

# 马克思主义民族史观与全球民族历史书写的 解构与重构

——基于 19-21 世纪的理论与实践研究

袁年兴 周藤岭

**摘要** 马克思主义民族史观立足于历史唯物主义的理论基础,通过对启蒙理性主义的哲学清算以及对浪漫主义民族叙事的解构,解构了欧洲中心论的历史叙事及其线性史观的理论支撑,在全球化时代显现出批判潜能。在二战后的去殖民化运动中,马克思主义民族史观进一步演化为印度庶民学派的底层历史叙事、非洲反殖民史学以及拉美地区基于社会结构视角的阶级分析,共同构成了超越西方知识霸权的理论谱系。中国史学则通过对马克思主义民族理论的本土化调适,建立起“以人民为中心”的历史阐释体系,在“多元一体”的辩证逻辑中重塑了统一多民族国家的历史叙事模式。马克思主义民族史观蕴含的批判性与建构性双重维度,既能为纠正文化霸权导致的认知偏差提供分析工具,也可为建立多元主体参与的历史阐释体系奠定理论基础,最终使民族历史的书写真正成为促进全球文明互鉴的知识实践。

**关键词** 马克思主义民族史观;全球民族历史;历史唯物主义

**中图分类号** B17;D062 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)06-0014-12

**基金项目** 国家社会科学基金重点项目(21AMZ008)

马克思主义民族史观自 19 世纪中叶诞生以来,便以历史唯物主义为方法论根基,开创了民族历史研究的革命性范式。通过将物质资料生产方式确立为历史发展的根本动力,该理论不仅系统揭示了民族现象与经济社会的结构关系,更在认识论层面实现了双重突破:既实现了启蒙理性主义的哲学清算,又消解了浪漫主义民族叙事的神秘主义色彩。这种科学的历史认知体系,在 20 世纪中叶的亚非拉民族解放运动中获得了实践确证,尤其在印度反殖民斗争和非洲大陆的去殖民化进程中,均展现出对帝国主义时代民族问题的本质把握。然而,正当马克思民族史观影响扩展至全球南方时,后殖民理论对西方中心主义的解构,也在客观上削弱了传统阶级分析范式的解释力。当唯物史观的基本原理遭遇非西方社会的复杂经验时,普遍性与特殊性的辩证关系便成为亟待破解的理论难题。

学界对马克思主义民族史观的研究,在区域个案和理论沿革方面确实取得了显著进展。然而,这些研究在揭示马克思主义民族史观的普适性与区域特殊性相结合的实践规律方面,仍显得不够充分。如有学者指出,马克思、恩格斯对非洲的发展道路进行了深入思考,并提出了三个重要命题:“资本逻辑还是人民中心”“部落族群还是民族国家”以及“依附派生还是主体内生”。这些命题不仅基于对历史的深刻洞察,更指向未来,体现了对文明发展的系统性思考<sup>[1]</sup>。然而,相关研究并未充分探讨这些命题如何在实践中得到应用和验证。还有学者认为,印度的庶民学派从马克思主义的视角出发,通过重新思考本土社区的表达形式、审视西方民族主义与本土社区的关系以及重构西方知识生产范式,试图构建一种能够

有效包容东方社区独特经验的新知识生产模式<sup>[2]</sup>。这一结论虽然强调了马克思主义在非西方语境中的应用和创新,但同样未能充分展示这种新知识生产模式在实际操作中的具体效果和面临的挑战。

可以明确,尽管学界的相关研究为我们理解马克思主义民族史观的普适性和区域特殊性提供了重要视角,但仍需进一步探讨这些理论如何在具体的历史和社会实践中得到验证和发展。由此,本文试图沿着马克思主义民族史观的内在理论逻辑及其全球传播的主要路径,通过系统性考察印度庶民学派的底层视角、非洲反殖民史学的话语突围、拉美地区的阶级叙事以及中国“多元一体”理论的辩证叙事,着力探讨马克思主义民族史观在解构霸权主义叙事过程中的实践经验,为构建具有当代解释力的民族历史书写范式提供学理支撑。

## 一、理论起源:19世纪的双重批判与范式形成

19世纪欧洲民族历史书写形态的形成,与启蒙运动引发的浪漫主义思潮存在深刻关联。在法国大革命与工业革命的背景下,传统社会结构的解体与新政治共同体的建构需求,使历史学演变为民族国家意识形态再生产的关键场域。启蒙理性主义通过线性进步史观的建构,将民族发展轨迹纳入普遍理性框架,其方法论预设了文明等级制下的历史进化论;在此基础上,浪漫主义史学试图消解理性主义的抽象化倾向,提出了民族精神的历史解释模式。对此,马克思主义经典作家不仅揭示了启蒙史学将民族简化为资产阶级意识形态建构工具的实质,而且还剖析了浪漫主义沉溺文化本质主义导致的非理性倾向,由此实现对资产阶级民族史观的革命性解构。

### (一)对启蒙理性主义的哲学清算

马克思对启蒙理性主义的批判源于德国古典哲学的扬弃。他驳斥了费尔巴哈的形而上学倾向,后者将人的本质简化为“感性对象”<sup>[3]</sup>(P530)。马克思创造性地提出“个人是什么样的,这取决于他们进行生产的物质条件”<sup>[3]</sup>(P520)的历史唯物论命题,从根本上解构启蒙思想中“永恒理性人”的超历史预设。马克思在《政治经济学批判》中指出,“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”<sup>[4]</sup>(P591),并强调“社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾,……那时社会革命的时代就来到了”<sup>[4]</sup>(P591-592)。相较于黑格尔将绝对精神视为历史主体的观念,马克思将生产力与生产关系的矛盾运动确立为历史发展的核心动力,将阶级冲突置于时空框架的物质基础之上。

马克思批评启蒙理性(尤其是被黑格尔哲学体系化了的理性)是一种脱离具体历史和社会条件的抽象,深刻揭示了这种抽象理性掩盖了现实的社会关系。在《神圣家族》中,马克思和恩格斯对以鲍威尔为代表的“批判的批判”的批判,实质上也是对脱离现实的抽象理性的批判,“照批判的批判的意见,一切祸害都只在工人阶级的‘思维’中”<sup>[3]</sup>(P273)。马克思批判了启蒙理性在面对资本主义神秘化时的局限,指出“18世纪流行的启蒙方法,其目的是要在人们还不能解释人的关系的谜一般的形态的产生过程时,至少暂时把这种形态的奇异外观除掉”<sup>[5]</sup>(P111)。资产者昨天还“怀着启蒙的骄傲,宣称货币是空虚的幻想。……今天,他们在世界市场上到处叫嚷,只有货币才是商品!”<sup>[5]</sup>(P162)

