



人的心灵世界的文化形式：

—— 宗教、艺术与哲学 ——

Cultural
Modalities
in Human Spiritual World

宫寒冬 著

大众文艺出版社

人的心灵世界的文化形式： 宗教、艺术与哲学

官寒冬 著

大众文艺出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

人的心灵世界的文化形式：宗教、艺术与哲学 / 宫寒冬著. —北京：大众文艺出版社，2008. 5
ISBN 978-7-80240-191-4

I. 人… II. 宫… III. ①宗教—研究②艺术—研究③哲学—研究 IV. B91 J B0

中国版本图书馆CIP数据核字 (2008) 第056147号

书 名 人的心灵世界的文化形式：宗教、艺术与哲学
著 者 宫寒冬
策划编辑 陶 然
责任编辑 陶 然 刘清海
装帧设计 吴轶博
出版发行 大众文艺出版社 发行部电话 84040746
地 址 北京市东城区交道口菊儿胡同7号 邮编 100009
经 销 新华书店
印 刷 北京高岭印刷有限公司
开 本 710×1000 毫米 1/16
印 张 12
插 页 1
字 数 150 千字
版 次 2008 年 6 月第 1 版 2008 年 6 月第 1 次印刷
定 价 25.00 元

吉林艺术学院专项学术出版基金资助

· 序 ·

在人类心灵的文化形式的比较 研究中阐释哲学

哲学是人类把握世界的一种基本方式。它在人类生活中的独特价值,是在同人类把握世界的其他的基本方式——常识、宗教、艺术、科学——的比较中凸显出来的。离开这种比较,对哲学的体会就是肤浅的,对哲学的论证就是抽象的。然而,深入地而不是表面地进行这种比较,却是一件艰难的理论工作。它不仅要求研究者具有广博的专业知识,对所比较的人类把握世界的各种基本方式进行具体的研究,而且要求研究者超越这些专业知识,以自己的真切的体会达到对人类把握世界的各种基本方式的独特的阐释。宫寒冬以《人的心灵世界的文化形式:宗教、艺术与哲学》为题的这部著作,就是给作者本人提出了这样一个难题。

宫寒冬的这部著作,是她的博士学位论文。学位论文的选题,大体上取决于三个方面:一是作者的研究基础,二是作者的理论兴趣,三是选题的学术价值。作为宫寒冬的指导教师,在与作者讨论选题的过程中,我最为重视的是作者的研究基础。在我看来,离开作者已有的研究基础,再强烈的兴趣,再重要的价值,都难以形成相应的学位论文。宫寒冬长期从事音乐史的教学实践,在教学实践中由对艺术史的研究而广泛地涉猎了宗教史,并自1998年以来自学“哲学通论”等多门哲学课程,特别是在考取哲学博士研究生以后,比较系统地阅读了西方哲学史以及现代西方哲学的重要著作,对艺术、宗教和哲学均有一定的了解。这种背景知识,为宫寒冬的学位论文选题奠定了相应的研究基础。令人高兴的是,作者对于这个选题,表现出了强烈的理论兴趣,颇有灵感地为艺术、宗教与哲学的比较研究寻找到了富有新意的契合点——人类心灵世界的三种文化形式的比较研究。

人是历史的、文化的存在。人的心灵不是离开文化的某种机能，而是以文化为内容所形成的心灵世界。对人的心灵世界的理解，其实是对构成人的心灵世界的文化形式的理解。按照马克思的看法，人类是以艺术的、宗教的、科学的和哲学的等基本方式去把握世界，从而构成人的艺术的、宗教的、科学的和哲学的世界。人的世界，既是对象化的存在，即“属人的世界”的存在，又是内在化的存在，即“心灵的世界”的存在。“属人的世界”和“心灵的世界”，都是以人的把握世界的各种基本方式为中介而形成的。但是，在关于人的心灵世界的研究中，却往往或者仅仅关注其“机能”方面，或者仅仅关注其“个体”方面，而较少深入其“文化”方面，即较少从“文化形式”去探讨人的心灵世界。这种状况，不仅是研究人的心灵世界的一种缺憾，也是研究各种文化形式——艺术、宗教和哲学——的一种缺憾。

