中华民俗文丛

主编：刘锡诚 宋兆麟 马昌仪

③

灶与灶神

杨福泉 著

学苑出版社

K892
23:2
90321
D95/115

中华民俗文丛

灶与灶神

杨福泉 著

学苑出版社

图书在版编目（CIP）数据

灶与灶神/杨福泉著．-2版．-北京：学苑出版社，1995.12
（中华民俗文丛/刘锡诚等主编）
ISBN 7-5077-1093-9

Ⅰ．灶… Ⅱ．杨… Ⅲ．神，灶-研究-中国 Ⅳ．B933

中国版本图书馆CIP数据核字（95）第20964号

中华民俗文丛

灶与灶神

主　　编：刘锡诚　宋兆麟　马昌仪
作　　者：杨福泉
责任编辑：徐建军　甄国宪
编　　辑：刘　涟
封面题字：李兴洲
封面设计：真　人
图片设计：周北燕

学苑出版社出版　发行
社址：北京万寿路西街11号　邮政编码：100036
三河市邮电局印刷厂印刷　新华书店经销
787×1092　1/32　6印张　140千字
1994年7月北京第1版　1996年2月北京第2次印刷
印数：7000—12000
定价：9.80元

汉族灶神像

云南迪庆藏族灶神神龛
（作者摄）

汉族灶神纸马
（采自王宇文
《乡土艺术》）

摩梭人的灶和灶
神“詹巴柱”
（田振清摄）

云南迪庆藏族家中的火塘灶
（田振清摄）

丽江纳西族老人在祭祖先和灶神
（田振清摄）

基诺族长房中的多火塘灶
（邓启耀摄）

德昂族的凹坑火塘灶
（邓启耀摄）

佤族的火塘灶
（邓启耀摄）

拉祜族的火塘灶
（邓启耀摄）

布郎族的火塘灶
（田振清摄）

灶君府
采自《中国美术全集·民间年画卷》

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化的命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文化也有着自己的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉

吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间—民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间—民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间—民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间—民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间—民俗文化是一个永不干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发生

息和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化建设和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长，色彩缤纷的民俗文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994 年 1 月于北京

目 录

《中华民俗文丛》总序 …… 刘锡诚(1)

导 论 …… (1)
第一章 灶的产生与演变 …… (4)
第一节 中国史前时期的灶 …… (4)
第二节 秦汉时期的锅台灶 …… (9)
第三节 中国各民族的灶与家庭结构 …… (13)
一、几种火塘灶类型 …… (13)
二、火塘灶与家庭结构 …… (17)
第二章 灶神溯源 …… (22)
第一节 火崇拜与火神的产生 …… (22)
第二节 火神的特征及其意义 …… (31)
第三章 灶神的形成与演变 …… (35)
第一节 从火神、太阳神到灶神
——最早的灶神炎帝、黄帝和祝融 …… (35)
第二节 由动物化生的灶神 …… (44)
一、"蝉"与灶神 …… (45)
二、蛙与灶神 …… (48)
第三节 灶神的人格化与世俗化 …… (53)
一、早期灶神的性别及其意义 …… (53)
二、来历多变和毁誉不一的灶神 …… (54)
第四节 灶神与司命神 …… (67)
第五节 灶神与道教 …… (73)

第四章　汉族灶神与少数民族灶神之比较 …… (87)
第一节　灶神形象之比较 …… (87)
第二节　灶神神性之比较 …… (91)
第三节　灶神居所之比较 …… (99)
第四节　汉族灶神观对少数民族的影响…… (105)
第五章　祭灶礼仪 …… (115)
第一节　中国古代的祭灶礼仪变迁…… (115)
一、史前先民祭灶古俗探考 …… (115)
二、商周时期的“五祀”与“七祀” …… (118)
三、汉代的祭灶 …… (121)
四、晋代至明代的祭灶 …… (123)
五、清代的祭灶与灶神纸马的发展 …… (125)
第二节　近现代汉族的祭灶礼仪…… (135)
一、腊月祭灶 …… (135)
二、不同行业之祭灶 …… (140)
三、砌新灶 …… (142)
四、其它祭灶习俗 …… (144)
第六章　灶与社会角色 …… (150)
第一节　砌灶祭灶礼俗中的社会角色…… (150)
第二节　灶旁座位体现的社会角色…… (156)
第七章　灶的禁忌和巫风 …… (162)
第一节　灶的禁忌…… (162)
第二节　灶与巫风…… (167)
一、灶神与傩 …… (167)
二、灶与巫术种种 …… (170)
后　记 …… (176)

图版目录

一　彩图插页

图 1　汉族灶神像
图 2　汉族灶神纸马
图 3　云南永宁纳西族(摩梭人)的灶和灶神
图 4　云南迪庆藏族的灶神神龛
图 5　云南迪庆藏族家中的火塘灶
图 6　云南丽江纳西族老人在祭祖先和灶神
图 7　云南基诺族长房中的多火塘灶
图 8　云南德昂族的凹坑形火塘灶
图 9　云南佤族的火塘灶
图 10　云南拉祜族的火塘灶
图 11　云南布朗族的火塘灶
图 12　汉族灶神像

二　黑白插图

图 1　半坡氏族聚落半地穴式住宅中的火塘灶
图 2　大地湾 4 期文化遗址中的圆形双连灶坑
图 3　纳西族东巴象形文中的“灶”字
图 4　河南洛阳东汉壁画墓中发现的陶制灶模型
图 5　汉画像石中的庖厨图
图 6　云南永宁纳西族的正房上下火塘灶
图 7　苗族位于正房中央的火塘灶
图 8—9　中国最早的灶神之一炎帝之形象
图 10　中国最早的灶神之一祝融之形象

图 11　中国最早的灶神之一黄帝之形象
图 12　中国古代祝融等几个火神形象
图 13　商代鼎器上与灶神相关的蝉纹
图 14　写有“福水善火”的“上天灶君”纸马
图 15　戏婢女灶神记帐图
图 16　与讥嘲灶神故事有关的“三头灶”纸马
图 17　司命灶君神像
图 18　台湾民间与佛道诸神并列的灶神
图 19—20　道教神特征突出的灶神像
图 21　身着古代汉式官服的灶神
图 22　云南永宁纳西族(摩梭人)的灶神“詹巴拉”
图 23　纳西族东巴经象形文中的灶神
图 24　纳西族东巴经象形文所绘将新婚夫妇的生命线系于生命神和灶神之图景
图 25—28　中国少数民族地区的汉式灶神图像
图 29　汉代画像石中的杀狗烹饪图
图 30　“独座灶王”神像
图 31　灶神夫妇并座之图像“上天双灶”
图 32　“赵(灶)军官”神像
图 33　小纸马:“灶神骑马上天朝玉帝”
图 34—49　风格各异的灶神纸马
图 50　江苏的腊月祭灶
图 51　永宁纳西族(摩梭人)的“升灶火礼”
图 52　半坡氏族灶旁集会议事情景想象图

导 论

导 论

饮食为人之大欲，亦为人生之本，人生命的存在依赖于饮食，这一点尽人皆知。而很多今天和未来的人们也许不会想到，那饮食烹饪之所，人类居住空间中一方毫不起眼的方寸之地，一个普普通通的平常之物——灶，在千万年的人事沧桑中竟浸透了世事人情，鬼域神界的灵光异彩，浓缩了社会人文的深奥内容，成了一种神秘的文化象征物。

灶，这由一堆顽石泥砖，或一个乌黑的铁三脚、几缕火焰构成的平常物，为何在古往今来的漫漫岁月中，尽管物换星移，改朝易代，居然吸引着王侯将相、皇亲国戚、土酋长老、巫觋术士、豪门贵族和平民百姓，他们一无例外地对它顶礼膜拜。一幕幕依循一定社会规范、法则、礼俗等的人类社会生活在它的周遭上演；人生复杂的社会角色结构在灶火的照耀下频繁地继替变迁。

来无影去无踪的神灵在灶所在的空间与人同悲共欢。在岁月长河的火光烟雾中，灶神在社会发展进程一种内在性文化变迁规律的支配下变换着他们的姿容、性别和神性。早期汉民族的灶神原来威焰赫赫，是眩目的太阳神和火神的化身，中华民族的始祖炎黄二帝曾相传为灶神。同时，灶神又与一

些神秘的动物有着某种奇谲诡奥的内在联系。曾几何时，这位神祇竟又成为人间毁誉不一的尤物，有的说他是心慈面善、济困扶危的神灵，有的则指控他是负心郎、贪吃鬼、好色鬼、贪官、无赖乃至鸦片烟鬼等，其地位变迁，何以如此呈天壤之别！

很多民族的灶神性别和婚姻状况也各异其趣，或先女后男，或男女并列；有的是单身汉或单身妇；有的为燕婉伉俪，子孙满堂，诸如汉族灶神在早期曾是“老妇”，后又是恶习很多的男子；又相传是灶公灶母，有子女和部下等。在这些看去普通的角色变异中，却蕴含着深层的社会文化内容。

灶神的性别角色与具体的社会结构、文化观念密切相关，祭灶礼俗中的性别角色也同样受这种大文化背景的支配。在有的民族中，妇女是祭灶礼中的主角，而在有的民族中，妇女则被排斥于祭灶礼仪之外。

祭司、巫师、长老、家长等在灶之礼俗中亦扮演着各自的角色，他们无一不受某种文化的支配。灶虽小，却是一个有魔力的灵域，以其为中心，反映着一个社会的秩序规范。种种禁忌，浓浓巫风，使其更显扑朔迷离。

当汉民族的灶神日渐沉沦，由太阳与火之辉煌大神，华夏民族的威烈共祖蜕变为司家庭事务的人间小神，人们对他是惧交加，千方百计胡弄遮蒙，以酒糟使之醉，以饧糖使其口难开，不使之谴告天帝人间是非之时，另一些散居中国高山深谷或平川草地、大漠莽原的华夏民族后裔，即今日所称的少数民族中，灶神却一直身居神坛高位，威焰眩目，神通广大；当汉民族的灶已不再是家居生活的中心，神祇祖灵弃这已被视为俗陋的灶而迁居尊贵的高堂明室，厨房成为“君子远之”的冷落之隅时，很多中国少数民族却仍将灶视为神灵聚集的中心，身心维系之灵域，进行家庭宗教性和社会性重大活动和人生礼仪的圣所。灶的禁忌，使人敬畏而小心翼翼，灶旁座位、方位等级森严，不得越雷池一步。

史前无数已公诸于世的华夏先民居住遗址中充满许多猜不透的谜，位居居室显要之位的火塘等地灶是其中的奇谜之一。这些缄默的灶曾经是多么重要的居住空间的灵域圣所，在它的周围曾经有过怎样生动而热烈的人生，怎样丰富而复杂的社会生活和信仰礼俗！旧物尚存，而人事已逝。如何去解这些远古之谜？古人曰："礼失而求诸于野"，至今尚十分生动地存活着的中国少数民族炉灶礼俗、信仰等为学者们解开这千古之谜提供了很多的线索。

这本小书，专论这在人生路上既重要又不起眼的灶和那大起大落，盛衰枯荣，毁誉不一的灶神，以论述汉民族的灶神和灶之礼俗为中心，又用大量的现当代少数民族田野调查资料旁证比较，力图使读者看到中国灶神信仰和有关灶之礼俗的丰富多彩性，以及它们发展演变的历史脉络，从中华各民族这些礼俗和信仰的特殊性中又看到它们的整体性和统一性。

人间沧桑，日新月异。随着科学技术的高度发展，电气化、煤气化已不断地进入人们的烹饪之所，灶的灵异性、神秘性将日日消逝，古老的灶神和各种祭灶礼俗正在隐退。然而，传承了数千年的民间习俗，是人类文化史上的一笔财富，了解它，既可供现代人增长一些历史和民俗知识，或许亦能于陶然于美食佳肴之际，想起浩浩中华与饮食密切相关的这诸多奇俗旧事，不禁莞尔而乐。

因此，我写下这十数万言，与读者一起去回溯一番灶神和灶之礼俗的盛衰之路。

第一章

灶的产生与演变

人类创造了灶这种物质生活方式后，灶神才得以应运而生。而且，灶神的盛衰荣辱与灶及灶所在空间的发展变迁密切相关。因此，在谈论灶神之前，我们首先应该对中国历史上灶的产生和演变情况有所了解。

第一节　中国史前时期的灶

灶是在人类把火引进自己的居所后产生的，它有一个漫长的发展过程。原始先民所使用的火堆是灶的雏形。中国很多考古学和民族学资料证明，早在旧石器时代早期原始人的穴居遗址中，已发现有大量的火堆遗迹。距今170万年的元谋人是我国目前发现的最早期的远古人类，在元谋人化石的地层中，已发现有灰烬和炭屑，经考古学家研究鉴定，证明元谋猿人已能够用火。根据现有的化石证明，元谋人已开始洞居生火，考古发现的灰烬或炭屑即是他们洞居用火的遗迹[1]。

在距今50万年的旧石器时代早期遗址北京周口店北京人的洞穴遗址中，发现了大量的用火遗迹，灰烬成堆，有的

厚达6米，表明他们已有了长期洞居用火的经验，而且具有一定的控制和管理火的能力。在他们的用火遗址中，还发现木炭及一些被烧焦的圆石块，有些石块因烧灼而变成了黑色。[2]。这表明当时的人们已会更为合理地利用火这一热能，不再仅仅是用柴薪架起一个火堆，而是用石头围在火堆周围。以石块为火堆的方便之处是可以在石块上搁置器物，烤烧食品，并且便于保留火种，它是火塘灶的一种初级形式，至今尚流行于中国很多少数民族中。可以说，北京周口店的北京人用火的方式已是一种比单纯以柴薪架成的火堆更具火塘灶雏形的形式。

根据现有的化石证据，无论是腊玛古猿、南猿还是能人，都不是洞居的。到了元谋人和北京人，才开始居住在山洞里。北京人是目前已发现的最有确凿证据的最早居住在山洞里的原始人，因此，原始人可能是在开始用火以后才住进山洞里的[3]。由此也表明，灶是在人们开始洞居生活后才逐渐产生的。

大约从旧石器时代晚期起，人类开始营建人工住所。最古老的人工居所是用树枝、树叶等搭成的风篱草庐或窝棚之类及巢居形式[4]。中国上古之民亦经历了这种居住方式，如《礼记·礼运》中云："昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。"这种早期的原始民居形式中的灶是什么样子呢？我们可以从现代民族学实例中探究推测。我国东北鄂伦春人的仙人柱是一种便于搬迁的棚居形式，用若干树枝搭成一个支架，上面用桦树皮或兽皮覆盖，顶部留孔，用以通风和冒烟，房子中央有一火坑，这火坑即火塘地灶形式。

在新石器时代较早时期的前仰韶文化中也存在着简陋窝棚式的地面住宅，但是更多和更富于代表性的住宅却是半穴居的形式[5]。黄河流域新石器时代诸文化中所见的穴居住宅的诸种形式，以圆形和方形的半穴居住宅最为流行，是穴居中最基本的两种形式。距今七千至五千年之间的仰韶文化是

举世闻名的黄河流域新石器文化。仰韶文化时期的房子有地穴式、半地穴式和平地建筑三种。属于仰韶文化的西安半坡氏族公社遗址中有一种最普遍、最有代表性的半地穴式方形房子，房子中心都有一个火塘（灶坑），火塘建造得很规则，是圆形、圆角方形或瓢形的深坑，四周往往加以高于周围地面的圆脊，远看象一个出缘的火盆。有些在正对门口的一端，还嵌装一个粗陶罐。[6]（图1）半坡遗址发掘新见炉灶遗迹89处，保存略好者42处，其样式虽很复杂，但均为地穴式，大都在室内，居于中部，灶口指向屋门，即基本指向南方，是其共同特点[7]。房屋朝向也都是一个方位——朝阳，房屋基址大体朝南或向东。中国古人在对太阳运行的观察中自然地形成了“喜东南厌西北”的自然观以及“尊左”的习尚。[8]。半坡遗址房屋朝东或南方，灶口朝南都可能是反映了这种古老的风水观念。

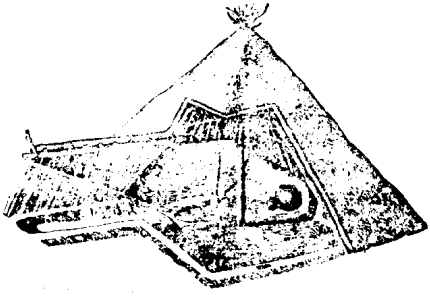


图1 半坡氏族聚落半地穴式方形房子复原图，中有火塘灶及陶罐 采自石兴邦《半坡氏族公社》

从上述这些火塘灶的形式看，表明当时居住在半坡的先民们已有比较娴熟的砌灶技术，火塘灶的结构比那种单纯掘地为坑的地灶形式已有明显的进展。

半坡遗址中的不少火塘灶不仅形式美观，而且坚固耐用。建造时，先挖一个比砌成后要大和深一倍的坑，在最下面铺一层木板或灰烬一类的东西，上面再用不夹草筋的细泥涂上一层或几层，在口部往往作一个较高出的圆唇，以防火苗外延。有的火塘已有高起的灶台，它采用夯筑技术，层层打实[9]。

在黄河上游甘肃省东部秦安县发掘的新石器时代中晚期大地湾文化（距今5000—7800年）的房屋多为方形或长方形半地穴式建筑，居住面中部多设有瓢状灶坑，灶坑内往往都置入一个夹砂陶罐，一般都正对门道。在较为后起的大地湾4期文化遗址中，发现有一座保存完整的地面建筑，在房内中部偏后正对门道设置两个灶坑，灶坑是前大后小，彼此相通

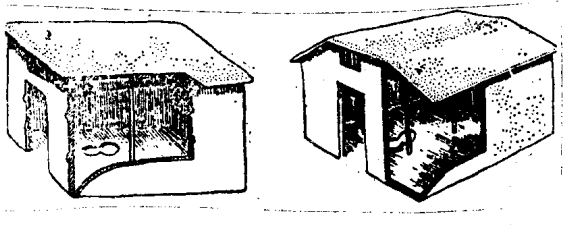


图2 大地湾4期文化遗址中发现的圆形双连灶坑 采自谢端琚、赵信《黄河上游原始文化居住建筑略说》，载《中国原始文化论集》

的圆形灶坑（图2），大灶坑周围筑起一周厚约0.1米的灶圈，灶底北侧斜置一个陶罐，灶之左侧有一不规则的小坑，内置一件夹砂陶罐。[10]。由此可以看出，随着半穴居建筑向地面建筑的发展，火塘灶的形式也趋复杂化。这种彼此相通的圆形灶坑，其结构可说是汉代长方形连眼灶的雏形。

火塘是史前先民最普遍地使用的地灶形式之一，后世的锅台灶是在火塘灶的基础上发展起来的。汉文“灶”字古写作竈、竈，都从穴。这也说明了掘地为坑的火塘是最早期的地灶形式。

我们也可以从纳西族象形文和纳西语中参证这一点。在纳西语中，火塘灶和锅台灶都被称为“刮”，但在象形文中，

图3 纳西族东巴象形文中的“灶”字，突出的标志是3个支锅石

“刮”（灶）字则是一个火塘灶的形式。（图 3）火塘这种早期的地灶形式不仅普遍发现于黄河流域，也发现于长江流域的新石器文化遗址中。在包括四川省巫山、湖北宜都、湖南澧县等地的大溪文化遗址民居中，屋内挖有灶坑或用土埂围筑成的方形火塘。包括湖北京山、河南淅川、湖南澧县等地的屈家岭文化遗址的民居中部筑有火塘灶，并在灶旁埋有一个陶罐。在距今约 5200 年的安徽省薛家岗文化遗址中，在半地穴式建筑屋子中央发现有火塘灶[11]。

在属于新石器晚期的齐家文化遗址中所发现的屋中地灶已高出于居住面。以黄河中下游为中心的龙山文化从其大量出土材料所反映的情况看，是一个无论社会关系，还是生产力都在发生巨大变革的时代，氏族社会已经走到了崩溃的边缘，冶炼业的出现和夯筑城墙的出现，手工业水平的进一步提高，都表明当时的文化已闪烁着文明时代的火花。当时的炉灶也进一步地向锅台灶形式发展。梁思永先生在《龙山文化——中国文化的史前期之一》中说：“豫北的居住区常为圆形地面和一种特别的炉灶，地面的直径通常是 4 米，上面涂着一层薄薄的石灰，只有 4 毫米厚，接近圆地面中心有一个圆形的微凸的被土烧硬的‘灶址’，……炉灶是圆角的长方形，与长径相平行的有一排灶眼，一端有火床。”[12]

在河姆渡文化和半坡仰韶文化遗址中还出土过一种陶灶，可以自由移动，火也较集中。但诚如高蒙河先生在《先秦陶灶的初步研究》一文中所言，先秦时期的陶灶流通范围小，发现的数量少，并没有成为能与炊器相互配套使用的一种炊具。它是与长期和广泛存在于先秦时代房屋中的火塘、灶面及灶台等地灶相辅相成地使用的。火塘等地灶在先秦时代具有类似于炊具、特别是陶灶的功能，这种利于炊爨的地上设施实际上来源于旧石器时代的人工火堆。考古发掘中经常见到在火塘地灶的红烧土遗迹中伴有罐、鼎、鬲等器物的出土，表明大量炊器的使用是与地灶密切相关的。这种情况一

直延续到商周时代，并且很可能直接发展为秦汉时期的锅台式灶[13]。

第二节 秦汉时期的锅台灶

中国炊具在历史的发展中也不断改进。根据考古资料，商周时期的炊具已有鼎、鬲、甗、甑、釜、镬、灶等。这几种炊具都有青铜的与陶土的两种，唯灶只有陶制的发现过[14]。据考古发掘所见，直至商代，半地穴式的普通民居还很普遍[15]。烧砖技术尚未出现，除了王宫贵族普遍使用青铜器炊具“列鼎而食”之外，当时的一般民众普遍使用的还是火塘灶形式和以泥涂抹的地灶。到秦代，民间与后世的灶相类似的锅台灶已比较普遍。据有的学者研究，当时的灶与西汉中期出现的连眼灶已基本接近。[16]。但成熟的锅台灶的出现是在汉代。我们从出土文物中可以看到，到汉武帝时，在墓制葬俗上开始发生变化。在随葬品中列鼎而食的那一套青铜礼器日渐减少。西汉中期之后，以生前珍贵的实用器物殉葬的风气变而为以陶质明器殉葬，人们喜欢给死者陪葬的炊具是灶、井、仓等反映世俗生活的模型器物，其中庖厨明器和家畜家禽模型明器在西汉时期十分流行。不少汉墓中都有用小砖砌成的锅台灶模型和陶制小型锅台灶模型[17]。如河南济源县承留汉墓中发现大量的日常生活用具模型，如灶、磨、井、瓮、陶罐等，灶为陶制之模型，呈长方形，灶面中部置有陶釜，遮烟檐小而低，灶门呈半圆形，灶面另一端有烟孔，烟孔左右分置有男女陶俑。[18]。

河南洛阳北郊东汉壁画墓中发现有小砖垒的方形灶，面上方洞中置一陶甑，侧面留一边长 0.21 米的火门。又发现一件陶制灶模型，长方体，面缘外伸，一侧有拱形火门，面上孔中置釜甑，孔旁一小圆凸为温锅，一端中部有烟突[19]。（图 4）

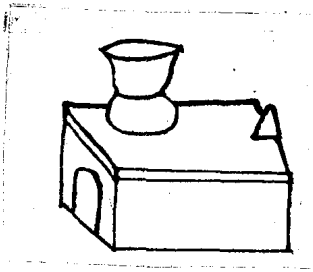


图 4　临摹自洛阳市文物工作队《河南洛阳北郊东汉墓壁画》

四川郫县汉墓石棺上刻有厨房，房内有炊煮、切菜图。浙江海宁东汉画像石墓东耳室内的庖厨图中有炊煮图。此外，在山东苏北一区、河南密县打虎亭二号壁画墓东耳室内亦有炊煮图。内蒙古和林格尔壁画墓前室北耳室甬道门左壁下部绘有厨工、杂役及宰羊、椎牛等活动。右壁绘厨炊、井、灶及鱼肉等食物，并榜题“竈”字。山东诸城前凉台的炊煮图位于庖厨画面之左中部。一人添柴，一人在灶侧劳作。(图 5)[20]汉代画像石中含有庖厨内容的图像大约有近 40 幅，从庖厨图中，我们可以看出，汉代人的炊具主要是灶和釜、甑，这和各地汉墓中出土的随葬品中的炊具是一致的。画像石上的灶一般刻的是俯视图，灶前有灶门，后端有烟囱，灶面上有大火眼一个，或另有一个小火眼，刻有两个小火眼的罕见。大火眼上放釜、甑，小火眼上放小釜。嘉祥宋山的炊煮图刻的就是一人在灶前一手添柴，一手持匕状物高举于灶面之上，准备在小釜内劳作[21]。

许多考古发现证明，汉初自从列鼎而食的习俗逐渐改变以后，人们在地面上开始用砖或土坯垒砌长方形的连眼灶。这种南北方普遍出现的连眼灶，比以前在地面上挖成灶穴的土灶方便。二千多年来，人们沿用的灶型基本是这种以柴草为燃料的连眼灶。时至今日，我国南北广大农村，使用的还仍然是这种灶型。

从广州等地出土的汉灶的结构及炊具的配置情况来看，汉代灶型有三个比较明显的发展阶段。最早的汉灶，大约出现在汉武帝初年。汉代早期灶的特点，是灶身较短，烟突也短，灶台上一般都是纵列灶眼两个，前眼置釜甑，后眼置釜。

图5 诸城前凉台汉画像石上的庖厨图 采自杨爱国《汉画像石中的庖厨图》

灶门敞开，其宽度与灶身同。从结构上看，汉早期的土灶，灶后虽有烟突，但灶门过大，不利于拔火。且在烧火过程中，烟与火都很容易反向朝灶门外冒出，对烹饪操作者的影响很大。人们在烹饪实践中很容易发现它的弱点而进行改进。

汉代灶型发展的第二个阶段，其特点是灶身显著伸长。灶台上可以纵列三个灶眼，一眼置釜甑，用以蒸饭；一眼置釜；一眼置双耳锅。这样人们就可以一面做饭，一面煮菜，同时兼做菜肴食品，既省时又省燃料。这一阶段的土灶烟囱也有所加长，呈龙头型上曲状。灶门明显收窄，两边砌壁。这种改进使火道通畅，更有利于拔风起火。而且还在灶门上加砌一堵直墙成为灶额，高出灶台之上，以遮挡烟火，可避免烟薰火燎之苦。

汉代灶型发展的第三阶段，大约在东汉章帝、和帝时期，即公元一世纪后半叶。这一阶段灶型的最大特点是在灶旁附设水缸。水缸的数目少则一、两个，多至六个。设水缸的优点是饭做熟后即有温水可供使用。到了东汉末年，我国南方出现的灶型就更为典型。从广州出土的陶灶模型看，其灶面呈平面三角形，后端呈尖状而翘起，上开一大孔以代烟突。灶面前后各置一釜一锅，中间是釜甑，两侧也附设有水缸。水缸旁有一俑在舀水，灶门口有一俑在看火。一犬蹲立其旁吐舌添舔墙，馋涎欲滴。把灶间生活情景表现得逼真而热闹。[22]

汉代奠定了锅台灶的基本模式，并把它大量用于墓葬中，增添了墓葬礼俗中的世俗气息和人间烟火味。从中也可看出当时庖厨炊器发达和重烹饪的社会生活情景。有意义的是，汉代是汉族祭灶礼俗的一个重要发展时期，相沿至今的腊月祭灶习俗是始于汉代，并为后世的祭灶礼俗奠定了一个大体的模式，对灶神的神化程度也比前大大提高，谓祭灶神能使人“暴至巨富，故后常以腊日祀灶。”（《后汉书·阴兴传》）。这与汉代灶具的发展定型和人们重视灶及庖厨烹饪的社会风气

必然是有内在联系的。从大量的汉代画像石中还可参证当时祭灶用狗牲等礼俗，这些，我们将在下面的章节中详谈。

第三节　中国各民族的灶与家庭结构

中国很多少数民族一直保留了火塘这种人类早期的地灶形式。尽管后来汉式锅台灶亦已广泛流行于各民族地区，但从传统文化习俗及在居住空间中的重要性而言，后起的锅台灶都远远赶不上火塘灶，如不少山区的纳西族祖房内原来只有火塘灶，后来在火塘灶附近砌有锅台灶，但火塘灶才是与神灵、祖灵关系密切之地，家庭的各种社会性活动、宗教活动都围绕着火塘灶进行，各种社会性规范也体现在以火塘灶为轴心的空间中。彝族的家居生活结构亦与此相似，虽然在一些彝族地区锅台灶和火塘灶并存，但从文化意义上来讲，火塘灶比锅台灶要重要得多。

中国大量的史前考古发现证明华夏先民远古时最早使用的灶形式是火塘，但至于当时火塘灶与家庭结构之间的关系则难以知晓，只能根据房屋遗址结构和灶坑等作一些推测，而在中国很多少数民族的火塘灶结构中，则可以看出其与家庭组织、社会角色等的密切关系，这是探索汉族史前住宅空间中灶与社会组织结构之间关系的活资料。

下面，我们简要介绍一下盛行于各少数民族中的火塘灶形式及其与家庭组织结构之间的关系。

一、几种火塘灶类型

三石鼎足式火塘灶。这是早期在中外各民族中都比较普遍的一种火塘灶形式。中国西南很多少数民族都使用过这种火塘，如羌族、彝族、纳西族、白族、普米族等，而且其使用的历史比较悠久。这些民族都有关于三石鼎足火塘的神话或故事传说，有的还把它与本民族祖先的迁徙历史、用火历

史联系起来。这种三石鼎足式火塘灶在今天仍然留存在许多少数民族中，如在彝族中仍可以看到大量这种火塘。在纳西族、彝族、藏族等的火塘灶锅庄石上，还刻有一些宗教意义和装饰性兼而有之的图案，显得精美而神秘。

三石鼎足火塘灶方便置锅、保留火种，并在用火时火力集中。支撑锅等器物的最佳支点是三点，这是为什么三石鼎足式火塘灶在很多民族中被广泛采用的原因。

铁三脚架火塘灶。在铁器广泛使用后，出现了铁三脚架火塘灶。在很多民族中，铁三脚架逐渐取代了支锅石，这无疑与铁三脚架更方便于支锅和烧煮食物有关。圆圈三脚架是各民族使用最为广泛的火塘架。有的民族使用的铁三脚架大而精美，如永宁纳西族火塘灶上的铁三脚有直径达 80 公分，高 30 公分的，三个铁脚作为铁圆圈的支撑柱，而圈内又有三个舌状铁角斜伸向圈心，便于托架锅、壶。有些民族的铁三脚架上还缀饰有象征神灵、祖灵或称之为神手镯、神耳环的小铁圈。

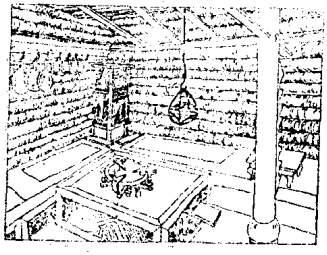
羌族原来普遍使用三石鼎足式火塘，三块支锅石是他们象征神灵的圣物。锻铁业发展起来，铁三脚架逐渐取代了支锅石，神灵也从过去的支锅石转移到了火塘灶的铁三脚上。羌族以善打大型铁火圈、手工制作精致的铁三脚架著名，他们使用的铁三脚有的重达三、四十斤甚至一百多斤，可见其庞大壮观。除了铁铸的三脚架外，他们还有铜铸的三脚架[23]。

三石鼎足式和铁三脚式火塘灶的广泛使用是在人们开始定居生活之后。定居后，人们有了固定的烧火点，火塘灶也就从原来简单地以石支锅的临时方式趋向规范化。火塘灶结构呈现几种不同的类型。

一种是凹坑型。有的民族在烧火处就地掘坑，做成方状凹坑形火塘灶。云南的独龙、傈僳等民族有这种凹坑型火塘，人们在凹坑内放置锅庄石或铁三脚烹煮食物。这种就地掘坑的火塘类型与许多考古发现中所见的初民凹坑状火塘遗迹相

类似。

一种是平台型火塘灶。丽江纳西族的火塘样式即是典型的平台型，火塘设在祖房（正房）内神龛下。建房时就在神龛下建一高约40—80公分，长宽约3—4米的木结构平台，整个平台底下空心，不让木架和地板触地，意为不让冲犯地脉。据说过去纳西族木氏土司还对平台的高度有规定。火塘灶设在平台正中间，火塘边的木板要用上好的木料。火塘里填好土后，其水平面比周围的木板稍低，火塘周围三面设睡铺，建火塘灶时要在火塘中央埋一个盛有各种象征意义物件的土碗。



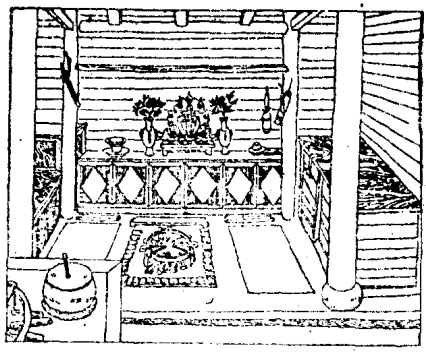


图6 云南永宁纳西族（摩梭人）的上、下火塘灶
采自严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》

一种是围木板型火塘灶。如普米族的火塘是先用土筑成四方型的台基，然后用木板围起来，火塘上立铁三脚，火塘周围设睡铺。在中国南部及东南亚民族中，由于地处热带或亚热带，人们住的是离地楼居的干栏式建筑，故他们的火塘灶也是先用上好的泥土筑成土台基，周围用木板围住，中间用土打平，再置上锅庄石或铁三脚。这种围木板的土台基式火塘灶都高出于地面。

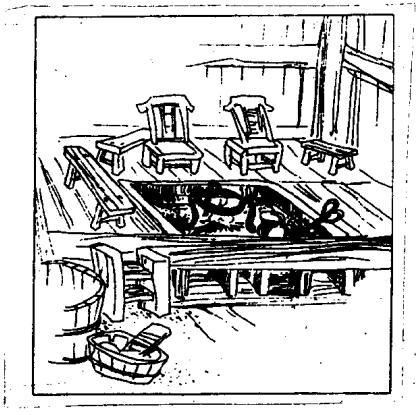


图7 苗族的火塘灶，位于正房中央 采自《中国日报》1993年7月12日6版

还有一种是围砖石型火塘灶。如永宁纳西族在正房“一梅”正中处安置两个火塘灶（图6）在左方的称“爪窝”（即上火塘），右方的称“客咕”（即下火塘），先挖火塘灶坑，然后用石块砌成方型坑塘，坑塘内要放专门从象征女神的狮子山上取来的叶子土，火塘灶坑内埋一雕绘精美的陶罐，内放有各种象征意义的树枝、火镰火石、彩石等物件，称为放“火心”。羌族在火塘灶边围石块，外呈正方形，内呈圆形。湘西土家族堂屋两边的左右两间叫“人间”，是住人的。“人间”又以中柱为界分前后两小间，前面一小间作伙房，内设三尺见方的一个火塘灶，周围用三至五寸青石板围着，火塘中间支一个铁三脚架，作煮饭、炒菜时架鼎罐、锅子用。火塘上面一人高处，从楼上吊下一架木炕，是供烘腊肉和烘湿物用的。苗族家庭的火塘周围通常用条石镶成，之后又用椿木在周围围成正方形，火塘周围用硬木板铺成高于地面的睡铺（图7）。

有的民族的火塘灶则不是上述几种类型，他们用很大的铁三脚架，比一般的铁三脚也高得多，直接把铁三脚架安放在房屋中就成了火塘灶。铁三脚下可以烧较多的柴禾。在北方一些有毡房和蒙古包居住方式的民族中有这种火塘灶，它方便于流动性较大的游牧生活，迁徙时只要拿走铁三脚，就意味着搬走了整个火塘灶。

二、火塘灶与家庭结构

火塘灶在各民族民居中的布局也多种多样，有单火塘、双火塘、多火塘诸种形式，而火塘灶的布局与该民族的社会文化有密切关系。大多数有单火塘灶形式的小家庭都是父系小家庭，即由一对夫妇及其子女组成的核心家庭。火塘灶是一个核心家庭的象征，如纳西族称分家为“另立一个火塘灶”或“另升一塘灶火”。在有的民族中也有由一个单火塘灶的小家庭发展为单火塘灶的大家庭的形式。在这种家庭中虽然只有一个火塘灶，但使用火塘灶的却是多对夫妻及未成婚者组成的组合家庭，这在西双版纳的傣族中比较普遍，由于他们在婚姻中盛行从妻居，因而女儿较多的家庭中就出现了招婿后多对夫妻与父母同住共用一个火塘灶的情况。在哈尼族的单火塘灶大家庭中，往往是三代、四代同堂，但家内的夫妇们都没有独立的经济与消费。

在有双火塘灶形式的民族中，火塘灶的意义及功用亦有区别，有的是一个大家庭中有多对夫妇，全家虽只设共用的火塘灶，但因人多而增设一个火塘灶，一个用来煮饭，一个用来煮菜，如德昂族的干栏式大长房中就有这种火塘灶形式。但如果在这个大家庭内出现了第三个火塘灶，则意味着这个家庭已经开始解体。基诺、景颇、佤族的家庭中往往也设有两个火塘灶，但并非因人口多而设，而是据其不同的功用而设的，一个供人们煮饭和取暖，另一个则专用来煮猪食，人们认为猪食不能在煮人食的火塘灶上煮，因为为人而设的火塘灶有与人密切相关的各种重要意义。另一种双火塘灶的形式则与男女性别有关，如西双版纳哈尼族的干栏式大竹楼，其内部隔为相通的两大间，分别为男性房和女性房，各设一个火塘灶。女性房的火塘灶用于煮饭、烧水，男性房的火塘灶则被视为灶神的住所，要时常祭祀，待客也在这个火塘灶边。西盟佤族民居的主客间各设一个火塘灶，主间是家人的日常

休息、睡觉之所，其火塘灶亦为家人煮饭、取暖用，客间一般不用，专为招待客人用，但其实质却是一个“鬼”火塘灶，是主人家用来祭献鬼的。凡是人出生，有病灾或遇不祥之事，人们都要在此祭鬼，因此把供人们取暖煮食的火塘灶与祭鬼的火塘灶严格区分开。四川省木里县俄亚乡的纳西族家庭中则有另一种含义不同的双火塘灶形式，在正房内设上下两个火塘灶，上火塘灶在一个台子上，离地高约一米，下火塘则离地只有半米高，在上下火塘灶的两侧都有床榻。两个火塘灶中，只有上火塘是家庭的代表。因为象征祖先的神石及象征灶神的锅庄石都在上火塘灶的里角，因此上火塘灶的火种常年不熄，平日的各种祭祀活动也都在上火塘灶边进行。当家的男子及主妇都分别睡在上火塘灶两侧，上火塘灶边的“正床”为男主人座位，侧床为女主人座位，但除主妇外的妇女不能在上火塘灶边就坐。下火塘灶两侧的床榻则不分贵贱，男女都可以坐。这种双火塘灶形式包含有家庭内等级序列及性别尊卑的意义。

多火塘灶结构是在南方民族中分布较广的形式。在基诺族、景颇族、独龙族的民居中都有这种多火塘形式。德宏山区景颇族的干栏式大竹楼中，进门正中设一个大火塘灶，主妇在这火塘边做饭，房中则用竹篱隔成一格格小间，每小间都设有一个火塘灶。主妇做好饭后，各小间的人们都来到大火塘灶边吃饭，晚上又各自回到自己的小格内睡觉。在景颇族的多火塘大家庭中，人们仍然以一个家庭为单位共同劳动和消费，只要父母在世，子女结婚后都不分家，在大房内用竹篱隔出一小间单独居住，内设一个火塘灶作为这个小家庭存在的象征。而在基诺族的一些寨子里，可以看到有的竹楼内设两三个或五六个火塘灶，这是由父母及其已婚子女组成的大家庭形式，但这种家庭形式与上述景颇族的家庭形式全然不同，人们虽然居住一楼，但不再是共劳共食，子女一旦结婚就与父母“分家”，而这种分家的标志不是从父母的大竹

楼中搬出，而是在竹楼内单独安置一个火塘灶，用竹篱隔出一个小间，开始过自己独立消费的小家庭生活。在这种大家庭民居中可以根据火塘灶的数目来判定有几个相对独立的小家庭。拉祜族的干栏或竹楼内也有多火塘灶形式，每个火塘灶代表一个互有直系亲缘关系的家庭。由于人多，平时每个家庭往往都居住在靠近耕地所建的竹房里，但每个小家庭仍然在大家庭的长房内保留一个火塘灶，以表明自己仍是这个大家庭的成员。独龙族直至本世纪50年代还有父系大家庭共居一起的大房屋，每个大家庭中，凡是一个儿子结了婚，便在同一屋内增加一个火塘灶，大房屋又隔成以火塘灶为中心的小房间，房屋里的火塘灶是一个核心小家庭的象征。但这种以火塘为象征的个体家庭联合体——父系大家庭实行的是原始共同消费制。即由每个“火塘核心家庭”的主妇轮流在大家庭老年主妇的火塘灶上做饭，直到用完自家所储存的粮食为止。然后由另一户“火塘家庭”接着做，如此轮流，共劳共食。

