

(oratie uitgesproken door Barend J. ter Haar, hoogleraar in de Geschiedenis van China,
oktober 2001)

Thee en cup-a-soup: enige opmerkingen over thee, ritueel en sociale interactie in het traditionele China*

Mijnheer de rector magnificus, collega's, studenten, vrienden en verwanten,

Ons verhaal begint *in media res* bij de grootste opiumsmokkelaars van de negentiende eeuw, wier rijk in belangrijke mate is gebaseerd op de inkomsten uit deze handel en waarvan wij de gevolgen vandaag de dag in Afghanistan nog steeds kunnen “proeven”. Via deze smokkelaars zullen wij dan bij een andere belangrijke verslaving komen, die tien eeuwen lang de Chinese economie heeft gesmeerd en tot op de dag van vandaag een essentieel onderdeel is gebleven van de sociale omgang, eerst in China zelf en daarna in de rest van de wereld. Ook ikzelf ben opgegroeid met deze verslaving, die laat in de middag altijd een moment van rust bracht tussen het thuiskomen uit school en huiswerkelijke verplichtingen.

De Engelse handel in opium

Met de opiumsmokkelaars in mijn eerste zin doel ik op het Verenigde Koninkrijk dat sinds de late achttiende eeuw en gedurende een groot deel van de negentiende eeuw zijn koloniale expansie in India financierde uit de winsten op de handel met China. Voor het gemak spreek ik vandaag alleen van de Engelsen, maar ook Schotten speelden een belangrijke rol. Een absoluut wezenlijk onderdeel van deze handel, en wel dat onderdeel dat de handelsbalans van een negatieve (export van kostbaar zilver naar China toe) veranderde in een positieve was de export van opium naar China. Al was deze export nooit oncontroversieel in Engeland zelf, morele verontwaardiging aan het thuisfront heeft haar nooit belemmerd en zij kwam pas ten einde aan het begin van de twintigste eeuw.¹

Kort en goed kwam het erop neer dat de Engelse Oostindië Compagnie actief de aanbouw van opium in Bengalen stimuleerde sinds de tweede helft van de achttiende eeuw. Zij zorgde ervoor dat deze opium de overhand behield door de instelling en actieve afdwinging van een monopolie van de door haar gestimuleerde aanbouw. Deze politiek was specifiek gericht op de handhaving van een goede prijs voor het belangrijkste Engelse exportproduct naar China waarmee zonder tussenkomst van zilver de aankoop van zo belangrijke Chinese goederen als thee en porselein kon worden gefinancierd. De opiumexport groeide van ca. 4000 kisten per jaar in 1800 naar ca. 40.000 kisten in het handelsseizoen van 1838-1839.²

De handelsbalans sloeg aan het begin van de negentiende eeuw om, in eerste instantie zonder dat de Chinese beleidsmakers, laat staan de gewone handelaren of de bevolking dit merkten. Nadat eeuwenlang zilver was binnengestroomd, als gevolg van en verdere stimulans voor de bloeiende binnenlandse economie, had het wegstromen van zilver desastreuze economische en sociale gevolgen.

- De opiumverslaving tastte de kwaliteit van het bestuur, leger en handel aan, want juist daar was de verslaving het grootst.³ Anderzijds maakte opiumgebruik het zeker bij lichamelijke arbeid mogelijk signalen van lichamelijk verval lang te negeren en toch door te werken. Dat de uiteindelijke uitval dan des te drastischer uitviel was bijzaak in een tijd waarin mensen over het algemeen toch maar kort leefden.
- Er werden rond het midden van de negentiende eeuw twee oorlogen begonnen door Engeland en andere westerse mogendheden, met als directe aanleiding het Chinese verzet tegen de opiumhandel. Opium was in China namelijk verboden en deze handel werd gezien als smokkel. Het doel van deze oorlogen was gelijkwaardige betrekkingen en vrije handel, waaronder die in opium. Beide oorlogen werden door China verloren. Het door het Westen in deze oorlogen afgedwongen principe van de extra-territorialiteit was onder meer bedoeld om de smokkelaars en hun schepen tegen ingrijpen door de Chinese overheid te beschermen.
- Uit deze handel en de twee opiumoorlogen ontstonden de opiumnesten Singapore en Hong Kong, die tegenwoordig tot de belangrijkste steden van de wereld kunnen worden gerekend.
- Bezien vanuit een Chinees perspectief zijn de vele economische, sociale en politieke problemen van de negentiende en twintigste eeuw in China (mede) het gevolg van deze oorlogen en deze handel. De belangrijkste lessen die China uit deze geschiedenis heeft getrokken zijn heel eenvoudig: blijf zelfstandig, laat het Westen nooit meer China overheersen, en wantrouw hun morele standpunten.
- Deze opiumhandel had ook haar Chinese kant, niet alleen de miljoenen verslaafden, maar ook talloze handelaren, opiumkithouders, en de ambtenarij van hoog tot laag, die uitgebreid van de handel profiteerden. Zelfs de Chinese communisten in Yan'an in de vroege 1940er jaren gebruikten het ideale handelsgewas opium op hun beurt ook weer om hun ideologisch gewenste landhervormingen economisch mogelijk te maken!⁴

De handel in thee

Maar waar ging het de Engelsen eigenlijk om? Waarom was deze handel zo belangrijk? Wat kochten zij in China en wat leverde hen uiteindelijk al die winst op aan het thuisfront, waarvoor zij een ander volk aan opium lieten verslaven, en twee oorlogen met China voerden?

Het ging de Engelsen om thee. Thee was al heel lang een uitermate belangrijk importproduct voor de Engelse Oostindië Compagnie en bleef dit ook voor haar opvolgers na het aflopen van het theemonopolie in 1833 en de opheffing van de compagnie zelf in het jaar erop. Het was tevens een belangrijke bron van inkomsten voor de Engelse overheid vanwege de invoerbelasting die erop werd geheven. In de loop van de negentiende eeuw werd thee een product van groot ideologisch belang, omdat het kon worden aangeprezen als substituut voor alcoholische drank.⁵

Thee is op het eerste gezicht niet zo een spectaculair onderwerp als opium, maar schijn bedriegt. Het is eeuwen lang van groot belang geweest in de buitenlandse relaties van China, lang voordat de Engelsen (of wij zelf) ook maar een vermoeden hadden van het bestaan van dat land. Het speelde een beduidende rol in China's economische, sociale, culturele en religieuze geschiedenis. Vandaag wil ik met u kijken naar enige religieuze, culturele en economische aspecten van thee, om zo iets duidelijk te maken over de manier waarop ik probeer te kijken naar de geschiedenis van het gigantische cultuurgebied China.

De thee zelf

Thee wordt gemaakt van de zeer jonge bladeren van een permanent groene boom, die in ongerepte vorm volgens vroege getuigenissen een aanzienlijke omvang kon bereiken.⁶ De boom wordt echter al sinds eeuwen als struik geteeld om te zorgen voor een langdurige bladergroei en om de bladeren eenvoudig te kunnen oogsten. Deze "struik" kan dan decennia lang productief worden gehouden. Soorten thee ontstaan door de verschillende manieren van bewerking, toevoegingen, en de kwaliteit of grootte van de gebruikte bladeren. Het is in eerste instantie een plant voor warme gebieden, die het goed doet op heuvels en zonder al te veel verzorging. Zij houdt tevens de grond goed vast. Als heuvelgewas concurreert thee niet met voedselgewassen in de vlakke gebieden, zoals de diverse graansoorten. Kenmerkend voor thee zoals wij die kennen is dat de bladeren na het oogsten worden gedroogd en gebakken, zodat zij lang kunnen worden bewaard en over grote afstanden verhandeld.

De plant heeft de Latijnse naam *camellia sinensis* of het synoniem *thea sinensis*.⁷ Het oorspronkelijke verspreidingsgebied is waarschijnlijk het stroomgebied van de Yangzi rivier, maar inmiddels wordt thee ook elders in Azië verbouwd.⁸ Er worden diverse biochemische, farmaceutische, en medische eigenschappen aan thee toegeschreven. Dankzij de theïne blijft men wakker, iets waarvan wij zullen zien dat het van groot belang was voor de vroege Chinese gebruikers. De tannine in de thee werkt tegen ontstekingen of bacteriële infecties. Ook de Chinezen schreven thee geneeskrachtige eigenschappen toe, al deden zij dat op andere gronden dan wij. In bewerkte vorm zou de consumptie van thee van nut zijn bij het verteren van vlees en vet, handig voor de volkeren in China's periferie die vooral vlees eten. De medische status van deze laatste informatie is onduidelijk en het is de vraag of de betrokken volkeren (zoals de Mongolen en de Jürchen – later Mandsjoes) zich hiervan bewust waren. Gekookt water is goed voor de algemene hygiëne, maar in hoeverre mensen dit vroeger beseften is opnieuw onduidelijk.⁹ Tot slot helpt het drinken van thee, net als koffie en tabak roken, tegen het gevoel van honger. Het is mogelijk dat dit als ervaringsfeit bekend was, maar ik heb het niet expliciet in oudere Chinese bronnen teruggevonden.

Thee als een historisch probleem

De opkomst van thee wordt over het algemeen beschreven als iets onafwendbaars. De enige vraag is dan vanaf wanneer men eigenlijk thee is gaan drinken, terwijl de vraag vanaf wanneer wij werkelijk van (onze) thee en van (ons soort) thee drinken kunnen spreken niet wordt gesteld. Ik zal vandaag betogen dat de opkomst van de thee niet vanzelfsprekend was en alleen vanuit specifieke economische, sociale, en religieuze omstandigheden verklaard kan worden.

