

世紀末的憂鬱： 科幻小說〈世界末日記〉的翻譯旅程

潘少瑜*

摘要

現今所謂「世界末日」的概念，乃源於猶太—基督教傳統，在近代透過宗教和文學的載體傳入東亞，又結合了天文學的研究，經由媒體廣泛報導，逐漸成為集體想像的一部分。清末梁啟超翻譯的〈世界末日記〉是第一篇以世界末日為主題的中譯小說，其底本為日本作家德富蘆花的譯作〈世界の末日〉，而日譯的底本則是法國天文學家佛林瑪利安所著〈地球末日〉(The Last Days of the Earth)，故事描述在數百萬年之後，人類和地球逐漸走向滅亡的過程，頗具「世紀末」的憂鬱情調。本文將追溯〈世界末日記〉的文本旅行經歷，分析比較三位作／譯者的寫作／翻譯策略及其文本呈現之異同，並配合相關文獻，闡釋近代中日文化脈絡下的末日想像之轉化及其所開啟的創作和詮釋可能。

關鍵詞：佛林馬利安、德富蘆花、梁啟超、〈世界末日記〉、晚清翻譯小說

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授。

Fin-de-Siècle Melancholy: The Traveling of “The Last Days of the Earth”

Pan Shaw-Yu
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

The concept of the “end of the world” that prevails nowadays mainly originates from the Judeo-Christian tradition. It was introduced to East Asia through a cluster of religious and literary texts during the eighteenth and nineteenth centuries, and was fueled later by the burgeoning scientific discourse of astronomy. In the twentieth century, with the help of mass media, the “end of the world” has become one of the most intriguing collective imaginations. Liang Qichao’s late Qing translation “Shijie Mori Ji” (An Account of the End of the World) stands out as the first translated fiction in China that concerns the “end of the world.” The original of Liang’s translation is the Japanese writer Tokutomi Roka’s translation “Seikai no matsujitu” (The End of the World), which is rendered from the French astronomer Camille Flammarion’s “The Last Days of the Earth.” It is a short story about the extinction of human race and the end of the Earth, which is full of the *fin-de-siècle* melancholy.

The purpose of this paper is to investigate how the Western concept and image of the “end of the world” integrated with the East Asian culture during the turn of the nineteenth and twentieth century, and how they consequently inspired innovative interpretations and literary writings. Taking the France-Japan-China travel of Flammarion’s science fiction as my subject, I will analyze the similarities and dissimilarities between these three writers/translators’ strategies and compare their presentations of the “end of the world” in these three texts. Moreover, I will consult relevant religious and cultural texts in order to explore the transformation of the imagination of the “end of the world” in modern

Chinese and Japanese cultural contexts and their significance.

**Keywords: Camille Flammarion, Tokutomi Roka, Liang Qi-Chao, “Shijie Mori Ji”
(An Account of the End of the World), Translated Fiction in late Qing**

世紀末的憂鬱： 科幻小說〈世界末日記〉的翻譯旅程*

潘少瑜

一、前言

今天早上，在聽完一名天文學家講了十億個太陽的事之後，
我就放棄梳洗了：還梳洗幹麼呢？

— Emil M. Cioran

地球和人類的歷史是否可能終結，又會在何種狀態下終結，是千古以來無解的謎題。最近幾年，在新聞媒體、網路、影視文化的推波助瀾之下，「世界末日」重新成為全球關注的焦點，各種天馬行空的猜測和推論紛紛出籠，幾部賣座的好萊塢災難片更造成人心惶惶。追本溯源，今日吾人所謂「世界末日」的概念，原來自於猶太—基督教傳統，在 19 世紀時透過宗教和文學的載體傳入東亞地區，其後又結合了新興的科學論述，成為深具意義的集體想像。

所謂的世界末日，是一種植基於「終末論」(eschatology)¹思考模式的概念。

* 本文為 102 年度國科會新進人員專題研究計畫「東亞文化脈絡下的末日意象——以近代翻譯小說為中心」(編號 NSC 102-2410-H-002-200-) 的部分研究成果，初稿曾宣讀於 2012 年 12 月中研院史語所主辦之「近世東亞文化意象與使節交流國際學術研討會」，以及 2013 年 8 月香港科技大學主辦之“The Creation of the Vernacular in Early Twentieth Century China”國際學術研討會。筆者由衷感謝匿名審查人與李歐梵、蕭麗華、陳俊啟、陳翠英、廖肇亨、黃啟書、謝如柏、顏健富、鄭怡庭、鍾欣志等諸位教授所提供的寶貴意見和材料，以及楊雯珺、恩塚貴子、吉田繪里、曾齡儀等諸位女士在法語和日語文獻翻譯方面的重要協助。本文所引用之清末民初時期「世界末日」相關文本資料，來自於國立政治大學「中國近現代思想及文學史 1830-1930 專業數據庫」的關鍵詞搜尋，謹此一併致謝。

¹ “Eschatology”一字的字源，來自於希臘文的“eschatos”，為「最終」之意，因此“eschatology”可說是一種探討萬事萬物最終結局的學問。

終末論可說是人類對世界歷史的終極關懷與大膽想像，此論基於宗教性或道德性的理由，認為人類所居住的世界將會在某一特定時期陷入極大的混亂與災難，終致全盤毀滅。這不僅是一個時間上的概念，也是目的論（teleology）的概念，相信萬物皆朝向一特定之目的而演變發展，直至達成天意神諭的終局，而此終局不單指時間的結束，更是正義與一切價值的最後保證。²就其核心意義而言，終末論可說是對於人類罪惡的一種回應或解答方式，雖然在眼前所見的世界中，黑暗邪惡的勢力似乎壓倒了光明正義的一方，但在時間的終結處，正義勢力必將大獲全勝。³終末思想的主要根源為猶太—基督教傳統，《聖經·舊約》中預言，末世將有一位彌賽亞（希伯來文作 Messiah，即希臘文之 Christos，中文譯為「基督」）降臨為王，拯救猶太民族脫離苦難，開創太平盛世⁴；而《聖經·新約》則直指耶穌即為彌賽亞／基督，祂為世人的罪受苦釘死在十字架上，三日後復活升天，有一日必要再來，審判全地，彰顯公理正義。在耶穌基督再度降臨之前，必有毀滅性的天災人禍，舊世界將被完全摧毀，繼之以新天新地的誕生。⁵尤其在《聖經·新約·啟示錄》的第 6 到 22 章中，對於世界末日、最後審判，以及聖城新耶路撒冷，有著歷歷如繪的長篇描寫，畫面奇詭恐怖，充滿了暴力、死亡、陰鬱的色彩，但在極度黑暗戰懼籠罩之時，卻又懷抱對光明新生的強烈希望和呼喚。這樣鮮明的宗教意象，激發了兩千年來許多文學家與藝術家的想像和創作能量，因而產生無數「天啟」式（apocalyptic）的作品，形成重要的文學藝術傳統。⁶

18 世紀以降，西方科學突飛猛進，隨著天文學和地質學的發展，科學家們對地

² 孫大川：〈末世、頹廢與救贖：一種哲學人類學的反省〉，《聯合文學》77（1991.3），頁 12。

³ 參考 Jerry L. Walls, "Introduction," in Jerry L. Walls ed., *The Oxford Handbook of Eschatology* (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 4-5.

⁴ 見《聖經·舊約》的〈以賽亞書〉11-12 章和 61 章、〈彌迦書〉4 章 1 節-5 章 5 節、〈但以理書〉9 章 24-27 節。

⁵ 見《聖經·新約》的〈馬太福音〉25 章 31-46 節、〈馬可福音〉13 章、〈使徒行傳〉17 章 30-31 節、〈羅馬書〉2 章 1-16 節、〈希伯來書〉9 章 24-28 節、〈彼得後書〉3 章 3-13 節。

⁶ 參考 Elinor Shaffer, "Secular Apocalypse: Prophets and Apocalypics at the End of the Eighteenth Century," in Malcolm Bull ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishers, 1995), pp. 137-158; Heidi J. Hornik, "Eschatology in Fine Art," in Jerry L. Walls ed., *The Oxford Handbook of Eschatology*, pp. 629-654.

球的生成和終結、行星與彗星的性質及運轉軌道等，提出了諸種新的理論假說，衍生成科學預測的世界末日概念，遂逐漸遠離了終末論的宗教傳統。於是，世界末日的預言不再只是宗教家的天啟靈光、道德呼籲，更有著科學家的精密推算、言之鑿鑿，二者並行，加劇了普羅大眾對自身命運的危懼不安。從此以後，關於世界末日的理論層出不窮，從地球轉速減緩、太陽或地球的冷卻或升溫、月亮或彗星撞擊地球、火山爆發、地震、海嘯、颶風等不可避免的自然現象，到人為因素所造成的地球暖化、資源耗竭、環境污染、生態破壞、大規模毀滅性戰爭等等，都成為被廣泛討論的「世界末日方案」。現今我們耳熟能詳的各種世界末日理論，已大幅降低了宗教性、道德性的意涵，對多數人而言，地球和人類的毀滅未必代表著上帝對世人罪惡的終極審判，而更像是大自然對恣意妄為的人類的全面反撲。

世界末日雖然是當今大眾集體想像的重要內容，但除了自然科學領域以外，學術界對此課題的研究主要限於神學、宗教學、社會學，或是西洋文學、哲學、藝術史等領域；相較而言，漢學界對此著墨較少，且研究者多半將「末日」或「末世」視為約定俗成的詞語，以之作為切入點或理論架構，進行文學文本與社會文化現象的研究⁷，而並未將末日想像本身視為研究對象。簡而言之，在這類論著中，世界末日尚未被「脈絡化」(contextualize)為一個值得探討的課題，更不用說考察此意象

⁷ 在晚清文學與文化研究方面，例如林瑞明：〈《二十年目睹之怪現狀》與晚清的末世現象〉，收入氏編：《晚清小說研究》(臺北：聯經，1988)，頁 243-268；胡曉真：〈秩序追求與末世恐懼——由彈詞小說《四雲亭》看晚清上海婦女的時代意識〉，《近代中國婦女史研究》8 (2000.8)，頁 89-128；許麗芳：〈末世之抒情——試論晚清小說作家於序跋中之自我書寫〉，收入國立中山大學清代學術研究中心編：《清代學術論叢》第 5 輯(臺北：文津出版社，2003)，頁 369-384；李歐梵：〈帝制末日的喧嘩——晚清文學重探〉，《中國文哲研究通訊》20：2 (2010.6)，頁 211-221。在現代文學研究方面，則如王宏圖：〈文明末日劫難前的顫慄——中西文學末日意識比較〉，《探索與爭鳴》1 (1991.1)，頁 56-61；楊照：〈末世情緒下的多重時間：再論五〇、六〇年代的文學〉，收入氏著：《文學、社會與歷史想像：戰後文學史散論》(臺北：聯經，1995)，頁 123-134；陳建忠：〈末日啟示錄：論陳映真小說中的記憶政治〉，《中外文學》32：4 (2003.9)，頁 113-143；張新穎：〈日常生活的「不對」和「亂世」文明的毀壞——四十年代張愛玲創作中的現代「恐怖」和「虛無」〉，收入氏著：《文學的現代記憶》(臺北：三民書局，2003)，頁 145-169；陳允元：〈末日預言——陳克華的末日意象與都市詩〉，《國文天地》19：5 & 6 (2003.10 & 11)，頁 64-67、55-58；代田智明：〈基於魯迅思考之上的「復仇」與「末日」〉，《魯迅研究月刊》10 (2007.10)，頁 8-15；陳潔儀：〈西西《我城》的科幻元素與現代性〉，《東華漢學》8 (2008.12)，頁 231-253。

及其意涵的跨文化傳播與轉化過程了。事實上，以終末論及線性歷史觀為基礎的世界末日概念，有著漫長的發展過程，不應被視為單純不變的觀念或既成之事實。因此筆者欲將「世界末日」本身視為一個具有研究潛能的「問題」，參考學界對於終末論思想的相關論述成果，釐清「末日」概念的歷史脈絡和內涵之轉變，說明它經由不同管道傳入東亞地區（尤其是中國和日本）之後，如何在文學作品中被呈現出來，而東亞文化脈絡對於此一意象內涵又進行了怎樣的融會轉化。這種跨文化譯介過程的複雜性，可以用一篇法國科幻小說在近代日本和中國的文本旅行為例來說明。

