

龚迎春 / 邓联繁 主编

世界鼓舞·鼓舞世界

——吉首鼓文化节高峰论坛文集



知识产权出版社

全国百佳图书出版单位

龚迎春 邓联繁 主编

世界鼓舞·鼓舞世界

——吉首鼓文化节高峰论坛文集



和记出版社

全国百佳图书出版单位

图书在版编目 (CIP) 数据

世界鼓舞·鼓舞世界：吉首鼓文化节高峰论坛文集 /

龚迎春，邓联繁主编. —北京：知识产权出版社，2016. 10

ISBN 978-7-5130-4437-0

I. ①世… II. ①龚… ②邓… III. 苗族—鼓舞—湘西土

家族苗族自治州—文集 IV. ①J722.221.6-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 214010 号

责任编辑：李学军

责任出版：刘译文

封面设计：刘 伟

世界鼓舞·鼓舞世界

——吉首鼓文化节高峰论坛文集

龚迎春 邓联繁 主编

出版发行：知识产权出版社 有限责任公司

网 址：<http://www.ipph.cn>

社 址：北京市海淀区西外太平庄 55 号

邮 编：100081

责编电话：010-82000860 转 8559

责编邮箱：752606025@qq.com

发行电话：010-82000860 转 8101/8102

发行传真：010-82000893/82005070/82000270

印 刷：三河市国英印务有限公司

经 销：各大网上书店、新华书店及相关专业书店

开 本：787mm×1092mm 1/16

印 张：15.75

版 次：2016 年 10 月第 1 版

印 次：2016 年 10 月第 1 次印刷

字 数：260 千字

定 价：58.00 元

ISBN 978-7-5130-4437-0

出版权专有 侵权必究

如有印装质量问题，本社负责调换。

编 委 会

主 任：刘珍瑜 李诗兴

成 员：欧阳清文 唐 虎 李嘉慧 陈晓龙

龚迎春 邓联繁 田茂军 李端生

田光玉 康 军 向 阳

目 录

第一部分 苗鼓溯源 · 001

湘西苗族吃牯脏初探 / 吴晓东 · 003

“鼓者乐之君”：论鼓舞的文化效应 / 刘宗迪 · 013

湘西苗族鼓舞的主要类型与研究综述 / 田茂军 · 028

苗族鼓文化的现代性 / 邢 莉 · 034

击鼓说话

——从一个奇特的“寻亲”案例看鼓与苗族的文化认同 / 潘年英 · 039

浅论鼓在中国民众社会生活中的功用及转变 / 郭 俊 · 046

第二部分 多维审视 · 053

试论湘西苗族鼓舞的表演特征及其当代流变

——以五代鼓王的表演为例 / 李开沛 莫甘雨 · 055

苗族鼓舞文化生态变迁的人类学研究

——湘西德夯的田野调查报告 / 万 义 胡建文 白晋湘 · 068

少数民族文化内容与创意的跨界整合策划

——以湘西苗族鼓舞为例 / 张小林 孙 玮 · 077

文化生态视阈下湘西苗族鼓舞的变迁与调适 / 罗婉红 · 083

试论湘西苗族鼓舞的传承与保护 / 王 婷 · 094

湘西苗鼓文化新媒体整合营销传播研究 / 孙 玮 张小林 · 099

湘西苗族鼓舞的多维审视 / 于 涛 王 婷 · 105

对湘西苗族鼓舞“两类三层”现象的思考 / 谭建斌 · 113

- 基于传播学视角下的湘西苗鼓文化研究 / 杨军林 · 119
- 基于体验式旅游视角下湘西苗鼓文化产品开发探析 / 郭 静 · 126
- 试论苗族踩鼓舞的体育文化价值 / 吴正彪 万 义 · 134
- 湘西苗族鼓舞的当代嬗变及表征 / 张湘华 夏大平 · 141
- 湘西苗鼓“三位一体”的艺术形态研究 / 李北川 · 150
- 苗鼓元素在吉首乡村旅游中的普适性呈现 / 李端生 · 163
- 浅谈湘西苗族鼓舞与旅游产业的融合 / 李琳筠 · 170

