

世界儒学^①

——世界文化新秩序建构中的儒学自我变革

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院, 山东济南 250100)

[摘要] 世界儒学不是现成既有的儒学,而是经过变革的儒学。这涉及对儒学的理解。儒学最核心的观念结构是“仁→义→礼→乐”。“仁”是仁爱精神,这显然是一种普遍的理念,无须变革。“义”即正义原则。儒学有两条正义原则:一条是正当性原则,要求社会规范建构及其制度安排出于超越差等之爱、追求一体之仁的动机;另一条是适宜性原则,要求社会规范及其制度适应某共同体当下的共同生活方式。这两条原则显然同样是普遍的理念,无须变革。“礼”指社会规范及其制度。一方面,任何社会都需要规范与制度,所以孔子要求人们“克己复礼”;但另一方面,任何具体的社会规范和社会制度都没有永恒的价值,所以孔子指出“礼有损益”。儒学需要变革的,首先是礼。“乐”是指的在礼的基础上的社会和谐形式。一方面,任何社会共同体都应当追求和谐;但另一方面,由于乐建立在礼的基础上,不同生活方式下的社会和谐形式也是不同的。因此,乐或社会和谐的形式也是需要变革的。以上这样一个理论系统,应该就是世界儒学的基本内容。这个理论系统作为一个整体,显然具有普遍的意义,因此,它对于世界文化新秩序的建构应是一种非常重要的思想资源。

[关键词] 世界儒学;儒学自我变革;世界文化新秩序建构

[中图分类号] G04

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)03-0012-06

我很赞同安乐哲教授的一个观点:儒学不仅是中国的,也是世界的。我理解,安乐哲教授等一批美国学者的目标,是这样一种拓展:中国儒学→美国儒学→世界儒学。确实,我们可以期待一种“世界儒学”(World Confucianism)。汉语“世界儒学”的涵义,不是“世界上的儒学”或“关于世界的儒学”,而是“世界性的儒学”。“世界上的儒学”指不同民族国家的儒学传统,例如东亚的中国儒学、韩国儒学、日本儒学和越南儒学,或西方的美国儒学如波士顿儒学等,这并不是本文的课题;“关于世界的儒学”指现有的儒学内容中关于世界的部分,例如传统儒学的“华夷”观念和“天下”理论等,这也不是本文的课题。本文要讨论的“世界性的儒学”乃指这样一种理论:在其时性上和历时性上都不与任何民族国家的历史文化传统捆绑在一起,而是成为一种普适性的思想。唯有这样的儒学,才能在世界文化新秩序的建构中发挥其应有的作用。显然,这

样的“世界儒学”不是现成既有的儒学,而是某种经过变革的儒学。这涉及对儒学的理解。显然,无论对于何种儒学来说,“仁”、“义”、“礼”、“乐”都是其最核心的观念。因此,本文的论述围绕这些观念及其相互关系展开讨论。

一、礼:变革中的社会规范及其制度

儒学作为一种群体关怀,所关注的是社会群体生存秩序,小至于家庭秩序,大至于天下秩序——世界秩序、包括世界文化秩序。这种秩序实际上是一套人际关系,谓之“人伦”;人伦的条理,谓之“伦理”。这种伦理表现为一套社会规范及其制度,即谓之“礼”。儒家所谓“礼”并不仅指形式上的“礼仪”,更指礼仪背后的实质上的“礼制”,即指制度规范,亦即群体秩序的体现。所以,我们能够从一套礼仪中看出其背后的群体秩序和人际关系。

显然,任何社会都需要规范与制度。在这个意

[收稿日期] 2016-12-20

[作者简介] 黄玉顺(1957-)男,四川成都人,哲学博士,教授,博士生导师。主要研究领域:中国哲学,儒家哲学,中西比较哲学。

义上,“礼”显然是一个普适的观念。所以,孔子要求人们“克己复礼”(《论语·颜渊》)。他说:“立于礼”(《论语·泰伯》);“不知礼,无以立”(《论语·季氏》)。这就是说,一个人要在社会上立足,必须遵循规范、遵守制度。在制度规范下的行为才是正义的、正当的、道德的。

