
*Claire Exposition
des Modes des Esprits
et des Facteurs Mentaux
de
Yéshé Gyeltsèn*

Extrait de l'ouvrage:
Meditation on Emptiness
de
Jeffrey Hopkins
p 235-268

Traduit de l'anglais par Olivier Rossi

Revu par Tenzin Ngeunga

Aucun changement sans l'accord du traducteur

© FPMT, Inc., 2008
Tous droits réservés

Aucune partie de ce travail ne peut être reproduite sous aucune forme ni par aucun moyen, électronique ou mécanique, incluant la photocopie, l'enregistrement ; ou par n'importe quel système de conservation et réutilisation de l'information ou de technologies connues actuellement ou qui se développeraient dans le futur, sans la permission écrite de la FPMT, Inc.

Meditation on Emptiness
© Paul Jeffrey Hopkins, 1983

Tous droits réservés

Table des Matieres

La conscience	1
Les esprits	1
Les facteurs mentaux.....	3
Les facteurs mentaux omniprésents.....	3
Les facteurs mentaux déterminants	8
Les facteurs mentaux vertueux.....	9
Les afflictions racines	15
Les afflictions secondaires.....	19
Les facteurs mentaux changeants.....	22

La conscience

Source:

Claire Exposition des Modes des Esprits et des Facteurs Mentaux de Yé-shé Gyel-tshèn
Enseignements oraux de Lati Rinpoché

La deuxième division des choses, ou phénomènes impermanents, est la conscience, définie comme ce qui est clair et connaissant (166). La conscience est de deux types:

Tableau 20

la conscience	l'esprit	<i>chitta, sems</i>
	le factor mental	<i>chaitta, sems byung</i>

Les esprits

L'esprit est le connaisseur de la simple entité d'un objet, alors que le facteur mental est le connaisseur qui, sur la base de l'observation de cet objet, engage l'objet du point de vue d'autres caractéristiques, telle que sa fonction, etc. Les esprits et les facteurs mentaux sont différents bien qu'ils soient une même entité ; ils possèdent cinq similarités qui, décrites dans le *Trésor de Connaissance (Abhidharmakosha)* de Vasubandhu sont :

1. *Identité de base.* Un esprit et ses facteurs mentaux accompagnants dépendent du même pouvoir sensoriel, comme dans le cas d'une conscience visuelle et de ses facteurs mentaux qui tous deux dépendent du pouvoir sensoriel visuel physique.
2. *Identité d'objet d'observation.* Un esprit et ses facteurs mentaux observent le même objet. Par exemple, lorsque la conscience visuelle principale appréhende le bleu, le facteur mental de la sensation qui l'accompagne en fait de même.
3. *Identité d'aspect.* Par exemple, si la conscience visuelle principale est générée sous l'aspect (ou image) du bleu, il en est de même pour le facteur mental de la discrimination qui l'accompagne.
4. *Identité de temps.* Un esprit et ses facteurs mentaux sont produits, demeurent, et cessent simultanément.
5. *Identité d'entité substantielle.* Tout comme à un quelconque moment l'entité substantielle d'un esprit particulier est unique et qu'il n'y a pas plusieurs esprits de même type, telles que plusieurs consciences visuelles, de même, par exemple, l'entité substantielle du facteur mental de l'intention qui accompagne la conscience visuelle est aussi unique.

Le *Compendium de Connaissance (Abhidharmasamuchchaya)* d'Asanga combine l'identité d'objet d'observation avec l'identité d'aspect et en ajoute une autre, l'identité de Domaine ou de niveau. Cela se réfère au fait que si, par exemple, l'esprit principal est du Domaine du Désir, seuls des facteurs mentaux du Domaine du Désir l'accompagneront, et non pas des facteurs mentaux du Domaine de la Forme ou du Sans-forme.

Les esprits sont seulement de six types (voir tableau 21). La conscience visuelle est un connaisseur individuel dépendant de l'œil et observant les formes visuelles. La conscience auditive est un connaisseur individuel dépendant de l'oreille et observant les sons. La conscience olfactive est un connaisseur individuel dépendant du nez et observant les odeurs. La conscience gustative est un connaisseur individuel dépendant de la langue et observant les goûts. La conscience tactile est un connaisseur individuel dépendant du corps et observant les objets tangibles. La conscience mentale est un connaisseur individuel dépendant du sens-esprit/sens du mental (lequel est un précédent moment de conscience et donc non-physique) et observant les phénomènes.

Tableau 21

les esprits	la conscience visuelle	<i>chakshurvijñana, mig gi rnam par shes pa</i>
	la conscience auditive	<i>shrotravijñana, rna ba'i rnam par shes pa</i>
	la conscience olfactive	<i>ghranavijñana, sna'i rnam par shes pa</i>
	la conscience gustative	<i>jihwavijñana, lce'i rnam par shes pa</i>
	la conscience tactile	<i>kayavijñana, lus kyi rnam par shes pa</i>
	la conscience mentale	<i>manovijñana, yid kyi rnam par shes pa</i>

L'esprit connaissant la vacuité, de manière soit inférentielle soit directe, est une conscience mentale, non pas une conscience visuelle, auditive, olfactive, gustative ou tactile, sauf dans le cas d'un Bouddha dont les consciences ont un mode de fonctionnement multiple. La conscience mentale a la capacité de pénétrer, d'abord conceptuellement puis de manière non-conceptuelle, la nature des phénomènes, ce qui n'est pas seulement au-delà du domaine de la perception sensorielle d'un non-Bouddha mais qui est aussi obscurcie par une fausse surimposition qui, jusqu'à (l'obtention de) la bouddhité, accompagne la perception sensorielle. En dépendance du raisonnement, la conscience mentale réalise d'abord la vacuité d'un objet particulier conceptuellement – par le biais de l'image d'une vacuité qui est la négation de l'existence intrinsèque ; puis par la familiarité avec cette connaissance, l'élément image est supprimé, sur quoi la conscience mentale devient une sagesse connaissant directement la vacuité d'un Supérieur.

Les facteurs mentaux

Il y a cinquante et un facteurs mentaux qui sont classés en six groupes :

Tableau 22

les 51 facteurs mentaux	les facteurs mentaux omniprésents (5)	<i>sarvatraga, kun 'gro</i>
	les facteurs mentaux déterminants (5)	<i>viniyata, yul ngs</i>
	les facteurs mentaux vertueux (11)	<i>kushula, dge ba</i>
	les afflictions racines (6)	<i>mulaklesha, rtsa nyon</i>
	les afflictions secondaires (20)	<i>upaklesha, nye nyon</i>
	les facteurs mentaux changeants (4)	<i>aniyata, gzhan 'gyur</i>

Les facteurs mentaux omniprésents

Les facteurs mentaux omniprésents sont ainsi nommés car ils accompagnent nécessairement tous les esprits, même la sagesse connaissant la vacuité. Les cinq facteurs mentaux omniprésents sont :

Tableau 23

les facteurs mentaux omniprésents	la sensation	<i>vedana, tshor ba</i>
	la discrimination	<i>samjña, 'du shes</i>
	l'intention	<i>chetana, sems pa</i>
	le contact	<i>spārsha, reg pa</i>
	l'attention	<i>manaskara, yid la byed pa</i>

La sensation. La sensation est une entité d'expérience qui expérimente individuellement la maturation d'actions vertueuses et non-vertueuses. Ses objets sont le plaisir, la douleur et la neutralité. Le plaisir est ce que, lorsqu'il cesse, on veut rencontrer à nouveau ; la douleur est ce de quoi, lorsqu'elle s'élève, on veut être séparé ; et la neutralité n'étant ni plaisir ni douleur, est ce au regard de quoi, lorsqu'il s'élève, ni le souhait de rencontre ni le souhait de séparation ne se produit. Le plaisir, la douleur et la neutralité sont dénommés « maturation » afin d'accentuer le fait que toutes les générations de sensations de plaisir, de douleur, ou de neutralité sont les résultats d'actions antérieures.

