

# 《创世记》中“指妻为妹”故事的一种文化诗学解读\*

## A Cultural Poetic Interpretation of Wife-Sister Stories in *Genesis*

黄杭西

HUANG Hangxi

### 作者简介

黄杭西，南开大学文学院博士候选人

### Introduction to the author

HUANG Hangxi, Ph. D. Candidate, School of Literature, Nankai University

Email: hangxi2000@126.com

## Abstract

The three different narrations of the “Wife-Sister” stories in *Genesis* remain a controversial issue in the history of biblical studies. This thesis argues that the narrative of the “Wife-Sister” stories not only manifests the narrative feature of “different sources, same construction;” a narrative logic of “nomadic to agriculturalist” and a narrative technique of “historical collage”, but also achieves its “re-presentation” of the same source in historical cultural context. From the perspective of cultural poetic criticism, every narrative of the “Wife-Sister” story not only has independent value, but also functions to interpret culturally the Hebrew patriarchal period as a whole. This article hopes to introduce this reading of the biblical stories to the Chinese context.

**Keywords:** *Genesis*, Wife-Sister stories, different sources, same construction, nomadic to farming, historical-collage

## 一、引言

19世纪德国历史学家、圣经学者尤利乌斯·韦尔豪森（Julius Wellhausen）提出的“五经四底本学说”<sup>①</sup>，以及20世纪以“努兹文献”（Nuzi texts）和“死海古卷”（Dead Sea Scrolls）等为代表的古代近东考古与文献发现，使得从考古学与历史学、文学与社会学等角度重新阐释圣经时代的文本成为可能。《僖年书》《论亚伯拉罕》和《犹太古事记》等后世的希伯来文化传统在解释族长时期的“指妻为妹”故事时，基本上都在试图为族长们的这一行为建立动机与道德合法性。<sup>②</sup>事实上，希伯来族长故事乃是历史性与文学性兼具的叙事文本。20世纪以来，文学研究领域中国文化诗学的兴起，打破了以往研

---

\* 本文为国家社科基金重大项目“希伯来文学经典与古代地中海文化圈内文学、文化交流研究”（项目批准号15ZDB088）的阶段性成果。[This essay is part of the “Studies on the Hebrew Literary Canon and Literature-Culture Exchange within Ancient Mediterranean Culture Circle” funded by National Planning Office of Philosophy and Social Science. Project No.: 15ZDB088].

<sup>①</sup> “五经四底本学说”指“摩西五经”是分别由四种不同时期、代表不同价值观念的叙述资料整合而成，分别是称神为Jehovah的J资料、称神为elohim的E资料、代表“申命派观念”（Deuteronomy）的D资料和代表祭司阶层观念（Priest）的P资料，参见王立新：《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》，商务印书馆2014年，第27页。[WANG Lixin, *Gu Youtai Lishi Wenhua Yujing xia de Xibolai Shengjing Wenxue Yanjiu* (Beijing: The Commercial Press, 2014), 323.]本文所引《希伯来圣经》原文均出自玛索拉抄本；本文所引圣经汉语译文均出自《圣经》（和合本），南京：中国基督教协会，1996年。[If not stated, the Hebrew biblical verses are from *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997) and the Chinese verses are from *The Bible* (Union Version) (Nanjing: China Christian Council, 1996).]

<sup>②</sup> 关于这方面的总结分析，见Marc Zvi Brettler, *How to Read the Bible* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2005), 51-52；王立新：《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》，第66-69页。此外，相关的文献还有：Thomas W. Mackay, “Abraham in Egypt: A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife,” *Brigham Young University Studies* 10, no. 4 (1970): 429-451；Henry A. Zoob, “A Positive Perspective on the Three Embarrassing Wife-sister Stories in Genesis,” *The Reform Jewish Quarterly*, Fall (2014): 5-33。

究的学科界限，将分析文本叙述结构的“内部研究”与分析文本产生时代及文化语境的“外部研究”相结合，让我们对许多经典文本有了全新的认识。循着这一研究路径，《创世记》中亚伯拉罕和以撒三次“指妻为妹”的故事叙述也便有了新的阐释空间。

美国犹太裔圣经学者、古代近东学专家斯派塞（E. A. Speiser）在《族长叙事中的“指妻为妹”主题》（The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives）中提出，哈兰地区的胡里安人（Hurrians）有一种“妻妹制”习俗，即在婚姻关系中，通过赋予妻子“妹妹”这一身份的形式来进一步保障妻子的地位，而同样曾在哈兰地区居住与娶妻的希伯来族长亚伯拉罕和以撒可能受到了这一习俗的影响。<sup>①</sup>按照斯派塞的逻辑，在族长时期，希伯来族群中存在着一种与胡里安人的“妻妹制”在基本形式特征方面极其相似的习俗。斯派塞的观点引发了多位学者的争论与质疑。首先，加拿大圣经学者塞特斯（John Van Seters）批评了美国圣经学界中过度依赖“努兹文献”的倾向，并认为在对“努兹文献”和《希伯来圣经》进行平行研究时应更为谨慎，例如，“女仆”在希伯来族长故事中为妻子的个人财物，而在“努兹文献”中女仆却不是妻子的个人财物；另外，在两个文本中，如果“女仆”替主人育有孩子，她们的孩子在家族中享有的继承权也与妻子的孩子不同。<sup>②</sup>其次，斯盖茨（Aaron Skaist）从两方面质疑了德国学者科斯察克（Paul Koschaker）<sup>③</sup>关于胡里

<sup>①</sup> E. A. Speiser, "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives," *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann (Cambridge: Harvard University Press, 1963): 15-28. 此外，斯派塞对这三次叙述的翻译、注解和评论，参见E. A. Speiser, *Genesis* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1964), 89-94, 147-152, 205-213。

<sup>②</sup> John Van Seters, "The Problem of Childlessness in near Eastern Law and the Patriarchs of Israel," *Journal of Biblical Literature* 87, no. 4 (1968): 401-408. 此外，塞特斯关于亚伯拉罕的著作还有：*Abraham in History and Tradition* (New Haven and London: Yale University Press, 1975)。

<sup>③</sup> 斯派塞关于胡里安人“妻妹制”的研究主要来自科斯察克的“长子制”观点，而斯盖茨对这一观点的质疑，从根源上动摇了斯派塞对“指妻为妹”的论述。此前，C. H. Gordon曾认为，圣经中并没有明确地表现某种独特的“长子制”，参见Cyrus H. Gordon, "Fratrarchy in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature* 54, no. 4 (1935): 231。



