

我的「神明記事」 - 清水祖師

在台灣宗教地景中，「清水祖師」是一位極具特色的神祇。雖然其原型為一位北宋佛教禪師，名號普足，後人尊稱為清水祖師，但今日對其的祭祀形式已涵括佛教、道教與民間信仰三者，甚至融入地方色彩濃厚的「小法」、「賽豬公」等習俗。這種信仰混融、儀式混搭的現象，正是台灣宗教民間化的縮影。

然而，正如學者黃淑文(2006)所言：「民間信仰不是宗教教義的延伸，而是宗教經驗與文化認同的集合體。」換言之，今日我們所看到的清水祖師，未必是歷史上的那位「普足禪師」，而是後人所建構出的民間神祇形象。

因此，本研究以歷史文獻為基礎，結合宗教儀式與文化批判，從「佛教高僧」、「民間神祇」、「道教法師」、「鄉村信仰」等多元視角，深入探討清水祖師的歷史源流、成神過程、道教化儀式轉型、台灣祭祀形態，以及這些現象與佛教教義的張力與衝突。

依據中研院「文化資源地理資訊系統」的 13837 座台灣寺廟資料庫資料顯示，臺灣在 1800 年前的清水祖師廟有臺南清水寺(1662 年)、臺南鯤鯓龍山寺(1665 年)、高雄仁武福清宮(1689 年)、彰化芬園德興宮(1718 年)、臺南佳里震興宮(1723 年)、臺南新市靈昭宮(1730 年)、屏東崁頂北院廟(1740 年)、臺南麻豆龍泉巖(1744 年)、嘉義太保清福宮(1752 年)、新北三峽祖師廟(三峽長福巖)(1767 年)、臺南後壁福安寺(1768 年)、臺北萬華艋舺清水巖祖師廟(1787)、臺南白河廣濟宮(1797 年)等。



清水寺(1662 年)臺南市中西區開山路 3 巷 10 號



龍泉巖(1744 年)臺南市麻豆區溝子墘龍泉里 2 鄰 20 號



長福巖清水祖師廟(1767 年)新北市三峽區秀川里長福街 1 號

歷史源流與成神過程

清水祖師原名不詳，一說為陳昭應，生於宋仁宗慶曆七年(1047.01.06)福建永春縣，七歲時就在大雲院出家為沙彌，法名普足。後來，他師從大靜山明禪師，精進修習佛經和禪坐。學成之後，普足禪師回到家鄉高泰山，並積極勸募建造了數十條橋梁，方便鄉民通行。他又移居麻章庵，多次舉辦祈雨法會，為百姓解除旱象，因此被尊稱為「麻章上人」。宋神宗元豐六年(1083)，安溪縣遭遇旱災，當地人仰慕普足禪師的道行，便邀請他前去祈雨，結果靈驗應驗，天降甘霖。安溪百姓感念其恩，極力挽留。於是，普足禪師便在安溪蓬萊山張巖定居下來。當地一位信士劉公銳捐獻土地，協助他修建寺廟。普足禪師見寺前泉水清澈甘冽，便將張巖改名為「清水巖」，並在此潛心修行十九年，廣結善緣，濟世救人。宋徽宗建中靖國元年(1101.5.13)清水祖師圓寂於清水巖，是北宋時代福建泉州安溪的高僧，以「道行精嚴」聞名閩南。

隨著祖師信仰的發展，其靈驗性逐漸獲得地方官與朝廷重視，開始歷經歷代敕封。根據《清水巖志》與《閩書》記載：

- 宋孝宗隆興 2 年(1164)敕封清水祖師為「昭應大師」

- 宋孝宗淳熙 11 年(1184)加封為「昭應慈濟大師」
- 宋寧宗嘉泰元年(1201)再加封為「昭應廣惠慈濟大師」
- 宋寧宗嘉定 3 年(1210)再加封為「昭應廣惠慈濟善利大師」

