Religions de l'Asie du Sud-Est

**Poursuite de la traduction du poème
Dương Từ Hà Mậu (v. 675-2158)**

Pascal Bourdeaux

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3492>

DOI : 10.4000/asr.3492

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 475-482

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pascal Bourdeaux, « Poursuite de la traduction du poème *Dương Từ Hà Mậu* (v. 675-2158) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3492> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3492>

Religions de l'Asie du Sud-Est

Pascal BOURDEAUX

Maître de conférences

Poursuite de la traduction du poème *Dương Từ Hà Mậu* (v. 675-2158)

TOUT comme l'année précédente, les séminaires ont été intégralement consacrés à l'étude du poème de Nguyễn Đình Chiểu. Celui-ci, rappelons-le, traite sous la forme d'une dispute religieuse de la rencontre d'un bouddhiste (Dương Từ) et d'un chrétien (Hà Mậu). La cinquantaine passée, ils quittent chacun de leur côté leur foyer pour se consacrer totalement à la vie religieuse. Mais face aux questionnements qui viennent rapidement troubler leur quiétude, ils ressentent le besoin d'aller conforter leur foi auprès du même éminent personnage, Lão Nhan, archétype de l'immortel vivant dans son ermitage d'altitude. Les chemins des deux personnages en arrivent naturellement à se croiser. De leur rencontre naît une polémique religieuse qui ne va cesser d'enfler. Liés malgré eux par une même quête de vérité, les deux protagonistes s'engagent dans une pérégrination qui les fait traverser les différents niveaux du ciel et des enfers. Cette expérience fera prendre conscience à Dương Từ de son aveuglement et à Hà Mậu de l'égarement de ses ancêtres et, partant, du sien. Face à un même constat d'échec, ils nourrissent un temps le rêve illusoire de rester auprès des immortels puis l'objectif plus réaliste de s'en retourner au monde pour y pratiquer la seule voie authentique qui vaille, celle du confucianisme auprès des leurs.

Outre les formes archaïques si caractéristiques de l'ensemble de l'œuvre littéraire de Nguyễn Đình Chiểu, la longueur du texte concerné et les référents cosmologiques qui constituent le cœur du poème expliquent que nous ayons opté cette année pour une traduction linéaire plutôt que commentée. Nous avons pu cependant commencer à définir les cadres d'une analyse comparée des représentations de l'au-delà. Le vietnamien dialectal utilisé au milieu du XIX^e siècle et la comparaison des variantes provenant de différentes transcriptions du texte que nous utilisons¹

1. Les trois versions principales ont été établies par Phan Văn Hùm, Quách Đăng Văn, Lê Minh Chí, lesquelles ont été commentées et rectifiées dans les publications postérieures, telles celles de Nguyễn Tạch Giang (1980) ou Trần Nghĩa (1989). Pour plus de précisions, voir l'inventaire des

ont posé un premier défi à la compréhension et à l'interprétation du poème. De plus, la critique religieuse qui en est la motivation centrale a exigé de son rédacteur d'être à la fois précise dans les descriptions et accessible dans la démonstration. La narration est ainsi entrecoupée de nombreuses séquences d'autojustification de la croyance religieuse (fort utiles d'ailleurs pour retourner ensuite ces mêmes arguments contre les fausses religions) et d'exemples du bon gouvernement pour mieux édifier le lecteur. Cette œuvre à vocation pédagogique se devait d'être également attractive et facilement mémorisable, d'où l'insertion de digressions rappelant les classiques tirés des temps archaïques de la Chine, magnifiant les beautés et parfois les dangers de la nature, louant enfin la vertu des lettrés renonçants face à la concussion ou des humbles sujets toujours prêts à œuvrer pour la juste cause. Ce sont ainsi 3 450 vers *lục bát* (distique de 6 et 8 pieds/caractères), agrémentés de 36 poèmes (4 distiques chacun) et d'une oraison funèbre (134 caractères) qui constituent ce long poème de 3 728 vers dans sa version non censurée. Enfin et surtout, le long passage dans le monde surnaturel (près de 1 200 vers) a animé le séminaire des mois de janvier à juin. L'étude détaillée du séjour de Dương Tử et de Hà Mậu dans le royaume des morts a suscité des questionnements de deux ordres : ceux liés à la présence de différentes conceptions sotériologiques ; ceux relevant de l'organisation spatiale de l'au-delà. Avant d'engager une lecture comparée de ces voies du salut et de cette géographie sacrée, nous avons donc souhaité établir au préalable un texte d'ensemble qui nous donne une vision synoptique de cette superposition de ciels et de paradis et de cette juxtaposition de grottes et d'enfers.

