

2016-17년의 광화문 광장:

유교 공론장에서 시민 공론장으로

홍 찬 숙*

국문초록

이 논문에서는 2016-17년 촛불혁명이 진행된 광화문 광장을 매개로, 조선조의 유교 공론장 이래 한국사회에서 이루어진 공론장의 구조변동에 대해 논의한다. 그러기 위해서 먼저 서구로부터 도입한 개념인 '공공성' 및 '공론장' 개념과, 현재 그 개념의 번역어로 사용되나 사실상 성리학에서 유래한 '공론' 개념을 비교하는 데서 시작한다. 광화문 광장은 조선조 유교 공론장의 표출 공간으로 정치적 의미를 획득하여, 오늘날 촛불혁명의 공간으로 이어졌기 때문이다. 다음으로 17세기에 유교 공론장이 근대화한 것으로 설명하는 김상준의 논의를 비판적으로 분석하고, 김상준과 달리 동학 등의 대항 공론장에 이르러서야 비로소 반봉건적 공론화가 이루어졌다고 보는 연구들과 김상준의 논의를 비교한다. 한국에서 공론장과 근대성의 관계에 대한 이상의 논의들을 배경으로, 2016-17년의 촛불혁명이 유교 공론장에서 이어진 한국사회 공론장의 구조변동을 보여주는 계기가 되었다고 설명한다. 여기서 '구조변동'의 내용은 '압축적 탈바꿈'으로 설명한다.

중심어 : 광화문 광장, 유교 공론장, 종법제, 시민 공론장, 압축적 탈바꿈

I. 들어가며

2016-17년의 촛불혁명이 (아마도 의도하지 않고) 수행한 역할 중의 하나는 광화문 앞 공간을 다시 정치적 공론의 중심지로 가시화했다는 것이다. 조선시대에 광화문 앞 공간은 유교 공론정치의 과시적 공간

* 서울대학교 여성연구소 책임연구원

이었고, 이후 사대부의 폭정에 대항하는 동학교도의 복합상소가 표출된 곳이기도 했다. 그러나 일제 강점기 이후 광화문 앞터는 더 이상 정치적 의견을 드러내는 공간이 아니라, 폭력적인 제도 권력(일본총독부, 독재정권)을 과시하는 공간으로 변화했다. 해방 후 1980년대까지 계속된 민주화 운동 속에서도 광화문은 정치적 공론의 장으로 되살아나지 못했다.

광화문을 다시 의사표출의 장으로 되살린 계기는 2002년의 월드컵 경기였다. 월드컵 경기 응원의 열기 속에서 전래민화의 도깨비만이 ‘붉은 악마’로 현대화한 것이 아니라, 광화문 일대가 다시 집합적 의견 표출의 장으로 부활했다. 이후 광화문 광장에서 다양한 시위 및 시위 진압이 진행되었으며, 특히 광우병 시위와 세월호 집회를 거치면서 광화문 광장은 익명의 다양한 시민들이 ‘공공성’에 대한 주권적 요구를 표출하는 정치적 공간으로 굳어졌다. 말하자면 광화문 광장이라는 공간을 통해서, 우리는 한국정치에서 ‘공론장의 구조변동’을 관찰할 수 있다.

이 논문에서 필자는 하버마스가 관찰했던 부르주아 공론장의 구조변동과는 상이한 역사적 시기에 걸쳐서, 또한 서구의 근대화와는 상이한 양상으로 진행된 그와 같은 구조변동의 문제를 다루고자 한다. 여기서 핵심개념은 ‘공론장(Öffentlichkeit)’이 될 터인데, 이것은 사실 ‘공공성’으로도 번역되는 서구적 개념이다. 하버마스는 아렌트가 사용한 ‘공공성’ 개념을 ‘공론장’으로 축소 또는 특화시켰다는 평가를 받는다(사이토 준이치, 2009: 59; 윤형식, 2013: 126). 반면에 ‘공론(公論)’은 주희에게서 유래하는 신유교의 오래된 용어이다. 따라서 하버마스의 ‘공공성’ 개념을 ‘공론장’으로 번역하는 것부터가 이미 유교 공론정치와 현대 공론장을 연결시키려는 의도를 갖는다고 볼 수 있다.

그러한 의도를 직접적으로 드러내는 대표적인 사회학자로, 유교 공론정치를 동북아의 독특한 ‘근대적’ 현상이라고 설명하는 김상준(2016)

을 들 수 있다. 필자는 김상준과 달리 유교 공론정치를 결코 근대적이라고 보지 않지만, 그럼에도 광화문 광장이라는 공간이 웅변하듯이, 과거 유교 공론정치와 촛불혁명의 정치적 의사표출 사이에 일정한 역사적 계승과 단절의 변증법이 존재한다고 본다. 그리고 그것이 한국 특유의 ‘근대성 경로’와 관련되어 있다고 본다는 점에서만은 김상준과 다르지 않다.

‘공공성’이나 ‘공론장’ 개념이 결국 ‘공(公)’의 개념과 관련된 것이기 때문에, 우선 아렌트나 하버마스가 말하는 ‘공’의 개념과 유교에서 말하는 ‘공’의 개념이 어떻게 다른지를 살피는 데서 시작할 필요가 있다고 본다. 이어서 김상준의 ‘유교 공론장의 근대성’ 테제에 대한 비판적 논의와 함께, 조선 말기 동학 등 피지배민들을 주축으로 형성된 새로운 정치적 의사소통의 집합적 분출에 대한 연구들도 짚막하게 다룰 것이다. 유교 및 동학의 공론과 서구의 근대적 공론장 개념을 비교하면서, ‘일제 강점-해방과 독재정치-민주화로 이어진 한국 근대성의 독특한 경로를 염두에 두고, 마지막으로 2016-17년의 촛불혁명이 가시화한 ‘공론장의 구조변동’에 대해 분석할 것이다. 필자는 그것의 내용을 ‘압축적 탈바꿈’이라고 규정한다.

Ⅱ. 유교의 ‘공(公)’, ‘공론’과 서구의 ‘공공성’ 및 ‘공론장’ 개념

현대 서구사회에서 ‘공공성’ 개념이 새롭게 주목받게 된 데에는 크게 두 계기가 작용했다고 본다. 하나는 인문사회과학 일반에서 일어난 ‘언어학적 전회’로 인해서, 개인의 주관적 (또는 합리적) 행위보다 (의사)소통이 주목받게 되었다는 것이다. 독일 현대사회학의 양대 이론가로 알려진 루만과 하버마스가 모두 ‘커뮤니케이션’에서 출발하는

사실만 보아도 그것을 확인할 수 있다. ‘커뮤니케이션’에서 출발함으로써 루만은 유기체론에 기초한 전통적 체계이론을 ‘소통의 자기조직화’라는 구성주의적 관점으로 새롭게 설명했다. 여기서는 사회적 행위자들 간의 정치적 커뮤니케이션이 곧바로 정치체계의 구성으로 연결되지만, 이와 달리 하버마스는 근대적 정치체계가 부르주아 공론장이라는 독특한 의사소통 네트워크에서 비롯되었다고 보았다.

‘공공성’ 개념의 확산에 기여한 또 하나의 계기는, 가장 공적인 영역으로 인식되었던 정치 분야까지 시장의 영향력 아래 포섭한 신자유주의의 확산이다. 대체로 공동체주의자들은 하버마스와 달리 신자유주의를 고전적 자유주의의 연장선으로 해석한다. 그리하여 ‘공공성’의 핵심으로 고전적 자유주의의 ‘절차’보다는 ‘덕’이나 ‘문화적 인정’을 강조한다. 예컨대 샌델(2010, 2012)은 아리스토텔레스적인 ‘덕’을 공공성의 핵심으로 보는데 비해서, 다문화주의자들은 문화상대주의를 옹호한다.

한국에서 유교적 ‘공(公)’ 개념을 근대화·현대화하려거나 또는 하버마스의 ‘공론장’ 개념과 비교하는 경우는 대체로 위의 두 번째 경우와 유사하다. 말하자면 신자유주의가 초래하는 사회적 병증들을 유교의 ‘관계중심주의’에 기초하여 극복할 수 있다는 관점이다. 따라서 이 경우 ‘공론장’ 개념은 하버마스의 ‘부르주아 공론장/시민 공론장’ 개념보다는 오히려 아리스토텔레스의 시대까지 아우르는 아렌트의 ‘공공성’ 개념에 가깝다고 할 것이다. 공동체주의자들은 ‘자유주의=고립적 개인주의=공공성의 상실’이라는 단순화로 나아가는 경향이 있는 반면, 하버마스의 근대 공론장 개념에서 개인의 사적 영역과 공론장의 발현은 불가분의 관계에 있기 때문이다.

그러나 한국에서 ‘공공성’ 또는 ‘공론장’ 논의가 유교 공론장에 대한 관심으로 이어진 데에는 ‘언어학적 전회’에 기초한 ‘사회적 구성주의’의 영향 역시 적지 않다고 본다. 신유물론자들이 비판하듯이, 사회적

구성주의의 관심은 존재론이나 실재의 차원 보다는 인식론 또는 재현(representation)의 문제에 한정되어 있다.¹ 유교 공론장을 근대적 공론장의 한 특수형태로 설명하는 시도는, 결국 실재의 문제와 관련된 ‘과학’의 발전과 모순을 일으키는 유교원리의 도덕주의적 본질을 간과한다. 특히 신유교는 과학발전을 이끈 ‘격물’을 중시했음에도, 봉건제 주나라의 ‘중법제’에 기초한 ‘공’ 개념을 옹호함으로써 결국 과학발전의 동력을 서구에 내주게 되었다.