Tous les plaisirs, même celui s'élevant d'une brise fraîche dans un enfer, s'élèvent d'actions vertueuses (*karma, las*) accumulées dans le passé. De même, toutes les douleurs, même un mal de tête dans le continuum d'un Destructeur de l'Ennemi, s'élèvent d'actions non-vertueuses accumulées dans le passé. En d'autres termes, le plaisir et la douleur n'apparaissent pas sans cause, ou d'une cause discordante, telle que la nature (*prakṛti, rang bzhin*) revendiquée par les Samkhyas, ou le Seigneur Ishvara comme revendiqué par les Aishvaras. Plutôt, plaisir et douleur général, tel qu'être né en tant qu'humain ou être des enfers, s'élèvent d'actions vertueuses et non-vertueuses générales, telle qu'une action éthique ou le péché de meurtre. De même, les variétés de plaisirs particuliers et de douleurs s'élèvent des variétés d'actions vertueuses et non-vertueuses particulières. Le développement de la certitude au regard de la relation déterminée et non-trompeuse de l'action et de l'effet – du plaisir lié à la vertu, et de la

douleur liée à la non-vertu – est louée comme la base de toutes les doctrines de bon augure et appelée la vue correcte de tous les bouddhistes.

Le plaisir (*sukha*), la douleur (*dukkha*), et la neutralité (*aduhkhasukha*) peuvent être divisés en deux sensations physiques (*kayiki*) et mentales (*chaitasiki*), ce qui donne six types de sensations. La sensation physique se réfère à ce qui accompagne chacune des cinq consciences sensorielles, pas seulement ce qui accompagne la conscience tactile. Elle est appelée physique car les cinq pouvoirs sensoriels sont composés de matière claire et car le sens tactile recouvre le pouvoir sensoriel visuel, auditif, olfactif, et gustatif. La sensation mentale est ce qui accompagne la conscience mentale.

Du point de vue de leur base ou pouvoir sensoriel, les sensations sont de six types :

1. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet visuel, d'un sens visuel, et d'une conscience visuelle (*chakshuhsamsparshaja vedana*)
2. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un son, d'un sens auditif, et d'une conscience auditive (*shrotrasamsparshaja vedana*)
3. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'une odeur, d'un sens olfactif, et d'une conscience olfactive (*ghranasamsparshaja vedana*)
4. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un goût, d'un sens gustatif, et d'une conscience gustative (*jihvasamsparshaja vedana*)
5. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet tangible, d'un sens tactile, et d'une conscience tactile (*kayasamsparshaja vedana*)
6. la sensation s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un phénomène, d'un sens mental, et d'une conscience mentale (*manahsamsparshaja vedana*).

En prenant en compte le plaisir, la douleur et la neutralité, ces six types se subdivisent en dix-huit types de sensation.

Lorsque divisées du point de vue des objets d'abandon et des antidotes, il y a deux types :

1. la sensation comme base de l'attachement (*gredhashritavedana*), qui est une sensation accompagnant l'attachement pour les attributs du Domaine du Désir
2. la sensation comme base de la délivrance (*naishkamyashritavedana*), qui est une sensation accompagnant une conscience mentale qui s'est détournée du désir pour les attributs des Domaines du Désir et qui est incluse au sein d'une concentration effective.

Cette division en deux est faite afin de faire connaître comment l'attachement est provoqué par le pouvoir de la sensation et comment on peut se séparer de l'attachement à la sensation en dépendance des concentrations.

Il y a aussi une division de la sensation en matérialiste (*samishavedana*) et non-matérialiste (*niramishavedana*). La première est une sensation accompagnant l'attachement pour les agrégats physiques et mentaux contaminés, alors que la seconde est une sensation accompagnant une conscience-sagesse connaissant directement le non-soi.

La discrimination. La discrimination appréhende, lors de l'agrégation d'un objet, d'un pouvoir sensoriel, et d'une conscience, les signes particuliers d'un objet. Elles sont de deux types :

1. l'appréhension non-conceptuelle de signes : l'appréhension des signes particuliers d'un objet apparaissant à un esprit non-conceptuel
2. l'appréhension conceptuelle de signes : l'appréhension des signes particuliers d'un objet apparaissant à la pensée.

Ces deux types de discrimination opèrent sur (1) les *perceptions*, impliquant la désignation d'expressions vers les objets manifestement perçus, (2) l'*audition*, impliquant la désignation d'expressions en dépendance de l'audition de mots crédibles, (3) les *différentiations*, impliquant la désignation d'expressions vers les objets établis en dépendance de signes (exemple : en déterminant qu'un article est bon du fait qu'il soit doté de signes de qualité supérieure), et (4) la *connaissance*, impliquant la désignation d'expressions vers des objets établis directement.

Il existe aussi une division de la discrimination en deux types :

1. la discrimination appréhendant les signes dans les objets : appréhension différenciant individuellement les caractéristiques d'un objet, tel que bleu, jaune, etc.
2. la discrimination appréhendant les signes dans les expressions : appréhension différenciant individuellement les caractéristiques des expressions, comme dans « ceci est un homme, cela est une femme ».

Du point de vue de sa base, la discrimination est de six types :

1. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet visuel, d'un sens visuel, et d'une conscience visuelle (*chakshusamsparshaja samjna*)
2. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un son, d'un sens auditif, et d'une conscience auditive (*shrotrasamsparshaja samjna*)
3. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'une odeur, d'un sens olfactif, et d'une conscience olfactive (*ghranasamsparshaja samjna*)
4. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un goût, d'un sens gustatif, et d'une conscience gustative (*jihwasamsparshaja samjna*)
5. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet tangible, d'un sens tactile, et d'une conscience tactile (*kayasamsparshaja samjna*)
6. la discrimination s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un phénomène, d'un sens mental, et d'une conscience mentale (*manahsamsparshaja samjna*).

Du point de vue de l'objet d'observation, elle est aussi de six types :

1. la discrimination raisonnée (*sanimittasamjna*) : (a) discrimination habile en la relation des noms et des significations, (b) discrimination observant les produits

- comme impermanents, etc., (c) discrimination ayant un aspect subjectif clair et un objet d'observation
2. la discrimination non-raisonnée (*animittasamjna*) : (a) discrimination inhabile en la relation des noms et des significations, (b) discrimination observant les produits comme permanents, etc., (c) discrimination manquant d'un aspect subjectif clair et d'objet d'observation
 3. la discrimination du petit (*paritta samjna*) : (a) les discriminations dans le continuum d'un être ordinaire du Domaine du Désir qui n'a pas atteint une concentration effective et (b) les discriminations observant les attributs du Domaine du Désir
 4. la discrimination du vaste (*mahadgata samjna*) : (a) les discriminations observant le Domaine de la Forme et (b) les discriminations dans le continuum des êtres du Domaine de la Forme
 5. la discrimination de l'infini (*apramanasamjna*) : les discriminations observant l'espace infini et la conscience infinie
 6. la discrimination du néant (*akinchinsamjna*) : les discriminations observant le néant (un état par delà la sensation et la discrimination grossières).

En général, la discrimination implique une différenciation et une identification des objets ; étant un facteur mental accompagnant un esprit non-conceptuel telle qu'une conscience visuelle, elle implique une non-confusion des détails de l'objet sans laquelle une identification ultérieure ne pourrait pas être faite (167). La discrimination est le cœur de l'identification de l'objet de négation dans la vue du non-soi et de la réflexion sur un raisonnement prouvant l'absence d'existence intrinsèque ; ainsi, loin d'être une entrave sur la voie, la discrimination correcte doit être accrue.

L'intention. L'intention (ou l'attention) est ~~un~~/le facteur mental qui se meut et dirige l'esprit qui l'accompagne vers son objet ; elle a la fonction d'engager l'esprit dans la vertu (*kushala, dge ba*), la non-vertu (*akushala, mi dge ba*), et le neutre (*avyakrta, lung du ma bstan pa*). L'intention est le plus important de tous les facteurs mentaux car ~~par~~/sous son pouvoir les esprits et les facteurs mentaux engagent les objets, comme des pièces de fer sont impuissamment dirigées vers un aimant.

