

70년대 批評의 向方

崔 元 植

1

최근 중견 비평가들의 평론집이 속속 출간됨으로써 바야흐로 우리 비평의 한 시대가 종결되고 있다는 느낌을 실감하게 한다. 70년대를 마무리하는 우리 비평이 그 동안 무엇을 제기했고 무엇을 해결했으며 무엇이 아직도 문제로 남아 있는가, 이제 우리는 무엇을 해야 할 것인가? 김병익(金炳翼)씨의 『상황(狀況)과 상상력(想像力)』(문학과지성사, 1979), 구중서(具仲書)씨의 『민족문학(民族文學)의 길』(세발, 1979), 염무웅(廉武雄)씨의 『민중시대(民衆時代)의 문학(文學)』(창작과비평사, 1979)을 검토함으로써 이 질문에 일정한 대답을 기대해 보자. 이들은 모두 문학생인의 입장에서 일태온 비평가이다. 일관된 입장 아래 우리 문학의 올바른 발전을 위해 싸워 왔고, 그 결과 오늘과 같은 우리 문학의 형세를 이룩하는 데 공과(功過) 양면에 저지 않은 부분을 책임져야 할 이들의 비평작업은 민족문학의 위대한 창조시대를 앞당기려는 비평적 실천의 생생한 현장감을 전해 준다.

최원식 : 문학평론가. 영남대 국문과 조교수. 본지 지난 봄호(51호)에 「우리 비평의 현 단계」를 발표했다.

필자가 세 분의 노작을 통독하면서 느낀 것이 이것이었다. 이른바 대학에서 문학연구에 종사한다는 자가 이처럼 오늘의 우리 문학에 무지하다니 참으로 난감한 생각이 든다. 이것이 필자만의 문제가 아니라는 데 그 심각성이 있다. 무엇이 문학연구를 동시대의 문학과 이처럼 멀어지게 했을까? 최근 문학연구와 문학비평의 관련이 심화되기는 했지만 이것은 아직도 부분적인 것에 지나지 않는다. 이와같은 분리가, 연구의 현실성을 문제삼지 않음으로써 진정한 학문의 길에 들어설 수 있다고 믿은 식민지 대학의 오랜 인습과, 오늘날 이 나라 대학이 자리한 독특한 역사적 성격과 관련이 있는 것이 아닐까? 필자의 짧은 경험으로 [보아도 오늘날 대학은 그야말로 순수한 상아탑도 아니요, 이 시대가 절실히 요구하는 이론적 터전도 아닌 것 같다. 이런 점에서 대학의 문학연구자들은 이 분리현상을 심각하게 반성해야 할 것이다. 결국 문학비평과 마찬가지로 문학연구의 궁극적 의의도 이 나라 문학의 위대한 창조시대를 여는 데 있기 때문이다. 문학연구가 이 시대의 절실한 요구를 자기화할 때 연구의 진정한 보람도 있는 것이고, 문학생산의 현장에 있는 비평가들이 문학연구에 거는 기대를 옹케 충족시킬 것이다. 따라서 이 글은 필자의 자기반성과 자기학습의 일환으로 씌어진 것이다.

오늘날 문학비평은 단순한 문학비평이 아니라 고도의 사회적 의미를 포함하고 있기조차 하다. 이 현상을 긍정적으로 보든 부정적으로 보든 이것은 우리 사회에서 문학이 그만큼 심각한 의의를 지닌 인간적 활동으로 인식되고 있음을 뜻한다. 이에 따라 최근의 문학비평은 우리 문학이 당면한 그때그때의 여건을 절실히 반영한 몇 개의 테제를 중심으로 전개되었다. 그러나 이 테제들은 아직 그 자리를 옹케 잡지 못한 것으로 보인다. 지금까지 제출된 테제들을 옹케 검토하여 고도의 통일을 이룩하는 작업이 무엇보다 먼저 이루어져야 하겠다. 본질적인 것과 비본질적인 것을 날카롭게 구분하던서도 그들 각각의 의의를 너그럽게 인정함으로써 저절로 경립되는 어떤 무엇——이것이야말로 본질과 소의를 떨치고 진정한 통합을 지향하는 동시대 우리 문학의 창조적 작업에 기여하는 것이리라.

2

필자에게 김병익씨는 무엇보다도 「지성(知性)과 반지성(反知性)」(1971)의 작가이다. 이 나라 지성풍토를 압박하는 내적·외적 여건을 날카롭게 분석

한 이 글을 읽고 당시 필자는 깊은 감명을 받은 터이다. 지식인과 지식의 역할에 거는 그의 깊은 신뢰는 그의 비평작업을 일관하는 주춧돌이며, 『상황과 상상력』에 실린 글들도 이것으로 관철되어 있다. 이 때문에 우리는 그의 비평을 주지적(主知的)이라고 얘기할 수 있다.