Laten wij beginnen bij het allervroegste begin, al was het maar om vast te stellen dat de hele notie van een eerste **begin** een problematische en uiteindelijk ook oninteressante notie is. De preoccupatie met het “begin” van iets leidt vaak tot een teleologische aanpak, waarbij alles wordt geïnterpreteerd alsof alles in één regelrechte ontwikkeling bewust naar het latere verschijnsel is gegaan. Het leidt er ook toe dat de oudste tekst wordt geïnterpreteerd als een verwijzing naar de oudste verschijningsvorm, terwijl veel ander vroeg materiaal wordt genegeerd. In plaats hiervan zal ik een aantal verschillende beginnen van “thee” voorstellen.¹⁰ Thee komt (of althans kwam) vrij in de natuur voor, zodat het volkomen waarschijnlijk is dat

mensen in verschillende plaatsen onafhankelijk van elkaar hun manier van gebruik ontwikkelden.

Het Chinese woord voor “thee”

Onderzoekers hebben erop gewezen dat in het “Boek der Oden” reeds sprake is van “bittere drank” (*tu*).¹¹ Het “Boek der Oden” is de schriftelijke neerslag ergens in de derde eeuw voor Christus van een veel oudere mondelinge traditie van oden-recitatie aan de adellijke hoven van noordelijk China. Aangezien thee niet in het noorden voorkomt, slaat “bittere drank” met grote zekerheid niet op wat de Chinezen (of wij) later onder thee verstonden. Thee zou theoretisch kunnen zijn geïmporteerd, maar erg waarschijnlijk is dat niet. Belangrijk is wel dat de taal van deze traditie van oden-recitatie tot in de eerste eeuw voor Christus nog actief werd gebruikt voor verheven hofhymnen en een vast onderdeel was van de cultuur der geletterden.¹²

De term “een bittere drank” wordt vanaf de eerste eeuw voor Christus gebruikt voor een plant en een drank uit het Yangzi-gebied (van Sichuan in het westen tot en met het Beneden-Yangzi gebied in het oosten van China). Dit komt waarschijnlijk niet omdat de term tot de spreektaal van dit gebied behoorde, maar omdat het de meest voor de hand liggende “nette” term voor iedere soort “bittere drank” was. Het is waarschijnlijk dat er andere spreektaalwoorden waren, zoals *jia* in Sichuan, een van de thuisgebieden van de theeboom. Dit spreektaalwoord *jia* heeft bijna dezelfde uitspraak als het woord dat uiteindelijk de algemene term “bittere drank” zal vervangen als benaming van thee, namelijk *cha*.¹³

In de geschreven teksten worden naast “een bittere drank” ook termen gebruikt die de connotatie lijken te hebben van “verheven vocht” (*ming*¹⁴ en *chuan*¹⁵). Overtuigende etymologieën zijn mij niet bekend.¹⁶ De introductie van de specifieke term *cha* is laat en staat pas vast voor de late achtste eeuw. Tot die tijd overheerste andere termen, met name *tu* en *ming*.¹⁷ Oudere bronnen zijn vervolgens deels bij deze nieuwe schrijfwijze aangepast. Alle Westerse woorden voor “thee” zijn afgeleid van een zuidelijke dialectvorm van de term *cha*.

De oudste bron?

De volgens de meeste onderzoekers oudste verwijzing naar “thee” is een fictief slavencontract uit ca. 1^e eeuw v.C. De tekst gebruikt één keer *tu* en één keer *cha*, maar wel als verwijzing

naar dezelfde drank. Een van de taken van de lastige slaaf waarvoor dit contract bedoeld is was deze “bittere drank” te halen uit een gebied in de buurt van de hoofdstad van Sichuan. Hij moest dit vervolgens koken voor gasten. Het is onduidelijk of dit “halen” door aankoop, ruilhandel, of plukken moest gebeuren. Men vermoedt dat het hier gaat om thee, maar dit is alleen gebaseerd op het gebruik van de termen *tu* en *cha*, waarbij de eerste term waarschijnlijk de oorspronkelijke is.¹⁸ Omdat dit contract uit Sichuan komt en enkele andere vroege verwijzingen ook met Sichuan zijn verbonden, wordt deze bron als bewijs voor de herkomst van thee uit Sichuan gezien.¹⁹ Goed beschouwd kan *tu* of *cha* hier echter alles betekenen. Wij zullen bovendien talloze voorbeelden uit een iets latere tijd zien waaruit blijkt dat thee over het gehele Yangzi gebied voorkwam als wilde plant in de heuvels. Alleen al omdat deze bron ons niet vertelt om wat voor plant en wat voor drank het hier eigenlijk gaat, is zij voor de studie van de vroege geschiedenis van “thee” weinig bruikbaar.

Nog meer beginnen

Een andere manier om naar het ontstaan van “thee” te kijken is het materiaal naar betekenis te ordenen in semantische velden.²⁰ Hier is de primaire focus niet wat de vroegste bron is, maar wat al die bronnen ons samen vertellen.

Eén zo’n semantisch veld wordt gevormd door een groep verhalen waarbij iemand in de bergen een kruidendrank vindt of drinkt. In deze verhalen treedt vaak een tweede persoon op als bron van kennis over deze drank. Hij is meestal van daoïstische huize (waarover dadelijk meer) en heeft nooit een boeddhistische achtergrond. De berg in het oude China geldt als een andere wereld, waar onsterfelijken wonen en men alleen kan komen als men uitverkoren is of doordat men toevallig een toegang ontdekt. De berg en haar producten zijn bij uitstek het terrein van de vroege daoïstische meesters. Zij zoeken hier naar medicijnen voor de onsterfelijkheid en soms blijken er daadwerkelijk onsterfelijken te wonen.²¹ In één verhaal is zelfs sprake van een expliciete link met de onsterfelijkheid, wanneer de grote daoïstische meester Tao Hongjing opmerkt dat “bittere thee (*cha*) het lichaam licht maakt en de botten verandert”. Alle verhalen zijn gesitueerd in het Beneden Yangzi gebied en de thee komt uit de bergen in de directe omgeving van de mensen die in de verhalen figureren.²² Naast verhalen die spelen op of rond een berg, zijn er ook enkele verhalen zonder deze band met bergen, maar wel met een daoïstisch aandoende figuur die thee gebruikt als een kruid dat de ouderdom verdrijft.²³ Ook zulke verhalen bevestigen de verbinding van thee met lang leven.

Uit hetzelfde geografische gebied stamt de volgende anekdote, waarin niet sprake is van een berg, maar van een graf. Op zich past dit goed in deze groep verhalen, want het graf wordt traditioneel gezien als een berg. Bovendien liggen graven ook vaak op heuvels of bergen. Als de woonplaats van de doden, oftewel mensen buiten tijd en ruimte, is het graf ook verder niet zo heel anders dan een plek waar onsterfelijken leven. Een vrouw uit Dan (in het Beneden Yangzi gebied) die graag “thee” (*chaming* of alleen *ming*) dronk vereerde steeds wanneer zij dat deed eerst de bewoner van een oud graf in hun huishouden. Misschien gaat het zelfs om een product van bomen of planten op het graf zelf, want de bewoner van het graf spreekt op een gegeven moment van “**mijn** uitstekende thee”.²⁴

Kenmerkend voor dit semantische veld is dat de bladeren van planten in de wildernis worden geplukt en dat zij direct met (waarschijnlijk heet) water worden geconsumeerd, dat wil zeggen zonder drogen en bakken. Deze mogelijkheid wordt min of meer expliciet gemaakt in een commentaar uit de derde eeuw, dat de plant beschrijft en zegt dat er “in de winter bladeren aan groeien en men er een soep van kan koken en het op kan drinken.”²⁵

Een tweede belangrijk semantisch veld bestaat uit een groep verhalen die niet melding maken van bergen of heuvels en evenmin van een religieuze context, maar de nadruk leggen op de functie van thee om mensen wakker te houden of op te peppen. Illustratief is het verhaal van een lid van de maatschappelijke elite die van zijn broer uit Jiangsu (in het Beneden Yangzi gebied) graag “ware thee” wilde krijgen tegen zijn enorme droefheid, om hem op te peppen. Los van de expliciete verwijzing naar de functie van thee, is hier relevant dat het moeilijk is om aan thee te komen.²⁶ Diverse andere bronnen bevestigen deze stimulerende functie van thee.²⁷ Andere verhalen vertellen dat thee de mensen wakker houdt, wat als een positieve eigenschap wordt gezien.²⁸ Wanneer later, in de loop van de Tang (618-907), het examensysteem voor aanstaande bestuurders concrete vorm aanneemt, zie je dat thee als stimulerend middel ook daar een rol gaat spelen.²⁹ Gezien het feit dat een examen niet een paar uur, maar wel dagen lang duurde, is het op zich niet verbazingwekkend dat men behoefte had aan iets dat wakker hield.

Binnen dit semantische veld geeft een slecht te dateren bron uit zuidelijk China de meest opmerkelijke beschrijving, met onder meer de volgende details: “In het oosten van Ba (de oude naam voor oostelijk Sichuan) is er ook een ware thee (*zhenmingcha*). Zij wordt gebakken, gedronken, en maakt dat mensen niet slapen.” Deze bron geeft ook alternatieve

vormen van “thee” gemaakt uit bladeren van de sandelhoutboom en grote zwarte pruimen (als toevoeging?). Verder noemt zij een pompoenrietboom (?) uit het zuiden die lijkt op “verheven vocht”; deze plant is ook bitter, wordt in poedervorm met zout gedronken als “thee”, en maakt dat je de hele nacht wakker blijft. Er kunnen ook nog andere geurige groenten e.d. in worden gedaan.³⁰

Een precieze analyse van de complete tekst moet worden uitgesteld tot een ander moment, maar het is duidelijk dat de term “thee” hier nog als algemene term voor een “bittere drank” getrokken van bladeren wordt gebruikt. Precies daarom wordt ook de specificatie “echt” toegevoegd voor één specifieke theesoort, al maakt dit citaat niet expliciet wat dat dan is. Verschillende van deze soorten drank hebben als eigenschap dat zij wakker houden. Van de als “echte thee” in deze lijst aangeduide drank wordt gezegd dat de bladeren worden gebakken. Dit is misschien wel de oudste verwijzing naar het voor de thee zoals wij die kennen kenmerkende bewerkingsproces om verse bladeren geschikt te maken voor langdurig bewaren (en dus handel over grotere afstanden). Juist dit detail maakt het waarschijnlijk dat het in dit specifieke geval wel om “onze” thee gaat, al is dat geen hard bewijs. Alle genoemde soorten drank worden ongezoet of zelfs met zout gedronken. Eventueel kunnen dingen als gedroogd fruit worden toegevoegd. We weten overigens uit latere tijden dat dit bij thee drinken heel gewoon was.