安人的研究，一是在古代美索不达米亚地区中，胡里安人的“妻妹制”仅是殊例，而非一种普遍存在的社会现象，例如在赫梯人的习俗中就严禁此种“陋习”；二是在胡里安人由母系社会向父系社会过渡时，很难确定是否曾经存在“长子制”（Fratriarchy）。在科斯察克看来，胡里安人的“妻妹制”乃是“长子制”的遗产，但斯盖茨在细致比较后发现，胡里安人“长子制”时期的“婚姻”“家庭关系”与“父权制”时期并无显著差异，即可能并不存在一种完全区别于“父权制”的“长子制”。<sup>①</sup> 这意味着，在科斯察克关于“妻妹制”的推演中，他的逻辑前提——“长子制”——是缺失的。最后，格林古斯（Samuel Greengus）综合大量古巴比伦时期的相关文献资料，尝试从更为全面与细致的角度分析“努兹文献”的“妻妹制”问题。格林古斯认为，“努兹文献”记录的“妻妹制”现象主要存在于胡里安人的下层阶级，而非斯派塞认为的贵族阶层；这种“妻妹制”（sisterhood/sistership）依据女方与男方（adopter）不同程度的责任关系又分为养女（adoption as daughter）、媳妇（daughter-in-law）与妹妹（sister），她们分别对应不同的安排（expectations）；这种“妻妹制”（sisterhood）更像是一种“商业交易”（business arrangement）而非“兄妹婚姻”；此外，这种“妻妹制”现象在古巴比伦文献中更为常见；所以，我们不能直接将三次“指妻为妹”叙述等同于胡里安人的“妻妹制”习俗。<sup>②</sup> 至此，学者们全面地解构了斯派塞的“指妻为妹”观点。

另一方面，随着现代文化诗学批评的繁盛，对三次“指妻为妹”叙述的研究也拓展至新的维度。美国圣经学者汤普森（Thomas L. Thompson）在反驳塞特斯的“族长年代”（patriarchal period）假说时，提出两个重要的观点，一是“契约”（contracts）不能直接等同

<sup>①</sup> Aaron Skaist, "The Authority of the Brother at Arrapha and Nuzi," *Journal of the American Oriental Society* 89, no. 1 (1969): 10-17.

<sup>②</sup> Samuel Greengus, "Sisterhood Adoption at Nuzi and The 'Wife-Sister' in Genesis," *Hebrew Union College Annual* 46, (1975): 5-31.

于“习俗”（*custom*）；二是不存在纯粹的历史“复述”，因为叙述者对历史的每一次“复述”都将烙上特定历史时期的文化观念，所以我们不能将三次“指妻为妹”之间的关系简单地视为某种直白的“复述”。<sup>①</sup> 奥登（Robert A. Oden）通过对族长血缘、婚姻关系方面的深入考察，认为古代以色列民族与其他民族一样，都是通过“交叉表亲通婚”（*Cross-Cousin Marriage*）的方式来维护本民族的身份与血统。<sup>②</sup> 基于对古代近东地区“外交婚姻”（*diplomatic marriage*）的考察，霍夫梅尔（James K. Hoffmeier）从“族群外交”的角度出发，认为三次叙述中的“指妻为妹”行为，乃是希伯来族长借以与异族君王建立“友好关系”的“外交手段”，但均以失败告终。<sup>③</sup>

总体上看，学者们主要从外部研究方面，以跨学科研究的方式对“指妻为妹”故事及其背后的历史文化现象进行了深入的阐发，得出不少颇有启发的结论，拓展了读者对族长故事及其时代文化观念的认识和理解。然而，就故事本身的文学性而言，它的叙事结构、叙事观念和叙事逻辑等尚有进一步的研究空间，因此，本文尝试从这些方面切入，结合内部研究与外部研究两个维度，对“指妻为妹”故事进行深入的考察。

---

<sup>①</sup> Thomas L. Thompson, "A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives," *Journal of the American Oriental Society* 98, no. 1 (1978): 76-84.

<sup>②</sup> Robert A. Oden, Jr., "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives," *Journal of Biblical Literature* 102, no. 2 (1983): 189-205; Mara E. Donaldson, "Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife," *Journal of the American of Religion* 49, no. 1 (1981): 77-87.

<sup>③</sup> James K. Hoffmeier, "The Wives' Tales of Genesis 12, 20&26 and the Covenants at Beer-Sheba," *Tyndale Bulletin* 43, no. 1 (1992): 81-100.

## 二、异底同构：三次“指妻为妹”的类型化叙事特征

类型化叙事是《希伯来圣经》的典型叙事特征之一。<sup>①</sup> 自尤利乌斯·韦尔豪森提出“五经四底本学说”以来，“来源批评”（source criticism），即通过甄别文本的资料来源研究圣经，已是“摩西五经”甚至圣经研究的重要方法。关于三次“指妻为妹”叙述，圣经学界的主流看法认为，第一次和第三次属于J底本资料，第二次属于E底本资料。但在具体的层面上，关于各自底本资料的形成年代及其相互间的关系也存在截然不同的看法。依据霍夫梅尔的总结，这些看法可归纳为两种，第一种认为第一次叙述的构成资料最为古老，并影响了后两次叙述，第二种认为第三次叙述的构成资料才是最古老的。<sup>②</sup> 事实上，两种观点的差异在于各自不同的观察角度，前者主要依据早期史诗经由“口头传统到书面传统”的演变规律，认为《创世记》中的底本资料也必然经历了同样的过程；后者则依据历史上文献叙述“由简至繁”的过程，认为以撒部分的底本资料具有早期文献叙述简练、

<sup>①</sup> 尽管学者们对圣经文本的“类型”特征存在不同看法，但都认为“类型”是圣经文本的一个重要特征。弗莱在谈到圣经（包括《新约》）中启示方面的“类型学”特征时，认为“每一个阶段都不是在上一个阶段基础之上的提高，而是提供更广阔视野”，参见诺斯洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振帼、何成洲译，北京大学出版社，1998年，第144页[Northrop Frye, *The Great Code: Bible and Literature*, trans. HAO Zhenyi et al. (Beijing: Peking University Press, 1998), 144.]; 罗伯特·阿尔特认为，“圣经叙事的独特性还表现在把主人公限定在他们生命的关键时刻加以叙述，所以圣经中的类型场景不会出现在他们的日常生活之中，而是在他们一生中的紧要关头，如怀胎、出生、订婚，或临终之际出现”，参见罗伯特·阿尔特：《圣经叙事的艺术》，章智源译，商务印书馆，2010年，第71-72页。[Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, trans. ZHANG Zhiyuan, (Beijing: The Commercial Press, 2010), 81-84.] 对于三次“指妻为妹”故事，阿尔特认为表面的“重复”是为了“强调”（repetition for emphasis），而各自不同的文本语境则指向不同的主题结局，参见Robert Alter, *The World of Biblical Literature* (London: SPCK, 1992), 146-148。

<sup>②</sup> Hoffmeier, “The Wives’ Tales of Genesis 12, 20&26 and the Covenants at Beer-Sheba,” 81.]

