

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN  
FACULTEIT LETTEREN  
DEPARTEMENT OOSTERSE EN SLAVISCHES STUDIES

---

*DE DROOM VAN DE RODE KAMER:*

---

Liefde zonder lust?

Promotor : Prof. Dr. Willy Vande Walle   Verhandeling aangeboden tot het  
verkrijgen van de graad van licentiaat in de sinologie door : Arnaud G.H.M. de Schaetzen

Co-promotor: Prof. Dr. Carine Defoort

2002-2003

---

## DANKWOORD

---

Het is nu al vier jaar geleden dat ik voor het eerst de *Honglou meng* in handen hield. Na een ingewikkelde rekensom heb ik nu kunnen afleiden dat het precies vier jaar min één dag geleden is, dat ik met zekerheid wist waar mijn thesis over zou gaan. Het boek heeft een bijzonder diepe indruk op mij gelaten, zoals op alle generaties lezers voor mij. Net als iedereen heb ik gelachen met het extravagant gedrag van Jia Baoyu, sympathie gevoeld voor de knappe Xue Baochai en Hua Xiren, volkomen in de ban geraakt van de *femme fatale* Wang Xifeng, en een krop in de keel gekregen bij de dood van Lin Daiyu, Qingwen en de You zusters. Ondertussen heb ik het boek al vier keer herlezen, en toch heeft het noch aan fascinatiekracht, noch aan elegante schoonheid ingeboet.

Bij het schrijven van deze verhandeling, heb ik een duik genomen in de fascinerende wereld van de *Honglou meng* en facetten ervan ontdekt waarvan ik het bestaan niet eens had vermoed. Met zo een boeiend onderwerp, kan ik onmogelijk over deze verhandeling spreken als een lastige taak. Ik beschouw het eerder als een “hobby-thesis”: volkomen nutteloos in een zeker opzicht (de kans dat ik met mijn onlangs vergaarde kennis de honger uit de wereld verdrijf, is, naar mijn bescheiden mening, relatief klein), maar toch bijzonder voldoening schenkend op zoveel andere vlakken. Ik beschouw het als een grote eer dat ik mij bij de schare onderzoekers heb gevoegd, die jaren en soms hun hele leven hebben besteed aan het bestuderen van de *Honglou meng*.

Zoals de *Honglou meng* eigenlijk het werk is van vele verschillende mensen, had ook deze verhandeling zonder de hulp van bepaalde mensen nooit kunnen bestaan.

Eerst en vooral zou ik graag mijn promotor professor Willy Vande Walle willen bedanken voor zijn oplossingen voor mijn talrijke existentiële crisisvragen, alsook voor de niet aflatende interesse die hij voor mijn thesis heeft getoond. Dankzij zijn raad en motivering ben ik er in geslaagd de verhandeling voor juni af te werken.

De hulp van mijn co-promotor professor Carine Defoort was zeker niet minder belangrijk. Haar hulp en praktische raad hebben me vaak uit de nood geholpen. Daarbij heeft ze me het mooiste compliment gegeven dat ik ooit had hopen te krijgen, door te zeggen dat ze na het lezen van mijn verhandeling zin kreeg om de *Honglou meng* opnieuw te lezen. *I shall not have lived in vain.*

Ook zou ik graag professor Nicolas Standaert willen bedanken, die mij op het juiste spoor heeft gebracht bij de ogenschijnlijk op voorhand gedoemde queeste naar een gepaste vraagstelling, en professor Zhao Yilu en Dirk Derhaeg, en alle docenten Chinees, die vier jaar van hun leven hebben opgeofferd opdat ik in staat zou zijn de *Honglou meng* in de oorspronkelijke taal te lezen, en ten slotte ook mevrouw Bénédicte Vaermans, die me de talrijke gevaren die in een bibliotheek loeren, heeft helpen overwinnen.

Mes parents, Damien de Schaetzen et Christine Paternostre, méritent bien sur aussi toute ma gratitude et un gros calin, pour m'avoir soutenu et encouragé pendant mes études et pour avoir si bien caché leur désespoir quand, pour la ixième fois, j'oubliais le cours des Electrabels.

Zonder een paar mensen zou deze verhandeling krioelen van grammaticale en andere dt-gedrochten. Ik zou daarom graag Sofie De Braekeleer, Véronique Verhelst, Lore Vanden Eynde, Thijs Plancke, Eva Notteboom en Lieve Vanhoucke willen bedanken. Ook al mijn andere klasgenootjes, die ervoor gezorgd hebben dat ik vier geweldige jaren heb beleefd, zullen altijd een plaatsje hebben tenmidden van mijn meest dierbare herinneringen.

En heel speciale dank gaat naar mijn tante, Lydia della Faille de Leverghem en haar aanstekelijk enthousiasme. Bedankt dat je me dwong de juiste keuze te maken!

En om dit overdreven lange dankwoord af te sluiten, wil ik nog Cao Xueqin bedanken voor het schrijven van zo een meesterwerk. Het is één van mijn grootste frustraties dat hij gestorven is voor het voltooien van zijn werk... Ik had nog zo op een *happy end* voor Lin Daiyu gehoopt...

---

## *INHOUDSTAFEL*

---

<b>INLEIDING</b>	<b>7</b>
<b>I DE HONGLOU MENG</b>	<b>10</b>
<b>1. Synopsis</b>	<b>10</b>
<b>2. De leefwereld van Cao Xueqin</b>	<b>12</b>
2.1 Voorgeschiedenis	12
2.2 Cao Yin	13
2.3 De ondergang van de Cao	15
2.4 Cao Xueqin	16
<b>3. De Titels</b>	<b>18</b>
3.1 “De droom van de rode kamer” en “De twaalf schoonheden van Jinling”	18
3.2 “Het verhaal van een steen” en “De optekeningen van de gepassioneerde monnik”	20
3.3 “De kostbare spiegel voor de romantici”	20
<b>4. Ontwikkelingsgeschiedenis</b>	<b>21</b>
<b>II LIEFDE EN LUST IN DE CHINESE LITERATUUR VAN DE 17<sup>DE</sup> EEUW</b>	<b>24</b>
<b>1. <i>Qing</i> in de geschiedenis</b>	<b>25</b>
1.1 Groeiend conflict tussen emoties en de menselijke natuur	25

1.2 De neoconfucianistische visie op gevoelens tijdens de Song	26
<b>2. Herwaardering van emoties tijdens de Ming</b>	<b>28</b>
2.1 De frustratie van de literaten	28
2.2 <i>Qing</i> als uitlaatklep	29
2.3 De adoptie van <i>qing</i> in de populaire literatuur	30
<b>3. Strategieën rond <i>qing</i></b>	<b>31</b>
3.1 <i>Qing</i> als mysterieuze kracht	31
3.2 <i>Qing</i> en sociale orde	32
3.3 Legitimatatie vanuit het verleden	33
3.4 De getemperde <i>qing</i>	34
<b>III LIEFDE EN LUST IN DE HONGLOU MENG</b>	<b>35</b>
<b>1. Jia Baoyu en de lust van de geest</b>	<b>35</b>
1.1 De definitie van lust	36
1.2 <i>Qing buqing</i>	38
1.3 Het egocentrisme van Jia Baoyu	40
1.4 Problemen rond de zuiverheid van <i>yi Yin</i>	43
<b>2. De zuivering van de liefde in de <i>Honglou meng</i></b>	<b>44</b>
2.1 Evolutie uit de <i>Fengyue Baojian</i>	44
2.2 De tempering van Jia Baoyu	46
2.3 Qin Keqing: de ondergang door losbandigheid	47
2.4 You sanjie: van slet tot martelaar van de liefde	49
2.5 Evoluerende leeftijden	51
2.5.1 <i>Jeugd en de lust van de geest</i>	51

2.5.2 <i>De inconsequente leeftijden</i>	52
<b>IV DE VISIE OP EROTISCHE ROMANS IN DE HONGLOU MENG</b>	<b>55</b>
<b>1. De gevaren van fictie</b>	<b>55</b>
1.1 De zedenpreek van Xue Baochai	55
1.2 Zijn Baochai's ideeën orthodox?	57
<b>2. Censuur tijdens de Qing</b>	<b>59</b>
2.1 Het verbod op erotische literatuur onder de Kangxi-keizer	59
2.2 Het wantrouwen tegenover de <i>Shijing</i>	60
<b>3. De <i>Honglou mengs</i> ambiguë verwantschap met <i>scholar-beauty</i> romans</b>	<b>61</b>
3.1 <i>Scholar-Beauty</i> romans	61
3.2 De rede van Grootmoeder Jia	62
3.3 Gelijkenissen tussen de <i>Honglou meng</i> en <i>scholar-beauty</i> romans	65
<b>CONCLUSIE</b>	<b>67</b>
<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>70</b>

---

## INLEIDING

---

De *Honglou meng* 红楼梦 (*De droom van de rode kamer*) is ongetwijfeld één van de belangrijkste romans uit de Chinese literatuur – zonet de belangrijkste. Tot op de dag van vandaag, zijn de Chinezen die nog nooit hebben gehoord van de liefdestragedie tussen Jia Baoyu en Lin Daiyu, de onderkoelde Xue Baochai of de ambitieuze, even gewetenloze als geestige Wang Xifeng, te tellen op de vingers van één hand van een blinde slager. Of het nu in boek- of stripvorm is, of verwerkt werd in een zeemzoeterige en door *overacting* gekenmerkte televisiesoap of in een melodieuze Peking-opera aria, de *Honglou meng* en zijn mooi uitgewerkte personages en rijk gedetailleerde leefwereld zal voor altijd een speciale plaats hebben in de hart van de Chinezen.

Reeds vanaf de eerste jaren na zijn ontstaan, werd er al uitgebreid onderzoek gevoerd naar dit boek. Een kleine drie eeuwen later, blijft het onderwerp zowel in de Chinese als de Westerse academische sferen nog steeds bijzonder populair. De studie rond de *Honglou meng* heeft zelfs een eigen term gekregen, *hongxue* 红学 (letterlijk: de studie van het rood). Deze studie wordt gekenmerkt door een fascinerende verscheidenheid aan invalshoeken, en het wordt steeds moeilijker om een nog onontgonnen aspect van het boek te ontdekken.

De eerste *hongxuejia* 红学家 (geleerden in de *hongxue*) legden in hun onderzoek vooral de nadruk op de vraag in welke mate de roman non-fictief en historisch verantwoord was, en op welke bestaande personages de protagonisten gebaseerd waren.<sup>1</sup> Later verschoof de interesse naar andere aspecten, zoals de boeddhistische symboliek in de roman, karakter-, structuur- en naamanalyses, zoektochten naar woordspelingen en verborgen betekenissen, enz. Na 1949 gebruikte de CCP het boek om aan te tonen hoezeer bepaalde klassen in het “feodale” China hadden geleden en onderdrukt waren geweest. Het tragisch lot van de meeste vrouwelijke protagonisten werd aangehaald om te bewijzen dat de auteur Cao Xueqin aan de kant stond van de CCP, en zelf ook antifeodaal was en een scherpe kritiek uitoefende

---

<sup>1</sup> Edwards, *Men and Women in Qing China*, pp. 12-13.

tegen de *mores* van zijn tijd.<sup>2</sup> Westerse feministen toonden aan de hand van het boek triomfantelijk aan dat Cao Xueqin een feminist *avant la lettre* was en de vrouwelijke protagonisten veel talentrijker en “beschaafder” had voorgesteld dan de mannelijke, die allen, op een paar uitzonderingen na, geportretteerd werden als wellustige schurken.

Volgens Anthony C. Yu werd een hoofdaspect consequent door de meeste lezers over het hoofd gezien, omdat het beschouwd werd als triviaal en te subjectief. De onderzoekers leken te vergeten dat de *Honglou meng* op de eerste plaats een liefdesroman is.<sup>3</sup> De enkelingen die wel over het tragisch liefdesverhaal van Baoyu, Daiyu en Baochai schreven, beperkten zich tot een karakteranalyse van de personages en haalden enkel argumenten aan om, als in een paardenwedren, te zien welk van de twee meisjes het meest prijzenswaardig karakter had en het meest verdiende om met Jia Baoyu te trouwen. De lacune werd in de jaren negentig van de 20<sup>ste</sup> eeuw in grote mate gedicht, toen steeds meer lezers onderzoek gingen doen naar de plaats van liefde en lust in de roman, en de relatie tussen beide termen onderling.

Ik heb ook voor dit aspect gekozen, omdat het niet alleen boeiende vragen doet bovendrijven, belangrijker nog, het levert geen pasklare antwoorden, waardoor het onderwerp altijd actueel zal blijven en nooit aan fascinatiekraft zal inboeten. Ik zal trachten aan de hand van deze verhandeling twee vragen op te lossen. Enerzijds, hoe verhouden liefde en lust zich tot elkaar in de *Honglou meng*? Kunnen ze volledig onafhankelijk van elkaar bestaan? Wat is de *interne* visie op liefde, binnen het boek zelf? Anderzijds, hoe verschilt de *auterus* visie op liefde met die van zijn voorgangers en tijdgenoten? Wat maakt de liefde in de *Honglou meng* zo speciaal? Is het boek erin geslaagd zich volledig te differentiëren van de andere fictiewerken? Dit is dus een meer *externe* aanpak, waarbij we een vergelijking gaan maken tussen verschillende romans.

Ik begin in hoofdstuk 1 zeer algemeen met een beschrijving van de wereld rond de *Honglou meng*. Een korte synopsis, een biografie van de auteur en de interpretaties van de titels zullen gevolgd worden door de relatief ingewikkelde ontwikkelingsgeschiedenis van de roman. Dit is van belang om de volgende hoofdstukken in de juiste context te plaatsen.

In hoofdstuk 2 zullen we een duik nemen in de wereld van lust en liefde in China, meer specifiek in de 17<sup>de</sup> eeuwse literatuur. De redenen van het succes van *qing*, de verschillende bewegingen die er rond ontstonden en de strategieën die werden ontwikkeld om de term te legitimeren, zullen aan bod komen.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>3</sup> Yu, *Rereading the Stone*, pp. xi-xiv.



Hoofdstuk 3 begint paradoxaal met de stelling dat men over liefde niet kan spreken. Het is ook helemaal niet mijn bedoeling een pasklare definitie te vinden voor de liefde, aan de hand van voorgekauwde en onnauwkeurige clichés. In het eerste deel zal ik me toelagen op een analyse van de visie op liefde van de belangrijke commentator Zhiyanzhai – die de liefde van Jia Baoyu gelijk stelt aan gedesinteresseerde empathie – en op de kritiek die er later rond werd geformuleerd. Het tweede deel bevat een onderzoek naar hoe Cao Xueqin liefde in zijn roman heeft trachten te scheiden van lust, door bepaalde personages te temperen en met de leeftijd van de protagonisten te knoeien.

In de vierde hoofdstuk ga ik trachten op de vraag te antwoorden hoe de *Honglou meng* zich verhoudt tot andere romans van die tijd, zoals de *scholar-beauty*-romans. De argumentatie zal gebaseerd zijn op twee vinnige maar ambigue zedenpreken die twee protagonisten over populaire literatuur houden.

Natuurlijk is het onderwerp verre van uitgemolken. Ik zal mijn doel bereikt hebben als de lezer zich bewust wordt van één van de meest interessante en onderschatte aspecten in de *Honglou meng*: de liefde.

---

## HOOFDSTUK I: DE HONGLOU MENG

---

### 1. Synopsis

Het spreekt voor zich dat het gigantisch, kleurrijk fresco dat de *Honglou meng* is, met zijn honderdtwintig hoofdstukken en enkele honderden uitvoerig geportretteerde personages, niet samen te vatten valt in een paar pagina's. Men kan het werk beschouwen als een rijk geschakeerde en realistische schets van het leven van de elite halverwege de Qing, ondanks de talrijke bovennatuurlijke elementen die het relaas doorspekken.

Ergens in een niet nader bepaalde stad (die zowel elementen van Beijing en Nanjing bevat, cf. infra) leeft de machtige en rijke clan Jia 贾 op een luxueus domein. De hele familie – kinderen, kleinkinderen, neven en nichten, concubines, een schare dienstvrouwen, meiden en knechten – wordt geleid door twee vrouwen: Grootmoeder Jia 贾母, de oude matriarch van de familie, regeert met een niet al te bekwame hand en haalt haar macht uit het respect dat men haar verschuldigd is wegens haar hoge leeftijd en als vertegenwoordigster van een oudere generatie. De tweede is de jonge en knappe Wang Xifeng 王熙凤, die, ondanks haar zwakke positie als schoondochter, toch met haar scherpe tong, tomeloze ambitie en organisatorisch talent met ijzeren vuist het bevel voert over een leger dienstmeiden.

De macht en rijkdom waarover de familie beschikt heeft zij te danken aan twee van haar voorouders, die in een prestigieus verleden bijzonder invloedrijk waren geweest en het vertrouwen van de keizer hadden genoten. Voorts leeft één van de dochters des huize als geliefde concubine in het paleis van de keizer. Om deze redenen hebben reeds verschillende leden van de Jia-clan belangrijke titels en posten verkregen zonder zich hier voor te moeten bewijzen. Lokaal kan de familie ook veel macht uitoefenen, aangezien ze haar prestige en geld kan aanwenden om het recht naar eigen hand te zetten, als er al iemand is die de familie voor het gerecht durft te brengen. En tóch, ondanks de weelderige paleizen, die gevuld zijn met zilver, rollen zijde en dure snuisterijen, ondanks de grootse feesten en de prachtige tuinen

binnen het domein, krijgt de lezer meteen het gevoel dat dit alles niet meer is dan een glimmende façade en dat de familie haar hoogtepunt voorbij is. Of zoals het in het boek zelf wordt beschreven: “De wassende maan moet weer afnemen”, “een volle emmer zal altijd overstromen” en “hoe hoger de klim, hoe pijnlijker de val”.<sup>4</sup>

Tegen deze achtergrond van vergankelijke weelde groeit de jonge Jia Baoyu 贾宝玉 op. Zijn naam “kostbare jade” kreeg hij toen men bij zijn geboorte een stukje jade, bedekt met inscripties, in zijn mond vond. Deze wonderlijke gebeurtenis overtuigt Grootmoeder Jia ervan dat haar kleinzoon geboren is om in de toekomst grootse daden te verrichten en ze begint hem als haar oogappel te beschouwen, die ze schaamteloos verwent en beschermt tegen de toorn van zijn vader, de strenge confucianistische literaat Jia Zheng 贾政. Deze walgt van zijn zoon, reeds vanaf diens eerste verjaardag. Het was in China de gewoonte om op die dag een paar voorwerpen voor de baby te plaatsen om uit zijn voorkeur voor een bepaald attribuut te kunnen afleiden waar hij later in zal uitblinken. Tot wanhoop en afkeer van Jia Zheng, gunt Baoyu de verschillende literaatattributen, zoals de boeken, penselen en het officieel hoofddekseel, geen blik waardig maar lijkt hij integendeel slechts interesse te tonen in de armbanden, kammen en potjes rouge. Wit van woede voorspelt de vader dat zijn zoon zal opgroeien tot een zedeloze vrouwenversierder (*jianglai jiuse zhi tu* 将来酒色之徒).<sup>5</sup> Baoyu groeit inderdaad op temidden van een horde zussen, nichten, dienstmeiden, jonge nonnen en actrices en staat bekend voor zijn vreemde uitspraken à la: “De botten en het vlees van meisjes zijn uit water gemaakt, die van jongens uit modder. Wanneer ik me bij meisjes bevind, voel ik me proper en verfrist, maar mannen vind ik vuil en stinkend.”<sup>6</sup>

De twee belangrijkste meisjes in zijn leven, met wie zijn lot onontkoombaar vervlochten is, zijn Lin Daiyu 林黛玉 en Xue Baochai 薛宝钗.<sup>7</sup> Beide zijn geletterd en van grote schoonheid, maar waar Daiyu frêle, romantisch, impulsief en lichtgeraakt is, is Baochai gezond, koel en met beide voeten op de grond. Hoewel Baoyu en Daiyu op een bijna obsessieve manier verliefd op elkaar zijn, komt hun liefde omwille van hun beider extravagant karakter en onkunde met elkaar te communiceren, voornamelijk tot uiting in

---

<sup>4</sup> Cao Xueqin 曹雪芹 & Gao E 高鹗, *Honglou meng* 红楼梦, (*Zhiyanzhai pinpi* 脂砚斋评批), Ji'nan: Qin Lu shushe chubanshe, 1994, p. 218. Voortaan zal deze referentie vervangen worden door HLM, gevolgd door het hoofdstuk en de pagina's ;

Tsao Hsueh-Chin & Kao Hgo [Vert. Yang Hsien-Yi & Gladys Yang], *A Dream of Red Mansions*, Beijing, Foreign Languages Press, 1978, p. 174. Dit wordt vanaf nu afgekort door DRM, nogmaals gevolgd door de nummer van het hoofdstuk en de pagina's.

<sup>5</sup> HLM, 2.35 ; DRM, 2.26.

<sup>6</sup> HLM, 2.34 ; DRM, 2.26.

<sup>7</sup> De nauwe band tussen de drie komt duidelijk tot uiting in de karakters in Baoyu's naam die hij met beide meisjes deelt.

huilbuien, moordende jaloezie en domme misverstanden. Hun vurige, maar platonische liefdesrelatie eindigt abrupt wanneer Baoyu op slinkse wijze door zijn ouders en grootmoeder met Baochai in het echt wordt verbonden, omdat die rijker en gezonder is. Dit bedrog leidt uiteindelijk tot de tragische dood van Daiyu, die reeds van jongsaf aan met ernstige gezondheidsproblemen kampte. Aan het einde van de roman verlaat Baoyu – die notabene juist voor het hoogste staatsexamen is geslaagd – zijn jonge echtgenote en het ruime domein van zijn vervallende landgoed om vrij van wereldse zorgen een zuiver leven te leiden als boeddhistische monnik.

## 2. De leefwereld van Cao Xueqin

Om de *Honglou meng* in de juiste context te kunnen plaatsen, is het van primordiaal belang dat we het leven en de familie van de auteur Cao Xueqin onder de loep nemen. De parallellen tussen zijn en Baoyu's leven springen in het oog en veel elementen wijzen erop dat hij veel autobiografische elementen in zijn oeuvre verwerkt heeft.

### 2.1 Voorgeschiedenis

Cao Zhan 曹沾 – beter bekend onder zijn roepnaam (*hao* 号) Xueqin 雪芹<sup>8</sup> – werd rond 1715<sup>9</sup> geboren in een steenrijke Chinese familie uit Nanjing. Eén van Cao Xueqins voorouders, Cao Xiyuan 曹锡远, werd tijdens de verovering van China door de Manzu gevangen genomen en moest als *bondservant*<sup>10</sup> (*baoyi* 包衣) dienen onder het zogenaamde “Effen Witte Vendel”.<sup>11</sup> Op lange termijn draaide dit echter uit op een geluk bij een ongeluk, aangezien de Effen Witte Vendel één van de drie hoofdvendels was en later rechtstreeks

---

<sup>8</sup> Zijn andere *hao* waren Qipu 芹圃 en Qinxī 芹溪. Zhao Guodong beweert dat Cao Zhan consequent voor het karakter “tuinkers” (*qin* 芹) koos omdat hij volgens de volkstraditie ooit zijn beste vriend zou hebben genezen door hem een tuinkersbrouwsel toe te dienen. Zhao Guodong, *Honglou meng zhi mi*, pp. 3-4.

<sup>9</sup> Er heerst nog polemiek rond de vraag naar het precieze geboortjaar van Cao Xueqin en de identiteit van zijn vader. Zowel Wu Shichang als Jonathan Spence komen erover eens dat de hij ergens tijdens de lente van 1715 is geboren, waardoor hij dertien jaar moet zijn geweest bij de ondergang van zijn familie. Maar waar Wu Shichang ervan overtuigd is dat Xueqin de zoon is van Cao Yins geadopteerde zoon Cao Fu, haalt Spence argumenten boven om aan te tonen dat hij Cao Yongs postume zoon is. Voor Spence's argumentatie, zie Spence, Jonathan, *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor: Bondservant and Master*, appendix D ; Wu Shih-ch'ang, *On the Red Chamber Dream*, pp. 115-118.

