

“势”的概念建构及其理论意义

郑 震

摘 要 对中国传统思想文献进行梳理,并结合与西方社会理论之方法论的对话,可以建构出一个具有现代社会科学价值的描述性和解释性的“势”概念。其脱胎于中国传统思想文化的身份使之对于解释中国社会历史现象具有一种文化上的亲合性。与此同时,它以其超越主客体二元论和时空二元论的方法论立场而为克服西方现代社会理论之二元论的局限性提供了一种具有中国特色的理论思路。而它以去道德化的方式直面广义和狭义的实力政治,并将不确定性包含在自身的概念逻辑之中的理论特性,则为现代社会科学研究提供了一个回应其重大关切的颇具建设性的概念工具。

关键词 势 时空性 力量关系 不确定性 二元论

作者郑震,南京大学社会学院教授(江苏南京 210033)。

中图分类号 C91

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)09-0124-11

对于当今时代的中国人而言,“势”这个概念更多是一个日常语言的用词,人们对于它仿佛总是有一个约定俗成的理解,因此也就很少去考究其可能具有的丰富内涵与意义。其实这个概念在中国古代的思想文化中,总体言之也还是有着某种独特的重要性,以至于法国学者余莲曾经尝试通过这一概念来在总体上理解中国文化之不同于西方文化的独特意义。^①不过余莲此种试图以“势”来统一中国文化的意图显然低估了“势”这一概念在中国文化中的复杂性、多样性乃至局限性。^②例如,对于中国传统思想文化至为重要的儒家和道家而言,“势”尽管也被提及,甚至在某些作者那里还被赋予了某种重要地位(如王夫之),但就总体而言它并不是一个核心概念;若是对于法家和兵家来说,“势”这一概念的重要性就有些举足轻重了;更不要说在文学、诗歌、书法、绘画和棋类游戏中,“势”总免不了扮演一个重要角色,文章的“文势”,书法的“笔势”,绘画构图中的“气势”,以及围棋所谓的“外势”“厚势”等,无不传达出“势”这一概念在中国传统文化中无所不在的身影。那么这是否意味着这些林林总总的“势”有着一个统一的内涵和地位,甚至可以将中国传统文化的核心旨趣完全囊括其中?回答显然是否定的。事实上,各方对于“势”的理解既可能有某些相似之处,但也不可避免地存在着巨大的差异,以至于很难用一个统一的定义来描述他们所谈论的“势”。更不要说,例如试图在兵家对于战争形势的谋划与山水绘画之气势的把握之间寻找一种简单的对应关系了,后者直接用一种意境和神韵的追求取代了前者对实际政治功效的争夺,审美的超越性尽管也还是不可避免地蕴含着现实生活的意义旨趣,但这与实力政治斗争中的功利主义显然有着不小的反差。诸如此类的差异可以说不

① 参见余莲:《势:中国的效力观》,卓立译,北京:北京大学出版社,2009年。

② 参见余莲:《势:中国的效力观》,卓立译,第109页。

胜枚举，而势在不同视角中的重要程度也可谓千差万别。也正是因此，本文不打算围绕这一概念进行一种包罗万象的讨论，这将使我们不可避免地陷入纷繁多样的价值诉求之间的无休止的冲突和张力之中，而试图将不同的视角人为地统一起来只能是一种毫无结果的徒劳之举。

有鉴于此，正如我们的标题所表明的，这是一篇基于社会学乃至社会科学旨趣的研究，它将主要关注于中国传统思想在社会历史现象中对“势”这一概念的运用，这将使我们远离文学和艺术创作中“势”的概念，这倒不是说这类实践活动不具有社会历史意义，也不是说它们所谈论的“势”与我们即将展开的研究毫无共通之处（说存在着无法同一化的差异，不等于在形式上不具有某些相似之处），而是说用于指导艺术创作的“势”概念本来就承载着对现实生活的超越的意图（且不论艺术的超越性也并非势所能穷尽，“势”仅仅是艺术创作的要素之一）和专门化的功能性，它并非以还原和把握现实生活为其首要或唯一的创作导向，它的理想主义色彩和艺术实践的具体功能性使得我们难以从中获得直接和清晰的社会学意涵，这就相当于要从语词的格局和线条的错落中寻找对现实生活的隐喻或折射，这即便不是不可能的，也是微妙和含混的。^①

这倒不是说，本文以下的论述将基于某种统一的视角。正如上文已经指出的，诸如儒家、道家和法家、兵家之间也还是存在着重大的分歧，但它们在谈论势的时候却具有某些重要的共通之处，其中与文学艺术之中的势概念不同的是，它们思想中的“势”都是以一种现实主义的姿态来直面社会历史现实本身，既不追求艺术的超越性，也与任何理想主义的价值诉求无涉，更不会以一种隐喻或曲折的方式来观照现实本身。这就为建构一种现代社会学意义上的理论概念提供了更加直接和清晰的思想资源。^②

至此我们可以说，这是一项试图凭借中国传统思想文化资源来建构一个具有现代社会学意义的“势”概念的努力。我们将看到，一个具有现代社会学意义的“势”概念不仅将在一种文化的亲合性中为我们提供一种更好地理解中国社会的理论工具，而且其面向实力政治的去道德化的姿态与将不确定性蕴含于自身之中的理论诉求无疑具有理解和解释广义意义上的现实社会生活的工具性价值，而它所具有的超越主客体二元论和时空二元论的立场还将为社会科学研究提供一种具有中国特色的方法论视角。因此本文将不仅仅是对中国传统思想文化的反思与激活，同时也是与西方社会学理论逻辑之间的一种对话与超越。

一、势的“客观性”

通过研究先秦兵家的思想，余莲得出了这样的结论：“决定大势的，是局势合理发展出来的客观实情，而不是由人的意愿左右的。……它们暗示着，人类的美德与长处并非他们内在固有的，因为它们既不是由人主动发明的，人们也无能力掌控它们。人只不过是那些完全可被操纵的外在情势的‘产物’（依照这个词的物质主义之含义）。”^③以至于他试图谈论一种势的自动性或自然性，即便它是一种人为制造的产物，也还是像涂尔干笔下的社会事实那样自然地运作。^④不过也正如余莲所意识到的那样，兵家所谈论的势就如同军队的部署那样是一种具体存在的实际条件。那么这样的势与涂尔干笔下的社会结构就它们的存在状态而言无疑是大相径庭的。然而在谈到边沁的全景敞式监狱和福柯对现代社会的纪律社会论断时，余莲却毫不犹豫地用法家有关势的思想与之进行了一个近乎是对等的比附，“然而，中国主张权势的理论家们在古代末期就已经严谨地施行这个发明了，而且不只是用于小规模监狱，还由君主从上向下地对全人民施行”^⑤。这样的观点就不能不让人产生某种结构主义式的联想，余莲对势的解释已经若隐若现地进入法国结构主义传统之中了。也正是因此，余莲才得出了如下的见解：“西方的物质观建立在本体的等级化上，因此很合理的，其最高价值便是超越物质性的因果规律的秩序，以最终取得自由。但是根据中国人的势观，当具有效力的趋势有规律地自

