

戰後台灣原住民族 文學形成的探索

魏貽君——著



本書透過台灣原住民族的文化復振運動、文學書寫行動在學術上的「研究」價值等課題，用以「研究」並「診斷」台灣的歷史、文化、社會、人們，以及作為「研究者」的作者本身。

INK

文學叢書

372

戰後台灣原住民民族文學形成的探索

魏貽君◎著

戰後台灣原住民族文學形成的探索

作者 魏貽君
總編輯 初安民
責任編輯 鄭嫦娥
封面設計 林麗華
美術編輯 林麗華
校對 魏貽君 鄭嫦娥

發行人 張書銘
出版 INK印刻文學生活雜誌出版有限公司
新北市中和區中正路800號13樓之3
電話：02-22281626
傳真：02-22281598
e-mail：ink.book@msa.hinet.net

網址 舒讀網<http://www.sudu.cc>
法律顧問 漢廷法律事務所
劉大正律師
總代理 成陽出版股份有限公司
電話：03-3589000（代表號）
傳真：03-3556521
郵政劃撥 19000691 成陽出版股份有限公司
印刷 海王印刷事業股份有限公司

港澳總經銷 泛華發行代理有限公司
地址 香港筲箕灣東旺道3號星島新聞集團大廈3樓
電話 (852) 2798 2220
傳真 (852) 2796 5471
網址 www.gccd.com.hk

出版日期 2013年9月18日 初版
ISBN 978-986-5823-34-4

定價 499元

Copyright © 2013 by Wei, Yi-Chun
Published by **INK** Literary Monthly Publishing Co., Ltd.
All Rights Reserved
Printed in Taiwan

國家圖書館出版品預行編目資料

戰後台灣原住民族文學形成的探索 / 魏貽君著.

-- 初版. -- 新北市：INK印刻文學，2013.09

524面；17×23公分. -- (文學叢書；372)

ISBN 978-986-5823-34-4 (平裝)

1.台灣文學史 2.民族文學 3.台灣原住民

863.809

102017705

版權所有・翻印必究
本書如有破損、缺頁或裝訂錯誤，請寄回本社更換

03…… 自序

回憶並感念那被歷史的精靈凝視的年代

24…… 第一章

戰後台灣原住民族文學形成的力系問題

——台灣原住民族文學形成的認識、定義與構造的辯證脈絡

78…… 第二章

敘事性族語歌詩及其族裔意識認同的線索

——巴恩·斗魯、吾雍·雅達烏猶卡那、巴力·哇歌斯的生命敘事

144…… 第三章

儒漢意理凝視之下的櫥窗洋娃娃？

——林班、工地歌謠以及漢語文學形成的影響效應

198…… 第四章

受傷的「阿基里斯肌腱」？

——原運的生成因素、原權會的價值再探

262…… 第五章

「莎赫札德」為什麼要說故事？

——「原運世代作者」的形成，及其書寫位置的反思與實踐

304…… 第六章

原住民族文學的建構運動與典律形塑

——《山海文化》的原漢族群接合、文化意理結盟的實踐意義

334…… 第七章

書寫的文字政變或共和？

——台灣原住民文學混語書寫的意義考察



374 …… 第八章

少數文學與數位書寫的建構及共構
——戰後台灣原住民族漢語文學的超文本書寫

408 …… 第九章

「布農文學」的形成及構造的初步考察

454 …… 第十章

花蓮地區原住民的漢語文學初探
——以阿美族拉黑子、布農族沙力浪的作品為例

490 ……… 附錄

地牛踩不斷的番刀
——試論九二一地震前後的瓦歷斯·諾幹部落書寫策略轉折

INK

文學叢書

372

戰後台灣原住民文學形成的探索

魏貽君◎著

【自序】

回憶並感念那被歷史的精靈凝視的年代

我在碩士、博士的學位論文，研討會宣讀的論文，以及發表於學術期刊的論文，主要聚焦探討的主題，幾乎都是環繞於戰後台灣原住民族的文化復振運動、文學書寫行動的相關議題。身為一個漢族的客家人，我有如此這般的學術研究興趣，當然也曾引起若干師長、朋友及學生們的好奇探詢：為了什麼而關切原住民族的課題？