马克思对启蒙理性主义的清算不仅体现为从根本上颠覆了其提问方式和哲学基础,更体现在将认识论问题从抽象的思维领域移植到具体的历史与社会实践领域。他通过创立历史唯物主义,实现了这一革命性的批判。当启蒙理性主义将劳动主体降格为“仅仅有最必要的肉体需要的牲畜”时<sup>[3]</sup>(P125),马克思在《资本论》中系统揭示了商品交换体制下人的社会关系向物化关系转化<sup>[5]</sup>(P89)的异化机制。马克思对商品拜物教的分析,是其对启蒙理性最精深的批判,揭示了启蒙理性所推崇的“抽象”“平等”“自由”等范畴,并非永恒的先验原则,而是资本主义商品经济社会关系的抽象反映。通过实践转向和历史唯物主义,马克思最终完成了对启蒙理性主义认识论根基的批判。

正是这种批判的彻底性,推动着经典马克思主义作家在解构历史目的论的基础上,走向对历史主体

生成逻辑的重构。面对施泰因将无产阶级的形成归因于财产制度割裂的静态分析,马克思通过物质生产实践的矛盾运动揭示出:大工业体系在锻造资本主义自我否定武器的同时,历史性地培育出运用这种武器的实践主体。马克思指出,“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造”<sup>[4]</sup>(P470),应该“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程”<sup>[3]</sup>(P544),而大工业体系“不仅锻造了置自身于死地的武器,它还产生了将要运用这种武器的人”<sup>[4]</sup>(P38)。这种重构不仅破除了启蒙认识论的主客二元困境,更将阶级意识确立为“被意识到了的存在[*das bewußte Sein*]”<sup>[3]</sup>(P525),从而实现了从“解释世界”到“改变世界”的哲学革命。在此过程中,历史主体的生成既是对资本逻辑自我否定的现实确证,又是唯物史观从理论批判转向实践超越的必然环节。

## (二) 对浪漫主义民族叙事的解构策略

浪漫主义民族叙事因启蒙历史编纂学普世性诉求而兴起。以赫尔德、施莱格尔为代表的德意志浪漫主义民族叙事,将民族视为具有内在逻辑和永恒精神特质的文化有机体,构建了以民族精神为核心的历史哲学体系。这种体系主张语言和血统共同构成民族认同的根本纽带,共同体现民族性。“在德意志民族意识的缔造者的头脑中,如果没有其中一个,另一个就无法存在,而两者都是德意志民族性的根本纽带。”<sup>[6]</sup>(P460)诺瓦利斯、施莱尔马赫等人甚至还主张通过教会渠道将“德意志祖国”神圣化,使民族认同获得类似宗教情感的集体属性,形成新型的世俗化民族宗教<sup>[6]</sup>(P444-445)。

在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯对“德意志意识形态”的总批判,以及他们对历史、民族和政治经济学的分析,都清晰地与赫尔德和施莱格尔所代表的浪漫主义划清了界限。赫尔德和施莱格尔强调民族精神在认识历史中的首要性,这正是一种从意识或精神出发的观察方法。马克思则认为,这种方法是本末倒置的,必须从物质生产和经济结构出发,才能理解观念(包括民族精神)的真正起源和本质,换言之,“德国哲学从天国降到人间;和它完全相反,这里我们是从人间升到天国”<sup>[3]</sup>(P525),“各民族之间的相互关系取决于每一个民族的生产力、分工和内部交往的发展程度”<sup>[3]</sup>(P520)。这一论断从根本上消解了民族主义的先验性幻想,使民族范畴获得了植根于生产关系的具体历史性,从而摆脱了德国古典哲学的抽象性。

当浪漫主义者(以及后来的保守历史学家)将民族精神描绘成和谐统一的整体时,马克思指出,所谓的“民族利益”,在阶级社会中,实质上是统治阶级的利益。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中揭示法兰西民族神话的建构法则,“他们战战兢兢地请出亡灵来为自己效劳,借用它们的名字、战斗口号和衣服,以便穿着这种久受崇敬的服装,用这种借来的语言,演出世界历史的新的一幕”<sup>[4]</sup>(P471)。马克思将历史主体的本体论根基从绝对精神复归于物质生产领域,批判资产阶级将民族历史简化为抽象精神成长史,揭示出真正的历史主体是从事物质生产的阶级群体,进而完成了对德国的认识论革命。这一认识论革命标志着民族史观从文化决定论向经济基础决定论的范式转换。

在此基础上,恩格斯还将历史唯物主义原理引入民族史研究。不同于浪漫主义史学对民族精神的神秘主义崇拜或实证主义者对档案材料的无批判堆砌,恩格斯建立起的分析框架以物质生产为核心。在《家庭、私有制和国家的起源》中,恩格斯提出了“两种生产理论”,指出人类社会的发展是由物质再生产和人自身生产活动的相互作用推动的<sup>[7]</sup>(P15)。民族共同体的演进亦可视作物质资料生产与人自身生产双向作用的结果。恩格斯还通过对曼彻斯特纺织区工人的统计学分析<sup>[5]</sup>(P536),将文化诗学转化为工厂制度的生命政治档案,打破了民族精神健康论的神话。这种将意识形态还原为生产关系功能的分析路径,彻底颠覆了浪漫主义民族史观将宗教情感视为民族本质的论点。

## 二、解构与重构:马克思主义后殖民史学及全球南方实践

在马克思主义看来,启蒙理性主义将欧洲经验普世化,为殖民主义史学披上文明的外衣;浪漫主义则虚构了同质化的民族起源神话,导致非西方文明被贬低为停滞或野蛮状态。马克思主义经典作家把

历史叙事的本体论根基从精神特质转向社会关系,解构了启蒙理性主义和浪漫主义的民族叙事范式,这不仅“从马克思再生产图式中可以看到的,这些概念是严格而不含糊的”<sup>[8]</sup>(P290),更是解构了欧洲中心论的历史叙事及其线性史观的理论支撑,在全球化时代显现其批判潜能。

### (一) 印度庶民学派的理论突围与反叛性实践

印度是20世纪马克思主义民族史观全球化传播的主要实践场域之一。1853年,马克思在《不列颠在印度的统治》中指出,英国在印度的统治具有双重性质:“一个是破坏的使命,即消灭旧的亚洲式的社会,另一个是重建的使命,即在亚洲为西方式的社会奠定物质基础。”<sup>[4]</sup>(P686)这也构成了印度马克思主义历史学家的基本立场。其中,萨卡尔与德赛合著的《印度民族主义的社会背景》作为马克思主义社会学经典著作,揭示了印度民族主义既是反殖民斗争的动力,又是掩盖阶级矛盾的工具,其核心论点在于,印度社会的根本矛盾源于殖民经济结构下的阶级分化,而非单纯的宗教或文化冲突<sup>[9]</sup>(P367-368)。这一分析框架为理解印度独立前后的政治经济变迁提供了重要视角,并对当代印度教民族主义的崛起具有解释力。20世纪50年代,科索姆比通过对莫卧儿时期的土地税制进行分析,进一步揭示了“超经济剥削”机制,首次将封建主义确认为完整的印度前现代时期生产体系<sup>[10]</sup>(P218-327)——这实质上瓦解了英国东方学所谓“亚细亚无历史”的殖民知识论根基。