這些敕封大多基於神蹟靈驗報告，而非因其佛教修持成就。隨著其形象進入民間信仰與道教儀式，他逐漸被民間賦予神通、驅邪、降妖等超自然能力，進而被封為「清水祖師」、「玄壇真君」、「靈佑祖師」，甚至具有道教「神祇」的品階。清水祖師信仰因此完成「地方信仰 → 政治合法性」的轉型，走向正神體系。

不過，這一切的史料基礎，主要來自地方志與清水祖師廟自編文獻(如《泉州府志》、《八閩通志》、《清水巖志》)，並未見於佛教正史典籍如《宋高僧傳》、《續高僧傳》等。根據佛教傳統，高僧需具備戒律持守、傳法承繼、講經著述、事蹟見載於佛教正史等條件，但普足禪師並無文獻記錄其師承、宗派、法脈、講經弘法紀錄，也未見遺世經論。因此，從佛教正信角度看，稱其為「高僧」並不嚴謹，可能是後人基於神蹟傳說與信仰需要逐步神格化的附會。

普足禪師圓寂後，傳說肉身不壞、跏趺而坐、怒目如生，成為泉州永春清水巖的主祀神祇。隨著時代推移，祖師信仰漸有「顯靈」記載，如祈雨、驅蛇、止水患、解瘟疫等，為宋代民間所尊奉。

這些傳說使普足逐漸被視為「得道神僧」，並非僅止於佛教修行者，而是具有超自然力的「護境神」。例如《八閩通志》記載其：「驅邪制水，禱雨輒應，靈異甚著。」成為早期神化的重要證據。然而，這些記載多出如：《泉州府志》、《八閩通志》、《永春縣志》等自地方志書與民間筆記，神蹟與事實往往難以區分，更多體現的是地方社會對保境安民者的需求投射。在福建安溪地區的傳說中，清水祖師曾與一隻妖魔(畚鬼)鬥法，在洞穴中被火燻，導致其面部焦黑，因此被稱為「烏面祖師」(黑面祖師)。這種「黑面」形象，不僅是神蹟的結果，也可能象徵著其降妖伏魔的威嚴與力量，與其驅邪鎮煞的神職相呼應。在台灣，根據清《清水岩志略》，清水祖師也被稱為「落鼻祖師」，因為每逢天災地變，其神像的鼻子就會脫落，以此警示信眾有災禍發生，成為清水祖師在台灣獨特的庇佑方式。

因此，從歷史的評價，清水祖師的信仰，正處於佛教與民間的交錯地帶。他雖出身佛教背景，但其信仰實踐卻違背佛教根本戒律。從正信佛教立場而言，清水祖師的信仰發展已不再是佛教教內的「祖師供養」，而是徹底民間化、神格化，並融入道教祭儀與地方習俗，是一種「以佛為名，行非佛事」的文化現象。

面向	佛教正信觀點	民間信仰觀點
信仰核心	解脫輪迴、明心見性、證悟佛性	靈驗神威、祈福消災、驅邪避禍
神格觀念	佛菩薩具無我性，不涉情欲與偏愛	神明有人格，喜怒哀樂、護短懲惡
實踐方式	禪修、誦經、持戒、布施、出世修行	許願、還願、進香、操兵、賽豬
祭祀對象	佛、菩薩、祖師	神明、將軍、兵馬、乩童附身
儀式形式	清淨簡素、以法為儀	熱鬧展演性強、表演化(如遶境、酬神戲)
態度重心	自度自修，依三寶、依法不依人	倚賴神明庇佑，講究「有拜有保庇」
師徒關係	依法不依人、以戒為師	拜師傳法、拜祖信師，常口傳無戒律
對死亡的看法	死亡非終點，需破生死執著，超脫輪迴	靈魂不滅、需祭祀、需度化、怕鬼煞
信仰動機	修行成佛、自利利他、行菩薩道	保庇、升官發財、求平安、求姻緣
傳承模式	僧團制度、經典傳承、具宗派脈絡	地緣式、廟宇組織、口傳為主
對神通的態度	非重點，甚至視為障道之物(五通皆戲論)	崇尚乩童、靈動、顯神蹟、辦事能力

