

# 中国传统文化转型的有益探索 ——略论太虚大师的人间佛教及他方净土思想

杨 航

(西北大学 中东研究所 陕西 西安 710069)

**摘要** :民国时期,社会纷乱不息,著名高僧太虚大师通过“人间佛教”理论提出了如何使社会和谐的治疗处方。七十多年来的实践证明,这些理论在中国传统文化的转型发展上有显著的积极意义。本文通过对太虚“人间佛教”、“人间净土”理论的回顾,力图追索出其思想深层理论脉络的特点。认为,太虚的“人间佛教”阐释其佛教人生观与“人间净土”的背后,其理论依据是其世界观——唯识论,故而“真现实”思想成为太虚佛教思想的核心。在梳理太虚“人间净土”思想之余,本文还考察了他的弥勒净土思想,并尝试对这两种净土理论的关系作出一些新的解读。

**关键词** :太虚;人间佛教;人间净土;弥勒净土

**中图分类号** :B949.9      **文献标识码** :A      **文章编号** :1009-2447(2009)01-0040-05

在“社会和谐”成为社会价值主流诉求的今天,研究民国时期佛教界著名大师太虚(1889-1947)的“人间佛教”思想,考察这位至今对海峡两岸仍有重要影响的佛教理论家有关社会和谐亦即建设人间净土的思想,有着很实际的现实意义。

太虚的佛教思想强调“人间化”的入世修行,而不是仙佛崇拜,认为单纯追求来世不是佛教的目的和主旨。他认为佛教的真正精神在于服务社会,只有从追求人生境界的升华来入手,才能建立“人间净土”。太虚从人生观和世界观两方面都进行了阐释,其人间净土思想的主旨是反对佛教的“来世化”,但是,其理论体系还是为佛教后世净土的因素保留了相当大的空间。探讨太虚对于佛教的人间化以及使之更最大限度地服务于国民道德建设的思考,对于我们今天探讨中国传统文化如何与世界接轨,以及中国传统文化如何适应社会的发展从而走向未来都有着积极的借鉴意义。

## 一、太虚的“人间佛教”思想

佛教思想对于社会现实的态度到底是什么,自其东汉时期传入伊始就开始被中国的知识界广泛讨论。早期译籍多属小乘,国人自然很容易认识到佛教的主旨是出世的。佛教的中国化,伴随着礼仪之争以及儒释两家从相互的考量到最终的深刻的互融。一

般认为,佛教自东汉末年传入汉地,经魏晋南北朝的浸润,大量佛经的汉译得以完成,佛教义理的全貌得以呈现。佛教义学的发达促成佛教内部不同学派的形成,终于在隋唐之际导致其中国化宗派的成熟——天台、华严以及唯识宗、禅宗纷纷立宗风行。宋代仍有一些佛经汉译活动。元明以降,佛教义学的发展似乎每每不如前代,导致俗化的民间佛教和精英佛教的逐渐分离。

佛教对中国本土哲学的影响是巨大的,对社会与政治的稳定也起到了很大的作用。清末民初之际,社会动荡,民生困顿,佛教之义学同样萎靡不振,但是如梁启超等很多社会精英都开始企图利用佛教振奋民族精神,进行社会的改良。直面民间佛教对于正统佛教的远离和曲解,不仅梁氏等社会名流在励志作为,著名高僧“八指头陀”及其门人弟子特别是太虚等,都进行了艰苦的努力。太虚倡导了“人生佛教(后多称人间佛教)”,影响了其弟子赵朴初、印顺(后赴台)等。在台湾乃至全球华人佛教圈,台湾星云法师的“人间佛教”也正呈现出蓬勃的生命力。而他们的出发点,则都源于太虚大师的“人间佛教”。而太虚所说的“人间佛教”的基础已经不是印度佛教,而是“中国化”了的中国佛教,是作为中国传统文化重要组成部分的佛教。

