

日治時期臺灣與朝鮮的監獄教誨史

林政佑*

摘 要

本文結合「殖民者-被殖民者」與「統治機構-犯罪者」兩面向為出發點，探討殖民地朝鮮與臺灣的監獄教誨，並以法社會史與帝國史研究取徑分析殖民地朝鮮與臺灣監獄教誨的法律制度、論述及其實際運作。在法律制度的部分，殖民地臺灣和朝鮮，主要依照日本內地的監獄法來制訂施行。但是 1930 年代以後日本內地統一實施行刑累進處遇令，其後，朝鮮亦施行修正版的行刑累進處遇規則，臺灣則直到日治時期結束都沒有施行新型累進處遇制度。至於教誨師的組成，不論是日本內地或殖民地都由淨土真宗所獨佔，造成對受刑人的信仰自由保障有所不足。在教誨論述的部分可以看到從原本的強調道德教化，進入到昭和時期以後嘗試結合科學調查等論述。實踐面上，殖民地教誨因為人手不足、語言障礙、不導入當地宗教人士為教誨師等因素，造成不少挫折。從殖民地的受刑人角度來看，對於監獄教誨是存在著多樣的態度。最後藉由這樣的考察，本文檢視西川長夫的國民統合理論，由此看出其理論適用與可能的侷限。

關鍵詞：監獄、教誨、累進處遇、刑罰、淨土真宗

* 輔仁大學法律學系助理教授
來稿日期：2021 年 2 月 17 日；通過刊登：2021 年 9 月 1 日。

- 一、序論
 - 二、監獄教誨法制的形成
 - 三、累進處遇制度的落差
 - 四、教誨師的組成
 - 五、教誨知識與實踐
 - 六、戰爭時期的教誨
 - 七、結論
-

一、序論

(一) 問題意識

近年來根據筆者的過去研究指出，現代型監獄制度在日治時期繼受移植至臺灣，與傳統中國法的「監獄」制度有所不同。¹ 主要在於現代型監獄強調矯正教化，從而「教誨」成為監獄處遇的重要特徵之一。本文從臺灣的觀點出發，考察日治時期監獄教誨制度是如何建立，以及教誨對於臺灣社會的運作及影響。透過與其他殖民地的相互參照，有助於吾人深入思考殖民地的法律與社會之間的關係，可以避免過快地以單一殖民地制度與經驗，驟然推論整體殖民主義的缺失，豐富吾人對殖民統治的認識。基於這樣的認識，本文所要探討的另外一個對象是同為日本帝國殖民地的朝鮮。

1895年以後，日本透過馬關條約領有臺灣，展開其殖民統治。於此過程中，日本在臺灣移植現代型監獄制度。同時，朝鮮王朝展開「自主」地現代法的繼受，於1897年改制為大韓帝國；然而，自主狀況維持時間短暫，在1905年以後，日

¹ 林政佑，《日治時期臺灣監獄制度與實踐》（臺北：國史館，2014）；蔡宛蓉，〈日治時期臺灣監獄制度之研究（1895-1945）〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2010）。

本以「先進指導者」的姿態，以統監府體制主導大韓帝國的外交，進而擴展到內政，最後於 1910 年韓國併合，正式地殖民統治朝鮮。由此可知至遲在 1905 年以後日本的監獄制度即開始影響和移植到朝鮮半島。

本文試圖考察以下問題：日本帝國移植以教化、矯正為特徵之現代型監獄制度，是如何對殖民地犯罪人施以教誨？哪些人從事教誨？教誨代表什麼樣的意義？殖民地人民又如何看待現代型監獄教誨制度？教誨的實際狀況如何？並且從比較的觀點來看，臺灣和朝鮮的監獄教誨制度又有何異同之處？影響的因素為何？

對於殖民地監獄的印象，吾人通常以殖民地暴力的展現來理解殖民地監獄，特別是反抗殖民統治者的被殖民者因為犯罪而被拘禁在監獄中，或在偵查過程中遭到拷問和刑求等。² 就此可以「殖民者—被殖民者」的圖示來理解。另一方面，殖民地建立的現代型監獄，是立基於人道主義等思想，取代過去施加痛苦的身體刑，在國家監視下促成受刑人的矯正教化，由此作為衡量一個國家是否文明的標準，同時形成一股壓力。像是筆者過去的研究提到受僱於英國商社的臺灣人莊水治在臺南監獄疑似遭到虐待而亡，使得英國領事館強烈要求臺灣總督府妥善調查。³ 又，雖然還沒進入到殖民統治體制下，可是在 1902 年時，許多駐韓各國公署針對大韓帝國監獄屢出人犯死亡的情事，連署要求大韓帝國就監獄管理狀況進行改善；⁴ 後來，日本和韓國簽訂「韓國司法及監獄委託備忘錄」，擁有廢除治外法權實績的日本以指導者身分介入韓國的司法和監獄。當時英國見此表示，比起韓國的舊式監獄，日本的監獄狀況較佳。⁵ 這些例證顯示現代型監獄制度的「文明化」訴求，意即從「統治機構—犯罪者」圖示出發，顯示現代型監獄制度包含試圖以文明化的要求改善統治機構對犯罪者的處遇方式。

筆者認為對於殖民地監獄的觀察，應掌握上述兩個圖示來考察，如果有所偏

² 例如 박경목 (朴慶穆), 《서대문형무소 식민지 근대 감옥》(西大門刑務所: 殖民地近代監獄) (首爾: 일빛 (Ilbich), 2019) 即比較側重以西大門刑務所和獨立運動志士之間的關係來描繪和評價西大門刑務所。

³ 〈英商베어-商社雇莊水治入監中死亡ニ關スル件〉(1897 年 11 月 4 日), 《臺灣總督府檔案》(南投: 國史館臺灣文獻館藏), 典藏號: 00000285007; 林政佑, 《日治時期臺灣監獄制度與實踐》, 頁 89-91。

⁴ 〈刑務所管理改善을 위한 駐韓各國公使連名 請議書〉(為刑務所管理改善駐韓各國公使連名請議書), 《奎章閣文書》(首爾: 首爾大學奎章閣藏), 典藏號: 奎 23531。

⁵ 外務省編纂, 《日本外交文書》, 第 43 卷第 1 冊 (東京: 財團法人日本國際連合協會, 1962), 頁 697。

廢，恐怕無法正確地描述和評價殖民地監獄史。於此基礎，本文就日本帝國統治下的殖民地朝鮮和臺灣的監獄教誨，分析其制度與運作實態，並嘗試比較其異同。

(二) 文獻回顧

針對兩個殖民地監獄史，已有一定既有研究累積，奠定吾人對殖民地監獄的基本認識。涉及本文所欲探討的「教誨」議題者，蔡宛蓉的碩士論文提供了日治時期臺灣監獄制度的概觀圖像，亦介紹到監獄教誨的種類與內涵。⁶ 但是沒有細究教誨制度與社會的關係為何。筆者在既有研究基礎上，就監獄制度在刑事司法體系中的位置、監獄制度和社會之間的關係，開展進一步的討論，認為監獄教誨是天皇的道德教諭，用以打造日本帝國的臣民。⁷ 此觀點可以連結到下述西川長夫的國民統合理論，即監獄教誨作為國民統合的機制之一。但是筆者過去的研究對於教誨的細部討論也尚有所不足。

將視角轉移到殖民地朝鮮監獄教誨史既有研究。社會學學者李鍾旼在 1990 年代末期開始，就殖民地朝鮮監獄史有了許多更深入的討論，剖析日本帝國雖然導入現代型監獄的文明制度，可是朝鮮監獄屢有超收和對行刑處遇的不安定感所產生的痛苦，並且用 Michel Foucault 的理論來嘗試分析教誨作為殖民地規訓的一環。⁸ 奠基於這些研究，李鍾旼在殖民地朝鮮監獄史研究有其開創性的地位。監獄史研究往往不可不提到 Foucault，其認為監獄雖然告別了過往身體刑為主的刑罰，但實際上是透過規訓權力打造順從的身體，進而整編到權力機制中，如此可以看到監獄代表的新型態權力技術的出現。⁹ 像是監獄管理受刑人所使用的紀錄、調查和分類等監獄教化的手段，可以理解成為新型態規訓技術的展現。Foucault 的

⁶ 蔡宛蓉，〈日治時期臺灣監獄制度之研究（1895-1945）〉。

⁷ 林政佑，〈日治時期臺灣監獄制度與實踐〉。

⁸ 李鍾旼，〈1910년대 근대감옥의 도입 연구〉（1910年代近代監獄導入研究），《정신문화연구》（精神文化研究）（城南）22: 2（1999年），頁185-205；李鍾旼，〈식민지 시기 형사 처벌의 근대화에 관한 연구: 근대 감옥의 이식·확장을 중심으로〉（殖民地時期刑事處罰的近代化研究：近代監獄的移植擴張為中心），《사회와歷史》（社會與歷史）（首爾）55（1999年），頁11-39；李鍾旼，〈감옥 내 수형자 통제를 통해 본 식민지 규율 체계〉（由統治監獄內受刑人看殖民地規訓體制），收於연세대학교 국학연구원（延世大學校國學研究院）編，〈일제의 식민지배와 일상생활〉（日帝殖民支配和日常生活）（首爾：혜안（慧眼），2004），頁455-480。

⁹ Michel Foucault 著、王紹中譯，〈監視與懲罰：監獄的誕生〉（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2020）。

觀點固然有啟發性，但誠如既有研究所指出，其沒有特別組織性地關注殖民地的狀況，¹⁰ 因此就殖民地監獄，我們又該如何延伸思考？另一方面，山本邦彥針對 1920 年代殖民地朝鮮監獄教誨進行分析，看到教誨師以朝鮮人懶惰落後的論述建立起朝鮮人需培養勤勞習慣，並且提到朝鮮監獄行刑的整體圖像仍是不夠清晰，於此狀況下，用 Foucault 的理論切入是否妥適，不無疑問。¹¹ 本文認為山本提出的反省著實重要，特別是包含監獄教誨在內的監獄行刑的各種面向應該更深入釐清分析，增加與相關理論對話的厚度。¹²

另外，近期朴慶穆就西大門刑務所的歷史研究，對於西大門刑務所的人員、管理方式等有詳細的描述，關於教誨的部分，他特別側重於教誨與轉向的關係，言明朝鮮總督府為了懷柔受刑人，促其思想轉向，因而制訂朝鮮行刑累進處遇規則。¹³ 由此可以看到教誨師在思想犯轉向工程中扮演的角色，以及在這個環節中行刑累進處遇制度的重要性。對此，蔡宛蓉和筆者都有注意到臺灣並沒有在 1930 年代跟隨日本內地和朝鮮而有新型累進處遇制度，可是缺乏解釋制度差異的原因。本文所要追問的是，朴慶穆觀察的主要對象是思想犯轉向與教誨，如果從包含非思想犯在內的整體教誨制度出發以觀，會看到什麼樣的面貌？可以如何理解行刑累進處遇制度？本文在此希冀耙梳殖民地監獄教誨制度，至於思想犯的處遇則因為文長和主題的關係，將會另文探討。

就兩殖民地的監獄教誨合併初步探討的有筆者在 2018 年的文章。¹⁴ 但該文利用的史料尚屬有限，例如沒有使用朝鮮總督府有關監獄之史料；而且偏向制度面的討論，教誨與殖民地社會的關係尚未深究，故仍有再探討的可能。

另外，日本帝國的監獄教誨如同下述所言主要由淨土真宗僧侶為之，此與淨

¹⁰ 姚人多，〈傳柯、殖民主義、與後殖民文化研究〉，《臺灣社會學》（臺北）6（2003 年 12 月），頁 227。

¹¹ 山本邦彥，〈1920 年代朝鮮における監獄教誨の一考察：勤勞の強調をめぐって〉，《佛敎大学大学院紀要・文学研究科篇》（京都）38（2010 年 3 月），頁 73-88；山本邦彥，〈一九二〇年代殖民地朝鮮における監獄教誨〉，《近代仏敎》（東京）16（2009 年 8 月），頁 75-108。

¹² 從而本文亦不會直接與 Foucault 理論進行對話，留待其他場合結合其他監獄行刑面向進行更全面考察後，再進行檢視。

¹³ 박경목（朴慶穆），〈서대문형무소 식민지 근대 감옥〉（西大門刑務所：殖民地近代監獄），頁 295。

¹⁴ 林政佑，〈법, 식민주의와 근대성: 비교 시점에서 본 식민지기의 감옥법제의 고찰〉（法、殖民主義與現代性：從比較視點考察殖民地朝鮮與臺灣的監獄法制），收於國際高麗學會編，《한국학과 조선학, 그 쟁점과 코리아학》（韓國學與朝鮮學，其爭點與高麗學）（首爾：패러다임북（Paradigm book），2018），頁 191-220。

土真宗或者日本佛教在殖民地的布教發展有密切關係，從中西直樹的研究來看，殖民地的監獄教誨可以看成是淨土真宗在殖民地布教的一環，¹⁵ 但是殖民地監獄教誨的法制如何？實際上如何運作？殖民地受刑人又如何看待監獄教誨？這些猶有深入討論的空間。繁田真爾從佛教思想史的角度切入探討監獄教誨，由此觀察近代權力如何在他律與自律之間，對惡進行治理，提供了重要的視角。¹⁶ 對此，本文認為繁田的研究同樣較未關注到帝國殖民地監獄教誨之外，並且較著墨於思想史層面，社會上如何看待監獄教誨的部分，仍有可以挖掘之處。至於如何探討殖民地社會的「惡」之治理，筆者認為此問題意識極為重要，惟恐非單一文章即可處理，未來希望就此繼續探討。另外，赤司友德近期從行政觀點切入分析明治時期監獄行政的成立與變遷，儘管殖民地監獄行政非其考察重點，但亦甚值得參考。¹⁷

在理論對話的部分，筆者過去的研究提及教誨作為天皇道德教諭，可以視為國民統合中的重要一個環節。西川長夫的國民統合理論扮演著重要的對話角色。¹⁸ 循此，本文嘗試透過監獄教誨的研究來反思國民統合理論。西川認為現代國家統治國民，將國民整編進入到國民國家中，以國家統合、文化統合、經濟統合與國民統合等四個面向運作，他由此討論現代國民國家運作的元素，而在其觀察之中，監獄是作為國民統合之中的重要要素之一。¹⁹ 只不過，西川沒有研究殖民地臺灣或朝鮮的狀況。駒込武以國民統合的概念，分析殖民地的教育制度，其分成國家統合與文化統合兩個面向探討日本帝國的同化政策。²⁰ 駒込武的大作讓我們看到日本帝國藉由教育制度等的創設，一方面進行排除但又同時統合被殖民者的機制。如此延伸思考，日本帝國的監獄教誨制度又是如何統合和排除殖民地人民？前述赤司友德所揭示的行政運作之考量，與國民統合理論合併思考來看，又該如何？

¹⁵ 中西直樹、野世英水，《日本仏教アジア布教の諸相》（京都：三人社，2020）；中西直樹，《近代本願寺論の展開》（京都：三人社，2020）；中西直樹，《植民地朝鮮と日本仏教》（京都：三人社，2013）；中西直樹，《植民地台湾と日本仏教》（京都：三人社，2016）。

¹⁶ 繁田真爾，《「悪」と統治の日本近代：道德・宗教・監獄教誨》（京都：法藏館，2019）。

¹⁷ 赤司友德，《監獄の近代：行政機構の確立と明治社会》（福岡：九州大会出版会，2019）。

¹⁸ 例如駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》（東京：岩波書店，1996）。

¹⁹ 西川長夫，《国民国家論の射程：あるいは「国民」という怪物について（増補版）》（東京：柏書房，2012），頁7。

²⁰ 駒込武，《植民地帝国日本の文化統合》。

本文以殖民地監獄教誨的考察，試圖呈現國民統合理論對於行政運作等實踐面向觀察不足。

（三）研究取徑

本文採取兩種研究取徑，用以考察兩殖民地的監獄行刑，其一為法律社會史的取徑。對於法律現象的觀察，不只著眼於法律制度，也將法律制度相關的論述思想、法律實踐等納入視角以分析，如此看到法律與社會之間的互動關係。²¹ 藉由掌握法律制度，可以觀察帝國如何對受刑人進行包攝和排除。殖民地監獄受刑人不論是在臺灣或朝鮮都是生活條件為中下階層者，²² 藉由掌握監獄制度、相關言說思想和實踐，以了解監獄受刑人的處境以及他們如何受到監獄的規訓。法律制度在日本內地與殖民地的異同，可以發現前述提及的監獄制度是基於殖民統治所發展的「殖民性」特徵，抑或是作為「統治機構—犯罪者」特徵。申言之，帝國如果將該制度同樣施行在宗主國和殖民地，這主要可能是基於「統治機構—犯罪者」的治理需求而為。以自由刑或監獄為例，日本內地和殖民地皆有自由刑和監獄，不論是否為被殖民者皆可能因犯罪而入監服刑，可以推論是帝國為了現代型法律治理需求導入自由刑和監獄，難以推論得出：「監獄制度是為了用以鎮壓反抗殖民者」；反之，如果法律制度僅在宗主國或殖民地，則須要進一步思考此「差異」從何而來，是否為殖民考量或是其他因素。明顯的例子即是笞刑，日本內地、朝鮮和臺灣在前近代時期皆存在笞刑等身體刑，日本內地在明治初期廢除了笞刑，不過在日本統治前期的朝鮮和臺灣則仍持續實施，為何日本內地不持續實施？藉此看到單以舊慣溫存的說法難以證立。

其次，本文欲說明的是「論述」層面。從川瀨貴也的研究中可以看到殖民地布教人士帶著東方主義的視角來建構看待殖民地人民。²³ 所謂東方主義是指觀看

²¹ 王泰升，《具有歷史思維的法學：結合台灣法律社會史與法律論證》（臺北：王泰升，2010），頁 1-38；林文凱，〈清代法律史研究的方法論檢討：「地方法律社會史」研究提出的對話〉，收於柳立言主編，《史料與法史學》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2016），頁 311-348。上述兩篇文獻有其差異之處，本文就此會在結論的部分討論。

²² 林政佑，《日治時期臺灣監獄制度與實踐》，頁 201-203；朝鮮總督府編，《朝鮮的犯罪と環境》（京城：該府，1928），頁 69。

²³ 川瀨貴也，《殖民地朝鮮の宗教と学知：帝国日本の眼差しの構築》（東京：青弓社，2009）。

者與被觀看者在一個權力不對等的架構中，觀看者建立對被觀看者的論述和認識，而這些論述和認識，例如描述被觀看者為落後、不衛生的他者，由此建立觀看者自身的認同和形象，甚至加以本質化，鞏固其文化自我中心主義，強化對被觀看者的支配。²⁴ Edward Said 所主要觀察的是西方作為這一名觀看者，而川瀨從殖民地朝鮮佛教史中看到日本帝國僧侶如何將朝鮮佛教認識成為一個他者，進而建立將朝鮮佛教包攝到日本佛教擴張政策的正當性，同時有些朝鮮佛教徒亦內化這樣的東方主義視角，形成「親日」的根源。如此日本看待朝鮮亦流露出東方主義的視線。殖民地監獄教誨論述中是否也會出現東方主義的視線，不無可以探討之處。但須要注意的是，東方主義的視線終究是一種論述，不表示法律社會史的「實踐」或「制度」層面勢必與東方主義的視線相同，仍須要區分清楚是不同面向。

最後是關於「實踐」層面的說明。誠如前述，本文是以臺灣出發進行殖民地相互參照的研究，所以臺灣社會乃至朝鮮社會與制度之間產生的關係為何，即是非常重要的，有加以關注之必要。相對的，如果是從日本帝國角度出發觀察特定法制，殖民地法制與日本內地法制兩者的異同或意義是其觀察重點，但殖民地社會和該制度的關係不見得為其關注之核心。本文作為從臺灣出發的法律社會史研究，更有著重「實踐」層面的必要。