火塘灶的形式和布局都与一定的文化背景有关，社会组织结构和文化背景不同的民族产生了形式、布局和寓意都有差异的火塘灶。各民族的这些火塘灶形式为我们理解中国史前民居中灶与社会组织结构之间的关系提供了相当有意义的线索。[24]

注 释：

[1] 贾兰坡：《从工具和用火看早期人类对物质的认识和利用》，载《自然杂志》1978年第5期（创刊号），第31—34页。

[2] [3] 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局1984年版，第80页；第82页。

[4] 宋兆麟等著：《中国原始社会史》，文物出版社1983

年版，第 367 页。

[5] 周星：《黄河流域的史前住宅形式及其发展》，载《中国原始文化论集》，文物出版社 1989 年版，第 281 页。

[6][9] 石兴邦：《半坡氏族公社》，陕西人民出版社 1979 年版，第 47 页；第 58 页。

[7] 考古研究所宝鸡发掘队：《陕西宝鸡新石器时代遗址发掘纪要》，《考古》1959 年 5 期第 229 页。

[8] 黄发忠：《尊左与尊右的源与流》，载《文史知识》1985 年第 6 期，第 58 页。

[10] 谢端琚、赵信：《黄河上游原始文化居住建筑略说》，载《中国原始文化论集》，文物出版社 1989 年版，第 300 页。

[11][12]《中华文明史》(第一卷)，河北教育出版社 1989 年版，第 58，71 页；第 197—198 页。

[13] 高蒙河：《先秦陶灶的初步研究》，载《考古》1991 年第 11 期。第 1021—1022 页。

[14] 张光直，《中国青铜时代》，北京三联书店 1983 年版，第 233 页。

[15] 孙淼：《夏商史稿》，文物出版社 1987 年版，第 468 页。

[16] 韩养民、张来斌：《秦汉风俗》，陕西人民出版社 1987 年版，第 56 页。

[17]《中国古代建筑史》，刘敦桢主编，中国建筑工业出版社 1984 年版，第 58—60 页。

[18] 张新斌、卫平复：《河南济源县承留汉墓的发掘》，载《考古》1991 年 12 期。

[19] 洛阳市文物工作队：《河南洛阳北郊东汉壁画墓》，载《考古》1991 年第 8 期。

[20] 杨爱国：《汉画像石中的庖厨图》，载《考古》1991

年第 11 期。

[21] 山东省博物馆、山东省文物考古研究所：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社 1982 年版。

[22] 麦英豪：《从广州汉墓出土的炊具、食具看当时岭南的饮食风貌》，载《中国烹饪》1983 年第 11 期。

[23]《羌族思想史资料汇集》，西南民族学院民研所、科研处 1985 年编印，第 139 页。

[24] 关于火塘灶的详情，可参看杨福泉、郑晓云著：《火塘文化录》，云南人民出版社 1991 年版。

灶神溯源

仅仅有物质之灶并未能形成与人类精神生活和社会组织密切相关的灶文化，只是在司灶神灵产生之后，灶这一不起眼的方寸之地才成为灵光闪烁、神秘莫测的圣所。司灶之神是在远古万物有灵的宗教信仰氛围中逐渐形成的，然而，并非是有了灶才冷古丁冒出来一个灶神，司灶之神的产生与人类生活的要素和人类文明的动力——火以及火崇拜意识有密切的关系。在从古至今形成的灶文化结构中，火是其中的首要因素，也是司灶神灵内涵的首要因素，因此，谈灶神得首先从中国远古的火崇拜及火神的产生说起。

第一节　火崇拜与火神的产生

火，灿然闪烁，灼灼发光。在漫漫的历史长河中，它与人类文明形成了密不可分的关系。这作为自然力的物质实体一旦与人联系在一起，就逐渐升华为一种饱蕴着信仰的神秘性和闪烁着心智灵性之光的文化组合物。在人类社会的进程中，火一直与人相伴随，火光照亮了人类文明发展之路，正如古人所云："天下……不可以一旦无火"。（《抱朴子·逸

民》）火促成了辉煌的人类文明，而人类文明则赋予它深沉的文化含义。

远古之世，当人们尚未会利用火之时，他们的生活方式与动物无多大差别，茹毛饮血，生食食物，如中国古籍中所记："昔者，先王未有宫室，冬则居营窟，夏则增巢；未有火化，食草木之食，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛；未有丝床，衣其羽衣。"（《礼记·礼运》）"上古之时，民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害肠胃，民多疾病。"（《韩非子·五蠹》）人们蛰伏于各种自然力的威慑之下，火这熊熊燃烧、熠熠生辉的自然威力在他们眼中充满了神秘性，它能把大地上的林木动物烧为灰烬，其炽烈燃烧之状奇异非凡。自然起火更使先民们加深了对火的神秘感，雷电闪耀轰鸣之际，大火冲天而起，宛如燃烧的太阳掉落人间。夜间，火在原始先民的心目中便俨然成了"夜间的太阳"，使恐惧暗夜的人类感到莫大的安慰和欣喜。大量的民族学资料证明，世界上很多民族的火崇拜与太阳崇拜有密切的关系，人们最早从太阳和火感受到了人体必需的温暖与光明，同时也感受到了酷热、旱灾及自然火灾的恐怖，逐渐形成了火崇拜意识中敬畏交加的心理。

在漫长的生活实践中，人类发现经自然火焚烧后的动物肉及野生植物、野果等更美味可口，于是就开始在生活中利用自然火。经学者考证，170万年前的云南元谋猿人已能够用火；在生活于五六十万年前的北京人故居周口店发现了大量的用火遗迹。火的使用是人类的一大创举，它对人类社会的发展具有重大意义，人们一旦掌握了这种改造自然的强有力手段，人类的生活与动物相比发生了本质上的巨大变化。熟食扩大了食物的种类和范围，促进了人类体质的发展。能以火取暖后，人类也扩大了居住范围，从有限的地区扩展到全球各地，在寒冷的地区也能生存。火的发光功能延长了人类日常生活的活动时间，减少了对黑暗的恐惧心理。

用火与人类的定居也有很密切的关系。根据现有的化石

证据，无论是腊玛古猿、南猿还是其后的“能人”，都不是洞居的，到了元谋人和北京人，才开始居住在山洞里[1]。用火促成了原始人的洞居生活方式。洞居用火是本书所论述的人类家居灶文化的发端。

先民们对火的利用开创了人类历史的新纪元，是应用自然力的决定性开端，从此人类开始展开控制和改造自然力，逐步走向复杂的技术世界的壮丽画卷。人们不仅利用火来取暖、熟食、照明，并且把它用于狩猎和制造木石等原始的生产工具，以火防卫夜间野兽的侵袭。大量的考古资料和民族学资料证明，人类与火的关系大致经历了三个阶段：最初不知用火，继而开始用火，能利用和保存天然火，最后发展到能自己生新火。从使用自然火到人工取火是一个漫长的过程，人类在用火过程中经过不断的实践，发明了钻木取火，击石取火等。我国古代有燧人氏“钻燧取火，以化腥臊”的传说。从民族学资料看，近现代不少民族保留着多种原始的取火法，如打击、摩擦、钻木、钻竹等。云南省的佤族、彝族支系阿细人等都保留着钻木取火，以木相摩取火的古老方法。本世纪50年代以前，云南金平苦聪人和克木人尚保留着锯竹取火的方法，景颇族、傣族保留着用压击法取火的方法。以燧石相击取火的方法在云南各民族中更为常见。东西方很多民族都有以钻木、摩擦、击石等方法取新火的宗教圣典，认为只有用这种方法取的火是圣洁的，这显然反映了人们对远祖学会取火用火这一伟大创举的追念，是这一创举在人类精神世界中神圣化了的反映。

人工取火的发明，使人类可以更广泛地用火，熟食的不断完善进一步促进了人类体质和智力的发展，火在生产中的广泛运用促进了社会的发展。人们依靠火，用勤劳的双手谱写人类文明的光辉乐章。早在原始社会，人们就逐渐学会用火加工武器、工具、制造独木舟，把生产领域扩大到水域，促进渔业的发展。人们在长期用火的过程中发现泥土焙烧后变

硬，于是逐渐发明出陶器，结束了人类不会用炊具，“加米于烧石之上而食之”（谯周：《古史考》），“以土涂生物，炮而食之”（《礼记·内则》郑注）的原始烹煮生活方式。陶器的发明是人类用火历史上的又一伟大创举。随着火在定居生活中的普遍运用，陶器的制作不断发展，从手制陶坯发展到轮制，改进了陶窑，提高了烧窑技术，做出了白陶、陶器的纹饰也日趋多样化。随后，人们又学会用火冶炼金属，辉煌的青铜文化应运而生。接踵而来的是铁器的问世，人类利用火能源不断谱写出人类文明的新篇章。

火对于人类的社会生活起了如此重大的作用，因此，它成为人们讴歌礼赞的重要对象。古人曾说，火能“博赡群生，资育万类。……功用关乎古今，勋绩著于百姓。”[2]各民族都有绚丽多采的关于火的神话传说以及礼赞火的古歌，有祀火拜火的古俗。神灵观念产生后，火就被人们神灵化了，产生了凝聚着火的多种特性的火神。火的精神灵化反映了人们基于敬畏和感恩这两种情绪的火崇拜意识，它也是人们对火的认识和运用过程在信仰意识中的再现。各民族都在自己的神话中解释火的来历，很多民族认为最初的火是从天上来的，特别与太阳有着十分密切的关系。

雷电是引起自然火的原因之一，其闪闪发光之形状又与火相似，因此，在人们眼中，雷电与火及火神也自然有内在的联系。很多民族有因雷电袭击引起树木起火的神话传说。

人工取火的伟大创举也反映在各民族的神话和司火神灵的特征上。自从火在人类的生活中起到非凡的作用后，更加深了人们对火的神奇之感，对这一神秘莫测的自然力为人所用的来历也做出了种种解释，于是，产生了很多描写盗火、取火的神话。神话中的盗火英雄，有的是本民族的祖先、英雄，有的则是动物，有的是神灵，这是原始初民的动物崇拜、祖先崇拜、英雄崇拜、神灵崇拜在火崇拜意识中的反映。汉族关于燧人氏的神话中说：“燧明国有大树名燧，屈盘万顷。后

世有圣人游日月之外，至于其国，息此树下，有鸟啄树，粲然火出。圣人感焉，因用小枝钻火，号燧人氏。”（《太平御览》卷七十八引《王子年拾遗记》）高山族神话《神鸟传火》中说，古时布农人住在阿里山的森林中，以穴为屋，以兽皮为衣，都生吃食物。后来有一只叫“黑必土”的神鸟，将火种衔来吐给布农人。火种落入草丛而燃烧，于是布农人感受到光明和温暖，并由此得知草叶堆可以储存火种。另外在《火鸟》、《洪水中取火》中都讲到鸟为人类找到火种。拉祜族创世史诗《牡帕密帕》第三章《取火》中说，老鼠得到天神厄莎用心迸出的火星，最后把火种给了人类。

哈尼族神话中说，火种是一个魔怪头上的一盏眉心灯，是一颗红色的亮珠，英雄阿扎经历千辛万苦，从魔怪眉心夺下火珠，吞进肚子，但是来不及拔下作为魔怪“生命线”的头顶金鸡毛。火在他心里燃烧，他一刀扎进胸膛，“火珠”滚出，给人类带来温暖和光明，人们从此把火称为“阿扎”，以纪念这位为人类牺牲的盗火英雄。纳西族东巴神话中说，很古的时候，神原来住在黑的地方，鬼住在白的地方，于是，英雄许瓦赠古就去鬼地盗火，用计盗回了火，使神地重放光明，变黑为白。希腊神话中的普罗米修斯由于盗火给人类，使人类文化进步和享受各种幸福，触怒了天帝宙斯，被他锁在高加索山，并叫一妖鹫每天啄食其肝。人们讴歌这些为人类取火的英雄和灵异动物，反映出人类学会用火经历了一个多么艰难的过程。火在人类生活中的运用在人们的心灵中引起多么久远而巨大的振荡。因此很多民族世代相沿地保留了用自己的祖先最初取火的方法取新火的圣典，意在将本民族祖先的业绩让后代知晓并传承下去。

火对于已产生了各种巫术观念和宗教信仰的人类来说，不仅仅是一种人们生活中离不开的自然力，它在人们心目中是一种神灵的灵物。它不仅可用来烹煮食物，烧林开荒，驱赶野兽，还可用来驱邪镇鬼，作人神媒介，给人们带来吉祥

幸福。古代蒙古人在清晨进食前要把食物、饮料投入火中，餐后把羊骨放在火上祭火。客人谒见蒙古部落首领，或到远处亲朋家做客，必先在两堆火中间走过，以火净身，表示避邪。直到现在，蒙古还保留着不少拜火礼俗，新婚夫妇进门第一件事是对火跪拜，祈求火神的保佑，由祝颂人唱传统的赞火词。彝族每年正月初一早上和六月二十四日举行祭火礼，每年正月初二或初三还举办火神会，专祭火神。纳西族过去有这样的习俗：新婚之日，由一人在前执火把走在接新娘队伍前，意为驱邪除秽，为新人迎来幸福。不少地区的汉族也有在节庆婚嫁生育过程中以火除秽驱邪的习俗。拉祜族支系苦聪人每当从一片森林迁到另一片森森时，要举行迁徙仪式，首先在原地烧起一堆火，让迁徙的人一个个地从火上跳过去，叫做“跳火”，意思是让火烧掉旧的染在身上的邪气。“跳火”完毕，从火堆中点燃一根烧得很旺的火柴块作为“火种”，交给全寨中最有威望的人保存。

各民族的巫师和祭司在举行法事时也要借助火神之力驱逐鬼邪，消灾祛病。永宁纳西族如果村寨里发生了瘟疫，须请巫师达巴驱鬼，届时达巴要咏诵赞火经《阿依詹巴拉》，手执火把驱鬼。彝族人相信通过火的威吓可以将鬼驱走。纳西族巫师桑尼和祭司东巴在为病人驱鬼时手托燃烧着火焰的神石奔窜跳跃赶鬼。普米族巫师驱逐鬼邪时，要借助火神的威力，尤其在巫师驱逐鬼邪时，要借助火神的威力，尤其在巫师驱逐全氏族或全村落性的瘟疫鬼时，要手执火把驱鬼。

火祭是我国许多民族以火祭神的方式。《九歌》中有楚人以火作祭的记载：“禋祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槱燎祀中司命，风师雨师。”禋即烟，禋祀即以烟作祭；实柴即以牲体配柴焚烧；槱燎即以火作祭，就是以火祭天神。中国很多少数民族的祭神仪式都离不开火，如纳西族在很多祭仪上烧杜松枝祭天。彝族在祭祀时所献供品无论生熟都必须在火上绕几下，人们认为经过火的净化，供品可能带有的不洁

也被消除了，彝族巫师毕摩认为，能够沟通天地的东西只有火，火起源于天，燃烧于地，最后又回到天上，只有火才能够到达神灵处。中国北方信萨满教的民族在结婚等人生礼仪中要举行隆重的祭火拜火礼；萨满教将火视为神力之首，萨满神衣、神器都以烟火熏烤为除邪净化方式。

在不少民族中还有火卜的习俗。普米族、纳西族以火塘或灶里的火焰燃烧的情况卜吉凶，如果火星飞迸，火焰旺盛，就象征着吉祥，预示贵客临门或财源茂盛；如果火苗忽明忽暗，则象征晦气、不吉。彝、白、纳西、拉祜、傈僳、哈尼等族的火把节过去也是一种大规模的占卜形式。《云南通志》中记载："六月二十五日，束松明为火炬，照田苗，以火色占农。"

火把节是由古代火崇拜发展而成的民族节日，人们把火视为吉祥的象征。彝族在节日期间举火把撒香面互相祝福。纳西族和白族在火把上拴彩线、挂水果、鲜花等祈吉。很多民族在该节日期间用火诱杀害虫和祈求丰年，祭祖。各民族都有关于火把节起源的不同传说，但颂扬火，把火视为光明、幸福和吉祥的象征，视为能驱邪镇恶的神奇力量这一点是共同的。

火以其施惠于人的功利性赢得了人们的礼赞讴歌；但另一方面，火能引发火灾，为祸于人的另一特性又引起人们的极度畏惧，对火的敬畏和感恩戴德这两种情绪形成了人们在不同时期火崇拜意识的心理基础。在远古的泛灵意识氛围中产生了司火之精灵。基于火的利弊二重性，在人们的信仰中，司火精灵也就有了善恶之分，或集善恶二重性于一身，或分化为善的火神和恶的火鬼。傣族古歌《大火烧天》中这样描绘凶火神造成的灾难："森林起大风，风紧呼呼叫，小树两边倒，大树在摇晃，山中冒青烟，烟处起大火，狂风把火卷，卷进大森林。"阿昌族神话中说，凶火神生性骄横，专门与天公地母作对，孕育狂风闪电，又制造多余的太阳。这太阳不升

不降，高高挂在天上，造成大旱，晒死生灵。彝族神话《阿普独摩》中说，人经历过九次磨难，第一次是火灾，是凶火神作祟制造出来的。云南弥勒彝族支系阿细人认为火神是引发火灾的罪魁，因此在每年正月二十三至二十四日举行隆重的送火神仪式。云南富民县罗兔和赤就两乡的彝族如碰到火灾，就认为是得罪了火神，火神埋了火星进行惩罚，要举行“找火星”的仪式，毕摩届时咏诵《送火神经》。布朗族认为火神住在家里火塘灶中，他们殷勤地祭献火神，求其保佑。但他们对会导致火灾的火神也十分畏惧，每年都要举行送走为害的火神的仪式。有的民族认为家中灶火分新旧善恶，因此有送旧火、迎新火，送恶火、迎善火的礼俗。景颇族有一旦失火烧了房子，就认为是为祸于人的火鬼所为，要驱走它。于是请巫师董萨主持驱火鬼的仪式，把它驱往村寨外的深箐滥坝中。基诺族认为房屋失火是火鬼“米内”作祟，要在发生火灾的当天举行驱火鬼的仪式。纳西族也认为火灾是火鬼所为，失火后，要请东巴举行“送火鬼”仪式。他们认为火鬼有个女首领，叫“米欺司沛命”，在送火鬼仪式上要用各种祭木和鬼牌画，其一块鬼牌画上画着火鬼女首领“米欺司沛命”，她的画像下面画一个持火把的猴子。祭司东巴用瓜子、酒、茶水等供品祭火鬼，请神将“优麻”来镇火鬼。并掷海贝卜算火鬼喜欢去的方向，按照卜算的结果把火鬼送往相应的方向。这些礼俗都反映了人们对待火的功利性态度，反映了自然神灵的内涵是与自然力本身的特性息息相关的。

中国古代威名赫赫的火神炎帝和祝融也在远古火崇拜的信仰中产生，他们后来成为中国古籍中所记最早的灶神。相传中的炎帝与祝融是善火神，古籍中记载曰：“炎帝作，钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无兹腊之病，而天下化之。”（《管子·轻重》）戊）“（炎帝）于是修火之利，范金排货，以利国用，因时变煣，以抑时疾，以炮以焙，以为醴酪。”（《路史·后记三》）”炎帝神农氏长于姜水，始教天下耕种五

谷而食之。以省杀生，尝味草木，宣药疗疾，救死伤之命。”（《太平御览》卷721引《帝王世纪》）

相传为炎帝玄孙的火神祝融也被视为养育一切美好事物的善神，《国语·郑语》中说：“祝融亦能明显天地之光明，以生柔嘉材者也。”上古人们祀之为“贵神”（见《左传》昭公二十九年），崇之为司地之神：“（祝融）司地以属民”（《国语·楚语》）。由于他对人民有煌煌功绩，故又曾被尊为“三皇”之一（见《白虎通·号》）。

如上所述，火神有善恶，因此，在中国古代传说中，除了炎帝和祝融这两位善火神外，还产生了恶火神，回禄即是其中之一。《山海经·大荒西经》云：“有人名曰吴回，奇左，是无右臂。”郭璞注：“吴回，祝融弟，亦为火正也。”吴回又称回禄，《左传·昭公十八年》云：“禳火于玄冥、回禄。”注：“回禄，火神。”《国语·周语》韦注中说：“回禄，火神也。”《大戴礼·帝系》中亦说吴回是祝融的兄弟，“老童娶于竭水氏之子，谓之高绸氏，产重黎及吴回。”按《世本》（清秦嘉谟辑补本）云：“颛顼产老童，老童生重黎及吴回。”重黎即祝融。有的古籍中则把吴回与祝融说成一人，《左传·昭公十八年》疏曰：“楚之先，吴回为祝融，或云回禄即吴回也。”

回禄（吴回）是专门放火为灾的恶火神，故后人常称火灾为回禄，唐李白《答杜秀才五松山见赠》诗中曰：“回禄睢盱扬紫烟。”朱熹《答包定之书》（《朱文公文集》卷五四）即有“回禄之灾”之言。《聊斋志异·马介甫》中曰：“又四五年，遭回禄，居室财物，悉为灰烬。”

恶火神回禄反映了火会为祸于人的一面；回禄为祝融弟的说法是古人认为火有善恶二重性的观念上产生的，火的善恶就如兄弟一样有血缘依存关系。将祝融和回禄说成同一人，则又是我们在上面所提到的火之善恶集于一个火神身上的反映，中国火神的这些角色差异都是基于火在人类生活中的利弊二重性。

第二节 火神的特征及其意义

火神在人类的火崇拜意识中产生，他（她）有与人类认识火的历程密切相关的特征。了解火神的特征及其意义，有助于我们在下文中对灶神的进一步理解。

在中外不同民族中，火神的特征各有差异，但如溯其本源，大都与火产生的几个自然因素和人工取火方法有关。古代印度人把火神阿耆尼视为最高的神，在印度最古的宗教经典《梨俱吠陀》中，对他的赞歌占很大篇幅。关于阿耆尼的来源有三种说法，一种认为阿耆尼“在天则太阳为其本处”；一种认为来自天空中的“云中电火”；一种认为是象征地上父母的两块木片摩擦后产生的，因此火神阿耆尼为太阳之火、雷电之火、木片摩擦之平常火的象征[3]。希腊的太阳神阿波罗是光与火之神，又是家中灶火的保护者，希腊人把他供在三脚的火盆中[4]。中国神话中的炎帝是最古的火神，《史记·五帝本纪·正义》说：“神农氏姜姓也……长于姜水，有圣德以火得王，故号炎帝。”《左传·昭公十七年》中说：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”《管子·轻重篇》中说：“炎帝作钻燧生火。”另有一说谓炎帝为太阳，如《白虎通·五行》中说：“炎帝者，太阳也。”据《山海经·海内经》记载，火神祝融是炎帝的玄孙。炎帝为太阳神和火神的两种传说以及火神与太阳神有亲缘关系的传说都反映了太阳与火的密切关系。在世界很多民族的神话中，太阳与火有很密切的联系，希腊神话中的普罗米修斯从太阳里盗火给人类；古代雅利安人的太阳节与生命节也是火节；北欧神话中的火神洛克亦被视为酷暑的太阳光。古代波斯人认为火是太阳神阿胡拉·马兹达的儿子[5]。印度人认为太阳本身就是火，它可以烧焦地上的草木，而且“古时候的希腊人、墨西哥人以及南美的姆波科比

斯(Mbocobis)土人等亦都有这样的联想。"[6]泰勒认为太阳崇拜起源于人间的火崇拜，然后从地上移到了天上[7]。而里普斯则认为："一切火的崇拜都起源于太阳崇拜，但其形式是多种多样的，像印度教徒、祆教徒、古代墨西哥人和其它地方，对火的崇拜各有不同。"[8]原始部落常常举行祭火仪式，用巫术的力量加强太阳的力量。每当冬至来临时，气候寒冷，北方部落就认为这是太阳正在疲倦的缘故，就点燃火堆加以鼓舞。美州印第安人有这样的仪式，当夜晚降临时，在空地上点起一堆大火，直至天亮。庆祝者肩披长发，面部和身体涂上白粘土以象征太阳的白色，手中拿着羽毛装饰的舞棒，围着火堆跳舞，从东到西来回移动，模拟太阳的运行。跳舞者不住地用羽毛球点火，象征新太阳[9]。北美奥吉布瓦印第安人认为日月都是神，当发生日蚀时，大为惊恐，说是太阳要死了。救太阳的方法是将燃烧着的炭插在箭头上向太阳射去，意思是让火重烧太阳，回复光明。[10]。阿尔泰人对火祈祷说：你是太阳的一部分。所有这一切都反映了人们把天上具有热能这一物质性特征的太阳与火联系起来类比联想的思维特点。从上述太阳与火及火神相联系的神话传说和习俗中，也可以看出原始初民把具有相同物质性功能的物体联系起来解释自然事象的原始思维特点。

很多民族在对火的来历迷惘地进行探索和解释时，认为最初的火是从天上来的，印度婆罗门教神话中说，火神摩多利首先在空中发现隐藏着的火，他第一个从天神处取火给人类。苗族史诗《铸日造月》中说，在很古的时候，火种住在哪里？宽阔的天空落下五把火，那时的火从天上来。满族的取火英雄神话《托阿恩都里》中说，人间最初没有火，真火存在天上。雷电是引起自然火的原因之一，有的民族就把雷电与火神联系起来。佤族的雷神"普冷"亦为火神。可以看出，火神的特征首先反映了远古时人们对自然起火现象的观察和解释，反映了人们在未学会生火时对自然火所抱的敬畏

心理和原始宗教中把天体崇拜和自然力崇拜交汇相融的信仰意识。

火神的另一个特征则是在人们学会生火用火后产生的，如炎帝钻燧生火，阿耆尼从两块木片的摩擦中生火之说，明显地反映了远古钻木和用木片相摩擦的原始取火方法。这种原始的取火方法反映在很多民族的的神话故事中，而且至今仍可在中外不少民族的祭火圣典中看到，如云南佤族在新年到来之际，择吉日举行取新火仪式，到时必须采用燧竹取火的方式。云南彝族阿细人在腊月二十七至二十八举行取新火仪式，届时全村男子赤裸上身，由一个男子赤裸全身钻木取火。这种圣典中的取火方法反映了人们对远祖学会取火方法的追念。在生活环境和条件都十分恶劣的原始社会，学会取火，利用火对当时的人们来讲是一件非同寻常的大事，它从根本上改变了原始先民的生产生活状态，是人们适应和战胜自然力的一大进步，因此，这一历史性的创举发展成一种世代相沿长盛不衰的神圣礼仪，并成为火神的重要特征之一。

有些民族的火神特征则反映了“石块相击”这另一取火方法的历史陈迹。如羌族神话中说，火神蒙格西与羌人女酋长勿巴吉相爱，生下了儿子热比娃，火神在天庭教儿子用两块白石互击取火。热比娃带着白石回到人间，从此人间才有了火，羌人因此奉白石为神，每家的火塘灶也就成为火神的留居之处。《苗族古歌》中说，火耐老公公（火神）用二石相击，迸出火苗，人们从此吃熟食了。这种以石相击取火的习俗在近现代很多民族中都还存在。居住在西伯利亚、信奉萨满教的雅库特人在祭火神的仪式上，认为只有用燧石取的火才是神圣纯洁的。这亦是远古击石取火方法的历史反映，人们往往把祖先学会运用和掌握自然力的创举奉为神圣之举，一代代在宗教仪典中重演以志不忘和歌颂。

火神被赋予钻木取火，两木相摩生火和击石生火的含义，这是人类的火崇拜意识有了一个全新意义的说明，火神已不

再仅仅是桀傲不驯，令人心悸的自然火的象征，它已初步具有了为人类所掌握，服务于人类的内涵。从上述火神的特征中，可以看出火神这个形象包容了人们对自然火起源的认识以及学会取火、生火等内涵，是原始先民从试图认识火、解释火到初步学会用火生火这一文化历程的缩影。从中反映了原始宗教中自然神的观念和内涵是随着人们认知自然的进程而演变发展的。

注　释：

[1] 林耀华主编《原始社会史》，中华书局1984年版。

[2]《初学记》卷二十五引潘尼《火赋》。

[3] 高楠顺次郎、木村泰贤《印度哲学宗教史》，高观庐译，商务印书馆民国二十四年版。

[4] 施密特《原始宗教与神话》，萧师毅、陈祥春译，上海文艺出版社1987年版，第66页。

[5]〔美〕麦高文：《中亚古国史》，章巽译，中华书局1958年版，第95页。

[6] 管东贵：《中国古代十日神话之研究》，转引自萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社1989年版，第11页。

[7] E·B·Tylor，Primitive Culture（《原始文化》）第1卷第288页。

[8] [9]〔德〕里普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社1982年版，第328—330页。

[10] 参看《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版。

第三章

灶神的形成与演变

第一节 从火神、太阳神到灶神

——最早的灶神炎帝、黄帝和祝融

火被引进人类的居住空间是一个划时代的进步。火进入人类居所后，逐渐产生了灶。火与人形成更为密切的关系。原来只在荒野林莽熊熊燃烧的野火一旦进入民居，就在家居地灶这小小的方寸之地形成了一个独特的灵性世界。它浓缩进灶这个小小的空间，几缕火焰，几缕青烟，伴以几块石头，数掬泥沙，或一个铁三脚，看去平平常常，远远没有它燃烧于莽原高山时的壮观。但它从此却与人朝夕相伴，患难与共，与人的社会、文化融为一体，在火与人关系发展的历程中，进入一个更为奇谲瑰丽，内涵丰富，充溢着人文气息，闪烁着灵性之光的阶段。

火神这一自然崇拜的产物，随火一起进入民宅，与人类的物质生活和精神生活发生密切的关系，其文化内涵不断丰富。火神登堂入室后，与灶发生了密不可分的关系，灶成为它的居所。久而久之，火神就逐渐演化为灶神，从一种桀傲不驯的自然火的精灵成为人类家居生活中经人“驯化”，更好地为人服务的司火精灵。在这一转变过程中，随着其社会文

化背景的改变，其神性也发生了相应的变化。

灶神最初是由与太阳、雷电等密切相关的火神演变而来，这一点可以从中外很多民族学资料中看到。如印度火神阿耆尼既是太阳之火、雷电之火和地上木片摩擦之火，也是灶里的火。希腊的阿波罗是太阳神和光与火之神，也是司家庭灶火的神，希腊人把他供在三脚的火盆中。罗马的火神叫乌尔堪，他是铁匠与破坏火的神，但他与家庭的灶火与国家的灶火也有关系[1]。日本的虾夷人认为，火神管理着每一家的炉灶之火，赐予温暖，监督烹饪，也是家里发生一切事情的见证者，由于她的火是神圣的，所以人们在饭前饭后和每天早晨起床时，都要向它致敬。[2] 美洲阿斯特克印第安人的火塘灶设在茅草房正中，他们把火塘灶视为火神的象征[3]。下面我们主要谈一谈中国灶神由火神演变而来的情况。

图 8 最早的灶神炎帝之形象 采自袁珂《中国神话传说词典》

如上所述，炎帝是中国神话中最古老的火神，古称“火帝”。而他也是传说中最古的灶神之一。《淮南子·氾论训》中说：“炎帝作火，而死为灶。”高诱注曰：“炎帝，神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《论衡·祭意》中也说：“炎帝作

火，死而为灶。”（图 8—9）

火神祝融亦是中国最古的灶神之一。孔颖达注释《礼记·礼器》道：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”清俞正燮《癸巳存稿》卷十三“灶神”条引《许慎异义》云：“灶神，古《周礼》说，颛顼有子曰犁，为祝融，祀以为灶神。”据《说文》曰：“周祀以灶祠祝融。”可见火神祝融在周代即已被奉为灶神而祭祀。

图 9 最早的灶神炎帝之形象 采自袁珂《中国神话传说》

《吕氏春秋》和《礼记·月令》载：“其帝炎帝，其神祝融……其祀灶。”

同为火神与灶神的炎帝与祝融有亲缘关系，据《山海经·海内经》记载，祝融是炎帝的玄孙。炎帝又为太阳神。宿白君《颛顼考》说，祝融之父“颛顼即是高阳，高阳就是太阳”[4]从这里也可见火神的产生与太阳崇拜之间的关系。

原为火神的炎帝和祝融演变为灶神是人们把自然火引进居室这一人类用火史在神灵世界中的反映。这种火神成为灶神的事例在中国各民族中是很普遍的，如云南永宁纳西族、普米族、布朗族、云南迪庆藏族、四川庙顶藏族的火神亦是灶神；阿尔泰乌梁海人的火神亦是家居炉灶之神；云南巍山等地的彝族把火神奉为灶神；川西南的纳木依人和拍木衣人把

火神奉为灶神；羌族亦把火神奉为灶神；突厥民族崇奉火神为保佑全家大小平安和守护帐内炉灶的“家婆”[5]；哈萨克族认为火神是屋内炉灶的保护神，也是家庭的保护神；蒙古人也把炉灶视为火神所居之所；鄂温克人的火神也是炉灶之神；中国西南几乎所有保留着早期地灶形式——火塘的民族都把火塘视为火神的居所。

炎帝和祝融作为中国历史上记载最早的灶神，因从最初象征自然力的火神演化而来，其形貌、神性上都有着早期自然宗教神灵的特征和由自然司火精灵向家居司火精灵演化过程中的文化内涵。

首先，传说中的炎帝和祝融都有着半人半兽的自然神特征。《帝王世纪》中说，炎帝“人身牛首，长于姜水，因以姓焉，有圣德。”《论衡·祭意》中说：“炎帝锐头。”“锐头”之状，正是火的一种写照。炎帝之“炎”，意为“火光”，“火光向上”。《说文》中说：“炎，火光上也。从重火。”

《山海经·海外南经》中说：“南方祝融，兽身人面，乘两龙。”（图 10）先民们不解火之奥秘，将它视为神异之灵物。

图 10　最早的灶神之一祝融之形象　采自袁珂《中国神话传说词典》

《路史·发挥》中云："夫火，神物也。"因此，祝融亦以半人半兽的面貌出现，"融"字从"虫"，即有先民视其为司火神兽的迹象。在中国各民族中都流传着动物与取火相关的神话传说，这亦反映了先民们的自然力崇拜和动物崇拜相融合的早期神灵信仰意识。

相传中的炎帝"牛首人身"，"锐头"而有人身，祝融"兽身人面"，这既反映了动物崇拜与火崇拜相关的信仰，也反映了司火之神的人文色彩，可知火神的形象已在向人形转化，这是与人们的用火进程和对火的认识程度有关的。

从火神炎帝与祝融的神性上看，也已反映出火施惠于人，为人所用的自然神人格化特点，由此可以清楚地看到他们由火神演变为灶神的脉络。上引《管子·轻重戊》中说，炎帝钻燧生火，煮熟荤臊一类东西，民众吃了以后，没有了因生食而引起的肠胃疾病。《路史·后纪三》中说炎帝发挥火的有利作用，铸造金属器具，交流货物，并根据不同情况，多方用火，治疗流行疾病，又用火烧烤、煮熟食物，制造出醴酪等食品。[6]。在他的身上体现了人们用火的历程，这是人们后来将他奉之为司家居火及饮食之灶神的原由。

由于火促进了农业的发展，改善了人们的生活，因此，作为火神和灶神的炎帝又被奉为农业的开创神，进一步神化了火神在人们生活中的作用。《淮南子·时则训》高诱注曰："赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之帝也。"《帝王世纪》曰："炎帝，神农氏，姜姓也。"《路史·炎帝神农氏纪》曰："炎帝，神农氏，姓伊耆。"《世本·帝系篇》（清张澍稡集注补本）曰："炎帝神农氏。"宋衷注："炎帝即神农氏，炎帝身号，神农代号也。"晋王嘉《拾遗记》卷一曰："炎帝时有丹雀衔九穗禾，其坠地者，帝乃拾之，以植于田，食者老而不死。"清马骕《绎史》卷四引《周书》云："神农之时，天雨粟。神农遂耕而种之，作陶冶斧斤，为耒耜锄耨以垦草莽。然后五谷兴助，百果藏实。"

火神炎帝被尊为灶神和神农并不是互不相关的，二者有内在的联系。根据考古学和民族学资料，可以把我国原始农业经济的发展大致划分为三个阶段：一是以华南洞穴遗址为代表的新石器时代早期刀耕火种农业阶段；二是以黄河流域裴李岗、磁山遗址和长江流域的河姆渡遗址，包括仰韶文化中期以前的诸文化遗址为代表的新石器时代中期锄耕农业阶段；三是仰韶文化后期至龙山文化时期和与此相当的诸文化时期发达的锄耕和萌芽时期的犁耕农业阶段[7]。在新石器时期的这三个阶段，华夏先民已普遍过着定居生活，火已被普遍用于生产生活中，人们的家居生活中已有多种形式的地灶，火神转化为灶神和农耕之神体现了火在人们定居生活中的重要作用，火被视为衣食之源，“天下不可一日无火”，因此，火神的神性也就延伸到了事关人生饮食的农业上。

《白虎通·号篇》说农业产生于神农氏时代，由于“人民众多，禽兽不足，于是神农因天之时，分地之利，制耒铝，教民农作。”在中国的古史传说中，“神农氏”之前还有“燧人氏”和“包羲氏（伏羲氏）”，“钻木取火”的燧人氏和伏羲氏未被奉为农业神和灶神，这亦从一个侧面反映了火神炎帝转变为灶神和农业神是在家居灶的普遍产生和农业的初始发展阶段，因燧人氏和伏羲氏都是大体上相当于旧石器时代晚期和中期的传说人物[8]。新石器时代农业的发展与灶的普遍产生可以说是基本同步的。

火与太阳是人类的健康之源，因此，炎帝与医药也有了联系。《搜神记》卷一曰：“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷。”《淮南子·修务训》曰：“神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。”《述异记》卷下谓：“太原神釜冈中，有神农尝药之鼎存焉。成阳山中，有神农鞭药处。”炎帝又成为医药之祖。

我们在上面列举诸多古籍引证炎帝由火神和太阳神演化为农业和医药之神，都是想说明一点，它与火神演变为灶神

是有着内在联系的，都反映了火在人类生活中日益广泛地被利用后，火神神性在人类生活中的相应外延。

火神与灶神祝融亦象征着施惠于人之火，因此被称颂为彰天地之光明，育长美好事物之神。《国语·郑语》云："夫黎为高辛氏火正，以淳耀孰大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。"从其神格上看，祝融亦与太阳神相叠合。《白虎通义》云："炎帝者，太阳也。其神祝融。"这里已反映了祝融的太阳神格。傅斯年说，以重黎或祝融为火正，恰是"拜火之教，族类为来自南方之人，亦甚明白。且'祝融亦能昭显天地之光明'，非日光神而何？"[9]童书业先生也说："盖祝融为火神，亦即日神也。"[10]我们知道了火神炎帝和祝融亦为太阳神，有助于理解下面将要谈到的黄帝为灶神之说。

炎帝和祝融是中国古代神话中明确提到的火神，其演变为灶神容易理解。但中华民族的另一位重要祖先黄帝亦是灶神，《太平御览》卷百八十六引《淮南子》道："黄帝作灶，死为灶神"。（图 11）黄帝怎么也成了灶神呢？我们在此作一些探究。

图 11 最早的灶神之一黄帝之形象 采自袁珂《中国神话传说词典》

在《尚书》及《庄子》中，黄帝又记作"皇帝"，《尚书·吕刑》："皇帝遏绝苗民。"丁山先生考证黄帝亦即"皇天上帝"，殷商和周代时无"黄帝"之称，只有"皇帝"、"皇上帝"之称，周代金文亦写如是。"黄帝"一词始见于《左传》、《国语》诸书[11]。杨宽先生考证说："东西民族上帝本有专名，及春秋战国之世，既皆一变而为人世之古帝。上帝无专名以称之，于是泛称为皇帝。后乃字变而作'黄帝'，亦转演为人间之古帝矣。"[12]丁山先生认为不但炎黄二帝都是日神的子孙，而且其先辈少典氏也是太阳神[13]，郭沫若认为"黄帝即是皇帝、上帝。[14]

那么，“皇”之本义是什么呢？王国维说：“〔皇〕上像日光四射之形。引申有大义。”[15]顾颉刚等先生说：“金文里〔皇〕的从土……是像太阳刚从地下出来，光焰上射的景象。”[16]

至于与“皇”相通的“黄”字，《说文》指出其字从古文“光”字，也读作光声。实际上，黄、光二字不仅古音相同，而且都有光的语义。《风俗通》说：“黄，光也。”《释名》说：“黄，晃（日光）也。犹晃晃象日光色也。”这就是说，日光本色即黄色。所以古天文学中，日行之道，称作“黄道”。《易传》说：“日煌煌似黄。”凡此皆可证黄、晃、皇、煌、光在古代音同义通，可以互用。所以，黄帝可释作光帝。所谓黄帝、皇帝，其本义就是光明之神。[17]