據目前所知，第一篇以世界末日為主題的中譯小說是梁啟超（1873-1929）翻譯的〈世界末日記〉（1902）⁸，其底本為日本作家德富蘆花（本名德富健次郎，1868-1927）的譯作〈世界の末日〉（1891）⁹，而該譯本所根據的則是法國天文學家佛林瑪利安（Camille Flammarion, 1842-1925）所創作的英文短篇科幻小說¹⁰〈地球末日〉（*The Last Days of the Earth*, 1891）¹¹，故事內容描述數百萬年後的人類與地球逐漸走向滅亡的過程。德富蘆花和梁啟超的譯本都保留了原著的基本架構和主要情節，並非近代常見的大幅變更故事內容的「豪傑譯」¹²，因此這三篇文本的面貌大致相近，卻又由於法、日、中三國的社會文化脈絡不同，而在細節處折射出各具特色的思想意涵。必須說明的是，因為過去部分學者在研究中國近代翻譯小說時，忽略了日譯本

⁸ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，《新小說》1（1902.11），頁101-118。

⁹ 〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》（東京：民友社，明治26年[1893]），頁219-235。

¹⁰ 雖然晚清時期多用「科學小說」一詞，但為求行文方便，避免困擾，本文統一採用「科幻小說」(science fiction) 的概念來討論佛林瑪利安的作品及其日譯和中譯。

¹¹ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," *The Contemporary Review* 59 (Apr. 1891), pp. 558-569. 按：筆者與國外友人多方考察世界各大圖書館網頁、搜尋引擎、電子資料庫及佛林瑪利安著述目錄，均未見該篇小說之法文版，而相關學界論著所引用者均為英文本，且未有註明其為翻譯者，故該篇小說似乎原本即以英文寫成，而非翻譯自法文。根據佛林瑪利安多次以英文發表學術論文和雜文的事實來推論，他應該具有流利的英文寫作能力，直接以英文創作短篇小說似非不可能，何況其內容又以他所熟悉的天文學知識為主幹。

¹² 參考王曉平：《近代中日文學交流史稿》（長沙：湖南文藝出版社，1987），頁161：「明治初年的翻譯者，還常改變原作的主题、結構、人物。嚴格說來，只能稱作改寫或縮寫。這種翻譯的方式，被稱作『豪傑譯』，或許有譯者自命豪傑，揮動大筆，對原作宰割揮斥之意。這種『豪傑譯』在晚清也頗多見。」對「豪傑譯」更進一步的梳理和討論，可參考蔣林：《梁啟超「豪傑譯」研究》（上海：上海譯文出版社，2009），頁33-39。

在形塑中譯本和媒介東西文化方面的重要性，而直接對讀西文原著與中譯本，遂誤以為中國譯者不顧原作構思，大膽改寫人物形象和情節內容，但其實日譯本往往才是決定中譯本走向的關鍵。有鑑於此，筆者將〈地球末日〉的英、日、中三種語言版本均納入研究範圍，對它們進行細部的分析。

關於佛林瑪利安其人其事，在西方學界已有相當的研究成果，包括佛林瑪利安的生平經歷、他所受的科學教育、在學術上的貢獻、他的科幻小說創作等等¹³，不過限於歐美學者的研究視野，這些論著並未論及佛林瑪利安的作品在東亞地區造成的影響。至於德富蘆花翻譯的〈世界の末日〉，似乎並沒有引起學界太大的注意，就筆者所見，僅有中村忠行〈德富蘆花と現代中國文學〉一文簡略提及¹⁴，其餘的研究者則多半將焦點放在德富蘆花較著名的作品如《不如歸》、《黑潮》、《自然與人生》等書。至於專門以梁啟超的翻譯小說〈世界末日記〉及其原著底本為題的學術論文，也是寥寥可數，目前只有李艷麗的〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉¹⁵，以及鄭怡庭的“Three Ends of the World: Intertextuality among Camille Flammarion’s *Omega: The Last Days of the World*, Liang Qichaho’s *Shijie mori ji* 《世界末日記》，and Bao Tianxiao’s ‘*Shijie mori ji*’ 〈世界末日記〉”¹⁶兩篇專文。兩位學者的研究對此論題各有貢獻，但也各有不足之處。¹⁷此外如顏健富〈廣覽地球，發現中國——從文學視角觀察晚清小說的「世界」想像〉¹⁸一文，則分析了多部以世界末日為主題的晚清著譯小說，說明時人如何由「世界」觀點重新「發現」中國，對筆

¹³ 例如 A. F. Miller, “Camille Flammarion: His Life and His Work,” *The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 19 (Feb. 1925), pp. 265-285; Robert Silverberg, “Introduction,” in Camille Flammarion, *Omega: The Last Days of the World* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999), pp. v-xi; Philippe de La Cotardière, *Camille Flammarion* ([Paris]: Flammarion, 1994); Danielle Chaperon, *Camille Flammarion: Entre astronomie et littérature* ([Paris]: Imago, 1998).

¹⁴ 〔日〕中村忠行：〈德富蘆花と現代中國文學（一）〉，《天理大學學報》1：2-3（1949.10），頁1-28。

¹⁵ 該文發表於《社會科學》2（2009.2），頁175-192。

¹⁶ 該文發表於《中國語文學論集》72（2012.2），頁457-495。

¹⁷ 李艷麗對相關文本的來源進行了考證，爬梳〈世界末日記〉的原著及其輾轉翻譯的過程，然而其論述往往點到為止，未能深入剖析。鄭怡庭則偏重於中英文本的對照閱讀，但他誤以 *Omega: The Last Days of the World* 一書為梁譯〈世界末日記〉的底本，又略而不提日譯本的中介作用，因此為本文留下很大的發揮空間。

¹⁸ 該文發表於《中國文哲研究集刊》41（2012.9），頁1-44。

者頗有啟發。

基於上述理由，本文將以佛林瑪利安的科幻小說〈地球末日〉從法國到日本、再到中國的文本旅行作為研究案例，對照閱讀〈地球末日〉、〈世界の末日〉、〈世界末日記〉三篇文本，分析比較三位作／譯者各自的寫作或翻譯策略，並以 19 世紀末、20 世紀初歐洲與日本、中國的社會背景和文化脈絡作為基礎，對三篇文本的意涵進行較為深入的詮釋，並探討世界末日的概念與意象如何在日本和中國產生在地化的現象，進而開啟新的思考角度和創作可能。

二、末日與救贖：佛林瑪利安的〈地球末日〉

佛林瑪利安是 19 世紀法國著名天文學家及作家，曾任法國天文學會的會長，長期在巴黎天文臺工作，創辦《法國天文學會公報》(*Bulletin de la Société astronomique de France*)。他一生著作甚豐，包括科普書籍如《大氣》(*L'Atmosphère*, 1871)、《大眾天文學》(*Astronomie populaire: description générale du ciel*, 1880)，科幻小說如《流明》(*Lumen*, 1867)、《地球末日》¹⁹(*La Fin du monde*, 1894，後英譯為 *Omega: The Last Days of the World*)，以及探討超自然經驗的《未知事物與心理問題》(*L'inconnu et les problèmes psychiques*, 1900) 等等。²⁰其中以《大眾天文學》一書最受讀者歡迎，被翻譯為多國語言，極為暢銷。佛林瑪利安藉由諸多科普書籍和科幻小說的寫作，向一般大眾推廣天文學知識，居功厥偉，可說是 19、20 世紀之交最具影響力、也最受媒體關注的天文學家。佛林瑪利安深信外星生物的存在，更舉證歷歷，認為世界末日必將到來。他曾預測 1907 年會有巨大彗星撞擊地球，又預言 1910 年哈雷彗星 (Halley's Comet) 尾部掃過地球時，大氣中的氧氣會跟彗尾的氫氣結合，在短時間

¹⁹ 這部長篇小說是以短篇小說〈地球末日〉為基礎發展而成的，因此二者的情節有部分重疊之處，導致部分學者誤以為此書是梁啟超譯〈世界末日記〉的底本。除了〈地球末日〉以外，清末還有一篇佛林瑪利安的作品中譯，題為〈地球滅亡之豫言〉，但目前仍未確定其底本為何。見不著作者：〈地球滅亡之豫言〉，《申報》第 12 版，1910 年 8 月 4-12 日。

²⁰ 這幾部法文著作的中文書名，除《大眾天文學》之外，均為暫譯。

內造成生物窒息，受害最深的將是日本與澳洲等地，因此引起民眾的恐慌暴動。²¹

隨著 19 世紀天文學的發展，科學家領悟到地球和人類終將有滅亡之一日，觀測遙遠的星空彷彿預見了自身的黯淡未來，天文學遂成為一門「憂鬱的科學」，天文知識的普及激起了悲觀主義，也帶動了「世紀末」(fin-de-siècle) 文學的風潮。²² 佛林瑪利安的天文學著作不僅具備嚴謹的科學論理，更運用帶有濃厚感傷情緒的文學性修辭，創造出迷人的文體，洋溢著「廢墟的詩意」(poétique des ruines)。²³ 例如在《大眾天文學》中，佛林瑪利安以圖像搭配奔放的詩意和熱情，將月亮描述為「夢與謎的天體，是夜裡蒼白的太陽，是漫步於沉默蒼穹的孤獨星球」²⁴，而流星則是「從生命冊劃去的崩毀世界殘骸」²⁵。如此生動而能激起讀者無限想像的寫作技巧，應是來自於佛林瑪利安長期為報紙撰稿的經驗磨練。²⁶ 《大眾天文學》清楚描述了未來地球和太陽逐漸冷卻，人類移居熱帶地區，但仍無法避免滅亡的命運：書中多幅插圖呈現了「早衰廢墟」(ruines anticipées) 的藝術主題，例如一名男子獨坐在巴黎凱旋門的殘跡之前，遙想當年的繁華盛況²⁷；以及地球上最後的一個家庭，淪為極地寒冰中相擁的三具骨骸等等。²⁸ 佛林瑪利安感嘆：

²¹ Philippe de La Cotardière, *Camille Flammarion*, pp. 306-309; 又李艷麗：〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉，頁 163。

²² 參考 Danielle Chaperon, *Camille Flammarion: Entre astronomie et littérature*, p. 103. 按：法文“fin-de-siècle”一詞中譯為「世紀末」，包含二義：一、指 1870 至 1900 年代西方人普遍對文明前景抱持之倦怠悲觀情緒，以及厭世心理；二、統稱當時興起的文學家和藝術家如波特萊爾 (Charles Baudelaire)、馬拉美 (Stéphane Mallarmé)、王爾德 (Oscar Wilde)、畢亞茲萊 (Aubrey Beardsley) 等人及其作品，他們以頹廢姿態拒絕藝術的道德與社會功能，並傾向唯美主義。參考蕭同慶：《世紀末思潮與中國現代文學》(合肥：安徽教育出版社，2000)，頁 5-16；又顏健富：〈廣覽地球，發現中國——從文學視角觀察晚清小說的「世界」想像〉，頁 30 註 114。

²³ 參考 Danielle Chaperon, *Camille Flammarion: Entre astronomie et littérature*, p. 100.

²⁴ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 183: “Astre de la rêverie et du mystère, pâle soleil de la nuit, globe solitaire errant sous le firmament silencieux.”

²⁵ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 825: “débris de mondes en ruine rayés du livre de vie.”

²⁶ 參考 Philippe de La Cotardière, *Camille Flammarion*, p. 13.

²⁷ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 49.

²⁸ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 101. 關於 18、19 世紀法國文學之「廢墟的詩意」及其對佛林瑪利安的影響，可參考 Danielle Chaperon, *Camille Flammarion: Entre astronomie et littérature*, pp. 96-102.

自然歷史學家可以於未來如此寫道：這裡曾住著生活在這世界的所有人類！這裡曾見證各種野心夢想、光榮戰士的戰役、巨大的商業成功、不完美科學的各種體系以及鏡花水月的愛情誓言！這裡曾擁抱地球所有的美景……但沒有任何墓碑標誌這個可憐星球嚙下最後一口氣的地方。²⁹

這樣的描寫可說是文學性的，且富有「世紀末」的情調，與一般的科普著作大異其趣，而在稍後發表的短篇小說〈地球末日〉中，佛林瑪利安也採用文學手法來呈現極為類似的末日景象³⁰，以及「世紀末」的唯美與頹廢之感。

在〈地球末日〉的開頭，佛林瑪利安以冷靜的科學家口吻，說明地球生物的漫長歷史可區分為六個不同的時期，在數千萬年間，陸地、海洋、空氣等地理和氣象因素的演變，以及太陽的衰老，導致地球的逐漸降溫，最後使得全球除了赤道地區以外，均被冰雪覆蓋，大都會如羅馬、巴黎、倫敦等地，皆消失無蹤。時至西元二百二十萬年，人類文明達到了精緻享樂的巔峰，人們不再需要體力操作，一切事務均由機械代勞。世界上僅存的人類文明，位於赤道非洲中部的桑達文（Suntown），這是一個高度發展的都市，人們貪圖享樂，追求無止盡的強烈感官刺激，卻換來了生命的早衰耗竭。更糟糕的是，沒有女人願意放棄舒適的生活而忍受懷孕生子的不便，生養下一代因此變成了社會低階層婦女的責任。但是當嚴寒氣候來襲，這些婦女也失去了生兒育女的誘因，人類就此加速邁向滅絕。桑達文的市民召開會議商量對策，青年阿美加（Omegar）³¹自願赴赤道探索適宜人居的地區，並尋找剩餘的人類。然而他率領的飛船所到之處，均為一片冰寒荒涼，船上人員亦因凍餓而死亡殆半。他們抵達亞馬遜河畔一座廢棄的城市時，終於看到一小群倖存的人類，為首的長老向眾人解說了地球氣候的變化和文明的興衰，並且抨擊歷史上人類的野蠻行為。

²⁹ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 103.