Waarschijnlijk afgeleid van de stimulerende functie is een meer medisch gebruik van thee, althans “medisch” in de termen van die tijd. Een verloren Receptenboek voor Kinderen (*ruzifang*) schrijft voort dat bittere thee moet worden toegediend met “uibaard” (een mij onbekende plant) om “kinderen te genezen die zonder reden de schrik” hebben.³¹ “Schrik” is een traditionele Chinese ziekte met verschillende mogelijke oorzaken. Zij houdt in dat de ziel uit het lichaam is verdwenen en moet worden teruggehaald. Zij komt vooral bij kinderen voor, omdat hun ziel nog niet vast in het lichaam is gezeteld. In een van de vroegste *materia medica* (*bencao*), uit de vroege Tang, staat een beschrijving die technisch gesproken goed past op “onze” thee. Het gaat volgens de tekst om een altijd groene plant waarvan men in de derde maand (in de maankalender meestal april of mei) de bladeren plukt, welke men vervolgens droogt (hoe wordt niet gespecificeerd). Het commentaar (van onduidelijk datum) vertelt ons verder dat men hiervan niet slaapt en merkt na een lijst van alternatieve benamingen op dat het een soort groente is! In een vergelijkbare *materia medica* uit die tijd (of een ander fragment van hetzelfde boek) staat voorts dat thee bitter smaakt, maar niet giftig is, goed is bij

wonden, voor urineren en tegen dorst, en in warme vorm maakt dat men niet slaapt.³² Dit past allemaal uitstekend met de plant zoals wij die kennen, maar bij alle herkenning is het belangrijk opnieuw vast te stellen dat thee hier primair een nuttige drank is, en geen genotsdrank.

Een derde en voor de verdere ontwikkeling van thee als genotsdrank heel belangrijk semantisch veld is dat waarbinnen leden van de hoogste maatschappelijk elite thee gebruiken als expliciet substituut voor alcoholische drank.³³ Deze verhalen spelen bijna allemaal aan het hof van de aristocratische elite in Nanjing of in de kringen van hun locale vertegenwoordigers (veelal in het beneden Yangzi gebied). Dit is belangrijk, want in het materiaal uit de eerste twee semantische velden is sprake van een zeer gevarieerde, vaak heel gewone, sociale context. Minstens even belangrijk is dat in sommige van deze verhalen ook nog sprake is van een rituele context, iets dat in mijn verdere analyse van de opkomst van thee een belangrijke rol zal spelen. Keizer Wu van de Zuidelijke Qi (moderne Nanjing) beveelt bijvoorbeeld om bij zijn dood geen uitgebreid banket van offergaven klaar te zetten, maar droge rijst, fruitkoek en thee.³⁴ Hier gaat het duidelijk om de behoefte aan een eenvoudiger ritueel, waarbij thee in plaats van alcoholische drank komt.

Het volgende verhaal geeft aan hoe tegen de late vijfde eeuw thee in de hoogste aristocratische kringen als dorstlesser en als iets lekkers bekend stond, in plaats van een nuttige drank. Curieus genoeg is dit een van de heel weinige vroege verhalen waarin thee als iets lekkers geldt. Een man van hoge aristocratische afkomst (Wang Su, 464-501) had eerst aan het zuidelijke hof in het Beneden Yangzi gebied (hoofdstad in het moderne Nanjing) gediend en zelfs een prinses getrouwd. Toen hij om politieke redenen naar het noorden was gevlucht, hield hij aanvankelijk nog steeds vooral van “verheven vocht” om zijn dorst te lessen. Pas na een paar jaar ging hij over op de lokale yoghurt drank (misschien wel omdat het moeilijk was aan thee te komen, maar daarover meldt onze bron niets). Iemand vroeg hem toen hoe het “verheven vocht” was vergeleken met de yoghurt drank. Zijn antwoord was “alleen het verheven vocht treft niet, het is een slaaf van yoghurt drank.” In het vervolg van deze anecdote wordt duidelijk dat noordelingen deze drank niet plachten te drinken, omdat zij dan belachelijk werden gemaakt. Alleen vluchtelingen uit het zuiden dronken dit “vocht”. Het gaat nadrukkelijk om een drank op waterbasis, maar het is onduidelijk wat men er in deed of waarvan hij werd gemaakt.³⁵ Het is op zich moeilijk voor te stellen dat men alleen voor een

klein aantal zuiderlingen “thee” zou hebben geïmporteerd en misschien ging het om een drank van bladeren van een andere plant.

Alle verhalen in dit derde semantische veld dateren uit dezelfde tijd als de al behandelde verhalen, dus van een latere (of eerdere) ontwikkeling is hier geen sprake. Hoewel thee blijkbaar in plaats van alcoholische drank gebruikt kan worden, zien de verhalen dat wel nadrukkelijk als een uitzondering. Alleen in de anecdote rond Wang Su lijkt sprake te zijn van een drank die de zuidelijke elite voor zijn genoeg drinkt. Mijns inziens is het gebruik van thee in dit materiaal simpelweg een andere benadering van dezelfde plant (of groep planten), kortom een van meerdere beginnen. Hoe men aan de plant komt wordt niet gespecificeerd.

Wat voor drank was thee nu eigenlijk?

Ons materiaal toont duidelijk aan dat thee niet zomaar een genotsdrank was, maar primair een nuttige drank, eigenlijk een soort “gezondheidsthee” zoals je die in het Westen bij de drogist kunt kopen of een heilzame bouillon zoals je die vroeger kreeg bij een lichte kwaal. In een klein aantal gevallen functioneert thee als een substituut voor alcoholische drank. Maar wat weten wij eigenlijk over de planten die als “thee” werden gedronken en op welke manier deze drank werd toe bereid?

Helaas is helemaal niet zeker dat de diverse Chinese termen steeds naar dezelfde drank verwijzen. Ik verwees al kort naar een slecht te dateren bron over het oosten van Sichuan die aangeeft dat de bladeren van diverse verschillende planten of bomen als “thee” konden worden gebruikt. Behalve deze bron suggereren de meeste bronnen verder dat vers geplukte bladeren werden gebruikt, die werden toe bereid dicht bij het gebied waar de bladeren vandaan kwamen. Behalve onze “thee” kunnen dat heel goed bladeren van andere planten zijn geweest, zoals wij brandnetels, kamillebloesems, enz. gebruiken als “thee”. Zij kwamen uit het hele Yangzi gebied, waarschijnlijk van wilde planten of bomen. De verhalen die in of rond “bergen” (*shan*, eigenlijk meer heuvels) spelen suggereren dat de bladeren vers in de plaatselijke heuvels werden geplukt. Er is verder geen noodzaak of aanleiding aan te nemen dat de theeplant in de strikte zin des woords in historische tijden door mensen uit Sichuan naar de rest van het Yangzi gebied is geëxporteerd.

Om thee te kunnen consumeren in een gebied dat geen thee produceerde dan wel buiten het groeiseizoen was het van essentieel belang om de bladeren op een of andere manier te drogen. Enkele vroege bronnen spreken van een manier om thee te bewaren in de vorm van cakes of tegels (ooit de meest gebruikelijke vorm, tegenwoordig een regionale uitzondering). Het blijkt een specialiteit van het grensgebied tussen Sichuan en Hubei te zijn. Een vroeg woordenboek uit de derde eeuw na Christus vertelt dat men de bladeren plukt en er cakes uit maakt. Wanneer de bladeren oud zijn dan wordt de cake afgemaakt met rijstpasta. Wanneer men thee (*ming*) wil koken, dan bakt men de cake waardoor dat het een rode kleur krijgt. Men stampet het tot poeder en plaatst het in een aardenwerken pot, giet er kokend water op en dekt het af. Men voegt als groentes ui, gember en sinaasappel toe. Wanneer men het drinkt wekt het iemand uit een alcoholische drank en maakt dat men niet slaapt.³⁶ De andere bronnen met details over de toebereiding bevestigen allemaal dat thee niet alleen bitter smaakte van nature (en ik vermoed dat dit heel wat bitterder was dan onze moderne thee), maar dat men er van alles aan toevoegde.³⁷ In een vroege anekdote over een ouder vrouwtje dat door een plaatselijke ambtenaar wordt dwarsgezet, verkoopt zij “theebrei” (*chazhou*) op de markt.³⁸ De term “brei” wijst op een dikke substantie, kortom meer een soort soep en zeker geen gewone drank. Verder suggereert deze laatste anekdote dat het verkopen van thee in welke vorm dan ook nog iets speciaals was, in plaats van een dagelijkse gewoonte.

Zowel de vervaardiging van de cakes met rijstpasta als de verdere toevoegingen, en ook een term als “theebrei” suggereren dat het niet ging om een echte drank, maar om een gevulde groentebouillon die mensen wakker hield en energie gaf. De drank werd waarschijnlijk nog primair met verse bladeren uit de heuvels van het Yangzi-gebied gemaakt, maar tegelijkertijd lezen we ook over cakethee uit oostelijk Sichuan. Omdat die vorm van thee kon worden bewaard en over verre afstanden vervoerd, kan dit heel wel de oorsprong van de latere thee zijn geweest. De meeste verhalen over thee drinken benadrukken de nuttige kant van deze drank, zoals het wakker houden en energie verschaffen. Alleen enkele verhalen die allemaal spelen binnen de zuidelijke hofkringen vermelden dat thee als substituut voor alcoholische drank werd gedronken of geofferd.

