

民國七十年一月

熊十力傳記資料

<二>

美金：十六元

發行人：朱

方

謙

明

主編：朱

傳

譽

出版者：天

一

出

版

社

社址：台北市和平西路二段六六號三樓

電話：三〇一二八七三・三〇二四三七四

郵撥：一

〇

一

二

四

七

信箱：七

二

一

二

九

號

編輯凡例

- 一、傳記資料散見各類書刊、報章中，查考詭易，匯集尤難，編者擬訂計劃，陸續遴選對中國政治、經濟、文化、社會、學術有重大影響力人士之傳記資料，分輯提供。自現代遠溯先秦。收輯資料，除各類期刊雜誌、報章所刊外，並擴及私家日記、碑銘、墓誌、行狀、行述、年譜、紀念文、回憶錄、合集及專著。
- 二、收輯資料不限時間、空間。簡言之，古今中外凡與所收人物有關之資料，均在收輯之列。已出版之專著，或未出版之博碩士論文，亦提供提要，目次、參考書目，或專著之一部份，供研究者參考。
- 三、各輯編排，大致以被傳人之生平、事蹟、交往、貢獻，對被傳人之評述。或研究為序，同性質不同作者之文字編置同類。如因時間匆促，不及分類編排，則收錄各被傳人資料末冊之末。
- 四、橫排自左及右文字，無論中文或外文，一律改中式排列，以求統一。
- 五、報刊文字，或經收入論集文叢，為求複印效果，多捨報刊而輯自論叢。同一標題，同一作者，在不同刊物發表時，擇印刷較清晰之刊物收錄之，不再重印。
- 六、尚未正式出版或絕版多年之專著，如屬小冊，頁數不多，直接輯錄，如頁數太多，則收入書刊專輯。請參看本社天一快訊第三十七輯傳記資料專輯第一輯。
- 七、各輯所收資料，本係參考各種索引，惟國內索引尚不發達，尤以專題索引為甚。欲求資料豐富，避免遺珠之憾，惟有大量閱讀書報雜誌以及公私所印出版品。本社尤重視非出版品或非賣品書刊資料之徵集與提供。如此雖可節省研究者翻檢之勞，却培增本社搜覓之苦。如偶有疏失，尚祈鑒諒，並盼隨時賜正或提供建議，以為本社改進服務之參考。
- 八、第四輯人物為一二三輯人物之續，原僅一冊者，四輯編號為二，照此類推。若干時日後除續收新收資料外，並將廣覓舊刊，編為續輯。
- 九、一至四輯收五十三人，第五輯收五十五人，~~入我學堂~~已推至明代，如鄭成功、徐光啓、石璣等。除已收人物續收資料外，並將繼續增收人物。
- 十、本社原擬僅收報刊資料後因讀者建議，盼能擴大資料範圍，俾助深入研究者參考，故四期所收已不限報刊，以後並將與有關專家合作繼續深入，必要時將作專人訪問，提供口述資料。有關各人物之圖片，亦正整理中，整理就緒後，即予專輯提供。
- 十一、四、五輯增收報刊，附一至三輯收編報刊表後，另增參考論著一覽表，如已絕版，或為非賣品，不易彙集者，編專目，可由本社複印提供一般性書刊，本社亦可代為購求。一、二輯已列表報刊，四、五輯不贅。

探究真實的存在：
略論熊十力

杜維明
林鎮國

著
譯

譯者前言

形上心靈的萎縮，價值世界的平面化，不可否認地是近三百年來日益其甚，難以迴挽的文明現象。此乃不論中外皆然。而一二有心者，勇於困思，安於寂寞，以深沈的困境意識，揭顯人類處境的存在危機與形上危機，尙且能爲人間世指點出一條超越之路。當代中國新儒家顯然即扮演著如此的角色。

