

屏東縣 九如鄉 三山國王廟 調查研究規劃



屏東縣九如鄉三山國王廟調查研究規劃

行政院文化建設委員會中部辦公室 屏東縣政府委託
屏東科技大學通識教育中心規劃 計劃主持人：黃輝陽



指導單位：行政院文化建設委員會中部辦公室
委託單位：屏東縣政府
規劃單位：屏東科技大學通識教育中心
計劃主持人：黃輝陽





【三山國王廟正立面舊照片】

轉錄自《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟專輯》



【三山國王廟正立面現況】

照片-1

賴福林

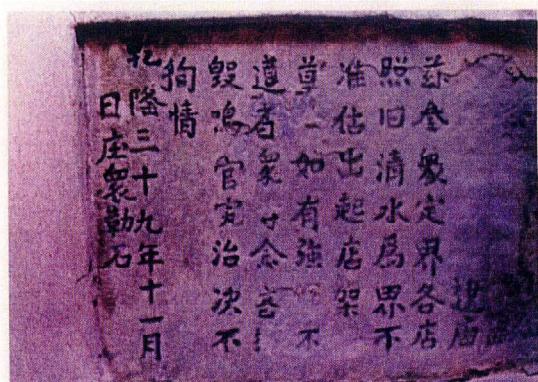


【三山國王廟鳥瞰一】



【三山國王廟鳥瞰二】

照片-2

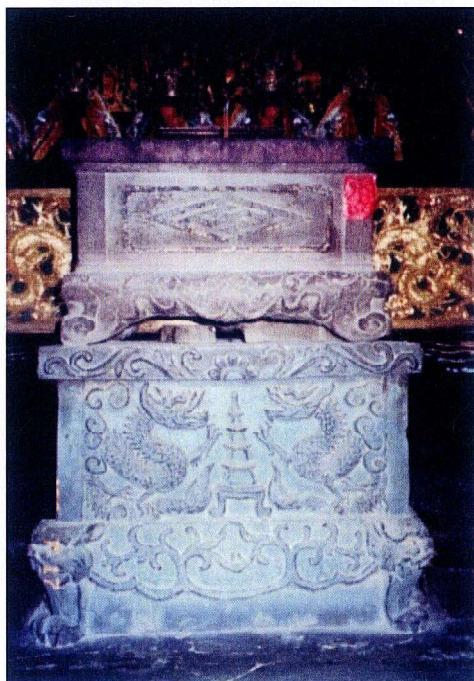


碑石念紀地廟購資醮

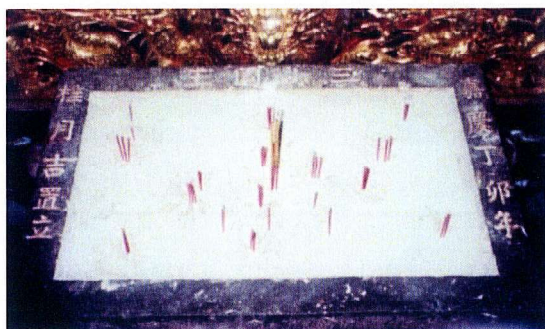


【古匾】

轉錄自《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》



【嘉慶丁卯年香爐】



【嘉慶丁卯年香爐】



【前殿兩儀四象彩繪】



【後殿彩繪】



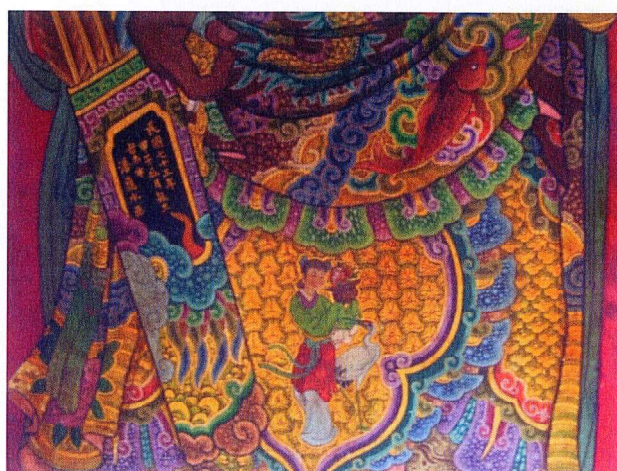
【三川殿中門潘麗水之彩繪門神】



【三川殿中門潘麗水之彩繪門神】



【潘麗水之彩繪】



【潘麗水之彩繪】



【三川殿右門門神彩繪】



【三川殿左門門神彩繪】



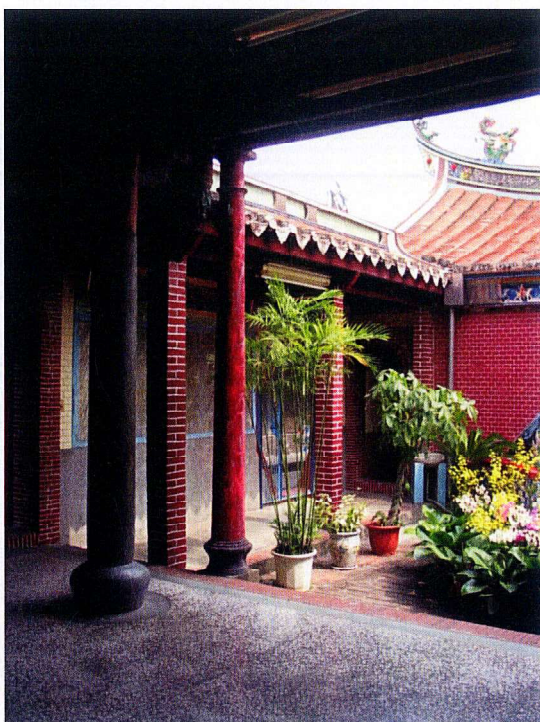
【三山國王廟前殿】



【三山國王廟前殿】



【由後殿望向前殿】



【由後殿望向前殿】



【由後殿望向前殿】



【由後殿望向前殿】



