

韓國 宗教服飾에 關한 研究

— 佛敎와 道敎服飾을 中心으로 —

世宗大學敎 家政學科
敎 授 任 榮 子

目 次	
I. 緒論	IV. 結論
II. 宗教思想과 服飾文化	參考文獻
III. 韓國의 道·佛服飾의 相關性	英文抄錄

I. 緒 論

우리 韓國은 오랜 歷史를 가진 나라이다. 그러기에 裏面에 內在한 宗教·思想은 그 흐름이 깊고, 表面에 露出된 文物制度는 그 폭이 넓다. 우리가 우리의 歷史나 文化 또는 宗教나 思想을 연구함에 있어 물론 內的인 世界인 思想史 그 자체를 연구하는 일도 중요하지만 그 外的인 生活인 制度史에 관해서도 관심을 소홀히 해서는 안된다.

그런데 오늘날 佛敎에 대한 연구는 일반적으로 종교 및 사상적인 면에서는 널리 다루어지고 있으나 佛敎의 制度 및 樣式에 대한 연구는 조금 저조한 경향이 없지 않다.

한편 오늘날 한국의 道敎연구는 그 내적 사상 체계에 대해서도 다른 학문영역에 비해 그 연구가 소홀히 취급되어온 것이 사실이지만 특히 그 외적 생활인 제도사적 측면에 있어서는 筆者의 과묵한 탓인지는 모르겠으나 그 간 선행연구가 거의 전무한 상태라 하여도 과언이 아니다.

佛敎服飾은 일반복식과 달리 敎祖의 精神이 담긴 종교인의 特殊한 衣服으로서 용도가 非大衆的이며 非社會的이라는 점에서 일반적으로 널리 연구의 대상이 되지 못한 面도 있다.

또한 도교에 관해서는 종래의 연구가 극히 미비하고 관련자료가 극히 제한되고 있다. 그것은 우리

역사 문헌에는 단편적으로 도교에 관한 기록이 있을 뿐 본격적인 도교서적은 많이 나오지 못하고 있는데, 아마도 李能和의 《朝鮮道敎史》가 이 방면에 첫 저서가 될 것이다.

우리 민족사이에 나타난 이른바 도교적인 문화현상 내지 사상표현은 유교·불교와 함께 진지한 논의와 검토가 이루어져야 마땅할 것으로 보이나 오늘날 우리 학계의 도교에 대한 연구는 극히 초보 단계를 면하지 못하고 있는 실정이다. 이러한 상황 아래서 한국이 道敎服飾에 대한 연구를 한다는 것은 지극히 힘든 작업인 것이 사실이나 동시에 시급히 요청되며 상당히 의미있는 작업인 것으로 여겨진다.

그리하여 도교복식을 연구하는데 있어서는 도교가 중국에서 발생된 종교이므로 중국의 도교복식을 살펴보면서 그 정신이 담긴 종교인의 복식으로서의 일반복식과의 揉合을 알아 보고자 한다. 이러한 것은 道·佛服飾이 아무리 대중복식이 아닌 독특한 복장이라 하더라도 그 전통과 역사가 있는 것이며, 더 나아가서는 일반복식과의 受容 또한 외면할 수 없기 때문에 도·불복식의 混用에서 오는 문제점과 원인에 대해서도 분명한 답을 밝히지 못하고 있는 실정이다.

우리나라에서 문헌에 단편적이거나 도교복식에 대하여 언급되어 있고 또한 道·佛服飾에 관여되는

道袍에 대한 辨證까지 있는 것으로 보면 한국 의복의 변천된 과정에서 도·불복식에 대하여 더욱 깊은 연구를 해야 될 것으로 생각된다. 그리고 道袍의 辨證은 반드시 佛敎와 道敎服飾에 대한 연구가 先行되어야만 그 근원을 찾으려는데 접근 할 수가 있다고 본다. 위와같은 연구는 중요한 문제임에도 불구하고 지금까지 연구되지 않았기 때문에 본고에서 문헌과 유물을 통해서 이들을 고찰해 보고자 한다.

그런데 본 논문은 그 자료가 방대하여 제한된 지면으로는 연구결과를 충분히 전달할 수 없었으며 책으로서 그 전모를 밝히고자 한다.

II. 宗敎思想과 服飾文化

1. 佛敎服飾

불교복식인 法衣에 관하여는 인도·중국·한국을 통해 그 成立·傳來·變遷과정을 연구하고 특히 한국 법의의 시대적 변화와 차이에 대해 현존유물을 중심으로 考察하였다.

인도에서 출발한 불교가 중국에 傳來된 이후 老莊學등의 중국사상과 接合하여 사상적으로는 그 宗旨가 더욱 밝아졌지만 制度的인 면에서는 文質彬彬의 土着文化와 接合하여 그 체계가 더욱 정립이 되었다고 할 수 있다. 그러므로 중국법의에 특질로서 나타난 華麗化 내지 裝飾化는 어떤 의미에서는 당초 법의의 변질로 받아들여 질수도 있겠지만 기실은 법의의 의례적인 具體化라고 봐야할 것이다. 우리나라는 중국을 통하여 불교가 전래되었으므로 법의 또한 우리 고유복식과 중국복식과의 二重構造속에서 발달했으며 그 후 시대를 달리하면서 차차 우리의 한국적인 法服을 착용하게 되었다. 이제 시대별로 나누어 한국법의의 변천과정을 살펴보면 다음과 같다.

고구려의 法衣는 大袖狀의 黑色袍위에 偏袒右扁으로 紅色과 青色으로 彩色된 大袈裟를 입었으며 또한 黑色袍안에는 團領의 內衣와 잔주름의 裙을 착용하고 백제의 法衣는 고구려와 같은 袍를 입고 그 아래 裙을 입었으며 袈裟도 單一色이나 또는 貼相袈裟를 착용하였을 것으로 본다. 신라의 法衣는 初期에는 고구려와 같이 黑色袍나 혹은 唐의 영향을 받은 編衫과 裙이 連結된 直綴 즉 長衫위에

袈裟를 착용하였다. 그리고 僧職에 따라 大國統(寺主)은 有紋絹 大袈裟, 도는 袈裟를 입었으며 가사의 형태는 單一色이나 貼相袈裟를 착용했고, 색은 황색이나 홍색을 사용한 것으로 보이며 가사 네귀통이에는 天·王표시가 있는 것과, 없는 것 또한 字표시가 있는 것 등 다양하였으며 입는 방법은 纓子나 빗장장식을 사용하였는데 末期에는 纓子が 實用的인 면보다 裝飾的인 면이 더 加味된 것을 遺物을 통하여 알 수 있다.

