

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

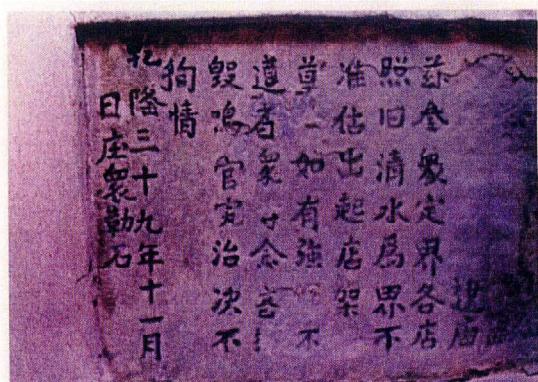


【三山國王廟鳥瞰一】



【三山國王廟鳥瞰二】

照片-2

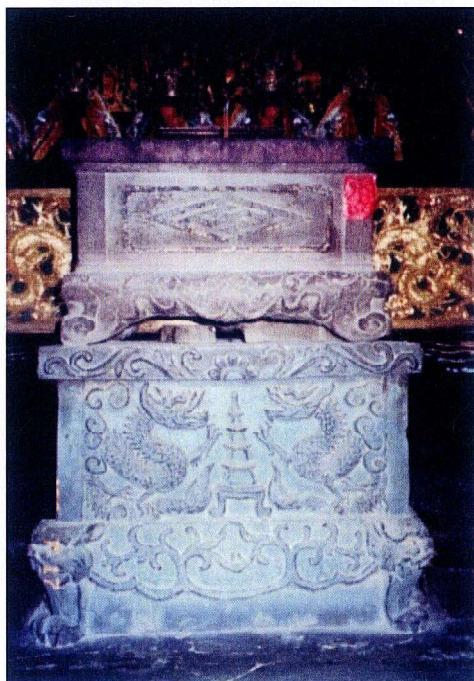


碑石念紀地廟購資醮

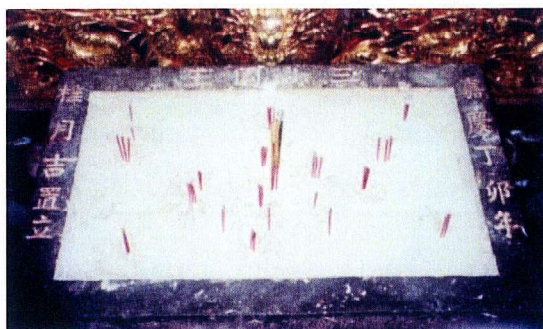


【古匾】

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】



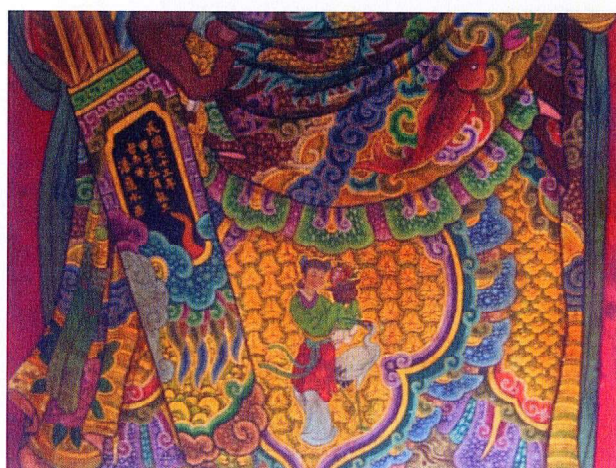
【三川殿中門潘麗水之彩繪門神】



【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】



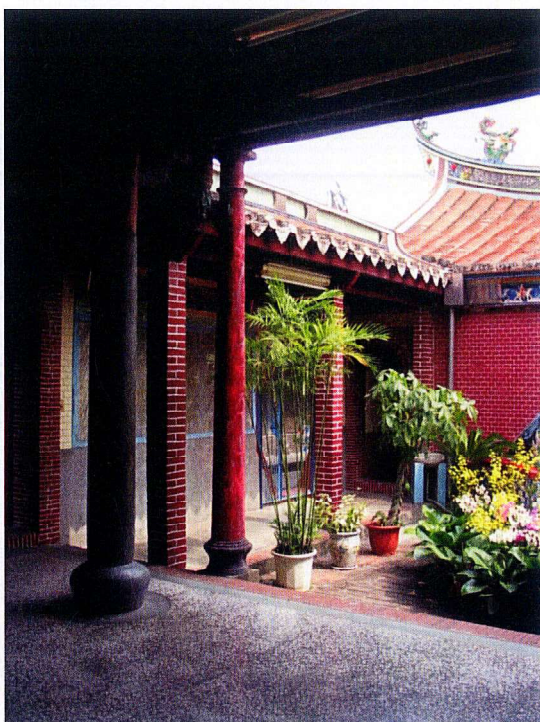
【三山國王廟前殿】



【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】



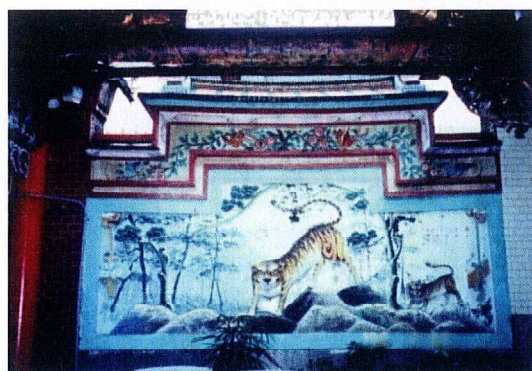
【三山國王】



【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】



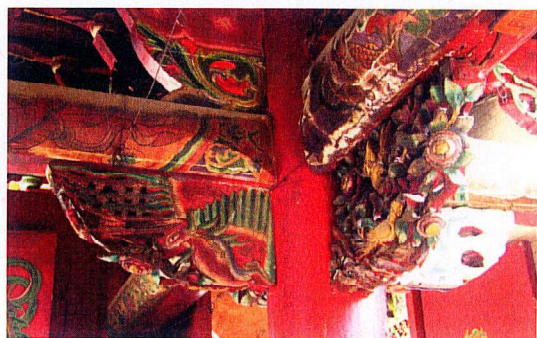
【前殿獅子斗座】



【三川殿步口下之吊筒】



【後殿吊筒】



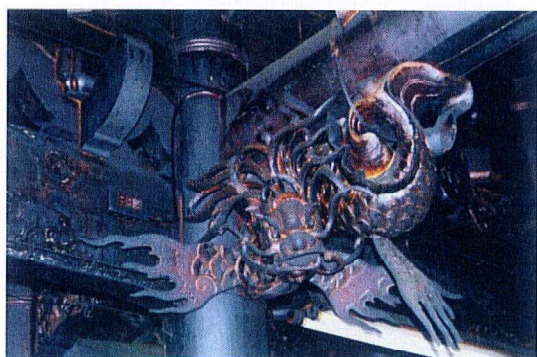
【前殿雀替】



【前殿雀替】



【後殿龍形雀替】



【前殿鰲魚雀替】



【後殿彩繪員光】



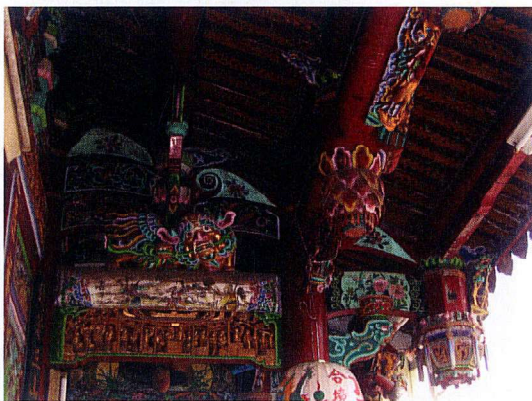
【後殿花鳥雕刻員光】



【三川殿彩繪】



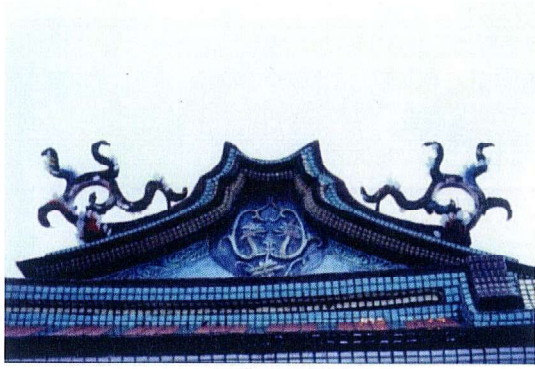
【後殿彩繪】



【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】