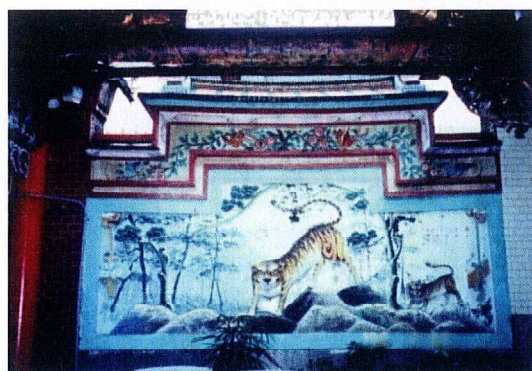
【三山國王】



【王爺奶奶】



【前殿龍堵】



【前殿虎堵】



【前殿象座】



【前殿象座】



【前殿獅子斗座】



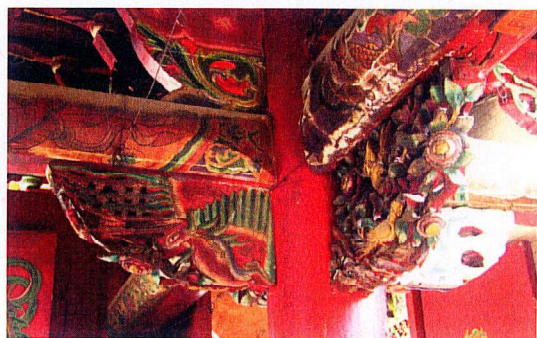
【前殿獅子斗座】



【三川殿步口下之吊筒】



【後殿吊筒】



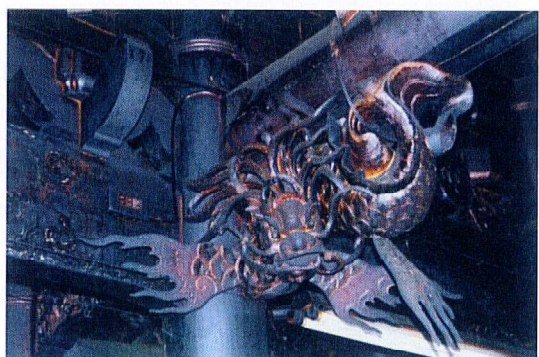
【前殿雀替】



【前殿雀替】



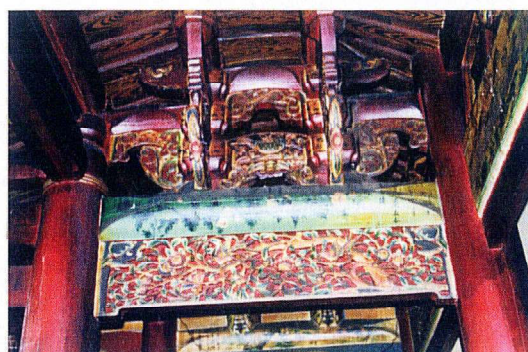
【後殿龍形雀替】



【前殿鰲魚雀替】



【後殿彩繪員光】



【後殿花鳥雕刻員光】



【三川殿彩繪】



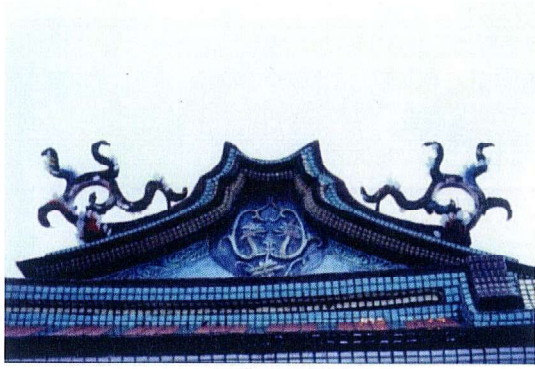
【後殿彩繪】



【三川殿步口】



【三川殿以螭龍團成香爐為圖案之窗花】



【山牆剪黏】



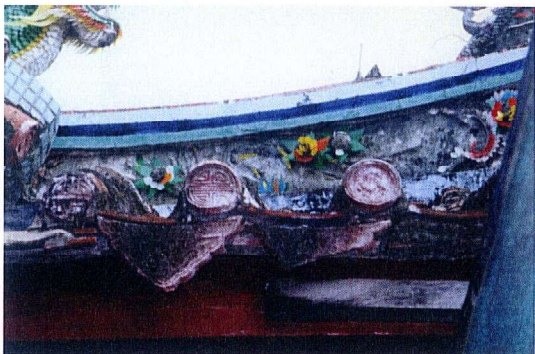
【剪黏】



【牌頭】



【龍形剪黏】



【瓦當】



【瓦當】

現況彩色照片
圖、表、照片目錄

目次

第一章 前言.....	1-1
第二章 歷史沿革.....	2-1
第一節 大陸原鄉三山國王信仰與傳說.....	2-2
第二節 三山國王信仰傳播來台.....	2-7
第三節 三山國王信仰與台灣早期拓墾社會之關係.....	2-11
第四節 三山國王信仰應非客家人專屬信仰.....	2-18
第五節 三山國王信仰與屏東平原的拓墾.....	2-23
第六節 由九塊厝三山國王廟石碑碑文論九如鄉的開發.....	2-31
第七節 結論.....	2-48
第三章 建築形制研究.....	3-1
第一節 周圍環境概述.....	3-2
第二節 三山國王廟的風水.....	3-5