高麗時代의 法衣는 法階에 따라 法衣의 差等을 두었는데 袈裟의 종류는 山水衲袈裟, 磨衲袈裟, 佛名號繡袈裟, 紫黃貼相袈裟, 壤色五條袈裟 등으로 이것은 大別하면 ① 單一色袈裟 ② 貼相袈裟 ③ 繡袈裟이다. 그런데 沙彌北丘는 袈裟를 착용하지 못하고 壤色縵衣를 입었다. 袈裟의 付着物로서는 短袖褊衫과 黃裳을 입었고 또한 白衫·皂施褌衫, 長衫(하늘색)등을 입었으며 특히 長衫깃에 동정을 단 것은 普照國師長衫때 부터라고 하나 근거가 불분명하다. 신은 皮鞋, 鈴履, 沐浴鞋가 있었으며 頭衣로는 彩帽·笠子, 冠纓 등이 있었으며 그밖에 王師나 國師의 지휘봉으로 拂子가 있다.

朝鮮時代의 法衣는 法階에 의한 法衣의 差等이 뚜렷하게 나타나 있지 않는데 이것은 排佛思想이 강했던 시대적인 영향으로 보이며 그리하여 대체로 자유롭게 法衣를 착용한 것 같다.

袈裟는 크기에 관계없이 單一色 袈裟로서 특히 고려의 繡袈裟에 비해 조선시대는 紋樣이 발달하여 袈裟의 紋樣이 다양해졌다. 초기에는 大紅羅袈裟에 粧飾 草綠羅, 紫羅五條袈裟에 粧飾 雅青羅로 하였으며 중기에는 紋樣이 다양해졌으며 黃羅金點袈裟에 八寶紋樣, 金襴袈裟에 七寶紋樣, 紅色袈裟에 葡萄紋樣, 朱黃色銀點袈裟에 牧丹唐草紋樣등이 있다.

袈裟의 형태는 홉가사와 겹가사(안은 명주를 사용함)로 구분되며 付着物로는 日·月繡板이 方形에서 圖形으로 변하고 日은 三足鳥가 二足鳥로 표현된 경우도 있다. 착용방법은 纓子が 장식적인 면에 치중하여 2~3色の 끈 특히 綠·紅·紫·青色 등의 五正色이나 間色을 사용하였다.

法服은 長衫色이 초기에는 藍色 또는 黑色이었으나 黑色禁令이후 灰色으로 바뀌었다. 그리고 신은 紫斜皮僧鞋, 繡鞋가 있었으며 연꽃木鉢盂와 碧玉鉢

孟가 전해오고 있다.

韓末이 法衣는 초기에는 승려의 法階에 따른 大衣色(袈裟)을 制定하여 色相과 무늬의 有無로서 等級을 가렸다. 日制下에서는 寺刹令에 의해 법계에 따른 衣制의 體制가 갖추어져서 袈裟뿐만 아니라 長衫에 대한 色, 地質, 制式도 함께 定해졌으며 특이한 것은 法冠에 있어 毗廬冠을 쓰게 한 것이다.

또한 長衫에 있어 紫色, 紺青色, 灰色, 黑色 등으로 구분을 두었는데 이것은 조선시대의 藍色·黑色·灰色長衫과 비교가 된다. 그런데 紫色長衫에 紅色袈裟 착용은 일본의 黃檗宗法服法衣와 有似한 것으로 이때에는 우리 고유의 僧服보다는 日本의 法服을 착용한 것으로 본다.

현재 조계종의 長衫은 灰色의 上衣下裳式의 直綴형이고 袈裟는 褐色으로 大袈裟와 목에거는 五條袈裟(掛絡姿)로 나누며, 태고종의 長衫은 灰色이나 白色의 두루마기형과 道袍形이며, 袈裟는 紅色有紋絹으로 日·月과 天·王의 繡가 있는 袈裟로서 서로 差異點이 있다.

2. 道教服飾

우리나라의 道教복식을 살펴보기 앞서 먼저 道教가 전래된 것을 알아 보면 고구려 영류왕 때에 처음으로 唐에서 道士와 天尊像이 들어왔고 《道德經》을 강론했으며 그후 24년이 지나서 다시 보장왕 때 당에서 8명의 道士와 노자 《道德經》이 왔다고 한다.” 이렇게 하여 보장왕 때 비로소 道士를 시켜 道教의 의식에 따라 국가 진호를 위한 재초를 거행하게 되었으며 이러한 경로를 거쳐 정식으로 道教가 받아 들여지게 된 것이다.

교의 道士들의 복식에는 法衣와 褐衣와 常服인 道袍와 大衫이 있는데 법의는 法師가 예불을 올릴 때, 계를 지킬 때[戒期], 제사를 지낼 때에 입는다.

우리나라에 당으로부터 온 道士들은 黃冠에 直領의 袍를 입었고 가슴에는 띠를 매었을 것이며, 포의 형태는 直身형이었을 것으로 추측이 된다. 또한

우리나라에서 道教를 신봉하는 道士들도 같은 복식을 입었을 것으로 여겨진다.

우리나라의 道士들의 도복에 대해서 이규경의 道教의 仙書와 道經에 대한 변증설에 「宋史를 상고해 보면 고려에는 도관이 있었는데 徽宗의 大觀때에 조정에서 道士를 보내어 고려에 가서 마침내 복원궁을 세우고 道士 70여명을 두니 예종때 무자년(1108)·기축년(1109) 사이였다. 고려 인종 신해년(1131)에 老莊의 학을 배우는 것을 금지했다.”²⁾ 라고 보인다. 또한 徐競(1091~1153)이 쓴 《高麗道敬》에도 보면 “예종이 복원관을 세우고 공행이 높은 道士 10여명을 두었으며 낮에는 齋宮에 거처하고 밤에는 私室로 돌아갔다고 하며 이 일을 따져서 법으로 금했다고 한다. 그리고 道教로 불교를 대체시키려 했으나 뜻을 이루지 못했다고 하며 道士의 옷은 깃[羽衣]를 가지고 옷을 만든 것이 아니고 布를 사용해서 裘를 만들었고 巾을 쓰며 四帶를 매었는데 이것은 양반인들의 옷에 비하면 다만 소매가 약간 넓을 뿐이다.”³⁾ 라고 했다.