第三部分 比较研究 · 179

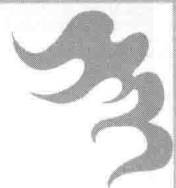
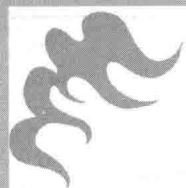
布依族铜鼓祭祀鼓乐研究

- 铜鼓“九则”鼓乐探秘 / 蒋 英 · 181
- 试论南方少数民族古代铜鼓研究中宗教神性的缺失 / 孔含鑫 王思思 · 188
- 湘西土家族的鼓习俗及其文化内涵 / 瞿宏州 瞿州莲 · 195
- 泰国铜鼓信仰研究
- 以泰国皇官使用铜鼓为例 / 玉 妮 · 204
- 贵州省剑河县大稿午村苗族水鼓舞研究文献综述 / 刘忠培 · 213
- 试论湘西苗鼓文化“卡略”仪式的重生 / 吴恒忠 · 219

第四部分 附录 · 221

鼓韵湘西舞动天下

- 湘西六代苗族鼓王的故事 / 田茂军 田 琳 王 婷 张 程 · 223
- 藏在鼓中的灵魂 / 九 妹 · 235
- 远古号角
- 苗鼓 / 吴 刚 · 239
- 专家谈苗鼓文化 / 刘守华 邢 莉 潘年英 · 241



第一部分 苗鼓溯源



湘西苗族吃牯脏初探

□ 吴晓东*

一、湖南湘西苗族也曾经吃牯脏

鼓，不仅仅是一种乐器，同时也是一种文化象征。对鼓的敲击，也不仅仅是一种娱乐表演，同时也可能是对神灵的呼唤。正如石启贵在《湘西苗族实地调查报告》中所说：“鼓有庆年、庆神两种。庆年俗谓年鼓，于夏历正月初四起至月半止，每晚餐后暇时无事，相约抬鼓于宽坪中行之，娱乐以热闹新年；庆神俗谓之神鼓，于秋冬时，椎牛椎猪隆重举行祭典，宾客毕至，演乐行法时行之。但年鼓是出于公众游戏，神鼓是属于祭典庆祝。其设备是用大鼓一个，斜置于木架上，一人站立鼓旁，手持木棒两根，力击鼓边。”在庆神方面，鼓与吃牯脏有着千丝万缕的联系，吃牯脏要击鼓请神，鼓在某些苗族地区被认为是祖先居住的地方。

吃牯脏，作为一种蜚声中外的民间祭祀，目前只有在贵州黔东南、桂西北一带的苗族中尚有遗留，那同样作为苗族聚居地的湘西，是否曾经也有吃牯脏这一祭祀仪式呢？

笔者有一次与一位朋友聊天，他说他怀疑苗族是构建出来的，具体来说，以贵州黔东南、云南文山、湖南湘西等地为代表的三个方言的苗族在来源上可能没有共同点。苗族作为一个共同体，确实有其特殊性，用一个不甚恰当的比喻，苗族与其他民族不同之处在于，它像一个大蛋糕被瓜分后剩下的部分。由于了解不深，原来华夏族把南方的“非我族类”都统称为苗，后来随着不断地深入了解，人们把一些原来归为“苗”的族群分离出去，比如侗家苗剥离出去成为侗族，水家苗剥离出去成为水族，罗罗苗剥离出去成为彝族，等等，这些族群分离出去后，剩下的便是目前的苗族。那么，目前的苗族是否真的是被构建的？

* 中国社会科学院民族文学研究所。



笔者持反对意见，因为这三个地区的语言关系很近，这在语言学界是公认了的。既然有共同来源，也应当有某些文化因素的相似性。

湘西苗族目前未见有吃牯脏的祭祀习俗，在较早的一些调查报告中，如凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》，石启贵的《湘西苗族实地调查报告》以及《民国时期湘西苗族调查实录》，都未见有关记录。是湘西地区的苗族从来就未有过，还是其形式发生了变异？凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》最早出版于1947年，内容却是1933年5月至8月调查所得，为时三个多月。石启贵的《湘西苗族实地调查报告》以及《民国时期湘西苗族调查实录》都是当时以及后期的补充调查的结果。如果再查更早的调查资料，清康熙年间阿琳的《红苗归流图》有“农毕鼓脏”图，其图志云：