但是,必须注意:孔子这里所谈的不是“制度正义”问题,而是“行为正义”问题。必须严格区分两种意义上的“正义”:一种是“行为正义”,是说的某种行为是否符合某种制度规范,这是道德问题;而另一种是“制度正义”,是说的这种制度规范本身是否正义、即是否符合正义原则,这才是正义论的课题。

后者涉及孔子关于“礼”的更深一层思想:任何具体的社会规范和社会制度都没有永恒的价值。在这个意义上,任何礼都不是普适的。甚至今天的民主制度,即便是现代“最不坏的制度”(丘吉尔语),但仍不是甚么“普世价值”,除非所谓“普世”仅仅指的是现代性生活方式下的全球性。所以,孔子指出“礼有损益”,意思是说:任何具体的社会规范及其制度都是可以变革的。

这体现出中国哲学的一个根本特征:“唯变所适。”(《周易·系辞下传》)中西哲学的一个根本区别在于:西方哲学的“形而上者”是一个永恒不变的东西,而中国哲学的“形而上者”则是“变”本身,故谓之“易”(《周易》)。

所以,在“礼”即社会规范(如伦理或道德规范)及其制度的层面上,儒学需要变革。例如,对于一个民族国家内部来说,我们今天不再需要王权时代、皇权时代的社会规范及其制度,而是需要民权时代的制度规范;对于国际关系来说,我们今天需要重构“天下”秩序——世界秩序,包括国际经济秩序、国际政治秩序、国际文化秩序。

进一步说,一个社会群体之所以建构或选择如此这般的一种制度规范,必有其作为判断之根据的价值尺度,用以判定这种制度规范是好的、或是不好的,这就是社会正义论中所说的“正义原则”,儒家谓之“义”。这就是说,“正义原则→制度规范”或“义→礼”乃是古今中外普适的观念结构。这也是儒家文献中“礼义”这个短语的含义之一。这就是说,“礼”的层次“礼义→礼制→礼仪”是普适结构

“义→礼”的体现。

二、义:普适的正义原则

但是,“义”或正义原则本身究竟是甚么东西呢?这其实是无法确定的,即不能给出其具体的内容。这是正义论中的一个令人困惑的问题。举例来说,假如我说“规定了阶级划分的社会制度才是正义的”(柏拉图《理想国》的“正义”概念即属此类),那就是把“阶级划分”当作了“正义”的内涵,但这样一来,就陷入了一种循环:阶级划分本身就已经是一种制度,于是我把某种制度当成了选择制度的根据,而先于任何制度的正义原则本身仍然没有出场。这也是我对罗尔斯正义论所进行的一个批评,谓之“正义原则的空白”。

事实上,我们注意到:当对一种制度规范进行正义或不正义的判断时,正在进行判断活动的并不是那个难以捉摸的正义原则,而是人,即主体。是人在运用某种价值尺度,而这种价值尺度其实就是他自己的价值观。这就是说,正义与否的尺度并不是抽象的正义原则,而是具体的人或主体自身。换言之,正义原则本身实际上是一种“形式的”或“空的”东西,它需要主体性的因素来加以实质的充实;或者说,正义原则其实就是主体性原则。

但这样一来,我们似乎很容易陷入相对主义:人各不同,正义原则也就各异,于是社会规范及其制度的选择也就各从所好、各取所需。这恐怕正是许多政治哲学家内心深处的困惑,所以他们只得以某种既定的社会规范来“冒充”正义原则,即以某种规范作为其它规范的尺度,如罗尔斯以某种“原初契约”来“调节所有进一步的契约”,从而陷入上述循环。

但实际上我们不难发现:在现实生活中,不论对于行为、还是对于制度的正义与否,人们是能够做出颇为一致的正义判断的。我们经常“异口同声地”谴责某种行为、“不约而同地”赞同某种规则。那么,这是何以可能的呢?