由此看来，作为华夏民族各古代部族所共同追认的始祖神炎黄二帝，其本原都为太阳神、光明神。他们与祝融共同被奉为灶神，是火崇拜及与此密切相关的太阳崇拜在司火神灵信仰中的反映。

相传黄帝又是雷神，“附宝见大电光绕北斗权星，照耀郊野，感而生黄帝轩辕于青邱。”（《河图稽命征》）。“黄帝以雷精起”（《河图帝纪通》），明述雷电起于雷电。“轩辕，主雷雨之神也“（《春秋合诚图》）。“轩辕十七星在七星北，如龙之体，主雷雨之神”（《大象列星图》）。我们在上文中说过，雷电是引发自然火的重要因素之一，因此很多民族都有将火与火神崇拜与雷电崇拜、雷神崇拜相结合的情况，太阳神黄帝亦有雷神神格，也是反映了远古华夏先民火崇拜的这一方式。

由于这三位最早的灶神神格相似，因此，他们都有一种亲缘关系，炎黄二帝相传是“同母异父”，清马骕《绎史》卷五引《新书》云：“炎帝者，黄帝同母异父兄弟也，”祝融既是炎帝的玄孙，亦是黄帝之后，据《山海经·海内经》云：“黄帝生昌意，昌意生韩流，韩流生颛顼”。《大荒西经》云：

“颛顼生老童，老童生祝融。”可见祝融为黄帝之后裔。三位灶神之间的亲缘关系是上述火与太阳崇拜密切相关的反映。

传说中的炎黄二帝和祝融都是中华民族威烈赫赫，有泽于民的先祖，是部族首领，民众之王。“王”一词在中国古文字中亦与火有关。王，甲骨文作[illegible]、[illegible]，吴大澄认为：“王，大也，甚也。从二，从[illegible]，[illegible]古火字，地中有火，其气盛也。火盛曰王，德盛亦曰王。”[18]王国维认为：“盖王字本象地中有火，古文省其上画，谊已明白。”[19]朱芳圃也认为：“火之盛大，以旺盛为本义。王旺同音。”[20]由此可确知王为火形。以火为王，反映了先民的顶礼膜拜之情。

作为火神、灶神的炎黄与祝融又是中华民族的始祖神。在中国古文字中，祖先本义亦与祀火有关，许多民族祀火即祀祖，火神与祖先神两位一体，这一点在下面的章节中还要谈到。以火神为始祖神，亦反映了先民对火的崇拜之情。

炎黄、祝融这集太阳神、火神、祖先神于一身的三位一体大神被奉为灶神，这是远古突出的火崇拜意识在华夏先民早期家居生活中的反映，可以说是汉族灶神盛衰史中灶神地位最高之阶段。我们可以推想到当时的人们视火为神圣之物，与生计休戚相关的烹饪为氏族、家庭的圣事之远古生活情景。《古史考》中称：“黄帝作釜甑。”又说，黄帝始蒸谷为饭，烹谷为粥。《世本》称“神农耕而作陶”。将烹饪之事，烹饪器具的发明也归之于被奉为灶神、火神、始祖神的神灵，也从一个侧面反映了上述这一点。

这三位威名赫赫的最早的灶神后来被奉为中华民族的始祖神。随着灶神在神坛上演变为一个由天帝派驻人间千家万户的小神后，灶神的来历有了种种新的传说。这三位大神曾经为灶神的事已很少流传于民间。但在近现代民间仍可见到一些这古老信仰习俗的遗风，炎帝与祝融后来在不少地方被奉为火神（图 12）

西南各地普遍奉炎帝为火神，火神庙在川、黔、滇多称

图 12　中国古代几个火神形象，中为祝融　采自燕仁著《中国民神》

为“炎帝宫”[21]在一些地方，还流传着灶神为黄帝或黄帝之后的说法，如有的说灶君姓张，名宙，名单，又名子郭，是黄帝第十二代孙，他下界为灶神是王母娘娘向玉帝建议的，以免在天庭时违反清规。[22]山东单县传说，黄帝死后被玉皇封为灶神[23]。在这种渗透着道教意识的民间传说中，仍可看到炎黄祝融被奉为火神和灶神的古风。

第二节　由动物化生的灶神

从火崇拜和太阳崇拜发展而来的灶神观念是中国古代最早的灶神崇拜形式。后来，华夏各民族的灶神观念产生了不少变异，关于灶神来历的传说也就多了起来。灵异动物崇拜是中国各民族早期的古老信仰之一，不少动物成为某种神灵的象征或化身，在汉民族的灶神信仰中，即融进了这种灵物崇拜意识。

一、“蝉”与灶神

在汉族的灶神信仰中，蝉是与灶神密切相关的一种灵物，早期它曾被奉为灶神的化身。

这里所谓的“蝉”，并非指栖身于树林高声鸣唱的蝉，而是形状如蝉的蟑螂，后世有些地方民间称之为“灶马”，它以灶为栖身之处。中国古人曾把这种如今人们见而生厌的生物视为神物（或鬼物），崇而祀之，将它视为灶神的化身。中国神话学家袁珂先生和古文字学家丁山先生都对此作过详细的考证。

《庄子·达生篇》中记述了一段齐恒公打猎遇见鬼物的故事：桓公遇见鬼物，心里害怕，回来问一个名叫皇子告敖的有学问的人：世间究竟有哪些鬼物？皇子告敖告诉了恒公许多，“灶有髻”就是其中较特别的一种。什么是“髻”呢？陆德明《经典释文》引司马彪说：“髻，灶神。”“髻”又是何物？它是“蛣”的异体字或假借字，正写应该作“蛣”。《广雅·释虫》说：“蛣，蛮，蝉也。”

《大戴礼·帝系篇》中说：“颛顼产穷蝉。”《史记·五帝本纪》说：“颛顼生子曰穷蝉。”索隐云：“《系（世）本》作穷系。”俞正燮《癸巳存稿》卷十三“灶神”条引《许慎异义》云：“灶神，古《周礼》说，颛顼有子曰犁，祀以为灶神。”犁、系、髻（蛣）音皆相近，而穷系又作穷蝉，是穷蝉即犁，也就是古代传说的灶神。袁珂先生据此认为，颛顼的儿子穷蝉即灶神，而蝉即是《庄子·达生篇》中所谓“灶有髻（蛣）”的“髻（蛣）”。[24]

《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》说：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣。”《酉阳杂俎·诺皋记上》中说：“灶神姓张，名单，字子郭。”袁珂先生考证此处的“单”与“禅”都是“穷蝉”一名的演变。丁山先生亦考证说：“禅，是禅字俗体，《后汉书·阴识传》注引作禅，《酉阳杂俎》作单，均可相证。

单，孳乳为蝉。《说文·虫部》：‘蝉，以旁鸣者。’方言，‘蝉，楚谓之蜩，秦晋之间谓之蝉，海岱之间谓之蜺。’郭璞注，‘齐人呼为巨蜺。’《广雅·释虫》正是说，‘蜺蛣，蝉也。’”他认为“穷蝉”即“业有髻”，“是蝉在古今方俗殊语里俱有音蛣者。”因此，“髻就是现今灶上所常见的红壳虫，古语或谓‘灶蛣蟟’。”他认为“穷蝉”即是灶神。因为“蝉”字声转为蜺蛣，为蛣蟟，故庄子又有“鬼（即是神），灶有髻”之说。[25]

南朝梁宗懔《荆楚岁时记》云：“灶神姓苏，名吉利。”《三国志·魏志·管辂传》云：“王基家贱妇生一儿，堕地，即走入灶中。辂曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”这里，管辂把宋无忌当作了灶神。《史记·封禅书》索隐引《白泽图》说：“火之精曰宋无忌。”袁珂先生认为，苏吉利其实就是宋无忌的音变，而吉、忌的声音都近于髻（蛣），就是《庄子·达生篇》所说的“灶有髻（蛣）”的髻（蛣）”，其本义即蝉。[26]

在殷商时代及周代初期的鼎之腹部，镂刻有很多蝉形花纹，骈列成群状。（图 13）丁山先生考证说：“凡鼎彝上所著的‘穷奇纹’，该当名为‘穷蝉纹’，都是自灶神所托的蛣蟟所蜕变。这样看来，鼎彝上所以要著这种穷蝉纹，必然是自煮爨之时火烟薰蒸

图 13　商代鼎器上的蝉纹　采自翦伯赞《先秦史》

的痕迹加以纹饰的。换言之，灶神，即是火神，以‘灶蛣螈’象征火神。”“灶上所常见的红壳虫，也就是灶神的代表。”[27]

颛顼之子“穷蝉”为灶神，而颛顼则是黄帝之后，《帝系》云：“黄帝产昌意，昌意产高阳，是为帝颛顼，颛顼产穷蝉。”《大戴礼·五帝德》云：“孔子曰：黄帝，少典之子也，曰轩辕。……颛顼，黄帝之孙，昌意之子也，曰高阳。”我们在上文中已说过，黄帝为太阳神、火神和灶神，炎黄和祝融都有亲缘关系，而祝融则又是颛顼之孙，如《山海经·大荒西经》中曰：“颛顼生老童，老童生祝融。”可见颛顼是这火神、太阳神与灶神家族之成员，他亦有太阳神的神格，如丁山先生所言：“颛顼即是日神。……高阳，就是高明的太阳，谓即冬至复活的颛顼。[28]如此炫赫的太阳神、火神与灶神家族中为何生出了一个当了灶神的蟑螂呢？透过这远古神话人物扑朔迷离的世系之面纱，我们仍可以看到灶神发展演变的轨迹。

太阳神与火神演变为灶神为随理成章之事，而蟑螂作为灶神化身只会是在灶形成后相当一段时期才产生的。蟑螂是灶的寄生物，有了灶才产生了蟑螂。由于当时的先民有浓厚的动物崇拜意识，将灶中生出的这种“红壳虫”视为神物，视为灶神之化身。因此，作为黄帝后裔的灶神中就有了一个“穷蝉”，其化身为蟑螂，形体变异而其灶神之神格、血统不变。

这种以某种生息其中的动物象征某物神灵的现象在早期的自然宗教信仰中是很普遍的，如有的民族以树、石或虎等动植物象征山神，以蛙、鱼等象征水神。纳西族以蛇和蛙象征司掌大自然的神“署”，东巴象形文中的“署”神即一个蛙头蛇尾的形象。这些现象与蟑螂为灶神之化身的信仰是同样的道理。

时至今日，中国不少地方的汉族称蟑螂为“灶马”、“司

命鸭”、“司命鸡”等，反映出蟑螂为灶神化身的古代信仰痕迹。

二、蛙与灶神

除了上述“蝉”之外，与灶神有关的另一种动物是蛙。民族学家杨堃先生在写于本世纪40年代的《灶神考》一文中便已指出这一点。关于蛙与灶神之关系，我们还得从灶的汉字本身说起。

《说文解字》云：“竈，炊竈也，从穴，竈省声，則到切，竈或不省。”意谓灶字有两种写法，或作竈或作竈。穴下之黽或黾究系何物，并为何而作此形，此在《说文》内并无解释。但《说文》之后两千多年来的文字学家都认为灶字之下半部是一个象形字。如宋代徐锴《说文解字系传》曾言：“竈…从穴，竈省。黾，竈也，象竈之形。”其“象灶之形”一说，为一般字学专家所公认。杨堃先生指出，“我们若再将近来考古学内所发现的秦汉时代的一切陶灶拿来观看一下，那就益使我们相信灶之形状确与黾黽之属相似，故‘象灶之形’之说，实有其实物之根据也。[29]杨先生进一步指出陶灶之前一定先有土灶，“象灶之形”一说恐为后起之义，而最初之灶非当此形。这一点可在第一章的论述中明确看到，掘地为坑的地灶（火塘灶）远比陶灶为早，在西安半坡村仰韶文化等遗址中，不少半地穴式的房屋中央都有一个灶坑，坑即为穴，因此灶字古写作竈、竈，从穴。

值得我们注意的是后起的陶灶为可要象黾黽之形？灶字为何要如此写法？黾黽究竟是表示什么意思的象形字？杨堃先生在《灶神考》一文中援引德国叶乃度（Eduard·Erkes）教授的论述曰：“旧中国还认识一些特别的保护家庭之神。这些神灵都是和家庭最重要的分子是一体的。在这些保护家庭的诸神之中，最贵重体面的便是灶神。按照灶字所形出之证据来说，乃是一个蟾蜍居于炉灶之中。在史前时代，灶神是

有动物的形象的。此后又被中国人们想象为女性之神。”叶乃度根据灶字字形指出灶神原是蛙这一动物。孔令毅在《论社稷》一文中说：“灶则为蛙黽，祭灶即祭图腾祖。”[30]杨堃先生继则认为：“灶之本义当指黾黽之属而言。而黾与蛙本为一字，故黾黽变即蛙黽。惟蛙黽系指一物而言？抑指两物而言？前人尚无定说。若据愚见则黽乃蛙之一种，即居于水者是也。故黾黽乃指一物而言，亦即蛙或蛤蟆之谓。据吾人推测，最初的司灶者或灶之发明者，恐属于以蛙为图腾之民族。”“则与蛙之关系，当非出自偶然者。因此吾人乃得一假设焉。谓竈字之从穴与黾者。穴与黾二字虽均为象形，而灶字则属会意。所谓会意者，盖在造字之初已有一种传说，谓司灶者或灶之发明者是竈族。而此竈族居于穴内，亦即营穴居生活的图腾氏族之一族，故竈字始从穴与竈，而有如此之形象也。”“灶神或灶神之近祖，有为蛙蛋或蛤蟆之可能。”[31]

古往今来，崇拜蛙和奉蛙为图腾的民族在中外都很多。就我国的情况看，蛙是仰韶文化四大灵物之一。在考古中曾发现不少蛙形象，如黄河流域仰韶文化和马家窑文化中有不少蛙形彩陶纹饰；安阳殷墟出土过石蛙、玉蟾；北京平谷刘家河遗址出土有商代蛙黾铜泡；广西恭城发现有春秋时代的蛙蛇纹青铜尊；左江崖壁画和内蒙阴山岩画中也有许多蛙形人；越人铜鼓中的青蛙形象就更多；壮族十分崇拜青蛙，每年都要欢度一次青蛙节。[32]在汉、藏、纳、彝、普米等民族中都流传着青蛙灵异的故事。纳西族甚至把本民族与人生和传统文化密切相关的阴阳五行说成是由一只大蛙所化生。中国神话中的女娲是由蛙、蛇等动物形象变成半人半兽的形象。这些现象有的可能是动物崇拜，有的可能与图腾崇拜有关。

从上述灶与蛙之间的关系看，蛙为图腾动物或某个使用地灶的族群是奉蛙为图腾都有可能。但我们还可从另一种角度对蛙与灶之间的关系作一些探讨。

《酉阳杂俎》中说：“灶无故自湿润者，赤蛤蟆名钩注居

之，去则止。”《楚辞·天问》篇中亦有关于蛙与灶之间关系的记述：“水滨之木，得彼小子。夫何恶之，媵有莘之妇？”王逸注曰：小子，谓伊尹。媵，送也。言伊尹母妊身，梦女神告之曰：‘臼灶生鼃，亟去元顾！’居无几何，臼灶中生鼃，母去，东走。顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之木。水干之后，有小儿啼水涯，人取养之。既长大，有殊才。有莘恶伊尹从木中出，因以送女也，”从这里可看出楚人过去把灶中有蛙视为将发大水的征兆。上引《酉阳杂俎》所谓蛤蟆在灶而湿润都说明了蛙与水之间的关系。

刘敦励先生曾指出：“在甲骨文中即见有祀虾蟆以求雨之记载，《春秋繁露》也记载置蛤蟆于池中以祈雨。”[33]有的民族视蛙为雨神或雨神之子，壮族的蚂拐节（青蛙节）的内涵之一便是祭蛙求雨。在壮族的神话传说中，青蛙是雷神的子女，是沟通人和雷神的桥梁。由于青蛙是陆地上的两栖动物，与水有密切的关系，各地的人们普遍把蛙声作为降雨的前兆。马叙伦先生在《庄子义证》中说：古说“哈蟆能升天吐雹，故以为神耳。”[34]各民族的蛙崇拜除了与生殖崇拜等有关外，大都与祈雨求水有关，蛙成为水的象征。灶为火之容身之地，而古汉字“灶”的原形为灶中有蛙的形象，为什么这互不相容的两物同时体现在一个字中；灶忌水，而作为水之象征的蛙为何居于其中呢？这是否有可能反映了古人一种因畏惧火灾而希翼有一物能镇火的愿望呢？古时的人们对火的崇拜是基于敬畏情绪，在利用它的同时又希望有一物能降伏它。中国古代把水视为火之夫，如《左传·昭公九年》云：“火，水妃也。”“水，火之牡也。”在殷商时的水火并祭典礼上，即已有这种火为水妃之观念[35]。蛙既为司水之精灵，即能镇火。以蛙司灶，既不惧灶火成灾，又能祈求得灶上日常不可缺少的烹煮之用水。这种防火必用水的道理，古今皆然。至今，在不少民族中都有以水为主体防火的巫术，如云南永宁纳西族在房顶放一个水瓶，还在灶上方房梁上挂不少猪膀胱。据说，

猪膀胱有压火之效，一旦发生火灾，它便会“吱吱”作响，报告火情。在他们的祭灶词中说：“屋顶放着护屋水，水神会压着火神。屋梁上挂了猪尿泡，它会压住火的威力。”又说：“水槽里有玉青蛙，它会帮忙求水神。”相传青蛙是帮水神守水的[36]。在四川盐源等地的纳西人祭灶词中亦有“请来玉青蛙挑水”，“水槽里有一只金铸的青蛙”等语，可见青蛙是与灶相关的司水精灵。很多汉族灶神画像两旁都写着“福水善火”四字（图 14），可见灶神所司者不仅是灶火，而且还包括烹饪之水。因此，作为水之象征的青蛙与灶发生联系，也是可以理解的事情。

图 14 上天灶君 清 北京 纸马 彩色套印 纵 31 厘米 横 23 厘米 图上为“南天门”，象征灶王于腊月二十三日上天禀陈人间善恶之事。下画灶王居中而坐，旁有马厩、厨房、后堂及人们作炊、喂马、担水等，一切人间家常生活。因图上有灶君骑马朝天，故称“上天灶君” 采自王树村编著《中国民间年画史图录》

在丽江和永宁的纳西人中都流传着“青蛙伙子”“青蛙丈夫”、“石蛙谋士”等故事，内容讲一个青蛙进入某家，变成人形帮助主人家，最后凭他的神奇本事娶到主人家之女或当地豪酋之女。在这些故事中的青蛙都与灶有关，永宁的故事中讲青蛙进屋后藏身在灶灰里；丽江的故事中讲老妇人见青蛙进屋后，用

灶灰撒在它身上。过去纳西族有“泼灶灰节”，届时在房屋四周撒上灶灰，认为灶灰可以防止蛙与蛇进来。在泼撒灶灰时，嘴里还要念叨：“灶灰是火神的唾沫星，让‘署’子呆在自己屋里，不要出来！”民间相传司掌山林河湖及野生动物的自然神“署”之子专门爱勾引人家的女子，因此以灶灰阻止“署”子进民宅，而蛙与蛇则是“署”的象征和化身。在多种青蛙故事中都说到，青蛙进民宅后，常在火塘灶边脱下蛙皮帮这家人做事，主人（或蛙妻）发现后欲在火塘灶上烧蛙皮，而青蛙则说他的皮不能在灶上烧，要去居那世罗神山上烧。又说到青蛙一跳，灶台上的锅、碗、瓢、勺会相互蹦跳起来。在《蛙村的故事》中说到，某村以蛙多而名蛙村，一些从外地搬迁来的异族人杀吃了不少青蛙，被纳西土司剁掉了他们的五个指头。从此纳西人中就流传着一首民谣：“蛙村吃蛙肉，挟蛙肉的筷子被撇断；蛙村吃蛙肉，煮蛙肉的土锅被砸碎。”[37]可见蛙与灶及烹饪之事有着某种神秘的联系。这可能与水火相冲而灶上又离不开水的现实有关，表现了人们希冀水火互相牵制又共同施惠于人的一种心理。

很多民族都把青蛙视为神，如四川阿坝藏族地区流传的《青蛙骑手》故事中说青蛙是神派下来的，是神与人间相联系的使者，青蛙的喜怒哀乐也是神意的反映，尤其是青蛙不愉快时能引起洪水、地震。普米族称青蛙为“阿够巴迭”，汉语意为“舅舅”，该族认为青蛙有灵性，是由水龙变来的，蛇也是水龙变的，两者是兄弟，主管雨水。人们不能伤害青蛙，遇到青蛙要敬而远之，否则会遭来雷霹、天旱。[38]

有些民族的青蛙崇拜亦与火有关，信萨满教的北方民族中流传着青蛙教会人取火的故事。[39]黎族认为蛙能左右风调雨顺，并且有一种避邪作用。在海南岛昌江县王岭居住的“杞”黎，从事火耕——“砍山栏”，一般是一月砍倒树木，二月把树木晒干，三月焚烧树林为灰烬，但烧山必须听到蛙鸣，否则会触犯神灵，遭到报应，造成减产[40]

汉族神话中把蟾蜍视为居于月亮中的灵物，张衡《灵宪》中曰："羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月。……遂托身于月，是为蟾蜍，"唐宋人伪托南朝梁人任昉所著《述异记》卷上记载："古谓蟾三足，窟月而居。为仙虫。"《宣室志》中记述了蛤蟆入室而主人升官的一段故事，称蛤蟆为天使。杨堃先生在《灶神考》中曾提出一个设想："今吾人若从蟾蜍奔月与蛤蟆为月中之虫，并为上帝天使之两传说，而连想到灶神，则灶神之名虽有多种，然有的说是名禅字子郭，有的说是姓张名单字子郭。而禅或单是否均与蟾蜍之蟾一音相近？""嫦蛾奔月与灶神上天是否勾与蛤蟆升天以及蛤蟆为上帝天使之传说有点渊源？"[41]在中国的灶神信仰中，关于灶神的来历必有多种传说。蛙与灶神之间的关系，尚待今后作进一步深入的研究。

第三节 灶神的人格化与世俗化

一、早期灶神的性别及其意义

火神随火进入民居，成为灶神后，其形象、神性等便逐渐发生了变化。随着灶神人格化的不断加强，灶神最后以人的形状出现在很多民族的神坛上。

在汉族灶神的演变过程中，祝融作为灶神的时间比炎黄二帝都要长，古籍中关于他为灶神的记载也最多。在民间，他为火神和灶神的知名度也高。有意思的是，这位"兽身人面，乘两龙"，威焰赫赫的火神成为灶神之后，在传说和古籍记载中就成为女性。《太平御览》卷五二九引《五经异义》说："灶神祝融，是老妇。"汉代郑玄曰："王为群姓立七祀，七曰灶，主饮食也，灶神祝融是老妇。"

关于灶神是女性的记载还见于其它不少古籍中。《庄子·达生篇》云："灶有髻。"司马彪注曰："髻，灶神，著赤衣，

状如美女。”《礼器》云：“灶者，是老妇人之祭。”《史记·武纪·索隐》引司马彪著《庄子》云：“浩，灶神也，如美女，衣赤。”《道藏·太清部·感应篇》云：“灶神，状如美人，有六女。”《酉阳杂俎·诺皋记上》云：“灶神名隗，状如美女。”《文献通考·郊社一九》称：祭“灶神是祭老妇”。清李调元著《新搜神记·神考》“灶王”条中说：“今人谓人面黑者比之灶王，非也。灶神状如美女，非黑面也。”《敬灶全书·灶王经》中说灶神是一个独居昆仑山又管人住宅，主人寿命长短、富贵贫贱的“老母”。

国内外不少民族的火神和灶神也是女性，鄂温克族认为火神（灶神）是一个老妈妈；赫哲人尊称火神（灶神）是“佛架妈妈”；在满族古老的萨满神喻中讲到：火神（灶神）是穿红袍的老妈妈。在一些萨满神喻中，火神“拖亚恩都里”的满语词，就是“火”与“母亲”两个词音的混称，译成汉语为“火母亲”。[42]鄂伦春族称火神为“透欧博如坎”，它的形象是一个老太婆[43]。英国古俗中有祭火炉女神赫斯谢的礼仪；罗马有监护家庭之火与国家灶火的女神韦斯塔；希腊有监护社团与城镇之火的女火神希斯提亚[44]；在西伯利亚诸民族中，司家庭灶火的神灵大多为女性，如吉利亚克人的火婆婆，纳乃人、阿尔泰人的火妈妈、埃文克人的火外婆等[45]。

灶神为女性，祭灶或祭火也由女性主祭。《孔子家语·曲礼·子贡问》云：“夫灶者，老妇之所祭。”《史记·孝武帝本纪》“索隐”案：“礼灶者，老妇之祭，盛于盆，尊于瓶。”时至今日，中国还有不少民族保留着由妇女祭灶的习俗。

国内外很多学者在论及灶神和火神为女性这一现象时，一般都认为是母权社会时女性地位高的反映。固然，灶神和火神为女性这一文化特征反映了一些民族早期尊重女性的社会习俗，但由此推论这是母权社会的遗风是不确切的，我认为火神与灶神为女性这一现象是火与人类的居家生活有了密切联系后产生的，它反映了妇女在生活中因司掌烹煮食物的

家务而与居家生活之灶所产生的密切联系。一般来讲，各民族妇女与居住空间的生活范围关系密切，而火是人们居住空间的中心，妇女的居家生活职能形成了他们与火极密切的关系。西南不少民族在举行新灶升火礼时，由妇女点燃灶里的第一把火，祭献灶神的礼仪也多由妇女主持，但在这些民族中，妇女的社会地位并不高，有的甚至很低下。这些礼俗不过是社会性别分工在生活习俗中的反映，中外不少民族的火神与灶神为女性这一文化特征也是长期以来妇女与火（特别是家居之火）的关系密切这一点上形成的。由此可以看出自然神的形象还会随着人类社会生活的性别角色结构发生相应的变化。“兽身人面”，乘龙驰骋的火神祝融在成为灶神后变为“老妇”，正反映了燃烧于莽原高山、野性十足的自然火为人所用后，逐渐成为经人驯化的家居火，与人们特别是妇女长相依傍这一用火史的转折过程，反映了自然神灵在这一转化过程中的神格变迁。

二、来历多变和毁誉不一的灶神

灶神的传说发展到汉代，其中的人间烟火味就日益浓起来，灶神的神格也不断地渲染上了人的气息。这表明灶神由威焰眩然的太阳神、火神、始祖神转化为司家庭之灶的神祇后，他置身于人类社会的环境氛围中，人的社会生活在不断地改造着他的神格和神性。久而久之，就产生了一些关于灶神来历的新传说，在这些传说中，灶神已是一个具有七情六欲，完全人格化了的神。

《后汉书·阴识传》注引《杂五行书》说：“灶神名禅，字子郭，衣黄衣。”东汉许慎《五经异义》中已记载了灶神为夫妇二人的传说，“灶神，姓苏名吉利，妇姓王名博颊。”（南朝）梁宗懔撰《荆楚岁时记》中说：“灶神姓苏，名吉利。”（隋）杜公瞻注《荆楚岁时记》说：“祝融为灶神，姓苏名吉利，妇姓王名博颊。”（唐）段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》说：

“灶神名隗，状如美女，又姓张，名单，字子郭，夫人字忌卿，有六女皆名察洽。”我们在前文中论述了传说中的这几个灶神与“穷蝉”之间的关系，尽管从语音和语义学上分析，他们身上还有着某种古代灵物崇拜的蜘丝马迹，但从这些记载本身来看，此时灶神的人格化和人间气息已十分浓郁，他不仅有名姓，而且成家立业，拖儿带女，已全然没有了最初带着强烈的火神、太阳神和动物崇拜的远古文化色彩，他已完全融入中国的世俗社会生活中，成为一个人间化、社会化的家庭神祇。原来被说成是老妇的灶神祝融也入境随俗，改名姓为苏吉利，并且在父系社会的男权氛围中失却了早期灶神曾一度保留的与女性关系密切之特点，由“老妇”而变男，娶了姓王名博颊的妻子，生儿育女，过起了人间家庭的生活。

《三国志·魏志·管辂传》中说：“王基家贱妇生一儿，堕地，即走入灶中。辂曰：‘直宋无忌之妖，将其入灶也。’”《史记·封禅书》索隐引《白泽图》说：“火之精曰宋无忌。”前述灶神苏吉利是宋无忌的音变。此处以“妖”、“火精”称灶神，明显可见对这一神祇不太敬重的倾向。这种倾向由来已久，早在周代，灶神就已从火神、太阳神的炫赫地位降至“居人间司察小过”的小神，郑玄注《礼记·祭法》曰，灶神等七祀之神是“小神居人间察小过作譴告者也。”

在战国时代，灶神虽有灶君之名，但亦不为人所特别尊崇，如《战国策》云：

> 卫灵公近雍疽、弥子瑕，二人者专君之势以蔽左右。复涂侦谓君曰：‘昔日臣梦见君。’君问：‘子何梦？’曰：‘梦见灶君！’君忿然作色曰：‘吾闻梦见人君者梦见日，今子曰梦见灶君而言君也，有说则可，无说则死！’对曰：‘日并烛天下者也。一物不能蔽也。若灶则不然。前之人炀（读 yàng，烤火）则后之人无从见也。今臣疑人之有炀于君者也。

是以梦见灶君！’君曰：‘善’。于是因虔雍疸、弥子瑕而立司空狗。[46]

卫灵公听到复涂侦说“梦见灶君”而“忿然作色”，可见当时有“灶君”之称的灶神地位不高。[47]

战国之后至西汉，汉武帝虽信方士李少君之言而亲祀灶。但当时的灶神却被称为“灶鬼”，如《史记·封禅书》中曰：

齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人；夫人卒，少翁以方，盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。[48]

汉武帝所亲祀的灶神犹说为“灶鬼”，这与上引《史记·封禅书》中所谓“火之精曰宋无忌”一样，将司灶神视为一种鬼或精灵，在当时已明确地有“鬼神”观念的汉代，不能不说这是灶神地位并不很高的反映。

灶神地位下降的原因可能是：变幻莫测，使人敬畏的自然火被引进民居为人所用后，成为经“驯化”而与“老妇”为伴之火，更主要的，是随着汉族民居内部结构的复杂化，炉灶所在之处已非家居生活中心和祭神议事之圣域灵地，灶神居于为“君子所远”的庖厨之地，于是，他就逐渐成为与司门、户、井诸神并列的“小神”。

但另一方面，由于人们生活中离不开火，灶神对人们来说虽非大神，但亦是举足轻重的生活之神。西汉时就已有阴子方因在腊月祭灶神而暴富的传说；同时，在此时期也产生了“灶神晦日归天，白人罪”（《太平御览》卷一八六引《淮南万毕术》）的传说。东汉时，“灶神上天白人罪”的说法更趋流行；到东晋，就明确地有了灶神上天白人罪而使人损身减寿的说法，东晋葛洪所著《抱朴子·微旨》中说：“又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也。小

者夺算，算者三日也。”人们对灶神且敬且惧，于是，灶神成为一个在人间毁誉参半的神祇，他既是“一家之主”，主宰人的福祸灾祥，衣食来源。但同时，他又是一个上帝派驻各家各户的“特派员”，司察人过，上告于天。因此，人们又十分嫌忌他，采取种种办法贿赂他，讨好他，蒙混糊弄他，如用粘牙糖糊其嘴，用酒糟使其昏醉，用好言好语、好供品感化他的心灵，种种努力都是要叫灶神在天帝面前不言或少言人过。在唐代就已有“酒糟抹灶门醉司命”之俗，到宋代，不仅用酒糟涂灶门，丰富的祭灶供品中又多了饧这种胶牙糖。此后，旨在求他多讲好话，少讲坏话的腊月祭灶习俗越趋精细复杂。灶神就在人们的这种敬忌交加的双重心态中发展着自己的神格。

据《隋书·经籍志》所言，梁简文帝撰有《灶经》十四卷。至唐时，灶神又被称为灶王，如李廓《镜听词》云：“匣中取镜辞灶王，罗衣掩尽明月光。”同时，在唐代亦已有“灶君皇帝”之称，如罗隐《送灶诗》云：“一笺清茶一缕烟，灶君皇帝上青天。”[49]可以想见当时灶神在民间的影响之大。

在周代与灶神并列的“五祀”之神，从唐宋以来至近代已多被遗忘，而灶神在民间的影响却日益广泛，被千家万户奉为一家之主，其神性功能也不断扩大化。清宣统年间重镌的一份《灶王府君真经》中曰：

灶王爷司东厨一家之主，一家人凡作事看的分明。
谁作善谁作恶观察虚实，每月里三十日上奏天庭。
……
读书人敬灶君魁名高中，种地人敬灶君五谷丰登。
手术人敬灶君百能生巧。生意人敬灶君买卖兴隆。
在家人敬灶君身体康泰；出家人敬灶君到处安宁。
老年人敬灶君眼明脚快，少年人敬灶君神气清明，
世间人你何必舍近求远，游明山过海滨千里路程！

灶君前只用你诚心祝祷，无论你甚么事也敢应承！
只要你存好心善行方便，我与你一件件转奏天庭。
为名的保管你功名显达，为利的管保你财发万金，
有病的管保你沉疾全愈，求寿的管保你年登九旬，
求儿的管保你门生贵子，求妻的管保你天降美人。
见玉帝我与你多添好话，祷必灵求必应凡事遂心！
（图 15）[50]

虽为居家小神的灶君却有着如此大的神通，能帮助人实现人生的一切愿望，而实现这些愿望的途径是代你“转奏天庭”，在天帝面前为你说好话，使他赐福于你。由此可见灶神作为“天帝使者”、人神媒介的神灵特点，从中也体现了灶神作为“一家之主”、生活之神而与人生所愿密切相关的特点。

这位天帝使者可以通过说好话使人事事遂心如意，反过来说，自然也会通过说坏话而使人灾祸横生。在迷信灶神的时代氛围中，人们在遂心如意时自然会感恩于灶神，认为是他帮忙说了好话，天神赐福于己；而当人们遇到灾难麻烦时就可能把原因归咎于灶神，认为是他的“谮告”而使己倒霉，这就是形成对灶神毁誉不一的种种灶神故事之原因。

图 15 《日记故事全集》中的“戏婢女灶神记账图”，呈现民间以灶神记功过的思想

汉族民间称颂灶神的故事很多，下面试举几例。

流传于河南的故事《祭灶、守岁的来历》中说：玉皇大帝

的小闺女贤惠善良，十分同情天下的穷人，并爱上了一个给人烧火帮灶的穷小伙子。玉皇得知后，十分恼怒，就把小闺女打下凡间，跟那“穷烧火的”去受罪。王母娘娘疼爱女儿，从中讲情，玉皇才勉强给那个“穷烧火的”封了个灶王的职位，玉皇的女儿就成了灶王奶奶。

灶王奶奶深知百姓疾苦，常以回娘家探亲为名，从天上带些好吃好喝的分给人间的百姓。玉皇察觉此情后，很恼火，就只准女儿女婿每年腊月二十三回家一次，灶王奶奶为了利用这个每年一次的机会给人间百姓一些好处，于是不管玉皇每天催她回家，故意在天宫多留连，借口给自家带一些吃的，从腊月二十四日一直呆到三十日，准备好豆腐、肉、鸡、发面、酒、饺子等食品，三十日天黑才离开皇宫，初一五更到人间。当夜，人们坐在火炉边等候灶王奶奶，点起香纸、放起鞭炮迎接她。

人们为了纪念灶王奶奶的恩德，年年腊月二十三都要烙灶干，二十四扫房子，二十五拐豆腐，二十六去割肉，二十七杀灶鸡，二十八把面发，二十九去灌酒，三十捏饺子，夜里不睡觉叫“熬百岁”，实际上是等着迎接善良的灶王奶奶回到人间。[51]

这个故事主要赞颂的是灶王奶奶而不是灶王爷，而称颂的原因是她赐给了人们过年的食品，反映了灶神主人间饮食的特点。同时，从中也可看到人们认为饮食受之于天的观念以及因妇女司灶而在灶神双角色中唱主角的现象。

有的故事中则把灶神说成是一个会治家安民的官员。相传有个叫张忍的人，弟兄五个，他是老大，人称张郎。因他治家有方，全家二百多口人，和睦一堂，日子过得很兴旺。知府周正，认为他既会治家，定能安民，就向皇上奏本，让张忍接替他的职位。

西宫的娘家和张忍是同乡，早就盘算让她哥哥接任知府。只是张忍被荐，便在皇上枕边进谗言，说张忍人能家大，日

后谋反，怎么得了？不如斩草除根。皇上一时拿不定主意，便改装私访。他到了当地，首先发现西宫的哥哥横行霸道，万民唾骂。接着，他到张忍家借宿，张忍家接待他十分周全，具体接待他的竟是个十多岁的少年。经盘问，原来这个少年是张忍的小儿子。因张忍怕他的叔叔、哥哥们听信妻子谗言，处事不公，才让他学着当家主事。

皇上听了既惭愧，又感动，回朝后，贬了西宫，处理了国舅，随即下诏任张忍做知府。

张忍做知府后，果然办事清正，万民称颂。三年任满，朝廷又把他调进宫中管御厨。张忍便把事情办得上下满意。

后来，张忍病故于腊月二十三，皇上念他管厨有功，封为灶君。每年到张忍病故那天，人们就焚香摆供祭祀他。后来竟慢慢地变成“一家之主”的灶神，说他能“上天言好事，下界保平安”，祭祀时还特定给他吃“灶糖”，说是能“粘”住他的嘴，免得“上天”说坏话。[62]

从这个故事中可以看出人们希望有好官的心理，但如此清正廉洁的父母官，一旦当了灶神，人们就要以糖粘其口，防止他上天说坏话，可见“白人罪”是灶神为人所讨厌的主要毛病。

正由于“上天说坏话”被人们视为灶神的一大恶习，因此，有些称颂灶神的故事就为他开脱这一罪责，把它归咎于其他恶神。

流传于江苏的一则灶神故事中说，从前，在人的身上，有一个眼看不见的、通灵性的坏东西——三尸神附着。这三尸神一天到晚搬弄人的是非，说人的坏话。三尸神每月上天庭一次，向玉皇大帝报告人在世上的种种情况。他从来不如实禀报，而是尽说人的坏话。天长日久，玉帝便对人产生了坏印象。有一年，三尸神连续向玉帝诬告人们咒骂天庭，对玉帝也有不敬之辞。于是玉帝大怒，命令三尸神立刻下凡，挨家挨户巡查，凡是亵渎天庭、不奉公守法的坏人，把他们的

名字全写到这家的墙壁上。笔画要轻细，不使人察觉。待到大年夜晚上，要命王灵官执鞭下凡，只要是在墙上写了名字的坏人，统统击杀，一个不漏！

奸邪恶毒的三尸神正中下怀，兴冲冲回到人间，不问青红皂白，挨家挨户地在墙上任意写开了名字，把各户所有人的名字都写上。

这一空前骇人听闻的消息，让各家的灶君知道了。灶君爷们秉性善良，为人忠厚，是百姓家里的主事神。于是灶君们围聚一起，商议怎样解除即将降临到百姓头上的这场劫难。最后想出了一个巧妙的法子：腊月廿四送灶那天，每户百姓家里的灶君，都郑重地关照家里的人，一定要他们在大年夜白天，里里外外、上上下下，直至檐梁壁墙上的陈年垢污，彻底清扫，掸掸干净，迎接新年。老百姓都按灶君吩咐这样做了。

到了大年夜晚上，王灵官奉玉帝之命下凡查勘。可是一路查去，家家户户墙壁上都是干干净净，不见人名，连一点珠丝灰尘都找不到。原来，三尸神所写下的人名连同尘污一起，统统在大掸檐尘时掸掉了。

王灵官气乎乎地回到天庭复旨，狠告了三尸神一状："三尸神无事生非，造谣取宠，毁谤世人。百姓家墙上，没有一家写有名字的。"

玉帝闻报大怒，立即传旨，把三尸神绑送天庭，先掌嘴，痛打三百大板，再关押天牢，永不释放。

人们为了感谢灶君老爷，所以每到大年夜，家家掸檐尘的这个做法就传下来了[53]。

"三尸神"是道教用语和观念。道教认为"三尸神"是与生俱来驻于人体之"虫"或"神"，有名姓，不仅白人过失，还是引诱人犯过失的罪魁。《太上三尸中经》云："人之生也，皆寄形于父母胞胎，饱味于五谷精气。是以人之腹中，各有三尸九虫，为人大害。常以庚申之夜上告天帝，以记人之造

罪，分毫录奏，欲绝人生籍，减人禄命，令人速死。”“上尸名彭倨，在人头中；中尸名彭质，在人腹中；下尸名彭矫，在人足中。”《重修纬书集成》卷六《河图纪命符》云：“三尸之为物，实魂魄鬼神之属也。欲使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，飨食人祭缀每到六甲穷日，辄上天在白司命，道人罪过，过大者夺人纪，过小者夺人算。”