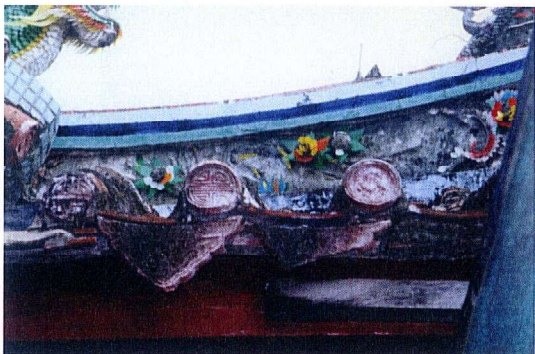
【剪黏】



【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



第六節 由九塊厝三山國王廟石碑碑文論九如鄉的開發

一、巴轆社與巴轆庄——從古地圖追溯九如聚落之由來

屏東縣九如鄉九如聚落舊名為「九塊厝」，座落在武洛溪（俗稱「巴六溪」）的北邊，但我們查閱《清乾隆中葉台灣輿圖》，卻在下淡水溪東岸、阿猴街北方標示有一條「巴轆溪」（亦即現在的「武洛溪」），該河流的南岸不遠的地方又標示一個「巴轆庄」，溪河北部除搭樓社、卓加庄及武洛社外，沒有任何聚落。「巴轆溪」、「巴六溪」、「巴轆庄」的「巴轆」或「巴六」，在漢字的文義上毫無意義，顯然如同屏東平原的其他地區一樣，是漢人移墾當地之後才轉譯於當地土語的⁷²。

根據九塊厝三山國王廟的「三山國王產廟碑」（嘉慶元年、1796 年立），乾隆中葉的「巴轆庄」，在嘉慶元年以前就已經改為漢人式的「九塊厝」了。「九塊厝」是一個福佬聚落，其命名完全是福佬話的語法，其意為九間房屋（亦即九姓先祖）。若以客語發音，則應寫作「九間屋」，而非「九塊厝」。但該庄的村廟卻奉祀深具粵東地方意識的三山國王。在第四節前文中我們所一再論述：三山國王為粵東地方包括福佬、客家、畚族各族群及閩西汀州府部分客家人的共同信仰，這也意味著九塊厝當地開庄初期閩粵混居的現象。之所以不用「閩客混居」的說詞，就是因三山國王並非客家人專屬的信仰之緣故。

乾隆二十九年（1764）修纂而成的《（重修）鳳山縣志》，在提到《清乾隆中葉台灣輿圖》的「巴轆溪」時，就改稱之為「巴六溪」：

巴六溪在港西里，縣東南五十里，源出山豬毛後山，下為淡水溪⁷³。

⁷² 參閱簡炯仁，《由九如三山國王廟兩塊失而復得的石碑論屏東縣九如聚落的開發》，《台灣史料研究》，第 11 期，頁 113。

⁷³ 王瑛曾，《（重修）鳳山縣志》，卷一，輿地志·山川，頁 28。



圖 2-6.1 清乾隆中葉台灣輿圖

由此可知，「巴轆」或「巴六」都是當地的土語，只是漢字音譯的不同而已。
〈番俗六考〉中「南路鳳山番一」有一段記載，對於「巴轆」或「巴六」這個土語所代表的意義，提供一點線索如下：