关于佛教的本质,太虚早在民国时期根据受众

收稿日期 2008-09-11

作者简介 杨航(1974-),男,陕西礼泉人,西北大学中东研究所世界宗教与文化专业博士研究生。

的不同,就已做过很多次不同的论述,有时义理艰深,有时浅显易懂,但都是通过阐释佛教修行与人生的密切关系予以说明。太虚强调:“佛教的本质,是平实切近而适合现实人生的,不可以中国流传的习俗习惯来误会佛教是玄虚而渺茫的;于人类现实生活中,了解实践,合理化,道德化,就是佛教。”<sup>[1]</sup>指出:“革新中国佛教,要洗除教徒好尚空谈的习惯,使理论浸入试验的民众化。以现社会的情形和需要来说,今后我国的佛教徒,要从大乘佛教的理论上,向国家民族、世界人类,实际地去体验修学。”<sup>[2]</sup>

太虚站在大乘佛教的角度,试图把“实践”与“本质”如理如法地统一结合起来,阐明自己“人生”佛教的主张,他论述说:“应知佛法以大乘为主,小乘为从属。佛法之解决问题,亦以生活为主,生死为从属。大乘佛法无他,要言之,则‘大悲大智以护众生’而已。”<sup>[3]</sup>显然,他主张在人生中进行实践,升华人格,切切实实地修行。

1938年太虚发表《即人成佛的真现实论》,其中有一首偈,后来享誉为脍炙人口的名作:“仰止唯佛陀,完成在人格,人成佛即成,是名真现实”。对于这首偈语,未能通读大师其它有关“人间佛教”文章的读者极易作出片面的解读,以为大师主张完成了一般意义上的人格就等同于佛陀的果德了。担心自己的思想被庸俗化,太虚于1943年发表的《中国佛学》中解释道:“以前我曾说过‘仰止唯佛陀,完成在人格’的话,而一般人或又误会成佛只不过是完成一般人的性格罢了,因而把佛法低陷到庸俗的人类生活中。其实我说的,乃是说:‘从现实人生中去不断的改善进步,向上发达,以至于达到圆满无上的人格’。盖人格的圆满,是要到佛才圆满。所以在世界上先造成君子贤圣,一般人的性格,故未尝不是人格,惟佛陀的人格,却非以此为满足,必须从完成普通人格中更发大菩提心,实行六度四摄普利有情的菩萨行,不断的向上发展,以至于成佛乃为圆满的人格。”<sup>[4]</sup>

在这里,太虚树立了“佛陀人格”的概念,既清晰地表达了立足人生(人间)现实的修行理念,又表达了由之而最终追求的最高境界。太虚所指的佛陀的终极圆满的人格,据笔者的理解,是在普通“君子贤圣”人格的基础上,不但要重视菩提(觉悟),而且要入世发起普度众生的菩萨行,通过对佛法的切身实践来完成。太虚所谓佛陀的人格,仍然指传统教理里大乘菩萨通过“自觉觉他”的入世修行最终达到的“觉行圆满”,绝非世俗意义上的救人救世精神。因

为,太虚的整个佛教改革,也并非为了打倒中国佛学的传统。

在其生前,太虚虽然未标榜自己达到“觉行圆满”的极果,但“自觉觉他”的菩萨人格,他是用尽一生的时间去追求和完善的,直至生命的最后一刻。他曾用一首诗表白道:“我今修学菩萨行,我今应正菩萨名。愿人称我以菩萨,不是比丘佛未成。”<sup>[5]</sup>

太虚的佛教人格观当然与其佛教人生观紧密相关。学界普遍认为,大乘佛教区别于小乘佛教之一就是大乘直面世界观问题,通过世界观的升华来回答人生观的命题,不同于小乘只局限于人生观。太虚也是如此,他自始至终站在大乘佛教立场上,通过提出佛教的世界观,提出了与其相应的大乘人生观。他说:“观察人生是什么的人,往往先说明宇宙是什么为依据,而后用来解释人生。其实,宇宙只是人的生活与非人的生活之总生活,而人亦即为宇宙总生活之表现之一种生活。换言之,人生即一宇宙,人生各一宇宙……皆有交遍涉入之调和关系,而不相离绝的。”<sup>[6]</sup>最终,太虚通过“真现实论”的宇宙人生观,阐述人间菩萨应有的世界观和人生观,证明了自己“人间佛教”理论中自人道教成佛理念的可行性与切实性。