Décrit avec précision par l'auteur en vue de frapper l'imaginaire du lecteur, ce passage dans l'au-delà est volontairement placé au centre de l'intrigue. Il se situe également dans une temporalité et une spatialité intermédiaires qui visent à distinguer un avant et un après expérientiel, puis à rappeler la coexistence des trois mondes céleste, terrestre et chtonien et les interrelations entre le ciel, l'homme et la terre. Ce long épisode, quasiment autonome du reste du poème, constitue plus du tiers de l'épopée si l'on ajoute à la stricte pérégrination des âmes des protagonistes dans ces différents lieux (v. 1205-2158), l'ensemble des procédures mystiques qui préparent leur accession (v. 904-1204). Tout en établissant cette traduction linéaire, nous avons relevé les logiques argumentatives, le lexique du religieux, les changements de niveaux de langage qui fondent la critique religieuse. Exprimée sans détour et parfois d'une façon brutale (ce qui explique que le texte ait pu être censuré lorsque l'œuvre fut publiée dans les années 1960), celle-ci saute aux yeux dès la première lecture. Mais si l'on dépasse ce seul niveau d'analyse, d'autres questions surgissent. Du point de vue de la conjoncture historique, il s'agit de resituer l'œuvre poétique et son auteur dans le contexte politico-religieux d'alors, c'est-à-dire dans la société du Vietnam méridional qui s'apprêtait, au milieu du XIX^e siècle, à subir de plein fouet une conquête militaire sous les règnes des empereurs Minh Mạng et

œuvres éditées et des études relatives à Nguyễn Đình Chiểu : Viện Khoa Học Xã Hội tại Thành Phố Hồ Chí Minh, Ban Văn Học Việt, *Thư mục về Nguyễn Đình Chiểu*, Ty văn hóa và thông tin tỉnh Long An xuất bản 1981.

Tự Đức. Du point de vue plus structurel et culturel, il s'agit de comprendre, d'une part, les interactions entre savoirs érudits et pratiques populaires en matière de pensée bouddhiste, de croyance chrétienne et de culture confucéenne ; puis en élargissant le champ d'analyse, de comprendre comment les relations, essentiellement conflictuelles entre royautes de la péninsule indochinoise ont pu produire des débats ou des rivalités religieuses entre populations vietnamiennes, cambodgiennes, chinoises et siamoises dans ce delta du Mékong qui faisait encore figure de front pionnier ou de terre promise. La critique des superstitions et du surnaturel est ainsi une facette du projet d'éducation morale de l'auteur. Elles n'en dévoilent pas moins, en creux, le constat que la société paysanne du Sud Vietnam était bien moins confucéenne qu'espérée, soumise à une évangélisation chrétienne de plus en plus pressante, et arrimée, dans ses plus profonds soubassements, à l'univers compassionnel et dévotionnel du bouddhisme de la Terre Pure.