第三節 三山國王廟的修築歷程.....	3-7
第四節 建築配置與空間使用.....	3-13
第五節 建築裝飾分析.....	3-19
第六節 建築構造.....	3-62
第七節 結論.....	3-66
第四章 重要歷史文物.....	4-1
第一節 碑文研究.....	4-2
第二節 重要匾額.....	4-8
第三節 楹聯.....	4-10
第四節 其他重要文物.....	4-16
第五節 結論.....	4-20
第五章 構造破壞調查.....	5-1
第一節 使用現況.....	5-2
第二節 損壞情形.....	5-7
第三節 損壞原因.....	5-27
第四節 結論.....	5-28
第六章 修護計畫建議.....	6-1
第一節 修護範圍界定.....	6-2
第二節 修護建議.....	6-4
第三節 修護經費概算.....	6-6
第四節 結論.....	6-10
第七章 活化計畫建議.....	7-1
第一節 相關人物之意見.....	7-2
第二節 活化之潛力與限制.....	7-7
第三節 活化計畫建議.....	7-10
第四節 維護管理建議.....	7-17
第五節 經營管理模式建議.....	7-18
第六節 總結.....	7-19
附錄	

第一章 前言



第一章 前言

三山國王信仰源自廣東省潮州府揭陽境內之明山、獨山、巾山三座神山之山神的崇拜，為深具粵東地方色彩的民間信仰，並隨著清代的移民被帶來台灣。三山國王廟不僅為九如鄉宗教信仰的中心，同時也扮演社區人際關係開展的中心—公廟的角色，更見證了九如聚落的開拓史。廟中文物甚多，例如：主香爐、扁額、彩繪、交趾陶、石碑，皆是值得保存的重要文化資產。

本研究以九如鄉三山國王廟為研究對象，試圖就其歷史沿革、建築構造、古建築修護之整合，擬定古建築之修護及保存再利用的建議，以作為三山國王廟是否列為古蹟或歷史建築的參考。