不完整的特征，而亚伯拉罕部分的叙述相对详细、完整。

三次“指妻为妹”故事作为远古时期的族长传说，其叙述与演变过程又具有“累积性”的历史特征，即正典化后的三次叙述都已不是故事的原初形态，而是一种内含特定叙事逻辑和独特历史话语观念的古代文本。因此，由不同底本资料构成且存在于同一文本中的三次叙述也就具有“异底同构”的文化诗学特征。所谓“异底同构”，是指在一个统一的文本中，叙述者基于某一种主导性的叙事观念，对拥有不同历史文化观念与形态的文本碎片进行整合的一种诗学手法。三次“指妻为妹”作为一种典型的类型化叙事，鲜明地呈现出这种诗学特征。

第一，三次叙述都体现为一种相对独立、完整的有限性叙述。从叙述的连续性看，三次叙述自成独立、完整的故事单元。一方面，每一次叙述与其上下文之间并不存在必然的连续性。换句话说，如果我们将其从文本中抽离，也并不影响整个故事的叙述。以第一次叙述为例，假如我们将该部分抽离，则12章9节“后来亚伯兰又渐渐迁往南地去”完全能与13章3节“他从南地渐渐往伯特利去……”及其后的叙述无缝对接。另一方面，三次叙述彼此又相互独立。即使在构成资料上同属于J底本的第一次与第三次叙述，在具体的叙述中都有各自独特的形式特征与话语观念。在此基础上，每一次叙述都被作为一种“有限性叙述”独立地嵌在《创世记》的整体结构链条中。<sup>①</sup>实际上，这一特点并非殊例，它还见于《创世记》中的神话叙述。例如，属于P底本资料的“第一创世神话”（创1-2：4a）和属于J底本资料的“第二创世神话”（创2：4b-3：24）虽同为创世神话，但在叙述逻辑和话语观念方面却是相互独立的。具体而言，在“第一创世神话”中神是以自己的形象造人（创1：26-27），而在“第二创世神话”中神（耶

<sup>①</sup> “有限性叙述”指故事的主题、情节及影响都限定在特定的范围。斯派塞曾指出：“每一次的主题（指妻为妹）都只是被陈述，并没有适当地展开”，参见Speiser, “The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives,” 17-18。

和华)则转土造人(创2:7)。

第二,三次叙述发生的深层动因均源自地理空间的变化。<sup>①</sup>尽管各自拥有不同的历史观念,但是三次叙述均发生在族长们从原居住地迁徙至陌生领地的時候。三次叙述中的地理空间转移分别为:从迦南地到埃及、从迦南地到基拉耳、从迦南地的庇耳拉海莱到基拉耳。不管迁徙的原因是避饥荒还是躲战乱,这种“逐水草而居”式的迁徙生活符合尚处于游牧或半游牧时期的希伯来族群。在迁徙过程中,迁入者与当地族群不可避免会发生文化冲突,这种冲突包含交流与碰撞两个方面。在第二与第三次叙述中,都存在着一位“基拉耳王亚比米勒”,关于他的身份有两种看法,一种认为两次叙述中的亚比米勒是同一个人,另一种认为第三次叙述中的亚比米勒是第二次叙述中亚比米勒的后裔。实际上,从另外一个角度来看,虽然我们不能确定两次叙述中的亚比米勒是否为同一人,但两次叙述中的“基拉耳”却可能是同一个地区。<sup>②</sup>这意味着,较之于游牧或半游牧的希伯来族群,非利士人表现出农耕族群“定居”的特征。另外,在第一次叙述中,亚伯兰所迁入的地方更是拥有悠久农耕文明的古代埃及。<sup>③</sup>那么,当来

---

<sup>①</sup> 在三次叙述中,“饥荒”是第一次和第三次的直接动因,第二次则没有明确交代事件的动因,此外,罗伯特·波尔金认为第一次叙述的“饥荒”可能是后来“插入”的,参见Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History: Part Two: 1 Samuel* (Bloomington & Indianapolis: Indian University Press, 1993), 56。

<sup>②</sup> 多数历史学家认为,亚比米勒与希伯来族长并非生活在同一个历史时期的人物,因为直到公元前1200年非利士人才进入迦南地区,参见Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, eds., *The Jewish Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2004), 54-55。

<sup>③</sup> 古埃及人早在前王国时期(约公元前4000年)即已开始发展农业,并利用尼罗河季节性的泛滥来灌溉农业,而希伯来族长生活的时期约为公元前18世纪,即古埃及第十二王朝时期,参见周启迪:《古代埃及史》,北京师范大学出版社,1994年,第30页,及《附录1:古代埃及王表》[ZHOU Qidi, *Gu dai Aiji shi* (Beijing: Beijing Normal University Publishing House, 1994), 30.];阿·费克里:《埃及古代史》,高望之等译,北京:科学出版社,1956年,第4-6页。[Ahmed Fakhry, *Ancient Egypt: a brief survey of its history from the beginning till 332 B.C.*, trans. GAO Wangzhi et al. (Beijing: Science Press, 1956), 4-6.]

