文辞の学が起る。盟主荻生徂徠や服部南郭・太宰春台らの文学についての主張を要約すると、次の如くである。文学は人情の表出である。朱子学の勸懲論は誤りである。和漢古今で文学の別のないことなど、古義学の場合に等しい。しかし人情と文学の、学問の中での比重は徂徠らにおいて一段大きくなった。先王の道は、人情によって設けられたので、苟も人情を知らずんば、天下を通行できない。その先王の道は、六経の事と辞に残る。人情を示した辞が詩経である。そして後世の詩も詩経と本質は等しい。儒者の業はその事と辞を明らかにするにあるが、その為には古文の意を古文として理解せねばならぬ。その為には古文を用いて、詩文を作ることが学者必須の途である。これが彼らの儒学を古文辞学と称する所以であるが、徂徠自ら、この方法を明の文人李攀竜・王世貞ら擬唐詩・古文辞派の人に得たと述べている。又この系統の滄浪詩話とか、詩藪など、宋末から明にかけての詩話の類も、彼らの考えを助長したのである。徂徠らは、かくて文学の実践においても、徳川時代に入つて、初めて実に鑑賞に耐え得る漢詩文を創り出したのである。更に詩文が価値あるためには、詞が正しく優しくなければならないと論じた。文、或は雅なる詞をえらび、風雅の趣を持たねばならない。徂徠は云う。「言何以欲_レ文、君子之言也、古之君子、礼楽得_ニ諸身、故修辞者、学_ニ君子之言_一也」で、風雅とは、又、君子之趣となる。従つて、俗を当然に蔑視した。前期の文学観との差は、この俗の蔑視と、美しい表現の尊重にある。顧みれば中世の仏教指導下の文学観以来、文学は思想の制御下に呻吟していたとも云えるが、徂徠らの論は、この表現の尊重と、人情の人生における第一義性の論とをもって、思想の

下から文学をとり出した。折から日本にはエンサイクロペディックな風潮があつて、従来學問の名で総括されていた諸科学が独立する氣運の中で、文学も亦、ここに思想から独立することとなる。が風雅の趣・風雅の語で、君子や道に結びつく所は、護國のそれはなお思想的文学觀の一つであつた。祇園南海は朱子学の木下順庵門であるが、その詩觀は、古義学や古文辞学と同傾向を持っている。それより彼は詩人であつて、説郭所収の宋明の詩話などに影響されて、作家としての具體的な詩論を残したが、彼の立場も風雅論であつた。縷説するその風雅とは、詩経の「風」「雅」の趣で、儒教的範疇からは出ていないのである。

しかし幕初以来の朱子学的文学觀は消滅したのではない。室鳩巢や雨森芳洲など、南海同門の人々は、その思想を堅持していた。期せずして、叙上三つの立場における文学觀の論争が和歌をめぐって展開したのが、荷田在満(古義学系)の国歌八論に対する田安宗武(朱子学系)・賀茂真淵(古文辞学系)の批判であつた。その結果、和文壇における文学觀も、大体は、徂徠らが論じた風雅論の方向に従つていった。真淵は、早く春台門の渡辺蒙庵につき又南郭にも接したと云う。彼は国学体系の建設を志して、強く徂徠の儒学を意識して、日本古代精神を對抗的に説いた。その為はその方法にかへつて濃厚な影響をうけて、文学觀もその例外ではない。しかし真淵も、この論と万葉風の実作をもつて、戸田茂睡・荷田在満など様々の批判にも、びくともしなかつた中世歌学を根強く継承していた堂上歌学をのり越えて、詩性豊かな和歌の新風を開いたのである。本居宣長の文学觀は、徂徠の著書や、朱子学者であるが文学については古文辞学の考え方に強く影響された儒学の師堀景山や、真淵の流れをうけていて、やはり風雅論の中に加えるべきである。科学的な宣長だけに、人情を「物のあはれ」にかえ、歴史的な視野と顧慮を加え(歌詞展開表の如きがある)、物語では鑑賞の側をも考察し、具體的に論を構成しているが、「なほよき歌は詞のみならず、心もかならず古への雅やかなるを字ではいへがたかンべい事也」であり、物語でも、人生の現実の中から、神ながらの道により神が与えた性のままの人間を描出することを理想とする、国学流の古典主義が、その論の根底に厳然と存在している。かかる風雅論の大勢下では、俗文学