由于这“三尸神”有和灶神一样“上天白人罪”的恶行，因此，人们就把这一罪名一骨脑推到三尸神身上，而把灶神说成是为人济困扶危的善神。

然而，灶神“上天白人罪”的传说自汉代以来就已广泛流传于民间，因此，人们对他的嫌忌和怨忿之情也是十分广泛的。因此，在各地又流传着不少揶揄、讥嘲和毁谤灶神的传说。

有的把灶神说成是一个负心郎所变。流传于山东等地的一个故事说，很久以前有一户姓张的人家，有老夫妇及其儿子儿媳，儿子名张郎，儿媳叫丁香。后来，张郎不愿在家种地，出外做买卖。丁香一人挑起全家生活重担，服伺公婆，盘田种地，生活十分艰难。张郎一去5年，没有音讯。张老夫妇先后病逝。十年后，已成了大富商的张郎回到家乡，一回来就休了丁香，另娶了一个妖艳女子。孤苦零仃的丁香被一个慈祥的老太太收留，后来成了她的儿媳妇，日子过得美满。

张郎后来遭了一场大火，财产全被烧光，后来娶的妻子被烧死，他也被烧瞎了双眼，他无以为生，只好沿街乞讨。一天，他讨饭讨到丁香家门口。丁香拿出好饭好菜让他吃，并送他首饰等物。后来，张郎知道这位好心的妇人原来是被自己休了的妻子，羞愧难当，无地自容，一头钻进灶里，憋死在里面。由于他与玉皇大帝同宗，因此，玉皇糊里糊涂地封他做了一名灶王。[54]

在长江两岸也流传着一个负心郎变灶王的故事。说一个叫李回心的富家子弟与一个叫王惠敏的农家女结了婚。后来

在一个媒婆的挑唆下，李回心又娶了这媒婆的侄女做小老婆。不久，又把王惠敏休了。惠敏流落到一个地方，自己开荒种地，开创家园。后来，又有许多遭难的人流落到这里，惠敏帮他们安居乐业，慢慢地建起了一个大村庄，大家推举她做了村庄的首领。

李回心自从休了惠敏，终日和后来娶的老婆吃喝玩乐，不几年就把家中财产挥霍殆尽，好逸恶劳的后妻便改嫁了别人，李回心则只好沿门乞讨。他讨饭讨到前妻的村子，受到惠敏家人的热情接待。当他认出惠敏后，又悔又愧，无地自容，一头钻进灶里被烧死了。惠敏不久也因悲伤过度而死。后来，玉皇大帝认为李回心敢认错，便封他为灶神爷；认为王惠敏聪明贤惠，封她为灶神娘娘[55]。

有的灶神故事则把敬灶神之俗说成是源于一个穷鬼懒汉。相传从前有一个很穷很懒的人，姓张，老是在家中坐吃现成饭，又喜饮酒赌博。老婆则勤耕苦种，死命做工，艰难地维持着全家生计。有一年年关到了，老婆叫他到娘家去探访，他岳母是殷实富户，知道女婿的好吃懒惰品性，不敢将钱交给他支办年货，便暗将钱藏在米袋底下，打发他回家。他担着米回家，由于路途长，担子重，他在半路上便把米送给乞丐，空着手回来。老婆问起缘由，并知道米袋底有钱时，气得拿起木棍就打，他丈夫缩头缩脑不敢说一句话。

过年的日子到了，催债的人纷至沓来，吵闹不休。他既没有钱还人，亦没有钱来买猪肉豆腐。年夜，家家户户都饮酒食肉，兴高采烈，他们一家却吃粥汤，食青菜，好不伤心。这时，家里小孩却闹着要压岁钱，穿新衣，戴花帽，哭闹不止。此刻，老婆又气起来，怨丈夫好食懒做，饮酒赌博，不配做她的丈夫和孩子的父亲，家里穷全是由于他的原因。尤其对他丢失了娘家送的钱一事更是愤怒，于是又操起烧火棍迎头痛打丈夫，不知轻重，竟把丈夫给打死了。那时正值深夜，无法把尸首运出去埋葬，第二天又是大年初一，不能埋

人。无法之中，就在灶坑里掘穴埋下，直到大年初三，才运出去埋葬了。

后来，她家渐渐地富了，因为系念死去丈夫的可怜，便在灶壁上安个灵位来敬奉，但不敢明白说出底蕴来，便诳说敬奉“灶君”。人家看她敬奉，农业兴旺，便也各各安起“灶君”来敬奉。大家哪里知道“灶君”的前身，是个好食懒做的穷光蛋[56]。

有的灶神故事竟把灶神说成是一个好吃懒做的鸦片烟鬼所变。流传于翁源的故事《灶君》中说，灶君从前是一个很嗜鸦片的人。家中稍值钱的东西，都被他换鸦片吸了。他有个很好的老婆，砍柴换米和鸦片养活他。不料有一次他老婆害了病，不能为他干活换米和鸦片。他便强行主张叫老婆改嫁给一个富人，得到了一大笔钱，但不到两年，这笔钱便被他花得精光。他便常常去向已改嫁的老婆讨钱乞米。

有一次，他那心软的老婆想私下多拿一点钱给他，便送他一罐底下放着很多银钱的猪油。那知他在中途就将这罐猪油换了鸦片。又一次，他前妻又特地煎一筐油饼，每个油饼中置一大花银送给他，不料他在渡河时将所有这些饼都廉价卖给了船夫，又去吸鸦片了。他前妻知道后，方知他不可救药，便不再给他钱，只将他养在自己家里做洒扫工作。后来，吸鸦片成瘾的他忧郁成病，在过年时死在前妻家的灶门前。到正月初三，他前妻托言送穷。将尸首连同尘草一并收拾出去。这样一来，就形成了年初三送穷的风俗，此外，又在灶头上立一个纪念的牌位，后来就被民间崇奉为灶君了[57]。

有的灶神故事中则把灶神说成是一个好色鬼和灾星。如厦门相传灶君乃玉皇第三子，好看女色，故降在人间，以司灶火。凡女人举火，必向灶前就坐，他就可以尽情地看。但灶君太坏，除好色之外，尚存心不良，好诋毁人间短处，凡牲畜牛羊之容易受伤。皆灶君向上帝出讹言所致，故女子们恶之如仇，但亦无可奈何，只能设法叫他不讲话。因此，在

祭灶时用一碗汤圆，汤少而个大，灶君来吃时便粘着了他的口，这样，他在见玉帝时就不能说坏话[58]。

从上引故事中可见，有的地方说作为玉帝之女的灶神乐善好施。造福人间；有的地方说作为玉帝之子的灶神好色而且毁谤人间百姓，作恶于民。明显地反映了灶神在民间毁誉不一的特点。

在有的灶神故事中，灶神则是一个贪吃的皇帝或州官所变。那个皇帝想吃遍天下的好饭食，命令手下的人到处给他找好东西吃。后来这皇帝遇到一个仙女变的姑娘，她做的枣糕十分好吃。姑娘把一篮子枣糕都让皇帝吃了。这皇帝却逼仙女给他当老婆，专门给他做枣糕吃。有两个地方官也帮着皇帝作难仙女，后来惹得仙女生气，一巴掌把他们三人扇到锅台后头，他们每天站在那儿看别人吃饭眼馋。他们三人后来就成了灶王爷，人们每到大年初一，就蒸枣糕来馋他。民间还流传一幅“三灶神”套色木刻画[59]。(图 16)

流传于河北的故事《灶王爷》则这样说，不知是哪朝哪代，皇上派个大臣到河北大平原来当州官。这个大臣是个好吃鬼，整天带着他老婆、下司甚至鸡狗挨家挨户去吃他逼使人们为他设的酒席。他整整吃了一年，老百姓被吃得叫苦连天，被迫变卖家产为他治筵席。这事情后来传到一个叫张大巴掌的壮汉耳里。这壮汉一手拔树如拔葱，巴掌一挥能把高墙打个秃平。他与老婆合计，决心为民除害，设法把州官一家引到家里吃“龙凤肉”，当他们正吃得高兴时，张大巴掌把州官、州官老婆及下司、鸡、狗都一齐打在灶边的墙上。人们都拍手称快，并家家户户请画匠把州官等画下来贴在灶旁的墙上，让他们看人们吃好喝好而干瞪眼。后来，州官等就慢慢成了“灶君夫妇”[60]。

灶神就是这样一个在人间毁誉不一的神祇。关于灶神善恶的种种民间传说和对灶神的揶揄、讥嘲都反映了人们对灶神所怀有的复杂感情。一方面，灶神司掌饮食，是一家之主，

图 16 灶君府 清 大名纸马 印本纵 37 厘米 横 26.2 厘米 此图又名"三头灶" 采自王树村编著《中国民间年画史图录》

人们有对他敬重和感恩戴德的一面。另一方面，由于灶神千百年来被说成是"上天白人罪"之神，监督着一家人一年来的是非功过，因此人们对他又十分畏惧，由畏而生恨，于是，民间讥嘲挖苦讽刺灶神的故事就逐渐多了起来，由此可见人们对神灵的态度是从其神性对人的功利性而产生和变化的。

第四节 灶神与司命神

灶神与司命神原来是两种不同的神祇，但后来，灶神又成了"司命灶君"，"东厨司命"，过去，不少地方的汉族在厨房设有"司命神位"，神位上有的只简单地写上"司命神位"，复杂的则写上"九天东厨司命张公定福君之神位"。民间又称灶神为"司命菩萨"，"司命娘娘"（奶奶）、"灶君司命"；[61]有些地方的农村祭灶神之后还吃"司命斋"，把《灶王经》称为

“司命经”。在潮州一带，灶神被称为“司命公”[62]。司命神和灶神被融为一体，这个神格融合的过程是怎么发生的呢？

《楚辞·九歌》中有大司命、少司命两个神，是古时楚人所祀的神祇，战国楚简记载楚人的祭祀曰：“祭祀的对象除圣王、昭王、柬大王等先公先王外，还有大水、句土（后土）、司命等山川神祇。[63]王夫之《楚辞通释》中说：“大司命统司人之生死，而少司命则司人子嗣之有无，皆楚俗为之名而祀之。”《楚辞·九歌》中《大司命》云：“纷总总兮九州，何寿夭兮在予。”可见他是司人之生死的神。《少司命》云：“夫人自有兮美子，荪何以兮愁苦。”可见她是司人子嗣有无的神[64]。

将司命神分为大小，不仅仅见于楚俗。春秋时齐侯作洹子孟姜壶铭曰：“于大无，嗣誓；于大嗣命，用璧，两壶，八鼎。”齐国既有“大嗣命”，必有“小嗣命”[65]。郭沫若《两周金文辞大系考释》（212）《金文丛考》（9）对此亦有考论。古命、令同字。在周天子的祀典中，司命神的地位很高。《周礼·大宗伯》说：“以禋祀昊天上帝，以实柴祀日月、星辰，以槱燎祀司中、司命、风伯、雨师。”禋祀、实柴、槱燎，都是堆积柴薪，焚烧作为祭品的牲畜，又叫“燔柴”，是上古最隆重的祭礼。在《礼记》内，司命神与灶神是两位不同的神，如《祭法》云：“王为群姓立七祀：曰司命，曰中溜，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶。”可见灶神与司命神是分开的。

由于司命神的地位很高，又被奉为星辰之神。《史记·天官书》曰：“斗魁戴匡六星曰文昌宫：一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”《史记索隐》引《春秋元命苞》说：“上将建威武，次将正左右，贵相理文绪，司禄赏功进士，司命主老幼，司灾主灾咎也。”唐愍先生指出这里的“主灾咎”的“司灾”就是主寿夭的大司命，“主老幼”的“司命”就是主生育的“少司命”。《晋书·天文志》中曾经两次提到过司命：一是文昌第六星中的第五星，“五曰司

命，司怪，太史主咎灾”，这正是前面所说的主灾咎的司中或司灾；二是三台六星的上台二星，“西近文昌二星曰上台，为司命，主寿”，这里的文昌第五星无疑是那颗由大司命转化又曾经被称为司中或司灾的星，而大、少两司命则被另派为三台六星的上台二星，将主生育与寿夭通称为主寿[66]。《汉书·郊祀志》中曰：“神君最贵者为太一，其佐曰太禁、司命之属。”可见主寿夭生死的司命神地位之高。

在周代的“七祀”中，所祀的都是与人们的日常生活有关的神鬼。司命神成为“七祀”之首，灶神位居最末。二者已同列神坛。但在何时何故司命神与灶神融为一体了呢？陈陆认为两神的混融是在宋代，他在《释柴》一文中说：“以祀灶而论，在孔子时已经有灶神与火神的两种传说，自宋以后，便又加上司命的名衔，至今仍在流传着”。[67]杨堃先生则有不同的看法，他考证说，唐人所著《荤下岁时记》内已称：“以酒糟抹于灶门之上，谓之醉司命。”可见灶神与司命神的融合最迟亦当在唐[68]。

对灶神与司命之所以相混的原因，陈陆在他的另一篇论文《灶》中作了如下论述：“到了晋代，灶神又执行了司命的职权，而可夺人的记算。晋葛洪《抱朴子·微旨》篇说：‘灶神亦上天白人罪状，大者夺纪，纪者三百也。小者夺算，算者三日也。’这便是现在民间所称‘上于言好事’的所本。然而这又是什么缘故？大概是汉代所谓之‘司命’，即‘主督察三命’而与灶神同列为五祀，故民家祭祀的时候，是把司命、行神、山神（即厉神）供之正中，将门、户、灶列之与旁，又因为他们同是小神，同主‘司察小过，作谴告者’民间积习相传，渐渐的混淆，就分不清楚了。一直到宋朝，居然认灶为司命。《东京梦华录》曰：‘十二月二十四日交年，都人…贴灶马于灶上，以酒糟涂抹灶门，谓之醉司命。’这则是一般所谓‘东厨司命主’的来源。惟东厨司命真君，见于道经，旧历八月初三是其诞辰，而民间在是日则称系灶君生日，这显

然是受了宗教的影响，更被传统的习俗所囿，而混称为一神。”[69]

杨堃先生则认为灶神执行司命的职责，可能在汉朝时即已如此，他引郑玄注《礼·祭法》“王为群姓立七祀”一段曰：“此非大神所祈报大事者也。小神居人之间，司察小过，作譴告者尔。……今时民家，或春秋祠司命，行神，山神，门户灶在旁，是必春祠司命秋祠厉也。或者合而祠之。”他认为，“既云‘小神，居人之间，司察小过，作譴告者’，又曰‘合而祀之’，则司命与灶之发生关系，盖已有由来矣。”杨先生进一步指出：

> 盖汉时民间所祀之灶，实与儒家所倡的五祀之灶，大有不同。五祀之灶，在主饮食。而民间所祀之灶，除主饮食之外，尚可祈求富寿，并可兼行黑巫术之职，以祝诅人。如《汉书蒯伍江息夫传》曾言：‘躬母圣，坐祠灶祝诅上，大逆不道。’即一例也。而灶神之称为司命，虽仅见之于唐人的《辇下岁时记》，然而灶神之行使司命的职权，则由来已久，恐不自晋始也。至其所以与司命混称一神之原因，盖在民间的习俗内早有此种事实之存在，而晋唐两代的道家即以此种传说为根据，而又予以附会耳。故灶为东厨司命之说，在民间宗教内，亦确有些来历，不得谓纯出于道家之虚构也。[70]

汉时灶神已兼有“司命”这种神性固然有可能，但从一些汉文献中看，东汉时民间还保留着专门祭司命神的习俗，如东汉人应劭所撰的《风俗通义·司命》中说：“今民间独祀司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者檐篋中，居者别作小屋。齐地大尊重之，汝南诸郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。”可见东汉时人们仍然保持着周祀七祀礼中分祀众神的习俗，

司命神仍然作为独立的神居于神坛上，尚未被灶神取而代之。

司命神不仅主寿岁灾咎，而且主人生死。《文选》五臣注中说："司命，星名，主知生死，辅行化，诛恶护善也。"《史记·天官书》云："司命二星在虚北，主丧送。"《御览》卷529引《五经异义》："司命，主督察人命也。"〔清〕戴震《屈原赋注》云："大司命主管寿夭，少司命主管灾祥。"由于司命神主管生死，所以也就管理着阴间的事务，《史记·扁鹊列传》云："扁鹊曰：疾在骨髓，虽司命无奈之何。"东方朔曰："司命之神，总鬼录者。"东方朔之说见于《汉武故事》（《御览》卷882引）："上祀之时，祭，常有光明，照长安城如月光。上以问东方朔：'此何神也？'朔曰：'此司命之神，总鬼神者也'。上曰：'祠之能令益寿乎？'对曰：'皇者寿命悬于天，司命无能为也'"。"总鬼录"意为司命神管理着鬼魂的花名册[71]。

随着灶神和司命神的融合，司命神这种"主知生死"、"总理阴阳"的神性也为灶神所拥有。唐代张读的《宣室志》中说娄师德在梦中到过阴间的"司命署"，看见过数千幅世人的"禄命之籍"。这里指的"司命"即"司命灶君"。元代方回的《岁除次韵全君玉有怀诗》中也有"分傩礼失求诸野，小鬼应犹畏灶君"之语。显然，灶君已成为阴间主人生死的司命神。

日本学者福井康顺等人编写的《道教》第一卷中说："灶神不仅司现世命运，而且在死后的世界里也充当如同律师的官史。《玉历钞传》说，该神在家人临终时，稽考其人生前行为。对于曾行恶事，但后已改过，多积善行的人，在其额上写"奉行"二字。该人头带此印，被从第一殿一直送到第十殿，可在福地即现世最上位更生，得幸福。对于次一等的人，在其额书"遵"或"顺"、"改"字印。这些灵魂在第一殿受审之后，其罪减半[72]。由此亦可见灶神司现世命运和来世命运的"司命"之神性。（图17）

司命神不仅管人之生死，还管人子嗣之有无。〔清〕王夫之《楚辞通释》中说："大司命统司人之生死，而少司命则司人子嗣之有无，以其所司者婴稚，故曰少。大则统摄之辞也。"灶神与司命神合流，于是亦兼承了这掌管人子嗣之事。民间很多祭灶词中都说到请灶神保佑子孙兴旺之语，如山东民间祭灶词中曰："腊月二十三，灶王上西天，多说好来少说歹，马尾巴上带个胖小子来。"[73]《灶王府君真经》中有"求寿的管保你年登九旬，求儿的管保你门生贵子"等语。

图17　司命灶君神像。南通，彩色套版　采自张道一编《民间木版画》

探究灶神与司命神融合的原因，一是因为二神早在周代祭礼中便同列神坛"合而祀之"，又是"司察小过，作譴告"的"小神"，因此，二神从此在祭坛上有了亲缘关系，其神性也随着民间祭礼的发展和演变逐渐相融。此外，最为明了的一个事实是，人的生死安康皆与饮食息息相关。"民以食为天"，人无食即亡，灶神司掌着一家人的饮食之事，亦即是掌握了人的生死安康。人们从这一简朴的事实推想，也很容易使灶神在其发展演变过程中逐渐具有"司命"的神性。

祭灶神与祭司命等同的习俗一直延续到近现代的不少汉族地区，是汉族民间祀灶神的一项活动。唐代已有以酒糟抹于灶门"醉司命"之俗，后来多用饴糖代酒糟涂抹灶门。1936年刊《博兴县志》中云："二十三日以饴糖杂面之属祀灶神，名曰辞灶，亦曰醉司命。"山东曲阜、章丘等地旧时还流行在

灶门上抹酒糟或酒“醉司命”之古俗。[74]过去祀灶日也称“醉司命日”。

第五节 灶神与道教

道教是中国的本土传统宗教，它的思想渊源之一是中国古代的鬼神思想，基于自然崇拜和祖先崇拜的鬼神思想促成了中国天神、地祇、人鬼的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想，不断地将民间的许多神灵纳入道教，渊源甚远的灶神即为道教所吸收的民间俗神之一。道教的神系分天神、地祇、群灵、人杰等类，灶神及财神、雷神等被列于“群灵”中[75]。

灶神何时被道教吸纳为道教神祇之一，史无明确记载，但从一些中国古籍中，我们可以看到一些历史迹象。道教酝酿于汉代，诞生于汉末，是汉代社会的产物。

在汉代时，灶神就已与方士方术有关，《封禅书》和《郊祀志》都记录了方士李少君说祭灶可见蓬莱仙人之说以及方士少翁用方术使汉武帝看见已死的李（又作王）夫人及灶鬼等故事。李少君是汉武帝时最受宠的方士，据《史记·封禅书》载，武帝即位第七年，李少君向武帝进“祠灶、谷道，却老之方”。祠灶是祭灶神，谷道是辟谷，却老是长生不老。少君进言将祭灶作为皇帝的祭祀，说；“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”“于是天子始亲祠灶”。日本道教专家福井康顺等认为：“致物”的“物”，与“物气”、“物怪”同，指鬼神。即祭灶可与鬼神通。也就是说，它只能是依鬼神之力使丹砂（丹砂，即硫化汞）变为黄金的炼金术[76]。汉武帝听了李少君的这一番言论后，便开始亲自行祭灶礼，可知当时的方士们已把祭灶作为他们的一项重要宗教活动。这一点亦可从《封禅书》中的另一段记载中看出。

“齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。于是乃拜少翁为文成将军。赏赐甚多，以客礼礼之。”由此可知，早在汉代，灶神就已受到方士们的重视，他们推动了汉代的祭灶之风，为道教正式形成后吸收灶神为道教俗神打下了基础。

汉族灶神的主要特点是他后来成为天帝派驻人间各家各户的神灵，有定时向天帝报告人间各户功过的责任。这一特点主要是由道教促成的。《太平御览》引《淮南万毕术》中云：“灶神晦日归天，白人罪。”郑玄注《礼记·祭法》也说：“（灶神）居人间，司察小过，作譴告者也。”这说明至少在汉代，灶神已具有司察人间，上天白人罪的神性特点，唐朝人陆龟蒙在《祀灶解》一文中亦指出灶神居人间司察小过譴告于天之说是出于汉武帝时方士之言。

到晋代，著名的道教理论家葛洪在其所著的重要道教著作《抱朴子》中对灶神的这一特点作了进一步的阐释：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百也；小者夺算，算者三日也。”明确地提出被灶神所告的“有罪”之人，严重的要少话三百天，轻微的也要少活三天。

隋唐北宋是道教的隆盛时期，不少帝王崇奉道教。据《隋书·经籍志》记载，梁简文帝曾撰《灶经》十四卷，这亦可能与当时的崇道风尚有关。唐代帝王自称老子后裔，奉行崇道政策，将三教次序列为：道先，儒次，佛最后。此时的灶神亦有了“灶王”、“灶君皇帝”等称谓。灶神的神性功能都与道教有了更为密切的联系。〔唐〕段成式《酉阳杂俎·前集》中说：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭，夫人字卿忌，有六女皆名察洽。常以月晦日上天白人罪状，大者夺纪，纪三百日；小者夺算，算一百日，故为天帝督使，下为地精。已丑日，日出卯时上天，禺中下行暑，此日祭得福。其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、硎上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人等。”这一段记载中明

确提出灶神姓张，不仅有妻子女儿，而且有一帮下属，这些下属之称号都与道教的神仙体系密切相关。而且进一步明确地提出了灶神上天的具体时间，比《抱朴子》所记更为详备。

宋代是道教发展的又一高峰时期，宋真宗和宋徽宗都十分尊崇道教。宋真宗尊玉皇为“太上开天执符御历含真体道昊天玉皇大天帝”。在宋以前，玉皇虽属道教尊神，但地位在三清之下，在宋代，玉皇与传统的上帝相结合，成为天上的至高神，也为道教的至尊神[77]。在宋代以前，只是笼统地说灶神上天向天帝报告人间百姓的功过，到宋代就明确地产生了灶神上天向玉皇大帝报告人间万户功过的说法。如日本道教专家福井康顺等在《道教》一书中所言：玉皇“在宋代成为玉皇大帝，明确地获得最高神的地位。玉皇在民众中名气很大，这与玉皇的职能有关。灶神考察人一年中的善恶，年末总决算，提出决定第二年祸福的报告（提出功过格帐）。听取灶神的报告并给予批准，这是玉皇大帝的工作。其他许多主宰人间的神的报告书都要汇集到玉皇那里。玉皇对人间来说，是审查功过格的总法官。因此民众对玉皇或畏惧，或敬重，称呼他为老天爷、玉皇爷。”[78]

因此，自宋代以来，在民间也逐渐产生了灶神原是玉皇的女儿女婿，或是玉皇的小儿子，或是玉帝手下的一个婢女，或是玉皇宫中的一个司厨等故事。

从民间所传灶神的姓氏上也可以看出灶神与道教之间的关系。中国各地汉族所信奉的灶神相传都姓张，上面所引的许多汉族灶神故事都反映了这一点。灶神姓张之说始于唐代。唐段成式《酉阳杂俎》云：“灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。”玉皇大帝亦姓张，其最初渊源亦见于《酉阳杂俎》所载“张天翁”的故事，清俞正燮《癸巳存稿》中录有《张天帝》一条，其言曰：“《酉阳杂俎·诺皋》云：‘天翁姓张名坚，窃骑刘天翁车，乘白龙登天。刘翁失治，为泰山守，主生死之籍。’此当是张道陵造作道书时议论，检《道藏》书

未见也。”

杨堃先生亦推测灶神之姓张与张天帝之传说来自一源，即同为张道陵造作道书时之议论[79]。张道陵又名张陵，是东汉五斗米道的创立者。后道教徒尊之为“天师”；五斗米道又演变为“天师道”，蔚成道教正宗，受到社会上层贵族的欢迎，形成张姓“天师”崇拜。天师道在两晋传入上层世家大族，在南北朝又演变为上层南北天师道，形成张天师高大的神化教主形象，关于张天师的传说也充满了不断增多的宗教杜撰[80]。唐代尊崇道教，此时产生“张天帝”和“张灶王”的说法，必定是东汉以来”张天师”崇拜之道教遗风的反映。后人多认为灶神姓张是与玉皇张大帝联宗，民间也就多了把灶神与玉皇说成有血缘亲情的故事。然而究其根源，这天上大神与人间小神都是与道教的“张天师”联宗，可见道教对中国民神信仰的渗透。

灶神成为道教中的神祇后，道教中也产生了有关灶神的经籍。刊印于明朝的《正统道藏》中收有《太上洞真安灶经》和《太上灵宝补谢灶王经》，分别载入第32及180册。民间则流传有《敬灶全书·真君劝善文》等。

后来的道教经籍把灶神说成是昆仑山上的一位老母，叫做“种火老母元君”，她手下有五方五帝灶君，曾灶祖灶、灶子灶孙、运火将军、进火神母等三十六神。她专门管理人间住宅，记下每家人的善恶，夜半上奏天庭[81]。

《敬灶全书·灶王经》中说：

> 昆仑之山，有一老母，独处其中，莫知其由。是时有妙行真人，上白天尊曰：“此之老母，未复审是何人，独住此山，殊无畏惧。”天尊曰：‘唯此老母，是各种火之母，能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命，又为北斗七元使者，主人寿命长短，富贵贫贱，掌人职

禄。又为五帝灶君，管人住宅十二时辰，普知人间之事，每月朔旦，记人造诸善恶，及其功德，录其轻重，夜半奏上天尊，定其薄书，悉是此母也。凡人家灶，皆有禁忌，若不忌之，此母能致祸殃，弗可免也。

这段记载基本上是道教教义和神仙观念的体现。但把灶神说成是各种火之母，在天为天帝，在人间为司命等的“老母”，看来其中有古代火神炫赫的神性及灶神为老妇之传说的影子。《道藏·太清部·感应篇》注引传亦云：“灶神视如美人，有六女，即六祭玉女。”可见道教的灶神观中亦传承了中国古代灶神传说的多元因素。

汉族地区腊月祭灶时，普遍要用“灶君疏”（又称“祭灶疏”），过去，很多地方是由道士僧尼直接印刷后分送民家的，各地地方志书上都有类似“腊月送灶时节，寺庙庵观僧道女尼，刷印灶疏，分送民家，给钱给米，多寡不一，谓‘送灶疏’”等类的记载。各地民间所用的“灶君疏”中非常突出地反映了道教经籍中所宣扬的灶神观念，下面我们原文录一份搜集于1929年的广州民间“灶君疏”，以便于更清楚地看道教与灶神崇拜和祭灶活动之间的关系。

据搜集者刘万章先生言：“灶君疏的内容，我看见的有两种，一种上边有“东厨司命定福灶君”，旁边也有这几个字；里头便是：

民国广东　府　县　司　堡　坊

上呈

东方甲乙灶君度长公丞相各列位天神

南方丙丁灶君自老元君三十六位灶神

西方己亥灶君七十二司灶并泉地脉龙神

中央亥己灶君百部由　　保主等□家眷

东厨司命日定神灶君尊神前伏天地之生成也
一神灵之阿藏
□行界受福无羌
若上天灶君方向禁忌等神前土地
尊神真辰吝成心祈当若而衣伏
本慈同人宗转奉
芳府无成有千宝月之怒而
尊神尚庇之度
神明庇右切散申叨之文求愿
祥福玄庇
灵真东以此上
东府司命玉皇定神灶君方年司分
年　　月　　日谨疏

呈上还有“满堂吉庆受福无疆”八个字，末附灶君真经：

文乙陈月老气期义吾正月冷神地契儿兴道契道
身扶安□身安宁
灵道司命灶衣中回成钦到如律令。

其一种形式和同一种相同，不过里头的词句却有分别：

民国　府　县　司　坊
信士
东厨司元皇定福灶君方
南方甲乙丙丁灶君之主度
西方庚辛灶君
北方壬癸君下降
中央戊己灶君尊神度
天地之生成荷
灶君而庇佑有自某立
神明之辰前生化之功

灶君方略

祈恩口舌化灾平安事合家人等沐恩成上千

年　　月　　日

呈上也有“满堂吉庆老少平安’八字，也有灶君真经：

文乙陈月初气佳斯齐身兴契帝祈祀共受度若李回保右律令”[82]

从民间所供奉的灶神像及神龛格局中，也可以看出灶神浓厚的道教俗神气息。台湾民间在家庭中常供一张上面绘着观音菩萨、妈祖、关圣帝君、土地公、灶君诸神的像。除观音外，其他都是流传于民间而为道教所信奉的神祇。(图18) 四川等地汉族家中设福龛（或称神龛），是一种阁子，类似《诗经·小雅·巧言》所载“寝庙”，与《宋史·礼志·明堂》所称“龛”相类似。民间所设“龛”通常置于居室的中堂。系为一长条形的木柜。紧挨墙壁，内有许多小阁，阁中供放盛有香灰的碗、纸钱、香烛、土地或木雕菩萨神像、磬等祭祀用品。堂的墙壁上方贴有大幅红纸书写的“X 氏堂上”或“天

图 18　灶神神像（纸马）　南通　墨版　采自张道一编《民间木版画》

帝君亲师”等。下方则祀土地神、灶神或菩萨。也有的贴“老子”、“文昌帝君”像于堂上。[83]

图 19　台湾民间的“观音妈联”中有观音、妈祖、土地公、灶君，是家庭奉祀的主要神明（许诗斌藏木雕印版）

图 20　灶神像，前为“五子夺盔”之内容　泰兴　彩色套版　采自张道一编《民间木版画》

民间流行的灶神神像和纸马大都有着浓郁的道教神特征和道教内容，有的与文武财神、福禄星官等为伍；有的衣冠神态宛如一个道士；有的画灶君骑马于南天门朝见玉皇大帝；

有的绘灶君独坐于“定福宫”下，前有“五子夺盔”等吉祥人物。(图 19—20) 民间对灶神的称谓也突出地反映了道教的色彩。民间称灶神为“福水善火定福府君”、“九天司命灶君”，这里的“九天”为道教术语，道教典籍《太玄经》云：“九天：一为中天，二为羡天，三为从天，四为更天，五为晬天，六为廓天，七为减天，八为沈天，九为成天。”[84]《太清王册》中亦有对“九天”的解释。

灶神在民间的称谓还有“司令灶君”、“护宝天尊”、“灶君”、“灶王”、“灶君公”、“灶老爷”、“张恩主”、“灶公灶母”、“东厨司命”等。其中不少称谓都有道教神的特点。民间供奉的“灶神纸马”上常有“东厨司命主，南方火帝君”的题款，由此亦可见道教之神灵观。

同治戊辰年刊印的《东厨司命宝诰》一开始即言：“自在红光府，消遥碧焰宫；为五祀之灵祇，作七元之使者。运用而威分火德，辉煌而道合阴阳。”[85]其中道教的观念很突出。

后来在一些汉族地方还出现了道教式的灶神庙宇。如北京崇文门外花市西大街路北有一座都灶君庙，供奉灶王爷。这座庙宇有数层殿堂，是全国最大的灶王庙。

注 释：

[1] 施密特《原始宗教与神话》，萧师毅、陈祥春译，上海文艺出版社 1987 年版，第 66 页。

[2] 〔苏〕谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社 1985 年版，第 184—185 页。

[3]《世界风物》第一辑《阿斯特克人习俗》，世界知识出版社，1983 年。

[4]《颛顼考》，载《留日同学会季刊》第五号，第 30 至 36 页，民国三十二年九月十五日，北京中国留日同

学会。转引自杨堃《灶神考》，载杨堃《民族研究文集》，民族出版社 1991 年版。

[5] 蔡鸿生：《论突厥事火》，载《中亚学刊》第 1 辑，中华书局 1983 年版。

[6] 原文见第二章第一节，此处引用了刘城淮先生的译文，详见《中国上古神话》，上海文艺出版社 1988 年版，第 255 页。

[7] [8] 参看《中华文明史》第一卷，河北教育出版社 1989 年版，第 105 页；第 172 页。

[9] 傅斯年：《新获卜辞写本后记跋》，《安阳发掘报告》第 2 期，1935 年，第 367 页。

[10] 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社，1983 年，第 29—31 页。

[11] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社 1988 年影印本，第 420 页。

[12] 杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第七卷上册，上海古籍出版社 1982 年版，第 196 页。

[13] 丁山：《中国古代宗教与神话考》。

[14] 郭沫若：《中国古代社会研究》，科学出版社，1964 年，第 276 页。

[15] 参见刘盼遂：《说文练习笔记》，《国学论丛》第 2 卷第 1 期第 297 页。

[16] 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，《燕京学报》专号第 8 期，1936 年，第 3 页。

[17] 参看何新：《诸神的起源》，北京三联书店 1986 年，第 32—33 页。

[18] 《字说》，台北艺文影印本，第 3 页。

[19] 《增订殷虚书契考释（中）》

[20] 《甲骨学文字编》，1933 年。

[21] 王家佑：《道教论稿》，巴蜀书社 1991 年版，第 94

页。

[22]《中国神仙传》，沈忱编，今日中国出版社 1993 年版，第 184 页。

[23]《山东民俗》，山曼等著，山东友谊书社 1988 年版，第 57 页。

[24] [26] 袁珂：《漫话灶神和祭灶》，载袁珂：《神话论文集》，上海古籍出版社 1982 年版。

[25] [27] [28] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社 1988 年影印本，第 323—324 页；第 324—325 页；第 365 页。

[29] [31] 杨堃《灶神考》。

[30] 孔令谷：《论社稷》，载《说文月刊》第 2 卷第 8 期，第 29 页。

[31] 民国二十九年十一月十五日，上海说文月刊社。

[32] 宋兆麟：《青蛙崇拜与稻作农业》，载《民间文学论坛》，1987 年第 2 期。

[33] 刘敦励：《古代中国人与马耶的祈雨与雨神崇拜》，台湾民族学研究所《集刊》第 4 期第 105 页，1957 年。

[34] 马叙伦：《庄子义证》第十九，《达生》篇，页十一上，民国十九年九月初版，商务印书馆印。转引自杨堃《灶神考》。

[35] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第 327 页。

[36]《云南摩梭人民间文学集成》，中国民间文艺出版社 1990 年版，第 214 页。

[37] 参看《纳西族民间故事集成卷》，第一辑，丽江地区文化局、民委、群艺馆编。

[38] 宋兆麟：《青蛙崇拜与稻作农业》。

[39] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店 1989 年版，第 43 页。

[40] 潘世雄：《铜鼓入土原因论》，载《广西民族研究》1986年第2期。
[41] 杨堃：《灶神考》。
[42] 富育光：《满族火祭习俗与神话》，《民间文学论坛》1986年第4期。
[43] 赵复兴：《鄂伦春原始宗教研究》，载《内蒙古社会科学》1990年第3期。
[44] 施密特：《原始宗教与神话》，萧师毅、陈祥春译，上海文艺出版社1987年，第66页。
[45] 谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社1985年版。
[46] [47] [48] [49] 转引自杨堃《灶神考》。
[50] 参看杨堃：《灶神考》。
[51] 参看《中国民俗传说故事》，吉星编，中国民间文艺出版社1985年版，第219—220页。
[52] 参看《中华风情大观》第一集，王锡龄编著，中国民间文艺出版社1990年版，第337—338页。
[53]《“掸樘尘”的传说》，万叶树搜集整理，载《江苏民间文学》1981年第4期。
[54]《灶王的来历》，吴子信搜集，载《民间文学》1957年12月。
[55]《灶神的故事》，胡学明搜集整理，载《中国民间风俗传说》，云南人民出版社1985年版。
[56]《灶神的故事》，愚民搜集整理，载《民俗》53—55期合刊，民国18年4月出版。
[57]《灶君》，雪白搜集整理，载《民俗》86—89期合刊，1929年12月出版。
[58] 陈延进《厦门之新年风俗》，载《民俗》53—54期，民国18年4月10日出版。
[59]《打灶王》，齐华山讲述，展萍整理，载《民间文

学》1963年第1期。

[60]张广信讲述，张士杰搜集整理，载《民间文学》1957年第12期。

[61] [66] 唐愍：《灶君司命考》，载《神话·仙话·佛话》，河北人民出版社1986年版。

[62] 杨堃：《灶神考》注127。

[63]《战国楚竹简概述》，载《中山大学学报》1978年第1期。

[64]《中国神话传说词典》，袁珂编著，上海辞书出版社出版，第27页。

[65] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第203页。

[67] 陈陆：《释柴》，《中和月刊》，3卷2期，第28页，民国32年2月1日。

[68] [70] [75] [79] 杨堃：《灶神考》。

[69] 陈陆：《灶》，《中和月刊》，1卷2期，第99页，民国29年2月1日。

[71] 参看萧兵：《楚辞新探》，天津古籍出版社1988年，第267页。

[72] [76] [78]《道教》（第一卷），〔日〕福井康顺等监修，朱越利译，上海古籍出版社1990年版，第119页；285页；127页。

[75] 王家祐：《道教论稿》，第226页。

[73] [74]《山东民俗》，山曼等著，山东友谊书社1988年版，第57页。

[77] [80]《中国道教史》，任继愈主编，上海人民出版社1990年版，第469页；37页。

[81] 燕仁：《中国民神》，北京三联书店1990年版，第100页。

[82]刘万章：《巴公的广州过年日记》，载《民俗》第53—55期合刊，民国18年4月10日出版，第7—9页。

[83]《中国风俗辞典》，上海辞书出版社 1990 年版，第 783 页。

[84]《道教大辞典》，李叔还编，台湾巨流图书公司 1979 年版，第 37 页。

[85] 见《灶君劝善文灵签东厨司命宝诰》，页一上。同治戊辰年重刊。转引自杨堃《灶神考》。

第四章

汉族灶神与少数民族灶神之比较

中国各民族都有形状各异的灶，都有灶神。这些灶神都是在古代火崇拜和饮食崇拜的基础上产生的，但各民族的灶神却又很不相同，各有特点。他们最初产生时可能大同小异，但随着各民族社会历史和文化发展差异性的增大，灶神和其他神祇一样，都打上了本民族的传统印记。于是，各民族的灶神在其形象、神性、职司上都出现了较大的差异。中国灶神的这种差异性不仅反映了中华民族文化的多元性，而且，它对于研究历史上灶神的发展演变极有价值。对不同民族的灶神进行比较研究，特别有助于理解汉文化中灶神的盛衰演变，也有助于理解神灵观念的变异与特定社会文化发展之间的关系。

第一节　灶神形象之比较

神灵的形象是窥探其观念内涵的一个窗口，神灵形象的演变与神灵观在特定社会历史中的发展进程有密切的关系。

不少古籍中和近现代各地所绘汉族灶神的形象，大多是方面大耳，留三缕长须，身着古代汉式官服，头戴官帽（图

21）或身着道袍道冠，俨然是封建社会时代的官员或道士的形象。他们与汉文古籍中所记的“著赤衣，状如美女”，或“衣黄衣，披发”等尚有火崇拜外观形状的早期灶神已相去甚远，更无从寻觅具有火之形，光之义的早期灶神炎黄祝融之状貌和灶神曾为“蝉”、“蛙”或“兽身人面”等古代灵物信仰及动物崇拜的痕迹。那充满后世人间世俗气息的官员形象已了无灶神最初从太阳神和火神演化而来时那种神秘而眩目的神态。

