

早稲田大学審査学位論文(博士)の要旨

## 『魏晋玄学史の研究』論文概要書

伊藤涼

### 本研究の問題意識

本博士学位申請論文は、何晏(?年～二四九年)・王弼(二二六年～二四九年)・郭象(二五二年～三一二年)・張湛(?年～?年)の思想を検討し、彼らの思想の特徴および展開を明らかにするものである。

何晏・王弼・郭象・張湛は、いずれも魏晋期に生きた人物で、その代表的な著作としては、何晏に『論語集解』、王弼に『老子』注・『周易』注、郭象に『莊子』注、張湛に『列子』注がある。

儒教が中心的な思想であった魏晋期にあって、彼らの思想には老莊思想の理論や形而上的概念が取り込まれており、その学問の大きな特徴をなしている。何晏・王弼が活躍した正始年間(二四〇年～二四九年)以降、魏晋期を通して流行したこうした学風は「玄学」と呼ばれ、これまでも多くの研究がなされてきた。

ただし、それらの先行研究では、往々にして西洋哲学の議論や考え方をを用いて「玄学」の概念や理論、あるいは展開が説明されてきた。たとえば、湯一介や陳来は、次のように「無」概念をヘーゲルの「純有」や「純無」に相当するものと説明する。

王弼の“无”实际上是指抽掉一切具体规定性的“有”(pure being),即最抽象的“一般”。如果说任何具体的事物都有其具体的规定性,即以某种规定性为“性”,那么王弼的“无”,它不是什么具体的东西,它是无规定性的,即以“无规定性”为“性”。无规定性的“无”是不存在的,但它又是一切存在的根据,是“纯有”(pure being)。(湯一介「論魏晋玄学」、『中国哲学的詮釈と発展—張岱年先生九十寿慶紀念論文集』、北京大学出版社、一九九五年)

这个被玄学视为本体的无相当于黑格尔所谓“纯无”的意义,即它是一个抽象的无、一般的无。(陳来「魏晋玄学的“有”“无”范畴新探」、『哲学研究』、一九八六年九期)

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main 1969, [武市健人訳『大論理学』(ヘーゲル全集六八)、岩波書店、一九五六～一九六一年]

しかしながら、こうした西洋哲学の議論を用いた説明は、純粹に彼らの思想を明らかにしようという意図を越えて、「玄学」に西洋哲学を「発見」しようという別の動機も働いていると考えられる。すなわち、それらの研究では、「玄学」に西洋哲学と同等の思想を見出すことで「玄学」あるいは中国哲学そのものの地位向上を図ろうとしたものと考えられるのである。これに近い「玄学」研究の態度への批判は、実はすでに侯外廬によってなされている。

最近の人は、清代の学者の玄学に対する弁護を受けて、玄学のために解説を行う者が多い。ある説では、それは「数百年間の精神の大解放、人格・思想の大自由である」というが、これは西洋史におけるルネサンスに準えるものである。ある説では、晋人の人格の美しさは彼に「空前絶後の精神解放を得させた」という。ある説では、魏晋思想は精神自由の自然主義を代表するという。ある説では、魏晋玄学は、内外聖王の学の最も精微なものという。ある説では、それは中国思想史上で最も偉大な本体論という。これらの議論はすべて偏見である。

（侯外廬主編『中国思想通史』第二章 魏晋南北朝思想性格与相貌」、人民出版社、一九五七年）

しかし、こうした侯外廬の指摘があっても、先行研究の多くは現在に至るまでその手法を大きく変えていない。湯一介・胡仲平「西方学术背景下的魏晋玄学研究」<sup>36</sup>では、「玄学」研究の傾向から、一九三〇年代以前、一九三〇年代～四〇年代、一九五〇年代～七〇年代、一九七〇年代末～一九八〇年代、一九九〇年代に分けているが、すべての時期で西洋学術の影響が指摘されており、そうした「玄学」研究の状況をよく窺える。この論文で、「二十世紀三、四十年代の魏晋玄学研究は、湯用彤・馮友蘭などの学者達の努力のもと、彼らの中国伝統文化に対する深い理解のうえに、さらに西洋の学術観念と方法を借り、基本的な現代の学術形式を確立して、後世のさらなる研究のための強固な基盤を築いた」<sup>37</sup>と述べられるように、「玄学」研究は、これまで湯用彤・馮友蘭に代表される一九三〇年代～四〇年代の研究の見方・研究手法を踏襲して研究が進められており、ほとんどの場合、西洋の哲学や学術と同等の思考がそこに読み込まれてきたのである。

