

# 林和의 移植文學論 批判

朴 熙 秉

1. 문제 제기
2. 임화의 한국사 파악의 문제점
3. 이식문학론의 문제점

## 1. 문제 제기

移植文學論은 일찍이 林和에 의해 제기된 新文學史 파악방식이다. 이식문학론은, '조선의 근대문학사는 서구문학의 수입과 移植의 역사'라는 것으로 요약될 수 있다. 이때 서구문학의 수입과 이식이란 곧 서구문학의 근대적 정신 및 그 문학형식의 수입과 이식을 뜻한다.

임화는 이 논리에 의해 우리의 '新文學史=近代文學史'가 파악된다고 보았고, 그리하여 "서구적인 형태의 문학을 문제삼지 않고는 조선의 근대문학사라는 것은 존재하지 않고 성립하지 아니한다"고 했다.

한국의 근대가 內發的 自己展開의 결과가 아니라 제국주의 침략 과정에서 다분히 外發的으로 성립될 수밖에 없었다는 점, 그 때문에 서구처럼 中世封建制의 止揚으로서의 資本制的 社會構成(市民社會)이나 그에 입각한 市民的 文化의 형성이 없는 채로 近代를 맞이할 수밖에 없었던 우리의 歷史的 畸形成을 생각할 때, 시민적 문화를 가지지 못했던 한국이 확고한 부르조아 문화를 이룩한 서구문화를 근대문화로서 輸入하고 移植한 현상은 一見 당연한 것으로 보일 수 있다. 특히 서구의 역사발전과정, 서구의 시민사회 성립과정을 세계사 발전의 모델로 설정해 놓고 우리 근대사를 파악할 경우, 이러한 서구문화 수입 현상은 더욱 의심할 여지없이 당연한 것으로 생각될 수 있다. 왜냐하면 서구를 典範으로 설정했기에 '서구의' 근대, '서구

의' 근대정신, '서구의' 근대문화는 곧 '근대일반', '근대정신일반', '근대문화일반'으로 파악되게 마련이고, 그리하여 근대문화, 근대정신이 없는 우리는 세계사적 보편성을 지니는 것으로서 서구의 그것을 輸入하고 移植해야 한다는 것으로 되기 때문이다. 임화의 이식문학론은 바로 이러한 논리 위에 서 있다. 즉 임화의 이식문학론의 논리적 전제는 '구라파의 역사=세계사의 기본 패턴'이라는 역사파악에 다름아닌 것이다. 때문에 이식문학론의 논리구조와 그 본질을 꿰뚫어보기 위해서는 서구편향적인 임화의 역사파악 태도를 먼저 검토하지 않으면 안된다.<sup>(1)</sup> 뿐만 아니라 우리는 임화의 서구중심적 역사인식이 日帝의 官製이데올로기인 '朝鮮史停滯性論'과 어떻게 결부되어 있는가 하는 점도 함께 따져보지 않으면 안된다.

사실 임화는 우리 新文學史의 주요한 現象을 이식문학론이라는 하나의 事實命題, 하나의 論理로 정립하고자 했다. 이 事實命題가 과연 타당한가 하는 것도 문제거니와, 보다 중대한 문제는 이식문학론이 비단 事實命題에만 머물지 않고 하나의 規範命題로까지 되고 있다는 점이다.

이식문학론 혹은 이식문화론은 이제 오늘날의 문학적·문화적 상황과는 아무 관계 없는, 과거에 제기되었던 한 주장에 불과한 것일까? 필자는 그렇게 생각하지 않는다. 이식문학론이나 이식문화론에는 오늘날 우리의 지적·문화적 상황과 관련해서도 여전히 엄중하게 따져봐야 할 점들이 없지 않다. 이식문학론 혹은 이식문화론의 歷史的 前提와 性格을 현시점에서 다시 철저히 검토해야 하는 것은 이러한 현실적 이유에서다.

이식문학론을 그 原點에서 검토하는 일은 비단 그 이론적 오류를 지적하는 데 그치지 않고, 주체적인 민족문학의 振作이라는 실천적인 문제와도 결부된다. 이식문학론을 검토하노라면 近代性 규정문제, 서구문화 수용의 문제, 전통문화 계승의 문제 등이 함께 검토될 수밖에 없기 때문이다.

임화의 新文學史에서 제시된 方法論 중, 土臺를 반영하는 上部構造로서 文學과 예술을 파악하는 문예사회학적 방법론이나, 당대 독자층과의 관련에서 문학작품의 구조를 이해하는 독자사회학적 방법론 등은 그의 방법론적

(1) 임화를 西歐主義者로 본 論考로는 이미 김운식 교수의 「林和研究」(『한국근대문예비평사연구』, 일지사, 1976, 附錄)가 있다.

強點에 해당하고, 본 논문에서 검토하려는 이식문학론은 그의 방법론적 弱點에 해당하는 것으로 생각된다. 그의 문학사 방법론은, 이 두 방법론이 통합되지 못하고 상호 모순된 채 공존함으로써 이론적 一貫性을 획득하지 못하고 있지 않은가 보인다. 임화의 문학사 방법론의 전모가 정당하게 평가되기 위해서는, 그 장점과 문제점이 함께 검토되어야 하겠지만, 본고는 그 방법론의 전모를 밝히는 데 목적이 있지 않으므로, 이식문학론의 문제점만을 집중적으로 고찰하기로 한다.

## 2. 임화의 한국사 파악의 문제점

임화의 신문학사 記述體系는,

- (1) 「朝鮮新文學史論 序說」(『朝鮮中央日報』, 1935년 10월 9일~11월 13일 연재)
- (2) 「概說朝鮮新文學史」(『朝鮮日報』, 1939년 9월부터 28회 연재. 다시 同紙에 同年 11월 2일~11월 27일 연재. 이어서 1940년에 『人文評論』 2권 10호 및 3권 1호~3호 연재)
- (3) 「新文學史의 方法—조선문학연구의 일과제」(『동아일보』, 1940년 1월 3일~1월 20일 연재)

이 세 자료에 의하여 파악된다. 이 중 (1)과 (2)는 新文學史의 실제 記述部分에 해당되고, (3)은 순전히 그 방법론적 定礎에 해당된다. 여기서 특히 (2)는 그 제2장을 〈新文學의 胎盤〉이라 설정하여, 신문학의 역사적 배경으로 개화기 전후의 정치경제적 조건을 일별해 놓고 있는 바, 바로 이 부분에서 임화의 조선사 파악태도를 가장 명확하게 엿볼 수 있다. 그러므로, 우선 이 부분을 집중적으로 검토해 보기로 한다. 다음의 인용은 그의 世界史 및 東洋史(朝鮮史) 인식이 어디에 의거하고 있는지를 극명히 보여준다.

그러므로 亞細亞的 停滯性은 歷史過程 중 어느 任意의 地點에서 突然히 胚胎되는 것이 아니라 실로 최초의 歷史上 社會構成人 原始社會의 萌芽의 非典型性에서 由來하게 된다.

이 非典型性이란 原始社會가 충분히 圓滿히 發達 成熟하기 전에 어떤 原因과 衝擊으로 宿題를 이끌고 古代社會로 드러온 東洋諸國의 歷史上에 宿命的으로 繼承된

것이다.

原始社會 崩壞와 古代社會 誕生의 非典型性은 古代社會 自體의 不充分的 發達과 非典型的 崩壞를 招來하고 古代社會의 非典型的 崩壞는 또한 封建社會 誕生의 非典型性과 不充分的 發達을 招來하여 乃終에는 아울러 封建社會 自體崩壞의 非典型性과 近代社會 生誕의 非典型性에까지 結果를 미치게 하고 마는 것이다.

이러케 東洋史를 長久한 동안 지배해 오던 所謂 亞細亞的 停滯性이란 것은 結局 西歐의 近代社會制度를 輸入 移植하지 안코는 封建社會로부터 近代社會에의 轉化 過渡를 不可能케한 條件을 만드는 데 結着되는 것이다.

그것은 일반으로는 東洋封建制, 具體的으로는 朝鮮封建制 가운데 古代的 原始的 遺制의 雜多한 殘存과 膠着이다. 原始社會의 遺制가 古代社會에 殘存되고 또 古代社會는 자기도 미처 처리 못한 古代社會의 遺制와 아울러 原始社會의 遺制까지를 重複的으로 封建社會 위에 傳承했기 때문이다.<sup>(2)</sup>

우리는 이 인용구절을 통해 임화의 세계사 이해가 ‘原始共同體→古代奴隸制→中世封建制→近代資本制’라는 마르크스의 唯物史觀에 의거하고 있음을 확인할 수 있다. 세계사적 보편성을 강조하는 마르크스주의적 유물사관 역시 그 이론적 모델로 삼은 사회는 서구사회였다. 따라서 이 法則性은, 비서구권 국가의 역사전개에 적용될 경우 그 사회의 개별적 특수성을 융통성 있게 고려하는 속에서 관철되지 않으면 안된다. 그렇지 않고 기계적으로 이 法則性을 自國歷史에 적용시킬 경우, 自國歷史의 具體的 認識은 기대되기 어렵고, 그 法則性은 한갓 공허한 普遍性에 머물게 되고 만다. 보편성이란, 個別性과 特殊性을 매개로 구성되지 않으면 안된다. 그렇지 않을 경우 무리와 곤란이 따를 수밖에 없다. 임화의 조선사 파악의 오류는 바로 이 점과 관련된다. 즉 그는 마르크스주의의 圖式을 그대로 적용해 우리 역사를 裁斷하는 근본적 오류를 범하고 있다. 그가 아시아적 停滯性을 특히 강조하고 있는 것도 바로 이 때문으로 보인다. 아시아적 정체성이란 일찍이 마르크스에 의해 극히 不分明하고 모호하게 제기된 이래 지금까지도 논의가 분분한 개념이거니와,<sup>(3)</sup> 최근 일본인 학자의 다음 지적은 경청할 만하다.