20世纪中叶的印度马克思主义史学家以唯物史观批判停滞论,指出印度的落后是殖民经济结构的产物,而20世纪80年代兴起的庶民研究学派在重新审视这段学术进程时,发现这仍暗含着民族主义史学的认识论陷阱。查特吉在《民族主义思想与殖民地世界》中指出,整整一代的印度马克思主义历史学家,尽管在政治上有分歧,但他们都认为19世纪和20世纪的印度思想史,就是一部反动势力与进步力量的斗争史。民族主义在殖民地语境中是一种“衍生的话语”,“最后胜出的是现代化、西方化的因素,但它只能是在一场旷日持久的斗争之后”<sup>[11]</sup>(P28)。换言之,查特吉认为,印度的马克思主义史学家不仅挑战了殖民话语,更暴露出民族主义思想的悖论:民族主义虽反抗殖民统治,却仍内化了西方现代性的认知框架。

同样,查克拉帕蒂在知识考古学视域下发现了被西方史学压制的底层认识论——欧洲思想作为历史知识的“沉默参照”(silent referent),第三世界历史学家需要参考欧洲历史,而欧洲历史学家则无需回应非西方历史。西方启蒙运动的理性主义遗产虽然为非西方社会提供了现代化想象,但其背后潜藏着欧洲中心主义逻辑,具有殖民权力的暴力本质。现代化并非对西方模式的简单复制,“欧洲历史学家在文化上的傲慢,这些问题确实存在”<sup>[12]</sup>(P28)。以查克拉帕蒂为代表的印度马克思主义学派通过追溯殖民经济对印度社会的结构性破坏,揭示了殖民历史作为意识形态工具的本质特征,这种批判为后殖民理论提供了方法论启示——知识生产与权力关系的纠缠必须被置于具体历史情境中来检视。

拉纳吉特·古哈的底层研究范式创造性地突破了殖民地史学的叙事框架。他揭示出殖民档案作为知识控制工具的本质特征——通过法律话语和行政术语构建制度化真理体系,其知识生产机制有意识地排除着非正式社会实践中隐含的庶民经验<sup>[13]</sup>(P9)。这种殖民理性与本土精英的史学书写形成合谋,将民族主义运动简化为国会辩论与政策声明构成的历史谱系,使城乡劳动者的抗争沦为民族史诗的注脚。古哈认为,“在整个殖民时期,印度政治存在着另一种与精英政治并行的领域,这个领域的主角不是本土社会的统治集团或殖民政府,而是由城乡广大的劳动者和中间阶层构成的庶民阶级和群体——简而言之,就是人民”<sup>[13]</sup>(P30)。不过,庶民研究并不回避人民政治所具有的各种弊病,“来自底层的人民政治,就其本身而言还不足以将民族主义运动发展为成熟的民族解放斗争”<sup>[13]</sup>(P31)。

庶民学派的民族史学革命不仅颠覆了传统阶级分析的单纯框架,还通过对种姓制度与殖民经济结构的症候式剖析,揭示了宗教符号如何内化为劳动规训机制以及宗教仪轨的“洁净—污染”象征体系实为种姓权力对劳动价值的剥夺,斯皮瓦克的后续批判更将这种认识推向殖民现代性的结构性悖论。她指出,殖民权力与现代性结构的交织产生出异质化的庶民主体——农民、妇女、贱民等群体虽被统一冠

以“印度民族”的称谓,但其主体性始终无法被建制化的民族叙事收编<sup>[13]</sup>(P34)。后殖民批评旨在解构西方霸权建构的欧洲中心主义。然而,当民族主义通过颠覆东方主义思维,将历史主体性归还于被殖民民族时,它实际上也沿用了殖民主义确立的理性与进步秩序;而马克思主义在批判殖民主义时,则倾向于以普遍主义的生产方式叙事作为理论框架<sup>[14]</sup>(P8)。这些交错的历史轨迹昭示着:所谓“印度民族”的统一性不过是权力话语编织的想象织物,真实的历史体验始终由不可化约的差异性构成。庶民学派将阶级矛盾置于民族、性别、宗教的交叉网络中考察,揭示了后殖民社会中权力关系的复杂结构,重构了底层能动性的民族叙事合法性。

## (二) 非洲反殖民史学与民族国家构建

第二次世界大战结束后,非洲各殖民地相继实现政治独立,新兴民族国家迫切需要建构自主性的历史书写范式,以此重构民族文化认同与集体记忆场域,进而解构殖民史学体系中将非洲大陆“前殖民化”的霸权话语。在此背景下,针对殖民史观掩盖非洲社会的自主性,非洲学者将学术研究纳入反殖民斗争,在方法论上既强调实证性,又坚持公开的政治抵抗性,其核心任务是揭露殖民主义对非西方社会的政治剥削、文化霸权和知识压迫以及殖民者与本土精英的共谋结构,解构西方殖民统治的知识体系,并通过重构本土叙事对抗欧洲中心主义的历史书写,重获本土历史与文化的主体性。

20世纪中叶在塞内加尔兴起的达喀尔学派,作为非洲反殖民史学的重要实践者,其学术探索集中体现了全球南方历史书写的解构逻辑。该学派聚焦殖民统治与后殖民转型的辩证关系,通过整合口述传统、考古实证与殖民档案的批判性互证,系统揭示欧洲中心主义叙事对非洲文明连续性的割裂。其研究突破了单一文献考据传统,既还原前殖民时期非洲社会组织形态的演进脉络,又剖析殖民权力对历史认知的形塑机制。这种以本土经验为基础的阐释框架,通过重构非洲社会变革的内在逻辑,确立历史主体性的话语坐标。其学术实践印证了马克思主义民族史观的核心命题:民族历史书写本质上是物质实践与话语建构的辩证统一,由此为第三世界突破殖民知识体系提供了方法论参照。

针对殖民史学构建的非洲文明断裂假象,迪奥普结合约公元300年加纳帝国高度发达的政治组织结构,揭示了该范式将非洲历史压缩为奴隶贸易与殖民征服的被动客体史的本质缺陷。迪奥普指出,前殖民时期的非洲已形成自主演进的文明体系,“黑人应重拾民族历史延续性,从中汲取必要的道德力量以赢取现代社会地位,同时避免陷入狭隘的种族主义”<sup>[15]</sup>(P253)。这种论证批判了殖民主义话语下的“含米特神话”<sup>[16]</sup>(P226-236),并通过古埃及语与沃洛夫语词根关联的语言学证据,不仅重构了黑人非洲文化的内生性发展轨迹,而且证实了前殖民时代非洲为自主文明连续体。