自游牧地区的希伯来族群迁入农耕地区的埃及地和基拉耳时，前者遭遇后者的排斥与非难也就难以避免了。<sup>①</sup>对于三次叙述而言，这种肇始于“迁徙”的文化冲突是酝酿“指妻为妹”故事的历史语境。

第三，三次叙述的“圆满结局”（从希伯来族长的角度来说）体现了神的意志。在故事中，“圆满结局”包括“前提”和“结果”两个层面，“前提”是“妻子”的贞洁不能受到侵犯，“结果”表现为希伯来族长的“因祸得福”。首先，在三次叙述中，唯有第一次叙述中“撒莱的贞洁是否受到法老侵犯”存在争议。理解这一问题的关键在文中15节C句到17节：

（15c）那妇人就被带进法老的宫去。（16）法老因这妇人就厚待亚伯兰，亚伯兰得了许多牛羊、骆驼、公驴、母驴、仆婢。（17）耶和华因亚伯兰妻子撒莱的缘故，降大灾与法老和他的全家。（创12:15c-17）

显然，在该部分的叙述中，读者难以直接获取“撒莱贞洁”方面的确切信息。因此，我们通过间接推导的方式来求证这一问题。在文中第17节，叙述者明确描述了神的态度——“降大灾与法老和他的全家”，神通过严惩埃及法老，不但迫使法老迅即屈服，而且彰显了神的意志。无论是神及时的干预，还是法老的屈服，都暗示着神对撒莱的保护。据此，我们可以推断，受神庇护的撒莱不可能遭受法老的侵犯。其次，故事中族长的“因祸得福”分别体现在“财富”和“契约”两个方面，在第一次和第二次叙述中，族长亚伯兰（亚伯拉罕）均得到大量财富；在第三次叙述中，对方（亚比米勒）主动请求与族

---

<sup>①</sup> 我们注意到，在这两次叙述之后都伴随着亚伯拉罕、以撒与非利士人争夺水井或立约的事件（创21:22-34；26:12-33），其中，第三次叙述明确提及：“以撒在那地耕种，那一年有百倍的收成。”（创26:12）关于争夺水井和立约的详细研究，参见 Hoffmeier, “The Wives’ Tales of Genesis 12, 20&26 and the Covenants at Beer-Sheba,” 81-100。

长以撒缔结条约。不难发现，神的威权确保了族长们的“得福”。我们仍以第一次叙述为例，文中第16节告诉我们，族长亚伯兰因撒莱而获得财富，但从故事的整体架构来看，神的意志才是亚伯兰最终获取财富的根本原因。我们注意到，描述亚伯兰“得福”的第16节在文中处于一个十分特别的位置——处在撒莱刚被带进宫（12:15）和神严惩法老（12:17）两个事件之间，如此一来，它一方面造成了文本叙述的中断，引发了读者对撒莱“贞洁”的疑问；另一方面，它又在内容指涉上与前面的第13节相呼应。<sup>①</sup>随着故事的后续展开，亚伯拉罕和撒莱不但全身而退，还意外获得了可观的财富。就此而言，文中第16节确实暗含着这样一种逻辑：在该事件中，无论是族长的“因祸得福”，还是女族长的“贞洁未受侵犯”，均基于神的意志。

当然，在这里呈现出鲜明“异底同构”诗学特征的三次叙述，各自的原初形态早已消融在人类文本的历史长河之中<sup>②</sup>，而我们所追求的乃是通过叙事层面的考古，挖掘出其中尚可辨认的风格、观念与形态，并在此基础上，尝试重新建构我们对于古代希伯来文化的理解。

---

<sup>①</sup> 和合本为“求你说，你是我的妹子，使我因你得平安，我的命也因你存活”（创12:13），在玛索拉文本，“得平安”原为“יִטֵב”，意为“他将平安”或“将有利于他”。句中首先强调“指妻为妹”这一行为将使“我”（亚伯兰）“得平安”，暗含着“将有利于他”之意。这与第16节法老因撒莱就厚待亚伯兰相呼应。

<sup>②</sup> 这一观点受《叙事的本质》影响，该段文字为：“……但问题是，原始版本得以产生的条件已不复存在。大自然在创造那些漂亮的怪兽时所展示的纯真已经消逝，对此，她绝不会去复原；而叙事艺术家们也无法凭借经验与想象对取自神话和历史的素材加以真正原初性的组合”，见罗伯特·斯科尔斯、詹姆斯·费伦、罗伯特·凯洛洛：《叙事的本质》，于雷译，南京大学出版社，2015年，第9页。[Robert Scholes, James Phelan and Robert Kellogg, *Xu shi de ben zhi*, trans. YU Lei (Nanjing: Nanjing University Press, 2015), 9.]

### 三、游牧与农耕：文明的冲突与融合

依据《希伯来圣经》的叙述，“该隐杀亚伯的故事”（创4:1-15）是人类的第一桩谋杀案，它反映了游牧与农耕的冲突<sup>①</sup>，这一冲突在“指妻为妹”系列故事中亦获得了多角度的呈现。不过，“指妻为妹”并未局限于“游牧与农耕”的二元对立，而是更侧重于体现希伯来游牧族群与古代近东地区农耕族群“冲突与融合共存”的文化交流形态。具体而言，这一形态表现在两个方面，一是希伯来族长们在神的眷顾下屡屡战胜了来自他族的各种挑战，二是族长们的生活方式和文化观念又在一定程度上受到了当地族群的影响。在文中，蕴含这种形态的叙述逻辑表现在四个方面，分别为“神的临在方式”“族长间的对话”“淫欲之罪的观念”和“时间的描述”。

第一，三次叙述中神不同的干预手法象征着神不同的临在方式。在三次叙述的关键时刻，神的干预是事件发展的转折点。例如，在第一次叙述中，神通过降大灾与法老及其家人，迫使法老迅速将撒莱归还亚伯拉罕；在第二次叙述中，神通过在亚比米勒的梦中对其发出警告，就令其惊恐不已；比较特别的是，在第三次叙述中，当亚比米勒获知利百加是以撒之妻时，即对族人下令“凡是沾着这个人，或是他妻子的，定要把他治死”（创26:11），可以看出，亚比米勒此举乃是出于对神的敬畏。

通过上述分析，我们发现三次叙述中神的临在方式经由“在场”渐变为“不在场”。在第一次叙述中，神是“直接现身打击”；在第二次叙述中则为“梦中警告”；及至第三次叙述，神已不再直接显现，神

---

<sup>①</sup> Speiser, *Genesis*, 31. 此外，关于古希伯来族群“游牧或半游牧”方面的分析，参见王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京大学出版社，2004年，第131-132页。[WANG Lixin, *Gu dai yi se lie li shi wen xian, li shi kuang jia, li shi guan nian yan jiu* (Beijing: Peking University Press, 2004), 131-132.]