세계와 일정한 거리를 확보함으로써 그것을 보다 정확하게 파악할 수 있다는 신념——이것이 바로 주지적 경향의 인식론적 기초일 터이다. 이러한 주장이 가진 의의를 누구도 전면적으로 부정할 수 없다. 허위가 논리를 가장하는 시대에 그것과 맞서 세계의 진정한 실체를 옳게 인식하려는 주지적 태도는 그 자체만으로서도 의의를 가진다. 그러나 문제는 주지적 태도 내지 주지주의가 세계를 분석하는 일에만 열중하고 있다는 점이다. 더구나 이러한 태도는 어찌 보면 세계의 옳은 인식이 이루어질 수 없다는 절망과, 세계의 분열이 도저히 치유될 수 없다는 체념과 맞닿아 있는 수가 많다는 데에 문제의 심각성이 있다. 우리는 물론 우리 시대가 요순 시대라고 허황하게 믿거나, 또는 우리 시대의 근본적 불화가 어떤 무엇에 의해 쉽게 해소되리라고 안이하게 낙관할 수는 없다. 그러나 어찌 인류역사를 근본적으로 움직여 온 이 물음을 중도에서 포기할 것인가? 더구나 우리 시대에 이 물음을 해결하려는 노력이 이미 힘차게 태동하여 전진하고 있지 아니한가? 나와 세계의 분열을 끊임없이 절망적으로 확인하기보다는 그것을 딛고 넘어설 전망을 확보하는 것이 중요하다. 우리에게 있어서 안다는 것은 그 자체로서가 아니라 근본적 문제를 해결하려는 실천의 바른 기초로서 중요한 것이다. “지(知)는 행(行)의 비로설[始]이요, 행은 지의 이룸[成]”이라고 일찌기 아시아의 지혜로운 말씀이 갈파하지 않았던가? 지성만을 인식의 유일한 원천으로 삼는 주지주의와 우리의 진정한 지성을 구분하는 근본적 차이가 여기에 있는 것이 아닌가 싶다.

이런 점에서 김병익씨가 지식인의 의의를 지나치게 평가하고 있지 않은가 하는 의문이 떠오른다. 가령 유현중(劉賢鍾)의 『들불』을 날카롭게 분석한 「시대상의 발견과 한(恨)의 재현」(1974)에 나오는 다음과 같은 대목을 보자.

역사를 총체적으로, 그리고 유기적으로 통찰하는 데 있어 ‘무식하고 무지한’ 서민에 일방적인 비중을 둘 때 그것은 얼마큼의 효과를 얻을 수 있을 것인가란 문제다. ……역사의 밑바닥을 흐르는 기층구조는 서민이며 더우기 동학운동이 밑으로부터의 천명이었음은 진실이지만 그렇다고 해서 그 시대를 개념화하고 논리화하며 진상을 통찰하는 지식인에 대해 전혀 배려하지 않을 때 그 역사의 이해

는 충분한 것이 되지 못한다. (p. 160)

역사는 총체적으로 파악해야 한다는 윗글의 논지는 정당하다. 그러나 이 소설에 나오는 지식인들이 부정적으로 그려졌다는 것을 불만스럽게 생각하는 것은 문제이다. 과연 지식인이란 무엇인가? 지식인이란 통일된 집단이 아니라 일종의 중간층이고, 중간층이 가지는 특수한 복합성 때문에 지식인이 역사의 주체가 될 수 없다는 것은 잘 알려진 사실이다. 우리는 이 점을 한 치의 환상도 없이 직시해야 한다. 지식인 집단은 그 중간적 성격 때문에 그 자체로서 존재하는 것이 아니라 그 무엇을 위한 존재가 되는 것이다. 일체의 현실적 관계에서 독립한 지식인의 영역이 존재한다거나, 대립되는 두 세계에서 약간 비껴나 있음으로 해서 역사의 총체적 인식에 도달할 수 있다는 주장에 우리는 전면적으로 동의할 수 없다. 지식인에게 선택이란 불가피한 것이고, 그가 무엇을 선택하느냐에 따라 그의 역할은 긍정적일 수도 있고 부정적일 수도 있다고 생각한다. 지식인으로서 사회적 성격과 그것에 말미암은 한계를 투철하게 자각할 때 지식인은 지식인의 진정한 미덕인 검허를 획득할 것이고 역사의 총체적 인식에 도달할 것이다.

우리는 물론 김병익씨를 단순히 주지주의자라고 몰아붙일 수 없다. 인 용문에서도 볼 수 있듯이 그는 역사의 기층이 민중이라는 점을 정당하게 인식하고 있기 때문이다. 그러나 민중을 항상 지식인의 관점에서 보고 있기 때문에 그가 주지주의자가 아니라고 할 수도 없다. 지적 작업에 종사하는 지식인들이 흔히 빠지기 쉬운 주지주의가 모험주의만큼이나 대상에 대한 바른 인식을 해칠 수 있다는 점을 지식인은 검허하게 받아들여야 할 것이다.

김병익씨의 최근 비평작업은 이른바 순수와 참여의 이분법을 지양하는 데 겨누어지고 있다.

참여와 순수 문제에 대해서 지금에 이르러서도 흑백의 선택 문제로 접근한다면 우리의 문제의식을 10여년 전으로 혹은 한 세대 정도 전으로 후퇴시키는 결과가 될 것이다.……이제 이 문제는 문학에서 과연 순수와 참여를 구별한다는 것이 어떤 의미를 갖고 있는가 라는 부정적 질문으로 다루어져야 할 것이다.……순수와 참여의 일방적인 선택이 무의미하다는 우리의 진단은 문학이 우리의 개인적·집단적 삶에 무엇을 뜻하며 어떤 기능을 행하는가, 그리고 그 의미와 역할이 어떤 방법으로 성실하게 수용되는가를 탐구하기를 강조하는 것이기도 하다. (p. 100)

순수·참여 논쟁이 전개된 60년대 후반으로부터 이미 10여년이 지난 오늘날 그 논쟁의 수준을 뛰어넘으려는 그의 취지는 정당한 것이다. 그러나 그의 비판이 주로 참여론에 기울어지고 있음이 문제이다. 그는 참여이론이 “왜 문학을 하는가……에 대한 이념적 실천적 자각”(p. 102)을 주었다는 점에서 높이 평가하는 한편 다음과 같이 그 폐단을 지적하고 있다.