1. 원시유교의 ‘공’ 개념과 ‘공공성’ 또는 ‘공론장’

하버마스는 ‘공론장’ 개념을 “공적 의사소통의 연결망”(Habermas, 1991: 14)으로 정의한다. 아렌트의 ‘공공성’ 역시 “말 이외의 힘을 배제한 담론의 공간”(사이토 준이치, 2009: 58)을 의미하므로, 기본적으로 하버마스의 개념과 다르지 않다. 다만 하버마스가 서구의 18~19세기라는 시공간적 제한 속에서 근대 공론장의 역사적 특성에 주목한다면, 아렌트는 ‘사회’ 일반에서 관찰되는 또는 ‘정치적인 것’ 일반의 특성인 공공성에 대해 논의한다. 그러나 아렌트의 경우에도 공공성은 사회 속에서 전통적으로 수행되는 ‘행태’ 차원의 도덕이나 생존을 위한 ‘노동’과는 무관하다. 그리스 민주정치 시대든 아니면 그 전의 귀족정치 시대든, 공공성은 탁월하고 저항적인 ‘행위’ 차원과 관련되어 있다.²

‘공론장’ 개념에서 이렇게 서구 근대성의 시공간적 제약을 걷어낼 경우, 그것은 서양의 고대 또는 그 이전의 사회뿐만 아니라 동북아의 과거사회에도 적용 가능해진다. 씨족사회든, 부족사회든, 부족연맹국가든, 봉건제든, 제국이든, 왕조국가든, ‘공중’ 앞에서 ‘공동의 세계’에

1 신유물론(New Materialism)의 사회적 구성주의에 대한 비판은 Barad(2003), Coole and Frost(2010) 참조.

2 아렌트의 ‘행태(behavior)’, ‘노동(labor)’, ‘행위(action)’의 개념 구분에 대해서는 사이토 준이치(2009) 참조.

관한 의사소통이 이루어진다면(아렌트, 1996: 102-105; 사이토 준이치, 2009: 59-60에서 재인용), ‘공공성’ 또는 ‘공론장’에 대해 말할 수 있다.³

배병삼(2013)에 의하면, 유교는 ① 공자·맹자의 원시유교, ② 한·당 제국체제 하의 제국유교, ③ 송나라의 성리학으로 나뉘는데, 원시유교에서부터 이미 ‘공(公)’과 ‘사(私)’를 구별했다. 유교의 이론적 토대가 서주시대의 종법제와 봉건제라고 보는 김우진(2015)은 유교적 ‘공·사’ 개념의 변화를 단순히 사상사적으로 추적하지 않고, 종법제와 봉건제 간의 관계변화에서 찾는다. 원시유교에서 공자가 꿈꾸었던 것은 주나라 예악문화의 부활이었는데, 주나라의 종법제는 ‘가(家)’의 관계를 체계화한 것이고 봉건제는 천자와 제후들의 관계를 체계화한 것이다.

주나라의 지배계급(영지 소유자)은 왕을 전체 조상의 장으로 숭배하고, 종법제에 의해 가부장적으로 결합되어 있었다. 즉 지배계급 자체가 하나의 혈연공동체였다. 이런 이유에서 ‘효’는 가장 공적인 가치로 인식되었다. 따라서 지배계급에게 적용된 규범은 예와 악이었으나, 백성들에게는 형법이 적용되었다. 서주시대에는 특히 조상숭배의식이 강조되며 종법제가 더욱 강조되었다. 그런데 서주시대부터 종법제와 봉건제 사이에 실질적으로 균열이 발생하자, 공자가 주나라 때와 같은 방식으로 균열을 봉합하기 위해 설파한 이념이 유학이라는 것이다.

서주 초기 봉건제후들은 영토확장 경쟁을 하며 서로 전쟁을 일으켰다. 농민층과 상인층에서 새로운 지주가 등장하고, 소영주 소유자들인 경대부들은 중앙집권 세력으로 성장하는 제후에 대항하기 위해 지식인(士)을 영입하여 권력확장을 추구했다. 제후세력에 의해 천자(왕)는 허수아비가 되었고, 종법질서가 총체적으로 무너지며 혈연질서와 정치적 신분질서가 분리되었다. 그리하여 자기의 이익을 추구한다는 ‘사

3 예컨대 하버마스의 ‘과시적 공론장(repräsentative Öffentlichkeit)’ 개념은 중세 귀족들이 자신들의 덕을 과시하는 특정 유형의 공론장을 의미하는데, 이것은 기존의 지배계급 도덕을 과시한다는 의미에서 아렌트의 ‘공공성’ 개념과는 일치하지 않는 것으로 보인다.

(私)의 개념이 발생하고, ‘공(公)’을 위해서는 자기를 극복하고 주나라의 ‘예(禮)’로 돌아가야 한다는 공자의 가르침이 설파되었다.

공자에게 ‘공/사’ 구분은 ‘인(仁)’과 ‘사욕’의 구별을 의미한다. 주례로 돌아가고자 하는 공자에게 ‘공’의 기준은 ‘인’이고, ‘인’의 근본은 ‘효’이다. 결국 공자는 시대변화에 뒤쳐진 기존 도덕에 저항하는 ‘공공성’의 확대를 통해서 ‘공’을 추구한 것이 아니라, 종법제의 혈연적 원리라는 과거 지배계급의 도덕으로 돌아감으로써 ‘공’을 추구하고자 했다. 심지어 당시까지는 예의 주체가 아니었던 일반 백성들까지 주례의 정신을 통해 ‘인’에 도달할 수 있다고 설파함으로써, 공자는 기존 도덕의 영향권을 오히려 확대했다. 따라서 공자의 ‘공’ 개념은 아렌트의 공공성 개념과는 괴리되며, 하버마스의 ‘과시적 공론장’ 개념과 유사하다.

춘추시대 말부터는 전쟁에서 공을 세운 자에게 작위를 내리고 작위의 세습을 막는 군작제, 행정관료에게 영토의 관리를 맡기는 군현제가 실시되면서 혈연질서와 정치질서의 충돌이 더욱 격화되었다. 이렇게 종법제의 정치적 구속력이 약화되는 상황에서 공자의 이념을 계승하고 발전시키고자 한 것이 맹자의 유교라고 김우진(2015)은 설명한다. “다시 주공의 예악문화를 실현할 수 있는 것은 사회제도의 변형이 아니라 인간 본성 [여기서는 종법제, 즉 지배자의 본성을 의미한다-필자의 보충] 회복에 있었다. 그것은 공적 영역이 정치적 질서에서 인간 자체의 공적 태도로 이행했다는 것을 의미한다”(김우진, 2015: 372).

2. 주희의 ‘공론’ 개념

결국 원시유교는 사회적 분화—특히 지배계급의 분화 및 그로 인한 종법적 혈연원리와 봉건적 정치지배 원리 간의 분리—에 직면하여, 과거 주나라의 미분화된 원리로 돌아가려는 이념을 제시했다는 점에서 기본적으로 반동적인 사회원리이다. 그러나 이런 과정에서 과

거에는 ‘공(公)’과 동일시되었던 왕조의 혈연관계에까지 ‘사(私)’ 개념이 적용되고 반대로 ‘공’ 개념의 성취 가능성이 일반인에게까지 확산되었다는 점에서, 사회분화에 따른 평등화 경향을 일정 정도 수용 또는 주장했다고 볼 수 있다.

때때로 ‘중국의 르네상스’로까지 평가되는(쿤, 2015: 17) 송나라 시대의 성리학은 원시유교를 혁신적으로 부활시켰다는 의미에서 그렇게 평가된다. 여기서 서구의 르네상스와 유사점을 찾는다면, 송대의 생산력향상 및 지배계급의 분화 양상이 원시유교의 발생기에 비견될 수 있다는 점, 즉 시대적 비교가능성이 그것이다.⁴ 그러나 서구 르네상스가 농업 중심의 신학적 위계사회에서 고대 도시문명의 자유를 되찾으려 했다면, 성리학은 한·당 제국의 다민족 문명으로부터 혈연과 정치제도가 미분화한 고대 종족제제의 문화로 돌아가려 했다는 점에서 상당히 대조된다.

한편으로는 지방의 ‘사(士)’ 계급이 주도한 “송대 300년 동안 사물 탐구 또는 유학자들의 표현대로 사물에서 이치를 파악한다(格物)는 것은 … 자연 세계 안에서의 사물, 사건, 행동에 대한 철저한 탐구를 통해서만 얻어질 수 있는 현실에 대한 통찰력도 포함”(쿤, 2015: 339) 하는 과학적인 것이었다. 그리하여 자석, 나침반, 물시계 등의 획기적 발명이 이루어지고 법의학과 천문학 등에서도 비약적 발전이 이루어졌다. 그러나 다른 한편으로 정치권력의 정당성을 원시유교와 마찬가지로 종법제 도덕과 관련된 ‘공’ 개념으로부터 찾으려 했다는 점에서, ‘사(士)’ 계급에 의한 과학적 발전은 정치제도의 발전을 통해 지속적 지지를 확보할 수 없는 제한성을 갖게 된다.

주희가 종족사회에 기원을 둔 종법제를 공자의 ‘인(仁)’과 연결시키는 방법은 상당히 생물학적인 것이었다. 종법제의 핵심은 ‘생식’을 매

4 서구 르네상스의 경우에도 유럽에서 고대 그리스처럼 상업과 도시문화가 다시 발전하면서 고대 그리스 사상이 재조명되었다.

