



Religion of Western Chu

Ghorban Elmi¹ 

1. Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: gelmi@ut.ac.ir

Abstract

This article, in a descriptive and analytical way, investigates the nature, elements and function of religion in ancient China, during the Western Chu period. The works left from this period - including iconography and writings on ritual bronze vessels, writings on occult bones, royal tombs and some later works - express their religious beliefs and rituals. The religion of western chu included the belief in Tien as the Supreme God, the spirits of ancestors, the spirits and gods of nature, and the belief in life after death. The Supreme God was at the head and the rest of the spirits and gods were at a lower level and were his agents. Tien is a personal deity, ruler of all existence, creator and sustainer of all beings. He sends revelations to help people and judges them with justice. In addition to believing in Tien, they believed in life after death, that man has two souls: one is P'o, who after death, will fall to the lower world and live a dark life there. Another is Hun, who ascended to Tien's Palace and lives there happily. In order to obtain favorable living conditions, or at least to be safe from calamities, one must respect and worship God, spirits and ancestors and make sacrifices for them. Unlike the Shang period, in the Chu period, not the spirit of the dead ruler but the living ruler himself is the intermediary between Heaven and Earth, who should rule the people justly according to Tien Ming.

Keywords: Chu, religious beliefs, rituals, Tien.

Introduction

For the historian of culture as well as for the historian of religions, China represents an unusually advantageous field of research. Just as the Chinese people arise from many and various ethnic combinations, its culture constitutes a complex and original synthesis in which the contributions of several sources can nevertheless be discovered. The religious structures that we have just sketched do not exhaust the rich documentation on the Chou period. We shall complete our exposition by representing some cosmogonic myths and the fundamental metaphysical ideas. For the moment we will point out that scholars have recently agreed to emphasize the cultural and religious complexity of archaic China.

Research Findings

The works left from this period - including iconography and writings on ritual bronze vessels, writings on occult bones, royal tombs and some later works - express their religious beliefs and rituals. The religion of western Chu included the belief in Tien as the Supreme God, the spirits of ancestors, the spirits and gods of nature, and the belief in life after death. The Supreme God was at the head and the rest of the spirits and gods were at a lower level and were his agents.



At the beginning of the dynasty the celestial god T'ien (Heaven), or Shang Ti (The Lord on High), shows the characteristics of an anthropomorphic and personal god. He resides in the Great Bear at the center of the heavens. The texts bring out his celestial structure: he sees, observes, and hears everything; he is clairvoyant and omniscient; his decree is infallible. Tien is a personal deity, ruler of all existence, creator and sustainer of all beings. He sends revelations to help people and judges them with justice. Heaven (T'ien) remains the protector of the dynasty. The king is the "son of T'ien" and the "regent of Shang Ti." This is why, in principle, only the king is fit to offer him sacrifices. He is responsible for the normal progression of the cosmic rhythms; in case of disaster-drought, prodigies, calamities, floods-the king subjects himself to expiatory rites. T'ien and Shang Ti are invoked in agreements and contracts.

Conclusion

From what has told, it is clear that the religion of western chu included the belief in Tien as the Supreme God, the spirits of ancestors, the spirits and gods of nature, and the belief in life after death. The Supreme God was at the head and the rest of the spirits and gods were at a lower level and were his agents. Tien is a personal deity, ruler of all existence, creator and sustainer of all beings. He sends revelations to help people and judges them with justice.

In addition to believing in Tien, they believed in life after death, that man has two souls: one is P'o, who after death, will fall to the lower world and live a dark life there. Another is Hun, who ascended to Tien's Palace and lives there happily. In order to obtain favorable living conditions, or at least to be safe from calamities, one must respect and worship God, spirits and ancestors and make sacrifices for them. Unlike the Shang period, in the Chu period, not the spirit of the dead ruler but the living ruler himself is the intermediary between Heaven and Earth, who should rule the people justly according to Tien Ming.

In addition to believing in Tien, they believed in life after death.

References

Bilsky, Lester J.(1975), *The State Religion of Ancient China*, The Orient Cultural Service.

Creel, Herrlee Glessner (1983), *The Origins of Statecraft in China: The Western Chou Empire*, Univ. of Chicago Pr.

Eliade, Mircea(1982), Willard R. Trask (trans.)- *A History of Religious Ideas From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*, The University of Chicago Press.

Flad, Rowan K.(2008), *Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China*, Current Anthropology , Vol. 49, No. 3, 2008, pp. 403-437

Legge, James(1880), *The Religions of China*, London.

_____ translator (1960), *The Chinese Classics*, Hongkong: Hongkong Univ. Press.

Nadeau, Randall L.,ed.(2012), *The Wiley-Blackwell companion to Chinese religions*, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication.

Nylan, Michael(2008), *The Five "Confucian" Classics*, Yale University Press.

Print ISSN: 2228-5563
online ISSN: 2588-4816

Religions and Mysticism

University of Tehran
Faculty of Theology
and Islamic Studies



Schindler, Bruno (1923), "The development of Chinese conceptions of Supreme Beings," *Asia Major: Introductory Volume*, pp. 298-366.

Cite this article: Elmi, G. (2024). Religion of Western Chu. *Religions and Mysticism*, 56 (2), 553-573. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371550.630499>



Article Type: Research Paper

Received: 23-Jan-2024

Received in revised form: 6-Mar-2024

Accepted: 10-Mar-2024

Published online: 16-Mar-2024





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

دین در چو غربی

قربان علمی^۱

۱. دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: gelmi@ut.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر به روش توصیفی و تحلیلی، به بررسی مفهوم و تحلیل کارکرد دین در چین باستان، در دوره چو غربی، پرداخته است. آثار به‌جامانده از این دوره، از جمله شمایل‌نگارها و نوشته‌های روی ظروف برنزی آیینی، نگاشته‌های روی استخوان‌های غیبگویی، آرامگاه‌های سلطنتی و برخی دیگر از آثار متأخر، بیانگر عقاید و شعائر دینی چینیان باستان در آن دوره است. دین مردم در دوره اول چو (چو غربی)، شامل باور به تیآن (آسمان) به‌عنوان خدای متعالی، ارواح نیاکان، ارواح و خدایان طبیعت و باور به زندگی پس از مرگ است. خدای متعالی در رأس، و سایر ارواح و ایزدان در مرتبه پایین‌تر بوده و کارگزار تیآن محسوب می‌شوند. تیآن خدایی شخصی، حاکم بر کل عالم هستی، آفریننده و نگهدارنده همه موجودات است؛ او به‌منظور یاری‌آینای بشر از رهگذر مکاشفه با آنها گفتگو دارد و همواره ایشان را به عدالت داور می‌کند. مردم این دوره، افزون بر باور به خدای قادر مطلق-تیآن-به زندگی پس از مرگ نیز اعتقاد داشتند. به زعم آنان، انسان دارای دو روح است: یکی «پئو»، که پس از مرگ، به جهان فرودین سقوط نموده و در آنجا زندگی تاریکی خواهد داشت؛ و دیگری «هون» که به قصر شانگ‌دی یا تیآن صعود کرده و همانجا به خوشی زندگی می‌کند. همچنین جهت حصول شرایط زندگی مساعد، یا دست‌کم در امان ماندن از بلاها، باید به خدای متعالی، ارواح و نیاکان احترام گذاشت و برای آنها قربانی گزارد. برخلاف دوره شانگ، در دوره چو، نه روح فرمانروای مرده، بلکه خود فرمانروای زنده، به‌عنوان تیآن‌زی (فرزند آسمان)، واسطه آسمان و زمین است که باید براساس تیآن‌مینگ (حکم آسمانی) به عدالت بر مردم حکومت کند.

کلیدواژه‌ها: چو، شانگ‌دی، چین باستان، تیآن‌مینگ، تیآن، باورها و آیین‌های ابتدایی.

استناد: علمی، قربان (۱۴۰۲). دین در چو غربی. ادیان و عرفان، ۵۶ (۲)، ۵۵۳-۵۷۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۳

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2024.371550.630499>

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶



مقدمه

چین ویژگی‌های منحصر به فردی دارد؛ به این معنی که از میان ملل گوناگون، قدیمی‌ترین و کامل‌ترین تاریخ مکتوب برجای مانده را دارا است. چین باستان برای مورخ فرهنگ و نیز برای مورخ ادیان، یک حوزه تحقیقاتی بی‌نظیر و بسیار سودمند است. چنان‌که قدمت نخستین اسناد و مدارک باستان‌شناختی چینی به هزاره‌های ششم و پنجم بازمی‌گردد و دست‌کم در برخی از موارد، می‌توان تداوم فرهنگ‌های مختلف پیش از تاریخ و حتی تبیین سهم آن فرهنگ‌ها در شکل‌گیری تمدن کلاسیک چین را پی‌گیری نمود. زیرا درست همان‌طور که مردم چین ثمره ترکیب‌های قومیتی متعدد و گوناگون هستند، فرهنگ‌شان هم آمیزه‌ای پیچیده و برآمده از چندین منبع است (Eliade, 1982: 3).