已“退场”。然而，随着神的临在方式由“具象”转变为“抽象”，神之威权对外邦人的震慑却是越来越大。在第一次叙述中，神必须通过亲降“大灾”才令法老深感敬畏，但在第三次叙述中，神既没有直接出现，也没有对亚比米勒展示其任何的大能。进一步言，神临在方式的变化，反映的是希伯来人对神的认识与理解的深化过程。从故事对神的描述来看，第一次叙述中神的形象具有自然神祇的某些特征，如“大灾”和拟人化的特征（创12:17）；而第二次叙述中神的形象则开始显露出“家庭保护神”的某些特征，如亚伯拉罕通过向神“祷告”来解除神对亚比米勒一家的惩罚（创20:17）；及至以撒与利百加的故事中，以撒受到神的庇护在迦南地已广为人知（创26:10-11, 26-31），一系列的叙述表明神俨然是以撒的“家庭保护神”。<sup>①</sup>从文化人类学的角度来看，游牧文明的神更具有“自然神祇”的特征，而“家庭保护神”则偏向于农耕文明，因此，神的特征从“自然神祇”渐变为“家庭保护神”是希伯来游牧族群受到农耕文明影响的证据之一。

第二，三次叙述中族长的“对话”具有“外交谈判”的意味。在“指妻为妹”系列故事中，主要的叙述方式虽然都是“对话”，但却各有特点。在第一次叙述中，“对话”是未被充分展开的。在两性话语权方面，丈夫亚伯兰作为话语的发出者，掌握着话语的主动权，妻子撒莱作为接收者没有发出任何反抗的声音。在族群话语权方面，亚伯兰没有对埃及法老咄咄逼人的谴责做出任何回应。我们发现，故事中人物的“对话”是单向、不平等的，即“对话”的“回应性”是缺失的。在第二次叙述中，“对话”是推动故事发展、解决事件矛盾的有效机制。例如，神通过进入亚比米勒的梦中并向其发出

---

<sup>①</sup> 甘克尔认为，在希伯来族长时期，“族长”作为族群首领，常被等同于整个族群，所以，一位希伯来族长的人生经历，可能同时隐喻着整个族群的历史际遇，详见Hermann Gunkel, *The Legends of Genesis*, trans. W. H. Carruth (Chicago: The Open Court Publishing CO., 1901), 18-19.因此，《创世记》中反复提及的“亚伯拉罕的神”“亚伯拉罕、以撒、雅各的神”，也可以视为“族群”（或家庭）的守护神。

警告，起到了化解此次危机的作用（创20:3-7）；亚伯拉罕通过向神“祷告”解除了亚比米勒家中妇人不能生育的困境（创20:17-18）。此外，亚伯拉罕对亚比米勒指责的回应（创20:11-13）和亚比米勒向撒拉的“致歉”（包含话语和财物两个层面）（创20:15-16）均表明，较之于第一次叙述，此处的“对话”是被充分展开的，对话中的每一方都拥有发出自己声音的权利。例如，在故事中扮演反面角色的亚比米勒，他及时地向神申辩自己的无辜，指责亚伯拉罕的欺骗行为，并向撒拉道歉。叙述者通过刻画人物的这些行为，充分地表现了亚比米勒丰富的内心活动，并凸显了“对话”作为一种交流机制的有效性。如果将两位族长（亚伯拉罕和亚比米勒）的“交谈”视为两个族群的“外交谈判”，那么通过他们的“谈判”内容可知，较之第一次叙述亚伯拉罕完全处于下风的状况，此时亚伯拉罕及其族群在谈判中的地位已有明显的改善，这说明他们的综合实力确实有了一定的增长。在第三次叙述，这种“外交谈判”的意味更为明显，以撒与利百加遭遇的危机通过“对话谈判”获得解决。<sup>①</sup>总体上看，从“降大灾”到“梦中警告”和“对话谈判”，三次叙述中“对话”作为“谈判”的意味逐渐增强，这表明叙述者看待同一问题的方式在发生转变，由绝对的对立逐渐演化为相对的对话。这种转变一方面依赖于自身族群实力的增强，另一方面得益于族群间日益频繁的交流与融合。

第三，三次叙述中严禁“淫欲之罪”观念的逐渐明晰化。在圣经学界，一般认为希伯来族长生活的时代约为公元前18世纪。这意味着，取材于人类社会早期的“指妻为妹”故事尚处于人类伦理观念相对模糊的时期。至于故事中的“淫欲之罪”观念，更可能是后世的“五经”编撰者们所增添。具体而言，“淫欲之罪”在三次叙述中指

---

<sup>①</sup> 稍后，叙述者记述了一次“确凿无疑”的“谈判”事件，亚比米勒为求和平相处，主动寻求与以撒缔结“条约”（创26:26-31）。

异族君王或百姓因贪恋美色而强占希伯来女子的罪行。<sup>①</sup>在《希伯来圣经》中，这类罪行被认为会导致“违背耶和華”，被神及其所启示的律法所严令禁止。<sup>②</sup>不管何人，一旦触犯此类罪行，必定受到神的惩罚。<sup>③</sup>在三次叙述中，这种观念被叙述者逐步强化。在第一次叙述中，无论是神降大灾与法老，还是法老谴责亚伯兰，均没有直接涉及“淫欲之罪”方面的叙述。而在第二次叙述，叙述者着重强调了这一观念。当神在梦中警告亚比米勒时，后者向神恳求宽恕——“主啊，连有义的国你也要毁灭吗？”（创20:4b），这句话显然遥指前文神因“淫欲之罪”而灭索多玛和蛾摩拉的故事（创18:16-19:29）；随后，亚比米勒责备亚伯拉罕不该“使我和我国里的人陷在大罪里！”（创20:9），强占人妻的“淫欲之罪”被上升至“大罪”层面。<sup>④</sup>同样，在第三次叙述中，当亚比米勒偶然发现利百加实乃以撒的妻子后，他明确说道，“你向我们作的是什么事呢？民中险些有人和你的

<sup>①</sup> 需要特别说明的是，“淫欲之罪”不同于“血缘伦理”，前者指因贪恋异性美色而逾越道德伦理的行为，后者指族群内部的“通婚”现象。在此处，不管族长与其妻子是否真正的“兄妹”关系，均不在“淫欲之罪”的指涉范畴。这一点，我们也可以从《创世记》中其他几处与此类似的“隐晦”叙述来确定，在“大洪水故事”中，洪水过后，挪亚一家是世上仅存的人类，据此推断，后世诸国民应该都出自挪亚一家的内部通婚；在罗得与两个女儿的故事中，叙述者的态度倾向于默认。

<sup>②</sup> “摩西十诫”明确规定“不可杀人”（出20:13），“不可贪恋人的房屋；也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的”（出20:17）。