³⁰ 《大眾天文學》和〈地球末日〉在內容和遣詞用字方面有許多近似之處，例如地球生物進化的幾個階段、歐洲城市將被掩蓋在冰雪之下、人類滅亡後的地球猶如墳墓般持續繞行太陽等等。參見 Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, pp. 99-104, 380-382, 387; 對照 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," pp. 558-559, 569.

³¹ Omega 是希臘字母的最後一個，寫作 Ω。《聖經·新約·啟示錄》21 章 6 節，上帝說：「我是阿拉法（Alpha），我是俄梅戛（Omega），我是初，我是終。」佛林瑪利安將男主角取名為 Omegar，應是意指他是最後的人類。

由於在這裡沒有女性可供傳宗接代，船員們失望地繼續踏上征途。

在南亞的錫蘭島上，仍住著地球上最後的五名女子。長期以來，此地因為女性在社會上掌握大權，男性的教育不受重視，導致他們各方面的能力都逐漸低落，生育率也隨之下降，而女性出生人數又高過男性，代代如是，終至男性全數滅絕。阿美加率隊抵達錫蘭島，發現此處尚有女子，萬分驚喜，而其中最年輕的愛巴（Eva）更與阿美加一見鍾情。³²眾女子隨隊回到桑達文，卻發現人事全非，當地居民因傳染病而紛紛死去，最後僅剩下阿美加與愛巴。他們前往尚存一絲暖意的埃及，見到屹立在風雪之中的金字塔，地球上最後的兩人遂藏身於這象徵文明起始的古老建築裡，相擁而亡。

表面上，〈地球末日〉描寫的是數百萬年之後的人類社會，但從人們耽溺感官刺激、追求物質享受、不願生育、性別角色顛倒……等情況來看，它所呈現的卻是 19 世紀末法國的社會現象，亦即所謂「世紀末」的頹廢（*decadence*）³³場景。佛林瑪利安的描寫不僅跟當時歐洲醫學界對人種墮落退化的論述若合符節³⁴，與文藝雜誌對法國社會的觀察極為類似³⁵，也和德國社會批評家麥克斯·諾島（Max Nordau, 1849-1923）的名著《退化論》（*Entartung*, 1892; 法譯 *Dégénérescence*, 1893）相互呼應，可見這是時人共同關注的普遍現象。諾島極力批判當時歐洲上層社會人士對感官刺激的無厭追求，以及其道德墮落、精神耗弱和歇斯底里症所導致的各種病徵，認為「世紀末」所代表的其實是歐洲人種（尤其是上層社會）的末日。³⁶

³² 愛巴（Eva）即《聖經·舊約·創世記》3-4 章所記載的夏娃，為亞當之妻，乃人類的始祖。〈地球末日〉故事描述愛巴與阿美加戀愛，即象徵著人類之最初和最終的結合，而兩人死於金字塔中，亦有結合人類文明之最初與最終之意。

³³ 關於 19 世紀末法國社會的「頹廢」之風，可參考 Eugen Weber, *France, Fin de Siècle* (Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986), pp. 9-26.

³⁴ 例如道德敗壞、智力退化、身體畸形、懶散、瘋狂、神經衰弱等等。Eugen Weber, *France, Fin de Siècle*, pp. 10-12.

³⁵ Eugen Weber, *France, Fin de Siècle*, p. 24.

³⁶ 諾島認為當時歐洲富裕的知識階級普遍出現一種躁動不安、絕望、懷疑、預感世界即將毀滅的情緒，此即為「世紀末」的表徵。他在《退化論》書中舉出大量的例證，分析批判當時歐洲社會在時尚、室內擺飾、藝術品味、音樂、文學等方面所呈現的病態「世紀末」現象。參見 Max Nordau, *Degeneration*, trans. from the second edition of the German work (London: William Heinemann, 1898), pp. 1-2, 9-15.

由終末論發展的脈絡看來，佛林瑪利安在〈地球末日〉中所描繪的世界末日景象，可謂綜合了科學和宗教兩種思維模式：他一方面以科學理論為基礎，預測末日來臨的時刻、原因，以及人類生活所遭受的劇烈改變；另一方面，又繼承了終末論的道德預設，批判歐洲國家的文明墮落，表現出對「世紀末」的危懼不安，認為人類要為自身種族的絕滅負起相當的責任。然而弔詭的是，佛林瑪利安在字裡行間卻顯示了他自己對於死亡美學的著迷，而這本身也可說是一種「世紀末」的心理表徵。換句話說，〈地球末日〉雖是一篇批判「世紀末」文化的作品，但它同時也散發著濃厚的「世紀末」氣息。

儘管〈地球末日〉預言的末日景象相當令人絕望，但是在小說的結尾部分，佛林瑪利安仍加上了一筆溫暖的色彩，帶來一絲救贖的希望：人類的歷史文明雖然歸於虛無，而永恆的「愛」仍長存於宇宙之中³⁷，等於是特殊的角度重新詮釋了「愛」與「死」的文學主題。佛林瑪利安所謂的“the Eternal”（永恆者），對照《大眾天文學》書中的論述，指的未必是基督宗教的上帝，而更像是一種永恆的創造法則。³⁸佛林瑪利安以此種詩意的天文學來取代彌賽亞信仰，認為人們無須為地球甚或太陽系的毀滅感到悲傷，因為宇宙間還有無數的星球重複著這必然的旅程³⁹，若人們能夠放遠眼光，從無限廣闊的宇宙整體角度來觀察，便會發現生命是永恆存在的，永遠不會有絕對的「末日」，而過去的時光也會永遠存留，只要我們能找到適當的觀察點——譬如從距離一千光年以外的地方，就能看到一千年前的地球景象。⁴⁰佛林瑪利安相信，宇宙間不只有地球能孕育生命，在無數的星球上還有無數的生命形態存在，個別星球的毀滅只是宇宙中的小插曲，毀滅之後隨即是另一個星球的誕生，如此生生死死，循環不息。佛林瑪利安作為一位科學家，他對於宇宙奧秘的沉思，跳脫了猶太—基督教的末日觀和彌賽亞信仰，而推導出他個人的信念及救贖之道。

³⁷ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 569: "And in all the worlds peopled with the joys of life, love continued to bloom beneath the smiling glance of the Eternal."

³⁸ 參考 Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, pp.104, 380-381.

³⁹ Camille Flammarion, *Astronomie populaire: description générale du ciel*, p. 104.

⁴⁰ 參考 Michael R. Finn, "Science et paranormal au 19^e siècle: la science-fiction spiritualiste de Camille Flammarion," *Dalhousie French Studies* 78 (Spring 2007), p. 46.

佛林瑪利安將天文學知識帶入科幻小說〈地球末日〉的寫作，藉由揉合科學預測和浪漫幻想的世界末日主題，針砭法國的「世紀末」社會亂象，並表達個人的宇宙觀和神祕信念，將氣氛悲涼的故事結局提升到超然的精神境界，而這樣的獨特視野，在日後被譯介到東亞地區的過程中，會經歷什麼樣的改變？這是本文接下來所要探討的問題。

三、當明治維新遇上末日想像：德富蘆花譯〈世界の末日〉

德富蘆花為日本明治時期的著名作家，其代表作為小說《不如歸》（1899）、《黑潮》（1903）、隨筆小品集《自然與人生》（1901）、遊記《順禮紀行》（1906）、自傳性小說《富士》（1925）等。⁴¹德富蘆花的兄長德富蘇峰（1863-1957）是當時重要的政治家和報人，相當積極強勢，跟內向易感的德富蘆花可謂南轅北轍。德富蘇峰曾主持民友社，並創辦《國民新聞》（報紙）、《國民之友》（雜誌），德富蘆花在兄長的監督之下，在社中擔任編譯撰稿的工作長達十四年，翻譯自己不甚感興趣的文章⁴²，其抑鬱不得志可以想見。德富蘆花所譯的〈世界の末日〉，最初即發表於《國民之友》的 119 號及 120 號（1891），後收入他自己纂輯的《近世歐米歷史之片影》（1893）書中。該書除了〈世界の末日〉以外，還收錄了〈猛鷲旗下的一名將〉、〈戶外之巴里〉、〈商業界之奈破烈翁〉等短篇，多半是跟近世史有關的名人或史實。這些短篇原本是刊載在各期《國民之友》「雜錄」欄內的譯文，成於不同作者和譯者之手，因此內容較為駁雜，不過德富蘆花認為它們具有幽靜的文學趣味，是值得一讀的小品。⁴³

⁴¹ 關於德富蘆花的生平、思想，以及他和家人之間的關係，參見 Kenneth Strong, "Introduction," in Kenjiro Tokutomi, *Footprints in the Snow: A Novel of Meiji Japan*, trans. by Kenneth Strong (London: Allen & Unwin, 1970), pp. 14-46; 李艷麗：〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉，頁 165。

⁴² 德富蘆花在民友社任職期間所翻譯的文章底本來源，包括 *Pall Mall Budget*、*London Graphic*、*Scribners* 等英美雜誌，此外他也翻譯了一些名人傳記。參考 Kenneth Strong, "Introduction," p. 23.

⁴³ 參考〔日〕德富健次郎：〈例言〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》，頁 1-2。

令人好奇的是，在明治維新後奮發昂揚的日本社會裡，德富蘆花何以選擇翻譯佛林瑪利安的〈地球末日〉這樣一篇氣氛陰冷悲戚的科幻小說？根據現有材料，固然難以論斷德富蘆花的動機，但仍不妨進行一些合理的推測。例如李艷麗認為，可能是因為當時德富蘆花與德富蘇峰理念不合，有志難伸，心情消沉，而產生了對人的淡漠感。⁴⁴然而從日本明治時期科幻小說的創作和翻譯脈絡看來，〈世界の末日〉或許具有更深刻的時代意義，而不只是一篇寄託德富蘆花私人情感的譯作。

科幻小說是西方社會現代化過程的副產品，明治時期的日本社會在急速現代化的過程中，也對科幻小說發生了高度的興趣。當時的日本不僅積極翻譯了歐洲科幻名家如儒勒·凡爾納（Jules Verne, 1828-1905）、亞爾培·羅比達（Albert Robida, 1848-1926）等人的作品⁴⁵，更培育了一批本土的科幻小說作者，包括杉山藤次郎（生卒年不詳）、村井弦齋（1864-1927）、幸田露伴（1867-1947）、押川春浪（1876-1914）等，開啟了日本科幻小說的豐富傳統。科幻小說的情節雖為虛構，卻往往與社會議題緊密相關，能夠觸及大眾的深層心理，而明治時期的著譯作品也不例外。一方面，19世紀西方的天文學家如魯道夫·法爾伯（Rudolf Falb, 1838-1903）、佛林瑪利安等人，屢屢提出地球即將毀滅的預言，其說經由報紙媒體傳入日本，造成人心惶惶⁴⁶；另一方面，西方「終末小說」的譯介也刺激了日本作家的寫作靈感和模仿風氣。

明治時期翻譯的西方「終末小說」，包括德富蘆花譯〈世界の末日〉、無名氏譯《天外來魔》（1897，原著為 Herbert George Wells, *The War of the Worlds*, 1897）、黑