上述困惑的发生,在于缺乏某种思想视域,这种思想视域意在追问“存在者何以可能”,从而回答“某种特定的主体性何以可能”的问题,以此解释基于共同主体性的共通正义感。这正是笔者的“生活儒学”及其“中国正义论”所要揭示的思想视域:生

① 本文原载《孔学堂》杂志(中英文)2015年第4期。首次发表于“世界文化秩序转变中的儒家价值观”(Confucian Values in a Changing World Cultural Order)国际学术研讨会(2014年10月9日至12日美国夏威夷大学)此次经作者同意,论文以汉字简体字版入选苏州大学比较文明与文学研究中心与上海社科院文学所合办“比较文明:儒学的世界化国际学术研讨会”(2017,3,24~26,苏州大学)论文。

活→生活方式→共同生活方式。在一种特定的共同生活方式下的一个共同体中生活的人们,尽管经常意见相左、看法各异,然而还是会形成一种共通的正义感,从而能够对某种行为或某种制度做出一致的正义判断。例如今天的美国,即便是南方人也会异口同声地谴责黑奴制度。

传统的心性儒学将这种正义感的共同性解释为由先验人性所规定的“人同此心,心同此理”。这是不可取的,因为这必将导致对孔子所主张的“礼有损益”的否定、对历史上某种具体的社会制度规范(例如“三纲”)的原教旨主义式的“保守”。

为此,生活儒学给出另外一种解释:共同生活造就了具有共同主体性的人们,他们具有共通的正义感,从而能够对特定行为或特定制度做出一致的正义判断。这里不必存在相对主义的忧虑。所以,所谓“正义原则”,其实就是主体的共通正义感的原则化,由此形成“义→礼”的观念结构。

儒家实际上有两条正义原则:

第一条正义原则——正当性原则,要求社会规范建构及其制度安排出于超越差等之爱、追求一体之仁的动机。在孔子那里,与此相应的不是消极的所谓“金规则”——“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》)、而是积极的“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》)在制度规范建构中的运用。

这涉及对儒家“仁爱”观念的正确理解,下文将要讨论。这里涉及的正是上文谈到的一个问题:纯粹形式的正义原则是由某种主体性因素来加以实质地充实的。在儒家的正义论中,这种主体性因素即“仁爱”,由此形成“仁→义→礼”的观念结构。正是在这个意义上,孟子才说,儒家理念不过“仁义而已”(《孟子·梁惠王上》)。

第二条正义原则——适宜性原则,要求社会规范及其制度适应某共同体当下的共同生活方式。所以,《中庸》指出:“义者,宜也。”实际上,孔子所讲的“礼有损益”正是这个原则的另一种表达。

上文谈到的思想视域“生活→生活方式→共同生活方式”是说:一方面,共同体的生活方式的共同性保证了基于共同主体性的共通正义感;而另一方面,生活方式却是因时因地变动的。举个例子,儒家“三年之丧”的礼制规定曾经是适应于当时人们的共同生活方式的,然而在现代生活方式下则是根本行不通的。又如今天的儒家经常讨论的家庭问题,中国曾经历过王权社会生活方式下的宗法家庭、皇权社会生活方式下的家族家庭、民权社会生

活方式下的核心家庭,而且正在经历著“后现代”生活方式下的家庭模式多元化变迁,因此,没有任何一种家庭制度是普适的。这就是正义原则所要求的制度规范的适宜性。

显然,这两条正义原则是普遍的理念,具有普适的价值。

三、仁:普适的仁爱理念

上述讨论表明:有怎样的人或主体,就有怎样的正义判断;而有怎样的生活方式,就有怎样的人或主体。例如,“三纲”制度规范曾经被中国人视为“天经地义”,但今天的中国人不再有这样的判断了,因为中国人的主体性发生了变化,即正在从臣民转向公民;而其主体性之所以发生这样的变化,则是因为中国人的生活方式发生了变化,即从前现代的生活方式转向现代性的生活方式。所以,事情取决于如何规定或如何理解人或主体性。

自有人类以来,生活方式总是流变的,从而人的主体性就不是一成不变的,进而关于人的主体性的理解和规定也不是一成不变的。关于对人的理解,古往今来出现过很多说法,诸如“人是理性的动物”、“人是情感的存在”、“人是欲望的动物”等。确实,这些都是人之为人的必要条件;但它们都不是充分条件。西方正义论通常把正义判断归结为主体利益的理性考量,而排除情感的因素。然而这是讲不通的,因为人们在对一种制度规范进行判断时是不可能没有情感因素的,事实正相反,情感往往在这里发挥了极其重大的作用。即便在西方“哲学”(philosophy)(Φιλοσοφία)所所谓的“爱智慧”(philosophia)中,“爱”仍然是优先的。