<sup>10</sup> Voor een duidelijke uiteenzetting over de *bondservants*, zie Spence, *o.c.*, pp. 13-18.

<sup>11</sup> Hawkes, *Golden Days*, p. 25.

onder controle kwam te staan van de Manzu heerser. Toen deze later keizer van China werd, werden de leden van deze vendels opgenomen in het Keizerlijk Huishouden (*neiwu fu* 内务府).<sup>12</sup>

De nieuwe Qing-heersers wantrouwden de eunuchen om begrijpelijke redenen. Zij waren door hun machtsmisbruik en corrupte praktijken immers mede verantwoordelijk voor de val van de Ming.<sup>13</sup> De hoge Chinese ambtenaren vertrouwden ze ook niet echt, maar om de situatie in het pas veroverde land te stabiliseren, konden ze niet anders dan gebruik maken van hun diensten.<sup>14</sup> In deze context speelden de leden van de Chinese vendels (waaronder de Effen Witte Vendel) een belangrijke rol. Het leeuwendeel van de leden uit deze vendels spraken zowel Manzu als Chinees en hadden zich de krijgshaftige cultuur van de Manzu eigen gemaakt zonder de Chinese zeden te verzaken.<sup>15</sup> De Chinezen die het vroegst waren overgelopen of gevangen genomen kregen later ook de hoogste posten toebedeeld.

## 2.2 Cao Yin

Cao Xueqins grootvader, Cao Yin 曹寅, is een schoolvoorbeeld van zo een Chinees: niet alleen kon hij paardrijden en boogschieten als de beste, hij was ook nog heel vertrouwd met de cultuur van zijn Chinese voorouders. Hij schreef gedichten en was de auteur van een populair theaterstuk over de laatste dagen van de Ming, was een echte kunstkenner en een fervente verzamelaar van boeken, waardoor hij het respect en zelfs de liefde won van de Chinese elite in het Zuiden.<sup>16</sup> Jonathan Spence beweert dat zonder dergelijke Chinezen de verovering door de Manzu en de latere consolidatie nooit zouden zijn geslaagd.<sup>17</sup>

Vele leden van het Keizerlijk Huishouden kregen belangrijke posten toebedeeld, zoals bijvoorbeeld die van zout- of textielcommissaris<sup>18</sup> in belangrijke commerciële centra als Nanjing, Suzhou en Hangzhou. Cao Yins vader, Cao Xi 曹玺, wiens vrouw min (*baomu* 保

---

<sup>12</sup> Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-shi Emperor*, p. 11.

<sup>13</sup> Spence, *Op zoek naar het moderne China*, pp. 16-18. Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-shi Emperor*, p. 11-13.

<sup>14</sup> Hawkes, *Golden Days*, p. 25.

<sup>15</sup> Spence, *Op zoek naar het moderne China*, pp. 41-42.

<sup>16</sup> Hawkes, *o.c.*, p. 28.

<sup>17</sup> Spence, *Op zoek naar het moderne China*, p. 42.

<sup>18</sup> In het Keizerlijke China was het monopolie op zouthandel een belangrijke inkomstenbron voor de regering. De handel mocht slechts gebeuren met een officiële toestemming en bracht grote rijkdom bij zowel de toegekende handelaars als bij de inspecteurs die dit alles controleerden.

姆) was geweest van de Kangxi-keizer,<sup>19</sup> bekleedde de post van textielcommissaris (*zhizao* 织造) in Nanjing van 1663 tot 1684, dankzij een nieuwe regel die bepaalde dat de post bekleed moest worden door een speciaal uitgekozen lid van het Keizerlijk Huishouden.<sup>20</sup> Zijn zoon, Cao Yin, was textielcommissaris in Suzhou van 1690 tot 1692, en vervolgens bekleedden hij en zijn erfgenamen van 1692 tot 1728, een periode van zesendertig jaar, zonder onderbreking diezelfde post in Nanjing.<sup>21</sup>

De officiële taken van een Textielcommissaris waren onder andere het management van de zijdewerkplaatsen en de honderden werknemers, de aankoop van grondstoffen en het vervoer van de afgewerkte producten naar het Keizerlijk Hof in de hoofdstad. Maar hun officieuze taken waren nog talrijker en zeker niet minder belangrijk. Ze moesten een oogje houden op de hoge ambtenaren in hun streek en alle informatie over hun doen en laten overbrengen naar de Keizer, alsook rapporten uitvaardigen over tal van onderwerpen, gaande van informatie over de marktprijzen tot amusante lokale roddels. Soms moesten ze speciale commissies uitvoeren, zoals dure snuisterijen aankopen voor de Keizer of toezien op financiële en culturele projecten in de regio.<sup>22</sup>

Dat de Kangxi-keizer diepe genegenheid voelde voor Cao Yin, Xueqins grootvader, blijkt uit het feit dat hij tijdens zijn befaamde Zuidelijke reizen (*nanxun* 南巡) niet minder dan vier keer te gast was bij de familie Cao,<sup>23</sup> die voor de gelegenheid speciaal een paleis en privé-tuinen moesten aanleggen om hem en zijn gevolg onderdak te geven. Vanzelfsprekend hing daar een pittig prijskaartje aan vast en het bracht de familie elke keer op de rand van de afgrond. Dit alles herinnert de lezer van de *Honglou meng* aan de prachtige en extravagante dure tuin die de Jia's aanleggen ter gelegenheid van het bezoek van de Keizerlijke Concubine Jia Yuanchun 贾元春. Een andere verborgen verwijzing naar deze gebeurtenissen is terug te vinden in hoofdstuk 16, waarin grootmoedertje Zhao vol trots aan Wang Xifeng vertelt dat er ooit een familie in Nanjing leefde, die geld noch moeite had gespaard om de Keizer tot vier maal toe onderdak te kunnen bieden.<sup>24</sup>

Het spreekt voor zich dat Cao Yin een bijzonder machtige man was, met een drieduizendtal werknemers onder zich. Honderden duizenden zilveren tael<sup>25</sup> gingen jaarlijks

---

<sup>19</sup> Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor*, p. 23.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

<sup>21</sup> Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 737.

<sup>22</sup> Hawkes, *o.c.*, p. 24-26.

<sup>23</sup> In 1699, 1703, 1705 en 1707. Voor een uitgebreide bespreking van de Zuidelijke reizen en hun relatie tot Cao Yin, zie Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor*, pp. 124-165 passim.

<sup>24</sup> HLM, 16.268; DRM, 16.219

<sup>25</sup> 1 tael (*liang* 两) = 1 ons zilver (ongeveer 28 gram).

door zijn handen en hij genoot van het onvoorwaardelijk vertrouwen van de Keizer. Maar hoe rijk en machtig de familie ook was, de leden ervan bleven horigen en het kostte niets meer dan een terloopse handbeweging van de Keizer om de hele familie van de kaart te vegen, als deze daar ineens zin in zou hebben. Tijdens Cao Yins leven bereikten de weelde en macht van de Cao hun hoogtepunt, maar na zijn dood bleek dat hij toch heel wat verliezen had geleden en de familie door haar extravagant levensstijl zwaar in de schulden was geraakt.<sup>26</sup> De dagen van de Cao waren geteld. Een interessant detail, even terzijde, is dat Cao Yins vrouw, née Li, hem nog talrijke jaren overleefd heeft en, volgens Hawkes, bijna zeker als model voor de matriarch, Grootmoeder Jia, diende.<sup>27</sup>

### 2.3 De ondergang van de Cao

De Cao bleven dankzij de gratie van de Kangxi-keizer nog enkele jaren gespaard van de ondergang. Hij was de familie nog steeds erg genegen en gaf niet alleen Cao Yins schoonbroer de toestemming alle schulden van de Cao af te betalen, maar zorgde er ook voor dat de jonge en onervaren Cao Yong de post van zijn vader kon erven, wat er voor zorgde dat de rijkdom van de familie weer kortstondig opflakkerde.<sup>28</sup> Een nieuwe klap overviel de familie echter in de plotse en voorbarige dood van de eenentwintig jarige Cao Yong. De even jong als onbekwame postuum geadopteerde zoon van Cao Yin, Cao Fu, nam de post over, wederom met keizerlijke goedkeuring. Toch bleef de familie ploeteren door financiële moeilijkheden en de keizer kon steeds minder lachen met de onbekwaamheid van zijn jonge commissarissen.<sup>29</sup>

De familie raakte nog dieper in de problemen na de dood van de Kangxi-keizer in 1722. Zijn opvolger, de Yongzheng-keizer, vertrouwde de machtige horigen veel minder dan zijn vader had gedaan, misschien niet volledig onterecht. De troonstijging was zeer verrassend verlopen en de Yongzheng-keizer, die mogelijk een *coup d'état* had gepleegd, verdacht de horigen ervan nauwe banden te hebben met zijn rivaliserende broers. Om hun macht te breken, volgde er een harde en meedogenloze zuivering binnen de horigenfamilies.

---

<sup>26</sup> Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 737.

<sup>27</sup> Hawkes, *Golden Days*, p. 26.

<sup>28</sup> Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-shi Emperor*, pp. 263-270.

<sup>29</sup> Hawkes, *o.c.*, pp. 28-29.

De eerste kop die rolde was die van Li Xu, Cao Yins schoonbroer en tevens financiële raadgever van de Cao. Zijn ondergang kwam als een harde klap aan bij de Cao.<sup>30</sup>

In januari 1728 was het de beurt aan Cao Fu om zijn eigendom en rang te verliezen. De aangehaalde reden voor de confiscatie was een schuld van 31.000 zilveren tael die hij de regering nog verschuldigd was – een peulschil vergeleken met wat zijn vader Cao Yin ooit had bezeten.<sup>31</sup> Het blijft natuurlijk gissen naar de echte beweegredenen van de keizer. Misschien raakte hij geïrriteerd door de incompetentie en de jeugdige leeftijd van Cao Fu en nam hem daarom zijn post af. Of hij kan getwijfeld hebben aan de trouw van de Cao, een twijfel die trouwens werd bevestigd toen een paar met bladgoud bedekte leeuwenbeelden, die ooit eigendom van de keizers aartsrivaal prins Yintang waren geweest, in de voorouderstempel van de Cao werd teruggevonden.<sup>32</sup> Hoe het ook zij, de familie werd uit Nanjing verbannen en verloor haar dertien residenties, haar 1.967 *mu*<sup>33</sup> land en al haar eigendom. Het volledige huishouden – zo'n 114 mensen, dienaren inbegrepen – verhuisde naar Beijing en vestigde zich in een bescheiden residentie die de keizer hen, in zijn grootmoedigheid, terug had geschonken.<sup>34</sup> De familie leefde verder in armoede en werd sindsdien niet belangrijk genoeg meer bevonden om opgenomen te worden in de annalen, waardoor het voor de onderzoeker veel moeilijker is om te weten hoe het hen verder verlopen is.<sup>35</sup>

## 2.4 Cao Xueqin

Cao Xueqin was vermoedelijk dertien toen zijn familie ten onder ging, dezelfde leeftijd als Jia Baoyu in een groot deel van de *Honglou meng*. Ondanks zijn intelligentie en goede opvoeding, leek hij toch niet uit het juiste hout gesneden om zichzelf en zijn familie te kunnen onderhouden. De mensen onder zijn verantwoordelijkheid leden vaak honger.<sup>36</sup> Over zijn leven zelf is veel minder terug te vinden dan over zijn familiegeschiedenis. Wel kan men met zekerheid aantonen aan de hand van notities en anekdotes van vrienden, dat hij de laatste zes jaren van zijn leven in schrijnende armoede heeft geleefd, in een dorpje ergens

---

<sup>30</sup> Hawkes, *o.c.*, p. 31-33.

<sup>31</sup> Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, p. 737.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 737; Hawkes, *Golden Days*, pp. 30-31; Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor*, p. 285.

<sup>33</sup> 1 *mu* 亩 = 0.0615 hectare.

<sup>34</sup> Hummel, *o.c.*, p. 737.

<sup>35</sup> Hawkes, *o.c.*, p. 31.

<sup>36</sup> Hummel, *o.c.*, p. 737.



aan de Westelijke Heuvels nabij Beijing, en dat hij het grootste deel van de dag schrijvend en drinkend doorbracht. Zijn overmatig alcoholgebruik was alom bekend en hij kon soms niet anders dan op krediet drinken. Een vriend beschreef hem als iemand die grootse en edele dingen kon beschrijven terwijl zijn linkerhand naar luizen joeg.<sup>37</sup> Hij stierf op 12 februari 1763 op achtenveertigjarige leeftijd, lang voordat hij zijn roman kon voltooien. Zijn heengaan werd waarschijnlijk bespoedigd door de voortijdige dood van zijn enige zoon enkele maanden eerder. Sommige vrienden beweren dat hij een tweede vrouw achterliet, waaruit blijkt dat hij minstens één keer was hertrouwd en dat zijn zoon uit zijn eerste huwelijk was.<sup>38</sup>

Het is duidelijk dat een niet onbelangrijk deel van de *Honglou meng* gebaseerd is op Cao Xueqins persoonlijke ervaringen. Zijn eigen familiegeschiedenis van vergankelijke weelde dient als een mooi en gedetailleerd achtergrond voor zijn roman, en tal van personages zijn gebaseerd op bestaande figuren. De psychologie en gedachtegang van Jia Baoyu zijn zo goed en realistisch uitgewerkt en consequent weergegeven, dat weinig *hongxuejia* eraan twifelen dat Cao Xueqin heel wat autobiografische elementen in de personage heeft verstoppt. Dat heel wat meisjes in de roman hebben bestaan, geeft de schrijver zelf grif toe in de openingsrede van het boek. Hij prijst de kwaliteiten en talenten van zijn vrouwelijke familieleden de hemel in en wil hun beschrijving neerpennen opdat ze niet in de vergetelheid zouden verdwijnen.<sup>39</sup> Ook de mythische Steen verklaart in hoofdstuk 1 dat zijn verhaal veel beter is dan de doordeweekse en cliché *scholar-beauty*-roman, omdat hij al die meisjes persoonlijk heeft gekend en ze moreel superieur vindt aan alle heldinnen van vroegere romans, en omdat alle gebeurtenissen, de goede én de slechte, allemaal gebaseerd zijn op de werkelijkheid.<sup>40</sup> Een laatste aanwijzing dat veel personages gebaseerd zijn op echte mensen, zijn de talloze nostalgische commentaren van Zhiyanzhai<sup>41</sup> die de tekst doorspekken, in de trant van “Ja, zo was zij precies!”, “Ik herinner mij haar, inderdaad!” enzovoort. Om de werkelijke feiten een beetje te verdoezelen heeft Cao Xueqin wel een beetje vals gespeeld door de generaties door elkaar te gooien. Yuanchun, Baoyu’s zuster die tot Keizerlijke Concubine werd gepromoveerd, is waarschijnlijk gebaseerd op één van Cao Yins dochters, die een belangrijke Manzu prins had gehuwd. Xueqins tantes dienden dan weer als model

---

<sup>37</sup> Hawkes, *Golden Days*, pp. 22-24.

<sup>38</sup> Zhao Guodong, *Hongloumeng zhi mi*, pp. 9-12.

<sup>39</sup> Deze passage is slechts terug te vinden in de uitgaven gebaseerd op de latere edities van Gao E. Sommige *hongxuejia* beweren dat deze passage later werd toegevoegd door de broer van Cao Xueqin.

<sup>40</sup> HLM, p. 1.5 ; DRM, 1.4-5.

<sup>41</sup> Zhiyanzhai 脂砚齋: Invloedrijke commentator van de *Honglou meng*, wiens identiteit onbekend is. Zijn naam betekent “De Studio van de Rode Inktsteen”.

voor de “Drie Lenten” – Baoyu’s halfzus en nichten Tanchun 探春, Yinchun 迎春 en Xichun 惜春.<sup>42</sup>

### 3. De Titels

Wat zijn de feitelijke titels van de roman en wat betekenen ze precies? In hoofdstuk 1 halen Cao Xueqin, die hier bescheiden zijn auteurschap verdoezeld door te beweren dat hij slechts de redacteur is, en een paar andere mensen verschillende mogelijke titels voor de roman aan. Het is interessant te analyseren wat ze precies betekenen omdat ze bepaalde aspecten van het plot centraal plaatsen. Ik behandel ze per twee wanneer de betekenis van de titels gelijkaardig is.

#### 3.1 “De droom van de rode kamer” en “De twaalf schoonheden van Jinling”

*Honglou meng* 红楼梦 of “De droom van de rode kamer” is ongetwijfeld de titel die het vaakst wordt gebruikt en waaronder de roman wereldbekend is geworden. Toch wijst er veel op dat het naar alle waarschijnlijkheid niet de titel is waar Cao Xueqin voor zou hebben gekozen. De vroegere manuscripten waren allemaal bekend onder de titel *Shitou ji* (cf. infra) en *Honglou meng* werd niet eens in hoofdstuk 1 naar voren geschoven als mogelijke titel. Het is pas in de gedrukte edities van Gao E 高鹗 (1763-1816) en Cheng Weiyuan 程伟元 (ca. 1745- ca. 1819) dat de roman voor het eerst de titel *Honglou meng* droeg en de titel *Shitou ji* opzij geschoven werd.

Bij de modale lezer roept de titel een relatief verkeerd beeld op, namelijk dat van een persoon die aan het dromen is in een roodgeverfde kamer. Misschien is de Engelse titel “*A Dream of Red Mansions*” iets minder verwarrend, wanneer men weet dat *honglou* verwijst naar de luxueuze, gigantische paleizen met verschillende verdiepingen, waarvan de gepleisterde muren met rode verf waren bedekt. Rode muren stonden doorgaans symbool voor weelde en grandeur en men kan tot op de dag van vandaag opmerken dat de meeste paleizen, tempels en *yamen* rode muren hebben, terwijl de gewone huizen sober en grijs zijn. Later kreeg het woord een nieuwe betekenisnuance en verwees het niet langer naar het gebouw zelf, maar eerder naar de inwoners ervan, meer specifiek de jonge dochters des

---

<sup>42</sup> Hawkes, *o.c.*, p. 32.

huize.<sup>43</sup> De titel *Honglou meng* komt in de oudere manuscripten slechts drie keer voor in de hele roman en dat allemaal in hetzelfde hoofdstuk: in hoofdstuk 5 droomt Jia Baoyu dat hij in een mystieke wereld terechtkomt, waar hij verwelkomd wordt door de Godin der Ontnuchtering. Zij laat hem een cyclus van twaalf liederen horen, de zogenaamde “*Liederen van de droom van de rode kamer*”(honglou meng qu 红楼梦曲).<sup>44</sup> De cryptische libretti zijn in feite de voorspellingen van het lot van twaalf belangrijke vrouwelijke leden van de Jia-familie, maar dat beseft de uiterst verveelde Baoyu geenszins. De titel *Honglou meng* kan dus zowel een droom van mooie jonge dames van goeden huize betekenen, als een droom van weelderige paleizen en (vergankelijke) glorie.

De titel *Jinling shi'er chai* 金陵十二钗 (De twaalf schoonheden van Jinling) berust ongeveer op hetzelfde concept. Niet lang voordat Baoyu de liederen van “De droom van de rode kamer” te horen krijgt, mag hij eerst een kijkje nemen in drie registers<sup>45</sup> met elk twaalf schilderijen en bijhorende gedichten, die wederom het lot voorspellen van zijn vrouwelijke leeftijdgenoten. Het karakter *chai* 钗 betekent letterlijk “haarspeld”, maar is ook een metonymie voor welgestelde jongedames. De naam Jinling 金陵 is heel interessant in de mate dat die aantoont dat Cao Xueqin niet altijd even consequent was en soms kleine onnauwkeurigheden liet binnensluipen in zijn roman. Jinling is een oude naam voor Nanjing,<sup>46</sup> wat erop zou moeten wijzen dat de Jia in deze stad leven. Toch zijn er enkele duidelijke elementen die aantonen dat het verhaal zich in Beijing afspeelt. De huizen beschikken allemaal over *kang*,<sup>47</sup> iets dat slechts in het noorden van China terug te vinden is; het keizerlijk paleis ligt relatief dicht bij het Jia-domein en er worden soms zelfs expliciet Pekinese straatnamen vermeld. Hoewel op verschillende plaatsen in de roman Nanjing als ver in het Zuiden beschreven wordt en een reis ernaar toe ettelijke dagen in beslag neemt, toch wordt de familie in hoofdstuk 4 “de Jia van Jinling”<sup>48</sup> genoemd en de meisjes in Baoyu’s droom “de schoonheden van Jinling”. Volgens mij wijst dit erop dat Cao Xueqin de personages op reële mensen uit zijn jeugd in Nanjing heeft geplaatst op een Pekinese achtergrond, waar hij zijn laatste jaren heeft doorgebracht en zijn roman heeft geschreven.

---

<sup>43</sup> *Cihai*, p. 1386.

<sup>44</sup> HLM, 5.102-107 ; DRM, 5.79-84

<sup>45</sup> De *zhengce* 正册, *face* 副册 en *yofuce* 又副册. HLM, 5.96-97 ; DRM, 5.73-74.

<sup>46</sup> *Cihai*, p. 2045.

<sup>47</sup> Een *kang* is een bakstenen platform, vaak bedekt met tapijten en kussens en voorzien van een lage tafel en ander kleine meubilair. Onder de *kang* kon in de winter een vuur gestoken worden ter verwarming. Overdag kon men er op studeren, uitrusten of eten en ’s nachts werd erop geslapen.

<sup>48</sup> HLM, 4.74 ; DRM, 4.56.

### 3.2 “Het verhaal van een steen” en “De optekeningen van de gepassioneerde monnik”

Zoals *Honglou meng* en *Jinling shi'er chai* dezelfde connotatie hebben, hebben ook de titels *Shitou ji* 石头记 (Het verhaal van een steen) en *qingseng lu* 情僧录 (De optekeningen van de gepassioneerde monnik) een gelijkaardige betekenis. Beide zijn mythische personages die het verhaal overbrengen naar de buitenwereld. De Godin Nü Wa 女娲 maakte 36.501 grote steenblokken gereed om de hemel te herstellen. Maar ze gebruikte er slechts 36.500, de enige overgebleven steen werd achtergelaten op aarde waar die tot bewustzijn kwam en vol schaamte om zijn verwerping voort bestond. Een ronddolende monnik die op de steen stuit, wil de waarde van de steen verhogen door er karakters op te griffen en schrijft er het hele verhaal van de Jia's op.<sup>49</sup> Eeuwen later vindt een andere monnik de steen terug en leest het verhaal. Hoewel hij er niet echt warm voor loopt, kan de steen hem toch overtuigen van de waarde van zijn relaas. De monnik verandert zijn naam naar “de gepassioneerde monnik”, schrijft het hele verhaal over en brengt het naar een uitgeverij om het te verspreiden onder de mensen.<sup>50</sup>

Jonathan Spence haalt een argument aan dat mijn theorie over de problematiek rond de situering van de roman, lijkt te bevestigen. Hij wijst erop dat *Shitou* (zelfde karakters) lange tijd de naam was van een heuvelachtig district in Nanjing, in dewelke een beroemde tuin gevestigd was, die volgens Spence mogelijk als model heeft gediend voor de beschrijving van de Daguanyuan- 大观园 tuin (de “Grote Uitzicht tuin”) in de *Honglou meng*. Voor de 18<sup>de</sup> eeuwse lezer zal *Shitou ji* dus zowel “het verhaal van een steen” als “het verhaal van de heuvels in Nanjing” betekend hebben.<sup>51</sup>

### 3.3 “De kostbare spiegel voor de romantici”

---

<sup>49</sup> HLM, 1.1-2 ; DRM, 1.1-3.

<sup>50</sup> HLM, 1.2-4 ; DRM, 1.3-5.