信仰的道教化與小法儀式的導入與發展

進入明清時期，隨著泉州移民渡海來台，清水祖師信仰於台灣逐步展開，並非作為「佛教弘法」的形式，而是轉化為地方守護神與靈驗神明。例如據《臺灣縣志》(康熙年間，約西元 1704 年)與《續修台灣府志》(乾隆年間，約西元 1764 年)記錄，台北艋舺、三峽等地已建祖師廟，視其為「有求必應」之神。

此一發展正是典型的道教化過程。清水祖師不再只是出家人，而是被轉化為「顯靈、怒面、伏魔」的地方神靈，被民間小法壇、道壇納為「壇主神」。此過程在台灣與中國民間信仰廣泛發生，為佛教人物的在地化轉型現象。

「小法」是相對於正一道(如龍虎山道教)的「大法」而言，流行於明清以降(16 世紀後)，主體為地方道士、齋教法師所操持。其儀式以請神、誦咒、步罡踏斗、畫符施法為主，目的多為驅邪鎮煞、祈安祈福、超薦亡靈，常吸收佛教元素與地方神靈，具強烈的混融性與在地性。

據蔡相輝《台灣道教研究》(1996)、李豐楙《台灣民間信仰研究》(1989)所述，小法壇的核心是「壇主神」的選擇與「靈驗性」的信仰實踐。在此背景下，原本的佛教高僧清水祖師，憑其「黑面怒容」、「鎮煞伏妖」的形象，逐步成為法壇主神。很特別的是，依據各巖仔、伽藍、神壇不同，清水祖師有其專有的咒語，如：清水真人咒、恩主清水真人咒、昭應祖師咒、麻章上人咒、蓬萊老祖咒等。在這些咒語中有「真人」、「黑帝」、「道家丁甲」、「七星寶劍」、「神兵火急如律令」等道教宮廟的用語。但卻也有「三

寶堂」、「毘羅揭諦金剛將」、「佛法演化」、「慈悲道場」等佛教用語。這也是清水祖師有別於其他佛教僧人之處。

清水祖師信仰與小法結合的時間，推估在清乾隆至道光年間(西元 1736–1850 年)。三峽長福巖、艋舺祖師廟等廟誌記載，常有道士或法師設壇以祖師像為中心，誦咒作法、收驚鎮煞。此外，在澎湖湖西鄉「祖師壇」，亦可見道壇結構簡略化、祖師作為唯一主神坐中壇的現象，反映其已被視為具驅邪法力的「壇神」而非佛教法師。

清水祖師與普庵禪師的信仰系統比較

雖然清水祖師年代較早，但其進入小法壇體系的時間卻明顯晚於普庵禪師，且普庵系統有明確的佛教咒語、壇科、儀式體系，遠較祖師信仰完整與制度化。

面向	清水祖師	普庵禪師
歷史時代	北宋(約 1040–1101 年)	南宋(1115–1169 年)
俗名/法號	陳昭應/普足	姓朱/印肅，號普庵
宗派背景	臨濟宗	禪宗楊岐派(臨濟系)
佛教地位	地方尊僧、未入佛教史籍	收錄於《宋高僧傳》、《普庵語錄》

儀式功能與民間接受差異

面向	清水祖師	普庵禪師
神格化歷程	南宋獲四次敕封，變成守護神、祈雨神	圓寂後民間奉為降魔神，乩壇主神
法術系統	無自立咒法，依附小法壇，請五營、步罡、普庵咒輔助	普庵法系建立「普庵咒」、「打城法」與「壇經演義」
儀式定位	民間祭典主神(誕辰、賽豬公、小法祈安)	小法壇咒祖，請神驅邪核心
流布地區	台灣北部、福建安溪、東南亞華人社區	台灣各地普庵壇、東南亞、華北道壇
代表形象	黑面無鬚、踏龜蛇、端坐慈威	童顏白鬚、手持拂塵、坐五雲獅
民俗功能	祈雨、止災、保境、制煞、安宅、賽豬	收驚、化煞、打城、誅邪、送煞
乩童與附身	有(部分清水祖師廟配乩童)	無，主為咒祖、非附靈神