In bijna alle gevallen is de functie van het drinken van thee gerelateerd aan het nut van thee voor een individu. Alleen bij het gebruik van thee als substituut voor alcoholische drank zien wij dat dit soms gebeurde omdat iemand geen sterke drank **kon** drinken, en soms uit rituele overwegingen (de afkeer van een bovennatuurlijk wezen van sterke drank). Het feit dat thee

vaak werd gedronken met zout en/of andere hartige toevoegingen, en alleen soms met gedroogd fruit, suggereert ook dat thee vooral fungeerde als een groentebouillon met een helende en stimulerende werking.

Ons vroege materiaal toont ook aan dat het drinken van “thee”, wat het verder ook precies was, niet per se samenhang met de specifieke cultuur van de geletterde elite. De diverse semantische velden en de diverse bereidingswijzen waren niet het monopolie van een maatschappelijke groep, maar werden breed gedeeld. Alleen de rol van thee als substituuut voor alcoholische drank lijkt beperkt te zijn geweest tot de hoogste elite aan het hof.

Hoe ging het verder?

Als de term “thee” in het vroege materiaal niet verwijst naar de drank zoals wij die kennen, dan rijst de vraag wanneer dan wel het begin valt van “thee” als genotsmiddel. Dit moet ergens tegen achtste eeuw zijn begonnen, want tegen die tijd was de gewoonte van het thee drinken al veel verder verspreid dan ooit tevoren, en als genotsmiddel in plaats van een nuttige drank.³⁹ Op grond van het vroege materiaal kan deze vraag wel gesteld worden en met meer scherpte dan ooit tevoren, maar om haar te beantwoorden moeten wij kijken naar de periode dat de verandering plaatsvond en daarna, kortom de tijd vanaf de achtste eeuw.

Zoals gezegd, verandert thee pas ergens in de achtste eeuw van een individuele, nuttige drank (een groentebouillon) in de rituele drank (een substituuut voor sterke drank) die het vandaag de dag nog steeds is. Dit is betrekkelijk laat, wanneer men bedenkt hoe lang “thee” in het gehele Yangzi gebied eigenlijk al bekend was. De precieze timing en inhoud van dit proces moeten daarom expliciet worden verklaard, in plaats van als vanzelfsprekend te worden aangenomen. De tijd ontbreekt voor een volledige historische analyse en mijn bespreking zal daarom schetsmatig blijven. Aangezien het gebruik van thee als substituuut voor alcoholische drank een essentieel onderdeel is van mijn verhaal, is eerst enige achtergrondinformatie over de symbolische rol van alcoholische drank noodzakelijk. Daarna moet ik kort iets zeggen over economische veranderingen vanaf de achtste eeuw, omdat die de verspreiding van thee op grote schaal voor het eerst mogelijk maakten.

De moeizame term “alcoholische drank” is de vertaling van de Chinese term *jiu*, die u misschien wel kent als het Japanse *sake* dat met hetzelfde Chinese karakter wordt geschreven. Meestal wordt deze term vertaald met “wijn”, maar aangezien in China traditioneel zelden

wijn uit druiven werd gedronken is deze vertaling alleen maar verwarrend. Alcoholische drank in China wordt traditioneel door fermentatie (zoals bier) of destillatie (zoals jenever) uit de plaatselijk beschikbare granen verkregen.⁴⁰ Tot ver in de Song dynastie (960-1276) is de meeste alcoholische drank gefermenteerd en lokaal gebrouwen, en dan pas komt ook destillatie op.⁴¹ Dat wil zeggen dat iedereen die graan produceert, en dat is in het oude China eigenlijk iedereen, zowel de boeren zelf als de bezitters van de grond (en vrijwel alle elite heeft grond), ook de beschikking over alcoholische drank heeft. Alternatieven zijn water of soepachtige drank uit lokale ingrediënten, zoals de vroege “thee”. Omdat overal graan beschikbaar was en dus sterke drank kon worden gemaakt, was er geen grote markt voor alcoholische drank. Anderzijds leidde het feit dat sterke drank uit graan werd geproduceerd tijdens de Tang zelfs tot verboden wanneer er door een slechte oogst toch al een voedseltekort was.⁴² Hoewel ik daar nu niet verder op kan in gaan, is het wel interessant dat de zorgen over tekorten aan graan door de drankproductie parallel ontstonden aan de opkomst van thee als rituele drank.

Alcoholische dranken begeleiden in China tot op de dag van vandaag alle vormen van geïntensiveerde sociale interactie, waarbij veel drinken ook meteen een sterkere vorm van interactie betekent. Zonder alcoholische drank heeft deze interactie geen noemenswaardige implicaties. Zij kan plaatsvinden tussen menselijke partners (banket, bezoek, contracten, etc.) of tussen mensen en bovennatuurlijke wezens (van vossengeesten tot en met de hoogste goden). Ons woord offer is hier ontoereikend, want het gaat steeds om het samen delen en niet om een gave in een ruilcircuit van offers voor gunsten. Er is sprake van een communie vergelijkbaar met die uit de gelijknamige christelijke ritus.

Hoe belangrijk alcoholische drank is kan onder meer duidelijk worden gemaakt aan de hand van de boeddhistische rituele praktijk in het traditionele China. De leek behoorde zich aan vijf geboden te houden, in ieder geval tijdens rituelen en op de vastendagen. De belangrijkste daarvan waren het niet-consumeren van bedwelmende drank (in het Chinees *bujiu*) en het niet-doden van levende wezens (*busha*). Aan de andere kant was het gemeenschappelijke eten van vlees als het consumeren van sterke drank een essentieel onderdeel van de meeste sociale en religieuze rituelen.⁴³ Geen vlees eten én niet drinken betekenden daarom voor de boeddhistische leek dat hij of zij zichzelf buiten de meeste sociale netwerken zou sluiten. Voor een monnik was dat misschien niet zo erg, maar voor een leek stond dat gelijk met maatschappelijke zelfmoord. Alcoholische drank diende een essentieel sociaal doel en kon

daarom maar node gemist worden. Zelfs in de talloze convocaten en clubregels van boeddhistische lekenclubs uit de achtste tot en met de tiende eeuw, die in de Dunhuang bibliotheekgrot zijn overgeleverd, is geregeld sprake van alcoholische drank. Zo wordt steeds opnieuw gespecificeerd dat men op de bijeenkomsten alcoholische drank consumeert en de belangrijkste sanctie op het overtreden van de regels is een of meer kruiken alcoholische drank.⁴⁴

Op zich is deze centrale rol van sterke drank tot op de dag van vandaag gelijk gebleven, maar gelukkig voor de kwaliteit van het bestuur wel enigszins bijgesteld.⁴⁵ Toen de bestuurders in het oude China in de loop van de Tang steeds meer complexe taken kregen, was het niet vreemd dat zij kozen voor thee. Dat zou hen wakker houden, stimuleren en geen waarneembare schadelijke effecten hebben, zoals dat bij sterke drank wel het geval was. Aanvankelijk was het thee drinken alleen weggelegd voor elites, zowel vanwege de kosten (alleen zij hebben überhaupt geld), maar ook vanwege de tijdrovende toebereiding. Bij thee in de vorm van cakes, zoals in diverse vroege teksten wordt beschreven, moet een stuk van de cake worden afgebroken, dat dan wordt fijngestampt en gebakken. Op dit poeder wordt vervolgens heet water gegoten, waarna men (eindelijk) thee heeft. Dit was in de toenmalige maatschappelijke context typisch een taak voor personeel.

Voor mijn verdere betoog is het nuttig te weten dat de sterke drank in China vanouds verwarmd wordt in een getuite pot op een stoofje. Pas daarna wordt zij uitgeschonken en in kommetjes geconsumeerd. Alcoholische drank is in deze tijd waarschijnlijk nog vaak troebel en niet heel erg sterk. Zij is niet dieprood, roze of wit zoals onze druivenwijn, maar gelig, roodbruin of zelfs doorzichtig. Net als bij thee, moet men de bezinksels van het vervaardigingsproces weggooien (of voeden aan zijn varkens!). Zulke pragmatische overeenkomsten met thee zijn significant, omdat zij de substitutie van de ene door de andere drank sterk vereenvoudigden: warm te drinken, een troebele drank met bezinksels, verwante kleuren, de praktijk van het verwarmen, en het gebruik van een getuite pot en kommetjes.

Het feit dat sterke drank in principe overal kon worden gemaakt sloot goed aan bij de onderontwikkelde staat van de traditionele economie. Vanaf de negende eeuw komt dan langzaam een complexere handelseconomie op, maar pas in de vroege elfde eeuw wordt in delen van China de sprong naar een echte geldeconomie gemaakt.⁴⁶ Tot dan toe is geld vooral belangrijk als rekeneenheid en op de markten van de hoofdstedelijke centra. De meeste

boeren hadden toendertijd geen of heel weinig geld (ook de betaling van belasting ging meestal *in natura*, zelfs als die in geld werd berekend). Alleen leden van de maatschappelijke elite, d.w.z. ambtenaren met een salaris, hadden de beschikking over geld als betalingsmiddel, maar in de Tang veel minder dan in latere tijden. Het is daarom geen toeval dat thee in de Tang periode in belangrijke mate circuleerde als tribuut (vanuit een regio naar het keizerlijke centrum) en als gift, veel meer dan als handelsproduct. Pas met de opkomst van een echte geldeconomie kon thee ook elders op grote schaal worden verhandeld, buiten de hoofdstedelijke centra van Luoyang en Chang'an (later ook Kaifeng) in het noorden en het stroomgebied van de Yangzi rivier in het zuiden.

