

ユダヤ教注解史の研究手法への提案
—大澤耕史著『金の子牛像事件の解釈史』（教文館、2018年）
の評論に代えて—

阿部望

はじめに

ヘブライ語聖書は注解書と共に読まれてきたという歴史を持つ。いつの時代であっても、ヘブライ語聖書は本文テキストと同時に注解者による解説、あるいは翻訳、解説を必要としてきた。そこで、ヘブライ語聖書の解釈史を扱うには、関連資料をきちんと読み込む必要が生れる。しかもユダヤ教とキリスト教の解釈の違いを扱うということになるとなおさらである。過去にこのような解釈の比較という研究もおこなわれたであろうが、ユダヤ教文献の扱い方が雑になってしまう傾向が見受けられた。それはユダヤ教文献を扱う際には、良質な校訂本や正確な写本を確認することが必須なのだが、今までこれらの資料を自由に使える環境が整っていなかった。最近になり、質の高い校訂本が整えられつつあり、ネット時代のおかげで重要な写本に直接アクセスが可能となりつつある。これらの環境整備により、より正確で綿密な研究が可能になった反面、「確認を怠った」という言い訳も許されない時代になりつつある。大澤氏の研究は基礎資料の確認という基盤がしっかりとしている。参照した先行研究に負うところも多いと思われるが、研究の手順や資料の時代区分、特にタナイーム期の文献とアモライーム期の文献のきちんとした区別もなされており、解釈の発展が時代を追って観察できるように構成されている。これが今までにない大きな前進である。以下、資料の扱い方の議論もしながら、私なりの評論を進めたいと思う。

1. 資料の問題（基礎写本と校訂本の選択）

ユダヤ教聖書解釈を扱うには、その基盤であるヘブライ語聖書テキストを厳密に確認する作業が必要である。ユダヤ教注解はヘブライ語聖書の表記そのものが絶対的権威となるからである。旧約聖書学の世界では底本として BHS や BHQ を使うケースが多いが、BHS や BHQ の印刷組版はその写本であるレニングラード B19a と同じではない。段落分け、コロンの分け方が現代聖書学の提案を受け入れ

ているケースが多い。そこでヘブライ語聖書のテキストを確認することが第一の義務となる。

次にユダヤ教古典の扱いについてであるが、ユダヤ教古典のヘブライ語は聖書ヘブライ語ではない。紀元後のヘブライ語であり、文法構造が聖書ヘブライ語とは違う場合が多い。ユダヤ世界ではヘブライ語聖書の権威があまりにも絶対であったために、後代の別の種類のヘブライ語テキストであるのに、ヘブライ語聖書の記述や文法に照らし合わせて、不用意に訂正が付け加えられてしまった例が存在することが最近の研究で分かっている。

さらに6世紀以降には、『バビロニア・タルムード』が律法解釈研究の最高権威として受容されるようになった。この権威化は、それ以前にイスラエルで活動したタナイームが書き残したミドラッシュ文学にも及び始めた。「エレッツ・イスラエル伝承」と呼ばれるタナイーム時代のミドラッシュ文学に対して、バビロンで活動した賢者たちが『バビロニア・タルムード』に表記や表現に合わせるために、「エレッツ・イスラエル伝承」を「バビロニア伝承」に置き換えてしまった例も存在する。両者にはヘブライ語の綴り、ヘブライ語表現、ヘブライ語文法、律法解釈において多くの違いが存在する。そこでタナイーム時代とアモライーム時代の比較をするためには、上記のような訂正が行われなかった写本、またはそのような訂正が極力少ないと判断できる写本を**基礎写本**とし、この基礎写本に基づいた**校訂本**を資料として選択することが不可欠なのである。私が大きな前進と評価をする理由は、この写本選択が的確である点である。以下、このような前提を踏まえて内容についての評論を進めることにする。

2. ミドラッシュ文学における金の子牛像事件

2-1. スィフレ・デヴァリーム

タナイーム期ミドラッシュ文学から、ラビ・アキヴァ学派の議論である『スィフレ・デヴァリーム』の関連箇所には次のような記述が存在する。『スィフレ・デヴァリーム』は紀元4世紀には編集が完成していたと推測されるハラハー的ミドラッシュ文学であるが、紀元後当初のユダヤ社会での解釈を伝えてくれるという意味で大変重要な文書である。この箇所は大澤氏の著作にも引用されているが、以下のゴシック体で表記した部分のみが検討項目として扱われ、その他の部分が割愛されている。前後も含めて読んでみれば、一部の引用では不適切であることは一目瞭然である。ユダヤ教解釈を扱う際には、包括的に扱う必要があると言える。