(2) 임화, 『조선신문학사』(亨倫文化社 영인, 1976), 8면. 이하 인용은 이 책에 의거한다. 띄어쓰기는 인용자가 임의로 했다.

(3) 다음의 연구가 특히 참조된다. 田中正俊, 『中國近代經濟史研究序說』(東京大出版會, 1973)의 第1篇「方法序說」; 小谷汪之, 『マルクスとアジア』(東京, 1979); 최중식, 『亞細亞的生產樣式論爭』(평민사, 1978).

‘서구적’이라든가 ‘아시아적’이라든가 말할 경우 그것은 현저히 모델화되어 前提된 카테고리이다. 마르크스조차도 그러하다. 그가 ‘아시아적’ 생산양식이라는 말을 사용하여 一定의 社會形態를 나타내고자 했을 때, ‘아시아적’이라는 그 말의 내용까지도 마르크스가 파악하고 있었다고 생각하는 사람도 있는 모양이지만, 그렇지 않다. 저 ‘아시아적’이라는 용어의 사용은 그 무렵의 서구에서는 상당히 일반화되어 있었다. ‘아시아적’이라는 것은 特定の 아시아를 가리키는 것이 아니다. 오히려 ‘非西歐’라는 의미였다. 아시아적이라는 말은, 인간의 삶이 자연 속에 아직 구속되어 있어 인간이 자연의 속박과 제한에서 탈출하지 못한, 다시 말해 개인이 인격으로서 독립하고 자각하는 데 이르지 못한 상태를 뜻한다. 그러므로 그것은 專制君主 밑에서 그리고 그 官僚制 밑에서 奴隸로서 지내든가 家父長制的 共同體에서 沒個性的으로 생활하든가 둘 중의 하나를 의미한다. 따라서 再生産構造도 自足的이면서도 全然 停滯的이다. 이러한 모델社會가 바로 ‘아시아적’이라는 용어 속에 들어 있었다.<sup>(4)</sup>

우리는 이 지적을 통해 ‘아시아적’이라는 관념형태가 ‘서구적’이라는 관념과 대립되어 野蠻的이고 停滯的인 인간생활을 지칭하는 것으로 당대의 서구사회에 막연히 통용되어 왔다는 것, 마르크스 역시 이를 탈피하지 못하고 서구중심적·서구우월적 세계관에 입각해 서구의 진보적이며 발전적인 가치에 대립되는 어떤 가치개념으로서 이 ‘아시아적’이라는 용어를 사용했다는 것 등을 알 수 있다. 당대의 구라파인에게는 물론이고, 마르크스에 있어 서조차 ‘아시아’라는 것은 구라파적인 가치세계의 陰翳로만 파악될 수 있었던 것이다. 그러므로 마르크스의 ‘아시아적인 것’에 대한 관념이란 불충분하고 소박한 당대 구라파의 아시아에 대한 지식과 편견을 바탕으로 한 것이며, 마르크스의 소위 ‘아시아적 정체성’, ‘아시아적 생산양식’이란 개념도 이러한 사정에 제약되어 아시아의 구체적 歷史像과 괴리된 다분히 추상적인 관념이었다는 비판이 나오게 된다.<sup>(5)</sup> 여기서 강조해 두어야 할 사실은, 아시아적 정체성론이 서구사를 普遍史로 이해하는 세계사 파악의 소산이며, 따라서 그 세계관적 기초가 서구중심주의에 있다는 점이다. 따라서 임화가 동양사회정체성론을 들고 나왔을 때 그 이면에는 이미 서구중심적 세계관의 수탁이 전제되어 있다.

(4) 良知力, 『向う岸からの世界史』(未來社, 1978), 272~273면.

(5) 小谷汪之, 앞의 책 참조.

아시아적 정체성론은 이처럼 이론으로서의 객관적 타당성을 획득하지 못하지만, 그것이 아시아 역사의 無氣力을 강조하고, 아시아 민중의 투쟁의 발자취와 그 역량을 은폐하는 제국주의적 이데올로기로 이용될 때, 그 현실적 해악은 실로 막대하다. 이와 관련하여 戰後 일본의 한 역사연구자는 다음과 같이 문제의 핵심을 정확하게 짚어내면서 자기네들이 주장해 왔던 정체성론을 반성하고 있음을 본다.

一見 停滯的으로 보이는 아시아 諸民族의 역사 속에 2천년에 걸친 아시아 인민의 생존과 진보를 위한 苦闘가 있는데, 역사를 추진시켜온 이 위대한 足跡에 대하여는 배우려고 하지 않고, ‘停滯性’이 어떠한 이유에 의하여 발생했는가 하는 문제에 대하여만 주의가 집중되어온 느낌이 있습니다. 그것은 ‘아시아의 停滯性’을 격파하는 사명을 가진 이론이 어느때부터가 아시아의 停滯性을 기초지우는 이론—제국주의의 아시아 지배의 이론—으로 끌려가고 있었을 뿐만 아니라, 자기자신의 無氣力과 行動의 停滯에 대한 합리화로 되고 서구에 대한 이유없는 찬미로 되어 아시아 대중에 대한 절망과도 연결되어 왔던 것입니다.<sup>(6)</sup>

아시아적 정체성론이 제국주의의 지배논리로 탈바꿈하여, 아시아 민중의 진보를 위한 苦闘를 간과케 하고, 그 결과 아시아 민중에 대한 絶望과 서구에 대한 찬미로 치닫게 만들었다는 이 지적은 아시아적 정체성론에 의거해 한국사의 정체성을 이해한 임화의 精神構造에도 그대로 적용될 수 있다.

이러한 아시아적 정체성론에 입각해 있는 임화에게 우리 역사 속에 내재한 발전역량, 근대화의 自生的인 萌芽들이 인식되지 못함은 당연하다. 따라서 그가 “그 自主的 近代化 條件의 缺如, 이러한 諸條件이 李朝 封建社會 内部에서 自生的으로 成熟 發展치 못한 것은 不幸히 朝鮮 近代史의 基本的 特徵이 되었었다”라고 말한 것은 하등 이상할 게 없다. 왜냐하면 임화가 의거하고 있는 아시아적 정체성론 속에는 이미 ‘封建制未成熟論’이나 ‘社會構成體未備論’ 따위가 내포되어 있으며, 그리하여 기본적으로는 內在的 近代化의 역량이 부정되고 있기 때문이다.

한편 임화의 이와 같은 조선사 인식의 基底에 당시 日帝의 植民史觀이

(6) 石母田正, 『歴史と民族の發見』(東京大出版會, 1952), 26~28면.

놓여 있음을 간과해서는 안된다. 일제의 조선사연구가 그 식민지 통치를 합리화하고 정당화하기 위해 국가정책적으로 수행된 것이었음은 주지의 사실이다.<sup>(7)</sup> 그러한 목적의식하에 일제관학자들은 한국사의 본질을 설명하는 두 논리로 他律性論과 停滯性論을 제시했다. 그들이 한국사의 본질로서 이 두 논리를 내세운 까닭은, 한국은 자발적인 힘으로 근대화할 능력이 애초부터 없었다는 것, 그러나 일본의 식민통치를 받는 게 당연할 뿐 아니라 그것을 통해서만 한국은 생존하고 발전할 수 있다고 주장하기 위해서였다.

한국사회의 후진성을 ‘경제발전단계설’로 설명하고자 하는 시도는 특히 경제사가들에 의해 이루어졌다.<sup>(8)</sup> 그 대표적 주창자는 福田徳三이다. 그는 한국사회 후진성의 원인을 봉건제의 결여에서 구했으며, 당시의 한국은 일본의 藤原末期<sup>(9)</sup>에 해당한다고 논증하면서 그러한 후진적 한국을 경제적으로 근대화시킨 것은 일본이라며 그 침략을 미화했다. 福田의 이러한 논리는 그후 일본의 한국사연구에 절대적 영향을 미쳤던 바, 四方博은 그 논리를 계승하여 체계화시킨 대표적 인물이다. 뿐만 아니라 이 논리는 마르크스주의적 입장을 취하던 森谷克己 등에게도 계승되어 ‘아시아적 생산양식론’의 무비판적 적용과 결합됨으로써 더욱 보강되어 갔다.<sup>(10)</sup>

임화의 신문학사 記述 중, 이식문학론을 펼치기 위한 역사적 전제로서 설정된 導論部分에서 바로 이 四方博과 森谷克己를 만나게 됨은 별로 유쾌한 일이 못된다.<sup>(11)</sup> 그것도 임화가 이들의 방법론과 조선사 이해를 빌어와 자신의 주장을 뒷받침하고 있는 자리에서 이들과 마주치게 되기에 더욱 그러하다.