또 중국 道教중의 八仙⁴⁾의 한 사람인 呂洞賓(唐, 浦州人, 750년경)은 清結巾을 쓰고 황색의 도복과 검은 띠[阜條]를 매고, 짚신[草履]을 신고 손에는 襪笠을 들고 있는 복장을 했는데 이것은 보통사람이 입는 것과 차이가 없었다⁵⁾고 한다.

이것을 종합해보면 도관인 복원궁에서 道士들은 道教의식을 집행하였다는 것과 이들 고려의 道士들은 道士들의 도복인 우의는 입지 않았고 대신 백포로 만든 갓옷을 입었는데 俗服과 다름없는 다만 소매만 넓은 복장을 하였다는 것을 알 수 있다. 그런데 또한 계율을 잘 지키지 않아서 사관들의 지탄을 받았다는 것은 道士와 속인의 거리가 처음부터 별로 멀지 않았던 것 같이 보이며 이것이 道教단의 성립을 보지 못하게 한 한가지 원인이 되었을지도 모르겠다. 그러한 상황에서 제대로 의식을 갖춘 道教복식은 아니었을 가능성이 높은 것이다.

한편 朝鮮太祖가 한양에 도읍을 정할 때에 여러 의논이 일치되지 않으므로 昭格殿에 가서 의론을

1) 李丙壽 譯註, 《三國遺事》, 廣曹出版社, 1973, p. 312.

2) 李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》, 제18집 道藏類 - (고전국역총서), p. 28.

3) 徐競, 《宣和奉使高麗圖經》卷第十八, 車柱環, 《韓國의 道教思想》, 同和出版社, 1984.

4) 八仙: 鍾離權, 呂洞賓, 張果老, 藍采和, 曹國舅, 李鐵拐, 韓湘子, 何仙姑.

5) 周錫保, 《中國古代服飾史》, 台北丹青圖書有限公司, 1983.

원만하게 결정했다는 설이 있는데 이 소격전은 고려때의 도관으로, 바로 도관은 조선의 昭格署의 전신인 것이다. 소격서의 위치는 서울의 북쪽 삼청동이며 이는 도가의 삼청(玉清·上清·太清)이 뜻을 따서 지은 것이다.⁶⁾ 《經國大典》의 禮典을 보면 道流를 뽑는데 禁壇을 誦하고 《靈寶經》을 읽게 하며 《延生經》, 《玉樞經》, 《眞武經》, 《龍王經》중에서 삼경에 대하여 科義한다⁷⁾라고 했다.

또한 醮祭儀式은 成倪(1439~1504)의 《慵齋總話》에 상술되어 있는데 “소격서는 다 중국 조정의 도교의 행사에 따르고 있으며 제사때에 獻官과 署員은 모두 흰옷과 검은 두건 차림으로 齋를 하고 冠笏 및 예복의 차림으로 祭를 집행한다. 도류(즉 조선의 도사)는 소요관을 쓰고 무늬가 번쩍이는 검은 옷을 입으며 경을 24차 올린 후에 두 사람이 도경을 읽고 또 청색지에 축사를 써서 그것을 태운다”⁸⁾라고 한다.

이것을 보면 소격서의 수백에 달하는 도교의 제신의 신위를 마련하고 헌관과 서원 및 도류가 분담하여 齋醮하였음을 알 수 있다. 이때 헌관과 서원은 흰옷과 검은 두건차림이고 도사는 逍遙冠에 무늬가 번쩍이는 검은 옷을 입었다고 본다. 이것은 현재 중국 백운관의 도사들이 의식을 행할때 입는 법복과 같지 않았을까 추측되어진다.

우리나라는 중국 전진교의 영향을 받은듯 그 교의와 가까운 것을 믿고 있었는데⁹⁾ 따라서 중국의 도교교단의 의례 법복은 그대로 입고 있었을 가능성이 많다.

전진파의 도복으로는 霞衣·淨衣·信衣 鶴氅(또는 羽衣)등이 있었고 또한 정일파는 行衣·毳衣·混元衣·班衣·織衣류가 있었다. 그중의 법의와 학창의 등은 일반적으로 直領封襟인 경우가 많다. 상복 즉 도포는 大小掛衣 혹은 大小衫이라고 하는데 이것은 평상시에 입는 것이다. 대부분 交領斜襟을 사용하는데 그 종류는 외의와 내의가 있고 대체로 일반인의 복식과 서로 비슷하다.¹⁰⁾

그러나 현재 우리나라에는 그대로 전해지는 도교

법복은 없는 것 같은데 그것은 우리나라 도교가 종교집단으로서의 도교 교단의 성립을 보지 못했기 때문에 현재 이렇다 할 종교의식이나 의복을 볼 수 없는 것이 아닌가 한다.

Ⅲ. 韓國 道·佛服飾의 相關性

道·佛服飾이 우리의 一般服飾에 어떠한 영향을 주었는가에 대해서는 李圭景의 《五洲衍文長箋散稿》의 道袍辨證說에서 그 근원을 찾아야 할 것으로 본다.

특히 韓國服飾에서의 道袍辨證은 반드시 道教服飾과 佛教服飾에 대한 종교적 측면의 研究가 先行되어야 한다.

李圭景의 道袍辨證說에서 잘 나타나 있듯이 우리나라의 士大夫들의 常服인 道袍가 道士服에서 연유된 것인지 아니면 僧服에서 연유된 것인지에 대하여 老師宿儒라도 알지 못하여 여러 의견이 생겼으며 이것은 오늘에 와서도 계속 밝혀지지 못하고 있는 실정이다.

중국에서는 道袍, 直綴, 直身등을 宋代에는 道士·僧侶·文人등이 입었다고 하며 道袍는 道衣로서 道家의 法服이지만 常服으로도 입었다. 直綴은 僧侶의 法服이며 直身은 元代의 禪僧들이 입었다. 이러한 袍에 儀禮用으로 僧侶는 大衣인 袈裟를 道士는 白鶴창 즉 羽衣와 같은 의례복을 덧 입으면 法事를 하는 예복이 되는 것으로 보았다.

그리고 중국의 道袍형태는 斜領交裾이며, 四周 즉 領, 袖口, 襟, 裾에 黑色의 緣을 들렀고, 허리에는 絲條帶를 매어 앞에 띠를 내리는 형으로 입었다.

우리의 현존하는 道袍의 형태는 直領交襟형에 옷고름이 달려 있고 四周에 綠이 없으며 뒤에는 垂幅이 있고 道身의 袍에서 찾아야 할 것으로 보며 그 외에 형태는 우리나라에서 國俗化해서 단아하게 변모한 袍라고 볼 수 있다.