熊十力，就是足以「壁立千仞」稱之的新儒家，對於這一代中國心靈，甚至於全人類心靈，的卓越貢獻，值得我們研究探討。杜維明先生的此篇論文，即是以思想史的進路與方法，同情了解的態度，擺脫了西方漢學家所可能犯下的偏差判斷，還出熊十力的

應有面貌，在中國當代思想史的研究上立了良好的典範。

在譯完之後，譯者還有一點題外的感想，即，雖然最近在近代思想史的研究上已日漸受到注意，尤其是年輕一輩，頗不乏大心大力者，然就一般文史研究者而論，仍不易完全祛除「厚古薄今」的傳統觀念，鬆懈某些非理性的禁忌情結，對於前輩大師的客觀成就，還不敢持為學術研究的對象，例言之，至今尚未有人以方東美、唐君毅，或牟宗三、徐復觀諸先生的學術作為碩士、博士論文的題目。總之，想要活潑我們的思想界，除了應該從事古典研究、中西比較研究等，更不可忽略「當代研究」。

本文原題是“Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence”，收錄於 Futh 所編的 *The Limits of Change*。杜先生原文是嚴謹的、雄辯的，若譯文中有不妥之處，概由譯者負責。

現代中國的儒家思想

無論是研究一般的儒家思想，或是研究其特殊的現代轉型，容易產生的差錯就是過度簡化 (oversimplification)。這類差錯所採取的形式，若不是有意把先入為主的範疇，強套到所有儒家文獻上，即是毫不揀擇地使用「儒家」一詞，來涵蓋中國文化史上許多尚未釐清的事象。這兩種傾向都同樣會擾亂思想。前者忽視了精神價值在人類經驗中的陳特性格，後者則常易以粗俗的社會心理學模式，來說明人際間社會心理複雜的動機結構 (motivational

structures)。從發生學上看來，儒家與以農業為基礎的經濟、以家長為標準的官僚制度、和以家族為中心的社會，關係密切；然而將儒家觀點還原為土地在分論 (agrarianism)、家族主義或官僚主義的說法，那是忽略了其倫理宗教的性格 (ethicoreligious character)。的確，作為近一千年中國思想的主流，儒家思想深深地根連於傳統中國的經濟、政治和社會。然而，即使這些根柢全被摧毀，吾人亦不能就歸結說，儒家思想因此而喪失其所有的人文關切 (human relevance)。有些當代中國學者在儒家思想裏發現到的，並不是一成不變的古代智慧。而是人文睿識的寶藏，這些人文睿識對他們的存在是充滿意義的，也關係到他們對現代世界之重要問題的認知。事實上，這種可能性並非空想。

賴文森 (Joseph Levenson) 在「儒家中國及其現代命運」鉅著裏，斷言了如下的儒家命運：

仍然挺立著的正統儒者，已經逐漸被淡忘了。始時，他們的思想是一股勢力，是活生生的社會的產物和思想支柱。結果，在產生它並需要它的社會開始瓦解之後，它成為一片陰影，只棲息在一些人的心底，無所為地只在心底像古玩般地被珍愛著。^①

① Joseph R. Levenson *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. ix-X. 書後提及的是，這一段落先是出現在 Levenson 的 *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)。

賴文森並非唯一堅持這種思維路線的學人；其實這是一條為許多治現代中國思想史的學者所遵循的思路。儒家中國的沒落墮敗，現在已無可爭議了；這是歷史事實。惟有最足以為象徵終點的特殊事件尚待決定。有些學者認為一九〇五年的「廢除科舉」是儒家傳統的致命一撲。有的則選定一九一六年洪憲帝制的崩潰，一九一九年的五四運動，或一九二二年的科玄論戰。無論如何，早在民國時代之前，儒家傳統已經結束了，因此以後任何挽救的意圖通常都被標稱為「新傳統主義者」。