社內有製床者名曰篤篤……鏢曰武洛，刀曰礁傑，弓箭曰木拉，鍋曰巴六，魚網曰下來⁷⁴。

「巴六」是「南路鳳山番一」平埔族人「鍋子」的意思，但與地名之命名是否有關，則不得而知。如此可確定「巴轆庄」原先就是「鳳山八社」的地盤。「鳳山八社」包括：武洛社、搭樓社、阿猴社、上淡水社、下淡水社、力力社、茄藤社、放索社等八社⁷⁵。

康熙六十一年（1722），清廷曾在屏東平原「熟番（平埔族）」與「生番（山地原住民）」的邊界劃了一條番界線，以防止漢人越界侵墾，挑激起「番害」。根據這條番界線，當時阿猴社及搭樓社的範圍如下：

阿猴社外之揭陽崙、柯柯林，搭樓社外之大武崙、內卓佳莊⁷⁶。

雖然三百年來這些地名迭遭變異，不過依照伊能嘉矩的考據，大約就是以下的地方：

阿猴社為同（港西）里阿猴庄，揭陽崙為同里揭陽庄，柯柯林為同里澎厝庄之茄荖仔；塔樓社為港西上里之塔樓庄，大武崙為同里後庄附近，內卓加庄為同里篤加仔庄⁷⁷。

伊能嘉矩考據的這些地名相當於現在的地方：「港西里的揭陽庄」，即現今的長治鄉德協村；「柯柯林為同里澎厝庄之茄荖仔」，即現今的鹽埔鄉彭厝村；「塔樓社為港西上里之塔樓庄」，即現今的里港鄉塔樓村；「大武崙為同里後庄附近」，即為現今的九如鄉後庄村；「內卓加庄為同里篤加仔庄」，即現今的里港鄉篤加村。因此，簡炯仁推斷：搭樓社的南邊只到現今九如鄉後庄村一帶，而

⁷⁴黃叔璥，《台海使槎錄》，卷七，番俗六考·南路鳳山番一，頁146。

⁷⁵同上註，頁143。

⁷⁶同註74，卷八，番俗雜記·番界，頁167。

⁷⁷伊能嘉矩，《台灣文化志》下卷，屯制，台灣省文獻委員會編譯，頁390。

當年阿猴社的範圍，東北達到長治鄉德協村，北邊則遠達鹽埔鄉洛陽村茄苳仔，包括現在九如鄉的大部份地區。因此，《清乾隆中葉台灣輿圖》的「巴轆庄」，原本就是屬於阿猴社北邊的一個分社或支社，叫做「巴六社」或「巴轆社」的地盤⁷⁸。

巴轆社的居民是現今九如鄉的原住民。根據文獻的記載，當時的「鳳山八社」已知耕種，如《台灣府志》的觀察：

鳳山之下淡水等八社，不捕禽獸，專以耕種為務，計丁輸米于官⁷⁹。

再根據〈番俗六考〉的觀察，更詳述如下：

鳳山八社水田，收雙冬早稻（一名安南蝨，十月、正月種）⁸⁰。種稻、黍糯、白豆、菜豆、蕃薯。又有香米倍長大，味醇氣馥，為飯逾二、三日香美不餓；每歲種植只供一年白食，不交易，價雖數倍不售也⁸¹。

由上引文字可知，屏東平原的「鳳山八社」各社都精於耕種，所以「鳳山一邑，倉穀多於澹水；各社堆貯」⁸²。因此，簡炯仁作了如下之推斷：

阿猴社的巴轆社是開發九如地區的先驅者，早年還是「素稱物力饒，眾社歸經紀」⁸³，而居八社中龍頭的地位，後來這種情形逐漸改變。……

由於「生齒繁」，生計日窘，不得不把「番地」典給漢人，以致社地日益縮

⁷⁸同註 72，頁 114。

⁷⁹蔣毓英，《台灣府志》（台銀本），卷五，風俗（土番風俗），台灣歷史文獻叢刊，台灣省文獻委員會翻印，頁 60。

⁸⁰同註 74，卷三，赤崁筆談，頁 52。

⁸¹同註 74，頁 144。

⁸²同註 74，頁 149。

⁸³乾隆二十九年（1764），擔任鳳山縣令的譚，曾寫了〈巡社紀事〉的記事詩，以描述當時「鳳山八社」的情形。這是其中一段記述阿猴社情況的文字。參見余文儀，《（續修）台灣府志》，（台銀本），卷二六，藝文（七），台灣省文獻委員會翻印，頁 968-971。

小，生活更加困窘……正是《乾隆中葉台灣輿圖》中漢人聚落「巴轆庄」出現的寫照⁸⁴。

由以上所論，吾人可以得到如下之小結：九如鄉之核心聚落舊名「九塊厝」，原是來自平埔族的「巴轆社」，漢人移墾成庄之後，沿用土語稱之為「巴轆庄」。

二、從「巴轆庄」到「九塊厝庄」

三山國王廟（九如鄉九明村仁愛街 174 號）是九如鄉九塊厝聚落的村廟，而一個聚落的形成，與該聚落村廟的創建時間息息相關。根據《（重修）台灣省通志》的記載，九如鄉三山國王廟是創建於明永曆年間；但根據該廟正殿左側牆壁外面的一塊花崗岩質的「三山國王廟產碑」的記載，該廟卻是創建得比永曆年間晚很多，大約在乾隆四十年代。該石碑記述著嘉慶元年該廟所購置的廟產，以備國王千秋祭典之用，其全文如下：

聖天子統御宇內，凡山嶽海瀝之神，皆能禦災捍患，有厚民生，罔不崇敬。三山國王也，昔顯應於唐宋間，郡縣誌載纂詳矣，弭筆者無容置贊，惟臺疆自聖朝隸入版圖以來，環海而居者不下數萬人，幾通都市鎮以及一丘一隅之區，無馨香社祀咸詠神靈于不衰，蓋公德之被及民間者，越今已百餘年矣，而九塊厝先輩建廟崇像歷有年，里閭時值妖氣，我國王伏赫濯之靈，捍衛義族，俾一方眾庶安睹其豐功偉業，尤足欽仰無窮，若夫匡正鋤邪除災錫福眾信等，亦惟耕食鑿飲忘神力于何有，爰集同仁捐置田業，永為每歲慶祝千秋，祝千秋祀典非之報也，聊表微誠，爾因海石，以誌不朽之。