Avant d'aller plus loin, reprenons le fil de l'histoire où nous l'avions laissée (v. 675). Dans son périple qui le mène vers le sanctuaire de Linh Diệu, Dương Từ entend deux jeunes filles déclamer des poèmes dans un champ de mûrier. Il leur demande le chemin de la pagode, mais ces ingénues ne connaissent rien du bouddhisme et conseillent d'aller voir la vieille bonzesse du coin. Connue pour ses mœurs dévergondées, cette dernière a depuis cherché à se racheter une conduite en devenant novice (*lão kỹ vi ni*, 689). Si l'on peut être étonné de ces vers acerbes, Nguyễn Đình Chiểu se fait le porte-voix du confucianisme de son temps qui récusait à toute femme la possibilité de s'extraire de ses relations et obligations sociales tout en dénonçant l'hypocrisie des moines et des moniales incapables de maîtriser leurs émotions et les instincts les plus vils. Il faut certainement y voir une référence à un poème de Nguyễn Cư Trinh, mandarin militaire posté au Centre du Vietnam qui rédigea au milieu du XVIII^e siècle un dialogue entre un bonze et une bonzesse sous une forme particulièrement grivoise qui était très populaire au Sud².

Choquée par de tels propos, Dương Từ s'éloigne et arrive à un temple dédié à la piété filiale (*Hiếu tự*). S'il pressent la valeur des enseignements, il ne peut percer toutes les énigmes des sentences parallèles. Un bûcheron qui passe par là lui explique alors que l'on y vénère Min Sun (Mẫn Tử), ce disciple particulièrement apprécié de Confucius pour l'éloge qu'il fit en son temps de la piété filiale. Le bûcheron en connaît l'histoire car elle est exemplaire et édifiante, mais aussi parce qu'il est lui-même descendant de cette lignée à la 34^e génération. Et s'il a décidé de rester à l'écart du monde des honneurs, c'est qu'il ne souhaite apporter aucun soutien à un mauvais gouvernement (*Quand on rencontre le temps de Thúc Quí, il faut savoir se retirer*, 770) en prônant le non-agir dans un monde corrompu tout en continuant de vénérer les supérieurs et de rassurer le peuple (« *ngưỡng phủ* »,

2. Nguyễn Cư Trinh, *Sãi yải* [Bonze et bonzesse], éd. Duy Minh Thi, Guangdong 1874. Pour une traduction en anglais récente et commentée du poème voir : C. ANG, *Poetic transformations, Eighteenth-Century Cultural Projects on the Mekong Plains*, Cambridge (Mass.) 2019. Ce poème a fait l'objet d'une traduction en français dès les premières années de la colonisation de la Cochinchine qui atteste de sa popularité dans le delta du Mékong : J. N. A. CHÉON, « Bonze et bonzesse, dialogue annamite », *Excursions et Reconnaissances* 25 (1886), p. 45-98.

795). On peut déceler en filigrane une allusion autobiographique et une forme de défiance à l'égard de la dynastie des Nguyễn. Mais on ne peut plus claire est la leçon de piété filiale de Nguyễn Đình Chiểu à Dương Từ qui a abandonné son foyer et qui se montre moins loyal que le bûcheron pourtant situé au plus bas de l'échelle sociale. Son admiration du confucianisme populaire, pragmatique et humble, se renforce encore lorsque Dương Từ rencontre un batelier près d'un embarcadère. Expliquant que ce sont généralement les agents de l'État qui, par refus de servir des mauvais maîtres, traversent le fleuve, le pêcheur interroge le bonze sur sa quête. Sa pérégrination ressemble en effet plus à une fuite qu'à la recherche d'une vie tranquille qui, par nature, semble bien différente de la sienne. Après la traversée, il lui indique néanmoins le chemin à suivre en espérant qu'il saura prendre enfin la bonne voie.