개로 한 (부계)종족의 재생산이다. 주희는 “仁을 ‘만물을 생성하는 하늘과 땅의 마음’으로”(나종석, 2013a: 9) 또는 “仁을 ‘낳고 낳는 것’(生生)으로”(나종석, 2013b: 143) 설명했다. 말하자면 종족유지를 위한 음양의 화합을 ‘인’의 원리로 보았으며 동시에 “인간이 본래 부여받은 본성을 실현하는”(나종석, 2013b: 149) 것으로 설명했다. 말하자면 남녀의 생식 자체가 아니라, 생식으로 인한 종족유지가 ‘공’적인 것으로 이해되는 것이다. 따라서 흔히 지적되듯이, 생식의 제도적 장인 ‘가족’은 유교에서 전혀 ‘사’적 영역이 될 수 없다.⁵

종족유지라는 ‘하늘의 이치’와 대립되는 것은 ‘사람의 욕심’으로서, 주희의 경우에도 그것이 ‘공’에 대립되는 ‘사’를 의미한다. 따라서 종족의 유지가 아니라 이익을 도모할 경우 그것은 ‘사’가 되고, 비록 왕이라 하더라도 그에 대한 정당성을 주장할 수 없다. 일반 백성도 ‘인’에 도달할 수 있다는 공자의 포용적 태도에서 한 걸음 더 나아가서, 주희는 그것이 모든 사람이 갖추어야 할 덕목이라고 ‘보편화’했다. “하늘의 이치를 실현할 주체는 황제나 최고 권력자로 제한되는 것이 아니라 원칙적으로 모든 사람들임이 인정되기에 이른다. … 황제권력을 견제하고 비판하는 역할은 군주 개인에게만 해당되는 것이 아니라 관료, 사대부 그리고 백성들에게도 개방된다는 것이다. … 주희는 이런 민심론을 계승하면서 민심의 공정성을 확보할 방법으로 공론의 정치를 내세워 전통적 유학사상에서의 민심론을 발전시키고 있다”(나종석, 2013b: 145-146).

즉 주희는 ‘공론’이란 황제의 ‘사적 이익’ 주장에 대항하는 ‘공’ 개념에 기초한 비판으로서, 군주 스스로의 수양에 의해서만 가능한 것이 아니라, 다른 사회계급—특히 관료와 사대부—에 의해서도 제기될 수 있다고 주장했다. 즉 유교의 공론정치는 지배계급의 분화에 걸맞

5 “도리어 수신과 제가가 근본이요, 치국과 평천하는 지엄말절에 지나지 않는다”(배병삼, 2013: 103).

은 정치권력의 분산을 주장하지만, 그것의 기초는 앞서도 말했듯이 혈연과 정치적 관계가 미분화된 종법제이다. ‘인’이나 ‘공’이 보편화하기 위해서는 ‘하늘의 이치’인 ‘낳고 낳는’ 종법제 역시 보편화되어야 한다. 따라서 왕 외의 계급에서도 ‘공’을 실현할 수 있다면, 그것은 곧 종법제가 왕가 외의 여타 계급으로 확산될 때 가능하다. 이런 의미에서 ‘사(士)’ 계급은 종법제를 왕조의 도덕이나 제도로만 간언한 것이 아니라, 직접 자신들의 생활 속에서도 제도화했다.

Ⅲ. 한국의 근대적 정치공론장에 대한 연구

1. 유교 공론장 연구

유교 공론장에 대한 가장 체계적인 사회학적 연구는 김상준(2016)에 의해 이루어졌다.⁶ 김상준은 중국의 경우 송의 건국과 함께, 그리고 한국의 경우에는 1659년 조선의 기해예송을 기점으로 근대사회가 시작된 것으로 본다.⁷ 이를 위해 김상준은 근대성의 개념을 기존의 사회학적 정의와는 전혀 다른 방식으로 재정의한다. 그리하여 “근대성이란 성숙의 통섭 전도, 즉 성이 속을 통섭했던 세계에서 속이 성을 통섭(統攝, emcompass)하는 세계로의 이행”(56)이라고 규정한다. 그간 사회학에서 근대성의 중요 특징으로 제시된 “과학화, 합리화, 산업화, 도시화, 개인화, 민주화는 모두 성과 속의 통섭이 전도된 결과로 나타난 현상들”(57)에 불과하다는 것이다.

중국과 조선에서 ‘성과 속의 통섭 전도’를 주도한 핵심적 기제는

6 이하 김상준의 인용은 모두 동일한 문헌에 기초하므로 쪽수만 표기한다.

7 김상준의 이와 같은 주장은 미야지마 히로시(2013)의 유교적 근대화론에 근거한 것으로 보인다(윤형식, 2013: 122-123).

“송나라 때 다시 정립된 종법론”이다. 이 시기의 종법론은 “밑으로는 봉건세습귀족이 크게 약화된 신분적 평등화 상황을 규제하려는 것이었고, 위로는 절대화된 황권의 자의성을 규제하려는 것이었다. [즉 그것은 과거 선진시대나 한나라 때의 종법제와 달리—필자의 보충] 봉건제 이후(post-feudalism)의 초기근대적 상황에 조응하는 새로운 원리로 변형된 것”(343)으로서, 유교적 ‘세속화’의 기제가 되었다는 것이다.

조선에서는 기해예송 후 ‘온 나라가 양반되기’ 운동을 수반하면서, “이제 유교의례는 정치투쟁의 무기일 뿐만 아니라 양반으로의 신분상승을 위한 더할 나위 없는 ‘수단’이 되었”(265)고, 이로써 조선 유교사회의 세속화는 본격화되었고 본다. 이처럼 기해예송을 계기로 “전통적 가치와 예법이 ‘세속화’되고 냉소의 대상이 되기 시작”하였으므로, 그것이 근대의 초기를 의미하며, “또한 바로 우리가 살고 있는 근대-현대사회(modern society)의 시발점, 초기 시점이었다는 의미”(266)라는 것이다.

서구사회보다 더 이른 시기에 유교권에서 근대사회가 이미 시작되었다는 김상준의 이와 같은 관점은 ‘송대 르네상스’(쿤, 2015), ‘베이징의 애덤 스미스’(아리기, 2009) 등 세계체제론 관점의 근대성 연구들과 맥을 같이 한다. 이러한 김상준의 관점에서 보면, 과거 유교 내부에서 세속화, 즉 일종의 ‘종교개혁’이 이루어졌는데, 그것의 사회적 작용은 종법제도의 반봉건적 재정비를 통해 드러난다는 것이다. 이런 이유에서, 종법제의 종주국인 중국에서는 이미 11세기 송대에서 근대사회가 시작되었는데 비해, 한국에서는 성리학을 지배이념으로 공포한 조선 초기가 아니라 평민들 사이에서조차 친족제도가 중국식으로 변화한 17세기에 이르러서야 비로소 근대사회가 시작되었다는 것이다.

말하자면 조선 초기 성리학은 고려 귀족제도와 관련된 전통적 공계제 친족제도와 공존하는 불안정한 상태였으므로, 단지 ‘우주론적’이고 ‘종교적’인 교리로 작용할 뿐 봉건적 권력구조를 위협하지 못했다는

것이다. 반면에 성리학이 당시 사회의 기본제도인 친족구조까지 중국식으로 변화시킨 17세기에 이르러서야 실질적으로 중국의 송나라에서와 같은 성리학적 신분이동 추세가 나타나므로, 이 시기를 근대의 시발점으로 보아야 한다는 것이다.

이처럼 서구중심성에서는 탈피했으나 중화주의로의 복귀 경향을 짙게 드러내는 설명 속에서, 김상준은 조선의 ‘소중화’ 사상이 곧 근대 국민국가의 정체성을 표현하는 것이라고 결론짓는다. 말하자면 한국의 근대성은 곧 성공적인 중국화를 의미하며, 이것이 바로 근대성에 대한 서구중심적 이해에서 탈피함으로써 우리가 도달할 수 있는 새로운 사회적 인식이라는 것이다.⁸ 이러한 역사인식에 기초하여, 김상준은 17세기에 한국에서 “유교정치는 전국화(nationalize)되었고, 근대적 수준의 유교적 공론장이 탄생했다”(439)고 설명한다. 그리고 이렇게 ‘세속화된 유교 공론장의 작용에 의해, “그 결과 반상(班常) 신분제도의 선명한 구분선이 모호해지고 흔들린다”(443)는 것이다.⁹

김상준은 17세기 이후에 소위 ‘근대적’ 유교 공론장이 “예송에서의 치열한 붕당 간의 투쟁”(521)을 통해 전국화되었다고 설명한다. 이와 같은 공론장에서 “조정의 3사(대간)를 비롯한 중앙 공론장이 중핵이 되고, 향촌의 서원, 사우, 향교가 유교 공론 네트워크의 허브가 되었다. 이 정치적 공론장은 18세기에 이르면 문학[詩社]·회화·판소리·완

8 필자는 김상준의 소중화주의가 기존 사회학의 서구중심주의 못지않게 과장되어 있고 또 편파적이라고 본다. 그의 중국중심주의는 “중국이 국내총생산(GDP) 규모에서 일본을 앞섰고, 그 격차가 갈수록 커질 것임은 누구의 눈에도 명백한 사실이 되었다”(김상준, 2016: 11)는 상당히 경제중심적인 역사관에서 비롯된 것으로 보인다.

9 이처럼 종교의 세속화가 신분제 해체(근대성)의 시발점 또는 원인으로 작용한다고 보는 견해가 오히려 역설적으로 김상준이 비판의 초점으로 삼는 매우 배타적인 사고방식이다. 이러한 문화사적 접근방법과 달리 당시 사회구조의 핵심인 친족제도 변화를 통해 조선 후기 사회변동을 설명한 연구에 의하면, 역방향의 인과관계도 성립가능하다. 즉 중국식 종법제도가 평민사회로까지 확산된 것은 단순히 유교의 영향이 커졌(거나 ‘세속화’되었)기 때문이 아니라, 오히려 당시에 진행된 신분제 와해 흐름에 대한 현실적 대응이었다고 설명된다(권내현, 2016).

물·기호 등 문예적, 문화적 공론장으로 확장된다”(521). 이렇게 성립한 유교 공론장은 4색 당파 간의 갈등을 거쳐 이후 동학 공론장으로 이어진다고 본다. 여기서 김상준은 “동학(東學)이 유교적 자원에 크게 의존하고 있으며, ... ‘바로 그렇기 때문에’ 그리고 ‘바로 그러한 방식으로’ 매우 근대적인 면모를 가지고 있었”(538)다고 주장한다. 결국 유교와 동학은 ‘대중유교’라는 개념으로 연결되어 “인민주권을 한 올로 엮어”(542)준다는 것이다.¹⁰

이와 같이 김상준은 조선 초기부터 제도화된 유교 공론장(송응섭, 2015; 설석규, 2002; 이원택, 2014)이 17세기 종법제의 제도화를 발판 삼아 서구와 마찬가지로 “절대주의적 평등관”(523)을 확대시킬 수 있었고, 그렇기 때문에 동학 공론장에 앞서 근대적 공론장으로 작용했다고 설명한다. 이와 같은 관점은 유교가 현대사회에서도 ‘공공성의 위기’에 대한 대안으로 거듭날 수 있다는 전망으로 연결된다(김상준, 2016; 김도영·배수호, 2016; 최우영, 2003).