이런 점을 고려할 때 임화가 日帝의 植民史觀에 무비판적으로 浸潤되어 있었다는 사실은 체언을 요하지 않는다. 서구중심적인 세계관을 기반으로 하는 ‘아시아적 정체성론’과 거기에 일정하게 연대어 있는 일제의 조선사

(7) 金容燮, 「日帝官學者들의 韓國史觀」(『사상계』, 1963년 2월호) 및 「日本・韓國에 있어서의 韓國史敍述」(『역사학보』 31, 1966) 참조.  
 (8) 宮嶋博史 外, 『封建社會 解體期の 社會經濟構造』(청아출판사, 1982), 10~11면.  
 (9) 藤原末期는 12세기 前期로, 일본 고대 말기이다.  
 (10) 『封建社會 解體期の 社會經濟構造』, 10~11면.  
 (11) 森谷克己는 9면에, 四方博은 18면에 각각 인용되고 있다.

왜곡에 임화가 무비판적으로 침윤되어 있었다<sup>(12)</sup>는 사실과 관련하여 다음의 두 가지 점이 지적될 수 있다.

첫째, 정체성론에 의거하고 있는 임화의 한국사 파악이 이미 이식문학론을 예비하고 그것을 규정짓고 있다는 점이다. 다시 말해 임화의 이식문학론은 그의 역사파악 방식으로부터 도출되고, 그의 역사파악 방식은 이식문학론의 전제가 되고 있다. 그러므로 이식문학론의 그릇됨을 밝히기 위해서는 임화의 역사파악 방식의 그릇됨을 밝히지 않을 수 없다.

둘째, 정체성론에 의거하고 있는 임화의 한국사 파악은, 애초 그가 신문학사를 記述하고자 했을 때 가졌던 의도와 실제 나타난 結果로서의 신문학사 記述을 서로 모순되게 만들고 있다는 점이다. 우리는 그러한 사태를, 곳곳에서 되풀이되는 그릇된 작품평가 및 그 평가기준의 無方向性, 개화사상이나 근대정신의 이해에서 드러나는 몰주체성 등에서 구체적으로 확인할 수 있다. 임화는 신문학사 記述의 목적과 이유를 밝히기를, “今日에 있어서 文學史的 問題란 實로 完全한 한 개의 實踐的 課題”이며 “朝鮮의 文學史的 研鑽이란 이 危機現象의 正確한 認識과 또한 그의 克服의 嚴密한 科學的 基礎가 되는 意味에 있어서 특별히 중대한 現象的 意義를 갖는 것”이고 그리하여 “이곳에서 取扱되는 文學的 對象은 決코 單純한 平和스러운 ‘學問的’ 研究와 그 興味の 對象이기에는 넘우나 切迫한 現實的 必要의 對象이다. 다시 말하면 이 課題는 우리들 압길에 山가티 싸힌 雜多한 現實的 難關을 克服할 文學的 創造的인 實踐의 生×的 問題와 密着되어 있다”라고 했는데, 실제 이룩된 성과는 이러한 숨가쁜 외침에서 확인되는 저 “切迫”하고 “特別히 重大”하며 “實踐的”인 “現實的 必要”의 “生×的” 과제와는 너무나 동떨어져 있다. 이는 임화의 조선사 파악방식이 초래한 ‘이식문학론’이라는 그

(12) 임화가 日帝의 정체성론에 쉽게 浸潤된 것은 마르크스주의자이면서 동시에 西歐主義的 指向을 강하게 지녔던 그의 ‘체질적 허약성’과 깊이 관련된다고 보인다. 왜냐하면 아시아적 정체성론은 서구중심적 세계관을 그 기반으로 삼고 있고 이 때문에 특히 서구주의적 지향을 가진 사람을 강하게 사로잡을 수 있다고 판단되기 때문이다. 이 점에서 임화의 이식문학론에 대한 비판은, 자기자신, 곧 자신의 전통으로부터 유리된 채 서구적 편향을 지녔던(지닌) 한국 근·현대 지식인의 체질적 허약성에 대한 비판의 의미를 갖는다.

릇된 방법론 때문에 야기된 결과다. 우리는 여기에서 역사인식이 方法論의 결정에 얼마만큼 중요한 위치를 차지하는가 하는 사실을, 또한 방법론이 주어진 목적을 수행하는 데 얼마나 중요한가 하는 사실을 새삼 확인하게 된다. 이 점에 대해서는 조금 후 항목을 달리해 논의할 예정이지만, 요컨대 임화의 신문학사 記述은 그 역사인식의 근본적 한계 때문에 方法과 目的, 理念과 實踐, 主觀과 對象, 意圖와 結果의 모순이라는 파탄을 초래할 수밖에 없었다는 사실만 여기서 간단히 지적해 둔다.

그러면 이제 임화의 역사인식의 한계가 구체적인 역사적 사건에 있어 어떤 형태로 표출되고 있으며, 또 그것이 그의 근대 인식을 여하히 제약하고 있는가 하는 점을 살펴보기로 하자.

우선 임화는 갑오경장을 이렇게 이해하고 있다.

(1) 그리하여 齎來된 것이 甲午의 改革이다. 허나 이 改革이 在來의 朝鮮社會의 内部에 있던 資本制的 要素에 依한 舊關係의 改造일 수 업는 것도 또한 當然한 일이다.

거기엔 朝鮮보다 앞서 近代的 生産樣式은 輸入하여 前進途上의 잇는 靑은 國家 日本의 힘이 크나큰 動力이 된 것이다.

甲午改革은 實로 朝鮮近代化의 制度的 基礎요 他方으로 外來資本制가 自己의 活動을 自由롭게 할 通路의 開放이었다.<sup>(13)</sup>

(2) 이러한 意味에서 甲午의 改革은 自由와 開化, 文化的 回歸와 再展開가 한 點에 統合되어 잇는 典型的인 事例다.

甲午에 朝鮮은 비로서 政治的 文化的으로 朝鮮에 돌아왔고, 甲午에서 또한 世界를 向하여 展開하기 시작한 것이다.<sup>(14)</sup>

갑오경장이 ‘근대화의 기초’를 놓았다는니, “자유와 개화를 위한 개혁”이라느니, “문화적 回歸와 再展開”라느니, 조선의 “정치적 문화적”인 자기회복이라느니 하면서 온갖 좋은 말로 미화하며 긍정일변도로만 파악하고 있음을 본다. 임화가 갑오경장을 긍정일변도로 파악한 것은, 갑오경장을 서구적 근대화의 출발로 보았기 때문이다. 그러므로 그 “改革의 主體가 土着勢力에

(13) 『朝鮮新文學史』, 17면.

(14) 위의 책, 21면.

있지 안코 더 만히 外來勢力”의 힘을 빈 것이었다 할지라도 긍정적 의미부여를 할 수 있었던 것이다. 임화는 더 나아가 제국주의 전쟁인 淸日戰爭에 대해서까지도 “朝鮮의 新文化와 近代式 政治가 實施되는 機會를 이 戰爭이 만들어 준”(15) 점이라든가 “朝鮮의 歷史를 全體로 낚은 世界로부터 새로운 世界로 내어밀은 推進力이 된”(16) 점에서 고마움을 표시하고 있다.

갑오경장이나 청일전쟁에 대한 임화의 이런 시각을 생각할 때 우리는 서로 연결되어 있는 다음의 세 가지 사안, 즉 개화, 제국주의, 근대성에 대해 임화가 어떻게 인식했는지를 좀더 면밀히 따져보지 않으면 안된다.

### 개화에 대한 인식

임화의 개화에 대한 支持는 맹목적이며 무조건적이다. 이 점은 그의 신문 학사 記述 전체를 통해 드러나는 사실이다. 임화에게 있어 개화 혹은 개화 사상은 항상 ‘善’이다. 다시 말해 개화사상의 時宜性이나 현실적합성을 따져보는 법 없이, 또 그것을 주장한 계층의 현실적·역사적 성격을 따져보는 법 없이, 누구에 의해 제기되었건 어떤 시기에 제기되었건 그것이 표면적으로 개화를 표명하고 개화를 지지하는 사상형태이기만 하면 모두 進歩的인 것으로 이해하는 식의 극히 추상적인 파악을 보여준다. 따라서 임화에게는 갑신정변기의 혁명적 개화파의 개화사상과 갑오경장을 주도한 개화파의 개량적 개화사상, 독립협회 운동기의, 민권운동에서 국권수호운동으로 전환되어 가는 도정에 있던 개화사상, 애국계몽기의 전투적 시민층의 국권수호적 개화사상, 또 親日的인 성격을 띠거나 현실순응적인 성격을 띠면서 이데올로기화하고 있던 개화사상 등, 이들 제 개화사상의 역사적 성격과 현실적 지향의 차이가 구별되지 않고 있다. 모든 개화사상은 그 현실적 성격이捨象된 채 개화사상이라는 것 그 자체만으로 모두 긍정되는 바, 이는 임화의 개화에 대한 인식이 지극히 추상적이며 관념적임을 뜻한다. 역설적이지만 그의 역사인식은 이 점에서 대단히 ‘非歷史的’이라 할 만하다.

앞에서 지적했듯, 갑오경장을 보는 임화의 시각에서도 우리는 그의 歷史

(15) 위의 책, 77면.

(16) 위의 책, 81면.