一、調查研究範圍

本研究對屏東縣九如鄉三山國王廟調查範圍如下：

所在鄉鎮：屏東縣九如鄉

座落位址：九明村 174 號

座落地號：九如鄉九仁段 224、225 地號

二、調查研究方法與工作內容

本調查研究旨在針對三山國王廟進行歷史考證及現場測繪，提出修復計畫以及活化利用建議，具體的研究方法與工作內容如下：

（一）調查研究方法

- 1.歷史文獻調查與訪談
- 2.實地調查及測繪
- 3.建材安全之鑑定
- 4.期中簡報
- 5.報告書撰寫
- 6.期末簡報

（二）工作內容

本工作團隊針對調查研究之古建築物作調查及資料蒐集，並作研判詳如下列章節：

第一章 前言

第二章 歷史沿革

第三章 建築形制研究

第四章 重要歷史文物

第五章 構造破壞調查

第六章 修復計畫建議

第七章 活化計畫建議

測繪圖集

第二章 歷史沿革

- 第一節 大陸原鄉三山國王信仰與傳說
- 第二節 三山國王信仰傳播來台
- 第三節 三山國王信仰與台灣早期拓墾社會之關係
- 第四節 三山國王信仰應非客家人專屬信仰
- 第五節 三山國王信仰與屏東平原的拓墾
- 第六節 由九塊厝三山國王廟石碑碑文論九如鄉的開發
- 第七節 結論



第三節 三山國王信仰與台灣早期拓墾社會之關係

廣東客家移民除了三山國王外，也祭祀其他的神明，如玉皇大帝、天上聖母、關聖帝君、文昌帝君等等，但在臺灣的其他祖籍的人群也崇拜這類曾得到官方認可和提倡的全國性神祇。結果，三山國王信仰就成為在臺粵人區分「己類」和「異類」的文化標誌，因為這個地方性神明的信眾幾乎是清一色的廣東人。在當時粵人與漳州人、泉州人的「分類械鬥」中，包括三山國王廟在內的客莊神廟發揮過很大的作用¹⁸。

依據康熙二十四年（1685）、三十四年（1695）、五十七年（1718）和乾隆七年（1742）多次編修《臺灣府志》，均未見有三山國王廟的記載，到乾隆三十九年（1774）續修府志時，開始出現臺灣、諸羅、彰化三縣縣城建有三山國王廟的記錄¹⁹。其時距清朝統一臺灣已有九十年光景，廣東客家人在此地經過兩、三代人的拓殖，逐漸形成許多被稱為「客莊」的聚落：

客莊，潮人²⁰所居之莊也。北路自諸羅山以北，南路自淡水溪而下，類皆潮人聚集以耕，名曰客人，故莊亦稱客莊。每莊至數百人，少者亦百餘。漳泉之人不與焉，以其不同類也²¹。

在這些「客莊」中祭祀來自家鄉的神明應是一種普遍的行為。位於港口和市鎮的三山國王廟，往往還成為較大地域的同鄉組織的所在地。例如，彰化三山國王廟「係昔時潮州來台居民鳩資公建，以販賣魚苗業者聚會之處，堪稱潮州同鄉

¹⁸ 李汝和，《台灣省通志稿》，頁192~199。

¹⁹ 同註2，頁68，原註8，其原文為：

乾隆三十九年《續修臺灣府志》卷十九記臺灣縣城（今臺南）三山國王廟建於雍正七年（1729），誤。因主持建廟的知縣楊允璽和臺灣左營游擊林夢熊均於乾隆七年（1742）才到任，故應為乾隆七年以後之事。

²⁰ 同前註，原註9，其原文為：

雍正十一年（1733）才拆潮州、惠州二府地置嘉應州，故康熙時所謂「潮人」，亦包括後來的嘉應州及所屬平遠、鎮平二縣的客家人。

²¹ 王禮，康熙朝《台灣縣志》，頁57。

會館」²²。而全島性的「潮州會館」即是位於府城台南的三山國王廟。該廟建於乾隆年間，全部建材運自潮州，泥水師傅也從潮州請來，為目前台灣僅有的廣東式廟宇建築。其後殿有五間客房，專供潮州商賈投宿之用。廟內建有韓文公祠，每年元宵祭祀時，還演潮劇奏潮樂以酬神²³。

台南三山國王廟為台灣知縣楊允璽和台灣鎮標左營游擊林夢熊率粵東諸商民所建，這兩位朝廷命官都是潮州人²⁴。在當時臺灣「多閩粵人寄籍，生熟番雜處」，不同籍類的人群動輒「爭勇鬥狠」，地方官員以「禁於未然，而懲其已犯」為要務的社會環境中，這兩位潮籍的朝廷命官竟率督同鄉父老大興土木，為一個具有籍類識別意義的地方神明，建立一座從內容到形式都富於原鄉特色的廟宇，並以之作為同鄉會館，明顯表達了以祖籍認同為基礎的「分類意識」在早期臺灣移民社會中的意義²⁵。