假如我們隨順著這套說法，那麼我們將不經反省以為，所謂由科學理性所支配的現代世界與儒家的人文主義是極不相容的兩大壁壘。一方的興起，必導致另一方的沒落，的確，賴文森警告我們，他所提出的二分法並非「歷史上實有其事之僵硬的對峙」，而是「為了解說（而不是勉強泊湊）生命處境的方便善巧」。他還力稱，他的範疇分類是用於解說「心靈、處境，和事件三者之間的糾結，混亂，以及無所區分的性質」。他十分清楚，「二分的正反對立是抽象物，只提出來使我們了解到定義中的『僵硬對立』是『如何』與『因何』在歷史過程中緩和下來。」^②可是，在他對現代中國儒學命運的分析裏，其二分的『僵硬對立』顯然連歷史的緩和底可能性都受到阻碍。傳統的人文中國，與現代的科學的西方，（不論如何狹隘的界定），兩者的互不相容，被視為是絕對的，縱然科學主義在中國興起，仍無法削弱其根本的衝突。

② 同右，頁四一。

「中國的積弱不振」，賴文森說道：「並不在於如科學主義者所認識之科學的不足。而是科學主義所反省的，以為是顯而易見的普遍真理 (universal)，其終極却只具歷史上的意義而已；這些徒具空殼的思想 (thought) 實在太過散離和陳腐了，除了作為了解中國思維 (thinking) 的索引之外，什麼都不是。」^③結果，「這些在中華帝國世界裏堪稱天下主義者的儒家，在廣大的國際世界上却予人偏狹的印象，他們走出歷史之外，又沒入歷史之中。」^④有人說賴文森是為儒家傳統的沒落傾頹而感傷。他的痛苦之源乃在其堅信：「歸路」 (the way back) 絕不是「出路」 (the way out)。因此，當儒家人文主義進入現代世界之時，不得不忍受飄離其社會政治之根柢的命運。

賴文森為儒家中國而悲嘆，他看到這些現代中國知識分子的窘境：他們在情感上執著於自家的歷史，在理智上却又獻身於外來的價值。換言之，他們在情感上認同儒家的人文主義，是對過去一種徒勞的、鄉愁的祈向而已；他們在理智上認同西方的科學價值，只是了解到其為當今的必然之勢。他們對過去的認同，缺乏知性的理據，而他們對當今的認同，則缺乏情感的強度。這些知識分子顯然接受一項觀念：真正具有哲學意義的原創性的睿見，不可能在他們自身上產生，而必需尊源於外來的刺激。換言之，當代中國的偉大思想必需憑藉西方的產婆才能催生。

在十七世紀時，「西方思想要進入到中國心靈裏，調合主義 (Syncretism) 是必需的」，

③ 同右，頁 xvi。
④ 同右。

從梁啟超時代（一八八〇年代）起，「中國的心靈爲了要緩和一下西方思潮那種拔山倒海的入侵，調合主義也是必需的。」賴文森接著又說：「就前者而言，中國傳統正屹立不動，而西方的入侵者必須披著中國傳統的外衣來尋求認可；就後者而言，中國傳統已日趨瓦解，而其子孫們爲了抱殘守缺，只得借助西方入侵者的文化精神來詮釋這些破碎的傳統價值。」^⑤ 套用「體用」的術語，一旦「體」離其「用」，則「體」爲無用的認同，「用」爲無本的適應。賴文森認爲，實際上發生在中國知識分子身上的是，他們逐漸趨於一項改變：從對中國文化的絕對忠誠，轉爲對儒家傳統的背叛。對中國文化的忠誠，在當時有足夠的動力，從其本身的內在邏輯來接受外來的思想；對儒家傳統的背叛，則變得全然淪於急功近利，以致於完全被適應的需求所奴役。

雖然，賴文森灼切地分析中國知識分子的窘境，他們生活在和中國文化的價值完全背道而馳的觀念所支配的世界中。可是賴氏的分析並不會有意去排除一項可能性，那就是，現代中國之原創性思想家仍能在儒家傳統裏發現真實的意義，不只是爲了情緒上的滿足，同時也是知性上的認同。一九二一年，梁漱溟（1893—）能夠「護衛儒家的道德價值，並且喚起中國人的自覺達到當今世界所罕見的程度」^⑥，並不是一項孤立的例證，也不能單純地視爲民族主義情緒的表現。馮友蘭（1895—）、馬一浮、張東蓀（1886—）諸輩，和梁氏同具高度

⑤ 梁啟超，卷 IX。

⑥ 梁漱溟，*A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 743.