گرچه بر پایه اسناد باستان‌شناختی نمی‌توان اطلاعات خیلی زیادی درباره ایده‌ها و اعمال دینی دوره نوسنگی چین به دست آورد، اما می‌دانیم که دین توسعه‌یافته دوره شانگ، مرکب از آئین پرستش ارواح نیاکان و نظام تکامل‌یافته آئین قربانی بود که طبق سنت روایی آغاز آن به سال ۱۷۶۶ ق.م بازمی‌گردد و باید تحول دنباله‌داری از دوره ماقبل تاریخ را پشت سر گذاشته باشد. شاید کسی از روی شواهد منطقی حدس بزند که ابتدایی‌ترین دین در چین باستان، همان‌گونه که در میان بسیاری از جوامع کشاورزی محور مرسوم بوده است، حول آیین نیاکان‌پرستی، اهتمام به باروری و پرستش ارواح متعدد طبیعت، از جمله خدایان قدرتمند باد و باران، متمرکز بوده است. (Smith, 1961: 142-3)

سلسله‌های شیا (Xia)، شانگ و چو، سه سلسله باستانی چین را تشکیل می‌دهند که در «عصر طلایی» حکومت‌شان، امپراتورانی حکیم حکومت می‌کردند. سلسله شیا از ۲۲۰۵ تا ۱۷۶۶ قبل از میلاد سلطنت می‌کرد. اسناد بعدی به‌رغم تأیید وجود سلسله شیا، شواهد قانع‌کننده‌ای برای مطالعه دین در این دوره ارائه نمی‌دهند. شواهد روشن‌تر مربوط به دوره شانگ است. (Chang, 2000: iv-v; Elmi, 1401: 272)

باستان چین انطباق دارد. ویژگی این دوره، ذوب مفرغ، ظهور مراکز شهری و پایتخت‌ها، وجود اشرافیت‌های نظامی، وجود نهاد سلطنت و آغاز کتابت است. درباره حیات دینی این دوره، اسناد و مدارک نسبتاً کاملی وجود دارد. بیش از همه، شمایل‌نگارهای ارزشمندی را داریم که به بهترین صورت در ابزارهای مفرغی آیینی خیره‌کننده بروز و تجلی یافته‌اند. افزون بر این، آرامگاه‌های سلطنتی، اطلاعاتی درباره برخی از اعمال و شعائر دینی فراهم می‌سازند. اما به‌طور ویژه، این نوشته‌های بی‌شمار درباره امور غیبی و حک شده بر روی استخوان‌های غیبگویی یا لاک لاک‌پشت‌ها است که منابع گرانبهایی محسوب می‌شوند. برخی از آثار متأخرتر نیز اطلاعاتی درباره باورها و شعائر خاندان‌های سلطنتی آن به ما می‌دهند، ولی الهیات این دوره نیز مانند دوره نوسنگی ناشناخته‌اند^۱ (Eliade, 1982: 3).

^۱ درباره دین در دوره شانگ نگاه کنید به مقاله «دین در دوره شانگ» منتشر شده در مجله ادیان و عرفان (شماره دوم، ۱۴۰۱).

6: 1982) اما حاکمیت سلسله چو به دو دوره اول و دوم (به ترتیب چو غربی و چو شرقی) تقسیم می‌شود که از سده یازدهم تا سده سوم پیش از میلاد ادامه داشت. مقاله پیش‌رو، با بهره‌گیری از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای و به روش توصیفی و تحلیلی، در صدد ارائه تصویری از دین در دوره اول چو، یا چو غربی و پاسخ به این پرسش‌های مهم است که دین در این دوره چه مفهوم و جایگاهی داشته و مولفه‌های اعتقادی و آیینی آن چه بوده‌است.

۱. پیشینه پژوهش

بررسی‌ها و جستجوهای کتابخانه‌ای و سایت‌های معتبر علمی نشان می‌دهند، تاکنون در مورد موضوع این مقاله، هیچ پژوهشی به زبان فارسی صورت نگرفته‌است. تنها یک مقاله به زبان انگلیسی، با عنوان «اولویت‌های پژوهشی در مطالعه دین چو» توسط جان میجر انجام گرفته‌است (Major, 1978)، که مقاله‌ای مختصر و توصیفی است و به مسأله و پرسش‌های مقاله پیش‌رو نپرداخته‌است. باوجود این، برخی از آثار نوشته شده درباره چین باستان، به‌اختصار و به‌طور پراکنده اشاره‌هایی نیز به موضوع حاضر داشته‌اند؛ اما وجه ممتاز این پژوهش، تمرکز بر موضوع دین، باورها و شعائر در دوره سلسله چو غربی، با رویکرد دین‌شناختی است.

۲. مردم چو

بر اساس آثار به دست آمده از حفاری‌ها، قوم چو پیش از تأسیس سلسله تا دوران پس از تسلط بر شانگ، مردمی ناشناخته و گمنام بودند. گرچه خاستگاه چو هنوز هم به‌طور قطعی روشن نشده‌است، اما اعتقاد بر این است که آنها مردمانی مهاجر یا مهاجم از استان شانسی بودند. (Rawson, 2008: 379) وجود بسیاری از مصنوعات فرهنگی ناهمگن در میان گروه‌های گوناگون مردم نشان می‌دهد که با حرکت ایشان به منطقه جدید، نوعی اختلاط فرهنگی به‌وجود آمده‌است (Loewe, 1999: 307). گرچه هنوز اجماعی قطعی وجود ندارد که عناصر این فرهنگ‌های مختلف، حاکی از فرهنگ «چو» پیش از فتح شانگ بوده باشد (Nicholas Vogt, 2012: 7-8) با این حال، کتیبه‌های استخوان غیبگویی از پایتخت سلسله پیش از چو در شانسی نشان می‌دهد که قوم چو «بی‌تردید یکی از گروه‌های محلی بودند که برای نیاکان پادشاهان شانگ قربانی می‌کردند و ممکن است در مقطعی نیز در یک مجمع کم‌ثباتی از ایالت شانگ مشارکت داشتند.» (Feng, 2006: 30) علی‌رغم اینکه دودمان چو قبل از فتح شانگ فرهنگ یکپارچه‌ای نداشتند، اما اتحاد آنها پس از فتح، بیانگر تأثیر فزاینده آنها از نظر سیاسی و فرهنگی است. اسناد باقیمانده نشان می‌دهند که تا سال ۷۷۱ ق.م. در فرهنگ و اعتقادات این دو سلسله (شانگ و چو) شباهت‌ها و قرابت‌های زیادی وجود داشته‌است. به‌عنوان نمونه، مردم چو در این دوره همان خدای متعال مردم شانگ را می‌پرستیدند.

۳. دین و دینداری در جو غربی

دین چین باستان همانند یک دین مشخص و متشخص همچون اسلام نیست که دارای چارچوب خاصی باشد و ارکان اصلی آن از قبیل بنیانگذار، کتاب، شریعت، اصول و احکام مشخص بوده باشند. جهان مابعدالطبیعی چین باستان، گویی الگویی برین و قدسی برای زندگی طبیعی و این جهانی است و این جهان با همه سلسله‌مراتبی که دارد، سایه و مثالی از آن جهان و مراتب آن است و هر فردی از سلسله آن جهان، بر فرد هم‌نظیرش در این جهان تسلط دارد. به عبارت دیگر، سلسله‌مراتب آن جهان، مبدأ پیدایش سلسله‌مراتب این جهان، و سلسله‌مراتب این جهان تداوم سلسله‌مراتب آن جهان است. مثلاً خاقان که برترین فرد و سرسلسله این جهان و حاکم بر مراتب پایین‌تر از خود در این جهان است، سایه و تابعی از «آسمان»، به عنوان نیروی قدسی و خدایی است.

اقوام جو، پس از سرنگونی سلسله شانگ، وارث فرهنگ باستانی پیش از خود شده و بسیاری از روش‌های آن را حفظ کردند، که از آن جمله می‌توان، اعتقاد به خدای متعالی، آیین اجدادی (متمركز بر نیای اول جو)، قربانی کردن، و غیبگویی با استفاده از استخوان‌های غیبگویی و ساقه‌های بومادران را نام برد. (Nadeau, 2012: 31)

پادشاهان جو به دنبال توجیهی مذهبی برای مشروع‌سازی قدرت خود بودند و این کار را با توسل به تیآن انجام دادند؛ تیآن از نظر قدرت، برتر از حتی شانگ‌دی بود. متون جو، تیآن را به یک معنا به عنوان یک خدای انسان‌وار توصیف می‌کنند که امور انسانی را هدایت می‌کند. و از جهت دیگر به عنوان یک اصل انتزاعی و تقریباً مکانیکی مربوط به نظم طبیعی. (Ibid: 31) در مرکز اندیشه دینی و سیاسی جو، مفهوم تیآن‌مینگ (*Ti'anming*)، فرمان تیآن، قرار داشت. فرمان تیآن، حق الهی برای حکومت را تثبیت می‌کند، به پادشاهان عادل اعطا می‌شود و از پادشاهان ظالم بازپس گرفته می‌شود. فرمانروا به‌عنوان تیآن‌زی (*Ti'anzi*) «پسر تیآن / آسمان» یک پادشاه برحق بوده و وظیفه الهی دارد که بر مردم خود حکومت کرده و رفاه آنها را تضمین کند. فرمانروایان جو هیچگاه نمی‌گفتند که به خواست خود سرزمین‌های شانگ را به تصرف درآورده‌اند، بلکه به اعتقاد ایشان، این وظیفه سنگین را تیآن / آسمان بر دوش آنها نهاده‌است. تیآن به دلیل بداخلاقی و ظلم آخرین سلطان شانگ بر مردم، فرمان حکمرانی بر چین را از او بازپس گرفت و اورنگ پادشاهی را به سلسله جو منتقل کرد. (Creel, 1971: 15; Dubs, 1958: 235) چنان‌که دوک جو در گفتگو با اشراف شانگ اظهار داشت: «من به شما اعلام می‌کنم. تیآن نمی‌خواست به کار فرمانروای شیا یا شهریار شانگ خاتمه دهد. اما فرمانروای شما به غایت بی بندوبار بود. که تیآن این ویرانی و تباهی را بر وی فروفرستاد. پس آنگاه ما را برگزید و فرمان حکومت را به ما اعطا کرد.» (Legge, 1960: 495-502; Creel, 1971: 15)

۴. باورهای دینی

چو پس از تأسیس سلسله خود، چندین مفهوم مذهبی مربوط به قدرت ماوراء طبیعی معروف به تیآن (天) را برای نخستین بار وارد ادبیات و فرهنگ مردم چین باستان کرد.^۲ تیآن که اغلب به «آسمان» ترجمه می‌شود، قدرت برتری بود که بر همه چیز حکمرانی می‌کرد و منبع قدرت ماورایی و زمینی بود. بسیاری از نوشته‌های چو به تیآن اشاره می‌کنند، اما برخی از محققان حدس می‌زنند که تیآن حتی در متون پیشین شانگ نیز دیده می‌شود. با این حال، پژوهشگران دیگری در این مورد مناقشه دارند. کریل معتقد است که تیآن تنها در متون مربوط به دوران پس از تسلط چو ظاهر می‌شود، اما سارا آلن همچنان در این مورد تردید دارد و بر این باور است که اهمیت تیآن به عنوان یک خدای ماوراء طبیعی، تنها پس از غلبه بر شانگ بروز کرد و پایه و توجیه قدرت سیاسی چو گردید (Allan, 2007: 27).