⁴⁴ 李艷麗：〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉，頁 165。

⁴⁵ 參考〔日〕長山靖生著，王寶田等譯：《日本科幻小說史話——從幕府末期到戰後》（南京：南京大學出版社，2012），頁 15-18、35-37。

⁴⁶ 石川鴻齋〈混沌子〉（1894）文末寵仙子評曰：「近時西洋人動有論地球滅沒之期者，妄動搖人心，翫弄愚民，或有圖寫滅盡之狀鬻之市中者，吁！亦何等狂態也。」見〔日〕石川鴻齋：《東齊諧》，收入王三慶、莊雅州、陳慶浩、內山知也主編：《日本漢文小說叢刊》第 1 輯第 2 冊（臺北：臺灣學生書局，2003），頁 565。又如在 1880 到 1899 年間，《読売新聞》曾數次刊出地球毀滅預言的相關報導，均為天文學家的預測。見《読売新聞》1880 年 9 月 8 日 2 版〈歐羅巴の或る天文博士〉、1888 年 9 月 29 日 2 版〈世界滅卻の話〉、1889 年 4 月 25 日 1 版〈學者の豫言〉、1899 年 11 月 8 日 2 版〈茶ばなし〉。資料來源為《読売新聞》資料庫，「ヨミダス歴史館」網站，網址：<https://database.yomiuri.co.jp/rekishikan/>（最後上網日期：2014 年 4 月 20 日）。另可參考〔日〕長山靖生：〈二〇世紀の終わり方：近代日本「終末小説」事情〉，《ユリイカ：詩と批評》31：2（1999.2），頁 170。

岩淚香（1862-1920）譯〈暗黑星〉（1904，原著為 Simon Newcomb, “The End of the World,” 1903）等；而在日本本土的科幻小說創作方面，早期有石川鴻齋（1832-1918）的〈混沌子〉（一名〈大地球未來記〉，1894），根據佛教的循環式觀點，敘述地球的毀滅與再生，與一般的「終末小說」有所差異⁴⁷；其後作品如中川霞城（1850-1917）的《世界滅亡》（1898）、松居松葉（1870-1933）的《亡國星》（1900）、押川春浪《千年後の世界》（1903）、木村小舟（1881-1954）〈太陽系統の滅亡〉（1907）等⁴⁸，則是偏重描繪植基於西方天文學新知的世界末日想像。綜觀明治時期之前的千餘年歷史，終末思想在日本文化中並非主流，亦未有世界將會徹底毀滅的思想，勉強能與「末日」概念相比附的，是佛教的「末法」觀。⁴⁹到了明治時期，急速的西化過程造成了日本人的身分認同危機，再加上日新月異的天文學研究，人們被未知的無垠太空所吸引，卻也同時擔憂難以駕馭其潛在威脅，因而逐漸形成日本科幻小說中的「終末敘事」⁵⁰，而此種線性敘事的「末日」觀，與傳統佛教的循環式「末法」觀已有極大差異。

在明治時期的科幻小說翻譯和創作成果中，德富蘆花所譯的〈世界の末日〉屬於較早期的作品，它將西方作家以天文學知識為基礎而重新塑造的末日想像帶入日本讀者的視野，同時也反映了時代的焦慮，以及德富蘆花的悲哀心境。在宇宙星球不斷地誕生和死亡的輪替之中，人類文明無可挽回地走向毀滅，如此帶有命定論與

⁴⁷ 見〔日〕石川鴻齋：《東齋諧・混沌子》，頁 564-565。

⁴⁸ 參考〔日〕長山靖生著，王寶田等譯：《日本科幻小說史話——從幕府末期到戰後》，頁 76；〔日〕長山靖生：〈二〇世紀の終わり方：近代日本「終末小説」事情〉，頁 171-172；〔日〕長山靖生編著：《懐かしい未来：甦る明治・大正・昭和の未来小説》（東京：中央公論新社，2001）。木村小舟另有一篇科幻小說在 1904 年被中譯為〈蝴蝶書生漫遊記〉，但原著標題不詳，故暫不列入。見〔日〕木村小舟著，茂原筑江譯意，王本祥潤辭：〈蝴蝶書生漫遊記〉，《科學世界》1（1903），頁 79-83；3（1903），頁 83-88；5（1903.7），頁 95-105；8（1903.10），頁 51-58；10-12 合本（1904），頁 51-114。又，部分刊次缺月份，故未註明。

⁴⁹ 「末法」意指佛法的衰落期，社會動盪不安，道德淪喪。日本佛教末法觀的流行以平安時代（794-1185）晚期、鎌倉時代（1185-1333）中期，以及江戶時代（1603-1867）中晚期為主，它反映了下層民眾對現世生活的不滿和對佛國淨土的嚮往，有志者藉此推動改革，甚至聚眾攻擊富裕階層，追求社會的公平正義。參考 Motoko Tanaka, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), pp. 31-34.

⁵⁰ 參考 Motoko Tanaka, *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction*, p. 39.

「世紀末」憂鬱色彩的故事，打動了德富蘆花這樣一位厭惡封建家庭和軍國主義、又在不久之前才痛失愛人的青年作家⁵¹，應是不難理解的。也許德富蘆花在明治日本積極將自身建設為強大帝國的集體意志中，看見了未來不可避免的戰爭陰影，以及文明繁盛之後的頹敗——正如佛林瑪利安一般，德富蘆花在「世紀末」的抑鬱情緒裡幻想著世界末日的來臨。從他早年即信奉基督教的事實看來⁵²，德富蘆花可能早已熟稔宗教上的世界末日概念，而佛林瑪利安的〈地球末日〉，則提供了一種發人深省的末日版本，更加貼合現代文明的危殆處境，這也許是這篇小說能吸引德富蘆花的原因之一。德富蘆花的基督教信仰，使他較能理解佛林瑪利安原著的文化背景和宗教性，例如在阿美加的名字首次出現時，德富蘆花便加註「最終の義」四字，解釋此人名所寄寓的深意⁵³（雖然佛林瑪利安並非單純用 Omega 一字，而是在字尾多加了一個 r）。從這個人名的使用也可看出，佛林瑪利安以天文學知識為基礎所描寫的世界末日，仍有其與猶太—基督教傳統的連結。

比對佛林瑪利安的原著和德富蘆花的譯文，可發現一些明顯的差異，主要是行文風格的改變，但並未影響到情節的發展和小說整體結構。例如在〈地球末日〉卷

⁵¹ 德富蘆花對封建家庭及軍國主義的批判，可參考〔日〕神立春樹：〈德富蘆花「不如婦」における時代描写〉，《岡山大学経済学会雑誌》23：1（1991.6），頁 37-39；又張崑將：〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，《臺大文史哲學報》75（2011.11），頁 208。關於德富蘆花在 1890 至 1891 年間的憂鬱心境，可參考 Kenneth Strong, "Introduction," pp. 22-23。至於日本對「世紀末」概念及文風的接受和實踐，可參考李艷麗：〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉，頁 165-167。

⁵² 參考〔日〕德富健次郎：《思出の記》，收入氏著：《蘆花全集》第 6 卷（東京：蘆花全集刊行會，1928），頁 256-257；Kenneth Strong, "Introduction," pp. 44-46。按：在德富蘆花的《日本から日本へ》（1921）書中，曾提到美國某天文學家預言 1919 年 12 月 17 日為世界末日，但德富蘆花並不認為世界會在目前的狀態下結束，《聖經》中所謂的「新天新地」，也並不一定代表著地球的毀滅，可見他對於這兩種模式的「世界末日」有著清楚的區分。見〔日〕德富健次郎：《日本から日本へ》第 3 卷，收入氏著：《蘆花全集》第 14 卷（東京：蘆花全集刊行會，1930），頁 122-123。關於明治時期日本人對基督教觀念的吸收與轉化，可參考張崑將：〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，頁 181-215。

⁵³ 〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 222。按：德富蘆花雖沒有解釋愛巴之名的含意，而梁啟超則在中譯本的「其遺存於最後者，僅有阿美加及愛巴之兩男女」後面，加上了「與數千萬年前之亞當夏娃相對峙」一句，可見梁啟超了解原作人物名字的深意。見飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 113。

首，佛林瑪利安使用了大量的古生物學名詞來描述地球歷史的六個時期，而德富蘆花則將許多專有名詞刪除，並將整段文字撮譯為寥寥數句，使文章的風格變得簡潔許多。⁵⁴德富蘆花的做法，或許是為了方便一般讀者閱讀，同時也替自己省去了翻譯專有名詞的麻煩，但是對於原文那種精細繁複的知識體系，不免有所損傷。其後梁啟超的中譯，便以此為本，更進一步削弱了小說中的科學論述。其次，原著對亞馬遜河畔老人滄桑面容和性格的細部描寫，也被德富蘆花完全刪去，僅約略點出老人的身分與穿著⁵⁵，使得人物形象顯得平板單調。德富蘆花對原文裡較為零碎的細節或陳述段落，也做了一番裁汰繁冗的工夫，例如佛林瑪利安對古代文明的種種殘忍酷刑有長篇的敘述和評論，德富蘆花便將這一大段文字簡化⁵⁶，或許是因為前文

⁵⁴ 原文見 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 558: "The earth had been inhabited for about twenty-two million years, and its vital history had been divided into six progressive periods. The primordial age, or formation of the first organisms (infusoria, zoöphytes, echinodermata, crustaceans, molluscs—a world of the deaf and dumb and almost blind), had taken not less than ten million years to go through its different phases. The primary age (fish, insects, more perfect senses, separate senses, rudimentary plants, forests of horse-tails and of tree ferns) had then occupied more than six million years. The secondary age (saurians, reptiles, birds, forests of coniferæ and of cycadaceæ) in order to accomplish its work, required two million three hundred thousand years. The tertiary age (mammifers, monkeys, superior plants, flowers, fruits and seasons) had lasted half a million years. The primitive human age, the time of national divisions, of barbarism and of militarism, had filled about three hundred thousand years; and the sixth age, that of intellectual humanity, had reigned for nearly two million years." 對照〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》，頁 219：「地球は殆ど二千二百萬年の間生物の住所たりき。而して其間六期に分かれたり、太初第一期一千万年、生物原始期六百万年、生物發生期二百三十萬年、高等生物發生期五十萬年、原人期三十萬年、人智開發期二百萬年。」

⁵⁵ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," pp. 561-562: "At the head of the group stood an old man enveloped in reindeer skins. Of commanding stature, his hollow black eyes shaded by bushy white eyebrows, with a long beard as white as snow, and his skull as yellow as antique ivory—it was felt that his was one of those energetic characters who have endured all the trials of life without yielding, but whose heart has bidden farewell to every hope." 對照〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 223：「群中一人の老人あり、身に鹿皮を着け、相貌自ら一群の長と見へたり。」

⁵⁶ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 563: "Criminals were murdered with the sword, with poison, or with a remarkable choice of varied weapons. Then they cut up the bodies into small pieces. Society in turn killed the criminals in various ways. Here their heads were cut off by means of axes, swords and guillotines; there they were strangled or hanged; further on

已經對古代刑罰的殘酷做了說明，此處不需再多加解釋。

就〈世界の末日〉一文來說，德富蘆花的翻譯並沒有對原著進行大幅度的改寫或添加，也不是明治時期流行的將外國小說「在地化」的「翻案」重寫。簡潔扼要可說是德富蘆花在這篇譯作中一貫追求的風格，他的翻譯策略主要是刪減一些無礙於故事情節發展的科學知識背景，或是對人事物較為瑣碎的形容與評論，將這篇小說變成較易閱讀消化的短文。換句話說，德富蘆花意在將佛林瑪利安的科幻小說轉化為適合在夜闌人靜時閱讀回味的抒情小品，亦即他在《近世歐米歷史之片影》例言中所謂「一夜燈前的伴侶」⁵⁷，而非傳播新知的理性論述。當然，德富蘆花之所以能輕鬆地達到這個目的，也是因為佛林瑪利安原著即具有相當程度的抒情性。德富蘆花刪減文句的做法對於後來梁啟超的中譯本具有決定性的影響，因為梁啟超並未參照佛林瑪利安的原著，而是直接以德富蘆花的日譯為底本來進行翻譯。日譯本的簡潔文風和語言的可親性觸動了梁啟超，讓他著手翻譯這篇小說；在此同時，卻又因為日譯本所包含的資訊有所缺損，而「屏蔽」了梁啟超對原著的認識，使得中譯本更加偏離原著的構思或風格，類似的現象在晚清時期實是不勝枚舉。