ヴェディ ザハヴ [神は]彼らに言われた。あなたがたの行為はすべて見逃そう。ただ、**子牛の事件は私にとって最も辛い出来事である**。ラビ・イエフダーは言っていた。これは何に譬えることができるか。ある人が友人をさんざん悩ませたあげくに、迷惑行為を一つ加えた。そこで友人は言った。私はあなたの行為のすべてをご破算にしよう。だが最後の迷惑行為は私にとって最も辛い。つまりこのように神はイスラエルに言ったのである。あなたがたが行ったすべての行い(罪)の内、子牛事件が私にとって最も心痛むことである。

ラビ・シムオンは言う。これは何に譬えることができるか。ある男が賢者たちを招き入れ、その弟子たちをも招き入れた。そこで誰もが彼を褒めたたえて言っていた。この男は異邦人が来ても受け入れ、盗賊が来ても受け入れた。そこで人々は言っていた。これこそがすべてを受け入れる人の模範である。そこでモーセはイスラエルに「**ヴェディ・ザハヴ (十分な金)**」と言ったのである。幕屋で使うに十分な金であり、金の子牛像に使うのに十分な金である。

ラビ・バニヤは言う。イスラエルは偶像礼拝をしたので、全滅させられるはずであった。ところが、幕屋の金が集められ、金の子牛(の罪)が贖われることになった。

ラビ・ヨセ・ベン・ハニナは言う。「あなたは純金の贖いの蓋を作る」(出 25:17)。贖いの金の蓋により、金の子牛が贖われる。

(『スィフレ・デヴァリーム』フィンケルシュタイン・ホロヴィッツ版、ピスカー 1、6頁)

上記ミドラッシュの内容を整理すると次のようになる。① 金の子牛像事件は数々の罪の中でも最大の罪である。② 金の子牛像と同じ材質の金が献納物として集められ、その金から作られた器具を贖罪の儀式に使うことを通し、最大の罪への償いとして利用され、その結果この罪が贖われる。

それにしても、この脈絡と関係がない議論を申命記 1 章 1 節の最後の部分に導入した意図は何であろうか。大澤氏はその理由を論じていないが、私見ではその理由こそが「金の子牛像事件」へのユダヤ教解釈の核心ではないかと思われる。

このミドラッシュの導入句である「**ヴェディ ザハヴ**」は、申命記 1 章 1 節の最後の部分で、モーセがイスラエルの人びとに律法の言葉を告げた場所として「パラン」「トフェル」「ラバン」「ハツェロト」「ディ・ザハヴ」という 5 か所の地名が挙げられている。ところがミドラッシュ文学は、これらの地名の中で「ディ・ザハヴ」が最後に記述されていることに違和感を覚えているのである。さらに「ディ・ザハヴ」の意味を詮索すると、「ディ」はヘブライ語で質・量・時間の多さや十分さを表す語「デー」や「ダイ」と綴りが同じである。またアラム語で考えると「ディ」は「～の」という所属を表す文法要素である。また、「ディ・ザハ

ブ」の「ザハヴ」は、金属の中の「ゴールド」を意味する語である。そこで、ヘブライ語で思考する人にとっては、申命記の文脈から「ディ・ザハブ」は地名であると即座に理解できるのだが、さらにこの語の背後に神の隠された意図があると感じたのである。その結果、強引に内容を飛躍させたことが考えられる。私見ではあるが、律法の書である申命記の冒頭に金の子牛像のミドラッシュを挿入させた要因は、「イスラエルに律法が命じられた理由の一つが、金の子牛像事件の贖いのためである」という思想があったように思える。この方向の議論は残念ながら大澤氏の研究には見当たらない。この意見の真偽も含めて是非究明してもらいたいと願うものである。

2-2. 死海文書との比較研究の価値

今まであまり顧みられなかった分野だが、死海文書の全体像が判明しつつある昨今、同種の議論が死海文書内で扱われている場合には、死海文書との比較検討が必要である。死海文書は他者の筆が入っていない一次資料であるという特質を見逃すことなく、利用することが推奨されるのである。