① 文学中的文势的确向我们传达了语词之间的格局和文义发展的趋势，绘画中的气势也的确体现了线条和色彩之间的安排构造和运行的方向，如此等等无不透露出势的某些一般性特征，如要素间的关系状态和发展趋势，这和我们即将研究的社会历史思想中的势概念具有形式上的高度一致性。但若要从语词间的关系配置和笔画线条间的运行方向中寻找理解社会现实的思想内涵，即便不是不可能的，但也毫无疑问是曲折和委婉的。要想从山水画中的浓墨重彩和层次错落中寻找对社会生活的描述和解释，不能不说是一项颇费周章和迂回曲折的工作，其中的理想主义色彩和对墨色与线条的专业化要求，显然是一种对广泛的现实生活的游离。

② 艺术创作中固然也有所谓的现实主义风格，但那主要是就题材、思想和表现手法而言，它们固然也需要凭借势来实现自身，但我们不能把它们与势本身画上等号，就如同现实主义的诗歌和浪漫主义的诗歌都可以采用七言绝句的文势格局一样。

③④⑤ 余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第9、31、37页。

行独立运作着，其最高价值观也很合理地是趋势的自发性。于是，该价值观禁止任何个体想要脱离整体现实运作的自动性，并且整个趋势内部任何偶然都会被视为是某一种不规则现象。这就是为何中国思想并没有探索自由。”^①很显然，余莲所谓的自由是现代西方所主张的那种个人主体性的自由，而他所理解的中国思想中的势便是与自由相对立的客观趋势，它就像涂尔干笔下的社会事实，取消了个体自由意志的可能性。可以肯定的是，中国古代思想的确没有谈论一种现代西方意义上的个人主体性及其自由，但这并不代表它们没有谈论过自由。余莲想当然地把西方的现代自由观视为自由的标准，以此来评价中国的传统思想，既陷入到一种文化中心论的危险之中，又导致了对中国思想的曲解。其有关偶然性和必然性的论调也完全是西方形而上学的概念，殊不知在中国古代思想的主流语境中，并不存在这样的偶然与必然的论调。^②

那么在中国的传统思想中，是否就不存在对“客观性”的任何暗示呢？恰恰相反，若是带着现代西方那种主客对立的二元论视角来考察中国的势思想，粗看起来仿佛颇有一些论调是可以迎合这样的现代胃口的。《老子》第五十一章开篇便说：“‘道’生之，‘德’畜之，物形之，势成之。”^③虽然《老子》所关注的重点显然在于“道”与“德”这两个核心范畴，以至于并没有对“势”作进一步的解释。但“势成之”这一提法难免不让人有一种外部力量作用以使各物成长的印象。然而，你若明白了《老子》之理解“势”只能从道与德的角度来谈，就不难发现，以理所当然的方式摆在这里的“势”只能是对道与德的一种阐释，也就是万物各有其道即自有其德，势便是这道德所形成的生成之态势与趋势，是内外各种因素之间相互牵拉推扯的关系状态，以至于某物不得不成其为某物。在与空气、水分、土壤、养分、气候、光照等因素的关系中，豆的种子自然要长成豆，瓜的种子自然要长成瓜，这就是豆与瓜的势，即豆与瓜的种子在具体关系中实现其潜在的可能性（这可能性本身就是关系的现象），所以豆的种子不能长成瓜，瓜的种子也不会长成豆。我们看不出将这样的势理解为一种从外部强加的客观条件或给定的事实能有怎样的合理性，要知道道家乃至中国传统思想的主流从来就反对那种内外对立的二元论模式，不分内外、不分物我、万物一体、天人合一才是此种思想立场一以贯之的主导诉求，所以《老子》又怎么可能在包容万有通而为一的大道之外又去谈论一个划分内外的“势”呢？

有人也许会说，余莲主要是基于法家和兵家的势思想，这两家虽然与道家有着某种联系，但毕竟不是道家，尤其不是以老庄为代表的理想主义道家，那么它们有没有可能成为中国传统思想在方法论上的异类呢？我们先来看看兵家的说法：“故善战者，求之于势，不责于人，故能择人而任势。任势者，其战人也，如转木石。……故善战人之势，如转圆石于千仞之山者，势也。”^④这段话开头就说善战之人只求势而不求人，所以放弃人而任用势。这样的说法似乎清楚地将人的主观能动性与客观的势区别开来，似乎人只是被动地顺应客观的势，就像客观的结构用它的规则来约束人的行动一样。然而这段话接下来的内容却为我们提供了截然不同的意味，孙子认为将领指挥作战应该像转动木石那样去造成对自己有利的态势，木石是需要懂得其特性的人去转动的，如何将它们与地形结合起来形成不可阻挡的下落之势是少不了人的因素在其中的编织的，之所以不能“责于人”，只不过是不能听信人们无视各种战场因素而自作主张罢了。所以孙子才会说：“故善战者，致人而不致于人。……故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之。”^⑤这个善战之“善”其实就是能够造成有利态势的人的能动性，只不过这并不是什么现代主体意义上的自由意志，而是在复杂的关系状态中参与建构有利于自身态势的人的因素罢了。所以当孙子说“勇怯，势也”的时候^⑥，并不像余莲所理解的那样揭示了一种人对之无能为力的外在情势对人的内在美德的决定^⑦，这种人的因素恰恰是势之所以为势的内在要素之一，是人与各种战场要素之间合理或不合理关联的表现，以至于究竟是勇敢还是胆怯也还不能仅仅从其表象来推断（仿佛人不过是客观结构所支配的自动机），相反“乱生于治，怯生于勇，弱生于强”^⑧，这真真假假之中充分展现了孙子对于人的能动作用的重视，它恰恰是那个所谓的“客观情势”的内在构成要素之一。