그러나 근대성에 대한 김상준의 이와 같은 견해는 아이러니하게도, ‘성과 속’이라는 매우 서구적인 관점에서 출발하고 있다. 서구의 경우에는 봉건제가 기독교의 ‘성’ 관념에 기초하여 정당화되었으므로 ‘성/속의 통섭 전도’가 근대화의 계기로 작용했다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 위에서 보았듯이, ‘성/속’의 신학적 구분이 아니라 ‘공/사’의 도덕적 구분에 기초해 있던 유교사회에서 ‘성/속’을 역사적 시기구분의 척도로 삼는 것은 적절치 않다.

또한 ‘종법제의 반봉건적 재정비’라는 개념 역시 그 자체로 모순적이다. 앞서 보았듯이, 종법제 자체가 혈연-정치제도의 미분화를 대변하는 개념이다. 따라서 종법제가 일반백성에게까지 확산되는 현상은

10 여기서 동학을 유교와 연속선상에서 파악하는 것은 “교주신원운동기 동학교단과 정부 간의 담론투쟁”(허수, 2013)에 기초하여 ‘담론’ 수준에서만 동학과 유교의 관계를 이해했기 때문에 가능한 것으로 보인다.

종법제의 반봉건적 재정비가 아니라, 일반 백성이 주나라 봉건제에 원형을 둔 봉건적 정치질서로 포섭되어 가는 현상일 뿐이다. 앞서 보았듯이, 성리학에서 현실적으로 진행되는 정치권력의 분화를 정당화하는 이념적 기제는 역설적이지만 권력분화의 현실을 부정하는 반동적 성격의 종법제—혈연과 정치 간의 미분화된 제도—이다.

종법제가 일반 백성에게 확산되었다는 사실은 일견 평등의 확산으로 보이나, 그 실체는 봉건적 권력분점이 일반 백성의 상층부에까지 확산되었다는 것이다. 예컨대 ‘서얼’처럼 종법제에서 배제되는 범주의 백성은 권력에의 접근 자체가 불가능하다. 따라서 일반 백성 역시 ‘공’ 개념의 실현에 기초하여 정치적 권력을 주장할 수 있다는 논리가 근대적 자유주의 이데올로기와 유사한 듯 보이지만, 그것의 속성은 세속화—유교사회의 경우에는 ‘탈도덕화’가 더 적당한 표현이다—가 아니라, 오히려 봉건적 도덕에의 편입이다. 즉 근대적 문화변동을 수반하지 않은 권력분점에 불과할 뿐이다. 이런 점을 간과함으로써, 김상준은 유교 공론장과 동학 공론장의 연속성을 주장할 수 있었던 것이다.

2. 동학 공론장 등의 대항 공론장에 대한 연구

앞서의 ‘근대적 유교 공론장’ 논의와 대조를 이루는 견해에서는, 유교 공론장이 기본적으로 지배세력의 중심축인 사대부 공론장이었던데 반해서, 조선 후기의 동학 공론장은 피지배자인 백성(民)의 공론장이었다고 본다. 조선왕조의 유교는 ‘민본(民本)’을 통치이념으로 제시하였고, 그에 따라 언론제도와 소원제도를 마련하였다. 이처럼 유교적으로 제도화한 공론장에서 민의상달이 가능했던 대표적인 제도는 신문고였는데, 신문고 격고에는 실질적 제약이 많아서 법을 어기면서 신문고를 두드릴 수밖에 없는 경우가 많았다. 따라서 피지배자인 백성들은 법에 어긋나는 격고, 집단상경하여 격고, 또는 궁궐에 난입하거

나 국왕이 행차할 때 징이나 팽가리를 쳐서 이목을 집중시킨 후 국왕에게 직소하는 ‘격쟁’, 관아에 몰려가 청원하는 방법 등을 사용했다.

이와 같이 백성이 주체가 되는 공론장은 국왕에게 관료들의 행동을 감시하고 왕권을 강화하는 통로로 활용될 수 있었기 때문에, 양반층의 반대로 금지와 허용을 오가며 안정적으로 제도화되지 못했다. 19세기에 들어서면 백성들이 향회를 열어 민란을 일으켰고, 다분히 유교원리에 호소한 동학의 교조신원운동이 실패하자 1893년 2월에는 동학 대표 40명이 광화문 앞에서 국왕에게 복합상소를 올리는 일이 발생했다. 복합상소는 원래 관료나 유생의 전유물이었으나, 그 형식이 백성에 의해 전유되었다. 보은, 금구 집회에서 동학도들은 자신들의 의사표출이 서구의 민회와 같다고 주장하였다(배항섭, 2008).

김상준과 달리 박대길(2008)은 동학이 당시 서학으로 오인될 만큼, 천주교와 마찬가지로 반주자학적이었다고 본다.¹¹ 인간의 존엄성과 평등성을 주장하는 동학의 시천주(侍天主) 사상으로 인해서, 동학은 피지배자—특히 종법제에서 배제된 범주인 서얼—의 지지를 받는 신분해방 사상이었다는 것이다. 김상준이 ‘유교 종교개혁의 주체’라고 보았던 사림 사대부층은 지방에서 오히려 백성을 통제하는 지배자 신분이었다. 오문환(2005)은 김상준이 ‘근대적 유교 공론장’으로 이해하는 봉당이 중앙정치와의 긴밀한 관계 속에서 오히려 지배층의 공론장으로 작용했다고 본다. 동학도들은 지방 사대부 중심의 향교나 서원과 독

11 물론 사대부층에서 서학이나 동학에 가담하는 개별 사례가 존재했으므로, 이 부분을 강조하여 김상준과 같이 동학을 ‘대중유교’로 개념화할 수 있을지 모르겠다. 특히 천주교는 초기에 주로 남인 실학자들을 중심으로 수용되었다. 그러나 정부의 탄압을 받으면서 천주교인은 점차 중인과 하층민으로 변하였고, 결국에는 외판 산골 등지에 교우촌을 형성하여 고립된 생활을 하였다(박대길, 2008). 동학 역시 반상이나 주인/노비 신분을 가리지 않고 평등한 관계를 맺었다고 하나, 사대부층이 주도 세력은 아니었다. 사대부의 “민본과 위민에서 민은 어디까지나 정치의 대상 또는 객체로 이해될 뿐이지 정치의 주체는 아니기 때문이다”(오문환, 2005: 196-197). 서구의 부르주아는 평민계급이었으나, 사대부는 사림의 경우에도 예비관료라는 지배계급의 성격이었다.

립적으로 ‘집’이라는 새로운 공부모임을 결성했고, 동학농민혁명기가 되면 이러한 집포제가 이미 전국화된다.

피지배자인 평민이 정치의 주체로 인식되는 과정이 동학에 이르러 서야 나타나므로, “동학에 이르러 위민(爲民)정치가 끝나고 … 민주(民主)정치가 태동하였다”고 오문환(2005: 197)은 판단한다. 그리하여 동학의 집포제를 서구 민주주의와는 다른 한국형 민주주의의 원형으로 본다. 또한 동학교도들뿐만 아니라 조선정부 역시 동학의 집포제와 집강소를 일종의 민회로 인식하였으므로, 한국의 민주주의는 동학에서 시작되었다는 것이다. 여기서 유교의 위민사상은 근본적으로 민주화의 제약으로 작용할 수밖에 없는 것으로 이해된다. 즉 김상준과 달리, 서구의 종교개혁과 같은 현상—그것의 핵심은 사실 신앙을 중앙 권력의 통제로부터 해방시켜 ‘개인화’한 것이다—이 유교 내에서는 불가능했다고 보는 것이다.

한국의 근대화에 있어서 김상준과 마찬가지로 ‘종교개혁’의 문제를 중시한 또 다른 사회학자는 송호근이다. 그러나 김상준과 달리 송호근은 조선의 유교적 “양반 공론장”과 경쟁관계에 있던 피지배자 인민의 “평민 담론장”이 “평민 공론장”으로 변화하는 과정에서, 동학이 종교개혁의 역할을 수행한다고 본다.¹² 즉 동학 공론장은 유교 공론장의 연속체가 아니라, 성리학의 통치구조 및 유교 공론장이 붕괴하면서 새롭게 등장한 ‘근대적’ 공론장으로서, 그를 통해 ‘인민’이 ‘시민’으로 전환되었다는 것이다.

여기서 ‘종교개혁’과 관련하여 ‘세속화’의 측면을 강조한 김상준과

12 송호근의 ‘공론장’ 개념은 하버마스에게서 가져온 것으로, 공론장은 “공중(公衆, a public)으로 변한 사적 영역의 사람들이 자신들의 이해 관심을 관찰시키기 위해 ‘이성의 공적 사용’을 활용해 공적 권력에 대항하거나 논쟁을 요구하는 행위로부터 발생한다.” 반면에 ‘담론’은 공중으로 변할 통로와 기회가 허용되지 않아 “우연히 발화되고 우연히 표현 수단을 얻어 개념화의 과정을 거치게 되는 크고 작은 언술다발들”(2011: 41)로 정의된다.