<sup>36</sup> 近人因了清代学者对于玄学的辩护，頗有为玄学說教者。有的說它是“几百年間精神上的大解放，人格上思想上的大自由”，比美于西洋史的文艺复兴思想；有的說晋人人格之美，使他“得到空前絕后的精神解放”；有的說魏晋思想代表精神自由的自然主义；有的說魏晋玄学是内聖外王之学，尤精微者；有的說它是中国思想史上最偉大的本体之学。这些論断都是偏見。

<sup>37</sup> 湯一介・胡仲平「西方学术背景下的魏晋玄学研究」『中国哲学史』(二〇〇四年一期)

<sup>38</sup> 二十世紀三、四十年代的魏晋玄学研究在汤用彤、冯友兰等学者的共同努力下，依靠他们对中国传统文化的深切理解并借助于西方的学术观念和方法，建立起基本的现代学术形态，为后来的进一步研究奠定了坚实的基础。

こうした西洋の哲学や学術を中国思想に投影するという方法が、果たして今日においてどれほどの意味をもつのかについてはそもそも慎重に考える必要があるが、そのことをおくとともに、先行研究の「玄学」理解については一考の余地がある。たとえば、従来の研究のなかには、一部の議論に焦点を当てて読み込みを行ったり、再解釈することでその哲学的意義を見出そうとするものがあるが、これはそもそもその目的・方法論からして「玄学」本来のすがたを明らかにするものではない。そして、そのように強い読み込みを行わなかったとしても、西洋の哲学や学術が中国思想に投影されるということは、意識するとしないうにかかわらず、多くの場合西洋思想に近いかたちに変形された思想が取り出されることになる。つまり、先行研究では、西洋の哲学・学術の観点を用いて研究が行われたことによって、往々にして魏晋当時に考えられていた思想とは異なつたがたで「玄学」が理解されているのである。

実際、「玄学」は中国思想のなかでも特異な思潮とみなされることが多いが、その原因は上記のように従来の研究が西洋哲学の思考に近い「玄学」像を提示してきたことにあると考えられる。しかしながら、彼らの思想を一步離れたところから見れば、思想上では、漢代の儒教を継承している部分<sup>9)</sup>や宋代の儒教に接続する部分<sup>10)</sup>があり、また同時代的においても、文学作品を始めとする多くの芸術に多大な影響を与えており、従来の研究の「玄学」像とは噛み合わないところがある。そのため、本研究では、魏晋の当時に考えられていた思想としての「玄学」を解明することを目指して、思想内部の論理を追いつつ、さらにその思想が全体としてどのような構想となつているのかを検討する。また、その時には、漢代儒教が現実に対応する理論を提出してきたことに着目し、当時の時代状況や政治状況を視野に含みながら検討を行うことにした。これによつて「玄学」の実相が明らかになれば、「玄学」研究それ自体の進展にとどまらず、後世の思想家が「玄学」からどのような影響を受けて思想を形成したのか、あるいは、六朝時代の知識人達が「玄学」の言説や理論をどのように援用して文学作品や理論を形成したのかなど、中国研究全体の進展に大きく寄与するものがあると考えられる。

<sup>9)</sup> 加賀栄治『中国古典解釈史 魏晋篇』（勁草書房、一九六四年）などを参照。

<sup>10)</sup> 吾妻重二『朱子学の新研究―近世士大夫の思想的地平―』（創文社、二〇〇四年）などを参照。

## 各章の内容

具体的に、各章では次のことを明らかにした。

### ・第一章、何晏の思想

何晏には、たとえば『論語集解』衛靈公五章の何晏注に、「官に任ずること其の人を得たり。故に無為にして治まるなり」と言われるような、聖人が臣下を扱ふことによつて天下が治まるという「無為の治」についての思想がある。また、これ以外にも、「君主が正しくあることによつて国が治まる」、「交際する相手を慎重に選ぶ」など、理想的な君主による統治（「聖人統治」）についての思想が多く見える。こうした「聖人統治」に関する思想は、儒家の一般的理解を踏襲するものではあるが、斉王曹芳に対する諫諍文「奏請大臣侍從游幸」にその一端が見えるように、何晏の實際政治の場での主張を支える理念であつた。そして、注意すべきは、何晏がそうした解釈以外にさらに『易』の思想や『老子』に基づく形而上学的な議論によつてもこの「聖人統治」の理念を補強していることである。すなわち、『易』乾卦 文言伝の「夫れ大人なる者は天地と其の徳を合す<sup>8</sup>」という句に代表されるような「聖人」と「天地」の機能が一致しているという議論を導入すること、および万物を支える根源である「道」を想定し、それとの関係のなかで「天地」や「聖人」が万物を運行・運用している理由を説明することで、従来の「聖人統治」の議論をさらに理論的に補強していたのである。