۴-۱. سلسله مراتب ارواح و خدای متعالی

یکی از ویژگی‌های خاص آیین دینی چو این بود که عالم ارواح را مطابق یا به تقلید از مدل نظام اداری چو نشان می‌داد، که بنا بر آن پادشاه از نخستین و عالی‌ترین درجه قدرت برخوردار بود. در رتبه بعدی شاهزادگان فئودال و پس از آن افسران بلندمرتبه قرار داشتند که هر دو به پادشاه در اداره حکومت کمک می‌کردند. با این حال، شاهزادگان فئودال ایالت‌ها خود صاحب دولت‌های مخصوصی بودند و صاحب منصبان و افسران بلندپایه، آن‌ها را در اداره ایالت‌هایشان یاری می‌کردند. مردم عادی هیچ‌گونه قلمروی جهت قدرت‌نمایی نداشتند. گفته می‌شود که آن‌ها تنها تحت عنایت و مساعدت پادشاه و شاهزادگان زندگی می‌کردند. به باور مردم چو، در عالم ارواح نیز سلسله‌مراتب مشابهی وجود داشت. در مرتبه نخست دو روح برتر خاک با درجه پادشاهی بودند. یکی از این‌ها عهده‌دار امور پادشاهی بود. او با اهدای قربانی در قربانگاه بزرگ، تا-شی (*ta-she*)، مورد ستایش قرار می‌گرفت. دیگری عهده‌دار قلمرو اختصاصی پادشاه بود. او را در قربانگاه سلطنتی، وانگ-شی (*wang-she*)، ستایش می‌کردند. پس از آن دو، ارواح خاک با درجه شاهزادگان بودند. بعضی از آن‌ها عهده‌دار کارهای ایالت‌ها بودند و قربانی‌هایی در قربانگاه ایالت، کو-شی (*kuo-she*)، به آن‌ها تقدیم می‌شد. ارواح دیگر متصدی قلمروهای اختصاصی شاهزادگان فئودال بودند و در قربانگاه‌های شاهزاده، هو-شی (*hou-she*)، مورد ستایش قرار می‌گرفتند. نهایتاً ارواح خاک با درجه صاحب‌منصبان بودند. پایین‌ترین ارواح با رتبه صاحب‌منصبان، متصدی بیست و پنج خانواده بودند. در قربانگاه‌های مقرر برای صاحب‌منصبان، چی-شی (*chi-she*)، برای آن‌ها قربانی انجام می‌گرفت. (Shih, 1969: 117; Legge, 1960: vol. 28: 206-207) ارواح دیگری به غیر از ارواح خاک نیز بودند. آنها عبارت بودند از مباشرین و ناظرین بر قطعات زمین، ارواح تالار مرکزی، روح باران، روح دروازه‌های دیوار شهر،

^۲ «طبق دایره المعارف الکترونیکی بزرگ چین، استفاده از تیآن برای اشاره به فرمانروای حاکم جهان به دوران سلسله شیا، اولین سلسله چین برمی‌گردد.» (Thong, 84)

ارواح جاده‌های منتهی به شهر، نگهبان دروازه، نگهبان آتشکده و. این‌ها نیز برابر با منصب‌های‌شان دارای مراتبی بودند. (Shih, 1987: 117; Legge, 1960: vol. 28: 207-208)

روشن است که چنین بازنمایی از عالم ارواح نمی‌توانست مبتنی بر تصور خدای متعالی نباشد. اعتقاد بر این بود که تیان [خدای آسمان] -خدای متعالی مردم چو- از تمام ارواح بالاتر و متعالی‌تر بوده و یگانه قانون‌گذار است. همه ارواح دیگر بایستی وظایف و امور خود را طبق فرمان و قانون او اجرا کنند. (Shih, 1969: 118) کنفوسیوس نیز می‌گفت: «کسی که به تیان (خدای آسمان) بی‌حرمتی کند، کسی را ندارد که بتواند به درگاهش دعا کند.» (Ibid: 118)

۴-۲. تیان، [خدای] آسمان

پیروزی چو بر شانگ، با دشواری‌های مختلف حکومت‌داری همراه بود. آنها برای حل این مشکل، روش «همبستگی مذهبی» را در پیش گرفته و عقاید مذهبی قبایل تحت سلطه را به منظور جذب و به دست آوردن کنترل قوم مغلوب پذیرفتند (Eno, 1990: 209). یکپارچه نمودن خدایان قبایل جدید، از طریق تدوین و تهیة باورها و هویت‌های معنوی مشترک، به اتحاد مردم کمک کرد. این روند به دو صورت انجام گرفت: نخست، همبستگی مذهبی بود که به مردم مغلوب این امکان را داد تا احساس کنند سهم بیشتری از برابری در جامعه سیاسی دارند؛ دوم، پذیرفتن خدایان دیگر توسط شهروندان پیروز، عبادت‌های جدیدی را فراهم آورد و شاید حتی به آنها انگیزه داد تا با مردم شانگ ارتباط برقرارکنند تا هم در مورد خدایان جدید از آنها بپرسند و هم در تجارب دینی در حال تغییر آنها مشارکت کنند. به این ترتیب، چو، با پذیرفتن خدای شانگ، یعنی «دی/شانگ‌دی»، گروه‌های مختلف را با هم یکپارچه ساخت. (Chang, 2000: 12-13)

نگاهی اجمالی به ادبیات چو نشان می‌دهد که «دی»، یک اصطلاح اساسی برای سلسله چو بوده است. ادبیات چو، بدون هیچ توضیح خاصی به «دی» اشاره می‌کند و گویی این تصور را ایجاد می‌کند که این اصطلاح همیشه برای مردم چو، ذهن آشنا و بومی بوده است. (Fukui, 1990: 89-90) در تحلیل نمونه‌هایی از ادبیات چو که «دی» و «تیان» را در بر دارد، باید توجه داشت که شمار قابل توجهی از نوشته‌ها، خطاب‌هایی هستند که در آن دوک چو با مردم شانگ گفتگو می‌کند. نحوه بیان او، نشان دهنده کوشش او برای جذب و جلب توجه مردم مغلوب است. به عنوان مثال، او هم مقامات شانگ و هم مقامات چو را «افسران بزرگ» می‌خواند تا اظهار کند که همه آنها یک گروه

۳. با این حال، مقایسه شمار ارجاعات به «دی» و «تیان»، تضاد جالبی را نشان می‌دهد. نوشته‌های چو، بیشتر به «تیان» اشاره دارند تا «دی»، که نشان می‌دهد «دی» در اصل خدای چو نبوده است. چنان‌که در شی جینگ، ۱۱۸ مرتبه از «تیان» و ۴۳ بار از «دی» یا «شانگ دی» نام برده شده است. (Creel, 1983: 494) شوچینگ نیز این نابرابری را نشان می‌دهد، زیرا شامل ۱۱۶ اشاره به «تیان» و ۲۵ اشاره به «دی» یا «شانگ‌دی» است. کتیبه‌های برنزی چو غربی نیز ۹۱ مورد به «تیان» و چهار بار به «دی» یا «شانگ‌دی» اشاره دارد. (Ibid: 495) با ترکیب «دی» و «تیان» در نظام دینی چو، فرمانروایان به دنبال اتحاد مردم، علی‌رغم تفاوت در باورهای معنوی‌شان بودند. (Chang, 2000: 13)

هستند. (Creel, 1983: 500) او از «تیان» و «دی»، به عنوان دو مفهوم و اصطلاح مترادف استفاده می کند و حتی در قالب نام «هوانگ تیان شانگ دی» (*Huang Tian Shangdi*) به معنی شانگ دی آسمانی (با شکوه) دو اصطلاح تیان و دی را با هم ترکیب می کند.

در میان عامه مردم سلسله چو نیز نام شانگ تی به تدریج جای خود را به تیان داد. در اصل آنها در به کار بردن اصطلاح تیان برای خدا مشکل و محدودیتی احساس نمی کردند. (Overmyer, 1998: 123) این اصطلاح اغلب در کتب مقدس آنها به کار رفته است، اما به منظور جذب شانگ تازه تسخیر شده و جلب توجه سایر گروه ها در جامعه چو، مفهوم چو از تیان، جای مفهوم شانگ دی را گرفت، هر چند در ظرف های برنزی چو به شانگ دی اشاره می شود. (Allan, 2007: 31)

تنها تفاوتی که در این ارتباط وجود دارد، این است که مردم چو از تی یا شانگ تی در دوره شانگ تعبیر به تیان می کردند، هر چند تی یا شانگ تی هم مستعمل بود. علت تغییر این نام، به احتمال زیاد در این امر نهفته است که فرمانروایان شانگ با دادن لقب شانگ به تی، خود را فرزندان و منصوبان شانگ تی می دانستند که به اعتقاد مردم و فرمانروایان چو، حاکمان شانگ این عنوان را به غصب بر خود بسته بودند. پس، مردم چو از تیان همان مفهومی را در نظر دارند که مردم شانگ از شانگ تی داشتند و سران سلسله چو هم خود را فرزندان تیان می دانستند. از سوی دیگر، فقه اللغت این سه واژه چینی (تی، تیان و شانگ تی) دلالت بر ماهیت توحیدی دین مردم چین باستان است.