한편 중국의 道教에서 羽衣라고 부르는 것은 鶴氅인데 본래 이것은 鶴羽나 鳥類의 羽毛를 織成해

6) 李能和著, 李鍾殷 譯註, 《朝鮮道教史》, 普成文化社, 서울, 1986.

7) 經國大典, 一志社, p. 267.

8) 車柱環, 《韓國의 道教思想》 서울대학교출판부, 서울, 1978, p. 58 재인용.

9) 權實澤 <韓國傳統徒手體操에 관한 研究 - 國仙道를 중심으로> 한양대학교 박사학위 청구논문, 1986, p. 44.

10) 周錫保, 전계서, p. 297.

서 만든 裘衣로서 그 형태는 소매가 넓은 형이며 後來에는 이 寬幅의 의복을 지칭하여 鶴氅이라고 하였다.

우리나라의 鶴氅衣는 四周에 緣이 있고 띠를 매는 것으로 이것은 道袍에 소매가 큰 鶴氅이 합쳐져서 鶴氅衣가 된 것이 아닌가 보여지며 한편으로는 道士가 입고 있는 道袍를 우리나라에서 鶴氅으로 보아 四周에 緣을 단 것을 鶴氅衣로 보았을 가능성도 있다. 이러한 道人的 鶴氅은 우리나라의 16세기 후반의 “山水人物圖”의 道·釋畫에서도 입증된다.

그리고 중국에서는 띠를 매는 학창을 볼 수 없었다. 그러나 우리나라의 학창의와 그 형태를 비교해서 보면 이것이 중국에서 말하는 道袍와 같은 형이다. 그러므로 우리나라에서는 이 道袍를 道士, 仙人, 真人등이 입는 羽衣 즉 학창으로 본 것이 아닌가 한다. 또한 우리나라의 학창의의 형태에 동정·옷고름이 있고 띠를 매는 것은 우리나라에서 변모한 형태라고 생각된다.

여기서 儒·佛·道三教가 사상 내용이 다르지만 복식에 있어서 서로 엄격히 분리해서 생각할 수 없고, 상호 긴밀한 관련 아래서 한국 복식이 형성되었으며 각기 문화적 특성에 따라 복식이 변모 수용되었다는 것을 알 수 있다.

IV. 結 論

본 논문에서는 韓國의 精神世界와 外的生活을 주도해온 東洋의 儒·佛·道중에서 宗教로서 佛敎와 道敎를 통하여 한국 복식에 나타난 道袍의 논의점을 살펴보았다.

李圭景의 《五洲衍文長箋散稿》의 道袍辨證에서 “道袍는 比丘의 圈套이며 道袍는 袍가 아니라 袍字 위에 道字를 붙여 命名한 것으로 道袍는 道敎와 佛敎에서 나온 뜻으로 지금의 道袍 즉 道服이다”라는 견해는 中國道敎協會의 道士들의 道服과 대만 僧侶들의 僧服에서 어느 정도 입증되었다고 볼 수 있다.

그러나 여기에서 비구가 입은 옷을 直綴이라고 하여 上衣下裳式의 深衣와 유사한 것으로 보기 때문에 道袍는 袍가 아니다라는 말이 나오지 않았을까 생각이 된다. 그런데 현재 대만 승려들의 僧服

에서 보이는 袍는 우리나라의 道袍와 너무나 유사하다. 그러므로 道士들이 입은 道袍는 佛敎나 道敎에서 어느 쪽이 먼저 입었는지의 先後에 대해서는 우선은 중국의 종교인 도교 입장에서는 이미 老子를 祖宗으로 삼았으므로 袍를 儀禮用으로 使用하였다고도 볼 수 있다. 그러나 좀 더 구체적인 職制에 맞는 道服은 불교가 流入되어 계율을 갖추고 그것에 의해서 衣制를 결정한 후로도 볼 수 있으므로 선후를 결정하기는 어렵다고 보지만 道釋이 모두 입은 것은 확실하다고 하겠다.