的思想素養，這單從社會心理的立場是很難理解的。

然而，問題不在於有原創性的少數思想家是否存在，而在於他們表達其思想方向上所汲取的是何種類型的文化淵源。假如他們大多在其進路上自稱為儒家，那麼答案顯然將不只是爲了想像的適應上的需要，儒家的象徵符號仍有實際的作用，而且也顯示儒家的觀念在作爲建構原創性思想的基礎上仍繼續不斷的客觀有效。基於此點，那麼認爲儒家傳統已走出歷史之外又消失了于歷史之中的觀念^⑦，很值得再商榷。

假如儒家傳統和帝制國家，或帝制餘孽，果有不可分割的關係，那麼，作爲政治意識型態的儒家思想必已全然喪失其效力，並根本改變其權力基礎。這樣看來，其全盛時期顯然已成明日黃花，其政治使命亦將成爲遼古虛言^⑧。同樣地，若把儒家傳統設想爲和農業基礎的經濟和家族中心的社會密不可分，那麼，現代中國在社會和經濟結構上的無情變遷，必也無可避免地導致儒家價值系統的瓦解。

從另一層次來觀察，儒家思想既不只是一種政治的意識型態，也不只是一種社會經濟的倫理，而主要是宗教性哲學 (religious philosophy) 的傳統。將儒家思想看成是「生命之道」，這種學問對儒者要求躬行實踐的強度和廣度，並不亞於諸如猶太教、基督教、伊斯蘭教、佛教或印度教等精神傳統對其信徒的要求。這個觀點表面上看起來無傷大雅，然而事實上，將儒家思想的性格規定爲宗教或哲學，仍然是學術界論爭的課題，因爲儒家之道歸根究

⑦ Levenson, *Confucian China*, p. XVI.

⑧ 舉例，可見沙明著「孔家店及其餘孽」（香港，一九七〇年），PP. 53-68.

底是人倫日用之道。^⑨因此，儒家思想和中國政治結合的程度，亦是其他的文化傳統所罕見的現象。許多治中國思想史的學者因而相信，由於儒家思想和帝制中國密不可分，因而帝制的解體必然會導致儒家的沒落。五四時代大多數的社會批判者，他們高倡打倒孔家店，其實他們打擊的對象正是和帝制中國的官紳統制不可分割的意識型態。^⑩

循上之言，我們可以理解到為什麼任何討論現代中國儒家的人物，總像是沾染了一些復古主義的味道。當然我們沒有理由將馬丁布伯 (Martin Buber)、田立克 (Paul Tillich)、鈴木大拙，或雷德克利洵納 (S. Radhakrishana) 這些人物統統稱為在其各自的文化裏的「新傳統主義者」，可是現代的儒家，不論他（或她）的創造性與革新性如何高明，大半會被稱為多少帶有貶斥的「保守主義者」或「反動者」。我們須要創發新的（急需的）字彙，來說明五四時代以後才興起的幾位極具素養的思想家，以儒學自立，雖然遠離政治權力中心，因此相對較少直接的社會影響，然而他們的哲思却充滿了深遠的內涵。同樣地，我們還得從倫理宗教的層面來研究他們的思想。因而，他們適於稱作「文化的保守主義者」。

如史華慈 (Benjamin Schwartz) 所指出，在西方，「作為自覺理論之保守主義的出現，是保守主義／自由主義／激進主義三位一體之不可分割的部分」，在中國，由這些稱之

⑨ 在這方面最好的研究，可參見 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper Torchbooks, 1972), pp. 1-17.