苗人于农毕冬月跳鼓脏以祀神……先期设棚于寨外平坦处，预告亲友。至日，邻苗男妇老幼鼓吹而来……抵暮，主人率男妇击金伐鼓，群至棚下，设位奏乐以迎神。杀牛烹而荐之，并陈酒果，以牛首置棚前。长木空其中，冒皮于端以为鼓，架于木，一人跳而击之。一苗巫执铎舞跃而致祝辞。是日也，男妇皆盛服以从事……祭毕，宾主为欢，饮食歌舞，更劝迭酬，达旦乃散。

《红苗归流图》是关于湖南湘西苗族的，可见湖南湘西苗族在康熙年间或更早的时候存在过一种称为“跳鼓脏”的祭祀仪式。那么，这种祭祀是否就是目前贵州黔东南地区苗族与之相似的吃牯脏？从名称上看，几乎是一致的，无非用“跳”而不用“吃”，强调的是祭典中的欢乐场面而非聚餐行为，但本质是一样的，都是杀牛祭祀。不过，有一点很重要，这里似乎看不出是一户人家的行为还是合寨的集体行为，而且时间也并不长，就一天一夜，大家跳一晚上舞，第二天天亮客人便回家了。从规模、时间的长度，都无法与目前黔东南苗族的吃牯脏相提并论。当然，也可能作者只记录最热闹那天的情况，前期的准备等事项一概省略了。

《永绥直隶厅志》是清同治年间关于今湖南省花垣县一带的志书，为周玉衡等修，杨瑞珍纂。《永绥直隶厅志卷一·苗峒》对湘西的“跳鼓脏”也有过

较具体生动的记载：

苗俗又有所谓跳鼓脏者，即合寨之公祀，亦犹民间之清醮。数年间行之，亥子两月择日举行。每户杀牛一只，蒸米饼一石。届期男女早集，多者千余，小亦数百，赴同寨之家，每户各食饭一箸，牛肉一片，糟酒随饮。于敞处以木桩四根，高一丈五尺，埋于地中，横木板用草铺垫，陈设米饼、牛肉，上覆以屋，以祭祀众神。另盖草棚于旁，列米饼牛肉以祭祖先。苗巫擎雨伞，衣长衣，手摇铜铃，召请诸神。另一人击竹筒。一木空中，二面蒙生牛皮，一人衣彩服挝之。其余男子各服伶人五色衣或披红毡，以马尾置乌纱冠首，苗妇亦盛服，男外旋，女内旋，皆举手顿足，其身摇动，舞袖相联、左右顾盼、不徐不疾亦觉可观，而芦笙之音与歌声相应，悠扬高下并堪入耳，谓之跳鼓脏。鼓脏跳至戌时乃罢，然后择寨旁旷野处，男女各以类相聚，彼此唱苗歌，或男唱女和，或女唱男和，往来互答，皆淫褻语，相悦者男女各有赠遗，甚至乘夜偕赴林间为桑中濮上之行，亦不较天明乃散。其中女未有家男未有室者，即相私奔，然后央牙郎通知父母，议牛马酬之。

005

这一记载有如下特点与目前贵州黔东南的吃牯脏相似：（1）是整个寨子集体祭祀，即“合寨之公祀”。（2）要隔好几年才举行一次，即“数年间行之”。在黔东南，大多是7年或13年才举行一次。许多人以为由于吃牯脏要很多年才举行一次，很难有机会看到，其实，这种时间上的间隔是针对一个寨子而言的，不是针对整个地区的苗族。也就是说，这个寨子不举行，别的寨子却可能举行。对于整个地区而言，几乎是每年都会举行吃牯脏的。（3）每家都要杀牛，即“每户杀牛一只”（这只是理论上的，如果因为经济上有困难，实在杀不起，也没有办法。）。（4）祭祀众神。（5）跳舞。（6）男女青年借机谈情说爱。（7）要接待来自远方的非亲戚的人。笔者在贵州三都县排烧苗寨调查时，吴光耀说，以前吃牯脏，外村没有亲戚而自己来看热闹的，属于没有落脚处的人。这些人都到牯脏头家吃饭。以前没有广播，都是靠嘴巴喊：“吃晚饭了，有落脚处的到落脚处吃，没有落脚处的都到牯脏头家吃。”牯脏头家要专请厨师来做饭。十多个人，一直负责到结束。牯脏头家最后要给帮忙的人一块肉，一团