달리, 송호근은 서구의 종교개혁과 마찬가지로 ‘종교의 개인화’를 강조한다. 동학에서 종교의 개인화는 조선 성리학의 추상적 궁극원리인 ‘천(天)’ 개념이 개인화(侍天主) 또는 인격화(人乃天) 됨으로써 ‘원형적으로’ 발생했다고 한다. 즉 “상제를 믿는 자기 자신”이라는 형태로, ‘자각인민’이 “‘집합적 인민’의 껍질을 벗고 ‘개별적 인민’의 모습으로 역사에 등장했다. … 근대적 개인이 되어가는 원형으로서의 개별 인민이 출현했다”(송호근, 2013: 136).¹³

송호근에 의하면, 동학의 교조신원운동을 통한 공론장 형성 및 집강소 시기의 자치행정 실험을 통해서 서구와 마찬가지로 조선의 근대화 과정에서도 한편으로는 ‘개인적인 것’이, 다른 한편으로는 ‘사회적인 것’이 동시에 출현했다. 반면에 ‘중세적’ 성격의 유교 공론장은 분열과 쇠퇴를 겪으며, 갑오 정권에서 대한제국에 이르는 근대 이행기에 “지식인 공론장”으로 근대화한다. 이 시기에 동학의 “종교적 평민 공론장”은 “세속적 평민 공론장”으로 부활하고, “지식인 공론장”의 주도하에 일제 강점 전까지 ‘국민 만들기’에 동원되었다(송호근, 2013: 15-19). 그리하여 ‘개인’, ‘사회’, ‘시민’이 원형적 형태로만 탄생한 상태로 일제에 강점됨으로써, 1987년에야 시민 공론장이 (여전히 제대로 작동하지는 못하였으나) 본격화되었다고 한다.

그러나 송호근 등 동학 공론장을 근대적 공론장의 효시로 보는 관점들에서 놓치고 있으나 반드시 지적해야 할 핵심은, 동학을 외친 평민들이 단순한 피지배자의 신분일 뿐만 아니라 애초부터 종법제의 외부에 존재하는 ‘서얼’ 등의 입장을 대변했다는 것이다.¹⁴ 즉 동학이 ‘한

13 나중석(2013b: 145)은 송학에서 성인 개념의 ‘내면화’가 발생함으로써 사유의 혁신이 일어났다고 설명하는데, 이것은 송대 성리학을 종교개혁으로 설명하는 김상준의 견해와 비교될 수 있다. 그러나 이 경우 지배계급의 예약에서 일반인의 도덕적 수양을 통해 성인이 될 수 있다는 방식으로 성인 개념이 ‘내면화’하는 과정은, 앞서 강조했듯이 종법제가 일반인의 사회제도로 확산되는 과정을 전제로 한다. 이처럼 여기서 말하는 ‘내면화’가 ‘종법제’라는 봉건제 제도의 확산과 동시에 진행되는 과정이므로, 그것은 서구의 종교개혁과 달리 ‘개인화’로 연결될 수 없다.

국적 개인화'의 원형을 보여준다면, 그것은 '종법제'라는 봉건적 귀족 의식에 결코 포섭될 수 없는 '한낱 개인들에게까지 정치적 평등을 주장했기 때문이다.¹⁵ 앞서 보았듯이, '격물' 사상 등으로 근대성에 상당히 근접했던 신유학에서 미분화된 도덕인 종법제는 봉건성의 보루 역할을 했다. 그런데 동학은 종법제라는 사다리를 통해서가 아니라, 종법제 밖에서 권력의 분산을 주장했기 때문에, 특유의 '개인화' 문화를 시도한 상당히 근대적인 공론이었다고 생각된다.

즉 동학 공론장은 유교 공론장과 달리 기존 도덕에 저항하는 '행위'가 수행된 공간이었으므로 아렌트의 '공공성' 개념과 부합한다고 볼 수 있다. 또한 하버마스의 부르주아 공론장과는 전혀 다른 형태지만, 종법제의 경계를 가로지르는 '평등'—즉 종족 외부에 있는 '개인'의 존재를 드러냄—을 주장했기 때문에 상당히 근대적이었다고 볼 수 있다.

19세기 중반 이후 '아래로부터' 형성된 새로운 공론장을 '대항 공론장'의 개념으로 설명하는 원숙경·윤영태(2012)에 의하면, 아래로부터 백성(民) 공론장이 형성되면서 당시 반봉건·반외세의 사상이 등장하였다. 이들은 '반봉건 사상'의 내용으로 대동사상, 보국안민, 평등사상을 꼽는데, 대동사상은 조선 후기 향회를 통한 농민들의 자체조직 형성을 통해 발생한 것으로 설명한다.¹⁶ 여기에는 조선 초기 사족들의 조직이었던 향회가 18세기 부세부납 방식의 변화로 인해 반상이 함께

14 서얼의 문제는 현대 유교권 특유의 저출산 현상과도 연결된 핵심적인 문제이다. 서얼이란 유교 도덕에서 정당화될 수 없는 생식의 결과이다. 즉 그것은 '공적' 성격을 갖는 '음양 조화'의 결과물이 아니라 단지 '사적' 육육의 결과물일 뿐이다. 이처럼 생식을 '공/사의 문제로 구별하는 사상의 존재로 인해서, 현대 유교권 사회에서는 '결혼제도 밖의 출산'이 매우 억제되어 있다. 그리하여 그 결과 초저출산이 서구사회보다 더욱 강력하게 지속되고 있다.

15 유교에서 '개인'이란 결코 사회적 지위를 획득할 수 없는 존재이므로, 여기서 '한낱 개인'이라고 표현했다. 유교에서 인간은 종족 관계 속에서만 규정되므로, '개인'이라는 개념 자체가 부도덕한 '사(私)'적 개념이다.

16 대동사상은 사실 유교적 개념이므로, 여기서 대동사상이 반봉건성과 관련된다는 평가에 대해서는 더 상세한 설명이 필요하다.

참여하는 형태로 변한 과정이 배경으로 작용했다. 원숙경·윤영태(2012:104)에 의하면, 반외세 사상은 일본상인으로부터 직접적인 피해를 입었던 영세상인이나 도시빈민들에게서 더욱 두드러졌다고 한다.

IV. 2016-17년 촛불집회와 공론장의 압축적 탈바꿈

1. 유교적 지식인 공론장에서 서구 민주주의 이념의 도입에 기초한 저항 공론장으로

필자는 다른 지면을 통해서 ‘압축적 근대성’을 한국형 단순근대성의 독특한 형태로 보자고 제안한 바 있다(홍찬숙, 2017a). 말하자면 서구와 달리 개인주의 규범이 발달하지 않은 상태에서, 유교적 전통을 잇는 관료제(‘충’) 및 가족주의(‘효’)의 효율적 동원을 통하여 도달한 한국형 산업사회의 발전주의 프로젝트를 ‘압축적 근대성’으로 이해하고자 제안했다. 그리고 압축적 근대성이 성공한 결과, 한국형 위험사회로 탈바꿈이 진행된다고 설명했다. 한국형 위험사회의 특징은 서구 위험사회의 거대 기술문명 위험(핵·생화학 위험, 기후변화 등)과 함께, 연고주의와 부패 등으로 인해 왜곡된 합리성의 결과인 대형사고(“적폐”)가 새로운 사회·정치적 이슈로 등장하는 것이라고 보았다(홍찬숙, 2015a).¹⁷

이것을 앞서 공론장에 대한 설명과 연결하면, 한국형 산업사회—즉 압축적 근대성—는 과거 유교 공론장의 자본주의적 근대화를 통해 출

17 ‘누적된 폐단’을 의미하는 ‘적폐’ 개념은 2016-17년의 촛불정국에서 처음 사용된 말이 아니라, 그전에 이미 한국적 위험에 대한 사회학적 설명에서도 거론되었다(다음의 중앙일보 기사 참조. <http://news.joins.com/article/18169764> 검색일: 2017. 06. 12). 이외에 ‘적폐’ 개념의 정치적 사용에 대해서는 강성현(2017) 참조.

현한 근대성의 ‘한국적 특수경로’를 보여준다고 말할 수 있다. 윌러스틴이 말하는 ‘근대적 세계체제’에 조선이 합류하는 과정은 외세 열강들의 각축과 일제 강점이라는 민족적 폭력 경험을 통해 강요되었다. 이런 상황에서 동학을 통해 시도된 ‘개인’—종법제 외부의 존재—의 사회적 인정에 대한 요구는 ‘척왜양’이라는 민족적 요구로 바뀌었고, 이후 근대적 개인이나 시민으로서의 정체성에 대한 요구는 민족정체성의 각성에 대한 요구에 짓눌리게 된다.

이런 과정에서 송호근은 유교 공론장이 신식 “지식인 공론장”으로 전환하여 “자유주의를 전파하고 내실을 다지는 교양 시민의 역할을 수행했다”(2013: 241)고 평가한다. 그리고 이러한 “교양시민”의 원형이, 초기 자본축적의 주역이 된 “경제시민”과 함께 “자유주의의 침범”이 되었다고 한다(2013: 244). 송호근은 “교양시민”과 “경제시민”에 의해서 일제 강점 전에 이미 자유주의의 싹이 텃으나, 국가붕괴로 인해 시민의 형성이 좌절되었다고 설명한다.

그러나 이러한 설명은 유교적 친족제도에 뿌리를 둔 근대 한국 지식인 집단의 역사적 특성을 지나치게 간과한 내용이다. 예컨대 송호근이 “교양시민”의 대표적 사례로 드는 독일 교양시민은, 경우에 따라 선진 산업국인 영국·프랑스의 지식인보다 한층 더 자유주의적·공화주의적·개인주의적인 문화를 대변했다. 그러나 구한말 지식인들은 비록 개인적 고뇌의 차원에서는 가문의 제약에 저항했을지 몰라도, 종법제(혈연공동체)에서 풀려난(disembedded) 개인의 존재를 성공적으로 주장하지 못했다. 즉 송호근의 “교양시민”은 “수학자, 회계사, 교수, 의사, 기술자 등 고등교육을 받은 전문가 그룹”(2013: 238)으로서 단순히 기능적으로 근대화한 지식인을 의미할 뿐, 혈연 등에 대한 신분적 귀속의 전통적 도덕성으로부터 풀려날 수 있었던 해방적 주체들은 아니었다.¹⁸

18 선진 산업국이었던 영국·프랑스와 비교할 때 후발 산업국이었던 독일 교양시민이

말하자면 송호근의 “지식인 공론장” 개념은 사회·정치적 저항을 수반하는 아렌트의 ‘공공성’ 개념보다 오히려 신유학의 ‘공론’ 개념에 가깝다. 이것은 아마도 동학에서 그 ‘원형적’ 형태를 드러냈던 근대적 공론장이 ‘민족 담론’에 의해 묻히면서, 근대적 공론장의 내재적 발전 가능성이 봉쇄되었음을 의미한다. 즉 송호근의 “지식인 공론장” 개념이 실제로 말해주는 내용은, 한국사회에서 지식인의 사회적·정치적 발언이 여전히 ‘공공성’ 없는 ‘공론’—즉 기존 체제 속에서 권력 분점을 위한 담론—의 세계 속에서 이루어졌다는 것이다. 일제강점을 거치면서 “지식인 공론장”은 서구의 자유주의로 치장했을 뿐, 서구 자유주의 문화를 이식하는 데에는 성공하지 못했다.