达喀尔学派通过构建动态适应性框架推动非殖民化方法论的发展,其核心在于复合史料批判体系的建构。这一体系以多源史料互证策略打破了殖民史学对档案的垄断霸权。其中,桑戈尔的实践富有强烈的政治张力:提出“文化高于政治”的纲领性理念,以此作为政治整合的先决条件,试图通过文化认同超越族群分野与殖民创伤<sup>[17]</sup>。桑戈尔对沃洛夫王国1789年《陈情书》的再阐释,展示了历史材料作为政治抵抗工具的动态转换:他将该文件定位为塞内加尔本土民主实践的原始模板,通过对其使命权的本土化重构,即在虚构历史的普适性的同时遮蔽了《陈情书》的剥削本质,由此证明法语区共同体的历史连续性<sup>[18]</sup>(P323-324)。这一过程虽有选择性地遮蔽了文件本身的剥削性历史背景,却有效地将历史材料转化为政治抵抗工具,服务于塞内加尔民族独立诉求,塑造了民族认同的政治神话。

在空间批判的基础上,哈马迪·波库姆借助跨学科、动态化的复合研究方法,强化了对殖民知识暴政的史料批判。19世纪殖民学术构建的知识霸权,在技术层面上通常是以预设“非洲必须接受外部技术传播”的“外生假说”(hypothèses exogènes)<sup>[19]</sup>(P29-31)来对非洲技术能力的系统性贬低,但是波库姆结合考古发掘、冶金技术分析和历史口头传统,系统复现了塞内加尔河流域的铁器生产链条,并且在塞内加尔的考古遗址进行地表考古时指出,塞内加尔各地铁器使用可追溯至公元1世纪,甚至存在更早的争议性测年数据<sup>[19]</sup>(P147),在物质表征层面确证了非洲冶金技术的自主传承性。

达喀尔学派的历史书写虽旨在解构殖民霸权,却深陷于后殖民国家的结构化矛盾中,其中最为突出的就是政治区隔下的殖民社会内部矛盾。如在塞内加尔独立后,桑戈尔在政治上实行选择性教育叙事等措施,强化了国家认同。但在前殖民时期,法国对卡萨芒斯的行政管理模式强化了该地区的特殊性<sup>[18]</sup>(P335),而独立初期的达喀尔学派又需要服务于反殖民主义框架下的民族国家建构叙事,关注奴隶贸易、殖民主义影响等全局性主题,而对具体地域矛盾关注有限,边缘化的卡萨芒斯地区史也因此被排除在国家历史书写之外<sup>[20]</sup>(P265-280),殖民时期遗留的国家内部矛盾被国家叙事忘却。由此,迪奥拉社会的无中心政治结构与北方以沃洛夫族群为中心的国家体制格格不入,国家叙事与治理的区隔性直接导致了卡萨芒斯地区分离主义的诞生。

### (三) 马克思主义在拉丁美洲的传播与嬗变

马克思主义思想在拉丁美洲的传播始于19世纪末,与欧洲移民潮和知识分子对资本主义剥削的反思密切相关。19世纪80年代,随着《资本论》的译介,墨西哥、阿根廷等国较早接触到马克思主义理论。阿根廷社会党创始人胡安·胡斯托于1896年翻译了《共产党宣言》,在拉美首度系统地引入马克思主义文献<sup>[21]</sup>(Pxvii)。在这一阶段,马克思主义主要限于知识分子和工人团体的小范围讨论。马利亚特吉创办的杂志 *Amauta* 是传播马克思主义的核心平台,但其读者和投稿者主要涵盖知识分子、作家和学生,而非大众<sup>[22]</sup>(PXVIII)。古巴独立运动领袖何塞·马蒂虽未直接引用马克思主义,但其提出的反帝国主义主张与历史唯物主义形成呼应<sup>[23]</sup>(P85)。

在此之前,殖民者不仅通过经济手段固化支配,还借助编史策略将民族压迫合法化。此类叙事与天主教相结合,将殖民统治包装成“教化野蛮”的神圣任务,在意识形态上解构被压迫群体的反抗合理性。即使是19世纪拉美独立运动,也并未打破宗教话语与殖民史学的共谋,反而以新的民族神话延续压迫。巴西历史地理研究所(IHGB)宣扬混血对文明化进程的贡献,实则掩盖殖民地对地区的多维压迫体系<sup>[24]</sup>(P55-59),遮蔽殖民时代的知识暴力。阿根廷当地的殖民精英阶层在种族主义意识形态的驱动下,积极推动移民政策,以欧洲移民置换原有劳动结构,制造出表面白种化的“南美巴黎”幻象。而统计显示,1887年布宜诺斯艾利斯非洲裔人口仅剩1.8%,其历史叙事已被系统抹除<sup>[25]</sup>(P74)。

1917年的十月革命加速了马克思主义的制度化传播。秘鲁思想家马利亚特吉于1928年创建秘鲁社会党,其代表作《关于秘鲁现实的七篇论文》提出“印第安美洲社会主义”,强调前哥伦布时期的共有制传统。马利亚特吉通过对拉美历史的剖析,揭示了“克里奥化”本质上是资本支配机制的核心表现<sup>[26]</sup>(P282)。这一结构植根于大西洋三角贸易,表现为非洲裔被强制投入甘蔗与咖啡种植园的高强度劳役,而土著群体则被驱赶到矿井等危险作业之中。克里奥白人通过垄断生产资料的“蔗糖公爵”体系,牢牢掌握经济与政治权力。这种劳动力分层以种族为标准,实质上构建了一个种族化的阶级体系,使殖民地经济完全依附于种族等级秩序。他批判“欧洲中心论”,主张通过土地革命建立工农联盟,被誉为“拉美马克思主义之父”。

同期,苏联主导的共产国际开始直接指导拉美革命,共产国际派遣代表推动反帝统一战线策略。尼加拉瓜桑地诺民族解放阵线(1927)首次实践武装斗争理论,其领导人奥古斯托·塞萨尔·桑地诺提出“反帝国主义即反资本主义”<sup>[27]</sup>(P150)。然而,莫斯科的指令化指导引发了争议,墨西哥共产党因反对卡德纳斯政府的石油国有化政策(1938)而失去群众基础,显示出教条主义的局限性<sup>[28]</sup>(P150)。安德鲁斯对甘蔗收割季的研究揭示出,在造纸、橡胶和水泥行业中,黑人和白人工人的中位教育水平完全相同,但白人的中位工资却几乎比黑人高出50%<sup>[29]</sup>(P179),暴露出殖民遗产的持久性。这种视角表明,克里奥的“民族融合”神话实质掩盖了种植园经济的剥削本质。对此,马利亚特吉重构了土著民的主体性地位,“希望秘鲁建立在它天然的人种基础上”,同时应“赋予无产阶级以阶级觉悟和组织性来进行社会革命”<sup>[26]</sup>(P166),最终“消除作为殖民地残余的封建制”<sup>[26]</sup>(P7),推动从历史书写到社会运动的多维度抗争。