糯米饭，当地叫芒雕。“芒”是饭，“雕”是团、坨。一团饭，叫一雕芒。以上记载即“届期男女早集，多者千余，小亦数百，赴同寨之家，每户各食饭一箸，牛肉一片，糟酒随饮”。笔者在贵州榕江县乌略寨观看过一次吃牯脏，其中就有一个“吃簸箕饭”的环节，此环节其实就是招待从远处来看热闹，但没有主人接待的人。（8）吹芦笙。目前湖南湘西苗族已经不吹芦笙了，那是因为乾嘉起义之后，政府担心苗族聚会起事，故禁止吹芦笙。因此可以推断，湖南湘西一带的苗族，以前确实盛行吃牯脏的祭祀仪式，只不过这一祭祀仪式因为要聚众举行，容易为苗族起义提供机会，被清政府禁止，以至于目前没有这种被称为跳鼓脏的祭祀仪式了。

首先需要注意的是，清朝同治年间的《永绥直隶厅志》记载有湘西苗族的吃牯脏状况，那么，这是否意味着，在清朝同治年间，湘西苗族依然盛行吃牯脏？《永绥直隶厅志》中跳鼓脏（吃牯脏）确实是关于湘西苗族的，但不是当时的实录，因为这一厅志是对原来厅志的重修订补，此志乃四续厅志，成书于同治元年（1862年），7年付梓，记事止于6年。此厅志原名为《永绥厅志》，没有“直隶”二字。查乾隆时期的《永绥厅志》，里面有一章节叫做“永苗风俗十条”，里面关于“跳鼓脏”的描述与《永绥直隶厅志》的完全相同。乾隆《永绥厅志》为段汝霖纂修，他是湖北汉阳（今武汉）人，举人，乾隆十一年（1746年）为同知。永绥（今花垣）旧为苗民聚居地，雍正八年（1730年）归流，乾隆三年同知梁璨始修厅志，未能正集，汝霖奉檄续修，乾隆十六年成书，分24门，计6万字。风俗门新增《永苗风俗十条》，详叙苗族各种习俗；有乾隆十六年（1751年）刻本。可见，《永绥直隶厅志卷一·苗峒》的记载不过是因袭了早期的记载，不是对同治年间湘西苗族风俗的实录。段汝霖是《永绥厅志》的作者，同时也是《楚南苗志》的作者，为此，成书于清乾隆年间的《楚南苗志》也有几乎一模一样的关于吃牯脏的记述，只是稍加修改。

从远离湘西的东部方言苗族的文化状况，可以窥视出湘西苗族吃牯脏状况的变迁。在贵州的榕江计划乡、望谟、紫云，云南文山州富宁县的花甲乡，都有少量东部方言苗族，笔者去这些地方做了一些调查。除了富宁外，其他几处的苗族在语言上尚保存较好，特别是榕江计划乡的东部方言苗族，不仅语言上

保存完好，其他文化也保存得十分好，特别是祭祀文化方面，但是，这些地区的苗族无一例外都不穿裙子，不吹芦笙，不吃牯脏。这些地方的苗族都是乾嘉起义后为了躲避官方的追捕才远离故乡的，所以说，至少早在乾嘉起义时，湘西苗族已经不穿裙子，不吹芦笙，也不跳牯脏了。

二、“吃牯脏”的含义是什么

吃牯脏与鼓有着千丝万缕的联系，这个已经不用证明，看看目前黔东南苗族尚存的吃牯脏祭祀仪式就明白了，其中有醒鼓、请鼓等诸多与鼓有关的情节，最为关键的是，吃牯脏多以鼓社为单位，同一个鼓社的人一起吃牯脏。