## 二、太虚的“真现实”论

太虚“真现实”论的理论来源是唯识论。佛教唯识论发端于唐代玄奘大师。唯识论主张大千世界万法都不是某种客观实在,而是基于众生的心识所生,是一种相当繁琐的主观唯心主义哲学。太虚大师通过对古代唯识著作的精深钻研,获益良多,并因之提出“真现实”论,阐发他对现实世界的理解,作为其世界观与人生观的理论依据。

太虚所谓的“现实”不同于普通意义上的现实:“佛学之法,以许皆所知故,可是现象——种子亦是一切种识之所知境——然现象名对本体言,佛法无本体故——即无实我、实法之实质体——亦无对本体而言之现象。反之,则又无非现象无非实体,故今只言现实。”<sup>[7]</sup>他的“现实”是指宇宙间一切事物的实相真义,所以又称为“真现实”,他的真现实就是宇宙人生真现实。

太虚指出:“万法之变,悉唯识之所现,故曰万法唯识,而唯识之实性,即是真如。能知此义,斯可以观依真起幻、全幻即真之唯识也。”<sup>[8]</sup>认为,宇宙万物的现实又可称为“业识变现”:“据实言之,有情各住一器世间,依各自之一切种识各变为本质尘,依各自之

六根识及本质尘各为六尘境界,各自见闻觉知,依持受用于各自之器世间内。<sup>[9]</sup>太虚是说实际上并不存在能离开“种识”而独立存在的宇宙世界,物质万有是由众生前世业因感应而显现的“果报”而已。

太虚提出“四层现实观”理论,通过对“现、变、实、事、性、觉”六个字的抽取排列,表述了自己“人间佛教”的理论体系基础。四层分别为“现变实事实”、“现事实性”、“现性实觉”、“现觉实变”。其一的“现变实事实”指:“现起变动的,方为如实而有的事物。从反面说之,若非现起的,非变动的,即非如实而有的事物……否则,纵说为现有实事实,而实际上决不是如实有事,而是假设为有、错误为有、不如实有的,事实上没有之事……何以非现起变动的即非如实有事耶?如邪分别所计我(灵魂)、自在(上帝)、极微(原子)、觉(精神)等常住事,皆不成故。”<sup>[10]</sup>其二的“现事实性”为其一“现变实事实”之“实性”,指万事万物的真实本质特性,太虚大师依然是根据教理指出,万事万物都是缘生所成,没有实我、实法,也没有造物主宰。其三的“现性实觉”为其二“现事实性”之“实觉”,指从修学的角度看,修行者对上述佛法真义进行真实觉悟的实践。太虚站在中国佛教大乘教义立场指出,此“实觉”不但可以通过参研一般圣教量,经过渐修,最终达到真实现量,也可以通过对般若、唯识、华严(花严)等教义的参究乃至问法禅门而顿悟。其四的“现觉实变”为其三“现性实觉”之“实变”,指达到现性实觉之后,在修证境界方面的“广义的变化”。指从菩萨觉者的人格升华到果地佛“人格”的质变过程。大师认为:“然要显现觉了真知者,在许多大乘圣教中,皆说唯是初地以上之大乘圣者,始得少分了知,究竟圆满了知唯佛。故知唯识变事之实证觉者,最低是大乘地上菩萨。故此处所明之真知唯识变者为谁,是指地上菩萨及佛。”<sup>[11]</sup>

“四层现实观”的唯识观是太虚大师的佛学世界观,是其“人间佛教”学说的重要理论基础。太虚大师由之提出自己的佛学人生观:“所以宇宙一切,我们都可以自动变化,不待外求,只须发展心识的本能,便可证得人生和宇宙的澈底的现实真相。这样说来,佛法正是指示人们发展本能,就在这世界中实证无上的真境,并不是所谓抹煞现世,虚无寂灭,离却人生和宇宙实在实际显现之象,而凭虚创造异论以为高奇的学问。但是,现在人们之智慧未完全,不能亲证,又不免为向来积迷的识所变起的种种物件所惑而认识不真,故时有谬误知解。故人类等一切有情之