⑩ 還要再提一下，閩粵仍在中共大陸上激烈地繼續著。Levenson 認為孔子已被抬進博物館的觀念，實在難以說明文革期間從思想上攻擊所謂的儒家遺產。見 Levenson, *Confucian China*, III, 76-82 參考「孔家店及其幽靈」，pp. 54-55

為保守主義者所提出的問題，乃「屬於一種超乎保守／自由／激進的三分之上的普遍的層次（an order of generality）」¹¹。然而，他也提到，本書（「變革的限制」）的大多論文使他感到，「與保守主義共生的民族主義成分是十分強勁，至於其他的成分則顯得微弱」¹²。這個觀點導致以下的問題：民族主義的情感是否為中國文化保守主義的特徵？由於「文化信心」的淪喪，造成現代中國知識階層之嚴重的認同危機，更加強了中國的民族主義」¹³，我們很容易就發現到，民族主義的情感確實瀰漫全國，不論是頑固的保守主義或極端的激進主義，任何形式的政治信念好像都具有民族主義的情感。即使最具自由精神的知識分子，為了拯救即將全盤瓦解的中國，在如此熱血澎湃的刺激下，也可以說是民族主義者，同時，文化保守主義者，特別強調保存或發揚對中國過去之精神上的認同感，並在獲得共同目標的途徑上，亦即在激起人們民族主義情感的途徑上，特別強調民族文化的自尊。然而，文化保守主義者相信，拯救中國的努力絕不只是為了追撲富國強兵。如果只是為了政治整合之故，試圖濫用文化的象徵符號，那麼，既無法復興過去的榮耀，也無法建立當今的自尊。像這種單一次元的進路（one-dimensional approach）所能成就的最多只不過是從情緒上依附于缺乏社會基礎的價值系統，真的成為「一片陰影，只棲息在一些人的心裏……在產生它並需要它的社

① Benjamin I. Schwartz, "Some Notes on Conservatism in General and in China in Particular", p. 20. (請參見「鵝湖」月刊38期譯文)

② 同右。

③ 同右，此乃指特別為 Levenson 所強調的一點。

會開始瓦解之後。」^④

不可否認地，很多文化保守主義者曾參與了把中國過去的一切都美化成國粹的運動。他們把中國文化的特性，如單音節文字、官僚制度國家，和家族中心的社會，加以普遍化的努力常顯得不倫不類。但是他們探求民族生存的進路並不限於政治的領域。即使他們的民族情感深厚，他們所提出的論題，仍有放諸四海的氣魄，能夠普遍地關懷到現代人的存在條件，並且不只是以中國人的立場來回應中國的特殊處境，即此而言，他們的普遍意識確有值得賞識之處。

對於某些文化保守主義者而言，特別是梁漱溟和熊十力（1885—1968），為民族生存所必要之富強的追求，必須植根據於羣體意識（sense of community），這種意識乃因接受人民的信託承諾而有。因此，在中國，知識分子的首務在加深一般人民的政治敏感，提高他們文化認知的水平。要做到這一點，知識分子自己必須決意面對西方挑戰的思想精義；不只是經濟和軍事的衝突，而且是基本的人類價值的對峙。因此，要拯救作為社會政治實體的中國，其途徑並不是卑賤地仿效顯而易見的西方優點。想將中國從無力振作的悲慘狀況拯救出來，知識分子必先試著克服誤以為內在的文化泉源業已乾枯，以及救贖恩典必恃外鏢的執迷。