Thee als substituut voor alcoholische drank

Zoals al gezegd concurreerde de behoefte aan alcoholische drank direct met de vraag naar voedselgraan. Tegelijkertijd opende de toenemende handel vanaf de late achtste eeuw de mogelijkheid om thee over grotere afstanden te verhandelen en gedurende het gehele jaar te consumeren. Dit verklaart een deel van de timing van de opkomst van “thee” als nieuwe drank vanaf de achtste eeuw, maar niet hoe en waarom de behoefte aan thee zo groot was. Ik wil mijn voordracht daarom afsluiten met een schetsmatig betoog over de redenen waarom juist in de late Tang (ca. 750-907) en Song (960-1276) periodes “thee”, dat immers al vele eeuwen in diverse vormen bestond, zich nu zo snel verspreidde. Ik zie de sterk toenemende rol van thee als alternatief voor alcoholische drank in zijn rituele rol en als product uit kostbaar graan als absoluut essentieel in dit gehele proces.

Onder de sociale en culturele elites van China was het Boeddhisme in achtste eeuw, maar ook daarna nog wijd verbreid. Nu thee algemeen beschikbaar kwam en in veel opzichten sterk op sterke drank leek, was dit een buitengewoon welkom alternatief voor alcoholische drank. Dit gold voor sociale, maar ook voor religieuze rituelen.

In de achtste en negende eeuw speelt het hof een cruciale rol, omdat het direct uit de producerende gebieden thee krijgt geleverd (de zogenaamde tribuutthee, een vorm van belastingbetaling). Deze thee schenkt het hof vervolgens weer verder aan haar ambtenaren en andere gunstelingen. Juist in deze tijd, komt een hoofdstedelijke examencultuur tot bloei waaraan zowel gevestigde ambtenaren als de talloze kandidaten uitgebreid deelnemen. Onder hen ontstaat zodoende een uitgebreide en vaak zeer subtiële theecultuur.⁴⁷ Deze examencultuur is mijns inziens een belangrijk medium voor cultuuroverdracht binnen de elite,

dat nog verdere studie heeft.⁴⁸ Thee wordt een vast onderdeel van sociale interactie, naast het consumeren van alcoholische drank dat nog wel blijft gelden als een sterkere vorm van communie. Het is geen toeval dat met de opkomst van de thee in de late achtste en negende eeuw ook de dronkenschap veel minder wordt verheerlijkt in literaire werken dan voorheen. In de religieuze cultuur met zijn behoefte aan sterke rituelen is dat minder duidelijk, maar helaas ontbreekt de tijd om daar verder op in te gaan.

Het volgende citaat illustreert de rol van thee als substituut voor sterke drank, waarbij wordt gesproken uit een duidelijk boeddhistisch perspectief. De tekst komt uit een lange dialoog tussen Mijnheer Thee en Mijnheer Sterke Drank, waarbij de auteur duidelijk aan de kant van Mijnheer Thee staat. De tekst is gevonden in de grotbibliotheek van Dunhuang en dateert uit de late tiende eeuw (onze kopie is uit 972).⁴⁹

“[Mijnheer] Thee zei tot [Mijnheer] Sterke Drank: Wij, kruid van het verheven vocht, zijn het middelpunt van alle boomsoorten. [Onze kleur] is soms wit als jade en lijkt soms als goud. Beroemde monniken met grote deugd en zij die teruggetrokken leven in meditatiehallen drinken ons bij hun religieuze discussies. Het kan hun misnoedigheid en bedruktheid verjagen. Het wordt geofferd aan Maitreya en aangeboden aan Guanyin. Gedurende 1000en en 10.000en kalpa's verheugen de Boeddha's zich er al over. Sterke drank kan families ruïneren en huizen verstrooien, en veroorzaakt op grote schaal verdorvenheid en wellustig gedrag. Wanneer men drie kommen achterover heeft geslagen, dan maakt het dat de mensen alleen maar nog meer wandaden begaan.”

En iets verder:

“[Mijnheer Thee vervolgde zijn betoog als volgt:] Wanneer de dronkeman wordt gearresteerd ... zal hij wierook branden en de sterke drank afzweren. Hij zal de Boeddha aanroepen en de hemel smeken, [in een dure eed dat] hij de rest van zijn leven geen sterke drank meer zal consumeren”⁵⁰

Minstens even belangrijk als de hierboven gesignaleerde seculiere beweging van sterke drank naar thee, is kortom de parallelle beweging binnen het Boeddhisme. John Kieschnick heeft in een recente studie erop gewezen hoe wijd verbreid het drinken van thee onder boeddhistische monniken wel was. Hij wijst terecht op het belang van thee als wakkerhouder, maar vreemd genoeg wijst hij nergens op de cruciale functie van thee als ritueel substituut voor sterke

drank.⁵¹ Door zijn eenzijdige focus op het Boeddhisme, negeert hij ook de rol van de examencultuur. Dat ook binnen het Boeddhisme de opkomst van thee iets opmerkelijks is geweest blijkt uit recent onderzoek van de Franse sinoloog Éric Trombert. Hij wijst erop dat in boeddhistische kloosters in Dunhuang in ieder geval nog tot in de 930er jaren sterke drank een essentieel onderdeel van het sociale en religieuze leven was. De monniken gebruikten sterke drank ook tijdens maaltijden binnen een religieuze context en bij rituelen die van niet-boeddhistische oorsprong waren.⁵² Zo belangrijk was het ritueel gebruik van sterke drank, dat zelfs monniken er gebruik van waren blijven maken. Religieuze biografieën geven verder ook aan dat zelfs vooraanstaande monniken uit die tijd soms wel degelijk dronken.⁵³ Wat Trombert begrijpelijkerwijs ziet als verval van het boeddhisme is waarschijnlijk eerder de normale toestand geweest, waaraan in de volgende eeuwen juist een einde kwam.⁵⁴ De introductie van thee betekende dus dat het eindelijk mogelijk werd de rituele traditie van een communie met sterke drank aan te passen bij de eisen van de boeddhistische leer, door het gebruik van thee als ritueel substituut.

Kieschnick heeft ongetwijfeld gelijk dat de theedrinkende monniken vervolgens een belangrijke invloed op de literaten zullen hebben uitgeoefend, maar helaas toont hij dit nergens in zijn boek empirisch aan. Bovendien hebben wij al gezien dat het drinken van alcoholische drank door monniken en nonnen ook binnen de boeddhistische kloosters een heel normale zaak was, minstens tot na de Tang dynastie. In plaats van verval is er juist sprake van grotere leergetrouwheid. Het drinken van thee door boeddhistische monniken was een cruciale verandering in hun leefgewoontes. Op welke manier en in welk tempo moet nog nader worden onderzocht.

Een andere Franse sinoloog, Françoise Wang-Toutain, heeft in een recente studie gewezen op een polemisch boeddhistisch discours tegen het drinken van alcoholische drank. De basisteksten dateren uit de zesde eeuw na Christus en uit China zelf, maar werden in de volgende eeuwen nog driftig gelezen en gekopieerd, en zelfs in een boeddhistische beeldengroep uit de late 11^e eeuw verwerkt.⁵⁵ Dit alles suggereert dat er in deze tijd nog een sterke religieuze noodzaak was voor een actieve strijd tegen de sterke drank en het ligt in de rede aan te nemen dat thee in deze strijd een doorslaggevende rol heeft gespeeld.

Hier kan ik niet verder op al deze leemtes in onze kennis ingaan. In plaats daarvan wil ik deze voordracht afsluiten met een aanvulling op de rol van de monniken als motor achter de introductie van thee.

De werkelijk grote sprong in de populariteit van thee wordt namelijk gemaakt in de Song periode, en daar is nog een andere groep van doorslaggevend belang.⁵⁶ Dit zijn niet de monniken, maar de leken. Kenmerkend voor het Boeddhisme vanaf de Song-dynastie (960-1276) is namelijk de toenemende rol van de leken naast en soms zelfs in plaats van de monniken. Het zou even goed hebben kunnen gebeuren dat de vervanging van sterke drank door thee was beperkt gebleven tot de kloosters of tot bepaalde dagen in het jaar, zoals dat aanvankelijk ook met andere boeddhistische rituele voorschriften het geval was. Tijdens de Song zien wij echter dat steeds meer leken hun dagelijkse bestaan gaan indelen volgens enkele cruciale boeddhistische rituele regels, zoals het niet doden van levende wezens en het niet drinken van sterke drank. Dit was zo opmerkelijk in de ogen van de boeddhistische kloostergemeenschap én de staat dat de term “vegetariërs” zelfs een scheldwoord voor dat soort groepen werd. Zij werden toen nog niet actief vervolgd (een paar eeuwen later wel), maar wel geregeld in officiële stukken geïdentificeerd als een maatschappelijk probleem.⁵⁷ Waar ik hier de aandacht op wil vestigen is dat juist deze leken in de elfde tot en met de veertiende eeuw sterk bijdroegen tot de rituele inzet van thee. Zij stichtten namelijk overal charitatieve instellingen, waar zij gratis thee en heet water aanboden, maar ook hun geloof uitdroegen.⁵⁸ Het verschil met de relatie tussen boeddhistische monniken en literaten is dat deze leken in hun charitatieve instellingen een veel breder geschakeerd publiek troffen en daardoor thee als rituele drank pas werkelijk populariseerden.

Overwegingen

Als één ding duidelijk wordt bij de analyse van de vroege geschiedenis van “thee”, dan is het wel dat dit begrip heel uiteenlopende ladingen dekt. Strikt gesproken is tot de achtste eeuw eigenlijk helemaal nog geen sprake van een drank die echt vergelijkbaar is met de latere “thee”, noch qua functies, noch qua toebereiding. Vóór de achtste eeuw was thee meestal een medicinale of voedzame drank, die nog het meeste leek op soep (veel traditioneel medicijn was ook in de vorm van een soep). In latere tijden is deze medische functie van thee een extraatje, terwijl de hoofdfunctie van thee vanaf de achtste eeuw (waarschijnlijk al iets eerder) die van een rituele drank is, zowel in sociale als religieuze contexten. Dit wordt mogelijk door de groeiende handelseconomie, terwijl de opkomst van een examencultuur en de

geritualiseerde interactie van de ontwikkelde elite aan de ene kant, en de religieuze invloed van boeddhistische monniken en leken aan de andere kant ervoor zorgen dat thee juist in zijn rol als rituele drank toenemende aandacht krijgt. De opkomst van thee was daarom geen onafwendbaar proces, maar kan alleen worden begrepen indien zij wordt gesitueerd in een specifieke tijd en context. Feitelijk was dit veel later dan gewoonlijk wordt aangenomen. Ook in de volgende eeuwen is thee niet een statisch fenomeen, maar aan talrijke veranderingen onderhevig (zoals het verdwijnen van hartige thee en de opkomst van door fruit en dergelijke gezoete thee, althans in China zelf).