둘째 참여론이 상투적이라는 것이다.

상상력이 빈곤하고 혹은 도식적일 때 그 문학은 상투형으로 되지 않을 수 없는 데 상투성이란 그것이 아무리 현실개조를 주장한다 하더라도 공허한 유행 또는 현실추주의 전형적인 현상 이외의 것이 아니기 때문이다. ……문학이 문학일 수 있는 근원적인 의미는 그것이 우리의 상투적인 의식을 깨뜨리고 세계를 새롭게 바라볼 수 있도록 충격을 가하는 데 있다. (p. 103)

상투형이란 대상을 그 객관적 현실성에 즉해서 보는 것이 아니라 이미 있어왔던 인식의 틀을 통해서 보는 것이다. 따라서 상투적이란 대상을 있는 그대로 보는 태도가 아니라 이미 있어왔던 인식의 틀을 그대로 승인하는 태도이다. 그렇다면 참여론이 상투적인가? 참여론은 식민지시대 이래 우리 문단에 상투형으로 굳어버린 순수론을 근본적으로 깨뜨리면서 제출되었고, 그 이후 문학을 바라보는 우리의 눈에 획기적인 변혁을 초래했던 것이다. 무엇이 상투적인가는 자명한 것이다. 물론 그렇다고 해서 필자가 참여문학의 모든 성과가 상투적이 아니라고 주장하는 것은 아니다. 결국 상투적이란 말은 모든 문학의 저급한 상태를 의미하는 것이지 참여문학에만 사용될 수는 없다는 점이다.

둘째 참여론이 도식적이라는 것이다.

민중문학론에서 곧잘 빠지는 함정은 민중의 실체를 체험적으로서가 아니라 판넬적으로 이해하기 쉽다는 것이다. 그들은 민중의 막연한 힘을 이야기할 뿐 그것의 구체적 모습을 몸으로 느끼지 못한다. (p. 156)

체험이란 문학적 형상에 절실한 구체성을 부여하는 근본적 제기라는 점에서 중대한 의의를 지닌다. 그러나 체험만 중시한다면 문학은 작가의 개인적 체험의 울타리 속에 위축되고야 말 것이다. 그가 강조하는 상상력이 바로 작가가 이웃의 체험을 자신의 절실한 체험으로 전환시킬 수 있는 능력이 아닌가? 부처와 중생이 둘이 아니고 하나이듯이 위대한 작가는 모

든 이웃과 하나로 되는 자이다.

참여문학이 민중을 추상화된 도식으로서 제시한다면 그것은 엄정하게 비판받아야 한다. 그러나 구체성이 전형적인 보편성을 획득하기 위해서 도식이란 필요하다. 도식이 현실의 구체성을 은폐하는 데 사용되지 않는 한 그것은 삼실처럼 얽힌 현실을 보다 선명하게 이해하는 데 기여할 것이다. 올바른 의미에서의 도식적 이해가 가능할 때 그것은 다시 현실의 생성하고 구체적인 인식으로 우리를 인도하리라.

세계 참여론이 형식을 경시한다는 것이다.

내용이 형식을 규정한다는 루카치의 주장이 옳을 수 있다 하더라도 그 내용과 형식 사이에 개재하는 규정의 방법이 자유롭지 못하다면 내용 그 자체의 자유로움은 의심될 수밖에 없을 것이다. 사실주의의 한계는 세계관의 표현이 바로 그 표현 방법론에 의해 규정될 수 있다는 사실을 경시한 데서 나타난다.……조세희의 소설들이 억압된 현실을 각성시키고 그 억압으로부터 자유로워지고 싶어하는 욕망을 조장시켜 주었다면 그것은……형태 자체에서 획득된 성과일 것이다. (p. 212)

오늘날, 조세희(趙世熙) 소설의 탁월성은 널리 인정되는 바이다. 그리고 그것이 그가 개척한 형식과 관계있다는 것도 타당하다. 그러나 조세희 소설의 탁월성이 김병익씨가 주장하듯이 형식 때문만일까? 이런 점에서 조세희가 구사하는 복잡한 테크닉이 “표현의 대상과 주체가 체현적 동질성을 확보하지 못한 데서 오는 하나의 필연적 현상”(『창작과비평』 47호, p. 323)이라고 지적한 염무웅씨의 견해는 주목되어야 할 것이다. 김병익씨의 이와같은 관점은 결국 그가 문학이 문학일 수 있는 궁극적 근거를 형식에서 찾는 데 말미암은 것이다.

우리는 ‘문학의 언어를 사회학의 언어로 번역’ 하는 것이 비평가의 임무라고 주장하는 플레하노프처럼 문학의 형식을 전면적으로 부정하는 논의를 경계해야 한다. 문학에 있어서 형식이란 단순히 내용을 장식하는 빈껍데기가 아니기 때문이다. 그러나 또한 신비평처럼 ‘성취된 내용이 곧 형식’이라고 주장함으로써 내용의 의의를 무화(無化)시키는 논의를 경계해야 할 것이다. 내용이란 형식이 마음대로 할 수 있는 원료가 아니라 작품 전체를 빈틈없이 통어하는 세계관에 다름아니기 때문이다. 위대한 문학에서 내용과 형식은 서로 대립하면서 하나로 통일되는 것이다.