は輕視されざるを得ない。子姪に俳諧を禁じた成島錦江や、俳諧や淨瑠璃を難じた太宰春台の如き人々はかなりにあり、俗文学も一段低い位置にあまんじていたようである。

風雅論の持つ、人情古今同一説と、古を崇び今をいやしむ説との間の大きな矛盾が、後続の人々の反論を買い、実作にも擬古の風にあきたらぬ人々が出現、明末から清初にかけての李王批判の書の舶載と共に、文学は人情の表出であるとの論はかわらないが、古典の格調修辭の摸倣からの脱出と、個性や実情実境を重んじる論が、和漢文壇ともに幕末へまで続く。一括、清新論と総稱する。京都の清田儋叟・大阪の中井履軒などの反古文辭の発言、それ以上に宋詩風の実作で古文辭に反対の姿情を示した人が多かった中で、大声呼号文壇の形勢を一変せしめたのが、江戸の山本北山の作文志しこ・作詩志しこの二書であった。袁宏道の論や錢牧齋の列朝詩集に刺戟され、宏道の性靈説をより所にして、「詩ハ趣ノ深シテ、辭ノ清新ナランコトヲ要セヨ。(中略)人ノ詩ノ剽襲シテ巧ナランヨリハ、吾詩ヲ吐出シテ、拙キガ優レルト心得ベシ」と論じた。また袁宏道の実景・真情の説を鼓吹した。が、これには北山が、その学説で近い位置にあった井上金峨が儒学論における折衷説の「道其存乎人哉」の考えが背景をなしていると思われる。金峨の場合も北山の場合も、ともに語の寛大な意味における、個性の尊重である。北山は自らは経済を目的とし、詩詞の如きは論ずるにたらぬと区別している。その結果は彼の二書をして、経世即ち儒学を離れた文学論ならしめた。これまでの護園や国学者達の思想家的文学観、云わば哲学的文学論でなくて、文学側からの文学者の文学観となっていた。

この後は広瀬淡窓の如き儒者も、詩を論じては、文学者のな発言が多くなっているし、小沢蘆庵・香川景樹などの歌人達も、真淵・宣長らとは違った、同じく文学者の和歌観となっている。江戸における宋詩風に先鞭をつけた江湖詩社の盟主市河寛斎の「天地日新、万象皆詩」「字ノ詩一求之目前、不ニ必求之遠」の語は、実境主義が写実主義にまで、進歩しているが如くでもある。この門に出た詩人達、柏木如亭や菊池五山も、詩作経験や、清の袁枚えんばいの隨園詩話などの影響から、進歩した考えを持っていたことを知るが、九州日田の山間において、全国から集まる書生の育英に専念した

広瀬淡窓の、「詩無唐宋明清、而有巧拙雅俗、巧拙因用意之精粗、雅俗係著眼之高卑」の語にまとめられる詩觀を述べた淡窓詩話が、時代を代表するであらう。一に、詩は人格を温潤、通達、文雅にする。二に、詩は情に発して志を述べるが、「心不同若其面」で、各作家の情と志が問題である。三に、詩境は実境、実情にある。四に、実がよい自然がよいと称しても、詩的鍛練(學問)によって風神氣格を養うべきこと。五に、詩は淫風と理窟を禁ずべしなどが強調してある。幕末の詩壇も實際、唐宋明清、それぞれ好みによって、寄る所を求めている人々が出現した。