的 皮相性和 無定見을 읽을 수 있다(개화 자체를 무조건 지지한다는 의미에서는 歷史的 定見을 지녔다고 말할 수 있을지 모르지만). 주지하다시피 갑오경장은 청일전쟁의 발발을 전후하여 시행되었다. 이 무렵엔 또한 甲午 農民戰爭이 있었다. 갑오농민전쟁은 안으로는 부패한 왕조말기의 사회체제에 항거하고, 밖으로는 제국주의 침략에 항거한 전쟁이었다. 갑오경장과 청일전쟁은, 이 갑오농민전쟁 및 제국주의 침략과의 관련에서 파악되지 않으면 그 역사적 본질을 제대로 읽어낼 수 없다. 그러나 임화는 이러한 구도 속에서 역사를 파악하고 있지 않으며, 그 결과 갑오경장에 대해 “自由”나 “文化的 回歸와 再展開”나 “조선은 정치적 문화적으로 비로소 조선에 돌아왔다”다느니 하는 해괴한 말들을 늘어놓게 되었던 것이다. 임화의 역사인식이 놀라우리만큼 비현실적임이 여기서 잘 확인된다. 마르크스주의 문예비평가 임화에게서 기대합직한 민중사적 역사인식의 단초는 그 어디에서도 발견할 수 없다.

사실 서구사를 모델로 한 임화의 역사파악에는 이 民衆史的 역사이해가 너무도 결여되어 있다. 마르크스주의 문예비평가를 자임했던 그가 이 민중사적 역사이해를 결여하고 있음은 한편으론 꼭 기이하게도 여겨지지만, 그가 이 땅의 전통과 문화에 든실하게 뿌리를 박고 서 있었던 게 아니라 다분히 西歐主義者로서의 체질과 풍모를 지녔던 점을 생각한다면 이해 못할 일도 아니다. 그는 이러한 자신의 한계 때문에 갑오경장을 ‘근대화의 기초’를 놓은 것으로 평가하면서도 정작 그 근대화라는 것이 누구를 주체로 하여 수행되어야 했었는가는 깊이 따져보지 않았다. 제국주의 침략의 와중에 우리의 근대란 어떤 성격의 것이어야 했으며 어떤 방향을 취해야 했을까? 또 어떤 세력이 이 근대화의 주체가 되어야 했을까? 임화의 맹목적이다시피한 안이한 서구사적 역사이해는 당대 현실에 있어 대단히 심중하고 緊切했던 이 과제에 대해 물음조차 제기할 수 없게 한 것이다.

### 帝國主義에 대한 인식

임화는 자본주의의 조선 침략을 어떻게 파악했는가? 그는, “朝鮮도 다른 東洋諸國과 가치 移植資本主義, 他力에 의한 輸入近代社會化에 길을

밟았”<sup>(17)</sup>다는 진술에서 보여주듯 저 쪽에서의 침략적 측면보다는 주로 우리 쪽에서의 ‘자본주의輸入=移植’의 측면을 강조하고 있는 편이다. 그러나 前者의 측면이 전혀 제기되어 있지 않은 것은 아니다. 예컨대 “그 다음으로는 西歐諸國과 朝鮮과의 直接的인 關係다. 이것을 朝鮮國으로서 보면 對歐美外交史이며, 國際的 見地에서 보면 歐美資本主義의 東洋侵略史의 一頁”<sup>(18)</sup>이라는 표현에서 그 점을 확인할 수 있다. 그렇긴 하나 임화에 있어 이 측면의 인식은 대단히 불충분하고 미약한 것으로 여겨진다. 즉 그는 “歐美資本主義의 東洋侵略史”를 주목하기에 앞서 자본주의의 수입을 통한 근대사회의 형성을 우선적으로 강조하고 있다. 일본을 포함한 제국주의 세력의 침탈과 한국의 근대화는 사실 분리될 수 없는 성질의 것이긴 하다. 그러나 우리 근대사의 파행성을 감안한다면 제국주의의 침탈과 그에 대한 우리 민중의 對應像을 우선적으로 주목하지 않으면 안된다. 왜냐하면 바로 이 지점이야말로 우리가 우리 근대사를 주체적으로 규정지을 수 있는 기본축이 되며, 그리하여 우리에게 근대란 바로 이 軸 위에서만 능동적으로 파악될 수 있기 때문이다.

따라서 임화가 이 基本軸 위에서 우리의 근대를 파악하지 않고, 그것과 사뭇 비켜선 자리에서 근대를 파악하려 했다는 것은, 우리 민족에게 있어 근대란 도대체 무엇이었으며 또 무엇이어야 했던가 하는 문제와 관련하여 그의 치명적 맹점으로 지적될 수 있다.

이 시기 제국주의 침략에 대한 임화의 불철저한 인식은 청일전쟁에 관한 그의 시각에서 단적으로 드러난다. 비록 그가 당시 日帝의 점령이라는 제약 아래 있었다는 사실을 감안하더라도, 이 시기의 역사인식에 대한 그의 불철저함의 대부분은 기본적으로 그가 의거하고 있던 서구사적 세계사 인식에서 기인한다는 게 필자의 생각이다. ‘자기자신’(조선)에 대한 무지라든가, 史觀의 빈곤이라든가, 역사공부의 부족 등은 그 다음 이유일 터이다.

(17) 위의 책, 10면.

(18) 위의 책, 12면.

## 近代性에 대한 인식

제국주의에 대한 임화의 불철저한 인식은 근대성에 대한 몰주체적 인식으로 이어진다. 임화가 파악한 근대란 철저히 서구 근대시민사회를 그 내용으로 하는 것이었다. 다시 말해 그의 근대인식은 철저히 서구 시민사회를 준거로 삼은 것이었다. 그러므로 그가 인식했던 근대란 곧 '서구의' 근대이고, 근대정신이란 곧 '서구의' 근대정신이었으며, 근대문학이란 곧 '서구의' 근대문학형태에 다름아니었다. 근대화란 서구의 근대자본제, 서구의 근대시민정신, 서구의 근대문화를 이 땅에 이식하는 것으로 파악되었다. 이러한 근대인식이 앞에서 살핀 것처럼 서구를 모델로 한 그의 역사인식에서 연유함은 말할 나위도 없다. 이러한 근대인식이나 근대성 규정이 우리의 경우 자칫 불모성을 초래하기 쉬움은 주지의 사실이다. 왜냐하면 그것은 우리의 역사전개 및 역사적 조건에 대한 구체적 검토없이 서구사의 공식을 곧바로 우리 사회에 적용한 것이며, 따라서 그 시대 역사의 기본축에 해당하는 제국주의 침략과 그에 대한 민족적·민중적 대응이라는 가장 중요한 사안을 간과하고 있기 때문이다. 임화는 우리의 근대성 규정에 있어 그 가장 핵심적 사안이 되어야 할 '反帝反封建'의 이념에서 '反帝' 부분을 간과 내지 捨象하고 있는 바, 이는 그의 사고가 보여주는 근본적 오류에 해당한다. 앞서 개화에 대한 그의 인식을 살피는 자리에서도 지적한 바 있지만, 개화에 대한 그의 무조건적인 찬양은 이 근본적인 오류와 표리관계를 이룬다. 왜냐하면 바로 이 '反帝'라는, 개화기 후기에 이룰수록 일층 더 증차대한 테제로 뚜렷이 부각되는 이 이념을 간과한 바로 그 자리에서, 역사적 방향감각과 현실적 시의성을 捨象한, 개화에 대한 맹목적인 찬양이 시작되고 있기 때문이다. 실제 우리는 1906년에서 1908년 사이에 생산된 李人植의 작품들에 나타난 개화사상에 대해서는 물론이려니와 日帝의 조선 強占 이후에 나온 新小說 작품에 나타난 개화사상에 대해서까지도 찬탄해 마지 않는 임화의 모습을 그가 서술한 新文學史의 여러 곳에서 접할 수 있다. 사실 이들 작품 속의 개화사상이란 이미 時宜性和 進歩性を 상실했으며 오히려 日帝에 영합하는 이데올로기로서의 성격을 갖는 것이었음에도 임화가 이를 제대로 보

지 못했다는 것은, 그의 서구중심적 세계관에서 말미암는 우리 역사전개의 특수성에 대한 몰이해와 제국주의에 대한 불철저한 인식이 얼마나 심각한 정도였던가를 입증하는 것에 다름아니다.

근대인식에 있어 이처럼 서구주의적 편향이라는 근본적 한계를 지녔던 그가 당대 역사의 주체인 민중의 역할과 힘, 우리 민족문화 등에 별로 주목할 수 없었던 건 당연한 일이다. 만일 임화가 이에 대해 조금이라도 주목했다면 그의 근대 규정이나 그에 입각해 있는 이식문화론은 다른 내용을 부여받게 되었을지도 모를 일이다.

임화의 근대인식은 그가 애초에 지닌 서구주의적 경사로 말미암아 우리의 근대에 있어 가장 중요하고 핵심적인 사안으로 규정받았어야 할 '反帝'의 측면과 '民衆性'의 양 측면이 간과된 채 空洞性을 보일 수밖에 없었다.

### 3. 이식문화론의 문제점

지금까지 살펴본 임화의 역사인식은 이식문화론과 불가분의 관계를 이룬다. 그러니까 우리는 이식문화론의 역사적·논리적 전제로서 임화의 역사인식 태도를 검토한 셈이다. 여기서서는 이러한 이해를 바탕으로 이식문화론 자체의 내용을 검토해 보기로 한다. 우리는 이 작업을 두 가지 각도에서 수행하고자 한다. 그 하나는 이식문화론이 이론적 차원에서 어떤 오류를 범하고 있는지를 논리적으로 따지는 일이고, 다른 하나는 이식문화론이 실제 그의 文學史 記述에서 어떤 양상으로 전개되는지를 따져보는 일이다. 이 두 가지 각도에서의 접근은 이식문화론의 성격을 비교적 구체적으로 드러내 보여주리라 기대한다.