그럼 양자 중 어느 것이 더 본질적인가? 내용이 형식보다 본질적이라고 할 수 있다. 이 때에도 우리는 물론 형식의 독자성을 인정해야 하고

때로는 형식이 내용을 규정할 수 있다는 점을 증명해야 한다. 그러나 그렇다고 해서 이것이 원칙의 정당성을 무너뜨리는 것은 아니다. 약간 도식적으로 문학사에서 이것을 증명해 보자. 잘 알다시피 조선후기에 문학형식의 변혁과 창조가 활발하게 이루어졌다. 이 현상이 왜 일어났을까? 형식의 자기발전인가? 무엇보다 그럴듯한 해석은 이것이 봉건주의의 모순이 격화되면서 그것을 대신할 새로운 세계관이 태동하여 발전하고 있었다는 데 연유했다는 것이다.

순수와 참여의 이분법을 극복하려는 김병익씨의 최근 비평작업은 그 자체만으로도 중요한 의의를 가진다. 그러나 이상에서 검토했듯이 그의 작업은 아직 절충주의——더 정확히 말하면 참여론을 부분적으로 수용한 순수론에 머물고 있는 느낌이다. 순수와 참여를 단순히 “화해·공존적이며 상호적인 관계”(p.59)로 파악함으로써 두 대립명제의 모순을 서둘러 무마시키기보다는 그 근저를 꿰뚫어보아야 할 것이다. 필자는 그의 작업이 이 평론집의 제목이 시사하듯이, 상황과 상상력의 진정한 통합에 이르기 위해 충심으로 기원한다.

3

구중서씨의 비평은 상식에 뿌리박고 있다. 그의 글은 날렵하거나 세련된 것은 아니다. 그러나 오늘날과 같이 상식이 모멸되는 시대에 그의 글은 우리에게 신선한 충격조차 준다. 가령 유치환(柳致環)의 「수(首)」에 대한 언급을 보자.

1942년 『국민문학』 잡지에 발표한 이 시는 북만주 네거리에 내걸려 있는 비적(匪賊)의 목찰린 머리에 대하여 “너 죽어서 율(律)의 처단의 어퍼함을 알았노”라고 되어 있다. 일본군 지배 아래 있던 만주에서 비적이라면 본토민이거나 조선 독립군인데, 여기에 대고 율을 거론함은 역사의식의 결핍을 드러내는 것이다. (p.134)

이 지적을 보고야 비로소 필자는 그렇게 좋아했던 청마(靑馬)의 「수」에서 느꼈던 미심한 구석이 확연히 풀렸다. 지나친 배움이 바른 깨달음을 가로막을 수 있다는 선문(禪門)의 가르침이 절실했다. 진부한 면이 없는 것은 아니지만, 그의 비평은 이만큼 튼튼하고 미덥다.

『민족문학의 길』에 실려 있는 상당한 부분이 잘못된 작가·작품론들이다. 이 글들을 읽으면서 필자는 그가 일관된 입장을 견지하면서도 작가와 작품에 편견 없이 접근하고 있음을 발견했다. 특히 필자는 「한무숙론(韓茂淑論)」을 흥미있게 읽었다. 한무숙의 작품이 가진 미덕과 한계를 평이하게 진술한 이 글에서 필자는 그가 이론적 선입견 때문에 작품을 놓치거나, 분석에 열중하다 비평의 중극적 의의가 작품의 평가에 있음을 망각하는 비평가가 아님을 보았다. 최근 비평가들이 언급하는 작가들이 점차 한정되는 경향이 있음을 볼 때 이 점은 그의 비평이 가지는 미덕임에 틀림없다. “비평이란 이 세상에 알려지고 사색된 가장 좋은 것을 배우고 거뜨리려는 공정무사한 노력”이라는 매슈 아놀드의 말처럼, 훌륭한 작가와 특히 훌륭한 작품을 발견하려는 성실한 노력은 비평가의 일차적 임무인 것이다.

그럼 구중서씨가 그의 일관된 입장을 포기하지 않으면서도 일종의 너그러움을 자기 안에 포괄할 수 있는 근거는 무엇일까?

현실과 생활을 진부한 소재라고 말하는 작가들을 경계해야 한다. 그들의 안목이 다만 일상성의 한계에 갇혀 있기 때문이다. 현실과 생활이야말로 모든 다양한 개성과 모든 새로움의 무궁한 온상이다. 창조는 여기서다. (p. 41)

현실과 생활을 인식의 중요한 기초로서 존중하는 것, 이것이 그의 비평의 핵심이다. 한창 일상성이란 말이 바짝 유행했을 때 문학은 현실과 생활을 경멸했었다. 그러나 정토(淨土)가 예토(穢土) 바깥에 있지 않듯이, 현실과 생활은 인간적 삶의 발전이 이루어져야 할 유일한 터전이다. 일체의 이론은 모두 현실과 생활 속에서 그 실천 가능성을 검증받았을 때 유효한 것이다. 위대한 문학이 생산되는 비밀이 여기에 있으며 사람이 말과 관념을 떨치고 진실로 자유롭고 너그러운 삶을 획득할 수 있는 관건이 여기에 있다.