和歌壇にあって、打倒真淵の第一声を放ったのは、恐らくは北山の論に刺戟された小沢蘆庵、「ただ今思へることを、吾がいはるる詞をもて」表現する、ただごとと歌の主張であった。「人情は古今通じて一般なりといへども、言語は其時世のうつるにしたがふ」と擬古を排し、万境自ら我が心にうつる同情をうたうべきで、これを同情と称するが、堂上歌学の本情などとは同一でなく、それは新情であるべきだとも云う。新情同情を表現する言葉は、天子より庶人に至るまで秋毫の末までも変ることなき言葉の大道によって、今に通じる言葉でなければならぬ。よって和歌の学びには、法無く、師も不要であるなどとも云う。伴蒿隱や、上田秋成など上方の歌人達はこれに近い論を持った。真淵門の村田春海などと上方の人々との、いわゆる雅俗弁の論争もあったが、香川景樹の出現は、歌壇的にも文學觀の上でも、蘆庵に発した論を充実して結論づけることとなった。いわゆる景樹の調への説である。誠実は、人為的虚飾を加えることなく、宇宙と本質を等しくする生來の性質である(伊藤仁斎の説の影響)。この純美なる誠実が、飲食男女と同じく、三大本能である言語表現によって流れ出る、そこに和歌の本質(文學性)、調べがある。この調べこそ、天地の調べであって、これを天人同一の境と呼ぶ。よって和歌は芸事や習い事ではない。現代的意味における芸術である。そして和歌は生活の中にあるべきもので、生活に即した俗語をもってこそ表現さるべきで、誠実の流露であるならば、いかなる言葉でも雅であるはずである。即ち文學的言語となる。よって実物・実景を詠ずべきであり、この時、誠実をさまたげるものは、趣向と義理であると、近世の表現の時代性である、あらゆる文學形式の中に認められた趣向と義理をしりぞけている。

大げさな難渋な景樹の論中には、近代を指呼の間にのぞむ、芸術と芸術家の自覚があったようである。ただし、蘆庵から景樹まで、実作においては、俗に倣することが出来ず、古今集以来の雅意識から脱却できなかった。

以上を近世文学觀の本筋の推移をたどったものとすれば、明和の頃、京都の皆川淇園・富士谷成章・同御杖や、その傍系として清田儋叟・上田秋成などを含めた人々のいだいた、また一種の傍流をなした文学觀があった。創作や鑑賞における心理の分析に立って、中世的なものと近世的なもの、思想家的なものと文学者的なもの、或は和的なものと漢的なものを総合折衷した説であった。中国の小説戯曲の文学論に接したことで、雅俗の折衷をも加えて、儋叟や秋成らは、例えば小説における性格や構成など創作の具体についても論及した。この中国の俗文学の評論の輸入は、儋叟・秋成のみならず、滝沢馬琴とその友人達、読本を作って日本の古典をも研究した萩原広道、同じく源氏評論を残した葛西因是などに、例があるが、日本の知識人に、小説戯曲についての開眼を与えた。それ以上に、実際の当時の作品に、それら評論内容を具体化する試作が、数々と認められる。その作品に接することによって、新しい小説の考え方が一般的になって行く。明治になって西欧の文学を輸入し、新文学を誕生せしめる為の準備的な脱皮は、この中国俗文学の評論輸入にあったことを、やはり文学觀推移の大きな問題として、見のがしてはならない。

以上の近世の文学觀の流れとその結論は、明治の西欧の文学觀を輸入した人々からは無視されるか、その異質の部分を取り上げて、多く批難の対象にしかならなかったようであるが、実は彼らが西欧の文学觀を輸入し理解した根底に、この流れが深くわだかまっていなかったとは、誰人も云うことは出来ないであらう。

ここに色々の意味で、近世の各時代を代表して、比較的まとまった、次の八種の書物を集めて、近世文学論集とする。

二 所収の諸書について

国歌八論

著者略伝

荷田^{かた}(羽倉)在満^{あづま}は、通称東進(藤之進)、字持之、号仁良斎。一時、長野大学と称したが、後年は用いなかった。荷田春満^{あすまろ}の弟高惟(医者多賀家に入って多賀道員)の男として、宝永三年に生れた。享保年間、春満の養子となり、その家学を継いだ。和学は勿論春満に学んだが、漢学は古義堂の伊藤東涯門かと想像される。晩年伏見にあって病気がちな春満の助手として、享保中葉から、幕臣達と学問の交渉を持った在満は、享保十三年、和学専門をもって江戸へ下った。その専門とする有職故実律令に関する幕府への奉答が、享保十四年から、延享年間に及んでいる(荷田全集所収羽倉考及び同拾遺)。装束色藁・衛府雜録の著述も、幕府との関係になったかと想像されている。その間、伏見に帰った事もあるが、享保末か元文初の頃、田安家の小十人組にめされ、江戸に定住し、好学の田安宗武の眷顧を受けた。宗武との答問の記録も残っている。元文三年、桜町天皇の大嘗会再興の時、幕命を受けて、これを拝観、又畿内の社寺を調査した。代表著作、大嘗会儀式具釈は、この時の奉答である。一方門人の希望を入れて、大嘗会の簡略な解説書、解國大嘗会便蒙(外題)二冊を、元文四年十二月吉日の日付をもって出版した。が、はからずも、堂上側から異議あって、幕府は、元文五年九月六日板木没収、在満には、その九日から十二月二十二日まで謹慎を命じた。その間の事情は自ら書残した大嘗会便蒙御咎願末に詳しい。いかに有職家とはいえ、この詳記は、その時の在満の憤懣の情を示す如くである。幕府のこの処置は、堂上に対する形式的のものであっただけに、その後の在満の生活には変わったことはなかったらしい。寛保二年五月には、元文四年の白猿物語に続き、落合物語の如き戯れ書さえ残している。その年八月、宗武の求めにより国歌八論を書き、宗武に賀茂真淵を加えて、論の交換があったことは後述する。この論争が原因で、真淵を後任に押し