이식문화론의 이론적 면모는 「概說朝鮮新文學史論 序說」의 〈小序〉와 〈第1章 緒論〉 부분 및 「新文學史의 方法」이라는 글에서 확인된다. 특히 「新文學史의 方法」에서는 이론적 차원에서 서구문학과 우리 전통문학의 관계라든가 신문학 창조에 있어 이 양자의 역할에 대한 검토가 상당히 치밀하게 수행되고 있음을 볼 수 있다. 이제 이들 자료를 중심으로 이식문화론의 이론적 면모를 집중적으로 따져보기로 한다.

임화가 ‘전통’ 및 自國文化의 ‘遺産’을 다음과 같이 파악했을 때 그것은 일단 정당한 것으로 보인다.

새로운 精神文化나 文學이 生成 發展하는 데 與件의 하나로서 提出되는 遺産이라는 것은 좀더 客觀的으로 생각하면 文化的 文學的인 環境의 하나로 생각할 수가 있다. 卽 새로운 것의 形成을 둘러싸고 있는 所與의 條件의 하나다. 그러한 의미에서 遺産은 항상 客觀的인 것이다. 그러나 自己의 過去遺産이라는 것은 移植되고 輸入되는 文化와 같이 他者의 汝의 것은 아니다. 遺産은 그것이 새로운 創造가 對立物로서 取扱할 때도 外來文化에 대하여 主觀的으로 向한다. 그러한 때에 遺産은 이미 客觀的 性質을 喪失한다. 卽 單純한 環境的인 與件의 하나가 아니라 그 가운데서 選拔되어 環境的 與件과 交涉하고 相關한 主體가 된다. 이러한 것이 항상 한 文化 혹은 文學이 外來의 文化를 移入하는 方式이며 새로운 文化의 創造는 좋은 意味이고 나쁜 意味이고 間에 兩者의 交涉의 結果로서의 第三의 者를 生産하는 方向을 짓는다.<sup>(19)</sup>

이처럼 자국문화의 유산을 “單純한 環境的인 與件의 하나”가 아니라 “環境的 與件과 交涉하고 相關”하는 “主體”로 파악한 것은 지극히 정당하다. 그리하여 계속해서 그는 이러한 방식이 自國의 “文學이 外來의 文化를 移入하는 方式”이며 “새로운 文化”를 “創造”하고 “生産”하는 방식이라고 말하고 있다. 이 인용문만을 본다면 임화의 입장이 自國의 文學전통을 토대로 한 外來문화의 主體的 수용에 있는 것으로 판단할 수 있다. 그러나 임화의 입장을 정확하게 알기 위해서는 그 다음 대목을 계속 볼 필요가 있다.

그러나 外來文化의 輸入이 우리 조선과 같이 移植文化, 模倣文化의 길을 걷는 歷史의 地方에서는 遺産은 否定될 客體로 化하고 오히려 外來文化가 主體的인 意味를 띠우지 않는가? 바꿔 말하면 外來文化에 沈溺하게 된다.<sup>(20)</sup>(강조 표시는 인용자가 함)

앞에서 자국문화의 유산이 새 문화창조의 主體라고 했지만, 여기서는 정반대로 外來문화가 主體이고 자국문화 유산은 부정될 客體로 파악하고 있다. 이로부터 우리는 저 앞의 진술은 문명국에나 해당되는 일반론적·원칙

(19) 위의 책, 179면.

(20) 위의 책, 179~180면.

론적 진술에 해당하고, 여기서의 진술이 바로 낙후한 한국의 문학현실에 해당되는 것임을 간파할 수 있다. 이처럼 원칙론과는 별도로 ‘이식문학론’으로 ‘한국근대문학=신문학’을 파악해야 함은 우리의 고유한 문학전통이라는 게 “時調, 歌辭, 諺文小說, 漢詩” 등등 “現代에 이르도록 傳統的 文學으로 生存해 잇”긴 하나 “決코 近代文學은 아”닌 “舊時代文學의 若干의 遺制에 不過”(21)한 것으로 간주되기 때문이다. 임화의 우리 문학전통에 대한 이해는 고작 이 수준을 넘지 않는다. 그것은 대단히 천박한 것일 뿐만 아니라 自侮的인 느낌마저 준다. ‘自侮的’이라 함은, 우리 문학유산을 부정적으로만 보지 말고 그 긍정적 계기를 적극적으로 탐색하여 활용하고 발전시키고자 하는 태도와 자세의 결여를 가리켜 하는 말이다. 대상은 선형적으로 결정되어 있지 않다. 인식의 태도와 자세에 따라 대상은 다른 자태를 보이는 법이다. 이 점과 관련해 임화는 우리의 전통과 문학유산에 내재된 의미있는 계기들을 읽어 내려거나 찾아 내려는 어떤 고민과 자세도 보여주고 있지 않다. 그는 처음서부터 우리 전통문학은 근대문학과는 거리가 먼 것이며, 따라서 근대문학은 서구문학의 수입으로 새롭게 출발하지 않으면 안된다고 생각한 것이다. 우리 전통문학이 비록 근대문학 그 자체는 아니라 할지라도 몇 천년 동안 발전되어온 전통문학의 사상적·예술적 성과와 蘊蓄은 근대문학의 정상적 형성과 발전에 능동적으로 활용될 수 있었을 터이다. 그러나 임화는 그 가능성을 원천적으로 배제한 것이다. 임화가 보여주는 이런 인식상의 맹점은 그의 서구편향, 자국의 문학전통과 隔絶된 채 전개되어온 자신의 문학적 道程과 결코 무관하지 않다. 이 지점에서 우리는 1920년대에 중국의 魯迅이 서구주의를 追隨하던 一群의 문인과 지식인을 비판하면서, 서구문학으로부터 자양분을 섭취하면서도 자국의 문학전통 위에 굳건히 서 있었던 사실을 상기할 필요가 있다.

우리의 전통문학에 대한 임화의 피상적 이해를 고려한다면 외래문학을 “主體”로서 파악하는 그의 이식문학론은 오히려 당연한 것으로 보인다. 그는 우리 전통문학 속에 내포되어 있는 발전적 역량과 優良한 因素, 민

(21) 위의 책, 6면.

족적·민중적 가치와 건강한 生命力 등을 발굴해 보려는 노력을 기울인 끝에 우리의 문학전통은 “舊時代文學의 若干의 遺制에 不過”하다는 결론에 도달한 것이 아니라, 그가 지닌 서구중심적 역사이해의 결과 한국사의 내재적인 발전역량을 무시해 버림으로써 한국문학의 내재적 역량도 함께 裁斷하여 무시해 버렸던 것이다. 이식문학론은 이런 사유의 과정에서 탄생되었다. 그것은, 자신의 지적 전통 및 문학적·예술적 전통으로부터 단절되어 있었을 뿐만 아니라 그러한 단절을 단절로 의식하기는커녕 아무런 부끄러움이나 문제도 느끼지 못하고 있던 식민지 지식인(문사)의 적나라한 내면 초상을 보여주는 것이라 할 만하다.

사실 전통이란 긍정되면서 계승되어야 할 측면만이 아니라 부정되면서 계승되어야 할 측면도 갖고 있다. 임화는 전자에 대해서는 물론이지만, 후자에 대해서도 이해하고 있지 못하다. 이는 文學史에 대한 그의 협소한 이해의 소치다. 문학사란 單線的·單層的이 아니라 複線的·多層的으로 이해되어야 하며, 정태적이 아니라 동태적으로 이해되지 않으면 안된다. 임화는 우리의 전근대문학사를 단선적·단층적·정태적으로만 본 듯하다. 그것은 대체로 ‘풍문’의 차원을 넘지 못한 것으로 여겨진다. 따라서 그가 우리나라 전근대문학사의 基底에 있는 민중의 문학적 에너지를 읽을 수 없었다든가, 제 계층의 대립관계 속에서 우리 전통문학의 내부적 발전을 간취하지 못했다는든가, 상층과 하층의 문학이 각기 이룩한 우량한 성과들을 볼 수 없었던 것은 당연하다. 이 때문에 그는 신문학사 記述의 당초 의도와는 달리, 자기 시대의 문학이 처한 위기를 타개하는 데 문학사로부터 어떠한 창작지침이나 전망도 이끌어내지 못했다고 생각된다. 임화가 신문학사 기술의 원래 의도를 제대로 달성하기 위해선, 과거의 우리 전통문학 속에 내포된 進歩的이며 反支配的·反侵略的인 민족적·민중적 전통의 가닥을 가려내어 충분히 부각시키고 그것을 다시 근대문학에 접맥시킴으로써 근대문학의 역사적 근거를 튼실히 마련하는 작업을 했어야 했다. 이처럼 우리 전통문학 속에 내포된 민족적·민중적 지향을 ‘자기의식화’하면서 문학사적 전망을 마련하는 작업은 저 國民文學의 모호한 성격을 넘어서는 일일 뿐더러 당시 프로문학이 봉착했던 이론적·창작적 제 문제의 해결에도 적지 않은 도움이 될 수

있는 것이었다. 임화가 신문학사 記述을 통해 과거 프로문학의 오류를 補正하고, 위기에 처한 당대문학에 새로운 창작지침과 전망을 제시하려 한 의도는 것처럼 우리 전통문학과 근대문학을 민족적·민중적인 각도에서 연결시킴으로써만 달성될 수 있지 않았을까? 또한 그러한 연결만이 당대문학에 요구되고 있던 反帝反封建의 이념을 역사적·이론적으로 확고하게 뒷받침해줄 수 있지 않았을까?