根據以上的分疏，我們不難理解到儒家傳統真正影響熊氏的並非其歷史主義（histori-

cism)，整體主義 (holism)，唯社會論 (sociologism)，或唯文化論 (culturalism)，而是其形上觀及其哲學人類學的。的確，熊氏從儒家的觀點來建構其哲學，然而其所處理的問題都具有普遍性的內涵。從當時的出版刊物上可以看出他所彰顯的不只是一個苦悶的中國知識分子，而是一個獻身于追求真實存在的實感哲人。他的文化保守主義包含了倫理宗教的層面，既超越了狹義的民族主義，同時也表達了他對民族的關切。即此，在當時認為追尋精神理念並無關國計民生的時代，熊氏了解到，作為民族國家的中國，要圖生存，就不能迴避文化建設的路線。與他同時代的多數人皆因中國的衰弱不振而憂心如焚，此時熊氏却藉著對哲學基礎的考察，打開了一道探尋價值的新路線，於此，現代的世界與中國的未來都必需接受新人文主義的審判。當然，他的價值取向具有儒家的性格，但是他所獻身探究的問題已臻於必須視為人類存在底永存問題的水平之上。

熊氏的事業——教師與學者

研究熊十力的生平，就其作為一名教師的職業上而言，我們會看到好幾個似乎互不相容的形象。一九六八年初夏，當他以八十四高齡逝世的消息傳抵香港時，海外的中國學者莫不一致地公認他是本世紀最具創發性的思想家之一。^⑤但是，他寂然而逝，對中國大陸的學術

^⑤ 從一九六八年七月十四日，香港新亞書院哲學系與東方人文學會所舉行的熊十力先生追悼會上，可以看出這種不同尋常的重大反應。可參見當年八月出版的「人生」，期，頁二—三，對當時情況所作的簡要報導。

界似乎沒什麼衝擊。據云，在一九二〇年代末期，他曾是北大最具活力的教師之一，但是從有關資料上看來，由於健康不佳，每學期他只能講授一門課，而且，從未升任教授^⑭。雖然他被認為是中國共產主義最爲貫徹始終與堅定不移的批判者之一，在過去這二十年間他或許是大陸學界唯一傑出的唯心論者 (idealist) 而不曾遭到自我批判與公開認錯的屈辱^⑮。

我們理能掌握的資料顯示，當熊氏身爲教師時，是過著全然退隱的生活，而且直到四十歲以後，他才開始與學術團體有所聯繫。然而，他在臺灣與香港的弟子門人，遠多於馮友蘭與梁漱溟的學生。一方面由於風格殊異的獨立思想，另外地由於他那不妥協的性格，熊氏在有生之年並未廣爲人知；然而在一羣極富盛名的學者之間，如邏輯學家沈有鼎，形上學家張東蓀，史學家賀昌羣，佛學家任繼愈，和儒學大師馬一浮，熊氏的思想極具份量^⑯。

熊十力的人格具體地表現在其哲學論述裏，因此去研究他，即是去體味其深厚睿見如何開展的途徑；他的睿見深植於中國傳統裏，並且獨特地關涉到許多現代世界的重要論題。即使略加考察他的主要著作，就會震懾於其探索的洞見力及其思想的原創力。雖然他的思想具

⑭ 這些資料是由熊氏的親近者，如唐君毅教授，告訴我的。像這類熊氏與熊氏之間的論學舉例，可見「十力語要」(臺北，廣文書局，一九六二年影版)，卷二，頁十一—二十。以後略稱爲「語要」。

⑮ 有人或者以爲，這也許是由於熊氏缺乏社會和政治影響的緣故。但也有理由相信，由於他在海外的聲譽，曾使得中共最高當局給他優厚的待遇。

⑯ 沈有鼎，賀昌羣，和任繼愈，熊氏是以晚輩與學生待之。又參見「語要」，卷三，頁十二—十三，十七(答沈有鼎)；卷二，頁六十五—六十九(答賀昌羣)；卷二，頁七十一—七十一(答任繼愈)。張惠謙是他的知己之一，可參見「語要」卷一，頁四十七—五十五，卷二，頁二十一—六。馬一浮曾邀他到復性書院講學，但是不久以後，兩人之間即告失和。