在此背景下,阿尼瓦尔·基哈诺提出了“殖民性权力(coloniality of power)”<sup>[30]</sup>理论,致力于揭示拉丁

美洲后殖民时代的深层文化政治结构。该理论指出,由欧洲殖民统治形成的全球权力结构体系,其核心要素可归纳为:种族分类、资源控制、文化殖民、知识生产和权力持续性。这一批判框架为解析1994年墨西哥萨帕塔民族解放运动的语言政治实践提供了理论工具,具体体现在《第四次拉坎顿丛林宣言》(*Carta Declaración de la Selva Lacandona*)提出的主张,也直接推动了2003年《墨西哥联邦宪法》第二条的修订,通过宪法承认68种土著语言的国家语言地位,从法理层面解构了单一语言民族主义的话语霸权,将“反抗的尊严”转化为阶级斗争的力量。

### 三、范式革新:马克思主义中国化视域下的历史叙事重构

近代以来,中国历史叙事经历了一个复杂的民族化转向过程。这种“把历史民族化”<sup>[31]</sup>(P1)的转向,蕴含着从“天下秩序”向“民族国家”转向的认知范式革命,这一转向不仅涉及中华文明在认知层面的深层次变革,更深刻影响了中国对自身历史的理解和认同。然而,中国历史哲学层面的“微言大义”与政治哲学层面的“中西之辨”一直持续纠缠,导致转向过程中的认知张力始终未能彻底消解。当以儒家伦理为核心的王朝史观遭遇西方现代性的冲击时,中国民族历史书写既要面临解构“天下”历史想象的挑战,同时还肩负现代民族国家历史书写的重任。这种历史重任最终的尘埃落定,伴随着马克思主义中国化的理论与实践与创新,逐步形成了具有中国本土化特殊的民族历史叙事范式。

#### (一) 中国共产党早期对中华民族历史的理论重构

面对上述认知张力,五四运动成为重构历史叙事的关键契机。这一时期的历史叙事逐渐从文化启蒙转向反帝反封建的政治动员工具。陈独秀在《新青年》中批判“忠君即爱国”的逻辑,提出民族国家应取代“家天下”成为历史叙事的新主体,将历史叙事从循环王朝更替转向民族进步史观,强调中国必须通过现代化融入世界文明进程。李大钊则将阶级斗争理论引入历史叙事,为后来的革命史观奠定基础。李大钊指出,传统历史叙事以帝王将相为核心,掩盖了人民群众在历史进程中的作用。他认为,这种叙事是封建统治者为维护自身权力构建的意识形态工具,其本质是“掩盖阶级压迫的虚妄书写”。这一重构不仅为中国共产党领导的革命提供了历史合法性依据,更深刻影响了20世纪中国历史书写的范式,使民族叙事与阶级叙事、国际主义叙事紧密交织,形成独特的革命史观传统。

在革命实践中,中国共产党逐渐深化了这种叙事转型。面对日本侵略者利用“民族自决”肢解中国的危机,吴玉章作为马克思主义历史学家,在1936年前后撰写的《中国历史教程绪论》中系统论证了“多族共塑”的历史观,明确提出“我们讲中国历史应该是包括全中国各民族的历史……现在我们应该把各民族的历史,合起来作成中国的历史”<sup>[32]</sup>(P73)。这一主张不仅将边疆民族纳入中华民族历史主线,还揭示了各民族在政治、经济和文化上的互动融合,实质性地建构了多元一体的历史逻辑。吴玉章还将阶级斗争与民族互动结合,论证了各民族共同参与中国历史进程的客观规律,证明中国自古便是“多族共塑”的文明共同体。这一理论重构也为中共构建抗日民族统一战线提供了历史合法性依据。

作为马克思主义民族史观中国化进程的关键节点,1938年的中共六届六中全会通过确立马克思主义中国化的方法论原则,推动了中国共产党民族理论体系的系统性构建。毛泽东提出的政治决议创造性地界定了中华民族兼具主权独立及文化连续性的现代民族国家属性,在抗战的特殊语境中形成了民族独立与国际联合的辩证阐释范式。该决议突破传统国家叙事框架,既以“驱逐日寇”的政治目标强化民族主权意识,又通过“全民族团结”的主张构建起包容差异性的共同体认同,为多民族国家的历史叙事奠定实践基础。此会议在纠正统一战线问题上的教条主义倾向的同时,确立了抗日民族统一战线的自主性原则,这种理论突破不仅实现了对共产国际指令的批判性转化,更通过对国共合作策略的实践调适,展现了马克思主义民族理论在殖民地解放运动中的现实解释力,为理解全球民族历史书写的解构与重构机制提供了具有中国本土经验的典型分析样本。

毛泽东在《中国革命和中国共产党》中指出:“中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国

家……中国是世界文明发达最早的国家之一，中国已有了将近四千年的有文字可考的历史。”<sup>[331]</sup>(P622-623)毛泽东深刻批评了帝国主义通过与中国封建主义相结合把中国变为半殖民地的过程，并将民族矛盾和阶级矛盾共同置于“人民的民族革命”之中，指出“中国人民的民族革命斗争，从一八四〇年的鸦片战争算起，已经有了整整一百年的历史了；从一九一一年的辛亥革命算起，也有了三十年的历史了。这个革命的过程，现在还未完结，革命的任务还没有显著的成就，还要求全国人民，首先是中国共产党，担负起坚决奋斗的责任”<sup>[331]</sup>(P632)。这种视角不仅用“人民”的名义重新整合了中华民族的整体性，而且还通过揭示“各族人民共同创造历史”的物质基础，为构建一个新的民族历史书写范式开辟了理论空间。

为了增强延安干部的历史文化素养，毛泽东在1940年亲自托付范文澜撰写了一部十多万字的中国通史。1941年底，范文澜完成了约60万字的《中国通史简编》。该书是中国第一部运用马克思主义观点写成的通史著作，书中首先确立了劳动人民的历史主体地位，将文明演进的原动力锚定于物质生产实践，提炼出中华文明延续性、制度韧性及文化包容性的特质，并以辩证视角解构了传统史观，深刻剖析了中国内部阶级压迫的沉痾以及外部列强侵略的危机<sup>[341]</sup>。随后，吕振羽于1948年出版的《中国民族简史》通过“掌握活的情况”<sup>[351]</sup>(序P2)推动民族研究从文本转向实地调查，并运用马克思主义分析民族问题的经济根源，这不仅加强了中国共产党的历史解释权，而且还通过强调各族劳动人民的共同贡献，完成了民族历史叙事从学术范式到实践方略的创造性转化。

