

牟宗三的工夫论思想探析*

陶 悦

〔摘 要〕牟宗三的研究视域宽广，问题意识突出，其哲学思想又极富思辨性，得到学界的广泛重视和充分肯定，但也有人质疑他忽视了实践性，认为他的理论中缺失了工夫论思想。牟宗三的确没有系统完整地建构其工夫论体系，但这不等于他忽视了工夫论。若深入探析会发现，牟宗三对工夫论中的重要问题都给予了充分关注和深度思考，并提出了很多富有洞见的观点，对传统工夫论思想既有查缺补漏之功，又有答疑解惑之效，故而应予以重视。

〔关键词〕牟宗三 工夫论 良知本体 〔中图分类号〕B261

牟宗三是现代新儒家的主要代表人物之一，他以其广泛的研究领域、明确的问题意识、独到的学术创见奠定了自己在当代中国哲学中的地位。正如林安梧所言：“研究当代中国哲学，没有人可以绕过牟宗三先生，这几已成为不争的事实。”（林安梧，第29页）然而在钦佩他的哲学思想极富思辨性的同时，也有人质疑他忽视了实践性，认为他的理论中缺失了工夫论思想。牟宗三的确没有系统完整地建构其工夫论体系，但这不等于他忽视了工夫论。若深入探析会发现，他对工夫论所涉及的重要问题都给予了充分关注和深入思考，并提出了很多富有洞见的观点。牟宗三将“即本体即工夫”作为其工夫论的基本观点，进而通过对传统工夫论的批判性反思，将工夫论中易引起人们困惑和歧义的问题进行疏解阐释，并最终指明何为工夫之正途。本文尝试将散见于牟宗三著述中的工夫论思想进行一简要的梳理。

一、即本体即工夫

牟宗三关于工夫论的基本观点是“即本体即工夫”，这虽然是强调本体与工夫的统一性，但并不是将本体与工夫简单地化约合一。首先他通过论证良知无分于已发未发，否定了在良知流行之外，尚有另一个超然独存的本体；其次通过论证良知本体的现成性，肯定人人都有成圣成贤的内在依据；最后强调指出，良知本体的现成性不等于现实状态下的道德完满性，本体的纯一至善要通过工夫来呈现。在此意义上可说无工夫即无本体，所以本体与工夫的合一在于动态的呈现义，此即所谓“即本体即工夫”。

* 本文系北京市教育委员会社科计划项目“现代新儒家的境界论思想研究”（编号 SM201610028013）的阶段性成果；北京高校中国特色社会主义理论协同创新中心（首都师范大学）“马克思主义与当代中国文化建设”（编号 PXM2016_014203_000107）的阶段性成果。

1. 良知之已发未发

牟宗三批评了把良知分成已发与未发的观点。“依双江，‘独知’之知，‘知善知恶’之知，都属于可睹可闻之已发。依是，知、觉、照都是可睹可闻之已发，因此，遂有‘觉无未发，亦不可以寂言’之说。既属已发，当然不是未发。既发动而为知、觉、照，当然不是未发之寂体。以已发与未发分良知，又把良知之呈现视为已发，这根本是词语之误用”。（牟宗三，2010年，第202页）牟宗三以聂双江的观点为靶子展开批驳，认为他是把良知的觉照活动看作“已发”，并将其与自然生命的知觉运动相混同，就使得已发的良知变成了气性的，甚至是被污染了的，因而已发的良知便不再是真正的良知，人们必然要追寻那作为本体的良知，这就意味着要去追寻未发状态下的良知，此良知必是一无知、无觉、无照之寂体，即所谓“未发之寂体”。牟宗三认为如上看法是对良知本体的误解，理由如下：

首先，牟宗三认为良知既是一虚明之寂体，就必然有知、有觉、有照，不可把良知与觉照分开，即不可认为觉照的良知（已发）不是真正的良知，而外于此别寻一“未发”的良知。换言之，良知无分于已发与未发。牟宗三认为良知的发用流行必然与现实世界相接触，必然与感性相混杂，但却不会被其污染，现实的感性的一切，虽然不会都是良善的，但无论其中有多少恶的成分，都不会影响良知本身的圆满自足，因为良知在觉照的同时即能知——知善知恶，即能化——化恶归善。