우리 전통문학에는 긍정적으로 계승되어야 할 측면 외에 부정되면서 계승되어야 할 측면도 있다고 앞서 말했지만, 임화는 이 점을 알지 못했다. 부정적 계승은 긍정적 계승과 분리해 생각할 수 없으며, 이 양자는 돌이면서 하나이고 하나이면서 둘인 관계를 이룬다. 긍정은 부정에서 由來하며, 부정은 긍정의 所從來이기 때문이다. 그러므로 임화가 전통을 自侮的으로 부정하기만 했을 뿐 전통의 부정적 '계승'에 대해 조금도 생각하지 못했다는 것은, 우리의 전통문학에는 별로 긍정적으로 계승할 만한 게 없다는 그의 생각과 더불어 우리의 전통에 대한 몰각에서 비롯되는 것이라 하지 않을 수 없다. 이 점에서도 우리는 임화의 기본적인 사고패턴이, 긍정적으로든 부정적으로든 우리 전통의 계승이라는 문제의식 위에서 출발하고 있는 게 아니라 그것을 무시해 버린 자리를 채우고 있는 서구문학에 대한 강렬한 지향에서 출발하고 있음을 재확인할 수 있다.

다시 本題로 돌아가, 앞의 인용구절에서 임화는 조선과 같이 停滯的 역사를 밟아온 국가에서는 外來文化가 오히려 主體的인 意味를 띤다고 말했지만, 그의 주장은 이처럼 조잡한 상태로만 머물러 있는 것은 아니다. 임화는 거기에 다음과 같은 고려사항들을 첨가함으로써 외관상 일층 자신의 논리를 세련시키고 있다.

또한 그러한 것이 完全히 遂行되기는 文明人과 野蠻人과의 사이에서만 可能한 것이다. 東洋諸國과 西洋의 文化交涉은 一見 그것이 純然한 移植文化史를 形成함으로 終結하는 것 같으나 內在的으로는 또한 移植文化史 自體를 解體할나는 過程이 進行되는 것이다. 즉 文化移植이 高度化되면 될수록 반대로 文化創造가 內部로부터 成熟한다.

이것은 移植된 文化가 固有의 文化와 深刻히 交涉하는 過程이요, 또한 固有의 文

화가 移植된 文化를 攝取하는 過程이다. 同時에 移植文化를 攝取하면서 固有文化는 또한 자기의 舊來의 姿態를 變化해 나아간다.

이 境遇에 있어 固有文化라는 것은 外來文化에서 否定되고 있는 過去의 文化, 그 遺産이다. (...)여기에서 遺産은 더욱이 外來文化와 마주 스는데서 表現되는 相對的인 主觀性에서도 떠나 純全한 與件의 하나인 ‘遺物’(Ueberreste)로 도라가고 과거의 固有의 文化는 다시 ‘傳統’(Tradition)으로서 復活된다.

처음에 그것은 意識하지 아니한 사이에 새 創造 가운데 드러오고 나중에는 明確히 把握되고 表象가운데 드러오는 對象으로 나타난다. 新文學의 生成과 發展에 있어 朝鮮 재래의 文化가 正히 이러한 形式으로 新文學의 創造와 關係한 것이다. 그것은 新文學을 外國文學으로부터 區別하는 形式이 되고 또한 內容도 되는 것이다. 新文學은 固有한 價値를 새로운 創造 가운데 復活시키는 文化史의 한 領域이다.<sup>(22)</sup>

이 구절은 앞에 인용된 구절에 바로 이어지는 부분이다. 임화는 앞에서 조선의 경우 “外來文化가 主體的인 意味”를 띠고 “外來文化에 沈溺하게 된다”라고 말한 게 다소 지나치다고 여겨졌던지 “그러한 것이 완전히 遂行되기는 文明人과 野蠻人과의 사이에서만 可能한 것”이라는 말을 덧붙이고 있다. 이로 볼 때 임화는 조선의 전통문화와 외래문화의 관계가, 야만인과 문명인 사이의 관계는 아니라 하더라도 문명인과 문명인 사이의 관계로 보고 있지 않다는 점은 명백하다.<sup>(23)</sup> 따라서 그 문화의 이식에 있어서도 외래문화가 ‘완전히’는 아니라 하더라도 ‘대단히’ “主體的인 意味”를 띠는 것으로 파악하고 있음에 분명하다.

제국주의는 정치·경제·군사적으로만 침략해오는 것은 아니다. 그것은 동시에 문화적인 침략이기도 하다. 自國은 우등한 문명국이고 식민지 피지배국은 열등한 야만국이니 식민지 피지배국은 문명된 自國의 文化를 배우고 이식해야 한다는 제국주의의 논리에 무비판적으로 노출되어 있었으면서 동시에 식민지 무산계급을 옹호하는 문학운동에 앞장섰던 임화. 우리는 그에게서 크나큰 모순을 느끼지 않을 수 없다.

우리는 앞의 인용구절에서 확인되는 전통문화와 외래문화의 交涉過程에 대한 임화의 주장을 한번 쪽 따라가 보면서 검토해 볼 필요를 느낀다. 이

(22) 위의 책, 180~181면.

(23) 아마도 임화는 未開人과 문명인의 관계로 보지 않았을까 짐작된다.

주장은 抽象의 차원에서 전개되고는 있지만 변증법적 논리전개를 보여주어 논리 자체로서는 꽤 정교한 편이다.

그 논리는 다음과 같이 정리될 수 있다.

- (1) 固有文化는 부정되고 外來文化가 移植된다.
- (2) 이 문화이식의 과정에 있어 內在的으로는 또한 固有文化에 의한 移植文化史의 해체과정이 진행된다.
- (3) 이 과정은 이식된 문화가 고유문화와 교섭하는 과정이다. 이때 고유문화는 이식문화를 섭취하여 자신의 舊姿態를 변화시킨다.
- (4) 이리하여 처음엔 부정되었던 과거의 고유문화는 다시 傳統으로 부활된다. 이 경우 과거의 고유문화는 主體가 아니라 객체적 여건(환경)이다.
- (5) 신문학의 生成과 발전에 있어 조선의 고유문학은 바로 이러한 형식으로 신문학의 창조에 관계했다. 이 점에서 신문학은 외국문학과 구별되고 固有한 價値를 새로운 창조 가운데 부활시켰다.

이를 통해 우리는 임화가 신문학 창조에 있어 전통문학의 고유한 가치와 역할을 어떤 식으로든 인정하고 있음을 확인할 수 있다. 그렇다면 이 주장은 널리 거론되는 임화의 저 유명한 말, 즉 “新文學이 西歐的인 文學 ‘장르’ (具體的으로는 自由詩와 現代小說)를 採用하면서부터 形成되고, 文學史의 모든 時代가 外國文學의 刺戟과 影響과 模倣으로 一貫되었다 하야 過言이 아닐 만큼 新文學史란 移植文化의 歷史다”<sup>(24)</sup>라는 말과 모순되는 것은 아닌가? 모순되지 않는다. 왜냐하면 외국문학과 전통문학의 교섭과정에 대한 앞의 주장은 뒤의 주장의 內部的 규정에 해당하는 것으로 여겨지기 때문이다. 따라서 우리는 위에 정리된 사항이 임화의 일관된 입장을 보여주는 것으로 간주하여 논의를 전개해 나가도 좋으리라 본다.

우선 위의 인용문은 固有文化의 내용에 대해서는 一言半句도 없다. 즉 고유문화의 성격이 전연 규정되지 않은 상태에서 고유문화가 언급되고 있는 것이다. 사실 우리는 이식문학론의 그 어디에서도 고유문학의 내용과 성격에 대한 구체적 규정을 발견할 수 없다. 구체적 규정을 발견할 수 없는 이유는 간단하다. 임화에게는 애초부터 고유문학에 대한 구체적 파악이 없었기 때

(24) 『朝鮮新文學史』, 175면.

문이다. 즉 임화는 고유문학에 대한 이해가 별반 없는 상태에서 고유문학을 운위하고 있는 셈이다. 그러므로 그가 그의 이론체계 속에서 사용하고 있는 ‘고유문학’이란 용어는 풍문에 불과하며, 따라서 공허한 추상성에 머물러 있다. 우리의 문학전통에 대한 임화의 파악이란 이미 지적인 바 있지만, “時調, 歌辭, 諺文小說, 漢詩, 그他是 現代에 이르도록 傳統的 文學으로 生存해 있으나 決코 近代文學은 아니다. 그것들은 오직 現代에서 볼 수 있는 舊時代文學의 若干의 遺制에 不過하다”<sup>(25)</sup>는 말에서 엿볼 수 있는 수준을 넘지 못한다.<sup>(26)</sup> 이러한 수준에서는, 舊來의 한국문학사에 있어서의 지배층 문화와 피지배층 문화의 대립과 교섭이라는 문학사 전개의 역동적 계기라든가 상·하층 문학 각각이 민족문학의 繼起的 발전에 기여하면서 이룩한 다양하면서도 풍부한 예술적 성과 같은 것은 완전히 捨象되어 있을 뿐만 아니라, 民衆的인 문학전통에 대한 인식도 전혀 찾아볼 수 없다. 우리의 전근대 문학에 대한 임화의 무지와 그러한 무지에서 비롯되는 오만한 貶下를 고려할 때 그가 우리 고유문학에 내포된 ‘主體的인 力量’을 인정할 수 없었던 건 당연하다. 그러므로 임화는 자신의 변증법에서 외래문화를 主體와 ‘正’으로 설정하고, 고유문화를 客體와 ‘反’으로 설정할 수밖에 없었다.