<sup>51</sup> Spence, *Ts'ao Yin and the K'ang-hsi Emperor*, p. 307.

Een vijfde en laatste titel dat aangehaald wordt, is *Fengyue baojian* 风月宝鉴 (De kostbare spiegel voor de romantici). Een commentaar van Zhiyanzhai leert ons dat dit in feite de titel was van een eerder geschreven, waarschijnlijk veel korter werk, dat mogelijk door Cao Xueqin zelf werd geschreven (cf. infra). Later in de verhandeling zullen we zien dat het een niet te onderschatten invloed heeft gehad op de *Honglou meng* en dat er soms hele passages werden overgenomen en aangepast.

#### 4. Ontwikkelingsgeschiedenis

Het is nogal verrassend dat één van de meest populaire boeken uit de hele Chinese literatuur tot zo'n dertig jaar na de dood van de auteur ongepubliceerd bleef, en in tientallen verschillende versies bestaat waarvan men geen enkele met zekerheid kan aanduiden als de enige correcte. Men kan twee periodes onderscheiden in de ontwikkelingsgeschiedenis van de roman: voor en na 1792, het jaar van de eerste gedrukte versie<sup>52</sup> door Gao E en Cheng Weiyuan. Daarvoor was het boek slechts in manuscriptvorm (*chaoben* 抄本) te verkrijgen en werd het gekopieerd en van hand tot hand verspreid door Cao Xueqins familieleden en vrienden, tot het via via een weg vond naar de kleine boekstalletjes in de hoofdstad.<sup>53</sup> De oudste handgeschreven versie is genaamd de *Zhiyanzhai chongping shitou ji* 脂砚斋充评石头记 ("Verhaal van een steen met commentaren van Zhiyanzhai), een onvoltooide versie van 80 hoofdstukken. Ondertussen heeft men al een tiental versies ontdekt en heruitgegeven sinds de jaren vijftig, zoals een versie van 16, 41 en 78 hoofdstukken.<sup>54</sup>

Alle versies deelden de titel *Zhiyanzhai chongping Shitou ji*, waren allemaal gedateerd en met rode inkt geannoteerd in de marges of interlineair en gingen geen van allen verder dan hoofdstuk 80, tot grote spijt van de lezer die het verhaal afgebroken zag juist wanneer het naar een climax aan het groeien was. Een laatste element dat alle manuscripten deelden was dat geen van allen onder handen werden genomen door een professionele redacteur en tot in 1792 door niemand in een definitieve vorm werden gegoten. Er was geen enkele structuur en rangschikking terug te vinden in de commentaren, die liefdevol maar chaotisch overal met rode inkt tussen geschreven waren, en ook de argumentatie binnen de commentaren was *ad*

---

<sup>52</sup> Chinese literaten blijven het de 1791-editie noemen, ofschoon het volgens Hawkes pas in januari van het volgend jaar werd uitgegeven. Hawkes, *Golden Days*, p. 15, n.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>54</sup> Dars, *Comment lire un roman chinois*, p. 225.

*hoc* in een chaotische hoop door elkaar gegooid.<sup>55</sup> David Rolston gaat zo ver dat hij de roman op vele vlakken een groot groepswerk noemt, waarbij vrienden en familieleden naar hartelust commentaren toevoegden en met de tekst prutsten.<sup>56</sup>

In 1792 kwam dus de eerste gedrukte editie (*yinben* 印本) van de roman uit onder de titel *Honglou meng* en met 120 hoofdstukken. Cheng Weiyuan had naar eigen zeggen alle boekenkraampjes van de hoofdstad doorzocht en alle fragmenten van de laatste veertig hoofdstukken bij elkaar gesprokkeld. Met de hulp van Gao E puzzelde hij de fragmenten weer in elkaar en voltooiden de *Honglou meng*.<sup>57</sup> Omdat de gedrukte versie veel duurder was, bleef de manuscriptvorm nog veel verkocht en gelezen, al kwam daar een einde aan toen er goedkope, gedrukte piraatversies op de markt verschenen. Een klein aantal puristen bleef zich echter vastklampen aan de oude, geannoteerde edities, bewegend dat dat de enige juiste versies waren, maar het grote publiek koos massaal voor de volledige versie van Gao E. Aangezien het een gat in de markt was, schoten nog een tiental andere versies, elk met een verschillend slot, als paddestoelen uit de grond,<sup>58</sup> maar geen ervan kon in kwaliteit tippen aan die van Gao E en verdwenen even snel als ze verschenen weer in de vergetelheid. De geannoteerde edities van Zhiyanzhai waren spijtig genoeg hetzelfde lot beschoren toen niemand er meer interesse in had. Vreemd genoeg kenden ook steeds minder lezers de identiteit van de auteur, omdat Gao E in zijn eerste uitgaven van het boek beweerde dat zijn naam onbekend was.<sup>59</sup> Dit leidde bij de lezers tot veel getob en grootse theorieën werden verzonnen om de identiteit van de auteur te achterhalen, vergelijkbaar met de zoektocht naar de echte identiteit van Shakespeare in het Westen. Pas in de 20<sup>ste</sup> eeuw werden de oude, aangetekende manuscripten teruggevonden, waaruit men weer kon afleiden wie de auteur was en in welke omstandigheden het boek geschreven werd.

Toen de geannoteerde manuscripten weer kwamen bovendrijven, verwierpen de lezers Gao E's versie massaal. Hoewel de identiteit van de mysterieuze commentator onbekend was, leed het geen twijfel dat hij (of zij, of zelfs zij in het meervoud) een zeer nauwe band had(den) met de auteur. De echte identiteit van Zhiyanzhai achterhalen is zeer complex en de wildste theorieën hebben reeds het daglicht gezien, volgens dewelke hij of zij de broer, nicht,

---

<sup>55</sup> Rolston, *Traditional Chinese Fiction*, p. 327.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>57</sup> Cheng Weiyuan, "Preface by Cheng Weiyuan", John Minford (vert.), in Appendix One van *The Story of the Stone: Volume Four. The Debt of Tears*, p. 385.

<sup>58</sup> Eén editie kwam zelfs met een volledig verzonnen voorwoord van Cao Xueqin's moeder. Dars, *Comment lire un roman chinois*, p. 228.

<sup>59</sup> De naam Cao Xueqin komt slechts één keer voor in de *Honglou meng*, maar uit de context lijkt het alsof hij slechts de redacteur is en niet de auteur. HLM, 1.7 ; DRM, 1.6.

echtgenote, beste vriend, enz. was van Cao Xueqin, en bijgevolg op de hoogte was van wat Cao Xueqin van plan was als slot te gebruiken. Nu bleek dat de commentaren van Zhiyanzhai bijna nooit overeenkwamen met Gao E's slot. En aangezien deze standvastig had volgehouden dat hij niet de auteur was van de laatste 40 hoofdstukken, maar slechts de redacteur van reeds bestaande, door Cao Xueqin zelf geschreven passages, viel hij nu door de mand en werd afgeschreven als een ordinaire leugenaar en een vervalser.<sup>60</sup>

Toch komen er steeds meer nieuwe aanwijzingen dat Gao E geen bedrieger was maar wel degelijk de redacteur en niet de auteur van de laatste 40 hoofdstukken.<sup>61</sup> In elk geval is duidelijk dat Gao E zich gebaseerd heeft op fragmenten die, zo niet door Cao Xueqin zelf, dan toch door een naast familielid of vriend moeten zijn geschreven, iemand die op de hoogte was van Xueqin's geplande slot, maar er niet tevreden over was en zelf een ander slot verkoos. Deze persoon schreef toen een eigen slot (zonder de pretentie te hebben ze aan Cao Xueqin toe te schrijven), en op dat materiaal baseerde Gao E zich om zijn versie van 120 hoofdstukken af te werken. Misschien geloofde hij echt dat zijn bronnen wel degelijk van Xueqin kwamen. Hoe het ook zij, of Gao E al dan niet bewust het einde heeft vervalst, het resultaat is toch op zijn minst zeer degelijk te noemen en van hoogstand niveau, zelfs als het van iets mindere kwaliteit is dan als het door Xueqin zelf was geschreven, en niet volledig overeenkomt met diens wens.

---

<sup>60</sup> Hawkes, *Golden Days*, p. 43.

<sup>61</sup> Dars, *Comment lire un roman chinois*, p. 230.

---

## *HOOFDSTUK II: LIEFDE EN LUST IN DE CHINESE LITERATUUR VAN DE 17<sup>DE</sup> EEUW*

---

De zeventiende eeuw was voor China een tijd van ingrijpende veranderingen. De grondverschuivingen vonden niet alleen plaats in de politiek en het binnen- en buitenlands beleid, maar ook de filosofie en literatuur stonden bloot aan een verfrissende wind van verandering. Populaire romans en drama's, zoals het prachtige *Mudan ting* 牡丹亭 [*Het Pioenenpaviljoen*] gingen steeds meer nadruk leggen op het belang van persoonlijke emoties en liefde. Sommige schrijvers gingen zelfs zo ver dat ze gevoelens van lust trachtten te verantwoorden en te de-diaboliseren.

Hoewel Huang het altijd over de “qing-cultus” heeft,<sup>62</sup> ga ik niet akkoord met de term “cultus”, omdat deze impliceert dat iedereen eensgezind dezelfde soort *qing* 情 verheerlijkte, terwijl het begrip in werkelijkheid zo vaag en ongrijpbaar was dat schrijvers soms over volledig andere dingen spraken. En van eensgezindheid was er al helemaal geen sprake. De term is wel gepast in de zin dat het een religieuze connotatie heeft. Zoals we later zullen zien toonde de beweging rond *qing* soms religieuze trekjes en sommige mensen vereerden en brachten offers aan protagonisten van bekende romans, als ware het mythische figuren. Hoe het ook zij, de verheerlijking van *qing*, die volledig indruiste tegen het orthodoxe neo-confucianisme, heeft een enorme invloed gehad op de literatuur en filosofie van de volgende eeuwen en heeft geleid tot enkele literaire meesterwerken, zoals de *Honglou meng*.

Zoals het wel vaker voorkomt bij Chinese filosofische begrippen laat *qing* zich niet proppen in een handig maar beperkend keurslijf. Approximatieve vertalingen als “emoties”, “(al dan niet romantische) gevoelens” en “liefde” worden gemakshalve gebruikt, maar doen te kort aan de bijzonder complexe en subtiele betekenissen die achter het concept schuilen. Om deze reden zal ik de term vaak onvertaald laten, behalve wanneer zich in een bepaalde context een relatief accurate vertaling voordoet. Een andere belangrijke term is *yu* 欲, dat wederom zoveel subtiele kleurveranderingen heeft ondergaan in zijn lange geschiedenis dat eender welke vertaling het te kort zou doen. De term zal doorheen de verhandeling vertaald

---

<sup>62</sup> Huang, *Sentiments of Desire : Thoughts on the Cult of Qing in Ming-Qing Literature*.



worden als “lust”, maar de lezer moet in het achterhoofd houden dat de precieze betekenis veel complexer en subtieler is dan dat.

De analyse begint met een bondige geschiedenis van *qing* om de populariteit van deze term tijdens de Ming in de juiste context te plaatsen. De nadruk zal liggen op de veranderingen in betekenis en populariteit (van neutraal naar negatief naar positief). Daarna zal ik me meer specifiek op de late Ming richten, toen emoties opeens sterk gewaardeerd werden door sommige literaten. Enerzijds zullen de redenen voor deze waardering aan bod komen, anderzijds de verschillende strategieën die door de *qing*-voorvechters werden gebruikt om hun geliefkoosde term te promoten, legitimeren en verdedigen tegen de kritiek van de meer conservatieve neoconfucianisten. Ik zal ook trachten aan te tonen dat er naar mijn mening drie verschillende hoofdbewegingen waren rond *qing* tijdens de Ming. Ten eerste waren er de schrijvers die *qing* van *yu* wilden scheiden, ten tweede zij die *qing* ter vervanging van *yu* gebruikten en ten derde neoconfucianisten die tegen *qing* en *yu* waren en tegen wie deze termen verdedigd moesten worden.

## **1. *Qing in de geschiedenis***

*Qing* heeft vanaf de periode van de Strijdende Staten een centrale plaats gehad in de Chinese filosofie. Het bleef echter een zeer vaag en dubbelzinnig concept en heeft in de loop van de geschiedenis regelmatig nieuwe, soms tegenstrijdige betekenissen gekregen, waardoor tot op de dag van vandaag nog verhitte debatten tussen deskundigen plaatsvinden over de precieze definitie ervan. Ik ben me er terdege van bewust dat een uiteenzetting van alle verschillende visies op *qing* niet samen te vatten valt in een tiental pagina's. Daarom zak ik me beperken tot een zeer bondige ontwikkelingsgeschiedenis van de term, gebaseerd op de verhandelingen van Martin W. Huang, A. C. Graham en Anthony C. Yu.

### **1.1 *Groeiend conflict tussen emoties en de menselijke natuur***

A.C. Graham beweert dat *qing* in de pre-Han literatuur nooit de connotatie van liefde heeft gehad. Het woord had eerder de betekenis van “essentie”, in de zin dat iets essentieel is

bij een mens.<sup>63</sup> Het verschil met *xing* 性 (de menselijke natuur) was soms zeer klein en beide termen konden volgens Martin Huang soms door elkaar worden gebruikt. Eén van de vroegste definities van *qing* komt van Xunzi, die beweerde dat “*de gevoelens van graag en niet graag hebben, van plezier en woede, van vreugde en verdriet die ingeboren zijn in onze natuur (xing) ‘emoties’ genoemd [worden]. De mens is in staat ze te voelen zonder ze te hebben aangeleerd*” (性之好、恶、喜、怒、哀、乐之情).<sup>64</sup>

Vanaf de Westelijke Han begon men de nadruk te leggen op de conflicten die konden ontstaan tussen de menselijke natuur en emoties. Ze werden beschouwd als onverenigbaar, waarbij *xing* goede en *qing* eerder slechte connotaties kreeg. Deze dualistische visie werd expliciet geformuleerd door Li Ao 李翱 (772-841), die beweerde dat datgene waardoor een man wijs kan worden zijn menselijke natuur is, terwijl zijn gevoelens datgene zijn wat hem van zijn ware natuur kunnen afleiden.<sup>65</sup> Volgens hem is “de natuur van aartsslechteriken, zoals Jie en Zhou,<sup>66</sup> identiek aan die van de wijze heersers, zoals Yao en Shun. Als [de goedheid van] de natuur niet tot uiting komt [bij slechte mensen], dan is dat omdat ze verward worden door verlangens, sympathieën en antipathieën. De natuur is daar niet verantwoordelijk voor. Als een misdaad wordt gepleegd, dan is dat niet omwille van de menselijke natuur maar omwille van de gevoelens. Deze kunnen zowel goed als slecht zijn, terwijl de menselijke natuur altijd goed is...”<sup>67</sup>

## 1.2 De neoconfucianistische visie op gevoelens tijdens de Song

Tijdens de Song vond er een belangrijke verandering plaats in het denken van de confucianisten. Men ging een onderscheid maken tussen de natuur in haar ideale vorm zoals door de hemel bepaald (*Tian zhi xing* 天之性) en haar minder perfecte, wereldse vorm (*qizhi zhi xing* 气质之性). De mens bleef dus van nature goed, zoals Mencius ook altijd had beweerd, maar zijn goedheid kwam voortdurend in het gedrang omdat de materie (*qi* 气) waaruit de wereldse natuur bestond, gecorrumpeerd kon worden door de buitenwereld. Het

---

<sup>63</sup> Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, pp. 179-182.

<sup>64</sup> *A Concordance to the Xunzi*, 22.107.23.

<sup>65</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, pp. 154-155.

<sup>66</sup> Jie en Zhou: de laatste keizers van de Xia en de Shang dynastie.

<sup>67</sup> Santangelo, *Emotions and the Origin of Evil*, pp. 208-209.

was van cruciaal belang dat de mensen zichzelf zouden cultiveren, om de potentieel nefaste invloed van de materiële natuur op de hemelse zo klein mogelijk te maken.<sup>68</sup>

Emoties kunnen in twee verschillende vormen voorkomen: in een eerste vorm zijn ze *potentieel* aanwezig maar nog niet opgewekt (*weifa* 未发) en bijgevolg ongevaarlijk, in een tweede zijn ze wel opgewekt (*yifa* 已发). Aangezien emoties deel uitmaken van de onperfecte, materiële natuur, werden ze in hun opgewekte staat beschouwd als verdacht en potentieel gevaarlijk voor de hemelse natuur.<sup>69</sup> Er was dus een nogal dubbelzinnige visie op gevoelens: Het Hemels Principe *tianli* 天理 heeft bepaald dat de mens in staat is gevoelens te hebben, maar zodra hij ze heeft, bevindt hij zich op glad ijs en moet hij ze zo goed mogelijk inperken en reguleren aan de hand van zelfstudie en rituelen, omdat ze gevaarlijk zijn en kunnen ingaan tegen hetzelfde Principe.<sup>70</sup>

Om de relatie tussen *xing*, *qing* en *yu* in kaart te brengen, maakt Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) zoals Mencius gebruik van de allegorie van stromend water, zij het in een veel minder positieve context: “*Xing* is de geest (*xin* 心) voordat hij wordt opgewekt (*weifa*), *qing* is de geest die reeds opgewekt is (*yifa*) [...] De geest is vergelijkbaar met water, *xing* met de rustige staat waarin stilstaand water zich bevindt, *qing* met de stroming van water, en *yu* is vergelijkbaar met golven. Zoals er goede en slechte golven bestaan, zo is er ook goede *yu*, zoals in “ik wens menselijkheid (*ren* 仁)”, en slechte *yu*, dat om zich heen slaat als wilde en hevige golven. Wanneer men uiting geeft aan het slechte *yu*, dan zal het het Hemels Principe (*tianli*) vernietigen, zoals water dat uit een dam barst alles vernietigt. Mencius zegt dat ‘*qing* de mens in staat stelt het goede te doen’. Daarmee bedoelt hij dat het correct stromen van *qing* vanuit onze natuur oorspronkelijk altijd goed is.”<sup>71</sup>

Vergeleken met *qing* is *yu* dus nog actiever en verder verwijderd van *xing* (dat verondersteld wordt volkomen rustig en goed te zijn) en daarom des te gevaarlijker. Hoewel Zhu Xi nooit expliciet heeft beweerd dat lust op zich slecht is, de absolute onverenigbaarheid van het Hemels Principe (*tianli* 天理) en menselijke lusten (*renyu* 人欲) werd zo benadrukt door sommige neo-confucianisten dat lust vanzelf moreel verdacht werd.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Epstein, *Competing Discourses*, pp. 65-66.

<sup>69</sup> Epstein, *Competing Discourses* pp. 66- 67 en Huang, *Sentiments of Desire*, p. 155.

<sup>70</sup> Epstein, *o.c.*, pp. 67-68.

<sup>71</sup> *Zhuzi yulei*, vol. 1, *juan* 5, p. 97.

<sup>72</sup> Huang, *o.c.*, pp. 157-158.

## 2. Herwaardering van emoties tijdens de Ming

*Qing* veranderde tijdens de Ming subtiel van betekenis. De literaten gingen steeds meer het belang inzien van liefde en emoties. Sommige prezen *qing* als een soort verheven, hoofse liefde, terwijl anderen de scheiding tussen *qing* en (al dan niet seksuele) lust trachtten te verkleinen. Deze literaten wilden alles doen om *yu* te revalideren, maar ze botsten op heel wat tegenstand van de conservatieven. De term had in zijn lange geschiedenis zo'n negatieve betekenis gekregen dat het onbegonnen werk leek om hem nog te redden. Daarom moesten ze gebruik maken van de minder controversiële term *qing*, die ambigu genoeg was om hem gemakkelijk een nieuwe invulling te geven. Daarom kreeg hij in sommige gevallen naast zijn betekenis van "emotie" en "liefde" steeds vaker de connotatie van meer primitieve verlangens zoals het verlangen naar seks en lekker eten.<sup>73</sup>

### 2.1 De frustratie van de literaten

Tijdens de zeventiende eeuw was er een zeker malaise bij veel literaten, die langzaam aan hun geloof in de traditionele waarden van het neo-confucianisme verloren en steeds cynischer hun gevoelens van ongenoegen begonnen te uiten.<sup>74</sup> Volgens T'ien Ju-K'ang is de hoofdreden voor hun ongenoegen de zeer geringe slaagkansen voor de staatsexamens. Tijdens de Wanli-periode (1573-1620) groeide het kapitaal bij de bevolking waardoor meer mensen zich konden toelagen op hun studies, in de hoop carrière te maken als ambtenaar.<sup>75</sup> Desondanks bleef de *numerus clausus* onaangepast, waardoor een enorme groep mensen in hun ambities gefrustreerd raakten.<sup>76</sup> Het was niet ongewoon dat iemand dertig à veertig jaar van zijn leven wijdde aan de voorbereiding voor het examen. Het probleem dat daarbij rees was dat het natuurlijk voor het leeuwendeel van de literaten onmogelijk was om zo lang zonder economische steun te studeren.<sup>77</sup> Daarbij kwam nog dat een succesvol examen niet eens een garantie was voor een glorierijke toekomst. Feng Menglong 冯梦龙 (1574-1646) legde op zijn twintigste de examens succesvol af maar kreeg pas rond zijn zesenvijftigste een

---

<sup>73</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 160.

<sup>74</sup> Epstein, *Competing Discourses*, p. 70.

<sup>75</sup> T'ien Ju-K'ang, *Male Anxiety and Female Chastity*, p. 98.

<sup>76</sup> Uit T'iens onderzoek blijkt dat de slaagkans op het examen van de eerste graad in Jinjiang een op zeventig bedroeg, vergeleken met een op dertig in dezelfde streek voor 1566. *Ibid.*, p. 98-99.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 99-100.

eerste, relatief onbelangrijke post toebedeeld.<sup>78</sup> Sommige literaten die wel een interessante post hadden, raakten dan weer gefrustreerd door de overweldigende corruptie die in alle lagen van de bureaucratie woekerde en door het besef dat het examensysteem geen efficiënt leiderschap voortbracht.<sup>79</sup>

Zelfs het neoconfucianisme op zich kwam onder vuur te liggen. Het einde van de Ming-dynastie was een zeer chaotische periode en vele literaten bekritiseerden het introspectief quiëtisme dat door het neoconfucianisme bevorderd werd.<sup>80</sup> Ze vonden dat de neoconfucianistische ideologie veel te geïnstitutionaliseerd en gecodificeerd was en dat ze steeds meer vervreemd raakte van de politieke en intellectuele stromingen van die tijd. Vele zestiende- en zeventiende-eeuwse literaten verfoeiden ook de onverzettelijke houding van de neoconfucianisten om het ritueel altijd boven de natuurlijke uiting van gevoelens te plaatsen.

## 2.2 Qing als uitlaatklep

De literaten trachtten nieuwe uitlaatkleppen te vinden voor hun professionele en ideologische frustraties, en zich toeleggen op *qing* leek voor velen een goed alternatief.<sup>81</sup> Huang haalt de schrijver uit de late Ming Wei Yong 微泳 (zeventiende eeuw) aan, die heel progressief de therapeutische functie van *qing* beschrijft: “Wanneer een man niemand vindt die zijn talent erkent en wanneer hij geen gelegenheid vindt om zijn echte wens (*zhenqing* 真情) van glorie en succes in de publieke dienst te vervullen, dan zal hij compensatie zoeken in de liefde voor mooie vrouwen (*haose* 好色).<sup>82</sup> Sommige literaten vonden zelfs dat zich ongebreideld laten gaan in *haose*, een weloverwogen vorm van terugtrekking uit de wereld was, een soort politiek protest, aangeduid met de term *seyin* 色隱 (terugtrekking in seks, een kluizenaar in seks). Als vorm van legitimatie voor hun handelswijze gingen ze beroep doen op het concept *qing* (cf. infra).<sup>83</sup>

Eén van de bekendste en tevens vurigste aanhangers van *qing* was Feng Menglong. Omwille van zijn frustrerende carrière (cf. supra) zocht hij soelaas in de armen van een courtisane en ging zijn leven wijden aan het promoten van *qing*, om toch maar iets te kunnen

---

<sup>78</sup> Huang, *o.c.*, pp. 161-162.