哲学作为人类把握世界的一种基本方式，它是一种理论形态的人类自我意识——关于人的存在的理论形态的自我意识。这种理论形态的人类自我意识，源于个体的自我意识而又超越个体的自我意识——它是社会的自我意识，即关于人的存在的社会的自我意识。这种社会的自我意识构成人类把握世界的一种基本方式或“文化形式”——它以理论的方式表征人对自己的存在及其意义的自我理解，并因而深层地规范人的心灵世界和人的精神生活。宫寒冬的论文，正是在艺术、宗教与哲学的比较研究中，具体地论述了作为社会的自我意识的哲学。这种论述是富有启发性的。

由于作者长期以来所从事的专业主要是音乐史，所熟悉的“文化形式”主要是艺术，因而其著作也显出“瑕”、“瑜”互现的两个方面：一是在哲学论著中难得一见的“灵气”，二是作为哲学著作必须强化的“凝重”。由于前者，这部著作让人读来颇有“意思”；由于后者，读来还有尚未“到位”之慨。愿作者葆其“灵气”而养其“凝重”，在学术上有更大的进步。

是为序。

孙正聿

2007.11.3

目 录

绪论 存在之意谓——“人们的存在就是他们的现实生活过程”	1
第一节 从实践角度对人之存在本质进行思考是马克思主义哲学的重要内容	1
第二节 西方存在主义哲学家对存在的理解及对哲学、艺术、宗教等文化领域的看法	5
第三节 人的心灵世界是宗教、艺术和哲学表征人的实践存在意义的载体	10
第一章 人的感觉世界与宗教、艺术和哲学	16
第一节 神秘的感觉：人的感觉世界与宗教	19
第二节 互通的感觉：人的感觉世界与艺术	27
第三节 崇高的感觉：人的感觉世界与哲学	34
第二章 人的情感世界与宗教、艺术和哲学	44
第一节 情感的颠覆：人的情感世界与宗教	46
第二节 情感的建构：人的情感世界与艺术	53
第三节 情感的透见：人的情感世界与哲学	61
第三章 人的思维方式与宗教、艺术和哲学	70
第一节 神秘的思维：宗教的思维方式	72
第二节 体验的思维：艺术的思维方式	81
第三节 反思的思维：哲学的思维方式	97

第四章 人的意义世界与宗教、艺术和哲学	107
第一节 意义的贬黜:意义世界与宗教	110
第二节 意义的敞开:意义世界与艺术	117
第三节 意义的持存:意义世界与哲学	126
第五章 人的意志与宗教、艺术和哲学	136
第一节 信仰的意志:人的意志与宗教	139
第二节 艺术的意志:人的意志与艺术	146
第三节 意义的意志:人的意志与哲学	155
结语 人的存在是一种“实践意义”的存在	167
参考文献	172
后记 感谢恩师	179

绪 论

存在之意谓

——“人们的存在就是他们的现实生活过程”

第一节 从实践角度对人之存在本质进行 思考是马克思主义哲学的重要内容

对人的存在之本质的思考是马克思主义哲学的重要内容，其实质是从实践角度探寻人的存在意义。马克思明确指出：“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^①对存在意义的追求是人的实践活动的本质特征，人对存在意义的追求是人的实践活动的最终推动力。因此，从根本意义上说，人的实践活动是人的存在和发展的本质特征。

人不能是出离于实践的人，人的本质不能是出离于实践的本质。正如马克思所说：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^②“社会生活在本质上是实践的。”^③人们对自身实践活动的反思过程，即人自身的存在本质的自我观照过程或自身的存在本质对自身的投射过程。人在这样的观照与投射过程中得以不断生成自身，又“通过实践创造对象世界”^④来体现自身的生命意志、获得自身的生命意义，从而实现自身的存在本质。所以，实践不仅是人之存在的现实起点，也是哲学（包括马克思主义哲学）、宗教、艺术等等一切属人的文化形式的起点。因为“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义方面去的神秘东西，都能在实践以及对这个实践的理解中得到合理的解