图 21　身着古汉式官服朝拜玉帝的灶神

如果我们考察一下我国一些少数民族的灶神形象，则可以看到灶神发展演变的一些脉络，看到灶神最初与太阳和火密切相关及其泛灵性的原初面貌。一些民族的灶神具有火这一自然力的外形特征和“光”这一火的物质属性。如永宁纳西族以火为灶神的本体形象，他们在主室墙上所供的灶神（亦为火神）为燃烧状火焰（图 22）。云南迪庆藏族家庭在主室墙上所供的灶神亦为燃烧状火焰，火焰两边分别为太阳月亮（见彩图 4）。反映出灶神最初与日月崇拜和火崇拜密切相关的特点。西藏藏族的火神为白色，据说火神是佛教传入西藏前苯教的众神之一，白火神居众神之首[1]。这与藏族的白色崇拜有密切关系，而其根源即与光明崇拜有关。很多民族的白色崇拜与日月星辰和火崇拜有密切的联系[2]。火神为白色即有其内在的观念联系。白在甲骨文中作 [illegible]，象火苗状。白色本指火光之色，其音正是燃烧木柴时发出的“劈啪”爆裂

图 22　云南永宁纳西族（摩梭人）的灶神像
采自严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》

声的记录[3]。哈萨克、鄂伦春、满、蒙古、鄂温克等族都把火神视为灶神，其中一些民族将燃烧的火焰视为火神的化身，如满族把火堆之火视为火神的象征，每年除夕要在院中架柴点火，迎接火神“突恩都里”[4]；鄂伦春族的火神没有神像，他们认为燃烧闪耀的火焰就是火神“透欧博如坎”的化身或象征[5]；另有一说谓火神（亦为灶神）是一个老妇，这是火神形体人格化后的观念。50 年代前的新疆阿尔泰乌梁海人也把火焰作为灶神的象征而崇拜[6]。中国很多民族的灶神（火神）在传说中都有“红面赤衣”这一从火之颜色衍化而来的特征，可见自然神最初产生时，不仅其本质与它所象征的自然力有密切的联系，其形貌也是从自然力本身衍化而来。汉文“赤”、“朱”、“黄”在甲骨文中都与火有关，当源于火光之色[7]。

以火焰作为灶神的化身，这是灶神崇拜的最初形式之一，它根源于先民最早的自然力崇拜。从上述这些民族的灶神形象中可以推想汉族灶神远古时的本来面目。

中国一些少数民族的灶神没有具体的形象，如藏族的灶神没有具体的形象，有的以锅台上边的墙为意向中的灶神神龛，备加恭敬，若烧奶、茶等，先要向墙上泼洒一些，然后

再让人吃喝。其它做出的食物在人享用以前，也先要献一点放在墙下的锅台上，让灶神享用。有的则以灶火本身为灶神的依附处[8]。羌族以火塘灶上的三块白石或铁三脚的一只象征灶神“莫古依稀”[9]；有的则以火塘灶铁三脚右上方一脚所系的一个小铁环象征灶神。布朗族的灶神没有具体形象，他们把火塘视为他的居所。川西南的纳木依人和拍木依人把屋中火塘上立的三块锅庄石视为火神之所在，即火神之象征。锅庄石是三条宽二、三寸的长条石，一条叫呷萨呷鲁，一条叫哈萨呷鲁，一个叫呷鲁瓦移，都深埋于地下，世世代代不能动。为了求得火神的保佑，即使是不在火塘边烧火的人家，也要立锅庄石[10]。独龙族认为火塘灶是全家最大的主人，它司掌着火，也保护着全家人，一日三餐，都要由老人在象征火神的锅庄石或三脚架上放食物祭祀。

青海互助县土族在厨房的黑墙上，用黄泥抹上二尺多高、一尺多宽的一块，再于泥上点一些白点即成灶神灵位。有的将白点点成三角形，上尖下宽，有的完全点满。泥下放着一块供板作为点灯或供馍之用。腊月廿四日送灶时，用新黄泥在头一年抹上的黄泥和白泥上再抹上一层，便算将灶神送走了。到了腊月三十日又要迎接新灶神，即用白面在新抹的黄泥上再点一些白点，便算将新灶神迎回来了[11]。

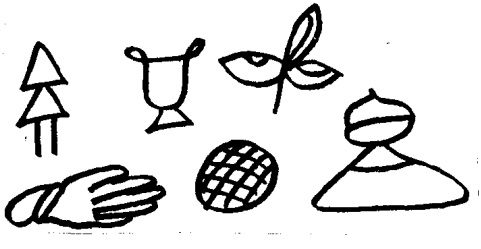


图 23 纳西族东巴经中象形文所绘的灶神，读“塔接若木努”，是形声字的组合。最右边的那个字符为灶神之形，头戴帽子，为坐状。从左至右五个字符都是标音字符，分别为纳西族东巴教中的杜松木塔、手（读拉）、瓮（若）、簸箕（读木）、黄豆叶杆（读努）

纳西族东巴经中虽然有灶神

的象形文字（图23），但在实际生活中，人们以火塘灶象征灶神，没有灶神的神像。有些地方的纳西族认为灶神有五兄弟五姐妹，但没有他们的具体形象，人们以祭火塘锅庄石或三脚架祭祀灶神。

云南很多少数民族尚未形成有神格的具体的火神、灶神形象，一般都以火塘灶整体或锅庄石、铁三脚作为他的象征。

灶神（或火神）无具体形象是人们信奉的神灵尚未发展到与人同形的人格化阶段的反映，它们虽然有了超自然的特征，但它是泛灵性的，而不是与不同形的。在这些神灵的身上还保留着浓厚的远古自然力崇拜色彩。尽管从自然火崇拜而产生的火神已进入民居，加入了人们的社会生活，成为集灶神和火神于一身的神灵，但他们不象汉式灶神那样从头到脚全被社会化。而渗透着浓郁的世俗和封建官场气息。

第二节 灶神神性之比较

汉族灶神和中国少数民族灶神在其神性上也有较大的差异，从这些差异中也可看出神灵观念发展的一些轨迹及神灵观与特定社会文化环境之间的关系。

各民族的灶神大都是在古代的火崇拜意识基础上产生的，在火神转化为灶神后，在人类的家居生活中，与灶神关系最为密切的因素首先应该是火。汉族灶神经过漫长岁月中的变迁，其神性已变得与火关系不大，原先作为火主神的特征已经淡化，而更多地折射出复杂的人际关系和社会阶层结构等。其最本质的神性已变为他是天帝派驻各家各户的“专使”，每年年底向天帝报告该户人家的举止行为，以决定施予祸福灾祥。

汉族灶神的神性异化是那错综复杂的人际社会促成的，正因为官场中因谗言诬告而导致灾祸的事例在历代社会中是

如此之多，因此，作为天帝派驻人间的“特务神”，负有每年上天报告人间是非之责的灶君也就自然地被人们渲染上这种“白人罪”、打小报告的恶劣神性。这一使民间千家万户诚惶诚恐、惶惶然的神性演绎出人间那一幕幕讨好灶神或作弄灶神的复杂礼仪和毁誉不一的种种灶神传说。

与一身官僚气的汉式灶神相比，很多少数民族的灶神就显得单纯多了，保持了远古自然力崇拜的一些质朴风貌。他们大多不脱离本色，其神性主要是司家中之火。就因为很多少数民族所祭的是司火之神，因此，在中国绝大多数少数民族中，都有火神与灶神不分的这一信仰特点。

中国很多少数民族视火为生命之本，衣食之源，他们的祭灶神礼大都围绕其司火的神性而展开。如云南彝族于火把节前在各家火塘灶边举行祭灶礼，咏诵祭火词，祭火词首先颂扬火的功德：“春天来开荒，荒地你烧熟；夏天虫吃苗，恶虫你烧死。火伴行人走，火伴家人坐，火是衣食火，火光多热乎，火是人魂窝。”然后追述火的来历，最后表示对火的殷切祝愿：“今天来祭火，火光永不灭，火光明朗朗，火光像日月；火神藏家中，人畜得安宁。”[12]

纳西族认为火是家庭兴旺和繁荣之源，生命安康之本，所以在吃饭饮茶之前，要先往火塘灶撒点饭菜，滴一点茶水，口念敬词“蕾！”祈求灶神保佑全家衣食无虞，身健魂安。

普米族对火神（灶神）的祭祀在地界诸神的祭祀中最为隆重，他们把火作为光明和财富的象征，家庭繁衍兴旺的标志。在祭火神的祭词中说：“火神啊，让全族的人都愉快，让全家的人都平安，让新竹子接上旧竹子，让青年人继承老年人。”如果火塘灶里的火焰旺盛，火星迸溅，就象征吉祥兴旺，并预示贵客来临或财富丰裕。

川西南的纳木依人和拍木依人也认为灶神主宰着家人的温暖和健康，还能使家庭富裕，能把富裕的魂请到家中来[13]。

除了使人们健康、家庭富裕，帮助人们进行刀耕火种等

功能，灶神（或火神）还能帮助人们进行其它生产活动。记载于纳西族东巴经的祭灶神塔拉若木努的祭词中说：当人们去山上打猎和去河谷中捕鱼时，他们希望得到灶神的帮助；当人们在高山草地上放牧时，希望灶神护佑他们。

汉式灶神虽已看不出与火的密切关系，但从其神性中仍可看出火是家庭生活最重要之因素的一面，因此，他亦为“家主”，司掌着一家人的饮食诸事，如《太平御览》卷一八六引《梦书》云：“灶主食，梦者得食。”他还司掌着人的寿命、娶妻生子等，这原本是由司火之神的神通演化而来的，是火在人们生活中不可或缺之重要性的反映。只是发展到后来，灶神能给予人们的这些福慧都变成了由他奏闻天帝而由天帝所赐予，他只不过起了一种人与天帝沟通的媒介作用，不像很多少数民族的灶神一样能直接凭自己的神力赐福于人。这一点也许折光反映了历代汉王朝政[illegible]体制结构中皇帝一统天下，一切由他主宰的格局。

火能威摄野兽，杀灭害虫，因此，火神和灶神有威慑仇敌的神通。一些民族的灶神具有能帮助人们打仗，战胜仇敌的能力。纳西族东巴经中说：当主人家在某一天要与九个仇敌博杀时，他们祈求灶神“塔拉若木努”帮助他们战胜仇敌。

火神和灶神的另一突出神性是能镇妖除怪、驱邪祛恶。哈萨克族直至50年代还认为：火是光明的象征，是驱除一切妖魔的神。婴儿躺进摇篮前，先用火把在摇篮里来回晃动，以驱除邪气。妇女在照料婴儿时，要把婴儿的摇篮放在靠炉灶的地方，让火光照耀着婴儿，以防邪气侵犯。满族每年除夕都举行接火神的仪式，用神火烧邪秽之气，清宅净院，讨一年的吉利。各户主人还要将炭火取回，埋在火盆中，主妇要天天添火，使之常年不灭，称为长明火[14]。永宁纳西族巫师“达巴”认为鬼邪惧怕光明，火能除邪驱鬼。在做法事时，要借助灶神（火神）的力量驱逐鬼邪，消灾祛病。如果村寨里发生了重大的瘟疫，须请达巴驱鬼。这时达巴要咏诵祭灶神

经《阿依詹巴拉》，手执火把，舞刀撒沙，厉声呵斥，驱逐恶鬼，然后把代替瘟疫鬼的面偶和木牌抛入火堆中焚烧，表示瘟疫鬼已被灶神（火神）吞噬。普米族巫师“韩规”在为人消灾祛病、驱鬼除邪时，要咏诵专门赞诵火神的经文，借助火神之威，他们认为鬼邪畏火。

灶在很多少数民族的心灵中是一块灵光闪烁的神圣之地，那温暖而光明的火具有无比的威力，能镇慑一切妖魔鬼怪，驱走一切邪秽之气，因此，当人们遇到病痛等灾难，就求助于灶这个神圣的天地，一靠近它，人们就产生出一种安全感。很多民族在灶旁驱邪祛病，驱鬼除秽，借助有灵性的灶火之威，把作祟的鬼怪邪气驱走。

尽管汉族灶神身上这种以火之威慑伏鬼邪魔怪为主要特征的神性已十分淡漠，但仍可从一些古籍记载中看到最初灶神作为司火神的这种余[illegible]。《艺文类聚》卷八十引《杂五行书》云：“灶君……从灶中出，知其名，呼之，可得除凶恶。”宋祝穆《事文类聚续集》云“灶君名禅，字子郭，衣黄衣，披发，从灶中出，知其名呼也，可得除凶恶。”

如果我们回溯一下汉族古兼灶神与火神于一身的祝融，便可以进一步看到司火之神的这种强大威力。《山海经·海内西经》载，祝融曾“杀鲧于羽郊”。《墨子·非攻下》载：“汤伐桀，天命融隆火于夏之城间西北隅，遂克之。”

从上述比较中，可以看出灶神在与火神融为一体或尚不失司火神特征之际，其神性中还有着突出的火之威力崇拜和火为人们衣食之源的观念，体现了火在人们生活中的重要性。从中国少数民族的灶神观念中，可以追溯汉族灶神在古时的一些风貌。

除了上述几方面的差异外，汉族灶神和中国少数民族灶神的神性也不乏共同点。如他们都是“一家之主”，很多地方的汉族人家在灶神像旁贴着上书“一家之主”的条幅。《东厨司命灯仪》云：“天为百神之君，祸淫福善；灶乃一家之主，

纠谬绝愆。”可见把灶与灶神视为人间万户之主。近代一些汉族地区尚保留有灶神为家庭保护神的观念，祭祀甚勤。如辽宁义县称灶神为“灶君”，俗称“灶王爷”，“为家庭之主神，家家必供之神也。神位即设厨房灶旁房壁上，朔望、年节，焚香致祭。”[15]黑龙江宝靖县亦称灶神为“灶君”，俗称“灶王爷”，人们“谓为家庭之主神，神位设于厨室灶旁，朔望及年节均焚香致祭焉。”[16]

中国很多少数民族亦把灶视为家居生活的神圣中心，全家最大的主人和家庭的象征；把灶神视为家庭保护神，一家之主等。如独龙族把火塘灶视为与天相通的神圣所在，全家最大的主人。蒙古族、赫哲族、哈萨克族和柯尔克孜族把居于家灶中的火神视为家庭保护神，当上述诸族人结婚时，新郎新娘首先要在灶前举行拜火神仪式，只有这样，新娘才算加入了丈夫的家族[17]。阿尔泰乌梁海人也认为火神（灶神）是全家的保护神，全家的衣食之源都靠火神保护。而家中的灶是火神居住的地方，所以一切食物都必须先敬献给居住在灶中的火神，否则就是不敬，全家就得不到火神的保护[18]。傣族将灶神视为家庭保护神，因此是每个家庭重点祭祀和供奉的对象。小孩出生，为小孩贺满月，亲人离家远去，儿子离家出赘，女儿出嫁，招女婿，娶媳妇，人生病等，都要祭灶神。在一些地区的傣族中，至今还有已出嫁的女儿或入赘走的儿子再回到娘家探亲时不能进入内室的习俗，因为他们已祭拜过原来的家庭保护神（即灶神），已向他告别辞行，所以不再是他保护的对象。已经入赘走的儿子，如果再迁回娘家来居住，要重新祭灶，请求灶神的允诺和保护，这样才能成为灶神保护下的家庭正式成员[19]。

火的巨大的不可抵御的神秘威力，几乎成了萨满教的主要神力之首。在许多萨满资料中，都证明世界上没有比火的威力更强的力量了。中国北方信萨满教的民族认为火神居住在各户的灶中，他们将各家的火塘灶与灶火视为全家族联系

的中枢纽带，以灶火为中心形成家族伙居。以家庭祭灶火而论，凡是由这家灶火连结起来的家族内成员，都有权参加[20]。

小凉山彝族认为家中火塘灶是火神和祖先的居处，火塘灶即是家庭的神圣中心。新婚翌日，新郎家要为新娘举行“转魂”仪式。仪式由巫师毕摩主持，仪式在火塘灶边举行，毕摩手提一头捆好的活母羊，从左绕新娘头部七圈，从右绕新郎头部九圈，然后将羊杀死，将血淋入火塘，毕摩咏诵祷词曰：“你（指新娘）的魂已从你父母的火塘转到了现在的火塘，你以后就要在这个火塘上吃饭了，愿你吃了这个火塘的饭后长得壮实，不生病，早生孩子。”举行完这个转魂于火塘灶的仪式，新娘的魂才算是转到了夫家，成为夫家的正式成员。新娘出嫁礼仪中的高潮也是“告别娘家火塘灶”。

由于火塘灶是家庭的象征，灶神是“一家之主”，因此，分火塘即意味着分家。如纳西族的习俗是，当儿子离开父母另组新家庭，叫“另起一个火塘灶”或“另升一塘火”。过去，蒙古族把子辈继承父辈的家业，维持祖传烟火称为“接灶火”，长子或幼子从作为家长的老父手中接续灶火便意味着继承了家业[21]。可见灶火是家庭的象征。汉族将分家称为“另起炉灶”，“分灶”，“分火”，“分烟”，“折烟”等，都反映了灶的家庭象征意义。

中国很多少数民族都认为灶火是千万不能熄灭的，灶火熄灭意味着这家人将有灾祸临头，因此，各民族都有十分神圣的保护灶火火种和迁灶仪式，彝族、羌族等称长年不熄的灶火为“万年火”。在北方一些偏远的萨满文化区内，至今邻里之间不和相互诅咒的话语就是：“你家的灶火熄灭了！”这等于咒对方大难临头遭不幸。蒙古人家如果幼儿遭到不幸，有的地方家人就说：“家里的灶火灭了！”[22]”近现代某些地区的汉族说某家“倒灶”，“即指该家灭绝，这仍是上古的遗风。”[23]在希腊人中，“熄灭的火”和“熄灭的氏族”是同义语[24]。可见灶为家庭氏族之本的观念，中外皆然。

汉族灶神被尊为“司命灶君”，“东厨司命主”，与人们的命运休咎、祸福灾祥、财产、生育等息息相关，关于灶神“司命”这一点，我们也可以与我国一些少数民族进行比较。很多民族都把火视为人生之命根，如彝族视灶火为“人魂窝”；傣族视灶神为个人生命之保护神；北方信萨满教的民族将灶火视为维系生命之圣物。更有意味的是，纳西族东巴教中的生命神“素”与灶神有着深层的内在联系，下面我们略作介绍，它或许对理解“灶君司命”可起到某种启示的意义。

纳西族传统民居中的正房（“金美”）火塘灶是纳西人日常生活和精神文化的一个中心，人从呱呱坠地到死去成为祖先都始终与火塘灶结下不解之缘，是生命依托之所。因此，纳西族的生命神“素”便与灶神产生了千丝万缕的内在联系。“素”神与人的生命和灵魂休戚相关，是生命和灵魂的神格化，是人的生命力和形体行为的主宰，一旦它离开人的身体，人就失去灵魂，失去活力，将会生病，衰歇，死亡。在一个家庭中，每个家庭成员的生命神都栖居在一个称为“素堵”的竹篓中，成为一种集合体的神祇。“素”的神性还是泛灵性的，尚未进入与人同形的人格化阶段，东巴经中仅以“素堵”（生命神竹篓）的象形文来象征它。“素堵”放置在正房火塘灶上方的神龛上，人们每日三餐前先供奉它，平时严禁触动。

纳西族的婚礼是与生命神“素”关系最为密切的礼仪，称为“素孑”，意为“迎接生命神”。在婚礼中，祭司东巴要帮助新婚夫妇把他们的生命线（称为“素般”）系于神之手，这里的神除了生命神“素”之外，还有灶神塔拉若木努。东巴经中说：“我们把生命线和爱之线系于塔拉若木努之手。”象形文写如（图 24）上面绘生命神竹篓（左）、针（声符，爱之意。中）和灶神（右）。

各地纳西族举行升新灶火礼时都要祭生命神“素”，咏诵祭生命神的经书[25]。

灶在物质和精神上与生命息息相关的功能决定了灶神与

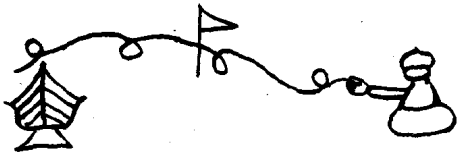


图 24 纳西族东巴经象形文字所绘将新婚夫妇的生命线系于生命神和灶神之图景

生命神“素”之间的亲密关系，因此，把人的生命线系于生命神和灶神都反映了两个神祇与人的生命、生活那种千丝万缕的联系。

汉族的灶神和司命神最后在民间百姓生活中融为一体，实际上也是基于这种人生离不开火，离不开灶，饮食为人生命之本这一普通道理。

早期的汉族灶神是集火神与灶神于一身；在中国少数民族中，以如上所述的火神灶神同格的现象为主，但在一些民族中，也产生了火神、火塘神和灶神这三种神灵观。这种观念反映了神灵观随着人们用火过程的发展而发展的现象。如乌蒙彝族有三个司火之神，火神叫多斯，火塘神叫苦鲁斯，灶神叫格白斯（此处的灶神指锅台灶之神）。他们认为灶神和火塘神是善神，专司人间温饱，对人有益无害，而火神则是恶神，常降灾于人，一切火灾都是火神降临的，因此人们十分畏惧他，敬而远之，在家里也没有安他的神位；对火塘神是敬而不祭，也不设神座；对灶神则隆重祭祀，祈求他保佑家庭灶火兴旺，煮饭多涨饭，煮酒多出酒[26]。从乌蒙彝族对三个司火之神的不同态度和观念中，我们不难看出，火神是自然火的象征，是人们崇拜自然火的产物。他不入民居，在冥冥中注视着人的举动，一旦被触怒，便降火灾于人，因此人们视之为恶神，对其怀有敬畏交加的心理。这反映了人们未

学会用火时的恐火心情。云南有的少数民族的神话中都有描述凶火神造成的种种灾难的情节，这些都反映了人们对自然火的恐惧心情。火塘神和灶神则是人们学会生火用火，把火引入居室后产生的神灵，象征居家生活中经人“驯化”了的火，能给人带来实惠，是人们日常生活中不可或缺的要素，他们自然就成为善神，受到人们的祭拜。乌蒙彝族后来普遍使用锅台灶，灶取代火塘烹煮食物的功能后，他们敬拜司火之神的重心也就逐渐地转移到锅台灶的灶神上。但在很多其它地区的彝族中，人们仍将火塘灶作为祭拜的中心。在丽江山区的纳西族中，火塘灶与锅台灶并存，但人们认为灶神是住在火塘灶中而不是在锅台灶上，因此，家居生活和家庭祭祀的中心仍然是火塘灶。在一些受汉族生活方式影响而改用锅台灶的纳西族地区便逐渐产生了汉式灶神信仰。

第三节 灶神居处之比较

神灵居所在特定民族的物质生活和精神生活中的重要程度往往反映出神灵的地位。各民族的灶神居处大都是在以灶为中心的房间。灶这块人类家居生活中的方寸之地，看去平平常常，但它实际上曾经是和一直是各民族人生之路上的一块身心依托之所，是人类精神世界中的一方神秘天地。但由于世事沧桑，社会发展不同，神灵居所的神圣性随着社会文化的变迁而产生了较大的差异，作为灶神栖身之所——灶的神圣性就是一个较为典型的例子。

各地汉族的灶大都安置在厨房，汉族家庭的厨房在整个住宅结构中已不是家居生活的中心。供奉神灵的地点主要是在堂屋或楼上，神龛设在这里，如中国风水著作《相宅经纂》卷二四中所谓“香火要居中堂”。一些学者从人界观念、风水观念和伦理位序观念来探讨台湾传统汉式民宅的建筑结

构时，所得出的结论是：民宅的中心位置是神仙祖灵所居之处，而这个放置祖先牌位的一点（正厅神龛），在位序空间里又是最尊贵的地方，这是传统民宅最大的特色[27]。厨房在汉族民宅中的社会性生活和精神生活中很久以来就已成为一个被冷落的角落。灶神冷冷清清地栖居在这块人们只在吃饭时光顾的地方，与那仅剩下烹煮功能的灶为伍，他失去了与家庭的祖先神和儒佛道三教神在家庭神龛上并列为伍的资格。有些地方的汉族则把灶神从厨房里搬到堂屋或楼上的神龛上。

汉族灶神居所的这种文化变迁是随着以灶火为中心的古代民居格局和生活方式的变迁而发生的。在周代，曾经是威焰赫赫的灶神已沦落为“王者五祀”之一的“宫中小神”，而且，灶神位居”七祀”诸神之末。《礼记·玉藻篇》中就已有“君子远庖厨”之说，这些都无疑与住宅格局的重大发展变化密切相关。

从史籍记载中，可知当时“五祀”中的灶神并非“一家之主”，“家主”是“中溜”。《礼记·郊特牲》云：“家主中溜而国主社。”

汉族灶神居所的这种文化变迁是随着以灶火为中心的古代民居格局和生活方式的变迁而发生的。当人们处于史前的裴李岗文化、仰韶文化、龙山文化等历史阶段时，人们的居住空间是以火塘灶为中心，灶坑多设在屋内中央，大中型住宅都有以灶为中心的公共活动空间。在当时的民居中，越靠近灶，其居住空间的神圣性就越强。商周“五祀”中的“家主”——中溜之祭，实际上亦源于祀灶（详见第五章），灶是史前时期家居生活的圣所。炎帝、黄帝、祝融为煌煌灶神之信仰，当产生于这样一种视灶为神圣所在的社会和人文环境中。

我们可以从近现代不少中国少数民族的居住习俗中参证汉族灶与灶神圣性的早期面貌。很多少数民族的住宅中心仍

然是以火塘灶为中心的房间，即使修建了汉式住宅，不少民族仍然保持着这一传统。以火塘灶为中心的房子是群神毕集之地，神圣礼仪举行之所。

中国不少民族都把灶视为居住空间的中心，安灶是盖新房过程中神圣的首要大事。云南永宁纳西族把火塘视为房子的心脏，上火塘与下火塘都设在正房“一梅”内。火塘里埋有象征“火心”的陶罐，内装火镰、火石、彩色石等各种有具体象征意义的物件。他们的灶神詹巴拉住在火塘灶中，他们的女祖先，取火英雄昂姑命也住在火塘灶中，火塘灶正前方一块叫“刮鲁”（灶之石）的锅庄石象征着她的神位。

丽江山区纳西族的住宅中心是“正房”，“正房”在纳西语中叫“金美”，意为“母房”、“祖房”。正房中有一平台，火塘灶设在平台正中，平台上的火塘灶正上方称为“格故鲁”，是最神圣的方位。神龛和生命神竹篓都在这里。象征纳西族神话中“宇宙山”居那世罗的“顶天柱”亦在火塘边上，称为“金美蒙杜”，意为“正房顶天之柱”。火塘灶正中埋有称为“灶心脏”的土碗，内盛五色线、五种植物等各有象征意义的物件。灶神塔拉若木努（简称为“左”）就住在火塘中。

云南彝族不仅把火塘灶视为火神所在之所，有的也视火塘灶上方为祖先的神灵所在，火塘灶左方的锅庄石代表男子，右方的锅庄石代表女子，两石分居两侧，与上方象征祖灵的锅庄石相对，寓有大家同是祖先的后裔，千秋万代繁衍不息之意[28]。

普米族亦把家中火塘视为火神居所，也视为祖灵的居所，每当老人去世，便在火塘锅庄石上画一个符号，标志家庭中又多了一个祖先神灵。

四川木里县纳西族支系纳日人正房为全家寝食之所，正中设火塘灶，灶中立圆锥形的白色锅庄石，称“瓜拉儿米”，又称“瓜高拉卜高拉”，永宁纳西族达巴口诵经中称灶神为“瓜高拉”，[29]可知木里纳日人此称呼指灶神。该县项脚乡纳

西族“拉热”人的正房火塘灶上方供灶神，灶的左墙角有一个“祖先桩”，高约1.5米，连着神台，顶端削成菱形[30]。

布朗山布朗族认为火塘灶是火神居所，靠近灶里边的一根中柱是祖先神灵的住所，要按时举行祭祀礼，严禁触动。

羌族每家的火塘灶在住房第二层中间的大屋里，用木条或石条镶成四方形，内放铁三脚架，右上方一脚系一个小铁环，此即火神的象征（其含意包括灶神、铁匠神）；三脚架的另外两只脚分别象征男女祖先[31]。有些地方的羌族以火塘灶中铁三脚的一只象征火神“莫古依稀”，一只象征男祖先“活叶依稀”，一只象征女祖先“迟依稀”。[32]

有的民族有多火塘灶形式，除了在火塘灶上供火神外，也设有专门用以祭祖先的火塘灶，如在云南与越南毗邻而居的芒人在正房内有若干个性质不同的火塘灶，其中一个称为“聂景浪”的火塘专门用来祭祖先。

火崇拜与祖先崇拜是体现在灶所在空间神灵结构中的两个重要因素，前者产生于人们对赖以生存的自然力的崇拜，后者是鬼魂崇拜同血统因缘观念结合的产物，是人在社会生活中生存的精神支柱。火与祖先是人们家居生活中最为重要的两个物质和精神实体。因此，不少民族把祭祀火与祭祀祖先融为一体，有的将火神与祖先神融为一个神灵。如火主是鄂温克族牧民崇拜的萨满神之一，人们认为每户的火主便是自己的祖先[33]。汉族将炎、黄、祝融奉为始祖神和灶神；希腊人将家家所设的灶火视为祖先，认为守火即是奉祖。宙斯被奉为火神与希腊的祖先神[34]。印度婆罗门也把火神与祖神等同。

在供奉灶神的汉式厨房里已难以见到这种祖灵与灶神共居一处，共同享受祀奉的古俗，但我们仍可从汉族的语言文化习俗中窥见一些这种传统古风的痕迹。汉族所供奉的祖先“灵牌”，称为“主”，《说文》云：“主，灯中火主也。㞢，象形。”商承祚《殷虚文字类编》云：“㞢，此从木，盖象燔木

为火，殆即主字。”[35]一家之主的“主”，其本义与祀火有关。又如汉字中的“父”字，甲骨文作又。《说文》云：“父，巨也。”罗振玉以为“疑象持炬形”[36]《说文》训释为“巨”，“巨”即炬的初文。“父”字中手里所持之物是火炬，这表明古代所谓的“父”，就是负责祀火，奉火的人。此外，甲骨文中的叟、考、兄等字皆与老者手持火炬主持燎祭有关[37]。从这里可以看出古代主持祀火者多是长者。中国有的少数民族神话中的取火英雄都是祖先，如永宁纳西族、丽江纳西族以及独龙族、苗族等的取火英雄都是本族祖先。在中国西南各民族的祀灶礼仪中，老人、长者扮演着最为重要的角色，这亦是祀灶与祭祖融合及长者主持祀火的古风之反映。

炎黄等祖先神为灶神的信仰虽已不见于近现代汉族灶神居所的神灵结构中，但以灶神为祖神的观念仍有留存。据李叔还编纂的《道教大辞典》曰：“又道家以各姓所祀灶神，乃本姓祖先之有德者任之，以察其子孙之善恶，故俗又有称灶神为本家司命。”[38]

随着汉民居格局的发展变迁，祖灵和后来居上的三教神祇高居于住宅新圣所——中堂神龛，只有灶神寂寞地独居于已非家宅重地的厨房，处于毁誉参半的尴尬境地。而在中国很多少数民族中，灶神居所一直是全家最神圣之所在，灶神不仅与民族、氏族和家庭祖灵为伍，还和各种与家庭生活密切相关的神灵共居一堂。如家神；家神是一家的守护神，也是保护家宅安泰的神。从他的功能上看，与祖先神和司火神灵有内在的联系。在各民族中，祖先神、火神（灶神）都有保佑家庭成员、守护家宅平安的神性，而家神是比较专门化的家庭守护神。由于有这种内在相联的文化涵义，他们都与人们家居生活的中心——灶发生了密切的联系。有些民族的家神在火塘灶上与火神和祖先神并列，如四川冕宁县的纳木依人和拍木依人的灶中心有三块锅庄石，每一块石上都画有家神像，人们像祭火神（灶神）和祖先一样向它献祭[39]。羌

族的家神是几个神灵的组合体，它包括女神（女当家，女祖先）、媳妇、石匠公和石匠婆，供在居室第二层内火塘灶边的一角，羌族火塘三脚架上方的铁环象征火神，但在有些地方，其含意也包括家神。羌族的家神具有浓郁的生活气息，它既与火神有关，也与石匠公石匠婆以及作为家庭当家人化身的女神有关。羌族人认为当家人生前辛辛苦苦地为家人劳动，打柴，做饭，因此列为天神周围的十二神之一。而石匠公因砌屋有功，石匠婆帮助砌屋，因此二人都列于十二神之列[40]。这些都是典型的生活神，是居室生活文化的一个缩影。火塘灶的火，与灶密切相关的主家庭内务的“女当家人”，以及造屋砌灶的石匠，这几个居室日常生活文化的要素构成了羌族的“家神”，它与羌族火神包括了锻造出火塘灶铁三脚架的铁匠神这种现象同为一理，都是日常生活事象在原始信仰意识中的再现。

由于火神和灶神与人们的日常生活密切相关，因此在有的民族中就产生了火神（灶神）与家神相互叠合的现象。如藏族苯教中有家神，也称“房神”，所谓“灶神”或火神实际上也是家神，家神没有具体的形象，唯一的象征物就是在灶旁的一根柱子上捆绑着的麦杆、杂木、鸡尾等东西，他们认为家神在冥冥中保护家人发财致富，平安无事[41]。四川省盐源县左所的纳西族“纳日”人把灶神詹巴拉亦视为房神。傈僳族的家神即灶神“夺旱玛”，它主宰着这里的一切。阿尔泰卡钦人的火神叫查巴克托斯，每户部民皆奉之为穹庐之主。古突厥人崇拜的火神亦即帐蓬神。西双版纳的克木人有专门祭家神的火塘灶，他们祭家神的活动叫“麻新麻乘”，直译为“吃芋头吃红薯”，可见家神最初是人们祈求温饱的生活神。它与灶的紧密联系进一步反映了它作为生活神的“人间烟火”味。

有的民族还在灶神居所供奉其他一些神灵，如中甸白地纳西族在火塘灶旁立五谷神神位，而靠近灶的“顶天柱”则

亦是畜神神位。它们都是一些与人们的日常生活息息相关的神灵。

各民族这些在灶的烟火中闪烁着灵光的精灵们，主宰着人们每天的家居生活，人们在灶旁的一切活动，都受着这些神秘精灵的影响。

汉族民宅中的灶之所在失去往日作为宗教活动与社会活动中心的地位后，人们一般只在每年的特定时候在此举行祭灶等仪式，其它重大的社会活动和宗教性活动已不在此举行。而中国很多少数民族则一直保持了以灶为中心进行各种重大社会活动和宗教礼仪的传统习俗。灶与各种祭祖祈神礼仪、人的诞生、命名、成年、婚嫁、开丧等人生礼仪及社会角色结构，日常家居生活，节庆娱乐、社会交际等有着千丝万缕的联系；汉族起房盖屋的中心活动是“安中宫”和“上梁”等，而很多中国少数民族起房盖屋的中心活动是砌灶和升灶火礼等。各民族灶旁的座位、方位观念也反映了灶的神圣性。神所在空间的神圣性与神的地位是密切相关的，中国各少数民族的灶神在家庭神坛上是举足轻重的神祇，灶，也是人们顶礼膜拜的身心依托之所。在下面的章节中，我们对此会有进一步的了解。

第四节 汉族灶神观对少数民族的影响

在漫长的历史进程中，中国各少数民族与汉族之间的交往和文化交流是相当频繁的，因此，很多民族的宗教信仰和民俗也或多或少受到汉文化的影响，这一点也体现在民间神灵信仰方面，如在一些民族中，产生了受汉式灶神影响的灶神信仰和祭灶习俗。这种影响表现为三种情况，一种是本民族原先信奉的灶神或火神在其神性特征上汉族化，乃至连有关本民族灶神的传说都有了十分浓厚的汉族灶神故事特征。

另一种情况是在灶神信仰上混和了本民族和汉族的内容，形成一种本民族传统神灵观与外来神灵观相融而变异的情况。第三种情况是在一些受汉文化影响较深的少数民族地区，人们全盘接受了汉族灶神的模式和祭灶礼仪。

下面我们先择取几个民族的实例来谈一下少数民族汉式灶神的第一种情况。

每年旧历腊月24日，云南德宏地区的傣族每家都要给灶刷上一层灰浆。为什么要在这一天给灶抹一层灰浆呢？民间传说这一天是灶神上天汇报情况的日子，给灶抹一层灰浆，就是给灶神穿上一件新衣，玉帝看了就知道灶神所在的这家人是勤劳人家。要是不给灶抹上灰浆，玉帝一看灶神的穿着，就知道这家人是懒惰的，就不保佑他吉祥平安了。在傣族民间传说中，灶神是一个勤劳善良的长工。有一天，他家里的人不知从哪里弄来一瓶圣洁的水，家里人给在地里干活的他留了一碗后，人人喝了几口，谁知水一下肚就个个轻飘飘地飞升上天去了。长工回来后见无人升火煮饭，一生气就把桌上的水往地上一泼。可经这水泼着的东西都飞升上天了，犁尾上天变作了犁尾星座，火扇变成了火扇星座，鱼笼变成了鱼笼星座……长工醒悟过来，十分悔恨，一头撞死在灶上。玉帝见他勤劳善良，便叫他作灶神，要他在每年腊月24日上天汇报一次人间情况，同时也让他与在天上生活的家里人团聚一天[42]。

傣族的这个灶神故事从给灶刷灰浆的日子到玉帝封长工为灶神，灶神每年上天一次汇报人间情况等情节上看，受汉族灶神故事的影响显然十分突出。涂灶是汉族民间岁时风俗，亦称“泥灶”。从这个故事中也可以看出德宏傣族在保留本民族火塘灶的同时，也接受了汉式锅台灶生活方式及有关礼俗。

仡佬族的灶神故事中说，仡佬族所供的灶神是个聋灶神。他变聋有个这样的传说：仡佬族祖先第三次上天找玉皇讲理要过好生活，玉皇就派灶神下凡帮他们看家和管火，实际上

是派灶神监督他们。灶神抓住一丁半点小毛病就上天对玉皇作耸人听闻的汇报。玉皇完全听信灶神的一面之词，动辄就派雷公来劈，火神来烧，风伯来刮，雷师来打。弄得仡佬人吃不好，睡不香。只好过年都给灶神磕头跪拜，献酒献肉。别的民族对灶神三献，仡佬族人则供奉四献（仡佬族供灶神不用碗筷，是用手掐肉放在码石里，跪拜一次，乞求一次，祷告一次，再站起来将码石绕四方奉献，如此反复4次）。尽管如此，灶神还是见软吃软，特别是对妇女更是随意栽诬枉告，使她们不断遭雷劈。

有个媳妇怕灶神诬告她，因此总在每天吃饭前偷偷地供老天一次，乞求保佑，老天受了感动，萌生了对玉皇讲公道话的念头。恰恰第二天这个媳妇在舀饭中掉了几粒米在水缸里，灶神一大早就去向玉皇报告，诬陷这个媳妇经常抛洒粮食，现在水缸里又丢了半缸白米饭。玉皇大怒，便叫雷公去劈。这时老天对玉皇说："现在下界怨气冲天，弄得我心神不宁，你是玉皇，要慎重一些，还是先叫雷公了解一下，以免冤枉好人。"玉皇依言而行。老天又托梦给这个媳妇赶快捞起那几颗掉在水缸底的饭粒，另丢几颗亮米石在缸里。雷神与灶神来到这个媳妇家，雷神察看虚实时灶神在旁一个劲地催他劈人。雷神捞起水缸底那几颗亮米石，放进嘴里去试，一下咬缺了牙齿，火冒三丈，左右开弓狠狠地扇了在旁一个劲罗嗦的灶神两耳光，打聋了灶神的耳朵。雷神又命令他每年只能在腊月二十三日上天一次，不准天天去瞎报告。人们从此可以放胆讲话了。为防止灶神诬告，他们又在腊月23日祭灶，祈祷他上天"好的多多讲，歹的避瞒藏。"平素再得不到好吃喝的灶神在腊月23日晚一夜不睡，拼命吃喝，昏昏沉沉上天，就是想讲点什么屁话也忘记了[43]。

仡佬族的这个灶神故事从其主要情节及人物看也是汉式灶神故事的模式，但从中也反映了一些本民族的祭灶特点，灶神原来每天上天诬告的情节与汉族过去认为灶神每月上天禀

告一次的观念相映成趣。

下面我们择例谈一谈本民族灶神与汉族灶神因素交互相融的情况。

流传于丽江塔城山区的一个纳西族灶神故事中说，灶神叫“左”，他们是十个无父母的兄弟姐妹变成的。在某一年的腊月三十，大儿子说，让我们插两棵松树祭天神，他们就插了两棵有三个枝叉的松树。过了一会，小儿子出去，看到这两棵树上盘着两条龙。大儿子就出去在松树下插了一炷香，供了一杯水酒，两条龙转过头来把身子对着他们，没有离开之意。于是十兄弟姐妹都出来，大儿子大女儿各骑在两条龙的最前面，其余依次骑上龙，两条龙驮着他们上天去了，他们成了神灵，天神叫他们专司人间的灶，每月初一下凡，察看各家的灶及灶周围的情况，并把所见所闻记在灶的周围，二十四日上天禀告天神。