<sup>79</sup> Epstein, *o.c.*, p. 70

<sup>80</sup> Epstein, *Competing Discourses*, p. 70.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>82</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 163.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 163-164

doen met zijn ondergewaardeerd talent.<sup>84</sup> Hij schreef in zijn voorwoord op de *Qingshi* 情史 [De geschiedenis van de liefde] dat hij de grootste bewondering heeft voor de mensen die rijk zijn aan emoties (*youqing ren* 有情人) en dat hij het als zijn levenstaak ziet de mensen die er een gebrek aan hebben (*wuqing ren* 无情人) of niet akkoord gaan met zijn mening, te “bekeren”.<sup>85</sup>

### 2.3 De adoptie van qing in de populaire literatuur

Vele schrijvers van populaire fictie (*xiaoshuo* 小说) tijdens de Ming zagen de voordelen van *qing* te verwerken in hun romans wel in. Er werd in de literaire geschiedenis van China nooit echt hoog opgekeken naar de *xiaoshuo* en drama, die als minderwaardig aan poëzie en filosofische essays werden beschouwd. Auteurs gingen *qing*, die steeds populairder werd bij de literaten, integreren in hun romans om hun statuut wat op te krikken en om ze ook populair te maken bij de intellectuele elite.<sup>86</sup> Terwijl Feng Menglong hamerde op trouw in de liefde en in zijn verzameling verhalen het hoofs karakter van *qing* prees, hadden de meeste schrijvers een heel andere opvatting van de term en schreven ze zeer erotisch getinte romans, vaak van minderwaardige kwaliteit. In deze boeken werd *qing* gebruikt om de erotiek te legitimeren. Men merkt op dat het verschil in betekenis tussen *qing* en lust miniem was in dat soort romans. De ambiguïteit van *qing*, enerzijds als verheven gevoel van liefde zoals bij Feng Menglong en anderzijds als vervangterm voor *yu*, zou nog tot ver in de Qing blijven bestaan.<sup>87</sup> Later in deze verhandeling zal ik aantonen dat Cao Xueqin beide bewegingen aanviel en trachtte zijn eigen categorieën op te stellen.

Dorothy Ko geeft een voorbeeld van hoe populair *qing* was bij de bevolking, niet het minst bij geletterde vrouwen van de middenklasse. Door het lezen van die romantische, ideale liefdesverhalen kregen ze een nieuw rolmodel voorgeschoteld waarmee ze zich konden identificeren.<sup>88</sup> Het extreem populaire drama *Mudan ting* [het pioenenpaviljoen] van Tang Xianzu 汤显祖 kreeg zo een cultstatus dat het quasi-religieuze vormen aannam. Sommige vrouwen brachten offerandes aan het hoofdpersonage Du Liniang, wier liefde voor een man zo sterk en zuiver was dat ze terug uit de doden verrees om bij hem te kunnen zijn. Zoals

---

<sup>84</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, pp. 161-162.

<sup>85</sup> Feng Menglong, *Qingshi*, vol. 37, pp. 1-3.

<sup>86</sup> Huang, *o.c.*, pp. 174-175.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>88</sup> Ko, *Teachers of the Inner Chambers*, pp. 68-69.

*qing* bij gefrustreerde literaten enig soelaas kon brengen, waren die liefdesverhalen voor de vrouwen een manier om weg te dromen en zo aan de dagelijkse bekommernissen of sleur te ontsnappen.

### 3. Strategieën rond *qing*

*Qing* begon in de literatuur zo een centrale plaats in te nemen dat het niet lang duurde voor er protest kwam van de meer conservatieve moralisten. De *qing*-voorvechters zagen zich daarom genoodzaakt *qing* te verdedigen en legitimeren tegen de kritiek van de orthodoxe neoconfucianisten, die het begrip vooral aanvielen op grond van zijn soms heel nauwe band met wereldse lusten. Huang ziet een viertal strategieën die uitgedokterd werden om *qing* te vrijwaren van censuur.

#### 3.1 *Qing als mysterieuze kracht*

Een eerste belangrijke strategie was om *qing* in drama's en romans te omschrijven als een mysterieuze kracht die de wetten van de rede aan zijn laarzen kan lappen en bijgevolg niet zomaar met traditionele waarden beoordeeld mag worden.<sup>89</sup> Het meest bekende voorbeeld van deze verdedigingsstrategie kan men terugvinden in het voorwoord van de *Mudan ting* door Tang Xianzu (1550-1616): “Het is onmogelijk te weten waar liefde (*qing*) vandaan komt, maar het kan soms heel diep zijn. De levenden kunnen uit liefde sterven, terwijl de doden ook terug tot leven kunnen komen omwille van de liefde. Dat waarvoor de levende niet bereid is te sterven en waardoor de dode niet kan verrijzen, is niet de opperste liefde (*qing zhi zhi* 情之至) [...] Helaas! Niet alle gebeurtenissen in deze wereld kunnen volledig door ons begrepen worden. Ik ben niet iemand met een brede kennis en goede opvoeding (*tongren* 通人), die alles aan de hand van de rede / principes (*li* 理) kan verklaren. Men kan nooit weten wanneer iets dat volgens de rede geheel onmogelijk is, toch mogelijk zou blijken volgens de liefde.”<sup>90</sup>

Men kan uit dit fragment afleiden dat *qing* een kracht is die de grens tussen leven en dood kan overschrijden. Daaruit volgt dat zo een wonderlijke kracht door niemand zou

---

<sup>89</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 168.

<sup>90</sup> Tang Xianzu, *Mudan ting*, voorwoord, p. 1.

mogen worden aangevallen, maar integendeel vereerd zou moeten worden als het leven zelf. Ten tweede merkt de lezer op dat *qing* nu tegenover *li* (rede of principes; het metafysisch moreel concept voor de neo-confucianisten) wordt geplaatst. Dit past goed in het kader van de derde strategie (cf. infra). De boodschap is duidelijk: er gebeuren vele dingen in deze wereld, zoals Du Liniangs dood en latere verrijzenis uit pure liefde in de *Mudan ting*, die de logica van rede en principe overschrijden, maar wel verklaard kunnen worden aan de hand van de kracht van *qing*. Zolang men diep genoeg in liefde gelooft (het wordt bijna een religieuze kwestie), dan kunnen er allerlei mirakels gebeuren. *Qing* transcendent maken om het te beschermen tegen kritiek is een strategie die de volgende eeuwen nog vaak zou worden gebruikt.<sup>91</sup>

Volgens mij heeft Cao Xueqin al dan niet bewust gebruik gemaakt van dezelfde strategie in de *Honglou meng*. Hoewel de liefde tussen Jia Baoyu en Lin Daiyu op het einde van de roman met grote afkeuring wordt begroet door de gehele familie, omdat het afbreuk doet op de waarden en zeden van de tijd, toch weet de lezer dat beide protagonisten reïncarnaties zijn van mythologische personages die terug op aarde komen om een vroegere schuld terug te betalen (cf. infra). De goddelijke afkomst van Baoyu en Daiyu dienen als legitimering van hun liefde, waardoor het niet zomaar aangevallen kan worden met ethisch argumenten.

### 3.2 *Qing en sociale orde*

Om een groter publiek aan te spreken (waaronder de mensen die niet zo romantisch waren ingesteld) was een meer pragmatische aanpak nodig. Yuan Huang 袁黄 (1533-1606) trachtte *qing* te verdedigen door te beweren dat het een veel betere motivatie is dan *li* om zich ethisch te gedragen. Hij zegt dat veel mensen gebruik maken van *li* om de mensen tot ethisch handelen te motiveren, zoals bijvoorbeeld door beloningen en straffen, en goede of slechte reputatie. Maar volgens hem is de beste manier op de *qing* van de mensen in te spelen om ze tot het goede te brengen, of met andere woorden, het is efficiënter op de gevoelens van mensen in te spelen dan op hun verstand. Hij geeft als voorbeeld: als *qing* iemand motiveert een reis te ondernemen, dan zal hij of zij duizend mijl afleggen zonder te morren; als *qing* van hen verwacht te sterven, dan zullen ze allerlei gevaren zonder doodsangst trotseren; en het is door *qing* dat ambtenaren schaamte voelen en daardoor steekpenningen weigeren en niet

---

<sup>91</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 169.



stelen.<sup>92</sup> Met deze strategie pleitten sommige schrijvers voor *qing* omwille van haar publiek nut en niet omwille van de emotionele noden van het individu. *Qing* was dus uitermate belangrijk omdat het de sociale orde ten goede kwam.

De lezer kan een zekere spanning opmerken tussen de verschillende visies op *qing*. Enerzijds legden sommige schrijvers de nadruk op het wonderlijke, onverklaarbare karakter van gevoelens en lust, dat de logica van de rede overschrijdt (en bijgevolg een potentieel subversief element kan worden voor de sociale orde en het Hemels Principe). Anderzijds trachtten anderen *qing* een meerwaarde te geven, door haar nut voor de sociale orde te benadrukken.<sup>93</sup>

### 3.3 Legitimatie vanuit het verleden

Een derde, veelvoorkomende strategie om *qing* te legitimeren was door te verwijzen naar teksten van Mencius en Confucius, die zo belangrijk waren voor de literaten dat ze immuun waren voor elke vorm van aanval. Zoals reeds vermeld was in de pre-Han filosofie de betekenis van *qing* nog heel nauw verbonden met de positieve *xing* (menselijke natuur). In de loop van de geschiedenis waren de betekenis en waardering van *qing* verschillende keren veranderd, maar slechts weinig mensen waren echt vertrouwd met de hele ontwikkelings-geschiedenis van de term. *Qing* kreeg dus een aura van legitimiteit doordat men ging verwijzen naar spreuken en passages van Mencius en andere filosofen van weleer, die zich niet negatief uitlieten over de term.<sup>94</sup>

Volgens Huang was wel een nadeel verbonden met deze strategie. Door haar opnieuw met *xing* te koppelen, riskeerde *qing* een deel van haar uniek karakter te verliezen. Daarom hadden de *qing*-voorvechters nood aan een ander concept waar ze hun geliefde term tegenover konden plaatsen, en die vonden ze, zoals eerder vermeld, in *li*. Ze trachtten de grote waarde van *qing* beter tot uiting te laten komen door het tegenover *li* te plaatsen, dat ze als onnatuurlijk en onpersoonlijk beschouwden. Dit was een regelrechte aanval op het neo-confucianistisch discours.

---

<sup>92</sup> Yuan Huang 袁黄, *Qingli lun* 清理论, (*Liangxing zhai ji* 两行斋集), pp. 1.1a-2a.

<sup>93</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 170.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 172.

### 3.4 De getemperde qing

De vierde strategie om *qing* te legitimeren ontstond volgens Huang iets later, in de vroege Qing, en kwam als reactie tegen de nauwe band tussen *qing* en lust. Zoals reeds vermeld gebruikten veel Ming-schrijvers de term om hun erotische romans te legitimeren, waardoor de grens tussen *qing* en *yu* soms heel vaag was geworden. Tijdens de Qing vonden sommige literaten dat de nauwe band met lust *qing* een slechte naam had gegeven en wilden daarom de twee weer volledig van elkaar scheiden.

Eén van de manieren om *qing* te temperen was ironisch genoeg door gebruik te maken van het orthodox neoconfucianistisch discours, dat juist bepaalde dat *qing* in haar actieve toestand (*yifa*) moreel verdacht en potentieel gevaarlijk was. Deze schrijvers vonden dat men extra aandacht aan *qing* moest besteden, juist omdat het zo gevaarlijk kon zijn, en de mensen die hun gevoelens in toom konden houden verdienden daarom alle respect.<sup>95</sup> Schrijvers zoals Suzhengtang Zhuren 素政堂主人 trachtten de term weer in het neoconfucianistisch kader te plaatsen door bijvoorbeeld te beweren dat de goede band tussen heerser en onderdaan door *xing* wordt bepaald, terwijl de goede band tussen echtgenoot en echtgenote mede door *qing* bepaald wordt. Zo probeerde Suzhengtang Zhuren *qing* en orthodoxe, ethische waarde te geven. Ook Cao Xueqin heeft getracht *qing* te temperen, zij het op een geheel andere manier (cf. infra).

---

<sup>95</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 172.

---

## HOOFDSTUK III: LIEFDE EN LUST IN DE HONGLOU MENG

---

Zoals in bijna alle fictiewerken van de Ming en Qing, staan ook in de *Honglou meng* de concepten *qing* en *yu* – liefde en lust – centraal. Maar omdat Cao Xueqin volgens mij afstand neemt van de beide bewegingen die zich tijdens de Ming met *qing* inlieten (enerzijds de beweging rond een zuivere liefde zonder lust en anderzijds degenen die lust aan liefde wilde koppelen), was het voor hem noodzakelijk om een nieuwe definitie van *qing* uit te werken.

Dit hoofdstuk is opgebouwd uit twee delen. Eerst zal ik trachten Cao Xueqin's visie op liefde en lust in kaart te brengen. Hoewel de dichotomie tussen liefde en lust ondubbelzinnig en expliciet wordt aangehaald, argumenteren sommige hedendaagse lezers dat de scheiding toch niet zo vanzelfsprekend is en dat de grens tussen lust en liefde nog steeds relatief vaag is. De nadruk zal liggen op de “lust van de geest” van Jia Baoyu, met als belangrijkste vraag in welke mate zijn liefde belangeloos en altruïstisch is, en al dan niet volledig gescheiden van seksuele lust. In het tweede deel zal ik aantonen hoe Cao Xueqin de scheiding tussen lust en liefde in de *Honglou meng* heeft trachten teweeg te brengen aan de hand van een grondige zuiveringsproces van sommige protagonisten.

### **1. Jia Baoyu en de lust van de geest**

Het is voor de lezer reeds vanaf de aanvang van de roman duidelijk dat Cao Xueqin volledig afstand wil nemen van de populaire visie op liefde en lust. Uit een gesprek tussen de boeddhistische monnik en de taoïstische priester in hoofdstuk 1 komt men reeds te weten dat

het boek dat men in handen heeft, niet het gebruikelijk “bries en maneschijn-” of erotisch verhaal is (*fengyue gushi* 风月故事), maar een roman over de échte liefde tussen man en vrouw (*ernü zhi zhenqing* 儿女之真情).<sup>96</sup> Het zou volgens mij verkeerd zijn om ervan uit te gaan dat Cao Xueqin lust aanvalt en van *qing* tracht te scheiden om laatstgenoemde te kunnen verdedigen. Hij valt immers ook de auteurs aan, die de hoofse liefde gescheiden van lust aanhingen (cf. *infra*).

Het is opvallend dat *yu* anders wordt verwoord in de *Honglou meng*. Het karakter *yu* 欲 heeft doorheen de hele roman enkel de zeer neutrale betekenis “wensen, willen” (vaak in de combinatie *yiyu* 意欲) en heeft niet één keer de connotatie van “lust”. De karakter die ter vervanging wordt gebruikt, is *yin* 淫,<sup>97</sup> die doorheen de geschiedenis en in de *Honglou meng* bijna uitsluitend pejoratief wordt gebruikt.

### 1.1 De definitie van lust

In hoofdstuk 5 ontmoet Jia Baoyu in een droom de Godin der Ontnuchtering,<sup>98</sup> die hem haar visie over liefde en lust uitlegt. Zij begint haar betoog met een onverholen aanval op de hypocrisie van de literaten die liefde en lust volledig van elkaar trachten te scheiden, zij die beweren “schoonheid te kunnen waarderen vrij van lust” (*haose buyin* 好色不淫) en “liefde te kunnen scheiden van lust” (*qing er buyin* 情而不淫). De godin voegt eraan toe: “Ze [de literaten] zeggen dit slechts om hun immoraliteit te verdoezelen. Schoonheid waarderen leidt tot lust, en spirituele affiniteit (*zhiquing* 知情) des te meer.”<sup>99</sup> Door deze aanval wordt volgens mij de liefde van Jia Baoyu geïmpliciteerd en kan men het niet meer zo gemakkelijk onder een noemer plaatsen. Volgens Li Wai-yee zijn *haose* en *zhiquing* twee begrippen die tijdens de Ming door vele schrijvers werden bezongen.<sup>100</sup> Daaruit volgt dat Baoyu’s gedrag en gevoelens helemaal niet problematisch en speciaal zouden overkomen en zou hij slechts de belichaming zijn van een paar populaire, zelfs clichématige idealen. De

---

<sup>96</sup> HLM, 1.10-11 ; DRM, 1.8.

<sup>97</sup> *Yin* 淫 heeft als eerste oorspronkelijke betekenissen “overvloedige neerslag” en later ook gewoon “overvloedig” en “overdreven”. Nog later kreeg het nieuwe, sterk seksueel getinte betekenissen zoals obscene, pornografisch, wellustig, ontucht enz., zoals kan blijken uit samenstellingen als *jianyin* 奸淫 (ongoorloofde seksuele relaties; overspel; verkrachting), *yinben* 淫奔 (ontuchtige vrouw, slet), *yingun* 淫棍 (rokkenjager), enz.

<sup>98</sup> *Jinghuan xian* 警幻仙, letterlijk: de godin die aanmaant tegen illusies [in de wereld].

<sup>99</sup> HLM, 5.107; DRM, 5.84.

<sup>100</sup> Li Wai-yee, *Enchantment and Disenchantment*, p. 204.

aanval van Cao Xueqin aan de hand van de Godins betoog zorgt ervoor dat Baoyu's gedrag niet meer vanzelfsprekend is maar zelfs opnieuw verdedigd moet worden. Cao Xueqin gaat zelfs zo ver dat hij *qing* en *yu* door twee nieuwe categorieën vervangt: de lust van de geest en de lust van het vlees.

De Godin vervolgt haar betoog door te zeggen dat de reden dat ze Baoyu zo graag heeft, is dat hij de meest lustvolle persoon is die ooit op aarde heeft geleefd (*tianxia gujin diyi yinren* 天下古今第一淫人).<sup>101</sup> Wanneer Baoyu geschrokken protesteert dat hij omwille van zijn jeugdige leeftijd niet eens weet wat “lust” betekent, legt de Godin hem uit dat er in de wereld twee verschillende categorieën lust bestaan:

“Hoewel er in principe slechts één soort lust bestaat, zijn er in werkelijkheid toch verschillende connotaties vervat in het begrip (*yin sui yili, yi ze you bie* 淫虽一理, 意则有别). Zo zijn er op aarde bandeloze mensen die slechts interesse tonen in uiterlijke schoonheid, zang- en danspartijen, eindeloos en zorgeloos plezier en voortdurend het regen- en wolkenspel<sup>102</sup> spelen. Ze vinden het vreselijk als ze niet over alle mooie vrouwen onder de hemel kunnen beschikken om hun onmiddellijke behoeftes op bot te vieren. Dat soort mensen zijn domme voorwerpen (*chunwu* 蠢物)<sup>103</sup> die de promiscue lust van het vlees (*pifu yinlan* 皮肤淫滥) aanhangen. Jij, daarentegen, bent geboren met een gepassioneerde natuur (*chiqing* 痴情) die ik de lust van de geest (*yiyin* 意淫) noem. Het is iets dat de geest kan vatten maar niet kan uitleggen, de ziel kan begrijpen maar niet in woorden uitdrukken. Hoewel je door deze eigenschap een graag geziene vriend zult zijn in de vrouwenvertrekken, zal je in de ogen van de buitenwereld vreemd en excentriek overkomen, een voorwerp van spot en misprijzen.”<sup>104</sup>

Wat houdt de lust van de geest nu precies in? Het eerste wat men kan afleiden uit deze uiteenzetting, is dat er een strikte scheiding bestaat tussen bandeloze seks (*pifu lanyin*) en de ongrijpbare, ondefinieerbare lust van de geest (*yiyin*). Huang beweert dat het dezelfde polariteit is tussen *yu* en *qing*, maar dan gewoon met nieuwe woorden,<sup>105</sup> maar ik ga daar niet mee akkoord, aangezien de problematiek, volgens mij, veel complexer is dan dat en de betekenis van de termen niet volledig overeenkomen (nieuwe termen zouden in dat geval overbodig zijn). Yu merkt op dat, omdat de lust van de geest en de lust van het vlees

---

<sup>101</sup> HLM, 5.107 ; DRM, 5.84.

<sup>102</sup> *Yunyu* 云雨 is een eufemisme voor seks.

<sup>103</sup> *Chunwu* is ook de term die de boeddhistische monnik gebruikt om de Steen aan te duiden in hoofdstuk 1. HLM, 1.9 ; DRM, 1.7.

<sup>104</sup> HLM, 5.107-108 ; DRM, 5.85.

<sup>105</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 271.

tegenover elkaar worden geplaatst, men er uit kan afleiden dat Baoyu geen typische, wellustige man is die slechts door zijn zinnen wordt geleid.<sup>106</sup> Toch betekent dit niet dat men de lust van de geest volledig afgezonderd mag zien van lichamelijke lust (cf. infra).

Volgens de Godin der Ontnuchtering kan men wel begrijpen en aanvoelen wat de lust van de geest inhoudt, maar is het onmogelijk de juiste woorden te vinden om hem te definiëren. Huang ziet daarin een gelijkenis met de vele ambiguïteiten die in de betekenissen van de term *qing* vervat liggen.<sup>107</sup> Inderdaad, liefde is, zoals de meeste gevoelens, tot op de dag van vandaag iets dat de meeste mensen weten hoe het aanvoelt, maar dat nog niemand ooit in een wetenschappelijke formule heeft kunnen proppen. De onuitspreekbaarheid van liefde is volgens Huang de hoofdreden dat Jia Baoyu en Lin Daiyu doorheen de roman nooit hun liefde voor elkaar kunnen verwoorden, met de nodige misverstanden, ruzies en huilbuien tot gevolg.<sup>108</sup>

De waarschuwingen van de Godin ten spijt, hebben toch veel lezers getracht de lust van de geest in kaart te brengen. Ik ga nu twee bewegingen bespreken die getracht hebben het te verwoorden. De eerste is die van de commentator Zhiyanzhai, die de nadruk legt op het onbaatzuchtig aspect van Baoyu's liefde, de tweede, hedendaagse visie verwijst naar de keerzijde van de medaille en op het soms zeer kleingeestig en egoïstisch aspect van zijn liefde.

## 1.2 Qing buqing

Zhiyanzhai stelt de lust van de geest gelijk aan een soort empathie voor andermans wensen en gevoelens (*titie* 体贴),<sup>109</sup> of zoals Huang het zou verwoorden: een soort sentimenteel altruïsme.<sup>110</sup> In relatie tot Baoyu's vrouwelijke leeftijdsgenoten uit *titie* zich volgens Li als spirituele affiniteit, onschuld, spontaneïteit en een belangeloos waardering van zijn metgezellen.<sup>111</sup> Om een duidelijker beeld te krijgen van Zhiyanzhai's visie op liefde, is het noodzakelijk het begrip *qing bu qing* 情不情 te analyseren. In het allerlaatste hoofdstuk van de *Honglou meng* dat verloren is geraakt, worden de hoofdpersonages door de Godin der Ontnuchtering gerangschikt in een speciaal "register van de liefde" (*qingbang* 情榜)

---

<sup>106</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 202.

<sup>107</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 272.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 296-297.

<sup>109</sup> HLM, 5.108, voetnoot 3.

<sup>110</sup> Huang, *o.c.*, p. 272.