Du point de vue de sa base, l'intention est de six types :

1. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet visuel, d'un sens visuel, et d'une conscience visuelle (*chakshuhsamsparsajja chetana*)
2. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un son, d'un sens auditif, et d'une conscience auditive (*shrotrasamsparsajja chetana*)
3. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'une odeur, d'un sens olfactif, et d'une conscience olfactive (*ghranasamsparsajja chetana*)
4. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un goût, d'un sens gustatif, et d'une conscience gustative (*jihvasamsparsajja chetana*)
5. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un objet tangible, d'un sens tactile, et d'une conscience tactile (*kayasamsparsajja chetana*)

6. l'intention s'élevant du contact lors de l'agrégation d'un phénomène, d'un sens mental, et d'une conscience mentale (*manahsamparshaja chetana*).

L'intention est une action mentale (*manaskarma, yid kyi las*) parmi les deux types d'action (*karma, las*), actions d'intention (actions mentales) et action intentionnelles (actions physiques et verbales).

Le contact. Le contact distingue son objet – lors de l'agrégation d'un objet, d'un pouvoir sensoriel, et de l'esprit – comme plaisant, désagréable, ou neutre conformément aux sensations subséquentes de plaisirs, de douleur, ou de neutralité ; ainsi, il a ~~une~~ la fonction ~~qui sert~~/de servir de base pour la sensation. Puisque le contact distingue son objet comme plaisant, désagréable, ou neutre, il sert de cause pour les sensations de plaisir, de douleur, ou de neutralité qui à leur tour servent de causes pour le désir, la haine, et l'ignorance.

Du point de vue de sa base, le contact est de six types :

1. le contact lors de l'agrégation d'un objet visuel, d'un sens visuel, et d'une conscience visuelle
2. le contact lors de l'agrégation d'un son, d'un sens auditif, et d'une conscience auditive
3. le contact lors de l'agrégation d'une odeur, d'un sens olfactif, et d'une conscience olfactive
4. le contact lors de l'agrégation d'un goût, d'un sens gustatif, et d'une conscience gustative
5. le contact lors de l'agrégation d'un objet tangible, d'un sens tactile, et d'une conscience tactile
6. le contact lors de l'agrégation d'un phénomène, d'un sens mental, et d'une conscience mentale.

L'attention. L'attention dirige l'esprit l'accompagnant vers un objet d'observation spécifique (*alambana, dmigs pa*). La différence entre l'intention et l'attention est que l'intention meut l'esprit vers les objets en général alors que l'attention dirige l'esprit vers un objet spécifique.

Sans les cinq facteurs omniprésents, l'expérience d'un objet ne serait pas complète. Sans la sensation, il n'y aurait pas d'expérience de plaisir, de douleur, ou de neutralité. Sans la discrimination, les signes particuliers de l'objet ne seraient pas appréhendés. Sans l'intention, l'esprit n'approcherait pas son objet. Sans le contact, il n'y aurait pas de base pour la sensation. Sans l'attention, l'esprit ne serait pas dirigé vers un objet d'observation spécifique. Ainsi, tous les cinq sont nécessaires pour faire l'expérience d'un objet.

Les facteurs mentaux déterminants

Les cinq facteurs mentaux déterminants sont exposés dans le tableau 24.

Tableau 24

les facteurs mentaux déterminants	l'aspiration	<i>chhanda, 'dun pa</i>
	la conviction	<i>adhimoksha, mos pa</i>
	la mémoire	<i>smrti, dran pa</i>
	la stabilisation méditative	<i>samadhi, ting nge 'dzin</i>
	la sagesse	<i>prajña, shes rab</i>

L'aspiration. L'aspiration observe un phénomène contemplé et le recherche. L'aspiration sert de base pour amorcer l'effort dans le sens où, par exemple, percevant les avantages de la stabilisation méditative, une foi captivante dans la stabilisation méditative est produite, et en dépendance de cela, une forte aspiration continue recherchant la stabilité méditative est générée de sorte que l'on soit capable de générer un effort continu. L'effort dans la stabilisation méditative à son tour, génère une souplesse de l'esprit et du corps qui accorde une capacité à demeurer dans la pratique de la vertu nuit et jour, surmontant ainsi la paresse qui est un non-ravissement dans le développement de la stabilisation méditative et une appréciation pour ce qui est discordant avec la stabilité méditative. Ainsi, la foi, l'aspiration, l'effort, et la souplesse sont les antidotes à la paresse.

L'aspiration est divisée en trois : l'aspiration souhaitant la rencontre, l'aspiration souhaitant de ne pas être séparé, et l'aspiration qui recherche. La dernière est encore divisée en aspiration recherchant le désir, aspiration recherchant la vue, etc.

La conviction. La conviction tient un objet établi pour être juste comme il a été établi ; elle a comme fonction d'empêcher l'esprit de se faire captiver par une autre vue. Par exemple, lorsque l'on prend en considération Bouddha et d'autres maîtres, et que l'on analyse afin de découvrir lequel est un refuge non-trompeur, on établit que seul le Bouddha est le maître d'un refuge non-trompeur. Puis, lorsque la doctrine enseignée par le Bouddha et la communauté spirituelle réalisant correctement sa doctrine sont établis par une cognition valide comme non-trompeurs, une conviction ferme en eux en tant que refuges définitifs est obtenue. De ce fait, les Passeurs et autres, ne peuvent conduire un individu hors de cette position. On est alors compté au nombre des bouddhistes, et ainsi, toutes les qualités prometteuses augmentent.

La mémoire. La mémoire est le non-oubli au regard d'un phénomène familier ; elle a comme fonction de causer la non-distraktion. La mémoire a trois caractéristiques :

1. une caractéristique objective : un objet familier. La mémoire ne peut être générée à l'encontre d'un objet non-familier
2. une caractéristique subjective : le non-oubli au sein de l'observation de cet objet. Bien que l'on puisse être auparavant devenu familier avec un objet, s'il n'apparaît pas dans l'instant comme un objet de l'esprit, la mémoire ne peut se produire

- une caractéristique fonctionnelle : engendrer la non-distraktion. Puisque la stabilité de l'esprit augmente en dépendance de la mémoire, la non-distraktion est spécifiée comme fonction de la mémoire.

Une mémoire possédant ces trois caractéristiques est extrêmement importante pour la pratique des soutras et des tantras, car toutes les qualités prometteuses des terrains/terres et des sentiers se développent en dépendance de la mémoire et de l'introspection. En particulier, tous les accomplissements de la stabilisation méditative dans les soutras et les tantras sont atteints par le pouvoir de la mémoire.

La stabilisation méditative. La stabilisation méditative est un esprit focalisé en un point au regard d'un objet imputé ; sa fonction est de servir de base de connaissance, c'est-à-dire, la vision supérieure. L'objet de la stabilisation méditative est spécifié comme « imputé » car lorsqu'elle est cultivée, l'esprit est maintenu sur un objet d'observation imaginé ou mentalement imputé. Ceci indique que la stabilisation méditative n'est pas générée par une conscience sensorielle, telle que par une conscience visuelle regardant fixement un objet, mais par une conscience mentale observant un objet interne. Par un développement continu de la stabilisation méditative, l'objet d'observation – qu'il soit vrai ou pas – sera perçu clairement et conceptuellement.

En dépendance de la stabilisation méditative du calme mental, qui est un placement interne de l'esprit en équilibre, la vision supérieure est réalisée par la force de la sagesse analytique. C'est pourquoi, la fonction de la stabilisation méditative est spécifiée comme servant de base de connaissance. La stabilisation méditative, à son tour, dépend de l'éthique.