정치적 저항을 수반하는 ‘공공성’은 소위 ‘비판적 지식인’을 중심으로 한 ‘민주화 운동’을 통해서 표출되었다. 민주화 운동을 이끌었던 것은 4·19에서 6·10 항쟁에 이르는 학생, 대학교수, 화이트칼라 중심의 또 다른 지식인 공론장이었다. 지식인들의 이 저항적 공론장은 그러나 ‘유교 공론장’만큼 모순적인 특성을 가졌다. 이들 비판적 지식층은 대체로 사회에서 안정적 지위를 기대할 수 있는 신중단계급 썸의 위치에 있었다는 점에서, 조선시대의 사대부들과 마찬가지로 현실에서의 권력 분점을 기대할 수 있는 입장이었다.

뿐만 아니라 이들은 중법제에 기초한 유교적 가족제도로부터 규범적 자유를 추구하지 않았다. 다만 이들은 유교적 가족제도를 서구적 ‘공/사’ 구분에 맞춰 ‘사적’ 영역으로 제한하고자 했다. 즉 해방 후 한국사회에서 아렌트적 의미의 ‘공공성’은 서구의 ‘공/사’ 개념을 이식함으로써 일정 정도 가능해졌다. 과거 동학이 주장했던 신분제의 폐지는 서구적 의미의 ‘공적’ 영역으로만 제한되어 주장되었다. ‘사적’ 차원에서는 오히려 산업화로 인한 부의 증가와 함께 제사가 보편화하고,

가진 역사적 특성 및 한국의 지식계급과 과거 독일의 교양시민에 대한 비교는 홍찬숙(2017a) 참조.

조선말에 나타났던 ‘온 나라 양반되기’ 열풍이 다시 부활했다. 가족 영역 내로 축소된 ‘종법제’ 질서는 여전히 도덕의 근간이자 사회적 연대감의 표현으로 이해되었다.

이처럼 유교적 ‘공/사’ 개념 위에 서구적 ‘공/사’ 개념이 덧붙여짐으로 인해서 ‘정치적 저항’이 표출되는 ‘공공성’ 형성에는 성공했으나, 그것은 아직 하버마스적 의미에서 ‘근대적 공론장’이라고는 볼 수 없다. 잘 알려져 있다시피, 하버마스의 경우 근대적 공론장의 출현은 ‘공적 영역’과 ‘사적 영역’의 합작이었기 때문이다(Habermas, 1991; 윤형식, 2013). 말하자면 한국의 ‘저항적’ 지식인 공론장은 서구 민주주의의 이념을 ‘공적 영역’에만 적용시킨 ‘반쪽근대상’의 성격을 가졌다.¹⁹

그리하여 저항적 지식인 공론장에서도 ‘개인’ 개념 또는 ‘개인주의’ 규범은 여전히 탈사회적이고 이기주의적인 함의를 가졌다. 결국 공론장에서 ‘개인의 목소리’가 드러나기 시작한 것은 1990년대 이후의 한국형 위험사회에 이르러서였다. 종법제 외부에 있는 개인의 존재를 주장한 동학 공론장의 맥이 끊긴 상태에서, 새롭게 서구 민주주의 이념의 도입에 기초하여 형성된 ‘공공성’의 결과는 1987년의 개헌이었다. 그렇게 절차적 민주주의가 성공한 이후 그리고 비교적 자유로워진 시대 분위기 속에서, 한국사회 발전주의의 병폐는 이제 ‘한국형 위험’들로 분출했다. 그리하여 ‘권력’에 대한 감수성은 어떤 집단에의 귀속성보다는 오히려 ‘나와 나의 친밀한 사람들에게 닥칠지 모르는 위험’이라는 형태로 개인화했다. 필자는 이러한 과정을 ‘압축적 개인화’의 개념으로 정리한 바 있다(홍찬숙, 2015b, 2017b).

19 벡(Beck, 1986)이 설명한 서구의 반쪽근대성은 개인주의 규범이 부르주아 남성에게만 한정되었다는 의미이다. 즉 근대적 개인주의가 반쪽만 제도화되었다는 의미이다. 반면 여기서 말하는 반쪽근대성은 개인(주의) 없는 공공성을 의미한다. 즉 근대적 민주주의의 도입이 절반의 영역—공적 영역—에서만 이루어졌다는 의미이다.

2. 2016-17년의 촛불혁명: 공론장의 압축적 탈바꿈²⁰

87년 체제를 탄생시킨 한국의 민주화운동은 대체로 위로부터의 저항적 지식인 공론장의 주도하에, 무인(군사)정권에 대한 수치심, 공부(工夫)한 사람의 도리와 도덕적 책무, 위민(爲民) 정신 등의 전근대적 ‘유교 민본주의’를 근대 절차적 민주주의의 형태로 변화시켰다. 앞서 말했듯이, 이것은 서구 민주주의 이념을 정치적 영역에만 도입한 결과였다. 서구적 공/사 구분의 도입으로 이제 ‘사적’ 영역으로 이해된 가족 속에서는 여전히 종법제가 도덕을 지배했다.

그런데 1989년 가족법 개정과 함께 가족 내에서도 종법제는 법적 강제력을 상실하게 된다. 2008년 마침내 호주제가 폐지되면서, 개인의 신분은 ‘가(家)’가 아니라 개인을 기준으로 등록되고 있다. 말하자면

20 2016-17년의 촛불집회를 과연 ‘혁명’ 또는 ‘시민혁명’이라고 볼 수 있는가에 대해서는 이견이 존재한다(창비, 2017: 90-92). 예컨대 백낙청(2017: 18-20)은 그것이 ‘집단 지성’이 이룩한 혁명이라고 보지만, 천정환은 “촛불 시민은 ‘체현적’ 군중이 아니었”으며, “그것은 뭘일까 9년 보수정권, 보수지배의 파탄과 촛불에 내제된 근본적 개혁 요구에 대한 ‘촛불우파’ 주도의 연착륙 정도”(역사문제연구원, 2017: 111-112)라고 평가한다. 이런 평가는 “어쩌면 촛불광장은 ... 양극화와 파편화된 삶을 ‘승화’하는 위로의 기제이며, 그래서 일종의 (순치된) 카니발리즘인지도 모른다”(천정환, 2017: 459)는 이전의 관찰과 일맥상통한다. ‘촛불혁명’이라는 용어의 확산에 대해서, 김종업은 4·19를 혁명이라고 부르는 것과 마찬가지로 이 경우에도 ‘대통령 퇴진’을 이루었다는 “일종의 결과주의”(2017: 430)가 작용했다고 보았다. 그러면서도 “혁명은 오직 공적 삶에 참여하고 실현하는 자유의 행사와 관련된다”(김종업, 2017: 466)는 아렌트의 주장에 기초하여, 김종업은 촛불혁명이 “87년체제의 극복이 아니라 그것을 수호한 ‘보수적 혁명’(467)이라고 결론짓는다. ‘절대민주주의’를 향한 ‘촛불다중혁명’이라는 개념을 사용하는 조정환은 그것이 “영국 명예혁명의 측면과 프랑스 혁명의 측면을 동시에 갖는다”(2017: 431)고 평가한다. 특히 촛불혁명은 “대한민국의 주권은 국민에게 있다는 헌법 1조 2항의 전반부 규정에 더 큰 강조점을 두었”(조정환, 2017: 393)고, 헌법재판소의 판결 역시 “국민이 제헌의 원천권력임을 인정”(432)한 것이라고 설명한다. 즉 천정환의 평가와 달리, 촛불집회는 시민 또는 ‘국민-다중’이 제헌권력임을 표방한 ‘시민혁명’이었다는 것이다. 그리하여 이전 헌법에는 있었으나 87년 헌법에서 오히려 배제된 직접 민주제의 형태들을 복구하고 강화하여 절대민주적 헌법을 만들어내는 방향으로 가야 한다고 주장한다. 필자는 2016-17년의 촛불집회가 이전과 달리 지식계급이 아니라 일반 시민의 주도 하에 국민주권의 근대적 헌법 원리를 주장했다는 의미에서 시민혁명에 비유할 수 있다고 본다.

법적 신분 규정에서는 이제 '사적' 영역에서도 중법제가 자취를 감추게 된 것이다. 이와 같은 법적 신분규정의 개인화와 함께 소셜 미디어의 확산 등 기술적 변화에 힘입어 개인들의 다양성 주장은 지속적으로 확대되어 왔다. 앞서도 말했듯이, 필자는 이러한 변화를 '압축적 개인화'라는 개념으로 설명한 바 있다.

박근혜 정부의 탄핵과 새 정부의 탄생으로 귀결된 2016-17년의 촛불혁명은 이와 같은 압축적 개인화의 흐름 속에서, 마침내 '근·현대적 시민 공론장'의 압축적 형성을 보여준 사건이라는 것이 이 논문에서 제시하려는 필자의 논점이다. 가족법 개정과 인구구조 변동, SNS 등을 통한 친밀성 영역의 변화와 함께, 연이은 '한국형 위함'의 발생으로 '위함'을 통해 정치적 주권자로 각성하는 개인화의 과정(홍찬숙, 2017b)을 거치면서, 하버마스가 말하는 '공·사 합작'의 근대적 시민 공론장이 형성되었다. 그리고 그것이 가시화된 사건이 2016-17년의 광화문 광장이고 촛불혁명이라는 것이다.