而法家的代表人物韩非则更加直接地指出：“吾所为言势者，言人之所设也。”^⑨而那种完全与人无关的

①⑦ 余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第227、9页。

② 参见郑震：《不确定性与中国思想的开端：〈周易〉思想新释》，《社会科学》2024年第5期。

③ 陈鼓应：《老子注释及评介》，北京：中华书局，1984年，第261页。

④⑤⑥⑧ 陈曦译注：《孙子兵法》，北京：中华书局，2011年，第85、91、80、80页。

⑨ 张觉等撰：《韩非子译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第592页。

自然之势（纯粹的自然现象）根本不在考虑之列，所谓“势必于自然，则无为言于势矣”。^①当然，韩非所谈论的势也不是君主一人所能设立，“虽然，非一人之所得设也”。^②从分析的角度来说，势只能是各种要素之间的关系状态，它不能还原为个人的意志或人的主观性，这也许就是势所具有的分析上的客观性所在，但这只能是一种分析的抽象，这个客观性始终已经设定了主观性在分析上的同时存在。事实上，即便是具有儒家倾向的作者也可能赋予势某种分析上的客观性，王夫之有关天牖（诱）的说法便是一个很好的例证。“天下静而武帝动，则一时之害及于民而怨讟起。虽然，抑岂非天牖之乎？玉门以西水西流，而不可合于中国，天地之势，即天地之情也。……然因是而贵筑、昆明垂及于今而为冠带之国，此岂武帝、张骞之意计所及哉？故曰：天牖之也。”^③此种天诱说表明，天所体现的势和理是超越人的意志和智识的，人只是在无意之中推进了天地之情势（意外后果），成为天意实现的手段。这就超越了那种主观主义的历史想象，但这并不是一种非人的自发的历史，也不是什么理性的诡计，它依然是人所推动的历史，只不过个人的意志在纷繁复杂的历史关系中并不能够扮演一个决定性的设计者的角色。天意对于王夫之来说并不是什么强加于人的客观力量，毕竟他所理解的天也还是儒家传统思想中的天，而不是外在于人的某种神性的人格，或世俗化了的绝对精神，所以人既不是天意的派生之物，也不是精神自我实现和自我意识的手段，只不过天人关系不能以个体的主观意志为导向罢了，也正是因此，人的一己之诺言与天命是不可相比拟的，即所谓“奚必践姑许之言而褻天之景命哉！”^④所以王夫之一方面谈论“人效天”，所谓“天之所启，人为效之，非人之能也”。^⑤同时又谈论人与天相违背，即“圣人之所勤，人弗守之，则罪在人而不在天”。^⑥其实无论是顺应还是违背，都还是在儒家天人合一的理念之中展开的。王夫之所谓的人效天，其实也就是合乎于人性，所谓“天之所秩，性之所安，情之所顺，非是则不能以终日”。^⑦所以天秩、天理并非外加于人的客观法则，而是天人合一的“纯德”，其客观性是针对人的主观意愿而言的，即不以人的意志为主导，但不等于不以人性为主导，就此而言，天理不是绝对客观的，而是通乎人性的天地之情，所以不能用客观主义来揭示王夫之所谓的“天”。因为人性既与天同一，同时人又有可能出于违背公义的自私自利而与天相违（也就是违背其本性），可见人并非天所操纵的傀儡，天也不是什么不可抗拒的客观规律，它是包罗万有通而为一的义理之天，是最高的道德评判的标准，此即所谓“得失者，人也；存亡者，天也。……事之成败，身之生死，委之于天，而非人之所能强”。^⑧

不过必须指出的是，王夫之所谓的“理势”本身并不直接具有儒家所主张的那种道德意味（我们将在后文具体说明这一点），但这并不妨碍其效果在某种层次上可以符合义理之天意，以至于不能以一时之得失来衡量理势之意义。此即所谓“以一时之利害言之，则病天下；通古今而计之，则利大而圣道以弘”。^⑨这大概也可以说是势的一种客观性吧，及排除眼前的利益得失，不拘泥于一时一地的价值判断，而是承认历史本身的曲折与晦涩，只有在更为宏大的历史叙事中，才可能体会到特定理势所承载的天意。这的确超出了当时之人的一己之见，而具有了某种客观性。^⑩但这样的客观性也只能是相对于人的意识的主观性而言的，是与这个主观性一同虚构出来的概念的对子。毕竟人的存在并不只是一种意识的存在，而意识的存在也并不意指一个绝对的主体，无论是意识还是主体都只不过是基于二元论视野所做出的一种分析上的抽象。而儒家所理解的人性从来就并非是从智识之见出发的，人的历史不等于意识的历史，儒家所推崇的圣人之道也绝非只是一种耳闻目见的知识。^⑪

事实上，在谈到势的客观性时，还有一点似乎颇具说服力的理由即是，势似乎总是意味着某种必然性，

①② 张觉等撰：《韩非子译注》，第592页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，北京：中华书局，2020年，第252—253、45、255、255、29、528、251页。

⑩ 所以王夫之说：“故善审势者，取彼与我而置之心目之外，然后笼举而规恢之，则细微之变必察；耳目骛于可见之形，而内生其心，则智役于事中，而变生于意外。”王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第601—602页。

⑪ 所以张载才会说：“大可为也，大而化不可为也，在熟而已。《易》谓‘穷神知化’，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”林乐昌：《正蒙合校集释》，北京：中华书局，2012年，第222页。而程颐则说：“‘不勉而中，不思而得’，与勉而中，思而得，何止有差等，真是相去悬绝。……学者不学圣人则已，欲学之，须熟玩味圣人之气象，不可只于名上理会。如此，只是讲论文字。”程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第158页。