Rituele dank

In deze voordracht heb ik al met al meer vragen opgeworpen dan ik werkelijk beantwoord heb. Thee is niet altijd thee en de functies van thee blijken nogal aan verandering onderhevig te zijn geweest. Met name de rituele functie van thee en de precieze timing van haar opkomst zijn in het onderzoek tot nog toe sterk verwaarloosd. Het echte onderzoek moet nog beginnen, maar vandaag reikt de tijd niet voor een uitgebreidere discussie. Alvorens wij nu over kunnen gaan tot onze eigen rituele drank, echter eerst nog enkele woorden van rituele dank.

Het College van Bestuur en het bestuur van de Faculteit der Letteren betuig ik mijn dank voor het in mij gestelde vertrouwen.

Ik heb vele leermeesters op mijn pad gevonden: James Liang, die mij letterlijk zag zitten en dat op belangrijke momenten ook tegen mij zei; Erik Zürcher, die mij inspireerde met zijn brede belangstelling en wetenschappelijke schwung; Wilt Idema, met zijn enorme kennis van de klassieke schrijftaal, die een hopeloze strijd voerde om mij meer vertaalprecisie bij te brengen; Dik van Arkel, voor zijn moed tot grote vraagstellingen en de enorme lol in de wetenschap in zijn werkcolleges en de werkgroep Historische Racisme Studies; Kawakatsu Mamoru in Japan, voor zijn ongeëvenaarde kennis van de bronnen en zijn aansporing de Japanse bibliotheken af te grazen.

Sinologisch Instituut, Leidse Universiteit: ik ben van een generatie die niet meer zoals de daaraan voorafgaande de universiteit is binnengerold. Na tien en een half jaar op zo'n dertien tijdelijke contracten in Leiden, was mijn eerste echte baan die in Heidelberg van hoogleraar in de Sociale en Economische Geschiedenis van China. Ik heb daar van 1994 tot 2000 met veel

plezier gewerkt. Sommige van mijn toenmalige collega's en studenten heb ik gelukkig ook naar Leiden kunnen (over)halen!

Inmiddels is de gouden tijd van de Nederlandse universiteiten voorbij. Het geld is op en dat voelen wij. In onze sinologische bibliotheek moeten wij met een budget dat sinds jaar en dag hetzelfde is gebleven (afgezien van een soort inflatiecorrectie) als enige bibliotheek in Nederland een land afdekken met een slordige 1,2 miljard inwoners en een dienovereenkomstige productie aan teksten. Een land waar in Chinees en Engels, maar ook in Japans, Frans, Duits en heel soms zelfs Nederlands op hoog wetenschappelijk niveau over wordt gepubliceerd. Met ons budget is het onmogelijk de relevante wetenschappelijke literatuur bij te houden en bij het voorbereiden van deze oratie kwam ik dan ook in ernstige bibliografische problemen. Hieraan gaan wij werken, maar het wordt tijd dat de Nederlandse overheid begint te beseffen dat zij niet kan verwachten dat wij onze publieksfunctie blijven vervullen of dat onze medewerkers goed onderzoek doen, wanneer wij de personele en financiële middelen daarvoor niet krijgen.

Maar goed, laat ik u niet teveel met mijn zorgen vervelen.

Collega's van Crevel en Schneider, Maghiel en Axel, als ik jullie niet als collega's zou hebben geweten, dan had ik waarschijnlijk de sprong terug naar Leiden niet gemaakt. In de afgelopen jaren heb ik steeds opnieuw gemerkt dat de mensen waarmee je dagelijks samenwerkt van het grootst mogelijke belang zijn. Onze samenwerking is voorbeeldig en ik hoop deze nog decennia lang te kunnen voortzetten.

Collega's van het Sinologisch Instituut, en dan vooral de kleine Gideonsbende van drie medewerkers die samen met mij het traditionele China vanaf duizenden jaren voor Christus tot en met de late negentiende eeuw na Christus moet afdekken. Het is een ondankbare taak die wij hebben, maar ook een uitdaging en een grote verantwoordelijkheid, juist in tijden van financiële druk.⁵⁹

Studenten, sommige van jullie weten het, de meeste niet, maar jullie zijn een belangrijke reden geweest om naar Leiden terug te keren, ook al kende ik jullie toen nog niet. Ik heb graag in Heidelberg les gegeven en had daar uitstekende studenten, niet in het minst omdat men daar wel zolang mag studeren als nodig is om werkelijk iets van China te begrijpen.

Maar het lesgeven was toch altijd in een vreemde en moeilijke taal en aan heel weinig mensen tegelijk. Ik ben terug gekomen naar Leiden omdat ik zulke goede herinneringen had aan het lesgeven aan allerlei soorten studenten, goede en slechte, geïnteresseerde (in het oude China) en minder geïnteresseerde. Ik zie er naar uit weer in de taal van mijn voorouders te mogen gaan lesgeven.

Lieve ouders. Zonder jullie steun had ik het eerste jaar van mijn studie indertijd niet overleefd. Jullie hebben mij in de moeilijke jaren na mijn terugkeer uit Japan steeds en onvoorwaardelijk geholpen, ook bij de opvoeding van een zwaar autistisch kind.

Lieve kinderen: Ken, Merijn en Laurens. Wetenschappers als ik zijn fanatici. Zelfs als zij thuis zijn, zijn zij toch ook weer vaak afwezig in hun geest. Ik zal niet beloven dat dit ooit anders zal worden, maar hopelijk kan ik het compenseren met een goed verhaal op zijn tijd.

Lieve Bibeth: het is een oude traditie deze rituele dankbetuigingen te eindigen met dank aan de partner. Waarvan acte, maar dan met het commentaar dat als ik als onderzoeker van de Chinese religieuze cultuur één ding geleerd heb het wel is dat ritueel (dus ook rituele dank) niet leeg is, maar vol met betekenis. Wanneer ik dus hier mijn dank aan jou uitspreek, dan is dat bedoeld met alle kracht die een ritueel kan hebben.

Mijne dames en heren, ik dank u voor uw aandacht. Het is tijd voor de rituele drank.

Ik heb gezegd.

* Het beschikbaar maken van de tekst van mijn oratie heeft veel langer geduurd dan gewenst, met name omdat in het jaar dat volgde op het uitspreken van de oratie enkele belangrijke Westerse publicaties ter beschikking kwamen in onze bibliotheek (en ik wind kreeg van een langere Westerse publikatie die “eraan zat te komen”, maar pas in 2003 verscheen). Ik heb dit materiaal (waaronder de studies van H.T. Huang, Éric Trombert, Françoise Wang-Toutain, en John Kieschnick) alsnog verwerkt in de hoofdtekst en de annotaties. Een uitgebreidere en sinologisch verantwoorde versie hoop ik op een later tijdstip in het Engels te publiceren. Daar kan ik ook nader ingaan op de filologische problemen van Lu Yu’s *Chajing* (*Baichuan xuehai* edition) en andere vroege bronnen. Hoewel de *Chajing* deels citeert uit werken die tot op heden zijn overgeleverd, verschillen de citaten vaak van de overgeleverde tekst, terwijl een groot aantal citaten helemaal niet is overgeleverd. Ik heb gebruik gemaakt van diverse Japanse vertalingen, zoals het standaardwerk van Nunome Chōfu en Nakagawa Takashi, *Chūgoku no chasho* (Tōkyō, 1967). Chen Zugui en Zhu Zizhen comp., *Zhongguo chaye lishi ziliao xuanji* (Nongye chubanshe: Beijing, 1981) bevat veel interessant materiaal, maar gaat onvoldoende op de talrijke textuele problemen in. Omdat de *Chajing* vaak toch nog de vroegste versie van een citaat bevat verwijs ik primair naar dat werk.

¹ Zie bijvoorbeeld Zhuang Guotu, *Tea, Silver, Opium and War: The International Tea Trade and Western Commercial Expansion into China in 1740-1840* (Xiamen University Press: Xiamen, 1993).

² Susan Naquin en Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century* (Yale University Press: New Haven, 1987), p. 233.

³ Naquin en Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, p. 234ff. Jonathan Spence, “Opium Smoking in Ch’ing China”, in: Frederic Wakeman Jr. en Carolyn Grant eds. *Conflict and Control in Late Imperial China* (University of California Press: Berkeley, 1975), pp. 143-173.

⁴ Chen, Yung-fa, “The Blooming Poppy under the Red Sun: The Yan’an Way and the Opium Trade”, Tony Saich en Hans J. van de Ven eds., *New Perspectives on the Chinese Communist Revolution* (M.E. Sharpe: Armonk, N.Y. en London, 1995), pp. 263-298.

⁵ John Burnett, *Liquid Pleasures: A Social History of Drinks in Modern Britain* (Routledge: London and New York, 1999), pp. 49-51, 118; Denys Forrest, *Tea for the British: The Social and Economic History of a Famous Trade* (Chatto and Windus: London, 1973), *passim*.

⁶ Nunome Chōfu, *Chūgoku Chabunka to Nihon* (Saiko shoin: Tōkyō, 1998), pp. 188-193, met een aantal goede foto's van verwilderde, heel grote theebomen.