Dương Từ arrive à la pagode des nuages bleus et voit deux silhouettes à l'entrée de la grotte des nuages. Il s'agit de Hà Mậu et de son ami et coreligionnaire, le médecin Lý Tri Niên. Niên part en éclaireur pour s'assurer du chemin à suivre et surtout du moment propice pour pénétrer dans la grotte. Le dialogue entre les deux protagonistes tourne rapidement à la dispute : Hà Mậu dénonce le bouddhisme comme une croyance barbare qui détruit l'harmonie sociale ; quant au « paradis de l'ouest » (*Tây phương*, 955) qui sert à désigner la Terre Pure d'Amitabha, il est plus la preuve du malheur qui s'est abattu dès que s'est propagé la Loi que la désignation du refuge espéré auprès du Bouddha compatissant et salvateur. De son côté, Dương Từ relève les contradictions entre la charité chrétienne et la passion du Christ ; sa diatribe sur la nature de l'eau lustrale et sur les pratiques d'aspersion est un moyen de dénigrer l'acte de la bénédiction, la transsubstantiation et la doctrine du péché originel. Sur un plan plus terrestre, il rappelle la situation de prêtres emprisonnés et l'absence de discours chrétien sur le bon gouvernement. Nous lisons là les arguments contradictoires classiques des mandarins et des missionnaires à l'encontre du bouddhisme et du christianisme ou des cosmogonies archaïsantes³. On y retrouve aussi des références directes aux politiques impériales chinoises qui avaient mené aux quatre « catastrophes de la loi », au débat qui chercha dès l'arrivée des Jésuites en Asie orientale à définir le « Ciel » personnel ou abstrait. Sont aussi abordées les notions – religieuses ou simplement morales – de la culpabilité et du péché, l'idée de civilisation idéalisée et pervertie par un Occident barbare toujours plus lointain (l'Inde pour le bouddhisme, l'Europe pour le christianisme), la question de loyauté envers sa croyance et son Roi. L'ingéniosité tient ici au fait que le confucéen reste à distance de la querelle. Ce précédé renforce une conflictualité à part égales et permet de porter une critique religieuse symétrique. Plus précisément, le lettré s'exprime par personnes interposées pour souligner deux formes d'exclusivisme religieux. Nguyễn Đình Chiểu pose enfin la question de la preuve de l'existence de Bouddha et du Christ. Par leur réponse

3. Tran Anh Q., *Gods, Heroes and Ancestors: An Interreligious Encounter in Eighteen-Century Vietnam*, New York 2018.

négative, les deux croyants se révèlent bien malgré eux deux idolâtres. Face à ce constat, la seule issue est d'essayer de tout connaître du monde des immortels.

C'est alors qu'une grue transmutée en jeune garçon apporte aux protagonistes deux pêches qu'ils ingurgitent. La cloche d'or de la pagode Linh Diêu retentit au loin. Quand Niên revient, les deux hommes sont purifiés et les immortels ont quitté leur banquet. C'est le moment propice pour pénétrer dans la grotte et d'y rencontrer le Maître Lão Nhan. Hà Mậu et Dương Từ lui expliquent que l'un veut rapatrier ses ancêtres sur terre, l'autre prouver que l'enseignement de Bouddha est facteur de civilisation. Leurs souhaits ainsi exprimés, le vieux sage leur donne accès au Ciel pendant qu'il propose à Niên de rester sur place pour perfectionner son art de soigner. Le chemin n'étant ouvert qu'à de purs esprits désincarnés, une cérémonie initiatique (ingestion de pêches et de thé, ablutions, consommation d'amulette à heure fixe, attente sur le « lit des songes ») s'organise pour permettre aux éléments subtils de l'âme de s'extraire de leur matérialité. Puis du promontoire Yang (*Dương*), ces âmes se lancent enfin vers le premier ciel. Le colosse Huỳnh Cân Lực Sĩ apparaît et leur transmet un laissez-passer permettant de fouler tous les niveaux.