필자는 이를 ‘顛倒된 변증법’이라고 생각한다. 다시 말해 변증법의 출발점, 사유의 출발점이 잘못 설정된 것이다. 이러한 오류는 결국 임화의 불철저한 역사인식, 자국의 전통문화에 대해 무지에서 유래한다. 그리고 이러한 불철저한 역사인식과 고유문화에 대한 무지는 서구주의에 대한 그의 경도와 표리관계를 이룬다. 임화의 변증법은 첫 단추를 잘못 채운 바람에 주체적인 史觀과 현실인식에 바탕한 변증법이 아니라 공허한 형식주의로 빠진

(25) 위의 책, 6면.

(26) 김윤식 교수는 이 점과 관련하여, 임화가 신문학사를 집필할 무렵 한국고전문학通史가 없었으며 다만 金台俊의 『朝鮮小說史』 정도가 있었을 뿐이라는 점을 고려해야 한다고 말하고 있으나(김윤식, 앞의 책, 573면), 필자의 견해로는 설사 그러한 상황을 감안한다 하더라도 임화가 애초 우리 歷史와 文化에 대해 좀더 적극적인 관심을 가졌었다면 다른 결과가 나올 수도 있었으리라 생각한다. 문제는, 임화가 자기 思考의 中心에 놓인 서구중심적 세계관으로 인해 처음부터 우리 역사와 문화에 관심과 애착을 갖지 못했다는 사실이다. 이 때문에 그는 전통에 대해 검토해 보기도 전에 전통을 폄하할 수밖에 없었다.

협의가 짙다. 요컨대 임화는 변증법에서 가장 중요한 대립항의 설정을 잘못했다는 비판을 면하기 어렵다. 임화의 변증법은 형식적·추상적인 자기 논리내에서는 정합적인 것으로 보일 수 있다. 그러나 변증법은 단순한 논리학이 아니며, 따라서 형식적·추상적 자기완결성을 넘어 사회역사적 현실과의 정합성, 그리고 정당한 사회역사적 방향성과의 정합성을 확보하지 않으면 안된다. 변증법에서 본질적으로 중요한 건, 그것이 얼마나 역사와 현실의 본질(현상이 아니라)과 밀착되어 있으며, 역사와 현실에 대한 정확하고 투철한 인식 내지 전망을 담고 있는가 하는 점일 터이다. 임화의 변증법에 형식주의의 혐의가 짙다고 한 것은 이 때문이다. ‘역사’와 ‘내용’<sup>(27)</sup>이 없는 변증법은 형식주의에 불과하다.

대립항의 잘못된 설정은 현실의 顛倒된 파악을 초래한다. 이식문화사가 진행되면서 그 내부에 그것을 해체하려는 과정이 전개되고, 그리하여 고유한 전통이 점점 더 명확히 자각되면서 신문화 창조에 참여한다는, 外觀上 고유문화의 가치와 역할을 긍정하고 있는 듯이 보이는 이 논리도, 외래문화를 主體로 설정한 데 따르는 現實의 顛倒된 파악을 뒤바꾸지는 못한다. 임화는 외래문화의 이식과정 중 전통이 “처음에 (...) 의식하지 아니한 사이에 새 創造 가운데” 들어온다고 했지만, 이런 말은 문제를 호도하면서 주어진 현상을 추인하고 합리화하는 논리에 불과하다. ‘무의식’과 ‘무자각’ 이전에 뚜렷한 ‘자기의식’과 투철한 ‘자각’이 우선적으로 중요하기 때문이다. 왜 자기의식과 자각이 아니라 ‘의식하지 아니함’을 먼저 내세우는가? 우리 근대문학사가 만일 ‘현상적’으로 전통에 대한 자기의식과 자각을 보여주지 못했다고 한다면 그 이유가 무엇인지 캐물었어야 마땅하지 않을까?

임화가 이론적으로 신문화 창조에 있어 고유문학의 역할을 일정 정도 승인해야 했던 것은 비록 신문학이 이식문학으로 파악되었으나 외국문학 그 자체와는 구별되는 것이었고, 그래서 이 구별을 가능하게 해 주는 것으로서 고유문학의 역할을 어떻게든 인정할 수밖에 없었기 때문일 터이다. 그러나 임화는 고유문학에 대한 아무런 구체적인 인식도 갖고 있지 못했지 않은

(27) 전통에 대한 구체적 이해와 규정을 가리킨다.

가?

이처럼 임화는 외래문화가 主體라는 전도된 현실 파악을 토대로 변증법을 구성하고 있다. 고유문화의 역할에 대한 약간의 인정도 그의 이러한 顛倒된 인식체계 속에 자리하고 있는 것에 불과하고, 그리하여 이 인식체계를 그 한 모퉁이에서 보다 세련시키고 공고히 해주는 것에 불과하다. 다시 말해 고유문화에 대한 고려는 외래문화가 주체라는 자신의 기본전제 위에서, 이식문화로서의 신문학의 자태가 외국문화과는 다른 것으로 現象되고 있다는 현실적 딜레마를 해결하기 위해 끌어들여지고 있을 따름이다. 더군다나 이식된 문화와 고유문화의 교섭 운운한 발언은 정작 고유문화에 대한 적실한 인식과 구체적인 내용적 규정을 缺한 상태에서 이루어지고 있기에 알맹이 없는 '修辭'에 가깝다.

임화가 고유문화와 외래문화의 관계에 대한 파악에서 顛倒된 인식을 보여준다고 했지만, 우리 근대문화사를 이해함에 있어 외래문화를 주체로 보아야 한다는 주장은 이론적으로도 부당할 뿐 아니라 실제의 문화사 현실을 정당하게 평가하는 데에도 도움이 되지 않는다. 외래문화는, 자각적이든 자각적이지 않든 고유문화의 전통을 바탕으로 수용된다. 물론 이때 역사적·문화적 조건에 따라 외래문화가 고유문화에 미치는 영향의 大小에는 차이가 있을 수 있다. 그러나 그러한 차이에도 불구하고 고유문화의 전통은 언제나 主體의 위치에 있다. 외래문화의 영향이 미약하고 고유문화의 전통계승이 현저할 때는 물론이고, 고유문화의 전통계승이 미약하고 외래문화의 영향이 현저할 때에도 고유문화의 主體로서의 위치가 달라지는 건 아니다. 요컨대 외래문화의 수용에 있어 고유문화의 역할이 좀더 주체적인가 혹은 덜 주체적인가 하는 차이는 있을 수 있지만, 고유문화가 객체가 되고 외래문화가 주체가 되지는 않는다. 그것은 현실적으로 문화의 수용집단(민족)이 주요하게 고려되어야 하기 때문이다. 그러므로 우리 민족이 외래문화를 수용할 때 그것은 우리 전통문화가 외래문화 속으로 들어가는 것이 아니라 외래문화가 전통문화 속으로 들어오는 것이라 이해해야 옳다.

그런데 이때 고유문화 계승의 정도라든가 고유문화의 제 내용 중 어떤 것을 계승할 것인가 하는 문제, 외래문화로부터 받는 영향의 대소라든가 외

래문화의 제 내용 중 어떤 것을 수용할 것인가 하는 문제 등은 상호 관련된 제 문화담당층의 사회역사적 성격에 의해 규정된다. 이 측면을 문제삼지 않고서는 고유문화의 계승이나 외래문화의 수용 문제는 결코 구체성을 떨 수 없다. 왜냐하면 문화담당층의 사회역사적 성격에 따라 전통의 계승과 외래문화의 수용이 보다 主體的으로 이루어질 수도 있고 덜 主體的으로 이루어질 수도 있기 때문이다.

임화는 사태의 顛倒된 파악 속에서도 이 점만큼은 정당하게 인식하고 있어 주목에 값한다.

그런데 여기에서 우리가 注意할 것은 外來文化와 固有文化의 遺産의 交涉이 人間을 媒介體로 하고 있다는 點이다. 즉 行爲에 의하여 媒介된다. 그런데 行爲者의 志向은 文化意向만이 아니다. 그들의 階層的 性質, 或은 그들의 實質的 基礎가 制約한다. 다시 말하면 그들의 物質的 志向이 外來文化와 固有文化와의 文化交流, 文化混和에서 새로운 文化創造의 形態와 本質을 案出한다. 그러므로 文化交涉의 結果 생겨나는 第三의 者라는 것은, 그 實 그때의 文化擔當者의 物質的 意慾의 方向을 쫓게 된다. 그 意慾은 곧 그 땅의 社會經濟的 風土다.<sup>(28)</sup>

문화담당층의 사회적 성격에 따라 “外來文化와 固有文化와의 文化交流, 文化混和”가 규정되고, 그리하여 거기에서 “새로운 文化創造의 形態와 本質”이 “案出”된다는 것, 그러므로 이때 창조되는 文化란 그 문화담당층의 “物質的 意慾의 方向”을 쫓게 되고, 이 경우 “意慾”이란 “곧 그 땅의 社會經濟的 風土”라는 것 등, 문화담당층의 계급적 속성에 따라 고유문화의 계승, 외래문화의 수용, 新文化 創造의 성격이 결정된다는 사실을 정확하게 인식하고 있다. 그러나 임화의 이러한 인식은 그의 이론 체계 속에서 고립적으로 존재할 뿐이다. 다시 말해 신문화의 移植的인 현상을 설명하는 일반적 원리로까지 확대되지 못하고 있다.