۳-۴. یگانگی خدای تیان

نظریه حکم آسمان [تیان مینگ]، یگانگی خداوندگاری متعالی را تصدیق می کند که حکم خود را به ترتیب به پادشاهان شانگ و چو عطا کرده است و از مؤیدات وحدت خدای آسمانی این است که حاکمان چو، پس از پیروزی بر سلسله شانگ، تیان و خداوند متعالی را یکی و عین هم در نظر گرفتند. هیچ مطلبی این اعتقاد را بهتر از نوشته های حک شده بر دو ظرف مفرغی مشابه، که متعلق به اوایل دوران چو هستند، تأیید نمی کند. بر روی یکی از این ظروف، مائو-کونگ تینگ (*Mao-kung ting*)، نوشته شده است: «[خدای] آسمان بزرگ (*Great Heaven*) از کسی ناخشنود نیست، بلکه مراقب و محافظ ما است.» بر روی ظرف دیگر، شبه-یین تینگ (*Shih-yin ting*) حک شده است: «خدای متعال بزرگ (*Great God-on-High*) از کسی ناخشنود نیست، بلکه مراقب و محافظ ما است.» منابع کلاسیک چینی نیز در مجموع همین عقیده را ابراز می کنند (Edkins, 1893: 101)

۴-۴. تیان به عنوان خدای شخصی

تیان به عنوان نامی برای خدای متعال، نخستین بار در متون دوره چو ظاهر شد. در آنجا، به تیان صفات انسان گونه نسبت داده شده است، چنان که او همه انسان ها را می بیند، [صدایشان را] می شنود و مراقب آنان است. او از اعمال انسان ها متأثر می شود؛ از آن ها خشنود یا خشمگین می گردد، به کسانی که او را خشنود می کنند، برکت داده و بر کسانی که او را می آزارند، بلاهایی نازل می کند. هر چند

که طریق او سزی و نفوذناپذیر است، ولی مستبدانه نیست، بلکه همیشه برای پرهیزگاران مطلوب و برای شیران نامطلوب است. آنها معتقدند که لازم است به درگاه تیآن استغاثه و التماس کرد، [زیرا] که او رثوف بوده و آماده است تا آرزوهای انسان‌ها را برآورده سازد. در واقع، حیات هر فرد و خاندان پادشاهان کشور توآمان به او وابسته است. (Schindler, 1923: 298-366) حتی درخواست می‌شود تیآن را، همراه با تی، همچون ستایش دختر زیبا ستود: «چقدر او [دختر زیبا] شبیه تیآن است؛ چقدر او شبیه تی است!» (Ibid: 298-366) سؤدر بلوم این عبارت را اشاره جالبی به این نکته می‌داند که تیآن همانند تی، یک خدای شخصی است. (Ibid: 299-300)

جوزف ادکینز، در کتاب دین در چین، ضمن تأیید این که تیآن (آسمان)، نام خدای متعال مردم چو است، (Edkins, 1893: 100) اشاره می‌کند که نویسندگان اخیر چینی در دهه ۱۸۵۰، شخصی بودن خدای شانگ تی را موضوعی بنیادین و قطعی تلقی کرده‌اند. آنان در رابطه با این موضوع که آیا خدای مطرح در آثار کلاسیک، موجودی شخصی است یا یک اصل (اخلاقی)، می‌پرسند: «آیا یک اصل (اخلاقی) می‌تواند خشمگین شود؟ آیا یک اصل می‌تواند اعمال انسان‌ها را پسندیده و تأیید کند، و از پیشکش‌های انسان‌ها شادمان گردد؟ این که چنین اعمالی در آثار کلاسیک به خدا (یعنی شانگ تی یا آسمان) نسبت داده می‌شود، کاملاً واقعیت دارد. بنابراین، خدا نمی‌تواند یک اصل غیرشخصی باشد، بلکه باید موجودی شخصی باشد (Ibid: 50-51).

۴-۵. صفات تیآن

الف). تیآن به عنوان خدای حاکم و مسلط: تیآن بالاتر و برتر از همه چیز است (Thong, 84). در بخش دوم، کتاب ششم، قصیده سوم، بیت اول می‌خوانیم: «ای آسمان درخشان و والا، چه کسی روشنی بخش و حاکم این عالم پایین است!» این عبارت نشان می‌دهد که چینیان باستان، خداوند را حاکم بر جهان تصور می‌کردند. او حاکم و فرمانروای نهایی جهان است. تیآن به مثابه حاکم مسلط، اراده خود را به طور طبیعی آشکار می‌کند و فرمان و مسئولیتی را متوجه مردم ساخته و فرمانروایی را بر آنها می‌گمارد. همچنین به عنوان نمونه می‌خوانیم:

«تیآن پرستویی را مأموریت داد تا فرود آمده و سلسله شانگ را پدید آورد. مدت‌ها پیش، تی برای سامان دادن به مرزهای چهار گوشه امپراطوری، فردی نظامی به نام تنانگ را منصوب نمود.» (Legge, 1960: Vol. IV: 636).

«تیآن منصب مشخصی را تعیین کرد که دو پادشاه ما آن را دریافت نمودند.» (Ibid: 575).
«انتصاب شایسته از سوی تیآن بود، که پادشاه «ون» را بر تخت پادشاهی نشانده.» (Ibid:)

(435)

ب). تیآن به عنوان خدای مکاشفه‌گر: در دوره شانگ، شانگ تی متعلق مکاشفه را در اختیار ارواح و آنها هم در اختیار روح فرمانروای مرده قرار می‌دادند و او نیز از طریق شمن‌ها موضوع مکاشفه را در

اختیار فرمانروایان زنده قرار می‌داد. همان‌طور که در نوشته‌های استخوان‌های غیبگویی دیده می‌شود، به اعتقاد مردمان شانگ، مهمترین ویژگی شانگ‌تی مکاشفه‌گری اوست. این صفت در دوره چو، به‌عنوان ویژگی تیآن نیز پذیرفته شد. مردم چو مانند پیشینیان خود، غیبگویی را به مثابه روشی بسیار مهم برای باخبر شدن از امور آینده قبول کردند. چنان‌که در این ارتباط می‌خوانیم:

«شهریار آرامش‌بخش لاک‌پشت بسیار گرانمایی را به من عطا نمود تا به شناخت تیآن و خواست او نایل شوم.» (Ibid: Vol. III: 365).

«وظیفه بزرگی که بر عهده من نهاده شده‌است، دستاورد موفقیت‌آمیزی به بار خواهد آورد، زیرا پیشگویی نموده و همیشه به خبر مطلوب و امیدبخشی دست یافته‌ام.» (Ibid: 367).

عبارت‌های فوق به‌خوبی نشان می‌دهند که مردم چو برای پی بردن به اراده تیآن هنوز از لاک‌پشت استفاده می‌کردند. در این غیبگویی‌ها خوشبختی و بدبختی در درجه اول اهمیت قرار داشتند. در هسی-پو کان لی (Hsi-po k'an-li) می‌خوانیم که تسو-یی به شاه شانگ چنین گزارش می‌دهد: «تیآن دارد به سرنوشت سلسله ما پایان می‌دهد؛ عاقل‌ترین انسان‌ها و لاک‌پشت‌های بزرگ، دیگر جرأت نمی‌کنند چیزی از خوشبختی بدانند. (Legge, 1880: 268)؛ پس، تیآن، آن را به افراد دیگر می‌بخشد و ما هیچ راهی برای دانستن خوشبختی نداریم.» (Ibid)

ج. تیآن همچون داور نهایی: تیآن به‌عنوان خدای متعالی، بر مردم نه از روی هوس، بلکه براساس یک معیار اخلاقی داوری می‌کند. چو دقیقاً به این دلیل جایگزین شانگ شد که شانگ استانداردهای اخلاقی تیآن را زیر پا گذاشته بود. (Poo, 1998: 29-30)

«هر چیزی هیبتی از عظمت دهشتناک آسمان (تیآن) دارد» (Legge, 1983: vol. 3: 604). «هر چیزی همواره از مجازات آسمان در هیبت است» (Ibid: 610). لذا مردم چین مفهومی از هیبت مُلهم از این واقعیت داشتند که روزی در پیشگاه خدای مقدس آسمان مورد داوری قرار خواهند گرفت.

د. تیآن همچون آفریننده: در چندین عبارت، آسمان به‌عنوان «خالق» درک می‌شود. گفته می‌شود که «آسمان، انسان‌ها را به وجود آورد» (Ibid: 283). و «آسمان و زمین، پدر و مادر همه موجودات هستند» (Ibid: 52-53). خود کنفوسیوس می‌گوید: «با گزاردن قربانی‌هایی برای آسمان و زمین، شانگ‌تی را عبادت کردند.» (Legge, 1960: vol. 1: 404) بنابراین می‌توان دریافت که چرا شوجینگ می‌گوید، «آسمان» یا شانگ‌تی سزاوار پرستش و عبادت (Ibid: vol. 3: 33-35) و شایسته احترام و تکریم است (Ibid: 511) و باید در برابر او احساس خشیت داشت و به درگاهش استغاثه کرد (Ibid: 431). دوباره شوجینگ می‌گوید، باید «بندگی آسمان» را به جای آورد (Ibid: 50).

در کتاب پنجم، شاعر می‌گوید، «ای آسمان چه کسی مرا هستی بخشید! آن، چطور می‌تواند یک لحظه نامبارک باشد؟» (Ibid: 337) در همان کتاب همچنین مشاهده می‌کنیم که آسمان دوباره همچون والد همه موجودات زنده تلقی می‌شود: «ای سرچشمه همه زندگی و ای آسمان فراخ و بزرگ، چه کسی والد ما خوانده می‌شود.» (Ibid: 340).

عبارت شاعرانه «آسمان فراخ و بزرگ» اشاره‌ای به این درک از خدا دارد که او مثل آسمان‌ها، نامتناهی و غیرقابل اندازه‌گیری است و بیانگر فهم شاعرانه از خدا در مقام پدر و خالق است. در اینجا به خدا در مقام نیای اصلی و اولیه سلسله و خاندان اشاره نمی‌شود، زیرا آنها همه، نام نیای خود را می‌دانستند! بلکه اشاره به خدا به مثابه سرچشمه و منشاء حیات است.

۵). تیآن همچون نگهدارنده: تیآن هم مصدر و هم حافظ نظم کیهانی است. نظم کیهانی شامل دو نوع قانون است: یکی قانون طبیعت و دیگری قانون جامعه بشری. احساس هیبت و احترامی که در ما نسبت به قانون طبیعی و قانون اخلاقی موج می‌زند، به عظمت تیآن معطوف می‌شود، همان‌طور که کانت می‌گوید که او از «آسمان پر ستاره بالا و قانون اخلاقی در درون» بهت زده بود (Kim, 1972: 154).