### ・第二章、王弼の思想

王弼は、『老子』注において、「凡そ有は皆無に始まる。」というテーゼをもちだし、「無」である「道」が「有」である「物」の根源であることを説明する。すなわち、「無」である「道」は物の存在を始める「万物の始め」であり、そうした「万物の始め」なるものは、『老子』第五十二章の本文に、「天下に始め有れば、以て天下の母と為る」とあるように、万物の生成変化を支える「万物の母」でもあるため<sup>9</sup>、万物の存在と生成変化を支える根源であるとするのである。他にも王弼は、「道」の「無」としての属性を強調することで、その機

<sup>7</sup> 任官得其人。故無為而治也。

<sup>8</sup> 夫大人者与天地合其徳。

<sup>9</sup> 凡有皆始老無。

<sup>10</sup> 凡有皆始於無。故未形・無名之時、則為万物之始。及其有形・有名之時、則長之、育之、亨之、毒之、為其母也。

言道以無形・無名始成万物。

能的な側面の説明や絶対性を説明するが、一方で『老子』本文に見える「道」が物を生じるといふ表現については回避する。すなわち、王弼は『老子』本文の「道」概念が本来もっていた、万物を生み出す始源としての性格は認めていないのであるが、そのように始源としての性格がそぎ落とされることで、結果的に王弼の想定する「道」概念は純粋な根源としての側面だけが残ることになった。

そして、以上のように王弼によって実質的に再設定された「道」概念は、さらに政治思想へと接続していく。たとえば、第十四章注に、「無形無名なる者は、万物の宗なり。今古は同じからず、時は移り俗は易はると雖も、故より此に由らずして以て其の治を成す者莫きなり<sup>三</sup>」とあるように、王弼は「道」が万物の根源として万物を支えているために、それを用いる聖人も「道」の性質を引き受け、直接的には何もしくとも万物を治められる、すなわち「無為の治」が成り立つというのである。しかも、その時に王弼が想定している聖人は『老子』注のなかにあってもあくまで儒教的聖人であり、このことから王弼は、『老子』注において「聖人統治」という儒教がもつ統治論を『老子』という儒教の外部の思想を用いて補強していたことが分かる。

そして、『老子』注で確立された「道」概念およびそれに基づく「聖人統治」は、『周易』や『論語』の注釈としても提示されている。むしろ、聖人の書である『周易』や『論語』の注釈として提示されることで、ようやくそれが本当の意味で新しい形式の「無為の治」として提示されることになるのだろう。

そのように考えると、王弼が『老子』・『周易』・『論語』という三書に注釈をつけたのは、『老子』の注釈において新しい「無為の治」の理論、そしてその根幹をなす「道」概念を構想し、『周易』や『論語』の注釈においてその「無為の治」の提示を行うためであったと考えられる。もちろん、その際に『周易』・『論語』という典籍が選ばれたのは偶然ではないだろう。『周易』に形而上の「道」概念があり『論語』に「無為の治」の議論があったこと、そして、それらがいずれも理論的な補完を行う余地があったことが、王弼が自身の構想をそこに埋め込みながら注釈を行った理由と考え得る。王弼は、『老子』への注釈により『老子』の議論を援用した聖人の無為という新たな儒教的世界観の理論的基盤を形成したのであり、『周易』・『論語』の注釈によりその新たな儒教的世界観の提示を行ったのである。