구중서씨의 리얼리즘론과 민족문학론은 현실과 생활에서 자연스럽게 도출된 것이다. 리얼리즘은 나라와 시대에 따라 특수한 양상을 보이지만 근본적으로는 인간이 대상을 인식하는 기본적 태도의 하나임을 분명히 밝힌 「한국 리얼리즘 문학의 형성」(1970)은 60년대 후반에 제기된 참여론을 리얼리즘론으로 진전시킨 단초를 연 글이다. 이 글은, 리얼리즘 이론의 결정적 전진을 이룩한 염무웅씨의 「리얼리즘론」(1974)과 함께, 참여론이 구체성과 이론적 역량을 획득해 가는 때의 중요한 업적인 것이다. 이 글에서

그는 “객관적 진실의 방식”인 리얼리즘과 “주관적 관념의 방식”인 아이디얼리즘이 “문학예술의 기본 방법”(p. 17)이라고 함으로써 문학사회학의 기본명제를 재확인하고 리얼리즘을 특정한 문예사조로서만 이해해 온 편견을 시정하였다. 다음 그는 과거의 우리 문학에서 리얼리즘의 싹이 어떻게 “아이디얼리즘의 애매성”(p. 25) 때문에 발전하지 못했는가를 밝힘으로써 우리 문학이 왜 리얼리즘의 확립을 요구하는가를 분명히했다. 그러면서도 그는 리얼리즘이 “획일주의를 고립하는 도식”(p. 29)이 되어서는 안된다고 경계하고 있다.

가장 경계해야 할 것은 설교와 열편 웅변과 시사적 설명과 더우기는 관념화한 사실의 노출이다. 이러한 요소들은 리얼리즘이 최후로 배제해야 할 선입견의 군더더기이기 때문이다. (p. 28)

그는 다른 글에서도 다음과 같이 말하고 있다.

사상이 결여될 때 감정은 센티멘탈리즘이 되지만 감정이 결여될 때 사상은 설교가 되고 만다. (『문학을 위하여』 p. 21)

그는 순수론자들이 지적했던 만큼 이른바 도식성을 경계하고 있었다. 도식성이란 리얼리즘의 특징이 아니라 아이디얼리즘의 잔재인 것이다.

그의 리얼리즘론은 민족문학론으로 발전하였다. 「민족문학의 나아갈 길」(1978)은 이같은 입장을 밝힌 글인데, 그의 민족문학론의 중요한 특징은 제 3세계와의 연대를 특히 강조하는 데 있다. 어느 비평가가 얘기했듯이 지금 세계는 대국주의적 질서를 유지하려는 나라들과 그것을 깨고 각 나라의 진정한 자주적 발전을 꾀하려는 나라들로 나누어져 있다. 이런 점에서 제 3세계에 대한 총체적 인식은 지금 우리들이 해야 할 가장 중요한 과제임에 틀림없다. (제 3세계를 비롯해서 세계사정에 지나치게 어둡다는 것이 참으로 문제인 것 같다. 우리가 알고 있는 세계사정이란 많은 사람에게 있어 판광지도 이상이 아니다. 스위스 하면 알프스, 프랑스 하면 에펠 탑 식이다. 최근 벨리나 메르쿠리의 자전 『나의 사랑, 나의 그리스』를 감명깊게 읽고 필자가 얼마나 그리스 사정에 무지몽매했는가를 질질히 느꼈다.) 하지만 제 3세계론이 민족문학론의 하나의 뒷심을 넘어서지 않는다는 것을 뚜렷히 자각해야 하겠다. 일체의 이론은 이 나라가 처한 객관적 현실실에 즉해야 하기 때문이다. “조선에 석가가. 들어오면 조선의 석가가

되지 않고 석가의 조선이 되고, 조선에 공자가 들어오면 조선의 공자가 되지 않고 공자의 조선이 되고……” 단재(丹齋)선생의 이 말은 지금도 생생한 메타포이다.

이 점에서 「한국 현대문학과 종교」(1978)는 문제가 없지 않다.

일찌기 샤머니즘은 불교와 유교에 침투하여 변질시킨 이력을 지니고 있다. 그러나 그 뒤 이 땅에 새로 들어온 정통 그리스도교는 구교이건 신교이건 샤머니즘에 의해 변질되지는 않았다.……그리스도교 유일신 교리 외에 현대의 과학문명을 업고 들어온 때문일 것이다. 그리고 여기에서 초래된 사회현실의 변모는 그것을 단순히 그리스도교의 지배라든가 서양의 침략이라고 보기보다는 현대세계를 향해 문물 연 개화라고 볼 수 있다. (pp. 101~102)