<sup>③</sup> 例如，雅各的长子因“放纵情欲”和“污秽”了父亲的床榻，而不被神“悦纳”（创49:3-4）；对于大卫王为占有拔示巴而谋害乌利亚的行为，“耶和華甚不喜悦”（撒下11:2-27）。

<sup>④</sup> 在玛索拉文本中，“大罪”为“הַחֲטָאָה הַגָּדוֹל”，“הַחֲטָאָה”（罪，sin）为名词阴性单数，它主要与形容词阴性单数“הַגָּדוֹל”（大的，great）合用，表示“大罪”（great sin），在《希伯来圣经》中，这种表述还出现在《出埃及记》32章21、30、31节和《列王纪下》17章21节，详参Francis Brown, S. R. Driver and C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, (Oxford: Clarendon Press, 1906), 308.（下文简称BDB）通过对上述经文的逐一考察，我们发现，这种表述专指因受引诱而拜偶像，进而导致违背耶和華的“大罪”，是圣经中最严重的罪之一。

妻同寝，把我们陷在罪里”（创26:10）<sup>①</sup>，并立即下令严禁族人侵犯以撒和利百加。亚比米勒话语中的“我和我国里的人”“我们”也表明，“淫欲之罪”在此处的指涉范围扩大到整个族群和地区的成员。伦理观念是人类文明演化和发展的产物，注重这种观念也是多数农耕文明的一个特征，因此，这一系列故事中伦理观念的强化是希伯来游牧族群受农耕文明影响的第三个证据。

第四，三次叙述中不同的时间表述方式。有关于时间的描述，早在古巴比伦史诗《吉尔伽美什》（*The Epic of Gilgamesh*）中就已有之，乌特那庇什提牟（Utnapishtim）在向吉尔伽美什讲述“大洪水故事”时，就多次提到时间。<sup>②</sup>然而，在被认为同属J底本资料的两次叙述中，第一次叙述没有关于时间的任何描述<sup>③</sup>，第三次叙述则表现出明显的时间意识，在以撒向“那地方的人”谎称利百加为其妹子后，“……他在那里住了许久。有一天……”（创26:8），利百加的真实身份才被亚比米勒“偶然”发现。就此而言，较之第一次叙述，第三次叙述的叙述者充分肯定了时间因素在故事发展中的重要性。在第二次叙述中，叙述者采用了更为具体的时间状语来表现人物的心理活动，尤其是“清早”一词（创20:8），表现了亚比米勒在受到神的警告后那种寝食难安、刻不容缓的心理活动，凸显了亚比米勒对神的敬畏<sup>④</sup>；

<sup>①</sup> 在玛索拉文本，此处的“罪”一词为“חַטָּאת”，意为“犯罪（offence）”或“罪状（guilt）”，详参BDB, 79.较之第二次叙述中的“大罪”，它的指涉更为具体、明确，倾向于法律层面的术语。在第三次叙述中，叙述者选择“罪”而没有沿用“大罪”，表明其对“罪”的理解进一步地深入和细化了。

<sup>②</sup> 参见《吉尔伽美什》，赵乐群译，辽宁人民出版社，2016年，第94-109页。[*Ji er jia mei shi*, trans. ZHAO Leshen (Shenyang: Liaoning People's Publishing House, 2016), 94-109.]

<sup>③</sup> 在同属J底本资料的“第二创世神话”中，也没有关于时间方面的描述。值得注意的是，在由P底本资料构成的“第一创世神话”中，则具有明显的、严格的时间观念。

<sup>④</sup> 本文这一观点参考了德国语文学家埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）对“献祭以撒”中“清早”一词的分析，他认为该词（“一大清早”）“不是为了划分时间界限，而是出于道德上的意义；它表达的应是受到如此重大打击的亚伯拉罕那种刻不容缓、准点守时及仔细认真的顺从”。参见埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论》，吴麟绶、周新建、高艳婷译，商务印书馆，2014年，第7-12页。[Erich Auerbach, *Mo fang lun*, trans. WU Linshou et al. (Beijing: The Commercial Press, 2014), 7-12.]

“夜间”一词则暗示撒拉的贞洁未受侵犯，因为受到神严厉警告后的亚比米勒显然不敢再对撒拉存有任何非分之想。因此，三次叙述中关于时间描述的变化也表明，时间意识相对淡薄的希伯来游牧族群在与农耕族群的交流碰撞中，逐渐地受到农耕文明中更为严格与规律的时间观影响。

那么，分属不同的叙述传统、拥有不同的叙述风格 and 历史文化观念的三次叙述，最终是如何被“镶嵌”进一个统一的文本的？

#### 四、历史拼贴：同一文本的三次变奏

在《创世记》中，希伯来族长故事作为一种糅合了不同叙事传统和历史信息的古代文本，具有“历史拼贴”的特殊品格。与后现代文本倾向于解构“逻格斯”的“碎片化”“拼贴”等形式不同，圣经文本呈现出一种基于一神信仰的强大聚合力，即对分属不同历史时期、文化观念和叙事风格的诸种叙事资料进行整合性的叙述与编码。在此意义上，三次“指妻为妹”的叙述，不仅各自具有独立的文学母题价值，而且对建构古代以色列民族的神圣历史观发挥着重要影响。在《创世记》中，主要存在三种“历史拼贴”模式，第一种是由不同的底本资料独立构成，且在文本的叙述框架中表现为并置关系的故事单元，例如以P底本资料构成的“第一创世神话”与以J底本资料构成的“第二创世神话”；第二种为在同一个故事单元内，存在着至少两种不同的底本资料，例如在“大洪水的故事”中，就存在两处关于神吩咐挪亚可带方舟的事物的描述（创6:18-21；7:1-3），且在文本叙述中呈现出连续性的特征；第三种是三次“指妻为妹”故事这样比较特殊的叙事类型，也可称之为“同一文本的三次变奏”，即多个不同的故事单元在基本情节、动机和人物设定等方面看似一致，实则经由叙述者独具匠心的构造与编排蕴含着不同的主题。下面，我们就以这三次“指妻为妹”故事为例，深入探讨叙述者是如何实现这“同一文