謹將田租姓氏開列于左：

一買大吧（口六）庄，李連彩，田捌分；一買埤仔頭過澗，葉仁祿，田捌分；一買埤仔頭庄角，陳先賞，田三分，其大租三處俱春耕田人供納其廟內香燈每年撥銀二兩

監生 賴安伸等五十九人

大清嘉慶元夏月吉日 眾信立⁸⁵

⁸⁴同註 72，頁 115~116。

⁸⁵九塊厝三山國王廟，《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》九塊厝三山國王廟管理委員會，1997，頁 12~13。並據原碑文訂正「三山國王」下之「也昔」二字順序。

由碑文可知九塊厝的三山國王廟建蓋於豎立該石碑（嘉慶元年，1796 年）的前幾年。廟內正殿懸掛的那塊「乾隆戊戌（43，1778）年葭月（11 月）穀旦」，由「眾庄弟子全敬立」的「威震海東」橫匾，顯示該廟是在乾隆 43 年完竣，即可印證這種論點。這也正是《鳳山縣采訪冊》所記載的：三山國王廟，一在九塊厝莊（港西），縣東北三十里，屋十一間，乾隆四十三年陳慶祥募建⁸⁶。

如果再參照廟中另一塊鑲在三川門左邊小門牆壁上的軟沙岩石碑所載的內容，則該廟創建的年代或許可以再向前推幾年。該石碑底長 61 公分、高 38 公分，由於鑲在牆壁中，以至無法窺知其厚度。也由於石材為軟沙岩，目前石碑右前段約 30 公分部份已經風化得相當嚴重，以致前面大約有四排的碑文（每排七字，共 28 字），已經斑駁得無法辨識。（以下引文所脫漏者即是風化而無法辨識的字）。該石碑全文如下：

□□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□□□ □□□□□建廟。茲參眾定界，各店照舊清水為界，不准佔出起店架□尊□，如有強□不遵者，眾□念各□毀，鳴官究治，？（決）不循情。

乾隆三十九年十一月□日庄眾勒石⁸⁷。

該碑文由於前面脫漏了太多字，縱使有「建廟」二字，還是無法從碑文窺知該廟的創立時間，是否就在乾隆 39 年（1774）？不過據《九塊厝三山國王聖蹟史錄》所載，廟方管理人員的解釋說，乾隆 39 年（1774）該廟先購置廟地，經過四年的興建才完竣，這是蠻合理的推論⁸⁸。雖然該廟是於乾隆 43 年（1778）才建蓋完竣，但依照前節所引劉枝萬之台灣寺廟建立三時期說⁸⁹的論點，則該廟早在乾隆 39 年（1774）購置廟地前，應該就已經蓋建草寮奉祀三山國王一段相當

⁸⁶ 盧德嘉，《鳳山采訪冊》（台銀本），丁部規制（祠廟），頁 178。

⁸⁷ 參見同註 72，頁 117。對照原碑，校正出簡炯仁文中漏了一「起」字，因九塊厝三山國王廟編印之《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》書中，即已脫誤。

⁸⁸ 同註 85，頁 10~15。

⁸⁹ 參見第二節，註 10。

長的時間了。因此，簡炯仁推斷漢人進入九塊厝拓墾的時間，應該可以再向前推二、三十年，因為一個聚落當開發一段時間之後，才有足夠的財力創建當地的村廟⁹⁰。

此外，該碑文中的「各店照舊清水為界，不准佔出起店架□尊□」等文字，顯示早在乾隆 39 年以前，當地已經形成市集聚落，所以才會擔心商店侵越「舊清水」，而「參眾定界」立下這塊石碑。因此，乾隆 39 年（1774）以前《清乾隆中葉台灣輿圖》的「巴轄庄」已經發展成為一個相當繁榮的市集；然而漢人拓墾巴轄庄，應該是屬於康熙末年，漢人拓墾屏東平原的第二階段活動。

康熙三十年代，漢人開始大規模拓墾屏東平原。當時，福佬人越渡下淡水溪佔墾下淡水、東港、隘寮等溪下游的沖積平原，建立了許多聚落，如新園及萬丹；而客家人則順東港溪北上，侵耕崁頂附近的東港溪中、下游一帶的沖積平原，包括崁頂、潮州、竹田、萬巒、內埔等地的一部份，並建立「13 大庄、64 小庄」⁹¹。

康熙五十年代，第一階段拓墾的下淡水溪及東港溪中、下游的沖積平原，已經過將近 30 幾年的墾闢，可耕地早已開發殆盡。當時拓墾的情形，誠如康熙 49 年周元文在《行豁吳國琛、薛雲樹等沙壓無徵賠累正供粟一千七百八十三石四斗五升零就各里報墾陞科田園勻攤稿》所觀察的：

淡水港東、西里社新墾甚多，一望無際；且多係有水源灌溉膏腴田地，其所報陞科者，十來有一，又俱以下園科則具報⁹²。

加上中土移民源源不絕地移入，當地人口遽增。政治上，清廷因「今兆民日

⁹⁰同註 72，頁 117。

⁹¹簡炯仁，〈屏東平原的開發與族群關係兼論「台灣大勢，海口多泉，內山多漳，再入與生番毗連，則為粵籍人」之說〉，收錄於簡炯仁，《屏東平原的開發與族群關係》，屏東縣立文化中心，1997，頁 4-48。