其二，從帝國史的角度思考。駒込武在 2000 年初提出的帝國史研究特徵，至今仍是研究日本帝國史的重要參考。他提到：1. 橫向掌握複數殖民地和宗主國的構造，而非停留在單一殖民地與宗主國兩者之間的關係而已；2. 不只是觀察從宗主國出發對殖民地的影響，也要看到殖民地對日本內地的影響；3. 重視政治史與文化史領域；4. 莫將「日本人」或「日本文化」看成不證自明的事物，應看見其如何形成的過程。²⁵ 看到在駒込觀點下，其重視的是宗主國與複數殖民地的相互影響關係。延伸而言，帝國史研究跳脫一國史的範疇，關注帝國與殖民地之間的相互影響過程，將日本人或日本文化加以問題化，取代本質化的思考。本文認為由此可以觀察帝國內的制度、言說論述與殖民地社會的互動關係，從而看到殖

²⁴ Edward W. Said 著，王志弘、王淑燕、郭菟玲、莊雅仲、游美惠、游常山譯，《東方主義》（臺北：立緒文化事業股份有限公司，1999）。

²⁵ 駒込武，《世界史のなかの台湾植民地支配：台南長老教中学校からの視座》（東京：岩波書店，2015），頁 24。

民地人民的主體性可能。自宗主國擴散出去的事物，並非勢必為殖民地所如實接受，甚至有可能是從殖民地擴散或率先宗主國而為。同時，本文亦要提示兩點：首先，重視制度或概念等在帝國中擴散回流過程考察的帝國史取徑，不表示否定宗主國擴散而出的面向，因殖民統治仍有其強制的面向，倘只觀察殖民地的擴散，而低估宗主國擴散面向，如此對於帝國統治網絡的認識恐有遺漏。帝國史取徑會細緻化其中的支配與擴散面向，特別是統治與人民之間的互動，而非加以本質化。其次，殖民地彼此之間的聯繫固然為帝國史研究取徑重視之處，不過殖民地彼此之間的聯繫稀薄亦是可能存在的，如同過去研究指出，受制於以日本為核心的放射狀網絡，朝鮮和臺灣的直接連結是薄弱的。²⁶

以下本文區分法制、教誨師人員組成、論述與實踐三個層面探討殖民地朝鮮與臺灣為主的監獄教誨制度，同時並參照日本內地的監獄教誨加以分析。在第二節說明監獄教誨法制的形成過程，自日本內地的發展以及於殖民地的演變。第三節針對作為教誨機制重要一環的累進處遇制度在兩個殖民地所呈現的差異，進行探討。接著在第四節探討兩殖民地的教誨師人員組成及對收容人宗教信仰的影響。於第五節針對教誨的相關論述與實踐上的運用，進行分析。第六節探討戰爭期的教誨相關論述與實踐之變化，最後是結論。

二、監獄教誨法制的形成

（一）現代日本監獄教誨法制的形成

朝鮮和臺灣成為日本殖民地之後，皆受到日本監獄教誨法制影響，確立監獄教誨作為帝國國民統合的方式之一。本文先行探討現代日本監獄教誨法制的形成及其意義。

日本在 1872 年《監獄則・監獄則圖式》中規定休息日早上 8 點到 12 點全體受刑人聆聽教師的教義。此為現代監獄教誨的開始。但是因為預算的關係，《監獄

²⁶ 陳姪媛，〈放眼帝國、伺機而動：在朝鮮學醫的臺灣人〉，《臺灣史研究》（臺北）19:1（2012年3月），頁 87-140。

則·監獄則圖式》停留在理念層次，沒有實施。²⁷ 1881年隨著《刑法》和《治罪法》制訂實施，日本政府制訂了《監獄則》，其中第92條規定為了教誨受刑人和懲治人，使教誨師舉行悔過遷善的講道；第93條規定教誨的時間。雖然這些條文提到教誨師，但實際上各監獄都是由志工擔任，沒有正式設置教誨師的職位。志工多來自各式各樣的宗教團體，不限特定宗教。各監獄教誨師如何組成，因典獄的判斷而造成差異，例如1885年左右，北海道空知集治監典獄大井上輝前即大量招聘基督教教誨師。²⁸

1889年日本政府修正《監獄則》，教誨規定與1881年《監獄則》並無不同，但是在監獄官吏職務規定中詳細地規範教誨師的職務。像是第28條規定教誨師接受典獄的指揮，主要從事教誨既決囚和懲治人，又應教導懲治人或是未滿16歲的既決囚有關讀書、算數和習字等學科。可以見得教誨師的職務不單是狹義的教誨師，亦包含擔任學科教師。教誨師的工作尚有向典獄報告受刑人表現好壞以及就學狀況；以及當典獄尋求處罰收容人與否的意見時，教誨師提供意見。富井隆信教誨師即就此表示，教誨師只是典獄的諮詢機關，終究只是建議性質，難以透過參與行刑發揮具獨自責任的教化機能。²⁹

1899年，《監獄則》再次修正，將實施教誨作為監獄的義務。³⁰ 1900年，監獄費用改由國庫支付，監獄行政的管轄從地方政府移轉到中央政府，因應該變化，日本政府於1903年發布監獄官制，將教誨師待遇定位在奏任官或判任官，提高其地位，並且將學科教育的部分區隔出來，教誨師可以不必負責學科教育。1908年《監獄法》關於教誨修正幅度亦不大：主要是因應新刑法施行，刪除「懲治人」用語，將「囚人」修正為「受刑者」，以及因應受刑人之外的其他收容人如請求教誨時，得許可之等規定。如此，戰前日本帝國的教誨制度大致確立。

（二）臺灣監獄教誨法制

因應1895年11月《臺灣住民刑罰令》第4條規定現代型自由刑，臺灣總督

²⁷ 小河滋次郎，《監獄學·復刻版（一）》（東京：五山堂書店，1989），頁59。

²⁸ 高瀬善夫，《一路白頭二到ル：留岡幸助の生涯》（東京：岩波書店，1982），頁57-58。

²⁹ 藤井智鎧編，《教誨創始の苦心を語る》（東京：六七會，1937），頁20。

³⁰ 〈監獄則中改正〉，《官報》第4813號，1899年7月18日，頁285。

府發布《臺灣監獄令》。1897年訓令第49號監獄署規定應設置教誨師、授業手、女監取締及押丁等職位。依照規定，監獄教誨師配合監獄署長的指揮，對收容人和懲治人進行教誨，以及教授懲治人和未滿16歲的收容人讀書、習字和算數等科目，³¹此與日本內地一樣。對於教誨師和授業手的待遇是給與適宜的薪水即可，不像女監取締和押丁有規定明確的待遇。³²女監取締和押丁屬於看守戒護的工作，對於這些職員的薪水有明確保障，反而教誨職員卻無此保障，呈現臺灣總督府對於教誨的重視程度不及戒護。而且結合其他史料來看，初期的教誨師並非專任，只是派遣契約人員。監獄依照教誨師來監獄的次數給與津貼，³³顯示教誨這一項工作沒有被當成核心的工作，與日本內地監獄教誨發展初期狀況相似。

統治初期的臺灣監獄事務都由地方長官所管，收容人待遇、行刑方法或官吏監督皆欠缺統一性，對於監獄行刑的發展有所妨害。³⁴再加上，或許受到日本內地有將原來的中央所管集治監與地方所管府縣監獄合併，由中央的內務省或司法省移管的討論影響，1900年臺灣全島監獄管轄移管至總督府，亦即由臺灣總督府直接管理監獄。因應該變化，同年發布臺灣監獄官制，³⁵可以看得到殖民地法制先於日本內地的改變。監獄官制設置典獄、監吏與通譯等職位，並沒有設置教誨師。隔年考量到監獄衛生的重要性，新設置專任醫員，不過仍未增設教誨師。³⁶直到1905年，臺灣總督府方於監獄官制中設置教誨師，肯認教誨師在監獄行刑中的重要地位，並明確給與日本內地教誨師相同的待遇。³⁷

³¹ 〈訓令第五十一號〉，《臺灣總督府官報》79（1898年5月15日），頁13。

³² 〈訓令第四十九號〉，《臺灣總督府官報》76（1898年5月11日），頁7。

³³ 〈看守押丁配置定員改正并教誨師以下採用二關スル通達〉（1897年6月16日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000128051。

³⁴ 〈地方官官制中改正并官等俸給令并總督府監獄官制同職員官等俸給令〉（1900年5月15日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000472010。

³⁵ 〈地方官官制中改正并官等俸給令并總督府監獄官制同職員官等俸給令〉（1900年5月15日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000472010。

³⁶ 〈監獄官制中改正（敕令第七六號）〉、〔臺灣總督府監獄官制中改正敕令發布方內務大臣へ稟申ノ件廢案〕（1901年2月20日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000580016。

³⁷ 〈敕令第二百五十一號臺灣總督府監獄官制中改正ノ件〉（1905年7月27日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00001136010；真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《日本監獄教誨史·下卷》（京都：真宗本願寺派本願寺，1927），頁128-129。

(三) 朝鮮監獄教誨法制

朝鮮於十九世紀末期的甲午改革展開現代型監獄制度的繼受。朝鮮政府在警務廳底下設置監獄，將原本隸屬於刑曹的典獄署，移管到警務廳，展開監獄事務一元化策略。1894年開始的《監獄規則》、1895年的《懲役處斷例》，以及大韓帝國成立以後《改正監獄規則》與《監獄細則》一連串的法制建立，顯示大韓帝國對於現代型監獄制度已經有所認識。像是：未決監與既決監的區分，刑罰種類中加上懲役刑之規定。雖然有了這些條文規定，但因為過往以來的法律習慣與財政困難等理由，實際上並沒有配合著規定實施。³⁸ 又，監獄官制雖有包含典獄、看守和女監取締等職位，卻沒有教誨師；取而代之，各監獄視經費判斷囑託他人進行教誨。³⁹

從制度來看，會產生一個疑問：為何大韓帝國不規定教誨，似乎不甚重視？根據中橋政吉的解釋，是因為過往朝鮮王朝排斥佛教的緣故，佛教僧侶在朝鮮社會的地位非常卑微，所以沒有教誨制度。⁴⁰ 只不過中橋的說法預設教誨應該由佛教來實施，這樣的想法不得不說是以日本角度做出的解釋，而且是明治中期以後形成的日本教誨模式。否則回頭看明治初期的監獄教誨有許多宗教參與。即便不是佛教，大韓帝國為何不也讓其他宗教實施教誨？因此，較為合理的解釋可能是在於當時的財政困難，使得大韓帝國沒有餘裕設置戒護與勞動作業以外的職員和工作。

1907年第三次日韓協約，監獄署的管轄移轉到法部，從警察廳獨立出來，並模仿日本監獄則，以勅令第52號發布監獄官制，隔年實施。⁴¹ 但該官制中亦無常設教誨師。於此時期，對收容者的教誨在很多監獄中仍是無法加以落實。⁴² 1909

³⁸ 원재연 (Won Tae-Yeo), <1890년대 호남지역 감옥의 운영실태 일단 (一端)> (1890年代湖南地域監獄運用實態面向), <조선시대사학보> (朝鮮時代史學報) (首爾) 78 (2016年9月), 頁283-316; 宋炳基編, 《韓末近代法令資料集2》(首爾: 書景文化社, 1970), 頁324-331。

³⁹ 教誨百年編纂委員會、淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編, 《教誨百年 下卷》(京都: 淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺, 1973), 頁302-303。

⁴⁰ 教誨百年編纂委員會、淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編, 《教誨百年 下卷》, 頁303。

⁴¹ <監獄官制에 관한 件>, 《官報》號外, 1907年12月18日, 頁19-20; 韓國矯正史編纂委員會編, 《韓國矯正史》(果川: 法務部, 1987), 頁252。

⁴² <司法及監獄事務概要 明治四十三年>, 《倉富勇三郎文書》(東京: 日本国立国会図書館藏), 典藏號: 30-10。

年日韓兩國簽訂「韓國司法及監獄事務委託備忘錄」，名義上為求完備韓國監獄制度，大韓帝國將監獄的管理委由日本來處理，韓國官吏在日本的指揮下行動。同年，大韓帝國施行監獄官制，其中第7條包含了教誨師和教師：教誨師的待遇依照奏任官或判任官。臺灣雖然在日本統治初期就設置了教誨師制度，但是教誨師有奏任官待遇是在1911年才增設；朝鮮則是教誨師待遇的部分在殖民統治初期就與日本內地同步。不過於此時期，監獄教誨僅在兩、三間監獄實施，而且多是對未成年受刑人的教育為主。⁴³

設置監獄教誨制度與教誨師，可以藉此向監獄收容人傳達日本帝國的意識形態，由此將收容人統合至日本帝國的框架，體認日本帝國的意識形態與文化，發揮國民統合的功能。

三、累進處遇制度的落差

累進處遇制度是受刑人教化處遇的核心，不僅對於監獄教誨，甚至作業等項目都有關連，可以說是如何對受刑人進行排序和分類的主要工具之一，與監獄教誨制度有密切關係。儘管行刑累進處遇制度中決定受刑人能否升級者，是包含教誨師在內所組成的會議來決定，但教誨師須要負責受刑人的人格調查、行狀視察，提出賞罰意見、審查受刑人的犯罪關係和保護關係等許多業務，⁴⁴ 這些業務以及個別受刑人的相關文書紀錄，為累進處遇制度的運作重要判斷基礎和核心。倘若教誨師所為的紀錄和觀察不確實，累進處遇將難以運作。如此不難想見，如果教誨師人力等行政資源不足，無法遂行業務和制作相關文書紀錄時，對於行刑累進處遇制度的運作將會產生障礙。從而本文將累進處遇制度納入討論的範疇，由此可以清楚地看到縱然是國民統合機制之一環的教誨制度，其在不同殖民地所形成的差異與意義。

⁴³ 〈司法及監獄事務概要 明治四十三年〉，《倉富勇三郎文書》，典藏號：30-10。

⁴⁴ 小野義秀，《監獄（刑務所）運営120年の歴史：明治・大正・昭和の行刑》（東京：財団法人矯正協会，2009），頁390。

(一) 殖民地管理而生之累進處遇制度

累進處遇制度的緣起可以溯及 1840 年英國流刑殖民地 Norfolk Island，由該島指揮官 Alexander Maconochie 所發明的點數制。到此服刑的受刑人因為生活狀況非常惡劣，Maconochie 為了改善受刑人的處遇，一方面希望促成受刑人能夠符合社會規範；另一方面期望不再是讓受刑人單純打發時間而已，而是在受刑人的刑期中加上任務，這些任務構成了所謂的點數，透過點數完成與否，決定受刑人得否假釋，由此劃分出刑期的階段與任務。⁴⁵ 該制度作法回流到英國內地，然後擴散到愛爾蘭，於愛爾蘭經過一定的改造後，不僅再回流到英國，並且擴散到其他國家。⁴⁶ 為了促進受刑人勞動力的使用，劃分受刑人刑期，相應不同的處遇，級數越高者，可以得到較好的處遇和自由，接受到的處遇有所不同。累進處遇制度於十九世紀末期受到國際監獄會議的肯定，成為當時期重要的處遇方式。⁴⁷

日本內地關於累進處遇制度的討論於 1890 年代即已出現，對於累進處遇的要求是一剛開始入監者採取獨居收容，隨著其表現轉好，進而以群居收容的方式為之。⁴⁸ 因此，獨居房充足與否成為當時討論累進處遇制度時的重要課題，沒有充足的獨居房會成為實施累進處遇的阻因。進入大正初期，監獄局長谷田三郎有意推動累進處遇制度，不論獨居房充足與否，所以部分監獄逐漸推動累進處遇制度。⁴⁹ 臺灣在這一波浪潮中也實施該制度，有其自身的特色如後述。

整體而言，日本內地統一實施累進處遇要到 1933 年。行刑累進處遇令第 1 條

⁴⁵ John Vincent William Barry, *Alexander Maconochie of Norfolk Island: A Study of a Pioneer in Penal* (Melbourne: Oxford University Press, 1958), pp. 70-77.

⁴⁶ John Vincent William Barry, *Alexander Maconochie of Norfolk Island: A Study of a Pioneer in Penal*; Sean McConville, "The Victorian Prison: England, 1865-1965," in Norval Morris and David J. Rothman, eds., *The Oxford History of the Prison: The Practice of Punishment in Western Society* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 135; John Moore, "Alexander Maconochies Mark System," *Prison Service Journal* (London) 198 (2011), pp. 38-45; 富田山壽，〈累進獄制論（一）〉，《京都法學會雜誌》（東京）10: 7（1915 年），頁 26-45。

⁴⁷ E. C. Wines, ed., *National Congress on Penitentiary and Reformatory Discipline* (Ohio: Cincinnati, 1870), p. 541.

⁴⁸ 神谷彦太郎譯，〈英國地方獄階級法〉，《大日本監獄協會雜誌》（東京）24（1890 年 4 月），頁 16-22；摩ありい・訶あべんたあ嬢編著、騰香生譯，〈監獄階級法〉，《大日本監獄協會雜誌》81-83（1895 年 2-4 月），「附錄」。

⁴⁹ 〈谷田監獄局長談話概要〉，《監獄協會雜誌》（東京）29: 2（1916 年 2 月），頁 64。

規定本令為促成受刑人改悛，依照其發奮努力程度，像是勞動作業的成績、悔改與否、操行良好與否等，緩和其處遇，讓受刑人逐漸適應社會生活為目的。行刑累進處遇令將受刑人的宣告刑區分為四個階段，受刑人一剛開始被置於最低等級，待遇最差，進而依照其行刑成績等表現，逐漸提高其處遇，⁵⁰ 促進受刑人自發悔改向善，避免讓受刑人虛有其表地接受行刑。行刑累進處遇令重要倡議和起草者正木亮認為過去沒有行刑累進處遇制度的監獄是將受刑人當成動物，如今透過該制度將受刑人當成個人來處遇，面向光明的行刑。同時，透過共同社會的生活方式，涵養其責任觀念。⁵¹ 並且，與過去階級處遇制度不同地方是，累進處遇制度有彈性。正木亮認為假設一個人在第四級的表現很好，不一定只能升到第三級，甚至可以讓該受刑人升級到第二級。⁵² 級數越高，受刑人受到他律管理的情形降低，轉由受刑人自我管理，融入了囚人自治制的理念。⁵³

（二）朝鮮累進處遇制度

大正時期實施累進處遇制度，朝鮮似無受到這一波的影響，從史料觀之，至1935年西大門刑務所方實施累進處遇內規，就獨居監禁、夜間獨居到群居房的階段有所區分，⁵⁴ 可是不像後來的累進處遇制度有納入囚人自治制。針對日本內地行刑累進處遇令，朝鮮原本以監獄舍房狹隘、看守人數不足為由，尤其是行刑上被認為應該收容於獨居房的思想犯，卻收容在群居房，從這些狀況以觀，朝鮮和日本內地一樣施行累進處遇制度是有困難。⁵⁵ 但是朝鮮總督府為了導入行刑累進處遇制度，儘管財政上有困難或設備不足，依然於1938年實施行刑累進處遇規則。⁵⁶ 朝鮮行刑課長森浦藤郎認為這是劃時代的第一步，讓全朝鮮受刑人可以響

⁵⁰ 正木亮，《監獄法概論》（東京：有斐閣，1934年新訂增補4版），頁76。

⁵¹ 正木亮，《行刑累進處遇令に就て》（東京：新光閣，1934），頁14-15。

⁵² 正木亮，《監獄法概論》，頁82。

⁵³ 正木亮，《行刑累進處遇令に就て》，頁16。

⁵⁴ 西大門刑務所職員交友會編，《西大門刑務所例規類纂》（首爾：西大門刑務所職員交友會，1936），頁207。

⁵⁵ 〈행형누진소우영（行刑累進所遇令）조선실시（朝鮮實施）는무망（無望）〉，《朝鮮日報》，1933年10月27日，第2版。

⁵⁶ 〈訓示〉，《治刑》（京城）16:7（1938年7月），頁2。

應帝國的政策，確實地養成皇道精神。⁵⁷ 法務局長宮本元認為朝鮮行刑累進處遇規則絕非是單純的模仿外國制度，是配合日本國家精神並同時採取歐美文化精華，加以調和後新創設的制度。⁵⁸ 所以看得出來，朝鮮總督府透過實施行刑累進處遇規則，依照理想的國民圖像來規訓教化受刑人，將受刑人包攝到帝國，也建立排序。