台南三山國王廟建立後，寫有〈三山明貺廟記〉，這是第一個把大陸原鄉帶有士大夫文化色彩的關於三山國王的解釋，介紹到臺灣移民社會的文獻。後來，該廟記的前半部分又被載入〈臺灣縣志〉和〈鳳山縣志〉（魯鼎梅 1968：512；王瑛曾 1983：155-156），影響頗廣。將其與大陸原鄉的文獻記載和臺灣民間的口述傳說互相比較，可以通過神話流播過程看到許多有意義的社會文化現象。台南三山國王廟所立《三山明貺廟記》全文如下（括號中的字句是根據乾隆《台灣縣志》卷六〈明貺廟〉所作的校訂）：

潮之明貺三山之神，其來尚矣。夫潮及（縣志無及字）之揭陽，於漢為郡，後改為邑。邑兩百里有獨山。越四十里有奇峰，曰玉峰；玉峰之右，有眾石激湍，

²²同註 14，頁 38。

²³參見李乾朗，《台灣建築史》，頁 114-117；連景初，〈台南三山國王廟裡的韓文公祠〉，《台灣文化》新 2 期，頁 64-65；林衡道，《台灣古蹟全集》第三冊，頁 130-133。

²⁴見余文儀，《續修台灣府志》（乾隆三十九年），頁 140 及 403。楊允璽原籍大埔縣，林夢熊則為海陽縣人。

²⁵參見同註 2，頁 74。

東潮西惠，以石為界。渡水為明山，西接梅洲，洲以為鎮。三十里有巾山，地名霖田。三山鼎峙，英靈所鐘。

當隋時失其甲子，二月下旬五日，有神三人，出於巾山。自稱崑季，受命於天。分鎮三山，託靈於玉峰之右，廟食於此地。前有古楓樹，後有石穴，降神之日，上生蓮花絳白色，大者盈尺。鄉民陳姓者白晝見三人乘馬而來，招己為從者，未幾，陳遂與神俱化。眾異之，乃即巾山之麓，置祠合祭。既而神以人言，封陳為將軍。赫聲濯靈，日以益著，人遂並尊為化王，以為界石之神。

唐元和十四年，昌黎韓公刺潮洲（州），霖雨害稼，眾禱於神而響答，爰命屬官以少牢致祀，祝以文曰：淫雨既霽，蠶稼以成，織女耕男，欣欣衍衍，其神之保庇於人，敢不明受其賜。

宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討，潮守王侍監赴禱於神，果雷電風雨，張兵遂北，南海乃平。迨太宗征太原，次於城下，忽睹金甲神人揮戈馳馬，師遂大捷。魁渠劉繼元以降。凱旋之日，有旌見城上雲中，曰「潮洲（州）三山神」，乃命韓指揮舍人，捧詔封巾山為清化威德報國王，明山為助政明肅寧國王，獨山為惠威弘應豐國王，賜廟額曰明貺。敕本部增廣廟宇，歲時合祭。明道中，復加「靈廣」二字。

蓋肇跡於隋，顯靈於唐，受封於宋，數百年來，赫赫若前日事，嗚呼，神之豐功盛烈，庇於國於民亦大矣哉。潮之諸邑，在在有廟，莫不祇祀。水旱疾疫，有禱必應。夫惟神之明，故能鑑人之誠；惟人之誠，故能格神之明。神人交孚，其機如此。謹書之，俾海內人士歲時拜於祠下者，有所考而無懈（憾）於誠焉。

賜進士第資政大夫正治上卿禮部尚書前左春坊左庶子翰林侍讀經筵講官同修國史郡人盛端明撰。

三山國王者，吾潮合郡之福神也，自親友佩爐香過臺，而赫聲濯靈，遂顯於東土。蒙神庥，咸欣欣建立廟宇，為敦誠致祭之所。但往往以神之護國庇民，豐功盛烈未知備細為憾。勳等讀親友來翰，適得明禮部尚書盛諱端明作廟記一篇，甚詳且悉。因盥水繕書，敬刊於左上之廟中。俾東土人士亦有所考而無憾於誠者，未為非神之靈為之也。

時乾隆九年歲次甲子上元吉旦，沐恩弟子洪啟勳、陳可元、許天旭、周奕沛、梁朝舉、洪筆興、伍朝章、舉義忠、陳傑生、曾可誠、洪良舉²⁶。

這個廟記完成於乾隆九年(1744)正月十五日，距楊允璽抵任僅一年半左右，其時當為台南三山國王廟落成之後不久。立碑之洪啟勳等人已不可考，可推測為潮州會館之主事者。從廟記可知，在從親友的信函中得到盛端明的《三山明貺廟記》之前，移民台灣的潮州人雖已建有一些三山國王廟，但對其合乎正統的來歷卻「未知備細」。