其次，牟宗三以逻辑分析的方法论证了良知何以无分于已发未发。牟宗三认为，如果以为眼前发用的良知（已发）不是纯良的，而是可良可不良的，那就意味着其不是主宰者，在此之外还有一寂然不动的良知（未发）作为其主宰，这就是不通之论。因为良知只能是做主者，不能是被主者，所以被主的良知（已发）就不能称其为良知。换言之，良知只能有一个，不能分拆为做主者与被动者，也即不能分拆为已发与未发。牟宗三说：“殊不知良知只可以隐显说，不可以已发未发说。若眼前呈现者不足恃，则将永无可恃者。”（同上，第206页）

2. 良知本体的现成性

牟宗三从良知本身是“贞定一如而无分于已发未发”的观点出发，进而论述了良知的现成性。他说：“眼前呈现或呈露的良知固可与利欲混杂，然混杂是一义，呈露的良知其自身是现成的，是最后的，是具足的，又是一义。否则焉得说良知？孟子就眼前呈露的本心而指点之，令人逆觉而体证之，肯认之，利欲归利欲，本心归本心，此本心仍是现成而具足的。”（同上，第219页）牟宗三明确肯定良知本体的现成性，认为利欲对良知只能蒙蔽，而不能损伤它。

牟宗三又强调肯认有现成的良知，不等于肯认有现成的圣人。“所谓现成良知，见在具足，是就呈露的良知自身说，并不是说人在随时不自觉地混杂呈现这个现实的状态中就是圣人，现成具足不是就这个现实状态说。”（同上）他告诫人们不应把良知本体的“见在具足”与一个人的现实状态混为一谈，进而以人之道德性的现实状态常常不得圆满，来怀疑甚至否定“见在具足”的良知，换言之，不可因为无现成的圣人，就认为无现成的良知。恰恰相反，正是由于良知本体的现成性，它为人人本心所固有，才有可能使人超凡入圣。他又进一步解释道：“说满街都是圣人，这等于说愚夫愚妇都是潜在的圣人，因为他亦有随时呈现的良知故。”（同上）

3. 本体与工夫的合一

牟宗三强调本体的现成性，但并不因此否定或轻忽工夫的必要性。他说：“然而现成具足者（即人心之真体用）并无工夫义。如何恢复此具足者才是工夫。说此中‘多少精义在’，此并不能算工夫。此皆是分析地说良知明觉寂感之自身也。”（同上，第231页）在此，牟宗三显然将本体与工夫作出了分别，本体自有本体的精义，此精义的蕴含与工夫无关，但此精义的彰显却要依靠工夫才能达

成。可见，牟宗三所主张的即本体即工夫，并非指二者的简单等同，而是在有所分的前提下的合。那么二者又是怎样达到相合的呢？

牟宗三说：“肯认良知自体相是如此，则或顿悟以顺之，此即先天四无之学，即本体便是工夫（此处龙溪说‘正是合本体之工夫’），或对境以致之，此即后天四有之学，即工夫便是本体。”（牟宗三，2010年，第215页）即本体与工夫可在两个路向上相合：一是自上而下的，即依靠对良知本体的顿悟，使其直贯下来，这是在“四无”境界下的合；二是自下而上的，即依靠对境以致之的渐悟，开显良知本体，这是在“四有”境界下的合。在此，牟宗三强调良知本体虽然现成自足，但若无工夫来印证它，呈现它，则它就会被遮蔽甚至被隐没，无法凸显其本体义，若要使其不被遮蔽而全幅朗现，需靠工夫来成就。所以，牟宗三说：“是以本体只在工夫中被印证，而亦不断地在工夫中建立其自己。（此建立对隐与失言，即呈现也。）”（牟宗三，2003年a，第59页）并且工夫对本体的成就不是靠外在的致，而是靠内在的觉，即牟宗三所言的“逆觉体证”。“因为这一觉，便有个天理呈现，同时亦有个人欲被刺出。天理越在人欲之上，而人欲成了被克服的。就在这超越被超越之势上，成就了个激荡。工夫就在此处说，本体亦在此时被印证，而本体之名亦在此时被建立。所以说即工夫即本体。”（同上，第58页）