朝鮮行刑累進處遇規則與日本內地行刑累進處遇令相比，並非單純的複製品而已，變得非常簡潔，詳細的規範事項授權由施行規則處理。這是因為日本內地的行刑累進處遇令規定非常繁雜，運用上亦繁瑣，飽受批評。⁵⁹ 因此緣故，使得朝鮮行刑累進處遇規則變得更加簡單，可以理解該規則是在其基礎上加以修正。像是行刑累進處遇令向來招致疑義的自己作業，⁶⁰ 朝鮮行刑累進處遇規則即不存在。甚至也有論者認為，朝鮮責任點數之計算比起日本內地的責任點數計算，更具公平性。⁶¹

與日本內地行刑累進處遇令同樣須要結合許多學科知識來操作累進處遇，朝鮮行刑累進處遇規則第5條規定，亦須要結合心理學、醫學、教育學和社會學等專門知識，以調查受刑人。⁶² 此處的受刑人不限於殖民地思想犯而已，可以看到具備「統治機構—犯罪人」的面向。對於當時包含教誨師在內的刑務官，要求他

⁵⁷ 森浦藤郎，〈年頭所感〉，《治刑》16:1（1938年1月），頁7-10。

⁵⁸ 〈法務局長挨拶〉，《治刑》16:2（1938年2月），頁6。

⁵⁹ 伊集院賢，〈朝鮮行刑累進處遇規則〉，《臺灣刑務月報》（臺北）4:8（1938年8月），頁22。

⁶⁰ 懲役刑是指受刑人基於監獄的命令，在一定時間內進行作業。而自己作業是指在強制作業時間之外，為了自己而進行作業，如此自己作業是否符合懲役刑的要求，是否可以適用累進處遇令，有所爭議。朝鮮行刑累進處遇規則則無此規定，以杜爭議。

⁶¹ 伊集院賢，〈朝鮮行刑累進處遇規則（三）〉，《臺灣刑務月報》4:10（1938年10月），頁17。其中點數制的部分，日本內地區分四等級，第四級的基本責任點數固定，第三級為二倍，第二級是其三倍，第一級為其四倍，由此固定計算。至於朝鮮則是區別初犯累犯，各刑期以月換算之，由此計算點數。所以朝鮮行刑累進處遇規則的點數可以說更能因應受刑人的刑期與類型。

⁶² 平壤刑務所即列出配合累進處遇制度所需的參考書籍。參見法務局行刑課，〈昭和十二年度予算二開スル書類〉，《日帝文書》（大田：韓國國家記錄院藏），典藏號：CJA0004373，頁1039。日帝文書為韓國國家記錄院所藏朝鮮總督府文書。本文主要使用日帝文書有關行刑的資料，特別是法務局行刑課生產的文書為主。以行刑類資料在年代的分布觀之，主要是昭和時期為多，大正時期其次，明治時期則無，參見國家記錄院，《日帝文書解題：行刑篇》（大田：國家記錄院，2012），頁15-46。此與《臺灣總督府公文類纂》關於行刑的資料集中在明治時期有相當的不同，關於為何《臺灣總督府公文類纂》在昭和時期的數量稀少，參見徐國章，〈臺灣總督府檔案學習入門〉（南投：國史館臺灣文獻館，2017），頁13。

們具備這麼多的知識，可以說是難，所以實際運作上不是用「知識」以施行累進處遇，反而是用「常識」應對，進而認為行刑累進處遇規則有需要改正之處。⁶³

對於行刑累進處遇規則的實施，朝鮮受刑人怎樣看待？受刑人金某表示聽到戰爭時期下，皇國軍人捨身報國的努力，對照自身的情境感到非常羞恥，但是帝國卻沒有拋棄受刑人，而讓其適用累進處遇，召開相關的集會，不勝感激。⁶⁴ 金某確實地接受到官方想要透過行刑累進處遇規則傳達的精神。

另外，違反治安維持法、在西大門刑務所服刑的詩人金玗燮，剛開始在監獄中覺得不被當成個人來看待，猶如動物般地生活著。後來依著行刑累進處遇規則，慢慢地脫離監獄中嚴酷的生活環境，開始過得比較像是人的生活。⁶⁵ 對金玗燮而言，正因為有行刑累進處遇規則，使得監獄變得不像動物園。此處亦要提到朝鮮和日本內地思想犯如果沒有一定程度表明轉向的話，累進處遇制度基本上不適用於思想犯，如此排除不願意轉向的思想犯。

戰爭時期，朝鮮法務局長雖有認識到增加監獄人手的必要性，但是戰爭徵召不少監獄職員，再加上財政惡化，難以增加人手。⁶⁶ 朝鮮教誨師澤野彰提到當時教誨師的業務量龐雜，需要處理非常繁瑣的事務。⁶⁷ 尤其是對於收容人閱讀書籍之審查，花了不少教誨師的功夫。對教誨師而言，像是書籍審查會受到其自身的主觀左右，同樣的一本書在不同監獄，會有不同的審查結果。審查結果差異使得收容人對於教誨抱持著懷疑和不信任的態度。⁶⁸ 在這些業務之外，又再增加了複雜且需要其他學科知識的行刑累進處遇制度，無疑造成教誨師過重的負擔，如何妥適地操作行刑累進處遇規則，成為一項難題。這也使得戰爭進入白熱化之後，朝鮮行刑累進處遇規則暫停實施。

（三）臺灣階級處遇制度

在大正初期，臺灣監獄即因應階級處遇（亦即累進處遇）的風潮，於 1914 年

⁶³ 〈治刑雜想〉，《治刑》18: 11（1940 年 11 月），頁 11。

⁶⁴ 〈金山浦刑務支所報〉，《治刑》16: 4（1938 年 4 月），頁 117。

⁶⁵ 金玗燮，《나의 옥중기》（我的獄中記）（首爾：창작과 비평사（創作與批評社），1976），頁 30-33。

⁶⁶ 〈法務局長注意事項〉，《治刑》17: 8（1939 年 8 月），頁 4。

⁶⁷ 澤野彰，〈行刑時評〉，《治刑》16: 5（1938 年 5 月），頁 25。

⁶⁸ 澤野彰，〈行刑時評〉，頁 25。

12月發布受刑者分類拘禁及階級處遇手續的通知。臺灣施行的階級處遇制度，將受刑人分成六個等級：甲級受刑人為具備改善之情者；乙級為改善狀況有無不明及有改善可能性者；丙級為不良受刑人，指從個性、犯罪情況與前科來看，不具備改善可能性者，或是品行不良以及表面裝作從順者；丁級則為行刑感應不良者，此為受刑人的社會經濟狀況不佳，行刑紀律、作業和給養對其而言，不甚感受到痛苦；戊級則為體質不良或慢性病患者；己級則為少年處遇者。⁶⁹

其中較為特別的是有行刑感應不良的丁級，還有體質不良的戊級。這是臺灣總督府因應臺灣民情和生活水平所制訂的，前者可能是原本生活就很困頓的人，進入到監獄之後，反而過得比在監獄外來的好，因而無法感受到刑罰傳達的不自由所帶來的痛苦。後者則是因為有鴉片犯的關係，其身體狀況在服刑上有需要考量之處，所以制訂出這些類別。⁷⁰ 臺灣階級處遇制度主要依照作業成績來評量，隨著升級監獄待遇會更加緩和。⁷¹ 但是，臺灣的規定並不像日本內地和朝鮮後來的累進處遇制度重視和其他專門知識的連結與科學化的要求。

針對1933年行刑累進處遇令，臺灣監獄職員雖有主張新制應該在臺灣適用的立場。⁷² 但是從史料及先行資料以觀，約有幾項可能原因造成新型累進處遇制度沒有適用在臺灣：

第一，殖民地東方主義視角，認為臺灣民眾水準和發展程度尚不足。臺灣的法務課職員在探討朝鮮累進處遇規則制度時，提到當時臺灣的發展程度低，當時實施累進處遇過早。⁷³ 由此觀之，同樣是殖民地的臺灣和朝鮮，在殖民者的視角來看似乎亦有其序列差異。

第二，向來階級處遇制度的充分性作為臺灣可以不適用新型累進處遇的理由。⁷⁴ 階級處遇制度從大正初期就開始實施，其採取考查制而非點數制，運作上主要仰賴監獄職員的裁量，比起點數制的累進處遇制度而言較為

⁶⁹ 松井晟千代編，《大正十三年六月臺灣行刑法規全》（臺北：行刑法規發行所，1924），頁634。

⁷⁰ 〈分類拘禁並階級處遇手續實施〉，《臺法月報》（臺北）9:1（1915年1月），頁92。

⁷¹ 臺北刑務所，《昭和七年臺北刑務所要覽》（臺北：該所，1932），頁109-117。

⁷² 松隈秀幹，〈明日の行刑〉，《臺灣刑務月報》1:2（1935年3月），頁48；久保照治，〈地方制度改正が行刑に影響するや否やの問題に関する座談會〉，《臺灣刑務月報》1:6（1935年7月），頁46。

⁷³ 伊集院賢，〈朝鮮行刑累進處遇規則（四）〉，《臺灣刑務月報》4:11（1938年11月），頁17-18。

⁷⁴ 菊地生，〈將來来るべき一つの問題〉，《臺灣刑務月報》1:8（1935年9月），頁38。

自由。也許因此便利性，使得臺灣總督府方面並沒有積極地制訂和施行累進處遇制度。

第三，臺灣新受刑人的刑度相較於朝鮮來的短，通常是 1 年以下，可以說是短刑期為主。⁷⁵ 而累進處遇制度向來就是比較著眼於長刑期的受刑人，⁷⁶ 刑期過短的話難以將其區分階段，所以這可能是構成臺灣總督府沒有積極地推動新型累進處遇制度的原因之一。

第四，大正末期以來，因為行政整理的關係，臺灣總督府法務部成為官房底下的一個法務課，規模縮小不少，人事上只有事務官 1 名，底下所屬人員 7 名，人力變得較為貧弱。⁷⁷ 朝鮮總督府法務局是總督府底下的一級機關，資源和人事上比起臺灣來得充分。1940 年臺灣總督府法務課方升格為法務局。在此之前，臺灣的行刑制度比起朝鮮來得與日本內地更不同。可以說 1930 年代以後比起朝鮮，在監獄行刑的部分，臺灣的內地延長主義更不充分。

從新型累進處遇制度在宗主國與兩殖民地施行的差異以觀，這樣的制度固然可以看成是國民統合的展現，但是其蘊含的知識以及理念卻有所不同，如此在不同殖民地呈現不太相同的規訓運作模式。制度差異的背後除了東方主義的想像之外，更包含著行政運作與統治成本等考量，藉此可以看到於國民統合的過程中，統治機構與人員運作時的成本及資源，對於國民統合形成一定的影響。

四、教誨師的組成

（一）淨土真宗的獨佔

日本帝國的監獄教誨，不論日本內地或朝鮮或臺灣，基本上都由淨土真宗本願寺派和大谷派獨佔，其中原因須要回溯現代日本監獄教誨與宗教的關係。明治

⁷⁵ 林政佑，〈日本帝国の看守に関する考察：台湾と朝鮮を中心に〉，《朝鮮史研究会論文集》（東京）58（2020 年 10 月），頁 159-188。

⁷⁶ 正木亮，《最新行刑令釋義》（東京：巖翠堂書店，1934），頁 14。

⁷⁷ 〈臺灣總督府官制中改正ノ件（敕令第二號）〉（1939 年 1 月 1 日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00010415004。

初期，為確立神道與王權的連結，強化以天皇為中心的國體，宣布神佛判然令，造成廢佛毀釋運動，對佛教各宗派和信徒產生莫大的壓迫。1870年大教宣布，宣揚祭政一體。只不過該政策與效果帶來許多的批判，像是本願寺派僧侶的島地默雷即建言明治政府的宗教政策應加上佛教與儒教的力量。⁷⁸因而後來日本政府開始採取包容其他宗教的形式，但是必須以符合政府的國民教化方針為前提，對宗教進行管理。1872年，日本政府設置教部省，制訂三條教則：「應體認敬神愛國之旨」、「應明白天理人道」、「應奉戴皇上遵守朝旨」，展開以文明開化與打造國民國家的啟蒙。⁷⁹監獄教誨屬於國民教化活動的一環。⁸⁰日本內地許多宗教教派有志者參與監獄教誨事業，而教誨內容需要與三條教則一致之外，也需與神道一致。⁸¹所以從這個時期開始監獄教誨便是在國家的監視下來展開，企求發揮國民統合之效果。

淨土真宗大谷派僧侶鵜飼啓潭、蓑輪対岳和船橋了要等有志者也在這個政策之下展開監獄教誨，鵜飼啓潭向當時名古屋藩知事德川慶勝提出希望實施囚人教誨。名古屋藩認為此舉符合三條教則，向受刑人講授佛教因果報應為屬妥適，所以許可了鵜飼的申請。⁸²大教院決議佛教、神道教與儒教每週日實施受刑人教誨。⁸³此時，佛教以外的基督教等也參與監獄教誨，根據當時被派到埼玉縣進行監獄教誨的小野島行薰所言，監獄教誨是各宗派都有進來參與，分散凌亂，為了統一宗派，決定讓受刑人投票選擇宗派。⁸⁴

如此來看，明治初期的監獄教誨是由許多宗教參與，不限特定宗教，為何從原本的百家爭鳴，變成淨土真宗大谷派與本願寺派獨佔？約有以下幾個原因：

第一，一監獄一宗派的方針之確立。1883年2月，在東京附近召開的各府縣聯合獄事會議上，針對是否能夠將教誨師宗派齊一化進行討論，決議

⁷⁸ 近藤俊太郎，〈胎動する近代仏教〉，收於島蘭進、末木文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史第1卷 維新の衝撃：幕末～明治前期》（東京：春秋社，2020），頁219-220。

⁷⁹ 安丸良夫，《近代天皇像の形成》（東京：岩波書店，2001），頁182-183。

⁸⁰ 小川原正道，《大教院の研究：明治初期宗教行政の展開と挫折》（東京：慶應義塾大学出版会，2004），頁131-133。

⁸¹ 藤井智鎧編，《教誨創始の苦心を語る》，頁17。

⁸² 佐々木満，《刑罰史・行刑史雜纂》（東京：佐々木満，1999），頁161。

⁸³ 刑務協會編，《日本近世行刑史稿》（東京：該會，1943），頁752。

⁸⁴ 藤井智鎧編，《教誨創始の苦心を語る》，頁17。

認為在監獄中如果有許多宗教參與教誨的話，會帶來許多弊病，所以應以單一教派來為之。⁸⁵ 1892年，內務省召開典獄會議，基於一監一宗教的方針，決定宗教的選定視監獄收容人的多數宗教所屬。⁸⁶ 另外一方面，石川島監獄署長安村治孝也對於監獄有很多宗教參與教誨感到反感，認為以淨土真宗進行教誨比較有效果，以此為由，在該監獄提出只讓大谷派實行教誨的申請，獲得了許可。⁸⁷ 自此之後，各監獄也逐漸以單一宗派來施行教誨。

第二，當時日本人民的宗教信仰中，以淨土真宗為最大宗。⁸⁸ 雖然沒有當時日本全國各宗派的信徒人數統計，但根據內務省的統計資料，確實淨土真宗的寺院數是最多。⁸⁹

第三，1890年各府縣監獄將教誨師設定成判任官的待遇，⁹⁰ 但是實際上各府縣因為輕減財政負擔的關係，多仰賴各宗派派遣而來的教誨師。如此，各宗派本山需要負擔派遣教誨師的薪水和旅費，對各宗派來說負擔越來越重，如果財力不夠雄厚的話，也只能從教誨事業中撤退。⁹¹ 淨土真宗作為最多信眾的宗派，財力亦較為充沛，⁹² 較有本錢參與監獄教誨。⁹³

第四，基督教遭到佛教的排斥與攻擊。基督教信仰的典獄有馬四郎助在1898年擔任巢鴨監獄典獄時，撤換淨土真宗本願寺派的教誨師，以基督教信仰的留岡幸助擔任。因為此事，引起淨土真宗為首的佛教團體的反彈，也達到一定效果，自此之後教誨事業中的基督教勢力就大幅衰弱。⁹⁴

第五，監獄學知識的支持。明治時期監獄學的權威小河滋次郎在監獄學著作

⁸⁵ 藤音得忍編，《宗教と行刑》（京都：本派本願寺，1927），頁175。

⁸⁶ 〈監獄教誨は宗教に決す〉，《朝日新聞（東京版）》，1892年4月29日，第1版。

⁸⁷ 佐々木滿，《刑罰史・行刑史雜纂》，頁163。

⁸⁸ 藤音得忍編，《宗教と行刑》，頁188；坪井直彥，《監獄實務講話》（東京：東京書院，1918），頁223。

⁸⁹ 內務大臣官房文書課編纂，《大日本帝國內務省統計報告 第10回》（東京：內務省，1895），頁152；

內務大臣官房文書課編纂，《大日本帝國內務省統計報告 第22回》（東京：內務省，1908），頁408。

⁹⁰ 藤井忠照，〈刑務法と教誨について〉，《教誨と保護》（東京）15:7（1940年7月），頁3；小野義秀，《監獄（刑務所）運営120年の歴史：明治・大正・昭和の行刑》，頁383。

⁹¹ 苅屋公正，《刑務教誨概論》（東京：大道書房，1941），頁7。

⁹² 例如：真宗本願寺派在明治前期的宗派改革，使得本山可以匯聚資金，發展教育和社會事業，參見中西直樹，《近代本願寺論の展開》，頁46。

⁹³ 同樣觀點：赤司友徳，《監獄の近代：行政機構の確立と明治社会》，頁198。

⁹⁴ 佐々木滿，《刑罰史・行刑史雜纂》，頁204-206。

中表明一監一宗派的教誨，比較有效果；並且，小河主張監獄教誨就是應該徹底採取宗教教誨，因為宗教感化比起透過道理的感化，其效果更為顯著。⁹⁵

基於上述之理由，淨土真宗獨佔了教誨機制，以協助日本帝國欲追求的國民統合。不過也要注意，其實在監獄法制上並沒有明文禁止其他宗教參與教誨的規定。實務上有像是女宣教師到監獄中與受刑人面會，講解聖經。⁹⁶ 又像是死刑犯山口豁在獄中向基督教牧師聯繫，牧師前往監獄施以教誨。⁹⁷ 大正初期的石井藤吉在死刑宣告之後，於東京監獄收容時，接受基督教外國傳教士的訪問。儘管另外一方面淨土真宗教誨師也嘗試要石井藤吉接受佛教信仰。⁹⁸

進入到昭和期，鹽野季彥擔任行刑局長時，他認為法制上並沒有規定教誨需以一宗一派的方式進行。⁹⁹ 後來正木亮擔任行刑局長時，被其他宗教界人士問到基督教是否能擔任教誨師？正木亮除了表示歡迎其他宗教界參與之意外，也提到千葉監獄的教誨有其他佛教宗派參與。¹⁰⁰ 由此觀之，確實沒有其他宗教參與教誨的禁止規定，但是其他宗教事實上參與教誨的難度甚高。

（二）殖民地監獄教誨師的組成

臺灣監獄教誨師的組成，可以參考下表一，淨土真宗本願寺派為壓倒性多數。為何如此？首先，本願寺派在日本統治臺灣初期，即派遣了開教使，與軍隊一同到臺灣。而本願寺派開教使掌握監獄教誨的先機，展開後續的監獄教誨事業。¹⁰¹ 再加上，本願寺派相較於其他宗派採取更積極的態勢，對臺灣的布教投入不少人力。¹⁰² 另外，在1899年左右開始，各本山在經濟上遇到困難，布教的方針有所

⁹⁵ 小河滋次郎，《監獄學》（東京：警察監獄學會東京支會，1894），頁862-863。

⁹⁶ 江連力一郎，《獄中日記》（東京：郁文書院，1932），頁268-269。

⁹⁷ 山口豁，《刑臺上の感謝：死刑囚山口豁悔改録》（東京：小兵士團，1922），頁53-54。

⁹⁸ 石井藤吉述，《聖徒となれる惡徒：石井藤吉の懺悔と感想》（東京：石尾奎文閣，1919），頁109-110。

⁹⁹ 〈第七回教誨研究會閉會式（續報）〉，《教誨研究》（東京）9:2（1934年2月），頁48。

¹⁰⁰ 〈行刑に關する座談會〉，《刑政》（東京）55:10（1942年10月），頁8。

¹⁰¹ 大橋捨三郎編，《真宗本派本願寺臺灣開教史》（臺北：真宗本派本願寺臺灣別院，1935），頁8-13；真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《日本監獄教誨史·下卷》，頁1805-1809。