在明治維新的急速西化過程中，日本吸收學習了西方現代性的正反雙面性格，既有積極樂觀的「文明開化」藍圖，也有「世紀末」的頹廢與懷疑精神，更有以東亞文明為基礎而進行的對西方現代文明的反思，而科幻小說正是這些相互矛盾的觀念沖激匯聚之處。在這樣的狀況下，才會出現如押川春浪《千年後の世界》一類的

they were impaled or drowned. On certain days of revolution, in the midst of the capitals of this pretended civilisation, the victors were seen to place the vanquished quietly along the walls and shoot them down by the hundred. Historians state that at a period not far removed the most civilised nations kept executioners who were exercised in crushing the limbs, quartering, taking off the skin, burning with red-hot irons, pulling out the eyes and the tongue, breaking the limbs, and torturing in every manner the victims, whom they generally ended by burning in the public squares on holidays. The commentators are right in saying that these ancestors of our species did not yet deserve the title of men.” 對照〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 225：「當時罪人は刀劍毒藥の類を以て殺され、社会は種々の方法を以て其罪人を殺せり。此自稱文明社会の中心なる大都に於て大革命ありし時の如き、人を壁に立たしめて之を銃殺したることあり、斷頭機械を以て幾多の人を草の如く斬殺したることあり、残酷實に至らざるなかりき。近世の史家、吾人の祖先たる此等の民種を指して、未だ人類の名を附するに足らずと謂へるは真に當れり。」

⁵⁷ 〔日〕德富健次郎：〈例言〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》，頁 2。

科幻小說創作，抨擊人類盲目追求物質文明的進化，將導致精神文明的墮落和地球的毀滅。西方現代性的複雜性格，以及日本作家基於自身文化傳統而對其做出的批判，將在梁啟超翻譯的〈世界末日記〉中被進一步轉化改寫，成為日後中國文學創作的重要資源。

四、晚清脈絡中的末日想像與梁啟超譯〈世界末日記〉

在中國古典傳統中，原有類似「末日」的概念，例如「末世」一詞，意謂朝代衰亡、家族殘敗，《史記·太史公自序》：「末世爭利，維彼奔義」，《紅樓夢》第五回：「才自清明志自高，生於末世運偏消」，皆屬此義。又如佛教原有「劫」（為梵文 kalpa 之音譯）的概念，古印度傳說世界經歷數萬年毀滅一次，成住壞空，週而復始，這樣的一個週期叫做一「劫」，又如「劫數」、「劫燒」等詞，所指稱的是世界的毀滅和燃燒。南朝梁佛典《經律異相》（516）中的「三小災」、「三大災」，也生動地描繪了劫末之時世界毀滅的過程：

劫初時人壽四萬歲，後轉減促止於百年，漸復不全乃至十歲。……水旱不節田種無收，米穀轉盡食粒驚貴。掃擇糝糠街巷落葉以目連命，糝葉既盡穿鑿地下食草木根。……天地始終謂之一劫，劫盡壞時火災將起，一切民人皆背正向邪競行十惡。天久不雨所種不生，諸水泉源，乃至四大駛河皆悉枯竭。……大地須彌山漸漸崩壞，百由旬永無遺餘。金銀銅鐵之類皆悉流鑠，消就枯竭山皆洞然。諸寶爆裂崩斃砰礧煙炎震動至于梵天。一切惡道及阿修倫皆悉蕩盡。⁵⁸

道教受佛教「末法」思想影響，亦談「劫數」和「劫運」，又有「陽九」、「百六」之說，同樣指涉末世無可避免的失序與災難。⁵⁹然而，這些概念背後所預設的，均為

⁵⁸ 梁·沙門僧旻寶唱等集：《經律異相》卷1，《大正新修大藏經》第53冊（臺北：新文豐出版社，1994），頁4-5。

⁵⁹ 關於道教各派對「末世」的看法，可參考李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與

循環式的歷史觀，認為在大小災劫過去之後，天地又會恢復原有的秩序，而非一路奔向徹底毀滅，此與立基於線性歷史觀的西方世界末日概念有相當大的差異。⁶⁰因此嚴格來說，佛教和道教並未具有絕對「末日」或歷史終結的概念。

猶太—基督教傳統中的「世界末日」概念，最晚在明清之際已由傳教士帶入中國，而到了清末時期，更曾在傳教士的著作裡被多次提及。例如馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）的〈聖經之大意〉⁶¹、韋廉臣（Alexander Williamson, 1829-1890）的〈約書畧說〉⁶²、慕維廉（William Muirhead, 1822-1900）的〈勸友勿固守邪俗論〉⁶³和〈總論耶穌之道〉⁶⁴、艾約瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）的〈靈魂不死〉⁶⁵等文皆然。此類文章多半旨在發揮基督教教義，以末日審判為勸人向善入教之法。在傳教士的集體努力之下，《聖經》中的世界末日之說在中國逐漸為人所知，曾有多位晚清知識份子撰文評論此說，例如譚嗣同（1865-1898）的〈仁學〉⁶⁶、梁啟超的〈宗

衍變》，《中國文哲研究集刊》9（1996.9），頁 91-126。至於道教劫變觀念所吸收的佛教影響，可參考馬西沙等著：《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 57-59。

⁶⁰ 關於線性歷史觀在晚清時期的傳入與影響，可參考 Luke S. K. Kwong, "The Rise of the Linear Perspective on History and Time in Late Qing China c.1860-1911," *Past & Present*, 173 (Nov. 2001), pp. 173-190; 又王汎森：〈近代中國的線性歷史觀——以社會進化論為中心的討論〉，《新史學》19：2（2008.6），頁 1-46。

⁶¹ 博愛者（馬禮遜）纂：〈聖經之大意〉，《察世俗每月統記傳》1：9（1815.8），頁 10：「為惡者，神將報之以禍，此死後之禍與生前之禍亦大不同，生前之禍乃暫時不長久的，死後之禍無變無盡于世也。到世間之末日，萬死者定必復活，致善者得此真福，而惡者受此永禍也。」

⁶² 韋廉臣：〈約書畧說〉，《六合叢談》1：1（1857.1），頁 8：「約翰見逐于拔摩嶼，囚禁數年，上帝示以異象，乃作〈默示錄〉，俱係[隱]語，自古至今，其言有能解者，有不能解者，待天地末日，上帝必大為彰明，而人始昭然若發矇矣。」

⁶³ 慕維廉：〈勸友勿固守邪俗論〉，《六合叢談》1：6（1857.6），頁 8：「以此奉勸，庶幾身心交益，君等亦嘗自覓一便益處，奈何求悅于人，不務在己，至世界末日，慄慄危懼，豈不大愚乎！」

⁶⁴ 慕維廉：〈總論耶穌之道·耶穌預言論〉，《六合叢談》1：12（1857.12），頁 2：「（耶穌）又謂其徒曰：『爾往招萬民為徒，以父子聖神之名施洗，且許之必得，遂以其言，我常偕爾至世末焉。』福音之徒，以耶穌為主，敵諸異教，期奏凱旋。歷代教會，自微而顯，宣之廣而播之速，雖隨在皆有凶人為敵，而其教至今尚存，特預言亦未全驗，必待至世界末日，而後可驗其全。」慕維廉：〈總論耶穌之道·耶穌傳道論〉，《六合叢談》1：13（1858.1），頁 4：「（耶穌）又言，斯國之民，享上帝恩，獲宥不擬罪，至審判日，即世末日，帝俞旨，置於右，為至榮至貴之處，享永生之福焉。」

⁶⁵ 艾約瑟：〈靈魂不死〉，《西學略述》卷 3（1886），頁 3：「耶穌教之新約書中言，末日人復生後，判定善惡，即有永樂永苦之別，尤為詳盡。」

⁶⁶ 譚嗣同：〈瀏陽譚氏仁學（續）〉，《清議報》5（1899.2），頁 300：「況佛說無始劫之事，耶曰末日審

教家與哲學家之長短得失⁶⁷及〈論佛教與群治之關係〉⁶⁸、潘旡朕（生卒年不詳）的〈十九世紀時歐西之泰東思想〉⁶⁹、蔣觀雲（1866-1929）的〈佛教之無我輪迴論〉⁷⁰、章太炎（1869-1936）的〈無神論〉⁷¹等等，將猶太—基督教的末日審判概念與相近的佛教概念對舉，以「格義」的方式詮解之，並加以臧否。

另一方面，根據目前所見，最早將科學的「世界末日」論介紹到中國者，可能是英人傅蘭雅（John Fryer, 1839-1928）。傅蘭雅曾積極參與晚清的洋務運動，在江南製造局長期從事翻譯工作，又主編《格致彙編》，大量介紹西方科學新知，對近代中國影響深遠。1877年，傅蘭雅在《格致彙編》上發表〈混沌說〉一文，指出西方科學家近年對人類演化歷史的考察日益深入，「設以考求初生為有益之理，則推察末日亦開心之義」，人類之起源與終結同等重要，因此在文中列舉十種關於世界末日的科學假說，包括海洋淹沒陸地、地球重心改變、彗星撞擊地球、地球轉速減緩、空氣日漸稀薄、太陽毀滅、地球氣溫下降等等。⁷²

在傅蘭雅發表〈混沌說〉四年之後，《申報》1881年11月18日的頭版刊登了一篇作者不詳的長文〈天末奇談〉，這或許是西方的世界末日預言第一次在中國報紙上出現。文中提到，坊間盛傳該年11月15日為世界末日，但時日已屆，天地如故，

判，又未必終無記憶而知之日也。」

⁶⁷ 中國之新民（梁啟超）：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》19（1902.10），頁6：「泰西教義雖甚淺薄，然以末日審判、天國在邇等論，日日相聒，猶能使一社會中中下之人物，各有所懼，而不敢決破藩籬。」

⁶⁸ 中國之新民（梁啟超）：〈論佛教與群治之關係〉，《新民叢報》23（1902.12），頁6：「景教之所揭櫫也，曰永生天國，曰末日審判。夫永生猶可言也，謂其所生者在魂不在形，於本義猶未悖也。至末日審判之義，則謂人之死者，至末日期至，皆從塚中起，而受全知全能者之鞠訊，然則受鞠訊者，仍形耳，而非魂也。」

⁶⁹ 旡朕（潘旡朕）：〈十九世紀時歐西之泰東思想〉，《浙江潮》9（1903.11），頁56：「夫耶蘇教國者，皆謂世界末日，死者復蘇，出荒涼之古墳，受永劫之裁判。」

⁷⁰ 觀雲（蔣觀雲）：〈佛教之無我輪迴論（三）〉，《新民叢報》3：20（1905.5），頁48：「今全球學者所俱不能解答者，靈魂有無之一問題是也。今若以為無者勿論，若以為有，則將信基督教所謂永存之說，而待末日之審判乎？」

⁷¹ 太炎（章太炎）：〈無神論〉，《民報》8（1906.10），頁3：「既已超絕時間，則所謂末日審判者，以何時為末日？果有末日，亦不得云無終矣。若云此末日者，惟世界之終，而非耶和瓦之終，則耶和瓦之成此世界、壞此世界，又何其起滅無常也！」

⁷² 詳見傅蘭雅：〈混沌說〉，《格致彙編》2（1877.8），頁6-7。

謠言不攻自破。作者介紹了西方世界末日概念之由來，以對照中國固有的天地開闢、運終會極之說，也應用天文學知識，對所謂的「世界末日」做出了科學的解釋推斷，結論是：

此次所推，云末日在於本年西歷十一月十五日，則為時已過，安然無恙，不啻為天下慶更生之福，從此前之惴惴焉惟恐其末，且惻惻焉深信其末者，皆可以歡然開顏矣。華人有疑此說為西人所造作者，不知時日之推算由於後人，或有不能確鑿之處，而天地之運會有開必有闔，華人亦早有此言，福音書中又為西人之前知者明示其義，又豈可以非而笑之？昔國僑有言：「天道遠，人道邇」，人固不可囿於邇，要亦不可驚乎遠。天道之運行，聽之自然，人道之當為，盡之在己，此即聖人罕言性與天道之意，而無事驚奇怪詫，亦不容譏訕詆誹焉爾。⁷³

這篇文章平衡報導了各方觀點，不但不以此次日期推算的錯誤為口實，更極力為《聖經》福音書中的末日觀念開脫，說明中西宇宙觀的相通之處，以示互相尊重之意。文章最後回歸儒家聖賢之道，認為人有當盡之本分，無須隨人言起舞，欲將末日謠言的影響降到最低，可說代表了《申報》在這場「末日風波」中的穩健平和立場。