把這個廟記與大陸《潮陽縣志》所錄盛端明〈三山明貺廟記〉(周恆重 1967: 424-425) 互校，發現這段僅約 620 字的文字中竟有 36 處不同，其中包括一些明顯的錯誤，如「邑之西百里」誤為「邑兩百里」，「梅州」寫成「梅洲」等等。其實，這個多次載入縣志，又被現代許多研究者重視和推崇的廟記，剛傳入臺灣時，只是一個手民之誤頗多的傳抄件。

更有意思的是，被當時人視為圭臬的盛端明的廟記，本身又是抄襲之作。比較前引劉希孟〈潮州路明貺三山國王廟記〉，自可發現，盛作幾乎完全是劉作的節錄，盛端明在其作品之前，本有一個說明：「三山國王廟，潮屬所在皆祀之，因神牌上未明何代封號，為紀一篇，以補闕略」，其結尾處又有「謹書之，俾鄉人歲時拜於祠下者有所考證焉」²⁷。可以推想，他一開始可能是想讓其家鄉三山

²⁶ 台灣銀行經濟研究室編，《台灣南部碑文集成》，頁 36-38。

²⁷ 周恆重，光緒朝《揭陽縣志》，頁 424-425。

國王廟的信眾瞭解神明的由來，因為參加過《潮州府志》和《揭陽縣志》的編修（郭春震 1965：53；陳樹芝 1991：167-168），讀過劉希孟的作品，就將其節錄下來，出示予鄉人。傳統社會中鄉紳們常常都會這樣做，這樣既可顯示自己掌握文字這種文化資源而具有的特權和優越感，又向一般百姓傳播了某些「大傳統」的理念。盛端明本人未加說明，後人不察，就將其誤為原作。到臺灣後，更使人們僅知有盛端明，不知在他之前尚有劉希孟。

盛作與劉作相比較，仍有些改動。最大的改動是，劉希孟原作中記宋太宗詔封明山為清化盛德報國王，巾山為助政明肅寧國王，而盛端明則把二者顛倒過來，並誤「盛德」為「威德」。結果，後來臺灣的許多研究者也沿用這些與大陸原鄉不同的說法。

臺南三山國王廟的〈三山明貺廟記〉並非來自正式的文獻，而是得於大陸親友有諸多差錯之書信傳抄，它所依據的又是一個存在謬誤的抄襲之作。儘管如此，它仍然是臺灣流傳的唯一一份具有士大夫文化色彩的關於三山國王的正式文獻，一直為讀書人所注重，收入各種方志，也幾乎被所有現代的研究者所引用，至 80 年代中期仍有學者認為：「盛端明是第一個將『明貺三山神』信仰系統化、理論化的人」²⁸。這一神話流播過程使我們注意到，在原來就缺少漢族文化傳統，新移民又大多來自社會底層的臺灣早期社會中，士大夫文化的傳播，缺乏必要的信息載體和文化工具，其權威和影響力可能是相當微弱的²⁹。

臺南三山國王廟廟記立碑十年後就被《臺灣縣志》收錄，但其解釋並未為民間社會所普遍瞭解和接受。早期移民社會中，為生計所迫，走投無路以致背井離鄉者，大多來自目不識丁之社會底層，而且其中有些人常常會有反正統、甚至反

²⁸ 尹章義，《台灣開發史研究》，頁 352。

²⁹ 有關大陸原鄉與台灣「三山明貺廟記」內容之比較研究，筆者節錄自同註 2，頁 76~78。並完全認同陳春聲之看法。

社會的心理習慣。所以，姚瑩這樣描述當時的臺灣移民社會：「其內地游手無賴之徒，重罪逋逃之犯，溷跡雜沓而並至」³⁰對他們來說，關於神明來歷的解釋是否有文獻學的依據，或是否合乎上層社會的價值倫理並不重要，他們需要的只是一個能被信眾相信的「有用」的「說法」。

結果，大陸原有的許多在士大夫看來荒誕不經的傳說在臺灣更廣泛地流傳，而各地鄉村又創造了許多可能更為「荒誕」的故事。這些傳說和故事代代口述相傳，舉不勝舉。幾乎大陸原鄉流傳的所有傳說，都可在臺灣發現。不過，在口述傳播的過程中，又發生了變異。例如，從宋帝昺受元兵追迫，在潮州遇難獲救的故事「原型」中，衍生出三個新的「救駕」故事：其一，南宋末年有一叫陳有連的人發動叛亂，帝昺親征，結果九十九陣將士全軍覆沒，帝昺落荒而逃，來到潮州；³¹其二，北宋末年金兵南侵，俘虜徽、欽二帝，康王召勤王軍隊與之決戰，不料兵敗，南逃潮州；³²其三，唐朝時潮州匪賊蜂起，一位年輕的皇帝御駕親征，連敗三陣，後來逃到三山之下³³。這三個故事結局都是一樣的：當皇帝危難之際，紅臉、白臉、黑臉三位猛將突然出現，救駕後又隱沒不見，皇帝就封其為三山國王。這類「救駕」故事的核心包含了某種「交換」的理念：我救你的命，你給我封號。這與民間拜神的功利性心理也有共通之處：我拿供品拜你，你滿足我的願望。