¹⁰² 得能弘一、林擺嫻，〈臺灣少年感化教育之開端與日本真宗本願寺派的關係：以成德學院設立之背景為考察中心〉，《圓光佛學學報》（桃園）28（2016年12月），頁158。

變化。¹⁰³ 有可能基於這些因素，造成其他宗派參與教誨事業的意願降低。¹⁰⁴ 像是曹洞宗僧侶初始有擔任監獄教誨師，但後來就沒有後繼人力投入。¹⁰⁵

日治初期，日本人教誨師不會說臺灣話，因而無法取得受刑人的信賴，甚至收容人逃獄事件頻傳，為了穩定秩序，臺北監獄僱用了有名望的臺灣人教誨師，像是名醫黃玉階在臺北監獄即擔任 10 年的教誨師。根據《臺灣日日新報》記載，有受刑人因黃玉階的教誨而痛哭不已。¹⁰⁶ 對受刑人而言，黃玉階可以信賴，也喜歡他的教誨，如此形成日本佛教僧侶和臺灣人教誨師合作的形式。¹⁰⁷ 但是明治末期以後，教誨師轉成皆由日本人擔任之。就其原因，可以從《臺法月報》一則新聞記事中推測得知。該記事提到監獄教誨最重要的是教誨儀式的舉行，當時佛教與儒教合力為之的教誨，一定程度上對於教誨儀式的統一會產生困難。¹⁰⁸ 對照表一與新聞記事，吾人可以看到單純用儒教來表示與日本佛教合作的關係，恐怕有所不足，以黃玉階為例，因為他屬於齋教先天派，齋教本身結合儒釋道三教，將黃玉階直接歸類為儒教教誨師，似有不盡周全。¹⁰⁹ 所以此處的儒教教誨師，似可以理解為與日本佛教不同宗教的漢人教誨師，於進行教誨時，可能儀式上有所不同。司獄官會議上決議教誨儀式的統一為最重要課題。儘管該記事亦有說到注意信教的自由，但有可能為了儀式統一，¹¹⁰ 造成漢人教誨師逐漸地遠離教誨事業。

¹⁰³ 臺灣總督府文教局社會課編，《臺灣ニ於ケル神社及宗教》（臺北：該課，1935），頁 23；蔡錦堂，《日本帝國主義下台灣の宗教政策》（東京：同成社，1994），頁 28。

¹⁰⁴ 亦有文獻提到，佛教各宗派不少人對於臺灣的監獄教誨採取消極的態度。參見景山知之，《病床隨筆》（京都：興教書院，1911），頁 5。

¹⁰⁵ 又從當時臺灣的日本佛教中，本願寺派獲得不少在臺日本人的捐獻，寺廟的擴張和日本內地人信徒成長數量比例非常高，日本內地人信徒數量在 1915 年超過 1 萬 7 千人，佔日本佛教近 44%。參見中西直樹，〈仏教植民地布教史資料集成台灣編解題〉，收於中西直樹編，《仏教植民地布教史資料集成・台灣編（編集復刻版） 卷 6》（京都：三人社，2016），頁 8。

¹⁰⁶ 〈是亦教誨〉，《臺灣日日新報》，1899 年 12 月 6 日，第 3 版；松本助太郎，〈黃玉階氏と監獄教誨〉，《臺法月報》12:9（1918 年 9 月），頁 51。筆者過去的研究亦提到日治初期臺灣的逃獄事件頻傳，所以臺灣監獄可以使用的法定戒具比起日本內地更多一項足鎖，用以維持秩序。此項規定之後亦影響到朝鮮的戒具規定，可以看到殖民地之間的制度移轉。參見林政佑，〈日本帝國の看守に関する考察：台湾と朝鮮を中心に〉，頁 174-175。

¹⁰⁷ 〈臺北監獄の教誨師〉，《臺灣日日新報》，1900 年 11 月 11 日，第 3 版。

¹⁰⁸ 〈監獄教誨の儀式〉，《臺法月報》5:12（1911 年 12 月），頁 85。

¹⁰⁹ 殷揚智、林昭庚，〈日治時期臺灣首位領證漢醫：黃玉階〉，《臺灣中醫醫學雜誌》（臺北）16:2（2018 年 9 月），頁 27。又，黃玉階所信仰的齋教先天派，其儒家色彩較重，或許可能因此使得歸類為儒教，關於先天派的儒家色彩，參見村野孝顯，〈在家佛教としての齋教〉，《南瀛佛教》（臺北）13:8（1935 年 8 月），頁 10。

¹¹⁰ 〈監獄教誨の儀式〉，《臺法月報》5:12（1911 年 12 月），頁 85。

表一 日治時期在臺灣教誨師名簿

氏名	宗派	勤務地
川原教道	本願寺派	臺北
王岱修	臺灣佛教， 皈依淨土真 宗本願寺派	臺北
黃玉階	齋教	臺北
林廷綸	未知	宜蘭
中津超音	本願寺派	臺北
小川信道	本願寺派	臺北
下野了政	本願寺派	臺北
野崎行滿	本願寺派	臺北
瀨川了全	本願寺派	臺北
掬月晴臣	本願寺派	臺北·臺中
荻野善雄	本願寺派	臺北
穴戶了要	本願寺派	臺南·臺南：嘉義·臺北·臺中
澤井岱峨	本願寺派	臺南：嘉義·臺北
藤野立性	未知	臺南：高雄·臺南
甲斐寬英	本願寺	臺北
小佐野玉眠	曹洞宗	臺北：宜蘭
鈴木泰圓	曹洞宗	臺北：宜蘭
金子曹嚴	曹洞宗	臺北：宜蘭
加藤廣海	大谷派	臺北：宜蘭
金子曹嚴	曹洞宗	臺北：宜蘭
加藤廣海	大谷派	臺北：宜蘭
福田行夫	未知	臺中·臺北
西武雄	本願寺派	新竹少年
故選義貫	本願寺派	臺北：新竹
藤本周憲	本願寺派	臺北：新竹
林鵬霄	未知	臺北：新竹
藤岡常慙	本願寺派	臺北：新竹
村上靈順	本願寺派	臺中
太田憲彰	未知	臺中
長田觀禪	曹洞宗	臺中

當山勇貫	未知	臺中
山田諦聽	本願寺派	臺中
吉留義憲	未知	臺中
西明龍賢	本願寺派	臺中
出原了乘	本願寺派	臺中
戶田我聞	本願寺派	臺中
青木博愛	本願寺派	臺中
閑林利劍	本願寺派	臺南·臺中·臺南
櫛本善真	本願寺派	臺中
福永覺也	本願寺派	臺中·新竹少年
久長興仁	本願寺派	臺北·臺中·新竹少年
池田志幹	本願寺派	臺南·新竹少年·臺北·臺中
陸鉞巖	曹洞宗	臺南
藤田超宗	本願寺派	臺南
宮本英龍	本願寺派	臺中
鈴川知之	本願寺派	臺南
秋田靈巖	本願寺派	臺南
藤井恵照	本願寺派	臺南
長松猶雷	本願寺派	臺南
土山得之	本願寺派	臺南
原田最雄	本願寺派	臺南
那須寂圓	本願寺派	臺南
岡駿逸	本願寺派	臺南
寺町實順	本願寺派	臺南·臺南：嘉義·臺南：高雄
田中行圓	本願寺派	臺南·臺南：嘉義·臺南：高雄
菊池龍象	本願寺派	臺南：嘉義
松本順了	本願寺派	臺南：嘉義
宮內昇住	本願寺派	臺南：嘉義
中山唯然	本願寺派	臺南：嘉義

資料來源：《臺灣總督府公文類纂》、《臺灣刑務所月報》、《日本監獄教誨史·下卷》、《臺灣總督府職員錄》參考作成。

朝鮮教誨師的構成如表二，基本上亦為日本淨土真宗的僧侶獨佔。¹¹¹ 這一點和臺灣初期有本島人教誨師的狀況甚不相同，儘管其實日本內地曹洞宗僧侶川北鶴松訪問朝鮮時，建議應納入朝鮮人僧侶為教誨師，¹¹² 但看來似無效果。

本願寺派為教誨師主要來源之外，與臺灣不同的是，大谷派教誨師亦非常多數。大谷派在朝鮮的布教，早在十六世紀末期，大谷派僧人到釜山進行布教，可以說是日本佛教在朝鮮半島，甚至是海外布教的起點。¹¹³ 根據既有研究所言，大谷派在江戶末期，採取擁幕派立場，一方面在明治維新以後進而向維新政府表達其忠誠，一方面化解內部的對立，並配合維新政府的策略，成為侵入朝鮮的先鋒。¹¹⁴ 近代的布教再開，以大谷派奧村円心¹¹⁵ 在釜山設置別院為始。其後，同派的僧侶持續前往朝鮮布教，並且在社會事業的部分也著力不少，亦包含監獄教誨。¹¹⁶ 例如：以京城為例，大谷派在 1893 年於京城領事館監獄進行教誨，1906 年展開京城監獄教誨活動，像是大谷派音羽玄哲即有前往監獄宣揚佛教；¹¹⁷ 1901 年時，釜山別院的井上香憲不收報酬地對釜山領事館附屬警察留置所的收容人進行教誨。1909 年釜山監獄設立，井上對當中的日本收容人進行教誨。¹¹⁸ 另外一方面，本願寺派則是因應後來在朝日本收容人增加，有感於布教的必要，1908 年於永登浦監獄創設之際，派遣專任教誨使著手監獄教誨。¹¹⁹

須要補充的是，在大韓帝國時期，參與監獄教誨的不只有上述日本而來的僧

¹¹¹ 在戰爭時期，可能因為教誨師人數下降的關係，根據李圭昌回憶，日本人的基督教徒為教誨師亦存在，但是否為正式的教誨師或是短暫僱用，目前無法得知，參見李圭昌，《命運의 餘燼》（首爾：寶蓮閣，1992），頁240。

¹¹² 〈鮮人僧侶를 教誨師로 채용하고 싶다고〉，《每日申報》，1919年8月10日，第3版。

¹¹³ 河島研習，《釜山と東本願寺》（釜山：大谷派本願寺釜山別院，1926），頁3。

¹¹⁴ 韓哲曦，《日本の朝鮮支配と宗教政策》（東京：未來社，1988），頁14、26；中西直樹，《植民地朝鮮と日本仏教》，頁48。

¹¹⁵ 奧村円心為16世紀末期隻身到釜山弘揚教義的奧村淨信的後代，參見河島研習，《釜山と東本願寺》，頁1。

¹¹⁶ 吉川文太郎，《朝鮮の宗教》（京城：朝鮮印刷，1921），頁251；青柳南冥，《朝鮮宗教史》（京城：朝鮮研究會，1911），頁123。

¹¹⁷ 大谷派本願寺京城別院南山本願寺編，《南山本願寺小史：本堂創建二十五周年記念》（京城：南山本願寺，1931），頁31、35；〈日僧說法〉，《皇城新聞》，1906年7月17日，第3版，根據這一篇報導，提到在教誨時只允許說法，不允許提到其他和政治話題，與收容人不許有進一步接觸，收容人彼此亦不得私語。

¹¹⁸ 河島研習，《釜山と東本願寺》，頁44。

¹¹⁹ 犀涯生，〈朝鮮刑務革略史（十）〉，《朝鮮治刑彙報》（京城）4:9（1926年9月），頁39。

侶，朝鮮半島中十九世紀末東學思想所形成的天道教宗教人士亦參與監獄教誨。像是公州郡天道教會到監獄中說明改過自新的意旨，部分朝鮮人吸收這些意思，從而悔改向善。¹²⁰ 前述提到音羽玄哲在京城監獄進行教誨，除其之外，尚有美國人宣教師或朝鮮人來施以教誨，可以看到不限特定宗教。¹²¹ 1909年9月，大韓帝國發布韓國監獄官制，監獄布教使的派遣擴散到永登浦監獄之外，包含釜山、平壤、大邱、京城、馬山、兼二浦、仁川等也設置監獄布教使，並逐漸擴散到其他地方的監獄。¹²² 早期亦有許多宗派參與監獄教誨，像是淨土宗在韓國合併前，於平壤、海川、仁川等地的教誨保護事業相當活躍，但後來可能因為財政資源的理由，導致沒有更多人投入。¹²³

從《日帝文書》可以一窺教誨師的選任會涉及到宗派、行刑課與監獄三者之間的交涉。1938年6月，朝鮮開教總長藤井玄瀛發文給朝鮮總督府行刑課長御園生忠男，推薦3位從龍谷大學畢業生作為朝鮮監獄的教誨師。而這3名畢業生也於同年7月，經朝鮮總督府法務局任命，在木浦刑務所和全州刑務所擔任教務囑託。¹²⁴ 可以看到，相同宗派的教誨師或僧侶透過向總督府推薦同宗派僧侶擔任教誨師，以維持其宗派的勢力。

大谷派和本願寺派在韓國合併以來，為了爭取指導權，不斷有所衝突對立，但是1920年代以後，兩派相互合作，像是設置教務研究會，針對當地的監獄教誨研究和交流意見。¹²⁵

¹²⁰ 〈監獄說教〉，《萬歲報》，1906年12月15日，第3版。

¹²¹ 〈監獄近況〉，《大韓每日申報》，1907年5月11日，第2版。

¹²² 青柳南冥，《朝鮮宗教史》，頁133-4。

¹²³ 教誨百年編纂委員會、淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《教誨百年 下卷》，頁309。另外有研究指出，因為寺刹令的關係，日本佛教傳來，造成朝鮮人的布教活動急速衰退。參見韓哲曦，《日本の朝鮮支配と宗教政策》，頁53。

¹²⁴ 〈형무소 인사관계 서류〉（刑務所人事關係書類），《日帝文書》，典藏號：CJA004124，頁611-615。

¹²⁵ 中西直樹，《殖民地朝鮮と日本仏教》，頁174。

表二 日治時期在朝鮮教誨師名簿

氏名	宗派	勤務地
佐佐木最恩	大谷派	西大門
嚴常圓	本願寺派	京城·大邱
古澤慧誠	大谷派	公州·大田
津村清澄	本願寺派	平壤·京城·釜山
杉山顯正	本願寺派	晉州·光州·海州·平壤
細川巧照	本願寺派	京城·大邱·清津·木浦·大邱
宮川專從	本願寺派	大邱
吉田大了	本願寺派	安東
平塚龍馴	大谷派	西大門·春川
溪顯基	大谷派	西大門·大田·元山·金泉·仁川
見義馨	大谷派	春川·清州
佐佐木鴻文	本願寺派	永登浦·釜山·大邱
桑原貫一	本願寺派	京城·大邱·平壤
七里鐵男	本願寺派	金山浦
小笠原彰真	本願寺派	鎮南浦
流水最勝	本願寺派	光州·全州·大邱·釜山
和田教範	本願寺派	馬山·平壤·釜山·永登浦·平壤
豬原現昭	大谷派	咸興·大田·公州·春川
首藤戒定	大谷派	開城·咸興·西大門
良永猛	未知	開城
土井秀哲	大谷派	公州
細川巧照	本願寺派	京城·大邱·清津·木浦·大邱
上月信雄	本願寺派	京城·瑞興·群山·木浦·清津·光州
平野護	大谷派	新義州·公州
百濟慶勝	本願寺派	平壤·木浦·全州·釜山·京城
淺井暎雄	本願寺派	光州·海州·釜山
神崎禾念	本願寺派	海州·馬山·晉州·平壤
佐長秀雄	大谷派	咸興·元山·清州·新義州·太田
古賀靜開	大谷派	西大門
首藤嶺雲	大谷派	公州·春川·清州·新義州
藤本章宏	本願寺派	京城·釜山·群山·木浦·光州·平壤

遠藤銀藏	未知	開城·金泉
長島賢秀	本願寺派	金山浦·晉州·清津
澤野彰	大谷派	公州·元山·咸興·西大門
立花龍圓	本願寺派	京城·光州
須床達仁	本願寺派	大邱·安東·清津·海州
藤井人呆	大谷派	西大門·金泉·咸興保觀·平壤保觀
高吹勇英	大谷派	開城·公州
木村融	大谷派	西大門·大田·咸興·元山
本多文映	大谷派	大田·新義州·春州·京城保觀
渡邊貞治	未知	仁川
安達唯信	本願寺派	京城·木浦·平壤·全州
豐田包春	本願寺判	大邱·金山浦·群山·西大門·釜山
西水貞政	本願寺派	金山浦·馬山·光州·木浦·清津
辻弘之	未知	金泉
志熊龍猛	本願寺派	金山浦·安東
浦本智嚴	本願寺派	釜山·京城·開城·木浦·光州
磯江幸雄	本願寺派	京城·群山·全州·釜山·大邱
中島敏	大谷派	西大門·咸興·元山
末森尙治	大谷派	西大門
末森正義	本願寺派	京城·平壤·鎮南浦·安東
村上昭	本願寺派	全州·瑞興·馬山·京城(海南島)·木浦
北龍靈韶	大谷派	西大門·新義州·春川
樹林晴美	本願寺派	京城·瑞興·木浦
武田龍興	未知	西大門
石浦義光	大谷派	西大門·金泉·咸興
渡邊智賢	大谷派	西大門·公州·元山·京城(海南島)
佐藤秀義	大谷派	元山·大田·新義州
伊東惠	大谷派	西大門·開城·仁川·京城保觀
江上直治	未知	金泉

資料來源：《日帝文書》、《教誨百年 下卷》、《朝鮮總督府職員及所屬官署職員錄》、朝鮮總監府·朝鮮總督府編，《舊植民地人事總覽 朝鮮編》（東京：日本圖書センター，1997）參考作成。

（三）信仰自由的衝突

在戰前的國際受刑人處遇原則上，已經形成以下原則：如果監獄中某宗教的信者為多數時，應該任命此一宗教的教誨師為正規教誨師。¹²⁶ 從這個原則出發以觀，教誨師的宗教教派應視該監獄受刑人的信仰來判斷，而非由統治者單一決定之。可是從日治時期朝鮮與臺灣的實情觀之，與這一個原則相衝突，皆以淨土真宗僧侶擔任教誨師。

以淨土真宗大谷派與本願寺派獨佔體制，對於日本內地、朝鮮和臺灣的受刑人的信仰自由保障是不充足的。正木亮曾提過宗教教誨變成一宗一派，反而形成強制特定宗教的信仰；再加上明治憲法揭示在日本臣民不妨害安寧秩序以及不背於臣民義務之下，有信仰的自由，監獄受刑人亦是如此。¹²⁷ 其實不單是正木亮對收容人的信仰自由採取開放的態度，鹽野季彥亦是對淨土真宗的獨佔體制加以批判。¹²⁸ 這兩位行刑局長縱然抱持該見解，卻仍未翻轉這個體制，直到1945年日本戰敗，真宗獨佔體制並沒有受到太大動搖。由此可以推測，因為教誨師的僱用路徑形成了一定的模式，已經有一定的自主性存在，例如前述各個監獄教誨師在尋找接任者時，可能常尋找同宗派者來接任，如此方式在各監獄行之有年，已非當局者可以輕易打破。

在日本內地，政治活動家小山六之助在監獄服刑時，看到淨土真宗教誨師對於收容人的信仰非常關心。剛開始，教誨師就調查收容人的宗教信仰，而收容人看到教誨師都是真宗僧侶時，皆回答：「我信仰真宗」。小山則誠實回覆他沒有信仰任何宗教，也不想信教。教誨師聽到他的回答，生氣不已地離開。三天後，該教誨師在週日教誨時，宣傳宗教信仰的重要性的同時，批評不信宗教的小山。如果收容人不是信仰淨土真宗時，教誨師就會不愉快。反而對於信仰真宗的收容人，教誨師會非常親切，看到教誨師這種樣子，小山不認為這是教誨師，就是一個宣傳宗教人士而已。¹²⁹