小法儀軌的實務比較

清水祖師小法偏重靈驗信仰，普庵禪師小法屬於制度化儀式傳承。

面向	清水祖師	普庵禪師
法壇主神地位	主祀主神，坐中壇鎮煞	咒祖，配祀、常居側壇
請神程序	先請祖師安座，再請五營兵馬、天將	常在開壇後即誦普庵咒、步罡，咒祖先行鎮壇
誦咒系統	普庵咒、都天咒、五營兵符、清水誥文	普庵咒為核心，配以收煞、打城、解冤詞咒
使用法器	令旗、五營旗、寶劍、壇筆、勅令	寶劍、木魚、法鈴、手印、普庵紙符
步罡踏斗形式	模擬祖師領兵、前導神轎、收煞破穢	引星安神、解冤步法、六甲收魂等多層次
祭品規模	賽豬公、大牲、五牲、紅龜、戲金	水果、清供、金紙，少用血食
主要儀式內容	安座、請將、起馬、收兵、過火、跳鍾馗	誦咒、解冤、打城、送煞、超薦、收魂
使用乩童與否	偶有祖師降駕附身，配合指示開壇	不使用乩童，重誦咒、符令為主
運用空間	廟宇誕辰、祈安清醮、入宅鎮煞	法壇開設、家宅收驚、祖先超薦、破冤消障

正信佛教的反思與批判

佛教強調離苦得樂、慈悲為本、戒殺護生，而小法壇卻常強調「誅邪」、「鎮煞」、「收魂」，涉及咒殺法術、擾動亡靈，與佛教出離與慈悲精神產生明顯落差。清水祖師若為佛門出家人，其被塑造成鎮煞怒神的形象，即與原始佛教不符。

部分信徒編寫所謂《清水祖師經》、《清水祖師本傳》，內容較為後人編撰的神話故事，多摻雜天界神譜、妖魔對話、災劫論述，非出自佛教經藏，亦未見於歷代大藏經。咒語則多為符籙或五雷法混用，非如《楞嚴咒》《普庵咒》般具正式佛教傳承。

清水祖師信仰進入小法壇系統，雖反映出民間信仰的文化調適與信仰需求，但也暴露出佛教人物被「神格商品化」的危機。法會變為表演，信仰成為求財驅鬼的實用工具，正信佛教須更積極釐清人物角色與教義邊界。

總的來說，清水祖師信仰的道教化與小法壇結合，是佛教人物「被民間化」與「被法術化」的典型。雖然早於普庵禪師誕生，但其作為法壇主神的地位卻遲至清乾隆之後才逐漸建立。普庵小法在台灣與中國形成完整咒法體系，而祖師法壇則偏重靈驗信仰與地方性應用。這也提醒佛教界應深思：當出家高僧成為祭神對象、咒術主體，佛教的出離教義、清淨戒律是否已在民間儀式中悄然崩潰？

清水祖師與賽豬公的結合

來自福建安溪的移民，在早期拓墾台灣時常面臨環境險惡、山林危機等問題，因此有除夕宰神豬以祭山神、土地靈等靈體的「除夕祭山」民間信仰習俗。這在《臺灣宗教文化資產》與《三峽長福巖文史資料》中有具體記錄。祭神豬習俗並非針對清水祖師而設，而是源自福建地方信仰的避邪與還願習俗，祭拜對象原為「山靈」或「境主公」。

早期三峽地區的安溪移民，每年正月初六會回安溪祖廟進香，而除夕前後則在當地進行「殺豬拜山」的「除夕祭山」祭典。由於往返中國成本高、人力耗費大，後來逐漸將除夕祭山與正月初六祖師誕辰合併舉辦，進而形成現今「祖師聖誕+賽豬公」的祭祀模式。

此一變化是出於文化整合與社會便利性，而非清水祖師信仰本身的教義需求。因此，「賽豬公」並非佛教或祖師原始儀式，而是民間在地化演化的產物(參見《臺灣民間信仰誌》；三峽祖師廟志)。

- 黃麗娟〈清水祖師的信仰與賽豬公〉(1998)：「許多安溪人同時在正月初六辦祖師誕與拜年習俗，顯示此二者合併之趨勢。」
- 邱坤良《民俗的語言與行為》指出：「賽豬公競技，顯現出庄頭間的階序與競爭，也成為庄民榮譽象徵。」