⁹²周元文，《（重修）台灣府志》，卷十·藝文志（奏議），頁 321。

眾，人居日廣」的理由，被迫於康熙五十八年（1719）正式「復設港東、港西二里」⁹³社會上，由於「近年以來，生齒日繁，山窮樵採，澤竭罟網，物力甚詘，用度益肆」⁹⁴致使當地的土地人口扶養力無法承受人口的成長，造成相當嚴重的人口壓力。終於爆發朱一貴事件，藉以調整當地族群間社會資源分配的失衡。而當地的人口壓力，也使得境內過剩的人口必須往外移出，以抒解人口壓力。下淡水溪西岸地區，不但有下淡水溪的阻隔，又有遼闊的阿猴林丘陵地不適合耕作；更重要的是，當地也有沉重的人口壓力。但是下淡水溪東岸的東港溪、隘寮溪中、上游，以及林邊溪流域，還是「悉屬番社之所集」的「荒地」，正可提供抒解過剩人口的管道。因此，下淡水溪及東港溪中、下游沖積平原的過剩人口，就順勢移往上述的「荒地」，以進行屏東平原第二階段的拓墾活動⁹⁵。漢人侵墾巴轆社而成「巴轆庄」就在此時。

但是，各地拓墾開庄的時間也有早晚之別。對照鄰近的幾個聚落村廟創建時間發現，巴轆庄的成庄卻比南邊的海豐庄，以及北邊的阿里港都來得晚。一般而言，一個聚落的村廟大都在開庄一段時間之後才建蓋村廟，譬如，海豐庄的三山國王廟，創建於乾隆 16 年（1751），而阿里港的雙慈宮更早在乾隆 6 年（1751），而九塊厝三山國王廟則晚到乾隆 43 年（1778）才建廟。由此可知，漢人開發九塊厝的時間遠較阿里港及海豐都晚⁹⁶。

三、「九塊厝庄」的三山國王廟與「王爺奶」神話

移墾初期的屏東平原，與台灣各地的移墾社會一樣，常有同一原鄉之人共居一地而形成當地的強勢鄉黨，誠如《重修鳳山縣志》所觀察的：

⁹³陳文達，《鳳山縣志》，卷二·規制志·坊里，頁 25。

⁹⁴同註 73，卷三·風土志·風俗「雜俗」，頁 56。

⁹⁵同註 91，頁 12。

⁹⁶同註 72，頁 118~119。

土著既鮮，流寓者無期、功強近之親，同鄉井如骨肉矣。疾病相扶、死喪相助，棺斂埋葬，鄉里躬親之⁹⁷。

舊名「九塊厝」的九如鄉就是在這第二階段的屏東平原拓墾潮之下，開始有漢人前來開墾，進而形成的福佬聚落，其時間應該在康熙五十年以後，九塊厝之莊社構成期便是在雍正至乾隆初年這段時間，由現存本廟最古老的石碑——〈醮資購廟地紀念石碑〉的勒石年代——乾隆三十九年（1774）十一月，我們可以明確得知乾隆中葉，九塊厝已經發展到相當的規模，也因此才有醮資購地建廟之舉。至於拓墾初期，供奉三山國王香火於民宅之中應該不會早於康熙末年，至於本地人口述傳說的弘光元年（1645）即將香火帶到九塊厝供奉之說，由前文所論可知，實無此可能，因為按民間的認知，廟宇的影響力和「靈驗」程度，與其創建年代是否久遠有關，於是鄉民的口述傳說便把九塊厝三山國王廟的年代提前了將近一百年，甚至還刻意標榜自己是全台歷史最悠久的三山國王廟⁹⁸。因為當時（荷據時期）的九如鄉還是平埔族的「番界」，連後來的明鄭政權都劃下淡水溪以自限，在此之前的漢人移民殊無可能入墾九塊厝開庄建廟。

至於福佬聚落的九塊厝何以會建三山國王廟，並成為全鄉的信仰中心？只要我們能釐清「三山國王是客家人專屬的信仰」這個誤解，就很容易解惑了=====屏東平原第二階段拓墾的移民潮，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」。（當然也可能會有部分信奉三山國王的粵東客家族群參與拓墾。）這便是姚瑩所說的：「台灣之民不以族分，而以府為氣類。漳人黨漳、泉人黨泉、粵人黨粵。潮雖粵而亦黨漳。」也正是台灣族群關係奧妙之所在。

⁹⁷同註 94，頁 55。

⁹⁸同註 84，編修者盧清雄所撰〈修編緒言〉。

閩粵攜手合作在清代是稀鬆平常的事，只不過閩方的合作對象通常是和漳泉人士同屬福佬語系的潮州人，而不是客家人。

九塊厝三山國王廟後殿奉祀一尊其他地方極為罕見的客家婦女出身的「王爺奶」，關於這位「王爺奶」的身世，根據當地的傳說是如此的描述：

清朝嘉慶 24 年（1819），三山國王出巡至麟洛溪橋上時，適有徐秀桃與幾位婦女在溪邊洗衣服，忽聞鑼鼓喧天十分熱鬧，乃舉頭向橋上眺望，觀見一位身著黃袍，又騎白馬，魁梧雄偉之人，徐徐而行，慕而嘆曰：「若得配上郎君，我願足矣」。其女伴皆愕然因問其故，徐女不答，於是俯首繼續洗衣服，不久有一木盒從上游至徐女面前，徐女即以手推開，木盒仍又流來，如此數次，徐女頗覺有異，乃拾而視之，木盒內置有訂聘之物。就取其中戒指試掛，未料一掛，即釋之不開，嗣後漸漸不思茶飯，全身枯瘦，不久成神，王爺指示曰，已與許女成婚，時在清朝嘉慶年間，緣此九塊厝與麟洛鄉締結秦晉之盟，兩鄉信徒認知至深，每逢王爺千秋或有麟洛鄉神明誕辰，兩方互相慶祝，沿襲至今，且本廟每年逢王爺奶神誕，即農曆 1 月 16 日舉行王爺奶繞境巡視男孫，又稱開花燈，是隆重的慶祝大典⁹⁹。（筆者訪談所得，麟洛耆老歷代口傳，王爺奶的名諱並無徐秀桃的說法，在地人的口述說法是叫作徐二妹或徐玉妹，但從鄉民的客家口音推測，「二妹」應該較為接近，至於「秀桃」之名是怎麼來的？麟洛鄉親並無所悉，也許是本名、乳名之差別？或許是家族成員及鄰里親友以其排行按客家婦女稱呼習俗的暱稱。）