决。”^⑥在古代“本体论”哲学那里，人的本质被预先设定为先于人自身的存在。古代哲学家们总是行走在寻觅一种实体或其属性的“本体”的求索之路上，他们试图将其作为自身乃至世界存在的形而上学的依据。但即使是这种错误的设定也仍属于人的创造性实践活动，无论是中国哲学的“天命”、“道”，还是西方的“上帝”、“理念世界”、“自在之物”，这些预先的本体设定也仍体现了人对实践活动的反思。萨特的“存在先于本质”的命题与尼采的“上帝死了”的宣告意味着人们开始努力正视自身的生命意志，当马克思在《关于费尔巴哈的提纲》指出“从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解”^⑦时，当马克思在《1844年经济学哲学手稿》中强调“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程”^⑧时则更意味着人们已然开始认识到实践应是人的认识、反思之前提，实践应是人的认识、反思之结果。我国当代马克思主义哲学家杨耕曾这样阐释自己对马克思实践观的理解：“实践是人的存在方式，即人的生存本体。”^⑨“按照马克思的观点，实践是使存在和人的存在相互生成、相互转化的原创性活动，人在这个世界上诞生之后，就通过实践进入到存在的组合中，并以自身赋予存在以新的尺度——社会性，从而使存在具有‘为我而存在’的性质；人通过自己的实践活动‘为天地立心’，在物质实践活动的基础上重建世界，实践因此构成了现存世界得以存在的根据和基础。因此，人们的存在就是人们实践活动的结果和产物。”^⑩马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出：“动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产，并且只有不受这种需要的支配时才进行真正的生产；动物只生产自身，而人在生产整个自然界；动物的产品直接同他的肉体相联系，而人则自由地对待自己的产品。

动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用到对象上去；因此，人也按照美的规律来建造。”^①人的“内在尺度”所规定的人的生产实践的内在目的，与“满足直接的肉体生存需要”的外在目的相比较，处于更高的层面上。它以“超出对人的自然存在直接需要的发展”^②为目的，以“发展不追求任何直接实践目的的人的能力和潜在的社会的能力”^③为目的。它是“不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的本身”^④，这是比“为我的存在”更高层次的“为天地立心”的“我存在之意谓”。

人的存在本质由人的实践来呈现，人的实践在人的心灵世界呈现。人对实践的反思，是人的心灵世界对自身存在意义的反思。人的心灵世界是人的实践活动的“镜象”与“映射”，人的整个心灵世界的认知活动（感性的，理性的）、意向活动（情感，意志）都是对实践、对自身存在本质的认知，而在人的实践过程中，人的感觉、情感、思维、意志自始至终都在发生着作用。实践作为确证人之存在的目的性活动，包括人通过各种文化形式来实现对真、善、美的创造。在这个意义上，实践成为人的存在状态，宗教、艺术与哲学成为表征人之存在的存在者——它们作为人的心灵世界的不同文化形式，都是对人的心灵世界的呈现。实践作为人的存在之本质，决定着人的心灵世界之本质；人的感觉、情感、思维、意志，都是人的实践活动的内在因素；人的实践中的感觉、情感、思维、意志，决定了人是一种有意义的存在，决定了人是一种意向性、目的性的存在，“价值论”问题由此产生并也由此得到说明。在马克思看来，实践“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产，正是整个现存的感性世界的基础”^⑤。这里的“整个现存的感性世界”当然是包括了宗教、艺术、哲学在内的，宗教、艺术与哲学是人的实践产物，也是人的实践要素。对人来说，出离于人的或“不以人的意志为转移”的存在是不存在的，或者说是无意义的存在。马克思说：“被固定为与人分离的自然界，对人来说也是无。”^⑥“人的存在是有机生命所经历的前一个

过程的结果。只有在这个过程的一定阶段上，人才成为人。但是一旦人已经存在，人，作为人类历史的经常前提，也是人类历史的经常的产物和结果。而人只有作为自己本身的产物和结果才成为前提。”^⑧古希腊的普罗泰戈拉也说过：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”^⑨人的心灵世界，是人作为存在者在自己的感觉世界、情感世界、思维世界、意义世界和意志世界统一的范畴中显示自身的世界。也就是说，它是人作为存在者对存在和存在者整体进行沉思、知觉和把握的载体。人的心灵世界的视野，是宗教、艺术和哲学这三种文化形式作为人的不同存在方式得以反思的视域。宗教世界、艺术世界与哲学世界具有独自的内在间性，同时又具有交互的外在间性，它们呈现在一个更大的世界——人的心灵世界之中，并互相映照和折射。宗教、艺术和哲学的本体是作为实践者、实践描述者和实践阐释者的人。它们寄身于一切属人的、现实的、社会的文化心理结构和精神世界当中，人是宗教、艺术和哲学历史的存在的的前提，又是宗教、艺术和哲学历史的存在的结果。