對於師友們的詢問，倘若對話之際的時間、心情及對象允許，我常借用德國社會學家韋伯（Max Weber）的話說，這是一種「選擇性的親和性」（elective affinity）¹，偶爾還曾模仿法國年鑑學派（Annales School）的學者布勞岱（Fernand Braudel）的話說，「任何與原住民有關的事物，都令我愉悅……那是一種情感」²。

¹ 「選擇性的親和性」是韋伯的歷史社會學探討事件之間因果歸屬關係的核心概念之一，但在面對社會科學如何可能的問題時，韋伯參照德國哲學家康德（Immanuel Kant）的論點，詮釋「選擇性的親和性」的理念乃是一種「規約的」（regulative）原則，以此作為保障行動者【被研究者】及研究者之間互為主體的共識社區的原則，給予一個社會性的保證，以此掌握行動者及研究者在意義層面的適切性，這是在研究情境的多元價值系統之中，保證意義聯結的基礎所在。有關「選擇性的親和性」一詞的深入解析，可參見翟本瑞，〈選擇性親和性——韋伯對歷史認識的方法論設計〉，收於翟本瑞、張維安、陳介玄合著，《社會實體與方法——韋伯社會學方法論》（台北：巨流，一九八九），頁八五～一〇三。

² 布勞岱的原文翻譯為：「任何與地中海有關的事都令我愉悅……那是一種情感」，轉引自高承恕，《理性化與資本主義——韋伯與韋伯之外》（台北：聯經，一九八八），頁二〇一。布勞岱的學術生涯，花費數十年的時間心力研究、尋找地中海周邊國家在政治、經濟、社會及文化面向的歷史變遷軌跡；晚年他在接受電台

其實，對我來說，與其說是在探討台灣原住民族的文化復振運動、文學書寫行動在學術上的「研究」價值，不如說是透過原住民族的課題，用以「研究」並「診斷」台灣的歷史、文化、社會、人們，以及作為「研究者」的我自己。

一九九七年，我在碩士論文《另一個世界的來臨——原住民運動的理論實踐》的序言，描述了撰寫碩論之時的心情及目的；時隔十數年之後，這段文字在今天看來，依然還能貼切形容我在這本書的研究目的、撰寫心情：

寫作這篇論文，獲得某一種學術研究的資格符號，不是我的興趣；試著從學術理論中找出一些概念線索，提供給我的原住民朋友們作為參考，看看能否對原住民運動有些小小的幫助，這個念頭始終貫穿在這篇論文的寫作過程中。

我與原住民的第一次接觸經驗，回憶起來算是蠻早的。我在一九六二年出生在桃園縣楊梅鎮埔心里，是個漢族客家人；埔心這個小聚落是個種族大雜鍋，住民一半以上是客家人，又分四縣語系與海陸語系，其他的是至少八個以上的眷村，剩下的就是閩南人。

從我有印象開始，家後就有一戶人家，是由史姓外省老兵、他的阿美族妻子和一個女兒組成，這位婦人有腿疾，行動非常不方便，常常被他粗暴的丈夫酒後毆打，哀號聲傳到我家，母親聽了不忍，會說「那個可憐的『番婆』又被『老兵牯』打了」。

訪問時，就以這句話為自己數十年研究地中海的學術作為，下了如是的註腳。我在就讀東海大學哲學系期間，選修社會系老師高承恕開授的「社會變遷」課程，課堂間聽高承恕老師講述布勞岱這句既唯心又唯情的話語，至今仍還深烙腦海。

史先生不知為什麼，常是外出大半年不回家，他的妻子偶爾會找一些族人到家裡吃飯，我們客家小鬼頭愛蹲在她家屋外偷聽，然後笑說她們講的話是「咕嚕咕嚕哪」。

他們的女兒名叫史美花，與我是小學同班同學，體格壯碩，但是跟她的母親一樣是沉默，一臉苦顏，她在學校裡有同學，沒有朋友；女生嫌她臭，常笑她是「臭番婆」，男生則學大人的口吻罵她「兵嬖仔」。

這種笑諷或謾罵是無理的，因為她沒做錯什麼，就只沉默地坐在座位上；因為我在三歲時罹患小兒麻痺，右腿肌肉萎縮，打小就被嘲諷是「跛腳大仙」，所以在心理感受上，我親近於那位至今不知姓名的阿美族鄰婦，與她的女兒史美花。那股因著膚色、語言、身體的差異而來的、揮之不去的歧視言語或鄙憐眼神的滋味，是很不好消受的，因為我曾嘗過。