從此，客家的麟洛村與九塊厝結下親家的關係，神明之間慶典的往來頻仍，也帶動了兩地情感的交融。當地還流行一句諺語：「麟洛母舅，九如親家」，可見其親密的程度。以神話故事來維繫兩地的關係，就是台灣民間信仰最人性化的一面。今日，麟洛鄉麟頂村鄭成功廟旁就是王爺奶的娘家，據傳：王爺奶曾經向

⁹⁹同註 84，頁 15。

娘家託夢要求建廟，以供他回娘家時有地方住，家人就在鄭成功廟旁，建蓋一間廟供奉祂¹⁰⁰。

一般而言，客家人的神祇少有女性神，為男性神另設女性神而成夫妻檔的例子，更是少見。譬如麟洛、內埔、萬巒等一些客家聚落的開基伯公（土地公）廟大抵上都沒有像福佬人一樣，另外奉祀一位土地婆，但其他年代較晚的伯公廟（筆者與麟洛國小的鄉土教育老師，在麟洛鄉做過田野調查的結果，只找到兩間同時奉祀土地婆的土地公廟，且都是民國六十年代從車城福安宮分靈而來的）則也有供奉土地婆的情形，這是否受福佬人風俗影響則有待進一步的確定。而九如三山國王廟奉祀的這位「王爺奶」很可能就是受福佬人的習俗影響。

每一則地方神話傳說的建構，其背後應該都有一真實的社會現象。一個福佬聚落為何會建構一個與客家關係密切的神話，想必其意義非凡。拓墾九塊厝的移民，除了以潮州府所屬的福佬系族群為主體外，應該也有不少粵東地區的客家人（如嘉應州所屬）共同參與拓墾，因此才建立了粵東移民所共同信仰的三山國王廟，並建構出此一「王爺奶」的神話傳說。這則神話故事可能在暗示著，原先拓墾九塊厝的客家人是來自麟洛地區，藉以溯本追源；或是九塊厝與麟洛兩地曾經發生過不愉快的事，如閩粵械鬥，藉此以化解宿怨。因此，這則神話建構的年代一定有其特別的意義，根據九如三山國王廟印行的《屏東縣九如鄉九塊厝三山國王聖蹟史錄》的記載，該神話發生在清朝嘉慶二十四年（1819），到底在這前後當地發生過什麼重大的事件？

嘉慶十一年（1806），鳳山縣發生吳淮泗響應海盜蔡牽為亂，當時六堆曾經出兵縣城「協官剿亂」¹⁰¹。屏東平原的閩客關係向來極為微妙，其他地方如有匪亂，常會受到波及，引起地區的族群械鬥。不過這次事件並未引起屏東平原閩客

¹⁰⁰ 同註 72，頁 121。

¹⁰¹ 鍾壬壽，《六堆客家鄉土志》，第四篇，「六堆之創立暨忠勇事蹟」，常青出版社，1973，頁 96-98。

嚴重的械鬥。雖然「王爺奶」故事的建構，剛好就在吳淮泗事件之後的嘉慶 24 年，但這則神話與該事件並無關連¹⁰²。

道光十二年（1832）張丙之亂，屏東平原的閩客關係急速惡化。當時六堆的李受假借「義軍」之名，騷擾鄰近下淡水溪東岸的福佬聚落時，當時的情形如下：

虎視眈眈，狼蜂益焰。方其燬閩莊、屠巨埠也，首先阿猴矣，次及萬丹；繼而東港矣，終及港裏（即阿里港四處，下淡水、大埔頭附近莊民搬入，財寶充積，粵匪垂涎已久）¹⁰³。

李受騷擾下淡水溪的福佬聚落時，「首先阿猴矣，次及萬丹；繼而東港矣，終及港裏」，九塊厝庄不但剛好座落於阿猴與阿里港之間，而且也與阿里港街和阿猴街同是羅漢內、外門（高雄縣內門、美濃、旗山地區）到阿猴街（屏東市）必經之地，早已形成一個繁華的市集¹⁰⁴，竟然可以逃過這一劫。再者，該事件發生以後，屏東平原的閩客關係頓形緊張，閩客分類而居的局面從此確立，唯獨福佬聚落的九塊厝與客家聚落的麟洛還能維持如此親密，這尊「王爺奶」的奉祀或許就是其中的關鍵！

九塊厝三山國王廟，有「十三庄」結盟的村廟地位，亦即以九塊厝為中心的信仰圈。其實，原先是「十八庄」，後來水患毀庄而減為「十五庄」，最後只剩下「十三庄」。簡炯仁訪查該廟的信仰圈時，當地的耆老屈指而數，包括武洛庄、耆老庄、洽興庄（鴨母寮）、茄苳仔、半份子（洛陽）、三塊村、九明村、九清村、九塊村、大丘園、水尾仔、玉水（冷水坑）、玉泉（溪底）、和尚寮、圳寮、

¹⁰²同註 72，頁 121~122。

¹⁰³同註 86，癸部，藝文（二），頁 427。

¹⁰⁴同註 72，簡炯仁文原註 29，

一個地方村廟的大小與當地聚落的規模及繁華成正比。廟宇的規模以該廟擁有「幾間」來計算。根據《鳳山縣採訪冊》的記載，九塊厝三山國王廟已經是一棟擁有「11 間」的規模，雖然阿猴街的慈鳳宮有「14 間」的規模，阿里港街的「雙慈宮」卻才只有「10 間」的規模，顯示當年九塊厝聚落的規模與阿猴街、阿里港街，不相上下。同註 12（簡炯仁文原註），頁 169、178。