不過，反過來看，從正信佛教的視角來看「祖師聖誕+賽豬公」的祭祀模式，似乎也難能接受。畢竟，根據佛教《梵網經》、《沙彌律儀》與《佛說十善業道經》，殺生與炫耀性殺生(如比賽式宰豬)均為根本戒律之違犯，如《大智度論》卷一：「殺生祀天，求福反得罪。」因此，若供奉對象為一位傳說終其一生修行佛法、戒律嚴謹，自稱「不畜妻、不立家、不宰牲、不食肉」的清水祖師等級的佛教高僧，此類賽神豬儀式與其原始宗風嚴重背離，更明顯違背其個人修行的價值觀。

再從民間信仰角度看，賽豬公活動具備社區動員、階級炫耀與信仰凝聚的功能，但這些元素卻與佛教追求「出離心、平等心、悲心戒殺」的精神矛盾重重。例如：

- 養神豬者以重量為榮，有的甚至超過千斤，造成動物長期虐待與過度餵養的問題。
- 擺豬比賽常伴隨樂隊、彩燈、名次頒獎，儀式性質變得世俗化、功利化，遠離佛教精神。

因此，賽豬公作為安溪移民信仰融合的結果，展現出台灣民間宗教將原始佛教與民俗功能融為一體的適應性，也並不是全無價值。它不是惡意的誤用，而是文化混融的自

然演變現象，是信仰隨社會環境轉變而調整的實例。這種現象可稱為「民間佛教的台灣化轉型」。

在台灣地方宗教的社會功能中，透過比賽養豬、擺豬、酬神宴等活動，實際上透過節慶的凝聚與信仰歸屬建構，也促進了社區動員、經濟互助與文化傳承。例如：

- 峽祖師廟的「神豬王」競賽由地方角頭宗族主導。
- 賽豬活動可成為「感恩清水祖師庇佑」的象徵表現，儘管形式不佛教，其背後仍保有還願感恩的情感面向。

因此，從正信佛教角度來看，應該予以批判與引導改革，呼籲「清水祖師不吃豬肉、不受殺生供養」的教義回歸原始佛法精神，逐步減少或替代過度殺生儀式，如以素供、燈供、法會、供水等取代賽豬公，這也是一種矛盾中的信仰折衷與文化實踐。

面向	正信佛教立場	民間信仰實踐
信仰核心	修行離苦得樂，實踐慈悲、戒殺、不求神通	崇拜靈驗神明，許願還願、求平安發財
對牲禮的看法	嚴格反對殺生，主張素供(戒律、慈悲)	賽豬為還願奉獻，體現誠意與榮耀
清水祖師身份理解	禪宗僧人，茹素持戒、修身濟世	靈驗大神，可驅邪制煞、保庇賜福
儀式動機	精進自修，依佛法解脫	許願還願、比賽榮耀、村落競爭
動物祭祀倫理	提倡不殺、不食肉，反對血腥奉獻	高價飼養特大豬隻，金箔裝飾祭祖師
儀式形式	禪修、誦經、懺悔、供花果素食	比賽豬重、抬豬遶境、鋪金擺供、賜匾榮耀
對清水祖師的再現	佛教典型僧人，不顯神通、不受供養	黑面無鬚、顯靈顯赫、可降駕辦事
社會功能	弘法、淨心、教育、慈善	信徒聚會、地方動員、觀光吸金
文化觀感爭議	多視為迷信、落後、非佛教	視為傳統美德與文化資產
改革方向	推廣素食、慈善供養、公益講經	某些廟宇改為「米豬」、「模型豬」、「紙豬」

道教化與非道教化特性

明清以降，隨著福建安溪移民入台，將清水祖師信仰與當地小法壇場結合，呈現出濃厚的道教化現象，漸漸轉變為以法師為主的道壇科儀神明，例如：五營兵將護法、開科建醮、開路、送煞、禳災、誦表上章等。這些元素多屬於道教正一道法脈或閩山、福教流派的術科結構。此一轉變並非出自祖師本人之遺願或佛教傳統，清水祖師所處的北宋時期更完全沒有任何道教化、民俗化的信仰形式，而是流轉到台灣後，地方社會的實