这也是它不以人的意志为转移的重要依据之一。余莲正是敏锐地把握到了这一点。^①那么如何来理解这个必然性呢？它如若不是客观的，又怎么能够是必然的呢？因为必然性似乎理所当然地意味着人的意志所不能左右的事实性和规律性？然而问题就在于，这还是一种基于西方之必然性概念的理解，其实余莲也已经在一定程度上意识到了这个问题，只不过他关注的焦点是围绕西方传统中的决定论和目的论而展开的^②，但是指出中国的势是一种内在自发的自然之必然趋势，而不是古希腊意义上的决定论和目的论，也还是远远不够的。尽管王夫之认为：“夫汉之不可复兴，天也；蜀之不可敌魏，势也；无可如何者也。”^③此乃特定时空中各种要素相互作用而形成的具有特殊意义的不得不然的趋势（正如余莲所看到的，势是独一无二的，不会重复发生^④），在分析相关历史事件时，王夫之始终没有脱离人的实践与作用，他并没有将此种不得不然的趋势描述为一种强加于人的外在的必然性，而是始终由人的实践活动所参与建构的关系总体中的内生的必然性，人并非什么潜在秩序所操纵的傀儡，相反这个秩序倒是由人一手推动形成的事实。所以在讨论蜀汉之必亡之势的时候，王夫之尤其强调了刘备和诸葛亮“勤于耕战，察于名法，而于长养人才、涵育熏陶之道，未之讲也”。^⑤其结果就是“蒋琬死，费祎刺，蜀汉之亡必也，无人故也”。^⑥这里丝毫也看不出是在谈论一种人力所无法抗拒的客观趋势，相反它倒是通过批评蜀汉之法家政治，而暗示了人的能动性（如采用重视人才培养的儒家政治）本来可以促成不同的趋势，它至少不会像蜀汉那样早早败亡。王夫之认为，曹魏和蜀汉之所以早于孙吴而灭亡，正因为他们奉行法家政治而不得人心，而司马氏虽然动机并非高尚，但其“解法网以媚天下，天且假之以息民”。^⑦所以历史趋势的必然性其实都是人自身实践参与推动和建构的事后的必然性，它并不是什么绝对客观的自发过程，并不假定一种无可替代的事先设定的必然趋势，只是相对于那些不切实际的主观意愿，它才摆出一副貌似客观的面孔。^⑧

二、势的时空性与不确定性

在谈及光武帝和邓禹在把握战争机遇时得失功过时，王夫之指出：“帝以持重而挫其方决之势，禹以持重而失之方溃之初，相时之变，定几于顷刻，非智之所能知、勇之所能胜。岳鹏举曰：‘运用之妙，存乎一心。’心不忘而时自应于其会，此未可以一成之论论之也。”^⑨战争的态势是随时而变的，把握时机的微妙变化，在顷刻之间做出正确的决策，这不是智力所及的教条（一成之论）和空有一身勇气所能够胜任的，因为势是随时而动的，它不是一个不变的结构或给定的事实，而是无穷的生成与变化。也正是因此，光武帝和邓禹同样采取持重的姿态，其结果却截然相反，这只是因为光武的持重把握住了转瞬即逝的机会，而邓禹的持重却错失了取胜的良机，战争的态势怎么可以用一成之论来加以讨论呢！这也就是所谓的“势因乎时，理因乎势，智者知此，非可一概以言成败也”。^⑩势不是客观给定的事实，它总是随着时机的变化而变化，而其根本则是理的变化，所以即便表面看似相同，实际也可能有着天壤之别，而表面看似不同，却完全可能殊途同归，这是不能以一成之论来加以概括的。所以时（时机）和势并不是两个彼此可以脱离的概念，任何势总已经就其本体而言有其时，而时也正是在势中获得了具体而现实的意义。所以王夫之才会说：“善取天下者，规模定乎大全，而奇正因乎时势。”^⑪同样是讨论奇正问题，孙子也给出了有关势之变化不定的思想：“战势不过奇正，

① 参见余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第200、217页。

② 参见余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第217—219、234页。

③⑤⑥⑦⑨⑩⑪ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1192—1193、1183、1183、1182、558、1374、1033页。

④ 参见余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第232页。

⑧ 所以在这样的历史趋势中，并不存在一个给定的世界的文本（古希腊的永恒的形式）需要人的历史去加以表现（历史由此成为了永恒的复归），也没有某个超越的人格为之设定一个终极的目的（末世论的弥赛亚主义），它只是人的历史本身，是人与其周遭一切打交道的历史过程，它自有其自身的道理（天命、天理）。即便像朱熹那样主张：“未有天地之先，毕竟是先有此理。”朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，武汉：崇文书局，2018年，第1页。但他还是承认：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，第2页。天地万物之发育就在于气之流行，而气已经是物。因此，所谓的理在先只是表明理的本体地位，但这个“体”是不能外在于“用”的，它只是在逻辑上先于用，而实际从来都是在用之中。所以朱熹才会说：“下学者，事也；上达者，理也。理只在事中。若真能尽得下学之事，则上达之理便在此。”朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，第852页。

奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？”^①可见有关势之随时而变不可定论的观点早已是中国古代思想中的一种共识，正如韩非所言：“夫‘势’者，名一而变无数者也。”^②

这就引入了关于不确定性的问题，这与人们常常挂在嘴边的“势所必然”形成了鲜明的对照，朱熹说：“如周末文极盛，故秦兴必降杀了。周恹地柔弱，故秦必变为强戾；周恹地纤悉周致，故秦兴，一向简易无情，直情径行，皆事势之必变。但秦变得过了。秦既恹地暴虐，汉兴，定是宽大。故云：‘独沛公素宽大长者。’秦既鉴封建之弊，改为郡县，虽其宗族，一齐削弱。至汉，遂大封同姓，莫不过制。贾谊已虑其害，晁错遂削一番，主父偃遂以谊之说施之武帝诸侯王，只管削弱。自武帝以下，直至魏末，无非划削宗室，至此可谓极矣。晋武起，尽用宗室，皆是因其事势，不得不然。”^③但是如果我们因此就以为朱熹是一个历史决定论者，仿佛在他那里历史只是按照既定剧本展开的不得不然的进程，那就大错特错了。尽管我们不难在朱熹的口中得知诸如“《大学》教人，先要理会得个道理。若不理会得，见圣人许多言语都是硬将人制缚，剩许多工夫。若见得了，见得许多道理，都是天生自然铁定底道理，更移易分毫不得”^④之类的说法，但这样的说法只能以如下的方式来理解：“学者若得胸中义理明，从此去量度事物，自然泛应曲当。人若有尧舜许多聪明，自做得尧舜许多事业。若要一一理会，则事变无穷，难以逆料，随机应变，不可预定”^⑤对朱熹而言，所谓的铁定道理其实不过是“名一而变无数者”的“名”，就像仁义礼智之类的名，固然可以给出一些抽象的解释，但你若要朱熹给出一个铁定不变的具体界定，那是断然要大失所望的。所以朱熹说：“名义之语极难下。”^⑥这里的名义就是指名称与含义，也就是所谓的给概念下定义。这固然不是朱熹一人的问题，事实上，儒家在这一问题上倒是颇有些共识所在，如二程便说：“‘忠恕违道不远’，‘可谓仁之方’，‘力行近乎仁’，‘求仁莫近焉’。仁道难言，故止曰近，不远而已；苟以力行便为仁，则失之矣。‘施诸己而不愿，亦勿施于人’，‘夫子之道忠恕’，非曾子不能知道之要，舍此则不可言。”^⑦致于“义”则更是从孔孟到宋明理学也主要就说得个“合宜恰当”与“公正无私”，再往下就只能是各人结合具体的形势自去体会和随机应变了。所以程颐才会说：“何物为权？义也。然也只是说得到义，义以上更难说，在人自看如何。”^⑧这里自然不是讨论儒家思想之方法论的场合，但也足以说明，朱熹有关势之必然性的说法并不意味着超越时空的普遍规律性，它倒更像是事后对事态之发展的某种合理性的肯定，即我们反复指出的，历史的趋势不是个人意愿的产物，它是诸多因素相互碰撞所产生的特定时空节点上的不得不然，这似乎也是为了表明势之理有其自然的合法性，毕竟儒家与道家一样都具有某种自然主义倾向，尽管他们对自然之理的理解大相径庭。对于朱熹来说，如果要对历史的趋势做出一种抽象总结的话，那只能说“纲常千万年磨灭不得。只是盛衰消长之势，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其势如此”。^⑨但这不过是对历史之变迁形式所给出的抽象的勾勒，是对“名”的抽象且笼统的说明，而不是什么精确的定义。至于具体怎样盛衰消长，那完全不是预先可以以某种普遍规律的方式来加以确定的。所以王夫之说：“絪縕之化无方，阴阳而已；阴阳之变化，进退消长而已。”^⑩此种物极必反的辩证思路早在《周易》之中就已经获得了充分的阐发，但即便是这一看似无可置疑的思路也并没有获得一种绝对的肯定。^⑪我们只能说事物大致是以如此的方式运动的，所以王夫之说：“极重必反者，势也。”^⑫