朝鮮監獄的教誨儀式之中，有讓收容人膜拜佛像的儀式。有收容人主張自己

¹²⁶ 藤井惠照，〈刑務法と教誨について〉，頁3。

¹²⁷ 正木亮，〈監獄法概論〉（東京：清水書店，1930年第4版），頁105。

¹²⁸ 鹽野季彥回顧錄刊行會編，〈鹽野季彥回顧錄〉（東京：該會，1958），頁204。

¹²⁹ 小山六之助，〈活地獄〉（東京：日高有倫堂，1910），頁42-45。

是基督教信徒，不膜拜偶像，拒絕低頭，因而與監獄職員發生衝突，因為這個因素，監獄就取消了要收容人膜拜佛像的規定。¹³⁰ 朝鮮基督教從朝鮮王朝時開始從西方傳來，雖然歷經多次的排教政策，可是朝鮮的基督教信者比重不低，1934 年的朝鮮總督府學務局社會課調查，當時朝鮮佛教信徒 11 萬人左右，日本內地神道 1 萬 5 千多人，日本內地佛教的朝鮮人信徒 7 千多人，基督教 36 萬人。¹³¹ 從此處或許可以推測，監獄行刑如過度強制招致受刑人許多的反彈時，反而容易造成監獄秩序的崩壞，因而監獄當局在監獄營運時，如何和收容人的需求維持一定的平衡，有其必要性。但是也要說明的是，上述提到修正膜拜佛像的規定是在統治前期，像戰爭時期對於佛像或天皇的膜拜，就可能仍壓縮到收容人的信仰自由。並且，有朝鮮收容人提出想要受洗的請求，但遭到拒絕。¹³² 可以看到排除其他宗教的性格仍然強韌。

臺灣統治初期，即存在批評真宗教誨方式的聲音。曾有人認為真宗的監獄教誨以總集教誨方式進行，如此讓不同犯罪類型的受刑人聚在一起，有相互感染學習之虞，教誨無異緣木求魚，並且有可能引發受刑人的反感，其認為應該以基督教為主。¹³³ 另外，在臺灣和朝鮮的監獄是否可以配置基督教教誨師，這一度成為議題，但最後仍是沒有實現。¹³⁴

日治時期以前的臺灣有道教、佛教和齋教等宗教。¹³⁵ 1903 年，臺北監獄的收容人宗教信仰調查發現，全部 603 名的收容人中，335 名有信仰，最多的是觀音菩薩信仰，其次是天公信仰，再來是土地公信仰。¹³⁶ 但是這些在地宗教信仰沒

¹³⁰ 金九著、梶村秀樹訳注，《白凡逸志：金九自叙伝》（東京：平凡社，1973），頁 208-209。

¹³¹ 中根環堂，《鮮滿見聞記》（東京：中央佛教社，1936），頁 73；朝鮮總督府學務局社會課，《朝鮮に於ける宗教及享祀一覽》（京城：該課，1934），頁 2-5。在韓國併合之前，天主教人數達到十萬人左右。參見荒川五郎，《最近朝鮮事情》（東京：清水書店，1906），頁 86。

¹³² 真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《日本監獄教誨史・下卷》，頁 1824；友邦協會，《朝鮮における司法制度近代化の足跡》（東京：該會，1966），頁 129。

¹³³ 〈監獄意見〉，《臺灣商報》（臺北）64（1900 年 8 月），頁 6。

¹³⁴ 但是也要注意，對於其他宗教教誨仍有一定程度的容認，像是天主教受刑人死刑執行前的教誨，參見〈天主教徒ノ囚人病死者及死刑者待遇方覺書〉（1897 年 7 月 31 日），《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000135030。

¹³⁵ 臺灣總督府編，《臺灣事情》（臺北：該府，1917），頁 515-521。

¹³⁶ 〈本島人の宗教心〉，《臺灣日日新報》，1903 年 4 月 19 日，第 3 版。

有受到重視，甚至被認為比日本內地佛教來的低級。¹³⁷ 如果採取日本政府官方說法，認為明治憲法在臺灣與朝鮮有形式上的適用。¹³⁸ 則收容人的信仰自由應受到一定的尊重，只不過不將在地宗教人士作為監獄教誨師而制度性地導入，卻用日本內地淨土真宗，難以說有尊重兩地被殖民者的信仰自由。也可以看到日本帝國所希望打造的日本臣民圖像是符合日本內地所期待，以追求國民統合。可是如果我們把教誨也當成是促成受刑人回歸現實社會的重要方式的話，殖民地監獄教誨並非讓受刑人回歸原本所處的臺灣和朝鮮社會，而是帝國想像中的疆土，因為現實的臺灣或朝鮮社會並非是淨土真宗為主的社會，而是有著自身特色的社會，日本帝國的做法產生教誨和社會現實的差距。

五、教誨知識與實踐

（一）教誨知識

監獄教誨究竟具體要如何實施，其實是一個難題，畢竟過去沒有如此知識與經驗累積，對教誨師而言也是一個困擾。本文在此處想討論教誨知識的形成如何影響和建構現代型監獄行刑。根據當時監獄教誨的專門雜誌來分析，其主要以日本帝國為出發點，有助於吾人認識「統治機構—犯罪人」層面的教誨史。¹³⁹ 在此可以大正中期作為一個時期區分點，這個時期以前是以倫理學和宗教為主，後期走向教誨科學化論述。可以看到監獄教誨作為一種國民統合方式，其背後的思想 and 論述為何，有何變化？

首先，前期教誨的部分，教誨師藤岡了空主張教誨的本義是立基於道德，別無其他，並且可以分成「世間普通道德」與「宗教特別道德」兩個層面。¹⁴⁰ 藤岡

¹³⁷ 撫臺翁，〈土人の迷信〉，《臺灣土語叢誌》，1903年4月19日，第3版；川瀨貴也，〈植民地朝鮮の宗教と学知：帝国日本の眼差しの構築〉。

¹³⁸ 長尾景德，〈臺灣行政法大意〉（東京：杉田重藏書店，1923），頁3-5；外務省条約局法規課編，〈日本統治下五十年の台湾〉（東京：該課，1964），頁39；萩原彦三，〈朝鮮行政法〉（京城：巖松堂京城店，1923），頁18。

¹³⁹ 為了行文的便利，殖民地教誨論述的部分，本文將放在後述兩殖民地的教誨實踐中一併討論。

¹⁴⁰ 藤岡了空，〈監獄教誨學提要草案〉（兵庫：藤岡了空，1892），頁11。

在這兩個層面的基礎上，認為教誨的作法應透過宗教來實施。例如：教誨堂中應否放置神佛雕像，對於教誨是有效或無效？採取無效論者認為在教誨堂安置特定神佛雕像，無法因應收容人的多種信仰，所以無法產生效果。但藤岡認為神佛之道應該支配人的道德，相信教誨堂如果安置特定的神佛，可以喚起人的道德心。¹⁴¹

有論者認為教誨師不是單純的監獄官吏，更是為了信仰貢獻心力。如果只是停留在當成一個工作的心態，教誨難有效果。倘若從信仰來施以教誨，則能夠帶給受刑人感動，並且建立信賴的關係。¹⁴² 站在宗教信仰的基礎出發的教誨，最主要是在於闡述因果的道理，讓受刑人了解和相信因果，使其不犯罪；其次，讓受刑人了解家庭的滋味，因為不了解家庭滋味者容易再犯；第三，提供職業上實際的指導，讓受刑人了解勞動的狀況、價金及需要；第四，培養國家的觀念；第五，培育忠孝的觀念，因為這是日本的國民道德。¹⁴³ 如同前面所述，監獄教誨會受到國家政策的影響，因此教誨師一面考慮帝國的政策，一面施以教誨。藤岡了空就曾明確表示，監獄教誨是護國勤王的工作，真宗僧侶應為達成王法為本之目的而努力。¹⁴⁴ 在 1918 年的次席教誨師研究會上出現如此決議：口說教導之外，應實現以下三件項目，以資國民的思想健全發展：一、在一年之中最少三大節日應勵行教育勅語的奉讀儀式，其後實施教誨；二、在假日或祭祀日的免作業日，典獄以下的重要幹部於教誨堂集合，舉行宣傳國體的教誨，呈現其重要性；三、在舍房的通道或工場的一部分貼上強調國體的格言。¹⁴⁵ 可以看到監獄教誨的內容和儀式依然有結合國家神道，展現國民統合面向。

後期的教誨知識產生變化，肇因於此時期出現了對宗教教誨的反對，和要求科學化教誨知識的聲音。1922 年，當時擔任檢事的正木亮就教誨師任用範圍提出一份意見書，他批評透過本願寺推薦，任用教誨師，教誨跟布教一樣。而且這些僧侶以淺薄的知識來施行教誨，不太有效果。¹⁴⁶ 新聞記者中兼二在服刑時，提到

¹⁴¹ 藤岡了空，《監獄教誨學提要草案》，頁 39-41。

¹⁴² 小山溫，〈監獄教務に関する所感〉，《成人》（東京）129（1911 年 12 月），頁 5-6。

¹⁴³ 荻屋哲公，〈教誨論〉，《成人》129（1911 年 12 月），頁 8-11。

¹⁴⁴ 藤岡了空，《通信土曜談話》（出版地不詳：西村七兵衛，1896），頁 3。

¹⁴⁵ 本派本願寺教務部，《次席教誨師記事第一回》（京都：本派本願寺教務部，1918），頁 10。

¹⁴⁶ 正木亮，〈教誨師任用の範圍に関する意見書官房の改良に関する意見書〉（東京：矯正図書館藏），典藏號：326.532-Ma-3594。

同房受刑人說教誨師所言的佛教內容之教誨可以說是沒有意義，恐怕其他受刑人也有抱持同樣的觀感。¹⁴⁷ 所以，正木亮認為教誨目的應該要避免造成宗教的強制，參考普魯士的制度，認為就算養成受刑人的宗教觀念，但教誨師如果不能夠消滅反社會性格，仍是沒有充分具備擔任教誨師的資格，這也是過多同一宗派教誨師所帶來的矛盾。¹⁴⁸

此外，隨著監獄行刑制度的科學化要求，特別是 1930 年代以後的累進處遇制度實施，結合其他學科知識的調查更顯得有其必要。因應該風潮，1934 年教誨研究會的講習科目再加上心理考查、對思想犯的教誨和釋放者保護。¹⁴⁹ 在這之中，心理考查是為了行刑累進處遇令實施而新設的講習科目。鹽野季彥行刑局長表示，與過往的講習有所不同的地方就是心理考查，因為累進處遇制度在日本內地的實施之緣故，須以收容人的分類為基礎，參考收容人的心理狀態與成績，決定其處遇的階級，所以對於收容人的心理考查是必要的。¹⁵⁰ 只是教誨師的人數與向來的訓練是否足以因應科學化要求，不無疑問。回過頭來檢視前述朴慶穆的研究中將行刑累進處遇規則當成是懷柔殖民地思想犯的工具，這樣的說法似較為從「殖民者—被殖民者」的角度，我們也必須注意到這是 1920 年代之後，日本帝國對於受刑人的處遇方式的修正和科學化的追求，此源於「統治機構—犯罪人」教誨論述思想的轉變。不過在戰爭時期，原本的宗教教誨隨著強調國體明徵更加強化；希冀透過真宗教義促使受刑人覺察自己的缺失，反省自己的罪惡，內觀反省來重新站在社會上，向國家奉獻自己，由此貫徹全體主義的觀念。¹⁵¹

（二）教誨實踐

1. 臺灣

臺灣初期有漢人教誨師，以黃玉階為例，他施行監獄教誨時，曾言其經營醫業，並且在普願社宣講所講授善書，勸人為善，也接受臺北縣知事村上義雄的委

¹⁴⁷ 中兼二，《活地獄》（東京：東京國文社，1913），頁 83-84。

¹⁴⁸ 正木亮，〈教誨師任用之範圍に関する意見書官房の改良に関する意見書〉。

¹⁴⁹ 〈第七回教誨研究會閉會式（續報）〉，頁 45。

¹⁵⁰ 〈第七回教誨研究會閉會式（續報）〉，頁 46。

¹⁵¹ 荻原晃，〈教誨の使命〉，《教誨と保護》15:9（1940年9月），頁 54-62。

託，到監獄勸善。由此講述臺灣為何會成為日本的領地，是因為馬關條約的割讓，並非武力佔領；並且，臺灣有兩年的國籍選擇權，黃玉階希望座中的匪徒受刑人可以理解。¹⁵² 另外一方面，他也說受刑人是幸福的，因為日本帝國是文明國，採取博愛主義，在監受刑人如同病人，透過醫藥的提供，使其痊癒，如此監獄設施與清代有所不同。¹⁵³ 可以看到，臺灣人教誨師試圖化解當時因匪徒刑罰令而入監的受刑人之不滿，同時亦傳遞監獄作為「統治機構—犯罪人」面向中，展現其文明性的一面。

至於日本人教誨師的部分，1910年監獄官真木喬嘗言，臺灣教誨困難的地方在於對風俗、習慣和民情不同的臺灣人，許多事情無法溝通，特別是語言隔閡，彼此之間難以傳達其意思。縱然透過翻譯，不得不說仍有隔靴搔癢的感覺。所以，真木喬期待了解臺灣話的教誨師來擔任。但因氣候風土之差異，教誨師在任期間很短，沒辦法學好臺灣話，導致教誨效果降低。¹⁵⁴ 民政長官下村宏也說，佛教布教師幾乎都不會說土語，只是以日本內地佛教信者為對象，¹⁵⁵ 又對本島人教化也非用盡全力，監獄教誨師透過翻譯來傳教，毋寧說非常滑稽。¹⁵⁶

日本人對臺灣人本土佛教信仰並非毫無調查，但在評價上有時帶有高下之見，形成臺灣宗教落後，有賴日本佛教拯救的印象。例如：將臺灣的佛教認為是中國佛教的一環，過往中國佛教雖為日本佛教來源，只是後者如今興盛，前者沒落，只有持戒可以稱道，時局逆轉之下，日本佛教可以輸入到中國。¹⁵⁷ 佐佐木珍龍對於臺灣僧侶的描述，認為整體而言，臺灣缺乏有知識的僧侶，無學問者多，不像日本有相關的僧侶培養學校。¹⁵⁸ 臺中本願寺主任藤澤宏澄更認為，臺灣傳統宗教欠缺培養國家觀念，而是滋長迷信與惡習之源。¹⁵⁹

¹⁵² 松本助太郎，〈黃玉階氏と監獄教誨〉，頁 51-52。

¹⁵³ 松本助太郎，〈黃玉階氏と監獄教誨〉，頁 53。

¹⁵⁴ 真木喬，〈臺灣監獄視察談補遺〉，《監獄協會雜誌》23: 3 (1910年3月)，頁 26-30。

¹⁵⁵ 同樣的觀察，參見景山知之，〈病床隨筆〉，頁 4。

¹⁵⁶ 向山寬夫，〈日本統治下における台湾民族運動史〉（東京：中央經濟研究所，1987），頁 622。

¹⁵⁷ 〈鎮南選佛道場設立趣旨書〉，收於中西直樹編，《仏教植民地布教史資料集成・台湾編（編集復刻版）卷 3》，頁 422。

¹⁵⁸ 佐佐木珍龍，〈夢遊記〉，收於中西直樹編，《仏教植民地布教史資料集成・台湾編（編集復刻版）卷 3》，頁 141-142。其他如〈臺北州に於ける社寺教會要覽〉，收於中西直樹編，《仏教植民地布教史資料集成・台湾編（編集復刻版）卷 2》，頁 90。

¹⁵⁹ 藤澤宏澄，〈本島在來宗教の缺點に就て〉，收於中西直樹編，《仏教植民地布教史資料集成・台湾編（編集復刻版）卷 6》，頁 12-13。

根據《臺灣日日新報》的記載，臺灣監獄教誨師的說理只是講一些高遠的教理，對於「智識程度低」的本島人收容人而言，理解上有困難。¹⁶⁰ 反而是講四書，藉此灌輸道德觀念的方式，可能還來得比較有效果。¹⁶¹ 這樣的說法是奠基於對教誨師說理方式和本島人收容人的教育程度所做的教誨建議。

有些教誨師偏向以東方主義的目光看待本島人，像是藤井惠照認為臺灣人的道德觀念較薄弱，從而對前科者比較包容。¹⁶² 也有教誨師認為臺灣人不適合真宗的高深教義。根據淨土真宗的史料，對臺灣收容人的教誨內容，主要是希望其能夠養成一般的道義觀念，講述修身齊家之道，力求品行的提升，也會講授待人處世所需之知識。¹⁶³ 只不過在日本人教誨師眼中，臺灣人沒什麼知識，連自己的名字都不會寫。對於有知識的臺灣人，日本人教誨師覺得其終究是中國式的高談闊論，能夠適應實際生活者較少。再加上，臺灣人對於宗教的深遠教義多無法理解，¹⁶⁴ 如此顯示日本人對本島人的東方主義認識。不過其實對照以觀，日本內地教誨師西元龍拳曾提到日本內地的累犯者很多都是沒有知識者。¹⁶⁵ 所以與其說是民族性或民族本質上的差異，不如說階級或教育程度等因素的影響更大。

教誨師長松猶雷一定程度上也帶有東方主義的視角，認為本島人屬於思想幼稚未開化的民族，因此很迷信，在集合教誨上應打破其迷信，建立其堅定的信仰，不過在個別教誨時，長松卻認為可以利用迷信之心而使受刑人遷善。對本島人的教誨，長松主張應以平易的真宗教義為基礎，結合支那民族思想佔有支配地位的孔孟思想，由此進行教化。¹⁶⁶

從昭和初期進入到監獄的張深切的回憶以觀，教誨時間依規定大多是在週日或假日。對收容人而言，聆聽教誨非常難受。這是因為教誨師的說教，往往都像

¹⁶⁰ 〈監獄教誨師問題〉，《臺灣日日新報》，1912年3月15日，第2版。

¹⁶¹ 〈監獄と教誨師〉，《臺灣日日新報》，1910年9月7日，第2版。其實不單是殖民地監獄教誨師的用語高深難懂，日本內地的教誨師亦有類似問題，參見小山溫，〈監獄教務に関する所感〉，頁6-7。

¹⁶² 山下存行，〈藤井惠照〉，收於財団法人日本刑事政策研究会編，《日本刑事政策史上の人々》（東京：日本加除出版，1989），頁255-256。

¹⁶³ 真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《日本監獄教誨史·下卷》，頁1808。

¹⁶⁴ 真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《日本監獄教誨史·下卷》，頁1808-1809。

¹⁶⁵ 西元龍拳，〈累犯者の研究（接前）〉，《成人》103（1909年10月），頁55。

¹⁶⁶ 長松猶雷，〈集合教誨私見〉，《臺法月報》7:3（1913年3月），頁34。

是對收容人的侮辱一般，教誨師一副高高在上的態度，瞧不起收容人的樣子。¹⁶⁷ 教誨師的教誨不見得都與淨土真宗教義密切相關，這一點觀察與前述的《臺灣日日新報》不同。像是張深切聽著教誨師講述當時日本內地青年的墮落與參加罷課的內容，他對此興趣闕如。有教誨師教怎麼樣賺錢，日本人收容人聽得津津有味，臺灣人則沒有太大的興趣，甚至嘲諷教誨師這麼會賺錢的話，怎麼還在這邊領便宜的薪水。¹⁶⁸

附帶一提，十九世紀末期時，本願寺派僧侶新井德水曾撰文批評連本願寺可以向世間誇耀的唯一事業「監獄教誨」都沒有多大的效果。¹⁶⁹ 即便是在日本內地的監獄教誨對收容人來講也並非都是很開心的事情。有批評監獄教誨流於形式化，缺乏活用，或者只用困難的漢字來講佛教教義，對收容人而言理解不易。¹⁷⁰ 可見在日本內地亦有對淨土真宗的監獄教誨在發揮國民統合效果的存疑。

在教誨師的實際人數上，《臺灣日日新報》提到臺灣監獄教誨有教誨師人數不足的問題，像是臺北監獄 1,350 名的收容人，卻只有 1 名教誨師。而且教誨師除了平常的教誨要進行之外，尚有許多事務要處理，非常忙碌。¹⁷¹ 如此狀況，教誨師能夠發揮多大功能，著實讓人存疑，特別是前述像醫師看診般的教誨流程，於此人力安排上，恐怕難以落實。