La sagesse. La sagesse (ou le savoir/connaissance ?) différencie individuellement les fautes et vertus des objets d'analyse ; sa fonction est de vaincre le doute. Lorsque l'on analyse à l'aide du raisonnement et que l'on gagne une certitude, le doute est vaincu ; ainsi, la fonction de la sagesse est spécifiée comme triomphant du doute.

Les facteurs mentaux vertueux

Les onze facteurs mentaux vertueux sont :

Tableau 25

les facteurs mentaux vertueux	la foi	<i>shraddha, dad pa</i>
	la honte	<i>hri, ngo tsha shes pa</i>
	l'embarras	<i>apatrapya, khrel yod pa</i>
	le non-attachement	<i>alobha, ma chags pa</i>
	la non-haine	<i>advasha, zhe sdang med pa</i>
	la non-ignorance	<i>amoha, gti mug med pa</i>
	l'effort	<i>virya, brtson 'grus</i>
	la flexibilité	<i>prasrabdhi, shin tu sbyangs pa</i>
	l'esprit consciencieux	<i>apramada, bag yod pa</i>
	l'équanimité	<i>upeksha, btang snyoms</i>
	la non-malveillance	<i>avihimsa, mam par mi 'tshe ba</i>

La foi. La foi a un aspect de clarté (*prasada, dang pa*), de conviction (*abhisampratyaya, yid ches*), ou souhaitant atteindre (*abhilasha, 'thob 'dod*) au regard des existants (tels que les actions et leurs effets), la possession de qualités (telles que celles des Trois Joyaux), ou de pouvoirs (tels que les pouvoirs de la voie afin d'actualiser la cessation). Sa fonction est de servir de base à l'aspiration. La foi de clarté, ou foi clarifiante, est, par exemple, la clarté d'esprit qui vient par la perception des qualités des Trois Joyaux ; elle est appelée « clarifiante » car tout comme lorsque un joyau-clarifiant-l'eau est placé dans l'eau, la saleté contenue dans celle-ci est immédiatement épurée, de même lorsque ce type de foi est généré dans le continuum, les troubles de l'esprit sont écartés, sur quoi les qualités des réalisations sont prêtes à être générées.

La foi de conviction est, par exemple, le gain de conviction dans la production dépendante ou dans les actions et leurs résultats par la contemplation de ces doctrines comme présentées par le Conquérant. La foi qui est le souhait d'atteindre est, par exemple, la foi pensant, « j'atteindrai sans aucun doute la cessation de la souffrance », par la contemplation des quatre nobles vérités, établissant les vraies souffrances et les vraies sources comme objets d'abandon et les vraies cessations et les vrais sentiers comme objets à atteindre, et réalisant qu'en s'efforçant de manière correcte ces derniers peuvent être atteints.

Bien que le monde assimile foi (*dad pa*) et amour-appréciation (*dga' ba*), ils ne sont pas identiques. Aimer son enfant ou son épouse et aimer la bière sont des exemples d'amour-appréciation et non pas des illustrations de foi. Aussi, la foi qui est un intérêt et une profonde conviction au regard des fautes de l'existence cyclique est un exemple de foi et non pas un exemple d'amour-appréciation. La foi qui est une conviction et une profonde appréciation s'élevant de la contemplation des qualités d'un guide spirituel ou des bénéfiques des actions saines et de leurs effets est en même temps foi et amour-appréciation.

De plus, la foi et le respect (*gus pa*) ne sont pas identiques bien qu'ils soient considérés ainsi dans le monde. Par exemple, aimer-apprécier son guide spirituel est un cas de foi, mais respecter un guide spirituel implique la contemplation de sa gentillesse, connaître la honte, et le considérer hautement, ainsi la foi et le respect sont des facteurs mentaux différents.

Comme expliqué auparavant, l'effort est la cause de toutes les bonnes qualités et, afin de générer l'effort, l'aspiration recherchant ces qualités est nécessaire. Afin de générer l'aspiration, on doit percevoir ces qualités et avoir une foi de conviction en elles. Ainsi, la foi est fréquemment louée dans les écritures et leurs commentaires comme étant la base des toutes les réalisations.

La honte et l'embarras. La honte est une tendance à éviter les méconduites en raison de sa propre désapprobation alors que l'embarras est une tendance à éviter les méconduites en raison de la désapprobation d'autrui. Ces deux facteurs mentaux ont pour fonction de servir de base pour se retenir de la méconduite. Dans le cas de la honte, lorsque l'on est sur le point de s'engager dans la méconduite, celle-ci est évitée en pensant, « cela n'est pas quelque chose que je devrais faire », alors que dans le cas de l'embarras, la méconduite est évitée en pensant, « puisque autrui me méprisera, cela n'est pas souhaitable ». Cette dernière implique de se sentir concerné par le déplaisir du lama, de l'enseignant, etc.

La honte et l'embarras servent de base pour se retenir de la méconduite dans le sens où, pour se retenir des méconduites physiques, verbales et mentales, on doit effectivement éprouver honte et embarras, car si l'on ne se sent ni concerné d'un point de vue personnel

par la maturation d'une action ni concerné par le déplaisir du lama ou de l'enseignant, il n'est d'aucune manière possible de cesser la méconduite.

Le non-attachement, la non-haine, et la non-ignorance. Le non-attachement est une dégoût et un non-désir de l'existence cyclique et des articles de l'existence cyclique. La non-haine est un facteur qui, en observant soit les êtres sensibles nuisibles, soit les souffrances, soit les sources de la souffrance, conquiert la génération de haine ; c'est une absence de l'intention de nuire. La non-ignorance est un savoir d'analyse individuelle pouvant servir d'antidote à l'ignorance ; elle est soit acquise à la naissance par la maturation des actions dans une vie précédente sans dépendre de causes contributrices dans cette vie ou s'élève par l'application à l'écoute, la réflexion ou la méditation.

Le non-attachement, la non-haine et la non-ignorance ont pour fonction de servir de base au non-engagement dans la méconduite, étant les *racines* de toutes les pratiques vertueuses, les *méthodes* pour cesser toutes les méconduites, et l'*essence* de toutes les voies. Puisque toutes les terres et les sentiers ont pour but l'abandon des trois poisons du désir, de la haine et de l'ignorance et puisque ces trois facteurs mentaux font que l'individu émerge de ces trois poisons occasionnant toutes les méconduites, leur fonction est spécifiée comme servant de bases pour restreindre les méconduites.

Un être de faible capacité génère le non-attachement à cette vie et, se détournant de cette vie, recherche son propre bien-être dans les vies futures. Un être de capacité moyenne génère le non-attachement à l'encontre de toutes les merveilles de l'existence cyclique et, ayant profondément inversé sa saisie, recherche la délivrance de toute l'existence cyclique. Un être de grande capacité génère le non-attachement à la fois à l'existence cyclique et à l'état de paix solitaire et recherche le nirvana sans demeure d'un Bouddha au sein duquel un individu peut rester en équilibre méditatif sur la vacuité et au même moment manifester d'innombrables formes afin de venir en aide aux migrants dans l'existence cyclique. De cette manière, toutes les voies peuvent être reliées au non-attachement ainsi qu'à la non-haine et la non-ignorance.

L'effort. L'effort est un ravissement mental dans la vertu ; sa fonction est la réalisation et l'accomplissement de vertus. Bien que dans le monde tout ce qui implique le fait de se donner du mal est appelé effort, le labeur dans le seul intérêt des affaires de cette vie n'est pas l'effort mais la paresse qui est un attachement aux mauvaises activités ; cela est discordant avec l'effort.

Il y a cinq types d'efforts :

1. l'effort de l'armure : c'est la pensée précédant l'engagement dans la vertu, le ravissement de l'esprit dans cette activité. C'est comme mettre une grande armure dans le sens où il permet une volonté de s'engager dans l'activité prolongée
2. l'effort d'application : le ravissement mental pendant l'engagement dans la pratique
3. l'effort de non-infériorité : un ravissement généré tel que l'on ne se décourage pas, en pensant, « comment quelqu'un comme moi peut-il faire cela ? »
4. l'effort d'irréversibilité : un ravissement mental d'une telle ampleur que les circonstances ne peuvent nous détourner de l'engagement dans la pratique de la vertu

5. l'effort de non-satisfaction : s'efforcer pour les qualités supérieures sans être satisfait par l'accomplissement de petites vertus.