從上述背景看來，在梁啟超翻譯〈世界末日記〉時，中國讀者對西方的世界末日概念已非全然陌生。梁啟超因崇拜德富蘇峰，連帶對其弟德富蘆花的著譯作品產生興趣⁷⁴，遂以〈世界の末日〉為底本，譯成〈世界末日記〉，並發表於他主編的《新小說》雜誌第1號。這篇翻譯小說刊出後頗受時人矚目，顧燮光（1875-1949）認為其「語極淒慘奇鑿，譯筆典雅，足以達之」⁷⁵，而黃遵憲（1848-1905）更有「如聞海上琴聲，歎先生之移我情也」的好評。⁷⁶從這些評語看來，他們似乎將〈世界末日記〉純粹當作抒情作品，而不在乎其科學性及預言性，而這篇小說也被編者標為「哲理小說」而非「科學小說」，由此可見時人的解讀角度。梁啟超譯文的抒情成分，

⁷³ 不著作者：〈天末奇談〉，《申報》第1版，1881年11月18日。

⁷⁴ 參考〔日〕中村忠行：〈德富蘆花と現代中國文學（一）〉，頁4-5。

⁷⁵ 顧燮光：〈小說經眼錄〉，收入阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》（北京：中華書局，1960），頁533。

⁷⁶ 黃遵憲：〈與飲冰室主人書〉（1902年11月11日），見丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》（上海：世紀出版集團、上海人民出版社，2009），頁197。

除了承繼自德富蘆花日譯本以外，還有他個人的恣意發揮，例如描寫男女主角最後來到埃及的金字塔，見到這人類文明最初的標記：

二人循此以行，止於層冰峨峨之尼羅河上。睇目一望，但見布拉密之大金字塔，莊嚴如故，偉大如故，屹然立于千里一白之間。於戲！此人類第一之華表，而太初文明之紀念碑也。彼其幾何學的碩大之建築，與天地相終始。彼以其儵然物外之冷眼，覷盡此世界無量家、無量族、無量部落、無量邦國、無量聖賢、無量豪傑、無量鄙夫、無量癡人、無量政治、無量學術、無量文章、無量技藝、乃至無量歡喜、無量愛戀、無量恐怖、無量殘酷、無量悲愁。一切人類所經營所構造，其得遺存於世界之終末者，惟此一物，惟此一物。於是乎，世界最後之人與最初之王者，卒乃同求安身立命之地於此一坏土之下。於戲，不亦奇哉！不亦奇哉！⁷⁷

晚清時期醉心佛學的梁啟超，在譯文中頻繁使用佛教語言和排比的句法，造成強烈的情感效果，所謂「無量家、無量族、無量部落……」云云，乃是梁啟超的誇大渲染，德富蘆花日譯本和佛林瑪利安原著裡並無此等文字。⁷⁸又如：

於時放最後之眼界，一瞥太空。萬有之形，一切既死。萬有之相，一切既死。萬有之色，一切既死。萬有之聲，一切既死。惟餘雪風颯颯，薄擊劫劫塵塵不滅之金字塔。地球上獨一無二之形相聲色，於是乎在。⁷⁹

梁啟超從形、相、聲、色四方面來塑造世界末日的萬有寂滅之感，強化其情感效果，也添加了「劫」、「塵」等佛教的時間概念，使得譯文染上佛教色彩，由此可見其「歸化」(domestication)的翻譯策略。

梁啟超在〈世界末日記〉中刻意混入了晚清文學常見的國族復興論述和批判鋒芒，也運用了當代最時興的進化學說，例如他在譯文裡添加的「蓋遺傳淘汰天演之

⁷⁷ 飲冰(梁啟超)譯：〈世界末日記〉，頁 114。

⁷⁸ 對照 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 568;〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 232-233。

⁷⁹ 飲冰(梁啟超)譯：〈世界末日記〉，頁 116。對照 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 569;〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 234。

作用使然也」，以及「人治退去，天行猖狂」等語句⁸⁰，都是來自嚴復（1854-1921）所譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）《天演論》（1898; *Evolution and Ethics*, 1893）書中的概念。又如佛林瑪利安在〈地球末日〉文中批判歐洲人的野蠻，梁啟超則趁機一吐對歐洲列強的怨氣：

昔嘗有探險遠征者，入冰中以探古代巴黎、倫敦、柏林、維也納、聖彼德堡之舊跡，所至往往見其所用種種兵器。竊計當時之人類實與禽獸相去不遠，蓋為一種野蠻之族類，無可疑也。（夾註：罵盡歐人）彼其野蠻情狀，徵諸今日圖書館所存古書，亦可見其一斑。彼時有犯罪者，以刀劍毒藥種種殘忍之方法以殺之，而號稱文明中心點之大都會，往往有大革命之起，填屍如陵，流血成河，或懸人於壁而斃殺之。有所謂斷頭機者，殺人如草，不聞聲云。此等風俗，實今日吾人所不可思議者也。近世史家指吾輩之此等遠祖，謂未可加以人類之名，誠哉其然也！（夾註：罵盡歐人）⁸¹

梁啟超運用夾註的方式，兩次強調這段文字「罵盡歐人」，可見其關切重心所在。此外又如：

當前此紀元十九世紀二十世紀之頃，彼中號為文明之極軌者，曾不數百年，遂以滅亡而一無所存。彼歐洲諸國，因其人群組織之方法離奇妖怪，卒自漸滅於其本身之血海之裏。當時之宗教家、政治家、經濟家，侈然以為永久宏大之榮華幸福，集於彼等，翫然以天之驕子自命。豈意曾不旋踵，遭支那人復仇之襲擊，遂狼狽散亂，而無一足以自保也。⁸²

在這段故事情節裡，佛林瑪利安呈現了 19 世紀末歐洲流行的「黃禍」焦慮⁸³，認為

⁸⁰ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 109。對照〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 228；Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 565.

⁸¹ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 106-107。

⁸² 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 106。

⁸³ 參考楊瑞松：《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》（臺北：政大出版社，2010），頁 83：「另外一項加深歐洲關於人種問題的危機意識的歷史因素，則是歐洲在 19 世紀末，隨著社會發展而來的一些新現象，包括普遍生育力的降低，新興的女性自主意識和社會地位提升，與避孕節育方法的流行等發展。這些因素加上長期以來有關種族衝突的公共議題刺激，以及……歐洲人對亞洲巨大人口的潛在心理焦慮等因素，醞釀了歐洲人的『黃禍意識』。」

歐洲各國將因自相殘殺而逐漸敗亡，甚至遭受中國之入侵⁸⁴，但梁啟超卻以自豪的語氣在譯文後以小字加註：「壯哉我支那人！譯至此不禁浮一大白，但不知我國民果能應此豫言否耳！」⁸⁵由此看來，梁啟超對於佛林瑪利安所描繪的世界末日慘況，似乎抱持著隔岸觀火的態度，他並不認為歐洲人的末日也會是中國人的末日。追根究柢，佛林瑪利安之所以想像歐洲全面冰封，而人類僅能存活於南亞、非洲、南美等地，除了基於他對全球氣候變化的科學認識之外，更重要的，恐怕是他對歐洲文明將在極度繁盛之後滅亡，而人類群體的生命僅能在亞非等「邊陲蠻荒地帶」苟延殘喘的悲嘆。或許是因為文中如此明顯的「歐洲中心主義」觀點，使得梁啟超難以認同其說，不惜使他的評論跟小說內容脫節，也要將歐洲人對自身命運的憂懼，轉化為中國國族復興的樂觀前景。

除此之外，梁啟超對於佛林瑪利安擔憂的諸種「世紀末」現象似乎也難以體會。例如故事中提到，人類曾經具有的力量，包括感情、理性、自由意志等，未來都會隨著長期的心智和肉體怠惰而萎縮，而女性接受高等教育也將導致男性地位衰落，甚至使他們逐步退化而滅絕。這樣的觀點，原屬歐洲「世紀末」文化中流行的「退化論」⁸⁶，德富蘆花雖將原文忠實譯出⁸⁷，但這段文字在梁啟超的眼裡不過是一種有趣的說法，並無深刻意味，因此他在譯文「以健強之女子，代柔弱之男子」之後只加上了輕描淡寫的「趣語」二字。⁸⁸在晚清社會中，女性的身體自主權、受教權均在萌芽階段，尚未形成對男性地位與權利的明顯威脅，而知識分子所關注的「退化」問題，則是偏向於生殖或政治能力等方面的探討⁸⁹，因此佛林瑪利安小說對未來世界將因女性佔據絕對優勢而使人類滅種的預測，並未引起梁啟超的共鳴。換句話說，

⁸⁴ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 563.

⁸⁵ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 106。按：對照隔年（1903）梁啟超所寫的〈愛國歌四章〉，更可見他對這種能讓西方人敬畏的「黃禍」的洋洋得意之情。參考楊瑞松：《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》，頁 94。

⁸⁶ 參考孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，《二十一世紀》27（1995.2），頁 37。

⁸⁷ 原文見 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 564。對照〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 226-227。

⁸⁸ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 108-109。

⁸⁹ 參考孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，頁 37。

在梁啟超看來，〈世界末日記〉只是一篇頗具詩意的「寓言」，而不是具有相當可信度的「預言」。

五、現代性的憂鬱：從世紀末法國到晚清中國

就情節和文字風格來說，佛林瑪利安的〈地球末日〉是一篇充滿憂鬱氣息的作品，而「末日」概念所預設的線性歷史觀，則體現了現代性的時間。梁啟超選擇翻譯這樣一篇作品，不但為中國讀者引介了西方的末日想像和線性歷史觀，也有意無意地透露出他自己心境的徬徨。梁啟超在 1902 年《新小說》第 1 期上發表譯作〈世界末日記〉，同時也開始連載他的創作〈新中國未來記〉。這兩篇表述了對未來截然不同的極端想像的著譯小說，竟都出自梁啟超之手，且刊載在同一種雜誌的同一期，不能不說是值得注意的現象。

1902 年，梁啟超三十歲，客居日本，因反對保教之事而與其師康有為(1858-1927)往復爭辯，而政治立場則在革命和改良之間搖擺不定，「保守性與進取性常交戰於胸中」，持論往往前後矛盾⁹⁰，他內心的煎熬可想而知。梁啟超曾在〈三十自述〉中感嘆：「爾來蟄居東國，忽又歲餘矣，所志所事，百不一就。惟日日為文字之奴隸，空言喋喋，無補時艱。平旦自思，只有慚悚。」⁹¹也許是基於這樣的複雜情緒，使他動手創作〈新中國未來記〉和翻譯〈世界末日記〉。這兩篇小說都是對於現代性時間概念的運用，然而一喜一悲，一積極一消極，恰是相反相成。對梁啟超來說，由西方傳入的線性歷史觀和進化論，一方面指向令人期待的「少年中國」輝煌遠景，另一方面卻也明示了人類歷史必然有其終點，而不是傳統觀念中所謂盛極必衰、否極泰來的循環興替。梁啟超將這兩篇性質迥異的小說並列，恰巧具現了現代性時間的美好與殘酷。

⁹⁰ 參見梁啟超：《清代學術概論》（臺北：啟業書局，1972），頁 142。

⁹¹ 梁啟超：〈三十自述〉，收入氏著：《飲冰室合集》第 2 冊（北京：中華書局，1989），頁 19。

然而，梁啟超在剛開始推動「小說界革命」之時，便譯介這篇描述人類滅亡的小說，或許還有更深的原因。梁啟超在〈世界末日記〉的文末，道出了他的翻譯動機：

此法國著名文學家兼天文學者佛林瑪利安君所著之〈地球末日記〉也。以科學上最精確之學理，與哲學上最高尚之思想，組織以成此文，實近世一大奇著也。問者曰：「吾子初為小說報，不務鼓盪國民之功名心、進取心，而顧取此天地間第一悲慘殺風景之文，著諸第一號，何也？」應之曰：「不然。我佛從菩提樹下起，為大菩薩說《華嚴》，一切聲聞凡夫，如聾如啞，謂佛入定，何以故？緣未熟故。吾之譯此文，以語菩薩，非以語凡夫、語聲聞也。諦聽諦聽，善男子、善女人，一切皆死，而獨有不死者存。一切皆死，而卿等貪著、愛戀、瞋怒、猜忌、爭奪胡為者？獨有不死者存，而卿等畏懼恐怖胡為者？證得此義，請讀小說報，而不然者，拉雜之，摧燒之！」⁹²

梁啟超推崇這篇小說兼顧科學與哲理，並指出它雖然描述了末日的絕望景象，但其重點在於「一切皆死，而獨有不死者存」，讀者若真能領會此義，便能超脫於貪嗔愛慾之外，也不會因為世界末日之說而畏懼不安。顏健富認為，如此一來，梁啟超便能夠以世界末日的敘事鼓盪國民之進取心，使得原屬西方「世紀末」的精神困境「在地化」，成為中國脈絡的政治憂患。⁹³的確，透過文本對照，明顯可見「一切皆死，而獨有不死者存」這句話是梁啟超自己加入的警句⁹⁴，在英、日文本裡均不曾出現。此外，我們很難將梁啟超文中的「不死者」確指為「精神」或「靈魂」，只能說它大概是帶有佛教真常論色彩的概念⁹⁵，接近所謂的「如來藏」。大乘佛教認為，眾生