Les cinq premiers, situés sur un même plan, correspondent aux lieux et aux constellations dirigés par les empereurs des cinq directions. Nguyễn Đình Chiểu propose ici un petit traité de cosmologie chinoise en rappelant comment la culture archaïque a conçu un univers auto-créé, soumis aux mutations et réglé par un équilibre changeant. Les ciels sont orientés selon les 4 points cardinaux et cernent un ciel central qui remplit la fonction d'axe ascensionnel vers 4 ciels supérieurs et superposés. À l'issue d'un parcours exemplaire, pleinement humaniste ou purement mystique, l'homme qui a su appliquer au cours de son existence les « recettes du bien public » ou les « recettes de sainteté », selon les propres termes de Granet,⁴ peut y trouver sa place. Les deux acolytes ont beau scruter ces différents lieux, ils n'y trouvent aucune trace de leurs ancêtres, encore moins du Bouddha compatissant ou du Seigneur Jésus (*Phật từ bi, Chúa Du Di trên trời*, 1349-1350). Si Hà Mậu s'interroge sur la coexistence de différentes conceptions du ciel et, par conséquent, de différents modes d'accessibilité, Dương Từ reconnaît qu'il mérite quant à lui son statut de moine. Le premier verse dans le relativisme alors que le second se résigne au fatalisme. Pendant leur ascension, ils ont croisé différents génies ou saints, mais arrivés au ciel culminant, ils se trouvent face aux deux plus éminents personnages, Confucius que le Ciel a engendré pour qu'en son nom il éduque le peuple (*Trời sanh đức Thánh thay lời dạy dân*, 1386), puis Quan Hầu (Guan Yu), l'invincible guerrier de la période des Trois Royaumes qui a été divinisé de longue date en Chine et sous des formes particulières au Vietnam⁵. À l'issue de ces rencontres, Hà Mậu, un temps rongé par le doute, ne peut s'opposer au fait que la seule personnification avérée du ciel est Confucius. De son côté, Dương Từ, en comprenant ce qui distingue un génie d'un bouddha, constate son erreur d'avoir

4. M. GRANET, *La pensée chinoise*, Paris 1974.

5. Lê Anh Dũng, *Quan Thánh xưa và nay* [Mandarins et Saints d'autrefois], TpHCM, Nxb Văn hóa thông tin 1995 ; Nguyễn Văn Huyền, *Le culte des immortels en Annam*, Hanoi 1944.

pris le froc. Car c'est bien par un engagement dans le monde (*nhập thế*) que peut se dessiner la voie du salut.

Résignés à rentrer chez eux, nos deux pèlerins rencontrent alors Taiyi (Thái Ất), divinité éminente et crainte du paradis qui les intercepte et qui s'apprête à les décapiter. Goguenard, il les laisse finalement en vie en leur conseillant, s'ils souhaitent réellement rencontrer des bonzes et des chrétiens, de se rendre à la Capitale du Vent (Phong Đô) sans leur annoncer qu'il s'agit du lieu où se jugent les peines et les mérites. Sitôt retourné dans la réalité phénoménale, ils demandent à repartir en jurant de trouver cette fois ce qu'ils cherchent. Lão Nhan les mène au promontoire Yin (*Âm đài*) qui y donne accès. Le démon Tào Y les accueille et les guide dans des espaces souterrains qui grouillent de monstres difformes, de démons et de fantômes. Une fois le fleuve traversé, ils se dirigent vers la Source Jaune. Leur pérégrination infernale va s'avérer bien plus longue, plus riche de rencontres et réellement traumatisante que leur voyage céleste. Les descriptions qu'en donne Nguyễn Đình Chiểu ne s'arrêtent pas à suggérer une ambiance, elles sont suffisamment réalistes et expressives pour que le lecteur reconstitue les images précises des différents lieux, jugements et supplices. Au hameau des chiens, ils croisent des sorciers (*thầy pháp*) prêts à être dévorés par la meute ; puis des géomanciens, coupables de dévoyer les rites funéraires, que l'on jette dans un marais ou lance sur des parois rocheuses. Arrivés sur le pont du fleuve de Souffre (*Diêm*), ils s'apitoient sur le sort de ceux qui ne sont pas autorisés à le franchir. C'est alors qu'on amène un groupe de bonzes. Accusés de parasitisme social, de duperie et d'immoralité (v. 1640-1668), ils sont jetés par-dessus bord aux serpents sous les yeux effarés de Dương Từ qui n'en a que trop vu. Décidé à rentrer au plus tôt et de quitter les ordres, il est contraint de poursuivre la visite au risque de rester à jamais dans ces lieux. Longeant une plage désolée, ils arrivent sur un marché et dressent le parallélisme qui existe entre le monde des morts et celui des vivants, entre la bureaucratie céleste et la justice des hommes (*Dương gian, âm phủ, cơ quan cũng đồng*, 1714). Puis passant la porte des démons, ils sont témoins du jugement d'usuriers, de scribes concussionnaires, de commerçants et d'artisans malhonnêtes.