真正恰当的做法,是要找到这样一种观念,它能一以贯之地阐明人之为人的诸多基本属性及其在制度规范建构中的作用。在儒家,这就是“仁爱”的观念。这个观念能够综合地说明“人是情感的存在”、“人是欲望的动物”、“人是理性的动物”等问题。

在儒家话语中,“仁爱”(humaneness)这个词语的内涵是很丰富的,其用法也是很复杂的。为了论述的方便,我们把它分为“仁”(benevolence)与“爱”(love)。

1. 关于“爱”的观念:人是情感性的存在者

显然,“爱”是一种情感(emotion);而且在儒家看来,爱是人的最基本的情感。如《论语》载:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”(《论语·颜渊》)

当然,情感并不仅仅是爱。古有“七情”的说法,例如:“何谓人情?喜怒哀惧爱恶(wù)欲,七者

弗学而能。”(《礼记·礼运》)但这里须指出几点:第一,这里的“喜怒哀乐”是情感中的情绪,“爱恶”是情感中的感情,而“欲”严格来讲不是情感,而是意欲;第二,“爱”可以表现在感情层面上,如孔子所说的“三年之爱”(《论语·阳货》),也可以表现在情绪层面上,如孟子所说的“恻隐之心”(《孟子·公孙丑上》);第三,按儒家的观念,在所有情感中,爱是最基本的情感,没有爱就没有其它情感;不仅如此,甚至没有爱就没有任何存在物,《中庸》所讲的“不诚无物”其实就是这个意思。

西方也有类似的思想,例如舍勒(Max Scheler)以基督教为背景的情感现象学认为:其一,情感先于认知;其二,在情感中,爱先于恨;其三,世界是一个“爱的共同体”。只不过舍勒所讲的是上帝之爱,而儒家所讲的是人之爱。但双方的共同点是:爱的情感是人之为本源所在;爱不仅是一个主体性的观念,而且具有前主体性的存在论意义:“爱,所以在。”正是在这个意义上,人是情感性的存在者。

2. 关于“仁爱”的观念:人是利欲性的存在者

上述“爱”的概念是广义的,等于“仁爱”,涵盖了狭义的“爱”与“仁”(详下)。“爱”的狭义用法,例如孟子说:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)孟子在这里所揭示的是广义的“爱”即“仁爱”在情感上的一个基本特征——“爱有差等”:我们对亲人的爱超过对外人的爱,对人类的爱超过对它物的爱。这就是说,爱是“差等之爱”。

不仅如此,其实,我们对自己的爱超过对他人的爱,“推己及人”乃是从“己”开始的。所以,荀子列出的仁爱等级乃是这样一个从高到低的序列:自爱→爱人→使人爱己。在这个问题上,荀子的论述是最鲜明而深刻的,其思想大意是:差等之爱是从“自爱”或“爱己”开始的;而“爱(则)利(之)”(《荀子·彊国》),爱会导致利欲——爱己则欲利己,爱人则欲利人;因此,差等之爱必然导致利益冲突。故荀子说:“人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。”^①正是在这个意义上,人确实是利欲性的存在者、自私的动物。

这当然是生活的实情,儒家承认这种差等之爱的事实。但须指出的是:儒家并不以这种差等之爱为建构制度规范的原则;恰恰相反,儒家的正义原

则中的正当性原则所要求的是超越差等之爱、寻求一体之仁。这是因为儒家“仁爱”的观念并不仅仅是差等之爱,还有“一体之仁”,即后世成语所说的“一视同仁”。后者往往不谓之“爱”,而谓之“仁”。

3. 关于“仁”的观念:人是理智性的存在者

在儒家话语中,“仁”是一个涵义丰富的观念:

(1)“仁”首先指自然而然的生活情感,包括差等之爱、一体之仁的自然情感。后者例如孟子所说的“恻隐之心人皆有之”(《孟子·公孙丑上》)、“人皆有不忍人之心”(《孟子·告子上》)。其中,一体之仁是为正义原则奠基的,或者说,形式性的正当性原则是由实质性的一体之仁的情感所充实的,这就是孟子所揭示的“仁→义”观念结构。