马克思说：“整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人说来的生成过程。”^⑩人依据自身心灵对实践的反思和体验能力，得以进入于实现自己的历史性存在。杨耕教授指出：“马克思并不是以一种抽象的、超时空的方式去理解和把握存在问题，而是从实践出发去理解和把握人的存在，从人的存在出发去解读存在的意义，并凸现了存在的根本特征——历史性。”^⑪马克思为我们指出了科学地理解和把握自身存在问题的方式——从实践出发，来获得人的历史性存在意义。惟有为人的心灵所体验和反思的存在，才对人构成有意义的存在；惟有为人的心灵所理解和把握的存在，才对人确定人自身之存在提供确证。宗教、艺术和哲学，作为人类历史思想的不同表达方式，人透过它们规定存在者，以使其变成可理解的和可界定的。人的心灵世界即建立在这种基础之上，它体现了人的历史思想的基本过程，这个历史中的人是实践着的人，这个历史中的人也是反思着的人。

第二节 西方存在主义哲学家对存在的理解 及对哲学、艺术、宗教等文化领域的看法

以“存在”为哲学基本问题并集中思考这一问题的西方哲学思潮肇始于德国哲学家海德格尔。海德格尔曾多次声明他不是存在主义者，他所指的存在主义是指以法国哲学家萨特为代表的狭义的存在主义。实际上，海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特和加缪等人都是广义的存在主义者，他们都是存在主义哲学的主要代表人物。他们以存在为话题各抒己见，或提出自己对存在的理解，或根据自己的理解分析当下的现实世界，或提出自己对哲学、艺术、宗教等文化领域的看法。由于他们谈论的问题相似或有相关性，因此，他们各自的看法从某种程度上构成了潜在的争鸣。

德国哲学家雅斯贝尔斯将个人存在作为世界的本源，他认为，“排除了人的存在，这对我们就意味着陷入虚无”^①。他认为，人的存在与宗教相关涉，认为上帝是人的存在之外的超越的存在，现实世界的存在介于人的存在与超越的存在之间。超越的存在通过密码表现自己，人的存在与现实世界的存在都是超越的存在之密码，并且只有当人的存在与实际世界的存在作为超越的存在之密码时，它们才能得以成为真正的存在。宗教、艺术与哲学就是以人的具体的、个别的生存行为作为特殊手段，对超越的存在之密码进行的破译，由此密码分为三类：第一密码直接来自宗教，它在生存挫折的体验中传达给人；第二密码产自艺术，“就其本源而论，艺术就是通过直观地表现此在中的存在的一种确认功能而使得存在得以显现”^②；第三密码是哲学，是对第二密码进行思辨的破译。在他看来，宗教、艺术与哲学在对于超越的存在之密码的破译上具有相同的功能。因此，在这个意义上说，艺术也可以被视为哲学研究的一种方法，艺术是哲学的器官。哲学对艺术的吸收是源于艺术不仅是审美的或形

式的艺术，更重要的，它是揭示超越的存在的工具。艺术作品中蕴含着超越的存在与艺术家的存在的内在关联，艺术家的创造活动就是其通过艺术形象对超越的存在的认识活动。在雅斯贝尔斯看来，只有宗教才能真正把握超越的存在。仅靠哲学是不能把握超越的存在的，哲学只有服从于宗教——人总是在状况之内存在，状况制约着人的行动与认识，对状况的抵制使人的存在只能表现为经受挫折时的焦虑、苦恼和罪过。显而易见，雅斯贝尔斯的存在主义是与神秘主义融于一体的。雅斯贝尔斯的存在论充分体现了他对存在的悲观与绝望的情绪，这是他的悲观存在论的最大缺陷。