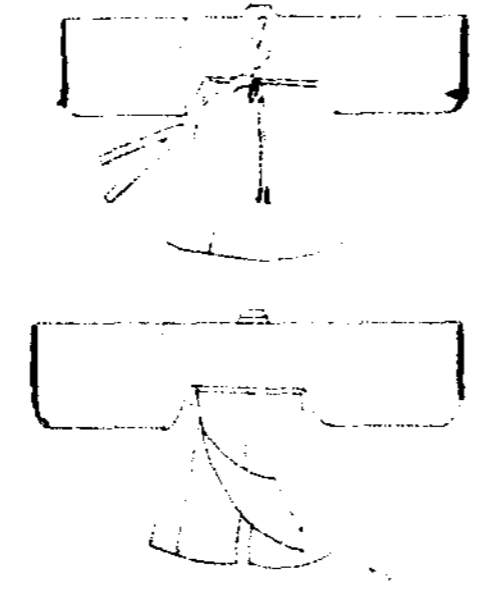
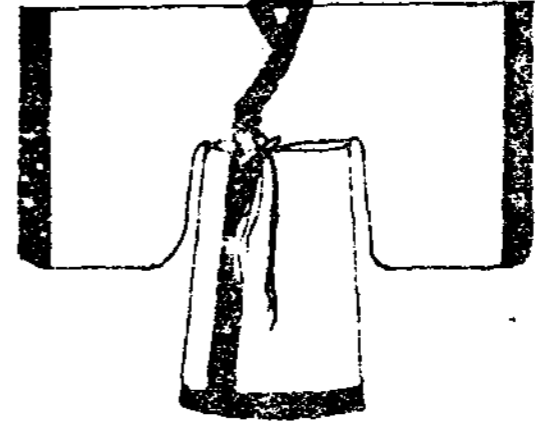
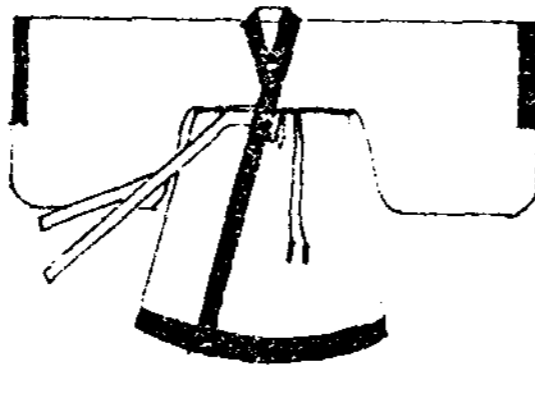
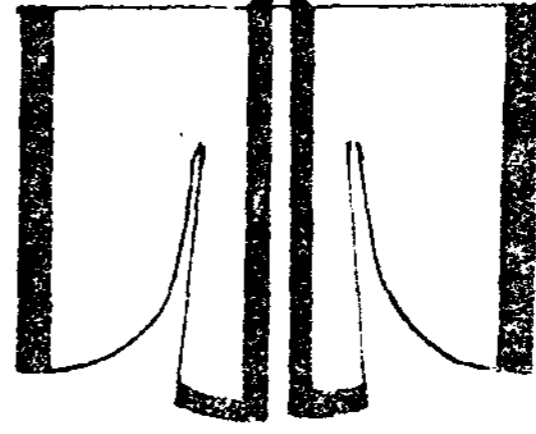
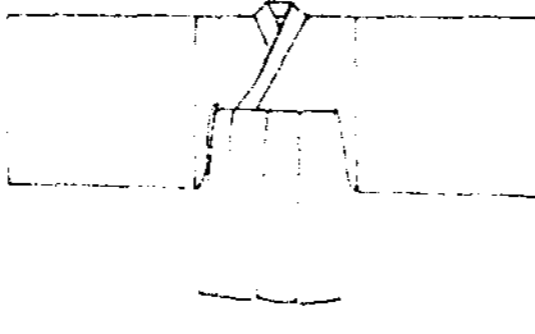
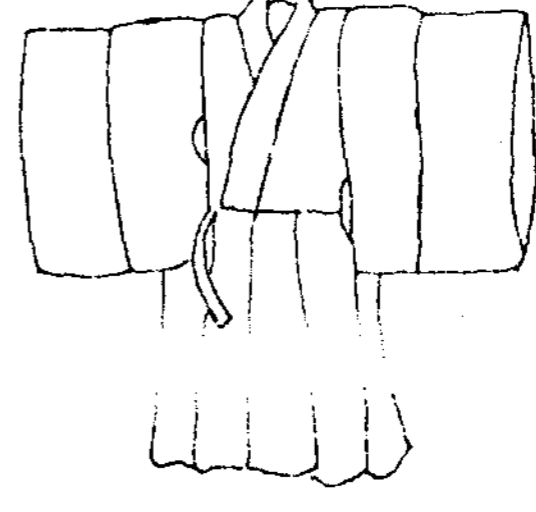
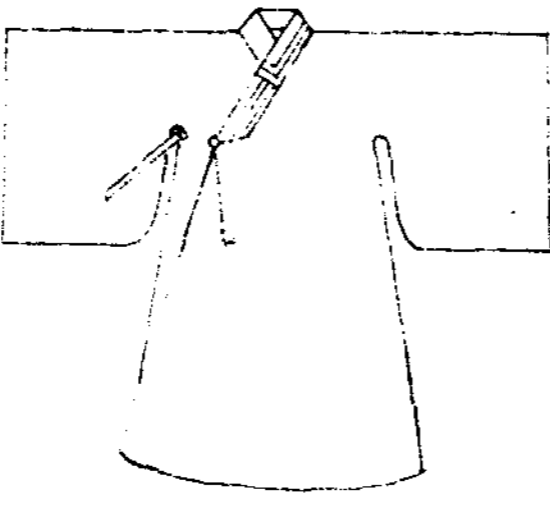
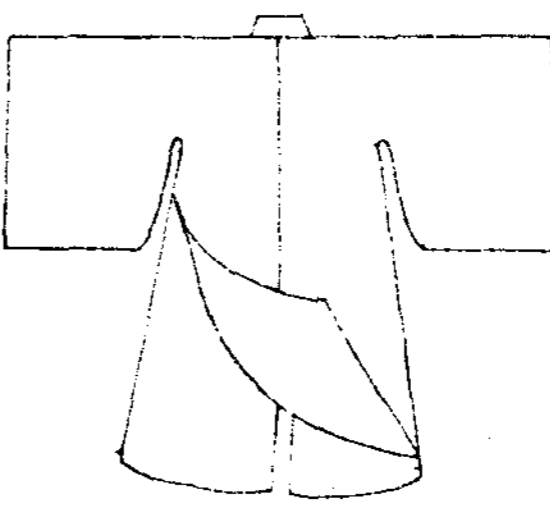
중국에서는 道袍, 直綴, 直身등에 대하여 宋代에는 道士·僧侶·文士등이 입었다고 하며 道袍는 道衣로서 道家의 法服이지만 常服으로 입었고 원래는 外衣에 대한 內衣로 中單과 같은 형이다. 直綴은 승려의 法服이며 또한 直身등은 元代의 禪僧 등이 입었다고 하는데 이러한 袍에 儀禮用으로 승려는 大衣인 袈裟를 道士는 白鶴창 즉 羽衣와 같은 의례복을 덧 입으면 法事를 하는 禮服이 되는 것으로 생각된다.

그러나 “道”라는 의미는 精神的인 차원에서 다루어야 될 것으로 袍字를 덧붙여 道袍가 된 것으로 보는 변증에는 宗教的인 思想과 精神이 내포되어 있음을 나타낸 것이라고 본다. 그리고 直綴의 長袖 褊衫과 裙역시 深衣와는 다른 의미가 내포되어 있으므로 이러한 옷은 道人들의 옷으로서 文人들도 함께 습용해서 입은 것으로 추측된다. 그러므로 여기에서 바로 韓國의 一般服飾에서 도포의 근원에 대한 문제가 논의되는 것이라고 생각된다.

중국의 도포의 형태는 斜領交裾이며 四周 즉 領, 袖口, 襟, 裾에 黑色이 緣을 둘렀고, 허리에는 絲條帶를 매어 앞에 띠를 내리는 형으로 입는다. 또한 道敎에서 羽衣라고 부르는 것은 鶴氅인데 본래 이것은 鶴羽나 鳥類의 羽毛를 織해서 만든 裘衣로서 그 형태는 소매가 넓은 형이며, 後來에는 이 寬袖의 의복을 지칭하여 학창이라고 하였으며 여기에는 띠를 매지 않는다.