و). تیآن قادر مطلق: در دوره حاکمیت چو، مردم می‌دانستند که آن آسمان است که تعیین می‌کند، چه کسی زمام حکومت و پادشاهی را به دست گیرد. بنابراین، در شوچینگ آمده است: «آسمان بزرگ این حکومت و پادشاهی مرکزی را با همه مردم و سرزمین‌هایش به پادشاهان پیشین داده بود» (Legge, 1983: vol. 3: 418). خدایی که قدرت کنترل و نظارت بر مردم و سرزمین‌ها را در یک دوره زمانی طولانی داشته است، بایستی بسیار قدرتمند تلقی شود. بر اساس این تصور می‌توان چنین خدایی را قادر مطلق و توانا بر همه چیز دانست، هرچند این واقعیت به وضوح بیان نشده باشد. تیآن در قلب انسان‌ها جای دارد. در چین، مفهوم تیآن به عنوان آسمان (بزرگ) تقریباً در قلب همه انسان‌ها از دوران باستان تا مدرن ریشه دارد. به عنوان مثال، منسیوس بیش از دو هزار سال پیش گفت: «برای اینکه یک انسان نسبت به قلب خود درک کامل داشته باشد، بر اوست که ماهیت خود را درک کند و انسانی که طبیعت خود را بشناسد، آسمان را خواهد شناخت. حفظ قلب و پرورش فطرت، وسیله‌ای برای خدمت به آسمان است.» (Mencius, 1963: 145)

۴-۶. باور به زندگی پس از مرگ

تصور روح و زندگی پس از مرگ در میان بسیاری از جوامع بشری از جمله چین مدت‌ها پیش از دوره تاریخی و ظهور شواهد مکتوب وجود داشته است. در چین باستان، موقعیت اجساد دفن شده در گورستان نوسنگی بانپو (حدود ۵۰۰۰ تا ۴۰۰۰ ق.م.) در نزدیکی شیان امروزی، اغلب به عنوان نشانه وجود ایده زندگی پس از مرگ تفسیر می‌شود. قدیمی‌ترین شواهد متنی از چین در مورد ایده زندگی پس از مرگ، در کتیبه‌های استخوان‌های غیبگویی مربوط به دوره شانگ مشاهده می‌شود که در دوره چو

غربی نیز ادامه داشت. آنها مردگان خود را به گونه‌ای دفن می‌کردند که بیانگر اعتقاد به استمرار حیات پس از مرگ بوده‌است. این کتیبه‌ها نشان می‌دهند که پادشاهان مرده، همراه با خدای متعال در آسمان زندگی می‌کنند. گورستان‌های متعلق به این دوره، شامل هدایایی برای مردگان بود. اشیای دفن شده به همراه مردگان همان اشیایی بودند که در زندگی روزمره استفاده می‌شدند. (Thote, 2009: 112).

چینی‌های باستان عموماً معتقد بودند که زندگی انسان از یک بخش جسمانی و یک بخش روحانی تشکیل شده‌است. بدن فیزیکی برای بقای خود به غذا و نوشیدنی به دست آمده از زمین وابسته‌است و روح برای ادامه حیات خود به نوعی نیروی حیاتی نامرئی به نام چئی (ch'i)، که از آسمان وارد بدن می‌شود. به عبارت دیگر، نفس کشیدن و خوردن دو فعالیت اساسی هستند که انسان به وسیله آنها به طور مداوم زندگی خود را حفظ می‌کند. جسم و روح، به ترتیب توسط پئو (p'o) و هون اداره می‌شوند. (Yü, 1987: 376)

در دوره چوغربی اعتقاد بر این بود که انسان دارای دو روح است، یکی روح حیوانی به نام پئو که در لحظه حاملگی به وجود می‌آید و دیگری هون، روح عالی‌تر که در لحظه تولد ظاهر می‌شود. در هنگام مرگ، سرنوشت این دو روح متفاوت است. پئو در گور همچنان با جسم باقی می‌ماند، و از هدایایی که در گور گذاشته شده تغذیه می‌کند؛ ولی زندگی پئو بعد از حیات محدود است؛ هنگامی که بدن متلاشی می‌شود، پئو به تدریج جوهر حیات را از دست می‌دهد و به جهان فرودین که نامش «چشمه‌های زرد» است فروافتاده و در آنجا زندگی تیره و تاری خواهد داشت. اما هون بعد از مرگ به قصر شانگ‌دی یا تیآن صعود کرده و در آنجا به‌عنوان فرمانبردار در دربار او به سر می‌برد و چنان زندگی می‌کند که انسان شریف در دربار شاهزاده خود بر روی زمین زندگی می‌کرد. این سفر بی‌خطر نخواهد بود. ارواح خبیثه‌ای وجود دارند که باید از آنها دوری جست و فریب‌شان داد. از این قبیل ارواح است، روح زمین که جان را می‌بلعد؛ گرگ آسمانی که از قصر تیآن حفاظت می‌کند. برای فرار از این خطرها، قربانی‌ها و دعا‌های اعضای زنده قبیله لازم است. روح نیا پس از استقرار در آسمان، به صورت خدایی نیرومند و نیکوکار درمی‌آید. (Loewe, 1999: 10; FitzGerald, 1958: 42-3)

هر دو روح، یعنی پئو و هون، برای ادامه زندگی خود به قربانی نیازمندند. پئو تا زمانی که به وسیله قربانی تغذیه می‌شود، آرام در گور باقی می‌ماند، ولی در صورت توقف قربانی یا ناکافی بودن آن، از گور بیرون آمده و به صورت دیو (kuei)، برای گرفتن انتقام به سرزمین زنده‌ها باز می‌گردد که باید از او ترسید. به‌ویژه، پئو اگر روح مردی مقتدر باشد، باید رضایت او را به دست آورد و قربانی‌هایی برای آن ترتیب داد. اگر قربانی‌ها متوقف شوند، انسان‌های زنده دیگر نمی‌توانند به زندگی شاد خود در جهان ادامه دهند. (FitzGerald, 1958: 44)

روح جد و نیا، به ویژه روح فرمانروای درگذشته، در مراسم قربانی‌هایی که در معبد نیاکان تقدیم می‌شود، شرکت می‌کند و از آنها تغذیه می‌کند. او به نوبه خود اعقاب زنده خود را هدایت و به آنها کمک می‌کند. همچنین هر گاه او را در مراسم غیبگویی احضار کنند، به پرسش‌هایی که از وی می‌شود،

پاسخ می‌دهد. هرگاه از او درخواست می‌کنند، شفاعت‌اش نزد خدایان به اندازه‌ای موثر است که باعث دور شدن مرگ می‌شود.

۴-۷. غیگویی

سنت‌های مربوط به حرارت دادن استخوان‌های غیگویی به دوران سلسله شانگ بر می‌گشت، اما پس از تسلط چو، غیگویی به شکلی متفاوت همچنان ادامه یافت و روش و هدف آن در دوره چو غربی تغییر کرد. «ارتباط برقرار کردن با نیاکان، صورتی مناسبی به خود گرفت و غیگویی‌ها عمدتاً به‌عنوان وسیله‌ای برای «حل شهرات» در آمدند.» (Pines, 2009: 16). مانند دوران شانگ، آماده‌سازی استخوان‌های غیگویی دقیق و یکسان بود و همچنان بر محور یک قدرت سیاسی متمرکز، وابسته بود. (Flad, 2008: 415) علی‌رغم اینکه غیگویی با حرارت دادن استخوان در دوره چو کمتر برجسته بود، اما آنها همچنان از سایر اشکال غیگویی مانند چوب بومادران استفاده می‌کردند: «غیگویی با هگزگرام به کمک کتاب تغییرات کلاسیک. بسیار مقرون به صرفه‌تر بود (Ibid: 422)؛ لذا عمل غیگویی از یک سیستم متمرکز پیچیده در شانگ به شکل ساده‌تر با استفاده از ساقه‌های بومادران در دوران چو تغییر کرد. (Bollig, 2014: 47) تا آنجا که به تاریخ‌گذاری پی‌چینگ مربوط می‌شود، «توسعه ادبی و کاربرد زبانی آن نشان می‌دهد که محصول مرحله آخر سلسله چو غربی است. (Shaughnesyy, 1983: 49) و در واقع منعکس‌کننده خاستگاه غیگویی» (Shaughnesyy, 1999: 296)، که مبتنی بر شیوه‌های غیگویی قدیمی‌تر است. «کاوش‌ها نشان می‌دهند که حاکمان شانگ و چو، از روش‌های متکی بر شمارش ساقه‌های بامبو و روش دستکاری بومادران و یا از ترکیب هر دو استفاده می‌کردند. تا اینکه در اواخر چو غربی غیگویی به‌وسیله گیاه بومادران به‌تدریج در خارج از دربار نیز رواج یافت» (Nylan, 2008: 216). در فصل نقشه بزرگ شانگ‌شو، افسرانی برای غیگویی با لاکِ لاک‌پشت و ساقه‌های بومادران، در امور مشورتی با وزیران عالی‌مرتب، صاحب‌منصبان و مردم عادی، انتخاب و منصوب می‌شدند. اما زمانی که لاک و ساقه‌ها بیانگر تفسیری به ضرر مردم می‌بود، ترجیح داده می‌شد از آن استفاده نشود. این نشان می‌دهد که این ابزارهای غیگویی تا آن زمان، به‌عنوان یک عامل اصلی برای تصمیم‌گیری مورد توجه بودند. در یک آهنگ کوچک درباری، به نام دی دو (Di Du) در شی‌چینگ، نویسنده از این که هیچ‌کس به کمک او نمی‌آید، اندوهگین می‌شود، اما بعداً به خاطر غیگویی شادمان می‌گردد: «با لاکِ لاک‌پشت و نی، غیگویی کردم و آنها هر دو گفتند او نزدیک است. سرباز من نزدیک است!» (Bollig, 2014: 48)

پادشاهان چو غربی، برخلاف فرمانروایان شانگ، کورکورانه از غیگویی‌ها پیروی نمی‌کردند، هرچند به استفاده از آنها ادامه می‌دادند (Shaughnesyy, 1999: 311). چنان‌که در داگائو نخست

«بیانیه بزرگ»، فصل نخست شانگ شو، مشاوران شاه چنگ به او هشدار می‌دهند که به عموهایش حمله نکند، حتی اگر غیبگویی‌ها آن را به نفع او بدانند.