⁷ Frederick J. Simons, *Food in China: A Cultural and Historical Inquiry* (CRC Press: Boca Raton, Ann Arbor, Boston, 1991), pp. 440-448 geeft een handzame technische en historische inleiding tot thee in China. Een redelijk beeld van het cultuurhistorische belang van thee wordt gegeven in de verschillende hoofdstukken van K.C. Chang, *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives* (Yale University Press: New Haven, 1977), *passim* (onder "tea"). Een goede samenvatting van de traditionele opvattingen over de vroege geschiedenis van thee is Paul J. Smith, "Taxing heaven's storehouse: the Szechwan tea monopoly and the Tsinghai horse trade, 1074-1224" (PhD dissertatie, Universiteit van Pennsylvania, 1983), pp. 131-144, die in de rest van zijn dissertatie ook veel inzicht in het economische en politieke belang van thee verschaft (de boekversie was tijdens het schrijven aan deze oratie niet in een Nederlandse bibliotheek voorhanden). Een up to date wetenschappelijk onderzoek is dat van H. T. Huang, in J. Needham, *Science and Civilization in China, Vol. 6 Biology and Biological Technology, Part V: Fermentations and Food Science* (Cambridge University Press: Cambridge, 2000), pp. 503-570. Toch wordt de notie "thee" zelf ook door Huang niet voldoende geïnterpreteerd.

⁸ Of de plant zoals meestal wordt aangenomen uit Sichuan aan de bovenloop van de Yangzi rivier afkomstig is staat mijns inziens geenszins vast. De bronnen die ik voor deze oratie heb gebruikt vermelden een plant die algemeen als "thee" wordt beschouwd voor het hele gebied, maar ik zal in het volgende betogen dat wij helemaal niet altijd weten om wat voor plant het gaat. De teksten waar expliciet over de toebereiding van een drank wordt gesproken die herkenbaar is als een voorloper van onze thee refereren aan gebieden in het huidige Sichuan. Dit bewijst echter niets over de biologische situatie, maar alleen dat een bepaalde manier van thee vervaardigen al vroeg in dat gebied geattesteerd is. Voor een samenvatting van de gangbare opvatting, zie bijvoorbeeld Paul Smith, "Taxing heaven's storehouse", pp. 131-139.

⁹ Huang, *Fermentations and Food Science*, pp. 562-570 geeft een uitvoerige bespreking. William McNeill, "The Historical Significance of the Way of Zen", in: Paul Varley en Kumakura Isao eds., *Tea in Japan: Essays in the History of Chanoyu* (University of Hawaii Press: Honolulu, 1989), pp. 255-263, met name p. 256.

¹⁰ John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton University Press: Princeton, 2003), pp. 262-265 gaat nauwelijks in op deze eerste eeuwen. Hij vat het materiaal samen alsof alles naar een en dezelfde gewoonte verwijst. Hij gaat ook niet

in op de bestaande Westerse secundaire literatuur, maar beperkt zich tot een selectie van Chinees- en Japanstalig onderzoek.

¹¹ Huang, *Fermentations and Food Science*, pp. 507-508.

¹² *Chajing*, xia 4a (*Erya*).

¹³ *Chajing*, xia 4b (*Fangyan*).

¹⁴ Maar meestal is de precieze inhoud van de termen onduidelijk uit de teksten zelf. *Chajing*, xia 4a (*Yanzi chunqiu*) spreekt van “verheven drank groente” (*mingcai*), maar dit kan zowel een compound als een lijst van twee items zijn.

¹⁵ Ook in combinatie met thee, *chachuan*, in *Chajing*, xia 4b (*Wuzhi*). L. Carrington Goodrich en C. Martin Wilbur, “Additional Notes on Tea”, *Journal of the American Oriental Society* 62 (1942), pp. 195-197, met name p.196 verwijzen naar de *Baopuzi* van Ge Hong (zelf een intellectuele nazaat van de al genoemde Receptmeesters). Hij spreekt van het “drinken van verheven vocht (*chuan*)”, maar in een andere versie van “het drinken van *su*”. De term *su* verwijst in ieder geval naar graan. Carrington Goodrich en Wilbur menen dat dit naar thee **moet** verwijzen, want een drank uit een graansoort zou nooit kunnen smaken. Ik zie dit niet in. Een graanbrei op waterbasis was en is een heel normale maaltijd (denk aan de rijstbrei op waterbasis [*zhou* of *xifan*] die in China zo vaak de hoofdmoot van het ontbijt vormt). Uit de vertaling van James R. Ware, *Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung (Pao-p'u tzu)* (Harvard University Press: Cambridge [Mass.]: 1966), pp. 31, 186-187 blijkt geen duidelijke betekenis voor de term *chuan*. In de eerste context is thee (of graan) een drank die een andere drank slechts een “kruidensoep” doet schijnen. Dit suggereert niet zozeer thee moderne stijl, als wel de een of andere brei of soep. De tweede context is nog minder duidelijk, maar thee is hier iets waarin fijngemalen mica met honing tot een pasta gemaakt honderd dagen moet weken. Daarna kan er een poeder van gemaakt worden. Ook hier is duidelijk geen sprake van onze thee.

¹⁶ De meeste onderzoekers nemen aan dat het hier gaat om termen voor “thee”, maar strikt gesproken staat alleen maar vast dat zij analoog worden gebruikt als *tu* of *cha*. De enige zinnige definitie is die in de *Shuowen jiezi* dat *ming* definieert als de “spruiten/uitlopers van *tu*”. Interessant is dat van bladeren geen sprake is. Verder wordt *tu* in hetzelfde woordenboek alleen gedefinieerd als “bittere *tu*”. Zie Chen Zugui en Zhu Zizhen comp., *Zhongguo chaye lishi ziliao xuanji*, p. 203 voor deze en andere vroege woordenlijsten..

¹⁷ Huang, *Fermentations and Food Science*, pp. 508-510 behandelt deze termen uit een vergelijkbaar perspectief als het mijne.

¹⁸ Carrington Goodrich en Wilbur, “Additional Notes”, pp. 195-196 wijzen ook op de transmissie van de tekst in diverse verzamelwerken in zeer verschillende vorm en omvang. De versies met de passages over “thee” zijn pas in Tang-werken uit de 8e eeuw overgeleverd. In voetnoot 6 wijzen zij erop dat een van deze versies de eerste verwijzing schrijft als *tu*, terwijl een andere versie de tweede verwijzing als *tu* schrijft. Logisch gesproken moet dan de *tu* vorm de oorspronkelijke zijn, want anders waren die allebei naar *cha* aangepast, terwijl het omgekeerde onwaarschijnlijk is. Het slavencontract is overigens een literaire fictie en echte contracten zagen er heel anders uit.

¹⁹ Carrington Goodrich en Wilbur, “Additional Notes”, p. 196 verwijst naar een andere Sichuan bron, die melding maakt van *xiangming* en *cha* als lokale producten, zonder veel verdere informatie. De tekst dateert oorspronkelijk uit het midden van de vierde eeuw, maar de huidige edities zijn van veel latere datum en kunnen zeker zijn bewerkt.

²⁰ Meestal wordt een chronologische ordening gebruikt alsof al het materiaal in dezelfde lineaire volgorde tot het einddoel, ons begrip van “thee”, voert. Daarbij worden de talrijke problemen uit het gebruik van late edities van vroege teksten (waarin de tekst vaak niet stabiel is) volledig genegeerd. Mijn opmerkingen in de voetnoten bij deze oratie zijn overigens ook slechts indicatief.

²¹ Wat ik hier “daoïstische” meesters heb genoemd wordt soms expliciet zo aangeduid (bijvoorbeeld met de term *daoshi*) en blijkt in andere gevallen uit hun namen die verwijzen naar abstracte kosmologische beginselen. Zij stonden overigens eerder in de aloude tradities van de “receptenmeesters” (*fangshi*), dan de rituele tradities van de Hemelse Meesters uit Sichuan. De term “Daoïsme” en afgeleide vormen worden helaas op verschillende manieren gebruikt. Zij wordt vaak gebruikt voor de tekstuele tradities van Laozi en Zhuangzi, maar deze teksten werden vanouds door een veel bredere groep gebruikt en vormen niet de exclusieve tekstuele basis van rituele tradities zoals die van de Hemelse Meesters. Voor een beknopte uiteenzetting van mijn opvattingen zie “Das politische Wesen des daoistischen Rituals”, in: Josef Thesing and Thomas Awe eds., *Dao in China und im Westen* (Bonn: Bouvier, 1999), pp. 113-139. Over de “receptenmeesters” en hun kruiden, zie bijvoorbeeld Paul Ulrich Unschuld, *Pen-ts'ao: 2000 Jahre traditionelle pharmazeutische Literatur Chinas* (Heinz Moos: München, 1973).

²² *Chajing*, xia 5a (*Shenyiji*) geeft *ming*, een andere editie geeft *cha*, vermoedelijk om de tekst beter te laten passen bij wat latere auteurs “correct” vonden. *Chajing*, xia 6b (*Xu souchenji*); *Chajing*, xia 7b (*Songlu*).