其實，在較少受士大夫「義理」影響的基層社會，人們對官府控制的服從也同樣是以某些期待（如社會治安、災荒救濟、獄訟明斷等等）得到滿足為前提的。所以，「救駕」故事也是鄉村與國家關係在鄉民觀念上的一種反映，而且流傳最廣。口述傳說中同樣有許多為三山國王娶妻的故事³⁴，三個國王又被取了名字：

³⁰同註 17，頁 111。

³¹同註 11，頁 359。

³²同威圖書有限公司，《台灣民俗大觀》，頁 157。

³³劉昌博，《台灣搜神記》，頁 129。

³⁴林衡道，《台灣古蹟全集》，第一冊，頁 299。

「巾山國王連傑，明山國王趙軒，獨山國王喬俊」³⁵。還有的廟宇（如新竹縣芎林鄉廣福宮）把三山國王與佛道二教都拉上關係，說道家尊其為「濟惠神君」，佛家尊之為「濟惠王菩薩」³⁶。在鄉民的觀念中，道教的神君和佛教的菩薩，與三山國王這類民間信仰的神明並無二致。也有的口述傳說的產生帶有政治上的原因，日據時代臺灣總督府曾在一些地方禁祀三山國王，嘉義市廣寧宮改為韓文公祠，主祀韓愈，以三山國王為從神，結果當地從此就有三山國王為韓文公弟子的說法³⁷。

許多寺廟和宗教界的出版物都記載當地民間的口述傳說，出現了把口述傳說文獻化和「經典化」的趨勢。結果，出現了一個有趣的現象。一方面，來自大陸的頗具「正統性」的文字性記載不被民間重視，另一方面，民間各種反正統的口述傳說卻在經歷一個文獻化和「經典化」的過程。這可能是因為，移民早期鄉村社會的領袖人物主要是豪強而不是士紳，一般鄉民也未受教育，加之交通不便，消息不靈，「正統」的文字性解釋比大陸原鄉更難以在鄉村基層傳播，從而使各種口述傳說有更大的發展空間。但民間仍然有強烈的「文字崇拜」的心理，鄉民仍然相信只有文字記載的解釋才具有「正統性」，結果就產生了把當地最有影響的口述傳說記錄下來作為「經典」的趨勢。

從這一神話流播過程可以看到基層社會中某種舊「道統」中斷和新「道統」再生的實際過程，表現了傳統社會中某些來自基層的「活力」。這一過程中，「非士大夫化」的文化特點，是相當明顯的。不管民間口述傳說多麼荒誕不經，其內容卻有一點是相同的，即三山國王的身分得自皇帝的冊封。在民間的觀念中，國家的承認（儘管可能是虛擬的）仍然是神明來歷「正統性」的唯一來源。

³⁵ 同註 14，頁 256。

³⁶ 同註 14，頁 174。

³⁷ 同註 13，頁 51。

第七節 結論

「三山國王」是粵東地方的守護神，所奉祀的神祇為巾山、明山、獨山三座神山，在明、清時代，屬於潮州府所轄行政區域內。現存文獻中最早使用「三山國王」一辭，並把三山國王傳說系統化的是元代任翰林國史院編修的江西廬陵人劉希孟。在潮、嘉、惠農村地區，三山國王一般被當作社神（民間稱為「地頭爺」），基本上是一社一廟或一村一廟（叫「地頭宮」或「王爺宮」）。幾乎每個村社都有許多王爺的「靈驗」故事，這些形形色色的民間傳說，絕大多數未被文獻所記載，但代代相傳，也隨著清代移民被帶到了台灣。

台灣早期村落通常以地緣關係為整合凝聚人群的基礎，也就是村落以原居地「祖籍」關係來建立，此種「地緣性」村落，通常以供奉家鄉地方神的寺廟為信仰中心，村廟的建立除了作為公眾祭祀的場所，是地方民間信仰的中心之外，也是地方公眾事務的中心，對村民的社會交往、公共娛樂、日常教化和社區認同的強化發揮很大的作用，所以村廟可說是社區地緣關係最重要的標誌和象徵。村廟與村落的發展，關係至為密切。村廟不但是鄉村的歷史的縮影，也是觀察鄉村歷史發展的重要線索。臺灣的三山國王廟都十分強調其與大陸原鄉的聯繫，作為「證據」的傳說往往與「分香」有關。