Toutes les bonnes qualités dépendent de l'effort.

La flexibilité. La flexibilité est une maniabilité de l'esprit et du corps tel que l'esprit peut être placé sur un objet d'observation vertueux aussi longtemps que désiré ; sa fonction est de d'écarter toutes obstructions. Elle est de deux types :

1. la flexibilité physique : par le pouvoir de la stabilisation méditative la non-maniabilité physique est purifiée, sur quoi le corps est aussi léger qu'une boule de coton et capable d'être utilisé pour l'activité vertueuse selon nos souhaits
2. la flexibilité mentale : par le pouvoir de la stabilisation méditative l'esprit devient libre de non-maniabilité, sur quoi il acquiert une facilité pour s'engager dans un but vertueux sans entrave.

La fonction de la flexibilité est spécifiée comme celle d'écarter toutes les obstructions car par son pouvoir toutes les conditions défavorables de l'esprit et du corps sont purifiées. Lorsque la flexibilité est atteinte, la stabilisation méditative est accrue ; grâce à cela la béatitude de la flexibilité augmente, sur quoi la stabilisation méditative s'accroît davantage. Grâce à cela, l'esprit à son tour devient plus puissant pour abandonner les obstructions lorsqu'il est conjoint à la vision supérieure.

L'esprit consciencieux. L'esprit consciencieux garde l'esprit de la contamination et occasionne la réalisation de vertus tout en demeurant dans l'effort. Il empêche l'esprit de tomber sous l'influence des afflictions et sa fonction est de servir de base à l'obtention de toutes les merveilles mondaines et supramondaines. L'esprit consciencieux est de cinq types :

1. l'esprit consciencieux au regard de ce qui précède – remédier aux fautes passées en accord avec la doctrine
2. l'esprit consciencieux au regard de ce qui suit – une sérieuse intention de remédier aux fautes futures
3. l'esprit consciencieux au regard de l'entre deux – remédier aux fautes sans oublier dans le présent
4. l'esprit consciencieux avant l'activité : un raffermissement de l'esprit, en pensant, « comme ce serait bien si je pouvais me comporter et me maintenir de telle manière que les fautes n'apparaissent pas »
5. l'esprit consciencieux de comportement concordant – se maintenir et se comporter de telle manière que les fautes n'apparaissent pas.

L'esprit consciencieux est très important en tant que racine de toutes les terres et les sentiers.

L'équanimité. L'équanimité est une égalité d'esprit, le fait de demeurer dans un état naturel, et un maintien spontané discordant avec les afflictions. Elle est associée avec le non-

attachement, la non-haine, et la non-ignorance et sa fonction est de ne laisser aucune possibilité aux afflictions.

En dépendance de techniques pour focaliser l'esprit en un point, les neuf états mentaux sont graduellement réalisés. Lorsque le neuvième état est atteint, l'emploi des antidotes au relâchement et à l'excitation n'est plus nécessaire. A ce stade on atteint un maintien spontané de l'esprit sur son objet, et avec cet état une équanimité impliquant la non-application des antidotes au relâchement et à l'excitation est atteinte. Ainsi, l'équanimité ici est une équanimité d'application, non une équanimité de sentiment ~~non~~/ni l'équanimité incommensurable souhaitant que tous les êtres sensibles demeurent dans l'équanimité libre du désir et de la haine, des notions d'intimité et de distance.

La fonction de l'équanimité est spécifiée comme celle de ne laisser aucune possibilité aux afflictions car lorsque le neuvième état d'esprit est atteint, il est facile de vaincre les afflictions du Domaine du Désir, de plus au moment de l'équilibre méditatif le relâchement et l'excitation n'apparaissent pas.

La non-malveillance. La non-malveillance est une attitude compassionnée, faisant partie de la non-haine, laquelle est une patience dénuée de l'intention de blesser. Elle observe les êtres sensibles qualifiés par la souffrance et pense, « puissent-ils être libres d'une telle souffrance ! » La fonction de la non-malveillance, ne pas blesser les être sensibles, est dite être l'essence des enseignements du Bouddha.

Ces onze facteurs mentaux vertueux sont appelés « vertus naturelles » car ils sont des entités vertueuses en eux-mêmes, sans dépendre de la considération d'autres facteurs telle que la motivation, etc. Bien que ces onze facteurs soient les vertus principales, il y a quatre autres types (de vertus) :

1. la vertu par relation – les esprits et les facteurs mentaux qui accompagnent n'importe laquelle des onze vertus
2. la vertu par relation subséquente – prédispositions vertueuses établies par des esprits et des facteurs mentaux vertueux
3. la vertu par motivation – actions physiques et verbales motivées par la foi, etc.
4. la vertu par l'ultime – l'ainsité, ou vacuité, est désignée comme vertu car lorsque l'on observe et médite sur la vacuité, toutes les obstructions sont purifiées ; toutefois, ce n'est pas une vertu effective/en tant que telle.

Du point de vue de l'état ou de la situation, les vertus sont divisées en huit types :

1. la vertu par mode d'obtention à la naissance – telle que la foi qui s'élève par la force de prédispositions établies au cours de vies antérieures sans dépendre de la familiarisation dans cette vie
2. la vertu par mode d'application – telle que la foi souhaitant atteindre la bouddhité s'élevant en dépendance de s'être fié à un guide spirituel vertueux, d'écouter l'excellente doctrine, de la porter correctement à l'esprit, et d'actualiser les doctrines favorables à l'atteinte du nirvana

3. la vertu par mode d'une activité en face de soi – imaginant, par exemple, un champ d'assemblée de Bouddhas, Bodhisattvas, etc., devant soi, puis s'inclinant pour rendre hommage et faisant des offrandes
4. la vertu par mode d'aide – les actions telle que la maturation des êtres sensibles au moyen des quatre méthodes pour rassembler des étudiants (don d'articles, enseignement sur les moyens d'atteindre les hauts statuts dans l'existence cyclique et l'excellence certaine, faire en sorte qu'autrui pratique ce qui est bénéfique, et se comporter soi-même de cette manière)
5. la vertu par mode d'attitude – telle que les actions saines servant de moyens pour atteindre les hauts statuts et l'excellence certaine
6. la vertu par mode d'agir comme antidote – telles que les actions possédant le pouvoir spécial de vaincre directement des objets d'abandon et le défavorable
7. la vertu par mode de pacification – telles que les vraies cessations
8. la vertu par mode de cause concordante – telles que les cinq clairvoyances et les dix pouvoirs qui s'élèvent par la force de l'atteinte de vraies cessations.

Une présentation similaire de sept types est faite en relation avec les non-vertus :

1. la non-vertu par mode d'obtention à la naissance – tel que spontanément s'engager dans le meurtre en raison de prédispositions provenant d'une vie passée
2. la non-vertu par mode d'application – telle que les méconduites du corps, de parole et de l'esprit qui s'élèvent en dépendance de s'être fié à des amis non-vertueux, d'écouter des doctrines spécieuses, de les porter improprement à l'esprit, etc.
3. la non-vertu par mode d'une activité en face de soi – tel qu'offrir un sacrifice sanglant à une représentation
4. la non-vertu par mode de nuisance – telle que les actions du corps, de la parole, et de l'esprit qui blessent les êtres sensibles
5. la non-vertu par mode d'attitude – telles que les actions entraînant des vies futures et des actions complétant le caractère d'une vie future ne produisant que souffrance comme fruit
6. la non-vertu par mode du défavorable – telles que les mauvaises vues qui empêchent la génération des sentiers non-contaminés
7. la non-vertu par mode d'interruption – telles que les mauvaises vues qui interfèrent avec l'activité vertueuse.