۵. شاعر دینی

۵-۱. آئین بزرگداشت ارواح نیاکان یا پرستش آنها

هیچ آیین یا نهادی برای تقویت همبستگی نظام خانواده در جامعه سنتی چین به اندازه احترام به نیاکان تأثیرگذار نبوده و از سوی جامعه و دولت جدی‌تر تلقی نشده است (Watson, 1988: 296) و احترام به ارواح نیاکان، از باورهای مهم مردم چین باستان بوده است. این باور همیشه ماهیتی مذهبی داشته و ریشه در اعتقادات ادیان سنتی چینی در مورد زندگی پس از مرگ دارد. فرض اصلی در احترام به نیاکان این بود که روح یکی از اعضای خانواده درگذشته از یک جزء بین به نام پئو (مرتبط با قبر) و یک جزء یانگ به نام هون (مرتبط با لوح نیاکانی) تشکیل شده است. بر اساس یک تصور رایج، این مؤلفه‌های اساسی به سه «روح» مجزا تبدیل می‌شدند، که هر یک نیازمند توجه خاص آیینی بود: یک روح با بدن به گور می‌رود؛ یک روح به پیش ده قاضی در دادگاهی می‌رود که در نهایت دوباره متولد می‌گردد و یک روح در یا نزدیک لوح نیاکانی در معبد خانوادگی باقی می‌ماند. پئو پتانسیل تبدیل شدن به کوی (*kevi*) را دارد، که اگر با اهدای قربانی‌هایی تسلی نیابد، به ایداء زندگان خواهد پرداخت. اما ارواح نیاکان خود عموماً کوی در نظر گرفته نمی‌شدند. با فرض اینکه توجه آیینی مناسبی به آن‌ها معطوف شود، طبیعتاً به شن تبدیل می‌شدند. (Thompson, 1961: 40-43)

افزون بر این، احترام به نیاکان دو جنبه عمومی داشت: مراسم تدفین (*sangli*) و مراسم قربانی (*jili*). آداب و مراسم تدفین شامل شیوه‌های دقیق عزاداری بود که از منطقه‌ای به منطقه دیگر از نظر خصوصیات متفاوت بود، اما ویژگی‌های عمده مشترکی داشت. این آداب به ترتیب عبارت بودند از: ۱) اطلاع عمومی از مرگ با ناله و شیون و ابراز اندوه. ۲) پوشیدن لباس سفید عزا از سوی اعضای خانواده داغدار. ۳) غسل آیینی جسد. ۴) انتقال غذا، پول و سایر کالاهای نمادین از سوی زندگان به مرده. ۵) تهیه و نصب لوح برای متوفی. ۶) پرداخت حق الزحمه به متخصصان آیین تدفین. ۷) نواختن موسیقی برای همراهی با جسد و تسکین روح. ۸) مهر و موم کردن جسد در تابوت هوا بسته. و ۹) بیرون آوردن تابوت از اجتماع و انتقالش به محل دفن. (Watson, 1988: 12-15) مراسم قربانی شامل عبادات روزانه یا دو ماهانه و عبادت در سالگرد بود. خانواده‌ها هر روز در محراب نیاکانی بخور می‌سوزاندند. در جلوی لوح‌ها اغلب شمعی ابدی می‌درخشید که نماد حضور همیشگی نیاکان در خانه بود. مراسم سالگرد در تاریخ مرگ هر یک از اعضای اصلی فوت شده خانواده برگزار می‌شد و غذای قربانی تقدیم می‌گردید. در جشن‌های بزرگ و در مناسبت‌های مهم خانوادگی، مانند تولدها و عروسی‌ها برای نیاکان قربانی می‌شد. (Yang, 1961: 40-43 & 52-53)

مردم در کنار ارواح نیاکان خود، ارواح نیاکان فرمانروایان را نیز گرامی می‌داشتند، زیرا معتقد بودند که آنها برای همه شهروندان چینی مهم هستند و ارواح‌شان پس از مرگ می‌تواند برای مردم در زندگی‌شان خیر و برکت به ارمغان آورد. ارواح آنها رابط بین موجودات آسمانی و مردم هستند. البته آنان علاوه بر روح نیاکان، به ارواح دیگر در طبیعت نیز اعتقاد داشته و آنها را ارج می‌نهادند. چینیان، ارواح را به دو گونه ارواح خیر و ارواح شر تقسیم‌بندی می‌کردند. ارواح نیک را شن و ارواح بد و خبیث را کوی می‌نامیدند و برای فرار از کوی به نور و روشنایی متوسل می‌شدند.

۵-۲. آئین قربانی

چینی‌ها اعتقاد داشتند که آیین‌های قربانی از زمان ظهور انسان‌ها در جهان پدیدار گشته‌اند. کارکرد این مناسک با توجه به ماهیت خدایان مورد پرستش متفاوت بود؛ اما به طور کلی یک چیز مسلم بود، و آن اینکه آداب قربانی بیانگر احساس پرستش، وابستگی انسان به امر متعالی و چشمداشت از او بود. هرچقدر هم که رابطه بین امر متعالی و جهان نزدیک یا دور باشد، همیشه بین این دو پیوندهایی وجود دارد. بدون استثنا، شاه-فرزندگان باستانی همه در انجام این مناسک مشارکت داشته و از آن سود می‌بردند. ترک فعل قربانی جرم سنگینی محسوب می‌شد که می‌توانست باعث نابودی یک حکومت شود. و این نوع جرم‌ها معمولاً در پایان یک حکومت اتفاق می‌افتاد و سبب سقوط آن می‌گردید. (Pei-jung, 1984: 67-8) مراسم قربانی باید به شیوه‌ای درست انجام شود، چنان‌که در این ارتباط می‌خوانیم: «ورود نادرست در قربانی‌ها و عدم رعایت آداب آنها بی‌حرمتی به شمار می‌آید. «در پیشکش‌هایی که برای قربانی‌های معمولی تقدیم می‌شود، نباید زیاده‌روی کرد که هدر می‌رود» (Legge, 1960: Vol. III: 23). «همه نیاکان شما وارثان امپراتوری مورد علاقه تیان بودند؛ به قربانی کردن برای آنها توجه کنید و در قربانی کردن برای پدرت زیاده‌روی نکن.» (Pei-jung, 1984: 68) برگزاری درست آیین قربانی، خیر و برکت را به دنبال خواهد داشت، «ارواح نیاکان ما با خوشحالی از هدایا لذت می‌برند و به شما صدها برکت می‌دهند.» (Ibid: 69)

در اسناد مربوط به سلسله چو می‌بینیم که پادشاه وو، پس از سرنگونی سلسله شانگ، قربانی کرد. پسر تیان (یعنی امپراتور)، در دوران سلسله چو، هر سال در حومه پایتخت خود برای «آسمان و زمین» قربانی می‌کرد و این ظاهراً در تنای مینگ‌تانگ انجام می‌گرفت. (Soothill, 1929: 141&149) گفته می‌شود که پادشاه وو «به آموزش مردم برای انجام وظایف‌شان در روابط پنجگانه جامعه، مراقبت از غذا، مراسم تدفین و قربانی‌ها اهمیت زیادی می‌داد. (Legge, 1960: 316)

قربانی تی، قربانی بزرگ از قدیم‌الایام بود که فقط امپراتور می‌توانست آن را برگزار کند. کتاب لی چی می‌گوید: «هیچ کس جز پادشاه نمی‌تواند قربانی تی را برگزار کند.» قربانی بزرگ سالانه برای تیان در اواسط تابستان در معبدی واقع در قصر برگزار می‌شد. آن به‌عنوان یک عمل شکرگزاری به‌خاطر فرا رسیدن و استقبال از طولانی‌ترین روز سال برگزار می‌شد. امپراتور که بر اساس انتصاب یا فرمان

آسمان، سلطنت می‌کرد، این قربانی بزرگ را به‌عنوان رئیس مذهبی ملت تقدیم می‌کرد. (Archer, 1934: 61) امپراطور در روز چهاردهم ماه، درست قبل از ماه کامل، قربانی بین (yin) را انجام می‌داد. بین یک قربانی سلطنتی بود که در محراب حومه شهر (چیائو) انجام می‌شد. انجام این قربانی برای کمک به تمام مردم در زمان سلسله چو بود.

در قربانی بین، توجه ویژه‌ای به پرستش شانگ‌تی، تیآن و هوچی (خدای زمین) می‌شد. لی‌کی آن را قربانی به تیآن می‌نامد که به‌عنوان اصلی‌ترین خدا در نظر گرفته می‌شد. این قربانی بر درخواست محصول و برداشت محصول فراوان تأکید داشت. (Legge, 1960: IV: 407, 410 & 431) یکی از اهداف قربانی بین، اعلام هماهنگی تقویم قمری و سال شمسی بود. (Bilsky, 1975: 43; Legge, 1960, vol. II: 360) سلطنت یک پادشاه جدید با قربانی بین آغاز می‌شد. چنان‌که پادشاه و و پس از پیروزی بر شانگ در محراب حومه شهر یک عبادت و قربانی داشت و زندانیان در آن محراب اعدام شدند. (Bilsky, 1975: 53)

دو قربانی معروف به تی و چی (Chi) نیز قربانی‌های سلطنتی بودند و در آنها بر پرستش خدا بدون درخواست پادشاه تأکید می‌شد. (Ibid: 50) ارواح اجدادی سلسله سلطنتی چو به دلیل تمایز ویژه در قربانی سالانه تی مورد توجه بودند.