C'est alors qu'ils arrivent à la citadelle des morts vaines (*Uống Tử Thành*, 1757), ville où les jugements de l'ensemble des êtres vivants sont mis en instance. Là réside le roi Diêm qui semble revêtir tous les attributs de Yama (Yanluo wang en chinois), le dieu des enfers issu de la tradition hindouiste et passé dans la cosmologie bouddhiste. Il y statue de nombreux cas, notamment deux qui interpellent directement nos visiteurs : Châu Phan, chrétien, médecin et oncle de Châu Kỳ (rencontré au début du poème) y est jugé pour impiété car il n'a pas entretenu les tombeaux des ancêtres. Quant à Trần Kỳ, le supérieur de la pagode où Dương Từ a trouvé refuge, il est jugé pour impiété et félonie car il a quitté la voie des lettrés pour suivre une religion étrangère. Prochainement transférés au 10^e enfer, lieu où s'exécute la sentence finale, le premier est voué à mener une vie de bouc pendant 50 existences avant d'être expulsé à l'Ouest pour y être dévoré par les chiens. Il y retrouvera Hà Nang, le grand-père de Hà Mâu, déjà jugé précédemment pour la même raison. Quant au second, il sera jeté aux serpents avant de renaître en buffle

pendant 9 vies. Ces deux suppliciés implorent leurs visiteurs de se faire leurs messagers et d'appeler leurs descendants à l'apostasie.

Mais nous n'en sommes qu'au mitan du séjour. La description des péchés et des souffrances infligées va crescendo dans les cachots et les purgatoires qui suivent : la litanie édifiante de sujets félons, de gens immoraux et malhonnêtes (beaux-parleurs, voleurs, assassins), de cas d'adultère et d'inceste amènent nos visiteurs à questionner la finalité de tels supplices et du cycle des renaissances sous de nouvelles corporalités. Nguyễn Đình Chiểu conclue sur le sort de trois groupes qui dupent chacun à leur façon les bonnes gens : les médiums, les médecins et les sages-femmes. Ce passage demandera des explications ultérieures pour comprendre le sens précis, voire les raisons biographiques, de ces exemples.

Quittant la capitale du Vent, Dương Từ et Hà Mậu franchissent la dernière porte du 10^e enfer, le lieu décisionnel de la transmigration. Ils rencontrent Hà Nang qui confirme à son petit-fils que le salut des âmes ne peut passer par le christianisme. Les morts ne peuvent être sauvés qu'en conséquence des rites propitiatoires et des actions votives des descendants qui les transmutent en ancêtres. C'est riche des enseignements tirés de cette expérience que les deux compagnons, plus unis que jamais, s'en retournent dans le monde des vivants.

En guise de bilan d'étape, traçons quelques pistes de recherche qui relèvent spécifiquement de la conception des paradis et des enfers ainsi décrits dans le poème et qui méritent des approfondissements à venir. Il faut tout d'abord noter une certaine asymétrie dans le traitement des niveaux célestes et des différents mondes souterrains. Le premier est représenté assez brièvement sous la forme d'une esquisse qui suggère la beauté et la plénitude des lieux mais sans volonté réelle de définir l'espace, la lumière ou le vide. Les enfers sont au contraire décrits dans toutes leurs spécificités sensorielles de chaleur ou de froid extrêmes, de pénombre ou de rougeoiements, de suffocation, de puanteur, de surpeuplement d'êtres mutants. Le réalisme et l'imaginaire s'entremêlent et poussent à nous interroger sur l'existence, dans des manuscrits illustrés, dans des pagodes et des temples du Sud Vietnam, de représentations iconographiques de cette cosmologie bouddhique sinisée si bien décrite par Stephen Teiser dans son étude du texte extra-canonique, le *Soutra des Dix Rois*⁶. En complément peut-on se demander si la tradition paysagère taoïste aurait pu s'avérer également une source d'inspiration. Les abords des chemins et des grottes qui mènent au monde sacré des immortels, la pratique rituelle de la promenade en montagne, l'acte religieux de l'entrée dans la montagne sont en effet des éléments bien présents dans le poème⁷.