우리나라의 학창의는 四周에 緣이 있고 띠를 매는 것으로 원래는 도포에 소매가 큰 鶴창이 합쳐져서 鶴氅衣가 된것으로 추측되기도 하며 한편으로는 道士가 입고 있는 도포를 우리나라에서 학창으로 보아 四周에 緣을 단것을 학창의로 보지 않았나 추측된다. 이러한 道人的 학창은 우리나라의 16세

韓國과 中國의 宗教服飾 一覽表

袍 / 나라	韓 國	中 國
道 袍	 <p>(朝鮮時代)</p>	 <p>(宋代)</p>
鶴 氅	 <p>(朝鮮時代)</p>	 <p>(宋代)</p>
直綴長衫	 <p>(泗溪大師 1544~1609)</p>	
直身の長衫 (중국·대만 승려의 장삼)	 <p>前</p>	 <p>後</p>

기 후반의 “山水人物圖”이 道·釋畫에서도 볼 수 있었다.

道袍의 형태에 있어 도포는 중치막과 같이 廣袖이고 뒤에 展衫이 달려 있는 것이 다르며 이 전삼이 도포의 특징으로 고려시대의 무가 있는 직령이 변하여 直領公服이 되고 여기서 도포도 생성되었으리라는 南塘 韓元震의 이론이 가장 타당하다는 견해에 대해서는 현재 대만의 僧侶服飾에서도 도포의 형태가 현존하는 것으로 보면 뒷자락 형태로서의 구분으로 우리나라에서 생성된 형으로 보기는 어려운 점이 없지 않다. 그러나 중국 승려복식에서는 帶를 매지 않으므로 우리의 현존하는 道袍와는 구별이 된다.

한편 이 展衫이 長上衣로서 무가 터졌을 때 下衣가 보이지 않게 된 것이라고 하는데, 이것에 대하여 의견을 같이 하면서도 다른 한편으로는 승려 道服의 展衫의 역할은 예배를 올릴 때 身體를 땅바닥에 닿게 절을 하는데 이때에 下部가 좁으면 대단히 불편할 것이고 또한 뒷중심이 터져 있으면 下衣가 보이게 되므로 이 전삼은 기능적이면서도 예의적인 면을 함께 지닌 것으로 본다.

즉 우리의 현존하는 道袍의 형태는 道領交衽형에 옷고름이 달렁있고 四周에 緣이 없으며, 뒤에는 垂幅이 있고 도포를 입을 때에는 細條帶를 매는데 이러한 것으로 보면 그 근원은 佛敎服飾의 直身의 袍에서 찾아야 할 것으로 보며 그 외의 형태는 우리나라에서 國俗化해서 단아하게 변모한 袍라고 볼 수 있다.

한편 우리나라의 鶴氅衣는 오히려 四周에 緣이 있어 본래의 鶴氅 즉 羽衣는 아니고, 後來에 중국에서 寬袖의 의복을 지칭하는 것으로 변했다는 것과 같으나 중국에서는 帶를 매는 학창을 볼 수 없었다. 그러나 우리나라의 학창의에 형태를 보면 이것이 중국에서 말하는 道袍와 같은 형이다. 그러므로 우리나라에서는 이 도포를 道士·仙人·真人 등으로 말하는 羽衣 즉 鶴氅으로 본 것 같이 추측된다. 또한 우리나라의 학창의의 형태에 동정·옷고름이 있고 帶를 매고 하는 것은 우리나라에서 변모한 형태이다.

그러므로 우리나라의 一般服飾에 대한 연구도 과거 수천년 동안 우리 정신세계를 지배해온 儒·佛·道 三敎의 종교적인 측면에서 연구하는 것은

중요한 일이라고 생각한다.

그러나 문헌과 유물자료의 부족으로 더욱 깊은 연구를 할 수 없었음을 안타깝게 생각하며, 우선적으로 道·佛服飾과의 관계에서 道袍의 辨證을 밝히고자 하였으며, 앞으로 이 방면의 연구는 계속 이루어져야 할 것으로 생각된다.

參 考 文 獻

- 金富軾, 三國史記(高麗 仁宗 二十三年, 1145)
 一 然, 三國遺事(高麗 忠烈王 十一年, 1285)
 朴容大 外, 增補文獻備考(肅宗 二年, 1908)
 李圭景, 五洲衍文長箋散稿(憲宗年間, 1840年頃)
 徐 競, 宜和奉史高麗圖經(高麗 仁宗 元年, 1123)
 朝鮮王朝實錄(宜祖 三十六年, 1603~1910)
 崔 恒, 經國大典(睿宗 一年, 1469)
 四分律 卷 四〇 大正新修大藏經 第二二卷
 新修大藏經 九拾
 李瀛, 星湖僊說(英祖 年間, 1730年頃)
 李 締, 四禮便覽(憲宗 十年, 1844)
 鄭麟趾 外, 高麗史(文宗 元年, 1451)
 李肯翊, 燃藜室記述(正祖年間, 1800年頃)
 金東旭, 增補 韓國服飾史研究, 亞細亞文化社, 서울, 1973.
 金東湖, 佛心과 修行功德, 景仁文化社, 서울, 1972.
 金元龍, 韓國美術全集, 卷四, 東和出版社, 서울, 1974.
 _____, _____, 卷八, 東和出版社, 서울, 1974.
 _____, _____, 卷十二, 東和出版社, 서울, 1974.
 金鍾太, 中國繪畫社, 一志社, 서울, 1977.
 金英淑, 韓國服飾史資料選集, 上古·高麗篇, 民族文化社, 서울, 1985.
 _____, 韓國服飾史辭典, 民文庫, 서울, 1988.
 金基雄, 季刊美術 36호, 中央日報社, 서울, 1985.
 澗松文華 18, 道釋人物畫, 한국민족미술연구소, 서울, 1980.
 盧台後, 周錫, 弘新文化社, 서울, 1986.
 朴京子, 韓國服飾論巧, 新丘文化社, 1983.
 朴鍾和 譯, 三國志, 三省出版社, 서울, 1972.

디트리히 쾨켈, 白承吉 譯, 佛教美術, 悅話堂, 서울, 1985.

石宙善, 韓國服飾史, 寶晉齋, 서울, 1971.

孫敬子·金英淑, 韓國服飾史資料選集, 教文社, 서울, 1982.

宋恒龍, 韓國道教哲學史, 成均館大學大東文化研究院, 1987.

서울文化財大觀, 서울特別市, 1987.

繡林苑, 李朝의 刺繡.

安震湖, 釋門儀範, 法輪社, 서울, 1970.

安輝濬, 韓國繪畫史, 一志社, 서울, 1986.

野上俊靜 外, 4인共著, 梁銀容 譯, 中國佛教史概說, 圓光大學校出版局, 1984.