特にクムラン共同体の宗派文書は、共同体の思想ないしは紀元前後1世紀の思想傾向を抽出できる可能性を含む。もし同じ議論や思想がタナイーム期の「エレツ・イスラエル伝承」にも見出される場合は、その議論や思想が紀元前から議論されてきた可能性を示すことになる。死海文書内でユダヤ教古典と内容が重なる可能性がある分野は、① 聖書再話 (Rewritten Bible) ② 聖書物語や聖書のテーマをベースにしたクムラン文学 (Narratives based on Biblical Themes) ③ ユダヤ法規の議論 (ハラハー) である。

2-3. 死海文書における金の子牛像事件

死海文書の中で「金の子牛像事件」を扱っているのは、**4Q159** である。この写本断片はハラハーを扱ったものであるが、その途中から急に物語部分の描写が入り、しかもペシエル (פֶּשֶׁל) という導入語でもって金の子牛像事件 (断片一2の17行、断片五1行)、つまり出エジプト記32章への言及が含まれている。この断片内で扱われているハラハーは、出エジプト記の展開に合わせての同じ順番で議論がなされている。このように聖書の記述に従ってハラハー議論が展開し、聖書の記述順番に対応して物語部分が挿入されるという文学形式は、後代のハラハー的ミドラッシュの形式を想起させる。これはあくまでも推測ではあるが、研究者の A. シェメッシュはこれはハラハー的ミドラッシュの始まりであったのかもしれないという推測を立てている¹。以下シェメッシュの解説を参考にしつつ、この部分における「金の子牛像事件」についても記述を精査しながら、背後の意図を

考えてみたい。

4Q159 断片 1 2+9, 断片 V

1. [……………]彼の、[……………] 彼は継いだ [……………] 2. [……………]神がかれの命[令]を。そして彼[ら]のすべての不義を贖うために [……………] 3. [……………そしてもし]誰かがそれから麦打ち場や葡萄踏み場を作[るなら]、麦打ち[場や葡萄踏み場]に入る者は[……………] 4. イスラエルにいる者で（食べ物）が無い者は、それを食べることができる。さらに彼は自分のために、そして[自分の家]族のために集めてもよい。 5. (そしてもし彼が)畑にいるなら、自分の口で食べてもよい。しかし自分の家へ持ち込んでそれを保管することはできない[……………]。 6. 人が自分自身の身代金として払う評価額、[主への捧げ物としての]半[シェケル]については、7. その人の生涯に一度だけそれを支払う。そのシェケルは[聖所のシェケル]では二十ゲラである。[そして贖いの代価は] 8. 六[+]万につき百キカルである。第三については半キカル、[五百については五マネ。] 9. そして五十については半マ[ネ]、すなわち[二十]五シェケルである。合計[で聖所のシェケル……………] 10. マネ[……………]十マネにつき[……………] 11. [……………五] (シェケル) 銀は十分の一マネ[……………] 12. [……………]聖所のシェケル、半[……………] 13. [……………]エファとバトは同一基準[……………] 14. [……………]十分の三 (エファ) 15. [……………] 16. [……………この…]。民と[彼らの]着[物]とについては 17. [……………イ]スラエルの[人々が作った子牛を]、モー[セ…………]は焼いた [……………]

1. 彼らが神を[… 怒らせたとき、]彼らは死んだ。[このことの] 意味(ペシェル)は[……………] 2. [……………] レ[ビの子らは? ……………] 3. [……………] 裁きで。そして[……………が言っ]たことについては[……………] 4. [……………] モーセが[天幕を]取り、[宿営の外にそれを移し、そこですべて] 5. [主を求める者たちは、] そこへ出て行く。このことの意味[は、……………] 6. 艱難において律法を調べ求[めるために]、そして[……………] 7. モーセのことにつ[いては…………] 8. [……………] すべて[……………]

第四洞窟に保管されていたという実情から、テキストの破損が激しく全体を見渡すことが困難であるが、「イスラエルの人々が作った子牛をモーセは焼いた」という記述は、明らかにエジプト記 32 章 20 節への言及である。直後に「彼らが