<sup>111</sup> Li, *Enchantment and Disenchantment*, p. 204-205.

naargelang de aard, diepte en reikwijdte van hun gevoelens.<sup>112</sup> Volgens Zhiyanzhai zou Baoyu bovenaan de lijst prijken onder het paradoxaal epitheton *qing bu qing* 情不情 (voelen niet-voelen),<sup>113</sup> een begrip dat cruciaal is om Baoyu's soms eigenaardig gedrag op sentimenteel vlak te verklaren.<sup>114</sup> Als men, volgens Li Wai-ye, de eerste *qing* als een werkwoord beschouwt en *buqing* als een substantief, dan betekent het “*feeling deeply even for the insentient and the nonfeeling*”.<sup>115</sup> In dezelfde context vertaalt Huang het als “*to love someone or something that is not necessarily able to reciprocate such love*”.<sup>116</sup>

De lezer kan voorbeelden genoeg terugvinden van dit soort liefde. In hoofdstuk 23, terwijl Baoyu “*De westerse kamer*” (*Xixiang ji* 西厢记) aan het lezen is en juist aan de zin “Rode bloesems vallen in vlagen neer”<sup>117</sup> komt, valt door een plotse windvlaag een regen bloesems op hem neer, zijn kleren, zijn boek en de grond rondom hem bedekkend met een laag bloemblaadjes. “Baoyu was juist van plan ze van zich af te schudden, toen hij ineens bang werd dat ze vertrappeld zouden raken. Daarom verzamelde hij ze in zijn kleed, ging naar de oever van de beek en schudde ze erin.”<sup>118</sup> In een interlineair commentaar voegt Zhiyanzhai eraan toe dat Baoyu's liefdevol respect voor de gevallen bloesems een voorbeeld is van *qing buqing*.<sup>119</sup> In hoofdstuk 19 herinnert Baoyu zich plots het schilderij van een mooie, jonge vrouw dat ergens in de studeerkamer van een neef hangt. Ervan overtuigd dat de schone zich eenzaam voelt, besluit hij haar een bezoek te brengen. Zhiyanzhai voegt er aan toe: “Hij is geboren met een gepassioneerde liefde (*chiqing* 痴情), de zogenaamde ‘*qing buqing*’”.<sup>120</sup> Een derde voorbeeld vindt men in hoofdstuk 8, waarin Baoyu in een vlaag van woede de dienstmeid Qianxue 茜雪 op een bepaald onbeschofte manier behandelt. Zhiyanzhai haast zich eraan toe te voegen dat de auteur hier heel erg de nadruk legt op het feit dat Baoyu zich in een dronken toestand bevindt (*dazui* 大醉). Dat hij zich zo slecht gedraagt, is uitzonderlijk en volledig te wijten aan de drank, want gewoonlijk “past [Baoyu] zich omwille van zijn eigen passionele natuur aan, om zo alles en allen beter te kunnen waarderen en liefhebben, ook dingen die geen bewustzijn en gevoelens hebben.”<sup>121</sup> Een vierde, maar

<sup>112</sup> Rolston, *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary*, p. 206; Li Wai-ye, *Enchantment and Disenchantment*, p. 202.

<sup>113</sup> HLM, 8.165, voetnoot 7; Li, Wai-ye, *o.c.*, p. 205.

<sup>114</sup> Lin Daiyu staat onder het epitheton *qing qing* 情情 (voelen voelen).

<sup>115</sup> Li, *o.c.*, p. 205.

<sup>116</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 273.

<sup>117</sup> HLM, 23.398; DRM, 23.335.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> HLM, 23.398, interlineair commentaar.

<sup>120</sup> HLM, 19.318, voetnoot 1.

<sup>121</sup> HLM, 8.165, voetnoot 7.

verre van laatste voorbeeld kan men terugvinden in hoofdstuk 25. Baoyu, onder de indruk van de meid Hongyu 红玉, wil haar tot zijn eigen, persoonlijke dienstmeid promoveren, maar uit respect voor zijn hoofdmeid Hua Xiren 花袭人, ziet hij er uiteindelijk van af. Zhiyanzhai becommentarieert Baoyu's gedachten en respect voor zijn Xiren met de woorden: "Baoyu zal altijd met de diepste gevoelens datgene zonder gevoelens behandelen, laat staan diegene die wel gevoelens heeft!"<sup>122</sup>

Zhiyanzhai ziet duidelijk zeer hoog op tegen de *qing buqing* van Baoyu. Door zijn immense empathie en zijn vermogen liefde te voelen voor datgene wat niet voelt, behandelt hij de meisjes en dingen rond zich heen met de grootste respect en liefde. De liefde voor alles en allen, zelfs de dingen die zijn liefde niet *kunnen* (en dus niet "niet willen", want Baoyu beseft nog niet dat zoiets mogelijk is, cf. infra) beantwoorden, is volgens Zhiyanzhai volledig altruïstisch en gedesinteresseerd.

### 1.3 Het egocentrisme van Jia Baoyu

Zhiyanzhai's visie wordt steeds vaker bekritiseerd. Twee van zijn meest geliefde voorbeelden van Baoyu's belangeloos gedrag, kunnen anders geïnterpreteerd worden als men ze in een andere context plaatst. Wanneer Baoyu in hoofdstuk 30 de jonge actrice Lingguan 龄官 toevallig bespiedt en het plots begint te regenen, is zijn enige bezorgdheid dat het meisje ziek zou kunnen worden, helemaal vergetend dat hij zelf drijfnat is.<sup>123</sup> Zijn bezorgdheid om haar is zo diep, dat hij er zijn eigen welzijn helemaal van vergeet. Wanneer in hoofdstuk 35 Baoyu hete soep over zijn hand morst, maakt hij zich onmiddellijk zorgen om het welzijn van de meid Yuchuan 玉钏, zijn eigen pijn volledig negerend. Dit zorgt voor de nodige hoon van twee oude vrouwelijke bezoekers, die ervan overtuigd zijn dat Baoyu simpel van geest is (*dai zi* 呆子).<sup>124</sup> Men moet hierbij de woorden van de Godin der Ontnuchtering in het achterhoofd houden, namelijk dat Baoyu omwille van het soort liefde dat hij voelt, geliefd zal zijn in de binnenvertrekken en met afkeur bekeken zal worden door de buitenwereld.

---

<sup>122</sup> HLM, 25.423, interlineair commentaar.

<sup>123</sup> HLM, 30.523-524 ; DRM, I 30.447

<sup>124</sup> HLM, 35.588 ; DRM, 35.513.



Toch vallen steeds meer lezers Zhaiyanzhai's visie aan, volgens dewelke Baoyu's liefde gelijk is aan volledig gedesinteresseerde empathie (*titie*). Zo ziet Li in Baoyu's handelingen een zekere vorm van egocentrisme en verwaandheid, juist omdat Baoyu zo onverschillig staat tegenover de gevoelens van het object van zijn liefde.<sup>125</sup> Tegenover zijn extreme empathie staan een al even extreem narcisme en het verlangen dat het hele universum aan zijn wensen moet voldoen.<sup>126</sup> De reden dat Baoyu in staat is tot *qing buqing*, is, volgens Yu, omdat de lust die hij voelt eerder bepaald wordt door zijn eigen subjectiviteit dan door het voorwerp van zijn affectie. Zijn emotionele fantasie is zoveel rijker dan de reële, aardse fysieke stimuli, dat het helemaal niets uitmaakt dat het voorwerp van zijn affectie zijn liefde niet beantwoordt.<sup>127</sup>

De voorbeelden van Lingguan en van de gemorste soep, die door Zhiyanzhai aangehaald worden als een prachtige voorbeelden van *titie* en *qing buqing*, kunnen volgens Li anders geïnterpreteerd worden, als men ze in de juiste context plaatst.<sup>128</sup> Hoewel de scène met de soep verterend genoeg is, wordt de lezer er door de auteur toch aan herinnerd dat Yuchuan's zuster Jinchuan 金钊 in hoofdstuk 32 zelfmoord heeft gepleegd na haar ontslag uit Vrouwe Wang's dienst. Ze haalde de wrok van Vrouwe Wang over zich omdat Baoyu betrappt werd terwijl hij met haar, volledig tegen haar wil, aan het flirten was. Baoyu's ondoordacht gedrag hebben hier desastreuze gevolgen.

En wat de episode met Lingguan betreft, zijn zorgen voor haar zijn gemeend, maar hij is toch volledig van de kaart geveegd wanneer hij in hoofdstuk 36 te weten komt dat het meisje eigenlijk verliefd is op Jia Qiang 贾蔷 en volledig onverschillig staat tegenover hemzelf. Dit is voor hem shockerend, omdat hij er immers altijd van overtuigd was geweest dat elke mooie vrouw genegenheid en liefde voor hem voelt, waarbij Lingguan geen uitzondering kon zijn. Baoyu beseft plots dat er ook vrouwen bestaan die zijn liefde niet *willen* beantwoorden, zijn *titie* niet op prijs stellen en hun hartkwalen niet bij hem willen uithuilen. Dit nieuw inzicht komt voor Baoyu als een schok aan, juist omdat hij zich nooit had kunnen inbeelden dat een mooi meisje als Lingguan gevoelens zou kunnen hebben voor een andere man. Huang voegt er met het nodig sarcasme aan toe dat dit niet bepaald altruïstisch is van Baoyu's kant, om zo te denken.<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> Li *Enchantment and Disenchantment*, p. 207.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>127</sup> Yu, *ReReading the Stone*, p. 202-203.

<sup>128</sup> Li, *c.o.*, p. 207.

<sup>129</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 275.

Nadat hij daar tot het besef op gekomen is, formuleert Baoyu zijn grief als volgt tegen Xiren: “Wat ik gisterenavond heb beweerd was verkeerd. Het is helemaal niet verwonderlijk dat mijn vader me kortzichtig en oppervlakkig (*guankui lice* 管窥蠡测) vindt. Het was verkeerd gisteren te zeggen dat jullie tranen alleen maar voor mij zullen zijn tijdens mijn begrafenis: ik kan klaarblijkelijk geen aanspraak maken op al jullie tranen. Ik weet nu dat iedereen zijn deel tranen zal krijgen.”<sup>130</sup>

De symboliek van de tranen is volgens Huang zeer belangrijk, omdat het een goed voorbeeld is van Baoyu's egocentrisme en verwaandheid. Niet lang na de pijnlijke vaststelling dat niet iedereen bij zijn dood zal wenen, begint Baoyu zich af te vragen welke meisjes er dan wel tranen zullen plengen. Zhiyanzhai wijst op twee mooie woordspelingen in de droomscène in hoofdstuk 5, waarin verwezen wordt naar Baoyu's obsessie de tranen van elk meisje zonder uitzondering te verzamelen. Hij krijgt van de Godin der Ontnuchtering twee glazen feeëndrank aangeboden: de eerste heet *qianhong yiku* 千红一窟 (duizend schoonheden in één grot), de andere *wanyan tongbei* 万艳同杯 (tienduizend schoonheden drinken uit hetzelfde glas). Volgens Zhiyanzhai is de eerste naam een woordspeling op het homoniem 千红一哭 (duizend schoonheden wenen tezamen),<sup>131</sup> terwijl de tweede een homoniem is van 万艳同悲 (Tienduizend schoonheden delen hun leed).<sup>132</sup>

De duidelijkste referentie naar zijn obsessie, is uitgedrukt in zijn wens te sterven terwijl alle meisjes nog aanwezig en levend zijn om voor hem te treuren: “Als het aan mij lag en met een beetje geluk, zou ik nu meteen willen sterven. Daardoor zouden jullie allemaal aanwezig kunnen zijn en zullen de tranen die jullie voor mij plengen samenvloeien en een grote stroom vormen, waarop mijn lijk zal meedrijven naar een verafgelegen en onbereikbare plaats, zo ver dat zelfs de raven het niet kunnen bereiken, en ik zal verdwijnen met de wind om nooit meer als mens herboren te worden... Dat zou pas een goede dood zijn!”<sup>133</sup> Het is ironisch dat het besef dat er al minstens één meisje – Lingguan – niet voor hem zal wenen na zijn dood, precies komt op de dag nadat hij zijn wens formuleert, dat iedereen voor hem zou moeten wenen.

Eerder was Baoyu ontroerd toen hij hoorde dat Baochai en de andere meisjes gehuild hadden na zijn aframmeling door Jia Zheng: “Ik heb slechts een paar bamboeslagen gekregen

---

<sup>130</sup> HLM, 36.604 ; DRM, 36.529.

<sup>131</sup> HLM, 5.101, voetnoot 4.

<sup>132</sup> HLM, 5.102, voetnoot 1.

<sup>133</sup> HLM, 36.601.

en toch tonen zij allen gevoelens van medelijden en verdriet. Wat zijn ze toch beminnelijke en prijzenswaardige wezens! Slechts de Hemel weet hoeveel verdriet ze zullen hebben als ik plots in een ongeval gruwelijk tot mijn einde kom. Ik zou nu meteen willen sterven, alleen maar om hen zo te kunnen zien. Het vroegtijdig einde van mijn wereldse ambities in dit leven zou slechts een kleine prijs zijn en als ik daarna in de duisternis geen gelukkige en voldane geest ben, dan zou ik echt blijik geven van domheid.”<sup>134</sup> Baoyu’s verlangen naar de tranen van elke mooie vrouw komt duidelijk tot uiting in bovengenoemde voorbeelden en verklaart gedeeltelijk waarom Baoyu geen kans onbenut laat om nieuwe meisjes te leren kennen.

Als men naar de allegorie in hoofdstuk 1 kijkt, dan komt men te weten dat Baoyu op zijn minst al het recht heeft aanspraak te maken op alle tranen van Daiyu. Daiyu is in feite de reïncarnatie van de Vermiljoenen Parelplant *Jiangzhucao* 绛珠草, die elke dag verzorgd werd en water kreeg van Shen Ying 神瑛, die later als Baoyu wordt herboren. De Vermiljoenen Parelplant voelt zich later schuldig omdat zij Shen Ying nooit een wederdienst heeft kunnen bewijzen en vraagt daarom aan de Godin der Ontnuchtering om een menselijke vorm aan te mogen nemen, om hem terug te betalen met zoveel tranen als ze maar kan plengen tijdens haar nieuw, aards leven.<sup>135</sup>

Baoyu’s obsessie alle tranen te verzamelen is volgens Huang de kern van zijn egocentrisme en zijn *yi Yin*. Voor Baoyu is er niets effectiever om zijn gevoelens van eigenwaarde op te krikken dan zich in te beelden welke impact zijn dood zou hebben op de mensen rondom hem. Of, om het in andere woorden uit te drukken, de grootte van zijn ego is evenredig met het leed van de meisjes. Dat niet één maar alle mooie vrouwen leed zouden voelen bij zijn dood is de beste vorm van appreciatie die Baoyu ooit zou kunnen hopen te verkrijgen.<sup>136</sup>

#### 1.4 Problemen rond de zuiverheid van *yi Yin*

Na de vraag of Baoyu’s lust van de geest en “gevoelens voor het niet voelend” al dan niet altruïstisch getint zijn, moet men nu ook onderzoeken in welke mate de lust van de geest zuiver is, en volledig afgeschermd van de lust van het vlees. Aangezien beide lusten tegenover elkaar worden geplaatst, zou men er op het eerste zicht van kunnen uitgaan dat ze

---

<sup>134</sup> HLM, 34.563.

<sup>135</sup> HLM, 1.9-10 ; DRM, 1.7-8.

<sup>136</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, pp. 277-278.

elkaars tegenpolen zijn. Maar de lust van de geest, volledig afgesneden van de aardse, seksuele liefde, wordt in hoofdstuk 5, twee paragrafen na de Godins betoog, reeds geproblematiseerd. De Godin onderricht Baoyu immers in de seks door hem te koppelen met haar nicht Jianmei 兼美.<sup>137</sup> De strikte scheiding tussen lust van de geest en seks komt dus onmiddellijk in het gedrang. De Godin onderricht Baoyu weliswaar om hem te doen beseffen dat liefde zinloos en futiel is, en dat hij meer tijd moet stoppen in zijn studies, maar de les lijkt Baoyu volledig voorbij te gaan. Meteen na zijn ontwaken legt hij immers zijn pas verworven kennis onmiddellijk in praktijk om met zijn hoofdmeid Hua Xiren.<sup>138</sup> Ten slotte wijst ook Li Wai-ye op het paradox in de relatie tussen de fysieke en geestelijke lust bij Baoyu. Hoewel hij al expliciet een seksuele relatie heeft gehad met Xiren en er ook veel op wijst dat hij homoseksuele banden heeft met Qin Zhong 秦钟 en de acteur Liu Xianglian 柳湘莲, toch blijft zijn relatie met zijn nichten en dienstmeiden zuiver en onschuldig en lijkt zijn liefde voor de meisjes volledig onafhankelijk te zijn van fysieke lust.<sup>139</sup>

In het volgende deel zal ik verder bouwen op het contrast tussen de lust van het vlees en de lust van de geest, door te kijken hoe de auteur zelf getracht heeft de twee van elkaar te scheiden aan de hand van een goed uitgevoerd zuiveringsproces. Uit een vergelijking van verschillende manuscripten blijkt dat zowel het verhaal als sommige protagonisten op seksueel vlak werden getemperd en dat de lust van het vlees, dat in de vroegste edities centraal stond, langzamerhand plaats maakt voor de lust van de geest. Naast een analyse van hoe verschillende personages getemperd werden, zal ik ook aan de hand van de problematiek van de leeftijden trachten aan te tonen hoe Cao Xueqin de lust van de geest een plaats trachtte te geven in zijn oeuvre.

## **2. De zuivering van de liefde in de Honglou meng**

### **2.1 Evolutie uit de Fengyue Baojian**

Volgens Martin Huang bestaan er veel en overtuigende bewijzen dat de *Honglou meng* in haar huidige vorm evolueerde uit een vroeger manuscript, de *Fengyue baojian* 风月宝鉴

---

<sup>137</sup>Jianmei 兼美 betekent “gecombineerde deugden” of met andere woorden, een combinatie van het beste van Lin Daiyu en Xue Baochai. HLM, I 5.108, voetnoot 4.

<sup>138</sup> HLM, 6.111 ; DRM, 6. 88.

<sup>139</sup> Li, *Enchantment and Disenchantment*, p. 204.

(De kostbare spiegel voor de romantici), dat spijtig genoeg verloren geraakt is. Naar alle waarschijnlijkheid was het een moraliserend verhaal, vol erotische passages, dat de mensen attent moest maken op de vreselijke en vaak fatale gevolgen die uit een drang naar bandeloze *yu* kunnen voortvloeien. Het had dus dezelfde aanmanende functie als andere erotisch getinte fictiewerken, zoals de *Jin Ping Mei*.<sup>140</sup> Eén van de hoofdargumenten waarom de *Honglou meng* daaruit geëvolueerd zou zijn, vindt men terug in een passage in hoofdstuk 1, waar *Fengyue baojian* expliciet wordt aangehaald als een mogelijke, passende titel voor de roman: “Kong Meixi uit de Oostelijke Lu noemde het boek ‘*De kostbare spiegel voor de romantici*’.”<sup>141</sup> In een voetnoot voegt Zhiyanzhai de volgende commentaar eraan toe: “Cao Xueqin beschikte vroeger over een exemplaar van de *Fengyue baojian*, met een voorwoord van zijn jongere broer Tangcun. Nu Tangcun overleden is, lees ik het nieuwe [manuscript] en herinner mij het oude. Daarom besloot ik het voorwoord te behouden.”<sup>142</sup> Deze korte, nogal cryptische commentaar heeft geleid tot talloze discussies tussen *hongxuejia* rond de vraag of de *Fengyue baojian* al dan niet door Cao Xueqin zelf werd geschreven of, in andere woorden, of hij zich misschien bij het schrijven van de *Honglou meng* op het werk van iemand anders heeft gebaseerd. Zolang er geen nieuwe aanwijzingen worden gevonden, blijft deze vraag voorlopig onbeantwoord.

Wat volgens Huang geen twijfel lijdt, is dat een niet gering aantal hoofdstukken in de *Honglou meng* gebaseerd zijn op de *Fengyue baojian*: de passages over de enigmatische Qin Keqing en haar al even enigmatische dood, de fataal aflopende verliefdheid van Jia Rui 贾瑞 op Wang Xifeng, de relatief vulgaire en erotisch getinte schoolscène in hoofdstuk 9, Jia Lians 贾琏 buitenechtelijke affaires in hoofdstuk 21 en 44, de verschillende hoofdstukken gewijd aan de You-zusters... Deze passages zijn duidelijk meer melodramatisch dan de rest van het boek, hebben een sneller ritme en spitsen zich hoofdzakelijk toe op seksuele overtredingen. Ze staan in schril contrast met de beschrijving van de wereld van *yi Yin* waarin Baoyu en zijn nichten vertoeven, namelijk de Daguan Yuan tuin, die als het ware een eilandje van *qing* is, volledig omgeven door *yu* en slechts gescheiden ervan door een niet eens volledig hermetische muur (cf. infra). Volgens Huang zijn de passages over *yu* dus door Cao Xueqin overgenomen uit de *Fengyue baojian* en zijn deze over *qing*, die zich afspelen binnen de Daguan Yuan tuin en het Jia-domein, latere toevoegingen van de auteur.<sup>143</sup> Eerst zal ik aan de hand van een analyse van drie personages aantonen hoe Cao Xueqin met wisselend succes de

<sup>140</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 281.

<sup>141</sup> HLM, 1.7.

<sup>142</sup> HLM, 1.7, voetnoot 3.

<sup>143</sup> Huang, *o.c.*, p. 281-282.

seksuele lust heeft trachten te scheiden van de lust van de geest. De protagonisten Jia Baoyu, Qin Keqing en You sanjie hebben alle drie een zuiveringsproces ondergaan, waarbij hun seksueel getint karakter werd getemperd of soms volledig weggemoffeld. Daarna zal ik de theorie van Huang bespreken, die op een, volgens mij, zeer overtuigende wijze aantoont dat Cao Xueqin de *Honglou meng* heeft gezuiverd door te knoeien met de leeftijd van sommige protagonisten.

## 2.2 De tempering van Jia Baoyu

Ofschoon Cao Xueqin getracht heeft sommige personages te zuiveren van elke aantijging dat ze zich bezondigen aan de lust van het vlees, zijn er toch verschillende inconsequenties terug te vinden in hun gedrag, alsof de auteur enkele passages over het hoofd heeft gezien. Men kan bijvoorbeeld meer dan eens Jia Baoyu betrappen op handelingen en uitspraken, die men eerder zou verwachten van Jia Lian en Xue Pan 薛蟠, personages die met de lust van het vlees worden geassocieerd en waarschijnlijk een meer prominente plaats hadden in de *Fengyue baojian*. In hoofdstuk 26, bijvoorbeeld, terwijl hij aan het babbelen is met zijn neef Jia Yun 贾芸, stelt Baoyu enkel vragen in de trant van “Welke familie beschikt over het beste theatergezelschap?”, “Welke familie heeft de mooiste tuinen?” en “Welke familie heeft de knapste dienstmeiden?”.<sup>144</sup> Huang vindt dat deze vragen helemaal niet passen bij Baoyu, maar eerder door iemand als Xue Pan gesteld hadden kunnen worden.<sup>145</sup>

In hoofdstuk 66, wanneer Liu Xianglian 刘湘莲 hem ondervraagt over de eerbaarheid van zijn toekomstige vrouw You sanjie 尤三姐, is Baoyu's antwoord ook op zijn minst verwarrend en atypisch voor hem: “Xianglian vroeg: ‘Als je niet op de hoogte was van [Jia Lians geheim] huwelijk, hoe weet jij dan dat You sanjie zo mooi is?’ [Baoyu antwoordde:] ‘Ze is één van de dochters van de schoonmoeder van mevrouw You uit een eerste huwelijk. Ik heb een maand met hen opgetrokken (*hun* 混), hoe zou ik het niet kunnen weten? Die twee zussen zijn echt een paar betoverende schoonheden (*youwu* 尤物). Bovendien is haar achternaam toevallig ook You (尤)!’ Toen Xianglian dit hoorde, stampte hij geïrriteerd met de voeten. ‘Dit is helemaal niet goed! Ik kan absoluut niet verder gaan met dit huwelijk. De enige zuivere (*ganjing* 干净) dingen in de oostelijk vertrekken, zijn de twee

---

<sup>144</sup> HLM, 26.450.