불교와 유교가 샤머니즘(오늘날 우리 사회에서 샤머니즘만큼 무분별하게 쓰여지는 말은 별로 없는 것 같다)에 의해 변질되었다는 그의 지적은 일면 타당하다. 그러나 샤머니즘에 의한 변질은 불교와 유교가 이 땅에서 선진적 의의를 잃었을 때 나타난 현상이지 애초부터 그러했던 것은 아니다. (서양에서 그리스도교도 이와같은 과정을 겪지 않았던가?) 불교와 유교가 이 땅에 정착하여 우리의 민족적 역량을 일정하게 들어올렸던 점을 우리는 인식해야 한다. 따라서 불교와 유교가 아직 선진적 의의를 잃지 않았을 때 그것은 샤머니즘에 의해 변질된 것이 아니고 샤머니즘을 극복하고 민족화되었던 것이라고 보아야 옳다. 그렇다면 그리스도교가 이 땅에 들어와서 ‘변질’되지 않았다는 것은 꼭 긍정적인가? 이것은 다른 말로 이 땅의 그리스도교가 아직 우리 사회의 요구를 전면적으로 자기화하여 민족의 그리스도교가 되지 못했다는 것이다. 오늘날 우리 사회에서 그리스도교가 맡고 있는 선진적 역할을 부정할 사람은 아무도 없다. 그러나 그것이 그리스도교가 이 땅에 들어온 이후의 모든 행적에 빈틈없이 맞아들어가는 것은 아닌 듯싶다. 그리스도교가 진정으로 민족의 교회가 되기를 바라는 필자로서는 그리스도교가 이 땅의 현실에 편견없이 접근하기를 충심으로 기원한다. 구중서씨도 강조하듯이 우리에게 지금 중요한 것은 우리 민족의 자주적 발전을 성취하는 참된 민족주의의 완성이 아닌가?

4

염무웅씨를 흔히 경직된 비평가라고 한다. 이것은 그가 결정론자임을

좀 둘러 말한 것인 듯싶다. 그러나 이미 곽광수(郭光洙)씨가 이 책에 대한 서평에서 적절히 지적했듯이(『세계외문학』 13호), 이것은 오해에 지나지 않는다. 하지만 그가 경직된 비평가가 아니라고 하는 것만으로 문제가 근본적으로 해결된 것은 아니다. 문제의 핵심은 결정론 자체의 오해를 푸는 데 있는 것이다. 결정론을宿命론과 혼동하는 경향이 있는 것 같다. 결정론과宿命론은 둘다 인간의 자유의지가 제약되어 있다고 믿음으로써 인간의 자유의지가 선형적으로 존재한다는 견해와 대립된다. 그러나 자기 존재의 제약성을 투철하게 자각할수록 더욱 자기의 자유의지를 실현할 수 있다고 생각하는 진정한 결정론은 인간의 자유의지를 전적으로 부정하는宿命론과 날카롭게 차별된다.宿命론과 자유의지는 서로 용납할 수 없지만, 결정론과 자유의지는 근원적으로 일치한다. 결정론자는 심각한 검토와 고민 끝에 주체적으로 역사의 필연성에 몸을 내맡기는 자이다. 이 때문에 진정한 결정론자는, 주어진 세계를 수동적으로 받아들이는宿命론자와 달리, 세계를 변혁시키는 일에 나서게 되는 것이다. 이것이야말로 염무웅씨의 비평의 근원적 기초이다.

그에게 있어 이론과 실천은 둘이 아니라 하나이기 때문에 그의 실제비평은 차별한 의미를 지닌다. 이 평론집의 2부와 3부는 각각 시와 소설에 관한 구체적 작가·작품론이다.

지금까지 작품연구에 있어서 작가론의 의의에 대해 대체로 두 가지 주장이 있어 왔다. 하나는 작가론의 의의를 극히 중시하는 입장인바, 이것은 문학을 작가의 창조적 개성의 표출로서 보는 자유주의적 태도에 기반하고 있다. 작가의 개성은 마땅히 중시되어야 하지만, 문학이 작가정신의 개인적 발산만이 아니라는 데 이 입장의 문제가 있다. 또 하나는 작가론의 의의를 전적으로 부정하는 입장인바, 이것은 문학을 문학 자체로서 인식하려는 형식주의적 태도에 달미암은 것이다. 작가의 의도와 작품이 어긋날 수 있다는 모순을 발견한 점에서 이것은 중대한 의의를 지닌다. 그러나 그것이 문학을 그 인간적인 기반에서 격리시켜야 한다는 주장에 타당성을 부여하는 것은 결코 아니다.

그러면 염무웅씨의 입장은 무엇인가? 김흥규(金興圭)씨의 「운동주론」(1974)과 함께, 윤동주(尹東柱) 이해에 일정한 전진을 이룩한 「시와 행동」에 나오는 다음과 같은 대목을 보자.

압박받는 민중 속으로 몸뚱이를 던져넣어 탄압자에 대한 민중적 투쟁의 대열에 참가하는 것만이 식민지시대에 있어 지식인의 자기존재를 가능케 하며, 이러한

결실한 삶만이 위대한 작품을 태어나게 한다는 것을 그것은 가르쳐 준다. 물론 위대한 삶이 자동적으로 위대한 작품을, 또 위대한 작품만을 낳는 것은 아니다. 위대한 삶으로부터 위대한 작품에 이르는 길에는 그 나름의 만만치 않은 절차가 놓여 있으나, 그것은 위대함을 결정짓는 것과는 다른 차원의 문학내적(文學內的) 문제에 속한다. 그것은 문단단의 문제임에는 틀림없으나 문학의 가장 중요한 문제라고 볼 수는 없을 것이다. 위대한 삶은 위대한 문학만을 낳는 것이 아니고 위대한 사상을 낳을 수도 있고 위대한 용변을 낳을 수도 있다. 그러나 위대하지 않은 삶이 위대한 문학을 낳을 수는 없다. 요컨대 본질적인 것은 어떤 삶을 사느냐 하는 것이며, 이 삶의 무지가 작품 속에 올바르게 운반될 때 그것은 작품 자체의 무게로 전화되는 것이다. (pp. 173~174)

그는 여기서 작품창조의 진정한 주체가 '위대한 삶'임을 밝히고 있다. '위대한 삶'이 역사적 필연성을 온몸으로 감당하는 삶을 말할진대, 그것이 이른바 작가의 개성 이상의 것이라는 점은 분명하다. 그리하여 삶과 문학의 근원적 일치를 심각하게 모색하는 그의 실제비평은 문학에서 삶을 추방하려는 형식주의를 거부하는 한편 작가의 특수한 세계를 알뜰하게 정립하는 데서 그치는 자유주의를 동시에 부정하고 있다. 이런 점에서 그의 견해는 원칙적 정당성을 가진다.