(2)“仁”这种情感有时被规定为一种形而下的道德要求,即是一条伦理规范,例如孔子所说的“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。正是在这种意义上,“仁”才与“义、礼、智”一起被人们列为所谓“德目”——道德条目。

(3)“仁”有时甚至被设置为形而上的本体,它是涵盖一切的东西。这就正如程颢所说:“仁者,浑然与物同体,义、礼、智、信皆仁也。”值得注意的是,这里“仁”涵盖了“智”,而“智”的基本涵义之一正是理智或者理性。正是在这个意义上,人是理智性的存在者、理性的动物。

在儒家思想中,“智”是一个非常重要的观念。我们知道,儒家将“圣”归结为“仁且智”(《孟子·公孙丑上》)。“智”包括智慧与理智。我们之所以能够克服差等之爱的自然倾向、而寻求一体之仁的正义原则,就是因为我们理智与智慧,我们明白差等之爱会导致利益冲突、而不利于群体生存。所以,荀子在论述了“人生而有欲”而导致“争则乱,乱则穷”之后,紧接着说“先王恶其乱也,故制礼义以分之”(《荀子·礼论》),并且指出:这不仅是先王或圣人才具有的能力,而是人人皆有的能力,“所以知之在人者谓之知,知有所合谓之智”(《荀子·正名》),“凡以知,人之性也;可以知,物之理也”(《荀子·解蔽》);具体来说,“仁义法正有可知、可能之理,然而塗之人也皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具”,“故塗之人可以为禹”(《荀子·性恶》)。这种可知能知之智,即他所说的“心有征知”(《荀子·正名》)的能力。同样,孟子将儒家的全部观念概括为“仁、义、礼、智”。

^①《荀子·礼论》。参见黄玉顺:《荀子的社会正义理论》,原载《社会科学研究》2012年第3期;《中国社会科学文摘》2012年第8期全文转载。

这样的“智”，正如程颢所说，涵盖于广义的“仁”之中；而这种广义的“仁”或“仁爱”的观念，足以阐明人之为人的所有基本属性。

显然，“仁”这样一种仁爱情感或仁爱精神，乃是一种普遍的理念、普适的价值。

四、乐：变革中的社会和谐形式

汉语“礼”最初是指的祭祀中“事神致福”的仪式，这种仪式最集中而鲜明地体现了当时人们的社会关系、伦理规范和社会地位的区分，即所谓“礼别异”（《荀子·乐论》）；而“乐”则是指的祭祀中“五声八音”的音乐，其功能是消融“礼别异”所造成的人际关系疏离，营造人际关系的一致、协同、和谐，即所谓“乐合同”（《荀子·乐论》）。祭祀在当时的生活方式下是最重要的社会群体活动，故《左传》说：“国之大事，在祀与戎”（《左传·成公十三年》）；“祀，国之大事也，而逆之，可谓礼乎？”（《左传·文公二年》）因此，“礼乐”便引伸为一种普遍的社会伦理政治范畴，“乐统同，礼辨异”，也就是说，“礼”泛指以“别异”为特征的所有一切社会规范及其制度，而“乐”则泛指在礼之“别异”基础上寻求群体“合同”的社会和谐形式。所以，《乐记》指出：“礼者，天地之序也”，“序，故群物皆别”；“乐者，天地之和也”，“和，故百物皆化”。并进一步分析：“礼者为异”，“异则相敬”；然而相敬未必相亲相爱，倒往往是敬而远之的疏离、隔阂，于是需要“乐者为同”，因为“同则相亲”，“乐文同，则上下和矣”。这就是说，“乐”（yuè）的功能就是“乐”（lè）亦即“和”——群体和谐。

一方面，就乐的内容“和乐”而论，任何社会共同体都寻求群体和谐。故《乐记》说：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王著其教焉”；“乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁”。例如：“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。”（《礼记·乐记》）和谐是所有社会共同体的追求，在这个意义上，“乐”是一个普适的理念。

但另一方面，就乐的形式而论，任何具体的社会和谐形式都不具有永恒的意义。由于乐建立在礼的基础上，“乐者，通伦理者也”、“知乐，则几于礼矣”（《礼记·乐记》），而礼是可“损益”的，因此，不