2. 朝鮮

朝鮮統治初期，日本統治當局也認識到若不了解朝鮮語，教誨師難以發揮功能。當時會朝鮮語的教誨師非常稀少，像是本願寺派的巖常圓。¹⁷² 1910 年，朝鮮監獄教誨師名額總共才 4 名，京城、平壤、大邱和永登浦各 1 名，其他監獄都是用契約派遣教誨師模式，以每個監獄人數 1 名的方式進行。並且不懂朝鮮語的

¹⁶⁷ 張深切，《在廣東發動的臺灣革命運動史略：獄中記》（臺中：中央書局，1947），頁 155。縱然在日本內地，教誨師也不全然都是以佛教為主題，像是也會提到在第一次世界大戰時，義大利的少年憲兵之愛國故事。參照江連力一郎，《獄中日記》，頁 148。

¹⁶⁸ 張深切，《在廣東發動的臺灣革命運動史略：獄中記》，頁 156。

¹⁶⁹ 新井德水，〈暗黒本願寺論〉，收於中西直樹，《近代本願寺論の展開》，頁 252。

¹⁷⁰ 上田茂登治編，《刑務所長會同席上ニ於ケル訓示演述注意事項集：明治一七年一月至昭和七年七月》（東京：刑務協會，1933），頁 56。

¹⁷¹ 〈監獄と教誨師〉，《臺灣日日新報》，1910 年 9 月 7 日，第 2 版。

¹⁷² 中西直樹，《殖民地朝鮮と日本仏教》，頁 287。

教誨師在布教時也遭遇困難。¹⁷³ 事實上，懂得朝鮮語的教誨師往往較能得到好的教誨效果。¹⁷⁴

另外，從史料以觀，京城監獄有請牧師來實施教誨的紀錄。¹⁷⁵ 可以看到雖然正式上都由淨土真宗僧侶擔任教誨師，但在少數的情形，基督教教誨有受到承認，只是受限於史料，基督教教誨的使用隨著時代如何變化，這一部分還沒有辦法完全解明。

1924年，法務局長松寺竹雄為了提升收容人的教化，設置了治刑協會，以朝鮮人為對象，思考監獄教化事業。松寺邀請真宗布教使和京城、西大門兩刑務所教務主任，一同進行教化的調查研究；¹⁷⁶ 同時發行《治刑彙報》（其後更名為《治刑》），促使職員彼此的交流和監獄統一管理。其中最重要的是，朝鮮收容人閱讀用的雜誌和書籍的出版。日本內地有《人》這一部雜誌供收容人閱讀，朝鮮也發行了《道》這一部雜誌。並且，將教誨師所寫的教材翻譯成朝鮮語，出版了《自彊叢書》。與臺灣對比以觀，臺灣在1922年開始亦有臺灣三成協會製作發行給收容人閱讀、了解外面時事的《まこと》，¹⁷⁷ 與朝鮮的《道》類似。可是如同治刑協會的組織在臺灣的設立，卻是一直到1933年時，臺灣總督府雖感日本內地和朝鮮皆有類似的組織，臺灣卻無設置，一方面提到成立刑務協會需要一定的資金，由此調查刑務所職員們的設置意向，最後在1935年成立。¹⁷⁸ 但是，似不存在以臺灣收容人為對象的教誨書籍。

朝鮮監獄教誨師深感朝鮮與日本內地的風俗情事和語言有別，以朝鮮人為取

¹⁷³ 〈京城便〉，《成人》115（1910年10月），頁60。

¹⁷⁴ 〈朝鮮海州監獄通信〉，《成人》124（1911年7月），頁57。

¹⁷⁵ 洪善杓，〈余는 京城監獄을 觀하얏노라〉，《반도시문》（東京）1:7（1917年7月），頁49。

¹⁷⁶ 〈罪囚의 福音 治刑協會誕生〉，《每日申報》，1924年3月30日，第5版。

¹⁷⁷ 〈「まこと」の創刊〉，《臺法月報》16:2（1922年2月），頁74-76。此處也可以看到，同樣在剛開始皆是民間組織性質的司法保護組織，臺灣三成協會其運作的資金較為充裕，相對地，朝鮮的司法保護事業縱然有朝鮮總督府投入資金，但仍無法解決其資金不足的問題。參見朴珠熙，〈韓國の更生保護施設における変革と日本への示唆〉，《法学政治学論究：法律・政治・社会》（東京）125（2020年6月），頁109；王淑蕙，〈日治時期臺灣司法保護事業之發展：以臺灣三成協會為中心〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2013），頁109。

¹⁷⁸ 〈臺灣刑務協會設立ニ關スル件〉，《新竹少年刑務所報》（新竹）4（1933年5月），頁4；〈臺灣刑務協會會規〉，《臺灣刑務月報》1:2（1935年3月），無頁碼。

向的教化書籍非常稀少，¹⁷⁹ 因此決定撰寫朝鮮人為讀者的教化用書籍。像是《自彊叢書》第一冊是當時西大門刑務所教誨師平塚龍馴所撰寫的。但是其實這一套叢書並非完全以朝鮮人為對象，其中有的只是將日本內地用的教化書籍翻譯成朝鮮語而已。例如將日本岩國少年刑務所的教化用書籍翻譯成朝鮮語。《自彊叢書》閱讀與否，會成為被告人主張自己有無悔改的基準之一。像是有上訴人就主張自己有好閱讀該書，乞求上訴審法院能夠減輕其刑。¹⁸⁰

《自彊叢書》第五編是將《道》這一部雜誌中的文章選取編輯而成。《道》主要是將監獄外的一些新聞文章，介紹給收容人，讓收容人有機會可以了解外部社會的狀況。其中有一篇文章是〈內地視察談〉，為當時追求朝鮮人自治和參政的國民協會會長尹甲炳所寫。其提到內鮮文化差異之大，一目了然，所以因應朝鮮文化，順應民度為首要條件，但如果失之過嚴會招致差別待遇、日本內地人橫暴或政策壓迫的批評之問題出現，從而必須採取非常慎重的態度。並且盡可能提高朝鮮的民度和文化程度。¹⁸¹ 尹甲炳在文章中也強調朝鮮落後的部分，在朝鮮，不少小孩子都在路上玩耍，日本的小孩子都接受學校教育，不會有像朝鮮的情形，顯示朝鮮教育的幼稚性。如此可以看到尹甲炳作為一個朝鮮人，卻內化了日本人所製造出的序列化的眼光，讓日本成為文明開化的一方，對應朝鮮的落後性，暗示朝鮮必須接受日本所帶來的現代化。

另外，朝鮮總督府法務局長也說，日本內地人有宗教心和信仰熱忱，朝鮮人則缺乏宗教心，因而對朝鮮人的教化感到困難。¹⁸² 這樣的論述在對臺灣受刑人的類似描述也存在。這樣的觀點也呈現在第一線的教誨師中，西大門刑務所的主任教誨師平塚龍馴表示日本內地因為宗教普及，所以囚人深知因果，但朝鮮則宗教未普及，所以對於未來造成的可能後果較無忌憚，欠缺社會的概念，因此教誨非常困難。¹⁸³ 朝鮮本有固有的佛教或是後來傳來的基督教與天主教，¹⁸⁴ 這些宗教各

¹⁷⁹ 平塚龍馴著、林久次郎譯，《旅乃出直志》（京城：朝鮮治刑協會，1923），頁2。

¹⁸⁰ 朝鮮高等法院刑事部，昭和11年刑上第180號（大田：韓國國家記錄院），典藏號：CJA0000509。

¹⁸¹ 山下良右衛門編、林久次郎譯，《道志る篇》（京城：朝鮮治刑協會，1926），頁144-146。

¹⁸² 〈教務係主任に對する法務局長開示〉，《朝鮮司法協會雜誌》（京城）3:3（1924年3月），頁22。

¹⁸³ 〈正しい道を説く教誨師の勞苦〉，《京城日報》，1924年11月30日，第3版。

¹⁸⁴ 根據大谷尊由的觀察，其認為從事實來看，朝鮮的基督教無法對於人民精神產生啟發性，不過他卻提到臺灣的基督教對於本島人教化效果明顯。參見大谷尊由，《朝鮮の精神的方面に就て》（東京：大日本講演普及會，1926），頁30-31。

有信者，不過在殖民者的眼中，非屬於日本佛教，似不足以稱為「宗教」，如此說法顯示朝鮮總督府官方的東方主義視線。而且，從勸導向善的目標來看，平塚縱然觀察到西大門刑務所收容人對於孔孟思想的書籍興趣甚高，¹⁸⁵ 如果能將儒家有關的人士導入進行教誨，應可以達到一定效果，但是卻沒有這樣的機制形成，仍由真宗僧侶佔據教誨師的位置。除此之外，日本人並非對朝鮮本地佛教毫無所悉，特別是在古代朝鮮佛教輸出到日本，形成日本佛教的源流，只是後來朝鮮王朝排斥佛教，造成沒落，從而日本佛教以「逆輸入」的身分試圖「重振」佛教。¹⁸⁶ 寺內正毅總督時期，已委託後來成為京城帝國大學教授高橋亨進行宗教調查。高橋認為朝鮮在地佛教在新羅高麗時期作為國教非常興盛，名僧不少，也生產許多佛學知識。後來到了朝鮮王朝時期，佛教受到排擠，佛教走入山林，持戒修行。可以看到其對於朝鮮佛教有所認識，並非完全否定其存在。¹⁸⁷ 可是高橋認為朝鮮王朝的佛教是非進步性，對朝鮮佛教給與低度評價，由此襯托日本方面的教化之重要性，但是可以注意到，高橋並非對日本佛教無條件地讚賞，他反而認為無戒律的日本佛教可能會帶給朝鮮佛教不良影響。¹⁸⁸

教誨的實際內容，基本上依照教誨師決定，主要仍是以佛法教義和宗教倫理為多，有的時候由所長、戒護主任或看守長講解修身之道，素材由佛法中取得，由此達到改過遷善；到了後期會闡揚日本帝國的皇道精神，強調朝鮮人與日本人為同源同祖。¹⁸⁹ 此處可以注意到因為朝鮮的基督教徒甚多，真宗以此強調其他宗教的受刑人轉信真宗的變化，像是大谷尊由曾提到，有一位死刑犯原本是基督教徒，後來聽取了真宗的監獄教誨，相較於一般死刑犯無法走上絞刑臺，該死刑犯因為念佛的關係，卻能平靜地走上絞刑臺，從而歡喜地走上極樂淨土。¹⁹⁰

¹⁸⁵ 〈正しい道を説く教誨師の勞苦〉，《京城日報》，1924年11月30日，第3版。

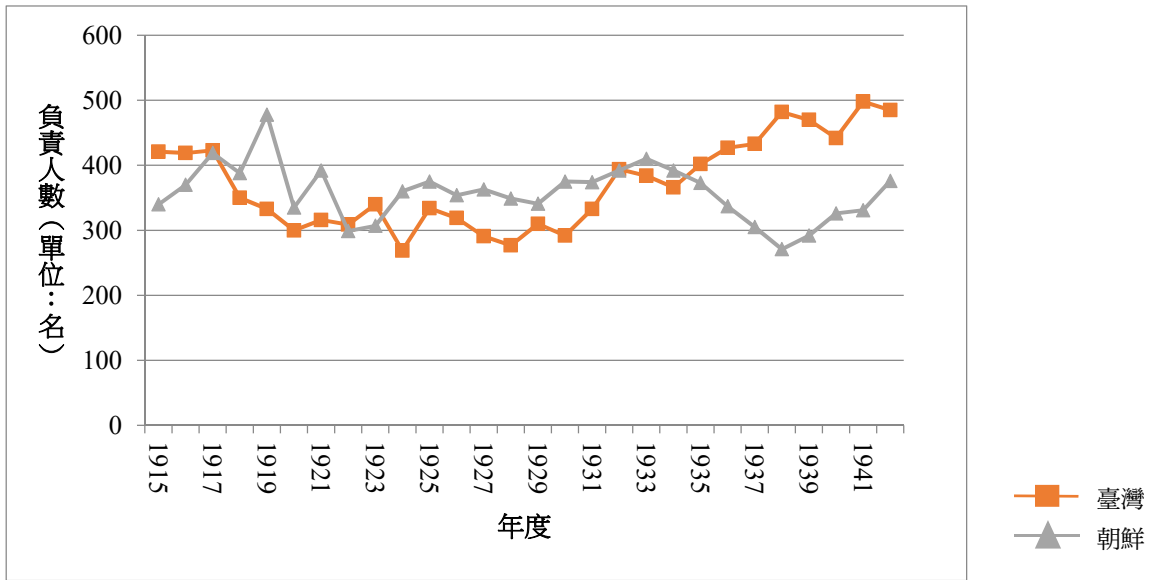
¹⁸⁶ 〈韓國臨時傳道〉，《龍谷週報》（京都）73（1910年7月），頁10；〈日韓併合と教家の責任〉，《龍谷週報》80（1910年9月），頁2；弓波瑞明，《朝鮮に對する我佛教徒の責任》（京都：合資弘文社，1910），頁18-19。

¹⁸⁷ 高橋亨，〈朝鮮佛教歷史の排他性〉，收於朝鮮總督府中樞院編，《心田開發に關する講演集》（京城：朝鮮印刷株式會社，1936），頁171-194。

¹⁸⁸ 川瀨貴也，〈植民地期朝鮮における朝鮮仏教觀：高橋亨を中心に〉，《大巡思想論叢》（抱川）17（2004年），頁151-171。

¹⁸⁹ 〈「性善」に立還る女囚人の明るい將來〉，《朝鮮新聞》，1930年8月9日，第5版；〈獄中生活（十）〉，《東亞日報》，1930年10月14日，第4版；李圭昌，《命運의 餘燼》，頁240。

¹⁹⁰ 大谷尊由，《朝鮮の精神的方面に就て》，頁28-29。



圖一 每一名教誨師負責的收容人數

資料來源：各年度《臺灣總督府統計書》、《朝鮮總督府統計年報》。

從圖一兩殖民地監獄一名教誨師負責的收容人數比例以觀，1920年代朝鮮教誨師的負擔人數略較臺灣高，不過自1930年代以後，臺灣一名教誨師負責人數遠高於朝鮮，一定程度上呼應前述臺灣在新型累進處遇制度採用的消極性。

綜合上述臺灣和朝鮮的教誨實踐以觀，我們可以歸納幾個要點：一，殖民地監獄教誨的部分論述中呈現教誨師帶著東方主義的目光，也有的被殖民者內化了東方主義的論述。二，日本人教誨師基於語言的關係，欲透過教誨打動被殖民者有其難度。從日治初期臺灣聘用臺灣人教誨師的經驗來看，確實教誨效果較佳，但似基於宗派的統一，殖民地人民的監獄教誨師退出舞臺。三，教誨師不只須要處理教誨工作，亦須負擔其他事務之緣故；再加上教誨師人數少，負責收容人數目很多，如此能夠達成多大的教誨效果，不無可疑之處。

（三）收容人對教誨的看法

殖民地收容人對於監獄教誨如何看待，依照史料所示，本文將其分為三種觀點：首先是「教誨有用觀」。在日本內地，1905年佐藤學知殺害自己的生父，其

後被科處死刑。等待執行的這一段期間，接受了真宗的教義之教誨，了解了自力與他力的區別，還有深知念佛的重要性，行為似乎有改善。¹⁹¹ 還有教誨師接受了受刑人的委託，幫忙尋找離婚的配偶，使其復緣，促進其回歸社會。¹⁹² 從這幾個例子來看，日本內地監獄教誨對於部分的受刑人可以促進其更生或改善。

殖民地監獄教誨對於部分受刑人也有發揮功用。朝鮮監獄的尹某前科不少，在監獄內也不斷違規。甚至跟其他收容人發生爭執，最後還殺害該收容人，因此多加上6年的刑期。但是經過一定時間，尹某忽然開始過起朝夕念佛的人生，令教誨師們刮目相看。為何尹某會有如此轉變，是因為教務主任對其不斷地盡心盡力地感化的緣故。¹⁹³

在臺灣的部分，有教誨師在更生保護上發揮重要效果。根據教誨師宍戸了要的記載，有前科並且犯了竊盜罪的李某在出獄之後，嚴格的李父不讓其回家，造成李某無家可歸，於是他到臺中更生保護的再生院暫住，再生院職員們對其甚為同情，說服李父，促成李某的改過向善。但李某的社會復歸之路終非容易，常常遇到周遭人的冷眼視之，而感到非常困擾。幸好教誨師不斷在旁鼓勵，逐漸地李某取得李父的諒解，並且結婚，經營店鋪，一家和平地度日。¹⁹⁴ 可以看到，教誨師確實對部分的臺灣受刑人有促成其改變人生的可能性。

其次為「對教誨不滿觀」。有部分收容人對於監獄教誨的獨斷權力感到不滿。監獄教誨有關書籍閱讀的規定，就監獄令施行規則第82條來看，雜居監禁的收容人不能同時閱讀3冊以上文書圖畫，但是字典不在此限，因此雜居拘禁的收容人即使借了字典，要閱讀3冊以上是有可能的。但是，簡吉就質疑為何像臺中監獄的獨居監禁收容人就只能借閱普通書籍2冊和字典1冊，對於獨居收容人為何要如此嚴格？¹⁹⁵ 朝鮮呂運亨除了對教誨師的訓誡感到不滿之外，也提到教誨師在准許書籍閱讀的時候其標準不一，像是同樣是英文書，H.G. Wells的書就可以

¹⁹¹ 蒔田耕夫，〈恐るべき大悪人は即ち敬ふべき妙好人〉，《成人》80（1907年11月），頁28-30。

¹⁹² 藤井惠照，《覺めたる友：改善實話》（東京：監獄協會，1917），頁69-73。

¹⁹³ 〈獨居拘禁に對する私考〉，《朝鮮治刑彙報》7:12（1929年12月），頁34-35。

¹⁹⁴ 宍戸了要，〈甦りたる姿〉，《社會事業の友》（臺北）82（1935年9月），頁103-104。

¹⁹⁵ 《簡吉獄中日記》，1930年3月28日，「臺灣日記知識庫」，下載日期：2021年6月1日，網址：<https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E9%A6%96%E9%A0%81>。

閱讀，但 Shakespeare 的書則不行。¹⁹⁶

不只在殖民地有此問題，在日本內地監獄的書籍閱讀許可也成為教誨師的獨斷。小山六之助有提到，有受刑人想要閱讀德富蘇峰的靜思余錄，但教誨師卻說別想看這麼高尚的書，還是好好地看簡單的宗教書。¹⁹⁷ 不只如此，小山閱讀英文書籍，就不懂的地方請教教誨師，在學校學過英文的教誨師感到厭煩，無言以對，其他收容人看到因而取笑該教誨師。結果一週以後，看守長向收容人表示，以後禁止閱讀英文書籍，學習上有什麼問題，嚴禁向教誨師提問。¹⁹⁸ 所以看起來，書籍的閱讀是否對收容人改善能否發生效果似乎不特別重要，主要是以教誨師為方便。並且，受刑人也抱怨當時監獄的書籍只有日語和佛教書籍，¹⁹⁹ 多樣性顯然有所不足。另外，以個別處遇的觀點來看，對受刑人的個別教誨非常重要，但根據公州刑務所某朝鮮受刑人的經驗，個別教誨猶如在接受警察調查一般，如此教誨能夠促進受刑人悔改？不無疑問。²⁰⁰

最後，部分受刑人呈現「虛應一應的教誨觀」。淨土真宗教誨師常宣傳佛教的經典，受刑人透過念經或閱讀佛書可以得到教誨師的肯定。有在監經驗的朝鮮作家李光洙在其小說〈無明〉中提到收容人鄭某，從教誨師手中取得無量壽經，為了能夠換取無罪，不斷地念誦無量壽經。只不過等到判決確定有罪之後，鄭某念經的熱情完全喪失。²⁰¹ 可以明顯看到他對於誦經是基於一種尋求利益交換的心情，而這背後也不見得是教誨師的強迫。

從第二次入監，且刑期 10 年的簡吉在服刑時的日記中，可以看到他在天長節等重要節日，不只會抄錄教育勅語，也可以看到其對於所做事蹟的後悔心情。²⁰² 並且，日記中也常出現其閱讀佛教書籍後的讀書心得，對於淨土真宗教義和念佛