柳喜卿, 韓國服飾史研究, 梨花女子大學出版部, 서울, 1975.

운허용하, 佛教辭典, 동국역경원, 서울, 1961.

禹貞相·金煥泰, 韓國佛教史, 一志社, 서울, 1976

李能和著, 李鍾殷譯註, 朝鮮道教史, 普成文化社, 서울, 1986.

李鍾殷, 韓國詩歌上的 道教思想研究, 普成文化社, 서울, 1978.

李智冠, 律藏比較研究, 서울대각회출판부, 서울, 1967.

_____, 韓國佛教所衣經典研究, 寶蓮閣, 1969.

_____, 比丘尼戒律研究, 大覺會出版部院, 1977.

이은창, 한국복식의 역사 -고대편-, 세종대왕기념사업회, 서울, 1976.

李如星, 朝鮮服飾考, 백양사, 서울, 1947.

李慶善, 三國志演義比較文學的研究, 1976.

憑虛閣李氏原著, 鄭良婉 譯註, 閩閣叢書, 寶晉齋, 서울, 975.

張元圭, 中國佛教史, 동국역경원, 1976.

袁珂著, 鄭錫元 譯, 中國의 古代神話, 문예출판부, 서울, 1987.

J. 캐힐 著, 趙善美 譯, 中國의 古代神話, 悅話堂, 서울, 1985.

장종위안 따리우 著, 황금꽃의 비밀, 儒·佛·仙과 道의 世界, 정신세계사, 서울, 1986.

秦弘燮, 韓國의 佛像, 一志社, 서울, 1976.

_____, 韓國의 金屬工藝, 一志社, 서울, 1980.

_____, 國寶 5 工藝, 藝耕産業社, 서울, 1985.

中央아시아美術, 國立中央博物館, 서울, 1986.

廉永夏, 韓國鍾研究, 韓國精神文化研究院, 서울, 1984.

車柱環, 韓國道教思想研究, 서울大學校出版部, 서울, 1978.

_____, 韓國의 道教思想, 同和出版公社, 서울, 1984.

哲學思想의 諸問題(IV), 韓國精神文化研究院, 서울, 1986.

黃秉國, 老莊思想과 中國의 宗教, 文潮社, 서울, 1987.

韓國學基礎資料選集 -古代篇-, 韓國精神文化研究院, 서울, 1987.

韓國佛敎研究院, 韓國의 寺刹, 四 通度寺, 一志社, 서울, 1974.

_____, _____, 六 松廣寺, 一志社, 서울, 1975.

_____, _____, 八 華嚴寺, 一志社, 서울, 1975.

許東華, 韓國의 刺繡, 서울, 三省出版社, 서울, 1978.

玄相允, 朝鮮思想史, 亞細亞研究所, 고려대학교, 1965.

韓國의 美 20, 金屬工藝, 中央日報社, 서울, 1983.

23, 繪畫, 中央日報社, 서울, 1983.

韓國道教思想研究叢書 I, 道教와 韓國思想, 汎洋社, 서울, 1987.

韓國道教思想研究叢書, II, 道教와 韓國文化, 아세아문화사, 서울, 1988.

韓重洙 譯, 仙道, 明文堂, 서울, 1986.

慧超 著, 李錫浩 譯, 往五天竺國傳(外), 乙酉文化社, 서울, 1974.

— 論 文 —

金仁淑, “深衣號” 服飾創刊號, 韓國服飾學會, 1977.

金鍾太, “高麗五百羅漢像考” 空間7月, 空間社, 1984.

金元龍, “高句麗 古墳壁畫의 起源에 對한 研究” 震檀學報 第21號

金東旭, “韓國服飾史辨證” 박물관 신문, 1981.

金台姬, “韓國僧服의 歷史的 研究” 淑明女子大學校 教育大學院, 1988.

— 中 國 —

- 權寧弼, “고구려벽화의 伏羲·女媧圖”空間 9月, 空間社, 1985.
- 權霄澤, “韓國傳統徒手體操에 관한 연구—國仙道를 중심으로”, 한양대학교 대학원, 1986.
- 愼蘭淑, “우리나라 袈裟에 대한 연구” 이화여자대학교대학원, 1978.
- 蘇晃玉, “韓國傳統 紋樣研究” 晉州女子專門大學論文集, 1980.
- 成洛倫, “한국 佛畫에 나타난 매듭의 考察” 淑明女子大學校大學院, 1985.
- 李京子, “朝鮮王朝時代 織物の 紋樣考察” 梨花女子大學校, 韓國文化研究院, 1975.
- _____, “高句麗 古墳壁畫의 服飾研究” 한국정신문화연구원논총28집, 1976.
- 李康七, “清代龍袍紋樣小考” 考古美術, 1978.
- 柳喜卿, “冕服에 관한 연구” 한국문화 22집, 1973.
- 李乃沃, “淵蓋蘇文의 執權과 道教”
- 李順德, “法衣에 관한 研究”, 嶺南大學校大學院, 1981.
- 李庭和, “唐代 敦煌壁畫에 표현된 衣服의 服飾史的 考察” 淑明女子大學校大學院, 1985.
- 尹良老, “菩薩像 服飾에 관한 研究” 誠信女子大學校大學院, 1984.
- 任榮子, “韓國의 佛教服飾에 관한 研究”, 考古美術, 1980.
- _____, “孔子的 衣·食·住에 관한 고찰” 세종대학 논문집9집, 1982.
- _____, “韓國의 道教服飾에 관한 研究” 세종대학 논문집14집, 1987.
- _____, “道教服飾考” 韓國服飾 6號, 檀國大學校 石宙善紀念民俗博物館, 1988.
- 孫作雲 著, 李乃沃 譯, “中國長沙漢墓 帛畫의 神話的 象徵” 미술사논고.
- 月刊 世界, 1988년 7월, 통권 87호, 연합통신
- 朴銀順, “純廟朝〈王世子誕降禾契屏〉에 대한 圖像的 考察” 考古美術 174, 1987.
- 崔玉子, “高古麗 古墳壁畫에 나타난 韓國古代服飾에 對한 考察” 服飾 4號, 韓國服飾學會, 1981.
- 崔完秀, “간다라 佛衣攷”, 佛教美術, 東國大博物館
- 周錫保, 中國古代服飾史, 台北丹青圖書有限公司, 1983.
- 王字清 勘訂, 中華服飾圖錄, 世界地理出版社, 1984.
- _____, 中國服裝史綱, 中華大典篇印會, 台北, 1967.
- _____, 冕服復章之研究, 中華叢書編審委員會, 1968.
- 高春明巽文, 中國服飾五千年, 商務印書館香港分館, 學林出版社合作出版, 1983.
- 沈從文, 中國古代服飾研究, 商務印書館, 1970.
- 林尹·高明, 中文大辭典, 中國文化學院出版部, 台北.
- 常沙娜, 敦煌歷代服飾圖案, 萬里書店有限公司·輕工業出版社, 1986.
- 莊伯和, 佛教之美, 雄獅圖書股份有限公司, 1981.
- 沈以正, 敦煌藝術, 雄獅圖書股份有限公司, 1981.
- 永樂宮壁畫, 中國外文出版社十美乃美, 1981.
- 傳勤家著, 王震五·傳緯平主編者, 中國道教史.
- 李叔還, 道教大辭典, 巨流圖書公司印行, 1980.
- 鋼巖撰 著, 陳金田 譯, 臺灣風俗誌, 衆文圖書股份有限公司, 1988.
- 吳瀛濤, 臺灣民俗, 衆文圖書股份有限公司, 1988.
- 王關仕, 儀禮服飾考辨, 文史哲出版社, 1980.
- 正統道藏, 第54冊 正2部, 新文豐出版公司印行.
- 太平御覽
- 許地山編著, 道教史, 牧童文庫 28, 牧童出版社, 中華民國 65年.
- 杜而未, 儒佛道之信仰研究, 宗教叢書 4, 學生書局, 中華民國 67年 /
- 趙宗焯 道教通詮, 華岡出版有限公司印行, 中華民國 62年.
- 周錫保, 中國古代服飾史, 台北丹青圖書有限公司, 1983.