本”的“三次变奏”。

首先，第一次叙述是《出埃及记》的序曲。<sup>①</sup>从文化发生学的角度看，“埃及”“饥荒”“暂居”“降大灾”等《出埃及记》中的核心话语均首次出现在第一次叙述中。从圣经的主导叙事模式来看，“神允诺以色列——以色列违背神——神惩罚以色列——神拯救以色列”这一“允诺——违背——拯救”<sup>②</sup>的神圣叙事模式首次出现在这里。在文中，神明确地告诉亚伯兰，“往我所要指示你的地方去”（创12:1）“我要把这地赐给你的后裔”（创12:7），而亚伯兰却不顾神的允诺，因饥荒私自离开神所应许的地方，下到埃及地。<sup>③</sup>另外，在“伊甸园神话”中虽然也包含“违背——惩罚”的叙事模式，但其结局是神将亚当和夏娃永远逐出伊甸园，缺少了“神的拯救”这一环节。同样，在“大洪水故事”中，神拯救挪亚乃是因为“挪亚是个义人，在当时的世代是个完全人”（创6:9），而不是基于神对其的允诺和惩罚。因此，“违背——拯救”的神圣叙事模式首次完整地出现是在第一次叙述，并在稍后的出埃及叙述中达至高潮。

其次，第二次叙述的“神意决定论”主题。在第二次叙述中，“清早”一词可为该主题的点睛之笔。当亚比米勒在梦中受到神的警告后：

亚比米勒清早起来，召了众臣仆来，将这些事都说给他们听，他们都甚惧怕。（创20:8）

<sup>①</sup> 参见*The Jewish Study Bible*, 31; Brettler, *How to Read the Bible*, 54-55。

<sup>②</sup> 本文此处观点受到王立新对族长叙述模式分析的启发，他将族长叙述的模式概括为“延宕型”，即“根据文本的叙述，族长们的行为指向是在‘应许’的神示下不断‘校正’的，但在实际的生活经历中，却不断遇到重重阻碍，应许的实现也不断被延宕。”参见王立新：《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》，第69-79页。

<sup>③</sup> Ramban认为，亚伯兰此举无意地触犯了违犯神耶和华的“大罪”，详见*The Jewish Study Bible*, 31。

从人物的心理层面看，“清早”一词反映了亚比米勒对神的敬畏，暗含着人物的抉择与事情的发展均处在神意的支配之下。在《希伯来圣经》中，该词以及具有相同含义的语词约有30多次<sup>①</sup>，具体的分布情况如下：

作品名称	次数	在文本中位置
《创世记》	6	20:8, 21:14, 22:3, 26:31, 28:18, 32:1
《出埃及记》	5	8:20, 9:13, 24:4, 32:6, 34:4
《民数记》	1	14:40
《约书亚记》	4	3:1, 6:12, 7:16, 8:10
《士师记》	7	6:26, 6:38, 7:1, 9:33, 19:5, 19:8, 21:4
《撒母耳记上》	7	1:19, 5:3, 5:4, 15:12, 17:20, 29:10, 29:11
《历代志下》	1	20:20
《约伯记》	1	1:5
《箴言》	1	27:14
《以赛亚书》	1	5:11

基于上述表格的统计，“清早”作为一种具有特定内涵的神圣“意象”，主要出现在《创世记》《出埃及记》《约书亚记》《士师记》和《撒母耳记上》。结合具体的文本语境，该词的内涵有四个方面，第一，它在文中出现时，总是直接或间接地与神的“指示”有关，用以彰显神的话语对人具有强大驱动力<sup>②</sup>。第二，它在文中的出现通常伴随着事件的转折，即“神的介入”（直接或间接地启示）乃是影响事件发展的关键性因素。第三，从宗教祭祀方面看，它频繁出现在“献祭”这一语境中，具有“圣洁”“庄严”的含义。第四，在三次“指妻为妹”叙述中，该词唯独出现在第二次叙述中，并与《创

<sup>①</sup> 据不完全统计，在《希伯来圣经》中，“שָׁכֵם”（早起，rise）出现的次数有一百多次，而与“בֹּקֶר”（早晨，morning）一道构成表示“清早”之意的表述，也至少有三十多次。在关于《约书亚记》的一条注解中，认为该短语是一种固定的程式化表达，意指约书亚勤勉践行神的指示，参见*The Jewish Study Bible*, 468。

<sup>②</sup> 类似的分析，参见埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论》，第7-12页。

世记》中的其他5处结合成一条连贯的叙述链条，共同反映了人对神的虔敬。

实际上，这一意象又归属“神说，以色列听！”的神圣叙事逻辑。在《希伯来圣经》中，神通过“话语”来“启示”以色列百姓，这是神彰显意志的主要手段。例如，“摩西十诫”作为以色列民族律法的核心，是神在西奈山通过“晓谕”摩西来颁布的；此外，先知的拣选和君王的膏立也多是直接或间接地源于神的启示，如神通过多次呼唤撒母耳，来暗示其将拣选撒母耳为先知（撒上3:1-21）。所以，在第二次叙述中，叙述者通过置入“清早”这一意象表达了“神意决定论”的主题。

最后，第三次叙述的“拣选”主题。在《希伯来圣经》中，“拣选”主题指神从天下万族之中拣选出以色列民族作为“特选子民”，并与之立约、赐予“应许之地”。在文中，这一主题表现为神对以撒“族长身份”的确认。在“谱系”上，以撒属于“亚伯拉罕谱系”，该谱系素有“次子代居长子”的吊诡现象。<sup>①</sup>当神允诺年迈的亚伯拉罕和撒拉将生养一子时，亚伯拉罕和撒拉都心存疑虑，丈夫亚伯拉罕更是对年愈九十的妻子撒拉还能生养深表怀疑，故而亚伯拉罕一度认定妾夏甲所生的以实玛利将是其继承人，但神却一再明确地告知他——以撒才是被拣选者（创17:15-21）。因此，当以撒迁居基拉耳时，神给予这位“被拣选者”确切的允诺：“你寄居在这地，我必与你同在，赐福给你，因为我要将这些地都赐给你和你的后裔。我必坚定我向你父亚伯拉罕所起的誓”（创26:3）。危机解除后，神又再次

---

<sup>①</sup> 在“亚伯拉罕谱系”，包括“以实玛利与以撒”“以扫与雅各”“流便与约瑟”和“玛拿西与以法莲”，被神拣选为族长的继承者均是“次子”。以“玛拿西与以法莲”（创48:8-22）为例，“以色列伸出右手来，按在以法莲的头上，以法莲乃是次子；又剪搭过左手来按在玛拿西的头上，玛拿西原是长子”（48:14），当约瑟提出异议时，“他父亲不从，说：‘我知道！我儿，我知道！他也必成为一族，也必昌大，只是他的兄弟将来比他还大，他兄弟的后裔要成为多族。’”（48:19）最终，“于是立以法莲在玛拿西以上”（48:20c）。