改善宇宙,皆须从改善自己之心识做起。”<sup>[12]</sup>太虚实际上是设计、规划了佛教的人生化、现实化修行路径。

太虚的思想有着深远的历史影响。刚刚过去不久的二十世纪被有的学者称为科学主义的时代,在其后半叶,现代性成为一个热门的学术关键词。作为究竟目的为追求证悟解脱的出世宗教,有人认为佛教迄今仍没有把政治、经济、科技等世俗问题纳入视野,认为它与现代性始终没有真正地照面。就此,台湾林镇国先生认为,东亚传统佛教,甚至包括新儒家等思潮在内的整个东亚文化,其内部早已发生针对现代性的诠释冲突。在近代佛教诠释学中,印度佛教“诸法本寂”有别中国佛教“众生本觉”的争论,“空性”观,在现代与后现代哲学争论的语境脉络中,早就试图为疗治现代性提供东方的佛教资源。<sup>[13]</sup>太虚大师“人间佛教”理论的建立,就是通过他与诸方反对学人的论战完成的。前文太虚入世修行思想的理论基础之一就是中国佛教的传统“本觉思想”。

如果说佛教世界观的基本立场是“万法唯识”,这是佛教的哲学观点,随之而来的命题应当就是其认识论。“本觉思想”独特的认识论几乎全面地被太虚的“人间佛教”所继承。太虚认为“圆觉”是人的本性而开显于人生道德,所以佛教“圆觉宗”成为他建立“人间佛教”的主要理论基石,当然他也时时不忘空有二宗的特长。“圆觉”既是从修习位到究竟位之宗,又是初心生信之依。太虚眼中的圆觉宗并非如一些学者批驳的那样,唯以“圆、简、顿”吸引急求成就的修行者,而是具有任重致远、注重自力的精神。太虚在表述“人间佛教”的思想体系时说:“非一言众生皆具佛性,即不重人间之端虑趋行也。令众生都脱苦安乐而发菩提愿,忘己为他,不求自利,大悲为根,大乘所共,安见无著系之缺此?《起信》不限时劫,《华严》短劫亦入长劫,禅顿悟不废渐修,天台‘六即’尤解圆渐行,岂必违任重致远精神。唯识与台、贤、禅俱注重尽其在我之自力,但令净、密返于辅护修行之原质,则都无可訾议。”<sup>[14]</sup>

在这里,太虚由大乘圆觉理论,指明了“人间佛教”圆觉观的现实性一面,宣导人人立足现实去入世修行,而且他圆融地调和了中国佛教各宗派的宗义,把人间化的修为纳入五乘抑或三乘共法的大乘修证体系之中。

从真现实思想的核心基础,到以圆觉观为至境的入世修行理念,太虚描绘了佛教人间化的理论蓝



图。通过对菩萨概念的人间化阐释,太虚更为“人间佛教”的大乘修行路线指明了方向,使“人间佛教”的大乘性质彰显无遗,既具足大乘佛教的见解,又不无大乘行门的指引,把大乘佛教的见和行有机地融合在了一起。

### 三、太虚思想中的人间净土与弥勒净土

太虚的“人间佛教”不是来世的佛教,“人间佛教”追求的不是天堂抑或佛国净土的永生。即使是追求往生他方佛国净土,从“人间佛教”的立场来看,也必须佐以建设人间净土的福德资粮的积累。“人间佛教”的生死观,是由“生”来统驭“死”的生死观。

如同孔子在会通“死”与“生”的关系时所说:“未知生,焉知死”、“未能事人,焉能事鬼”,太虚大师则进一步从佛法的立场直接指明要立足于现在的“生”来看待生死问题。太虚深刻地总结了以往教内普遍的错误倾向并针对这种积弊指出了解决的途径:“若要死得好,只要生得好,若要作好鬼,只要作好人,所以与其重‘死鬼’,不如重‘人生’……而一切众生,有惑业流转的六道凡夫,有了脱生死证得涅槃的二乘圣人,也有觉悟向上而不退转的菩萨,还有福智圆满的佛陀。”<sup>[15]</sup>在这里,不但指明了为何可以由“生”来统驭“死”,而且把“人生”的概念纳入“众生”,同时点明作为“究竟众生”的“佛陀”从概念上讲也可以由“众生”的概念所摄,沟通了“人生——佛陀”的关系。