-
- ²³ *Chajing*, xia 7a (*Yishuzhuan*).
- ²⁴ *Chajing*, xia 6b (*Yiyuan*).
- ²⁵ *Chajing*, xia 6a (Guo Pu in commentaar op de *Erya*). De commentator suggereert betekenissen voor de termen *cha*, *ming*, *chuan*, *kucha*, die echter geen betrouwbare etymologische indruk maken.
- ²⁶ *Chajing*, xia 5a (waarschijnlijk uit de *Soushenji*, zoals de voorafgaande anecdote).
- ²⁷ *Chajing*, xia 4a (*Shennong shijing*), 6a (*Shishuo xinyu*).
- ²⁸ *Chajing*, xia 4a. (*Guangya*); *Chajing*, xia 6a (Hua Tuo's *Shilun*); *Chajing*, xia 6a (*Shishuo xinyu*). Beroemd is het voorbeeld van de Chan monnik in Shandong, zoals bijvoorbeeld behandeld in Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, p. 276. Derk Bodde, "Early References to Tea Drinking in China", *Journal of the American Oriental Society*, 62 (1942), pp. 75-6 behandelt de *Bowuzhi* van Zhang Hua (een auteur uit noord-China) met een vergelijkbare opmerking. Verder ziet Zhang Hua thee als iets om te vermijden, hetgeen past bij de negatieve houding van noordchinese elites t.a.v. thee.
- ²⁹ Wang Ling, *Zhongguo cha wenhua* (Zhongguo shudian: Beijing, 1992), pp. 36-37.
- ³⁰ *Chajing*, xia 8a (*Tongjunlu*). Deze vertaling moet nog worden aangepast voor wat betreft de botanische details. Vergelijk ook de tekst bij voetnoot 35.
- ³¹ *Chajing*, xia 9a (*Ruzifang*).
- ³² *Chajing*, xia 8b (*Bencao*).
- ³³ *Chajing*, xia 4b (*Wuzhi*) (de versie die Derk Bodde, "Early References", pp. 74-75 uit de *Sanguozhi* citeert wijkt iets af); *Chajing*, xia 4b (Lu Na); *Chajing*, xia 4b (*Jinshu*).
- ³⁴ *Chajing*, xia 7b (*Nan qishu*) Analooq bij Tao Hongjing (die nauw geassocieerd was met het hof in Nanjing), zie *Zhengao*, 103-3a. *Zhengao*, 93-6a noemt ook *tu*, maar de context is mij niet geheel duidelijk. Ik heb hiervoor de Japanse concordantie op deze tekst gebruikt, Mugitani Kunio, *Shinkō sakuin* (Kyoto daigaku jimbunkagaku kenkyujo: Kyoto, 1990).
- ³⁵ Fan Xiangyong comm., *Luoyang qielan ji jiaozhu* (Shanghai guji chubanshe: Shanghai, 1978), 3: 147-148. W.J.F. Jenner, *Memories of Loyang: Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493-534)* (Clarendon Press: Oxford, 1981), 215-216 en Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, 264 geven deze vertaling, maar erg bevredigend is zij niet. Merkwaardig genoeg geeft de *Chajing*, xia 8a (op grond van het verloren werk de *Houweilu*) een wezenlijk andere versie van hetzelfde verhaal. Daar zegt de hoofdfiguur heel nadrukkelijk: "Het verheven vocht verdraagt niet slaaf van yoghurt drank te zijn." In deze interpretatie brengt de anecdote tot

uiting dat de trotse zuiderlingen (=het verheven vocht) nooit de onderdanen van de noordelingen (de yoghurtdrink) zullen willen worden.

³⁶ *Chajing*, xia 4a (*Erya*). Deze interpretatie is voorlopig en moet in botanisch opzicht nog worden verbeterd. *Chajing*, xia 8a (*Tongjunlu*) spreekt van de gewoonte in het “oosten van Ba” – i.e. precies het bovengenoemde grensgebied tussen Sichuan en Hubei – de thee te bakken, hetgeen ook op cakes wijst. De *Chajing* is verder niet erg duidelijk over de “processing van thee, maar de tijdens het ritueel gebruikte voorwerpen geven aan dat hij primair over thee in de vorm van cakes spreekt.

³⁷ *Chajing*, xia 1b, 3a, 8a, 9a.

³⁸ *Chajing*, xia 5a (Fuxian); de twee citaten in *Chajing*, xia 7a (*Guangling* en *Songjiangshi jiazhuan*) bevestigen de aard van thee als etenswaar, in plaats van als drinken.

³⁹ Lu Yu's *Klassieke van de Thee* is overduidelijk vanuit het perspectief van een genierter geschreven. Het geeft weinig informatie over het productieproces van de thee van blad tot de cakevorm waarvan gedurende de Tang de thee in elitekringen meestal werd gemaakt. Veel aandacht wordt besteed aan het drinken en aan de geschiedenis van de “thee”, typisch de interesses van een elite gebruiker. Veel onderzoekers schrijven een cruciale rol toe aan deze tekst in de verbreiding van het drinken van thee, maar hiervoor is geen enkel bewijs. Gezien de beperkte circulatie van geschreven teksten buiten de hoofdstedelijke gebieden van Chang'an en Luoyang is dit ook buitengewoon onwaarschijnlijk. Wel blijkt uit Lu Yu's tekst dat thee in ruime mate ingang had gevonden in de elitekringen van die tijd.

⁴⁰ Huang, *Fermentations and Food Science*, pp. 149-282 voor een gedegen wetenschapshistorische verhandeling; Chang, *Food in Chinese Culture*, *passim* (onder “wine”) geeft een cultuurhistorisch overzicht.

⁴¹ Éric Trombert, “Bière et bouddhisme: La consommation de boissons alcoolisées dans les monastères de Dunhuang aux VIIIe-Xe siècles”, *Cahiers d'Extrême-Asie* 11 (1999-2000), pp. 129-181, esp. 131-133, 147-58.

⁴² Wang, *Zhongguo cha wenhua*, pp. 37-38. Hoe veel graan (in deze tijd meestal gierst) hiermee gemoeid is blijkt ook overduidelijk uit Trombert, “Bière et bouddhisme”, pp. 129-181. Het gaat gauw om een vierde van de totale graanoogst.

⁴³ Zie bijvoorbeeld Barend J. ter Haar, “Buddhist-inspired Options: Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100-1340”, *T'oung Pao* LXXXVII (2001), pp. 92-152, esp. 132-134.

⁴⁴ Voor enkele voorbeelden zie Jacques Gernet (Franciscus Verellen vert.), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Century* (Columbia University Press: New York, 1995), pp. 267-268, 272-274.

⁴⁵ Onlangs verzuchte een Chinese ambtenaar nog tegen mij dat een van de nadelen van het bestuurlijke sociale verkeer in China het eindeloze drinken van sterke drank is, waardoor men fysiek wordt uitgeput.

⁴⁶ Weliswaar kent China al vanaf kort na 221 v. Chr. een handzame ronde bronzen munt, met een vierkant gaatje in het midden om hem aan een koord te rijgen, maar er circuleerden veel te weinig munten voor een effectieve geldeconomie. Het gebruik van hetzelfde metaal voor beelden en rituele voorwerpen hielp ook niet. Voor grote transacties was dit muntgeld ongeschikt (want in een te kleine eenheid) en werd gebruik gemaakt van rollen zijde, graan e.d. Na de Tang worden vanaf de late tiende eeuw jaarlijks minstens tien maal zoveel bronzen munten geslagen als voorheen. Voor grotere transacties komt eerst papiergeld in zwang (tot de vroege vijftiende eeuw), dat vervolgens door zilvergeld wordt vervangen. Tot ver in de twintigste eeuw is echter sprake gebleven van een gedeelde geld- en ruileconomie.

⁴⁷ Mizuno Masaaki, “Sōdai ni okeru kissa no fukyū ni tsuite”, in: *Sōdai no bunka to shūkyō* (Saiko shoin: Tokyo, 1985), pp. 193-224, met name pp. 193-204.

⁴⁸ Oliver J. Moore, *Rituals of Recruitment in Tang China: Reading an Annual Programme in the Collected Statements by Wang Dingbao (870-940)* (Brill: Leiden, 2004) is a good example.

⁴⁹ Chen Tsu-lung, “Note on Wang Fu’s Ch’a Chiu Lun”, *Sinologica* Vol. 6 (1961), pp. 271-287.

⁵⁰ Chen, “Note on Wang Fu’s Ch’a Chiu Lun”, pp. 275 en 276 (Chinese tekst, beide stukjes staan bovenaan), 280 en 283 (vertaling).

⁵¹ Kieschnick, *The Impact of Buddhism*, pp. 270-275. Paul Smith’s dissertatie uit 1983 (Kieschnick maakt geen gebruik van de dissertatie of de commerciële editie) noemt dit punt wel al expliciet, zie diens “Taxing heaven’s storehouse”, p. 143.

⁵² Trombert, “Bière et bouddhisme”, pp. 129-181. Ook Françoise Wang-Toutain, “Pas de boissons alcoolisées, pas de viande: Une particularité du bouddhisme chinois vue à travers les manuscrits de Dunhuang”, *Cahiers d’Extrême-Asie* 11 (1999-2000) p. 127. Het belang van alcoholische drank in de kloosterpraktijk wordt op zich bevestigd door John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (University of Hawaii Press: Honolulu, 1997), pp. 28, 51-63.

-
- ⁵³ Wang-Toutain, “Pas de boissons alcoolisées, pas de viande”, p. 127.
- ⁵⁴ Trombert, “Bière et bouddhisme”, pp. 174-176.
- ⁵⁵ Wang-Toutain, “Pas de boissons alcoolisées, pas de viande”, pp. 91-128. *Op.cit.*, p. 95
noot 15 noemt zeven versies van de tekst, maar vermeldt niet of deze gedateerd of
gelokaliseerd waren.
- ⁵⁶ Paul Pelliot sprak in een notitie (zonder titel) in het door hem geredigeerde sinologische
tijdschrift *T'oung Pao* 21 (1922) 435-436 al het vermoeden uit dat de werkelijke verspreiding
van thee een fenomeen van de tiende eeuw was.
- ⁵⁷ Ter Haar, “Buddhist-inspired Options”, p. 133.
- ⁵⁸ Ishigawa Shigeo “Sō Gen jidai no settai.shisuiian ni tsuite”, *Shisei* 17 (1987) pp. 25-38;
Barend J ter Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Brill: Leiden,
1992), pp. 27 (met name noot 31), 81, 84-85.
- ⁵⁹ *De dato* 2004 zijn naast mij overigens nog slechts twee *fte* over om alle aspecten van het
traditionele China voor 1911 af te dekken. De omvang van onze taak (het traditionele China)
in termen van tijd en materiaal kunt u zich licht voorstellen door de opleidingen,
departementen of faculteiten Egyptisch, Grieks, Latijn, Middeleeuwse en Algemene
Geschiedenis, Kunstgeschiedenis, Filosofie, en Theologie bij elkaar op te tellen. En dan zijn
wij er nog niet.