二 無形無名者、万物之宗也。雖今古不同、時移俗易、故莫不由乎此以成其治者也。

### ・第三章、郭象の思想

何晏や王弼に後続する郭象は、『莊子』注のなかで、何晏や王弼と同じく聖人が無為によって万物を治めるという「聖人統治」の考え方を認め、理論的な補強を行っている。ただし、郭象は、何晏や王弼のように万物に根源があることは認めておらず、万物はそれぞれそれ自身を根拠として存在・活動するとしていた。こうした物理解解によって、何晏や王弼のように聖人と根源との関係を説明する必要がなくなり、聖人がただ存在するだけで万物がおのずとあるべき姿で治まるという「無為の治」の理解が成り立つことになったのである。しかし一方で、こうした郭象の物理解は、物がそれぞれ自身で治まる以上、そもそも万物を治める統治者の存在すら必要ないという議論に発展する可能性があった。しかし、郭象はそうした議論に進むことはなく、「無為」を「直だ各々其の自為に任ず<sup>12</sup>」と定義して、そのように物の「自為」に任ず聖人がいることで、物があるべき姿で治まっているとし、聖人という存在、あるいは「聖人統治」という思考枠組みは保存したまま議論を行う。郭象は、貴族の立場が強くなっていた当時の社会状況のもと、あくまで「聖人統治」という思考枠組みのなかで、それを理論的に補強するという方法を取りながら自身の主張を行ったのである。

### ・第四章、張湛の思想

張湛は、何晏・王弼・向秀・郭象といった先行する玄学諸説を引用・踏襲して『列子』に注釈を施し、彼らの議論を取捨選択して一つの理論として成り立つようにしながら、また、先行する思想の不十分な点を補いながら、従来の玄学諸説を総合した思想を形成している。ただし一方で、「聖人統治」という儒教が本来もっていた枠組みの中で理論を競っていた従来の玄学諸説に比べると、統治の主体としての聖人の存在、あるいは「聖人統治」という枠組みそれ自体の比重が張湛においてはそもそも下がっていることも指摘できる。何晏・王弼・向秀・郭象ほどには政治との関わりがなかった張湛は、彼らのように当時の政治状況からの要請でその思想を形成しているのではなく、仏教の理論が広まっていた当時の思想状況のなかで、従来の中国思想のなかで仏教に匹敵する、あるいはそれを越える思想を見出そうとしたものと思われる。つまり、張湛において儒教のなかで展開する政治思想としての側面が薄まり、「玄学」はその思想のかたちを大きく変えていったのである。

<sup>12</sup> 無為者、非拱默之謂也、直各任其自為。

## 「魏晋玄学」の特徴と展開

以上のような各章の検討を踏まると、彼らの思想の特徴や展開は次のように考えることができる。そもそも『老子』や『莊子』に注釈をつけ、老莊思想を含んだ議論をしているといっても、とくに何晏・王弼・郭象らの思想が儒教の内部で展開していることは従来の研究でも多く指摘されてきた。これは漢代以降の儒教が主流になった思想状況を鑑みればある意味当然のことでもあり、彼らは自身の思想を表明するためには儒教の枠組みの中で議論を打ち立てる必要があったのである。

では、なぜ老莊思想や形而上学的議論といったそれまでの儒教にあまり見られない要素が彼らの思想に取り入れられたのだろうか。彼らの思想の先駆けとなった何晏の著作を見てみると、政治の場との関わりが深い著作での議論は『論語』や『尚書』などの儒家系典籍だけにに基づいているが、それらの著作でも共有される、いわば政治的な主張の土台となる儒教的な世界観が、『論語集解』や『無名論』といった別の著作で『周易』や『老子』を用いて補強されている。つまり、何晏は、彼の主張を背後で支えるような儒教的な世界観を補強するものとして『周易』や『老子』の議論を導入しているのである。

ここでいう世界観とは、理想的な君主としての聖人が万民を治めているという世界観であり、「聖人統治」と本研究で言ってきたものである。「聖人統治」という世界観自体は、儒教内部にそもそも見られる世界観であり、とくに『論語』などでは聖人が無為によって万物を治める（「無為の治」と考えられている。「無為の治」については、本来の儒教においても、聖人の徳が感化することによって万民が治まる、あるいは直接的には臣下が治めることで万民が治まるという理論が見えているが、何晏はさらに『周易』や『老子』の「道」概念を導入し、それまでにない新しい理論を加えて説明を行ったのである。

こうした「聖人統治」という儒教の世界観を老莊思想や形而上学的議論で根拠づける構図こそが、いわゆる「玄学」の始まりであったと言って良い。考えてみるに、君主一尊が揺るがなかった漢代では、一人の君主が万民を治める「聖人統治」の枠組みが疑われることなく用いられていたが、君主権力が失墜し、さらには三人の君主が鼎立する時代を経た魏晋期には、そもそも「聖人統治」の世界がどのような仕組みで成り立っているのかというところから思考されることになったのだろう。もちろん、老莊思想を援用した形而上学的理論が彼らの思想のうちで大きな特徴をなしていることには変わりないが、それらの理論は何晏以後も「聖人統治」という儒教の世界観に組み込まれるかたちで構想されていくのである。