对中国共产党而言，“我们的责任，是向人民负责”<sup>[331]</sup>(P1128)。中国共产党通过人民叙事，将历史叙述的重心放在了普通民众的生活与斗争上，使民族历史叙事具有更加深厚的群众基础和鲜明的时代特色。这种策略不仅增强了民族历史叙事的感染力，也促进了国家与民族、历史与现实之间的深度融合，为建设民族共同体提供了有力的思想武器。尤其是在抗战胜利后，南京国民政府对国民的背叛<sup>[361]</sup>(P280)，导致民族历史叙事缺乏重要的政治依托，满目疮痍的中华大地迫切需要一种新的叙事主体来推动全民觉醒的进程。作为中国共产党民族历史叙事的主体，人民代表了一个民族国家全体社会成员，并为中华民族每个个体的自我归类提供了共同的、具有相似性的特定品质。以马克思主义为指导思想的中国共产党，显然比国民党更清楚如何利用民族叙事来整合和动员中华民族的各个阶层，使民族主义具有非常强大的斗争精神<sup>[371]</sup>(P142-153)。

## (二) 新中国成立后马克思主义史学的民族叙事重构

新中国成立伊始，历史教材的改革正值冷战格局的形成期，国内156个苏联援建项目的实施以及朝鲜战争带来的地缘压力，促使历史编纂必须回应“建设新国家需要什么样历史记忆”的时代命题。历史学家翦伯赞较早地从理论范式层面对传统历史进行了系统性的批评反思，认为“正史不可靠”<sup>[381]</sup>(P481-488)。他指出，“中国过去的史学家，最大多数是站在地主阶级的立场”，而劳动人民才是历史真正的创造者，“应该站在劳动人民的立场，……建立以劳动人民为中心的新的历史观点”<sup>[391]</sup>。立足于历史唯物主义人民史观，翦伯赞将史料筛选标准从帝王家谱转向人民创造史，聚焦底层社会动态，强调“重新写著包括中国境内各族人民的历史在内的真正的中国历史”<sup>[401]</sup>。这一思想系统构建起中国马克思主义史料学的价值坐标，阶级分析法被创造性地应用于中华民族历史叙事之中，实现了对传统史料的批判性活化。

在探讨汉民族的形成时间时，范文澜将汉民族形成的时间锚定于秦汉之际，提出“自秦汉起，汉族已经是一个相当稳定的人们的共同体”<sup>[411]</sup>的论断。依据当时斯大林关于民族的定义，范文澜论证了汉族自秦汉起已初步具备民族特征，从而引发了关于汉民族形成问题的大讨论，为后来的民族史研究提供了新的视角和思路。从人民群众的立场出发，范文澜打破单一血统论，认为“汉族无疑是很多民族的化合体，……不仅传说中的黄帝族是它的祖先，而且所有融合进来的任何一个民族的祖先都是它的祖先”<sup>[411]</sup>，强调民族融合的历史观点。他进一步指出，“在这些祖先里，有一部分是当时的统治者，大部分则是被统治者，是人民群众。每一个民族都爱用自己著名的首领当作自己的祖先，这，我觉得有点奇怪”<sup>[411]</sup>，揭露了民族融合的本质是不同族群普通劳动者在共同生产生活中形成的自组织过程。

吕振羽批判传统史书“夷夏之辨”的偏见和大民族主义,强调边疆民族对中华文明的贡献,主张从经济基础和阶级关系来分析民族互动。匈奴、鲜卑、契丹等少数民族并非被动接受中原文化,而是通过军事、技术、制度创新反向影响中原<sup>[42]</sup>。翦伯赞倡导历史主义原则,主张从具体历史情境出发,避免以现代民族观念评判古代民族关系<sup>[40]</sup>(P86),并提出民族融合是双向互动的过程,他反对将少数民族视为野蛮入侵者,认为和亲、互市等政策是民族融合的重要形式,但也强调其背后存在的政治博弈。当然,有人批评这种理论弱化了阶级矛盾,可能为历史上的民族压迫政策辩护。对此,吕振羽则指出:“在我国历史的长期过程中,若干部族的统治阶级都以自己为主体在祖国的领土上建立过全国性或局部性的政权;它的统治阶级和被统治阶级的构成,都是包括其境内各族的成分在内的,……其所实行的民族压迫也是以阶级压迫为基础的。”<sup>[42]</sup>这一洞见直指民族压迫的阶级本质,为理解中华民族的多元一体格局提供了历史依据。

郭沫若的“西周奴隶社会说”与范文澜的“西周封建论”之争,直接影响了对中华民族共同体形成阶段的判断。结合马克思关于东方公社的论述,郭沫若通过对青铜器铭文、分封制度以及社会生产关系的系统考释<sup>[43]</sup>(P252-257),将西周世系谱牒中的宗法制度具象化为国有奴隶制组织形式。范文澜则认为,西周分封制实际上是一种封建制度的体现,诸侯与周天子之间的关系是基于土地分封和封建义务,而不是奴隶制下的直接人身占有。他强调西周的“封建成分超过了奴隶成分”<sup>[34]</sup>(P36),其生产方式更符合封建经济的特征。这场争论的双方均以唯物史观为工具,但对理论的理解和对史料的取舍导致了结论迥异,其本质上是马克思主义史学本土化过程中普遍性与特殊性的碰撞。

此时的中国马克思主义史学家普遍强调阶级矛盾高于民族矛盾,但就如何处理民族融合中的战争时存在明显的分歧。其中,以侯外庐为代表的学者提出“进步融合论”与“压迫反抗论”的调和统一,认为正是由于“各族人民的融合愿望和开疆辟地的共同劳动”以及“各族文化的交流与汇会”,中国各民族才合力创造出灿烂文化,中国人民才能迸发出更趋于丰富多彩的创造精神<sup>[44]</sup>。同样,白寿彝强调中国疆域是各民族共同进行历史活动的舞台<sup>[45]</sup>(P79),中国历史是多民族共同创造的结果;他认为民族关系存在着短期对抗与长期融合的双重性,民族斗争推动生产关系调整,而融合促进统一多民族国家形成,体现了“统一而不同等、互动而不同化”的复杂民族互动<sup>[45]</sup>(P186)。