⁹² 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 117-118。

⁹³ 參考顏健富：〈廣覽地球，發現中國——從文學視角觀察晚清小說的「世界」想像〉，頁 30。

⁹⁴ 梁啟超在男女主角死前的對話中加入了以下的段落：「少年曰：『雖然，我輩有不死者存。』少女曰：『然。我輩有不死者存，一切眾生，皆有不死者存。』」見飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁 115。

⁹⁵ 張治認為，〈世界末日記〉文中之「不死者」指的「想必就是物質和『吾人內體』的原素」，因而斷定這是「機械的唯物論」，理據似嫌不足。見張治：〈晚清科學小說芻議——對文學作品及其思想背景與知識視野的考察〉，《科學文化評論》6：5（2009），頁 89。嚴復譯《天演論·能實第一》中亦曾使用「不死者」一詞，文曰：「而官品一體之中，有其死者焉，有不死者焉；而不死者，又非精靈魂魄之謂也。可死者甲，不可死者乙，判然兩物。如一草木，根莖支幹，果實花葉，甲之事也，

不斷的生死流轉之間，而「如來藏」本身則不生不滅，是某種維繫輪迴眾生相續不絕的事物⁹⁶，這或許可勉強比附於佛林瑪利安所歌頌的宇宙中的「永恆者」。⁹⁷佛林瑪利安的宇宙觀，原本以浩瀚的宇宙和無數的星球作為無限生命形態生生不息的基礎，藉此超越對人類自身滅絕命運的悲哀，而梁啟超則以「獨有不死者存」來安慰中國讀者，將科幻小說轉化為某種佛教寓言。同時，佛教作為能夠救治「物質文明爛熟，而『精神上之飢餓』益不勝其苦痛」的西方世界的一帖良藥⁹⁸，也能讓小說中「世紀末」的頹廢情緒獲得昇華。

在〈世界末日記〉的結尾，太陽和地球上的一切歸於寂滅，但在無垠宇宙之中仍有漆黑天體兀自運行，散發出一種奇特的寧靜和美感：

自茲以往，漫天之大雪，益降積於地球之全面。

而地球尚自轉本軸，向無垠之空中，孳孳汲汲，飛行無已時。

太陽，依然也。然其如死之赤光，歷永年後，卒全消滅。窅然一黑暗的天墓，長在深夜之裡，繞此龐然一大黑丸以運行。

群星歷歷，尚依然燦爛於無限之空中。

無限之空中，依然含有無量數之太陽，無量數之地球。其地球中，有有生物者，有無生物者。

其有生物之諸世界，以全智全能者之慧眼，微笑以瞥見之「愛」之花尚開。⁹⁹

梁啟超這段譯文的用語和風格相當貼近德富蘆花的譯作，情調與佛林瑪利安的原著

而乙則離母而轉附於子，綿綿延延，代可微變而不可死，或分其少分以死，而不可盡死。」但此處之「不死者」指的是遺傳物質，似異於梁啟超譯文所指。見嚴復譯著，馮君豪注解：《天演論》（鄭州：中州古籍出版社，1998），頁250。

⁹⁶ 關於「如來藏」的內涵，可參考印順：《如來藏之研究》（新竹：正聞出版社，1981），頁132-145；又謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2006），頁23-24、204-206、332、382-383、418-422、476-477、529-530。

⁹⁷ Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 569.

⁹⁸ 梁啟超：《清代學術概論》，頁178-179。

⁹⁹ 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，頁116-117。

亦相去不遠¹⁰⁰，不但富含詩意，甚至予人以「散文詩」的印象，而其所呈現的可說是「世紀末」的死亡美學，與魯迅的《野草》（1927）氣息相通。¹⁰¹從宇宙整體的視角觀察，無數生命在無邊無際的空間中旋起旋滅，不斷流轉；但是就個別星球來說，其生滅變化卻是依循直線進行，無可挽回。在「寂滅」與「永存」這兩種看似矛盾的宇宙現象背後，是否有某位主宰在操縱或是凝視著一切？由此一關鍵概念的呈現方式，不難辨識三位作／譯者迥異的宇宙論觀點：佛林瑪利安所謂的「永恆者」被德富蘆花譯為「全能者」¹⁰²，梁啟超又將其擴增為「全智全能者」，三者均有深意。如前文所述，佛林瑪利安的「永恆者」近似於創造法則，為大自然運行的規律，未必指涉宗教概念中的「上帝」；而德富蘆花則將此詞譯為「全能者」，將其改變為具有「上帝」的位格，應該是受到他自己的基督教信仰影響；其後梁啟超又在此基礎上做了進一步的變化，加進了「全智」和「慧眼」等修飾詞，使之更為人格化。對照梁啟超同時期的文章所使用的「全知全能者」一詞¹⁰³，可知此詞所指的原是基督

¹⁰⁰ 參見〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 234-235：「斯くて其儘雪は地の全面に降り積れり。／而して地球は尚ほ晝夜其軸を廻轉し無限の空間を飛行せり。／太陽は輝けり、然れども死せる如き赤色の光明は永年の後全く消滅し、一個暗黒なる天の墳墓は深夜の中に巨大なる黒丸の周圍を廻轉せり。／群星は尚ほ無限の空中に燦爛たり。／無限なる宇宙には尚ほ數億萬の太陽と數億萬の遊星とを保有せり。其遊星には生物の有るあり無きあり。／其生物ある諸世界には全能者の微笑せる瞥見の下に愛の花は尚ほ開くなり。」對照 Camille Flammarion, "The Last Days of the Earth," p. 569: "And the snow continued to fall in a fine powder on to the entire surface of the earth. / And the earth continued to turn on its axis night and day, and to float through the immensity of space. / And the sun continued to shine, but with a reddish and barren light. But long afterwards it became entirely extinguished, and the dark terrestrial cemetery continued to revolve in the night around the enormous invisible black ball. / And the stars continued to scintillate in the immensity of the heavens. / And the infinite universe continued to exist with its billions of suns and its billions of living or extinct planets. / And in all the worlds peopled with the joys of life, love continued to bloom beneath the smiling glance of the Eternal."

¹⁰¹ 學者普實克（Jaroslav Průšek）和李歐梵指出，魯迅的《野草》與波特萊爾所作散文小詩的情緒和文字相近，或許是因為廚川白村曾在書中引用後者詩句，而使魯迅受其吸引。參考李歐梵著，尹慧珉譯：《鐵屋中的吶喊》（香港：三聯書店，1991），頁 101、117。按：若此說可信，那麼身處法國「世紀末」文學潮流中的佛林瑪利安，他的作品被譯成中文之後，竟然會跟魯迅《野草》的風格有幾分相似，便不無道理了。

¹⁰² 〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，頁 235：「其生物ある諸世界には全能者の微笑せる瞥見の下に愛の花は尚ほ開くなり。」

¹⁰³ 參考中國之新民（梁啟超）：〈論佛教與群治之關係〉，頁 6：「景教之所揭櫫也，曰永生天國，曰末

信仰的上帝，但從〈世界末日記〉譯文的脈絡和修辭方式來判斷，此處所謂「慧眼」「微笑」的「全智全能者」，卻恐怕比較接近「佛」的形象。

葛兆光指出，佛學在晚清時期曾經盛行於改革派的知識份子之中，塑造了一種追求超越狹隘的群體意識與界域觀念的思想傾向，在理論上瓦解了過去擁有至高地位的思想話語霸權，為思想提供一個批判、整合和重建的新基點。¹⁰⁴或許因為如此，再加上佛教的抽象詞彙和想像色彩較為豐富，晚清文人在翻譯域外小說中的末日景象和宇宙萬物變化時，似乎也偏好嫁接佛教的概念。舉例來說，包天笑翻譯的短篇小說〈世界末日記〉（1908，原著為木村小舟〈太陽系統の滅亡〉）羅列多種末日理論，以佛教的輪迴之說來開脫人類面臨末日的絕望感¹⁰⁵；而在另一部翻譯小說《千年後之世界》（1904，原著為押川春浪《千年後の世界》）中，包天笑更刻意摻入了大量的佛教概念。¹⁰⁶從中國近現代文學發展的脈絡來看，梁啟超譯〈世界末日記〉的重要性，不僅在於運用佛教資源來轉化末日想像及其內涵，更在於這篇小說具體呈現了帶有濃厚「世紀末」色彩的世界末日。在線性歷史觀的基礎上，它一方面唱出了頹廢憂鬱的調子，另一方面卻對宇宙間的芸芸眾生仍抱持樂觀希望，可謂預示了五四文人的積極精神與「世紀末」情調之間的弔詭結合。例如魯迅（1881-1936）、周作人（1885-1967）、陳獨秀（1879-1942）等人的創作和論述，在鼓吹自由獨立的啟蒙精神之時，卻往往帶著些許對理性與進步的懷疑、對中國文明沒落的感嘆，甚至是「退化論」的悲觀論調，呈現出激越卻又頹唐的矛盾情緒。¹⁰⁷或許就數量而言，直接受到〈世界末日記〉影響的作品不多，但是梁啟超此文首先為中國讀者引進了法國的「世紀末」文風（儘管是透過日本的中介），其中又混合了抒情風格與頹廢思想，以及梁啟超的啟蒙企圖和佛教觀念轉化，使得這篇翻譯小說不但在中國近代文

日審判。……至末日審判之義，則謂人之死者，至末日期至，皆從塚中起，而受全知全能者之鞠訊。」此處的「全知全能者」，顯然是指基督信仰中的上帝。

¹⁰⁴ 參考葛兆光：〈從無住本，立一切法——戊戌前後知識人的佛學興趣〉，《二十一世紀》45（1998.2），頁 40-41、43-44。

¹⁰⁵ 笑（包天笑）：〈世界末日記〉，《月月小說》19（1908.8），頁 4-5。

¹⁰⁶ 參見天笑生（包天笑）譯：《千年後之世界》（上海：群學社，1905），頁 106-117、140。

¹⁰⁷ 參考李歐梵著，尹慧珉譯：《鐵屋中的吶喊》，頁 94-119；又孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，頁 35-38；蕭同慶：《世紀末思潮與中國現代文學》，頁 24-30、171-196。

學史上具有開創性的意義，也為五四文學的複雜性格埋下了種子。

六、結論

本文藉由對照佛林瑪利安的科幻小說〈地球末日〉、德富蘆花日譯的〈世界の末日〉和梁啟超中譯的〈世界末日記〉，分析了三位作／譯者的寫作／翻譯目的及策略，說明了末日想像在他們的作品中，不僅是各自文化脈絡與社會歷史背景的投射對象，也是他們的終極關懷之匯合點。綜觀三位作／譯者的思想情感脈絡和寫作手法，反映了「世界末日」這一特殊文學題材中所蘊含的心理危機和他們對近現代社會劇烈變動的不安：佛林瑪利安身為一位科學家，致力於推廣天文學知識，他的科幻小說〈地球末日〉結合了科學理論和社會觀察，向 19 世紀末歐洲的頹廢文化現象提出針砭，也以獨特的宇宙生命觀為讀者提供情感出路。德富蘆花作為一位愛好文學的憂鬱青年，從佛林瑪利安的小說中提煉出幽微的文學趣味與抒情式的末日想像，這樣的想像不但折射出明治社會的集體焦慮，也結合了德富蘆花個人的基督教信仰，使得〈世界の末日〉染上了些許基督教色彩，而其追求簡潔、刪去多餘背景知識的翻譯策略，更決定性地影響了日後的中文譯本。清末民初的啟蒙思想家梁啟超在推動「小說界革命」之初即翻譯〈世界末日記〉，與自己的創作〈新中國未來記〉一同發表，形成饒富深意的對比，且形塑了基於線性歷史觀的對未來世界的兩種極端想像，而貫串其中的，則是梁啟超對於中國國族命運的關切和他自身的徬徨掙扎。梁啟超將澎湃的情感注入〈世界末日記〉譯文之中，以佛教概念轉化了原著的宇宙論和生命觀，並試圖以較為光明的角度詮釋此篇色調灰暗的故事，一方面為清末民初的文壇開啟了末日想像之門，另一方面也預示了五四文學中啟蒙精神與頹廢心理的複雜糾結。