우선 그것은 비록 부르주아 공론장과는 다른 형태이나 ① 하버마스가 근대 공론장의 출현 형태로 설명한 '공·사 합작'의 성격을 보이며, 동시에 ② 그 이후 체계에 의한 생활세계의 식민화가 진행되는 가운데 새롭게 등장하는 것으로 설명한 새로운 시민 공론장의 성격도 갖는다. 이런 의미에서 필자는 그것을 '압축적' 탈바꿈이라고 표현한다. 또한 그것이 '탈바꿈'인 이유는, 어떠한 혁명적 적대상황 없이 과거의 (유교 지식인에서 저항적 지식인에 이르는) 지식인 공론장이 시민 공론장으로 스스로 변화했기 때문이다.

지식인 공론장이 시민 공론장으로 탈바꿈하는 데 있어서 가장 중요하게 작용한 계기는 1980년의 광주항쟁이라고 본다. 다른 민주화 운동과 달리, 광주항쟁은 정권에 의해 '시민'의 결속이 '강제'된 정치적 저항이었다. 광주항쟁을 매개로 정치적 권력의 문제는 더 이상 자발적인 '지식인 공론'의 영역에 머물지 않고 일반 주민—또는 시민, 국

민—의 수준으로 확대되었다. 1987년 이후의 민주화 과정에서도 광주 항쟁은 매우 중요한 역할을 했는데, ‘시민의 결속’을 강제한 외부적 힘이 이후에는 다양한 ‘위협’의 형태로 나타나게 된다.

그 중에서도 촛불혁명을 예비한 가장 중요한 위협은 2008년의 광우병 위협, 2014년의 세월호 참사였다. 이렇게 ‘위협사회’적인 특성을 갖기 때문에, 촛불혁명을 통해 관찰되는 새로운 공론장은 하버마스가 말한 새로운 시민 공론장의 특성을 갖는다.²¹ 촛불혁명의 위협사회적 특징은 무엇보다도 저항형태 및 저항세력의 ‘개인화’이다. 종법제를 원형으로 하는 ‘조직문화’에 익숙한 기존의 민주화 운동 주체들과 달리 또는 그들과 나란히, 촛불혁명의 주체들은 주로 분산된 개인들이었고, 네트워크형 정보통신 기술에 의존하였으며, 새로운 자기들만의 욕구들을 표출했다.

그렇게 함으로써 그들은 87년 체제를 통해 해체되지 못한 가치관과 문화적 에토스를 깨트렸다. 2008년 촛불집회를 통해 공론장의 주체인 “대학생의 자리가 청소년에게 이양되었고, 남성의 자리가 여성에게 절반 혹은 그 이상으로 넘겨졌다. … 현대사에서 자주 그래왔듯이 대학생이지 않고 청소년, 그것도 촛불소녀였고, 항쟁의 바통을 이어받은 자가 넥타이부대가 아니라 유모차부대와 하이힐 여성들이 된”(김종엽, 2017: 187) 것이다.

이렇게 [제도 속의 ‘타자’들에 의해—필자의 보충] 형성된 공론장은 대규모로 군집한 대중이 창의력과 자제심을 가질 수 있도록 하는데, 그

21 서구에서 ‘위협’을 정치적 의제로 제기한 신사회운동을 하버마스는 새로운 ‘시민 공론장’으로, 백은 위협사회의 새로운 ‘정치적인 것’으로 개념화했다. 백은 신사회운동을 통해, 생활세계가 더 이상 체제에 의해 식민화하지 않고 오히려 새로운 ‘공·사 합작’의 시민 공론장이 형성되고 있다고 판단했다. 즉 ‘사적’ 영역에서 개인화가 한층 성장적으로 진행되면서, 공적 영역의 새로운 정치적 움직임과 조용한다고 보았다. 그런 의미에서 백에게 ‘개인화’는 새로운 시민 공론장의 발생을 매개한 핵심적 사회변동이라고 볼 수 있다.

리고 그들이 집합적 지성을 발휘하는 데 큰 도움을 주었다. ... 인터넷을 통해 계속해서 집회의 의제와 방향을 토론하고 적합한 시위수단을 모색함으로써 한편으로는 창의력을, 다른 한편으로는 비폭력 기조를 유지할 수 있었는데, 전자는 항쟁 전반이 그토록 유쾌한 축제성을 지닐 수 있게 해주었고, 후자는 참여자들에게 높은 도덕적 자긍심과 연대감을 가져다주었다. ...

주지하듯 촛불항쟁에서 가장 많이 불린 노래는 「헌법 제1조」였다. (김종업, 2017: 191-192)

이상에서 인용한 내용은 2016-17년의 촛불혁명에도 그대로 적용된다. 차이가 있다면, 팔호 속에 필자가 ‘타자’라고 표현한 내용, 즉 ‘개인’들이 세월호 참사, 금수저 갑질에 대한 분노 등으로 눈덩이처럼 불어나서, 마침내 인구의 70%를 상회하게 되었다는 것이다. 그리고 그림으로써, 헌법 1조를 노래할 때 ‘대한민국의 주권은 국민에게 있다’는 부분이 유독 강조되었다(조정환, 2017: 393)는 것이다. 서구의 시민혁명과 달리 촛불 시민혁명은 산업사회 제도분화—가족·노동·교육—를 주도한 부르주아 계급이 아니라, 오히려 그로부터 타자화·대상화된 여성과 청소년의 문화적 도전을 기원으로 한다. 그리고 이런 점에서 어쩌면 그것은 과거 동학 공론장의 ‘한낱 개인’들과 연결될 수 있을 것이다.

촛불혁명이 시민혁명으로서 서구의 다른 시민혁명들과 구별되는 세계사적 의미를 갖는다면, 그것은 산업사회 국면이 아니라 위험사회라는 새로운 지구적 맥락에서 발생했기 때문이라고 필자는 생각한다. 전지구화된 것은 신자유주의 생산체제만이 아니다. 상품 및 노동시장이 지구화되는 만큼, 위험의 지구적 생산 및 분배 역시 가속화한다. 또한 그 과정에서 인간의 노동과 삶은 더 이상 사회적 세계만의 문제가 아니라, 지구 위 생명과 관련된 물질적 세계의 문제가 되고 있다.

2016-17년 촛불혁명은 이러한 위험사회의 프레임 속에서 발생했다.

그것은 단순히 87년 헌법의 절차적 민주주의와 괴리되는 박근혜 정권의 ‘국정농단’과 ‘금수저 갑질’ 등 신자유주의와 관련된 불안뿐만 아니라, 광우병소 수입·4대강·세월호·가습기 살균제·메르스와 같은 다양한 ‘위험’들을 체계적으로 생산하고 방임하는 한국형 산업사회의 구조적 문제 때문에도 발생한 것이다.²² 또한 서구 시민혁명을 경과하며 제도 차원에서 ‘개인(=노동주체)’으로 인정된 (백인 부르주아) 남성이 장뿐만 아니라, 촛불집회의 수많은 깃발들이 형상화했듯이, ‘나홀로’인 사람들, 고양이를 키우는 사람들, 여성, 청소년 등 다양하지만 똑같이 존엄한 ‘개인’들의 존재를 한국사회에 드러낸 사건이기도 했다.

V. 나가며

성리학에 기초한 유교 공론은 역설적이지만 권력분화의 주역인 사대부 층이 권력분화 이전의 신분제(혈연·지배관계의 미분화) 이념을 옹호함으로써 자신들의 권력분점을 정당화하기 위해 창출한 독특한 형태의 사회·정치적 담론이다. 따라서 김상준처럼 조선후기 종법제가 단지 출세를 위한 ‘사적’ 이익의 수단으로 ‘세속적’으로 사용되었다고 보더라도, 그것은 결코 반봉건적이고 근대적인 성격을 가질 수 없다. 그런 경우에도 봉건적 종법제에 기초한 ‘공’ 개념은 전혀 변화하지 않고 단지 ‘사적’으로 유용되기만 했기 때문이다.

그와 정반대로 서구에서 종교개혁을 매개로 진행된 ‘세속화’는 가톨릭의 사회·종교 원리가 ‘사적’으로 유용되는 현상—면죄부 판매—에

22 그렇기 때문에 2016-17년의 촛불집회에 관한 논의들에서 87년 체제와의 관련성뿐만 아니라, 2008년 광우병 촛불집회, 메르스, 세월호 등이 함께 언급된다(김종업, 2017; 조정환, 2017; 이동연, 2017; 내일을여는역사재단 민족문제연구소, 2017; 오유석, 2017; 배성인, 2016).

대한 저항에서 비롯되었으며, 그 결과 가톨릭의 사회·종교 원리의 내용을 변화시키는 방향으로 귀결되었다. 그 변화의 내용은 사제 층의 권위와 같은 전통적 위계로부터 풀려나서, 개인이 스스로 성경독해를 통해 교리를 터득한다는 ‘개인화’였다. 그러나 종법제가 사적으로 유용된 경우에도, 성리학에서는 유교의 원리를 종법제로부터 풀어내어 자신의 내면에서 찾는 ‘개인화’는 일어나지 않았다. 따라서 기해예송 이후의 유교 공론장 역시 ‘세속화’된 근대적 공론장으로 볼 수 없다.

오히려 동학 공론장의 경우에는 그 발화주체가 피지배계급인 백성이었을 뿐만 아니라 종법제에 의해 포섭될 수 없는 서얼 등을 대변하는 반봉건성을 주장했기 때문에, 비록 근대적 ‘시민’ 또는 ‘국민’ 범주로 이어지지 못하는 역사적 단절을 겪었음에도 일정 정도 근대적 성격을 가졌다고 볼 수 있다. 일제강점 및 해방에 이어 발전주의 산업화를 겪으며 근대적 ‘시민’이나 ‘주권적 국민’ 보다는 수세적 ‘민족’ 개념이 우세한 가운데서, 과거 지배층의 유교 공론장은 ‘기능적’이거나 또는 ‘저항적’인 지식인 공론장으로 변화했다.