一種疑惑的感覺，始終在童年時期盤繞著，我做錯了什麼，才要遭這種歧視與鄙憐？那位阿美族鄰婦與史美花又做錯了什麼，要受那種笑諷與謾罵？而那些流露出歧視與鄙憐、笑諷與謾罵的人，他（她）們不是所謂的「壞人」，有的甚至還是鄰居或親戚，為此我一直疑惑著。

隨著年歲漸長，這才慢慢知道，有一種在上面的、看不見的「東西」，透過了那些鄰居或親戚的嘴巴、眼神才現出原形，所以問題是出在那個「東西」上頭，要消除掉心裡被歧視、被鄙憐的滋味，除非消除了、或是改變了那個「東西」的構造。

這個「東西」，以我今天的語言形容是：社會權力操控結構。

我在一九九七年的碩論序言寫下的心情敘述，在今天若以學術

的思考角度檢視，不難看出我在青少時期的原住民接觸經驗，就已在日常生活對於文化差異性的族群關係想像，潛伏著既疏離，又親近的雙重弔詭。

一方面，童年時期的我很自然地學習、模仿埔心客家人社群的生活詞彙，逕以疏離性、全稱式的貶義語詞去描述眷村住民³，例如「老兵牯」泛指一九四九年隨著國民黨政府來台的外省籍男性軍人、「兵嬖」指稱嫁給「老兵牯」的女性，「兵嬖寮」意指眷村。對於史先生這位「老兵牯」為什麼沒有住在「兵嬖寮」，且還娶了行動不便的「番婆」，我家周邊的鄰婦之間，私下流傳種種怪誕的揣測。但在我這個同樣有著腿疾、閃躲旁人投來鄙憐視線的客家小男孩眼中，卻對這位常遭家暴的瘸腿「山地人」阿姨，以及屢遭同學嘲諷排擠的史美花，有著超越了族群、性別及年齡的親近感，因為當時的我們在許多人的眼裡，是跟「一般人」不一樣的邊緣的、殘廢的、不正常的人。

這樣的心理感覺，如影隨行，黏附著我的年歲成長，所以我在親友眼中竟有異常叛逆的青春期，如今回想起來，一點也不奇怪；直到大學時期，這樣的心理感覺才逐漸淡去。

一九八二年，我在台中的東海大學念哲學系，當時的系上師資，不乏響叮噠角色（例如，偶爾應邀從香港到東海哲學系客座的新儒家大師牟宗三、專攻宋明理學的蔡仁厚、詮釋康德哲學而受好評的關子尹、研究美學的譚家哲、專研倫理學的李瑞全、專攻知識論的葉保強、文思慧夫婦，還有那把馬克思當成仇人罵的系主任馮滬祥）。但是，我

³ 眷村住民同樣也以貶義性的語詞（例如「台客」）指稱眷村之外的住民。祖籍廣東、出身眷村的蘇偉貞，在她的長篇小說《有緣千里》，就曾描寫「台客」及「外省豬」的年輕人在眷村大門叫陣對罵的場景；蘇偉貞，《有緣千里》（台北：洪範，一九八四），頁一一五～一一六。

的資質駑鈍、慧根未具，總覺得百科全書式的哲學太偉大、太玄奧，我的書桌變成供桌，供奉哲學大師們一本又一本神聖的、經典的名著，讀書成了讀經、求學變成朝聖，那是折磨腦細胞的知識體操，不是撼搖心弦的生命感動，愈念愈覺得自己很遲鈍、很卑微，還把我二十歲的生命搞得太抽象、很虛無，也很焦慮，所以得要找到自我安頓的辦法才行。

一方面，我跑到社會系選修高承恕、黃瑞祺、張家銘、鄒理民等老師開授有關於台灣的「社會變遷」、「文化社會學」、「工業化專題」及「歷史社會學」課程。另一方面，則是因為某天陪著同班同學葉松齡返回他的老家左營省親，赫然得知他的父親、矮小而不起眼的初老長者，竟然就是台灣文學的大老葉石濤；那天在與葉石濤談話之後，返回東海，貪婪閱讀任何有關於台灣文學的作品，其餘的時間則是被自己的小說創作、書寫狂熱而淹沒。