所以势的必然性并不排斥不确定性，它倒是将不确定性囊括其中的一种自然主义的解释，也就是说势总有其理，这个理不是机械论或目的论的法则，而是表明那些无法确切预知的势的形成与变化总有其内在的因果道理所在。从前势到后势，这种转变在当时的场景中有其理所当然之处。“曰：‘程子说“天命之改”，莫是大势已去？’曰：‘然’。”^⑬这一思路在王夫之那里就明确地形成了一种理势观。而这个理是要从“时”上

① 陈曦译注：《孙子兵法》，第77页。

② 张觉等撰：《韩非子译注》，第592页。

③④⑤⑥⑨⑬ 朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，第451、189、177、74、450、918页。

⑦⑧ 程颢、程颐：《二程集》，第97、164页。

⑩⑫ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1657、371页。

⑪ 参见郑震：《不确定性与中国思想的开端：〈周易〉思想新释》，《社会科学》2024年第5期。

去理解的，也就是：“度德、量力、相时者，道也”^①，“君子之酌时宜以屈伸，道固然也”^②。这个时空性的“道”在根本上规定了“势”只能是一个时空性的“事件”。我们把这里的古汉语“时”解释为时机而非时间，这倒不是说它没有与空间区别的时间的意思，而是强调在中国古代思想中，时这一概念常常兼具时间和空间的意味，也就是说它并不是一个时空二元论的概念，即便当它仅仅作为时间来运用的时候，也不意味着将时间和空间彼此对立或割裂为两个方面，后者倒是更加符合现代西方的时空观。事实上，早在《周易》中，时这个概念就已经在时机的意义上囊括了时间和空间这两个分析的维度^③，而这一思想传统则构成了中国古代思想的一个重要特征。所以，时势并非仅仅是在抽象的时间意义上来理解势，它同时也意味着空间性，因为你不可能在抽离空间的意义上来谈论势的时间性。让我们用一种反事实的分析性措辞来加以表述，即任何时间只有在具体的空间中才可能展现其节奏，就如同任何空间总已经是时间化着的。但从事实的角度来说，时间和空间不过是对具体事件状态的分析性概念建构。所以“势”作为不同分析要素之间的关系状态只能从时空性的角度而获得充分的理解，在空间上无所安顿的时间只能是空洞的分分秒秒（一种人为设定的节奏频率），在时间上无所运行的空间只能是静止的抽象关系（如物理距离，一种人为设定的量化尺度；或静态的社会结构，一种二元论的虚构），这两个方面都是并不存在的理论抽象的形式，与具有其丰富的时空性关系内涵的变化不定的势不可同日而语。在谈到武帝之推恩令时，王夫之指出：“武帝承七国败亡之余，诸侯之气已燔，偃单车临齐而齐王自杀，则诸王救不过遑，而以分封子弟为安荣，偃之说乃以乘时而有功。因此而知封建之必革而不可复也，势已积而俟之一朝也。”^④这段话中的“乘时”之“时”显然是指汉武帝时代的政治形势，它当然不可能只是一个抽象的时间概念。

尽管势不是时空二元论的，它固有地具有时空性，但这并不意味着我们不可在概念上进行某种分析性的建构，由此我们可以将空间意义上的势的关系形态命名为“态势”，而将时间意义上的势的过程形态命名为“趋势”。我们以趋势概念来进行一种抽象的历时性分析，而以态势概念来进行一种抽象的共时性分析。而这两个概念实质上不过是“势”的一体两面，因为任何势都不可避免地既是时间性的也是空间性的。我们也可以将这个非分析性的势称之为“形势”，因为并不存在无形之势，也不存在无势之形，这也就是为什么势不是一个抽象的潜在的结构，而是一种具体的有形的存在，此所谓“势已成，形已见”。^⑤这倒不是说这个形只是一个结果，毕竟势本身就是一个过程性的事件，其形自然也就是一个过程，在其发展变化的不同阶段自然表现出不同的形态，也就是不同的态势，而这整个过程也就构成了一种趋势。不过正因为“势”或“形势”是具体的存在或者更确切地说是存在者，其社会历史的局限性自然也就毋庸讳言，这大概是一切时空性存在所不可避免的问题（事实上，与有形的势相比，无形的势之理也并非超时空的绝对者，它们之间在分析上的区别仅仅是形而上与形而下的区别）。正如王夫之所言：“且形势者，不可恃者也。”^⑥也就是说，任何形势都有它自身的局限性，你若依赖于它就会被它所掣肘，这也从一个侧面揭示了形势的时空性。