改革开放后,费孝通先生提出“中华民族多元一体格局”,为中华民族的历史书写提供了重要的思路:“中华民族作为一个自觉的民族实体,是近百年来中国和西方列强对抗中出现的,但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程所形成的。”<sup>[46]</sup>该理论不仅有效化解了由王朝叙事造成的民族叙事困境,而且从“一体”的视角中确立了中华民族在历史叙事上的实体地位。由翁独健主编的《中国民族关系史纲要》,是改革开放后首部全面研究中国民族关系史的综合著作,为“中华民族多元一体格局”理论提供了历史实证基础,并揭示了从“自在”民族共同体向“自觉”共同体演进的内在逻辑。

总体而言,中国共产党通过马克思主义民族理论与中国实际情况的具体结合,重新构建了中华民族历史书写的底层逻辑——以人民为中心的历史唯物主义逻辑。在人民的民族历史书写中,书写历史不仅是历史文本的书写过程,更是历史意识在社会化实践中的表现形式;历史的主体内容不再是帝王将相的专属,而是广大人民群众共同创造中华民族的历程。可以明确,以人民为基石的历史书写进一步强化了历史民族化的趋势,充分地展现了中华民族不屈不挠、坚韧不拔的坚强意志以及在艰苦奋斗中自强不息的民族精神。由此,个体命运与国家命运紧密相连,过去、现在与未来相统一。在这种历史语境中,各族人民既是参与者,也是见证者,共同编织着中华民族伟大复兴的中国梦。

#### 四、全球化时代的民族历史理论反思

正如杜赞奇指出的,全球化与民族主义并非对立的进程,而是相互依存且互相强化的现象<sup>[47]</sup>(P152-164)。全球化并未导致民族历史的退场,反而是“民族历史叙述赋予民族国家以一种地位,使之得以在

一个日益全球化的世界中稳定下来”<sup>[18]</sup>(序言vi)。当英美流行文化导致全球景观趋同时,各民族通过重新诠释历史以寻求独特性。与此同时,民族叙事加剧了民族认同的竞争性重构,映射出意识形态话语的争夺。中国、印度的民族主义在全球化中被界定为发展型民族主义,将社会进步表述为民族伟大复兴,使历史书写服务于民族国家建设,呼应了“亚洲文明的制度创新对西方的创造性回应”的观察<sup>[6]</sup>(P4-5)。

在马克思主义民族史观的影响下,第三世界国家的历史书写呈现出了多维的范式转型。在达喀尔学派的知识生产革命中,谢克·安塔·迪欧普从语言学、人类学和考古学的角度论证了埃及文明的非非洲属性,颠覆了黑格尔“非洲无历史”<sup>[48]</sup>的殖民史观。这种“反写历史”不仅是学术考证,更是通过重构“非洲文化共同体”记忆来突破种族主义框架。而印度历史书写的争议性演变亦折射出深层矛盾:现代印度的民族历史最初是由英国殖民者撰写的,旨在为英国把印度次大陆殖民化的行为做辩护。当印度民族主义历史学家想要反抗殖民化历史书写时,由于殖民遗产的历史惯性,他们又被迫接受在帝国主义者设定的科学标准框架内进行研究,因而其历史书写强调“印度拥有欧洲所有一切甚至更优越”<sup>[31]</sup>(P4)。这种悖论性处境导致了其历史书写陷入方法论困境——既要解构殖民者的历史叙事,又需借助其知识体系确立合法性。

在后现代语境下,尽管马克思主义民族史观面临被解构的压力,但它对资本统治的深刻剖析依然具有强大的解释力。正如玛丽莲·莱克的研究揭示的,所谓澳大利亚民族精神“国民性”构建,实际上是特定性别和种族权力的体现。这种将阶级维度融入文化分析的进路,暴露了澳大利亚历史编纂过程中被遮蔽的排斥机制和暴力本质<sup>[49]</sup>(P12-20)。新西兰围绕《怀唐伊条约》的史学争鸣更具启示性,毛利族群通过条约解释权的持续争夺,不仅瓦解了殖民史学的进步史观,更将原住民叙事嵌入国家记忆的核心场域<sup>[50]</sup>(P176-191)。可以明确,当马克思主义民族史观介入具体的历史场域,狭隘的民族叙事框架必然遭遇根本性质疑,推动史学认知突破地域与族群的边界,在解构殖民遗产的过程中重构更具解释张力的历史图景。

同时,我们需要认识到,当今世界数字技术的普及正在改变全球民族历史书写的物质基础,数字技术的资本化运作正在重塑历史认知的生成路径。算法根据用户偏好定制历史内容,将完整的历史事实切割为流量导向的碎片符号,使商业逻辑逐步掌控公共领域的历史解释权——民族历史叙事容易逐渐沦为多重资本博弈的产物。这种转变不仅改变了历史呈现形态,更催生出网络空间的认知分裂。马克思主义史学需要正视这种技术异化现象,在资料获取方式革新的同时,警惕资本力量通过技术手段将历史简化为可操控的数据产品,将数字时代的史料处理、叙事构建及意义阐释全过程纳入批判视野,在技术应用与价值判断的辩证互动中,既防止民族历史被简化为可量化的数据模型,又避免文明对话蜕变为单向度的文化输出,最终使技术革新真正成为探索历史规律而非强化权力支配的动力。

对中国而言,党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央确立了主线为“铸牢中华民族共同体意识”的新时代民族工作思想,这是马克思主义民族理论中国化时代化的重大飞跃,有力推动了中华民族历史书写的方向和方法论发生了重大转变。在此理论视野下,中华民族的历史书写还需要将人类命运共同体理念纳入具体的历史阐释路径,持续关注人类文明体系在历史演进过程中的互动机制和共生经验,进而有效呈现被单向度叙事遮蔽的文明互鉴图景,使丝绸之路的商贸往来、文化传播的思想碰撞、技术交流的物质流动等跨文明实践获得应有的历史权重。当马克思主义史学将不同文明的历史轨迹置于全球物质生产与精神交往的动态网络中考察时,其蕴含的批判性及建构性的双重维度,既能为纠正文化霸权导致的认知偏差提供分析工具,也可为建立多元主体参与的历史阐释体系奠定理论基础,最终使民族历史的书写真正成为促进全球文明互鉴的知识实践。

## 参考文献

[1] 刘顺. 马克思恩格斯对“非洲道路选择”的命题洞察及其文明意蕴. 马克思主义研究, 2024, (9).