我在大學時期發表的短篇小說〈霧中的同情者〉，就是以「史美花」作為虛擬情節的救贖者雛本，小說探討誰是同情者、誰是救贖者的虛實之辯。小說的敘事者「我」年逾三十歲，投入現實的職場生活之後，一方面猶仍矜持知識分子的優雅身段，另一方面卻在家庭、婚姻及人際關係困頓失意，偶爾重逢有著原住民血統的小學女同學「柳花」，得知她除了在西餐廳駐唱，也還迫於生計而賣身，敘事者的「我」遂以自詡高潔的知識分子論調而同情、想協助「柳花」脫離火坑，最後卻是「柳花」的自殺，救贖了「我」日漸沉淪的靈魂。

這篇寫在大學時期的〈霧中的同情者〉，今天來看，小說情節單薄而濫情，「柳花」既被安排在社會底層的位置，並且唯有透過了死亡才有救贖者的聖潔位格可言；顯然地，文學青年時代的我對於原住民女性的想像，受到了當時普遍地將原住民污名化的影響，

「漢族本位」的偏見，致使小說敘事者的「我」對於原住民境遇的同情或悲憫，也只不過是隔著重重迷霧的喃喃囁語。

對於原住民族的歷史想像，我也同樣有著偏差的、無知的問題。為了撰寫一份社會系選修課的學期報告，主題似乎是想探討日治時期的原住民族有沒有「英雄崇拜的悲劇意識」，我到龍潭拜訪已經發表多部有關於原住民歷史題材的長篇小說的客家籍文壇大老鍾肇政；經過一個下午的交談之後，懊惱發現自己根本沒有處理這個主題的歷史知識與論述能力，鍾肇政老師隨後在寫給文友的信中，也提到了「約半月前，魏貽君曾來舍，是為了他畢業論文來找我的，結果他的幾個預擬的主旨都被我推翻了，原來他也是參加『高』書討論的一員」⁴。

鍾老師信中提到，我是「『高』書討論的一員」，這段文字觸引了一段曾經在我三十歲之前刻意遺忘的難堪記憶，如今已然中年的我，也該是到了重啟、面對並反思這段塵封回憶的時刻了。

在我升上大四的一九八五年暑假，作家呂昱⁵找來當時就讀台大外文系的林芳玫、政大法律系的陳為祥、輔大法文系的林深靖⁶，以及東海哲學系的我，共同研讀鍾肇政的「高山組曲」《川

⁴ 鍾肇政著，陳宏銘、莊紫蓉、錢鴻鈞編輯，《鍾肇政全集27：書簡集(五)》（桃園：桃園縣文化局，二〇〇二），頁四六六。

⁵ 呂昱，本名呂建興，一九四九年出生，台南市人，另以筆名「莘歌」創作小說；一九六九年因為「統中會案」遭國民黨政府逮捕入獄，判處無期徒刑，後因蔣介石死亡的特赦而減刑為十五年，一九八四年二月出獄，旋即投入小說創作、文學評論工作，積極串連全台各地具有批判意識、論述能力的大學生，並在一九八六年十月創辦《南方》雜誌，堪稱一九八〇年代後期為台灣的學生運動、文化批判及社會實踐而蓄積動能的幕後推手之一。關於呂昱的其人其事，可參見鍾肇政著，陳宏銘、莊紫蓉、錢鴻鈞編輯，《鍾肇政全集17：隨筆集(-)》（桃園：桃園縣文化局，一九九八），頁四六九～四七二、四八六～四九二。

中島》、《戰火》二書並進行討論。會前，我以文本細讀的分析方式把《川中島》、《戰火》讀了又讀，摘記不少讓我讀來觸動心弦的語句段落，哪知到了討論會的現場，赫然發現，這些在台北念大學的朋友們是另外一種讀法。

他（她）們採取的解讀方式，是把鍾肇政書寫的《川中島》、《戰火》視為論述的襯底，據以陳述台灣族群關係的歷史反省、文化批判，並且質疑作者鍾肇政身為漢人、男性的族群及性別位置而書寫原住民、女性故事的適切性問題。我在討論會現場的對談反應，就像呂昱寫給鍾肇政的信中所言，「『台文』97期已刊出『高山』討論會，從整理過的這份記錄比出四位年輕學生對作品感觸的敏銳性之高下。東海的魏貽君顯然居於下風，討論現場他沉默很長時間，對林深靖、林芳玫、陳為祥三人的爭執無力插入，尤其是論及新左派及生產關係對族群意識轉變的部份，他更是陌生得只有聽的份了」⁷。