¹⁹⁶ 김삼웅 (Kim SamWoong), 《서대문형무소 근현대사: 일제시대편》(西大門刑務所近現代史: 日帝時期篇)(首爾: 나남 (Nanam), 2000), 頁 201。

¹⁹⁷ 小山六之助, 《活地獄》, 頁 46-47。

¹⁹⁸ 小山六之助, 《活地獄》, 頁 46-47。

¹⁹⁹ 法務局行刑課, 〈昭和三四五六年情願書〉, 《日帝文書》, 典藏號: CJA0004418, 頁 24。

²⁰⁰ 法務局行刑課, 〈昭和三四五六年情願書〉, 《日帝文書》, 典藏號: CJA0004418, 頁 23-24。

²⁰¹ 이광수 (李光洙), 〈무명〉(無明), 收於李光洙, 《無明》(首爾: 三中堂, 1971), 頁 55。

²⁰² 「昭和 11 年 4 月 3 日神武天皇祭」、「昭和 11 年 4 月 29 日天長節」、「昭和 11 年 10 月 30 日」、「昭和 11 年 11 月 3 日明治節」、「昭和 12 年 1 月 1 日」、「昭和 12 年 2 月 11 日紀元節」等〈簡吉獄中日記〉(未刊行), 感謝簡明仁先生的提供。

的敬仰。²⁰³ 如果這不是簡吉的本意的話，可以詮釋為該獄中日記受到監視的可能性頗高。對照其他資料也可以看到教誨師稱讚簡吉對於佛教的理解能力甚高，²⁰⁴ 表示獄中日記的內容也許有被教誨師看過。如此來看，簡吉也許試圖透過獄中日記的書寫，避免在監獄中遭到無理的對待。

我們可以從史料中清楚看到，從收容人角度出發，其呈現多樣的態度，有的確實認為教誨帶來更生，有的批判教誨，有的則是試圖透過教誨制度形式上求取獄中的平靜。多樣的態度顯示未完全依照教誨制度目標產生柔順的臣民，可以看到國民統合機制不見得能夠滲透到殖民地社會。而且一定程度上合併觀察日本內地受刑人對教誨的態度，也可以清楚發現淨土真宗獨佔的監獄教誨，不只帶給殖民地人民在宗教自由上的限制，在日本內地亦可得見，所以單以殖民者—被殖民者的面向捕捉猶有不足，尚須結合統治機構—犯罪者的面向。

六、戰爭時期的教誨

（一）國語教育強化

進入到戰爭時期時，帝國將收容人日本人化或皇民化的思維逐漸增強，並認為如果能夠正確且流暢地解讀日本古典書籍，有助於國體和日本精神的涵養。為了達成這個目的，讓受刑人充分理解國語有其必要。²⁰⁵ 因應這個風潮，朝鮮監獄實施國語普及運動，強化國語教育。像是西大門刑務所每週三教導國史，週五教導國語，入房之後三到四十分鐘，播放有關的講座。²⁰⁶ 大邱刑務所則提倡「寫國語，用國語，說國語」，週間有 15 分鐘的國語講座，促成收容人的皇民化。²⁰⁷

臺北刑務所也制訂和實施國語教習規程，收容人的午餐結束後，由戒護人員或教務人員來教導國語，也舉行國語教習會。²⁰⁸ 在國民精神作興週時，監獄舉辦

²⁰³ 「昭和 12 年 2 月 1 日」、「昭和 12 年 2 月 4 日」、「昭和 12 年 5 月 6 日」，〈簡吉獄中日記〉（未刊行）。

²⁰⁴ 楊渡，〈簡吉：臺灣農民運動史詩〉（臺北：南方家園文化事業有限公司，2014），頁 241。

²⁰⁵ 樹林晴美，〈國語愚痴論〉，《治刑》17: 2（1939 年 2 月），頁 51。

²⁰⁶ 〈彙報〉，《治刑》17: 4（1939 年 4 月），頁 64。

²⁰⁷ 磯江幸雄，〈第一回國語講座を終わりと〉，《治刑》18: 12（1940 年 12 月），頁 37。

²⁰⁸ 冠川，〈第一線に立ちて（十八）〉，《臺灣刑務月報》8: 7（1942 年 7 月），頁 24-25。

國語能力試驗，試驗成果優良者給與獎勵。²⁰⁹ 臺中刑務所施行國語教育，對於國語常用習得者，給與佩戴標示；另外一方面，透過錄音機或是在週日以及非作業日的教誨之後舉行國語教育。²¹⁰ 只不過旅順刑務所長到臺灣刑務所參訪時，提到朝鮮雖然比臺灣晚成為殖民地，但是朝鮮的國語普及程度遠勝於臺灣。也許搭配這樣的刺激，臺灣監獄也企圖加強國語教育。²¹¹

臺灣從明治末期以來，為了使監獄職員了解「土語」，因此實施獎勵土語學習。²¹² 另外，1920年代的朝鮮教誨，也注意到為了能夠觸發收容人的內心，希望能夠以朝鮮語施以教誨，因此如果習得朝鮮語，則給與監獄職員相關的補貼。²¹³ 相較於戰爭期以前的朝鮮或臺灣對學習被殖民者語言，而給與補貼政策相比，戰爭時期的國語教化強化政策，使得統治者即便不了解被殖民者的語言，也透過國語行使統治者的政策。所以看得出來，國語強化運動不只顯示這是國民統合的象徵，從統治成本來講，也是節省統治者的功夫和金錢。但是有朝鮮教誨師認為此舉對於不解國語的受刑人施以教誨有困難，深感仍有必要以朝鮮語實施教誨，所以不能廢止朝鮮語，²¹⁴ 臺灣的教誨界也有同樣的擔心。²¹⁵ 所以可以看到，如果要成功地打動殖民地受刑人的內心，以殖民地語言仍是最為便利和實在，但是在戰爭時期為了加強進一步的同化政策，卻更加強用殖民者的語言，如此也提升教誨困難度，越來越難理解或打動受刑人的心理，這與同化政策所企求的國民統合目標可能產生衝突之處。

（二）儀式的強化

1935年年底，臺南刑務所搭建了構內神社，該構內神社的建立對於日本帝國而言是個重要新聞，不只是在臺灣的刑務月報有刊載，也刊載在日本監獄職員的

²⁰⁹ 〈宜蘭支部〉，《臺灣刑務月報》3:1（1937年1月），頁21。

²¹⁰ 〈台中支部〉，《臺灣刑務月報》3:3（1937年3月），頁18。

²¹¹ 冠川，〈第一線に立ちて（九）〉，《臺灣刑務月報》7:7（1941年7月），頁36-37。

²¹² 臺灣總督府編，《臺灣行刑法規》（臺北：臺灣總督府官房法務課內臺法月報發行所，1933），頁77。

²¹³ 〈朝鮮總督府及所屬官署職員朝鮮語獎勵規程中改正ノ件〉，《朝鮮治刑彙報》2:9（1924年9月），頁2-4。

²¹⁴ 百濟慶勝，〈行刑時評〉，《治刑》16:8（1938年8月），頁16。

²¹⁵ 牧山人，〈語學と行刑〉，《臺灣刑務月報》7:1（1941年1月），頁58。

期刊《刑政》。²¹⁶ 構內神社的鎮座祭參加者有臺南州知事今川淵、總督府法務課長山本真平、臺中和新竹兩刑務所所的代理人、所長永野直及所內職員和收容人，在宮司的引導下，供奉天照大神。此事以帝國視角觀之，有其重要意義。1931年滿洲事變以後，日本帝國更加強調國體明徵，刑務教誨如何呼應國體明徵，成為重要課題，教誨師們於1935年即不斷地探討。最後是在1936年4月決定於刑務所腹地內設置遙拜所，讓收容人進行禮拜。²¹⁷

1936年夏天，全國刑務所所長會議，行刑局長岩松玄十二的指示事項中提到，教誨的目的是透過精神修養，讓收容人痛改前非，遵守國法，日本思潮是為了讓大家了解建國精神，明白國體本義，所以行刑教誨應對此有所考慮。因而當局認為培養敬神崇祖的觀念為要，所以希望各刑務所設置遙拜所。²¹⁸ 可以看到正因為戰爭的關係，重視人力資源，加強同化主義，透過監獄腹地內設置神社或遙拜所，強化神社參拜。其後像是新竹少年監獄的職員也自發性的捐錢建立神社，希望藉此涵養收容人日本臣民的精神，成為忠誠的臣民。²¹⁹ 相較於遙拜所，神社的設備與層級較高，而且臺南刑務所的構內神社是在1935年年底完成，可以看到殖民地臺灣刑務教誨在結合國體明徵的儀式動向中走在前端。

神社參拜風潮亦襲捲朝鮮的監獄，光州刑務所在戰爭時期，就對受刑人強調在國民精神強調週的行事上，其第一日為「神社參拜 國體明徵」，於當日舉行神社參拜。²²⁰ 1938年以後，朝鮮監獄腹地內也設置了遙拜所。²²¹ 全鮮刑務所長會議上，總督南次郎強調，日本帝國正逢重大時局，須總動員國民精神，為皇民化的契機，以教育勅語為主軸來完成日本的監獄行刑。²²²

全體教誨時的儀式上，也加上新的儀式，像是皇居遙拜、供讀勅語和齊唱誓

²¹⁶ 〈臺南刑務所に神社建立〉，《刑政》49: 3 (1936年3月)，頁90-91；〈臺南刑務所に神社奉祀〉，《まこと》(臺北) 228 (1936年1月)，頁8。

²¹⁷ 菊屋公正，《刑務教誨概論》，頁62。

²¹⁸ 〈全國刑務所長會同〉，《刑政》49: 8 (1936年8月)，頁68-69。

²¹⁹ 〈構内神社を建て 囚人教育に活用 所内職員の醵金で近く竣工 新竹少年刑務所の佳話〉，《臺灣日日新報》，1937年4月26日，第9版。

²²⁰ 〈光州刑務所所報〉，《治刑》16: 4 (1938年4月)，頁127。

²²¹ 教誨百年編纂委員会、浄土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《教誨百年 下卷》，頁320-321。

²²² 教誨百年編纂委員会、浄土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《教誨百年 下卷》，頁317。

詞。²²³ 1940 年代時，法務局長向各刑務所長發出通牒，就在所內建造神祠，甚至大田刑務所亦建造了構內神祠。²²⁴ 從以上觀之，戰前的國家神道與天皇統治象徵的神社，在高牆內部透過遙拜所與神祠等可見的儀式與建築，來呼應同化，收容人透過參拜等通過儀式，²²⁵ 期待成為忠良的帝國臣民。

（三）教誨與戰爭的連結

戰爭時期，臺灣監獄的全體教誨的講題多與中日戰爭或日本皇道精神有強烈的聯繫，像是 1937 年的講題有「皇道精神」、「日本國民的自覺」、「國體觀念的強調」、「有關日本海海戰」、「正逢海軍紀念日」、「總動員意義」、「北支事變真相與國民自覺」、「日支事變經過與我等的覺悟」等。²²⁶ 朝鮮的部分亦是如此，像是「國體的意義」、「國體明徵與國民自覺」、「北支事變的真相與覺悟、人的本心」、「處於海軍無條約時代的我們」、「認識時局」。²²⁷ 如此在實踐層面上，希望讓殖民地監獄的受刑人能夠一同受到動員，響應戰爭。

綜上所述，戰爭時期的監獄教誨更加強調國體明徵，強化相關的儀式與國語教育。在儀式的部分也可以看到 1935 年年底臺南刑務所構內神社的成立，在帝國內扮演重要的象徵意義。國語教育的強化，雖然可能節省統治成本，一定程度上也是讓不懂國語的收容人更難清楚地了解教誨，無法打動其內心。帝國加強統合動員收容人的過程中，也因為教誨語言，甚至包含前述提到教誨師的業務量等，使得統合產生侷限。

²²³ 教誨百年編纂委員會、淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺編，《教誨百年 下卷》，頁 318-319。

²²⁴ 澤野彰，〈受刑者の神竝神社に關する考へ方〉，《治刑》18:11（1940 年 11 月），頁 24；〈大田刑務所に神祠御造營〉，《釜山日報》，1940 年 12 月 4 日，第 2 版。神祠相較神社其規模較小。

²²⁵ 關於通過儀式，參見若林正丈，《台灣抗日運動史研究》（東京：研文出版，2001），頁 379-420。

²²⁶ 〈表：集合教誨教題一覽〉，《臺灣刑務月報》3:6（1937 年 6 月），頁 47；〈表：集合教誨教題一覽〉，《臺灣刑務月報》3:7（1937 年 7 月），頁 55；〈表：集合教誨教題一覽〉，《臺灣刑務月報》3:9（1937 年 9 月），頁 45；〈表：集合教誨教題一覽〉，《臺灣刑務月報》3:10（1937 年 10 月），頁 56；〈表：集合教誨教題一覽〉，《臺灣刑務月報》3:11（1937 年 11 月），頁 53。

²²⁷ 〈總集教誨題目一覽〉，《治刑》15:4（1937 年 4 月），頁 82-83；〈總集教誨題目一覽〉，《治刑》15:7（1937 年 7 月），頁 72；〈總集教誨題目一覽〉，《治刑》15:9（1937 年 9 月），頁 86-87。

七、結論

相較於部分既有研究側重於「殖民者—被殖民者」的圖示，以殖民主義解釋殖民地監獄乃至刑罰的運作，但較為沒注意到殖民地社會對於刑罰的意識和想像，本文認為必須也注意到「統治機構—犯罪者」的面向。固然殖民主義情境下與其他要素詳細區分有所困難，但為了更加解明殖民地社會的狀況，多元觀點切入探討有其必要。本文採取上述兩種圖示的結合而出發考察殖民地監獄，以便看到殖民地監獄史的複雜性。

殖民地臺灣和朝鮮，主要是依照日本內地的監獄法來制訂施行，確立教誨作為帝國國民統合之一環。作為監獄教化重要一環，並且也是教誨師的重要工作之一的行刑累進處遇制度，其源頭雖然是來自於英國流刑殖民地，但後來發展成戰前國際上重要的行刑處遇制度，如此潮流也擴散到東亞。這一波潮流襲捲臺灣與日本內地的部分監獄，發展許多不同樣貌的累進處遇制度。1933年以後日本內地統一實施行刑累進處遇令，結合科學化調查與囚人自治制的新型態累進處遇制度，後來朝鮮亦制定、施行修正版的行刑累進處遇規則，臺灣則直到日治時期結束都沒有施行新型累進處遇制度，欠缺科學調查和囚人自治制的階級處遇制度。原因可能在於當時階級處遇制度的方便使用、殖民者對臺灣的東方主義想像與序列差異、法務課的貧弱和臺灣監獄受刑人普遍短刑期等因素，顯示殖民地監獄教誨的運作，不只是論述層面的東方主義想像對於國民統合有所影響，統治機構的人力、成本和運作實踐亦可能對國民統合機制產生差異治理，也由此可以看到監獄法制的形成與差異有其「統治機構—犯罪者」層面，亦具備「殖民者—被殖民者」的層面。

教誨師肩負透過監獄教誨發揮國民統合的任務，其組成與日本內地一樣，兩殖民地都由淨土真宗所獨佔。但是也可以發現，朝鮮大谷派和本願寺派兩派勢均力敵；臺灣則以本願寺派為大多數。這樣的發展差異與各教派在該殖民地布教的歷史軌跡有關。從淨土真宗獨佔的體制觀之，對受刑人的信仰自由保障有所不足。教誨相關知識，是以國家神道和淨土真宗為本的道德教育。大正末期以後，教誨科學化的主張興起，試圖對抗以宗教教誨為主的勢力，只是未能撼動。但從教誨

科學化的意見中，可以確認行刑累進處遇制度具備科學調查分類的一面，該制度非是單純用以處理殖民地思想犯，亦具備「統治機構—犯罪人」治理的面向。進入到戰爭時期，隨著國體明徵的強化，加強教誨主題和戰爭的關係、國語教育和相關儀式的進行，像是設置刑務所構內遙拜所等，同時也可以看到殖民地臺南刑務所建立構內神社的重要先驅意義。

殖民地教誨實際運作面因為人手不足、語言的差異、不正式導入當地的宗教人士為教誨師等因素，造成不少挫折，一定程度上限制了國民統合實現的可能。從殖民地的受刑人角度來看，對於監獄教誨存在著多樣的意識，例如透過配合教誨來緩和自己的處遇，或對教誨抱持著嫌棄的態度。如此亦一定程度呼應過去的研究觀察到的日本佛教並未滲透到殖民地社會。²²⁸ 所以可以說貫徹國民統合意識形態的各項機制，其本身可能在成為助力之同時，也會成為阻力。像是肩負國家統合重要任務的教誨師們，因為語言隔閡、人手不足、事務繁雜、財政狀況等因素，日本帝國沒有辦法透過監獄教誨將國家神道與佛教貫徹到整體受刑人的內心。這也是我們在思考西川長夫的國民統合理論時，須要注意到的地方，並從體制與意識形態之間的矛盾之中，看到被殖民者的主體性。²²⁹

刑事司法制度固然可以看成是國民統合的運作機制，但須要避免單以意識形態或結構面向來解釋機制之實踐，忽略國民統合機制下的行動者。刑事司法制度運作的相關行動者是如何行動？在什麼樣的制度結構下行動？抱持著什麼樣的法意識行動等因素都有必要解明，如此才能看到更多的刑事司法與社會的關係及文化。並且這些行動者往往會因為統治成本等因素，影響其行動的效果，²³⁰ 就此面向有加以關注之必要，方能較完整地看到帝國統治下制度結構與行動者的關係。

本文雖然盡可能就兩殖民地在監獄行刑的異同之處加以解釋，但不可否認有些部分仍需要更進一步研究，像是為何朝鮮監獄新受刑人的刑期較臺灣新受刑人為長？這些面向的處理須要結合犯罪史與判決等來深入分析，這也是作者日後會

²²⁸ 川瀬貴也，〈植民地における宗教政策と国家神道・日本仏教〉，收於島蘭進、末木文美士、大谷崇一、西村明編，《近代日本宗教史第4卷 戦争の時代：昭和初期～敗戦》（東京：春秋社，2021），頁89。

²²⁹ 今西一，〈国民国家論と《日本史》〉，收於大津透、桜井英治、藤井讓治、吉田裕、李成市編，《日本歴史22：歴史学の現在》（東京：岩波書店，2016），頁249-250。

²³⁰ 例如梁秋虹，〈梅毒之疫：日治初期臺灣性病治理的人權爭議及政策轉折〉，《臺灣史研究》27:1（2020年3月），頁95-154。

持續處理的課題。又，人的移動是帝國史研究常採取的考察重點，筆者在研究過程有意識到帝國教誨師流動可以作為一個切入方向，像是日治初期臺南監獄教誨師藤井惠照，回到日本內地後，於教誨和司法保護事業上青史留名。²³¹ 如果未來能夠發現更多教誨師的個人史料，希望就此繼續研究和補充。

²³¹ 山下存行，〈藤井惠照〉，頁243-260。

引用書目

- 《まこと》
- 《大韓毎日申報》
- 《刑政》
- 《成人》
- 《毎日申報》
- 《京城日報》
- 《官報》
- 《東亞日報》
- 《治刑》
- 《皇城新聞》
- 《釜山日報》
- 《教誨研究》
- 《朝日新聞（東京版）》
- 《朝鮮司法協會雜誌》
- 《朝鮮治刑彙報》
- 《朝鮮新聞》
- 《朝鮮日報》
- 《新竹少年刑務所報》
- 《萬歲報》
- 《監獄協會雜誌》
- 《臺法月報》
- 《臺灣土語叢誌》
- 《臺灣日日新報》
- 《臺灣刑務月報》
- 《臺灣商報》
- 《臺灣總督府官報》
- 《龍谷週報》