用信仰需求所催化的。隨著台灣社會的宗族組織與地方信仰系統發展，清水祖師信仰逐漸出現以下脫離原教義的添加現象：

添加元素	起源時期	教義評價	批判要點
小法壇儀式(如請兵、操兵、步罡踏斗)	明末清初(17 世紀)	無佛教依據，屬道教小法體系	混淆佛道界線，祖師形象轉變為鎮煞主神
五營兵將、雷令、兵馬護法系統	清中葉後(乾隆～嘉慶，18 世紀)	非佛教法力或修證所得，佛教不設兵將	將祖師角色轉向鬥法、對抗性系統，違佛教慈悲本意
賽豬公獻牲競賽	清末～日治初期(19 世紀末～20 世紀初)	明顯違反戒殺精神，破壞慈悲戒律	將祖師神格與殺生連結，是對其茹素修行形象的扭曲
神格人格化、附身指示、乩童制度	日治以後(20 世紀中)	佛教嚴拒附身神通迷信，重智慧而非靈驗	信仰主體從「行者之道」退化為「靈媒依賴」
遶境(遶庄)與鑾轎起駕	清代以降，融合王爺信仰模式	佛教無此制度，不崇拜轎神、土地兵馬	轉化為區域性神威展現，逐漸變為社會民俗表演
陣頭(如官將首、哨角團、八家將)	日治以降，20 世紀逐漸成形	佛教無軍儀舞蹈，亦不操鬼將	陣頭儀式戲劇化與符號化祖師信仰，使其表演性凌駕修行性

清水祖師信仰的宗教定位

清水祖師，確實是一位具有歷史實據的僧侶，其生平行誼約略見於《安溪縣志》、《清水祖師聖蹟》等地方志書與廟誌。這些資料大多來自明清時期民間信仰的再詮釋，距其實際圓寂年代(11 世紀)已數百年之遙。值得注意的是：

- 清水祖師不見於《宋高僧傳》或《景德傳燈錄》等重要佛教正史；無明載其「證阿羅漢果」、「開悟見性」或「菩薩行願」等記錄；
- 長期潛修於福建安溪清水巖，持戒茹素、行腳濟世、不受名利；並無道教身份或神格身份，完全屬於佛教修行者的形象；
- 南宋朝廷四度敕封其德行，仍以「大師」稱呼，非神明；
- 民間口耳流傳中的神蹟、顯靈、驅邪、祈雨、化虎為兵等內容，多屬後代道士或信眾添加，非佛教修行的語境與核心。

因此，清水祖師並非「佛」、「菩薩」或「證果聖者」，而是一位後世被民間神化的歷史僧人。未來對其信仰的保存，應誠實承認其歷史人物地位，不宜再以「等同佛」、「神格不容批評」等迷信語彙捧高其形象，否則將陷入歷史與宗教的雙重錯亂。

清水祖師的信仰演變，顯然並非源自佛教體系的傳承，而是民間社會對「功能性宗教」的需求所塑造出來的混合體，特別是：

- 南宋以後，清水祖師在福建民間被神化；在道教化的過程中，祖師從誦經禪修的比丘，搖身變為斬妖除魔、請將安神、驅邪伏煞的「神將頭目」；
- 清代隨安溪移民傳入台灣後，信仰擴散至台北、新北、台南、澎湖；被視為：祈雨神、鎮煞神、安宅神、五營護境主神、地方守護神；
- 小法壇、操兵陣、賽豬公、遶境、乩童附身等元素相繼加入信仰系統；在小法儀式中，祖師甚至成為主壇本尊，坐鎮壇場，與地祇、陰兵共列，被納入一套與佛教完全不相干的道教法科體系；
- 在賽豬公文化中，祖師竟要「享用」千斤重豬、流血殺生的供品，甚至成為村里間炫富競賽的工具。