<sup>145</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 284.

stenen leeuwen bij de poort. Zelfs de katten en honden zijn daar onzuiver. Ik wil me niet tevreden stellen met de restjes van andere mannen.”<sup>146</sup>

Dit gesprek tussen Baoyu en Xianglian is verwarrend omdat de lezer nooit zulke woorden zou verwachten van Baoyu, die doorgaans bijzonder veel respect en empathie (*titie*) toont voor jonge vrouwen. Voorts heeft volgens Maram Epstein de term *hun* (optrekken met) die Baoyu gebruikt een sterk seksuele connotatie.<sup>147</sup> Ook “*youwu*” (betoverende schoonheid) is een sterk geladen term, die gebruikt wordt om mooie maar gevaarlijke en losbandige vrouwen te omschrijven. Gebruikers van een dergelijk woord komen onrechtstreeks ook in een kwaad licht te staan.<sup>148</sup> Het onbezonnen antwoord van Baoyu zal uiteindelijk Liu Xianglian overtuigen van het twijfelachtig moreel karakter van You sanjie. Nadat hij haar verworpen heeft, snijdt zij uit liefde haar eigen keel door, waarop Xianglian vol schuldgevoelens zijn hoofd kaal scheert en als monnik zijn biezen pakt. Baoyu’s negatieve uitspraak is op zijn minst een beetje verantwoordelijk voor deze ontwikkelingen.

Het verschil in gedrag tussen Baoyu, Xue Pan en Jia Lian is in deze twee voorbeelden bijzonder vaag. Volgens Andrew H. Plaks zijn er veel elementen die aantonen dat Baoyu ook een incestueuze relatie heeft gehad met zijn nicht Qin Keqing 秦可卿.<sup>149</sup> In de *Honglou meng*, zoals die in 1792 werd uitgegeven, is deze relatie volledig verdwenen, al zijn er nog sporen te vinden die de theorie van Plaks staven.<sup>150</sup> Huang merkt op dat men uit dergelijke “inconsequente” passages kan afleiden dat Baoyu in de *Fengyue baojian* waarschijnlijk een fervente aanhanger was van de lust van het vlees,<sup>151</sup> maar dankzij het zuiveringsproces dat plaatsvond tijdens de verschillende herschrijvingen van de roman, evolueert hij langzamerhand tot iemand die geobsedeerd is door de lust van de geest.

### 2.3 Qin Keqing: de ondergang door losbandigheid

Een tweede personage dat naar alle waarschijnlijkheid gezuiverd werd, is de ongrijpbare en controversiële Qin Keqing.<sup>152</sup> Als men de huidige editie van de *Honglou meng*

---

<sup>146</sup> HLM, 66.1043.

<sup>147</sup> Epstein, *Competing Discourses*, p. 178.

<sup>148</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 285.

<sup>149</sup> Plaks, « The Problem of Incest in *Jin Ping Mei* and *Honglou meng* », *Paradoxes of Traditional Chinese Literature*, Eva Hung (ed.), pp. 131-133.

<sup>150</sup> Voor meer informatie over het onderwerp, zie Plaks, *o.c.*, pp. 123-139.

<sup>151</sup> Huang, *o.c.*, p. 285.

<sup>152</sup> De naam Qin 秦 is volgens Michael Yang bijna een homoniem van *qing* 情. Keqing 可卿 interpreteert hij als *keqin* 可亲 (beminnelijk) of, veel minder positief, als *keqing* 可轻 (dat misprezen kan worden). De naam

leest, lijken de aantijgingen volgens dewelke ze een vrouw is met een buitensporig seksueel gedrag, op zijn minst vergezocht. Door een goed uitgevoerd zuiveringsproces heeft Cao Xueqin ervoor gezorgd dat er nog maar weinig sporen zijn overgebleven waaruit Keqings lust van het vlees zou kunnen blijken. Over de reden van haar dood en hoe ze precies stierf (door een fatale ziekte of door zelfmoord?) blijven we in het ongewisse. Zhiyanzhai heeft een voetnoot toegevoegd aan het einde van hoofdstuk 13, waarin hij laat weten dat Cao Xueqin het bevel kreeg elke spoor van Keqings zelfmoord te verwijderen uit het boek.<sup>153</sup> De reden voor haar dood is vermoedelijk een incestueuze relatie met haar schoonvader Jia Zhen 贾珍 (en misschien ook met Jia Baoyu),<sup>154</sup> waarop ze zich uit schaamte ophangt. Volgens David Hawkes is het Zhiyanzhai zelf die bevel heeft gegeven tot de verwijdering.<sup>155</sup>

Ondanks het feit dat Qin Keqing reeds in hoofdstuk 13 sterft door zelfmoord of een fatale ziekte en ondanks de zuivering zijn er toch in de *Honglou meng* verschillende elementen overgebleven die haar associëren met seksuele bandeloosheid. Ten eerste komen, volgens vele *hongxuejia*, de noch commentaren van Zhiyanzhai over Keqings dood, noch het lot dat Keqing wordt toegeschreven in hoofdstuk 5, overeen met hoe ze in latere edities sterft.<sup>156</sup> In hoofdstuk 5 krijgt Jia Baoyu, zonder het echt te beseffen, inzage in het lot van verschillende vrouwelijke familieleden (cf. supra), waaronder dat van Keqing. Haar lot wordt aan de hand van een schilderij voorgesteld, waarop een knappe jonge vrouw zich aan een toren ophangt, gevolgd door de legende:

Liefde grenzeloos als de hemel en de zee is slechts een illusie	情天情海幻情身
Wanneer twee geliefde elkaar tegenkomen zal lust onvermijdelijk heersen	情既相逢必主淫
Zeg niet dat al het kwade van bij de Rong komt	漫言不消皆荣出
Voorwaar, alle rampen ontstaan bij de Ning <sup>157</sup>	造衅开端实在宁

Voordat men wist dat Keqing zichzelf had opgeknoopt, hadden de meeste geleerden problemen om dit gedicht bij een personage te plaatsen. De enige vrouw die zich in de latere

---

van Keqings broer Qin Zhong 秦钟 is dan weer een woordspeling op *qingzhong* 情种 (de zaad van liefde). Ook hij sterft ten gevolge van zijn drang naar seksuele gratificatie in hoofdstuk 16. Michael Yang, *Naming in Honglou meng*, pp. 75-77.

<sup>153</sup> HLM, 13.230. Volgens Zhiyanzhai is het verloren hoofdstuk over Keqings dood getiteld: “Qin Keqing gaat ten onder door losbandigheid in de Toren van het Hemels Parfum” (*Qin Keqing yinsang Tianxiang lou* 秦可卿淫丧天香楼), Plaks, “Allegory in *Hsi-yu chi* and *Hung-lou meng*”, p. 201, noot 75.

<sup>154</sup> Volgens Edwards is de naam Jia Zhen 贾珍 een woordspeling op 假贞 (valse kuisheid), *Men and Women in Qing China*, p. 85.

<sup>155</sup> David Hawkes, *Golden Days*, pp. 42-43.

<sup>156</sup> Edwards, *o.c.*, p. 85.

<sup>157</sup> HLM, 5.99.



edities ophangt, is de dienstmeid Yuanyang 鸳鸯, maar het gedicht kan onmogelijk naar haar verwijzen. De elf andere gedichten en schilderijen in dezelfde register verwijzen immers allen naar de dochters des huize zelf. Zelfs de belangrijke dienstmeiden Qingwen 晴雯 en Xiren zijn slechts in het derde register opgenomen. Het is pas in 1830 dat de *hongxuejia* Wang Xuexiang een theorie uitwerkte en aannam dat Qin Keqings ondergang te wijten is aan haar losbandigheid (*yin sang* 淫丧). Zijn argumentatie was zeer overtuigend en werd later zelfs bevestigd toen de commentaren van Zhiyanzhai werden teruggevonden, waarna het door bijna niemand in twijfel werd getrokken.<sup>158</sup>

Louise Edwards beschouwt Qin Keqing als het symbool bij uitstek van de mateloze seksuele losbandigheid waaraan de Jia-clan ten onder zal gaan.<sup>159</sup> Het profetisch lied (de zogenaamde *Honglou meng qu*, cf. supra) dat de Godin der Ontnuchtering voor Baoyu laat opvoeren en dat betrekking heeft op Keqings lot bevat immers de volgende zin:

Met haar flirtend gedrag en mooi gelaat

擅风情，乘月貌

Ligt zij aan de basis van de ondergang van de Jia<sup>160</sup>

便是败家的根本

Zoals Wang Xifeng de oorzaak is van de economische ondergang van de clan, is Qin Keqing volgens Edwards de oorzaak van de morele ondergang. Anthony Yu vindt ook sporen van haar losbandigheid in de beschrijving van Keqings boudoir in hoofdstuk 5. Het staat boordevol kostbare hebbedingen (zoals een spiegel, een deken, een vrucht, een theeblad, een bed en een kussen) die stuk voor stuk ooit eigendom waren van vrouwen die bekend stonden de sociale orde verbroken te hebben door hun seksuele uitstraling, zoals Wu Zetian, Yang Guifei en Hongniang. De lezer krijgt onvermijdelijk het gevoel dat de kamer een oord van lust en erotiek is. Het kan volgens Anthony Yu nauwelijks verwonderen dat dit de plaats is waar Baoyu in slaap valt en voor de eerste keer kennismaat met seks en lust.<sup>161</sup>

## 2.4 *You sanjie: van slet tot martelaar van de liefde*

You sanjie (derde zuster You) is niet minder een controversiële personage dan Keqing, van wie de inconsequenties in het gedrag in grote mate veroorzaakt worden door een niet

<sup>158</sup> Edwards, *Men and Women in Qing China*, p. 85.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

<sup>160</sup> HLM, 5.106

<sup>161</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 199.

volledig uitgevoerd zuiveringsproces.<sup>162</sup> Vele *hongxuejia* geloven dat zij waarschijnlijk een nog negatievere rol speelde in de *Fengyue baojian* dan in de *Honglou meng*. Deze stelling wordt gesteund door de titel van hoofdstuk 65 in vroegere manuscripten van de *Honglou meng*, waarin naar You sanjie wordt verwezen als een vrouw van lichte zeden (*yinben nü* 淫奔女). In de huidige editie van de *Honglou meng* luidt de titel neutraal “You sanjie wenst met Liu Xianglian te trouwen” (*You sanjie si jia Liu er lang* 尤三姐思嫁刘二郎).<sup>163</sup> Zhang Ailing heeft een onderzoek gemaakt naar de subtiele verschillen in woordgebruik bij de beschrijving van You sanjie in de verschillende manuscripten. Ze is tot de conclusie gekomen dat Cao Xueqin wel degelijk zijn best heeft gedaan You sanjie van alle blaam te zuiveren, door haar bijvoorbeeld te verwijderen uit de passage waarin Jia Rong en haar zus You erjie 尤二姐 (tweede zuster You) schaamteloos zitten te flirten.<sup>164</sup>

Zoals reeds vermeld snijdt You sanjie zichzelf de keel door wanneer ze hoort dat haar geliefde Liu Xianglian zijn huwelijksbelofte verbreekt. Ondanks de zuivering van Cao Xueqin kan de lezer zich niet van het gevoel ontdoen dat de gedaanteverwisseling van slet naar vrouw die zich uit liefde het leven ontnemt, wel heel erg bruusk en onverwacht is. Ebrey haalt de visie van verschillende *hongxuejia* op de dood van You sanjie aan, waaruit blijkt dat haar zuiverheid niet door iedereen zomaar wordt aanvaardt. Sommige zagen haar zelfmoord als het bewijs van haar integriteit en zuiverheid, anderen beweerden dat het te laat was en dat haar zelfmoord, hoe edel dan ook, haar vroegere schaamteloos gedrag niet kon goedmaken.<sup>165</sup> Volgens Huang brengt You sanjie de dichotomie tussen de lust van de geest en de lust van het vlees in opspraak. In welke van deze twee categorieën zou men de “opofferende liefde” (*lieqing* 烈情) van deze vrouw plaatsen? Want hoewel zij duidelijk een wellustig karakter heeft en zich haar leven lang bijna als een karikatuur van decadentie gedragen heeft, is haar zelfmoord uit liefde toch iets moois en, naar de normen van die tijd, prijzenswaardig.<sup>166</sup> Kunnen sommige mensen dan respectabel zijn en iets doen dat bij de lust van de geest zou passen, terwijl ze duidelijke aanhangers zijn van de lust van het vlees?

---

<sup>162</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 288.

<sup>163</sup> HLM, 65.1024. Gladys Yang en Yang Hsien-Yi hebben zich voor hun vertaling gebaseerd op de oorspronkelijke titel : « A Wanton Girl Mends Her Ways and Picks Herself a Husband”. DRM, 65. 421.

<sup>164</sup> Zhang Ailing, “Hongloumeng” *yan*, pp. 192-196.

<sup>165</sup> Ebrey, *Men and Women in Qing China*, pp. 16; 25; 32.

<sup>166</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 294.

## 2.5 Evoluerende leeftijden

Nu zal ik Huang's interessante theorie behandelen over de discrepantie in de leeftijden binnen de *Honglou meng*. Volgens hem is de jeugdige leeftijd van Baoyu cruciaal om de lust van de geest te kunnen verklaren en is het probleem van de inconsequente leeftijden een ander voorbeeld van het zuiveringsproces dat de *Honglou meng* heeft ondergaan.

### 2.5.1 Jeugd en de lust van de geest

Volgens Huang is Baoyu's jeugd heel belangrijk op drie vlakken. Ten eerste is Baoyu's jonge leeftijd de hoofdfactor waardoor hij voorlopig nog kan ontsnappen aan het publieke oordeel, waar elke goed opgevoede man in traditioneel China onder viel, namelijk de vraag of hij al dan niet getalenteerd is en een goede carrière kan uitbouwen als ambtenaar of literaat.<sup>167</sup> Huang ziet in Baoyu's afkeer voor een confucianistische carrière een verklaring waarom Baoyu zo huiverachtig is om op te groeien, of er in elk geval niet graag aan wordt herinnerd dat hij dat doet.<sup>168</sup>

Ten tweede is, volgens Zhiyanzhai, zijn jeugd en kinderlijkheid (*xiao'er xinyi* 小儿心意) een verklaring voor zijn nogal buitensporig gedrag van *qing buqing*. Vele van Baoyu's handelingen, die door Zhiyanzhai bestempeld worden als typisch voor de "lust van de geest" (zoals het eten van rouge, spreken met vogels en ogenschijnlijk zonder reden beginnen wenen), zouden, volgens hem, enkel verklaard kunnen worden als typisch voor een verwend, fantasierijk kind.<sup>169</sup>

Ten derde, en misschien nog belangrijker, is het feit dat Baoyu's jeugd ook de reden is dat hij zich relatief vrij en ongehinderd kan inlaten met de lust van de geest, zonder op kritiek van de buitenwereld te stuiten. De inwoners van de Daguanyuan-tuin worden gekenmerkt door hun jeugd, met als enige uitzondering Baoyu's schoonzuster, de weduwe Li Wan 李纨. Daardoor zijn er weinig mensen die bezorgd zijn dat zijn band met de meisjes een seksuele ondertoon heeft en dus verboden zou moeten worden. Met andere woorden, zijn jeugd behoedt hem voor censuur. Men vindt genoeg voorbeelden ervan terug in de roman. In hoofdstuk 5 toont een oudere dienstvrouw haar afkeuring dat Baoyu in de kamer van Qin

---

<sup>167</sup> Huang beweert dat een tweede factor die ervoor zorgt dat het oordeel nog uitgesteld kan worden bij Baoyu, de rijkdom en macht van de Jia-clan.

<sup>168</sup> Huang, *Sentiments of Desire*, p. 279.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 279.

Keqing zou slapen. Deze antwoordt met een glimlach dat er helemaal niets aan de hand is, gezien het feit dat Baoyu toch niet meer is dan een peuter.<sup>170</sup> In hoofdstuk 19 liggen Baoyu en Daiyu samen op Daiyu's bed, elkaar plagend en onder de oksels kietelend. Noch de omstanders, noch de lezer krijgen hierbij het gevoel dat er iets ongepast aan de hand is, dat verboden zou moeten worden, aangezien men ervan uit gaat dat het slechts om onschuldige spelletjes gaat tussen twee jonge kinderen.<sup>171</sup> De legitimiteit en zuiverheid van Baoyu's liefde van de geest is dus nauw verbonden met de indruk van de buitenstaander dat hij nog een kind is. Zolang Baoyu een kind is, kan hij zich zo een relatie met zijn nichten veroorloven.

Het valt echter wel op dat later in het boek, hoe meer de tijd verstrijkt, hoe meer de familie zich bewust wordt dat Baoyu aan het opgroeien is en zijn relatie met de meisjes ongepast is. Ze beginnen zich zorgen te maken over wat de buitenwereld wel niet zou kunnen denken. Hoe graag Baoyu het ook zou willen, hij zal niet voor eeuwig in de tuin kunnen leven. Ooit zal hij door de maatschappij gedwongen worden zich als een volwassene te gedragen. Dit is volgens mij het tragische aan Baoyu's liefde: mensen groeien nu eenmaal op, en Baoyu is zich er terdege van bewust dat de teller genadeloos aftikt. Het is niet verwonderlijk dat er voor hem niets vreselijkers bestaat dan zijn nichten het huis te zien verlaten om te trouwen. Het huwelijk is het ultiem bewijs dat de meisjes volwassen zijn geworden. De inconsequenties in Baoyu's gedrag, veroorzaakt door een niet volledig uitgevoerd verjongingsproces door Cao Xueqin (cf. infra), geeft de lezer het gevoel dat hij inderdaad aan het opgroeien is, en dat hij in de loop van de tijd ten onder zal gaan aan de lust van het vlees. Symbolisch hiervoor is volgens mij de sluiting van de Daguanyuan-tuin – het eiland van *qing* in de zee van *yu*. Nadat een pornografisch buideltje wordt teruggevonden binnen de muren van de tuin, organiseert Baoyu's moeder, Vrouwe Wang 王夫人, een razzia in de tuin. De muren van de tuin zijn dus niet zo hermetisch als de inwoners het wel zouden willen, en bijgevolg ziet men dat de lust van de geest zeer breekbaar is.

### 2.5.2 De inconsequente leeftijden

De vraag omtrent Baoyu's precieze leeftijd is verre van onproblematisch, gezien de talrijke herschrijvingen van de roman (en de onvermijdelijke, kleine vergissingen die daarbij gepaard gaan, cf. infra). Zoals reeds werd aangehaald, is Baoyu's gedrag soms vreemd – verdacht volwassen en rijp voor het jonge kind dat hij verondersteld wordt te zijn. Er werden

---

<sup>170</sup> HLM, 5.91 ; DRM, 5.69.

<sup>171</sup> HLM, 19.336-339; DRM, 19.280-284.

reeds verschillende interne chronologiën van de *Honglou meng* opgesteld, die soms veel van elkaar verschillen. Volgens Huang loopt de meest “plausibele” en best gefundeerde chronologie als volgt: Baoyu is nog maar acht jaar oud wanneer hij zijn eerste seksuele relatie heeft in hoofdstuk 6; In hoofdstuk 13 is de elfjarige Baoyu reeds volwassen genoeg om Jia Zhen aan te raden Wang Xifeng het beheer van het huishouden toe te vertrouwen; in hoofdstuk 25 wordt de dertienjarige Baoyu onder handen genomen door een prostituee; In hoofdstuk 35 looft dezelfde dertienjarige Baoyu vol bewondering Fu Qiufang, een vrouw van drieëntwintig! En zo gaat het verder. Het valt meteen op dat de meeste elementen in deze lijst gewoonweg niet kunnen.<sup>172</sup> Het probleem wordt verscherpt doordat de leeftijd van de andere protagonisten ook niet consequent wordt weergegeven. Deze leeftijden zijn cruciaal om die van Baoyu te bepalen, aangezien de roman regelmatig vermeldt dat zus of zo zoveel jaar ouder of jonger is dan hem.

Veel *hongxuejia* zijn het er vandaag de dag over eens dat de inconsequenties en verwarringen in de leeftijden het gevolg zijn van het ingewikkeld schrijfproces en de talloze aanpassingen.<sup>173</sup> In sommige manuscripten van de *Honglou meng* is de leeftijd van bepaalde personages soms veel hoger dan wat het zou moeten zijn volgens de interne chronologie van het boek. In hoofdstuk 3 van het *Jimao*-manuscript en het *Menggao*-manuscript, vindt er bijvoorbeeld een gesprek plaats tussen Wang Xifeng en Lin Daiyu, juist nadat deze aangekomen is bij de Jia (dit gesprek is enkel terug te vinden in deze twee manuscripten). Op de vraag naar haar leeftijd antwoordt Daiyu dat ze dertien jaar oud is. Maar dat kan helemaal niet volgens de chronologie van het boek, zij is immers zeven jaar ouder dan ze zou moeten zijn volgens hoofdstuk 2! In dat hoofdstuk is Daiyu slechts vijf jaar oud, en er wordt expliciet vermeld dat hoofdstuk 3 één jaar later plaatsvindt. Ze zou dus bij haar aankomst bij de Jia's zes jaar oud moeten zijn, niet dertien.

In het *Gengchen*-manuscript daarentegen beweert Daiyu, in hoofdstuk 45, vijftien jaar oud te zijn. Zhiyanzhai plaatst daar speciaal een interlineair commentaar bij om de lezer attent te maken op deze leeftijd.<sup>174</sup> Volgens de interne chronologie spelen de gebeurtenissen in hoofdstuk 45 zich zes jaar na die van hoofdstuk 3 af. Daaruit kan men afleiden dat, in het *Gengchen*-manuscript, Daiyu in dit hoofdstuk slechts negen jaar oud zou moeten zijn. Bij haar aankomst bij de Jia is Daiyu dus ofwel zes, negen of dertien jaar oud.<sup>175</sup> De dertienjarige

---

<sup>172</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 280.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>174</sup> “Daiyu is slechts vijftien jaar oud, houd dit goed in uw hoofd”(Daiyu cai shiwu sui, jiqing 黛玉才十五岁, 记清). HLM, 45.729.

<sup>175</sup> Huang, *o.c.*, p. 283.

Daiyu past waarschijnlijk in de chronologie van de *Fengyue baojian*, terwijl de negenjarige eerder in een manuscript past dat geschreven werd voordat de roman zijn huidige vorm aannam (waarin Daiyu zes jaar oud is). Men kan hierin wel een verklaring vinden hoe het komt dat, in de huidige versie, een meisje van zes jaar zich soms zo vroegrijp gedraagt en zo scherpzinnig is.

Uit het feit dat Cao Xueqin tot twee keer toe de leeftijd van Daiyu heeft verlaagd, kan men afleiden dat de jeugd van de protagonisten wel degelijk een belangrijk punt was in het temperingsproces van de *Honglou meng*.<sup>176</sup> De “verjongingskuur” gaat hand in hand met de verschuiving van een nadruk op *yu* naar een nadruk op *qing*, zoals men die kan opmerken in de evolutie van de *Fengyue baojian* naar de *Honglou meng*. De volwassen wereld van *yu* werd vervangen door de schijnbaar onschuldige wereld van *qing*, waarin tieners emotionele strubbelingen ondergaan, zonder dat ze een seksuele connotatie krijgen. Bij volwassenen zou seksuele lust immers onvermijdbaar zijn geweest. De jeugd staat voor zorgeloze onschuld en een grotere weerstand tegen de corrumperende invloed van de lust van het vlees.<sup>177</sup>

Huang heeft volgens mij overtuigende argumenten aangehaald om het belang van de leeftijd op de verschillende soorten lust aan te tonen. Als men hieraan de evolutie van bepaalde personages toevoegt, merkt men op dat de relatie tussen de lust van de geest en de lust van het vlees er niet eenvoudiger op wordt, integendeel. Steeds meer factoren zorgen ervoor dat het antwoord op de vraag wat de relatie is tussen liefde en lust, steeds ingewikkelder en boeiender wordt.