神を怒らせた時、彼らは死んだ」という記述があり、この句について「このことの意味（ペシエル²）は」と内容が展開し、直後に「レビの子らは」、「裁きで」という語句が並んでいる。この流れは、ヘブライ語聖書内において、金の子牛像を作り、モーセに激しく糾弾されても主の側に付かなかった者たちがレビ人によって殺されたという流れと同一と思われる（出エジプト記 32 章 28 節まで）。さらに、「モーセが天幕を取り、宿営の外にそれを移し、主を求める者たちはそこへ出て行く」という出エジプト記 33 章 7 節に基づく記述が続く。聖書の章節に沿って流れが展開する文学形式が、ある意味で確立されていたことが確認できる。

2-4. ペシエル挿入の目的

ハラハー記述とハラハー記述の間にペシエルが挟まる形式は、ハラハーにアガダーが混ざったようなミドラッシュ構成である。断片一の二、2 行目に「彼らのすべての不義を贖うために」という文言が確認できる。「すべての不義を贖うために」何が行われたのか、残念ながらテキストの欠落のゆえに復元できないのだが、この文言の後にハラハーが列挙されているのである。ということは、「彼らのすべての不義を贖うために」という目的のために、以下のハラハー列挙があるとも理解できる。クムラン共同体の考え方によれば、「金の子牛像事件」前後のハラハーは、「大罪（חטאה גדולה）」という表現された金の子牛像事件の贖いのために不可欠であり、その償いのために制定されたのだと理解していた可能性が浮かび上がってくる。クムラン共同体の人びとにとっても「金の子牛像事件」は「大罪」であり、神殿祭儀はその償いとして始まったとの認識があったのではないかとの推論されるのである。

2-5. 偽ヨナタン訳との比較

次にアラム語訳聖書『偽ヨナタン訳』との比較を試みたい。この文書が「タルグム」というジャンルに属するかどうかには議論がある。なぜならこの書はシナゴグでのトーラー朗読に則して訳されたアラム語訳ではなく、最初からアラム語文学として書かれたものだからである。内容が毎週のトーラー朗読に則して編集されているミドラッシュ文学形式とは異なっているところから、聖書物語を著者の目で新たに書き直そうとした「聖書再話文学³」に分類され、編集年代は紀元八世紀と推測されている⁴。この『偽ヨナタン訳』の中には、死海文書と共通する記述があることや、紀元四世紀に成立したミドラッシュ文学に含まれる伝承が引用されていることが指摘されているからである⁵。

『偽ヨナタン訳』の申命記 1 章 1 節は、ヘブライ語テキストのアラム語翻訳にはなっておらず、著者の理解が反映された注釈になっている。「パラン」「トフェ

ル」「ラバン」「ハツェロト」「ディ・ザハブ」の五か所の地名は、モーセがイスラエルの民に律法の言葉を告げた場所ではなく、イスラエルの民が罪を犯した場所として理解されている。先ほど引用した『スィフレ・デヴァリーム』と同じように、「ディ・ザハブ」が最後に記述されていることに違和感を覚えている。もし「ディ・ザハブ」が「金の子牛像事件」を暗示しているなら、シナイ山のふもとであるべきで、地名の順番としては第1番目になるからである。さらに『偽ヨナタン訳』においても、金の器具を使った祭儀が、金の子牛像事件の罪を贖うという思想を確認することができる。

これはモーセがイスラエルのすべての人々に対し、ヨルダン川の向こうで集まったときに語った非難の言葉である。モーセは彼らに答えて言った、シナイの砂漠であなたがたにトーラーが与えられ、モアブの荒野で注積がなされた。聖なるお方はあなたがたが紅海を渡ってから、いかに多くの奇跡と不思議をなされたことか。すべての部族に対して道を備えたではないか。ところがあなたがたは神の言葉から逸れてしまい、パラんで（カナンに）斥候を送った件では神を怒らせてしまい、神に対して偽りを意味もなく語り（トフェル）、天から降らせた白い（ラバン）マナについては不平をもらし、ハツェロトでは肉を求めた。そこで、もし神があなたがたの義なる先祖たちの徳を覚えておられなかったら、あなたがたはこの世から抹殺されてもしかたがなかったのだ。会見の天幕と契約の箱やあなたがたが純金で覆った聖なる器具は、あなたがたを金の子牛の罪から贖うのだ。