太虚大师除了宣扬上述“唯心净土”和创造“人间净土”之外,在往生他方净土的法门之中,除了普通人熟知的“西方阿弥陀佛净土”之外,还积极倡导其他净土可以往生,而且,“修净土现身亦可证得,如修得三昧时便可现身得入净土中,非决定要临命终时始有净土可生。”<sup>[16]</sup>

在十方净土中,除了弘扬药师佛的东方净土之外,太虚尤其对弘扬弥勒净土情有独钟,他自己也早已归心弥勒净土。太虚发现,阿弥陀佛的西方净土,是取代弥勒净土的兴盛而兴起的。主张弥陀西方净土的著述,如智者《十疑论》、道绰《安乐集》、迦才《净土论》等,大多主张弥勒净土不易往生,或认为不如西方净土殊胜。太虚根据经教的道理认为:“他们的辩论,都是从生兜率天而论,不是对于弥勒内院说的。若从内院说,如弥勒上生经说兜率内院者,皆是发大乘心而不退转的;且说有三品修,如有犯戒而忏悔者,临命终时弥勒亦来接引。”<sup>[17]</sup>

太虚称弥勒净土为“摄受我们最亲切最接近

的——兜率净土”,弥勒内院净土就在此娑婆世界之内,与此土众生最为有缘,而且就在欲界之内,而且此土人间众生的人间净土建设可以直接感化弥勒早日下生成佛,“故说兜率净土之殊胜有三:一、十方净土有缘皆得往生,但何方净土与此界众生最为有缘,未易可知。弥勒菩萨以当来于此土作佛,教化此界众生,则为与此界众生有缘可知,特现兜率净土,故应发愿往生其中以亲近之也。二、兜率净土,同在娑婆,且在欲界,此变化净土在同处同界故,与此界众生特有亲切接近之殊胜缘,故他方净土泛摄十方有情,而此则专化此土欲界众生也。三、弥勒净土,是由人上生。故其上生,是由人修习十善福德成办,即是使人类德业增胜,社会进化成为清净安乐,因此可早感弥勒下生成佛,亦为创造人间净土也。”<sup>[18]</sup>

民国二十一年(1932),太虚在厦门南普陀寺设慈宗坛以供奉弥勒菩萨像。太虚认为,唐朝以前是修弥勒净土的为多,弥勒净土慈宗渊源很长远。太虚指出:“凡是本师释迦牟尼佛所称大小性相显密禅净等法门,皆为当来下生弥勒佛所承前启后的慈氏宗之所宗。现在一切五乘、三乘、大乘性相显密的佛法,都是弥勒菩萨所担当宣扬的佛法。由是融摄各宗派,以慈氏为大归依处。”<sup>[19]</sup>

### 四、结论

太虚的“人间佛教”或称人间净土思想,和他的弥勒净土等他方净土思想,是一个理论相承的体系。人间净土是其理论的核心,弥勒净土是太虚思想中佛教特色的展现,是人生净土的延续和归宿,同时认为弥勒的下生信仰又是和人间净土最为密切相关的,这些要素组合为太虚净土思想的基本内核。

太虚创立“人间佛教”学说的初衷,本来是为了对治“鬼的佛教”即死后的佛教,故而他积极地宣扬佛教的精神在现世而且在入世与出世的圆满调和,他的基本主旨是要强调人间净土。但是,作为一名虔诚的佛教理论家,他没有摒弃作为佛教特色的来世观念,在宣扬人间化的教义之余,又对他方后世的信仰不遗余力地进行了探讨和鼓吹,进行抉择,选取佛教观念中最容易成功的净土往生法门并积极弘扬。

太虚佛教思想的最大特色,就在于包容万象的调和精神,无论是人间净土中的各种法门——大乘、小乘教义,天台宗、华严宗、禅宗、密宗、律宗,还是他方净土法门中的各个净土——西方净土、东方净土以及弥勒净土,太虚都能自觉地研究其理论,建立一

个体系。这是他那个时代所罕见的,构成了太虚佛教思想博大精深的理论体系。七十年来国内外的事实证明,太虚开创的“人间佛教”,在一定程度上正在成为佛教思想普及化潮流中的主流。