三山國王信仰成為在臺粵人區分「己類」和「異類」的文化標誌，因為這個地方性神明的信眾幾乎是清一色的廣東人。全島性的「潮州會館」即是位於府城台南的三山國王廟。該廟建於乾隆年間，建立後，寫有〈三山明貺廟記〉，這是第一個把大陸原鄉帶有士大夫文化色彩的關於三山國王的解釋，介紹到臺灣移民社會的文獻。這個多次載入縣志，又被現代許多研究者重視和推崇的廟記，剛傳入臺灣時，只是一個手民之誤頗多的傳抄件，它所依據的又是一個存在謬誤的抄襲之作。一方面，來自大陸的頗具「正統性」的文字性記載不被民間重視，另一方面，民間各種反正統的口述傳說卻在經歷一個文獻化和「經典化」的過程。這可能是因為，移民早期鄉村社會的領袖人物主要是豪強而不是士紳，一般鄉民也未受教育，加之交通不便，消息不靈，「正統」的文字性解釋比大陸原鄉更難以

在鄉村基層傳播，從而使各種口述傳說有更大的發展空間。但民間仍然有強烈的「文字崇拜」的心理，鄉民仍然相信只有文字記載的解釋才具有「正統性」，結果就產生了把當地最有影響的口述傳說記錄下來作為「經典」的趨勢。

不管是在廣東原鄉或是在台灣新故鄉，三山國王和客家人兩者之間實際上並沒有完全絕對的相關性。客家人可以不拜三山國王，而拜三山國王的也可以不是客家人，三山國王信仰是粵東潮州人和客家人共同的地方信仰，不僅客家人崇信，潮汕地區福佬方言區的居民亦崇信此一信仰，並不是福佬人所祭拜的三山國王必定是客家人所遺留。九塊厝是一個福佬聚落，庄內的村廟卻是深具粵東地方意識的三山國王廟。這是因為在屏東平原第二階段拓墾的移民潮期間，在原鄉就已信奉三山國王的廣東潮州府所屬的福佬語系移民，由於語言相通的便利，自然可以很容易的與漳、泉等地的福佬人合作開墾九塊厝，諧和混居，甚至在人數上還佔優數，故漳、泉的福佬人乃依附他們，共建三山國王廟以為信仰中心，並藉三山國王的武威以「禦番」。當然也會有部分同樣信奉三山國王的粵東客家族群共同參與拓墾。

現今的九如鄉九如聚落位於武洛溪的北岸，《乾隆中葉台灣輿圖》的「巴轆庄」（現今的九如聚落）卻位於武洛溪的南岸，這種地理位置的差異，原來是一場發生在嘉慶初期的大水所惹的禍。這場大水沖毀巴轆庄，庄民逃離到北岸重建九塊厝庄，並且於嘉慶十二年（1807）重建三山國王廟於遷徙地。由於該地水患頻仍，以致開發時間都比鄰近南北的海豐與阿里港兩大聚落為晚。

九塊厝原先是一個以粵東潮州府人（含客家人）為當地的強勢族群，漳、泉福佬人依附其間的聚落，聚落發展之後，閩粵共同興建三山國王廟，縱使後來時過境遷，福佬人依然奉祀如故。這種情形與鄰近的阿里港街不同，也與北部的新

莊不同¹¹⁰。道光十二年（1832）「李受騷擾事件」之後，屏東平原的閩客關係急速惡化，九塊厝庄卻因「王爺奶」的奉祀，與鄰近客家人的關係反而更加密切。

日本昭和二年（1927）正是日本積極利用台灣的宗教信仰，作為協助其殖民統治的工具的末期，台灣各寺廟的迎神祭典、建醮等宗教活動，不但為遭到總督府的取締禁止，反而被鼓勵支持，因此，各式祭典極為鋪張，殿宇大興土木，九塊厝三山國王廟也完成第二次重修的工程，視為今日廟貌之主體。終戰後迄今雖也有數次整修工程，但都只是局部維修，未變更廟宇本身的主結構。

¹¹⁰ 尹章義〈閩粵移民的協和對立－客屬潮州人開發台北與新庄三山國王廟的興衰史〉，收錄尹章義《台灣開發史研究》，台灣研究叢刊第十三，聯經出版事業公司，頁 349~380。