同生活方式下的社会和谐形式也是不同的。所以，《乐记》指出：“五帝殊时，不相沿乐；三王异世，不相袭礼。”正如孔子所说，礼的形式有“损益”、因革，我们也可以说，乐的形式同样有“损益”、因革。因此，乐或社会和谐的形式也是需要变革的。

当我们用“音乐”来指代社会和谐形式的时候，这就意味着社会和谐的主要形式是指的艺术。儒家“礼乐文化”有一个很重要的传统，就是将艺术与社会规范及其制度联系起来，视为社会治理的两个相辅相成的基本方面，认为人类不仅要道德地、伦理地、政治地生活，而且要艺术地生活。这是儒家理念的一大特色：最理想的群体生活是艺术的生活，人们在这种“诗意的栖居”（借海德格尔语）中表达情感、克服隔阂、寻求和谐、获得幸福。

在儒家，这就是“诗教”、“乐教”。这令人想起孔子的概括：“兴于诗，立于礼，成于乐。”（《论语·泰伯》）在儒家的思想中，诗是本真情感的表达，而人的主体性就是在这种情感中确立起来的；礼是主体所建构的社会规范及其制度，人们在这种制度规范中立足；而乐则是对这种制度规范的一种超越，是向本真情感的一种回归。所以，艺术是最本真的境界，同时也是最高的境界。

然而我们知道，艺术形式也是历史地变动的。且以中国的既是语言艺术、也是音乐艺术的诗歌或者“诗一歌”来说，从最初的二言诗歌、三言诗歌（例如“易经古歌”^①）发展到四言诗歌（例如《诗经》），再到五言、七言，以至“长短句”的词，乃至现代的更为自由、然而仍富于节奏感和旋律感的流行歌曲，都是社会和谐的艺术形式。

今天，人类需要全球化生活方式下的礼乐文化，从而需要全球性的社会和谐形式，需要全球性的艺术形式。

以上这样一个“仁→义→礼→乐”的理论系统，应当就是世界儒学的基本内容。这个理论系统作为一个整体，显然具有普遍的意义；也就是说，“仁→义→礼→乐”系统结构乃是一种“普世价值”、“普适价值”。因此，它对于世界文化新秩序的建构来说应当是一种非常重要的思想资源。这种世界儒学正在生成之中。

（责任编辑：程晓芝）

^① 参见黄玉顺：《易经古歌考释》，巴蜀书社1995年第1版、上海古籍出版社2014年修订版。

Self Transformation of Confucianism in the Construction of a New World Order of Culture

HUANG Yu-shun

(Advanced Research Institute of Confucianism, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: The world Confucianism is not an available and existing Confucianism, but a Confucianism that has been rewritten and reformed by ancestors. The core concept of Confucianism is “benevolence→righteousness→etiquette→music”. “Benevolence” is the spirit of love which is obviously a universal concept, so it doesn’t need to change. “Righteousness” means the principle of Justice. Confucianism has two principles of Justice: One is the principle of legitimacy, which requires that the construction of social norms and institutional arrangements be out of the overcoming of unequal love and the pursuit of one’s benevolence; The other is the principle of suitability, which requires social norms and system to adapt to the common life style of a community. These two principles are clearly the common concept and need not to be changed, either. “Etiquette” refers to social norms and its system. On the one hand, any society needs regulation and system, so Confucius calls for restraining ourselves and obeying social order; but on the other hand, any specific social norms and social systems have no eternal value, so Confucius points out that the social order is always changing. Confucianism needs to change. The first needed to be changed is “Etiquette”. “Music” refers to the form of social harmony on the basis of “Etiquette”. On the one hand, any social community should pursue harmony. But on the other hand, because “music” is established on the basis of “Etiquette”, so the different forms of social harmony in different forms of life are also different. Therefore, “music” or form of social harmony needs to be changed too. Such a theoretical system above should be the basic content of the world Confucianism. As a whole, the theoretical system is of universal significance. Therefore, it is a very important ideological resource for the construction of new world cultural order.

Key words: World Confucianism; Self Transformation of Confucianism; Construction of New World Cultural Order