我在當年的討論會之所以會有「沉默很長時間」、「顯然居於下風」的反應，呂昱的解讀是因為「魏貽君被戀愛沖昏了頭，耽誤

⁶ 這三位都是我在大學時代結識的優秀朋友，大學畢業之後各有深造成就，如今互有各自抉擇理念實踐的朝野位置；林芳玫後來留學美國拿到社會學博士，學成返台後擔任政大新聞系副教授，2000年政黨輪替後入閣，擔任行政院青輔會主委、北美事務協調委員會主委，現為台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所教授；陳為祥則在中興大學拿到法學碩士，現在已是廣受肯定的人權律師，尤其是在攸關原住民的人權法益議題上常可看到他的奔波身影，目前擔任財團法人小米穗基金會董事長、法律扶助基金會宜蘭分會長；林深靖在取得法國里昂第三大學的現代文學碩士學位後，暫停他在巴黎第八大學的歐洲研究博士學業，返台投入基層的工農運動，先後擔任台灣新社會協進會秘書長、台灣農民聯盟發言人、民主行動聯盟執行長等職。

⁷ 引自呂昱在一九八五年十一月二十三日寫給鍾肇政的信；鍾肇政著，陳宏銘、莊紫蓉、錢鴻鈞編輯，《鍾肇政全集27：書簡集(五)》，頁四七三。

不少正事」⁸。對我來說，這跟是否陷入熱戀的荷爾蒙腺素分泌，沒有多少關係（事實上，當時的呂昱也才新婚未久），我的真正問題是徒有同情、悲憫原住民的人道關懷，只是透過文學而想像原住民，但卻不曾在歷史上、世俗上認識原住民，尤其是根本缺乏足夠厚度的理論背景、學術訓練，用以提供或協助我在探討原住民議題之時的觀念分析工具⁹。

另外，在我進入東海大學之後感受到的校園整體氛圍，頗為疏離於入世的社會實踐參與；大度山的東海文青們，多愛自詡是在「森林學院」隱居、遠離紅塵的修行名士。也就是因為我在當年陷溺於文學的蹈空想像、困乏於知識的基礎訓練，遂而使得我既觸摸不到原住民族在殖民歷史上的真實體溫，也更無力窺見並詮釋那在殖民歷史上作用於原住民族的權力操控機制。

時隔已近三十年之後，如今已入中年的我，面對著蒼白的電腦螢幕，指尖撫觸鍵盤，逐字敲下深埋在記憶深處的往事，嘗試釋放我在一九八五年「高山組曲」討論會之後萌生、嚙咬自我的羞赧、封閉之情。

其實，我是謝禱著能有參與那場討論會的機緣。

在那之後的我，透過閱讀並思考而檢視、反省自我的膨脹與欠

⁸ 呂昱在一九八六年七月十五日寫給鍾肇政的信；出處同上註，頁五〇七。

⁹ 在我一九八六年六月大學畢業之前，東海哲學系、社會系開設的專業選修課程，幾乎沒有任何關於馬克思主義（Marxism）系統脈絡的課程，當時的東海哲學系主流課程若不是「鵝湖」系統的新儒家，就是歐陸系統的現象學，唯一有關的是系主任馮滄祥開的「馬列主義批判」，遺憾的是他把這門課搞得像是莒光日教學的政令宣導，總是不忘強調「黃河九曲，終必東流」的中華道統優越論；至於社會系的專業選修課程，主要側重於探討社會變遷的歷史社會學及知識社會學，我跟著高承恕老師念了一些韋伯、布勞岱、派深思（Talcott Parsons），以及哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）的作品，但是不曾在課堂上讀到馬克思及其弟子徒孫的批判論述。

缺，進而確認了除非我能真正接觸並貼近原住民族在歷史上、現實中的生命文本，否則我對原住民的認識也就不可能走出「霧中同情者」的身段迷障、褪去「漢族本位」的制式思維，遑論「研究」原住民云云。

巧合的是，或許也是歷史機緣的偶然，一九八二年以短篇小說〈拓拔斯·塔瑪匹瑪〉受到文壇矚目的布農族小說家田雅各（族名：拓拔斯·塔瑪匹瑪），一九八五年從高雄醫學院醫學系畢業，分發到台中憲兵隊擔任少尉醫官，因為表弟就讀東海大學中文系，田雅各遂在大度山租屋，經常利用假日帶著也愛寫作的表弟造訪我的住處，通宵達旦、無所不談，從此建立深厚的友誼。