て田安家を辞したとの伝えが、江戸時代以来あるが、墓碑銘（泊瀬筆話所収）には「後病免家居」とある。辞職の年は、真淵が田安家の和学御用となった延享三年九月の、やや前と見てよからうか。幕府への奉答の最も年次の後のものは延享三年三月である。その後も、その以前からと同様、和学で門人を指導して、寛延四（宝暦元年八月四月、四十六歳で没した。浅草金竜寺に葬る。彼の著は専ら有職律令に關して、その殆どが荷田全集第七卷に所収。

国歌八論 この書の成立は、奥に「寛保壬戌（二年）八月四日、応友人需、注胸臆事、倉卒隨筆、未加覆閱・將以他日革正」とある。友人とは、田安宗武であることは、底本の条で述べる谷垣守の後語からも、また賀茂真淵の国歌論臆説の次の端書からも明らかである。

金吾君秋の初ころ在満に、歌の道のことを書てまゐらせよと侍るに、在満曰、いと若かりし時春満に養はれて侍れども、有職の事をもはらし侍れば、歌のことはよくもあげつろはず、かつ／＼聞つるもはたいかゝなどおもふも侍れば、ふとこたへまゐらするに、尚その春満がむねをばおきて、いかにもみづからおもはん所をと宣ふに、いなきがたくや有けん、三日ばかりのほどに、国歌八論を書てまゐらせけるを、其後にも又八論余言十帖を作りて、やつがりに見せ給ひて、おもふ所を書てまゐらすべきよし宣ふけり。是もまた程なくまゐらすべきよしあるに、わづらはしきこと侍りて、六日ばかりに書て、十一月四日にまゐらせ侍る。

この文にある宗武の国歌八論余言について、在満が国歌八論再論を、真淵は国歌八論余言拾遺を書いて各意見を出した。真淵は更に国歌論臆説で自説をまとめ、宗武はそれに臆説剰言を、真淵は剰言に対し、再奉答金吾君書をもって答えた。宗武更に歌論をもつて答える一方、歌体約言で自己ながらの結論を出している。国歌八論の論旨と、三者の論争の大体は、共に堂上旧歌学に反対否定し、歌学の基礎を上代の万葉集におくなどで一致する。他方、在満は和歌を詞花言葉を翫ぶ技とするが、宗武は治道の具・教誠の助と見、真淵は、道と一つものとしての和歌の道を認める。作歌の範を新古今集におく在満に対して、二人は万葉集を尊敬するなどのことは、佐佐木信綱の日本歌学史以来論じられて来た。