引用書目

一、原典文獻

- * 梁·沙門僧旻寶唱等集：《經律異相》卷 1，《大正新修大藏經》第 53 冊，臺北：新文豐出版社，1994。
- * 不著作者：〈天末奇談〉，《申報》第 1 版，1881 年 11 月 18 日。
- 不著作者：〈地球滅亡之豫言〉，《申報》第 12 版，1910 年 8 月 4-12 日。
- 《聖經》（和合本），臺北：臺灣聖經公會，2010。
- 中國之新民（梁啟超）：〈宗教家與哲學家之長短得失〉，《新民叢報》19（1902.10），頁 59-68。
- 中國之新民（梁啟超）：〈論佛教與群治之關係〉，《新民叢報》23（1902.12），頁 45-55。
- 太炎（章太炎）：〈無神論〉，《民報》8（1906.10），頁 1-12。
- 旡朕（潘旡朕）：〈十九世紀時歐西之泰東思想〉，《浙江潮》9（1903.11），頁 49-58。
- 天笑生（包天笑）譯：《千年後之世界》，上海：群學社，1905。
- 艾約瑟：〈靈魂不死〉，《西學略述》卷 3（1886），頁 2-3。
- 韋廉臣：〈約書畧說〉，《六合叢談》1：1（1857.1），頁 6-8。
- 笑（包天笑）：〈世界末日記〉，《月月小說》19（1908.8），頁 1-13。
- 梁啟超：〈三十自述〉，收入氏著：《飲冰室合集》第 2 冊，北京：中華書局，1989，頁 15-19。
- 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：啟業書局，1972。
- 傅蘭雅：〈混沌說〉，《格致彙編》2（1877.8），頁 6-7。
- 博愛者（馬禮遜）纂：〈聖經之大意〉，《察世俗每月統記傳》1：9（1815.8），頁 9-10。
- * 飲冰（梁啟超）譯：〈世界末日記〉，《新小說》1（1902.11），頁 101-118。
- 黃遵憲：〈與飲冰室主人書〉，見丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》，上海：世紀出版集團、上海人民出版社，2009，頁 197-198。

- 慕維廉：〈勸友勿固守邪俗論〉，《六合叢談》1：6（1857.6），頁 7-8。
- 慕維廉：〈總論耶穌之道·耶穌預言論〉，《六合叢談》1：12（1857.12），頁 2-3。
- 慕維廉：〈總論耶穌之道·耶穌傳道論〉，《六合叢談》1：13（1858.1），頁 2-5。
- 譚嗣同：〈瀏陽譚氏仁學（續）〉，《清議報》5（1899.2），頁 295-302。
- 顧燮光：〈小說經眼錄〉，收入阿英編：《晚清文學叢鈔·小說戲曲研究卷》，北京：中華書局，1960，頁 532-539。
- 觀雲（蔣觀雲）：〈佛教之無我輪迴論（三）〉，《新民叢報》3：20（1905.5），頁 45-52。
- 嚴復譯著，馮君豪注解：《天演論》，鄭州：中州古籍出版社，1998。
- 〔日〕木村小舟著，茂原筑江譯意，王本祥潤辭：〈蝴蝶書生漫遊記〉《科學世界》1（1903），頁 79-83；3（1903），頁 83-88；5（1903.7），頁 95-105；8（1903.10），頁 51-58；10-12 合本（1904），頁 51-114。（部分刊次缺月份，故未註明。）
- 〔日〕石川鴻齋：《東齊諧·混沌子》，收入王三慶、莊雅州、陳慶浩、內山知也主編：《日本漢文小說叢刊》第 1 輯第 2 冊，臺北：臺灣學生書局，2003，頁 556-566。
- 〔日〕德富健次郎：〈例言〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》，東京：民友社，明治 26 年（1893），頁 1-2。
- 〔日〕德富健次郎：〈世界の末日〉，收入氏纂輯：《近世歐米歷史之片影》，東京：民友社，明治 26 年（1893），頁 219-235。
- 〔日〕德富健次郎：《思出の記》，收入氏著：《蘆花全集》第 6 卷，東京：蘆花全集刊行會，昭和 3 年（1928）。
- 〔日〕德富健次郎：《日本から日本へ》第 3 卷，收入氏著：《蘆花全集》第 14 卷，東京：蘆花全集刊行會，昭和 5 年（1930）。
- 《読売新聞》資料庫，「ヨミダス歴史館」網站，網址：<https://database.yomiuri.co.jp/rekishikan/>（最後上網日期：2014 年 4 月 20 日）。
- Flammarion, Camille. "The Last Days of the Earth." *The Contemporary Review* 59 (Apr. 1891), pp. 558-569.
- Flammarion, Camille. *Astronomie populaire: description générale du ciel*. Paris: C.

Marpon et E. Flammarion, 1880.

Nordau, Max. *Degeneration*. Trans. from the second edition of the German work.
London: William Heinemann, 1898.

二、近人論著

王汎森：〈近代中國的線性歷史觀——以社會進化論為中心的討論〉，《新史學》19：2（2008.6），頁 1-46。

王曉平：《近代中日文學交流史稿》，長沙：湖南文藝出版社，1987。

印順：《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，1981。

李歐梵著，尹慧珉譯：《鐵屋中的吶喊》，香港：三聯書店，1991。

* 李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》9（1996.9），頁 91-130。

* 李艷麗：〈清末科學小說與世紀末思潮——以兩篇《世界末日記》為例〉，《社會科學》2（2009.2），頁 157-167。

馬西沙等著：《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004。

孫大川：〈末世、頹廢與救贖：一種哲學人類學的反省〉，《聯合文學》77（1991.3），頁 12-17。

* 孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，《二十一世紀》27（1995.2），頁 31-42。

張治：〈晚清科學小說芻議——對文學作品及其思想背景與知識視野的考察〉，《科學文化評論》6：5（2009），頁 69-96。

張崑將：〈明治時期基督教徒的武士道論之類型與內涵〉，《臺大文史哲學報》75（2011.11），頁 181-215。

* 楊瑞松：《病夫、黃禍與睡獅：「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》，臺北：政大出版社，2010。

葛兆光：〈從無住本，立一切法——戊戌前後知識人的佛學興趣〉，《二十一世紀》45（1998.2），頁 39-46。

- * 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2006。
- * 顏健富：〈廣覽地球，發現中國——從文學視角觀察晚清小說的「世界」想像〉，《中國文哲研究集刊》41（2012.9），頁1-44。
- 蔣林：《梁啟超「豪傑譯」研究》，上海：上海譯文出版社，2009。
- 蕭同慶：《世紀末思潮與中國現代文學》，合肥：安徽教育出版社，2000。
- 〔日〕中村忠行：〈德富蘆花と現代中國文學（一）〉，《天理大學學報》1：2-3（1949.10），頁1-28。
- 〔日〕長山靖生：〈二〇世紀の終わり方：近代日本「終末小説」事情〉，《ユリイカ：詩と批評》31：2（1999.2），頁168-179。
- 〔日〕長山靖生編著：《懐かしい未来：甦る明治・大正・昭和の未来小説》，東京：中央公論新社，2001。
- * 〔日〕長山靖生著，王寶田等譯：《日本科幻小説史話——從幕府末期到戰後》，南京：南京大學出版社，2012。
- 〔日〕神立春樹：〈德富蘆花「不如歸」における時代描写〉，《岡山大学経済学会雑誌》23：1（1991.6），頁27-53。
- Chaperon, Danielle. *Camille Flammarion: Entre astronomie et littérature*. [Paris]: Imago, 1998.
- Finn, Michael R. "Science et paranormal au 19^e siècle: la science-fiction spiritualiste de Camille Flammarion," *Dalhousie French Studies* 78 (Spring 2007), pp. 43-51.
- Hornik, Heidi J. "Eschatology in Fine Art." In Jerry L. Walls ed., *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press, 2008. pp. 629-654.
- Kwong, Luke S. K. "The Rise of the Linear Perspective on History and Time in Late Qing China c.1860-1911." *Past & Present*, 173 (Nov. 2001), pp. 157-190.
- La Cotardière, Philippe de. *Camille Flammarion*. [Paris]: Flammarion, 1994.
- Miller, A. F. "Camille Flammarion: His Life and His Work." *The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada* 19 (Feb. 1925), pp. 265-285.

- Shaffer, Elinor. "Secular Apocalypse: Prophets and Apocalypics at the End of the Eighteenth Century." In Malcolm Bull ed., *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishers, 1995. pp. 137-158.
- Silverberg, Robert. "Introduction." In Camille Flammarion, *Omega: The Last Days of the World*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999. pp. v.-xi.
- Strong, Kenneth. "Introduction." In Kenjiro Tokutomi, *Footprints in the Snow: A Novel of Meiji Japan*. Trans. by Kenneth Strong. London: Allen & Unwin, 1970. pp. 9-46.
- Tanaka, Motoko. *Apocalypse in Contemporary Japanese Science Fiction*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Walls, Jerry L. "Introduction." In Jerry L. Walls ed., *The Oxford Handbook of Eschatology*. New York: Oxford University Press, 2008. pp. 3-18.
- Weber, Eugen. *France, Fin de Siècle*. Cambridge, Mass. & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.
- Zheng, Yiting Ethan. "Three Ends of the World: Intertextuality among Camille Flammarion's *Omega: The Last Days of the World*, Liang Qichao's *Shijie mori ji* 《世界末日記》, and Bao Tianxiao's 'Shijie mori ji' 〈世界末日記〉", 《中國語文學論集》72 (2012.2), 頁 457-495。

(說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Author Unknown, “Tian Mo Qi Tan” (A Peculiar Story of the End of the World), *Shen Pao*, 18 Nov. 1881, Sec.1.
- Guan Kean-Fung, “Guang Lan Di Qiu, Fa Xian Zhong Guo—Cong Wen Xue Shi Jiao Guan Cha Wan Qing Xiao Shuo de ‘Shi Jie’ Xiang Xiang” (Observing the World Imagination of the Novels in the Late Qing from a Literary Perspective), *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica* 41 (Sep. 2012), pp. 1-44.
- Nagayama Yasuo, *Ri Ben Ke Huan Xiao Shuo Shi Hua—Cong Mu Fu Mo Qi Dao Zhan Hou* (A History of Japanese Science Fiction—From the Late Shogunate to Postwar Period), trans. by Wang Baotian *et al.* (Nanjing: Nanjing University Press, 2012).
- Lee Fong-Mao, “Chuan Cheng Yu Dui Ying: Liu Chao Dao Jing Zhong ‘Mo Shi’ Shuo de Ti Chu Yu Yan Bian,” (Taoist Doctrine of Eschatology), *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica* 9 (Sep. 1996), pp. 91-130.
- Li Yan-Li, “Qing Mo Ke Xue Xiao Shuo Yu Shi Ji Mo Si Chao—Yi Liang Pian Shi Jie Mo Ri Ji Wei Li,” (Scientific Fictions in the Late Qing Dynasty and Thoughts of the End of the World: A Case Study on Two Fictions of “The Last Days of the Earth”), *Journal of Social Sciences* 2 (2009), pp. 157-167.
- [Liang] Shamen Sengmin & Baochang eds., “Jing Lü Yi Xiang,” Vol. 1, *Da Zheng Xin Xiu Da Zang Jing* (The Taishō Tripiṭaka) Vol. 53, (Taipei: Xin Wen Feng Press, 1994).
- Shie Ru-Bo, “Cong Shen Bu Mie Lun Dao Fo Xing Lun—Liu Chao Fo Jiao Zhu Ti Si Xiang Yan Jiu,” (From the Thoughts of Shenbumie to Buddhadhātu Theories: A Study on the Buddhist Thoughts of “Subject” of the Six Dynasties). Ph.D. diss., National Taiwan University, 2006.
- Sun Lung-Kee, “Shi Ji Mo Si Chao—Qian Wu Qu Lu de Li Xiang Zhu Yi,” (Fin-de-Siècle Thoughts—Idealism without a Way Out), *Twentieth-First Century* 27 (Feb. 1995), pp. 31-42.

Yang Jui-Sung, *Bing Fu, Huang Huo yu Shui Shi: 'Xi Fang' Shi Ye de Zhong Guo Xing Xiang yu Jin Dai Zhong Guo Guo Zu Lun Shu Xiang Xiang* (Sick Man, Yellow Peril and Sleeping Lion: The Image of China in the 'Western' Perspective and the Imagination and Discourse of Modern Chinese Nationalism), (Taipei: Chengchi University Press, 2010).

Yin bing (Liang Qi-Chao) trans., "Shi Jie Mo Ri Ji" (The End of the World), *New Fiction* 1 (Nov. 1902), pp. 101-118.