二、澄清“不相应工夫”之谬

本着上述基本观点，牟宗三又澄清了关于工夫论的一些错误理解，主要批驳了以下三种观点：一是以“穷究物理”的格物为工夫，二是以“归寂”之法为工夫，三是以臆造外在的烦琐形式为工夫。

1. 格物无工夫

牟宗三批评了将外在的格物视为工夫正途的观点，认为朱子意义上的格物是无工夫可言的。换言之，真正的工夫不体现于究物之理的格物，而是体现于阳明确立起来的“扩充义”的致知上。他说：

阳明言致知是扩充义。“致知在格物”犹言在意之所在之事物物上以致其知使事物物皆得其理也。亦非言于格物本身专有其一套工夫也（朱子在格物上有工夫，因以格物为穷究物之理故）。工夫只在致知。而致知亦是知之自致，亦非另有一套巧妙工夫以致之也。依此，即在阳明，说格物无工夫，亦未尝不可。致知在格物，是说在实事上致，致之以正物，非谓格物（正物）自身有一套工夫也。（牟宗三，2010年，第204页）

牟宗三赞同阳明所言的“致知在格物”，将其理解为致心之良知于事物物，从而使事物各归其正。这个致的过程是由内而外的，只有在良知本体的指引下，顺明觉之感应，使自身明于理，使物各得其则，这方是工夫之所在。

牟宗三反对把外在的逐物当作工夫，他说：“求知识的人若只是逐物，他会觉得茫然。他知识愈多，愈不满足。他所知的只是支离而不圆满，他所知的只是变更而无定常。依此，他会回头找个安身立命处。”（牟宗三，2003年a，第60页）所谓逐物，是指单纯追求外在的知识，或单纯建立外在的事功，而无天理以正之。这种逐物的作为，无论多么努力，多么持久，都只是逞能而已，无法消除其盲目性与困惑感，因其背后无恒常而圆满者为支撑，故不能成为真正意义上的工夫。

牟宗三认为良知本体虽然人所同具，但如果自觉不到它，只是靠外在的指点应物，无论做得多么合乎规范，都不是他自身的工夫所致，他说：“外面的都是缘，是引起你的自觉的。”（同上，第59页）外在的应事接物只是自觉良知本体的机缘，工夫修养的平台，而不是工夫本身。

2. “归寂”之不可取

牟宗三一方面非常反对将向外逐物当作工夫，另一方面，也反对以归寂之法为工夫，理由主要包

括如下三点:

首先,“归寂”无法增加道德感。牟宗三曾回忆说,抗战期间,成都有一个朋友建议他念宋明理学必须打坐,遭到他的断然否定,理由是他认为打坐不能增加人的道德感。关于何谓道德感,牟宗三解释说,道德原有两种意义,一是拘束的意义,即将道德看作是外在的拘束自己的条文,故认为其是可厌的;二是开放的意义,即将道德视为内在的真实生命,视为成全自己的东西,故认为其是可悦的。即孟子所言的“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”(《孟子·告子上》)。牟宗三认为真正的道德感是在第二种意义上生发出来的,这种道德感不会在求止求寂的过程中有所增长,因此归寂之法是不相应的,无法契合工夫之所以为工夫的本质。

其次,“寂体”不能必然落实。牟宗三说:“然闭关归寂所见之寂体,所谓天理炯然,只是抽象地单显寂体之自己,亦很可能只是一光景。一旦落于实际践履上,此寂体并不一定能自然照,即是说,并不一定能自然地贯彻于意与物上而诚之与正之。出关以后,七颠八倒者多矣。”(牟宗三,2010年,第204页)牟宗三认为闭关归寂的最大弊端在于同事实物有所悬隔,从而只见抽象客观之理,这样会使此理论为只存有而不活动的死理,即缺乏兴发力,无法落实于现实生活,从而指导道德实践。他还引用阳明的话作为佐证:“究竟工夫只做得个沉空守寂,学成一个痴汉。才遇些子事来,即便牵滞纷扰,不复能经纶宰制。此皆有志之士,而乃使之劳苦缠缚,耽搁一生,皆由学术误人之故,甚可悯矣!”(同上,第205页)