Les afflictions racines

Les afflictions, en général, sont définies comme des connaissances qui, lorsque générés, font que le continuum mental est fortement non-paisible. Les six afflictions racines, qui sont ainsi nommées car elles sont les sources de toutes les autres afflictions, sont présentées dans le tableau 26.

Tableau 26

les afflictions racines	l'attachement	<i>raga, 'dod chags</i>
	la colère	<i>pratigha, khong khro</i>
	l'orgueil	<i>mana, nga rgyal</i>
	l'ignorance	<i>avidya, ma rig pa</i>
	le doute	<i>vichikitsa, the tshom</i>
	les vues affligées	<i>drshti, lta ba nyon mongs can</i>

L'attachement. L'attachement perçoit un phénomène interne ou externe contaminé comme plaisant du point de vue de sa propre entité et, sur ce, le recherche. Sa fonction est de générer de la souffrance. Comme de l'huile qui a imprégné un vêtement, l'attachement adhère à son objet d'observation et ainsi il est difficile de l'en séparer.

L'attachement est divisé en trois types : l'attachement du Domaine du Désir, l'attachement du Domaine de la Forme, et l'attachement du Domaine du Sans-forme. La raison pour affirmer que la fonction de l'attachement est de générer de la souffrance est que la racine de toutes les souffrances est la naissance, et que la cause principale de la naissance dans l'existence cyclique est l'attachement.

La colère. La colère est une intention de nuire aux êtres sensibles, de nuire à la souffrance dans son propre continuum, ou de nuire aux phénomènes qui sont sources de souffrance (telles que les épines). Sa fonction est de ne pas nous faire demeurer en contact avec le bonheur et de servir de base aux méconduites. Par la colère, on ne demeure pas dans le bonheur durant cette vie et d'incommensurables souffrances sont provoquées dans le futur.

L'orgueil. L'orgueil dépend de la vue de la collection transitoire comme étant un je réel et revêt l'aspect d'un gonflement de l'esprit lors de l'observation de ses propres richesses, qualités, jeunesse, etc. Sa fonction est de servir de base à l'apparition du manque de respect et de la souffrance. Il y a sept types d'orgueil :

1. l'orgueil – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on est supérieur aux personnes inférieures
2. l'orgueil excessif – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on est supérieur aux personnes égales
3. l'orgueil au-delà de l'orgueil – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on est grandement supérieur même aux personnes qui sont supérieures aux autres
4. l'orgueil de penser « je » – un gonflement de l'esprit observant les agrégats appropriés du corps et de l'esprit et pensant « je »

5. l'orgueil de suffisance – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on a atteint ce qui n'a pas été atteint, comme par exemple la clairvoyance ou la stabilisation méditative
6. l'orgueil de légère infériorité – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on est juste légèrement inférieur à ceux qui sont en fait grandement supérieurs
7. l'orgueil injustifié – un gonflement de l'esprit, pensant que l'on a atteint des qualités alors que l'on a en fait dévié de la voie, tel que prétendre avoir de hautes réalisations alors qu'on a en réalité été transporté par un esprit.

Parce que l'orgueil occasionne le manque de respect pour les qualités élevées ou pour ceux possédant des qualités élevées, il ne sert qu'à faire obstacle aux nouveaux accomplissements des doctrines de verbalisation et de réalisation, à occasionner des renaissances dans les mauvaises migrations, et, lorsque l'on renaît en tant qu'humain, à occasionner des naissances dans une classe inférieure, comme serviteur par exemple. Ainsi, il produit l'indésirable à la fois dans cette vie et les suivantes.

L'ignorance. L'ignorance est une absence de connaissance impliquant un obscurcissement au regard du statut des phénomènes. Sa fonction est de servir de base à l'apparition de fausses affirmations, de doutes, et d'afflictions. Son antidote principal est la sagesse réalisant le non-soi.

L'ignorance est de deux types : l'obscurcissement au regard des actions et de leurs effets et obscurcissement au regard de l'ainsité. Cette dernière sert de motivation causale à toutes les renaissances dans l'existence cyclique, mais en termes de motivation opérationnelle au moment de l'action, l'obscurcissement au regard des actions et de leurs effets est spécifiée comme cause de l'accumulation d'actions résultant en naissance dans les mauvaises migrations alors que l'obscurcissement au regard de l'ainsité est spécifiée comme cause de l'accumulation d'actions résultant en naissance dans les migrations heureuses.

En dépendance de l'ignorance, les autres afflictions s'élèvent, et en dépendance de celles-ci les actions contaminées sont accumulées. A partir de ces dernières, toutes les souffrances dans l'existence cyclique sont produites. C'est pourquoi, toutes les afflictions et les fautes s'élèvent en dépendance de l'ignorance.

Le doute. Le doute est un esprit [partagé] entre deux points au regard des quatre nobles vérités, des actions et de leurs effets, etc. Sa fonction est de servir de base au non-engagement dans les vertus. Le doute fait obstacle aux activités vertueuses et interfère spécialement avec la vision de la vérité.

Les vues affligées. Il y a cinq vues affligées : (voir tableau 27)

Tableau 27

les vues affligées	la vue de la collection transitoire <i>satkayadrshri, 'jig tshogs la lta ba</i>
	la vue soutenant un extrême <i>antagrahadrshti, mthar 'dzhin pa 'i lta ba</i>
	la conception d'une (fausse) vue comme suprême <i>drshtiparamarsha, lta ba mchog 'dzin</i>
	la conception des (fausses) éthiques et observance comme suprême <i>shilavrataparamarsha, tshul khrimis dang brtul zhugs mchog 'dzin</i>
	la vue contraire <i>mithyadrshiti, log lta</i>

La vue de la collection transitoire. Une vue de la collection transitoire observe les agrégats physiques et mentaux appropriés et les conçoit comme étant un je et un mien réel. C'est une *endurance* dans le sens où il n'y a pas crainte du caractère erroné du je et du mien existant de manière intrinsèque ; un *désir* dans le sens où il y a recherche d'un objet erroné ; une *intelligence* dans le sens où il y a une discrimination complète de l'objet ; une *conception* dans le sens où il y a une forte adhérence à l'objet ; et une *vue* dans le sens où il y a observation de l'objet. La vue du transitoire a la fonction de servir de base pour toutes les mauvaises vues.

Elle est nommée vue de la collection transitoire car les agrégats physiques et mentaux, qui sont la base de la vue, sont impermanents, et donc transitoires, et sont un composite du pluriel, et donc une collection. Le nom lui-même indique qu'il n'y a pas de personne permanente et sans parties.

Une vue de la collection transitoire conçoit un je existant de manière intrinsèque et exagère la distinction entre soi et autrui. Sur cette base, l'attachement à l'égard du soi et de ce qui est du côté du soi et la haine à l'égard d'autrui s'élèvent (168). En voyant le soi, l'orgueil est généré, une vue du soi comme éternel ou comme annihilé à la mort s'élève et l'appréhension de son propre comportement négatif comme supérieur est produite. De même, les enseignants du non-soi et leurs enseignements sur la cause et l'effet, les quatre nobles vérités, les Trois Joyaux, etc., sont conçus comme étant non-existants ou deviennent des objets de doute. De cette manière, la vue de la collection transitoire agit comme base de toutes les afflictions. Bien que généralement identifiée en tant qu'ignorance, dans ce contexte son rapport avec l'ignorance est semblable au rapport entre un esprit appréhendant la présence d'un serpent et l'imprécision recouvrant une corde dans une zone sombre.

La vue soutenant un extrême. Une vue soutenant un extrême observe le soi tel qu'appréhendé par la vue de la collection transitoire et le conçoit comme étant soit permanent dans le sens de non-changeant soit annihilé dans le sens où il ne transmigre pas vers une autre vie. Puisqu'elle cause la chute dans les extrêmes de permanence et d'annihilation, elle a la fonction de faire obstacle à la progression sur la voie du milieu, libre des deux extrêmes.