Par ailleurs, en se replaçant dans le contexte sociopolitique de l'époque, nous sommes en droit de nous demander si les Lettres édifiantes et les martyrologes

6. S. TEISER, *The scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu 1994.

7. M. SOYMIÉ, « Le Lo-feou Chan, étude de géographie religieuse », *BEFEO* 48 (1956), p. 1-139.

chrétiens de la fin du XVIII^e siècle, ainsi que les discours missionnaires⁸ et les édits de persécutions du début du XIX^e siècle, en particulier sous le règne de l'Empereur Minh Mạng (1820-1841) auraient pu, soit enrichir la vision classique du monde surnaturel, soit perturber cette dernière par les débats théologiques que la situation ouvrait (existence du purgatoire en tant que troisième lieu, notion d'éternité des enfers, immortalité de l'âme, métempsychose). Cette mise en relations du bouddhisme, du christianisme et de la tradition des trois enseignements (*tam giáo*) incite par conséquent à relire cette géographie sacrée de l'au-delà pour relever les variations du modèle classique de la bureaucratie céleste. Celles-ci pourraient être le fait de l'imagination de Nguyễn Đình Chiểu ou de la prise en compte d'éléments exogènes à cette tradition.

Ces quelques réflexions ouvrent ainsi à une approche comparée des cosmologies précitées, auxquelles il ne serait pas inutile d'intégrer, compte-tenu des relations interethniques qui existaient dans le delta du Mékong, les représentations cosmologiques de traditions siamoise et cambodgienne qui irriguaient les croyances populaires d'alors. Dans cette littérature bouddhique, pensons tout particulièrement au *Traibhumi* (Les Trois Mondes) sous ses différentes versions mais aussi à la légende du moine *Brah Malay* (parti dans les enfers) qui connurent un regain d'intérêt dans les pays de bouddhisme theravada au début du XIX^e siècle et qui auraient pu être connues du poète vietnamien⁹. L'on trouve aussi du côté de la littérature populaire vietnamienne des œuvres romanesques (*Phạm Công Cúc Hoa* ou *Phạm Tải-Ngọc Hoa*) qui évoquent, non sans rappeler les *Bianwen* chinois, des pérégrinations dans les enfers. Loin d'être de simples divertissements, ces diverses traditions orales et écrites ont toujours porté en elles une vocation pédagogique pour expliquer à l'ensemble de la population, éduquée ou illettrée, le devenir de l'âme lors des rituels funéraires.

8. Ces missionnaires auraient-il pu évoquer Virgile (chap. 6 de *L'Énéide* sur les enfers), ou Dante pour expliquer aux convertis l'expiation des péchés ? Notons pour l'anecdote que la *Divine Comédie* n'a été traduite en vietnamien que très récemment, partiellement en 1979, en intégralité en 2009. Đantê Alghieri (Nguyễn Văn Hoàn dịch), *Thần Khúc*, Hà Nội 2009.

9. G. COEDÈS, G. ARCHAIMBAULT, *Les Trois mondes (Traibhumi Brah Rvan)*, Paris 1973 ; F. REYNOLDS, M. REYNOLDS, *Three Worlds according to King Ruang : Thai Buddhist Cosmology*, Berkeley 1982 ; B. PACALA BRERETON, *Thai Tellings of Phra Malai, Texts and Rituals concerning a Popular Buddhist Saint*, Tempe 1995.