---

<sup>176</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 284.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 284

---

## *HOOFDSTUK IV: DE VISIE OP EROTISCHE ROMANS IN DE* **HONGLOU MENG**

---

Een laatste aspect dat we in deze verhandeling behandelen en dat ook belangrijk is om de liefde en lust in de *Honglou meng* in kaart te brengen, is de visie in de roman zelf op andere romans, waarin liefde en lust centraal staan. Cao Xueqin laat tot twee maal toe een protagonist een redevoering houden over de erotische literatuur, en beide keren kan men deze op een dubbelzinnige manier interpreteren. Dit hoofdstuk is opgebouwd uit drie delen. Ten eerste zullen we de zedenpreek van Xue Baochai onder de loep nemen. Zij heeft het over de gevaren die komen loeren bij het verkeerd interpreteren van fictiewerken en het belang van censuur. In het tweede deel analyseer ik de censuur tijdens de Qing, en tracht ik een antwoord te vinden op de vraag waarom en hoe censuur werd toegepast. In het derde deel analyseer ik de rede van Grootmoeder Jia over de traditionele *scholar-beauty*-romans en de reden waarom ze er zo een hekel aan heeft. Zoals in dit hoofdstuk zal blijken, is de relatie tussen de *Honglou meng* en dat soort romans op zijn minst ambigu. Ik zal proberen aan te tonen dat beide heel wat elementen met elkaar delen.

### **1. De gevaren van fictie**

#### *1.1 De zedenpreek van Xue Baochai*

Tijdens een onschuldig drankspel declameert Lin Daiyu, zich van geen kwaad bewust, een paar zinnen uit “*Het pioenenpaviljoen*” (*Mudan ting* 牡丹亭) en “*De westerse kamer*” (*xixiang ji* 西厢记). Geen haan die ernaar kraait, tot Xue Baochai haar een paar hoofdstukken verder duchtig onder handen neemt. Zij wijst er haar in een preek op dat het

heel ongepast is onbezonnen passages te citeren uit fictiewerken en dat er heel wat gevaren aan het lezen ervan verbonden zijn, vooral voor jonge vrouwen:

“Wat voor iemand denk je wel niet dat ik ben? Toen ik zeven of acht jaar oud was, was ik ook altijd ondeugend, een regelrechte kleine pest. Toentertijd werd onze familie beschouwd als geletterd. Grootvaders grootste passie was zijn verzameling boeken. In die dagen waren we heel talrijk en leefden we allemaal tezamen, zowel de jongens als de meisjes. Allen hadden we een hekel aan serieuze boeken. Sommige van mijn neven lazen graag gedichten, anderen gaven de voorkeur aan libretto’s. Ze beschikten over een kopie van “*De westerse kamer*”, “*De luitspeler*”, “*Honderd drama’s van de Yuan*” en een hele collectie andere boeken in dezelfde aard. De jongens lazen ze geniepig achter onze rug en wij deden precies hetzelfde achter die van hen. Later kwamen de volwassenen het te weten en volgden er bamboeslagen en scheldpartijen en werden de boeken verbrand, een eind makend aan dit alles.

Zoals je kunt zien zou het voor ons, meisjes, veel beter zijn geweest, hadden we nooit leren lezen. Als jongens die niet verstandig worden uit het lezen van boeken, het beter niet zouden kunnen, dan geldt dat des te meer voor meisjes. Het wordt helemaal niet van ons verwacht dat we in staat zijn gedichtjes te schrijven en te kalligraferen, en nu we het er toch over hebben, zoiets wordt van jongens eigenlijk ook niet verwacht.<sup>178</sup> Indien jongens wel verstandig worden door die boeken en daardoor land en volk kunnen dienen, goed en wel, maar het probleem is juist dat we de laatste tijd nooit meer van dergelijke gevallen hebben gehoord. Lezen lijkt hen soms nog slechter te maken dan ze al zijn. En niet alleen zetten de boeken hen op het slechte spoor, wat nog erger is, is dat ze zelf de boeken bederven [door ze verkeerd te interpreteren]. Het zou veel beter zijn als ze in de velden gingen werken of handelaars werden, dan zouden ze tenminste niemand en niets schade berokkenen. Meisjes, als jij en ik, moeten zich toeleggen op hun naald- en borduurwerk. Aangezien wij toch een beetje geletterd zijn, moeten we ons beperken tot serieuze boeken, niets anders. Laten we dus al die onorthodoxe boeken die het karakter zo ondermijnen, mijden als de pest, vooraleer het te laat is.”<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Zhiyanzhai voegt er met enig cynisme aan toe: “Wat wordt dan eigenlijk wel verwacht van de jongens?” (*nanren fennei jiu shi heshi?* 男人分内究是何事?), HLM, 42.686, voetnoot 5.

<sup>179</sup> HLM, 42.686-687.



## 1.2 Zijn Baochai's ideeën orthodox?

Voorgaande preek heeft doorheen de geschiedenis veel verschillende reacties uitgelokt. Op Lin Daiyu, tegen wie het rechtstreeks gericht is, Lin Daiyu, heeft hij ogenschijnlijk het gewenste effect (al zal het haar niet weer houden later nogmaals uit verboden boeken te lezen): “Ze nam met gebogen hoofd een slokje thee en wist diep in haar hart dat [Xue Baochai] gelijk had. Ze kon niet anders dan mompelend “inderdaad” te antwoorden.”<sup>180</sup> Zhiyanzhai benadrukt, met een kleine dosis sarcasme, het belang van deze passage: “De schrijver heeft hier bloed noch tranen gespaard (*yipian kuxin* 一片苦心) om de Wet te verklaren in naam van de boeddhistische meesters en de *Dao* uit te leggen in naam van de wijzen. De lezer mag hier niet zomaar lichtjes overheen lezen”.<sup>181</sup> In elk geval werd Baochai's preek haar niet in dank afgenomen door marxistische commentatoren na 1949, zoals Lan Ling en Li Xifan. Zij beschuldigden haar ervan een conservatieve voorvechter van het feodalisme te zijn, die zich verzette tegen alfabetisme bij de vrouwen.<sup>182</sup>

Tot op de dag van vandaag bestaat er geen eensgezindheid over de precieze betekenis van deze zedenpreek. Anthony Yu wijst erop dat Baochai's woorden volledig passen in het orthodox confucianistisch kader van die tijd.<sup>183</sup> Men beschouwde alfabetisme niet als een goed op zich, maar slechts als een hulpmiddel om toegang te krijgen tot de inhoud van “serieuze boeken” (*zhengjing shu* 正经书). Dit gold zowel voor mannen als voor vrouwen. De reden waarom mannen moesten kunnen lezen, is dat ze er verstandig van kunnen worden en er het Hemels Principe uit kunnen afleiden (*dushu mingli* 读书明理), zodanig dat ze het land en volk beter kunnen dienen. Baochai benadrukt dat een deugdzame vrouw gelijk is aan een ongeletterde vrouw. Haar visie past daarmee volledig in de orthodoxe ethiek van die tijd. Louise Edwards voegt eraan toe dat Baochai's visie, dat dichtkunst een onbelangrijke vaardigheid is bij vrouwen en dat ze meer tijd zouden moeten spenderen aan het bestuderen

---

<sup>180</sup> HLM, 42.687.

<sup>181</sup> HLM, 42.686, voetnoot 6.

<sup>182</sup> Lan Ling & Li Xifan, “*Honglou meng zhong liangge duili de dianxing: Lin Daiyu he Xue Baochai*”(Two opposing types in *Honglou meng*: Lin Daiyu and Xue Baochai), *Xin guan cha*, No. 23 (December, 1954), pp. 28-30.

<sup>183</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 187

van de Vier Boeken, volledig overeenkomt met die van de conservatieve Ming-literaat Yang Shiqi 杨士奇 (1365-1444).<sup>184</sup>

Het tweede belangrijk punt in Baochai's preek is, volgens Yu, de nadruk op het belang van de censuur op bepaalde boeken.<sup>185</sup> Er is duidelijk een sterk onderscheid tussen "serieuze" boeken en de onorthodoxe boeken (*zashu* 杂书), zoals boeken met gedichten (*shi* 诗) en libretti (*ci* 词). De volwassenen in Baochai's familie beseffen dat het lezen van bepaalde fictiewerken gevaarlijke en ondermijnende gevolgen kan hebben bij de jonge lezer, die waarschijnlijk nog niet rijp genoeg is om het op een "correcte" manier te interpreteren. Ik zal later terugkomen op de censuur die tijdens de Qing werd toegepast op erotische romans.

Huang is een andere visie dan Yu toebedeeld. Volgens hem zit de preek vol tegenstrijdigheden en is Baochai veel minder orthodox en conservatief dan zij zelf laat uitschijnen.<sup>186</sup> Ze beweert wel dat ze in haar jeugd een pest was en achter ieders rug verboden boeken las, wat op het eerste zicht een vorm van zelfkritiek lijkt, maar toch kan de lezer het gevoel niet van zich afzetten dat ze een beetje paradeert met haar uitgebreide kennis van dat soort boeken (ze gaat zelfs zo ver een paar titels op te sommen). Blijkbaar herinnert ze zich die "verderfelijke" boeken zelfs zo goed dat ze meteen in staat is de paar zinnen die Lin Daiyu *en passant* laat vallen, te herkennen en te plaatsen. Baochai is dus niet zo onschuldig als ze wil laten blijken en pronkt zelfs een beetje met haar kennis en met het feit dat ze ooit van de verboden vruchten heeft geproefd.

Dan verandert Baochai's focus plots naar het belang een boek op de juiste manier te lezen, zodat noch de lezer, noch het boek eronder zouden kunnen lijden. Een boek verkeerd lezen en interpreteren ruïneert immers het boek (*ba shu zaota le* 把书糟蹋了). Het komt nogal onverwacht van de zogezegd zeer orthodoxe Baochai, dat ze in haar preek de boodschap tracht over te brengen dat de manier waarop men iets leest belangrijker is dan de morele waarde van wat men leest. De gevaarlijke vraag dringt zich dus op of het voor de gemiddelde man dan wel toegestaan is onorthodoxe boeken te lezen, zolang hij maar weet hoe hij ze correct moet interpreteren. Is de morele waarde van een boek dan volledig afhankelijk van de manier waarop de lezer het interpreteert?<sup>187</sup> En hoe verklaart men dat Baochai klaagt dat dezer dagen geen enkele man nog weet hoe een boek op de juiste manier te lezen? Ze overschrijdt hier de limieten van wat een goedopgevoede vrouw mag doen, door een scherpe

---

<sup>184</sup> Edwards, *Men and Women in Imperial China*, p. 46-47. Voor een gedetailleerde biografie van Yang Shiqi: zie *Dictionary of Ming Biography 1368-1644*, pp. 1535-1538.

<sup>185</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 187

<sup>186</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 310.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 310.

en politiek getinte commentaar te geven op de algemene onkunde van mannen om zich te kwijten van hun taken, zoals het bestuur van het land. Ze eindigt haar preek door te zeggen dat vrouwen zich slechts moeten bezighouden met hun naaldwerk en zich moeten houden aan de confucianistische morele code, terwijl ze drie zinnen eerder juist afbreuk doet aan dezelfde code!

## 2. Censuur tijdens de Qing

### 2.1 Het verbod op erotische literatuur onder de Kangxi-keizer

Hoe uitte de censuur van de orthodoxe confucianisten op fictie zich tijdens de Qing? Baochai's beschrijving van de boekenverbranding, die volgde toen de kinderen betrappt werden tijdens het lezen van verboden boeken, illustreert de algemene vijandigheid die de Qing-regering voelde voor, al dan niet erotische, fictiewerken. In 1664, twintig jaar na de stichting van de Qing-dynastie, legde de Kangxi-keizer een ban op erotische fictie (andere boeken werden verboden omwille van hun politieke inhoud).<sup>188</sup> In een edict schreef de keizer: “We hebben onlangs gezien dat veel winkels fictieboeken en pornografische gedichten (*yin ci* 淫词) verkopen. Geschreven in een absurde (*huangtang* 荒唐) en vulgaire taal, zijn het geen werken die voldoen aan de correcte principes (*zhengli* 正理). Niet alleen bekoren ze de onwetende mensen, ze zorgen er bovendien ook voor dat de ogen van de literaten gaan dwalen en dat hun geest beneveld raakt.”<sup>189</sup>

De lijst van verboden boeken die de regering opstelde, bevatte meer dan 150 titels van (vooral erotische) boeken. In een latere versie van de wet werd bepaald dat niet alleen kopies van deze boeken, maar ook de originele houtgravuren verbrand moesten worden. De uitgevers, verkopers en eigenaars van dergelijke boeken werden onderworpen aan zware straffen, zoals slagen met een bamboestok en verbanning.<sup>190</sup> De ironie is dat, als men de maatstaven van zowel Baochai als van de Kangxi-keizer correct zou toepassen, de *Honglou meng* eigenlijk ook op de lijst zou staan als een ongepast en gevaarlijk boek. Vanaf hoofdstuk

---

<sup>188</sup> Fang Furuan, *Sex in China*, p. 97.

<sup>189</sup> Rolston, *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary*, p. 258.

<sup>190</sup> Fang Furuan, *o.c.*, p. 97.

1 benadrukt Cao Xueqin immers het feit dat “de pagina’s [van de *Honglou meng*] vol absurde taal zijn.”(*man zhi huangtang yan* 满纸荒唐言).<sup>191</sup>

## 2.2 Het wantrouwen tegenover de *Shijing*

Niet alleen erotische romans waren uit den boze. Vreemd genoeg blijkt dat zelfs een klassiek werk als de *Shijing* tijdens de Qing, en ook in de *Honglou meng*, bij de orthodoxe literaten op de nodige achterdocht kon rekenen. Jia Zheng,<sup>192</sup> Baoyu’s vader, wordt doorheen het boek omschreven als een koele, zeer strikte confucianist, die de stok niet schuwt om zijn zoon er toe te brengen wat meer tijd voor zijn studieboeken door te brengen. Anthony Yu vindt het daarom vreemd dat men van deze verstokte orthodox de volgende woorden te horen krijgt in hoofdstuk 9: “Al leest [Baoyu] nog dertig volumes van de *Shijing*, hij zal daardoor niet kunnen verbergen dat hij toch niets weet. Hij strooit slechts mensen zand in de ogen. Doe de groeten aan de hoofdmeester van de school en vraag hem zich niet bezig te houden met zulke trivialiteiten als de *Shijing* en andere klassieke essays. Het is veel belangrijker dat hij de *Vier Boeken*” onder de knie krijgt en vanbuiten leert.”<sup>193</sup>

Jia Zhengs misprijzen voor de *Shijing* is volgens Yu een teken dat hij toch niet zo goed weet waar hij het allemaal over heeft, ondanks zijn aura van strenge en ernstige confucianist.<sup>194</sup> Natuurlijk heeft hij gelijk dat hij de nadruk legt op de Vier Boeken, maar hij had zich moeten herinneren dat de verzameling oude gedichten, de *Shijing*, eeuwen voor zijn geboorte al het statuut van Klassieke (*jing* 经) had verworven. Grote delen van de *Shijing* waren reeds volledig geassimileerd met het traditioneel confucianistisch gedachtegoed, zodat Baoyu eigenlijk niet anders kan dan het te bestuderen, wil hij ooit de staatsexamens doorkomen.

Wanneer even later een stotterende dienaar twee overbekende verzen uit de *Shijing* lichtjes verkeerdelijk declameert, komt, volgens Yu, Jia Zhengs onwetendheid nog beter tot

---

<sup>191</sup> HLM, 1.7.

<sup>192</sup> Het karakter *zheng* 政 in Jia Zhengs naam betekent “politiek” en “administratie”, met de connotatie van rechtschapenheid *zheng* (正). Doordat er Jia aan voorafgaat (een homoniem van *jia* 假, vals), zou de naam “Valse rechtschapenheid” kunnen betekenen. Yang, *Naming in the Honglou meng*, p. 80.

<sup>193</sup> HLM, 9.171.

<sup>194</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 188.

uiting.<sup>195</sup> Het lied getiteld “*Het burlend hert*” is zo belangrijk dat het zelfs de naam geeft aan een hoofdstuk van de *Shijing* (*yi luming zhi shi* 一鹿鸣之什). Het is dit lied dat wordt gezongen tijdens het banket voor alle succesvolle kandidaten van het driejaarlijks provinciaal examen.<sup>196</sup> Daarom wordt dit banket ook “*Het banket van het burlend hert*” genoemd (*lu ming zhi yan* 鹿鸣之宴). Jia Zheng die normaal gezien nooit een kans onbenut laat om zijn zoon de les te lezen over het belang van een mooie carrière als ambtenaar, is, volgens Yu, te onwetend om op deze misspreking in te pikken en zo zijn zoon een preek te geven over het belang van succesvolle examens en een mooie carrière. Volgens Yu kon Jia Zhengs onwetendheid onmogelijk nog duidelijker tot uiting komen dan in zijn ondoordachte uitbarsting.<sup>197</sup>

Toch zijn Jia Zhengs woorden consequent, in die zin dat hij het hele boek lang zijn zoon probeert af te schermen voor wat hij als gevaarlijke en waardeloze boeken beschouwt. Yu stelt zich de vraag hoe het komt dat Jia Zheng met zoveel afkeer over de *Shijing* spreekt, terwijl zelfs Confucius de verzameling gedichten verschillende keren prijst in de *Analecten*.<sup>198</sup> Ik zal in het volgende deel trachten een antwoord te formuleren op de vraag waarom de orthodoxe literaten zo wantrouwig waren tegenover de *Shijing* en erotische fictiewerken.

### **3. De Honglou mengs ambiguë verwantschap met scholar-beauty romans**

#### **3.1 Scholar-Beauty romans**

Een tweede rede, deze keer afkomstig van Grootmoeder Jia, is even belangrijk, als men de relatie tussen de *Honglou meng* en erotische romans uit die tijd wil analyseren. Ironisch genoeg is deze redevoering al even dubbelzinnig als die van Baochai. Het is een rechtstreekse en bijzonder venijnige aanval op de traditionele, zeer populaire *scholar-beauty*- (*caizi jiaren* 才子佳人) romans waarvan er tijdens de Ming en de Qing dertien in een dozijn

---

<sup>195</sup> De dienaar zegt: *You you lu ming, he ye zhi ping* 呦呦鹿鸣，荷叶浮萍 (You! you! burlt het hert, lotusbladeren en eendenkroos) in plaats van *You you lu ming, shi ye zhi ping* 呦呦鹿鸣，食野之苹 (You! You! burlt het hert, gras etend van de vlakke); HLM, 9.171; *A Concordance to Shih Ching*, 34.161.

<sup>196</sup> Xu Yuanzhong, *An Unexpurgated Translation of Book of Songs*, p. 165.

<sup>197</sup> Yu, *Rereading the Stone*, pp. 188-189

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 189.

bestonden. De verhalen zijn zeer clichématig en doen niet weinig denken aan de Europese *commedia dell'arte*.<sup>199</sup> Een arme maar getalenteerde literaat wordt verliefd op een mooie, welopgevoede jonge deerne uit een rijke familie. Aangezien de liefdesaffaire natuurlijk door de ouders verboden zou worden, is het dan maar goed ook dat niemand er op de hoogte van is, behalve een trouwe meid of een sluwe dienstknaap, die als koppelaar en boodschapper dient tussen de geliefden.

Ook de gefrustreerde literaat die erkenning vindt in een mooie vrouw, was een veelvoorkomend thema van *qing* in de Chinese literatuur. Huang beweert dat het motief van ondergewaardeerd talent meestal een teken van mannelijk narcisme is: de hele wereld faalt om de waarde van de jonge literaat te zien, behalve één enkele mooie, beminnende jonge vrouw.<sup>200</sup> Natuurlijk moet haar wijsheid haar schoonheid evenaren. Ze moet immers slim genoeg zijn om het talent van de man te kunnen waarderen. De man staat met andere woorden centraal en de vrouw dient als achtergrond om de glans van de man tot zijn recht te laten komen. De gevoelens van eigenwaarde van de mannelijke literaat werken dus volgens Huang als een soort legitimatiemiddel voor de liefde.<sup>201</sup> De nadruk leggen op de “erkenning” en “waardering” in de naam van *qing*, diende voor vele Qing schrijvers om hun roman te onderscheiden van andere erotische romans, die de nadruk leggen op onmiddellijke gratificatie.<sup>202</sup>

De *Honglou meng* geeft de lezer reeds in hoofdstuk 1 een voorbeeld van een *scholar-beauty* verhaal, dat zo vol clichés steekt dat het bijna een parodie lijkt. Jia Yucun 贾雨村 is een literaat die in grote armoede leeft in een tempel. Hij wacht op de grote dag dat hij zijn talenten kan bewijzen in een ambtenaarspost. De *talent scout* van dienst is de bevallige dienstmeid Jiao Xing 娇杏<sup>203</sup>. Wanneer ze een paar keer toevallig naar Yucun kijkt, is deze ervan overtuigd dat zij hem graag ziet. “Wat een opmerkelijke jongedame”, denkt hij dan, “dat ze mijn genialiteit herkent vanonder de vodden die ik draag!”<sup>204</sup> Jiao Xings toevallige blikken worden beloond, want Yucun beslist een hoofdstuk later met haar te trouwen.

### 3.2 De rede van Grootmoeder Jia

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 209

<sup>200</sup> Huang, *Desire and Fictional Narrative*, p. 278.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>203</sup> Een woordspeling op *jiaoxing* 侥幸 (puur toeval), HLM, 2.26, voetnoot 1 ; SS, 2.19.

<sup>204</sup> HLM, 1.16 ; DRM, 1.11.

Grootmoeder Jia geeft in hoofdstuk 54 onverbloemde kritiek op dat soort verhalen. Haar preek is allesbehalve mild:

“Deze boeken zijn toch allemaal dezelfde!” klaagde Grootmoeder Jia, “Het is uitermate saai hoe ze altijd over mooi vrouwen en getalenteerde jongemannen gaan! En het lef dat ze hebben dat soort meisjes, die zich zo schandalig gedragen, toch te omschrijven als welopgevoede jongedames! Het ligt er dubbel en dik op dat het allemaal verzinsels zijn. Die meisjes zijn zonder uitzondering afkomstig uit literatenfamilies, waarvan de vader eerste minister is geweest, of op zijn minst eerste secretaris. Zij zijn als enig kind de oogappels van hun vader. En natuurlijk zijn ze geletterd en gedragen ze zich volgens de etiquette. Ze zijn regelrechte samenraapsels van alle mogelijke deugden. Dat wil zeggen, dat zijn ze, totdat ze een glimp opvangen van een knappe jonge man – het maakt niet uit of het nu een familielid is of een vriend – en dan denken ze plots aan trouwen. Alle herinneringen aan hun ouders, aan hun boeken en aan decorum overboord gooiend, gedragen ze zich niet beter dan duivels en boeven. Zulke vrouwen kan men toch moeilijk dames noemen! Hun hoofd mag volgepropt zijn met zoveel kennis als ze maar willen, als ze zich toch zo schandalig gedragen, dan kan men hen onmogelijk deftige dames noemen. Men kan toch ook moeilijk een boef vrijspreken alleen maar omdat zijn hoofd volgepropt is met kennis en hij getalenteerd is! Hieruit kan men afleiden dat de boeken zichzelf tegenspreken.

Daarenboven zeggen ze toch ook dat het om een goedopgeleide literatenfamilie gaat. Dan zou niet alleen de dochter geletterd en beschaafd moeten zijn, maar ook haar moeder. Zelfs als de vader niet meer werkt, moeten er in een omvangrijke familie als deze toch een groot aantal dienstvrouwen en meiden zijn, die zorg kunnen dragen voor het meisje. Hoe komt het dan dat in dergelijke boeken, wanneer iets dergelijks gebeurt, niemand er het kleinste vermoeden van heeft, behalve het meisje zelf en een trouwe dienstmeid? Ik zou echt wel willen weten waar de andere mensen allemaal mee bezig zijn!