这个传说中灶神的特征与汉族的灶神有相似之处，有向天神报告人间各家各户情况这一汉式灶神最本质的特点，但这里讲灶神是每月初一下凡，二十四日上天禀告，显然有灶神“月晦日上天白人罪”这汉晋时期的传说因素。纳西族民间称本族灶神为“左若瓦本固，左命瓦妹恒”，意为“灶神五兄弟五姐妹”，亦简称为“左”。上述这个传说中的灶神从其神性上看远远没有记载于东巴经的灶神塔拉若木努那么神通广大和具有古老的文化内涵，他们只是专司人间的灶和家庭事务，并已明显受了汉族灶神观的影响。

羌族的火神“翁不士”，本来其化身是羌人的火塘灶锅庄石和三脚架，到后来就转化为汉式灶神，成为天神“通讯员”式的精灵[44]。

白族和其他许多氐羌后裔的民族一样，原来有祭以锅庄和铁三脚为象征的灶神之古俗，但后来由于受汉文化的影响，很多地区的白族转而敬拜汉式灶神。而在一些边远地区的白族中，则保留了融本民族传统习俗和汉式灶神观念于一体的

图 25　东厨司命定福府君　云南丽江　纸马　印本　纵 20 厘米　横 14 厘米　图左为灶王，右为灶王奶奶，二神捧圭并坐。下有香案，上陈香炉蜡烛，案前一妇人跪于灶旁作炊，一侍者牵马立右，形式与内地灶王仿佛，惟不套色或彩绘，背景也较简单　采自王树村《中国民间年画史图录》

图 26　司命灶君　云南南涧　纸马　印本　纵 21.2 厘米　横 17.5 厘米　云南少数民族地区的灶君多是站像，此图为坐像而独座（无灶王奶奶），更是少见　采自王树村《中国民间年画史图录》

独特祭灶习俗。如居住在怒江和澜沧边峡谷的白尼人是白族支系，白尼人一直保持着祭火塘灶的习俗，他们在婚仪上所念的祭灶词中说："火塘上的三脚你，火塘上的五脚你，金子做的三脚主人你，银子做的三脚主人你，小锅从你上面端下来，大锅从你下面端上去；不懂事的小孩撞了你，不懂事的小孩唾了你，请你不要上天去禀告，请你不要下地去禀告。这

对新娘和新郎，他俩要向你献礼，献上头道茶，献上头道酒；请你莫让他俩生病，请你莫给他俩灾星；你赐给他俩儿子，你赐给他俩姑娘。……”[45]这里，灶神的象征物是火塘灶上的铁三脚，灶神能赐人子女，使人得福免灾；亦有向神禀报人间是非的特点，但不仅是上天，还入地。

图 27　东厨司命九灵灶君　云南大理　纸马　印本　纵 19 厘米　横 15.5 厘米　白族人民祭灶与汉人同。然而灶君之神马绘刻较内地简单，头无王帽，身不穿朝服，形貌多假借白族劳动人民，且多立像。图为其中之一种。　采自王树村《中国民间年画史图录》

蒙古、鄂伦春、鄂温克等族的火神也有向天神地神禀报人间是非的特点，如蒙古族牧民在腊月二十三日祭灶，祈祷灶神上天言好事，保佑全家幸福，牲畜兴旺[46]。内蒙古辉索木的鄂温克族认为腊月二十三是火神回天的日子，所以要举行送火神仪式[47]。土族的灶神以黄泥上抹白点为象征，其形象有自己的特点，但祭灶礼俗已受到汉族的影响，每年腊月二十四日祭灶，送灶神，用饼，禁姑娘祭，腊月三十日迎新灶神。届时即用白面在厨房新抹的黄泥上再点一些白点，便算已将新灶神迎回[48]。

上述诸例中都反映着汉族和本民族火神观念及其礼俗的融合，体现了中国少数民族灶神信仰的多元性。

全盘接受汉式灶神观念的主要是聚居在一些商业和汉学教育比较发达，受汉文化影响较深的地区的少数民族，如云

图 28 双头灶 内蒙包头 纸马 彩色套印 纵 27 厘米 横 19 厘米 此图为"双头灶"，过去为内蒙包头一带贴用者。按李光庭《乡言解颐》："乡村家但供灶王马，高头备载月之大小建、节气，无庸检书也。"即指此型 采自王树村《中国民间年画史图录》

南大理地区的白族和丽江县城区郊区的纳西族。现举一例说明这种情况：大理州洱源县凤翔镇白族在腊月二十三日晚上，家家做素席，送灶神，用香油煎带色的米粉片，炸豆腐。烤糯米粉粑粑，煎乳扇，供在托盘里，摆在灶头。用节节草和包谷、蚕豆，放在托盘后面，作为灶神上天骑马的饲料，摆一杯水，作骑马饮料。在铁锅里，点上有灯心七条的"七星灯"。烧柱香，燃黄纸，磕头礼拜，敬送灶神。当天中午，就把老灶神像撕下来，向着太阳晒干，便于晚上焚烧。祭毕将灶神烧化，表示灶神已上天。然后贴上新灶神，虚位以待。等除夕晚上，接灶神回来，祭灶只限于男子，妇女不拜灶。据说灶神是天上玉皇大帝打发到人间查看是非善恶的，能够化身亿万，为各家之主，察看各家善恶。做好事的，予吉祥幸福，做坏事的，降灾祸惩罚。在灶王回天宫的头天晚上，每家都送灶王。有的人把糖塞在灶王嘴里，希望灶王多说好话，少说坏话。灶王像两旁的对联是："上天多奏善，达意广言功"[49]

在一些接受了汉式灶神观念的民族地区，已流行汉式灶神像、纸马等。(图 25—28)

注 释：

[1] 谢继胜：《藏族白色崇尚探索》，载《民间文学论坛》1986 年第 3 期。

[2] 杨富泉：《纳西族东巴经中的“黑”“白”观念探讨》，载《世界宗教研究》1986 年第 2 期。

[3] [7] 徐山：《雷神崇拜》，三联书店上海分店 1992 年版，第 112 页。

[4] [14] 富育光：《满族火祭习俗与神话》，载《民间文学论坛》1986 年第 4 期。

[5] 蔡家麒：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》，载《中国少数民族宗教》初编，云南人民出版社 1985 年版，第 45 页。

[6] [18] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986 年第 1 期。

[8] 丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 28—29 页。

[9] 张宗南：《萝蔔寨羌民的端公》，《边疆服务》第 1 卷第 2 期，1943 年 6 月。

[10] [13] [39] 何耀华：《冕宁县联合公社藏族社会历史调查》，载《雅砻江下游考察报告》，中国西南民族研究学会印。1983 年 6 月。

[11] [48]《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版，第 541 页。

[12] 刘辉豪：《祭火》，载《云南民俗集刊》第 3 集，第 145—146 页。

[15]《义县志》，1931 年铅印本。

[16]《宝清县志》，1964 年黑龙江图书馆油印本。

[17]秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社 1985 年版，18—19 页。

[19]张元庆：《傣族的婚礼及其试析》，载《民族调查研究》1984 年 1 期，云南省民族研究所编。

[20][22]乌丙安：《神秘的萨满世界》，三联书店上海分店 1989 年版，第 45—47 页。

[21]《中国风俗辞典》，上海辞书出版社 1990 年版，第 595 页。

[23]刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社 1988 年版，第 252 页。

[24]拉法格·《宗教和资本》，三联书店 1978 年版，第 308 页。

[25]杨福泉：《论纳西族的生命神“素”》，《思想战线》1992 年第 3 期。

[26]唐楚臣：《彝族火神话与中华火文化》，载《彝族文化》1985 年年刊。

[27]关华山：《台湾传统民宅所表现的空间观念》载台北中央研究院民族学研究所集刊 49 期，第 175—215 页。

[28]赵永容、杨海涛：《关于彝族火塘锅庄石的调查》，载《云南民俗集刊》第 3 集。

[29]拉木·嘎吐萨告知。

[30]郭大烈：《木里藏族自治县项脚公社“纳日”和“拉热”人的文化习俗》，载《雅砻江下游考察报告》，中国西南民族研究学会编印，1983 年，第 112 页。

[31][40]《羌族思想史资料汇集》（第 1 辑）西南民族学院民研所、科研处印，第 139 页。

[32]张宗南：《萝蔔寨羌民的端公》，《边疆服务》第 1 卷

第 2 期，1943 年 6 月。
[33]《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版，第 607 页。
[34]《宗教学通论》，吕大吉主编，中国社会科学出版社，第 129 页。
[35] 决定不移轩刻本，1923 年。
[36]《增订殷虚书契考释》，1914 年。
[37]参看徐山：《雷神崇拜》，三联书店上海分店 1992 年版，第 38—39 页。
[38]《道教大辞典》，台湾巨流图书公司 1979 年版，第 500 页。
[41]格勒：《藏族苯教中的几种神》，载《民族文化》1984 年 6 期。
[42]《傣族灶神的传说》，张苓搜集整理，《民族文化》1981 年第 4 期。
[43]《灶神的耳朵为什么聋》，陈少光、李发旺讲述，叶正乾整理，载《南风》1982 年第 1 期。
[44] 钱安靖：《羌族宗教习俗调查资料》，载《羌族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社 1985 年版。
[45] 赵橹：《白族支系白尼历史文化的调查》，载《云南民俗集刊》第 1 集，第 35 页。
[46] 荣丽贞：《蒙古族祭灶祭火习俗》，载《内蒙古社会科学》1988 年第 6 期。
[47]《鄂温克调查材料之四》，1959 年内部铅印本，第 137 页。
[49] 赵振銮：《洱源县凤羽区凤翔镇白族节日》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社 1985 年版，第 53—54 页。

第五章

祭灶礼仪

第一节 中国古代的祭灶礼仪变迁

一、史前先民祭灶古俗探考

从中国很多考古遗址中可以看出，史前华夏先民在家居生活中已使用各种不同形式的灶，那么，他们是否也有祭灶礼俗呢？某种祭仪的产生都与当时人们的宗教观念和习俗密切相关。从中国史前各个人类社会发展阶段看，史前先民的原始宗教观念已十分丰富复杂。这一点可以从各种古文献记载和流传于各民族的古代神话传说中看出，此外，还可以从大量的考古发现中看到，如新石器时代黄河流域的仰韶文化遗存、龙山文化遗存、大汶口文化遗存、红山文化东山嘴祭坛和陶塑孕妇像、牛河梁女神庙和彩塑女神头像及积石冢，丹东后洼数十件动物与图腾石雕陶塑，以及分布于全国各地的岩画，这些蕴藏极为丰富的文物都提供了大量有关史前先民宗教信仰古俗的信息。

在前面已谈到，灶神崇拜最初肇源于先民的火崇拜和太阳崇拜，而古籍中关于太阳神和火神炎黄二帝、祝融等化身为灶神的传说，表明华夏先民的这种崇拜意识在漫长的史前时期就已经形成。属于旧石器时代晚期的北京周口店山顶洞

人墓葬中的不少随葬品证明当时就已有灵魂观念。据一些古人类学家分析，在死者周围的赤铁矿粉，其红色是血液和火焰的象征，象征着生生不息的生命。给死者撒上红色粉末表示祈望死者获得再生；篝火在生活中给人以温暖，又能驱兽自卫，那么红色也就可以保护死者，使之免受侵害。因此，红色成为一种崇拜的对象，经常包含宗教的特殊意义。[1]从这一点看，说明远在山顶洞人时代，华夏先民就已产生了关于火的神秘观念。中国各民族神话中的火神和灶神多有“红面赤衣”的特点，也反映了人们把红色与火及司火神灵相联系的原始思维特点。属新石器时代的仰韶文化元君庙墓地有的头骨前额染有红色，齐家文化甘肃永靖大何庄遗址有三座墓的骨架头部和两股骨上都涂抹或撒上赭石末，色彩鲜艳。河南王湾先夏文化墓葬遗骸头骨上涂朱现象也比较普遍，这都反映了基于对火焰和血神秘观念的红色崇拜。

明确了处于穴居和半穴居时代的先民已有了火宗拜的意识，并且，这种自然崇拜形式已具体体现在他们居处和墓葬中，我们就可以推想当时是会产生具体的祭灶火礼俗的。下面我们具体联系先民的家居生活进一步谈这个问题。

西安半坡仰韶文化遗址的发掘为我国原始氏族社会繁荣时期历史文化的研究提供了系统而典型的资料，同时，它对研究华夏史前先民祭灶火古俗也提供了线索。在该遗址晚期的房子中发现5座炉灶，它们各于正对灶口的另一壁上嵌有一个粗陶罐，罐口朝灶膛微微向上[2]。类似的情况在宝鸡北首岭仰韶遗址也有发现，几乎每座房子都是如此[3]。这些陶罐的用途是什么，《“西安半坡”发掘报告书》推测为保存火种之处，刘敦愿先生则认为这类附有陶罐的炉灶于保存火种之外，可能与祭灶之事有关。他援引了司徒卢威编的《古代的东方》（人民教育出版社1955年版）一书中所记载的一段史实作为佐证，该书的《拜火教徒及发拉城之谜》一节中报导了花剌子模原始文化层发现专为保存火种并作崇拜之用的炉

灶。刘先生还援引了不少关于炎帝与祝融被祀为灶神的古籍记载以说明先民祭灶之古俗，并认为最能说明这一问题的，当是《礼记·礼器》的一段记载："孔子曰：臧文仲安知礼，……燔柴于奥，夫奥者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶。""参照这段话的注解可以明确地说明以祭火之礼祭灶，灶神是'老妇'，祭祀用陶器，正是这种种特点可以使之与半坡遗址的社会性质互相联系起来。""燔柴于奥"，郑注以为"奥当为爨字之误也，或作灶"（应劭《风俗通义》引《礼器》此文，奥正作灶。孔颖达疏：奥即灶神。），祭爨或灶，乃"礼尸卒事而祭饎爨、饔爨也"。"时人以祭火神乃燔柴"。刘先生认为半坡以及北首岭等遗址所见陶罐附著于灶膛的现象同上述"燔柴于奥（灶）盛于盆，尊于瓶"的记载联系起来看，前者可能是为祭礼而设的一种措施（例如把祭品放置在固定位置）[4]。盛食于盆，盛酒于瓶的灶神之祭可以认为是史前祭灶古俗的遗风，因为儒家论礼，素来注重"礼也者，反本脩古，不记其初也"的思想（《礼记·礼器》）。

刘敦愿先生的上述推测不无道理，我们可以进一步用一些考古学和民族学的资料论证史前华夏先民祀灶的情况。仰韶文化遗物中以陶器最为丰富，彩绘陶器大部分是红色或红褐色[5]。这可能与上面提到的崇火意识相关。很多陶器上绘有与图腾意识相关的动物图案。半坡发现瓮棺群，葬具以瓮为主，另用盆和钵作盖，在盆和钵的底部往往凿出小孔，可能用于供死者灵魂出入。一些现当代民族学田野调查资料可以佐证此点，如云南纳西族、普米族用陶罐盛骨灰，在口部和罐底也有意凿出小洞。永宁纳西族骨灰袋底部要剪开或抽出底线，以便灵魂出入。陶器有宗教性的神圣意义，当时用它作为祀灶祭器是完全有可能的。

从当代民族学调查资料中可以更清楚地看出陶罐、瓶等与祀灶之间的关系。永宁纳西族用陶罐象征火塘灶的心脏，他们认为如果不在灶下埋陶罐，火苗就不会发光，家庭也不会

兴旺。在陶罐内要装彩色石、鱼干、火镰等各有象征意义的物件，陶罐内外的装饰和物件多与他们创世神话《干木女神传》中的内容相吻合。丽江和中甸白地的纳西族也要在火塘灶中心埋一个陶罐或土碗，内放绿松石、光玉髓、五色线等各具象征意义的物件，这罐或碗被称为“灶之心脏”。他们在建新房时，首要大事就是“埋灶心脏”的礼仪。

黄河上游新石器时代齐家文化考古遗址中，房屋内部都有灶，以圆盘火塘灶为多，灶多位于居住面中间正对门道处，在许多灶坑内还置入一个陶罐，有的陶罐则在灶之左侧或北侧，在甘肃省东部属于新石器时代的秦安大地安文化（距今7800—5000年）遗址中，也发现不少在灶内或灶旁置陶罐的火塘灶[6]。这亦可能与当时的祭灶礼俗有关。

云南一些民族习惯在灶旁专门置一个陶罐，但并非用来保存火种，而是用来贮存火炭，将未熄的火炭置入其中，盖上罐盖，炭火即很快熄灭，成为取暖之炭。他们保存火种的方法一般是用火灰把灶内尚未燃尽的炭火严实地捂起来，第二天拨开火灰，即可于未熄的炭火上架柴升火。这一习俗给人的启迪是，半坡等地的先民在灶内或灶旁置陶罐不一定是用来保存火种，也不可能如现代人一样用来贮存用于房内取暖的炭，其蕴意极有可能与“灶心脏”等一样，有着祀灶祭火的原始宗教含义。如将此点与《礼记》中所载的祀灶神是“盛于盆，尊于瓶”相比较，则其蕴意更为明显。

在陕西绥德小官道龙山文化遗址中，还发现了象征性的彩绘灶址，不仅证明史前先民确实认为在红色与火之间存在象征性的神秘联系，也证实了当时确实有类似“祭灶”的圣火崇拜仪式[7]。具有公共性质的大型建筑物内灶坑的巨大规模，当亦与圣火崇拜有关。

二、商周时期的“五祀”与“七祀”

祭灶是从原始社会时期的火祭演化而来，从祭自然火到

家居灶火。据古籍记载，在商代就已经有了专门祭明确的灶神之礼仪，周代继承了这一习俗。

（宋）高承《事物纪原》云："世本曰：商汤作五祀，户、井、灶、中溜、行，至周而七。"

什么是"五祀"?《周礼·春官·大宗伯》云："以血祭社稷、五祀、五岳。"郑玄认为这里的五祀指春神句芒、夏神祝融、中央后土、秋神蓐收、冬神玄冥。《周礼》又曰："颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。"所谓"五祀"，据《吕览》和《礼记·月令》说是戊己日的"中溜"春季的"户"，夏季的"灶"，秋季的"门"，冬季的"行"。《说文》曰："周礼以灶祀祝融。"可知夏神祝融即是灶神。

《礼记·曲礼下》又说："〔天子〕祭五祀。"郑玄注："五祀，户、灶、中溜、门、行也。"《礼记·祭法》云："诸侯为国立五祀，曰司命、曰中溜、曰国门、曰国行、曰公厉。"《白虎通·五祀》曰："五祀者，何谓也？谓门、户、井、灶、中溜也。"

在商代就已有祝融为灶神之说，如丁山先生所言："古周礼说谓'祝融为灶'，那还是因袭商代的神话，不是周人创说出来的。"[8]

夏神祝融为灶神，"五祀"中的祀灶礼是在夏天举行，为什么在夏天祀灶呢？郑玄注《礼记》云："夏，阳气盛热于外，祀之于灶，从热类也。"《礼记·月令》云："孟夏之月，其祀灶。"《白虎通·五祀》云："夏，祭灶，灶者火之主，人所以自养也。夏亦火王，长养万物，"可知当时在夏天祀灶是认为夏天炎热，与火性通，适合于祭司火之灶神。

商周之时的祭灶神是荤祭。郑玄注《礼记》曾言及当时的祭灶典礼："祀灶之礼，先席于门之奥，东面，设主于灶陉。乃制肺及心肝为俎，奠于主西。又设盛于俎南，亦祭烝三，祭肺、心、肝各一，祭醴三。亦既祭，彻之，更陈鼎俎，设馔于筵前，迎尸，如祀户之礼。"除这肺、心、肝诸物外，还用

鸡当祭牲，如《白虎通·五祀》云“祭牲，灶以鸡。”

（宋）高承《事物纪原》中已指出商代“五祀”“至周而七”，即“七祀”。何谓“七祀”呢？他记曰：“门、行、厉、户、灶、司命、中溜也”。《礼记·祭法》云：“王为群姓立七祀，……王自为七祀。”孔颖达疏：“七祀者，前是为民所立，与众共之，四时常祀，及为群姓祷祀，其自为立者，王自祷祭。”“七祀”所祭的鬼神为司命（文星神）、中溜（土神或家堂神）、国门（城门神）、国行（道路神）、泰厉（厉鬼）、户（户神）、灶（灶神）。

郑玄曰：“王为群姓立七祀，七曰灶，主饮食也。灶神祝融是老妇。”他又认为七祀之神是“小神居人间司察小过作谴告者也。”可见到周代，灶神已由威焰赫赫的火神、太阳神炎黄二帝和祝融成为居人间司察小过的小神，且位居“七祀”之末，这与当时人们家居生活结构的改变和用火史的发展变迁有关。

从史籍记载中，可知当时“五祀”和“七祀”中的灶神并非“一家之主”，“家主”是“中溜”。《礼记·郊特牲》云：“家主中溜而国主社。”孔颖达疏：“中溜谓土神。”“中溜”的最初含义什么呢？《释名·释宫室》云：“中央曰中溜。”上古人居于洞穴，在顶上开洞取明，雨水从洞口滴下，故谓之“溜”。后因称房屋中央取明处为“中溜”。[9]中溜与古人的穴居有关，孔颖达《礼记·月令》疏：“复穴者，谓窟居也。……复穴皆开其上以取明，故雨溜之。”程瑶田《释宫小记·中溜义述》云：“古者屋覆至地，必开上纳明，故溜恒于中室。”“中溜”本为穴居住宅顶部覆盖结构中为采光和通风排烟所留的孔道，故在灶址正上方。笔者1992年在加拿大印第安人部落考察时，目睹了这种掘洞半穴居、中置火塘灶，灶上面屋顶用树枝泥土等覆盖为锥形，中间留一个大口供采光排烟的印第安人古代民居“冬屋”。顾颉刚先生认为“中溜”与横穿窟洞式穴居无涉，而与竖凿的半穴居住宅相联系[10]。

考“中溜”祀之原始意义，其实亦与祀灶有关。杨堃先生在写于40多年前的《灶神考》一文中曾说：“在初期穴居之时，灶之位置究在穴之何处，此自亦大可注意之问题。因灶之所在，亦即灶神之所在也。灶如在直穴之当中，即在中溜之下矣。事实果如此，则灶神与中溜神即有合流之可能。而李玄伯氏所云：‘古人祭中溜亦仍是祀火的遗制；中溜亦极古时代火的位置’即可证实矣。否则灶之位置，如系在穴内之一隅，或所谓隐奥之处者，则灶与中溜即不发生关系矣。然此乃考古学内之问题，须靠事实来解答。余对李氏之说之所以暂为存疑者，即此故也。”[11]

1949年以来的大量考古学资料证明中国史前穴居住宅遗存以竖凿穴式占绝对多数，其根本特征，是以挖入地下的各种形状和深度不等的竖穴土坑作为居住空间的实体部分。在穴坑之上有木架的顶部构造亦即“覆”，由此形成居住空间的另一部分[12]灶多在屋中，采光排烟之穴洞在其上。由此可证李玄伯先生“中溜即祀火之遗制”的推论是正确的。

近现代在汉族民间尚有在住宅中供镇宅中溜神位者，中溜俗名曰“长生土地”。[13]过去，四川、湖南、云南等地汉族都有祀中溜神者。孟默闻先生认为：“中溜之制虽由小而大，由天窗而进为天井，由天井而进为庭院，然形变而其创制之作用则终不变。太和殿之坪院，太和殿之坪院，可谓最广大者矣，而得不谓其非中溜制扩大之形象乎？”[14]此说亦为顾颉刚先生所赞同，可见“中溜”的演化都与古时以灶为中心的穴居结构有关，曾被奉为“家主”、“家堂神”、“中宫”的中溜之祭实际上是从古代的祀灶火演化而来。

三、汉代的祭灶

我们在第一章中曾提到，汉代是汉族祭灶礼俗的一个重要发展时期，锅台灶的形式成熟于汉代，相沿至今的腊月祭灶习俗是始于汉代。因此，这里对汉代祭灶礼俗略作介绍。

从史籍记载看，汉代还沿袭着商周祀灶的一些风俗。《汉书·郊祀志》载："天子祭名山大川……大夫祭门、户、井、灶、中溜五祀。"《后汉书·礼仪志》载："立夏之日，……京都百官皆衣赤，至季夏衣黄，郊。其礼：祠特，祭灶。"可知汉代宫廷中尚有夏季祭灶之风，与商周时"孟夏之月祀灶"时间同。

《史记·封禅书》中说道士李少君对汉武帝进言说祀灶可以益寿，"于是，天子始亲祀灶。"

西汉时，已有"灶神晦日归天，白人罪"的传说。郑玄注《礼记·祭法》中说：（灶神等）"小神居人间，司察小过，作譴告者也。"更进一步地提出了"灶神上天白人罪"的神性特点。

在汉代，灶神与家庭福运密切相关的传说也应运而生，其祭礼也变得隆重。《后汉书·阴兴传》说："宣帝时，阴子方者，至孝有仁恩。腊日（汉代为冬至后第三个戌日，后改为十二月初八日）晨炊而灶神形见，子方再拜受庆。家有黄羊，因以祀之。自是已后，暴至巨富……故后常以腊日祀灶而荐黄羊焉。"这里所说的黄羊是狗。古代用狗作祭牲时，称为"黄羊"，在周代就有杀狗祠四门的作法[15]。清道光七年刻本四川《夔州府志》引《搜神记》曰："宣帝时，阴子方腊日晨

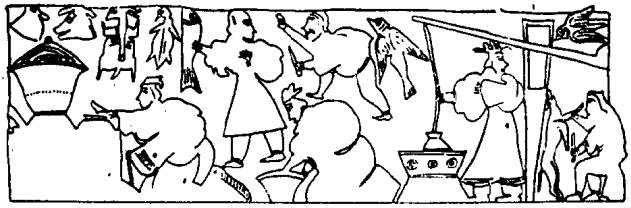


图 29 汉代画像石中的杀狗烹饪图 采自杨爱国《汉画像石中的庖厨图》

炊，而炊神形见。子方再拜受庆，家有黄犬，因以祭之，谓为黄羊。自后，暴至巨富。故后常以腊日祀灶。”这里明确提到黄羊即犬。在大量出土的汉代画像石中，有不少杀狗烹饪的图像，剥狗图是庖厨图中常见的画面（图 29），远远多于杀猪、宰羊、椎牛等的图像，证明汉代的山东、苏北等地人特别好吃狗肉[16]。阴子方杀狗祭灶的记载也即反映了当时的这一饮食习俗。清代富察敦崇的《燕京岁时记》中说：“二十三日祭灶，古用黄羊。”此即指这一始于汉代的祭灶用牲习俗。无论从对灶神的神化程度还是从祭灶时间来说，汉代祭灶习俗基本上为后世奠定了一个大体的模式。

四、晋代至明代的祭灶

晋时于腊月二十四日祭灶。惟宗懔《荆楚岁时记》称，梁时十二月八日为腊日，以豚酒祭灶。可知魏晋南北朝时的祭灶和汉代一样是用荤的。梁简文帝撰有《灶经》十四卷，可见当时灶神信仰炽盛之一斑。（晋）葛洪著《抱朴子·微旨》篇中已明确提出灶神上天白人罪状，人因此而损阳寿的说法。（晋）周处著《风土记》中亦云：“腊月二十四日夜祀灶，灶神翌日上天，白一岁事，故先一日祀之。”可见在晋代已有了灶神每年于腊月二十五日上天向天帝禀告人间是非的观念，祭灶时间也已确定，与今无大异。

我们在上文中曾讲到灶神与司命神至唐代已融为一体，灶神亦被称为“司命”。于是在唐代的祭灶礼俗中也就有了“醉司命”这一项内容。唐人所著《辇下岁时记》中说：“都人至年夜，请僧道看经，备酒果送神。帖灶马于灶上，以酒糟抹于灶门之上，谓之醉司命。”此俗一直延续至近现代。

在唐代的祭灶礼中还有用镜子之俗。如李廓《镜听词》云：“匣中取镜辞灶王，罗衣掩尽明月光。”这种祭灶时用镜的习俗在一些汉族地区一直延续到清代和民国。清康熙五十一年刻本河北《龙门县志》载：除夕夜，“亦有夜静祷灶抱镜听市，

以卜凶吉者。”清光绪八年刻本《怀来县志》载：除夕夜，“好事者俟夜静祷于灶神，抱镜出，听人语，以卜一岁吉凶。”《清嘉录》记载清代吴郡年夜风俗云：“或有祷灶请方，抱镜出门，听市人无意之言，以卜来岁休咎者，谓之听响卜。”民国三十六年铅印的四川《新繁县志》载：“《熙朝乐事》：‘除夕更深人静，或有祷灶请方，抱镜出门，窥听市人无意之言以卜来岁休咎。’按，此风数十年前有之，今俗不尔矣。”近现代山东人除夕贴上灶马后，还有镜听的习俗，即拜过灶王后，抱镜出门，偷听遇见的第一人的语气以为休咎[17]。

唐代崇尚灶神和祭灶之风炽盛，因此唐朝人陆龟蒙曾作《祀灶解》予以评论，他说：“灶坏炀者，请新之。既成，又请择吉日以祀告之，曰灶在祀典，闻之旧矣。先是火化以来，生民赖之，祀之可以。说者曰其神居人间洞察小过作谴告者，又曰灶鬼以时录人功过，上白于天，当祀之以祈福祥，此近出汉武帝时方士之言耳。行之惑耶！”陆龟蒙在这里指出了灶神信仰由远古的火崇拜发展为迷信信仰的过程。

对宋代的祭灶习俗情态反映得最为详细生动的是宋人范成大的《祭灶诗》，诗曰：“古代腊月二十四，/灶君朝天欲言事。/云车风马小留连，/家有杯盘来典祀。/猪头烂熟双鱼鲜，/豆沙甘粉粉饵圆。/男人扎献女人避，/酹酒烧钱灶君喜。/婢子斗争君莫闻，/猫犬触秽君莫嗔。/送君醉饱登天门，/杓长杓短勿复云，/乞取利市归来分。”从这首诗中，可看出当时丰盛的祭灶供品，可知当时亦为荤祭。在行祭礼时，女人要回避。可知后世汉族禁妇女祭灶之俗由来已久。

此外，从有的记载中还可以看出宋人在祭灶时传承了唐代抹酒糟于灶门的习俗，并已有贴灶马、烧纸钱等习俗。宋人孟元老《东京梦华录》中说：“十二月二十四日，京中各个人家，都要夜间烧一些纸钱，将灶马贴在灶上，再用些酒糟涂在灶门上，意思是要特别对于灶神，大加致敬，令他喝一个酩酊大醉，吃一个肚儿圆，好叫他替家中人多说一些方便

话。”

宋时，民间还有装扮灶神跳舞祈吉的习俗，《东京梦华录》云：“教坊南河，炭配恶魁，肥装判官，又装钟馗、小妹、土地、灶神之类。”

宋人吴自牧撰《梦粱录》对祭灶供品亦有一些记载：以“蔬食、饧、豆祀灶”，包括饧（即胶牙饧，甜食）、萁豆、花果、五色米食等[18]。

明代的祭灶情况又是怎样的呢？（明）刘侗、于奕正《帝京景物略》中记：“二十四日以糖剂、饼、黍、糕、枣、栗、胡桃、炒豆祀灶君。以槽草秣灶君马，谓灶君翌日朝天去，白家间一岁事。祝曰：‘好多说，不好少说’。记称灶老妇之祭，令男子祭，禁不令妇女见之；祀余糖果，禁妇女不得令啖，曰啖灶余，则食肥腻时口圈黑也。”（明）冯应京纂辑的《月令广义》中记载了河北汉人的祭灶习俗：燕俗，图灶神，锓于水，“以纸印之曰灶马。士民竞鬻，以腊月二十四日焚之，为送灶天，别具小糖饼奉灶君，具黑豆寸草为秣马具。合家少长罗拜，祝曰：‘辛甘臭辣，灶君莫言’。至次年元旦，又具如前曰迎灶。”明嘉靖年间编纂的《淄川县志》记：“二十三日祀灶，设糖饧酒果，亦有用次日者。礼曰：灶者，老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶，自汉武亲祀灶而神盖尊矣。故士大夫家亦躬向亲之。”

上述记载表明明代民间的祭灶已与前有较大差异，已由荤祭改为素祭，妇女还是被排斥于祭灶礼之外，后世各地盛行的祭灶礼俗，诸如为灶神上天准备马料，焚烧灶神纸马等，在明代就已流行。而且，祭灶礼中的禁忌习俗也在增多。

明时民间的祭灶食品由荤转素，但明代宫廷内还有荤祭灶神之俗，由光禄寺官主持，由御厨烹牲，牲用羊[19]。

五、清代的祭灶与灶神纸马的发展

祭灶发展到清代，已形成洋洋大观的祭祀礼仪。祭仪中

所供灶神图象也变得十分丰富多彩。

满族在入关之前，尚未有汉式祭灶礼俗，康熙后宫廷中始行祭灶之汉俗。陈康祺《朗潜纪闻三笔》云：农历十二月二十三日，“皇帝自于宫中祀灶以为常。”《竹叶庵杂记》云：“坤宁宫祭灶，其正炕上设鼓板，后先至，高庙（乾隆帝）驾到坐炕上，自击鼓板唱访贤一曲，毕即还宫，睿皇则不举行，鼓板亦不设，盖非国初旧仪也。”《清稗类钞》云：“乾隆一朝，大内祀灶，在坤宁宫行之。室有正炕，设鼓板，后先上坐，驾临，坐炕，自击鼓板，唱访贤一曲，唱毕，送神，乃还宫。至嘉庆时始罢。”清《国朝宫史·典礼·祀灶仪》对宫廷祭灶礼仪有更为详细的记载：“祀灶在坤宁宫，由内务府宫殿监负责，“陈祭品三十二，黄羊一”，届时皇帝与皇后分别至此行礼，其中在东厨灶神前行三叩礼。黄羊系乾清门侍卫于十二月二十三日在南苑猎取的，以供俎食。嘉庆帝有诗咏之”“嘉平小除夜，媚灶用黄羊。典纪千门遍，礼传五礼祥。馥芳袅鼎篆，精诘列盘糖”。《养吉斋丛录》载：“大内祀灶，用饧，俗谓灶糖。每年十二月，奉天内务府备贡运京，谓之糖贡。”灶糖在宋代就已有，至清代花样更多。用胶牙糯米做成的“关东糖”是重要的一种，还有糖瓜、糖饼。民间又有“南糖”，如胡麻糖片，胡麻条，以及糯米细糖、梨糕等。灶上还有灶马”，用草节、料豆、清水供之。清宫中，这天把诸种糖果用玻璃盘装盛，另外还有碟子装有各种干鲜果品，上面插上长青枝，摆列于灶神之前。据说，太后亲率宫眷于厨房陈设。《清宫词》咏曰：“玻璃糖果满盘装，司命升天有报章。说与胶牙团一笑，中宫亲列御厨房”。坤宁宫祭灶时摆于灶神神位前的一桌供粉汤5品，饭5品，糖5品，菜5品，点心5品，鲜果5品，茶3盅。另外，还有黄羊1只。皇帝、皇后行礼毕，将点心、菜、汤饭赏给首领太监，黄羊赏给厨役。李家瑞《北平风俗类征·岁时》引《燕京岁时记》曰：北京腊月“二十三日祭灶，古用黄羊，近闻内廷尚用之，民间不见用也。”

清宫对祀灶是如此重视，以致这天当值的亲王、贝勒等“皆给假回家祭灶，以散佚大臣代值。”因此，人们干脆将这天称之为“祭灶节”。依照时俗，灶君自二十四日升天后，除夕晚上至元旦再下界，因此，此时又举行迎新灶君下界的仪式，供品有糖麻花、苹果、干果、年糕[20]。

图30 东厨司命 清 杨柳青 灶马 套色、笔绘 纵35厘米 横26.5厘米 此图又名“独座灶王”，画灶君一人捧圭独坐，旁无灶王奶奶，下有门神户尉，判官侍童等七人，是供给商家官府无眷属之家贴用者 采自王树村编《中国民间年画史图录》

（清）潘荣陛《帝京岁时纪胜》载：“二十三日更尽时，家家祀灶。祭品则羹汤、灶饭、饲神马以香糟、炒豆、水盂……祝以遏恶扬善之词。”

清代，京师地区民间祭灶日为每年腊月二十三日夜。其他北方地区亦多在当日举行。南方则多在腊月二十四日举行。有的地区较为特殊，如湖北省宜昌地区民间于腊月二十二日祀灶，广东遂溪县民间在腊月二十五日祀灶。一些地区祀灶时还有特殊的习俗。如江南的湖南永州地区民间，便有每年祭灶时合家同食“口数粥”的风俗。据清代《永州府志》记载，每年祭灶日，民间

家家“煮赤豆作糜，合家同食，虽远出未归者，亦分贮之，小儿与童婢皆与，名曰口数粥。”《清嘉录》则认为，这样做是为了辟瘟气，如果“杂豆渣食之，能免罪过。”[21]

从清代一些地区的汉族祭灶礼中还可看到古代祀灶荤祭遗风。清嘉庆二十年刻本四川《三台县志》记曰：“二十三日祀灶，俗云送灶神上天。献雄鸡及果食、茶酒各品物。”清嘉庆三年刻本《宁夏府志》记曰：宁夏府人于腊月“二十三日，以鸡、酒、饼、饴之属祀灶神，曰‘送灶’；鸡陈而不杀，至除夕始荐熟，曰‘接灶’。”[22]（汉）班固等撰的《白虎通义》中就已有“祭牲，灶以鸡”的记载，明清虽普遍趋于素祭灶神，但边陲地区仍有古风之沿袭。

图31 上天双灶 清 杨柳青 灶马 套色、笔绘 纵34.5厘米 横26厘米 此图，上部画灶王拜见玉皇大帝，相互拱手，若有问答；下方画灶君夫妇坐于桌案前，左边有妇女烧火作炊，右边有妇人抚婴，圉人在后槽喂马，富有人间生活气息

采自王树村编《中国民间年画史图录》

清代民间还普遍认为灶神上天至下凡期间，因无人监察人间事务，可做任何事，无任何禁忌，婚嫁可不择日。如山西解州人于腊月“二十四日

夜‘祀灶’，以糖瓜涂灶口，曰见上帝勿言是非。……又自二十四日，已往俗传‘乱宿日’，诸神朝天，百无禁忌，嫁娶纷纷焉”[23]。山西临晋县人于腊月“二十三夜‘祀灶’献糖瓜欲粘其口，曰见天无言是非。……自兹后七日，婚嫁不择吉，曰诸神在天，无禁忌。神在天，即不问下土事，无贵神矣”[24]。陕西府谷县人于腊月“二十三日薄暮，设果、饼、饧饴‘祀灶’，用糖泥神口，祝曰：‘勿以恶事诉上帝。二十四日，阴阳家言此后数日诸神朝天，百无禁忌，民间嫁娶甚多”[25]。

图32 赵军官 清 上海 纸马 彩色套印 纵16.5厘米 横26厘米 图画赵云单枪匹马，顶盔披甲，居于正位，下有文武财神、天官福仙等等吉祥人物，是借赵云能保护阿斗，又“赵军”与“灶君”同音，因此，历史小说中的人物遂被捧上“一家之主”的高位 采自王树村编《中国民间年画史图录》

在清代，随着祭灶礼仪的精细复杂化，祭灶礼中所用的灶神图像也丰富和多样化起来。灶神形像有坐、立；有的是灶神一人独坐，有的是灶神夫妇并坐；有的是灶神坐于中间，左右二夫人分坐，俗称“三头灶”。灶君马印刻作坊遍及全国，远至云南的纳西、白族等少数民族地区，都有大小不同彩印或墨线灶君纸马图像。而北京供奉的灶君图像形式最多，由旗人贵族，到柴门贫民，由官府或工商业者，到异乡流落京都的寒士，祭灶虽然同是一夕，但

图 33 灶神骑马上天朝玉帝 山东潍坊小纸马（木版画） 采自杨学芹、安琪《民间美术概论》

灶君纸马并不一式。一是“家灶”，为一般家庭供奉者，印灶君与夫人捧圭并坐；二是“官灶”，又称“鳏灶”，是灶君一人独坐，为官衙或商家作坊厨房贴用者（图 30）；三曰“上天灶”，尺幅较小，图下印灶君夫妇并坐，图上画灶君于南天门会见玉皇。为山区农村所贴用（图 31）。四曰“神灶”，即独座捧圭灶君，是旗人贵族们特用者。图像尺幅较大，绘刻精细，灶君头后之顶光为绿色（汉民祀者皆红色）；五曰“烧灶”，这类灶君马是以墨线印出后，不敷彩套金，中刻灶君，下卧一马，上有“司命之神”字样，专供无家可归或平日不供灶君的作坊，以及旅居京都的异乡过客，临祭时习来贴用。灶君除称“司命之神”外，还有称“东君赐福”者。尤有兴味的是上海印制的灶君马，都是灶君独坐于“定福宫”下，前有“五子夺盔”等吉祥人物。还有一种“赵军官”，刻印赵云持枪骑马，下有文武财神、福禄星官等像。据说非平常人家所贴者，因恐灶神上天言事，古祀“赵军”以祈平安。[26]（图 32）各