그러나 우리는 그가 주장하는 '위대한 삶'이 또 하나의 영웅주의로 전화될 소지가 있음을 경계한다. '위대한 삶'이 평범한 삶과 날카롭게 단절될진대, 그것은 그가 이미 옳게 지적했듯이 "힘없고 모자란 대로나마 서로 뒤섞여 들고 이끌며 역사를 만들어 가는 군중성의 체험"(p. 240) 즉 대중적 기반을 상실할 것이다. 모든 중생이 자기 안에 불성(佛性)을 가지고 있듯이, 평범한 삶은 '위대한 삶'의 태반이다. 우리는 물론 인간의 삶이란 평범할 수밖에 없다는 비속한 속물주의를 경계해야 하지만, 또한 '위대한 삶'이란 평범한 삶이 들어올려진 것임을 깊이 인식해야 한다. 시대가 '위대한 삶'을 창조한다는 원칙에 투철할 때 인간적 삶의 모든 가능성은 남김없이 현실화되리라.

그가 강조하는 '위대한 삶'을 내용으로 보아도 무방하다면 또 하나의 문제는 형식에 대한 자각이 불철저하다는 점이다. 형식을 단순히 '문학내적 문제'로 보는 것이 그것이다. 형식을 수단적 계기로만 파악할 때, 그것은 형식주의만큼이나 문학에 대한 올바른 인식을 해칠 수 있다. 그 자신 일찌기 「리얼리즘론」(1974)에서 "현상과 본질을 똑같이 객관적 현실의 진실한 두 계기로 보고 이를 다양한 발전단계 속에서 통일"(p. 116)해야 한다고

하지 않았던가? 문학은 세계의 객관적 현실성을 다룬다는 점에서 모든 문화현상과 근본적으로 동일하지만, 그 현실성을 구체화하는 독자적 형식을 가지고 있다는 점에서 다른 것과 차별되는 것이다. 형식에 대한 자각도 투철해야 한다.

염무웅씨는 이처럼 실제비평과 이론비평을 자기 안에 통일할 수 있는 드문 비평가의 한 사람이다. 따라서 그의 실제비평은 통일적인 일반원리를 탐구하려는 이론비평과 통합되며, 그의 이론비평은 이와같이 구체적인 작가 및 작품과의 고투에 말미암은 것이다. 이 평론집의 제 1부에 실린 글들은 바로 실제비평에서 모색된 일반원리를 제시한 것으로 이 책의 핵심을 이루고 있다.

그는 여기서 그 동안의 탐구의 총체적 결론으로서 민중사관과 민중문학의 테제를 제출하고 있다. 그가 왜 이와같은 결론에 이르렀을까, 그의 의의는 무엇인가, 그것은 오늘의 문학현실에 얼마만한 합법칙성을 가졌는가? 필자는 「민중문학관의 모색」(1978)이란 글을 중심으로 이것을 검토하기로 한다.

그는 이 글에서 민족문학의 전개과정을 5기로 나누고 있다. 제 1기는 “17세기 후반부터 18세기까지로 평민계급이 성장하고 봉건지배세력이 이 사회적 변화를 체제의 내부에서 소화하고자 노력하던 기간”, 제 2기는 “순조 1년(1801)부터 소위 강화도조약(1876)까지로서 민중의 성장을 정치적으로 탄압·억제했던 반동의 시대”, 제 3기는 “19세기 후반과 20세기 초로서, 성장하는 평민계급과의 대결에서 점차 열세에 몰리던 봉건적 양반계급이 밀려드는 제국주의 외세와 결탁하여 무력적으로 민중을 탄압한 기간”, 제 4기는 일제 식민지시대로 “봉건세력의 후예들은 민족노선에서 거의 전면적으로 탈락하며, ……모든 민족적 과업은 이제 오직 민중에게 부과”되는 기간, 제 5기는 “8·15 이후 오늘까지의 기간으로서 외세에 의한 민족분단의 시대.”(p. 21)

그는 다음 이와같은 제약을 기본적 조건으로 하는 각 시기의 우리 문학을 구체적으로 검토함으로써 제 1기에 태동한 민중문학이 제 2기·제 3기·제 4기·제 5기를 거치면서도 왜 민중문학의 ‘융장한 성취’가 이루어지지 못했는가를 분명하게 드러내고 있다. 봉건지배층과 제국주의 외세에 의해 민중문학의 진정한 발전이 저지되었다는 그의 주장은 정당하다.

그러나 그의 주장에 부분적인 이의가 있다. 가령 제 2기 즉 19세기 문학에 대한 지적을 예로 들어보자. 그는 19세기를 반동의 시대로 규정함으로써 19세기 문학을 18세기에 성장한 민중문학의 후퇴로서 파악하였다.