就湖南湘西而言，上文所引用的两段跳鼓脏的文献，也明确与鼓有关系，即“主人率男妇击金伐鼓”，“长木空其中，冒皮于端以为鼓，架于木，一人跳而击之”，“一木空中，二面蒙生牛皮，一人衣彩服挝之”。而且，记载中直接把这一祭祀称为跳鼓脏。

为此，目前学者们为了强调这一祭祀中鼓的文化含义，主张用“鼓”字，写成“吃鼓藏”。这种主张完全可以接受，不过本文还是想说说对这一祭祀仪式称呼的最初写法以及其含义。换言之，目前“牯脏”的写法不是很统一，也有写作鼓脏、鼓藏、牯藏的，无非是“鼓”与“牯”，以及“脏”与“藏”的相互替换。那么，其最初的含义为何以及最初是怎样写的呢？

因为吃牯脏目前只在黔东南存在，所以解释“吃鼓藏（牯脏）”的含义往往是参考黔东南的说法，特别是当地苗族对此仪式的称呼。当地苗语把吃鼓藏叫作 nongx jangd、nongx niel 或 nongx jangd niel。nongx 是吃，jangd 是社，niel 是鼓，所以可意译为吃社、吃鼓或吃鼓社。“吃”可以看作一种传统的说法，相当于“过”，好比把过年叫吃年。如果把“藏”看作是 jangd 的音译，而“鼓”是 niel 的意译，那么“鼓藏”一词可以解释为鼓社。这种解释不无道理，但如果参考文献记载，此说可疑之处还是不少。

由于资料的欠缺，目前发现关于贵州吃牯脏的最早记载是《贵州通志》，即清乾隆《贵州通志》记载：“黑苗在都匀、丹江、镇远之清江、黎平之古州……每十三年宰牯牛祭天地祖先，名曰吃牯脏。”《贵州通志》最早的版本是嘉靖

年间修的，而关于贵州志书最早的也只是在弘治，即《贵州图经新志》，故这一记载最早不会超过明代，而关于湘西地区吃牯脏的记载，则最早可以追溯到宋代，《古丈坪厅志》提到《夷坚志》记载：“祭苗椎牛伐鼓，会众赛神，祭后受福，各饮牛血，谓之曰吃牯脏。”从苗区与汉人接触的先后来看，汉人进入和了解苗族，最早还是从湘西这边开始的，了解到吃牯脏这一祭祀仪式的，也很可能是从湘西开始，所以，如果说“鼓藏”一词来自苗语，那么，来自湘西苗语的可能性更大，但如果是这样，又不会翻译成“鼓藏”，因为湘西苗语没有用“藏”这个音来表示社。

从县志的修订来看，几乎都是汉人，如《永绥直隶厅志》为周玉衡等修，杨瑞珍纂。周玉衡是浙江萧山人，举人，同知，后升永顺知府，杨瑞珍是永绥（今湖南花垣）人，举人。《楚南苗志》的作者段汝霖为汉阳人，是一名清朝政治人物，举人出身。他曾于乾隆二十一年（1756年）接替李士遴任建宁府知府一职，乾隆二十九年（1764年）由詹易接任。既然这些文献的作者都是汉人，那么“牯脏”一词翻译自苗语的可能性就不大，“牯脏”“吃牯脏”应该就是他称，换言之，是用汉语来称呼这一祭祀活动。为此，其含义也应该清晰明了。

早期的记载中，这一仪式都是用“牯脏”二字。无论是记载贵州地区吃牯脏的《贵州通志》《黔苗竹枝词》，还是记载湘西地区吃牯脏的《夷坚志》，都是用“牯脏”二字，未有用“鼓”字的，如《黔苗竹枝词》写道：“耶头洞崽画鸿沟，音菜藏来各几秋。准待来年吃牯脏，鬼堂风雨自啾啾。”只是到了康熙时的《红苗归流图》，用字开始发生混乱，即写成了“鼓脏”，并且不用“吃”，而改用“跳”，即说成了“跳鼓脏”。