後庄、東寧等幾個村落，幾乎涵蓋整個九如鄉。「十三庄」結盟更確立九塊厝三山國王廟村廟的地位¹⁰⁵。

由兩塊失而復得的石碑，又牽引出一段大水毀莊再遷村的歷史事件。

五、水患毀庄與遷村再建三山國王廟

九如三山國王廟這兩塊失而復得的石碑，在在說明現今的三山國王廟原本不在現址，假如能探尋到這兩塊石碑的出土處，即可查知該廟的原址。目前，當地的耆老已經不知道「定界碑」的出處；不過關於那塊「廟產碑」的來歷，根據旁邊一塊大理石石碑的記載如下：

本紀念碑於民國六十九年秋間由里港鄉載興村民林壹安在武洛溪尾採砂石發現後境運回其家。嗣於中華民國六十九年農曆十一月二十五日歸還本廟。

「武洛溪尾」究竟在哪兒呢？為查明這個詳細的地點，簡炯仁走訪里港鄉載興村的林壹安先生。林先生說，那塊石碑其實是他的兒子（林崑城）操作怪手採集砂石時所發現的，當時在同一地點也掘出另外兩塊石碑：一塊是花崗岩的「米香石」；一塊是沙岩，但都沒有任何字跡。後來那塊「廟產碑」物歸原主歸還三山國王廟，該廟則以二王金身作為回報，目前供奉在二樓。至於發現的地點，簡炯仁與林崑城聯繫，他告訴簡炯仁發現該石碑的經過情形說，當時他開著拼裝車經過九如大橋不遠，往東折入一條小路不遠處，即行採集砂石，亦即位於九如合作農場及新庄村西邊不遠的河邊。九如大橋橫跨武洛溪。簡炯仁反問，不是在「武洛溪尾」，亦即冷水坑庄以西武洛溪與隘寮溪排水溝交會處一帶地方嗎？林先生說，以位居武洛溪上的阿里港人而言，九如地區的武洛溪河段都叫「武洛溪尾」。當年三山國王廟原先就建蓋在發現地方東邊不遠（約 50 公尺）的地方，因為一塊長 1 公尺 13 公分、寬 58 公分、厚 13 公分偌大笨重的青斗石不可能會被大水沖離太遠。該出土處位於現今九如聚落往南越過武洛溪不遠的地方，《乾隆中葉

¹⁰⁵同註 72，頁 122。

台灣輿圖》的「巴轆庄」，也剛好座落在巴轆溪（武洛溪）的南邊，剛好印證林先生的說詞。該出土處距離現今三山國王廟 1 公里多。換言之，古早發生大水，《乾隆中葉台灣輿圖》中的「巴轆庄」，或「產廟碑」中的「九塊厝庄」遭水患而毀庄，然後再遷徙到巴轆溪或巴六溪，亦即現今的武洛溪的北岸 1 公里半，重新建立起現在的九塊厝聚落。這個大水應該是相當的嚴重，根據日本昭和七年（1932）繪製的《下淡水溪支川隘寮溪圳路付替工事計畫圖》，武洛溪南岸到隘寮溪一帶全是河埔地，幾乎沒有任何的聚落，現今的「新庄」聚落當時還沒有形成村庄¹⁰⁶。

原先九塊厝位居於武洛溪與隘寮溪之間，水患頻仍，致使九塊厝開發的時間較鄰近的阿里港街及海豐庄都晚。換言之，漢人首先開發海豐庄及阿里港之後，再轉過來開發九塊厝的。這可由九塊厝三山國王廟創建於乾隆四十三年（1778），都比鄰近的阿里港的雙慈宮（乾隆六年，1741 年）及海豐的三山國王廟（乾隆十六年，1751 年）來的晚，得到證明。

綜觀鄰近地區的地理位置發現，原先的九塊厝正好位居於武洛溪與千寮溪（隘寮溪的一支流，亦即現今九如鄉隘寮溪排水溝）之間，而這兩條溪流的水患向來聞名於世。誠如《鳳山縣采訪冊》所記載的：

（淡水溪）夏秋水漲，或寬至四、五倍不等。沿溪田園廬舍，常被淹壞，他如尖山、南勢、隘寮、巴六、四十分、西勢、東溪、九甲、後寮、擺律、薑園、頂苦溪、下苦溪，皆能衝壞田廬，民恆患之¹⁰⁷。

這次大水發生的年代，已無籍可查；不過該廟擇地重建應該是一件大事，理當有跡可尋。廟裡的兩件古物，或許可以提供我們一點線索。

¹⁰⁶ 《下淡水溪支川隘寮溪圳路付替工事計畫圖》，昭和 8 年 7 月 31 日附指令第 3588 號可，東港溪保育協會翻印，1997。

¹⁰⁷ 同註 86，丙部地輿（三）·諸溪（川類一），頁 50。

目前，廟裡正殿前總放置一個嘉慶丁卯（12，1807）年的香爐。該香爐為花崗岩，長 71.3 公分、寬 49 公分、高 45 公分（頭部 6 公分；腰部 24 公分；底部 15 公分）；口部朝上，四周的邊緣各寬 5.5 公分：上緣刻勒「三山國王」，右緣刻勒「嘉慶丁卯年」，左緣刻勒「桂（八）月吉置之」，而上緣背面則刻勒「淡水營目兵郭助恩答謝」。這是一個相當有氣派而厚重的香爐，為其他地方所罕見的，其置立時間應該是該廟的重要節慶時。簡炯仁認為這個重要節慶，一定是水患後三山國王廟擇地重建落成時。

另外，該廟右廂外面金爐後面豎立兩塊軟沙岩的石碑，敘述同治五年（1867），由總理公職陳慶祥等 390 人，樂捐緣金，重修立碑。該碑記述該廟同治五年（1867）重修的經過情形如下：

……予等，世居於此，叨惠蒙庥，匪今伊始，誠一方之保障國朝之福神也，事關聲靈，顯赫於疆土，保衛生民如赤子，寧忍殿宇之頹殘，徒聽諸觀望而不竭力以整之乎？予雖固陋，敢負承修，以紹前人之志，於是爰集之同人酌議斯舉。幸同心從事，協力捐修，但無事更張以增華，仍宜振新，夫似作所有捐題錢金，合將諸公芳名勒石于左，迨亦後人得觀感焉，而繼爰樂善者重修而勿替之爾，是為誌