그러나 19세기가 반동의 시대라는 것은 한편 봉건주의의 붕괴를 막으려는 지배층과 봉건주의를 붕괴시키려는 민중의 첨예한 대결의 시대라고 바꾸어 말할 수 있다. 그렇다면 문제는 19세기에 문학이 어느 쪽에 섰는가이다. 이 시기의 문학이 민중의 편에서 있었다는 결정적 증거는 아직 나타나지 않았다. 이것은 아직 19세기 문학에 대한 국문학계의 본격적 연구가 이루어지지 못한 데에 기인할 수도 있다. 하영든 필자의 생각으로는 19세기 문학이 결코 이 시기의 격화된 모순과 무관하리라고 보지 않는다. 이 점에서 조동일(趙東一)씨가 서평에서(『창작과비평』 53호) 제기한 의문은 충분히 검토되어야 한다.

또한 염무웅씨가 19세기 문학을 “예술적 세련 및 대중적 확산”에서만 파악하는 것은 고급문학에 치우쳐 보기 때문이 아닌가 싶다.(우리 비평은 시와 소설에 집중되어 있다. 이와같은 편중은 여러 가지 의미에서 우리 비평의 치명적 약점인 터이다.) 제 3세계에 있어서 구비문학이 감당하는 민족적·민중적 의의를 상기해야 한다. 구비문학을 함께 고려해야 한 시대 문학의 총체적 인식에 도달할 것이다. 요컨대 민중문학의 발전을 근본적으로 제약한 질곡도 정당하게 인식해야 하지만, 한편 그러한 질곡 속에서 끊임없이 성장한 민중역량의 축적도 강조되어야 한다.

그는 이처럼 민족문학의 전개 과정에 대한 투철한 인식을 기반으로 오늘날 우리 문학의 과제, 봉건주의를 극복하는 과정 속에서 대두하여 민족해방운동의 주제로 성장함으로써 우리 시대의 민족적·민주적 역량의 굳건한 터전이 된 민중의 절실한 경험을 형상화한 민중문학의 건설임을 분명하게 밝히고 있다.

우리는 여기서 그의 민중문학론에 제기될 수 있는 두 가지 문제점을 검토해 보자. 첫째 민중과 대중의 관계이다. 최근에 민중의 개념을 예각화시키는 논의가 지배적인 것 같다. 자각한 민중과 무자각한 대중이란 개념이 그것이다. 우리는 물론 두 개념의 차별상(差別相)을 인정해야 되겠지만, 그 근본적 동일상(同一相)을 부정할 때, 민중개념이 다시 엘리트주의로 전화될 수 있음을 경계해야 할 것이다. 이런 점에서 “대중과 전혀 따로 있는 민중이란 있을 수 없다”(『인간해방의 논리를 찾아서』 p.157)고 주장한 백낙청(白樂晴)씨의 견해는 타당하다. (대중이란 말은 최근에는 mass의 역어로 쓰이고 있지만 원래는 불교의 문자이다. 불교에서 대중이란 비구·비구니·우바이·우바세 즉 남녀 승려와 남녀 신도를 총칭하는 개념이다.) 차별상에서 보면 모든 것이 차별이고 동일상에서 보면 모든 것이 동일이라는 관점에 투철할 때, 민중문학은 그 대중적 기반에 튼튼하게 뿌

리박을 것이다.

둘째 민중과 민족의 관계이다. 그는 이 문제에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

우리는 민족운동의 이 다섯 단계를 관통하는 하나의 경향을 인지할 수 있을 것 같다. 그것은 다름 아니라 민중세력의 지속적인 성장이다. 민중이 민족의 실체요 역사의 주인이라는 이론이 한갓 관념적 주장이 아니고 역사의 필연적 추세를 우리는 깨닫게 되는 것이다. 따라서 오늘의 올바른 민족문화관은 이러한 민중사관에 기초하지 않아서는 안될 것이며……(pp. 21~22)

그는 뒷글에서 민족문화론이 민중적 의의를 저버리지 않아야 한다고 함으로써 바로 이 점에서 민중문화와 민족문화를 통일시키고 있다. 그러나 이것만으로는 부족하다. 어느 것이 더 본질적인가를 규정해야 할 것이다. 이 문제는 앞으로 오늘의 우리가 처한 현실에 대한 깊이있는 분석과 심각한 토론을 거쳐서 신중하게 중지를 모아 해결되어야 한다.

그러나 필자가 지적한 문제점은 이미 기우에 지나지 않는다. 이 책의 서문은 그가 투철하면서도 너그러운 어떤 경지에 이르렀음을 생생하게 보여주기 때문이다.

민중시대의 문학의 주제는 물론 민중문학이다. 그러나 이 시대에 있어서도 민중문학만이 문학의 유일한 형태인 것은 아니다. ……또한 어떤 시대가 되더라도 민중문학이 결코 배타적인 개념으로 되어서는 안될 것이라는 점에서 그것은 민중시대의 역사적 현실화에 참여한 모든 계층의 생활을 예술적으로 포용한 문학일 것이다. 동시에 그것은 과거 봉건주의 시대의 양반문학과 현대 서양문학에서도 그 긍정적 요소를 적극 수용한 문학일 것이며, 또한 제3세계의 여러 전위적 문학과도 올바르게 연대된 문학일 것이다. 새 시대의 민중문학은 이 모든 문학들을 전면적으로 흡수하고 그 바탕 위에서 진정 인간다운 삶의 차원을 함께 구체적으로 재창조되는 문학이어야 한다. (pp. 3~4) □