图 34 灶神纸马 云南邓启耀提供

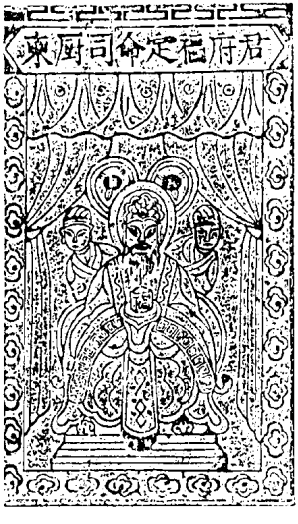


图 35～38　灶神纸马　云南邓启耀提供

图 39～41　灶神纸马　云南邓启耀提供

图 42～45　灶神纸马　云南邓启耀提供

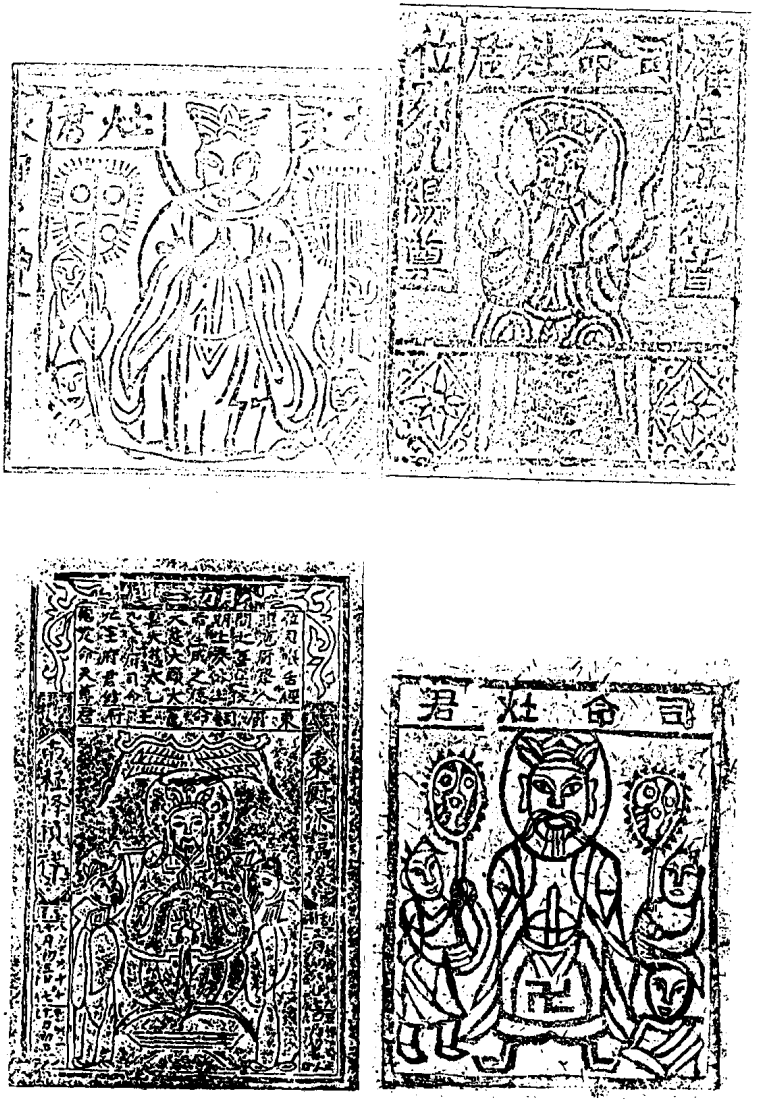


图 46～49 灶神纸马 云南邓启耀提供

地流行的灶神纸马风格回异，有的精致细腻，有的粗犷简约。灶神形象也千姿百态，各呈异彩（图 33、34）。这些差异都与不同地方的民间艺术风格有密切的关系。如前面的一组云南灶神纸马，其风格就明显不如中原地区的灶神纸马细腻精致，但粗放简约，线条简洁，另有一种拙稚朴实、粗犷旷放的风貌，这是与云南边地民间艺术风格密切相关的。（图 35—49）

第二节 近现代汉族的祭灶礼仪

汉族祭灶礼发展到清代已臻于一个完整的祭仪系统，其礼俗一直延续到近现代，各地民间祭灶礼十分丰富多彩，各有地方特色。除了各地统一的腊月祭灶之外，还有各种与起房盖屋、节令岁时、行业性别等相关的祭灶礼，下面分别介绍。

一、腊月祭灶

腊月祭灶之俗自汉始，一直沿袭至近现代，各地汉族的腊月祭灶习俗大体相同，又各有特点，下面择取不同地方各具特色的近现代腊月祭灶习俗作一简要介绍。

江苏的腊月祭灶

江苏各地的腊月祭灶日是二十三或二十四，以二十三居多，少数为二十四。送灶以前，各家都要进行一次大扫除，把积年尘垢一举荡涤，这称之为“扫尘”或“掸尘”，苏州叫“打尘埃”，江阴叫“掸烟尘”。连所有橱柜上的金属把手和锁匙底垫，也须仔细揩试。（图 50）在苏州，送灶这天，以旧灯笼糊红纸挂在灶龛两旁并贴上一副小对联：“上天言好事，下界保平安”。入夜，祭灶的食品是一叠特制的圆形麦芽糖，叫做“灶糖”，有的还做成元宝形，称为“糖元宝”。另外还配上一盘“谢灶团”（以米粉裹豆沙馅）。所以必用麦芽糖的缘故，是因今夕灶神要向玉帝汇报这家人一年的所作所为。为

使他多说好话，因此用糖甜他的心；又因糖性粘，能胶粘牙齿，灶神吃了便不会多言惹事。灶神也同人间官老爷一样，上天是要骑马坐轿的，故送灶人家要替他准备轿马。其法是穿孔一双短竹筷作杠以代轿子，将稻草或芦柴剪成一寸长的几段，以及一小撮青豆，作为喂马的饲料。此外还有一张寺庙里送来的"灶疏"，填上家主的姓名，连同"轿杠"、一道在门外焚送灶神。如竹筷未曾烧完，就把余烬纳进锅膛，叫做"接元宝"。神马的秣具马料豆，则一齐洒向屋顶。蔡云《吴歈》云：

图50 江苏的腊月祭灶 采自王稼句《江东岁时风俗谈》

> 塌灶家家治酒筵，妇司祭厕奠敢前，
> 剉柴撒豆喂神马，小小蓝与飞上天。

其他地方的送灶形式基本上也同苏州差不多。《海虞风俗竹枝词》里有两首写常熟的情况是：

> 焚香置酒送神回，小小肩与削竹擎，
> 红纸为帘芦作杠，豆萁数束架纵横。

一声爆竹送神回，顷刻行装尽属灰，
火势高低丰歉卜，糟红元宝定通财。

扬州送灶之夕，煮一锅糯米饭，除供灶神外，全家每人都吃一碗，蘸以白糖。家人有外出未归的，也要给他留上一碗，不该缺漏，剩余的灶饭统统装在一只大碗或饭篮里，上插“灶饭花”（即松柏枝叶），供放在家堂福柜上，留待年后炒食。

既有送灶，便有接灶，接灶一般在除夕，仪式比较简单，即换上新灶灯，在灶龛前燃香。常熟接灶在开年正月十五或十四日，供茶及糖元宝。南通少数人家改为三十晚上送灶，隔不多时就把他接回，这是故意缩短时间，不让灶神在天上过久逗留，不让他在玉帝面前过多唠叨的意思[27]。

河南的腊月祭灶

我们可以从民国年间编的《中华全国风俗志》所记河南泚源县的腊月祭灶礼俗窥看河南汉族祭灶之情状。

“旧历腊月二十三日，俗谓小年节。是晚各村各户，无不祀灶神者，名曰祭灶。祭时用香五根，黄表三张，小蜡一对，名曰灶蜡。烧饼二枚，名曰灶火烧。牙饴（麦芽糖）一块，名曰灶糖。雄鸡一只，名曰灶马。芋草节少许，粮食五种，清水一盂，谓之马草，用以饲灶马者。预买新灶神一张，张贴灶前，谓之换新衣。随带黄纸马二张，约方寸许，亦名之曰灶马。一张粘在灶神额上，意谓迎灶神回宫之马，于元旦（正月初一）黎明时焚化，意谓送灶神升天之马。主祭之人必为家长。礼拜时，身后跪一幼童，双手抱一雄鸡，家长叩头毕，向灶神祷祝数语。祝毕，一手握雄鸡之颈，将鸡头向草料内推送三次，一手将凉水向鸡头倾洒，鸡若惊战，便谓灶神将马领受，祭毕晚餐，食时豆腐汤为不可少之物，并食祭神时之灶火烧，谓之过小年节。[28]

京、津、沪的腊月祭灶

李家瑞《北平风俗类征·岁时》引《燕京岁时记》所记过去北京腊月祭灶习俗曰："二十三日祭灶，古用黄羊，近闻内廷尚用之，民间不见用也。民间祭灶，惟用南糖、广东糖、糖饼及清水草豆而已。糖者所以祀神也，清水草豆，所以祀神马也。祭毕之后，将神像揭下，与千张元宝等，一并焚之，至除夕接神时，再行供奉。"又引《霓裳续谱》曰：北京俗曲云："腊月二十三，呀呀哟，家家祭灶，送神上天，祭的是人间善恶言。一张方桌搁在灶前，阡张元宝挂在西边。滚茶凉水，草料俱全。糖果子糖饼子，正素两盘。当家人跪倒，手举着香烟，一不求富贵，二不求吃穿，好事替我多说，恶事儿替我隐瞒。"[29]

上述这些礼俗亦沿袭于近现代北京人的腊月祭灶礼俗中。人们在灶神像前的桌案上供放糖瓜、清水、料豆、秣草。据说后三样是为灶王升天的坐骑备料。更讲究的人家，还用黄纸剪成灶王爷升天用的天梯（称"千张"），还要供上纸糊的元宝和从香烛店里买来的红蜡烛；祭灶时，把关东糖用火融化，涂在灶王爷嘴上。人们相信这样一弄，灶王爷就不能在玉帝面前讲坏话了。百姓们祈望灶王爷"上天言好事，下界降吉祥"，没有钱供红烛、糖瓜的穷苦人家，祭灶时也要供上清水和草秸，点燃一烛香，恳请灶王爷多多保涵："小的今年没有落儿，明年请吃关东糖。"[30]据1931年铅印本《天津志略》载，天津地区亦于阴历十二月二十三日祭灶，"供以糖饼、糖瓜、粘糕、胡桃等品，又备草料、凉水，谓用以秣灶君之马。祭时，必使炉火炽盛，以糖饼置炉口，亦有缘而涂之者。相传灶君朝天，白人间善恶于玉帝，以行善罚，置糖炉口，则口粘，不复能语。故焚神纸时，必祝曰：'好话多说，不好话少说。'祭毕，以糖果与家人食之。"

上海市在腊月廿三夜，俗例家家要祀灶。俗说二十四日灶神要奏事天曹，故廿三夜要祀灶神于堂。是夜，以油盏灯架作轿，将灶神神像置于灯架轿上，灯架上横架两支竹筷为

轿杠，然后送至屋外焚化，便算送灶神上天了。为求灶君在天歌功德而不言过失，除祀以菜肴外，另两样供品是沪城习俗中不能少的：一样是饧糖，沪城俗称“元宝形”、“廿四糖”，用以粘住灶君牙齿，使语焉不清，不能详述；另一样是茨菇，取沪语“是个”之谐音，意使灶君在天廷尽述好事。为此，在送灶前数日内，担茨姑入城市售卖者，几于接踵。祭灶菜肴留至第二日，即和以豆米杂粮而食之。正月十五夜，沪城家家接灶神。沪城的灶君像，为明代官制打扮，三绺青须，极富态的一个矮胖老头。所谓接灶，只不过是将从香烛店里买来的一张灶君像贴在灶头旁神龛里而已[32]。

上海市郊居民亦在十二月廿三送灶（部分地区为廿四），祀物有“糖元宝”一只、茨菇二只、荸荠四只，还有糯米小圆子、柿饼、清茶等。黄昏时，家主至灶前焚点香烛、元宝。将灶前放油盏的竹架，俗称“燃富”，当作“轿子”，请灶君上“轿”，用小糖粒粘住灶君之口，移往庭院，搁在地上。用火焚化，不时加些冬青、柏枝，所以不断地发出“哔哔剥剥”的响声，俗以为响声越大，火越旺，越吉利。

十二月廿日，家家大扫除，旧称“除残”。俗称“掸烟尘”。旧时，一年之中只有这几天能上上下下大扫除。据说，平时灶君老爷在家，不能放肆；现在灶君上天去了，就可以无所禁忌任你怎样打扫都可以。[33]

山东的腊月祭灶

在山东，灶神的信仰比城隍、土地更为普遍。近现代山东多在腊月二十三日辞灶，二十四日辞灶者极少。家家供供供灶神像，有大小两种。大者上有灶马头，为墨印的二十四节庆，类似现在的年历。下分两格，上为彩印的财神和招财进宝童子等，下为彩印的灶神及其两位夫人，还有一鸡一狗。两旁是八仙镶边，每边四个。小灶马只有灶神，或者加一位夫人，无灶马头和财神等。灶神供奉在厨房的东墙上，胶东正房中间两边安锅灶，供灶神于东边锅台上方的搁板上。辞

灶的供品主要是糖瓜、米糕、柿饼、枣等粘食和甜食，有的还为灶神用秫秸插一只小马和小鸡，并供上草节和料豆。在鲁北地区，人们把一小块糖粘在神像的嘴上，或抹在灶门上，谓之“涂神口”，曲阜一带在灶门上抹酒糟，谓之“醉司命”。古有“男不拜月，女不祭灶”之说，近世山东却多由家庭主妇率领小儿女祭灶，并进行灶前祈祷。旧灶马烧掉后，有的当时贴上新灶马，有的除夕再贴。[33]

二、不同行业之祭灶

随着源远流长的灶神信仰礼俗的盛行，在不同的行业职业中形成了一些特定的祭灶习俗。我们在上文中所谈到的祭灶礼俗中已有宫廷礼和民间礼之区别。下面我们根据掌握的资料，简要介绍一下几种随职业划分，较为突出的祭灶习俗。

与灶神最为亲近者莫过于日日司掌烹煮之人，因此，在不少民族中就产生了灶神为妇女的传说以及妇女祭灶的种种礼俗。厨师日日劳作于厨房，与灶神日日相伴，因此，他们亦把祭灶视为一件大事。

清代以来，不少地方的厨业都奉灶君为祖师。北京的厨业及茶业中兼营厨业的茶饭馆、大茶馆、茶房、合称厨茶行，皆奉灶君为祖师。每年农历八月初三灶君生日，厨茶业都要到崇文门外灶君庙或丰台灶君庙祭祖。（清）崇彝《道咸以来朝野杂记》载：“八月初三日，崇文门外灶君庙祀神。所往者多庖丁，未闻有士人游览者。”[34]《顺天时报》报道庙祀活动云：“崇文门外花市皂君庙，年例于旧历八月初三日皂君圣诞，由初一起开放庙会五日……前三门外厨茶行工人等，已定于初三日辰时齐集该庙内拈香祭神，以答神庥云。”[35]《北平岁时志》卷八载：“北京八月初三日为灶君圣诞，丰台之西有庙会，北京中之厨茶行，均往烧香。”过去，北京的饭馆都有一套完整的祭灶仪式，主祭者必是掌灶师傅[36]。昆明的厨业供奉灶君很有特点，祭灶的厨师要各逞妙技献菜给灶君，还要

念《大灶王经》，这些都是一般人家祭灶时所没有的。雷宏安《昆明汉族宗教调查》对昆明厨师的祭灶情况及与一般人家祭灶的区别有较详的记述："八月初三是灶君圣诞，城乡民众皆祭灶君，尤其是饭店厨师，更为讲究，有在家中祭者，有在灶君祠祭者。厨师祭灶君真是与众不同，他们相约做会，各带一道拿手好菜（荤素皆可），呈于灶君之前。所供菜品，一人不同一人，个个别出心裁，各显妙技。……供时也请会念经者念《太上说安灶王经》（即《大灶王经》。）……普通人家祭灶君时，仅将时新果品（梨子、苹果、枇杷）、糯米斋饭、荤素菜肴等供设在灶君座前，敬香三柱，烧黄钱三叠，馒头三个以已。"[37]

灶神主厨中火涸之事，但因其司掌的是人们的饮食大事，所以，一生与水打交道的渔民却也特别崇奉灶神。甚至把灶神的神性推及到与已密切相关的生计，奉之为行业神。原为火神的灶神竟也成了司管水中生物的神祇。浙江嘉兴渔民在每年十二月二十四日，在锅灶前摆上鱼肉和豆制品等供物，点上香，敬谢灶王爷的恩德。传说灶王爷是掌管着河里的鱼的，每年此日要为渔民开放一次鱼库，让渔民捕更多的鱼。敬灶王爷时，要选一条活蹦乱跳的黑鱼供在锅灶前。敬毕，要放生这条黑鱼，看它向哪里游，如果向东游，那么，明年捕鱼生意在东方；向西游，就在西边，向南、北以此类推。但不管黑鱼游向哪里，渔民过完年后，第一次开始捕鱼必先把船往东开，据说东方迎着太阳，表示吉利，开了一程以后再根据黑鱼"指示"的方向开[38]。

在有的地方，祭灶的时间也随行业而有区别，据日本人洼德忠的调查，过去香港的官职人员在十二月二十三日祭灶，普通人家在十二月二十四日，妓女则在二十五日[39]。过去，四川汉族民间的祭灶日有"衿三民四"之谚，"衿"指当时的官员。江苏亦有"官三民四龟五鳖六"之说。广州也有类似习俗，刘万章在1929年的一份广州过年习俗调查报告中记叙

说："我们普通的民众，是今天谢灶的，那蛋民，是在明天——廿四举行的，妓女和龟婆，又要在后天——廿五。梅县亦有"官三人四鬼五"的俗语[40]。据民国24年铅印甘肃《重修镇原县志》载："明代军阀皆功臣之裔，声势烜赫，与庶民异；岁暮祀灶，军三民四。《客座赘语》载：'秣陵人家，以十二月二十四日祀灶'此其证也。邑人无论贫富，均于除月二十三日夜送灶神上天。"可知不同社会阶层祭灶之日的差异早已有之。

三、砌新灶

中国过去的阳宅风水理论中有阳宅三要和阳宅六事：前者以主、门、灶为住宅的主要元素，后者以门、灶、井、路、厕、碓磨作为主要元素。此二种提法都是在宅内按"元素"的特点系统布置。这种阳宅三要及六事的理论来源可追溯到中国古代祭祀"五祀"，如下表所示[41]：

出　处	五祀的对象	备　注
礼记·月令	户、灶、中溜、门、行	
礼记·祭法	户、灶、中溜、国门、国行	
郑玄注	户、灶、中溜、门、行	曲礼、礼运、王制
白虎通	户、灶、中溜、门、井	
又郑注	勾芒、祝融、后土、蓐收、玄冥	大宗伯
左　传	勾芒、祝融、后土、蓐收、玄冥	昭公二十九年

从上表中可看出，上述六种古文献中所记的五祀中都有灶和灶神，反映了灶在家居生活中的重要性，因此，它形成阳宅三要六事之一是有其渊源的。尽管后来汉式民居的中心已移至中堂，但灶为阳宅三要和六事之一，其重要性仍见于

不少汉族民间居住礼俗中。砌灶习俗即是反映其重要性的一个方面。下面我们介绍几个地方的砌灶习俗。

杭州市郊建德一带凡造新房，打灶头锅孔不朝西，否则认为不吉利。必须付给打灶头的泥水师傅双份酬金。灶头打好后，要马上炒糖豆，分给邻居吃，意即全村和睦，一年甜到头。有的在灶头打好后，即煮米粉圆子，全家分食，意为团团圆圆。

浙江西北部湖州乡村灶头一般为三眼灶，分中镬（大小适中，又居中，供煮饭、蒸菜用）、外镬（烧菜用，较小）、里镬（最大，一般用以煮猪食、蒸谷等），外加两只小调镬，有的灶外沿还有紫铜汤镬一二只，调镬与汤镬多半是作温热之用。在灶头靠外镬处的上方有翘角的灶君神龛，有灶神神座，一般是一块有座的木牌，上缚一张灶君神马，前置香炉、蜡台。新灶头都要绘画写字。画多为花鸟山水、万年青、鲤鱼跳龙门等。字多是“福禄寿禧”、“五谷丰登”、“人财两旺”等。在外龛侧面为竖写的“米中用水”四字，从“米”字到“水”字中间一竖连贯到底。另一侧面，写一个“有”字，表示蹲倒有柴，立起有米，生活丰足。而在灶洞口上方的灶壁上，必须写上“火烛小心”四个大字，其中“火”字倒写，一谓注意这个字，一谓倒了便烧不起来。新灶砌成后，房东要烧锅新灶汤团给打灶师傅吃[42]。

杭州市民间的风俗是，打新灶时，其方向位置必须由风水先生来决定。灶内放入装有米和茶叶的小瓶，并加以宋徽宗的政和钱和宣和钱，及清朝的顺治钱各一枚，和“和顺钱”，取平安和顺之意。这个风俗始于清朝，以后铜钱不通行，便取消了放铜钱一项内容。打灶时，必须筑灶神堂[43]这里所述在灶内装有米和茶叶的小瓶这一习俗与中国一些少数民族在火塘灶内埋盛有各种有象征意义的物件之俗相映成趣。

太湖洞庭山岛民十分讲究住宅风水，强调“暗房亮灶”，因为他们相信“亮灶发禄，暗房聚财”之说。建房破土兴工

必须请阴阳先生挑选良辰吉日。破土动工之日，泥水匠的第一铲土，要铲少许装进红纸包，木匠的第一锯，锯一小段木梢，也要用红纸包封，一并交给东家。东家将其放置在灶头上。工匠在建房时各道工序中都要唱祝吉祈福的歌。泥工在新灶峻工时唱下列颂词：

新灶灶头亮光光，两只金锅坐中央。
外锅炒菜香喷喷，里锅烧饭发发涨。
新锅新盖新灶头，酸甜苦辣对胃口。
老老小小都欢喜，省柴省草省粮米。
新砌灶头亮晶晶，烧饭炒菜香满门。
百页炒得白如银，柴草如山米满囤。

新房盖好后，要举行进宅仪式。进宅之前，首先要在灶上烧“发禄火”，连续烧水直到把灶烘干。其次是祭祖宗。[44]

浙江舟山渔民崇奉灶神，因此，他们也十分重视砌新灶，讲究灶具。灶有二眼、三眼的，也有少数地方习惯打简易泥灶，叫“狗爬灶”。砌灶要请人拣日子，泥水匠砌灶要拿双工钿。灶上供奉灶君菩萨的神龛，俗称“灶阪堂”，新灶使用时，先用米饭、糕饼、香茶供奉灶君菩萨。第一次用镬要先炒一镬倭豆，叫做“新灶倭豆”，向邻居分送，以祈顺利。以后每逢过年过节，都要供奉灶君[45]。

浙江浦江地区每年夏历重阳节，民间建灶之风极盛，至今犹然。目的是讨吉利，当地有谚语曰：“重阳灶，节节高”。在四川各地汉族中还流行“祭圆灶”之俗，特别在清末民初十分盛行。因天灾人祸而迁徙异乡之人，落居之后，要以“汤圆”祭灶，乡邻则送一些礼物，祝愿主人家能如汤圆一样圆满，故称[46]。

四、其它祭灶习俗

除了上述祭灶礼外，各地汉族民间还有一些特殊的祭灶

习俗，下面略作介绍。

生育礼中的祭灶

媚灶：这是流行于江苏部分地区的汉族民间育儿风俗。四岁以下孩童第一次患疟疾称“胎疟”，须由外祖母备灶马、香烛、阡阮、素盘、水果、糕饼等物，遣人持至病家灶间。必须一直走入，不能和人接谈。然后陈列祭品，将两灶马背与背相接，置诸大镬盖上。祀毕，将灶马与阡阮焚化，携饼一个，直向外走，掷以饲犬。民间以为如是便将病传给犬了。祀灶所余之物，亦须立时食尽，俗谓吃得快，好得快[49]。这种通过宗教仪式将人的疾病转移给别物的习俗亦流行于西南很多少数民族中，如一些民族在宗教仪式中所用的“替身木偶”、“替罪羊”、“替罪鸡”等。

婚礼中的祭灶

新妇拜灶等：据民国十年刻本四川《合川县志》载：新婚“次晨，新妇入厨拜灶，谓之‘下厨’”。此与纳西、蒙古等族的新娘拜灶相映成趣。民国十七年石印本四川《长寿县志》载：“腊月二十四日，以为灶神上天，必焚香。以后择一日吃年饭，接新女婿饮酒。”过去，杭州市新婚夫妇在举行拜堂、坐床、撤帐等礼节后，再拜家堂、灶司和公婆等。杭州市郊习俗谓娶男大女小为“娶童养媳”，童养媳并亲（完婚）一般选在十二月二十四日送灶神上天之后，认为这样能瞒过灶神，免灾免祸。宁波在接新娘完婚之日，在花轿内新娘座位下放一铜火熜，内贮炭火，意谓新娘像火一样发。其兄弟送花轿至中途，用火熜之火点香带回置于灶间，谓共同发达兴旺。[50]

参灶：民国十八年铅印本四川《合江县志》载，婚礼后“次日，妇再见舅姑及亲长毕，则有参厨之礼，犹见古人盥馈意。”民国二十一年铅印四川《渠县志》载：新婚“翌日，妇入厨下，燃菜酹酒，口道吉利语，曰‘参灶’”。民国十八年石印本陕西《横山县志》载：新婚之日，“新妇新郎并肩令餐，

名曰‘圆饭’，毕，由女宾导新妇入室馈厨，名曰‘参厨’”。

上锅灶：汉族民间婚烟风俗，流行于陕西澄城一带。婚礼中举行的一种助兴化装游戏。游戏开始，由一个傧相化装成一个包头帕、穿大袄的“老姑”，背上背着“钱褡子”，内装笊篱、生葱、白花馍，手拿擀面杖。老姑让一对新人跟着自己从用方桌、板凳搭成的木桥上走过，再象征性地表演涉水、踩列石，过河湾到娘家去。一路上，老姑插科打诨，逗人发笑。游戏一阵后，老姑拿出白馍、生葱，三人分食，然后再表演。回到婆家后，她又引新媳妇到厨房上锅灶，做和面、揉面、切面、下面、捞面，给公公婆婆端面等动作，以显示新媳妇是个巧妇[51]。

注　释：

[1]《中华文明史》，（第一卷）河北教育出版社 1989 年版，第 288 页。

[2]《“西安半坡”发掘报告书》，中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆合著，文物出版社 1963 年版，第 23、34—38 页。

[3] 考古研究所宝鸡发掘队：《陕西宝鸡新石器时代遗址发掘纪要》，载《考古》1959 年第 5 期第 229 页。

[4] 刘敦愿：《祭灶（火）与藏种巫术》，载《山东大学学报》（历史版）1963 年 4 期。

[5] 林耀华主编：《原始社会史》，中华书局 1984 年版，第 204 页。

[6] 谢端琚、赵信：《黄河上游原始文化居住建筑略说》，载《中国原始文化论集》，文物出版社 1989 年版。

[7]《陕西绥德小官道龙山文化遗址的发掘》，载《考古与文物》1983 年 5 期。

[8] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社

1988 年 3 月影印本，第 326 页。
[9]《辞海》(修订本·语词分册)，上海辞书出版社 1979 年版，第 1511 页。
[10][14] 顾颉刚：《史林杂识》(初编)，中华书局 1963 年版，第 141 页；144 页。
[11] 杨堃：《灶神考》，载杨堃《民族研究文集》，民族出版社 1991 年版，第 177—178 页。
[12] 周星：《史前史与考古学》，陕西人民出版社 1992 年版，第 83 页。
[13] 四川《简阳县志》，民国十六年铅印本。
[15] 唐愍：《灶君司命考》，载《神话、仙话、佛话》，河北人民出版社 1986 年版，第 65 页。
[16] 杨爱国：《汉画像石中的庖厨图》，载《考古》1991 年第 11 期，第 1029—1031 页。
[17]《山东民俗》，山东友谊书社 1988 年版，第 354 页。
[18][19][20] 谭天星：《御厨天香》，云南人民出版社 1992 年版，第 209 页，208 页，210—211 页。
[22] 林永匡、王熹：《食道·官道·医道》，陕西人民出版社 1989 年版，第 66 页。
[23]《解州志》，康熙五十六年刻本。
[24]《临晋县志》，康熙二十五年刻本。
[25]《府谷县志》，乾隆四十八年刻本。
[26] 王树村：《民间年画与民俗》，载《民俗与民间美术》，湖南美术出版社 1990 年版，第 107—108 页。
[27] 王骧：《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社 1985 年版，第 91—94 页。
[28] 胡朴安：《中华全国风俗志》，河北人民出版社 1986 年版本。
[29] 李家瑞：《北平风俗类征·岁时》，商务印书馆 1937 年版。

[30]《北京的年俗》，载《中国民俗大观》，惠西成·石子编，广东旅游出版社 1988 年版。
[31] 吴祖德：《商品经济冲击下的都市节日——上海市区岁时信仰习俗》，载《中国民间文化》第五集，学林出版社 1992 年版。
[32] 欧粤：《上海市郊岁时信仰习俗调查》，载《中国民间文化》第五集，学林出版社 1992 年版，第 147—148 页。
[33]《山东民俗》，山曼等编著，山东友谊书社 1988 年版，第 353 页。
[34] 北京古籍出版社 1982 年版。
[35] 顺天时报馆编《顺天时报资料集》，剪贴本。
[36] 李乔：《中国行业神崇拜》，中国华侨出版公司 1990 年版，第 208 页。
[37] 中国社会科学院宗教研究所昆明工作站等 1982 年油印本。
[38]《浙江风俗简志》，浙江人民出版社 1986 年版，第 293 页。
[39]〔日〕洼德忠：《道教诸神》，四川人民出版社 1989 年版，第 199 页。
[40]《民俗》第 53、54 期，民国十八年四月十日出版，第 9 页，第 80 页。
[41] 何晓昕：《风水探源》，东南大学出版社 1990 年版，第 58 页。
[42][43][45]《浙江风俗简志》，浙江人民出版社 1986 年版，第 77 页，第 357 页，第 30 页，第 605 页。
[44] 李洲芳、袁震：《太湖洞庭山岛民的住宅信仰习俗》，载《民间文艺季刊》1989 年 4 期。
[46]《中国风俗辞典》，上海辞书出版社 1990 年版，第 58 页，445 页。

[47] [48] [49] [51] 同上，第 73 页，220 页，227 页。
[50]《浙江风俗简志》，第 41 页，86 页，154 页。

第六章

灶与社会角色

灶是人们的衣食之所，在不少民族中更是社会性活动的中心，与特定社会的等级观念、宗教信仰等密切相关。每个人都在一定的社会中扮演着某种角色，而这种社会角色是受特定社会结构中的具体规范、习俗、文化传统制约的。在民间信仰和民俗活动中，这种受特定文化因素制约的社会角色行为也表现得十分突出。且让我们看一看在各民族的祭灶礼俗中，人们是怎样依特定的社会规范扮演着自己的角色。

第一节　砌灶祭灶礼俗中的社会角色

性别角色在不同的社会和民族中都有不同的模式，而且，性别角色的性质还会随着社会和文化的变迁而发生变化。如上所述，早期的汉式灶神曾经被说成是女性，而祭灶是“老妇之祭”。这除了反映出妇女在居家生活中因司掌饮食而与灶形成密切的关系之外，还反映了汉族社会早期妇女尚有较高的社会地位，因此未受到种种轻视性条律习俗的限制而被逐出奉为神圣的饮食之神坛和祭坛。随着汉族社会的发展和文化变迁，妇女的社会地位日益低落，有关妇女的禁忌也不断

增多，于是，妇女终究被逐出神坛和祭坛，灶神的地位由男性取而代之。尽管妇女一年到头都在灶旁忙碌着，是家庭的司掌饮食者，但在祭主饮食的灶神礼仪中，她们却被排斥于外。从史籍记载看，至迟自唐代以来，大多数地区的汉族妇女即已被禁止参与祭灶活动。如果我们从中国社会历史发展的大背景中看这一民俗活动中的性别角色变化，就可以看出它的发生不是偶然的，它与中国封建礼教的种种清规戒律对妇女的束缚有着千丝万缕的联系。

反过来，我们在其他一些中国少数民族的祭灶礼俗中可以看到与汉族不同的性别角色行为。在不少民族中都保持了女性在灶神信仰和祭灶礼俗中作为主角的传统习俗。我们在上文中曾提到，这主要是基于两个因素，一是这些民族尊重女性（在某一历史时期或始终）的社会习俗；二是妇女在生活中因司掌烹煮食物的家务而与灶所产生的密切联系。与汉族不同的是，在他们的社会中没有产生极端的充满封建礼教色彩的重男轻女之俗，因此，在他们的祭灶礼俗中就保持了基于早期两性社会分工而产生的信仰和礼仪特征。女性没有被排斥于灶神神坛之外。

信萨满教的许多北方民族都把火神或灶神视为女性，称之为“火母亲”、“火娘娘”、“火婆婆”、“火奶奶”、“火神母”等，在祭灶时，通常由家中主妇斟满酒杯，面对灶火高诵赞火词语，然后举杯饮酒，再把杯中留下的酒洒入灶火[1]。

哈萨克族祭灶礼仪的主持者是老太婆；鄂温克族祭灶主祭者是家庭主妇。[2]云南永宁纳西族每年腊月二十四日祭灶神时，由主妇主祭[3]。沪西县阿盈里的彝族每逢正月初一过年和六月二十四日的火把节，都要祭灶，由家庭主妇主持祭仪。

在很多民族中，新灶砌成后的升火是一件隆重的大事，永宁纳西族在点火仪式完毕后，随即举行祭灶神的仪式，这一仪式由主妇主持。景洪县雅奴寨的基诺族在盖好新房，确定了升火日期后，由已出嫁姑娘中最年长者为大房子家长“苜

勒”支三块支锅石和三脚架，并用火把点燃第一把火。独龙族在举行新灶升火礼时，要由主妇亲自向家里最大的主人——火塘灶祭献食物。

灶在不少民族中是一块维系身心的灵域圣土，上述女性主持祭灶或充当祭灶礼中的主角的习俗反映了这些民族尊重女性在家居生活空间中的重要作用。永宁纳西族主妇是母系大家庭的家长，她司掌着家庭事务，由她主持祭灶礼是其社会习俗观念的自然体现。

除了上述女性充当祭灶礼主角的习俗外，在中国一些少数民族中还有男女共同充当祭灶主角的礼俗。从这一点上也可以看出在他们的一些民俗信仰活动中男女相对平等的古朴习俗。

安灶是不少民族视为神圣的大事。永宁纳西人把家中火塘灶视为房子的心脏。灶砌成后，由两个身着盛装的姑娘各端一盆从狮子山干木女神洞中取来的土走进正房“一梅”，在新房主人的指点下，吟唱着祝福歌，分别把土倒进灶坑中。在海螺号声中，另外两个身着艳装的姑娘各持一个用红布装饰的陶罐，在主妇带领下走进屋子。姑娘把陶罐分别放在上、下火糖灶边上，主妇把象征灶心脏的陶罐放进火塘灶底部，一边放置一边念祈吉词。

丽江、中甸、永宁等地的纳西族都请属相好，多子女，认为有福的一对夫妇（或男女）当“引火背水”、“升火煮水”人。（图 51）德昂族亦由已出嫁的女儿给新灶填土，由一男一女两位老人点火。

在各民族的祭灶礼俗中，年龄等级和家庭辈份观念是反映在社会角色行为中的又一突出内容。在各地汉族的祭灶礼俗中，充任主角的一般都是男性家长。在中国少数民族中，这一习俗更呈多层面结构。基诺族的居室结构为大房子，每个大房子即一个大家族，大房子内有很多火塘灶，一个灶即一个小家庭的象征。盖新房后安置火塘灶，首先要安属于家族

长的灶，所用的锅庄石要由长女婿搬来。景洪县雅奴寨的基诺族在新房盖好后，首先要为大房子家长“苜勒”支锅庄石和三脚架。

图 51 永宁纳西族（摩梭人）“升灶火”礼中的男女角色和巫师角色 采自严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》

以老人为尊是反映在新灶升火礼点火角色身上的一个突出特征。在很多民族中，都由老人担任这一职责。独龙族举行升火礼时，由老人点燃灶火并致祝吉辞。景颇族举行新灶点火仪式时，要请全寨最年长的老人点火，而火种则必须从老房子的灶中取来，这既反映了年龄等级观念，也反映了人们重视亲族的一脉相承，火种要取自作为家庭根基的老房，通过火种把血缘亲属关系串联起来。

砌灶升火中以老为尊，在搬迁灶的过程中也突出地反映了以老为尊，长者为大的观念。在不少民族中，灶是任何人不得随意触动的圣地灵域，因此，搬灶是举足轻重的大事。因此由老人和长者主持。彝语支诸民族搬灶时要请家中长者用盆子装好三脚架和火种走在前面，其余的人在搬迁过程中对长者细心照料，积极协助，小心翼翼地使火和三脚架安全到达新居。哈尼族在房屋盖好后，由寨中一位德高望重的老人领头，搬迁灶上的三脚架、甑子等。

德昂族的新灶点火仪式也反映了以老人为尊的观念，而在这种观念中则杂揉着有关婚姻的伦理思想。新灶点火仪式

在新竹楼落成的当晚举行，所请的客人全是同姓亲戚和已出嫁的女儿。傍晚时请家族的人齐集内外两室火塘灶边，由两位老人点火。老人为一男一女，但禁忌再婚的老人点火，人们认为再婚的老人点火是不吉利的[4]。

中国很多少数民族的婚仪自始至终都与灶有密切关系，流行着订婚拜灶，新娘别灶、新娘拜灶等诸多礼俗。由于灶是家的中心和神圣之地，因此，作为在年龄和辈份都居于高层社会等级的家中老人以及在亲族群体中具有特殊身份和权力的舅舅等人，也自然地在婚仪中置身于这一中心的尊者之位，一切活动都围绕着这不可见的灶之神灵和可见的亲族尊者进行。苗族人举行婚礼之日，村寨中最受尊敬的老人和舅舅必须坐在堂屋火塘灶上位。晚饭后跳舞时，先由两个中年人从老人、舅舅那里开始，敬酒一周，歌舞手等围绕火塘灶跳三转，表示祝贺。

澜沧县文东芒堆佤族青年结婚的当日下午，寨子里男女老少都可以到举行婚礼的男女方家里吃饭。吃之前，首先由五六个老年人坐在上火塘灶，其中一人祭神念祈语。祭神完毕，这个老人先吃，然后大家才能吃。从这个礼俗中，我们除了看到老人与火塘灶相结合形成家庭社会活动中心这一点外，还可看到在生活礼仪中神灵——老人——其他年龄组的人这一明显的社会等级秩序。

部落头人、村寨首领、巫师、祭司是各民族社会中的特殊阶层和核心，在人们视为神圣、关系到全体人员命运的宗教祭仪中，他们往往扮演着主要的角色。一些民族把家中的灶视为“家主”，把砌灶视为神圣之举，要请作为人神媒介的巫师主持宗教仪式，择定灶的位置和砌灶的吉日。独龙族把灶视为最大的主人。他们盖房以前，要举行占卜定址的宗教仪式，用一块扁平的石板，架在火塘灶上烧灼至烫，建房主人手握几粒谷种，对着灶念道：“我们要在某某处盖房子了，是凶是吉，是好是坏，请快快告诉我们吧！”然后将谷粒放在

石板上。谷粒受到灼热后炸动起来，如不蹦落在地上，就可于此处建房，否则要另择房地，再行占卜。有的请巫师“南木萨”来圈划新房的地址和面积。巫师用竹竿在地上大致划一划其范围和灶的位置，念道：“某某人要在这里盖房子，请保佑人畜兴旺，打猎丰收，众鬼们不要来！”然后大家才开始动手盖房[5]。

彝族盖房也要请巫师毕摩来占卜，请他们择定安灶的吉日。这样可以保证灶火烧得旺盛，在灶上做饭，人吃后健康强壮；在灶上煮猪食，猪吃后会长得肥壮。

很多民族在举行新房升灶火礼时要请巫师、祭司占卜择日，如丽江、永宁、俄亚纳西族请东巴占卜择日。景洪县雅奴寨的基诺族请巫师“白腊泡”数米占卜，选择举行点火仪式的日子。有些地方的纳西族家庭在举行升灶火礼时请巫师点燃灶上的第一把火。