因著拓拔斯·塔瑪匹瑪的關係，使得我在大學畢業之後，得以「朋友」的身分而不是「觀光客」、「旅人」的身分進入原住民部落，就近參與了原住民朋友的日常生活，進而觀察原住民族的內部差異問題。

因為拓拔斯·塔瑪匹瑪志願前往蘭嶼衛生所擔任醫生，一九八八年的年初，我與新婚妻子楊翠決定「蜜月旅行」就到蘭嶼；現在回想起來，真是委屈了楊翠。新婚夫妻逕把「蜜月旅行」變成「田野調查」，夜晚的住處毫無「星級」的飯店規模可言，其實就是拓拔斯的醫生宿舍，蟑螂亂竄、潮味甚重，拓拔斯則是睡在衛生所的診療床。

為期一周「蜜月旅行」的白天時刻，我與妻子坐在蘭嶼衛生所的老舊救護車，拓拔斯·塔瑪匹瑪擔任司機，從一個部落轉到一個部落尋診患者；那時候我才知道，布農族的拓拔斯在蘭嶼達悟族人的眼中，其實也是從台灣來的，原來他們之間的語言根本不通，就算拓拔斯很是花費心力學習達悟族語，但在替老年人看診之時，還是得要佐以比手畫腳的「國語」，或是透過年輕一輩的達悟族人居

間翻譯。類似的影象，在我的「蜜月旅行」之時不斷搬演，既讓我徹底佩服了拓拔斯前往蘭嶼行醫的決定，也讓我真切瞭解到了在台灣原住民族的內部，還有各族之間的文化差異性問題存在。

「蜜月旅行」結束後，我與妻子在一九八八年的初夏，應拓拔斯·塔瑪匹瑪之邀，前往他在南投縣信義鄉「人和村」（Take-Tokun）的老家餐敘；那兩天的原漢家族聚會，賓主盡歡，甚至可以說是替我往後在原住民部落進行田野調查之前，上了第一堂的基礎課程¹⁰。

拓拔斯·塔瑪匹瑪的老家是兩層樓的建築，屋頂是醒目的桃紅琉璃瓦，屋內隔間寬敞，屋外則有花圃庭園、可供遠眺濁水溪上游的露台涼亭，堪稱是整個「人和村」的地標，也是我在其他原住民部落不曾見過的「氣派」建築物。乍見拓拔斯的老家規模，心中著實豔羨不已，完全打破了我稍早對於原住民部落的刻板印象，

¹⁰ 尤其是拓拔斯·塔瑪匹瑪擔任牧師的祖父拓拔斯·塔瑪匹瑪（一九一八年出生，漢名：田文統），特別讓我印象深刻；那天的造訪之前，我一直搞不懂又不好意思問田雅各他的漢姓是怎麼取的？族名是怎麼來的？又是代表什麼含義？經過當天他的祖父詳細解說後，我才恍然大悟，原來在他的漢姓、族名背後有著一段揉雜著複雜的、曲折的國族歷史敘事。他的祖父有著三個名字，一個是依循布農族人取名傳統的「拓拔斯·塔瑪匹瑪」，一個是在日治時期配合皇民化運動而取的「田中武男」，一個是在一九四六年之後因為國民黨政府強制推動「山胞更正姓氏」而取的「田文統」。一九六〇年出生的拓拔斯·塔瑪匹瑪，因為是家中長子，依據布農族人取名的傳統而承襲祖父的族名「拓拔斯」，若是次子則承襲曾祖父的族名，若是三子則是承襲叔公的族名，其他的兒子分別承襲伯父、叔父的族名，至於長女則是承襲祖母的族名，其他的女兒承襲姑媽的族名，所以從「田文統」與「田雅各」的族名皆為「拓拔斯」就可得知他們是祖孫關係，且是長子、長孫的出生排序，又如田雅各的祖母族名為「阿佩·索克魯曼」，那麼田雅各的大妹族名就是「阿佩·塔瑪匹瑪」。田雅各的祖父對我說，「塔瑪匹瑪」是布農族巒社群祭司氏族之一的名字，所以「拓拔斯·塔瑪匹瑪」這個族名代表了「拓拔斯」這個人是巒社群祭司氏族「塔瑪匹瑪」的嫡長子或長孫。