這樣的轉變，已非宗教傳統演化的問題，而是價值錯亂與信仰誤導的災難。

面向	認知現況
佛教信徒	多數不知其為禪僧，誤以為是道教神明
道教小法	視其為請神主神，與五營、雷法系統並列
廟宇儀式	結合佛教誦經、道教科儀、小法操作、戲劇酬神
廟內角色	主祀神明，配有神將、乩童、壇儀法師
信仰風貌	佛教形象 + 道教功能 + 民俗儀式 + 地方社會凝聚
民俗學者	地方守護神、神明人格化的禪僧信仰
宗教學者	佛道混融信仰的代表性案例
佛教界觀點	原為禪僧，遭民間神化與誤用，應正本清源
道教觀點	常被納入五營體系、雷法系統之主神
文化政策界	民間文化資產、地方歷史記憶的宗教象徵

清水祖師信仰的轉型與重構

隨著社會變遷與宗教意識提升，近年台灣部分清水祖師廟宇與民間信仰社群，開始出現對祖師信仰進行「文化轉型」與「宗教改革」的探索。這不僅是回應現代倫理與動保意識的需要，更是回應信仰本質回歸的呼聲。例如，三峽長福巖自 2020 年起即停止傳統公開賽豬競賽，改以象徵性「米豬」、「模型豬」取代真實牲畜，並將供米轉化為慈善用途，深獲信眾與地方團體肯定；新莊清水祖師廟亦於 2022 年起逐步推動改革，提倡使用紙豬、龜狀糕品等環保與倫理兼顧的替代物，兼顧信仰傳統與當代道德意識。

部分廟宇也開始推動祖師誕辰以誦經、祈福法會、慈善布施、講座弘法代替傳統操兵與競賽性陣頭，讓祖師節慶從「熱鬧的神明戲」轉化為「慈悲的文化場」。

此外，佛教界部分信眾與團體也開始參與祖師信仰的再詮釋與淨化運動，提倡以祖師「普足禪師」之名開設生命教育課程、禪修營、環保宣導，重新塑造祖師作為「慈悲與正念的導師」，而非僅為庇佑驅邪的神靈。例如，淡水清水巖自 2021 年起參與由佛光山主辦的世界神明聯誼會，以「發大悲心，行菩薩道」為主題展現祖師佛教精神；而台灣清水祖師文化交流協會自 2014 年舉辦海峽文化節以來，也持續舉辦以祖師修橋治水、行醫布施為主題的講座與生命教育推廣，重新詮釋祖師的行願本懷。這些實踐代表一種從信仰形式走向信仰精神的文化深化，也有助於重建大眾對祖師的歷史理解與道德認同。

未來的清水祖師信仰，不必也不應割裂與民間文化的連結，但可在保有社會功能與地方情感的同時，更積極回應佛教倫理、現代價值與教育功能。唯有如此，祖師之道才能不止於香火，而是真正成為人心的明燈。

從一位禪僧到一位神明，從誦經濟世到操兵祈福，清水祖師信仰的演變是一段百年信仰變遷的縮影。但我們不能忘記，其最初是一位在寂靜山林中靜修的僧人，以慈悲與正念行於世。

清水祖師的信仰宗教定位極為獨特與多重。他原為北宋臨濟宗禪僧陳昭應，受封為「昭應大師」，其身份出自佛教本宗，嚴持戒律、茹素濟世，實為佛門行者楷模。然而，明清以降隨安溪人入台，祖師信仰迅速地方化、民俗化，不僅與小法壇、五營兵將結合，更發展出賽豬公、遶境、陣頭等深具表演性與地方凝聚力的儀式。其信仰實踐已道教化，其信徒認知亦將其視為顯靈大神。今日的清水祖師，乃是一尊融合佛教慈悲、道教制煞與民俗展演的複合型神祇。他既是歷史上的禪僧，也是廟口的主神；既是佛教精神的象徵，也是民間信仰的載體。這種信仰形態呈現出台灣宗教的高度混融特性，也呼喚我們，在繁華的儀式與靈驗的期待背後，能夠再次凝視那位山林之中的清水祖師的真正佛教禪僧的本來面貌。