景洪县巴雅、巴夺村的基诺族在盖房后举行入新房仪式时，首先要举行新灶升火仪式，由村社的最高领导者寨父“周巴”或其妻子“周么”主持。她右手拿扫把，左手执火把，沿楼梯拾级而上，边上边扫，每上一台楼梯都扫一扫，一直扫到房中，然后再沿火塘灶扫一圈，表示把新房中的不吉扫去。接着支好三块支锅石或三脚架，用火把升火。然后才由家长领着全家人依次而上。家长左手持火钳，右手握一柄铁锤，每上一台楼梯敲一下。走到灶边时，绕灶三周，表示将邪恶驱走[6]。在这个礼仪中，作为村社最高领导人的妻子扮演了主要角色，这既反映了社会阶层等级制在生产生活的重大礼俗中的表现，也反映了社会性性别分工在不同生活礼俗中的表现。

云南勐海布朗族在新房建好后，主人要从“召曼”（头人）家取来火种，点燃新灶之火。同时让家中小男孩滚动一个大南瓜在房内绕几圈，表示撵走恶鬼，祈求家神保佑火种不灭。这一礼俗亦反映了村寨头人所扮演的社会角色内涵。

各民族与灶密切相关的人生礼仪，诸如诞生礼、成年礼、婚礼、丧礼等一般都由巫师、祭司或村寨头人、家族长老、家庭长者举行。

由于灶与家庭成员的关系最为密切，因此，有的民族举行升灶火礼时的角色便直接由家庭主人担任，如上面提到的永宁纳西族升火礼，虽然有特邀的“引火背水”人，但不少家庭在真正点灶火时，则由房主人亲自动手。中甸县三坝白地纳西族在举行新灶升火礼时，由房主人的儿子持火把走在前，儿媳背一桶水随后。进房后把水倒入水槽，用火把在新灶上点火。灶中要放上上好的柴，使火燃得很旺，象征日后在新居的生活兴旺吉祥。

升灶火礼角色的多样化反映了各民族在生活礼俗中的不同观念意识，从中也可窥见特定民族的社会结构内涵。

第二节　灶旁座位体现的社会角色

灶对任何民族来说，无论从物质生活和精神生活方面都曾经是家居生活的中心，灶神也因此才成为“一家之主”，各种事关部落、氏族、家庭的重大社会活动都围绕着这一中心进行。因此。围绕这一中心的座位也就有了深刻的含义，它们突出了体现了基于年龄、辈份、性别等的社会角色等级。

结合考古学民族学的资料考察，作为华夏民族主体的汉族在远古时也有过体现社会角色等级的灶旁座位制。如吕思勉先生所说：“穴处之世，室内盖甚幽暗，野蛮人入室，行卧坐立，皆有定处，盖此时之遗习。吾国古礼，室内居有常处，盖亦由是也。”[7]史前不少考古遗址中的灶址都位于房屋正中，表明最初的起居可能是“昼则围炉而食，夜则围炉而卧。”寓有等级尊卑观念的座位制也必定是以灶为轴心而形成（图52）。随着汉族建筑的发展，单一的住宅格局演化为复杂的结

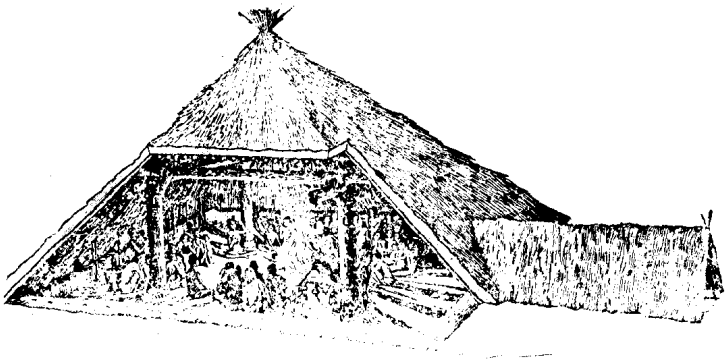


图52 半坡氏族第一号大房子复原图及其氏族成员集会议事情景想象图，由此可窥见灶旁座位之一斑。 采自石兴邦《半坡氏族公社》

构，居住空间的中心逐渐由灶旁移向中堂，其座位等级序列也就逐渐体现在以神祇祖灵为中心的堂屋中。

从中国古籍中，可看出人们穴居野处的时“行卧坐立，皆有定处”的古风之沿袭和演变。《礼记·曲礼上》云：“为人子者……坐不中席。”古人席地而坐，以中为尊，长者居之。奥在居室四隅中最尊，所以在室内以坐西向东的位置为最尊，其次是坐北向南，再次是坐南向北，坐东向西的位置最卑[8]。《礼记·曲礼上》云：“席南乡（向）北乡，以西方为上，东乡西乡，以南方为上。”四隅中以奥为尊，所以《礼记·曲礼上》云：“夫为人子者（指父母尚在之男）居不主奥。”一种说法认为奥即灶，《礼记·礼器》中有“燔柴于奥”的记载，郑玄注曰：奥当为爨字之误也，或作灶。”孔颖达疏：奥即灶神。在春秋时，于孟夏之月祭祀，“以老妇配之”，其祭”设于灶陉”。[9]此也是中国古代座位尊卑观念最初以灶为轴心形成的一个佐证。《列子·黄帝》云：“其（指杨朱）往也，舍（客舍主人）迎将家，公（男主人）执席，妻执巾栉（梳子），舍者（同住的人）避席，炀（烤火）者避灶。其反也，舍者

与之争灶，席矣。”[10]避灶是因为有新客来，因此把有亮光和取暖之位让给他。由此亦可见古代在灶旁待客之习俗，灶旁座位之重要性可想而知。

随着汉族住宅的复杂多元化，灶之所在空间逐渐失去了作为宗教活动与社会活动中心的地位，灶神在神祇队伍中的地位下降。人们一般只在每年特定时候在灶房举行祭灶等仪式，其它重大的社会活动都不再在此举行，以灶为中心的座位尊卑观念便逐渐消失。而中国许多少数民族则一直保持着这种以家居炉灶为中心的座位等级观念。而这种座位等级观念又与各民族的社会结构和文化传统有密切的联系。

一般说来，老人或家长占据着离神灵最近的上方尊位。乌蒙和哀牢彝族的火塘灶靠供神家堂的一方为上方，它是一家之长的座位。独龙族老人在火塘灶旁的座位是在正面上方尊位。金沙江两岸的彝族视火塘上方为神堂，是祖先神灵居住的地方，无论是主人还是宾客，全都不能坐在灶的上方，只能坐在灶的两旁和下方，但首席位置则属于老人。普米族火塘灶两边木床的坐卧很讲究辈份，在上面供有“家堂”，即祖宗牌位的那个床边，只有男性家长可以坐。纳西族认为北方是神和祖先所在地，因此是表示尊贵和善的上方，亲族的男性长者占据着神龛下最上方的尊位。中甸白地纳西族正房火塘灶边的尊位也属于男性家长。[11]

四川凉山彝族的火塘灶是家人、新友围坐社交的活动场所，靠壁面一方为客位，右侧为主位，靠大门的一方旧时为娃子（奴隶）之位。

西藏珞瑜部分地区珞巴族住房内有四个不同的位子。肇始于以火塘灶为中心的尊宾礼仪。一般是门对的“榜固”为男主人或成年男子的位子，门左侧的“榜兵”是主妇、妇女及未成年子女的位子，门右侧的“光冬”为客人的位子，靠门的“牛禄”为奴隶的位子。吃饭、歇宿依此级别坐卧，违忌乱就位。[12]

很多民族的社会性质是男权社会，男性主宰着社会上的一切重大事宜。因此，反映在灶旁座位的社会角色等级秩序也体现出这种重男轻女的社会特征。佤、瑶、彝、白、德宏傣族、丽江纳西、景颇、藏等族都是这样。阿坝藏族家中火塘灶靠里进柴口的对面为上位，这里只许男主人坐。在过去的头人家，头人太太也不能坐于这个方位。过去，丽江不少地方的纳西族妇女在火塘灶边没有合法座位，特别在亲属云集的场合更没有机会坐在火塘灶边，要坐也只能坐在表示下方的南面。普米族禁忌女性和晚辈坐在火塘灶边供祖宗牌位那一面的床上。即使是德高望重的婆婆辈，也只能坐在这张床的边上，而不能坐在中间。设有供祖宗的那张床也只能由男性坐卧。家庭里的非长辈女性成员，甚至年轻的女客只有站立于土台边。火塘灶的日常打扫是媳妇们的事，她必须扫完一边，再下来，又上去扫完另一边。不得绕灶一周，否则也是犯了大忌。

鄂伦春族和鄂温克族居住的“仙人柱”最中心的位置是火塘灶。围绕火塘灶，“仙人柱”的正面为“玛路”席，家人中只许男人和小孩居住，其原因是“玛路”席右角供着狍皮上用马尾刺绣的“昭路博如坎”，“仙人柱”后边的树上挂有盛着各种神像的桦皮盒子，那是不准妇女去接触的，否则会被认为是触犯了神灵。这也是妇女社会地位下降后形成的清规戒律。

在有的民族中，婴孩一出世就进入了这个以灶旁座位为标志之一的社会角色等级秩列中。如普米族火塘灶两边木床的坐卧都极讲究辈份性别，尤其在上面供有“家堂”，即祖先牌位的那个床边，除了年长男性可以坐外，女性和晚辈都不能坐。没有供“家堂”的那张床也只能由男性坐卧，即使是刚出生的婴儿，只要是男孩便享有了这种权利，女孩则没有火塘灶边的合法席位。

永宁纳西族灶旁的座位则体现了母系家庭以女性为中心

的特点，家庭成员在灶旁均有固定座位。永宁纳西族以右方为大，左方为小，为妇女坐于火塘右侧，右侧首位为全家主位，只有年龄最大的妇女才有资格享受。以下按辈份、年龄为她的妹妹、甥女等。男子坐于灶旁左侧，以老年舅父居首，以下依次为其弟弟、甥等。未成年儿童则坐在灶下方。[13]

同一民族也会因为其社会结构和传统风俗的不同而形成灶旁座位内涵的差异。如瑞丽江边的傣族人家，火塘灶靠里面的一侧为尊，是男主人的坐位。女主人及其他家庭女性成员在火塘的右边就坐，亲戚朋友来访时坐在左边。在这里的傣族社会中，妇女婚后居住于男方家，家庭生活与经济的支配权完全操于男子手中，妇女处于从属的地位。这种关系也反映在灶旁座位中。

在西双版纳的傣族家庭中，火塘灶旁的座位则不再标志男女尊卑。灶的里侧为妇女的位置，家中所有的妇女都可以就坐于灶的右侧取暖、捻棉线。灶的左侧为男子的位置，全家男子都可就坐于此。来客按性别的不同而分别就坐于两侧。只是习惯上两侧的排头处为男女当家者的位置。这种男女两性对灶旁座位的平等占有，标志着男女在社会中扮演着相对平等的角色。这与当地傣族实行婚后从妻居，妇女在家中地位高的社会格局相吻合。

从上述灶旁座位习俗中已可看出不少民族有长幼、男女、主客等的区分。我们再通过几例看看父系社会中双系亲属角色在灶旁座位中的反映及主客有别的特点。过去，丽江鸣音纳西族主房火塘灶边的座位有严格规定，灶边北面是属男性家长父系亲族的男性客人的座位边，东西为属男性家长母系亲族的男女客人的座位边，而西面是非亲属的客人的坐位边。在这两个亲族群体中辈份和年龄都居于最高等级的男子就坐在两边的首位，其他人按辈份和年龄形成的等级秩序依次坐在他们下面。佤族的室内火塘灶前主位是房主人的坐位，外人不能随便坐，如果男性外人不慎坐了这位子，就会被认为

是污辱主人的妻子。[14]

注　释：

[1] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店 1989 年版，第 55 页。

[2]《鄂温克调查材料之三》，1959 年铅印本，第 85 页。

[3] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981 年内部铅印本，第 175 页。

[4] 杨毓骧：《德宏德昂族宗教调查》，载《民族调查研究》1986 年第 1 期，第 44 页。

[5]《独龙族社会历史综合考察报告》（专刊）第一集，中国西南民族研究学会，云南省民族研究所 1983 年编，第 43- 44 页。

[6]《中国少数民族宗教》（初编），宋恩常编，云南人民出版社 1985 年版，第 234—235 页。

[7] 吕思勉：《先秦史》，上海古籍出版社，1982 年版，第 351 页。

[8][10]许嘉璐：《中国古代衣食住行》，北京出版社 1988 年版，第 115 页。

[9]［11］［12］《中国风俗辞典》，上海辞书出版社 1990 年版，第 725 页，第 458 页，第 446 页。

[13] 王承权、詹承绪：《神秘的女性王国》，北方妇女儿童出版社 1989 年版，第 20 页。

[14]《佤族社会历史调查》（一），云南人民出版社 1983 年版，第 160 页。

灶的禁忌和巫风

第一节 灶的禁忌

灶在漫长的社会发展过程中渲染上了浓厚的神秘色彩和神圣性，在此基础上产生了名目繁多的灶禁忌习俗。这些禁忌习俗制约着人们在灶边的举止行为，它集中反映了人们对灶这个集聚着神灵，有着多种不同象征意义的家庭圣地或衣食之源的敬畏之情，同时也反映出各民族的一些社会伦理思想和社会制度。

据《敬灶全书·灶上避忌》说：不得用灶火烧香；不得击灶；不得将刀、斧置于灶上，不得在灶前讲怪话，发牢骚，哭泣，呼唤，唱歌；不得在灶前小便、吐唾沫；不得在灶前赤身露体；月经未完的妇女不得经过灶前；披头散发者不得烧饭做菜；不得将污脏之物送入灶内燃烧。

很多民族把灶视为家庭中至高无上的神域圣地，因此，禁忌跨越灶。人是受灶的神灵主宰支配的，其地位远远在灶神之下，如果跨越灶，就意味着以下犯上，冒犯神灵。中国古籍《抱朴子》中就有跨越灶必将导致灾祸的记载。独龙族人认为人间各户的火塘灶与天直接相连，从天到地有九层，火塘灶是第九层，因此它是全家最大的主人，人不能跨越它。纳

西族人不允许任何人从火塘灶上跨过，必须依固定方向绕行。彝族严禁人从火塘灶上跨过去，只能从灶两边绕着走，佤族不准任何人跨越火塘灶，认为这会得罪火神。瑶族也认为灶是火神之所在，禁忌人们跨越灶。蒙古族不准跨过灶、锅盖和盆子。

基于这种不能犯上、得罪神灵的观念，许多民族禁忌用脚触动灶上的锅庄石或铁三脚，甚至禁忌把脚伸向灶前烤火，这与认为脚在人体中是最低下之部位和不洁的观念有关。在很多民族中都有这样的观念，如被人以腿或脚跨越，就认为是受辱，人们禁忌跨越灶和以脚触动灶上之物也反映了类似的观念。广东云霄县的汉族认为在腊月二十五至正月初五期间，是灶神上天和下降之期，因此，禁忌曝晒衣裤，无论什么人家都不得以竹竿挂男女衣裤横置空中，他们认为这样会阻碍灶神上天或下降的行程，如违此禁，诸神不惟不能上天，反而要被阻而下降[1]。很多民族禁忌在灶前放置鞋袜衣裤，这都反映了相似的上下尊卑观念。

火是灶的要素，是神灵和家庭命运的象征，也是幸福和吉祥的象征，它能镇鬼驱邪，招财进宝。因此，各民族都有许多关于火的禁忌。很多民族认为灶火不能熄灭，如果熄灭了就是不祥的征兆。基于这种观念，人们立下许多旨在防止火熄灭的禁律。

水火相克是各民族都有的观念，因此，灶的禁忌中特别注重水对火的威胁。羌族严禁把水倒在灶塘中，自家的人倒了要撒把面粉禳解，如系外人所为，就要诅咒他。纳西族禁忌烹茶、烧水时把水溅到灶中。扫地时也要防止水泼洒在灶塘和三脚架上。独龙族禁止人们用水直接泼火，壶里的水涨沸时要立即拿开，防止溢出的水浇灭灶中的火。鄂伦春族认为水是火神的对头，禁止往火塘灶中泼水汤。蒙古族也禁忌人们往灶里泼水。

信萨满教的民族认为火塘灶是全家族联系的中枢纽带，

外氏族人不得随意侵犯本家的灶火，在有的地方甚至连本家灶火照出来的火光影都不准外人用脚踏上。即使是新郎，也只有在付完了结婚需要的全部财礼后，才可以把烟袋伸进新娘家的灶火中点烟，否则禁止用这里的火。所以，在蒙古人中，如果有外氏族人借灶火使用，那是非常令本家人讨厌的事。北方民族中多数遵守萨满教的传统信仰，十分相信火能听懂人的语言，非但不允许说火的坏话或直接辱骂火，连直接伤害炉灶的作法也遭禁止。比如灶上的灰，只能轻扫轻擦，不准用木棍或铁器叩打使之脱落[2]。赫哲族禁忌跨过灶火和骂灶火，灭灶火时不能敲打或用脚踩，如果用水灭火时，先要说“请火神爷把脚挪一挪”[3]。

在很多民族的信仰中，神圣与洁净是密切相关的，污秽则与鬼怪和邪恶有关。神灵忌讳污秽之物，灶是神灵所在之地，因此，人们禁忌污秽不洁之物弄脏灶而冒怨神灵。上述《祭灶全书》就记述了汉族在这方面的禁忌习俗。彝、纳西等族禁忌在火塘上烤烧不干净的东西。纳西人还禁忌在立有锅庄石的野外火塘灶附近大小便，如违此例，人们认为便会触犯神灵，使臀部和生殖器生疮。壮族禁忌人们对灶吐唾沫、擤鼻涕，认为违者日后口舌易生毒疮。

一些地方汉族的灶禁忌习俗与汉式灶神信仰密切相关。广东云霄县汉族认为腊月二十四至正月初四的家中污垢都是灶神坐骑“云马”的粪，其意义与金银一样重大，如果丢了，就如丢了金银一样，主人家会丧失财源。因此，在此期间，家中垃圾即使堆积如山，亦要藏在家中僻处，不能拿到户外丢掉。当地土话称此俗叫“描马粪”[4]。浙江台州的渔民在十二月二十四日送灶神后的十天内，禁忌往外倒污物，俗称这些东西是“云马”的粪便，如金银一样贵重，以为可以“聚财”。直到正月初四接神之前，才能扫除[5]。民国二十年铅印本四川《三台县志》载：“新春五日前扫地，不除秽渣，不泼残水，设盆盎以盛之。自除夕始，惧触神也。”

各地汉族祭灶习俗中另一个突出的禁忌是忌妇女祭灶，各地汉族民间都普遍流行着俗语："男不拜月（即中秋祭月），女不祭灶"。宋代范成大的《祭灶诗》中说："男人扎献女人避"，可知在宋代就已有禁妇女祭灶的习俗。《北京风俗类征·岁时》引《日下旧闻考》称："京师居民祀灶，犹仍旧俗，禁妇女主祭，家无男子，或迎邻里代焉。"又引《帝京景物略》谓："《礼记》称灶为老妇之祭，令男子祭，禁不令妇女见之。祀余糖果，禁幼女不得令啖"。

在浙江西部，夏历正月初一日，有"男上灶"之俗。民间禁止妇女上灶，而由男人烧饭故称。旧时认为新年第一餐饭若由女人上灶，则要交"倒灶运"，不吉利。

在有的汉族地区，禁女子祭灶的习俗有与当地灶神故事相关的传说。如绍兴人认为灶君耳聋，又好赌，连妻子都输掉了。旧时灶君像上只有灶君和他的孩子们，并无其妻，故绍俗妇不祭灶君[6]。广州人过去在腊月二十三日祭灶神时，不许女性进去。因认为这时灶君在沐浴。广州、东莞等地在腊月祭灶时，烧一套灶君衣"供奉灶君，另备一盆香水置于灶栏上，给灶君沐浴更衣，使他衣冠洁净上天朝玉帝。[7]

不少汉族地区的灶前禁忌亦与汉式灶神传说相关。浙江人在送灶神之日忌讲粗言恶语，忌打骂小孩，因怕灶神动怒上奏天庭。广东东莞人认为灶神耳聋，所以禁忌家人在煮饭时唱歌及多谈话，怕灶神耳背听不清，误以为是家人在吵闹，上天时不分青红皂白上奏天帝，招来灾难[8]。广州人又认为灶君不识字，因此禁忌在厨房烧字纸，怕不识字的灶神将它拿去上奏天帝，引来灾祸。[9]

汉族民间普遍禁忌在厨房里骂人，吵嘴，打架，忌重放和磕碰锅、盆、碗、筷、，禁伤害认为是司命鸭、司命鸡的蟑螂、灶蟋蟀等。[10]

一些地区的汉族在祭灶神日还有一些特殊的禁忌，据光绪九年刻本陕西《孝义厅志》记载，该地汉人在腊月二十三

“夜送灶神，是日不动磨，妇女不用针，夜间俱早睡，俗云‘老鼠嫁女’见则次年多鼠害。”

对孕妇的禁忌也是各民族灶禁忌习俗中比较突出的。很多民族都有认为产妇和孕妇不洁的观念，这是轻视妇女的一种表现形式。在很多民族中，孕妇一般在灶边没有合法席位。彝族妇女不能坐在火塘灶边，也不能在灶旁生孩子。普米族妇女生育后未满月之前不得到堂屋的火塘灶前来。滇东北苗族妇女如在怀孕期间不慎将孩子生在娘家火塘灶边，就被认为是冲犯了神灵，要请巫师举行“净屋”仪式，把孕妇留在灶边的“污秽”驱赶出屋。

琼崖岛的汉人妇女怀孕六七月后，不可置刀于灶上，因孩子投胎时须经灶君之允许，怀孕后，如置刀灶上，则象征家人对灶神有所不满，灶神必将原来的允许打消，故产生孩子死亡或流产之灾难。[11]

很多民族在灶的方位和座位上也有许多禁忌。我们在《灶与社会角色》一章中对灶旁座位体现的社会等级观念等作了介绍。过去，汉族和其他少数民族一样，十分讲究灶的建造方位。明代《营造门》中记曰：作灶须备新土净水为泥，不可用壁泥相杂，灶口宜向西南，向东北则凶。[12]

许多民族不仅在灶旁的座位和方位上有禁忌，对灶烧火的方向也有禁忌，而这种禁忌大都与各民族都视为大事的生育繁衍有关。羌族火塘灶有上下，柴必须从下方顺着加，而且要从根烧起。彝族的火塘灶也有上下之分，下方是添火的地方，只能顺下方方向加柴，不能从其它方向加柴；烧柴时必须分清大头小尾，先烧大头，如果颠倒了，以后生小孩会倒生。拉祜族人生火做饭时，必须从灶的正面添柴，而且柴要顺着烧，即由根到梢，不能倒着烧；他们认为如果倒着烧柴，将来家里女人生小孩会难产。傈僳族的灶都对着门；烧火时，柴火要对着门，先烧柴头，后烧柴尾，他们认为只有这样，婴儿出生才顺利，否则会先生出脚来。四川木里县项

脚公社纳西族支系纳日人火塘灶内除横放一根柴做柴枕头外，别的柴不准横烧，只能从下方直烧，并且要先烧根部；人不能跨越烧起火的柴。

不仅添柴烧火时讲究方向，有的民族连锅在灶上的位置也讲究方向。如蒙古族禁忌将锅斜放在火塘灶铁支架“火称”上，也不可向门的方向斜放着；锅盖也不能斜放，如一定要斜放，应向西方倾斜。他们有俗语说：“富人的锅向西北斜，穷人的锅向东南斜。”[13]

基于怕任何不吉利的东西冲犯灶之神灵的观念，有的民族还禁忌病人走近灶。如高山族禁忌病人走到灶边。土家族禁忌对着灶吹口哨，有的民族认为在家里吹口哨会招惹来鬼怪，这对禁忌对着灶吹口哨的习俗可能也有类似含义。

有的民族在举行某个祭灶礼仪后还有一些特殊的禁忌，如蒙古族在祭灶后三天内，不能借给别人东西，他们认为在这期间相互借贷的话，会减少福禄寿命。[14]

第二节 灶与巫风

一、灶神与傩

傩是广泛流行并传承于以采集和农耕为主要生产方式的中原地区以及南部丘陵地区的一种巫仪。作为中国巫文化的一个支脉，傩是源远流长的，传说始于黄帝，一般认为始于周。傩祭在甲骨文中就有记载，甲文中有一“倛”字，据郭沫若考证，是一个戴着面具的驱鬼者之形象。后世这字又写成“魌”，据姜亮夫辨认，可能是“大傩”的意思，这说明在汉文创制时代，即2700多年前，傩祭活动就已盛行于中原地区。[15]

傩是祛邪驱灾的一种巫仪，以驱鬼逐疫为主旨，又有酬神的功能。面具是傩文化的典型特征。傩祭、傩舞、傩戏的

参加者一般都戴面具。各种面具融汇了人们的图腾崇拜、鬼神崇拜、祖先崇拜等意识。

杨堃先生认为，“灶王爷与傩祭原是来自一源，即全由祀火之礼演变而来也。”[16]傩确与祭火有关。“傩”的本形原是“难”，意为灾难。据《说文解字》，“难”字的原形当为“鸎”，属一种鸟名，出现在西周金文里的“鸎”字的左半部分别由“革”和“屮”组成，“屮”即火，像点燃的篝火。右边部分为“鸟”的象形。整个字的意思，或表示人们手持工具，燃火以驱逐争食的巨禽。[17]“难”的引伸义为“驱除灾难的祭典”，侵袭先民“灾居”或“巢居”的巨禽猛兽无疑是威胁人们安全的灾难。以火驱兽逐疫，是傩祭的最早形态，因此，傩祭自然就与火与司火精灵崇拜密切相关，这就形成了后世灶神崇拜与傩祭相关的基础。

灶神与傩祭的关系，在史籍中最早可上溯到唐代，后来就演变为流行于华中等地的“跳灶王”习俗。吴县顾录《清嘉录·十二月跳灶王》一条对此有详细的记录，兹录如下：

> （唐）李绰《秦中岁时记》“岁除日逐傩，皆作鬼神状。内立老儿，为傩公傩母’。家雪亭《土风录》谓：即今之灶婆。褚人获《坚瓠集》云‘今吴中，以腊月一日行傩，至二十四日止，丐者为之，谓之跳灶王’。《长元志》载，‘十二月初一日，观傩于市，二十四日止’。《吴县志》，‘十二月朔，给弧园中人，扮灶王，二十四日止’。《江震志》：‘二十四日，丐者涂抹变形，装成男女鬼判，嗷跳驱傩，索之利物，俗呼跳灶王’。又吴曼云《江乡节物诗》小序云，杭俗跳灶王，‘丐者至腊月下旬，涂粉墨于面，跳踉街市，以索钱米。’诗云：‘借名司命作乡傩，不醉其如屡舞僖。粉墨当场供笑骂，只夸囊底得钱多！’”[18]

苏州亦有这种“跳灶王”的习俗，过去，从腊月初一到二十四日，每天总有三五乞丐为一队装扮成灶公灶母，各持竹杖，在人家门前叫喊乞钱，叫做“跳灶王”。[19]

在南宋的傩舞中亦有灶神。据（宋）孟元老《东京梦华录》记载：“（至除日），禁中呈大傩仪，并用皇城亲事官。诸班直戴假面，绣画色衣，执金枪龙旗。教访使孟景初身品魁伟，贯全副金镀金甲，装将军。用镇殿将军二人，亦介胄，装门神。教坊使南河炭丑恶魁肥，装判官。又装钟馗、小妹、土地、灶神之类，共千余人。自禁中驱祟。”

（宋）吴自牧《梦粱录》载：

> 十二月尽，俗云月穷岁尽之日，谓之除夜。士庶家不论大小家，俱洒扫门闾，去尘秽，净庭户，换门神，挂钟馗，钉桃符，贴春牌，祭祀祖宗。遇夜则备迎神香花供物，以祈新岁之安。禁中除夜呈大驱傩仪，并系皇城司诸班直，戴面具，著绣画杂色衣装，手执金枪、银戟、画木刀剑、五色龙凤，五色旗帜，以教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户神尉等神。自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外，转龙池湾，谓之埋祟而散。

除了上面提到的“跳灶王”之俗外，这种祭灶神与傩祭相结合的礼俗传承于中国不少汉族地区。乾隆山东《乐陵县志》载：腊月“二十四日俗传送灶……儿童击锣鼓饰鬼面，有傩戏逐疫之遗。”据清光绪二十五年刻本《天津府志》记载：“二十三日，送灶君庙。次日，扫舍宇，儿童击锣鼓，饰鬼面傩戏。除夕，爆竹驱疫，门前燎火，花炮呼噪，群曰：大户无忧，小户无忧，清平世界，百姓无忧。”清同治七年刻本河

北《盐山县志》载：腊月二十四祭灶之日，“小儿戴面具，戏以仿傩。”

在浙江宁海、东阳等地，流行一种称为“柯灶王”（又叫“柯年鬼”）的傩舞，“柯”即“捉”。时间从腊月初一开始到十五结束。也有在冬至日举行的。民间以为一切病痛灾难都是由于“鬼”在作祟，把鬼驱走才能求得平安。[20]从其名与内容看，是“跳灶王”傩舞的变异。

中国有的少数民族也有与灶及司火神灵相关，类似于傩祭的宗教活动。如云南弥勒彝族支系阿细人有送火神的习俗，反映出他们对司火神灵这既能赐福于人又能为祸于人的自然力神灵的畏惧心理。在正月二十三至二十四日举行该仪式，由祭司“阿吉苏”领着几个戴着面具象征鬼神的人，抬着纸马边走边舞，先绕各户房屋一周，然后进入各户家中驱逐作祟的火神。在某些村寨，送火神时要把灶火熄灭，严禁妇女出门。每户家长手持一块破瓦片，上面放一点猪板油，旁边放栗炭火，将板油烤焦，使之发生臭味。同时，用蒿枝叶作扫走火神状，口中念道：“火神！火神！你别留在家里，现在用火来烤你，用蒿枝来扫走你，你快出去。”然后众人集中在寨子中央，由数人抬着盛水的瓦罐、纸马和戴面具的鬼神，组成一支送火神的队伍。他们绕村而行，边走边用蒿枝叶蘸水洒向各户门口，表示灭火。各户家长和老人都边走边念咒语，表示将火神送出村外[21]。

傩祭中的灶神原意为借其为司火神灵之威驱邪逐疫，而阿细人则反过来戴鬼神面具赶走降灾于人的火神（亦为灶神），可见基于火有施惠于人和为祸于人这双重性的火神善恶观在民俗活动中的多重性体现。

二、灶与巫术种种

灶主人衣食，有神长驻，闪烁着扑朔迷离之灵光，因此，种种与其相关的巫术也应运而生，下面介绍数种。

灶卜：亦称“灶卦”。旧时汉族占卜方式。在广东及海南岛等地。除夕，妇女置盐米灶上，以碗覆之，尔后根据盐米的聚散，以卜来年丰歉。男子则在锅内盛水，旁贴东南西北四字，中浮小木，视木端所向，又听其声音，以决休咎[22]。四川简阳县汉族亦有灶卜之风俗，据民国十六年铅印的《简阳县志》载：腊月三十日，“是夜，扫净灶室，谓之‘迎灶’，并置十二酒杯于灶上，中各贮水，每一杯下一豆，俟元旦察其干湿，以占是年十二月雨旱，遇闰则用十三酒杯，又置豆谷各种于灶上，合成一团，然后用大碗覆之，俟元旦揭开视之，有移至碗边者，则此种是年必主丰收，亦往往有验。”清同治四年刻本四川《璧山县志》载：十二月二十四日夜，“农人以十二杯水置于灶上，达旦称量其重轻，以验十二月雨水多寡。”民国二年铅印四川《渠县志》载：腊月二十四日送灶后“夜半净灶，置釜其上，涤洁后覆之以盖，旦日揭视，则中有一物，以验来岁丰歉，是为‘卜年’”。

上海也有在正月十三灶卜流年的习俗。届时将秫、谷投焦釜中爆之，以爆花之妍者为吉。此即“卜流花”，乃卜筮问吉的遗风。[23]

北京郊县过去有礼灶卜吉之俗，据清康熙三十九年刻本《良乡县志》载：“二十三日，晚用糖祀灶卜吉，除夕接灶君……夜则燎木头于天井，杂松柏枝，烧苍术，辟瘟丹，农家以高长草把点‘照庭火’，占岁熟，绑千金木，以备次早掷祝。”

埋发于灶：头发在中国古代传统观念里是与生命同等重要之物，《孝经》中说：“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”民间巫术认为，子女与父母头发有交感魔力，河北民间有一种巫术：“父母的坟墓被人践踏隐没了，就将自己的头发剪下来，在附近的地方拖着走，遇着拖不动的地方，便是父母的葬地。”[24]

汉代还认为。灶和头发对妇女有一种巫术的魔力。《淮南万毕术》云：“埋发灶前，妇安夫家。”元明之际的《感应类

从志》一书对此点亦有阐述。第十七条谓："蛙布在厕妇不妒，草发在灶妇安夫。以妇月水布喂虾于厕前，入地一尺五寸许，即令妇人不妒。又埋妇人发于灶前，令妇人安夫家。又取他人发埋灶前，令人不怒恒喜。"[25]

灶为家庭之象征，头发为生命之象征。正是在这种特殊的文化象征意义上，才产生了埋发于灶前，便可使妇人安心夫家，令人转怒为喜的交感巫术观念。

狗肝泥灶和"春牛土"涂灶：《感应类从志》第十五条曰："狗肝泥灶，妇妾孝顺。以狗肝和净土泥灶，令妇妾孝顺也。（按狗肝条同见《本草纲目》引《博物志》）[26]《感应类从志》中的交感巫术多半从汉代《淮南万毕术》与魏晋交感巫术中衍化而来。我们曾在本书中谈到汉代盛行以狗牲祭灶。这"狗肝泥灶"的巫术信仰或许与此有着某种内在联系。

以"春牛土"涂灶之俗则流行于山东、河南、陕西、广东等省部分地区。立春日取春牛土除虫除吉。"春牛"指汉族立春日象征春耕开始的土牛，最初春牛是泥制的。万历三十六年《沂州志》："立春日食春饼，竟取春牛土涂灶及蚕室以除蚁。"涂灶、涂蚕室之举，早见于《齐民要术》引《杂五行书》，时无鞭春之仪，辄于春季取亭部地上土。宋代鞭春时，人们争裂春牛，谓得者其家宜蚕。至明清间始见以春牛泥涂灶的记载。《郑州志》《粤东笔记》谓涂灶以为吉，以肥六畜；《高陵县志》、《阳谷县志》谓涂灶以祛蚍蜉，以除虫蚁。[27]清乾隆三十九年刻本河北《永平府志》曰：鞭春牛时"所鞭土，市民争取涂灶或涂壁，云去臭虫。"

灶土、灶灰之巫力

《太平御览》卷三七"土"引《淮南万毕术》云："灶之土不思故乡，取灶前三寸方半寸，取中土持之远出，令人不思故乡。"灶为家庭之象征，带故乡的灶土或泥土远行是中国的传统风习。持此"令人不思故乡"，实则指灶土在身旁，犹置身于故乡和家庭中，心中安稳，不再引发思乡愁绪之意。体

现了顺势感应巫术观念原理。

敦煌文献中曰："妇人产后血不止，取灶突中土，和酒服，良正。"（伯二六六六背面）[28]。灶为家庭灵域，其土亦灵，而且妇女朝夕与灶相伴，因此灶土可治其产后血不止之症，这与灶前埋发可使妇安夫家之说同为顺势交感巫术之观念。

汉族民间还有一种"涂灶墨"习俗，流行于苏南、浙东、沪郊一带。婴儿第一次去外婆家、舅舅家，以锅底烟灰少许，涂在鼻尖，谓能压邪。[29]

另有一个习俗叫"眉心点灶灰"，流行于浙江北部地区，幼儿从外婆家归，外婆总要到灶底弄点烟灰，点在幼儿眉心。当地民间以为幼儿点过灶灰后，路上邪气不得侵身，免灾除病[30]。中国一些少数民族亦有类似习俗，彝族小孩出生后，第一次抱出门前，须用灶烟灰在额头上画个"十"字，以为吉利。苗族妇女生育头胎后，须在小孩脑门上用灶烟灰点三下，意为避邪。

灶与人名

这是过去流行于韶州府的民俗，乡下人在灶神像旁贴上婴儿之名，意在祈求灶神保佑婴儿健康平安。据该州府志所载，有取名为郭灶养的人，与其他诸如取名为张社养（受社神护养）、梁井保（受井神护养）、丘月保（受月神护养）、张天佑（受天神护佑）等名相映成趣[31]，反映了乡民希冀作为"一家之主"的灶神保佑孩子的愿望。这种民俗与流行于不少汉族和少数民族地区的认树神、石神等为爹娘的习俗同为一理。

注 释：

[1]《民俗》，第53、54期，民国十八年四月版，第88页，第6页。

[2] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1989年

版，第 47 页，44 页。
[3]《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版，第 507 页。
[5] [6]《浙江风俗志》，浙江人民出版社 1986 年版，第 527 页。
[8] 容媛：《东莞旧历年例》，载《民俗》第 53、54 期。
[9] 刘万章：《巴公的广州过年日记》，载《民俗》第 53、54 期。
[10] 唐愍：《灶君司命考》，载《神话·仙话·佛话》，河北人民出版社 1986 年版。
[11]《民俗》（复刊号）第 1 卷 1 期，民国二十五年版。
[12] 张紫晨：《中国民俗与民俗学》，浙江人民出版社 1990 年版，第 146 页。
[13] [14]《蒙古族社会历史调查》，内蒙古自治区编辑组，内蒙古人民出版社 1985 年版。
[15] 刘锡诚：《傩祭与艺术》，载《民间文学论坛》1989 年第 3 期。
[16] 杨堃：《灶神考》，载杨堃《民族研究文集》，民族出版社 1991 年版，第 190 页。
[17] 钱茀：《傩源考》，《贵州民族学院学报》1991 年第 3 期。
[18] 转引自杨堃《灶神考》，第 188—189 页。
[19]《江苏岁时风俗谈》，江苏古籍出版社 1985 年版，第 91 页。
[20]《中国风俗辞典》，第 52 页。
[21] 杨毓骧：《弥勒阿细人的社会文化》，载《民族调查研究》1986 年第 2 期，云南省民族研究所编。第 27 页。
[22]《粤东笔记》，转引自《中国风俗辞典》，第 798 页。
[23] 吴祖德：《商品经济冲击下的都市节日——上海市

区岁时信仰习俗》，载《中国民间文化》第五集，第116页。

[24] 江绍原：《发须爪——关于它们的风俗》，上海文艺出版社，1987年12月影印本，第172页。

[25] [26]《四库全书总目》卷一三〇，中华书局版，上册。转引自高国藩《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》，河海大学出版社1993年版，第110页。

[27] [29] [30]《中国风俗辞典》，第79，60页。

[28] 转引自高国藩《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》，第178页。

[31] 清水：《韶郡古昔的命名观》，载《民俗周刊》第83期，1929年10月版。

后 记

后 记

数年前我曾与同事合作写过一本《火塘文化录》(云南人民出版社 1991 年版)，主要论述中国少数民族有关火塘灶的信仰和民俗。后受刘锡诚、宋兆麟、马昌仪诸师所约，写作这本以论述汉族灶文化与灶神为主线的小书。

这本书的写作从不少学界老前辈的论著中得益不少，如杨堃先生的《灶神考》，袁珂先生的《漫话灶神和祭灶》等，笔者在书中引用这些煌煌大作的同时，力图运用更多的文献和田野调查资料有所新见，有所补遗拾阙。书中引用了不少中国史前考古资料，古籍以及近现代汉族和少数民族的田野调查资料，企盼使读者对中国源远流长的灶文化与灶神信仰有一个较为全面的认识。由于篇幅有限，仍觉得有许多问题未钻透。这本小书充其量只是一块引玉之砖而已。

中华民族文化之浩博宏富，如群星灿烂于天宇。一颗星即一片奇异天地。有多少微观研究领域有待学子们去深钻细研，以期以增砖添瓦之努力筑成巍峨的中国学术大厦。我一直倾心于这种发微阐幽的专题研究，曾十余年沉缅于纳西族宗教民俗之研究。我一直相信，这样的实证微观研究越多，中国的学术大厦将越加稳固而实在。刘锡诚、宋兆麟、马昌仪

诸师发起组织这套要求“论题要专”，旨在“以小见大，弥补中国文化建设中薄弱领域”的《中华民俗文丛》，确是具有远见卓识。在此，我谨向他们致以由衷的敬意。同时，也向数十年前就筚路蓝缕地致力于专题研究，写出了《灶神考》的杨堃先生致以由衷的敬意。

书中有不少插图采自王树村等先生的论著，邓启耀、曰振清君提供了一些图片，谨在此致谢。

杨福泉

一九九三年九月于昆明