最后,归寂只是权法。牟宗三虽然认为“归寂”之法并不相应,但他也并不主张完全取消“归寂”之法。他说:“盖他们主归寂,即是闭关归寂以复未发寂体。罗念庵且闭关三年,所谓:‘枯槁寂寞一番,一切退听,而后天理炯然’也。此本是权法。”(同上,第203页)牟宗三认为按阳明义理,本无需“归寂”之法,王龙溪也认为“归寂”之法有徒然耽搁时间之嫌,但也应允许个体差异的存在。牟宗三认为工夫的宗旨是不变的,具有普遍性的指导意义,但落实到具体个人如何做工夫时,会因各人之禀赋气质不同而有所差异,也不排除有人通过闭关静坐,去除杂念,更有助于其对良知本体的自觉。若如此也未尝不可,只不过此法本质上属于工夫的预备,而不就是工夫本身。所以他明确指出,这种闭关离物的归寂之法实则是不必要的,现实上这不是人人所能做的,而原则上也不是必须做的。

3. “破工夫”之工夫

牟宗三在反对归寂之法的同时,也反对做作之功。他认为外在曲折的工夫只是花架子,与归寂之法同样不可取,皆属于不相应的工夫。因而特别指出我们首先应做好“破工夫之工夫”,即要有个破除不必要的工夫的工夫。

牟宗三认为种种不必要不相应的所谓“工夫”,不仅其在本质上都不是有益的工夫,而且是有害的杂念:

因为这许多工夫都是凑泊猜想,所以总不相应。每一不相应的工夫是间隔本心的一个杂念。光景即是与静坐这个不相应工夫相连的。是以不相应工夫不但其自身是一杂念,且也引起许多其他杂念。这一套一套,结成一个网,煞是难破,所以必须有一个破工夫的工夫。此是一个超越的工夫。(牟宗三,2003年a,第66-67页)

牟宗三强调对于无端生出的不相应的工夫,必须要有对治之法,他说:“终须一个直道工夫来破除这些杂念,此方是真工夫所在。”(同上,第68页)牟宗三提出的对治之法就是直道工夫。

关于何谓直道工夫,他说:“只从正面立教,本本分分,切切实实,教人作开而出之的直道工

夫。到处只是指点一个良知。当下觉得了良知如此如此，便即顺应此念，时而出之。时出即时中。若无间隔，便是致良知。只此工夫，别无其他。”（牟宗三，2003年a，第66页）牟宗三认为阳明的致良知便是直道工夫，其真意在于剥离掉许多外在的曲折与繁杂，恢复天理之明，无悬隔无间断地依天理而为。具体地说，便是人要人反身而诚，顺应和扩充这个恻怛之仁，让它沛然莫之能御，他说：“诚即实也，一也，直也。真实无妄，纯一不二，直而无曲，便是致良知的正工夫。”（同上，第68页）牟宗三认为儒家一贯以“敬以直内，义以方外”（《周易·系辞传》）为大纲领，与此纲领相应的工夫，皆是直道工夫。

三、工夫之正途

牟宗三在批驳了对工夫的诸多错误理解之后，又从正面详细阐述了工夫的不同阶段，工夫的关键环节，以及工夫的具体步骤。

1. 间接工夫

牟宗三虽强调格物无工夫，但并非让人只要“上达”，而不要“下学”。相反，牟宗三很重视“下学”在工夫论中的意义，并且认为这也是工夫中的必要阶段，尤其是对于青年来说。他在给蔡仁厚的书信中说：

大凡青年作工夫，与中年以上直接就心性下手者不同。青年宜借努力学问开扩自己。规模未建，心思未开，则无论大力突破，或潜心陶养，皆不能落实。大力突破是假狂荡，久之气泄，仍未突破。潜心陶养是虚做作，压缩久之，仍归慌张。……青年期要去拘谨慌张，其相应之工夫当是间接的：努力学问以明事理，借理以开扩客观意识。此时生命容或横撑竖架，但此步撑架是必要的，大力突破必须借学问来突破，不是空说突破也。（牟宗三，2005年，第85页）