既然早期都是用“牯脏”两字，那么究竟其含义是什么呢？很简单，就是牯牛的内脏。这一祭祀仪式确实有吃牛杂碎这一行为。笔者在2008年贵州榕江乌略寨观看过一次吃牯脏，在杀牛之后也有吃牛内脏的环节。牛杀死后，先用砍刀将牛头砍下来，留在木架上，然后开始开膛破肚，并尽快将内脏送去让人洗净煮吃。大概临近中午的时候，各家各户开始吃饭，饭后客人便开始陆续回家了。这次的菜主要是凌晨所杀的牯牛的内脏，而不是牛肉，牛肉几乎都要用来还礼，送给远道而来的亲戚。很多未见过吃牯脏的人经常问一个问题，



就是“杀这么多牛怎么吃得完”？其实，每家杀一头牛还很难还足礼，往往还要杀一头猪添加，因为来的客人很多，每家客人都送来了礼物，主人都得用牛肉还礼。

其实，很多场合都是如此，目前在东北仍然有一道很有名的菜叫杀猪菜，这道菜的来源其实也是这样，杀猪时请客，请吃的大多是猪的内脏。笔者在贵州三都县排烧苗寨调查时，也碰见过这样的一次请客，某家杀猪，请大家来吃一顿，但所食主要是猪的内脏。吃牛内脏的环节不仅在合寨的祭祀中有，在单家独户的椎牛中也有，《永绥直隶厅志卷一·苗峒》在记载湘西苗族椎牛的时候，也有“余肉及脏腑烹食之”的描述，即牛肉主要用来还礼，少部分肉与脏腑用来吃。可见，吃牛内脏是祭祀中一个重要的环节，很可能被注意到。

可见，最早记载这一祭祀仪式的，是外来的汉人，他们会说苗语的可能性很小，是抓住祭祀活动的某个环节来称呼，并且这也是以吃内脏这一很普遍的习俗来作为参照，只不过这一祭祀活动杀的是硕大的水牯牛，吃的是牯牛的内脏，故为“吃牯脏”。这一祭祀活动之所以又被写成“鼓脏”或“鼓藏”，自然是这一祭祀活动与鼓的关系使然，无论是贵州，还是湖南，这种祭祀活动都要用到鼓。

三、湖南湘西的椎牛与吃牯脏是什么关系

杀牛祭祖分两种形式，一种是单家独户，一种是合寨为之。目前湖南湘西的苗族只有椎牛，没有吃牯脏，而贵州苗族只有吃牯脏，没有椎牛。前一种叫椎牛，后一种叫吃牯脏。那么，这两种杀牛祭祖的仪式是什么关系呢？是否两者是同一性质的两种形式？或者说，由于清政府的禁止，湘西苗族的合寨吃牯脏缩小了规模，演变成了单家独户的椎牛？关系之异同，决定着鼓在仪式中的含义。

作为祭祀，椎牛与吃牯脏一开始很可能是同一性质的，都是以牛来祭祀祖先，以达到祈福纳吉、避凶祛灾的目的。就目前椎牛与吃牯脏的目的来说，两者在祈求人丁兴旺这一目的上十分相似，而且在仪式中舅权的表现都十分明显。但是，这种祭祖仪式后来发展成为两种不同的仪式，就像接龙，湖南湘西的苗

族既有接家龙，也有接寨龙。这两种接龙虽然性质一样，却不能视为同一仪式了。椎牛与吃牯脏估计也是这种区分。

首先，清康熙年间阿琳的《红苗归流图》除了有“农毕鼓脏”图之外，另有一幅“椎牛祭鬼”图，说的便是椎牛，其图志对椎牛有详细的描述：

红苗虽为异族，其于祀先之道有可采焉。其名不曰祀先而曰祀鬼，每祭必以善价求白水牯，饲养茁壮，择日缚牛门外花柱，众执茅而立。先让其尊者以矛刺牛胸，然后姻娅族人依序而进。一人持水于旁，随辞随泼，使血不淋漓于地。及牛死既倒，必视其首所向以卜吉否。若首向主人居室则欢笑相庆，以其来歆享也；否则众皆愁然散去，主人即惶悚涕泣，以鬼弃而不茹，将降不祥也。祭毕则鼓，刀分胙，留四肢以遗先刺者，又分割一牲，以火燎去毛，连皮烹之，曰火烩肉。众共饮酒食肉，醉饱而散。