具体的に、何晏以後の王弼や郭象の思想を見てみると、何晏と同時代に生きた王弼は、基本的

な構想は同じまま何晏よりも洗練された理論を打ち立てている。すなわち、根源である「道」が万物を支え、聖人がその「道」を用いることで万物を治めているという構想は同じまま、「道」の機能や「聖人統治」の仕組みについてさらに理論的な説明を行っている。一方、彼らよりも後の西晋期に生きた郭象は、同じく「聖人統治」の世界を想定しながらも、何晏や王弼とは異なった議論を展開した。すなわち、郭象は万物を支える根源は存在しないと、物はそれ自身で存在・活動しているとする一方で、聖人の統治下で万物がひとりでに治まるといふ世界を構想したのである。

何晏・王弼と郭象の理論は、聖人がなぜ「無為」によって万物を治められるのかの理由となっているという点において、どちらも「聖人統治」を根拠づけるように議論が展開されていると言えるが、同じく「聖人統治」を根拠づける理論でありながら郭象に至って異なった理論が表れたのは、理論の整合性という問題だけではなく彼らの生きた政治状況・時代状況を反映していると考えられる。すなわち、曹爽政権のもとに生きた何晏や王弼が、唯一絶対の「道」が万物すべてを支えるという、支配の一元化と極めて相性の良い思想を構想し、貴族の立場が向上していた西晋期の郭象が、聖人の存在は認めつつも万物がそれ自身を根拠として活動するという、被統治者側の自立性を認める思想を構想したのは、決して偶然ではなく、彼らもまた中国における他の多くの思想（あるいは思想全般と言っても良いかもしれない）と同じく、それぞれの現実の状況に対応して思想を形成したのである。

さらに言うのであれば、先に何晏の思想には、政治の場での発言を背後で支える儒教的世界観を補強する側面があったことを指摘したが、直接的な政治の場での発言が見られない王弼や郭象も、「聖人統治」の世界を根拠づけるという方法によって世界がどのようなものか、どのようになっていくべきなのかを説明しており、その意味においては彼らの思想もまた政治的である。彼らは、形而上学的理論によって世界の構造を説明し、それを儒教の世界観に組み込むかたちで提示するという方法によって、彼らの考えるべき世界のあり方を表明したのである。

こうした共通の傾向をもつ何晏・王弼・郭象の思想を、本研究では「魏晋玄学」と呼ぶことにして、改めてその特徴について述べることにしたい。

まず、「魏晋玄学」の特徴の第一は、『周易』・『老子』・『莊子』を援用した形而上学的理論、とりわけ世界のあり方や構造についての理論をもつことである。具体的に、何晏や王弼は、根源としての「道」が万物を支えているとし、郭象は、物がそれ自身で存在・活動するとするが、これらの議論は、物それぞれの存在の仕方に焦点が当たっているというよりも、世界がどのような仕組みで運行しているのかということに焦点があると見える。先行研究に引きつけて言うのであ



れば、こうした世界のあり方や構造についての理論こそが「魏晋玄学」の主題であって、そのような彼らの理論によって、従来の儒教がもっていた秩序よりも全体的な秩序が構想されているのである。

「魏晋玄学」の特徴の第二は、彼らの思想があくまで儒教の体系のうちで展開しており、上記の形而上学的な構想も儒教の「聖人統治」の理論に組み込まれていることである。すなわち、何晏や王弼の「道」が万物を支えているという構想が、聖人がその「道」を用いることで無為によって万物が治まるという理論に接続し、郭象の物がそれ自身で存在・活動しているという構想が、聖人の統治下で万物がひとりでに治まるという理論に接続するように、彼らの形而上学的構想は「無為の治」に対する理論的な説明という仕方でも儒教思想のなかに取り込まれている。従来の研究では、「玄学」が形而上学的な理論をもつことと儒教思想であることがどちらも指摘されながらも、形而上学的な理論がどのように儒教思想に組み込まれているのかについての説明が十分になされてこなかったが、この意味において「魏晋玄学」はようやく「新しい儒教思想」<sup>52</sup>とすることができるのである。そして、付け加えて言えば、彼らはいずれも『論語』に注釈をつけているが<sup>53</sup>、そのように「魏晋玄学」のなかで『周易』・『老子』・『莊子』の「三玄」<sup>54</sup>に加えて『論語』が重視された理由は、『論語』という書物が、形而上学的構想を儒教思想に組み込む媒介であった「聖人統治」の議論を多く含んでいたためと考えられる。