即牟宗三认为“下学”是间接工夫。对普通人来讲，尤其是青年，不经此间接工夫，便无法开出内在的义路，也便无可资循持者，故难以达到“义精仁熟”的工夫之最高造诣。

关于间接工夫如何开展，牟宗三强调要借理智兴趣之追求以形成一挑破，所谓挑破，是通过表现出狂者胸次或狷者胸次，来挑破现实生活中原有的形式上的和谐，从而形成一真实的不和谐。牟宗三强调此真狂狷的重要性，他说：“何以要如此？一是工夫过程上之必然，一是时代之意义，多暴露多反映时代生命之病，方能开出生命之途径，方能真认识真理之所在。”（同上，第86页）牟宗三将此真实的不和谐称为“存在的真病”，这是从消极一面讲；而从积极一面讲，还应有体现圣人襟怀的“存在的示病”，即吉凶与民同患，从“存在的真病”到“存在的示病”是真工夫的逻辑展开。

从以上论说可以看出，在牟宗三这里，作为间接工夫的“下学”与“格物无工夫中”的“格物”是有区别的，后者是指从人的自身之外去探寻客观的物之理，而前者是要人借学问之理，将自身内在的仁义之德客观化于现实生活，所以说对间接工夫的强调，也体现了牟宗三工夫论思想与生活世界的融入。

2. 几上用工

牟宗三反复强调“几上用工”的重要性，认为这是工夫的关键环节。关于何谓“几”，牟宗三解释说：“故可就‘意之动’说几，而不可就诚神说几，亦不可就良知之寂感说几。诚神与几是属于上下两层者。良知之寂感与意之动亦是属于上下两层者。‘几动于彼诚动于此’。以诚体之神知几化几，故工夫全在‘几’上用。就有吉凶善恶之动之微说几，不就动而无动之诚神说几也。”（牟宗三，2010年，第230-231页）牟宗三认为，几属事，不属体。换言之，几是属于感性层的，是形而下

者，良知之寂感是于体上说的，是形而上者，所以不能直接从良知之寂感说几，而应从“意之动”说几。而意的特点是有善有恶，它可以顺应明觉，也可以不顺应明觉。所以牟宗三说意总是问题所在，对于不顺应明觉的意，还要讲一个“诚”，即致知以诚之，使其一体而化。

牟宗三之所以特别重视“几”，是因为此处最可见彰显工夫的重要作用。几是“意之动”，意念刚发动时虽然是幽微而不显著的，但已是吉凶善恶的先兆了，因此必须要给予高度的重视。因为意之动有善有恶，所以会与良知本体形成一种间隔，影响甚至阻碍良知神用的顺通下贯。因为有意之动的间隔，良知的感通亦有停顿甚至退缩回去的危机，故此处可谓是工夫的关键点，所以牟宗三说：“此处最须仔细用功。这只要每人体察自己的意念就可知道。《大学》说诚意，说慎独，就从这里说。（《中庸》说慎独就性体说）”（牟宗三，2010年，第233页）若此处用功得力，良知便会以一种不容己的力量涌现出来以通化这意之动，“因此，这意之动就成了良知底寂感所乘之机。乘着这个机，寂成其为寂，感成其为感（对应意之动而感）；及其致出来以通化这个意，则其寂感为一之实即具体地彰显出来。”（同上，第234页）牟宗三进而又将“几上用功”具体化为知几、庶几与审几。他说：“圣人知几，一时顿化也。子曰：‘知几其神乎？’故能‘纯吉而无凶’。贤人庶几，‘不远复，无祇悔’也。……学者审几，博学审问慎思明辨，故能‘趋吉而避凶’。造境有异，而致知以诚意则一也。”（同上）

3. 觉悟——扩充——复性

牟宗三在强调了“间接工夫”和“几上用功”的重要性之后，又从正面阐述了工夫的具体步骤。牟宗三说：

就立教之常则言，既肯认人人有良知，而良知亦不是一不能呈现的抽象概念之预定，所以只就其当下呈现或呈露而指点之或警觉之，即是“致”之工夫之下手处。此一下手处即含有悟（阳明云：“乃若致知则存乎心悟。”），同时亦含有前进的扩充，同时亦含有后返的复。“复”是使良知朗现，是在扩充中复。既扩充而复，则意自诚而物自正，并不是后返离物以为复也。（同上，第213页）