最近では、それぞれの論の基礎に、在満には古義学、宗武には朱子学、真淵には古文辞学の影響の存することが考証された。皆肯定すべき説であるが、今一つ、この八論における在満の姿勢をたしかめておかねばならない。大嘗会便蒙の事件を契機として、自らがその中で生長した、堂上の古典学のあり方に批判的であった在満は、和歌においても、専ら堂上の和歌について論じているのである。翫歌と云うも、敷島の道に対してで、宗武・真淵の考えた道（儒教国学の古道）に対してではない。道に關聯して和歌を考えた二人では歌学・鑑賞・実作が一つになって論を進めているが、在満は専ら、実作についての論で、彼の歌学（科学的研究）は、実作と一線を引いている如くである。本居宣長や大菅白圭の如き時代のへだたった人々も、この八論を評したが、彼らの批評とこの本との間に、空間を感じられるのは、在満のこの姿勢を理解出来なかったからの故ではあるまいか。いずれにせよ、実作におけるこの翫詞花言葉説は、定家の仏教原理の膝下に、漸く消極的に文学を肯定する為の用語であったものを、既に源註拾遺に契沖の先蹤があったとしても、積極的に転換して、文学の思想からの独立を呼び起すこととなり、新古今集を範とする論も、在満においては堂上歌風から完全に脱却出来なかった名残であったとしても、翫歌説と合して、芸術主義の主張に発展する要素はもっていた。殊に有職律令の業績にも見えた分析的に又総合的に、当時としては科学的な彼の頭脳によって、八つの論に整理したこの書は、歌壇は勿論、漢詩界にも見ない整然たるもので、清水浜臣（泊渚筆詔）の、「今世かく復古の学さかりにひらけゆるより見れば、八論の説ども、さのみ発明の論とおもはれねども、当時めづらしくいひ出でたる事にて、一時世の歌人の胆に砭せしなれば、其なごりたえずつたへて、かく数輩の評論をば醸し成せるものなるべし」の讃辞に価する。

底本 国歌八論の既に翻刻されている本は、いずれもよい本ではなく、細部において意の通じ難い点もないではないので、此回の底本を定めるについては、若干意を用いた。自筆本の存在を知るを得ないので、自筆本よりの近い転写本、または、自筆本の姿を出来るだけ忠実に伝えていると思われるものを求めて、次の四本を得た。

一、青柳種信旧蔵本（宗像神社蔵）一冊。外題に「国歌八論 荷田在満自筆 全」とあるが、自筆ではない。この題簽は

恐らく自筆本を写したことを意味するのであろう。この本は頭注で示した如く、古学論で、「清和天皇も万葉集をば見給は(ざりけるにや。又は見給ひても、作者を解し給)ざるから」の所、「定家卿を尊信する事、(近世の学者の宋儒を信するがごとく)、生涯其旧轍を出ることあたはず」の所、()の内が欠けている。以下の三本に見ない特徴である。世をはばかり、意識して略したものと思われ、在満自らの仕業であつたろう。在満がやや公的に誰かに書き送ったものを、かなり忠実に写したものと想像出来る。

二、谷垣守筆写本(高知県立図書館山内文庫蔵)一冊。吉野忠氏の御教示で知るを得た。外題は「国歌八論 全」とあるが、実は二度に写したものを合せたのである。官家論を除いた七論を先に写した末に、「右国歌八論一帖、羽倉氏荷田在満先生、奉_レ対_ニ徳川金吾源君_一之論、而_レ跋語称_レ応_ニ友人需_一者、為_レ布_ニ文置_一辞之間省_ニ略_一、尊崇謙遜之剩語_上也、篇中正過論与_ニ古学論_一之間、除_ニ官家論_一者、畏_ニ憚_一指_ニ斥_一權貴、別_ニ秘在_一、得_ニ其人_一而授与_ニ云、今茲、忝_ニ蒙_一先生許免、於_ニ武江藩邸_一、謄_ニ写_一焉、更願_ニ官家論_一、異日得_レ拜_ニ聞_一之、則_ニ千万幸甚_一、延享三年丙寅七月十九日 谷丹四郎大神垣守識」とあり、官家論を写し加えた末に、「右官家論、懇願深望之至、蒙_ニ羽倉先生恩示_一、補_ニ写_一之、八論全備_ニ矣_一、此書也、古学和歌之頭目髓腦、可_レ謂_ニ七百年來_一發揮也、他見漏脱_ニ嚴禁_一之、敬而莫_レ怠_ニ矣_一、延享三年丙寅八月朔日 谷丹四郎大神垣守謹識」(二つとも句読点は新しく付した)としている。在満は大嘗会便蒙の災を再びくりかえすことを恐れていることが、青柳本と合せてうかがうことが出来るが、垣守のこの後語に見える態度からしても、忠実に写したものと考えてよい。

三、武田熊信筆写本(佐賀県祐徳神社中川文庫蔵)一冊。武田熊信なる人物の手を外に知らない故に、その転写本の疑問もないではないが、一応後語の主の筆写本としておく。その後語は、「此書荷田宿禰在満先師黙々然而著述故予厚恩為此報執筆者也 武田熊信」と云う。「先師」とあって、在満没後にかかるようであるが、これも亦直弟の写本であり、丁寧に写したものと考えてよい。