사실, 문화담당층의 계급적 속성에 따라 문화창조의 형태가 규정된다는 임화의 이러한 논리가 그의 全思考에 관철될 수 있었다라면, 한갓 ‘現象’에 기초하고 있던 그의 이식문학론은 폐기되거나 전면적으로 수정되고, 그 결

(28) 『朝鮮新文學史』, 180~181면.

과 현상이 아니라 본질에 입각해서 신문학사의 제 문제를 파악함으로써 ‘있는 것’과는 별도로 ‘있어야 할 것’을 투시할 수 있게 되었을지 모른다. 그리하여 전통의 계승과 서구문학의 수용을 ‘反帝反封建’이라는 당대의 요구에 따라 비교적 주체적으로 수행하고 있던 작가들과, 그와는 달리 전통의 계승과 서구문학의 수용을 덜 主體的으로, 혹은 沒主體的으로 수행하고 있던 작가들의 각각의 세계관적 기반과 역사적 지향의 상위를 밝혀내고, 그 중 어느 쪽이 문학사에서 강조되고 긍정되어야 하며 또 어느 쪽이 부정되고 비판되어야 하는가를 명확히 함으로써 마침내 확연한 문학사적 방향성과 전망을 획득할 수 있게 되었을지 모른다. 또한 이 단계에 이르러 임화는 批評과 역사(문학사)를 완전히 통일시킬 수 있었을지도 모른다. 批評은 歷史 속에서 방향성을 발견하고 자기 이념의 정당성을 확인하며, 歷史는 批評 속에서 비로소 자신의 본질을 드러내는 식으로. 그러나 임화의 논리는 애석하게도 하나의 고립된 端初에 머물러 있을 뿐 그러한 가능성으로까지 발전하지 못했다.

자국의 역사와 전통에 대한 지극히 허술한 파악에 기초하고 있는 이식문학론은 그 원래 의도야 어떠했던 현실적으로 다음과 같은 기능을 하게 된다는(혹은 할 수 있다는) 점을 간과할 수 없다. 즉 이 이론은 자신의 논리에 적합한 서구적 지향의 문학을 支持해주고, 근대문학사를 그러한 문학의 역사로 定位지우며, 그와 반대로 전통을 주체적으로 계승하면서 창조적으로 轉化시키고자 하는 노력이나 작품들은 문학사에서 부각시켜 주기는커녕 간과하거나 심지어 폄하하는 결과를 낼 수 있다. 이는 비단 과거의 문학을 記述하고 평가하는 문학사의 영역에만 국한된 사안이 아니라, 현재의 문학에 대한 평가와 미래의 문학창조에 대한 전망과도 연결되는 사안이기에 중대하다. 오늘날의 시점에서 이식문학론 혹은 이식문화론의 비판이 새삼 요청되는 것은 이 때문이다. 주체성 없는 사이버 문화가 이 땅의 현실구조와 관련하여 판을 치고 있는 오늘의 우리 문화풍토 속에 새로운 논리로 단장한 이식문화론이 암암리에 힘을 얻어가고 있는 것은 아닌가? 물론 그것이 꼭 임화의 논리와 같거나 임화의 논리를 계승한 것이라고 단정할 수는 없을 터이다. 임화의 경우 그 본래 의도만큼은 진지하지 않았던가. 다만

지금 시점에서 우리가 임화의 이식문화론의 논리적 허구성을 철저히 비판해야 할 필요성을 느끼는 것은 그 發想法, 그 世界觀的 指向이 내포하는 문제 때문이다. 즉, 제국주의의 문화적 침략에 스스로 침윤되게 하지 않을 수 없게 하는 서구중심적 세계관, 또 그에 입각해 있는 취약한 근대인식 따위는 예나 지금이나 이 땅의 지식인들 대다수의 精神構造를 형성하고 있지 않은가? 임화의 이식문화론은 결국 자기자신으로부터 소외된, 다시 말해 자신의 전통으로부터 遊離된 우리 근대 지식인의 '체질적 허약성'에서 연유하는 게 아닌가? 이런 물음이 근본적으로 제기되기 때문이다. 이처럼 이식문화론, 혹은 이식문화론의 극복문제는 주체적인 민족문화, 주체적인 민족문화를 일궈 나감에 있어 그 출발점에 놓인 문제일 뿐만 아니라 수시로 점검해 보지 않으면 안될 방법론적이면서 동시에 실천적인 과제에 해당된다고 보인다.

진정으로 주체적인 민족문화, 진정으로 주체적인 민족문화는 '배타적'인 것과는 거리가 멀며, 외래적인 것에서 배우고 외래적인 것과 대화하며 외래적인 것을 풍부하게 섭취하는 과정에서 이룩될 수 있음은 말할 나위도 없다. 문제는 배우고 대화하고 섭취하는 '주체'를 망각해서는 안된다는 사실일 것이다. 말하자면 주체의 無化나 몰각에 대한 경계이다. 우리의 전통문화에 내재된 가치에 대한 사려깊은 이해와 지혜로운 음미에 입각해 있는 주체가 말로, 마침내 주체를 넘어 他者들에 다가가고 타자들 속으로 들어갈 수 있으며, 타자들에 내재해 있는 '존재의 빛'을 발견할 수 있다. 그러므로 주체적인 문화, 주체적인 문화만이 민족을 넘어 인류에 기여할 수 있으며, 그 점에서 진정으로 '세계적'인 것이 될 수 있을 터이다.

## 追 記

이 글은 십 수년 전에 쓴 舊稿를 약간 윤색한 것이다. 그 사이 필자의 생각에는 얼마쯤 변화가 없지 않으며, 당시 거칠게밖에 생각하지 못했던 부분

들에 대해 좀더 성숙된 사고를 할 수 있게 된 점도 없지 않다. 그러나 임화의 변증법이 잘못되었다는 것, 임화는 식민지 시대 최고의 비평가로서 훌륭한 업적을 남겼지만 그럼에도 자국문화의 전통에 대한 그의 인식수준은 민망스러울 정도로 저급한 것이었다는 것, 또한 그의 현실인식과 역사적 관점은 딱 취약하고 불철저한 것이었다는 것 등의 사실에 대해서는 지금도 생각이 바뀌지 않고 있다.

요즘 이른바 ‘식민지근대화론’이 공공연히 목소리를 높이고 있음을 본다. 뿐만 아니라 ‘세계화’라는 이름하에 미국식 자본주의와 그 문화의 수입이 조장되고 있는 실정이다. 급기야 최근에는 한 지식인에 의해 ‘영어공용어론’까지 주창되기에 이르렀다.

임화의 이식문화론은 식민지근대화론과 일정하게 기맥이 닿는다. 어떤 의미에서 이식문화론은 문화론 쪽에서의 식민지근대화론이라고 말할 수 있는 면이 없지 않다. 그 점은 특히 이식문화론에 담겨 있는 역사인식에서 뚜렷이 확인된다. 그러므로 이식문화론에 대한 비판은 식민지근대화론에 대한 간접적 비판의 의미를 갖는다. 이식문화론에 대한 비판은 궁극적으로 자국문화의 전통으로부터 유리된 우리나라 근대 지식인의 체질적 허약성에 대한 비판이라는 점에서 오늘날의 ‘세계화’ 이데올로기에 대한 비판의 의미를 갖기도 한다.

이처럼 작금의 현실은 임화의 이식문화론을 좀더 철저히 점검하고 비판할 것을 요구하고 있지 않은가. 이식문화론은 이미 끝난 문제가 아니라目下 한창 진행되고 있는, 혹은 새롭게 제기되고 있는 문제가 아닌가. 이런 생각을 하면서 옛날에 쓴 원고를 꺼내 읽어 보았다. 논지가 몹시 거칠고 표현도 마음에 들지 않는 대목이 허다했지만, 그 문제의식과 기본논점에 있어서만큼은 지금도 크게 생각이 바뀌지는 않았다. 또한 시의성이 전연 없지는 않다는 생각도 들어 낡은 글이지만 굳이 발표하여 동학의 질정을 구하기로 했다. 舊稿의 윤색은 극히 사소한 데 그쳐, 그 동안 이루어진 임화에 대한 새로운 연구성과들을 반영하고 있지 못한바, 이 점 양해가 있기를 바란다.

곧 새로운 세기를 맞이하게 될 시점에서 아직도 이식문화론을 비판해야

하다니 꼭 착잡한 심정이다. 그러나 이 문제는 다음 세기에도 우리가 계속, 혹은 더 치열하게, 씨름하지 않으면 안될 중대한 과제가 되리라 생각한다.

(필자 : 서울대학교 인문대학 국어국문학과 교수)