正木亮，〈教誨師任用の範圍に関する意見書官房の改良に関する意見書〉（1922），典藏號：326.532-Ma-3594。東京：矯正図書館藏。

《日帝文書》，典藏號：CJA004124、CJA0004373、CJA0004418。大田：韓國國家記錄院藏。

《奎章閣文書》，典藏號：奎 23531。首爾：首爾大學奎章閣藏。

《倉富勇三郎文書》，典藏號：30-10。東京：日本国立国会図書館藏。

朝鮮高等法院刑事部，〈昭和 11 年刑上第 180 號〉，典藏號：CJA0000509。大田：韓國國家記錄院藏。

《臺灣總督府檔案》，典藏號：00000128051、00000135030、00000285007、00000472010、00000580016、00001136010、00010415004。南投：國史館臺灣文獻館藏。

〈簡吉獄中日記〉, 1936-1937年(未刊行)。簡明仁先生提供。

《簡吉獄中日記》, 「臺灣日記知識庫」, 下載日期: 2021年6月1日, 網址: <https://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E9%A6%96%E9%A0%81>。

Foucault, Michel (著)、王紹中(譯)

2020 《監視與懲罰: 監獄的誕生》。臺北: 時報文化出版企業股份有限公司。

Said, Edward W. (著), 王志弘、王淑燕、郭苑玲、莊雅仲、游美惠、游常山(譯)

1999 《東方主義》。臺北: 立緒文化事業股份有限公司。

上田茂登治(編)

1933 《刑務所長會同席上ニ於ケル訓示演述注意事項集: 明治一七年一一月至昭和七年七月》。東京: 刑務協會。

久保照治

1935 〈地方制度改正が行刑に影響するや否やの問題に関する座談會〉, 《臺灣刑務月報》(臺北) 1(6): 45-47。

大谷派本願寺京城別院南山本願寺(編)

1931 《南山本願寺小史: 本堂創建二十五周年記念》。京城: 南山本願寺。

大谷尊由

1926 《朝鮮の精神的方面に就て》。東京: 大日本講演普及會。

大橋捨三郎(編)

1935 《真宗本派本願寺臺灣開教史》。臺北: 真宗本派本願寺臺灣別院。

小山六之助

1910 《活地獄》。東京: 日高有倫堂。

小山溫

1911 〈監獄教務に関する所感〉, 《成人》(東京) 129: 5-7。

小川原正道

2004 《大教院の研究: 明治初期宗教行政の展開と挫折》。東京: 慶應義塾大學出版會。

小河滋次郎

1894 《監獄學》。東京: 警察監獄學會東京支會。

1899 《監獄學・復刻版(一)》。東京: 五山堂書店。

小野義秀

2009 《監獄(刑務所)運営120年の歴史: 明治・大正・昭和の行刑》。東京: 財団法人矯正協會。

山下存行

1989 〈藤井惠照〉, 收於財団法人日本刑事政策研究会編, 《日本刑事政策史上の人々》, 頁243-260。東京: 日本加除出版。

山下良右衛門(編)、林久次郎(譯)

1926 《道志る扁》。京城: 朝鮮治刑協會。

山口豁

1922 《刑臺上の感謝: 死刑囚山口豁悔改録》。東京: 小兵士團。

山本邦彦

2009 〈一九二〇年代植民地朝鮮における監獄教誨〉, 《近代仏教》(東京) 16: 75-108。

- 2010 〈1920年代朝鮮における監獄教誨の一考察：勤勞の強調をめぐる〉，《佛教大学大学院紀要・文学研究科篇》（京都）38: 73-88。
- 川瀬貴也
- 2004 〈植民地期朝鮮における朝鮮仏教觀：高橋亨を中心に〉，《大巡思想論叢》（抱川）17: 151-171。
- 2009 《植民地朝鮮の宗教と学知：帝国日本の眼差しの構築》。東京：青弓社。
- 2021 〈植民地における宗教政策と国家神道・日本仏教〉，收於島藺進、末木文美士、大谷栄一、西村明編，《近代日本宗教史第4巻 戦争の時代：昭和初期～敗戦》，頁65-91。東京：春秋社。
- 弓波瑞明
- 1910 《朝鮮に對する我佛教徒の責任》。京都：合資弘文社。
- 김삼웅 (Kim Sam-Woong)
- 2000 《서대문형무소 근현대사：일제시대편》（西大門刑務所近現代史：日帝時期篇）。首爾：나남 (Nanam) 出版。
- 中西直樹
- 2013 《植民地朝鮮と日本仏教》。京都：三人社。
- 2016 《植民地台湾と日本仏教》。京都：三人社。
- 2016 《仏教植民地布教史資料集成・台湾編（編集復刻版）》，卷2-3、6。京都：三人社。
- 2020 《近代本願寺論の展開》。京都：三人社。
- 中西直樹、野世英水
- 2020 《日本仏教アジア布教の諸相》。京都：三人社。
- 中兼二
- 1913 《活地獄》。東京：東京國文社。
- 中根環堂
- 1936 《鮮滿見聞記》。東京：中央佛教社。
- 今西一
- 2016 〈国民国家論と《日本史》〉，收於大津透、桜井英治、藤井讓治、吉田裕、李成市編，《日本歴史22：歴史学の現在》，頁231-258。東京：岩波書店。
- 內務大臣官房文書課（編纂）
- 1895 《大日本帝國內務省統計報告 第10回》。東京：內務省。
- 1908 《大日本帝國內務省統計報告 第22回》。東京：內務省。
- 王泰升
- 2010 《具有歷史思維的法學：結合台灣法律社會史與法律論證》。臺北：王泰升。
- 王淑蕙
- 2013 〈日治時期臺灣司法保護事業之發展：以臺灣三成協會為中心〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文。
- 外務省（編纂）
- 1962 《日本外交文書》，第43卷第1冊。東京：財團法人日本國際連合協會。
- 外務省條約局法規課（編）
- 1964 《日本統治下五十年の台湾》。東京：外務省條約局法規課。

平塚龍馴(著)、林久次郎(譯)

1923 《旅乃出直志》。京城：朝鮮治刑協會。

本派本願寺教務部

1918 《次席教誨師記事第一回》。京都：本派本願寺教務部。

正木亮

1930 《監獄法概論》。東京：清水書店，第4版。

1934 《行刑累進処遇令に就て》。東京：新光閣。

1934 《最新行刑令釋義》。東京：巖翠堂書店。

1934 《監獄法概論》。東京：有斐閣，新訂增補4版。

石井藤吉(述)

1919 《聖徒となれる惡徒：石井藤吉の懺悔と感想》。東京：石尾奎文閣。

伊集院賢

1938 〈朝鮮行刑累進處遇規則〉，《臺灣刑務月報》(臺北)4(8): 22-25。

1938 〈朝鮮行刑累進處遇規則(三)〉，《臺灣刑務月報》(臺北)4(10): 16-21。

1938 〈朝鮮行刑累進處遇規則(四)〉，《臺灣刑務月報》(臺北)4(11): 14-18。

刑務協會(編)

1943 《日本近世行刑史稿》。東京：刑務協會。

吉川文太郎

1921 《朝鮮の宗教》。京城：朝鮮印刷。

向山寛夫

1987 《日本統治下における台湾民族運動史》。東京：中央經濟研究所。

安丸良夫

2001 《近代天皇像の形成》。東京：岩波書店。

朴珠熙

2020 〈韓國の更生保護施設における変革と日本への示唆〉，《法学政治学論究：法律・政治・社会》(東京)125: 105-139。

江連力一郎

1932 《獄中日記》。東京：郁文書院。

百濟慶勝

1938 〈行刑時評〉，《治刑》(京城)16(8): 16-17。

西大門刑務所職員交友會(編)

1936 《西大門刑務所例規類纂》。首爾：西大門刑務所職員交友會。

西川長夫

2012 《国民国家論の射程：あるいは「国民」という怪物について(増補版)》。東京：柏書房。

西元龍拳

1909 〈累犯者の研究(接前)〉，《成人》(東京)103: 54-57。

佐々木満

1999 《刑罰史・行刑史雜纂》。東京：佐々木満。

宋炳基（編）

1970 《韓末近代法令資料集 2》。首爾：書景文化社。

穴戶了要

1935 〈甦りたる姿〉，《社會事業の友》（臺北）82: 101-104。

李圭昌

1992 《命運의 餘燼》。首爾：寶蓮閣。

李鍾暉

1999 〈식민지 시기 형사 처벌의 근대화에 관한 연구 : 근대 감옥의 이식·확장을 중심으로〉（殖民地時期刑事處罰의近代化研究：近代監獄的移植擴張為中心），《社會와歷史》（社會與歷史）（首爾）55: 11-39。

1999 〈1910년대 근대감옥의 도입 연구〉（1910年代近代監獄導入研究），《정신문화연구》（精神文化研究）（城南）22(2): 185-205。

2004 〈감옥 내 수형자 통제를 통해 본 식민지 규율 체계〉（由監獄受刑人統治看殖民地規訓體制），收於연세대학교 국학연구원（延世大學校國學研究院）編，《일제의 식민지배와 일상생활》（日帝殖民支配和日常生活），頁 455-480。首爾：혜안（慧眼）。

村野孝顯

1935 〈在家佛教としての齋教〉，《南瀛佛教》（臺北）13(8): 8-11。

赤司友徳

2019 《監獄の近代：行政機構の確立と明治社会》。福岡：九州大学出版会。

友邦協會

1966 《朝鮮における司法制度近代化の足跡》。東京：友邦協會。

坪井直彦

1918 《監獄實務講話》。東京：東京書院。

松井晟千代（編）

1924 《大正十三年六月臺灣行刑法規全》。臺北：行刑法規發行所。

松本助太郎

1918 〈黃玉階氏と監獄教誨〉，《臺法月報》（臺北）12(9): 51-53。

鹽野季彦回顧録刊行会（編）

1958 《鹽野季彦回顧録》。東京：鹽野季彦回顧録刊行会。

松隈秀幹

1935 〈明日の行刑〉，《臺灣刑務月報》（臺北）1(2): 46-48。

林文凱

2016 〈清代法律史研究的方法論檢討：「地方法律社會史」研究提出的對話〉，收於柳立言主編，《史料與法史學》，頁 311-348。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

林政佑

2014 《日治時期臺灣監獄制度與實踐》。臺北：國史館。

2018 〈법, 식민주의와 근대성: 비교 시점에서 본 식민지기의 감옥법제의 고찰〉（法、殖民主義與現代性：從比較視點考察殖民地朝鮮與臺灣的監獄法制），收於國際高麗學會編，《한국학과

- 조선학, 그 쟁점과 코리아학》(韓國學與朝鮮學, 其爭點與高麗學), 頁 191-220。首爾: 패리다임북 (Paradigm book)。
- 2020 〈日本帝国の看守に関する考察: 台湾と朝鮮を中心に〉, 《朝鮮史研究会論文集》(東京) 58: 159-188。
- 河島研習
1926 《釜山と東本願寺》。釜山: 大谷派本願寺釜山別院。
- 牧山人
1941 〈語學と行刑〉, 《臺灣刑務月報》(臺北) 7(1): 58-59。
- 荻屋公正
1941 《刑務教誨概論》。東京: 大道書房。
- 荻屋哲公
1911 〈教誨論〉, 《成人》(東京) 129: 8-11。
- 近藤俊太郎
2020 〈胎動する近代仏教〉, 收於島蘭進、末木文美士、大谷栄一、西村明編, 《近代日本宗教史第1卷 維新の衝撃: 幕末~明治前期》, 頁 213-241。東京: 春秋社。
- 金九(著)、梶村秀樹(訳注)
1973 《白凡逸志: 金九自叙伝》。東京: 平凡社。
- 金玼燮
1976 《나의 옥중기》(我的獄中記)。首爾: 창작과 비평사(創作與批評社)。
- 長尾景德
1923 《臺灣行政法大意》。東京: 杉田重藏書店。
- 長松猶雷
1913 〈集合教誨私見〉, 《臺法月報》(臺北) 7(3): 33-35。
- 青柳南冥
1911 《朝鮮宗教史》。京城: 朝鮮研究會。
- 冠川
1941 〈第一線に立ちて(九)〉, 《臺灣刑務月報》(臺北) 7(7): 36-37。
1942 〈第一線に立ちて(十八)〉, 《臺灣刑務月報》(臺北) 8(7): 24-25。
- 姚人多
2003 〈傅柯、殖民主義、與後殖民文化研究〉, 《臺灣社會學》(臺北) 6: 223-266。
- 洪善杓
1917 〈余는 京城監獄을 觀하얏노라〉, 《반도시론》(東京) 1(7): 48-50。
- 若林正丈
2001 《台湾抗日運動史研究》。東京: 研文出版。
- 徐國章
2017 《臺灣總督府檔案學習入門》。南投: 國史館臺灣文獻館。
- 殷揚智、林昭庚
2018 〈日治時期臺灣首位領證漢醫: 黃玉階〉, 《臺灣中醫醫學雜誌》(臺北) 16(2): 19-34。

真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺（編）

1927 《日本監獄教誨史・下卷》。京都：真宗本願寺派本願寺。

神谷彥太郎（譯）

1890 〈英國地方獄階級法〉，《大日本監獄協會雜誌》（東京）24: 16-22。

荒川五郎

1906 《最近朝鮮事情》。東京：清水書店。

高橋亨

1936 〈朝鮮佛教歷史の排他性〉，收於朝鮮總督府中樞院編，《心田開發に關する講演集》，頁 171-194。京城：朝鮮印刷株式會社。

高瀬善夫

1982 《一路白頭ニ到ル：留岡幸助の生涯》。東京：岩波書店。

國家記錄院

2012 《日帝文書解題：行刑篇》。大田：國家記錄院。

張深切

1947 《在廣東發動的臺灣革命運動史略：獄中記》。臺中：中央書局。

得能弘一、林權嫚

2016 〈臺灣少年感化教育之開端與日本真宗本願寺派的關係：以成德學院設立之背景為考察中心〉，《圓光佛學學報》（桃園）28: 135-177。

教誨百年編纂委員會、淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺（編）

1973 《教誨百年 下卷》。京都：淨土真宗本願寺派本願寺、真宗大谷派本願寺。

梁秋虹

2020 〈梅毒之疫：日治初期臺灣性病治理的人權爭議及政策轉折〉，《臺灣史研究》（臺北）27(1): 95-154。

眞木喬

1910 〈台灣獄視察談補遺〉，《監獄協會雜誌》（東京）23(3): 26-30。

荻原晃

1940 〈教誨の使命〉，《教誨と保護》（東京）15(9): 54-62。

陳延媛

2012 〈放眼帝國、伺機而動：在朝鮮學習的臺灣人〉，《臺灣史研究》（臺北）19(1): 87-140。

富田山壽

1915 〈累進獄制論（一）〉，《京都法學會雜誌》（東京）10(7): 26-45。

景山知之

1911 《病床隨筆》。京都：興教書院。

朝鮮總督府・朝鮮總督府（編）

1997 《旧植民地人事総覧 朝鮮編》。東京：日本図書センター。

朝鮮總督府（編）

1928 《朝鮮の犯罪と環境》。京城：朝鮮總督府。

朝鮮總督府學務局社會課

1934 《朝鮮に於ける宗教及享祀一覽》。京城：朝鮮總督府學務局社會課。

森浦藤郎

1938 〈年頭所感〉，《治刑》（京城）16(1): 7-10。

犀涯生

1926 〈朝鮮刑務革略史（十）〉，《朝鮮治刑彙報》（京城）4(9): 39。

菊地生

1935 〈將に來るべき一つの問題〉，《臺灣刑務月報》（臺北）1(8): 36-39。

楊 渡

2014 《簡吉：臺灣農民運動史詩》。臺北：南方家園文化事業有限公司。

萩原彥三

1923 《朝鮮行政法》。京城：巖松堂京城店。

臺北刑務所

1932 《昭和七年臺北刑務所要覽》。臺北：臺北刑務所。

臺灣總督府（編）

1917 《臺灣事情》。臺北：臺灣總督府。

1933 《臺灣行刑法規》。臺北：臺灣總督府官房法務課內臺法月報發行所。

臺灣總督府文教局社會課（編）

1935 《臺灣ニ於ケル神社及宗教》。臺北：臺灣總督府文教局社會課。

蒔田耕夫

1907 〈恐るべき大悪人は即ち敬ふべき妙好人〉，《成人》（東京）80: 28-30。

摩ありい・訶あべんたあ嬢（編著）、臘香生（譯）

1895 〈監獄階級法〉，《大日本監獄協會雜誌》（東京）81-83: 附錄。

蔡宛蓉

2010 〈日治時期臺灣監獄制度之研究（1895-1945）〉。臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

蔡錦堂

1994 《日本帝國主義下台灣の宗教政策》。東京：同成社。

駒込武

1996 《植民地帝國日本の文化統合》。東京：岩波書店。

2015 《世界史のなかの台湾植民地支配：台南長老教中學校からの視座》。東京：岩波書店。

樹林晴美

1939 〈國語愚痴論〉，《治刑》（京城）17(2): 50-65。

澤野彰

1938 〈行刑時評〉，《治刑》（京城）16(5): 25-27。

1940 〈受刑者の神竝神社に關する考へ方〉，《治刑》（京城）18(11): 24-29。

磯江幸雄

1940 〈第一回國語講座を終わりと〉，《治刑》（京城）18(12): 36-41。

繁田真爾

2019 《「悪」と統治の日本近代：道德・宗教・監獄教誨》。京都：法藏館。

韓國矯正史編纂委員會（編）

1987 《韓國矯正史》。果川：法務部。

韓哲曦

1988 《日本の朝鮮支配と宗教政策》。東京：未來社。

박경목 (朴慶穆)

2019 《서대문형무소 식민지 근대 감옥》(西大門刑務所：殖民地近代監獄)。首爾：일빛 (Ilbich)。

藤井惠照

1917 《覺めたる友：改善實話》。東京：監獄協會。

1940 〈刑務法と教誨について〉，《教誨と保護》(東京) 15(7): 2-3。

藤井智鎧 (編)

1937 《教誨創始の苦心を語る》。東京：六七會。

藤岡了空

1892 《監獄教誨學提要草案》。兵庫：藤岡了空。

1896 《通信土曜談話》。出版地不詳：西村七兵衛。

藤音得忍 (編)

1927 《宗教と行刑》。京都：本派本願寺。

원재연 (Won Jae-Yeon)

2016 〈1890년대 호남지역 감옥의 운영실태 일단 (一端)〉(1890年代湖南地域監獄運用實態面向)，《조선시대사학보》(朝鮮時代史學報)(首爾) 78: 283-316。

이광수 (李光洙)

1971 〈무명〉(無明)，收於李光洙，《無明》，頁 19-58。首爾：三中堂。

Barry, John Vincent William

1958 *Alexander Maconochie of Norfolk Island: A Study of a Pioneer in Penal*. Melbourne: Oxford University Press.

Moore, John

2011 “Alexander Maconochies Mark System.” *Prison Service Journal* (London) 198: 38-45.

McConville, Sean

1998 “The Victorian Prison: England, 1865-1965.” In Norval Morris and David J. Rothman, eds., *The Oxford History of the Prison: The Practice of Punishment in Western Society*, pp. 131-167. New York: Oxford University Press.

Wines, E. C. (ed.)

1870 *National Congress on Penitentiary and Reformatory Discipline*. Ohio: Cincinnati.

Prison Education in Korea and Taiwan under Japanese Rule

Cheng-yu Lin

ABSTRACT

This article explores prison education in colonial Korea and Taiwan from both the “colonizer-colonized” and “ruler-criminal” perspectives. Moreover, it analyzes the related legal system, discourses and actual operation in the contexts of both legal social history and imperial history. As for the legal system, the prison legislation of colonial Taiwan and Korea were mainly formulated and implemented in accordance with the prison laws of the Japanese mainland. After the 1930s, the Japanese mainland uniformly implemented the progressive treatment system. While Korea followed suit, Taiwan did not and remained so throughout the colonial era. Chaplain service and prison education in Japan and colonial Taiwan and Korea were exclusively dominated by Jodo Shinshu monks. Religious freedom of prisoners was not well protected. From the original emphasis on moral education, teaching expanded to include science education. Nevertheless, colonial prison education suffered setbacks due to shortage of manpower, language barrier, and exclusion of local religious as chaplains/teachers. Prisoners in the colonies responded differently to the prison education agenda. This study also examines the applicability and limitations of Nishikawa Nagao’s theory on unification of national subjects.

Keywords: Prison, Education, Progressive Treatment, Punishment, Jodo Shinshu