有深遠的涵義，但是這些思想都指向一個具體的關切：如何在當代中國日益物化的壓力中，真實地做個頂天立地的儒學思想家。

根據大家熟悉的材料，把熊十力和^①胡適作一粗略的比較也許可以幫助我們進一步了解他的風格。因為這兩位學人分別代表了當代中國學術界兩種截然不同的思維模式。胡適試圖以其從西方學得的範疇把中國的問題加以概念化，熊氏則從儒家人文主義的立場來體究西學的優劣。在今日學術界裏，當胡適的煽動性思想久已過時之際，熊氏生動的睿見，正在專業哲學家的心裏。開始找到同情的回響^②。

胡適來自一個相當富裕的士紳家族。他是一個世界性的學者，具有一帆風順的教育背景，廣泛的學術視域，高度的聲譽，與具有影響力的地位。熊氏則來自一個窮苦潦倒的家庭，是否接受過任何正規教育，都難以斷定。他的學術背景以儒釋道三教為主，西學的知識則來自翻譯著作。他藉着兼差性質的講學以糊口，而他的社會影響力似乎微不足道。作為民主的自由主義與實用的科學主義的鬥士，胡氏位居衆所矚目的舞臺中心，為時長達十數年。他是文雅的，善辯的，擅長社交的。他所蒞臨講演的大廳，經常是爆滿的。在尖銳的對比下，熊氏爲了自己對儒家之「道」的見解，孤寂地戰鬥了一生。他是泥土氣息極濃，傲視羣

^① 有關胡適的專題論文，見 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917-1937* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970)。

^② 我特別是指新亞書院的唐君毅，牟宗三和徐復觀教授，賓州聖堂大學的傅偉動教授，和中文大學的劉述先教授。

倫，甚至有些古怪的儒學大師。他只有一小羣堅定不渝的道友和門生。有些人偶而來聽他講學，主要是出於好奇的緣故。胡適和思想主流保持着密切的接觸。他的老師，杜威，在兩年的訪華期間（一九一五年五月——一九二一年七月），掀起了實用主義的廣大熱潮。相反地，熊氏若不是由於自主的抉擇，就是情勢使然，而將其講學局限於為數甚少的學術範圍。他對偉大的東方精神傳統的關切，就像印度詩人泰戈爾一般，泰氏在一九二四年所宣揚的普遍的人類同胞愛，並沒有在中國引起年輕一代學生的熱衷反應。

就學術層面而言，且不論其早年所接受的古典教育，胡適是打倒孔家店運動的大力支持者。他提倡科學方法，宣揚以確定為對象的問題，謀求步步解決的途徑。在思想上他完全投身於西學。除了朱熹的「格物」觀念之外，他排拒宋明，以為在理學的全部傳統裡，很少看到有任何時代的意義。他相信，中國接受佛學而印度化，對於中國心靈的合理性只有負面的影響。他雖然對於古代中國的邏輯，白話文學，墨子與清代學術的研究有開風氣的貢獻，但多半是用來顯示所謂科學方法如何運用的例證。相反地，熊氏則致力於將儒家的理論予以創造性的發揚。他從哲學上來探究中國傳統底本體論的基礎，並對當代的價值系統作全盤的新考察。他深深地獻身於儒家的人格理想，也潛心致力於佛學的研究。事實上，正好和胡適以知性的實用的方式重新組織中國社會的進路成一鮮明的對照。熊氏和中國社會有血肉不可分割的關係，因此唯有深入其中才能體驗出一條革新的道路。當胡氏以外在的，冷靜的態度來看中國的主要問題，熊氏則全然地認同於這苦難中國的現實命運並以此為發心的根本。胡適在考察當時中國所面臨的某些特別的社會和思想的問題時，多少是帶點超然的態度，而熊