至此我们不难看出，这个不可以“一成之论”加以概括的“势”显然并不从属于某种工具理性化的确定的法则，但这丝毫也不意味着它只能是一种非理性的对象，因为我们没有理由认为只有工具理性才是理性的合法或唯一的形式，理性本身也是社会历史性的变化多样的存在。让我们跳出现代西方那种理性和非理性二元对立的思维框架，势本身的因果意义已经向我们透露出了某种理性化的可能性，也就是说势并不是什么非理性的不可理喻的存在，它的存在自有其道理（可解释性），这也正是中国古代思想家们所极力加以阐发的内涵所在。所以不难想象可以有一种不同于工具理性的理性化方式存在于对势的认知之中，这便是孙子所谓的：“势者，因利而制权也。”^⑦如果兵法不是固定不变的教条，那么它也不是不可理喻的任意，因为兵法之“法”正是意指一种可解释性，对孙子而言就是“因利而制权”的可能性，也就是根据有利的因素来加以权变地应对。这便向我们传达了一种权变的理性，它是针对不确定性的权宜和变通，是审时度势的理性化，这当然不是工具理性化的智力所能够企及的，但也不是什么神秘主义或不可知论。权变的理性是中国传统思想

① 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1381页。我们将看到，这三个方面中的“量力”和“相时”都与势直接相关。

②④⑤⑥ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1499、239、386、1034页。

③ 参见郑震：《不确定性与中国思想的开端：〈周易〉思想新释》，《社会科学》2024年第5期。

⑦ 陈曦译注：《孙子兵法》，第10页。

为我们提供的一种独特的理性化思维方式，是针对不可概而论之的变化不定的事件的理性化思维方式，其在儒家思想的传统中扮演着极其重要的角色，我们前引的程颐的观点已经揭示了“权”和“义”之间的内在关联，而权的此种重要性早在孔子那里就已经被加以确认，也就是“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”^①。它明确了儒家思想的最高境界是一种通权达变的能力，它并非停留于教条化的恒定法则，而是直面宇宙的变化与多样，将不确定性视为是现实世界的基本构成性因素。所以程颐便将儒家所谓的经的范围扩大到了权所涵括的道义领域：“论事须著用权。古今多错用权字，才说权，便是变诈或权术。不知权只是经所不及者，权量轻重，使之合义，才合义，便是经也。今人说权不是经，便是经也。权只是秤锤，称量轻重。孔子曰：‘可与立，未可与权。’”^②由此区分了庸常之经与权变之经。而与程颐将经的范围扩大不同的是，王夫之则主张将权的范围加以扩大，因此“审经以为权，权之常；反经以行权，权之变；当无道之天下，积习深而事势违，不获已而用之，一用而不可再者也”。^③当事势无道之时（此处的“无道”是相对于儒家理想主义化的仁义之道而言），运用权变以反对不变之经，也是合乎道义的。所以王夫之所谓的“反经合道”之“道”与程颐所谓的“权变之经”并无实质的分歧，区别只是究竟是扩展经的概念还是扩展权的概念。但无论怎样拓展，都只能向我们传达一个事实，那就是对于儒家而言，权宜和变通并不是一种非理性的任性或神秘主义的直觉，而是针对无常之事势所采取的一种合乎道理的明见之举。事势之无常并非无理，权变便是见此理之方法，这当然不是那种可以通过明确的理论命题来加以指导的工具理性化的智力实践，它是一种因应不确定性的理性化，恐怕只有通过日积月累的学习和实践的磨炼才能够获得一种纯熟的驾驭，所以张载说：“大可为也，大而化不可为也，在熟而已。《易》谓‘穷神知化’，乃德盛仁熟之致，非智力能强也。”^④

三、势：与仁义无关之实力

势要成为一个社会科学的描述性和解释性概念，不仅要在方法论上拥有现有概念所没有的独特优势（超越主客体二元论和时空二元论，将不确定性纳入自身的范畴之中），从而表明它并非是一个可以被替代的多元建构，它同时也要尽可能地接近一种价值中立的状态，也就是说它不应当主张任何明确的道德要求，尽管绝对的价值中立只能是一种无法企及的极限（任何概念都不可避免地隐含着它的价值判断）。而道德诉求往往是中国传统思想文化尤其是儒家思想文化之概念所绕不开的问题，这也就是为什么它们大多难以进入到现代社会科学的解释框架之中。然而势从一开始就不存在这样的问题。它既可以是对态势和趋势的描述，也可以作为一种因果解释机制发挥作用。

对儒家之德治不屑一顾的法家自然不会在人伦道德的意义上谈论势，所以韩非说：“夫有材而无势，虽贤不能制不肖。”^⑤ 贤人所擅长的是道德才能，也就是所谓的“材”，但若没有势的支持德才也不能发挥作用，这就表明了势对于韩非而言就是一种维护秩序的强制力（权势），或者说具有强大约束力和震慑性的合法的形势，它类似于我们今天所说的国家通过对暴力手段的垄断所形成的支配力量，“桀为天子，能制天下，非贤也，势重也；尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千钧得船则浮，锱铢失船则沉，非千钧轻、锱铢重也，有势之与无势也。故短之临高也以位，不肖之制贤也以势”^⑥。尽管韩非的势论主要聚焦于君主的统治，但其思想却明确地揭示了形势所包含的权力维度，它蕴含着一种力量关系，对于法家而言就是一种狭义的实力政治，而对于更为宽泛的势理论而言，则意味着一种广义的实力政治格局。这极大地提升了势概念的社会科学意义，毕竟权力分析是现代社会科学的核心关切之一。而兵家对于你死我活的战争形势的研究自然也不可能将道德伦常放在首要的地位，它只能从属于一种冷峻的实力分析。毕竟无论是自然的地形地貌还是对阵双方力量强弱的虚实变换都无不指向一种缺乏道德诉求的平实的描述，那种应然的诉求在战争形势的判