- [2] 陈义华. 庶民学派论民族与前现代社区. 世界民族, 2009, (6).
- [3] 马克思恩格斯文集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [4] 马克思恩格斯文集: 第2卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [5] 马克思恩格斯文集: 第5卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [6] 里亚·格林菲尔德. 民族主义: 走向现代的五条道路. 王春华、祖国霞、魏万磊等译. 上海: 上海三联书店, 2010.
- [7] 马克思恩格斯文集: 第4卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [8] 罗莎·卢森堡. 资本积累论. 彭尘舜、吴纪先译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1959.
- [9] A. R. Desai. *Social Background of Indian Nationalism*. Mumbai: Popular Prakashan Ltd, 2000.
- [10] D. D. Kosambi. *An Introduction to the Study of Indian History*. Bombay: Popular Book Depot, 1956.
- [11] 帕尔塔·查特吉. 民族主义思想与殖民地世界: 一种衍生的话语? 范慕尤、杨曦译. 南京: 译林出版社, 2007.
- [12] D. Chakrabarty. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- [13] 刘健芝, 许兆麟. 庶民研究. 北京: 中央编译出版社, 2002.
- [14] G. Prakash. Postcolonial Criticism and Indian Historiography. *Social Text*, 1992, (31/32).
- [15] C. A. Diop. *Nations Nègres Et Culture: «De l'antiquité Nègre-Égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui»*. Paris: Présence Africaine, 1954.
- [16] 非洲通史: 第1卷(编史方法及非洲史前史). J. 基-泽博编译. 北京: 中国对外翻译出版公司, 1984.
- [17] J. G. Vaillant. Homage to Léopold Sédar Senghor: 1906-2001. *Research in African Literatures*, 2002, 33(4).
- [18] 斯特凡·贝格尔. 书写民族: 一种全球视角. 孟钟捷译. 杭州: 浙江大学出版社, 2018.
- [19] H. Bocoum. *Histoire Technique et Sociale de la Métallurgie du Fer dans la Moyenne Vallée du Fleuve Sénégal*. Dakar: Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 2006.
- [20] V. Foucher. The Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance: The Illusion of Separatism in Senegal?//L. De Vries, P. Englebort, M. Schomerus. *Secessionism in African Politics: Aspiration, Grievance, Performance, Disenchantment*. Cham: Springer, 2018.
- [21] M. Löwy. *Marxism in Latin America from 1909 to the Present*. New Jersey: Humanities Press, 1992.
- [22] J. C. Mariátegui. *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Austin: University of Texas Press, 2013.
- [23] C. Guevara. *Guerrilla Warfare*. Melbourne: Ocean Press, 2006.
- [24] J. M. D. Macedo. *Brazilian Biographical Annual*. Rio de Janeiro: Typographia e Lithographia do Imperial Instituto Artístico, 1876.
- [25] G. R. Andrews. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.
- [26] 何塞·卡洛斯·马利亚特吉. 关于秘鲁国情的七篇论文. 白凤森译. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [27] M. Zimmermann. *Sandinista: Carlos Fonseca and the Nicaraguan Revolution*. Durham: Duke University Press, 2001.
- [28] B. Carr. *Marxism and Communism in Twentieth-century Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.
- [29] G. R. Andrews. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004.
- [30] A. Quijano. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.
- [31] 斯特凡·贝格尔, 克里斯·劳伦茨. 把过去民族化: 作为现代欧洲民族建构者的历史学家们. 孟钟捷、陆英浩译. 上海: 上海三联书店, 2024.
- [32] 吴玉章. 中国历史教程绪论. 北京: 华北大学教务处, 1949.
- [33] 毛泽东选集: 第4卷. 北京: 人民出版社, 1991.
- [34] 范文澜. 中国通史简编. 北京: 北京联合出版公司, 2020.
- [35] 吕振羽. 中国民族简史. 大连: 光华书店, 1948.
- [36] 塞缪尔·P. 亨廷顿. 变化社会中的政治秩序. 王冠华、刘为等译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1989.
- [37] 郑永年. 中国民族主义的复兴——民族国家向何处去? 香港: 三联书店(香港)有限公司, 1998.
- [38] 翦伯赞全集: 第4卷. 石家庄: 河北教育出版社, 2007.
- [39] 翦伯赞. 怎样研究中国历史. 新建设, 1950, (2).
- [40] 翦伯赞全集: 第5卷. 石家庄: 河北教育出版社, 2007.

- [41] 范文澜. 中国历史上的民族斗争与融合. 历史研究, 1980, (1).
- [42] 吕振羽, 江明. 中国民族关系发展的历史特点. 中国民族, 1958, (4).
- [43] 郭沫若全集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 1982.
- [44] 侯外庐. 从历史剧《文成公主》谈谈民族间的通婚. 中国戏剧, 1961, (8).
- [45] 白寿彝. 中国通史: 第1卷. 上海: 上海人民出版社, 2004.
- [46] 费孝通. 中华民族的多元一体格局. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1989, (4).
- [47] P. Duara. History and Globalization in China's Long Twentieth Century. *Modern China*, 2008, 34(1).
- [48] 黑格尔. 历史哲学. 王造时译. 上海: 上海书店出版社, 2006.
- [49] M. Lake. Frontier Feminism and the Marauding White Man. *Journal of Australian Studies*, 1996, 20(49).
- [50] E. Stokes. The Treaty of Waitangi and the Waitangi Tribunal: Maori Claims in New Zealand. *Applied Geography*, 1992, 12(2).

## The Marxist Ethno-historical Perspective and the Deconstruction And Reconstruction of Global Historical Narratives on Nations

A Study Based on Theories and Practices from the 19th to the 21st Century

Yuan Nianxing, Zhou Tengling (Wuhan University of Science and Technology)

**Abstract** The Marxist ethno-historical perspective, grounded in the theoretical foundations of historical materialism, has deconstructed the theoretical underpinnings of Eurocentric historical narratives and their underlying linear view of history through a philosophical critique of Enlightenment rationalism and a dismantling of romanticized national narratives, thereby revealing its critical potential in the era of globalization. During the post-war decolonization movements, the Marxist ethno-historical perspective further evolved into the subaltern historical narratives as seen in the Indian Subaltern Studies group, African anti-colonial historiography, and class analyses based on social structures in Latin America. Together, these constitute a theoretical genealogy that transcends Western intellectual hegemony. Chinese historiography, after adapting Marxist ethnic theory to the Chinese context, has established a "people-centered" historical interpretation framework, and reshaped the historical narrative model of a unified multiethnic country within the dialectical logic of "plurality and integration". The dual dimensions of critique and constructivism inherent in the Marxist ethno-historical perspective not only provide analytical tools for correcting cognitive biases resulting from cultural hegemony, but also lay a theoretical foundation for establishing a historical interpretation system involving multiple participants, ultimately ensuring that ethnic historical narratives truly become an intellectual practice that promotes mutual learning among civilizations.

**Key words** Marxist ethno-historical perspective; global ethnic history; historical materialism

- 
- 作者简介 袁年兴, 武汉科技大学法学与经济学院教授, 武汉科技大学国家民委中华民族共同体研究基地首席专家, 湖北 武汉 430081;  
周藤岭, 武汉科技大学国家民委中华民族共同体研究基地助理研究员。
- 责任编辑 涂文迁