...

De reden dat er dergelijke boeken geschreven worden is de volgende: sommige van de auteurs zijn jaloers op de rang en weelde van dergelijke families of zijn boos omdat hen een gunst werd geweigerd. Daarom steken ze al die leugens in elkaar om die families in diskrediet te brengen. Andere schrijvers raken zodanig in de ban van dat soort verhalen dat ze graag ook zo'n mooie vrouw zouden willen hebben. Ze vinden dan dergelijke dingen uit om er zelf plezier uit te halen.

Maar hoe zouden zulk soort mensen kunnen weten hoe het er echt aan toe gaat in een literatenfamilie? Als we eens kijken naar onze middelgrote familie, en dus niet eens naar een heel grote en weelderige familie zoals ze in hun boeken beschreven worden, dan zien we dat dergelijke dingen hier nooit gebeuren. Hoe zou het dan kunnen plaatsvinden in een grote familie! Ze vertellen zo'n gigantische leugens dat het me verwondert dat hun kaken er niet door afvallen.

Daarom duld ik dergelijke verhalen hier niet, en zelfs de dienstmeiden mogen er niets van weten. Nu ik oud ben en de meisjes ver van hier wonen, luister ik af en toe naar zo'n verhaal om me wat op te vrolijken, maar zodra de meisjes er zijn, laat ik de verteller zwijgen.”<sup>205</sup>

Eindelijk krijgen we een mogelijke verklaring waarom liefdesverhalen en de *Shijing* niet door iedereen werden gewaardeerd tijdens de Qing. Ondanks de lofbetuigingen die de *Shijing* van Confucius zelf kreeg, waren de orthodoxe literaten als de dood voor de reikwijdte en de kracht van de emoties die in de gedichten vervat lagen. Doorheen de geschiedenis hebben ze die gevoelens en uitdagende beelden in een confucianistisch kader proberen te plaatsen, om ze zo te kunnen temperen.<sup>206</sup> Zoals we reeds gezien hebben in hoofdstuk II, kunnen gevoelens en liefde het Hemels Principe *li* schade berokkenen. Dit element vindt men duidelijk terug in de preek van Grootmoeder Jia: *scholar-beauty*-verhalen tonen aan dat liefde en seksuele lust ervoor kunnen zorgen dat goed opgevoede jongeren ineens alle decorum laten varen en zich gedragen als boeven.<sup>207</sup> Het decorum en een goede opvoeding (*lijiao* 礼教), alsook filiale piëteit, staan machteloos tegenover de kracht van de liefde. Grootmoeder Jia werkt een thema uit dat reeds door Mencius werd aangehaald: “Zij die gaten maken in de muren om naar elkaar te kijken, en eroverheen klimmen om elkaar te bezoeken, zonder de goedkeuring van de ouders of de diensten van goede koppelaars, moeten geminacht worden door zowel de ouders als het volk”.<sup>208</sup> De metafoer van de boef is goed gekozen, want het benadrukt het overschrijdend, illegaal karakter van liefde, waartegen zelfs de best uitgewerkte en meest rigide rituelen en hiërarchie niet opgewassen zijn.

Baochai verbiedt Daiyu “*De westerse kamer*” en “*Het pioenenpaviljoen*” te lezen, omdat deze twee Yuan-Ming werken de steelse en verboden liefdesromance verheerlijken en duidelijk de grenzen van het orthodoxe fatsoen overschrijden. Mensen die niet weten hoe ze

---

<sup>205</sup> HLM, 54.856-857.

<sup>206</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 189.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>208</sup> *A Concordance to the Mengzi*, 32/6.3/9-11.



zo een verhaal – of de *Shijing*, wat dat betreft – moeten lezen, zullen zeker op het slechte pad geraken en *li* aan hun laarzen lappen. Men kan zich echter gemakkelijk inbeelden wat de reactie van Baochai en Grootmoeder Jia zou zijn, mochten ze ooit een kopie van de *Honglou meng*, met haar ongeoorloofde liefdesaffaires, wellustige mannen en schandalig gedrag, in handen krijgen!

### 3.3 *Gelijkenissen tussen de Honglou meng en scholar-beauty romans*

De redenering van Grootmoeder Jia heeft zowel sterke als zwakke kanten. Ze legt inderdaad de vinger op de wonde, als ze het heeft over de clichématige en onwaarschijnlijke plot van de vaak tweederangse romantische fictie en de *scholar-beauty* verhalen. Talrijke *hongxuejia* gaan ervan uit dat Grootmoeder Jia ook de visie van Cao Xueqin vertolkt, die zich tracht te distantiëren van de middelmatige romans die de rekken van de Qing boekenwinkels vulden.

Yu ziet echter in de preek nog een tweede dimensie. Grootmoeder Jia bekritiseert iets dat zich zonder haar medeweten onder haar neus afspeelt. Ze beseft helemaal niet dat haar bijtende opmerkingen ook van toepassing zijn op bepaalde leden van haar eigen familie. Haar kleindochter Lin Daiyu (enig kind, oogappel van haar vader) en haar kleinnicht Xue Baochai zijn beide mooi, intelligent, ontzettend goed opgeleid, gedragen zich zoals de etiquette het wil... Met andere woorden, zij zijn prototypen van de schone dames waar *scholar-beauty* romans mee gevuld zijn. Haar kleinzoon Baoyu (knap, oogappel van de grootmoeder, getalenteerd) brengt het hoofd van een meisje op hol, dat dan obsessief zal wensen met hem te kunnen trouwen. Op het einde van de roman zijn de kracht van Baoyu's liefde voor Daiyu en zijn schuldgevoelens omwille van haar dood zo diep, dat hij zijn boeken, zijn veelbelovende toekomstige carrière als ambtenaar en zijn familie in de steek laat. Hij gaat zelfs tegen de laatste wens van zijn grootmoeder in, die op haar sterfbed ligt en hem smeekt zorg te dragen voor de familie.<sup>209</sup>

Een laatste gelijkenis met de *scholar-beauty* romans is de aanwezigheid van een trouwe dienstmeid, Hua Xiren, die als enige op de hoogte is van wat er zich in haar meesters hart afspeelt.<sup>210</sup> Zij wist van Baoyu's gevoelens omdat hij haar in hoofdstuk 32, zonder er bewust van te zijn, zijn diepste gevoelens voor Daiyu had geuit. Xiren houdt het geheim van

---

<sup>209</sup> HLM, 110.1614 ; SS, 110.422

<sup>210</sup> Yu, *Rereading the Stone*, p. 216.

Baoyu en Daiyu's liefde voor zich tot in hoofdstuk 96, wanneer alles uit de hand dreigt te lopen: Daiyu ligt op haar sterfbed, Baoyu is geveld door een mysterieuze ziekte en een spoedhuwelijk met Xue Baochai wordt voor hem georganiseerd. Om verdere rampen te voorkomen, vertelt Xiren over de geheime liefdesgevoelens tussen Baoyu en Daiyu aan Vrouwe Wang en Grootmoeder Jia. Door het te vertellen neemt ze de typische rol van *go-between* op zich, een personage dat nooit ontbreekt in een *scholar-beauty* roman.

Huang ziet echter wel een fundamenteel verschil: terwijl de literaten hunkeren naar erkenning van hun talenten als literaat bij de jonge vrouw, zoekt Jia Baoyu waardering voor een ander soort talent. De waardering die Jia Baoyu zoekt bij de vrouwen, heeft niets te maken met de klachten vol zelfmedelijden van een gefrustreerde literaat, die niet genoeg wordt bewonderd. Wat Baoyu wel wil, is, zoals we reeds hebben gezien, de tranen van alle meisjes van de wereld. Zijn talent is dat hij zeer veel voeling heeft met het vrouwelijke en hij smacht ernaar dat de vrouwen dat talent in hem waarderen. Met andere woorden, zijn vaardigheid om attent (*titie*) te zijn tegenover meisjes is slechts waardevol als de meisjes het zelf opmerken en weten te waarderen.<sup>211</sup>

De wrede reactie van Grootmoeder Jia wanneer Xiren haar verteld over de liefde tussen Baoyu en Daiyu, is consequent in de context van haar afkeer van *scholar-beauty* romans. De kleindochter van wie ze het meest houdt, verandert nu in haar ogen in een boef, in een personage uit de boeken waar ze zo een hekel aan heeft: “In een familie als de onze mogen zulke dingen niet gebeuren, men mag er zelfs niet over spreken. Als Lin Daiyu niet lijdt aan de ziekte van het hart (*xinbing* 心病), dan ben ik bereid eender welke som op tafel te leggen om haar te zien genezen. Als ze wel aan die ziekte lijdt, dan kan niets haar nog redden en laat dat me volledig koud.”<sup>212</sup>

Met deze laatste, droevige woorden die de doodsvonnissen van Lin Daiyu inluiden, sluit ik dit hoofdstuk af. Ik heb trachten aan te tonen dat de relatie tussen de *Honglou meng* en romantische fictie zeer dubbelzinnig is. De twee preken over het onderwerp worden vandaag helemaal anders geïnterpreteerd, en het is de vraag of Cao Xueqin zich van de ironie bewust was.

---

<sup>211</sup> Huang, *Desire and Fictional Narratives*, p. 279.

<sup>212</sup> HLM, 97.1462.

---

## CONCLUSIE

---

Talrijke vragen zijn gerezen in deze verhandeling, waarvan sommige beantwoord werden, en andere nooit beantwoord zullen worden en altijd stof zullen leveren voor toekomstige discussies. Het is duidelijk dat het onderwerp bijzonder complex is, en bemoeilijkt wordt doordat liefde moeilijk onder woorden te brengen valt zonder gebruik te maken van clichés, die de rijkdom van het gevoel onrecht aandoen. Maar in de ongrijpbaarheid van liefde ligt ook zijn sterkte, want hierdoor is het onderwerp onuitputtelijk en zal er altijd iemand zijn om bestaande theorieën aan te vallen. De fascinerende discussie rond de aard van Baoyu's liefde is hier een mooi voorbeeld van. De visie van Zhiyanzhai, volgens dewelke Baoyu's liefde gedesinteresseerd is, wordt meer dan twee eeuwen later nog steeds door Westerse en Chinese geleerden bekritiseerd en uitgewerkt.

De eerste vraagstelling die ik voor ogen had bij het schrijven van deze verhandeling, is welke de verhouding tussen liefde en lust is in de *Honglou meng*. Bestaat er zoiets als liefde zonder lust? Is de lust van de geest volledig gescheiden van de lust van het vlees? Is de auteur erin geslaagd een leefbaar alternatief te vinden op de populaire visie op liefde? Zelfs de meest cruciale passage rond liefde en lust in de *Honglou meng*, de uiteenzetting van de Godin der Ontnuchtering in hoofdstuk 5, die een duidelijk onderscheid maakt tussen beide, geeft ons geen bevredigend antwoord op de vraag. Laten we alle argumenten op een rij zetten. Er zijn drie punten die aantonen dat liefde gescheiden is van lust, en twee punten die dezelfde stelling tegenspreken. Het eerste argument pro komt van de Godin zelf. De definitie liegt er niet om: er bestaat een duidelijk onderscheid tussen twee soorten lusten. De eerste is de lust van de vlees, die zich toelegt op aardse geneugten en gekenmerkt wordt door seksuele losbandigheid. Daartegenover staat de lust van de geest. Hoewel van deze categorie niet expliciet gezegd wordt dat ze vrij is van seksuele verlangens, kan men dit toch afleiden uit het

feit dat beide categorieën zo nadrukkelijk tegenover elkaar worden geplaatst. Een tweede argument is dat Cao Xueqin speciaal een “wereldje” heeft geschapen, de Daguan-yuan-tuin, waarin de lust van de geest ongehinderd kan voortbestaan, zonder dat het een wellustige bijklank krijgt. De tuin is een eilandje van liefde, omgeven door een zee van “volwassen” lust. Een derde argument is dat Cao Xueqin duidelijk zijn best heeft gedaan om *qing* en *yu* van elkaar te scheiden door zijn roman verschillende keren te herschrijven en de kloof tussen beiden zo groot mogelijk te maken.

Toch zijn er ook argumenten die de relatie tussen liefde en lust problematiseren. Ten eerste wordt Jia Baoyu, onmiddellijk na de uiteenzetting van de Godin der Ontnuchtering, door haar nicht Jianmei ingewijd in de seks. De motivering van de Godin is Baoyu te laten inzien dat seks niet meer is dan een illusie en dat hij zich wat meer aan zijn studies zou moeten wijten. De Godin lijkt echter in haar opzet te hebben gefaald. Onmiddellijk na zijn ontwaken zet Baoyu zijn pas vergaarde kennis om in de praktijk met zijn meid Hua Xiren. De uiteenzetting van de Godin zou veel minder problematisch zijn geweest zonder dit element. En hoe zit het met de (impliciete) homoseksuele relaties die Baoyu heeft met Qin Zhong en enkele acteurs? Hoe passen zij in een soort liefde dat afgezonderd is van lust? Ten tweede zorgt ook de jonge leeftijd van de protagonisten ervoor dat de lust van de geest niet als leefbaar alternatief voor de lust van het vlees kan dienen. Het is, om evidente redenen, onmogelijk voor Baoyu en zijn nichten *niet* op te groeien. Zolang ze nog jong zijn, kunnen ze zich inlaten met onschuldige spelletjes. Maar de wereld van de volwassen lust loert constant en zal vroeg of laat onvermijdelijk de zuiverheid van *yi-yin* bezoedelen. Cao Xueqin beschouwt jeugd als een *conditio sine qua non* voor de lust van de geest, vergetend dat er niets bestaat dat vluchtiger is dan de jeugd. De lezer wordt er vaak aan herinnerd: Baoyu's inconsequent (want soms té volwassen) gedrag lijkt een teken te zijn dat ook hij niet gespaard zal blijven en ooit zal moeten opgroeien. Zelfs de tuin wordt uiteindelijk ingepalmd door de lust van het vlees, in de vorm van een pornografisch buideltje, waarop de tuin gesloten wordt en langzamerhand verdwijnt onder het onkruid. Dit is de verklaring waarom Baoyu doorheen het boek weigert op te groeien en met de grootste angst kijkt naar de dag dat hij zich als een volwassen zal moeten gedragen. Niets is voor hem erger dan eraan herinnerd te worden dat zijn dagen geteld zijn en te zien hoe zijn nichten één voor één zijn jeugdige wereld verlaten om te huwen.

De tweede vraag was wat de *Honglou meng* zo speciaal maakt, vergeleken met andere romans? Hoe verhoudt Xueqins visie op liefde zich met de gebruikelijke visie in de 17<sup>de</sup> en 18<sup>de</sup> eeuw? Is hij erin geslaagd zich er volledig van te distantiëren? We hebben reeds gezien

dat Cao Xueqin zich afzette tegen de twee bewegingen rond *qing*, die tijdens de Ming en de Qing gebruikelijk waren. Een wellustige liefde vond hij uit den boze, en mensen die beweerden liefde te beleven zonder lust te voelen, vond hij hypocriet. Dat was de reden waarom hij een nieuwe categorie uitvond. Het was voor Cao noodzakelijk een nieuwe categorie van liefde uit te vinden, maar hij werd daarin tegengewerkt enerzijds omdat de woordenschat om over liefde te spreken zeer beperkt is, en anderzijds omdat de herkenningmotieven van *qing* moeilijk te overschrijden zijn. Hij moest een nieuwe soort *qing* beschrijven, die verschilde van alle andere betekenissen die de term ooit had gehad. De jeugd van de protagonist centraal zetten, de nadruk leggen op de *yiyin* van Baoyu en regelmatig scherpe kritiek uitoefenen op andere fictiewerken van zijn tijd, zijn drie manieren die hij gevonden heeft om zijn eigen soort liefde te differentiëren van de *mainstream*. Naar mijn mening is hij er niet helemaal in geslaagd: de argumenten die hij in de mond van Xue Baochai en Grootmoeder Jia plaatst om de literatuur aan te vallen, kunnen door hun ambiguïteit ook toegepast worden op de *Honglou meng* zelf. Hierbij kan men zich wel de vraag stellen in welke mate Xueqin achter de ideeën van zijn personages stond, en in welke mate hij zich bewust was van de ironie. Ten tweede is, zoals reeds vermeld, zijn alternatief voor de *qing*, namelijk de lust van de geest, niet helemaal leefbaar. Ten derde zorgen de hiaten bij de verschillende herschrijvingen, waarbij regelmatig elementen uit de *Fengyue baojian* komen bovendrijven, er voor dat de scheiding tussen de *Honglou meng* en andere fictiewerken niet altijd even groot is.

Deze vragen zullen altijd besproken en nooit definitief beantwoord worden. Het heeft mij in elk geval veel voldoening gegeven deel te kunnen nemen aan het debat over de liefde in de *Honglou meng*, en mijn eigen visie te hebben kunnen verwoorden.

---

## BIBLIOGRAFIE

---

### 1. Primaire bronnen

*A Concordance to Shih Ching*, (*Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series*, Supplement No. 9), Peiping: Yenching University Library, 1934.

*A Concordance to the Mengzi*, (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*, Classical Works No. 15), Hongkong: The Commercial Press, 1996.

*A Concordance to the Xunzi*, (*The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series*, Philosophical Works No. 26), Hongkong: The Commercial Press, 1996.

*An Unexpurgated Translation of Book of Songs*, Xu Yuanzhong (tr.), Beijing: Chinese Literature Press, 1994.

Cao Xueqin, *The Story of the Stone: Volume 1. The Golden Days*, David Hawkes (tr.), Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1973.

Cao Xueqin & Gao E, *The Story of the Stone: Volume 4. The Debt of Tears*, John Minford (tr.), Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1982.

Cao Xueqin 曹雪芹 & Gao E 高鹗, *Honglou meng* 红楼梦, (*Zhiyanzhai pinpi* 脂砚斋评批), Ji'nan: Qin Lu shushe chubanshe, 1994.

Cao Xueqin 曹雪芹 & Gao E 高鹗, *Honglou meng* 红楼梦, (*Zhongguo gudian changpian xiaoshuo sida mingzhu* 中国古典长篇小说四大名著), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1999.

Feng Menglong 冯梦龙, *Qingshi leilü* 情史类略 [Schets van de geschiedenis van de liefde], Changsha: Yuelu shushe, 1983.

Tang Xianzu 汤显祖, *Mudan ting* 牡丹亭 [Het pioenenpaviljoen], (*Zhongguo gudian wenxue duben congshu* 中国古典文学读本丛书), Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1963.

Tsao Hsueh-Chin & Kao Hgo, *A Dream of Red Mansions*, Yang Hsien-Yi & Gladys Yang (tr.), Beijing, Foreign Languages Press, 1978.

## **2. Secundaire Bronnen**

*Cihai* 辞海 [Een zee van woorden], Shanghai: Shanghai cihai chubanshe, 2000.

Dars, Jacques & Hingho Chan, *Comment lire un roman chinois*, Arles : Éditions Philippe Picquier, 2001.

*Dictionary of Ming Biography 1368-1644: The Ming Biographical History Project of the Association for Asian Studies*, L. Carrington (ed.), New York / London: Columbia University Press, 1976.

Edwards, Louise P., *Men and Women in Qing China: Gender in the Red Chamber Dream* (*Sinica Leidensia* Vol. 31), Leiden: Brill Academic Publishers, 1994.

Elliott, Mark C., *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 2001.

Epstein, Maram, *Competing Discourses: Orthodoxy, Authenticity and Engendered Meanings in Late Imperial Fiction*, Cambridge: Harvard University Press, 2001.

Fang Fu Ruan, *Sex in China, Studies in Sexology in Chinese Culture*, New York: Plenum Press, 1991.

Ge, Liangyan, "The Mythic Stone in Honglou meng and an Intertext of Ming-Qing Fiction Criticism", *The Journal of Asian Studies* 61, no. 1, 2002.

Graham, A. C., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court Publishing Company, 1989.

Graham, A. C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

Hegel, Robert E., *The Novel in Seventeenth Century China*, New York: Columbia University Press, 1981.

Huang, Martin W., *Desire and Fictional Narratives in Late Imperial China, (Harvard East Asian Monographs No 202)*, Harvard: Harvard University Press, 2001.

Huang, Martin W., *Literati and Self-Re/Presentation: Autobiographical Sensibility in the Eighteenth Century Chinese Novel*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Huang, Martin W., "Sentiments of Desire: Thoughts on the Cult of *qing* in Ming-Qing Literature", *Chinese Literature Essays Articles Reviews*, vol. 20, 1998.

Hung, Eva (ed.), *Paradoxes of Traditional Chinese Literature*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1994.

Hummel, Arthur W., *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1912)*, Taipei: SMC Publishing Inc., 1991.



Idema, Wilt & Lloyd Haft, *Chinese letterkunde: Een inleiding*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1996.

Ko, Dorothy, *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth Century China*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

Lee, Haiyan, "Love or Lust? The Sentimental Self in 'Honglou meng'", *Chinese Literature Essays Articles Reviews*, vol. 19, 1997.

Li, Wai-ye, *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

Liang, Ch'i-Ch'ao, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, Immanuel C. Y Hsü (tr.), Cambridge: Harvard University Press, 1959.

Liu Genglu 刘耕路, *Honglou meng shici jixi 红楼梦诗词解析* [Een analyse van de gedichten uit de *Honglou meng*], Changchun: Jilin wenshi chubanshe, 1999.

Lu, Hsiao-peng, *From Historicity to Fictionality: The Chinese Poetics of Narrative*, Stanford: Stanford University Press, 1994.

Naquin, Susan & Evelyn S. Rawski, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, Ann Arbor: Edwards Brothers, 1987.

Plaks, Andrew H., *Archetype and Allegory in the Dream of the Red Chamber*, Princeton: Princeton University Press, 1976.

Plaks, Andrew H. (ed.), *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1977.

Rolston, David L. (ed.), *How to Read the Chinese Novel*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

Rolston, David L., *Traditional Chinese Fiction and Fiction Commentary: Reading and Writing Between the Lines*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Santangelo, Paolo, "Emotions and the Origin of Evil", in *Minds and Mentalities in Traditional Chinese Literature*, Halvor Eifring (ed.), Beijing: Culture and Art Publishing House, 1999.

Spence, Jonathan, *Op zoek naar het moderne China 1600-1989*, Jaap Engelsman (tr.), Amsterdam: Agon, 1990.

Spence, Jonathan D., *Ts'ao Yin and the K'ang-his Emperor: Bondservant and Master*, New Haven: Yale University Press, 1988 (; 1966 first edition).

*The Cambridge History of China: Volume 9 Part One: The Ch'ing Dynasty to 1800*, Willard J. Peterson (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

T'ien, Ju-K'ang, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times*, (*Monographies du T'oung Pao* Vol. 14), Leiden: E.J. Brill, 1987.

Wang, Jing, *The Story of the Stone: Intertextuality, Ancient Chinese Stone Lore, and the Stone Symbolisms of Dream of the Red Chamber, Water Margin, and The Journey to the West*, Durham and London: Duke University Press, 1992.

Will, Pierre-Étienne, *Bureaucratie et famine en Chine au 18e siècle*, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1980.

Yang, Michael, "Naming in *Honglou meng*", in *Chinese Literature Essays Articles Reviews*, vol. 18, 1996.

Widmer, Ellen (ed.), *Writing Women in Late Imperial China*, Stanford: Stanford university Press, 1997.

Wu Shih-ch'ang, *On the Red Chamber Dream*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Yu, Anthony C., *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in the Dream of the Red Chamber*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Zhao Guodong 赵国栋, *Honglou meng zhi mi* 红楼梦之谜 [De raadsels in de *Honglou meng*], (*Si da mingzhu zhi mi congshu* 四大名著之谜丛书), Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 1998.

### **3. Internet**

<http://210.69.170.100/s25/index.htm>