Comme plus haut, c'est une endurance, un désir, une intelligence, une conception et une vue.

La conception d'une (fausse) vue comme suprême. Une conception d'une (mauvaise) vue comme étant suprême observe une vue de la collection transitoire, une vue soutenant un extrême, une vue contraire, ou encore les agrégats physiques et mentaux en dépendance desquels ces vues s'élèvent et les conçoit comme (1) étant suprêmes dans le sens où elles sont revendiquées comme étant parfaites, (2) comme étant « chef » dans le sens où l'on soutient qu'il n'y a rien de plus grand, (3) comme étant supérieures, ou (4) comme étant ultimes dans le sens où l'on soutient qu'elles n'ont pas d'égal. Une conception d'un (mauvaise) vue comme étant suprême a la fonction de servir de base à une forte adhésion aux mauvaises vues en ce qu'elle établit des prédispositions pour ne pas s'en séparer dans cette vie et dans les vies futures. Comme plus haut, c'est une endurance, un désir, une intelligence, une conception et une vue.

La conception des (fausses) éthiques et observance comme suprêmes. Une conception des (fausses) éthiques et de observances comme étant suprêmes prend pour objet (1) un système d'éthique erroné destiné à l'abandon de l'éthique erronée, (2) une observance erronée prescrivant un habillement, une conduite et des activités physiques et verbales, ou (3) les agrégats physiques et mentaux en dépendance desquels celles-ci sont accomplies. Elle considère que ces observances purifient les péchés, libèrent des afflictions et délivrent de l'existence cyclique. Elle a la fonction de servir de base à des efforts stériles. Comme plus haut, c'est une endurance, un désir, une intelligence, une conception et une vue.

La vue contraire. Une vue contraire est une négation de la cause, de l'effet, de la fonctionnalité et des phénomènes existants et peut aussi impliquer soutenir qu'Ishvara et autres sont les causes de la transmigration des êtres dans l'existence cyclique. Nier la cause est la vue que le bon et le mauvais comportement etc. n'existent pas. Nier l'effet est la vue que la maturation des actions vertueuses et non-vertueuses n'existe pas. Nier la fonctionnalité est la vue que les vies passées et futures etc. n'existent pas. Nier les phénomènes existants est la vue selon laquelle, par exemple, l'obtention de l'état de Destructeur de l'Ennemi n'existe pas.

Les vues contraires ont pour fonction de couper les racines des vertus, entraînant une adhésion forte aux non-vertus, entraînant le non-engagement dans la vertu. Puisque la négation de la cause, de l'effet, et de la renaissance coupe toutes les racines vertueuses, ces vues sont les pires parmi les vues contraires.

Les afflictions secondaires

Les vingt afflictions secondaires, présentées dans le tableau 28, sont ainsi dénommées car elles sont proches ou sont incluses dans les afflictions racines.

Tableau 28

les afflictions secondaires	la belligérance	<i>krodha, 'kro ba</i>
	le ressentiment	<i>upanaha, 'khon 'dzin</i>
	la mauvaise foi	<i>mraksha, 'chab pa</i>
	la méchanceté	<i>pradasha, 'tsig pa</i>
	la jalousie	<i>irshya, phrag dog</i>
	l'avarice	<i>matsarya, ser sna</i>
	la fausseté	<i>maya, sgyu</i>
	la dissimulation	<i>shathya, g.yo</i>
	la vanité	<i>mada, rgyags pa</i>
	la malveillance	<i>vihimsa, mam par 'tshé ba</i>
	la non-honte	<i>ahrikya, ngo tsha med pa</i>
	le non-embarras	<i>anapatrapya, khrel med pa</i>
	la léthargie	<i>styana, rmugs pa</i>
	l'excitation	<i>auddhatya, rgod pa</i>
	la non-foi	<i>ashraddhya, ma dad pa</i>
	la paresse	<i>kausidya, le lo</i>
	l'esprit non-conscientieux	<i>pramada, bag med pa</i>
	l'oubli	<i>mushitasmrtita, brjed nges pa</i>
	la non-introspection	<i>asamprajanya, shes ma yin pa</i>
	la distraction	<i>vikshepa, mam par gyen ba</i>

La belligérance. La belligérance est une intention de faire du mal à autrui en le frappant et autres, lorsque l'on est dans l'une des neuf situations d'intention nuisible, en pensant :

1. « Cette personne m'a fait du mal. »
2. « Cette personne me fait du mal. »
3. « Cette personne me fera du mal. »
4. « Cette personne a fait du mal à mon ami. »
5. « Cette personne fait du mal à mon ami. »
6. « Cette personne fera du mal à mon ami. »
7. « Cette personne a aidé mon ennemi. »
8. « Cette personne aide mon ennemi. »
9. « Cette personne aidera mon ennemi. »

La belligérance a pour fonction de servir de base à l'emploi des armes, des châtiments, et au fait de se préparer à nuire à autrui. Elle diffère de l'affliction racine colère en ce que la colère est une impatience et une intention de faire du mal qui s'élève lorsqu'un être sensible nuisible, ou notre propre souffrance, ou les sources de la souffrance apparaissent à l'esprit. La belligérance est un état d'esprit extrêmement perturbé qui, suite à une grande poussée de colère, est le souhait d'infliger du tort à l'autre comme par exemple en frappant physiquement cette personne lorsqu'elle est en notre présence.

Le ressentiment. Le ressentiment est le souhait de faire du mal ou de répondre par le mal, impliquant le non-relâchement d'un continuum de colère. Il a la fonction de servir de base à l'impatience.

La mauvaise foi. La mauvaise foi est le souhait, par la force de l'ignorance, de cacher une faute lorsqu'une autre personne, tel qu'un guide spirituel, nous fait remarquer cette faute. Elle a la fonction d'accroître les fautes, de servir de base au remords et de nous empêcher de demeurer en contact avec le bonheur dans cette vie, et de propulser des renaissances dans les mauvaises migrations.

La méchanceté. La méchanceté est le souhait, par la force de la belligérance et du ressentiment, d'exprimer des paroles dures sous l'emprise de la rancune à une autre personne qui nous a fait remarquer une faute. Elle a pour fonction d'engendrer le non-établissement dans le bonheur dans cette vie en provoquant l'engagement dans de nombreuses actions erronées telles que l'expression de paroles dures, et en générant de nombreuses actions non-vertueuses. La méchanceté génère aussi des maturations non-plaisantes dans les vies futures.

La jalousie. La jalousie est une perturbation de l'esprit au plus profond qui implique une incapacité à supporter la bonne fortune d'un autre, du fait d'être attaché aux biens et aux services. Elle implique la haine et a pour fonction d'engendrer un inconfort de l'esprit et le non-établissement au contact du bonheur.

L'avarice. L'avarice consiste à s'agripper étroitement aux articles sans les laisser aller par le pouvoir de l'attachement aux biens et aux services. Elle a la fonction de servir de base à la non-diminution des possessions et engendre ce qui est indésirable dans cette vie et les suivantes.

La fausseté. La fausseté consiste à prétendre posséder de bonnes qualités alors qu'on en est dépourvu sous l'emprise d'un fort attachement aux biens et aux services. Tout comme dans le cas de l'hypocrisie qui prétend avoir un esprit discipliné afin de tromper autrui, la fausseté peut impliquer l'ignorance et l'attachement et a pour fonction de servir de base à de mauvais moyens d'existence. « Mauvais moyens d'existence » se réfère au fait de gagner des biens par la tromperie (1), par l'hypocrisie, (2) en prononçant de douces paroles en accord avec la pensée d'autrui, (3), en faisant l'éloge des possessions d'autrui, (4) en parlant des défauts de l'avarice et autres, et (5) en louant les actes de générosité et autres d'autrui.

La dissimulation. La dissimulation est le souhait de cacher ses propres fautes aux autres par la force du désir pour les biens et les services. La dissimulation et la fausseté ont toutes deux pour fonction d'empêcher la réalisation d'une authentique instruction orale et font que dans cette vie et les suivantes on ne rencontre pas un guide spirituel du Mahayana.