重申了这一允诺（创26:23-25）。在叙述者笔下，神对以撒“族长身份”的确认通过三个阶段来完成，首先通过“危机解除”确认了神与以撒的主仆关系，其次由“神的允诺”确认“亚伯拉罕——以撒”谱系，最后通过“同样的事迹”确认其双重身份——亚伯拉罕之子和希伯来人的族长——的“合法性”。

综合上述分析，三次“指妻为妹”叙述分别通过隐含的“出埃及”“神意决定论”和“拣选”主题成功地实现了“同一文本的三次变奏”，并据此“镶嵌”在整部《希伯来圣经》的统一叙述之中。

#### 四、结语

在文化诗学的视阈下，无论是语词、观念，还是叙事逻辑和手法，三次“指妻为妹”叙述在《希伯来圣经》的整体叙述框架中展现出精妙的对位、组合与拼贴技巧。这一文学叙述上的特征，恰恰让我们认识到《创世记》中希伯来族长时期的生活记录，并非那一时代的历史本身，而只是被叙述的历史。因为，从根本上说，我们所能接触到的，不过是特定文本与话语的历史。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这一点，正如海登·海特所言，任何一种历史叙事的缺席或存在，都在一定程度上对自身的意义形成了遮蔽，参见Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987), 1-2。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Alter, Robert. *The World of Biblical Literature*. Great Britain: The Cromwell Press, 1992.
- Berlin, Adele and Brettler, Marc Zvi, eds. *The Jewish Study Bible*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Brettler, Marc Zvi. *How to Read the Bible*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2005.
- Brown, F., S. R. Driver, and C. A. Briggs. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press, 1906.
- Donaldson, Mara E. "Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife." *Journal of the American of Religion* 49, no. 1 (1981): 77-87.
- Gordon, Cyrus H. "Fratriarchy in the Old Testament." *Journal of Biblical Literature* 54, (1935): 223-231.
- Greengus, Samuel. "Sisterhood Adoption at Nuzi and The 'Wife-Sister' in Genesis." *Hebrew Union College Annual* 46, (1975): 5-31.
- Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. Translated, W. H. Carruth, Chicago: The Open Court Publishing CO. , 1901.
- Hoffmeier, James K. "The Wives' Tales of Genesis 12, 20&26 and the Covenants at Beer-Sheba." *Tyndale Bulletin* 43, no. 1 (1992): 81-100.
- Mackay, Thomas W. "Abraham in Egypt: A Collation of Evidence for the Case of the Missing Wife." *Brigham Young University Studies* 10, no. 4 (1970): 429-451.
- Oden, Robert A. "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives." *Journal of Biblical Literature* 102, no. 2 (1983): 189-205.
- Polzin, Robert. *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History: Part Two: 1 Samuel*. Bloomington & Indianapolis: Indian University Press, 1993.
- Seters, John Van. "The Problem of Childlessness in near Eastern Law and the Patriarchs of Israel." *Journal of Biblical Literature* 87, no. 4 (1968): 401-408.
- \_\_\_\_\_. *Abraham in History and Tradition*. New Haven and London: Yale University Press, 1975.
- Skaist, Aaron. "The Authority of the Brother at Arrapha and Nuzi." *Journal of the*

*American Oriental Society* 89, no. 1 (1969): 10-17.

Speiser, E. A. "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives." In *Biblical and Other Studies*. Ed. A. Altmann, Cambridge: Harvard University Press, 1963.

Speiser, E. A. *Genesis*. New York: Doubleday & Company, Inc., 1964.

Thompson, Thomas L. "A New Attempt to Date the Patriarchal Narratives." *Journal of the American Oriental Society* 98, no. 1 (1978): 76-84.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1987.

Zoob, Henry A. "A Positive Perspective on the Three Embarrassing Wife-sister Stories in Genesis." *The Reform Jewish Quarterly*, (Fall-2014): 5-33.

### 中文文献 [Works in Chinese]

罗伯特·阿尔特：《圣经叙事的艺术》，章智源译，商务印书馆，2010年。[Alter, Robert. *Sheng jing xu shi de yi shu* (The Art of Biblical Narrative). Translated by ZHANG Zhiyuan. Beijing: The Commercial Press, 2010.]

埃里希·奥尔巴赫：《摹仿论》，吴麟绶、周新建、高艳婷译，商务印书馆，2014年。[Auerbach, Erich. *Mo fang lun* (Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature). Translated by WU Linshou et al. Beijing: The Commercial Press, 2014.]

阿·费克里：《埃及古代史》，高望之等译，北京：科学出版社，1956年。[Fakhry, Ahmed. *Aiji gu dai shi* (Ancient Egypt). Translated by GAO Wangzhi et al. Beijing: Science Press, 1956.]

诺斯洛普·弗莱：《伟大的代码——圣经与文学》，郝振益、樊振帼、何成洲译，北京大学出版社，1998年。[Frye, Northrop. *Weida de Daima: Sheng jing yu wen xue* (The Great Code: The Bible and Literature). Translated by HAO Zhenyi et al. Beijing: Peking University Press, 1998.]

《吉尔伽美什》，赵乐姓译，沈阳：辽宁人民出版社，2016年。[*Ji er jia mei shi* (The Epic of Gilgamesh). Translated by ZHAO Leshen. Shenyang: Liaoning People's Publishing House, 2016.]

罗伯特·斯科尔斯、詹姆斯·费伦、罗伯特·凯洛格：《叙事的本质》，于雷译，南京大学出版社，2015年。[Scholes, Robert, James Phelan and Robert Kellogg. *Xu shi de ben zhi* (The Nature of Narrative). Translated by YU Lei. Nanjing: Nanjing University Press, 2015.]

《圣经》（和合本），南京：中国基督教协会，1996年。[*Shengjing* (Bible).

Nanjing: China Christian Council, 1996.]

王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京大学出版社，2004年。[WANG Lixin. *Gu dai yi se lie li shi wen xian, li shi kuang jia, li shi guan nian yan jiu*. Beijing: Peking University Press, 2004.]

———《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》，商务印书馆，2014年。[WANG Lixin. *Gu you tai li shi wen hua yu jing xia de xi bo lai Sheng jing wen xue yan jiu*. Beijing: The Commercial Press, 2014.]

周启迪：《古代埃及史》，北京师范大学出版社，1994年。[ZHOU Qidi. *Gu dai Aiji shi*. Beijing: Beijing Normal University Publishing House, 1994.]