海德格尔的存在主义哲学是以“此在”的基本本体论为基石的，他将“此在”分析作为其哲学思想的主要任务。海德格尔认为，自从柏拉图以来，尽管存在一直是哲学研究的中心，但人们实际上并没有理解真正的存在。无论是柏拉图的“理念”、笛卡儿的“我思”、斯宾诺莎的“实体”、康德的“自在之物”、黑格尔的“绝对精神”，还是马克思的“物质”，都不是对存在的真正理解；问题关键就在于传统本体论提问方式的错误：不应以“存在是什么”来设问，而应从“存在何以成为存在”来分析，才可能真正领会到存在的意义。传统本体论设问的方式将存在预先设定为现成的存在，却舍本逐末地忽略了“存在何以存在”的关键问题，由此导致错过理解真正的存在的可能。海德格尔认为，传统本体论的存在乃是指涉存在者，而非存在。哲学应当研究的是存在，而非存在者。他将存在作为一切存在者的本源。存在即是意义之在，只有把握了意义之在，才有可能把握人之存在，因为人的存在之本质即是意义之在的历史性发生。海德格尔认为，只有通过一种特殊的存在者即人才能领悟存在。“对存在的领悟本身就是此在的存在规定”^①。此在“这种存在者，就是我们向来所是的存在者，就是除了其他的可能性外还能够发问存在的存在者，我们用此在这个术语来称呼这种存在者”^②。海德格尔的最高哲学秩序在于经由此在的分析揭示人之存在的意义，他的存在主义哲学的意义在于强调此在在世，揭示人与世界的统一性。

他在思考存在之真理的问题时，对黑格尔的艺术终结论提出了质疑。黑格尔在《美学》中宣告，自近代以来，艺术已不再作为希腊时期的真理表达自身的最高样式，宗教与哲学已取代了艺术的地位，艺术已不再是人类精神的最高需要。海德格尔认为，黑格尔从艺术与真理的关系来思考艺术比近代美学拘泥于艺术和美的关系来思考艺术要深刻得多，但他质疑黑格尔将真理设定为绝对理念的逻辑外化，因而判定艺术为绝对理念自我外化的原始样式。海德格尔从本体论的角度将艺术视为对存在的真理的揭示。“艺术作品以自己的方式敞开了存在者的存在。这种敞开就是揭示。也就是说，存在者的真理是在作品中实现的，在艺术作品中，存在者的真理自行置入作品。艺术就是自行置入作品的真理”^①。海德格尔在《诗人何为》一文中借诗人荷尔德林的诗句称现时代为“贫乏的时代”，即缺乏存在意义的时代，其隐喻性标志即“神的隐匿”。荷尔德林认为，艺术家的真正使命应为重建艺术与神圣存在的原初关联，艺术应成为存在的歌唱。艺术应服从于神性尺度，借原初的命名以神性尺度来度量一切是诗的本质，诗的本质是超越的原初的，神性的尺度是诗人在存在的灵魂中所采纳的，因此在终极意义上看，非诗人写诗，而是存在（天命）在写诗。“当诸神得到根本的命名，当万物被命名而首次彰显出来，人的生存便被带入了一个确定的关系，便获得一个基础”^②。在《荷尔德林与诗的本质》一文中，海德格尔引用了荷尔德林的诗句：“人，功业卓著，但他却在大地诗意地栖居。”海德格尔说：“‘诗意地栖居’意味着：与诸神共在，接近万物的本质。”^③总体来看，海德格尔的存在论将艺术置于其视野之中，使其达到了非常的高度，特别是其对现代技术对艺术的摧毁的深刻批判是有积极意义的。但他否定了近代以来的主体性认识论哲学，排除了艺术与人的主体性关联，将艺术的存在论本质置于人的现实性、社会性的本质存在之外，这些也是错误的。另外，他的神本主义倾向使其思想也具有神秘主义色彩。因此，将海德格尔对艺术之思的启示从其某种误导中剥离出来，是我们面临的一个不容回避的问题。