La vanité. La vanité est un gonflement de l'esprit venant du fait d'éprouver joie et confort en observant notre bonne santé, jeunesse, beauté, pouvoir, signes de longue vie, prospérité, etc. Elle a pour fonction de servir de base à toutes les afflictions et afflictions secondaires et agit comme racine pour l'esprit non-consciencieux.

La malveillance. La malveillance est un souhait sans merci de nuire aux autres êtres sensibles. Impliquant la haine, c'est un manque de compassion tel que l'envie de nuire ou de faire que d'autres nuisent, ou encore tel que le fait de prendre plaisir lorsque l'on assiste au malheur d'autrui ou en est informé. Elle a pour fonction de blesser à autrui.

La non-honte. La non-honte est une non-abstention des fautes du point de vue de notre propre désapprobation ou d'une interdiction religieuse. Elle peut impliquer le désir, la haine et l'ignorance et a pour fonction d'assister toutes les afflictions racines et secondaires. Par exemple, si un moine, mis en contact avec une boisson enivrante, ne s'abstient pas d'en boire en pensant « ceci est quelque chose que je ne devrais pas faire », il aurait alors le facteur mental de non-honte.

Le non-embarras. Le non-embarras est ne pas s'abstenir des fautes du point de vue de la désapprobation d'autrui. Elle peut impliquer le désir, la haine et l'ignorance et a pour fonction d'assister toutes les afflictions racines et secondaires. Si l'on ne s'abstient pas des fautes à la pensée que le Maître Bouddha et les dieux clairvoyants en seraient troublés et que d'autres nous critiqueraient, on aura alors le non-embarras. Ce facteur ainsi que la non-honte assistent toutes les afflictions et agissent comme causes pour tous les défauts, car sans le souhait de s'abstenir des fautes, on ne peut s'en garder. Ainsi, ces deux facteurs mentaux sont dits accompagner tous les esprits non-vertueux.

La léthargie. La léthargie est une lourdeur et un manque de maniabilité du corps et de l'esprit. Elle implique l'ignorance et a pour fonction d'assister toutes les afflictions racines et secondaires, car en dépendance de la léthargie celles-ci augmentent.

L'excitation. L'excitation est une dispersion de l'esprit vers les attributs du Domaine du Désir expérimentés précédemment et un engagement à leur rencontre avec attachement. L'excitation est une non-tranquillité de l'esprit qui implique un engagement plein de désir dans ce qui est agréable ; elle a pour fonction de faire obstacle au calme continu. Ainsi, toutes les dispersions de l'esprit ne sont pas des illustrations d'excitation puisque l'excitation est inclus dans le désir alors que l'esprit est fréquemment distrait vers des objets par le biais d'afflictions autres que le désir et s'éparpille même vers des objets d'observation vertueux. La dispersion impliquant le désir est à la fois dispersion et excitation alors que les autres illustrations ne sont que dispersion.

La non-foi. La non-foi est une non-conviction, un non-ravissement et un non-souhait au regard d'un phénomène vertueux. Elle implique l'ignorance et a pour fonction de servir de base à la paresse. La non-foi est l'opposé des trois types de foi ; c'est une non-conviction des actions et de leurs effets, etc., un non-ravissement et une aversion pour les possesseurs de qualités favorables tels que les Trois Joyaux, et un non-souhait ou une non-recherche de la libération, etc.

La paresse. La paresse est un non-ravissement dans la vertu dû à l'attachement pour la position allongée, etc. Elle implique l'ignorance et a pour fonction de faire obstacle à l'application dans la vertu.

L'esprit non-consciencieux. L'esprit non-consciencieux engendre un relâchement de l'esprit, ne le garde pas des afflictions et des fautes et résulte en un non-développement des phénomènes vertueux. Il peut impliquer un maintien dans le désir, la haine et l'ignorance tout comme dans la paresse et a pour fonction de servir de base à l'augmentation des non-vertus et à la diminution des vertus.

L'oubli. L'oubli est une non-clarté de l'esprit et un oubli des objets vertueux par la mémoire des objets d'afflictions. Il a pour fonction de servir de base à la distraction car, se fondant sur une mémoire affligée, l'esprit est distrait vers les objets d'observation des afflictions.

La non-introspection. La non-introspection est un engagement inconscient dans les actes physiques, verbaux et mentaux. Il a pour fonction de servir de base aux infractions aux codes d'éthique.

La distraction. La distraction est une dispersion de l'esprit par rapport à son objet d'observation. Elle peut impliquer le désir, la haine et l'ignorance et a pour fonction de faire obstacle à la séparation d'avec le désir. L'excitation est une dispersion de l'esprit vers des objets plaisants alors que la distraction est une dispersion vers n'importe quel objet.

Les facteurs mentaux changeants

Les quatre facteurs mentaux changeants sont ainsi appelés car ils deviennent vertueux, non-vertueux ou neutres par le pouvoir de la motivation des esprits qui les accompagnent. Ils sont présentés dans le tableau 29.

Tableau 29

les facteurs mentaux changeants	le sommeil	<i>middha, gnyd</i>
	le regret	<i>kaukrtya, 'gyod pa</i>
	l'investigation	<i>vitarka, rtog pa</i>
	l'analyse	<i>vichara, dpyod pa</i>

Le sommeil. Le sommeil est un retrait intérieur impuissant de l'engagement des objets par les consciences sensorielles. Il dépend de causes telles que la lourdeur du corps, la faiblesse, la fatigue, amener à l'esprit l'image de l'obscurité, etc. Le sommeil implique l'ignorance et a

pour fonction de servir de base à la perte des activités vertueuses. Le moment approprié pour le sommeil est la partie médiane de la nuit, non la première ni la dernière partie de la nuit ni pendant la journée. Au cours de la partie médiane de la nuit, on devrait dormir avec le souhait de pratiquer la vertu, non pas motivé par les afflictions. Ainsi, il y a deux types de sommeil, vertueux et non-vertueux, le dernier ayant pour fonction de faire dégénérer les activités vertueuses.

Le regret. Le regret est le remords ou la contrition pour une action que l'on a commise en accord avec sa propre pensée ou sous la pression de quelqu'un d'autre, et que par la suite on est amené à détester. Elle implique l'ignorance et a pour fonction d'interrompre la stabilité de l'esprit. Le regret est de trois types :

1. vertueux – remords pour des fautes commises précédemment
2. non-vertueux – remords pour des actions méritoires commises précédemment, telles que d'avoir fait des donations puis se sentir désolé d'avoir réduit sa fortune
3. neutre – remords pour des activités qui n'aident ni ne nuisent à autrui, comme par exemple d'avoir fait une erreur de couture.

Le regret pour les fautes est souhaitable lorsque leur maturation ne s'est pas encore produite et qu'elles peuvent encore être affectées par la confession, etc. Lorsque la maturation d'une faute s'est déjà produite, comme le fait d'être né aveugle, le regret ne peut plus triompher de l'effet de l'action.

L'investigation et l'analyse. L'investigation est une enquête dans les entités approximatives des objets et de leurs noms alors que l'analyse est une discrimination subtile des ceux-ci. En dépendance de leurs objets, l'investigation et l'analyse sont de trois types : vertueuse, non-vertueuse, et neutre. Celles qui sont de type vertueux, telle que l'analyse du non-soi dans l'intention d'émerger de l'existence cyclique, a pour fonction de servir de base pour demeurer en contact avec le bonheur en ce qu'elle génère des effets plaisants. L'analyse et l'investigation non-vertueuse, comme le fait d'enquêter sur les objets plaisants et déplaisants motivé par le désir ou la haine, a pour fonction de servir de base pour ne pas demeurer dans le bonheur en ce qu'elle génère des effets déplaisants. L'investigation et l'analyse dans les arts, les styles, etc. avec une attitude ni vertueuse ni non-vertueuse sont neutres.