اصطلاح هسی (hsi) در دو کتیبه به‌عنوان واژه‌ای برای هدایایی که به شانگ‌تی و ارواح اجدادی تقدیم می‌شود، ظاهر می‌گردد. این کلمه از تصویر یک ظرف پخت و پز سرپوشیده گرفته شده‌است. تقدیم غلات نذر و ارزن در این قربانی رایج بوده‌است. (Ibid: 57) پیشکش‌های اصلی در بسیاری از قربانی‌ها گاو نر بود. (Ibid: 72) در قربانی تی، پسر آسمان (امپراطور) از گاو کاملاً رنگین، اربابان فتودال از گاو فریه، صاحب مقام بزرگ از گاو برگزیده و مقامات پایین‌رتبه صرفاً از گوسفند یا خوک استفاده می‌کردند.

از این‌رو، تنها با ارزش‌ترین حیوانات می‌توانستند برای اهداف قربانی مورد استفاده قرار گیرند. گاوها با دقت و در شرایط عالی و کاملاً رنگی پرورش می‌یافتند. به نظر می‌رسد رنگی که بیش از همه برای قربانی‌های فصلی انتخاب می‌شد، قرمز بوده‌است. از حیوانات سفید و سیاه نیز به این منظور نام برده شده‌است. (Ibid: 72-73) گاوهای نر سفید در قربانی تی استفاده می‌شدند. (Legge, 1960: IV: 72-73).

آنها همچنین گوسفند، بزه و خوک را در قربانی‌های فصلی تقدیم می‌کردند. (Bilsky, 1975: 72-73). لی‌چی اشاره می‌کند که متصدیان پرورش حیوانات، قبل از انتخاب حیوانات مناسب برای قربانی، روزه گرفته و خود را تطهیر می‌کردند. حیوانات جداگانه‌ای به شانگ‌تی و هوچی تقدیم می‌شد که نشانگر متمایز بودن آنها بود (Ibid: 73) و غالباً گاو نر جوان انتخاب می‌شد. حیواناتی که در قربانی تقدیم می‌شدند، از طریق یک دروازه قوس‌دار در زیر بل، به غرفه قصابی فرستاده می‌شدند، که «دروازه جهنم» نامیده می‌شد. نوعی قربانی هم وجود داشت که جایگزین حیات فردی و برای رهایی از مرگ

بود. تفسیر تسوچوین (Tso Chuen) می‌گوید: «در جریان یک حمله، مرزبانی اسیر شد. مرزبان گفت، او را نکشند و او عهد می‌بندد که وارد مرزهای آنها نشود و برای چنین عهدی حیوانی را قربانی کند.» (Legge, 1985: 344) داستانی تکان‌دهنده از زندگی تتانگ وجود دارد: «به مدت هفت سال پس از به تخت نشستن تتانگ (۱۷۶۶-۱۷۶۰ ق.م.) خشکسالی و قحطی بزرگی رخ داد. سرانجام پیشنهاد شد که یک قربانی انسانی باید به تیآن/آسمان تقدیم گردد و دعا شود. تتانگ گفت: اگر قرار است کسی قربانی شود، او من خواهم بود. وی روزه گرفت، موها و ناخن‌هایش را کوتاه کرد و در کالسکه‌ای ساده، سوار بر اسب‌های سفید، در کسوت قربانی، به جنگلی از درختان توت رفت و در آنجا دعا کرد و سوال کرد که این مصیبت، مرهون کدامین خطا یا جنایت زندگی او بوده‌است؟ سخن او تمام نشده بود که باران فراوانی باریدن گرفت.» (Legge, 1880: 54 & 55)

اما در زمان سلسله چو، اسب، سگ و مرغ به قربانی‌ها اضافه شد. در این دوران گرانبها بودن قربانی مهم نبود، بلکه اخلاص قربانی گزار اهمیت داشت، و اینکه همه‌چیز باید طبق آیین مرسوم انجام گیرد. (Archer, 1934: 61) «بخور خوش‌رفتاری خوشایندتر از گران‌ترین ادویه‌جات سوختنی در بخورسوز بود.» (Ibid: 62) گفته شده‌است که یکی از دلایل سقوط سلسله شیا، بدرفتاری و بی‌ملاحظه بودن در انجام وظایف قربانی بود. یک دهم از هزینه‌های سالانه یک ایالت باید به امور قربانی اختصاص می‌یافت. (Bilsky, 1975: 72)

برای انجام وظایف قربانی لباس‌های مخصوص برای پسر آسمان (امپراطور) تهیه می‌شد. آنها از ابریشم تهیه شده بودند. (Ibid: 77) امپراطور لباس‌هایی می‌پوشید که از کار موجودی که مرگ (به‌عنوان کرم) و رستاخیز (به‌عنوان شب‌پره) را تجربه می‌کرد، تولید شده بود. در مراسم قربانی‌ها، آواز و رقص وجود داشت. در قربانی تی، رقصی به نام شیای (Hsia) بزرگ اجرا می‌شد. رقصندگان کلاه‌های پوستی، دامن‌های سفید بزرگ که در قسمت کمر جمع شده بودند و ژاکت‌های ابریشمی می‌پوشیدند. (Ibid: 93)

۳-۵. شمن‌باوری و کارگزاران دینی

همانند دوران شانگ، امپراطوری چو به پرستش اجداد، غیب‌گویی و هدایای آیینی به درگاه ارواح طبیعت و خدایان آسمانی علاقه بیشتری داشت. یکی از ویژگی‌های دین چو، شمن‌باوری بود که شواهدی در تأیید آن وجود دارد؛ شواهدی از قبیل شواهد باستان‌شناختی و نیز اشعار جمع‌آوری یا بازسازی شده مربوط به چند صد سال پس از سقوط چو.

شمن‌باوری تعامل نزدیک و صمیمی بین انسان‌ها و موجودات معنوی-رابطه بین جنبه‌های مادی و غیرمادی هستی-را توصیف می‌کند. دو نوع شمن وجود دارد. در یک مورد، شمن فردی ماهر است که می‌تواند ماهیت معنوی (روح) خود را در «سفرهای روح» به مکان‌های دوردست در جهان، کهکشان یا کیهان بفرستد. در نوع دوم شمن، واسطه روحی است که قادر است ارواح (خدایان، ارواح

طبیعت یا ارواح مردگان) را دریافت کند و بدین سان رفتارهایی استثنایی از خود به نمایش بگذارد و به عبارتی او معرفتی را از جانب خدا دریافت نماید، که همان غیبگویی است. (Randall, 2012: 32) به نظر می‌رسد که هر دو نوع مذکور شمن‌باوری در دین اولیه چوغربی داشته‌اند (Hawkes, 1985: 191).

با این حال، در دربار نوع دیگری از شمن‌باوری نیز ساری و جاری بود که در آن شمن‌ها-معمولاً زنان یا دختران جوان- واسطه‌ خدایان بودند و قدرت معنوی خدایان را دریافت می‌کردند و از این قدرت برای بیرون کردن شر و بدبختی از خاندان سلطنتی استفاده می‌کردند. این آیین‌های میدیومیستی (*mediumistic*) شامل رقص‌های باشکوه و اجرای موسیقی ارکسترال با استفاده از زنگ‌ها، سنج‌ها و سازهای بادی و زهی چوبی بود. (Goldin, 2002: 48-74).

با وجود این، شمن‌ها در دوره‌ چوغربی جایگاه خود را از دست دادند. اگر در دوره‌ شانگ شمن‌ها و خاندان سلطنتی در مرکز شهر قرار داشته و شعائر و مناسک را برای طبقه حاکم انجام می‌دادند و بر انجام مراسم دینی نظارت داشتند، در دوره‌ چوغربی دیگر خبری از حضور شمن‌ها در مراکز شهری نبود. شمن‌ها به روستاها رانده شده و متصدی انجام مناسک و شعائر دینی بودند.

در دوره‌ چوغربی، فرمانروا وظیفه فرمانروایی و هدایت و کنترل شعائر دینی را هم برعهده داشت. در این دوره، خود فرمانروای زنده واسطه‌ میان آسمان و زمین است. بر این اساس، فرمانروای زنده در سلسله‌ چوغربی قدرت و سلطه و اقتداری که روح فرمانروای مرده دارد را به خود می‌گیرد و فرزند آسمان یا تیان خوانده می‌شود. به همین جهت، فرمانروا یا خویشان او باید مراسم را انجام دهند و یا بر آن نظارت کنند. از سوی دیگر، فرمانروا باید بر نظم در انجام مراسم دینی لی از جانب طبقات مختلف اجتماعی نظارت کند. (see: Christie, 1968)

اهمیت و نقش فرمانروا، به عنوان یک رهبر مذهبی، در سیاق پیچیدگی و فراگیر بودن مذهب چوغربی، به وضوح بیشتری درک می‌شود. حکومت بر جامعه از طریق آیین‌ها امکان‌پذیرتر می‌گردد و پایبندی به مناسک و قربانی‌ها می‌تواند زندگی و راه سعادت را برای مردم به ارمغان آورد.

نتیجه‌گیری

از آنچه که گذشت، معلوم می‌شود که چین باستان یک حوزه تحقیقاتی بی‌نظیر و سودمند است. سنت روایی چین، سرآغاز تمدن چین را به نیمه‌ دوم هزاره سوم ق.م می‌رساند. شیئا، شانگ و چوغربی سلسله باستانی چین را تشکیل می‌دهند. شواهد متقن برای مطالعه دین در دوره شیئا بسیار اندک است، اما درباره‌ حیات دینی دوره‌ شانگ، اسناد و مدارک نسبتاً کامل است. در دوران شانگ، دین نقشی برجسته در میان مردم و برای حکومت داشته‌است. خاندان شانگ، باور به شانگ‌دی، خدای متعالی، حاکم بر ارواح نیاکان و ارواح طبیعت و حاکم بر جهان و جامعه انسانی داشتند؛ به زندگی پس از مرگ معتقد بوده و شعائری مرکب از آیین‌های تدفین، قربانی و پرستش خدا و روح نیاکان را برگزار می‌کردند.