‘기능적’ 지식인 공론장은 압축적 산업화 속에서 유교 공론장이 자본주의적—또는 발전주의적—으로 변모한 형태라고 볼 수 있다. 이렇게 ‘기능적’ 지식인 공론장이 전근대적+근대적 특성이 융합된 ‘압축적 근대성’을 뒷받침한 ‘공공성’ 없는 공론장이었다면, ‘저항적’ 지식인 공론장은 서구식 ‘공/사 분리’ 개념을 도입하여 ‘공적’ 영역에서만 근대 민주주의를 도입한 특유의 ‘반쪽근대성’을 보여준다.

‘사적’ 영역에서 봉건적 종법제의 강제력이 사라진 것은 이후의 가족법 개정을 통해서였다. 이처럼 공·사 영역 모두에서 종법제의 봉건적 위계관계에 대한 저항이 제도화되면서, ① 사회적 측면에서는 서구의 제1차 개인화—유산계급 남성이 신분제로부터 풀려남—와 제2차 개인화—여성, 노동자계급으로 개인화의 확산—가 동시에 진행되는 ‘압축적 개인화’가, ② 공론장의 측면에서는 지식인 공론장에서 시

민 공론장으로 ‘압축적 탈바꿈’이 일어났다는 것이 필자의 주장이다.

2016-17년 촛불혁명의 공간이었던 광화문 광장은 공론장의 이와 같은 탈바꿈을 시각적으로 보여주었다. 특히 개인들이 자발적으로 들고 나온 각종 깃발들은 공론장의 ‘압축적 탈바꿈’이 ‘개인화’와 합작으로 진행되고 있음을 상징적으로 보여준다. 하버마스가 서구의 부르주아 공론장 형태로 관찰했던 ‘공·사 합작에 의한 근대적 시민 공론장의 발생’이, 한국에서는 압축적 산업화에 성공하여 위험사회로 변화하는 과정에서 이루어진 것이다. 필자는 이것을 근대성의 한국적 특수경로로 이해한다.

따라서 유교 원리가 반신자유주의적인 공동체 원리를 제공할 수 있다고 주장하는 유교 공론장 옹호론자들은, 우선적으로 유교가 종법제의 봉건적인 신분제 원리에서 어떻게 풀려날 수 있는지에 대해 설명해야 한다. 아니면 유교의 사회원리인 종법제로부터 풀려난 유교가 과연 여전히 유교일 수 있는지에 대해 고민해야 한다. 만일 유교에 근·현대적 개혁이 가능하다면, 예컨대 종법제에서 자유로운 ‘효’, ‘인’, ‘공’은 과연 무엇일 수 있는지에 대해 설명할 수 있어야 할 것이다.

참고문헌

- 강성현. 2017. “‘적폐’와 ‘중복’이라는 유령.” 『황해문화』 95. 2-13쪽.
- 권내현. 2016. “조선후기 부계 가족·친족의 확산과 몇 가지 문제.” 『한국사학보』 62. 247-268쪽.
- 김도영·배수호, 2016. “현대사회에서 유교적 공공성(儒敎的 公共性)의 적용가능성 연구.” 『한국행정학보』 50(3). 249-275쪽.
- 김상준. 2016. 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』. 아카넷.
- 김우진. 2015. “유교의 공과 사 개념에 대한 재검토.” 『東亞人文學』 31. 353-381쪽.

- 김종엽. 2017. 『분단체제와 87년체제』. 창비.
- 나중석. 2013a. “주희의 공(公) 개념과 유교적 공공성(公共性) 이론에 대한 연구.” 『東方學志』 164. 3-28쪽.
- _____. 2013b. “주희 공(公) 이론의 민주적 재구성 가능성.” 『大韓哲學會論文集』 128. 137-165쪽.
- 미야자마 히로시. 2013. 『나의 한국사 공부』. 너머북스.
- 박대길. 2008. “동학농민혁명 이전 천주교와 동학의 상호 인식.” 『인문과학연구』 19. 57-87쪽.
- 배병삼. 2013. “유교의 공과 사.” 『동아사상』 14. 95-120쪽.
- 배성인. 2016. “촛불항쟁과 박근혜퇴진의 정치사회학.” 『진보평론』 70. 13-34쪽.
- 배향섭. 2008. “조선시대 민중의 시위 문화—신문고에서 복합상소까지.” 『내일을 여는 역사』 33. 28-39쪽.
- 백낙청. 2017. “‘촛불’의 새세상 만들기와 남북관계.” 『창작과 비평』 175. 17-34쪽.
- 사이트 준이치(윤대석·류수연·윤미란 역). 2009. 『민주적 공공성』. 이음.
- 설석규. 2002. 『조선시대 수생상소와 공론정치』. 선인.
- 송용섭. 2015. “조선 초기 ‘공론’의 개념에 대한 검토—대간 언론과의 비교를 통해서—.” 『한국학연구』 39. 348-381쪽.
- 송호근. 2011. 『인민의 탄생』. 민음사.
- _____. 2013. 『시민의 탄생』. 민음사.
- 역사문제연구소. 2017. “좌담: 6월 항쟁 30주년, ‘87년체제’를 평가한다.” 『역사비평』 119. 69-114쪽.
- 오문환. 2005. “동학에 나타난 민주주의: 인권, 공공성, 국민주권.” 『한국학논집』 32. 179-212쪽.
- 오유석. 2017. “촛불, 한국 민주주의와 정치의 재구성.” 『경제와 사회』 113. 281-289쪽.
- 원숙경·윤영태. 2012. “조선 후기 대항 공론장의 특성에 관한 연구.” 『한국언론정보학보』 59. 92-115쪽.
- 윤형식. 2013. “하버마스의 공론장 개념과 유교적 공론.” 『사회와 철학』 26. 121-158쪽.

- 이동연. 2017. “촛불의 리듬, 광장의 문화역동: 민주주의 정치를 위한 인식적 지도 그리기.” 『마르크스주의 연구』 14(1). 91-117쪽.
- 이월택. 2014. “유교적 공론장으로서의 경연과 유교지식인의 정체성—효종대 산림의 『중용』·『심경』 강의를 중심으로—” 『태동고전연구』 33. 107-132쪽.
- 조정환. 2017. 『절대민주주의』. 갈무리.
- 창비. 2017. “[대화] 우리는 촛불을 들었다.” 『창작과 비평』 175. 70-96쪽.
- 천정환. 2017. “누가 촛불을 들고 어떻게 싸웠나—2016/17년 촛불항쟁의 문화정치와 비폭력·평화의 문제.” 『역사비평』 118. 436-465쪽.
- 최우영. 2003. “긴장과 갈등의 유교—유교적 갈등의 역사적, 존재론적 기원” 『동양사회사상』 7. 97-130쪽.
- 허수. 2013. “교조신원운동기 동학교단과 정부 간의 담론투쟁—유교적 측면을 중심으로—” 『한국근현대사연구』 66. 7-40쪽.
- 홍찬숙. 2015a. “한국형 위험사회에서 사회정의란 무엇인가?” 김일수 외. 『한국사회 정의 바로 세우기』. 세창.
- _____. 2015b. 『개인화: 해방과 위협의 양면성』. 서울대학교출판문화원.
- _____. 2017a. “압축적 근대성 개념에 대한 비판적 고찰: 독일과 한국의 근대화에서 나타난 ‘비동시성의 동시성’에 대한 비교를 중심으로.” 이정덕 외. 『한국의 압축근대 생활세계: 압축근대성 개념과 압축적 경험』. 지식과교양.
- _____. 2017b. “위험사회의 정보유포매체와 세월호 참사의 ‘국민재난’ 되기.” 이재열 외. 『세월호가 묻고 사회과학이 답하다』. 오름.
- Arendt(이진우·태정호 역). 1996. 『인간의 조건』. 한길사.
- Arrighi(강진아 역). 2009. 『베이징의 애덤 스미스』. 길.
- Barad, K. 2003. “Posthumanist performativity: Toward an understanding how matter comes to matter.” Signs: Journal of Women in Culture and Society 28(3). pp.801-831.
- Beck, U. 1986. Risikogesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Coole, D. and S. Frost. 2010. New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics. London: Duke University Press.

Habermas, J. 1991. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kuhn(육정임 역). 2015. 『하버드 중국사 송: 유교 원칙의 시대』. 너머북스

Sandel(이창신 역). 2010. 『정의란 무엇인가』. 김영사.

Sandel(안기순 역). 2012. 『돈으로 살 수 없는 것들』. 와이즈베리.

중앙선데이. 2015. “앞만 보고 달리다 세월호·메르스 ... ‘적폐’ 걷어내 과거형·미래형 위협 대비해야” <http://news.joins.com/article/18169764> (검색일: 2017. 06. 12).

ABSTRACT

**The Gwanghwamun Square of 2016-17:
Revealing a Compressed Metamorphosis of
South Korean Concept of the Public**

Hong, Chan-Sook

(Senior Researcher, Institute for Gender Research, Seoul National University)

I understand the Gwanghwamun Square of 2016-17 as a location revealing a compressed metamorphosis of South Korean concept of the public from Confucian one to modern civil one. In contrast to its Western counterparts, the South Korean civil revolution of 2016-17 occurred not in the context of an emerging industrial society but in that of an emerging risk society. Therefore, I view this Korean form of civil revolution as a process of compressed metamorphosis of Korean industrial society, which has resulted from the country's successful industrialization. I argue that the political and the procedural democratization since 1987 can be understood as a more or less formal democratization of the traditional Confucian governance ethics. A process of compressed individualization has been underway since then, and the Candlelight Revolution of 2016-17 represents its political consequences.

Key Words : Gwanghwamun Square, Confucian public sphere, Chinese patriarchy system, civil public sphere, compressed metamorphosis