可见，清康熙年间阿琳的《红苗归流图》是把椎牛与跳鼓脏加以区分的，是两种不同性质的祭祖仪式。那么，何以贵州没有类似湘西的椎牛呢？其实，以前也是有的，陈浩的《八十二种苗图并说》成书于清嘉庆年间，其传抄本、节录本多以《百苗图》流布，其中“白苗”“东苗”两图的说明中有关于以牛祭祀的记载。关于“白苗”图的说明如下：

在龙里、贵定、黔西等属。服尚白。男子蓬头赤足，妇人盘髻绾发。祀祖之期，必择大牯牛以头角端正肥壮者饲之。肥，则聚合寨之牛斗于野。胜则为吉，即卜期屠之以祀。祭祖者，服白衣青套细长裙。祭毕，合亲族饮为乐也。

关于“东苗”图的说明如下：

在贵筑、广顺、修文、龙里、清镇、清平。有族无姓。妇人穿花衣，无袖，惟两幅遮前覆后；穿细短裙，男子蓄顶发，短衣花背甲。每于中秋，合寨延鬼师以祭祖及族属亡坟者。屠牛陈饌，序而呼鬼之名，曰祭鬼。祭毕，集亲族畅饮昼夜。每春猎于山，所获禽鸟必荐祖。循礼守法，畏官服役。

这两处记载都强调了祭祀仪式是整个寨子的行为，又都是屠牛，似乎是关于吃牯脏的记载，可是这两处都没有使用“鼓藏”“牯脏”“鼓脏”或“牯藏”等词汇，后一则文献还用了别的称呼，即祭鬼。又是杀牛，又是合寨行为，按理应该是目前意义上的吃牯脏，但是，在湖南湘西，以前的椎牛也可以是合寨的行为。《永绥直隶厅志卷一·苗峒》记载：

每农事毕，十月十一月，饶裕者独为之，或通寨筹钱为之。预结棚在外，先一日杀牛请苗巫，手摇铜铃，吹竹筒，名曰做米鬼。次日宰母猪吹竹筒请神名做雷鬼，第三日宰雄猪祭享名做总鬼。第四日设酒肉各五碗、米饼十三枚，置火床上，少黄蜡、敲竹筒，祀祖名曰报家先。然后集亲邻族友，男女少长毕至，鸣锣鼓放铙请牛鬼。第五日，棚左右各置一椿，系黑白二牛各一，先让极尊之亲揖，四方毕用枪以刺，余以序进。一人持水随泼，血不淋于地，牛既仆，视其首之所向以卜休咎，首向其室则欢笑，相庆以鬼来也，否则众皆愁然不乐，主人惶悚无地，以鬼不如将降不祥也。苗巫鸣铎诵祀，众挝鼓鸣金，吹角烧柴以祭。祭毕，以一肩遗先刺者，胸膛遗巫，后肩分亲族，余肉及脏腑烹食之，客乃散。

首先需要说明的是，从祭祀过程来看，这与目前湘西的椎牛完全相同，而且是每年举行，不像吃牯脏那样隔很多年才举行，所以可以肯定这一记载是关于椎牛的。这里的“饶裕者独为之，或通寨筹钱为之”就是说，椎牛既可以是单家独户的行为，也可以是合寨的行为。所以，以合寨作为是否是吃牯脏的判断标准不一定正确。笔者观看过贵州榕江乌略寨的一次吃牯脏，虽然是合寨行为，但并非只祭祀一个祖先，而是各家祭祀各家的祖先，不过是一次单家独户祭祀的总和。这说明了，这在以前应该是可以单家独户进行的。

在目前的贵州黔东南一带，吃牯脏活动中的鼓，其含义主要是鼓社的象征，鼓社是一种宗族单位，具有血缘关系，但这种血缘关系可追溯到多远，确实很难把握，因此，吃牯脏也并非各鼓吃各鼓的，也有几个鼓社一起吃的。比如吴一文、覃东平在《苗族古歌与苗族历史文化》中所说：贵州“台江县反排、巫脚交、巫梭、巫脚南四个寨子同时吃鼓藏，因为他们远祖有血缘关系。故每