① 杨伯峻译注：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第95页。

② 程颢、程颐：《二程集》，第234页。

③ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1559页。

④ 林乐昌：《正蒙校集释》，第222页。

⑤⑥ 张觉等撰：《韩非子译注》，第306页。

断中显然无法提供直接而明确的信息。

不过最为有趣的恐怕还是儒家的思想家们对待势的态度，具有强烈价值诉求的儒家思想在遭遇势问题的时候，是否会把势塑造成为一个充满道德关怀的伦理概念？回答是否定的。尽管朱熹承认势自有其道理：“势自是如此。有人主出来，也只因这个势，自住不得，到这里方看做是如何。唯是圣人能顺得这势，尽得这道理。”^①而王夫之甚至提出了理势之说，以至于把势和对于儒家而言至高至大的理摆在一个整体中来谈论，而儒家道德化的理又怎么能够兼容一个去道德化的势呢？朱熹的做法是将势之理区别于天性之理，所以朱熹才会说：“如君臣之间，君尊臣卑，其分甚严。若以势观之，自是不和。然其实却是甘心为之，皆合于礼，而理自和矣。”^②君臣之间的政治地位关系蕴含着巨大的张力，其中不乏力量的斗争和资源的争夺，所以从实力政治的角度来说，君臣自然是不能和谐相处，而这也正是法家对君臣关系的判断，也正是因此韩非才会希望君主主要掌握权势，通过对暴力手段的垄断来形成对臣下的威慑与约束，以此来达到制人而非制于人的目的（韩非有关法术势三位一体的思想正是以势的保障为基础的）。但与韩非不同的是，身为儒家的朱熹并没有因此而鼓励君主对权势的争夺，因为儒家思想的政治逻辑并非是建立在功利主义算计的实力政治之上的，相反以德服人的道德理想主义才是先秦儒家和宋明理学一以贯之的为政根本，也正是因此，朱熹在其“性即理也”的思路中区分了势之理和性善之理，后者以道德教化和名分等级的伦常思想来维持君臣关系的合法性，这样看来君主和臣子各守本分，虽有尊卑之别，但这尊卑中却充斥了仁义理智的脉脉温情和天道人伦的秩序纲常，这又怎么会需要那种冷酷无情的利益算计和剑拔弩张的威胁恐吓呢（这大概就是儒家思想较之法家更具理想主义的特征所在吧）。

不过比朱熹更进一步的是王夫之的理势之说，王夫之试图将冷峻的势与蕴含着人道温情的天意结合起来，我们上一节引用朱熹对话中提及程子有关天命和大势的言论已经暗示了这种结合。而王夫之则以“通古今而计之”的方式为此给出了一种合理的解释。但这丝毫也不意味着像王夫之这样的作者会赞同以势作为权衡利弊的标准，“原于天之仁，则不可无父子；原于天之义，则不可无君臣。均是人而戴之为君，尊亲于父，则旦易一主，夕易一主，稽首匍伏，以势为从违而不知耻，生人之道蔑矣”^③。儒家所能够认同的标准只能是天道之仁义，势即便可以在历史的进程中融入到天意的宏大秩序之中，也不代表势本身所体现的实力政治是被儒家所认可的政治，这种合乎天意的势在王夫之的眼中或多或少是一种无可奈何的事实，而不是什么理想化的价值追求。所以王夫之说，“夷狄焉知仁义，势而已矣”，“因势而迁者，小人之恒也”。^④儒家的思想家们严格区分了势与仁义^⑤，它们之间的关联是外部的而非内在的，因为它们遵循不同的价值标准，而现实也不可能按照儒家的理想化蓝图展开，从现实的曲折与晦暗中释读出大道之弘扬也还是体现了儒家试图直面现实的残酷无情，以捍卫其天理昭彰的理想主义情怀。而这就无意之中为我们提供了一个更具现实意义的概念建构，其所蕴含的无关道德期待的权力关系有助于解释现实生活之中的广义和狭义的统治关系和利益争夺，从而不失为成为一个一般性的社会科学的描述和解释性概念。

四、势的可能性与或然性

当势不可避免地与不确定性直接关联的时候，也就意味着我们不可能为其找到某种规律性的解释，甚至一种或然性的解释也还是在确定性的框架中寻找补救的方案，因为统计的规律性也还是一种确定性的诉求，它试图用科学的理性化来驯服不确定性的挑战。然而社会科学的实践却向我们揭示，那种试图在社会科学中援用自然物理科学的统计规律性方案的做法，即便不是徒劳无功，也往往收效甚微。究其根本则是因为自然

①② 朱熹：《朱子语类》，黎靖德编，第450、391—392页。

③ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1212页。

④ 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第520、538页。

⑤ 所谓：“蜀汉之义正，魏之势强……”可参见王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1088页。“然则后主之决于任公，屈于势而不能相信以道，明矣。”可参见王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1130页。“民愚无知，席安饱以为势，陵蔑孤弱，士大夫弗能止焉，与之俱流而戮其仁恕之心，……”可参见王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第1345页。

物理科学的研究对象与人文社会科学的研究对象之间存在着本体论上的差异，以至于自然物理科学至少在宏观物理层面更有可能进行一种机械的近似，而人文社会科学则很难在这一问题上取得实质性的进展。后者的测量工作往往受制于其研究对象的更大的不确定性和权能性，以及它们与研究者之间更为微妙的价值关联。^①因此，对于来自中国传统思想文化的势概念而言，剩下的恐怕就只有可能性了，它不是统计的或然性，而是无法加以确切描述和测定的特殊实现的时机，而这也正是中国古代的思想家们所赋予它的意义所在。

我们已经阐发了时（机）概念对势的时空性的揭示，而时空性的核心意涵即是颠覆那种超时空的普遍概括的可能性，从而将社会现实摆在一个内涵着不确定性的框架中加以认知，其具体的表现就是无法精确预测的可能性而非必然性乃至或然性。正如孙子所言：“故兵无常势，水无常形。能因敌变化而取胜者，谓之神。故五行无常胜，四时无常位，日有短长，月有死生。”^②这段话可以说极其生动和清楚地传达了中国古代思想对于宇宙之不确定性的感悟，这种敏锐的洞察力并非是要转向一种不可知论的荒谬否定性，恰恰相反，它试图以直面不确定性的勇气和智慧来寻求在一个充满变化的世界中安生立命的生存之道。这不是用各种确定性的假设来否认或掩盖不确定性的存在，也不是将现实视为是全然晦暗的混沌，而是试图在不确定性中寻找暂时的锚地，以此为一种转瞬即逝的确定性（时机）打开思路。所以它所要求的不是对所谓的普遍共相的一厢情愿的期待，而是在具体的关系情境中结合各种具体要素的复杂关联和相互碰撞，从而探究即时的可能性，由此为具体的时机提供特定的解释。它并不宣称这样的解释可以放之四海而皆准，尽管它也努力寻找一些形式上的相似之处（如物极必反、盛极而衰），但这样的形式概括只不过是那个共同的名称提供一些尽可能宽泛的合理的依据，而不是试图对事件加以准确地预测。因为这些所谓的一般性的判断并不能为具体现实提供什么精确的测量标准（例如达到怎样的程度才算作“极”恰恰是不能概而论之的），它们甚至也不宣称自身具有一劳永逸的有效性。^③而这正是势概念的时空性的意义所在。