存在也是萨特哲学思想的主要内容。他认为，存在先于本质，人的本质是自己规定的，人是绝对自由的，但他人和社会总是限定这种绝对自由，因此他人是地狱，人面对的是虚无，是一个荒谬的世界。他认为，应将具有意向性的人类“前反省意识”融进马克思主义，马克思主义本来应当是以个人实践为基础的真正的人学，但现代马克思主义忘记了人，出现了“人学的空场”。萨特对资本主义现实深恶痛绝，他完全否定现实世界存在美的可能性，“现实的东西绝不是美的，美是一种只适合于想象的东西的价值，而且这种价值在其基本结构上又是指对世界的否定”^①。虽然萨特完全否定美在现实世界的存在的可能性是错误的，但他对资本主义现实所持的批判态度仍有可取之处。萨特对美的本质的探讨是从存在出发的。他认为，实际存在的世界是一种自在的存在，是一个巨大的虚无，是偶然的和荒谬的，而“‘美的’东西便是某种不能作为被知觉经验到的，而在其本性上又在世界之外的东西”^②。他在将美视为非现实的同时，又认为美应当揭示现实生活中人的命运：“在这种灿烂的美的后面，并通过这种美，我们仅仅看到这种冷酷无情的命运，这就是人——我们人——攻击人的命运。”^③这是萨特思想中一个不可忽视的内在矛盾。萨特给艺术的定义是：艺术是“由一个自由来重新把握世界”^④，自由是其存在主义的核心概念之一。在《存在与虚无》中，萨特指出，“自由不是任何存在，它是人的存在，……人并非有时是自由人有时是奴隶，因为人要么是完全彻底的自由，要么就干脆不存在”，人“命定是自由的，这意味着，除了自由本身以外，人们不可能在我的自由中找到别的限制，或者说，我们没有停止我们自由的自由”^⑤，“自由和自为的存在是一回事：人的实在严格地就它应该是其固有的虚无而言是自由的”^⑥。萨特肯定了人的自由本性，将艺术建立在人的存在的基础之上，将艺术视为争取人的自由的工具。这是他的合理方面。然而，他的自由观是一种虚幻的、抽象的绝对自由，因此这种自由观具有明显的消极作用；同时，他所争取的人的自由是脱离客观必然性与客观现实的绝对的自由，它

造成了萨特的理论与实践上的内在矛盾。

梅洛·庞蒂也对存在主义作出了重要贡献，在他的无神论存在主义哲学思想中，知觉是一个最核心的概念。他认为，知觉是人反省的基础，人体是知觉的基础。他认为，为了思维，人必须存在，人存在于存在之中，存在就是本质，存在只能通过人来显现自身，人注定要将存在外化，并去理解和揭示存在。他认为，哲学可以被视为艺术的一种，“哲学的第一个行动应该是深入到先于客观世界的生动世界，并重新发现现象，重新唤醒知觉，同时撕下使它自身成为一种事实和已被知觉遗忘的假面具”^⑨。通过最低级的知觉，意义的表达工作才得以开始，才得以而后扩展为艺术。在他看来，人通过知觉对象的感性特征揭示出存在，揭示出某种意义，“我以我整个存在的一种总体的方法中知觉到：我把握住事物的一种独一无二的结构，存在的这种独一无二的方式，它们一下子向我显露出来”^⑩。在梅洛·庞蒂那里，知觉是人把握世界、把握存在的一种根本方式，知觉具有创造性和直觉性，它作为一种前反思的活动，在人的过去和将来的历史生活中隐性作用，而艺术家的作用就在于使存在或不可见的东西成为可见的、揭示存在的神圣的真相，使存在对于人的感觉和想象成为可被理解的、可被解释的、可被把握的。他也将存在作为其存在主义哲学最核心的概念。在他看来，整个哲学就在于重新创造出一种指示事物意义的力量，而艺术作为揭示存在的一种手段，艺术作品的意义是开放性的。他的这一观点非常富于启发性。但他将主要是直觉性的、前反思的知觉视为其认识世界的手段，将逻辑思维完全排斥于艺术思维之外，将艺术仅仅视为一种直觉性的活动，这也使得他的思想笼罩着一层神秘主义色彩。

以上所示的关于存在的诸种见解尽管难以穷尽西方存在主义哲学家对存在的理解，但基本上反映了关于“存在”争鸣中的主要观点。由于“存在”问题本身的复杂性，文化现象的丰富性，文化领域的多样性，人们对“存在”这一理解上众说纷纭，难以形成统一的认识。就基本倾向而言，西方存在主义哲学家们比较认可把存在