¹⁰⁸。

台灣屬於亞熱帶，氣候溫濕，建築物的建材容易腐朽，一般而言，約 20 年；廟宇的建築較為講究，其使用的時間也比較長，大約則是 60 年左右。如果同治五年（1867），該廟因「殿宇之頹殘」而予與重修的話，依照廟宇使用的年限往前推，嘉慶十二年（1807）剛好是 60 年。換言之，嘉慶十二年（1807）置立這個香爐一甲子後，在同治五年（1867）再予於重修。日本昭和二年（1927），該廟又「因乏人管理，年久失修，後殿坍塌，前段亦將傾頹，垂危之狀不堪目睹。」，於是邀集轄內地方信士，「啓重修廟宇之議」，並向十三庄民募款進行第二次重修工程，剛好又是一甲子¹⁰⁹。

¹⁰⁸同註 85，頁 14。

¹⁰⁹同註 72，簡炯仁文原註 33，該廟後殿與前殿天井左邊走廊牆壁上，有一塊木質匾額。此外，正殿神龕有一副豎匾：左為「丁卯年梅月吉立，三山原底祖家神」，右為「國王顯赫保安民，中華白城縣李毓蘭題敬」。該豎匾是丁卯年（昭和 2 年，1927），該廟第二次重修完成後，由中國客家人李毓蘭題贈。另外，廟門之對聯兩旁也掛有一副由麟洛信士所贈之豎匾，其年代為「昭和 4 年」。

因此，簡炯仁認為，嘉慶元年（1796）座落於南岸的三山國王廟購置廟產，嘉慶十二年（1807）因水患遷建於北岸的現址，郭助恩並贈送這個香爐，一甲子之後於同治五年（1867），該廟因為「殿宇之頹廢」而進行第一次重修，一甲子之後的日本昭和二年（1927），再度進行第二次重修。

既然該廟遷建於現址是在嘉慶十二年（1807），那場惹禍的大水應該發生在前幾年。因為劫難後，聚落擇地重建，一切重新做起，不但必須經過一段時間的喘息，才能累積足夠的財力予於重建，而且如此規模（11 間）的廟宇需要一段時間的營建。這場大水應該發生在嘉慶元年到嘉慶十二年間（1796~1807）。當時，這場大水不但毀了九塊厝的三山國王廟，同時也沖毀了九塊厝庄，九塊厝民攜帶三山國王的金身，越渡武洛溪逃到北岸另起爐灶建庄，依舊命名為「九塊厝」，經過一段時間之後，再重建三山國王廟於九明村仁愛街 174 號的現址。日治時期在九塊厝地區設庄役場，名為「九塊」。終戰後，劃隸高雄縣屏東區，民國三十五年（1946）行政區域調整，劃歸屏東市，名為九如區，並將原屬鹽埔鄉玉泉村編入，至三十九年（1950）十月，行政區重整改屬屏東縣，稱為九如鄉。

六、日治時期第二度重建三山國王廟

日本入據台灣之初，戎馬空憊，佔領寺廟，對於佛像多所破毀。俟日軍佔領台灣後，為避免過度刺激台灣民心，乃揭櫫信仰自由口號，對台灣民間宗教採取尊重的態度，等到日本統治漸趨穩固，即積極利用台灣的宗教信仰，作為協助其殖民統治的工具，並大力提倡日本神道，獎勵日本各宗教進入台灣。之後，日本侵略中國的白熱化，使得國家神道的發展走向極端，即所謂皇民化運動。

日本昭和十二年（1937）七七事變發生以後，日本深恐台灣人作亂，因此極力推行皇民化運動，所謂寺廟整理亦為其中一支流。其中尤以日本昭和十三年（1938）之新竹州中壢郡之寺廟整理聲勢最大，而且理論及實行上亦甚徹底。總

督府設立寺廟調查委員會，第一步實行調查，第二步合併，第三步全部消滅。固有寺廟或被關閉，或被更改為日本佛教說教所，神像佛具等則慘遭破壞，神明會、祖公會等祭祀團體亦被強制解散。

迫害寺廟的代表性人物以中壢郡郡守宮崎直勝為最著名，他將中壢郡轄內的寺廟全部破壞，只留下仁海宮（媽祖廟），其餘廟宇神像都準備燒掉（美其名為「恭送寺廟神昇天」），當時台北帝國大學的土俗教室（即人類學系）老師趕來，將部分木雕神像救下，並帶回台北，當作人類學的標本。當宮崎待者很多無知（趨炎附勢）的台灣人民去破壞寺廟時，還沾沾自喜地向日本政府邀功，為此舉可作為全台灣之示範，布料卻遭到總督府通飭禁止，總督府並一再申戒各級官廳審慎處理台灣宗教問題。其原因為：日本對外戰爭的擴大，台灣成為進軍南洋的軍事基地與軍需工廠，地位益形重要，若於此時施行刺激民心、引發民怨的宗教政策，擇日人不僅不能利用台灣的資源，反而會因內部的宗教糾紛而動搖統治力量，導致無法全力協助戰爭的結果。也就因為軍方的反對，寺廟神之昇天，僅在新竹州之一部份舉行，未波及全台，台灣之民間通俗信仰與全島各寺廟，雖經過許多磨折，但其信仰仍然得以保持不變。

九塊厝三山國王廟也在此時代背景下，未遭受到太過嚴重的打擊，依然扮演九如鄉的信仰中心之角色。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。歷經了七十餘載的歲月滄桑，早已有第三次重修的壓力，但為維護九塊厝三山國王廟的歷史文化價值，本研究團隊誠摯地建議主事者能慎重其事，儘量以保留原面貌、原材質之原則，仿照內埔天后宮整建的模式，留下這一最能見證九如鄉發展的歷史證據。

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。