（ダヴィッド・リデル版⁶ 252-253 頁、London 写本 Add.27031 [99]）

2-6. ミドラッシュ・タンフーマ

紀元8世紀までには編纂されたと見られるミドラッシュ文学の『タンフーマ』にも、金の子牛像事件の贖いとして、神殿による燔祭が始まったと解釈できる話が描かれている。このミドラッシュの特徴は、出エジプト記の幕屋建設の記事と金の子牛像事件の記事が隣接していることを通して、神殿建設の目的は金の子牛像事件からの贖いであったことを述べるところにある。

『タンフーマ』テルマー、ピスカー8

「彼らが私のために神殿を作るなら、私はその中に住む」（出エ 25:8）いつモーセにこの幕屋（מִשְׁכָּן）の箇所が語られたのか。贖罪日にである。幕屋（מִשְׁכָּן）の箇所が、金の子牛像事件の前であるにもかかわらず。ラビ・イエフダーはラビ・シャロームの名前で（彼の意見を）引用して言う、「トーラーには、ムクダム（早い）メウハル（遅い）はない。だからこのように言われている、『彼女の道筋はよ

ろめく』(箴言 5:6)。トラーとその中の箇所の道は揺れ動く」。

ちょうどその日に聖なる祝福されたるお方は「彼らが私のために神殿を作るなら、私はその中に住む」と彼(モーセ)に言ったのである。それはすべての民によって、彼らが金の子牛像事件から贖われることが知られるためである。したがって、その幕屋が「証の幕屋」と呼ばれたのである。聖なる祝福されたるお方がその幕屋に住んでおられることを全世界の人々に証しをするためである。

聖なる祝福されたるお方は言われた、「金が集められ、金である子牛の事件が贖われる」。そこで言われている『そこですべての民は金の耳輪をはずした』(出エ 32:3)。そしてこれによって贖われるのである。『これが彼らから受け取るべき献納物である。金、』(出エ 25:3) [訳者注: 受け取るべき献納物の筆頭が金になっている]。聖なる祝福されたるお方は言われた「私があなたの傷を直し、あなたの打ち傷を癒すからだ」(エレミヤ書 30:17)。

Cambridge University Library, Add. 1212 (1300-1350 年) 書かれた年代: 紀元 800 年以前

3. 時代による解釈の発展説明は可能なのか

ここで根本的な問題を取り上げてみたい。大澤氏は七九頁、脚注 151 において『レビ記ラッパー』の伝承を以下のように解説している。

ユダヤ教文献の特徴の一つとして、同一文献内でも伝承の整合性がないということが挙げられる。そのため、『レビ記ラッパー』にはアロン擁護の伝承が残されている、もしくは『レビ記ラッパー』にはアロン擁護の傾向を見出せる、あたりまでは言えるが、『レビ記ラッパー』全体としてアロンを擁護している、とは言い難い。本書にとって重要なのは、この文書にアロン擁護の伝承が確実に一定量残されているということである。

この意見を言い換えるなら、ユダヤ教文献は一つの文献内に常に複数の伝承が同時並行で含まれていることを意味する。そうするとある特定のテーマを解釈史として時代毎に分析して抽出すること自体が可能なのかという根本的な研究方法の問題になる。各時代の賢者たちが解釈伝統を知りつつも議論として取り上げなかったケースもあったことを加えて考えると、この研究方法はかなりの弱点を含むことになる。

具体的には、七七～七九頁で扱われる「アロンは見て、その前に祭壇を建てた」

(レビ記 32:5) の箇所を「アロンは恐れ、彼の眼前の殺人から悟った」と読み変えたミドラッシュは、『レビ記ラッパ』に登場するところから、アモライム期の解釈として扱っているが、ヘブライ語テキストの母音を少し変えるだけで成立する読み変えは、ヘブライ語テキストに母音記号が附されていない時代に多くの人によってなされたことは容易に想像できるからである。したがってタナイム期にこの解釈がなされていても不思議ではないと言える。

この研究手法の弱点を補うために、ミドラッシュ文学研究においては特定のテーマについての解釈分析と追求という方法ではなく、一つの文献に含まれる他の伝承からの引用箇所の痕跡を発見して、編集過程の再構築をおこなうという視点からの研究がなされてきた。この手法の方がより確実に相互の影響を確認できるからである。残念ながら大澤氏の研究にはこの視点からの踏み込みがないように思える。今後はユダヤ教文献の文献学にも基づいた研究を期待するものである。