「魏晋玄学」の特徴の第三は、彼らのこうした思想が、現実の政治・社会状況に対応していることである。すなわち、何晏や王弼の思想は、支配の一元化と極めて相性の良い思想であり、郭象の思想は、被統治者側の自立性を認める思想であるが、これらは彼らの生きた現実の状況に対応している。「玄学」は、従来「官僚貴族社会におけるおはなし」<sup>55</sup>とみなされることや「客観的現実の追求」を目的とする<sup>56</sup>とみなされることがあったが、中国思想が多くの場合現実に立脚してそれに対応する理論を提出してきたように、「魏晋玄学」もまた、現実の政治・社会状況のものでその思想を形成し、その現実の状況を根拠づける思想となっているのである。

以上をまとめると、要するに「魏晋玄学」というのは、老莊思想を援用した形而上学的理論を

<sup>52</sup> 溝口雄三・丸山松幸・池田知久編『中国思想文化事典』（東京大学出版会、二〇〇一年、堀池信夫が「玄学」を担当）に、「玄学」について、「魏晋・南北朝時代に、道家思想にもとづく形而上学によって漢代儒教の閉塞状況乗り越え、新たな儒教思想を樹立しようとした思潮」とある。

<sup>53</sup> 何晏には『論語集解』があり、王弼には『論語集注』があり、郭象には『論語体略』・『論語隱』がある。

<sup>54</sup> 直取其清談雅論、剖玄析微、賓主往復、娛心悅耳、非濟世成俗之要也。泊於梁世、茲風復闡、莊・老・周易、總謂三玄。〔顏氏家訓〕勉学

<sup>55</sup> 西順蔵「魏の君子たちの思想の性質について」（『一橋論叢』三六―一六、一九五六年）西順蔵著作集第二卷『西順蔵著作集刊行委員会、内山書店、一九九五年所収』

<sup>56</sup> 加賀栄治「魏晋玄学の推移と実相」（『人文論究』十九、一九五七年）

取り込むことで、儒教思想の内的拡充を図り、現実の状況に対応する理論を提出している学問である。そして、儒教思想史の全体を見渡して見れば、漢代儒教が讖緯思想を取り込んだように、あるいは宋代以降の儒教が仏教思想を取り込んだように、こうした特徴をもった儒教思想は決して珍しくない。逆に言えば、儒教は往々にして儒教の外部の思想を取り込むことで現実の状況に対応した思想を形成してきたのであり、「魏晋玄学」もまた、そうした儒教思想史のなかで把握されるような、典型的な儒教思想であったと言えるのである。

しかしながら、東晋の頃になると、同じく老荘思想を取り込んでいても、思想の様相が大きく変化している。張湛の『列子』注は、何晏・王弼・向秀・郭象の議論を引用・踏襲して、従来の玄学諸説を総合した思想を形成しているが、総合することそれ自体が目的化していて、「魏晋玄学」の特徴であった現実を根拠づける側面や儒教の枠内で思想が形成される側面が失われている。この背景には、張湛自身が政治に深く関わる人物ではなかったこと、また仏教への対抗という思想的課題があったことが考えられるが、それによって「魏晋玄学」を総合しながらもそれは性質を異にした学問へと変貌したのである。従来から「玄学」には、現実から遊離した学問、そして儒教を衰退させた老荘思想というイメージがつきまとうが、そうした「玄学」像はこうした東晋以降の学問によって植え付けられたものであろう。

そして、現実を根拠づけ儒教思想を樹立するという問題意識よりも、論理の一貫性や総合性といった思想的な強度が優先されたことで、「魏晋玄学」以降の「玄学」は、学問それ自体の有用性を低下させたと言える。実際に、何晏・王弼・郭象の著作は後世にも伝えられているが、それ以降の「玄学」のすがたは現在ほとんど見ることができない。「玄学」は、劉宋の元嘉年間（四二四年～四五三年）に、四学館のなかに立てられ国家体制に組み込まれたが、そのように学問としての「玄学」が確立する前には、すでにその思想としての生命力を失っていたのである。