在此他指出真正的工夫应包含三个步骤：觉悟——扩充——复性。

首先，牟宗三认为真正的工夫必是在主体有所觉悟的前提下发生的。因为若没有心之自觉，主体的一切行为便无最终的依托与根据，不能称其为工夫。这样的行为被牟宗三称为“不知而作之”，主要有两种情形：一是混沌地做了，他举孩童孝亲的例子来说明这一点。孩童在没有任何自觉的情况下，或许也能够做出孝亲的行动，但即使做了，也并非是他自己的工夫，因为他没有觉悟到良知本体。二是理智地做了，即在知识和规则的范导下做了，而理智的作用总是外向的，无法直契心之本体，意义、价值之根源，依然不能称其为工夫。以上两种情形皆不属于明觉地做了。所谓明觉地做，是指自觉到那个本心之灵明，而在心之灵明的引领下做，唯其如此才可有工夫义。所以牟宗三认为真正的工夫都要通过觉悟，觉得了天理，即觉得了真己，才可进一步说成已成物。若经过这个觉悟，便都只是外在的作为而不是内在的工夫，所以一切工夫都必须以觉悟为前提。

其次，牟宗三强调扩充，他说：“单显寂体之明，这明只是一个概念，并非天明。……要想真能把那寂体贯下来，还须前进地扩充以为致”。（同上）所谓“前进地扩充”是指在应事接物的过程中，将自身觉悟到的心之灵明，推己及人，推己及物，所以扩充亦包含感通。牟宗三认为现实生活中人与人之间常有壁垒而无法相通，自设壁垒会有碍自身德性的圆满，他说：“我们平时因为矜持，都不坦白。外在的壁垒越高，则内在的污秽愈多。”（牟宗三，2005年，第84页）不仅不可自设壁垒，还要

能够打通他人所设的壁垒，也就是要“开诚相见”，即将一切壁垒以自身之光打通之，以自己之热透过之。牟宗三认为儒家的大宗旨，就是要人以自身的道德感，即心体之仁，感通一切。然而若想要打通一切壁垒，是有诸多困难阻碍的，若自身的工夫不足，则无法做到。所以感通一切既是工夫的目的，也是工夫的手段。

最后，牟宗三认为工夫的圆满体现是复性，即复那性体之本然，复那道德的创造性，或曰回复到圣性。他强调所谓圣性，不是圣人之性，而是成圣之性。即此性非圣人所独具，而是人人都具有的成圣的先天根据。复性亦可称作尽性，牟宗三强调复性要在尽中复，而不能以悟代替复，因此不是直觉主义的。他说：“盖心德性体并不是一抽象的光板，只待一悟便算复，便算尽。”（牟宗三，2003年b，第84页）他强调真正的复性不仅要切实介入于人文世界，还要能够覆盖整个天地万物。要将本体之性具体地渗透于全部生命中而朗润出来，即达到孟子所说的“君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》）这样一种境界。由此可见牟宗三所主张的复性并非是单一性的过程，既不单单是直觉的悟，也不单单是践履的行，而是综合性的全部生命朗润于性海。牟宗三将复性中的性称作性海，凸显其无边无际，隐含着复性的过程也是一无限的进程。

综上所述可见，牟宗三并非主观上轻视工夫论，客观上亦不能说其哲学思想中缺失工夫论，只是他没有系统构建一整套的工夫理论。关于其中原因，牟宗三说：“工夫之意义说明如上，略补先哲之不足。至于工夫指点，则先儒言之备矣”。（牟宗三，2003年a，第62页）即牟宗三认为具体操作层面的工夫理论在先儒那里已经比较详尽完备了，所以他只需就先儒的欠缺疏阔处，或是于后人之疑惑误解处，做一梳理澄清的工作，并随机阐发己见即可。因此工夫论思想在牟宗三的哲学体系中没有占据很大的比例，他把更多的精力和笔墨放在了先儒所不甚注重或不甚擅长的思辨领域。

参考文献

古籍：《传习录》《孟子》《周易》《朱子语类》等。

林安梧，1998年：《儒学革命论——后新儒家哲学的问题向度》，台湾学生书局。

牟宗三，2003年a：《致良知教》，见《牟宗三先生全集》（8），台湾联经出版事业股份有限公司。

2003年b：《中国哲学的特质》，见《牟宗三先生全集》（28），台湾联经出版事业股份有限公司。

2005年：《人文讲习录》，广西师范大学出版社。

2010年：《从陆象山到刘蕺山》，吉林出版集团有限责任公司。

（作者单位：首都师范大学马克思主义学院）

责任编辑：冯国超