4. 再考察が必要な部分

大澤氏の論調には、「『だが主はこう言った。誰がお前たちに、お前たちが金の神々を作るようになることを引き起こしたのか。私だ。私がお前たちに金を多く与えた』……つまり、子牛像事件の原因は自分にあると神が自ら認めているのである。従って、イスラエルの民を含め事件の当事者にその責任はないと暗に述べていると言える解釈である」(122-123 頁)とし、「子牛像事件の原因は自分にあると神が自ら認めているのである」と解説する。エジプト人から金細工を受け取することを許可したのは確かに神であるが、これらの金細工は、**430**年間の奴隷奉仕の報酬として与えられたものである。金をイスラエルに与えたのは神であったが、その使い方は人間の自由意思に任されたのであり、金の子牛像を造るという間違った使い方、金の聖器具を造って神殿での祭儀に使うという使い方、人間の手に委ねられた判断であった。そこで、この種の議論には「人間の自由意思による選択」という要素を加える必要があったのではないだろうか。

さらに大澤氏の引用は、『トセフタ』キプリーム 4(5)14 からの引用への解説として語られたものであるが、同じ『トセフタ』でも S. Liberman 版によると「**誰がお前たちに、お前たちが**金の神々を作るようになることを引き起こしたのか」と2人称では書かれておらず、3人称になっており「**誰が彼らに、彼らが**金の神々を作るようになることを引き起こしたのか」と解釈される。細かいことであるが、きちんと校訂本を確認することによって避けることができたと思われる。なぜ3人称で読むことを取り上げたかと言うと、主語が「彼ら」ではなく、「多くの金」と読む可能性が生れるからである。もし後者を採用した場合には、少し議論が違っ

てくる可能性がある。

注

- ¹ A. Shemesh & C. Werman, *Revealing the Hidden: Exegesis and Halakha in the Qumran Scrolls*, Jerusalem (2011): 43 Note 53. [in Hebrew]
- ² 「ペシエル」と「ミドラッシュ」は、聖書テキストの前後の文脈から理解できる意味(ブシャット)を導き出そうとするものではないという点では同じであるが、両者は根本的に異なった思想を持っている。(1)「ペシエル」はクムラン共同体独自の解釈であり、「ミドラッシュ」はラビ・ユダヤ教の世界観である。(2)「ペシエル」は聖書記述の中から抽出できるハラハー制定を目的としていないため、ミドラッシュ・ハラハーとは同じではない。(3)「ペシエル」にはミドラッシュ・アガダーで使われる「カルヴァホメル」等の議論を広げる論法が存在しない。(4)「ペシエル」は解釈者が生きていた時代やその前後の時代に、聖書の記述がどのように実現する/したのかを解説する目的を持ち、クムラン共同体の正当性を証明しようとする意図がある。(5)「ペシエル」の内容はクムラン共同体以外の人びとには隠された解釈であり、クムラン共同体にのみ啓示される秘儀であり、神の靈感によって開示された解釈には異論が存在することはあり得ない。数々の異論を許容するユダヤ賢者の世界とは根本的に異なる。Y. Frankel, *Midrash and Agadah*, The Open University of Israel, Tel Aviv (1996): 77. [in Hebrew]
- ³ 「聖書再話 (The Re-Written Bible)」という呼び名は G. Vermesh による。G. Vermesh, *Scripture and Tradition in Judaism*², Leiden (1973).
- ⁴ Avigdor Shinan, *The Embroidered Targum*, The Aggadah in Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch, Jerusalem (1992). [in Hebrew]
- ⁵ David Henshke, On the Relationship between Targum Pseudo-Jonathan and the Halakhic Midrashim, *Tarbiz* 68, Jerusalem (1999): 187-210. [in Hebrew]
- ⁶ 大英博物館所蔵の写本の中から発見、当初 Add.27031 という番号が付けられ、後に Add.99 に変更。この写本は 1593 年か 1598 年にイタリヤで書き写された。*Pseudo-Jonathan* (Thargum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) herausgegeben von M. Ginsburger, Berlin (1903). Ginsburger 版の誤読やミスを訂正した David Rider 版(מהדורה שנייה) "ד-תשמ"ה ירושלים תשמ"ה, א-ב, ירושלים תשמ"ה על התורה, א-ב, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, א-ב, ירושלים תשמ"ה).