پس از شانگ، شاهد سیطره و حاکمیت قوم چو هستیم که از سده یازدهم تا سده سوم ق.م. بر چین فرمانروایی می‌کرد. حاکمیت آنها به دو دوره چو غربی (۱۰۵۰-۷۷۱) و چو شرقی (۷۷۱-۲۵۶ ق.م.) تقسیم می‌شود. مردم چو، پس از سرنگونی سلسله شانگ، وارث فرهنگ باستانی پیش از خود شده و بسیاری از روش‌های آن را حفظ کردند، که از جمله آنها می‌توان به اعتقاد به خدای متعالی، آیین اجدادی متمرکز بر نیای اول چو، مراسم قربانی و غیبگویی با استفاده از استخوان‌های غیبگویی و ساقه‌های بومادران اشاره کرد. تأثیر دین بر حکومت چو بسیار زیاد بوده‌است، زیرا پس از اینکه شانگ را فتح نموده و سلسله خود را تأسیس کردند، بیان داشتند که به فرمان خدا سلسله شانگ را سرنگون کرده‌اند. آنها چندین مفهوم مذهبی مربوط به قدرت ماوراء طبیعی معروف به تیآن را برای نخستین بار وارد ادبیات و فرهنگ مردم چین باستان کردند. مردم چو از تی یا شانگ‌تی در دوره شانگ تعبیر به تیآن کردند، هر چند تی یا شانگ‌تی همچنان به کار می‌رفت. تیآن که اغلب به «آسمان» ترجمه می‌شود، قدرت برتری بود که بر همه چیز حکمرانی داشت و منبع قدرت ماورایی و زمینی بود. یکی از ویژگی‌های خاص آیین دینی چو این بود که عالم ارواح را مطابق با و به تقلید از مدل نظام اداری چو نشان می‌داد. تیآن-خدای متعالی-از تمام ارواح بالاتر و بی‌همتا و یگانه قانون‌گزار بود که همه ارواح دیگر بایستی وظایف و امور خود را طبق قانون او اجرا کنند. تیآن خدای شخصی، حاکم بر همه هستی، آفریننده همه موجودات و نگهدارنده آنهاست. برای کمک به انسان‌ها افاضه مکاشفه کرده و به عدالت داوری می‌کند. آنها در کنار باور به خدای قادر مطلق-تیآن-به زندگی پس از مرگ نیز اعتقاد داشتند. به گمان ایشان، انسان دارای دو نوع روح است: یکی روح حیوانی به نام پئو و دیگری هون که روح عالی‌تر است. پس از مرگ، پئو به جهان فرودین که به «چشمه‌های زرد» موسوم است، سقوط کرده و در آنجا زندگی تیره و تاری خواهد داشت. اما هون به قصر شانگ‌دی یا تیآن صعود کرده و در آنجا به‌عنوان فرمانبردار، روزگار خوشی را تجربه خواهد کرد. پادشاهان چو غربی با وجود استمداد و استفاده از غیبگویی، کورکورانه از آن پیروی نمی‌کردند. احترام به ارواح نیاکان، از باورهای مهم آنها بوده و بر آن بودند که خدا، ارواح و نیاکان در سرنوشت مردم تأثیر می‌گذارند و با به جا آوردن مناسک و شعائری مانند قربانی و عبادت، می‌توان آنها را از خود راضی نگه داشت تا خوشبختی و سعادت حاصل شود یا از بروز فاجعه جلوگیری گردد. یکی از وظایف اساسی پادشاهان، تقدیم قربانی‌هایی برای تیآن، ارواح طبیعت، قهرمانان فرهنگ و نیاکان سلطنتی بود. برخلاف دوره شانگ، نه روح فرمانروای مرده، بلکه خود فرمانروای زنده، به‌عنوان تیآن‌زی-فرزند آسمان-واسطه آسمان و زمین است و باید براساس تیآن‌مینگ-فرمان تیآن-به عدالت بر مردم حکومت کند.

References

- Allan, Sarah (2007). "On the Identity of Shang Di and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate," *Early China*.
- Bilsky, Lester J. (1975). *The State Religion of Ancient China*, the Orient Cultural Service.
- Blakeley, Barry B. (1999). *The Geography of Chu*. In *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. Edited by Constance A. Cook and John S. Major. Honolulu: University of Hawai'i Press. 9-20.
- Bollig, Peter L. (2014). *Rethinking the Axial Age in Ancient China: The Role of Religion in Governance from the Shang to the Early Han*. ProQuest LLC.
- Chang, Ruth (2000). *Understanding Di and Tian: Deity and Heaven from Shang to Tang Dynasties*". *Sino-Platonic Papers*.
- Cheng, Te-k'un (1959), *Prehistoric China*. Cambridge.
- Christie, [Anthony](#) (1968). *Chinese mythology*, Paul Hamlyn.
- Archer, John Clark (1934). *Faiths Men Live By* New York: Thomas Nelson and Sons.
- Creel, Herrlee Glessner (1960). *Confucius and the Chinese Way*. New York: Harper & Row.
- _____ (1953). *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____ (1971). *Chinese Thought, from Confucius to Mao Tse*. University of Chicago Press.
- _____ (1983). *The Origins of Statecraft in China: The Western Chou Empire*. University of Chicago Press.
- Doré, Henri (1914-1933). *Researches into Chinese Superstitions*, trans. M. Kennelly. 6 vols. (Shanghai), vol. 4. 417 ff.
- Dubs, Homer (1958). "The Archaic Royal Jou Religion." *T'oung Pao* 46: 217-59.
- Edkins, Joseph (1893). *Religion in China, A Brief Account of the Three Religions of the Chinese*. Routledge.
- Eliade, Mircea (1982). *A History of Religious Ideas From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Trnas. Willard R. Trask. The University of Chicago Press.
- Elmi, Gorban (1401 H.Sh). *Religion in Shang period*. *Journal of Religions and Mysticism* 55 (2). 269-292.
- Eno, Robert (1990). *The Confucian Creation of Heaven*. New York: State University of New York Press.
- Feng, Li (2008). *Bureaucracy and the State in Early China: Governing the Western Zhou*. New York: Cambridge University Press.
- _____ (2006). *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FitzGerald, C.P. (1958). *China: a short cultural history*. London: Cresset Press.

- Flad, Rowan K. (2008). Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China, *Current Anthropology*. 49 (3). 403-437
- Fukui, Wenwu (1990. The Confucian Creation of Heaven.). Quoted in Robert Eno. New York: State University of New York Press.
- Giles, Herbert A. (1978). A Glossary of Reference on Subjects Connected with the Far East. New Delhi: Cosmo Publications.
- Goldin, Paul R. (2002.). the Culture of Sex in Ancient China. Honolulu: University of Hawai Press.
- Guo, Ju'e (2008). Reconstructing Fourth Century B.C.E. Chu Religious Practices in China Divination, Sacrifice, and Healing in the Newly Excavated Baoshan Manuscripts. University of Wisconsin-Madison.
- Hawkes, David, trans. (1985). The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets. New York: Penguin Books.
- Hung, Wu (1995). Monumentality in Early Chinese Art and Architecture. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kim, Ha Tai (1972). Transcendence without and within: The Concept of T'ien in Confucianism. *International Journal for Philosophy of Religion*. 3 (3). 146-160.
- Legge, James (1880). The Religions of China. London.
- _____ translator (1960). The Chinese Classics. Hongkong: Hongkong Univ. Press.
- _____ (1985). The Ch'un Ts'ew with the Tso Chue. vol. v.
- _____ (1971). The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits. Taipei: Ch'eng Wen Pub. Company.
- _____ (1983). *The Shoo King or the Book of Historical Documents*. SMC Publishing Inc.
- Loewe, Michael & Edward L. (1999). *Shaughnessy, the Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC*. University of Cambridge
- Major, John S. (1978). Research Priorities in the Study of Ch'u Religion, *History of Religions*. 17 (3/4). 226-243.
- Malan, S. C. (1855). Who is God in China, Shin or Shang Ti. London: Samuel Bagster and Sons.
- Mencius (1983). Trans. by W. A. C. Dobson, London: Oxford University Press.
- Nadeau, Randall L., ed. (2012). The Wiley-Blackwell companion to Chinese religions. A John Wiley & Sons. Ltd. Publication.
- Nelson, Ethei R. and Richard E. Broadberry (1994) Genesis and the Mystery Confucius Couldn't Solve. Saint Louis: Concordia Publishing House, revised. 34-36.
- Nicholas Vogt, Paul (2012). Between Kin and King: Social Aspects of Western Z1974hou Ritual. Columbia University,

Nylan, Michael (2008). The Five "Confucian" Classics. Yale University Press.

Overmyer, Daniel L. (1998). Religions of China: The World as a Living System. Prospect Heights. IL: Waveland Press.

Pei-jung, Fu (1984). The Concept of Tien in Ancient China: With Special Emphasis on Confucianism. unpublished Ph.D. dissertation, Yale University.

Pines, Yuri (2009). Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Rawson, Jessica (2008). Western Zhou Archaeology. The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., ed. Cambridge University Press,

Shaughnessy, EL.(1983). The Composition of the Zhouyi. Stanford University.

_____ (1999). Western Zhou History. The Cambridge history of ancient China,

Schindler, Bruno (1923). "The development of Chinese conceptions of Supreme Beings," Asia Major: Introductory Volume. 298-366.

Smith, Howard D. (1961). Chinese Religion in the Shang Dynasty. Numen. 8. 142-150,

Soothill, W. E. (1929). The Three Religions of China, London: Oxford Univ. Press.

Spence, Jonathan (1974). Emperor of China: Self-portrait of K'ang-his. New York: Alfred A. Knopf.

Thompson, Laurence (1961). *Chinese Religion*, Belmont.

Thote, Alain (2009). [*Shang And Zhou Funeral Practices: Interpretation Of Material Vestiges*](#). In Early Chinese Religion. Part One: Shang through Han. Edited by John Lagerwey and Marc Kalinowski Brill.

Watson, Burton, trans. (1989). The Zuozhuan New York: Columbia University Press.

Watson, James and Evelyn Rawski, eds. (1988). *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley.

Wilder, G. D. and J.H. Ingram (1974). Analysis of Chinese Characters. New York: Dover,

Yang, C.K. (1961). Religion in Chinese Society *a Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. University of California Press.

Yü, Ying-Shih (1987). "O Soul, Come Back! A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China". Harvard Journal of Asiatic Studies. 47 (2). 363-395.