然而，这并不意味着对或然性的探究对于势概念而言将完全丧失意义，相反我们倒是可以在一种更具建设性的意义上谈论势的或然性。这当然不是通过摆弄数学的模型或精确的专业术语来给出一种概率论的精密假象，而是在承认数学统计的局限性的前提下，试图在统计分析中寻找具有启发性的线索。毕竟对于大规模的人类社会活动，基于数据的统计研究依然有其独有的优势，这是只能基于有限样本的质性研究过程所难以替代的。问题的关键就在于如何面对那些统计的参数与模型，不是将它们视为不可替代的研究结论，而是将它们视为理解和解释研究对象的重要依据之一，也就是在与质性研究所提供的深度理解的因果判断的方法论合作中，扮演大规模统计分析的相关性框架，后者正是具体的意义阐释可加以利用的重要依据之一。与此同时，这些针对大群体活动的相关性的统计模型必须面对它们的研究对象保持一种开放的态度，即随时可能被类似研究的参数和模型所取代的可能性，它表明社会科学中的统计描述不具有可重复的唯一性，它只是为相关研究提供一种启发性的中介，而非结论性的事实。因为不可否认的是，无论是人口学变量还是对社会实践的统计赋值都是一种包含着本体论风险的抽象性活动，它们完全可能将一种人为的抽象化强加给研究的对象，从而迎合数学分析所要求的简化（这里还没有提及数学方法本身所可能存在的局限性）。正是这种简化将社会现象还原为数学上可处理的变量，但也正是因此，社会现象本身的意义丰富性则往往不可避免地被削弱或忽视了，这就是为什么社会科学的定量研究在解释社会生活实践时的有效性常常陷入危机。

因此势的或然性只是为了更好地理解 and 解释势的可能性而提供的一种方法论中介（即何种可能性也许更可能出现），并且只能是以与质性研究相结合的方式才可能具有积极的意义，因为它无法对实践的意义给出深入和复杂的洞察，它所建构的相关性模型也无法提供因果的解释。毕竟原因和结果之间的逻辑关系只有基于

① 文化的多样性与多变性无疑是妨碍社会科学研究者进行有效的一般性概括的重要原因之一；而研究对象与研究者同样是人的事实则导致研究结论很容易对对象的社会生活造成干预，从而改变其研究对象；加之具有权能性的人类实践者并非像自然物理对象那样对研究者全然冷漠，这是影响研究资料之信度的重要因素之一；而研究者自身也很难对其研究对象采取一种类似于自然物理科学研究者那样的冷漠姿态，毕竟人文社会科学的研究所追求的是对人类社会的改造而不是单纯的解释，这无疑会加剧由与研究的理论态度无关的价值预设所导致的有意或无意的介入（而与研究直接相关的理论性的价值预设本已经是困扰所有对象化研究者的共同的问题之一），如此等等。

② 陈曦译注：《孙子兵法》，第 111 页。

③ 参见郑震：《不确定性与中国思想的开端：〈周易〉思想新释》，《社会科学》2024 年第 5 期。

对意义的深入探究才可能浮现出来，它是任何基于简化逻辑所进行的数学分析所无法自动给出的，而人为设定的自变量和因变量也只不过是一种伪装成因果解释的相关性罢了。

五、结论：迈向一种势的社会学分析

至此，我们通过对中国传统思想文化资源的梳理，建构起一个有助于现代社会科学研究的势概念。它一方面克服了西方社会理论所存在的主客体二元论和时空二元论的困扰，同时以其更加贴合中国社会历史语境的特征而有利于当代中国社会科学研究的本土化诠释，而其所具有的解释力恐怕也并不局限于此，毕竟它所具有的方法论价值和对广义或狭义的实力政治以及不确定性问题的考量显然具有更加广泛的意义。事实上，之所以像王夫之这样的作者会一反儒家思想传统对待势较为冷淡的态度^①，很大程度上就是因为意识到在解释现实社会生活的过程中，一个充分考虑了实力政治关系，并将社会历史变化的不确定性纳入到自身逻辑框架之中的势概念无疑具有更为强大的解释力。“若以古今通势而言之，则三代以后，文与武固不可合矣，犹田之不可复井，刑之不可复肉。……则汉初之分丞相将军为两涂，事随势迁，而法必变。”^②这段话清楚地将势作为解释社会历史现象的原因，其因果诉求是显而易见的。正如本文已经指出的，这并非西方思想传统中的机械论的和目的论的因果解释，而是在事件的链条内部自发形成的一种可能性的因果解释。它虽然没有机械论所具有的那种普遍的必然性，也没有目的论所预设的宗教意味或人格化特征^③，但这并不妨碍它依然具有一种因果的解释力，甚至这一解释力由于摆脱了决定论的想象和人格化的比喻，而更加贴合现实本身的朴素状态。我们也可以说，势概念是一个更加具有经验主义色彩的概念，它对于人类社会历史现象之此消彼长保持着世俗化的敏感，将存在纳入到时机变化的纷繁复杂之中，将形而上理解成朴素经验之中的内在事实。当然势本身也可以成为因果解释的对象，这是因为势本身就是一个事件，它在影响其他事件的同时也被某些事件所影响，这难道不正是社会科学因果解释的复杂性所在吗。

（责任编辑：朱 颖）

Sociological Analysis of “the Situation-and-Tendency”: The Construction of Concept and Its Theoretical Meaning

ZHENG Zhen

Abstract: We construct a modern social scientific descriptive and interpretive concept of “shi” (“势”, “the situation-and-tendency”) through the research of Chinese traditional thoughts and the dialogue with the methodology of Western social theory. It has a cultural affinity in interpreting Chinese social-historical phenomena through its identity originating from Chinese traditional thoughts and culture. At the same time, it provides us a unique Chinese theoretical perspective to overcome the modern Western dualism of subject and object and the dualism of time and space. It has a deep concern of the broad sense and narrow sense relationships of power with a de-moral standpoint, and includes the uncertainty in its conceptual logic, so these theoretical characteristics provide the modern social scientific researches a constructive conceptual instrument to study its important issues.

Key words: situation-and-tendency, temporality-and-spatiality, relationship of power, uncertainty, dualism

① 孔子几乎没有谈论过势，而孟子也只是偶有提及，究其根本是因为势概念与儒家强烈的道德诉求之间显然存在着不协调之处，甚至从道德评价的角度来说，势所揭示的那种广义或狭义的实力政治格局无疑与孔孟的君子之道相去甚远（这便是以德服人和以力服人之间的区别）。而经历过明亡之痛的王夫之深切体会到了实力政治在现实世界中无法回避的巨大影响力，并试图以迂回的方式将势纳入到儒家思想的伦理政治框架之中（势与天意），就此而言对儒家思想的实证性做出了巨大的贡献。

② 王夫之：《读通鉴论》，尤学工、翟士航、王澎译注，第 427 页。

③ 参见余莲：《势：中国的效力观》，卓立译，第 200、219 页。