太虚的“调和”精神,在社会主体思想持续繁荣,但局部呈现多元化的今天,为我们提供了积极的借鉴意义。“求其大同、存其小异”,但保“原质”不变,是其主要精髓。纵观整个佛教史,佛教曾在众多国家很多历史时期思想与文化的繁荣中居功甚伟,今天“和谐社会”的建设,也必然可以从太虚的理想中找到一种参照。

### 【参考文献】

- [1] 太虚.人生的佛教[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [2] 太虚.从巴利语系佛教说到今菩萨行[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [3] 太虚.生活与生死[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [4] 太虚.中国佛学[M].北京:中国佛教协会与中国佛教文化研究所印行,1994.
- [5] 邓子美、陈卫华.麾下一代新僧——太虚大师传[M].西宁:青海人民出版社,1999.
- [6] 太虚.人生观的科学[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文

化出版社,2005.

- [7] 太虚.真现实论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.
- [8] 太虚.唯识观大纲[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [9] 太虚.真现实论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.
- [10] 太虚.真现实论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.
- [11] 太虚.真现实论[M].北京:中国人民大学出版社,2004.
- [12] 太虚.佛学的现实论[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [13] 李四龙.书评:林镇国著作《空性与现代性:从京都学派、新儒家到多音的佛教诠释学》[M].《中国学术》(第四辑).北京:商务印书馆,2000.
- [14] 太虚.再议印度之佛教[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [15] 太虚.人生佛教开题[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [16] 太虚.佛教的教史教法和今后的建设[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [17] 太虚.中国佛学[M].北京:中国佛教协会与中国佛教文化研究所印行,1994.
- [18] 太虚.兜率净土与十方净土之比观[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.
- [19] 太虚.慈宗的名义[A].《太虚大师全书》[M].北京:宗教文化出版社,2005.

(上接 17 页)直接成本包括身体遭受的痛苦,工资收入的减少等。间接成本包含因工受伤引发的其他不确定收入损失等。此外,获取工伤保险补偿和民事侵权赔偿还要支付其他成本 C<sub>2</sub>,其中包含:申请工伤保险、进行工伤认定、劳动能力鉴定以及申请工伤保险后可能遭受到被解雇等风险成本<sup>[5]</sup>。如果通过法律途径主张工伤保险补偿或要求雇主支付民事赔偿,工伤雇员还要承担律师费以及旷日持久诉讼时间成本等成本。

这样看来,工伤雇员最终能够获得补偿 E,是非常不确定的,对于那些缺乏法律知识,缺少工作技能,想依据工伤事故获得高额赔偿的工伤雇员,结果是非常不确定的。正如,波斯纳所言:“侵权损害并不是总是能到全部赔偿的,特别是一旦涉及严重的人身伤害时更是如此。……对痛苦的损害赔偿,即使是明显慷慨的话,也可能存在对受事故伤害的受害人补偿不足,因为视力和肢体的丧失减损了可以用金钱购买的愉快。交易立即发生的前提下,大部分人不会用其生命去交换金钱,因为他几乎没有时间去享受其生命变卖的收益。”<sup>[6]</sup>因而不必担心补充模式会赋予工伤雇员过高的补偿导致道德风险,相反补充模式赋予工伤雇员本应获得的补偿,促进工伤者身体康复和职业康复。

### 【参考文献】

- [1] Joseph w. Little. Case and materials on worker's compensation [M].USA: West Publish Co.1993: 55- 77.
- [2] C. Arthur Williams.An International Comparison of Workers' Compensation [M].USA: Kiuwer Academic Publishers.1991: 200.
- [3] 吕学静.日本社会保障制度 [M].北京:经济管理出版社.2004.4:168.
- [4] 王成.侵权损害赔偿的经济分析[M].北京:中国人民大学出版社.2002:14- 19.
- [5] Joseph w. Little. Case and materials on worker's compensation [M].USA: West Publish Co.1993:6- 7.46.
- [6] 理查德·E·波斯纳.法律的经济分析[M].北京:中国大百科全书出版社.1997.6:252.