— 日 本 —

- 正簡雅風, 法衣史, 東京雄山閣出版, 1974.
- _____, 袈裟史, 東京雄山閣出版, 1966.
- 世界美術大界 中國美術Ⅱ, 東京講談社, 1968.

道教の實態, 興亞宗教協會, 昭和 16年.
 白雲觀志, 東方文化學院東京研究所, 昭和 9年.
 中國佛教の旅, 1・2・3・4・5集, 美乃美, 1981.
 杉本正年, 東洋服裝史論攷, 文化出版局,
 深作光貞・相川佳予子, 衣の文化人類學, 1983.
 久馬慧忠, 袈裟の研究, 大法輪閣版, 昭和 43年.
 元代道釋人物畫, 東京國立博物館, 昭和50年.

ABSTRACT

A Study on the Religious Costume in Korea

—Buddhist and Taoist Costume—

The thought of three religious, Confucianism, Buddhism, and Taoism, had been the main axis of Korean spirit of the past. This study is centered on Buddhist and Taoist costume.

There have been a lot of studies on Korean costume from many viewpoints. However, there have been few approaches to the inner side of it. That is to say, the research on spiritual background or religious correlation has not done yet. And especially, we are wholly lacking the studies on Taoist costume.

In this dissertation, I investigate how they had come to wear Buddhist costume and how it trans, on the basis of related documentary records and existing remains. I also inquiry Taoist costume which was worn at Taoist ceremony in our country, with the help of Korean books and documents and of the sources of Packwoonkwan in China. In the case of Topobyunjeung in Korean costume, in particular, we can catch the source of it only after studying the religious side of Taoist costume and Buddhist costume. As revealed in the theory of Topobyunjeung in Ojuyunmoonjangsango by Lee, Kyu Kyung, even old masters and great Confucianists could not know whether Topo, the ordinary clothes of the Sadaeboo, orig-

inated from Taoist costume or Buddhist costume. There have been many opinions about the origin, but even now it is true that no one has made it clear.

Therefore in this dissertation I demonstrate mainly how Topo and Hakchangeui appeared in Korean costume through Taoist costume.

It is said that Taoists, Buddhists, and literary men wore Topo, Chickchul, and Chickshin in Song dynasty of China. Topo was a clerical robe of Taoists and was also an ordinary clothes. Chickchul was a clerical robe of Buddhists, and Chickshin was worn by Zen priests in Won dynasty. Over the Po, Buddhist wore a Jarge robe, namely Kasa, and Taoist wore Packhakchang like Woeui, when they attended at the religious ceremony. And they regarded such manner of dressing as ceremonial full-dress attire.

The style of Topo in China was Saryunggyogeo. The is th say that they put the black Yeon along Sajoo, which are Young, Soogoo, Keum, and Keo, and that they wore Sajodae around their waists so as to let the band down in front of them.

Our existing type of Topo is that of Chickryung-gyoin. The characteristics of the type are its Koreum hung on the dress, no Yeon along Sajoo, and Soopok at the back of the dress. And when they put on the dress, they wear Saejodae around their waists. These characteristics considered, we can find the source of Topo from the Po of Chickshin among Buddhist costume. Other types of Topo are those that were transformed elegantly according to our national manners and customs in our country.

So-called Woeui in Chinese Taoism is Hakchang. Originally it was made by weaving for of cranes or other feathered birds. Its remarkable feature is the wide sleeves. Later they called such a robe with wide sleeves Hakchang.

Our hakchangeui has Yeon along Sajoo and a belt around waist. We can guess that the features of Topo and wide-sleeved Hakchang mingled and

turned into Hakchangeui. Or it might also be that Topo worn by Taoist was regarded as Hakchang and Topo which has Yeon along Sajoo was regarded as Hakchangeui in our country. Such type of Hakchang worn by Taoists was well shown in the Buddhist and Taoist paintings among "The Pictures of Hills, Waters, and Folks" in the latter half of the 16th century.

In China Hakchang with a belt around waist could not be seen. Comparing our style of Hakchangeui with the Chinese style, we can recognize the former was similar to that of Chinese Topo. From this, we gather that Topo was regarded as Hakchang, Woeui worn by Taoists, Ascetics and True Men in Korea. Furthermore I also gather that our Hakchangeui, which has Tongjeong, Koreum and a belt around waist, was a transfo-

rmed style in our own country.

From the above, we can realize that in costume the three religions, Confucianism, Buddhism, and Taoism, cannot be treated separately although they are different each other in the essential thought. We have to recognize that Korean Costume was established under the closely connected correlation among the religions and that it was transfigured and accepted according to the cultural characteristics.

This study is significant in that it is the first attempt to understand Korean costume through the religious approach, which has never been made in our Korean costume studies. We are demanded even more wide and profound investigation on the religious side of costume throughout the general field of costume studies.